بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب‌امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
سردبیر: دکتر جهانگیر کرمی
ویراستار ادبی: وحید تقی‌نژاد
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی‌زاده
مدیر نشریه و صفحه‌آرا: مریم بایـه
مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتی

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- **دکتر فرهنگ رجایی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا)- **دکتر حسین سلیمی**، استاد روابط بین‌الملل دانشگاه علامه‌طباطبایی- **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 حمیرا مشیرزاده**، استاد روابط بین‌الملل 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 حشمت‌زاده**، 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 بین‌الملل دانشگاه تهران- **دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی**، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، **دکتر محمد کمالی‌زاده**، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

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 نمابر: ۶۶۴۹۲۱۲۹
نشانی اینترنتی: Political.ac.ir@gmail.com *پایگاه اینترنتی:* Political.ihss.ac.ir
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
قیمت: ۸۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی- پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

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

نحوهٔ ارائهٔ مقاله

- مقاله علمی‌ـ 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، درجهٔ علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیدهٔ 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 انگیزهٔ 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 ارایه 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: شمارهٔ صفحه)؛ مانند (زرین‌کوب، ۲۵:۱۳۷۷). شیوهٔ ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۲۲:۱۹۷۴).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوهٔ 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، مصحّح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

✍ **«امکان طرح تاریخ محذوفان» بر اساس ایدهٔ پساتاریخ در اندیشهٔ «جانی واتیمو»**.....۱

کامیار صفایی/ عباس منوچهری

✍ **داوری سیاسی قابلیتی– فضیلتی در اندیشهٔ «مارتا نوسبام»**.....۲۹

محمود علی‌پور/ سید علیرضا حسینی بهشتی

✍ **مقایسهٔ دو مفهوم آیرونی و پارِسیا در اندیشهٔ سیاسی «رورتی» و «فوکو»**.....۶۳

محمدرضا صدقی رضوانی/ سید محمدعلی تقوی

✍ **دوگانهٔ حق و خیر: از تقابل کهن تا ترکیب نو در نظریهٔ عدالت رالز**.....۹۵

افشین حبیب‌زاده/ رضا اکبری نوری/ سید خدایار مرتضوی اصل

✍ **تحوّلات پارادایمی و پیدایش دولت– ملّتِ مدرن غربی**.....۱۲۵

سعید عطار/ محمد کمالی‌زاده

✍ **چرایی عدم سلطهٔ فلسفهٔ سیاسی ارسطویی بر مدار تفکر در جهان زیست اسلامی، سده میانه**..۱۴۳

محمد عثمانی/ روح‌الله اسلامی

✍ **سیر مفهومی تحدید قدرت در اندیشهٔ سیاسی عصر قاجار (فرایند گذار از سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه)**.....۱۷۳

ابوالقاسم شهریاری/ سید حسین اطهری/ محسن خلیلی/ مهدی نجف‌زاده

✍ **مناسبت فرهنگ سیاسی حوزهٔ نخبگی و حکمرانی خوب: دلالت‌هایی برای ایران**.....۲۰۱

هانیه گرائیلی کرپی/ مسعود مطلبی/ حسین ابوالفضلی/ علی صالحی فارسانی

✍ **کلان‌الگوهای حکمرانی در ایران معاصر؛ عبور از حکمرانی پادشاهی به نوآیین حکمرانی بر پایه فنون رؤیت‌پذیری و کنترلی (از عباس‌میرزا تا امیرکبیر)**.....۲۲۳

هادی کشاورز

✍ **از ذات‌گرایی تا پیوندگرایی تاریخی: سهم شرق در سامان نظری تحلیل تمدنی از منظر جامعه‌شناسی تطبیقی**.....۲۶۱

ابراهیم عباسی/ عادل نعمتی

✍ **نظریهٔ انقلاب در منشور جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل**.....۲۹۷

مهدی زیبایی/ شهلا نجفی

✍ **پیوند زیست‌سیاست با گفتمان‌های جهانی: لیبرالیسم، توتالیتاریسم، امنیت**.....۳۲۳

فاتح مرادی/ عباسعلی رهبر

داوران این شماره

دکتر فرشاد شریعت/ استاد دانشگاه امام صادق (ع)

دکتر علی کریمی مله/ استاد دانشگاه مازندران

دکتر مرتضی بحرانی/ دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی

دکتر محمدعلی توانا/ دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر علیرضا صدرا/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر محمد عابدی اردکانی/ دانشیار دانشگاه یزد

دکتر سید محسن علوی‌پور/ دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر محمد تقی قزلسفلی/ دانشیار دانشگاه مازندران

دکتر سید اصغر کیوان حسینی/ دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر علی‌اشرف نظری/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر احمد بستانی/ استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی/ استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر ایرج رنجبر/ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه

دکتر امیر روشن/ استادیار دانشگاه یزد

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

دکتر محمد کمالی‌زاده/ استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر مژگان محمدی/ استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۲۸-۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰
نوع مقاله: پژوهشی

«امکان طرح تاریخ محذوفان» بر اساس ایدهٔ پساتاریخ در اندیشهٔ «جانی واتیمو»

کامیار صفایی *
عباس منوچهری**

چکیده

یکی از مضامین مهم در فلسفه سیاسی متأخر، نقد فلسفه تاریخ خطّیِ مبتنی بر ایدهٔ پیشرفت بوده است. در نتیجه پژوهش‌های انجام‌شده در این باب در حوزه مطالعات پسااستعماری، آشکار شده که تاریخ خطی واجد پیش‌فرض‌های غرب‌محورانه‌ای بوده که در خدمت تاریخ واقعیِ سرکوب محذوفانِ غیر غربی بوده است. همچنین در این پژوهش‌ها، درباره عوامل انضمامی فروپاشی فلسفهٔ تاریخ غربیِ مبتنی بر ایدهٔ پیشرفت و به دنبال آن امکان طرح «تاریخ محذوفان»، از زوال استعمار تا شکل‌گیری دولت‌های ملی بحث شده است. در این مقاله اما با ابتنای بر اندیشهٔ فیلسوف پسامدرن معاصر، جانی واتیمو، تلاش می‌شود تا از صرف بحث انضمامی در این باب فراتر رفته، با نشان دادن نسبت فلسفه تاریخ مبتنی بر ایده پیشرفت با متافیزیک رئالیستی، نخست امتناع انتولوژیک «طرح تاریخ متافیزیکی عام و پیشرفت‌محور» آشکار شود. دوم بر این مبنا و به کمک نیهیلیسم هرمنوتیکی در اندیشهٔ واتیمو، ایدهٔ پساتاریخ که همانا بیانگر امتناع انتولوژیک تاریخ خطی، ابژکتیو و عامِ پیشرفت‌بنیان است، به عنوان زمینه نظری امکان طرح تاریخ محذوفان ارائه شود.

واژه‌های کلیدی: پساتاریخ، نیهیلیسم، ابژکتیویته، تاریخ تک‌خطی، پیشرفت.

---

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران kamysafaei@gmail.com
** نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران manoocha@modares.ac.ir

CC BY NC

مقدمه

«تاریخ محذوفان[1]» از مفاهیم کانونی در فلسفه سیاسی معاصر است که امروزه صدای خود را هرچه آشکارتر به گوش می‌رساند. عوامل انضمامیِ چندی در بروز و ظهور این تاریخ دست‌اندرکار بوده‌اند. یکی از این عوامل، نقش سرنوشت‌ساز زایش ابزار ارتباط جمعی در از میان رفتن چشم‌اندازهای مرکزیت‌یافته و یا به تعبیر لیوتار، فراروایت‌ها بوده است (Vattimo, 1992: 5). عامل دیگر، شورش مردمان غیر غربی‌ای بوده که پیش از این از طریق اروپاییان و به نامِ حق به جانب غرب به‌مثابه تمدنی والاتر و تکامل‌یافته‌تر استعمار شده بودند (Vattimo, 1992: 4). همچنین مسئله مهم دیگر، بسط و گسترش انسان‌شناسی فرهنگی طی قرون نوزدهم و بیستم بود که تکثّر گریزناپذیر فرهنگ‌ها را نمایان کرده (Vattimo, 2004: 52) و با نشان دادن راه‌های مختلف مواجههٔ جوامع، فرهنگ‌ها و افراد گوناگون با جهان، تفاوت‌های بنیادین میان دیدگاه‌های غربی و غیر غربی نسبت به جهان را آشکار کرد (Vattimo & Caputo, 2007: 30). علاوه بر این یکی از عوامل تأثیرگذار دیگر، بسط فرآیند تکثربخشی درون خود جوامع غربی (Vattimo, 2004: 52; 1992: 6) از جمله به واسطه فرآیند مهاجرت بوده که جعل این‌همانی‌ای بسیط به نام غرب را که از غیرِ غیر اروپایی بری باشد، به عنوان «وهمی زاده تفاوط[1]» آشکار کرده که خود -به تعبیری دریدایی- مولودِ درآمیختن هماره و از پیشِ درونِ غرب به برونِ ناغربان است.

اکنون و با در نظر داشتن مجموعه این عوامل و به‌ویژه پس از آنکه غیر غربیانِ محذوفِ تاریخِ پیشرفت‌محور، با شدت و ضعف و به درجات توانسته‌اند دولت‌ها و هویت‌های فرهنگی «نسبتاً» مستقل خویش را برون از سیطرهٔ امپریالیسم تأسیس کنند، به نظر چنین می‌آید که دیگر بداهت آن نوع نگاه به فلسفهٔ تاریخ خطی/ تکاملی و مبتنی بر ایده پیشرفت که معنای تاریخ را تحقق تمدن غربی و یا به عبارت بهتر، تحقق صورت غربی و اروپایی از انسان می‌دانست (Vattimo, 1992: 3)، در معرض تشکیک جدی قرار گرفته است. به عبارت دیگر نفس فوران تاریخ‌های محذوفان و یا آنچه واتیمو آن را «تکثریابی مراکز تاریخ» می‌خواند (Vattimo, 1988: 10)، موجب شده که «تاریخ عام» به

1. Differance

امتناع دچار آید، آن هم از آن‌رو که دقیقاً همان شرایطی که برای شکل‌گیری تاریخ عام به‌مثابه فرآیندی واحد از رخدادها لازم بود، دیگر وجود ندارد (Vattimo, 1988: 10).

تاکنون درباره زمینه‌ها و دلایل و پیامدهای انضمامی امتناع این تاریخ خطی و عام، پژوهش‌های بسیاری در حوزهٔ اندیشه سیاسی صورت گرفته است؛ اما هیچ پژوهشی درباره بنیان‌های انتولوژیک امتناع «تاریخ عام» و متعاقب آن، طرح تاریخ محذوفان (یا به تعبیر رایج، تاریخ فرودستان) به‌ویژه در اندیشه «جانی واتیمو» در زبان فارسی انجام نشده است. از همین جهت، این پژوهش درصدد آن است که از صرف تأکید بر عواملِ انضمامی قوام‌بخشِ امتناع تاریخ عام و یا نتایج سیاسی، اجتماعی و اندیشگانی آن فراتر رفته، بر مبنای اندیشهٔ متفکر پست‌مدرن معاصر، یعنی جانی واتیمو، امتناع تاریخ خطی و عاماً در وجه فلسفی آن و بر بنیان نسبت آن با سنت متافیزیک رئالیستی غربی آشکار کند[۲]، تا اینگونه نخست تبیینی فلسفی از چرایی امتناع فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی و مبتنی بر ایده پیشرفت به دست آید و در وهله بعدی و در پیوند منطقی با بحث پیشین، آن بنیان نظری‌ای جست‌وجو شود که هم‌ارز با عوامل انضمامی امتناع تاریخ خطی، زمینه امکان طرح «تاریخ محذوفان» در عصر پساتاریخ را -که همانا عصر امتناع انتولوژیک تاریخ عام و خطی است- دستیاب می‌کند. به بیان دیگر بر اساس پژوهش انجام‌شده در این مقاله، به واسطه آشکار کردن امتناع متافیزیک رئالیستی و متناظر با آن، امتناع تاریخ خطی و عام مبتنی بر ایدهٔ پیشرفت، بر مبنای نیهیلیسم هرمنوتیکی جانی واتیمو، بنیان‌های انتولوژیک طرح تاریخ محذوفانِ تاریخِ مسلط غربی نمایان می‌شود.

برای این منظور نخست باید تبیین خود واتیمو از فلسفه تاریخ خطی و پیشرفت‌محور در اندیشه مدرن آشکار شود که این خود در ادامه نیازمند است به آشکارگی بنیان‌های این فلسفهٔ تاریخ در سنت متافیزیک. در واقع چنان‌که جلوتر آشکار خواهد شد، از جمله بر مبنای بحث واتیمو در نقدِ نیچه‌ای/ هایدگریِ سنت متافیزیک است که امتناع تاریخ عام آشکار می‌شود. در نهایت و در بسط منطقی بحث پیشین می‌توان پرسید که: در عصر امتناع متافیزیک رئالیستی و متناظر آن، فلسفه تاریخ خطی غرب‌محور، بر مبنای چه بنیان‌های انتولوژیکی می‌توان از امکان طرح تاریخ محذوفان دفاع کرد؟

فلسفهٔ تاریخ مدرن به‌مثابه تجسم تاریخ متافیزیکی خطی و مبتنی بر ایدهٔ پیشرفت، نقطه عزیمت واتیمو در بحث از فلسفه تاریخ مدرن به‌مثابه متأخرترین تجلّی فلسفه تاریخِ پیشرفت‌محور، خودِ مدرنیته است. از همین جهت او برای ارائه تعریف خود از فلسفه تاریخ تک‌خطی مدرن به تاریخ شکل‌گیری مدرنیته می‌پردازد. از نظر واتیمو، آغاز مدرنیته، قرن پانزدهم است و آنچه عنصر قوام‌بخش مدرنیته است، مسئله «امر نو[1]» است که هرچند ریشهٔ آن به عصر رنسانس بازمی‌گردد، در عین حال کلید فهم بحث او در باب دوره‌ی روشنگری به‌مثابه عصر بروز هرچه آشکارتر فلسفه تاریخ تک‌خطی و پیشرفت‌محور نیز هست. واتیمو می‌گوید که مدرنیته، دوره‌ای است که در آن کیشِ[2] تأکید بر امر نو و نفس نوجویی، جایگاهی اساسی پیدا کرده، به گونه‌ای که «امر نو» با خود مسئله ارزش این‌همانی می‌یابد (Vattimo, 1992: 1). اما شکل‌گیری این کیش در مدرنیته به واسطه تعریفِ خود تکاپو برای برای دستیابی به امر نو که تکاپویی است هماره آینده‌سو و غایت‌محور که غایت خود را در نیل نهایی به امر نو می‌داند، با چشم‌اندازی کلی‌تر از تاریخ بشر در پیوند است که بر مبنای آن، این تاریخ چونان فرآیند ابژکتیو و هماره در حال پیشرفت رهایی نگریسته می‌شود (Vattimo, 1992: 2). رهایی‌ای که هیچ نیست مگر نیل به غایتی که خود صورتی است نهایی از «امر نو».

حال اگر بپذیریم که ایدهٔ امر نو در تعریف روشنگری از تاریخ، به مسئله پیشرفتِ معطوف به جویشِ نوبودگی گره می‌خورد، آنگاه نتیجه این سنخ از جویش امر نو این خواهد بود که تاریخ به عنوان مجموعه ای در حال پیشرفت از رخدادها انگاشته می‌شود که در آن ارزش والاتر از آنِ چیزی خواهد بود که «مترقی‌تر» است؛ به این معنا که به پایان فرایند تاریخ، نزدیک‌تر است (Vattimo, 1992: 2؛ نیز ر.ک: Vattimo, 2004: 50).

این چنین در فلسفه تاریخ مدرن، سیر تاریخ بدل به مسیری غایت‌محور، خطی و تکاملی می‌شود که فرایند بسط و گسترش خویش را از گذشته به سوی آینده‌ای طی می‌کند که تحقق نهایی و ابژکتیو امر نو را امکان‌پذیر می‌کند و این همان چیزی است که واتیمو آن را تاریخ تک‌خطی می‌خواند. از سوی دیگر از آنجا که تاریخ تک‌خطی و

1. The New
2. Cult

غایت‌محوری از اینگونه، نیازمند مرکز به‌مثابه غایتی است که مجموعه رخدادها باید پیرامون آن جمع شده و نظم یابند، غرب چونان این مرکز و یا جایگاه تمدن فرض شده و هر آنچه برون از آن است، چونان جایگاه بدوی‌ها و کشورهای در حال توسعه تصور می‌شود (Vattimo, 1992: 2).

این سنخ از فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی را می‌توان در باور به پیشرفت تدریجی نوع بشر (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۳۴۳) و اقبال به طرح مرحله‌بندی‌های تاریخی در متفکران عصر روشنگری دید. صورت شاخصی از این رویکرد را می‌توان در تقسیم‌بندی ده‌گانه کندورسه از مراحل تطور فکری بشر دید که از مرحله شکار و ماهی‌گیری شروع می‌شود و در همین روال در حال پیشرفت به مرحله دهم آن می‌رسد که مرحله پیروزی عقل است که بعد از تفکرِ قرن هفدهم و جان لاک و حتی بعد از روشنگری واقع است و در آینده تاریخی پیش روی کندورسه دستیاب می‌شود (لمون، ۱۳۹۴: ۳۰۵-۳۰۶).

نکته اساسی در اینجا، رویکرد غایت‌محوری است که به بیان آرنت در باب تفکر قرن نوزدهم، «سرمست از باده پیشرفت» (آرنت، ۱۳۹۵: ۶۰۸)، نخست تاریخ را واجد حرکتی فرجامین و آینده‌سو می‌بیند و دوم در این نوع فلسفه تاریخِ ابژکتیویستی و مبتنی بر پیشرفت به جانب تحقق امر نو به‌مثابه امری ابژکتیو، میان زمان گذشته و تمدن کهن شرق و نیز میان زمان آینده منادی امر نو و تمدن غربی تناظر برقرار می‌شود و حرکت هماره پیش‌رونده تاریخ چونان حرکتی از شرق به جانب غرب، منادی امر نوی رهایی‌بخش تصور می‌شود. آن حرکت تاریخی‌ای که به تعبیر هگل از شرق به غرب سفر می‌کند، زیرا اروپا غایت مطلق تاریخ است، همچنان که آسیا سرآغاز آن است (هگل، ۱۳۸۵: ۲۶۷).

اما از نظر واتیمو، این نگاه به تاریخ ممکن نیست ریشه‌ای در تعریف روشنگری از زمان نداشته باشد. در واقع او بر آن است که آن نوع نگاه به زمان که اساس باور روشنگری به پیشرفت هماره رو به تزاید عقل است، باور به زمان خطی به‌مثابه زمانی است که صورتی آینده‌سو دارد، زمانی که یک فرایند واحد و پیوسته است که مطابق تصویری که روشنگری از مدرنیته ارائه می‌دهد، هماره و تحت هر شرایطی آینده‌سویانه رو به پیشرفت دارد (Vattimo, 2004: 49-50) تا در نهایت غایت ابژکتیو و مفروض یا

پیش‌داده[1] تاریخ را محقق کند. و اینگونه این تصور را ایجاد می‌کند که هر که در خط مقدم حرکت خطی زمان آینده‌سو است، مطابق منطق روشنگری، جلوتر است و به پیشرفت و بهبود ذاتی حرکت تاریخ نزدیک‌تر (Vattimo, 2004: 50) (۳).

مصادیق بحث واتیمو در این باب را می‌توان در تاریخ تفکر مدرن غربی دید. برای نمونه از همین‌رو است که بنا به تفسیر آرنت، هگل زمان را به عنوان حرکت محض تجربه می‌بیند که پیشرفت‌محور است و معطوف به آینده‌ای که در حال آمدن به جانب ماست (آرنت، ۱۳۹۵: ۳۶۶). به این معنا، فلسفه تاریخ مدرن، «اکنون» را به صورت یک «نه -دیگر- اکنون» در نظر می‌گیرد که کنار گذاشته می‌شود تا حرکت رو به پیشرفت به سمت آینده تحقق غایت تاریخ که آگاهی از آزادی باشد (هگل، ۱۳۸۵: ۱۷۱)، ممکن شود(۴).

مبانی انتولوژیک امتناع ابژکتیویته و فلسفه تاریخ متافیزیکی خطی/ تکاملی

اما واتیمو بر پایه کدام مبانی انتولوژیک، از امتناع باور به حرکت خطی/ تکاملی و پیشرفت‌محور زمان به جانب تحقق غایت پیش‌داده تاریخ و به دنبال آن از پساتاریخ به‌مثابه انحلال تاریخ متافیزیکی می‌گوید؟ و انحلال تاریخ خطی پیشرفت‌محور، چگونه می‌تواند به پساتاریخ به‌مثابه امکان طرح تاریخ محذوفان منجر شود؟

گفته شد که به باور واتیمو، آن گونه از فلسفه تاریخ که در عصر روشنگری غلبه دارد و خود صورتی از متافیزیک است (Vattimo, 2004: 153)، بر پایه این باور است که غایت تاریخ بشری به شکل ابژکتیو قابل تعیین است. اما از نظر واتیمو، خود این تاریخ متافیزیکی به عنوان سیر پیشرفت به سوی تحقق غایتی ابژکتیو و پیش‌داده، در عین حال تنها چونان نوعی از بازگشت و از طریق این بازگشت، چونان نوعی از «از آن خودسازی[2]» و از آن خودسازی دوباره[3] شالوده‌های[4] متافیزیکی است که بسط و گسترش می‌یابد. از همین‌رو است که انقلاب‌های نظری و عملی تاریخ غرب عمدتاً چونان بازیابی، احیا و بازگشت به این بنیان‌ها نمایان شده و توجیه خویش را یافته‌اند (Vattimo, 2004: 153).

حال خود این بنیان، همان شالوده استعلایی سنت متافیزیک است که در مقام

1. Given
2. Appropriation
3. Reappropiation
4. Foundation

اقنومی فراتر از وجود سبب‌ساز وجود موجودات بوده است. در نتیجه می‌توان گفت که از دید واتیمو، از آنجا که تاریخ متافیزیکی تحقق غایت خویش را در بازیابی و از آن خودسازی دوباره بنیان[1] خویش می‌بیند، بنابراین ریشه آن را نه در فلسفه تاریخ، بلکه در شالوده‌باوری[2] متافیزیکی‌ای باید جست که چونان اساس فلسفه تاریخ مدرن عمل می‌کند. به عبارت دیگر هرگونه بحث از امکان یا امتناع فلسفه تاریخ خطی/ تکاملیِ غرب‌محور، از حیث نظری تنها می‌تواند به عنوان امری عارض بر بحث از امکان یا امتناع متافیزیک قابل طرح باشد؛ زیرا به آن سبب که قائل شدن به چیزی چونان غایت برای سیر تاریخ خود به تعبیر جانی واتیمو تنها زاده از آن خودسازی دوباره[3] شالوده متافیزیکی است، از این‌رو بحث از غایت تاریخی نیز خود متوقف بر اثبات امکان شالوده‌ای استعلایی برای هستی خواهد بود و طبیعی است که اگر وجود چنین شالوده‌ای به امتناع انتولوژیک دچار باشد، آنگاه هرگونه از فلسفه تاریخ متافیزیکی نیز به شکل پیشینی ممتنع خواهد بود.

از این‌رو طرح تعریفی از متافیزیک از دیدگاه واتیمو، گریزناپذیر است. برای واتیمو، متافیزیک آن تفکری است که هستی حقیقی را چونان چیزی تصور می‌کند که به گونه‌ای ابژکتیو پیش چشم ما رخ می‌دهد (Vattimo, 2004: 154). به عبارت دیگر متافیزیک از دیدگاه او عبارت است از این‌همان‌سازی هستی با ابژه (Vattimo, 1992: 73؛ Vattimo, 1996: 29) و باور به چیزی چونان «نظم ابژکتیو جهان» (Vattimo, 2002: 13؛ Vattimo, 2012: 154)؛ به این معنا که بر مبنای تفکر متافیزیکی، هستی به‌مثابه این نظم ابژکتیو به گونه‌ای عینیت‌یافته و در معنای رئالیستیِ کلمه، مستقل از ما وجود دارد (Vattimo, 2011a: 94). اکنون اینکه چه چیزی به عنوان این پیش‌داده[4] ابژکتیو با هستی حقیقی این‌همان گرفته شود، تفاوتی ندارد. این این‌همان‌سازی می‌تواند این‌همان‌سازی هستی با ایده[5] افلاطونی به‌مثابه پدیداری نسبت به انسان خارجی باشد که بسان مثالی ابژکتیو پیش روی چشم عقل جای گرفته (Vattimo, 2002: 106) و یا این‌همان‌سازی

1. Ground
2. Foundationalism
3. Reappropriation
4. Given
5. Eidos

هستی با فعل محض[1] در اندیشه آکویناس.

در هر صورت آنچه با هستی این‌همانی می‌یابد، وجودی ابژکتیو دارد و فیلسوف متعهد به آن است که این ابژه به‌مثابه هستی را هماره چونان ابژه‌ای هندسی، فراتاریخی و در سکون به حساب آورد (Vattimo, 2011a: 13) که اندیشه بشری برای آنکه کمال یابد، می‌باید خود را با آن در تطابق نهد. از این‌رو واتیمو بر آن است که اندیشه در سنت متافیزیک، در توصیفات خود از واقعیت باید با این نظم ابژکتیو جهان انطباق یابد. به بیان دیگر، رسالت اندیشه بشری در سنت متافیزیک آن است که آن شالودهٔ ابژکتیوی را کشف کند که در مقام موجودی استعلایی مستقل از انسان است و به‌مثابه خاستگاهِ برون‌جهانی و فراجهانیِ این جهان، وجود موجودات را بنا می‌نهد.

اما واتیمو در همین بداهت قائل شدن برای وجود شالوده‌ای استعلایی و ابژکتیو برای جهان که به‌مثابه اصل فراجهانیِ جهان، وجود موجودات را بنا نهد، تشکیک می‌کند. به عبارت دیگر واتیمو «نخستینی بودن» و مطلقیت شالوده را به چالش کشیده و همچون نیچه که از تبارشناسی به‌مثابه بازسنجی ارزشِ خود ارزش‌ها می‌گفت (نیچه، ۱۳۹۷: ۱۶)، از شالودهٔ استعلایی و متعاقب آن از اصالت کل سنت متافیزیک بداهت‌زدایی کرده و چونان هایدگر، ابژکتیویته یا وجود شالوده مستقل از انسان‌مندیِ انسان را به پرسش می‌کشد. برای آشکار شدن این موضوع، ضروری است به عنوان مقدمه به خوانش واتیمو از نقد نیچه و هایدگر بر مسئله ابژکتیویته پرداخته شود.

امتناع ابژکتیویته؛ خوانش جانی واتیمو از نیچه و هایدگر

مطابق تفسیر واتیمو، نیچه در «در باب حقیقت و دروغ به معنایی نااخلاقی»، مفهوم واژه را به پیش می‌کشد و این سؤال را مطرح می‌کند که: نسبت میان واژه‌ها با اشیا و امور چیست؟ آیا تعریف‌ها و نام‌ها با اشیا و امور سازگارند؟ (همان، ۱۳۹۸: ۱۶۲). پاسخی که افلاطون در دیالوگ کراتولوس به این پرسش داد، به شکل کلی این است که نسبتی ذاتی و طبیعی میان نام و شیء وجود دارد (افلاطون، ۱۳۹۸: ۷۴۹). نیچه اما با این تصویر به تقابلی رویارو می‌پردازد. از نظر نیچه، کل فرآیند ارتباط ما با جهان و اشیای آن

1. Actus Purus

به‌مثابه امری که آن را ابژکتیو می‌پنداریم، تنها بر مبنای دو استعاره است که شکل گرفته است. استعاره نخست از این قرار است که یک شیء خارجی باعث ایجاد محرکی در ذهن می‌شود و تصویری ایجاد می‌کند و در استعاره دوم آن تصویر بدل به واژه به‌مثابه نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی می‌شود (نیچه، ۱۳۹۸: ۱۶۳). این فرآیندها از دید نیچه استعاری‌اند، زیرا واژه استعاره بیانگر آن است که نسبت دو حوزهٔ سوبژکتیو (شناسندگی ما) و ابژکتیو (جهان)، نسبتی زیباشناختی است (همان: ۱۶۹-۱۷۰) و هیچ‌چیز از حاقّ جهان بماهو و به‌مثابه امری ابژکتیو نمی‌گوید.

از این‌رو و به موجب نسبت زیباشناختی واژگان با اشیای جهان، زبان چیزی جز نظامی از استعاره‌ها نیست (Vattimo, 2012: 28) که چونان هر نظام استعاری دیگر از حیث نسبت با امر واقع جهان کاملاً قراردادی[1](۵) است (واتیمو، ۱۳۸۹: ۴۶)، به این معنا که دیگر به‌هیچ‌وجه بازنمایی‌کننده امر واقع جهان نیست. به همین خاطر نیچه، توانایی علم در ارائه دانشی ابژکتیو از اشیا را رد کرده (همان: ۶۷)، تمام معرفت موجود در جهان را به معنایی استعاری و نه رئالیستی فهم می‌کند (همان، ۱۴۰۰: ۷۳)؛ زیرا در انقطاع مطلق زبان با واقعیت جهان، زبان به‌مثابه نظامی استعاری، نه با حوزه ابژکتیو که با روابط قدرتی که در جامعه حاکم است گره می‌خورد (همان، ۱۳۸۹: ۴۶).

اما مطابق تفسیر واتیمو، خود وجود شالودهٔ استعلایی و خصلت ابژکتیو شالوده استعلایی در معنایی که متافیزیک برای آن قائل بود و این معنا همانا وجود مستقل شالوده استعلایی از انسان‌مندی انسان است، در اندیشه هایدگر چگونه به نقد کشیده می‌شود؟ برای روشن شدن این پرسش باید نسبت انسان و جهان بر مبنای تعریف این دو در اندیشه هایدگر آشکار شود تا بر پایه آن بتوان دید که آیا شالودهٔ استعلایی و جهان زادهٔ او می‌تواند مستقل از انسان وجود داشته باشد یا نه. می‌دانیم که هایدگر، «بودنِ آدمی» را چونان در -جهان- بودن تعریف می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۵: ۷۲). نتیجهٔ چنین تعریفی از انسان یا به تعبیر غیر متافیزیکی هایدگر، دازاین این است که جهان را نیز متقابلاً و تنها از طریق دازاین است که می‌توان تعریف کرد؛ زیرا اگر چنان‌که او می‌گوید، دازاین تنها به نحو در جهان هستن است که در جهان زیست می‌کند و در -جهان-

1. Arbitrary

بودن چیزی چونان تعین اساسی اگزیستانس اوست (هایدگر، ۱۳۹۲: ۲۱۱-۲۱۲)، آنگاه «جهان» نیز چیزی نیست جز تعینی از دازاین به‌مثابه در -جهان- بودگی و نیز از عناصر مقوّم نحوه وجود دازاین (همان: ۲۱۴).

بدین ترتیب هایدگر، تعریف رئالیستی از جهان که آن را مشتمل بر کلیتی ثابت از ابژه‌های مستقل از ذهن می‌داند (Vattimo, 2012: 76)، زیر سوال می‌برد. در واقع بر مبنای چنین تعریفی، همان‌گونه که در -جهان- بودن، تعینی اگزیستانسیال از دازاین است (هایدگر، ۱۳۹۵: ۸۷)، به همان‌گونه نیز جهان در وهله نخست و از حیث انتولوژیک، به‌هیچ‌رو تعیّنی از هستنده‌ای ناهم‌سنخ با دازاین نیست، بلکه خصلتی از دازاین است (همان) و این موجب آن می‌شود که به تعبیر واتیمو هیچ وقت ابژه ناب پیش روی ما، یعنی سوژه‌ها نباشد (واتیمو، ۱۴۰۰: ۷۹). زیرا بر مبنای بحث هایدگر درباره نسبت جهان و دازاین، جهان خارج هرگز چونان تمامیتی ثابت از ابژه‌های مستقل از آگاهی من نیست؛ چراکه جهان بیرون هماره و از پیش نه امری نسبت به دازاین بیرونی، بلکه در پیوندی وجودی با اوست. و پیامد اساسی این قول آن است که هایدگر، تعریف جهان به گونه‌ای رئالیستی به معنای مستقل از دازاین‌بودگیِ دازاین را امکان‌ناپذیر می‌داند. به این خاطر که به تعبیر واتیمو، هستی «چیزها» یا همان واقعیت انتیک از «آنجا بودن انسان» جدایی‌ناپذیر است (Vattimo & Rorty, 2005: 45). به عبارت دیگر او تعریف دازاین و جهان را چنان درهم می‌تند که جدایی آن دو از یکدیگر ناممکن شده و در نتیجه امکان تعریف جهان به گونه‌ای رئالیستی و ابژکتیو یا مستقل از دازاین‌بودگی دازاین به امتناع دچار می‌آید؛ زیرا بر مبنای بحث هایدگر از نسبت دازاین و جهان، اگر من جهان بیرون را می‌نگرم، از آن‌رو است که در جهان هستم (Vattimo & Caputo, 2007: 28).

اما نتیجه این انکار رادیکال امکان ابژکتیویته در خوانش واتیمو از نیچه و هایدگر، این است که پیشاپیش امکان نیل به وجود ابژکتیو شالوده استعلایی را به امتناع دچار کرده، هر نوع از شالوده تاکنون ابژکتیو پنداشته‌شده را برآمده از انسان‌مندیِ انسان می‌کند، نه چیزی جز او، برون از او و فراسوی جهان او. و این همان فرآیندی است که واتیمو با خوانش خاص خویش از نیچه آن را «مرگ خدا» می‌خواند. مقصود واتیمو از مرگ خدا در اینجا این است که خلاف باور غالب در سنت متافیزیک، هیچ شالودهٔ

غایی‌ای وجـود نـدارد[۶] (Vattimo, 2002: 3؛ نیـز ر.ک: Vattimo, 1988: 118) و ایـن یعنـی اینکه خدا یا به عبارت دقیق‌تر شالودهٔ استعلایی به‌مثابه «اصل عالی نظم ابژکتیو جهـان» (Vattimo, 1996: 82) و نیز اصل ثبات‌بخش (Vattimo, 2000: 74) به هستی از میان رفتـه و در نتیجه ما به انحلال نهـایی ارزش‌هـای عـالی و بـاور متافیزیـک بـه نظـم ابژکتیـو و جاودانه هستی (Vattimo, 2011b: 58) رسیده‌ایم؛ وضعیتی که در آن هیچ منظـر غـایی و فراگیری از جهان وجود ندارد و خـدا نیـز دیگـر، چونـان آن اصـل نخسـتینی لایتغیّـر و دگرگونی‌ناپذیرِ در دسترسمان نیست که چونان اساسی برای اخلاق و حقیقت عمل کنـد (Guarino, 2009: 72).

پساتاریخ به‌مثابه امکان طرح تاریخ محذوفان

بدین‌سان امتناع نیل به شالودهٔ استعلایی‌ای که واجـد وجـود ابژکتیـو یـا مسـتقل از انسان است و هستی هستندگان را بنیان می‌نهد، در اندیشهٔ واتیمو آشکار شـد. امـا ایـن امتناع یا به بیان دیگر ناممکنی فهم ابژکتیو از جهـان، واتیمـو را بـه تفسـیری خـاص از هرمنوتیک بـه‌مثابـه اصـالت تفسـیر در هرگونـه از مواجهـه بـا جهـان سـوق مـی‌دهـد؛ هرمنوتیکِ هستی‌شناختی‌ای که از نظر او، فلسفه‌ای است که در امتـداد محـور اندیشـه هایدگر و گادامر بسط و گسترش یافته (Vattimo, 1997: 2).

اما واتیمو این تفسیر از هرمنوتیک را چگونه تعریف می‌کنـد؟ پیشـتر بیـان شـد کـه امکان تعریف جهان به شکل ابژکتیو وجود ندارد. نتیجه چنین نگرشـی چیـزی اسـت کـه واتیمو آن را انکار اصل واقعیت می‌خوانـد (Vattimo, 1992: 7؛ Vattimo, 2005 & Rorty: 50)؛ زیرا تعریف جهان و هستندگان درون‌جهانی در پرتو ارتباط آنها با انسان و در نتیجه انکار فهم واقعیت -در تمایز با حقیقت و بـه عنـوان پاسـخی بـه پرسـش «چیسـت آنچـه کـه هست»- به عنوان امر پیش‌داده ابژکتیو، ما را بـه آنجـا رسـانده کـه دیگـر فهـم خـود از واقعیت را از دست داده‌ایم (Vattimo, 1992: 8؛Vattimo, 1996: 31).

نتیجهٔ این نکته آن است که در انقطاع مطلق با عرصهٔ ابژکتیویته، آنچه برجای مانده، انحلال واقعیت در تفسیر است (Vattimo, 2012: 27) که خود چیزی نیست جز بـودن در یک موقعیت و مواجه شدن با آن موقعیت چونان کسی که تـاریخی دارد و بـه اجتمـاعی

متعلق است (Vattimo & Caputo, 2007: 29). این انحلال واقعیت در تفسیر از آن جهت است که تفسیر هرگز در نقطه‌ای ایده‌آل و در خارج از جهان ابژه‌ها جای نگرفته، که دعوی آن را داشته باشد که نسبت به کل فرآیند معرفت خارجی است (Vattimo, 2002: 15)؛ بلکه هماره در دل موقعیت است و از درون آن و در انقطاع با واقعیت ابژکتیو آن موقعیت است که نسبت بدان شناخت حاصل می‌کند. از همین‌رو می‌توان گفت که تفسیر خودِ واقعیت است و یا به عبارت دیگر تفسیر تنها واقعیتی است که می‌توانیم از آن بگوییم (Vattimo & Rorty, 2005: 44؛ نیز ر.ک: Guarino, 2009: 12).

این قاعده از جمله شامل مواجهه ما با امور واقع[1] به‌مثابه تجلی جزئی واقعیت[2] نیز می‌شود. در واقع حتی آنگاه که از امور واقع سخن می‌گوییم، نه امور واقع در معنای متافیزیکی کلمه، بلکه تنها تفاسیر را بیان می‌کنیم (Vattimo, 2011a: 88)؛ زیرا در غیاب امکان نیل به ابژکتیویته، واقعیت تنها بازی‌ای میان تفاسیر است که در آن هیچ‌یک از تفسیرها را یارای آن نیست که دعوی آن داشته باشد که گویی آینه‌ای ناب و ابژکتیو از جهان است (واتیمو، ۱۴۰۰: ۷۶).

اما نتایج این تفسیر - بنیانی هستی انسانی چیست؟ به عبارت دیگر اگر شناختن و دانستن برای واتیمو هماره تفسیر کردن است (Zabala, 2009: 2) و تفسیر چونان ویروس و یا حتی فارماکونی[3](۷) است که سرانجام هر چیز را که با آن ارتباط پیدا کند، متأثر می‌کند (Vattimo & Rorty, 2005: 45)، آنگاه این نکته چه تضمناتی برای مفاهیمی چونان حقیقت و تعریف جهان دارد؟ نخستین نتیجه این تفسیرمندی آن است که جهان واقعی، اکنون بدل به داستانی شده که ما برای یکدیگر تعریف می‌کنیم؛ جهانی داستانی که مخلوق خود ماست (Vattimo & Caputo, 2007: 39). مخلوق خود ما انسان‌هاست از آن جهت که بدل شدن واقعیت به تفسیر و امتناع تبیین ابژکتیو از جهان، تفسیربودگی هماره و از پیشِ این تبیین را آشکار کرده و به ما نشان داده است که جهان بیرون، نه چونان تمامیت ثابتی از ابژه‌های مستقل از آگاهی من، که میراث تفاسیر دیگر است (Vattimo, 2012: 76؛ Vattimo, 2011a: 93)؛ میراث تفاسیری که به میانجی زبان و تاریخ به ما داده شده‌اند و هرگونه از

1. facts
2. Reality
3. Pharmakon

تفسیر ما از جهان، حتی آنگاه که در تفسیرهای به میراث رسیده تغییری ایجاد می‌کنند، این کار را تنها بر مبنای آغازیدن از خود آن تفاسیر انجام می‌دهند.

تفسیر- بنیانی هستی آدمی همچنین نوع فهم او از حقیقت[1] را نیز تغییر می‌دهد. در تعریف کلاسیک از حقیقت، حقیقت «انطباق شیء با فکر است[2]» (هایدگر: ۱۴۰۰الف: ۸۳-۸۴). شیء در اینجا به‌مثابه واقعیت، همان امر پیش‌داده یا مفروضِ[3] ابژکتیو است که مستقل از انسان‌مندی انسان وجود دارد و هرگونه از حقیقت تنها ناشی از انطباق گزاره‌های ما با همین شیء است. اما بر مبنای چرخش هایدگری واتیمو در فهم از هستی و واقعیت به‌مثابه امر ناابژکتیو، نفس واقعیت بدل به تفسیر شده و به عبارت دیگر تفسیر تنها واقعیت ممکن می‌شود. تضمن این بحث برای نظریه حقیقت آن است که آنگاه که گزاره‌های ما در باب جهان که قرار است در انطباق با واقعیتی باشند که خود بدل به تفسیر شده، خود نیز هماره و از پیش ماهیت تفسیرگونه می‌گیرند. هم از این‌رو است که واتیمو بر آن است که حقیقت، ثمره تفسیر است، از آن جهت که تنها در فرآیند تفسیر است که قوام پیدا کرده (Vattimo & Rovatti, 2013: 50) و اصولاً هیچ تجربه‌ای از حقیقت وجود ندارد که تفسیری نباشد (Vattimo & Caputo, 2007: 28) و در فرهنگ امروز دیگر اینکه هر تجربه‌ای از حقیقت، تجربه‌ای تفسیری است، تقریباً حقیقتی است بدیهی (Vattimo, 1997: 5)؛ زیرا واقعیت دیگر سنخ ابژکتیو ندارد و از همین جهت تجربه پسامدرن یا به عبارت دیگر تجربه پسامتافیزیکی از حقیقت، تجربه‌ای زیباشناختی و رتوریکی است (Vattimo, 1988: 12).

اکنون بر این اساس و بر مبنای بدل شدن جهان به داستان و زیباشناختی شدن حقیقت و یا به تعبیر دقیق‌تر، رتوریکی شدن حقیقتِ جهان، واتیمو از مفهومی با عنوان «نیهیلیسم هرمنوتیکی» سخن می‌گوید که بحث او در باب طرح تاریخ محذوفان را امکان‌پذیر می‌کند. اما برای روشن شدن این مفهوم باید نخست تعریف او از اجزای این مفهوم یعنی نیهیلیسم و هرمنوتیک را دریافت.

برای روشن شدن نخستین مفهوم یعنی نیهیلیسم، واتیمو به‌ویژه بر یک تعریف نیچه

1. Wahrheit
2. Veritas est adequation rei et intellectus
3. Given

از نیهیلیسم و یک تعریف هایدگر از آن تأکید می‌گذارد. یکی، آن تعریف نیچه از نیهیلیسم است که بر مبنای آن کل فرآیند نیهیلیسم را می‌توان در ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌ها خلاصه کرد (Vattimo, 2012: 115؛Vattimo, 2011a: 116؛ Vattimo, 1988: 20؛ برای تعریف خود نیچه ر.ک: نیچه، ۱۳۸۶: ۲۶). همچنین تعریفی از نیهیلیسم نزد هایدگر که واتیمو به آن رجوع می‌کند، بیانی است که بر مبنای آن از هستی بماهو[1] چیزی بر جای نمی‌ماند (Vattimo, 2012: 114، نیز ر.ک: Vattimo, 2004: 147؛ برای تعریف خود هایدگر ر.ک: Heidegger, 1991: 201).

وجه مشترک این تعاریف در امتداد مباحث پیشین در باب امتناع ابژکتیویته شالوده متافیزیکی، تأکید بر استعلازدایی از شالودهٔ استعلایی به‌مثابه امر مطلق است. تعریف نخست از آن جهت که بنا بر تعریف نیچه از تبارشناسی به‌مثابه بازسنجی ارزش ارزش‌ها، پای استعلایی پنداشته‌شده‌ترین ارزش‌ها را بر زمین امر درون‌ماندگار می‌نهد. تعریف دوم نیز از این جهت که بر مبنای آن هستی نه چونان سنت متافیزیک بسان هستنده‌ای استعلایی، بلکه تنها چونان رخ دادن ناهستنده‌گونه خود رخداد (هایدگر، ۱۴۰۰ب: ۱۵۸) و یا به تعبیر دیگر، هستیدن خود هستی است و به این‌سان از هرگونه از تصور موجودگونه از وجود فراروی کرده و به تعریف هایدگر از نیهیلیسم می‌رسد که بر مبنای آن هیچ‌چیز از هستی بماهو بر جای نمانده است(۸).

بر مبنای همین تفسیر از مفهوم نیهلیسم نزد نیچه و هایدگر، واتیمو در سطح نخست معنایی نیهیلیسم که همسو با بحث پیشین در باب مرگ خدا و پایان متافیزیک است، این مفهوم را چونان امتناع شالودهٔ غایی (Vattimo, 1992: 94؛ Vattimo, 1988: 23 و Vattimo, 2004: XXV) و همچنین چونان انحلال اصول نخستین تعریف می‌کند (Vattimo, 2004: 46) که پیشاپیش امکان هرگونه جدایش متافیزیکی میان واقعیت و نمود را از میان می‌برد (Schroder, 2010: 48). به عبارت دیگر بر این مبنا هیچ معیار سنجشی برای تمایز نهادن میان امر واقع و امر ابداع‌شده وجود ندارد (Vattimo, 1996: 31)؛ زیرا هیچ امر واقعِ ابژکتیوی مستقل از انسان در کار نیست و هستی و واقعیت -به معنای هر آنچه که هست- صرفاً عبارت از جایگاه سوژه و محصول او هستند (Vattimo, 1996: 30).

این تعریف از نیهیلیسم که همسو و هم‌معنا با مرگ خدا و پایان متافیزیک بود، تنها

1. Being as such

سطح نخست معنایی و به بیان دقیق‌تر وجه سلبی نیهیلیسم بود. اما پیچیدگی معنای نیهیلیسم در آن است که به همین معنای سلبی ختم نمی‌شود. نیهیلیسم از دیدگاه واتیمو همچنین واجد وجهی محصل و ایجابی است (Schroeder, 2010: 1). به همین جهت واتیمو متأثر از نیچه از چیزی به نام نیهلیسم انجام‌یافته[۹] سخن می‌گوید (Vattimo, 1988: 19) که در مقام نوعی نیهیلیسم خوش‌بینانه (Guarino, 2009: 29) و به‌مثابه تنها فرصت ما (Vattimo, 1988: 20)، بخت آغازیدن تاریخی متفاوت است (Vattimo, 2004: 40)؛ زیرا نیهیلیسم انجام‌یافته توأمان با وجه سلبی تعریف نیهیلیسم که همانا انحلال شالوده‌ها باشد، در عین حال فراهم‌آورنده امکان «بنا نهادن ارزش‌های والای نو» است (Vattimo, 1988: 28).

اما تعریف هرمنوتیک، یعنی جزء دیگر مفهوم نیهیلیسم هرمنوتیکی نزد واتیمو چیست؟ واتیمو، هرمنوتیک را فلسفهٔ جهانی می‌خواند که از حیث سلبی، در آن هستی به صورت انحلال شالوده‌های غایی است که به ما داده شده است (Vattimo, 1992: 117). از این‌رو و در غیاب آرخه Arche استعلایی ثبات‌بخشی که ضامن ابژکتیویته تعاریف و حقایق ما از جهان بود، آنچه بر جای می‌ماند، همانا تفاسیر یا به عبارت دقیق‌تر تفاسیر متعارضی است که هیچ کدام امکان نیل به حاق جهان را ندارند؛ زیرا عمومیت‌بخشی به تفسیر تا به آنجا رسیده که تفسیر خود وجهی انتولوژیک یافته و تفسیر با تجربه جهان مقارنت یافته (Vattimo, 1997: 4) و این‌چنین امکان صدق مطلق همه تفاسیر پیشاپیش و همواره از میان رفته است. از همین‌رو واتیمو در تبیین دیگر وجه قوام‌بخش هرمنوتیک همانا وجه ایجابی آن باشد، می‌گوید که این سنت بر چندگانگی تفاسیر اتکا دارد (Vattimo, 2011a: 77) و این چندگانگی تفاسیر متعارض، نه امری عارض بر ذات هرمنوتیک که وجهی از ذات آن است؛ زیرا تفسیر خود چنان‌که گفته شد، تنها واقعیت ممکن است[۱۰].

اما در اینجا هنوز پرسشی کانونی برجای مانده و آن هم اینکه نسبت هرمنوتیک با نیهیلیسم چیست؟ به عبارت روشن‌تر باید این مسئله مشخص شود که نیهیلیسم به‌مثابه انکار شالودهٔ استعلایی و نیز امکان خلق ارزش‌های نو و هرمنوتیک چونان اعلان وجود تفسیر- بنیان انسان کجا و به چه شکل به یکدیگر پیوند می‌خورند؟ گفته شد که

1. Accomplished nihilism

نیهیلیسم در وجه سلبی آن که در اندیشه واتیمو با مرگ خدا هم‌معناست، به معنای امتناع باور به بنیان متافیزیکی‌ای است که هستی هستندگان بر آن بنیان نهاده شده باشد. همچنین بیان شد که هرمنوتیک نیز به‌مثابه اعلان وجود تفسیری انسان، از طریق آشکار کردن امتناع ابژکتیویته، پیشاپیش امکان نیل به این بنیان متافیزیکی را که به گونه‌ای ابژکتیو و مستقل از انسان وجود دارد به امتناع دچار کرده است. هم از این جهت است که واتیمو میان نیهیلیسم و هرمنوتیک، نوعی از هم‌معنابودگی را تشخیص داده (Vattimo, 2004: XXV) و این دو را در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌دهد و این پیوند از نظر او بر مبنای کار نیچه استوار است که هرمنوتیک به‌مثابه نظریه تفسیر و نیهیلیسم را با یکدیگر در ارتباط قرار داده بود (Vattimo, 1997: 12). این پیوند از آن‌رو بود که در اندیشهٔ نیچه از سویی نیهیلیسم به معنای ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌ها و بدل شدن جهان به افسانه است (Vattimo, 1992: 7) که این خود بیان دیگری از انکار شالودهٔ استعلایی است و از سوی دیگر هرمنوتیک نیز تجلی خود را در این بیان نیچه می‌یابد که امور واقع و از جمله شالودهٔ استعلایی وجود ندارد و تنها تفاسیرند که وجود دارند و همین نیز خود یک تفسیر است (Vattimo, 1997: 12). از این‌رو واتیمو میان نیهیلیسم و هرمنوتیک رابطه‌ای متقابل، البته با غلبه نیهیلیسم تعریف کرده و به تعبیر یکی از مفسران، جانی واتیمو در پی رادیکال کردن هرمنوتیک به‌مثابه نظریه تفسیر سوق دادن آن به جانب نیهیلیسم است (Guarino, 2009: 33). از این جهت است که او می‌گوید که کمال یافتن هرمنوتیک تنها درون انتولوژی نیهیلیستی امکان‌پذیر می‌شود (Vattimo, 2012: 15؛ Vattimo, 1992: 114) و نیز در عین حال نیهیلیسم را در گرو هرمنوتیک نهاده و می‌گوید که نیهیلیسم تنها از طریق کار هرمنوتیک است که پدیدار می‌شود (Vattimo, 2002: 103). به عبارت دیگر از نظر واتیمو، هرمنوتیک تنها وقتی می‌تواند معنای حقیقتاً رادیکال خویش را بیابد که پیشتر و از طریق آنچه واتیمو آن را دستورالعمل نیهیلیستی می‌خواند (Vattimo, 2004: 96-97)، امتناع آن شالوده استعلایی را بپذیرد که هرمنوتیک نیز پیشتر خود امتناع وجود ابژکتیو آن را عیان کرده بود. اینگونه و در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که نیهیلیسم هرمنوتیکی متأثر از دووجهی بودن تعریف نیهلیسم و هرمنوتیک، خود واجد دو وجه سلبی و ایجابی است و از همین‌رو توأمان با نفی امکان طرح غایتی ابژکتیو برای تاریخ در وجه سلبی می‌تواند

در وجه ایجابی، مطابق جنبهٔ دوم تعریف نیهیلیسم و نیز از طریق امکان محصَل هرمنوتیکیِ تفسیر، امکان خلق تفسیری دیگر از جهان را آشکار کند.

اما همه این بحث‌ها در باب نیهیلیسم هرمنوتیکی به‌مثابه امتناع شالودهٔ استعلایی ابژکتیو و در یک کلام امتناع مطلقیت متافیزیک، چگونه به امتناع تاریخ عام و به دنبال آن طرح پساتاریخ به‌مثابه امکان طرح تاریخ محذوفان منجر می‌شود؟ در آغاز مقاله، تعریف فلسفه تاریخ مدرن به عنوان فلسفه تاریخ متافیزیکی از منظر جانی واتیمو ارائه شد. بیان شد که بر مبنای این فلسفه تاریخ، حرکت تاریخ بر مبنای زمان هماره آینده‌سو، حرکتی است به جانب تحقق غایت ابژکتیو تاریخ که به گونه‌ای ابژکتیو قابل تبیین است؛ غایتی که پیشاپیش چیزی از سنخ آن خودسازیِ شالوده استعلایی و ابژکتیو هستی است. اکنون اما و بر مبنای همه آنچه در بحث از امتناع ابژکتیویته و نیز حیثیت انتولوژیک تفسیر و در یک کلام وجه سلبی نیهیلیسم هرمنوتیکی بیان شد، می‌توان گفت که هرگونه از فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی و پیشرفت‌محور هماره و از پیش دچار امتناع است، از آن‌رو که وجود شالوده استعلایی ابژکتیو که حرکت تاریخ به سوی آن فرض شده دچار امتناع است. از همین جهت، خود تاریخ پیشرفت‌محور چونان یک فرآیند واحد ابژکتیو تنها یک تفسیر است و نه بیشتر (Vattimo, 2004: 51). از همین‌رو است که جانی واتیمو صراحتاً پایان همه فلسفه‌های تاریخ ابژکتیو را اعلام می‌کند (Vattimo, 1996: 45؛ Vattimo, 1988: 8) و از فلسفه تاریخ نهیلیسیتی خود به عنوان فلسفه تاریخِ پایانِ فلسفه تاریخ می‌گوید (Vattimo, 2004: 94). در واقع واتیمو از پساتاریخ به‌مثابه پایان تاریخ می‌گوید؛ پساتاریخی که نه یک مرحله دیگر در تاریخ، بلکه «پایانِ (خود) تاریخ» (Vattimo, 1988: 4) به معنای آن چیزی است که او آن را «انحلال تاریخ» می‌خواند (Vattimo, 1988: 9).

این نکته از حیث بحث در باب تاریخ محذوفان، نتیجه‌ای به غایت بنیادین دارد، از آن‌رو که نظر به وجه سلبی نیهلیسم هرمنوتیکی، در شرایط امتناع ابژکتیویته و تفسیری بودن هر تبیینی از جهان، فلسفه تاریخ مدرن به‌مثابه تفسیری از روند تاریخ، نه بر مبنای انطباق با بنیان هستی، که از طریق غلبه خشونت‌بار بر سایر تفاسیر از سیر حرکت تاریخ است که ممکن شده. از همین‌رو است که واتیمو هرگونه بحث از تاریخ

تک‌خطی را واجد خصلتی ایدئولوژیک خوانده (Vattimo, 1992: 2) و می‌گوید که تاریخ خطی واحد، در عمل تنها تاریخ آنان است که چونان فاتحان بر صدر می‌نشینند (Vattimo, 1996: 41-2). به عبارت دیگر از دید واتیمو، در عصری که آشکار شده که واقعیت نه پیش‌داده ابژکتیو، که تفسیر است و حقیقت نیز به تبع انطباق با این واقعیت، بدل به تفسیر شده، می‌توان گفت که فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی نیز نمی‌تواند داعیه ابژکتیویته داشته باشد و در نتیجه این ایده که نوعی آشکارگی پیشرفت‌محور از زمان وجود دارد که تاریخ را به سوی غایتی ابژکتیو پیش می‌راند و حتی خود این ایده که چنین چیزی به عنوان یک تاریخ امکان‌پذیر است، متعلق به فرهنگ فاتحان است (Vattimo & Rovatti, 2013: 41)؛ فاتحانی که از یکسو تاریخ را کنترل کرده و در آن تنها همان چیزی را حفظ می‌کنند که با تصویری از تاریخ که آنها برای مشروعیت‌بخشی به قدرت خویش خلق کرده‌اند، در تناسب باشد (Vattimo, 1988: 9) و از سوی دیگر تصویر خود را از بسط و گسترش تاریخ چونان تنها داستان واقعی تحمیل می‌کنند (Vattimo, 2004: 18) و ارائه این تاریخ، بر مبنای غفلت از این نکته حاصل شده که اگر اصول عام، عالی و نخستین به‌مثابه شالوده‌های غایی وجود نداشته باشد، آنگاه تنها احکامی که به نظر می‌رسد می‌توانند به حساب آیند، آن احکامی هستند که از طریق موقعیت‌های مشخص تحمیل شده‌اند (Vattimo, 2011b: 93). به این معنا که در انقطاع تام با جهان ابژکتیو، آنچه به نام متافیزیک در باب جهان گفته می‌شود، تنها تفسیری است که به نام متافیزیک اما بر مبنای اعمال قدرتی بیان شده که هرگونه از گزاره‌های نامنطبق با شالوده استعلایی را پیشاپیش حذف می‌کند و این همان چیزی است که جانی واتیمو آن را خشونت متافیزیک می‌خواند.

در واقع او متافیزیک را خشونت‌بار می‌خواند از آن جهت که در شرایط امتناع تعریف هرگونه اصل نخستین به‌مثابه شالوده استعلایی می‌خواهد به گونه‌ای پیشاپیش ناممکن، اصول نخستین را از آن خود کند تا از طریق آن اصول بر جهان سلطه ورزیده و آن را کنترل کند (Vattimo & Caputo, 2007: 43) و این‌چنین خشونت به‌مثابه به خاموشی کشاندن اقتدارگرایانه دیگری به نام اصول نخستین را عملاً تحقق بخشد (Vattimo, 2004: 46). به عبارت دیگر خشونت متافیزیک که ناشی از امکان‌ناپذیری ارائه تبیینی ابژکتیو از هستی بماهو و در نتیجه صرف غلبه تفسیری بر تفاسیر دیگر از هستی در

تنازع تفاسیر به‌مثابه تعریف پیش‌گفته هرمنوتیک است، با پنهان کردن این امکان‌ناپذیری، موجب به تعطیلی کشاندن، خاموشی و متوقف کردن گفت‌وگوی پرسش‌ها و پاسخ‌ها می‌شود (Vattimo, 2004: 46؛ Vattimo, 1997: 85).

این همان اتفاقی است که متأثر از متافیزیک در فلسفه تاریخ متافیزیکی نیز رخ می‌دهد. در واقع به موجب امتناع پیشینیِ تعیین شالوده غایی هستی و متناظر با آن امتناع کشف غایت ابژکتیو تاریخ، امری که در هر فلسفه تاریخ متافیزیکی از جمله فلسفه تاریخ غرب‌محور مدرن به‌مثابه صرف تفسیری از تاریخ و نه تبیین حاق آن رخ می‌دهد، تنها تحمیل خشونت‌بار منظری از تاریخ یعنی منظر غربی، بر دیگر دیدگاه‌ها از تاریخ، برای نمونه هرگونه نگرش ناغربی به تاریخ است.

به اینسان تا به اینجا دلایل انتولوژیک امتناع فلسفه تاریخ عامِ تک‌خطی/ تکاملی و پیشرفت- بنیان بر مبنای امتناع خودمتافیزیکی که قوام‌بخش آن فلسفه تاریخ است، آشکار شد. اما در شرایط امتناع طرح فلسفه تاریخ متافیزیکی تک‌خطی/ تکاملی و پیشرفت‌محور که هماره مدنیت‌های غیر غربی را بسان مراحل مقدماتی ظهور فاتحانه تمدن غربِ منادی پیشرفت به سوی غایت ابژکتیو نمایان می‌کرد، محذوفان عمدتاً غیرغربی چگونه می‌توانند فلسفه تاریخی از آن خود داشته باشند؟

از نظر واتیمو، آنچه امکان طرح تاریخ محذوفان را فراهم می‌آورد، همانا وجه ایجابی نیهیلیسم هرمنوتیکی و به عبارت بهتر نقش مفهوم تفسیر در هرمنوتیک و نقش امکان خلق ارزش‌های والای نو به واسطه وجه دوم از تعریف نیهیلیسم است. در واقع هرچند فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی غرب‌محور، زاده غلبه یافتن یک تفسیر بر تفاسیر ناغربی است، این به آن معنا نیست که تفسیر بماهو تنها می‌تواند در خدمت فاتحان قرار گیرد. به عبارت دیگر خود تفسیری بودن هر تبیینی از جهان و انطباق‌ناپذیری ذاتی این تفسیر با حاق جهان، به گونه‌ای پیشینی منادی برابری ریشه‌ای نه در تفاسیر، که در امکان ارائه تفسیر از جمله از جانب مدنیت‌های ناغربی استعمارشده است. هم از این‌رو است که واتیمو از حق ضعفا بر تفسیر گفته (Vattimo, 2011a: 79) و تفسیر را به معنای طلب رهایی گرفته و آن را از نظر سیاسی انقلابی توصیف می‌کند (Vattimo, 2011a: 77). در واقع از منظر او، نفس امتناع ابژکتیویته موجب به رسمیت‌شناسی حق محذوفان بر ارائه تفسیری تکین از جهان می‌شود و تنها بر مبنای همین حق تفسیر کردن به گونه‌ای

متفاوت یا به بیان دقیق‌تر به گونه‌ای تفاوت‌بنیان است که ضعفا یا محذوفان می‌توانند از لحاظ سیاسی چونان پرچم‌داران حیاتی نو شکل بگیرند (Vattimo, 2011a: 86).

در نهایت بنیان آنچه جانی واتیمو آن را پساتاریخ چونان زمینه امکان طرح تاریخ محذوفان می‌خواند، همین «توأمانی انتولوژیک امتناع تاریخ ابژکتیو و عام با رهایش امکان تفسیرگری محذوفان» است؛ توأمانی‌ای که از سویی مستظهر به تاریخمندی انسان حکم به امتناع تاریخ عام می‌دهد، زیرا فلسفه تاریخ نیز پس از پایان استعمار و انحلال پیش‌داوری اروپامحوری، معنای واحد خویش را از دست داده (Vattimo, 1996: 31-2) و از این‌رو دیگر نمی‌توانیم از یک تاریخ عام چونان بنیان تاریخ‌های خاص سخن بگوییم (Vattimo, 2002: 78) زیرا دیگر اندیشیدن به اینکه یک دیدگاه عالی و جامع وجود دارد که قادر به نوعی از وحدت‌بخشی به همه دیدگاه‌های دیگر باشد، واهی است (Vattimo, 1992: 3) و ناشی از غلبه یک تفسیر مشخص، انضمامی و غیر عام در تنازع ذاتی تفسیرهاست. از سوی دیگر همچنین این امتناع تاریخ عام که واتیمو آن را انحلال تاریخ به‌مثابه متلاشی شدن وحدت تاریخ خوانده (Vattimo, 1988: 8)، خود شکل و صورت پراکنش تاریخ«ها» را یافته است (Vattimo, 1988: 9). پراکنش آن تاریخ‌های «خاص» که بنیان طرح خویش را در نیهیلیسم انجام‌یافته نیچه به‌مثابه بخت آغازیدنی متفاوت یافته و اینگونه امکان ارائه تبیینی ناغربی و در عین حال نامتافیزیکی از تاریخ را به دست آورده‌اند. طبیعتاً بحث از نامتافیزیکی بودن این تبیینِ ناغربی از تاریخ نیز از این جهت است که این تاریخ«ها»ی غیر غربیِ زاده متلاشی شدن وحدت تاریخ، به سبب پذیرش امتناع نیل به ابژکتیویته به‌مثابه شرط امکان بروز و ظهور خود، هرگز نمی‌توانند مدعی کشف شالوده استعلایی وجود و متناظراً از آن خودسازی این شالوده به‌مثابه غایت ابژکتیو تاریخی شوند که به‌مثابه تاریخی عام به انسان غربی نیز قابل تحمیل است؛ زیرا چنین چیزی خود هنوز تکرار تاریخ خطی و پیشرفت‌بنیان این‌بار در صورت شرقی آن است. در واقع گذار از چنین نگاهی به تاریخ چه در صورت غربی و چه در صورت غیر غربی آن است که می‌تواند نامتافیزیکی بودن فلسفه تاریخ مورد نظر واتیمو را امکان‌پذیر کند.

نمود انضمامی این انحلال تاریخ عام و پراکنش تاریخ‌های خاص را می‌توان در آن چیزی یافت که جانی واتیمو آن را تکثر بدون مرکز عصر پسامتافیزیکی می‌خواند (Vattimo, 2002: 16)؛ عصرِ بابلِ پسامدرن فرهنگ‌های تقلیل‌ناپذیر به یک اصل مشترک

(Vattimo, 2004: 53) که در آن مراکز تاریخ تکثر یافته‌اند (Vattimo, 1988: 10) و روایت‌ها بدون هرگونه مرکز ثابت یا سلسله‌مراتبی در کثرت‌گرایی بابل‌گونه جامعهٔ مدرن متأخر ازدیاد یافته و دیگر هیچ روایت غالب یا فراروایت هنجاری‌ای نیست که قادر به مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی از این روایت‌ها باشد (Vattimo, 2002: 16).

جانی واتیمو این فقدان مرکز واحد یا به بیانی دیگر تکثر مراکز را نشانی از «امکان» رهایی دانسته، این رهایی را مستلزم نوعی از Disorientation می‌داند که توأمان رهایش تفاوت‌ها، عناصر محلی و نیز رهایش آن چیزی است که به طور کلی می‌توان آن را گویش Dialect خواند (Vattimo, 1992: 8). نکته مهم در اینجا، توجه به معنای واژه Disorientation است. این واژه دلالت بر نوعی از ناجهتمندی در معنای غیر ارزشی کلمه دارد و از آن‌رو انتخاب شده که باور تاریخ تک‌خطی/ تکاملی به حرکت در جهت غایت پیش‌داده تاریخ را که متناظر گذار از شرق به غرب به‌مثابه پایان تاریخ است نفی کرده و منادی عصری باشد که در آن فرهنگ‌های دیگر، صدای خویش را می‌یابند و خویش را چونان دیدگاه‌هایی خودآیین از واقعیت آشکار می‌کنند که دیگر نمی‌توان به نام غرب آنها را متمدن کرد و یا به کیش و آیین دیگری درآورد[11] (Vattimo, 2004: 52). به عبارت دیگر با انحلال فلسفه تاریخ متافیزیکی غرب‌محور و به دنبال آن، زوال باور آن به نوعی از عقلانیت مرکزی تاریخ، جهان ارتباطات عمومیت‌یافته چونان کثرتی از عقلانیت‌های محلی، یعنی اقلیت‌های زیباشناختی، فرهنگی، مذهبی و... فوران کرده که در آن این اقلیت‌ها در نهایت از جانب خویش سخن می‌گویند (Vattimo, 1992: 8-9). تازه اینجاست که می‌توان از چیزی با عنوان تاریخ عام در معنای پسامتافیزیکی کلمه سخن گفت. یعنی آن تاریخی که در آن مطرودان، بی‌صدایان و سرکوب‌شدگان نیز صدای خویش را بیابند (Vattimo, 1992: 67-68).

اما قید مهم در هرگونه از طرح تاریخ محذوفان نزد واتیمو، امکان‌ناپذیری انتولوژیک بدل شدن این تاریخ به گونه‌ای واژگونه از روایت فلسفه تاریخ خطی/ تکاملی غربی، این بار در صورت یک فلسفه تاریخ پیشرفت‌محور شرقی است. در واقع اگر تنها فلسفه تاریخ ممکن در عصر انحلال تاریخ متافیزیکی، فلسفه تاریخ نیهیلیستیِ پایان همه فلسفه‌های تاریخ باشد، امکان چیزی چونان فلسفه تاریخ تکاملی شرقی به همان اندازه فلسفه تاریخ تکاملی غربی دچار امتناع پیشینی است. هم از این‌رو است که جانی واتیمو به تصریح

می‌گوید که اگر من در جهان گویش‌ها از گویش خود سخن می‌گویم، باید هشیار باشم که این گویش، تنها گویش ممکن نیست، که دقیقاً و تنها یک گویش میان کثیری از گویش‌هاست (Vattimo, 1992: 9).

نتیجه‌گیری

در این مقاله در باب «امتناع» فلسفه تاریخ خطی/ تکاملی و پیشرفت‌محور و متعاقب آن «امکان» طرح تاریخ محذوفان بحث شد. اگر بر آنچه در اینجا بیان شد، اثری از صدق در معنای تاریخمند آن مترتب باشد، آنگاه دست‌کم یک نتیجه سلبی و یک نتیجه ایجابی به دست خواهد آمد. نتیجه سلبی از این قرار خواهد بود که بر مبنای ایده پساتاریخ، ناغربیان استعمارزده می‌توانند تمام اثرات ویرانگر خشونت انضمامی و انتیک ناشی از تاریخ استعماری خویش را که بر مبنای فلسفه تاریخ خطی/ تکاملیِ ابژکتیو و پیشرفت‌بنیانی توجیه می‌شد که غرب را که به بیان هگلی پایان مطلق تاریخ بود، بر شرق تفوق می‌بخشید، انکار کنند. دلیل این انکار نیز جز این نیست که بر مبنای آنچه در این مقاله گفته شد، امتناع نیل به شالوده استعلایی وجود از طریق متافیزیک، پیشاپیش امتناع انتولوژیک تعریف غایت تاریخ به‌مثابه از آن خودسازی دوباره این شالوده را که همانا مستلزم تفوق غرب است، عیان کرده است.

نتیجهٔ ایجابی بحث مقاله حاضر نیز این است که در شرایط امتناع فلسفه تاریخ پیشرفت‌بنیان و غرب‌مدار، بر مبنای امتناع بازنمایی واقعیت جهان در قالب گزاره‌های معطوف به صدق در معنای متافیزیکی کلمه و در نتیجه رهایش تفاسیر متعارضی که جملگی امکانی Contingent و در انقطاع مطلق با حاقّ جهان هستند، ناغربیانِ مطرود، محذوف و بی‌صدا می‌توانند تفسیرِ هماره و از پیش ناابژکتیو و تاریخمند خود از جهان خویش را ارائه دهند؛ زیرا در انقطاع مطلق با واقعیت جهان، ناغربیانِ محذوف به همان اندازه محق به ارائه تفسیر خویش از تاریخ هستند که غربیان و تفسیرشان همان قدر گزاره‌های صادق در معنای متافیزیکی کلمه در باب واقعیت جهان می‌گوید که تفسیر غربیان: «هیچ».

پی‌نوشت

۱. از کلمه «تاریخ» در این عبارت به شکل کلی استفاده شد تا متأثر از نگاه واتیمو هم بر رهایش «تاریخمندیِ[1]» انسان غیر غربی و هم برآمده از آن بر رهایش «تاریخ‌نگاری[2]» انسان غیر غربی دلالت داشته باشد. بدیهی است که از نظر واتیمو همچون هایدگر، تاریخ در معنای دومِ واژه، زاده تاریخ در معنای نخست است. اما در زبان فارسی نشان دادن این تمایز معنایی میان Geschichte و Historie در بحث تاریخ امکان‌پذیر نیست. بنابراین به ناچار از واژه کلی تاریخ استفاده شد تا به نوعی هر دو معنای واژه را در بر داشته باشد. برای روشن شدن تمایز میان Geschichte و Historie و بنیان داشتن Historiography در Geschichtlichkeit در اندیشه هایدگر که بر واتیمو نیز تأثیر گذاشته، (ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۵: ۴۹۰؛ هایدگر، ۱۴۰۰الف: ۱۰۲؛ هایدگر، ۱۳۹۶: ۹۵).

۲. لازم به ذکر است که واتیمو به‌هیچ‌رو دلایل نظری امتناع فلسفه تاریخ تک‌خطی/ تکاملی را بر دلایل عملی پیش‌گفته مرجح نمی‌داند. برای نمونه بنگرید به (Vattimo, 2004: 69) که در آن واتیمو از انحلال نظری- عملی متافیزیک در زمانه ما می‌گوید. نیز بنگرید به (Vattimo, 1992: 4-6) که در آن واتیمو ضمن تأکید بر دلایل عملی امتناع تاریخ خطی، این دلایل را به تفصیل شرح می‌دهد. بنابراین تأکید این مقاله بر دلایل نظری این انحلال، نه به معنای مرجح دانستن این دلایل، که تنها به سبب وجهه نظر این پژوهش بوده است.

۳. برای روشن شدن هرچه بیشتر این وجه آینده‌سوی زمان کافی است که معادل کلمه آینده در زبان آلمانی یعنی Zu-kunft را در نظر بگیریم که هم‌ریشه با واژه zu-kommen است که معادل آن در فارسی، در تحت‌اللفظی‌ترین معنا همان واژهٔ «آمدن به جانبِ...» است. این نکته در معادل فارسی آن نیز آشکار است: آینده چونان امر آی + انده.

۴. برای دقت بیشتر بحث باید بیان شود که نخست هرچند آرنت، حرکت روح در اندیشه هگل را پیشرفتی نامتناهی (آرنت، ۱۳۹۵: ۳۷۷) می‌داند، می‌پذیرد که این بحث او با پاره‌ای از متون خود هگل به تعارض می‌خورد (همان: ۳۷۷-۳۷۸). دوم اینکه او هرگز رو به پیشرفت بودن این حرکت نامتناهی را انکار نمی‌کند؛ زیرا خود در بحث‌هایش درباره فلسفه تاریخ می‌گوید که پیشرفت آگاهی از آزادی هربار به صورتی دیالکتیکی به مرحله

1. Geschichtlichkeit
2. Historiography

و ترازی بالاتر سیر می کند (آرنت، ۱۳۹۵: ۳۷۶). همچنین مسئله تأکید بر پیشرفت در اندیشه هگل به معنای برداشتی خام از حرکت خطی و بی‌رفت و بازگشت نیست که وجه چرخه‌ای حرکت را در اندیشه هگل نادیده بگیرد؛ بلکه تأکید بر این است که حرکت تاریخ «در تحلیل نهایی» همواره یک حرکت رو به صعود است که این خود به تعبیر آرنت با آشتی تصور زمان چونان هیئت نوعی چرخه با تصور آن به صورت خطی مستقیم، از راه تشکیل نوعی از حرکت مارپیچی تحقق یافته و اینگونه همچنان وجه غایت‌گرایانه حرکت تاریخ در اندیشه هگل حفظ می‌شود.

۵. تحت‌اللفظی‌ترین معنای واژه Arbitrary، کلمه دل‌بخواهی است. اما به سبب بار معنایی خاص واژه که بیانگر انقطاع استعاره از جهان ابژکتیو است، معادل قراردادی برگزیده شد که نسبت «ناضروریِ» استعاره با واقعیت نادستیاب جهان را بهتر نشان می‌دهد.

۶. در اینجا باید به این نکته دقت کرد که مرگ خدا در اندیشه نیچه و واتیمو به معنای نوعی الحاد فرومایه و مبتذل نیست. در واقع نیچه نمی‌خواهد بگوید که خدا مرده است، از آن جهت که ما در نهایت دریافته‌ایم که خدا به گونه‌ای ابژکتیو وجود ندارد (Vattimo, 2000: Vattimo, 1997: 6؛73). این خود نقض دعوی او در باب امتناع نیل به ابژکتیویته است. مرگ خدا برای او تنها به معنای انحلال شالوده استعلایی است. هم از این‌رو است که واتیمو میان خدای متافیزیک یونانی و خدای ادیان ابراهیمی، تمایزی قاطع می‌گذارد و می‌گوید خدای فیلسوفان یونانی هیچ ربطی به خدای ابراهیم، اسحاق، یعقوب و عیسی، این خدای متجسد ندارد (Vattimo & Caputo, 2007: 91؛ Vattimo, 2012: 180). در واقع برقراری نسبت همانی میان شالوده متافیزیکی با خدای فلاسفه یونانی (Vattimo, 2004: 98) به او این اجازه را می‌دهد که در عین اعلان مرگ خدا به‌مثابه پایان متافیزیک و انحلال شالودهٔ استعلایی، امکان دفاع از خداباوری مسیحیِ پسامتافیزیکی را حفظ کند.

۷. می‌دانیم که دریدا در بحث از واسازی تقابل دوقطبی افلاطونی نوشتار و گفتار در کتاب مشهور پراکنش[1] بر مفهوم فارماکون که توأمان به معنای زهر و دارو است، دست گذاشته و می‌گوید که این دوسویگی معنای فارماکون از آن جهت است که فارماکون، قوام‌بخش آن میانجی است که بر مبنای آن است که اصولاً دوقطبی تنازع‌آمیز میان نوشتار و گفتار و فراتر از آن قطب‌های متضاد هرگونه از دوقطبی متافیزیکی با یکدیگر در تضاد و تقابل نهاده شده‌اند. از این جهت و به عبارت بهتر به واسطه تقدم فارماکون

1. Dissemination

به‌مثابه «ایجاد تفاوت» یا «تفاوطِ تفاوت[1]» (Derrida, 1972: 127) بر تقابل میان قطب‌های هرگونه از دوقطبی متافیزیکی، امکان باور به درونِ ناب به‌مثابه گفتار و... هماره و از پیش از میان رفته است؛ زیرا به تعبیر دریدا به واسطه تفاوط که فارماکون مظهر آن است، درون هماره و از پیش به برون آلوده است و دیگر نمی‌توان برای نمونه از تقدم گفتار به عنوان این درون ناب پنداشته‌شده بر نوشتار گفت، چرا که گفتار خود هماره و از پیش نوشتار است. اکنون واتیمو با دست گذاشتن آگاهانه و عامدانه بر مفهوم فارماکون می‌خواهد بگوید که تفسیر نیز به‌مثابه همین فارماکون، پیشاپیش امکان ایجاد هرگونه از دوقطبی متافیزیکی میان واقعیت ناب و فهم ابژکتیو ما از واقعیت ناب را از میان برداشته و این چنین هماره و از پیش درونِ هرگونه از واقعیت را به برونِ تفسیر آلوده است و این کار را نه به وساطت گونه‌ای از عمل خارجی تفسیر بر واقعیت، که به واسطه حضور هماره و از پیشِ تفسیر درونِ «درونِ» به لحاظ انتولوژیک ممتنعِ خود واقعیت به انجام رسانده است. (در جمله آخر عامدانه دو بار از کلمه درون استفاده شده است).

۸. لازم به ذکر است که واتیمو خود به معنای منفی نیهیلیسم نزد هایدگر و همچنین معنای منفی بدل شدن هستی به ارزش در اندیشه او آگاه است و می‌داند که هایدگر در پی گذار و فراروی از نیهیلیسم است (Vattimo, 1988: 20). از این‌رو آنچه اینجا و اندکی جلوتر در باب معنای مثبت نیهیلیسم و بدل شدن هستی به ارزش تبدلی در خوانش جانی واتیمو از هایدگر گفته خواهد شد –و این مقاله جای بسط آن نیست– به سبب آن است که واتیمو، هایدگر را نیچه‌ای می‌خواند و صراحتاً از خوانش چپ‌گرایانه از هایدگر سخن می‌گوید (Vattimo, 1997: 13) که دعوی پیمودن راهی را دارد که خود هایدگر گشوده، اما به رهسپار شدن در آن تن نداده است. درست از همین جهت است که واتیمو، نگرانی هایدگر از یکی انگاشته شدن با نیچه نیهیلیست را به احتمال قوی، نشانی از نوستالژی دیرپای متافیزیک نزد هایدگر می‌داند (Vattimo, 2012: 190). برای بحث بیشتر درباب خوانش نیچه‌ای واتیمو از هایدگر، بنگرید به (Vattimo, 1988: 19-29).

۹. به موجب آنکه نیهیلیسم نزد واتیمو هماره نوعی عمل نیهیلیستی شالوده‌زدایی کردن است، از این‌رو از واژه «انجام‌یافته» به جای «خاتمه‌یافته» به عنوان معادل Accomplished بهره جسته شد که هم معنای خاتمه را دارد و هم معنای انجام بی‌پایان عمل شالوده‌زدایی.

1. Differance of difference

۱۰. البته تعریف کامل‌تر واتیمو از هرمنوتیک که در اینجا مجال بحث آن نیست، واجد چهار عنصر است که عبارتند از: انکار شالوده‌باوری، باور به تنازع تفاسیر ذاتاً متکثر، قائل شدن حیث انتولوژیک برای هرمنوتیک و نیز بحث از تاریخ به‌مثابه منشأ حجیت و حقیقت خود هرمنوتیک. برای مورد آخر بنگرید به: (Vattimo, 2004: 94).

۱۱. از جمله معانی Convert، تغییر کیش و آیین است که در اینجا با مسیحی‌سازی جهان غیر غربی از طریق غربی‌ها همخوان است.

منابع

آرنت، هانا (۱۳۹۵) حیات ذهن، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

افلاطون (۱۳۹۸) دوره آثار، جلد ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.

لمون، مایک (۱۳۹۴) فلسفه تاریخ، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۶) اراده معطوف به قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.

---------- (۱۳۹۷) تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

---------- (۱۳۹۸) فلسفه معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، هرمس (کتاب فوق در بردارنده رساله «حقیقت و دروغ در معنایی نااخلاقی» است).

واتیمو، جانی (۱۳۸۹) نیچه، درآمدی بر زندگی و تفکر او، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان، پرسش.

--------- (۱۴۰۰) «دین پس از متافیزیک»، در: هستی- یزدان‌شناسی، فلسفه بین علم و دین، مارک راتال، به ویراستاری اصغر مصلح، تهران، ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲) مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیا شهابی تهران، مینوی خرد.

---------- (۱۳۹۵) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی.

---------- (۱۳۹۶) درآمد بر متافیزیک، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران، سوفیا.

---------- (۱۴۰۰الف) پایان فلسفه، ترجمه احمدرضا معتمدی، تهران، هرمس.

---------- (۱۴۰۰ب) پارمنیدس، ترجمه طالب جابری، تهران، سمت.

هگل، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۵) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی.

Derrida, Jacques (1972) Dissemination, London, The Athlone Press.

G. Guarino, Thomas (2009) Vattimo and Theology, New York, T&T Clark.

Heidegger, Martin (1991) Nietzsche Vol 3&4, edited by David Farell Krell, New York, Harper one Publication.

Schroeder, Brian & Benso, Sylvia (2010) Between Nihilism & Emancipation, Vattimo's Hermeneutics, Albany, State University of New York.

Vattimo, Gianni (1988) The end of Modernity, Translated by Jon R. Snyder, Cambridge, Polity Press.

---------- (1992) Transparent Society, Translated by David webb, New York, Johns Hopkins University Press.

---------- (1996) Belief, Translated by Luca D'Isanto, California, Stanford University Press.

---------- (1997) Beyond Interpretation, The Meaning of Hermeneutic for Philosophy, Translated by David Webb, Oxford, Polity Press.

---------- (2000) Responsibility of Philosopher, Edited by Franca D'agostini, Translated by William Mccuaig, New York, Columbia University Press.

---------- (2002) After Christianity, Translated by Luca D'Isanto, New

York, Columbia University Press.
---------- (2004) Nihilism & Emancipation, Edited by Santiago Zabala, New York, Columbia Press.
---------- (2011a) Hermeneutic Communism, New York, Columbia University Press.
---------- (2011b) a Farewell to Truth, Translated by William Mccuaig, New York, Columbia University Press.
---------- (2012) of Reality, Translated Robert T. Valgenti, New York, Columbia University Press.
Vattimo, Gianni & D. Caputo, John (2007) After the Death of God, Edited by Jeffrey W. Robbin, New York, Columbia University Press.
Vattimo, Gianni & Rorty, Richard (2005) The Future of Religion, Edited by Santiago Zabala, New York, Columbia University Press.
Vattimi, Gianni & Rovatti, Pierre Aldo (2013) Weak Thought, New York, State University of New York Press.
Zabala, Santiago (2009) The Remains of Being, New York, Columbia University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۶۱-۲۹
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۶
نوع مقاله: پژوهشی

داوری سیاسی قابلیتی- فضیلتی در اندیشهٔ «مارتا نوسبام»

محمود علی‌پور*
سید علیرضا حسینی بهشتی**

چکیده

یکی از مسائل مطرح شده در فلسفهٔ سیاسی متـأخر، بازاحیـای مفهـومی زبـانی بـا عنوان «داوری سیاسی» است. داوری سیاسی را می‌توان بیان ادراک و دریافتِ خـود از یک رخداد یا وضعیتی سیاسی در نظر گرفت. بـر مبنـای ایـن تعریـف، ذاتِ امـر سیاسی بر مبنای سخن، تصمیم و داوری در زندگی سیاسی تعریف می‌شود. داوری سیاسی به لحاظ تاریخی/ مفهومی، دو تحول عمده را پشت سر گذاشته است. یکـی در قالب هیبتی افلاطونی و پیروی از معیارهای از پیش تعیین‌شده (ایده محوری) و دومی در قالب چهرهٔ ارزش‌زدایانه از عالم سیاست و کانونی‌سازی برداشت، تفسـیر و منفعتِ انسان به‌عنوان معیار همه‌چیز (نسبی‌گروی). رویکرد هنجاری نوسـبام، نـوع سوم و متمایزی از داوری را با عنوان «قابلیتی- فضیلتی» مطرح مـی‌کنـد. از ایـن‌رو این سؤال مطرح می‌شود که داوری‌سیاسی در اندیشهٔ نوسـبام، چـه مـاهیتی دارد و جایگاه امر «قابلیتی- فضیلتی» در آن کجاست؟ داوری سیاسی در نگاه او از یکسو بـا «احساسات و عواطف سیاسی ارزشمند و فضیلتی» مرتبط است و از سـوی دیگـر بـا

* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران Alipourma@yahoo.com
** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران
a.hosseinibeheshti@modares.ac.ir

«رهیافت قابلیت» در معنای آنچه شهروندان می‌توانند و باید انجام‌دهند. از این‌حیث نوسبام با مطرح‌کردن لیبرالیسم سیاسی در مقابل لیبرالیسم جامع، درصدد نقد داوریِ استانداردمحور و غیرهنجارگرایانه است و از سوی دیگر مخالف با تحمیل آن داوری‌ها بر موقعیت‌های تصمیم‌گیری سیاسی شهروندان است.

واژه‌های کلیدی: نوسبام، داوری‌سیاسی، رهیافت‌قابلیت، عینیت، تعددگرایی و اندیشهٔ سیاسی هنجاری.

مقدمه

انسان و داوریِ مسائل پیرامونش همواره یکی از مهم‌ترین مسائل پیش روی فلاسفه بوده است؛ اینکه انسان‌ها در برخورد با رخدادهای[1] پیش‌رویشان چگونه می‌اندیشند و برحسب آن اندیشه، چه تصمیم و انتخابی را درباره آن قضیه اتخاذ می‌کنند. این مسئله که همواره اصول نظری و شناخته‌شدهٔ مشخصی باید وجود داشته باشد که ما از طریق آنها دست به داوری بزنیم، به‌ویژه در عرصهٔ سیاست، سابقه دیرینه دارد. از زمان افلاطون و ارسطو و مطرح‌شدن رابطهٔ «عقیده» و «ایده»، این مشاجره آغاز شده است. آیا ما در داوری‌های خود باید بر مبنای عقیدهٔ خود عمل کنیم؟ یا نه مجبوریم بر «اصول و استانداردِ فرا- خود» تکیه کنیم؟

اما آنچه فلسفه سیاسی در عصر جدید با آن روبه‌رو شده است، بحران‌های سیاسی متعددی (از جمله ناکامی ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه) است که این بحران‌ها از مفهومِ «ایده» ساخت‌شکنی کرده و حرکت به‌سوی «عقیده» را جهت بخشیده است. در واقع ما با جهانی معکوس مواجه هستیم که قدرت و نفوذ گفتارِ شهروندان در عصر «غیابِ لویاتان‌ها» که زمانی همه‌چیز را تعیین می‌کردند، نفوذ بالایی یافته است. به تعبیر آرنت در این جهان جدید، حتی معنا و درکِ مشترکی که پیشتر تعیین‌کننده بود، اکنون برای ما بی‌فایده شده است. در این جهان، دیگر نمی‌توانیم راه خود را با پیروی از قواعدی معین، آنچه زمانی به‌عنوان درک مشترک (همه ما) مطرح بود، پیدا کنیم. در مقابل این ازدست‌دادگی ایده‌ها و قواعد، مسئله دیگری که فلسفه سیاسی با آن روبه‌روشده است، ورود آموزه‌هایی نظیر فایده‌گرایی و مکاتب مونیستیِ اخلاقی- سیاسی، به مسائلی نظیر توسعه و زندگی خوب است. اساساً توجه این مکاتب به یک اصل و استاندارد کانونی، در جهت‌بخشی به داوری‌هاست. برای مثال اصلِ «کسب بیشترین شادکامی»، به یگانه معیار برای داوری شهروندان در مکتب فایده‌گرایی تبدیل می‌شود.

با توجه به این دو بحران، مسئلهٔ دوبنی‌بودن داوری مطرح می‌شود. اینکه شهروند باید

1. Events

پیرو داوری حاکم (ایده) باشد یا پیرو شهروند (عقیده)؟ بـه ایـن معنـا دوبنـی‌بـودن یعنـی اینکه برخی داوری‌هـا، اسـتنباطی[1] هسـتند و برخـی دیگـر منـوط بـه اسـتنباط نیسـتند (Steinberger, 1993: ix). آیا ما باید به دنبال تئوری‌هایی صرفاً عقلانی و قائـل بـه اسـتنباط در داوری سیاسی باشیم؟ یا نه به تعبیر آرنتی آن، بـا اضـمحلال معیارهـا و اسـتانداردهای پیشینی، آن‌هم بر اثر بحران‌های قـرن بیسـتم، بایـد راه دیگـری بـرای داوری رخـدادهای سیاسی قرن حاضر برگزید؟

از جمله متفکرانی که در عصر حاضر، مواجهه‌ای فلسفی با این دو مسئله آغـاز کـرده، «مارتا نوسبام» است. نوسبام در کنار هانا آرنت، فیلسوفی هنجاری است کـه دغدغـه‌هـای مشترک با آرنت در زمینهٔ داوری سیاسی دارد. با توجه به بحـران اضـمحلالِ معیارهـا در فلسفهٔ سیاسی معاصر از یکسو و زیان ناشی از تعیـین معیـار و اصـل غیرهنجـاری بـرای سیاست و زندگی از سوی دیگر، سؤال پیش روی این مقاله این است که: ماهیـت داوری سیاسی در اندیشه هنجاری مارتا نوسبام چیست و چگونـه نوسـبام، داوری‌سیاسـی را بـا قابلیت و توانمندی‌های شهروندِ فضیلت‌اندیش، در مسیر نائل‌شدن بـه سـعادت فـردی و اجتماعی مرتبط می‌کند؟ اساساً نوسبام به دنبال رفعِ ضـعف‌هـای لیبرالیسـم اسـت و بـا مطرح‌کردن لیبرالیسم سیاسی، در برابر برداشت جامع لیبرالی، اصلی را دنبـال مـی‌کنـد که بر اساس آن، شهروندان در مواجهه با رخدادهـا و یـا آنچـه خـودش قـرارگـرفتن در «فضاهای زندگی[2]» می‌نامد، قابلیت و توانمندیِ بیـان برداشـت‌هـای جـامع (داوری‌هـایِ شخصی سعادت‌طلبانه) خودشان را داشته باشند. درواقع نوسبام با نگاه به مسئلهٔ توسـعهٔ انسانی، دیدگاه کیفی بودن توسعه را مطرح می‌کند که تحقق آن منوط به حضـور داوری دکترین‌های مختلف در زیست- سیاست به‌شرط معقولیت است.

نوسبام در آثارش، داوری را به صورت مستقیم و غیرمستقیم به کار می‌بـرد و آن را از یکسـو با احساس و عواطفِ[3] اشخاصِ شهروند مرتبط مـی‌دانـد، زیـرا احساسـات بـه‌مثابـه داوری‌هـایی هستند که درباره ارزش‌هـا و اعتبـارات در محـیط سیاسـی اعمـال مـی‌شـوند. از سـوی دیگـر،

1. Inferential
2. Area of life
3. Emotions

داوری‌ها با رهیافتِ قابلیتِ انسانی[1] مرتبط است که در آن شهروندانِ گوناگونِ برابر و توانا، قادرند به تصدیقِ اصلی مشترک که سعادت همه آنها به آن وابسته است، اتصال پیدا کنند.

نوسبام با کمک گرفتن از ایدهٔ سعادت(۱) ارسطو و مفهوم نمود[2] رواقیون، داوری و استدلال کردن را مرتبط با شیوهٔ پذیرش یک نمود توسط فرد می‌داند. یعنی اگر فرد احساس کند که چیزی غایب در زندگی‌اش وجود دارد (چیزی که می‌تواند با ائودایمونیا[3] مرتبط باشد) و بدون آن چیز، زندگی‌اش کامل نیست، پس دلیلی برای ارائه‌کردن و شمولیت‌یابیِ داوری‌اش وجود دارد (Nussbaum, 2004: 187). ازاین‌رو شهروند ایده‌آل در نگاه نوسبام، کسی است که به‌عنوان حامل هنجارِ سیاسی ارزشمند، قادر و تواناست میان شکوفاییِ توانمندی و قابلیت‌های خویش (امر قابلیتی) و پذیرش گوناگونی هنجارهای متفاوت دکترین‌های مختلف (به‌عنوان امر فضیلتی)، رابطه برقرار کرده، آنها را در داوری خویش در محیط سیاسی لحاظ کند. او قادر است خود را در فضای زندگی دیگری قرار دهد و از جانب او ببیند (Nussbaum, 2001: 25).

از این‌رو نوسبام عملاً اندیشهٔ خودش را در برابر دکترین‌های ایده‌محور و مونیستی از یکسو و دکترین‌های نسبی‌گرا از سوی دیگر قرار می‌دهد، تا با ابتنا به یک اصل واحد (مورد تأکید لیبرالیسم سیاسی) که آموزه‌های گوناگون هم‌زمان قابلیت پذیرش آن را دارند، نوعی داوری سیاسی هنجاری را بنا نهد. ازاین‌روی روش این مقاله توصیفی- تحلیلی است و می‌کوشد با بررسی پدیدهٔ داوری سیاسی، به تحلیل جایگاه آن در اندیشهٔ نوسبام بپردازد و از سوی دیگر داوری سیاسی قابلیتی- فضیلتی را به‌عنوان بدیلِ ضروری دو گونهٔ تاریخی داوری، در جهت توسعهٔ شهروندی و تحقق زندگی سیاسی خوب در اجتماع برخوردار از تعدد فرهنگی و سیاسی معرفی کند.

پیشینهٔ پژوهش

با توجه به موضوع مقاله، در حوزه پژوهشی فارسی، اثر قابل ذکری در زمینه داوری سیاسی و نسبت آن با رهیافت قابلیت و فضیلت‌مندی در اندیشه نوسبام مشاهده نشده

1. Capability
2. appearance
3. Eudemonia

است؛ به‌گونه‌ای که حتی درباره خود مفهوم داوری سیاسی نیز پژوهشی صورت نگرفته است. درزمینه داوری سیاسی می‌توان آثار را به چند دسته تقسیم کرد. نخست، آثاری که به‌طور مستقیم به مسئله داوری سیاسی با همین عنوان نوشته شده‌اند و دیگری آثاری که درباره نوسبام وجود دارد. با این استثنا که چون به فارسی تاکنون کتابی در این قالب مفهومی مشاهده نشده است، به آثار انگلیسی‌زبان در این زمینه به صورت مختصر اشاره می‌کنیم.

«داوری سیاسی» اثر رونالد بینر (۱۹۸۳)، اثری است که به بررسی ماهیت داوری سیاسی و امکانی که داوری سیاسی برای ما به‌عنوان موجودات انسانی فراهم می‌کند می‌پردازد.

پیتر اشتاینبرگر (۱۹۹۳) در کتاب «مفهوم داوری سیاسی»، داوری سیاسی را تحت لوای برداشت کلی‌تر از داوری، به لحاظ فلسفی بررسی می‌کند. وی با هدفی فلسفی، دست به کاوش برای بازسازی و ارائه یک برداشت از داوری سیاسی می‌زند. بررسی موارد و نمونه‌هایی که در آنها می‌توانیم ببینیم که داوری خوب نزد ما چیست و در موقعیت‌های مختلف چه معنایی می‌دهد.

«داوری سیاسی: رساله‌هایی برای جان دان»، اثری است که ریچارد بورک و ریموند گییس (۲۰۰۹)، آن را نگارش و تنظیم کرده‌اند. این کتاب حاصل کوشش محققان برجسته بین‌المللی در رشته‌های تاریخ، سیاست و فلسفه است که موضوع داوری را به کانون و مرکز تئوری و عمل سیاسی بازمی‌گردانند. در این اثر، مقاله‌هایی همچون «چیستی داوری سیاسی» اثر ریموند گییس، «داوری سخت‌گیرانه و نقش رتوریک» اثر ویکتوریا مک گیر و فیلیپ پتیتو «تئوری و عمل: انقلاب در داوری سیاسی» و مقاله کوئنتین اسکینر با عنوان «در اعتماد به داوریِ قواعدمان» حائز اهمیت هستند.

اثر دیگری در این زمینه وجود دارد با عنوان «تبیین داوری سیاسی» اثر پری (۲۰۱۵). پرسش این کتاب ابتدا از «داوری چیست؟» شروع می‌شود و به این مبحث می‌رسد که چرا سیاست‌مداران، سبک‌های فکری متضادی را در تصمیم‌گیری، حتی هنگامی‌که به لحاظ ایدئولوژیک نیز هماهنگ هستند، از خود نشان می‌دهند.

کنان فرگوسن (۱۹۹۹) درکتاب «سیاستِ داوری: زیبایی‌شناسی، هویت و تئوری سیاسی»، می‌کوشد تا بررسی کند که چگونه اشکال داوری زیبایی‌شناختی، مبنایی برای فهم هویت‌های سیاسی است.

آلبِنا آزمانووا (۲۰۱۲) دراثر «رسوایی خرد: یک تئوری انتقادی دربارهٔ داوری سیاسی» با ارزیابی تکامل سیرِ دو سنت اصلیِ فلسفه سیاسی، تئوری انتقادی و لیبرالیسم فلسفی و طریقه‌ای که آنها با داوری سیاسی مواجه شدند، مدل‌های غالب دموکراسی‌های مشورتی و ترجیحشان برای تئوری ایده‌آل، ورای کاربست‌پذیری سیاسی را نکوهش می‌کند. در عوض، او اتکا به مدل‌های هنجاری دموکراسی را با یک شرح از پویایی داوریِ مستدلِ ساخته‌شده در اعمال دموکراتیکِ گفت‌وگوی آزاد، جایگزین می‌کند.

دسته دیگر، آثاری‌اند که به‌صورت بخشی از کتاب‌ها و مقاله‌ها به مسئله داوری سیاسی پرداخته‌اند. دو اثر مشهور در این زمینه، یکی «لیبرالیسم سیاسی» جان رالز و دیگری «درباب داوری سیاسی» آیزایا برلین است (برلین، ۱۳۹۳: ۲۵۶). از مقالاتی که درباره داوری سیاسی در حوزهٔ خارجی نگارش شده است می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: «داوری سیاسی و تحلیل‌های سیاسی» اثر چارلز اندرسون (۱۹۸۸)؛ «نظریهٔ سیاسی و داوری سیاسی» به قلم دنیس اف تامپسون (۱۹۸۴)؛ «ارسطو و احیای داوری سیاسی» نوشته ریچارد رودرمن (۱۹۹۷)؛ مقاله «مردم باید داور باشند» (۲۰۱۱)، که با تیتر «داوری تأملی و قدرت انتخاب‌کننده در فلسفه حقوق کانت» است، اثر میگوئل واتر که تفسیر جمهوری‌خواهانه کانت را در افق مسئلهٔ داوری سیاسی می‌سنجد؛ «احتمال و داوری در اندیشه سیاسی اوکشات» نوشته بروس هداک (۲۰۰۵)؛ «جهان‌شمول‌گرایی سیاسی و داوری» تألیف آلساندرو فرارا (۲۰۰۷) و مقاله لیندا ام جی زریلی با عنوان «تعددگرایی ارزشی و مسئله داوری» (۲۰۱۱).

از سوی دیگر باید آثاری را که درباره مبحث داوری سیاسی در اندیشه سیاسی- هنجاری نوسبام نگارش شده است -در صورت موجود بودن- بررسی کنیم. با مشاهده‌ای که صورت گرفت، درباره داوری سیاسی در اندیشه نوسبام، هیچ اثر مشخصی یافت نشد

که این موضوع به تازه بودن کار اشاره دارد. اما ازآنجاکه نوسبام، سویه اصلی خود را به سمت رابطه احساسات سیاسی و داوری می‌چرخاند، در باب داوری، شناخت و احساس در اندیشه نوسبام، برخی مقالات موجود است که برای نشان داده شدن تازه بودن کار ما، تشریح می‌شوند.

برای نمونه مقالهٔ «نوسبام درباب ماهیتِ شناختیِ احساسات» نوشته گوستاوو ارتیز میلان (۲۰۱۶) که در آن، مقولهٔ داوری را از منظر نسبت میان داوری و احساسات که نوسبام بدان گرایش دارد بررسی می‌کند. از نظر او، نوسبام به ما می‌گوید که احساسات، داوری‌های ارزشی- شناختی هستند. رویکرد مقاله بیشتر به سمت تئوری‌های شناختیِ احساسات است تا اینکه به داوری در اندیشه نوسبام بپردازد.

«احساسات به‌مثابه داوری[1]» نوشته رابرت سی. رابرتس (۱۹۹۹)، اثری است که در آن نویسنده با مراجعه به کتاب «درمانِ میل[2]» نوسبام معتقد است که احساسات در نوسبام یک نوع داوری است. وی به بررسی این امر می‌پردازد که داوری در نوسبام، تحت تأثیر مفهوم نمود یا فانتاسیای‌رواقی و در واقع داوری‌ها به‌مثابه نمود و فانتاسی است.

جز این دو اثر که به‌صورت غیرمستقیم به مسئله داوری در نوسبام پرداخته بودند و حتی تأکیدشان بیشتر بر احساس بوده است تا داوری، اثر دیگری در این زمینه مشاهده نشد. تلاش این مقاله برای ترسیم داوری سیاسی قابلیتی- فضیلتی در بستر لیبرالیسم سیاسی مدنظر نوسبام، حکایت از تازگی کار دارد که برای اولین بار انجام شده است و حداقل نویسندگان این مقاله تاکنون چنین تلاشی را مشاهده نکرده‌اند.

تبارِ داوری سیاسی و مناقشات آن

داوری در عهد کلاسیک تا رنسانس

داوری[3] که تاریخی به درازای عمر بشر دارد، یکی از مفاهیم اصلی فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. ازاین‌رو نظر به داوری سیاسی اساساً می‌تواند تعریف‌کننده امر سیاسی و

1. Emotions as Judgment
2 .therapy of desire
3 .judgment

نوع آن باشد؛ زیرا در اینجا ما با نوعی فلسفه سیاسی روبه‌رو هستیم که به تعبیر رونالد بینر، ذاتِ امر سیاسی را بر زبان، مشورت و داوری در زندگی سیاسی قرار می‌دهد. از این‌رو حقِ داشتن داوری سیاسی، یکی از مفاهیم و اصل تعیین‌کنندهٔ رابطهٔ حاکم و شهروند می‌شود (Beiner, 1983: 3). بینر به‌خوبی در سخنی از ارسطو اشاره می‌کند که انسانی که موضوع زندگیِ سیاسی است، ظرفیت‌هایی دارد که هم فیزیکی است و هم اخلاقی. انسان باید ظرفیت اخلاقی را درون عمل، به‌منظور تحقق پتانسیل انسانی‌اش به کار گیرد. بنابراین ظرفیت اخلاقی و عملی، با مسائلی چون داوری، تدبیر یا صلاح‌دید[1]، عدالت و قابلیت شهروندی مرتبط می‌شود (Beiner, 1992: 4). بنابراین ظرفیت داوری با تدبیر ارسطویی، رابطه وثیق دارد و به‌عنوان یکی از واژگان مفهومیِ اخلاق، با حکمت عملی (در معنای فرونتیک آن) پیوند دارد. بدین معنا که داوری سیاسی، در کنار نظریه و عمل سیاسی، سه‌گانهٔ اخلاقی تحقق‌بخش به زندگی سیاسی خوب است. در واقع داوری سیاسی تحقق‌بخش فکر سیاسی، تحت لوای عمل است. از این‌رو داوری، قوهٔ فضیلتی برای سیاست‌مداران و شهروندان محسوب می‌شود.

با توجه به دوگانهٔ «نقش اقتدار فردی در عمل داوری» و «اقتدار استانداردهای پیشینی در داوری» می‌توان تاریخ داوری‌سیاسی را در متفکران کلاسیک و معاصر جست‌وجو کرد. در دوران شکل‌گیری فلسفه، افلاطون عملاً در برابر استاد خود سقراط، چنین دوگانه‌ای را طرح و بحث کرد و عملاً به سمت نقش «داوری‌های اقتدارگرای پیشینی» حرکت کرد. اما داوری در قاموس فلسفی سقراط را می‌توان با عنوان «داوری آپوریاتیک[2]» نام‌گذاری کرد. آپوریا در واقع یک مرحله از تنگنا و بن‌بست است که در آن، یک سرگشتگی و آسیمگی درباره اینکه چگونه باید در این مرحله پیش رفت، وجود دارد. بنابراین استدلال آپورتیک، استدلالی است که معطوف به این تنگناست. برای مثال در دیالوگ‌های افلاطونی، ویژگی سقراط این است که طرفین صحبتش را به‌جایی می‌کشاند که دیگر نمی‌دانند که چه بگویند (Palmer, 2017: 9). در واقع سقراط از

1. Prudence
2. Aporia

مخاطبش می‌خواهد هر آنچه از قبل قطعی می‌شمرده‌اند و برحسب آن، اصول پدیده‌ای را داوری می‌کرده‌اند، کنار بگذارند و برحسب آسیمگی پیش‌آمده، عقیدهٔ خود را درباب عادلانه بودن یا ناعادلانه‌بودن عملی ارائه کنند.

هانا آرنت به‌خوبی توصیفش از این نوع داوری را ارائه می‌دهد که قابل‌تأمل است: «هر چند این امر چیزی بیش از احتمال است که سقراط اولین کسی بود که از دیالکتیک (سخن گفتن از چیزی به‌وسیله همراه شدن با کسی)، به صورت سیستماتیک بهره برد، احتمالاً او این را مخالف یا همتای اقناع نمی‌نگریست (همان‌طور که افلاطون و ارسطو می‌دیدند) و مسلم است که او مخالف نتایج این دیالکتیک برای عقاید نیست. برای سقراط و همچنین برای شهروندان پیرو او، عقیده، سخن گفتن دربارهٔ آن چیزی است که برای فرد پدیدار می‌شود. این امر، [درک و فهمیدن] عالم به‌گونه‌ای است که آن خودش را برای من انسانی آشکار می‌کند. بنابراین این داوری در باب عالم، فانتزی ذهنی و دل‌بخواهانه و همچنین چیزی مطلق و معتبر برای همه (با عنوان حقیقت واحد) نبوده است» (Arendt, 1990: 75- 78).

افلاطون برخلاف سقراط که به دنبال تربیت شهروندان به‌گونه‌ای است که همواره در مسیر تشخیص و صحیح و خطا قرار گیرند و صحت نیت‌ها و مقاصد خود را در فرایند کسب دانایی، نه بر اساس باور قطعی کسب کنند، معتقد است: «همه نظریه‌ها، چه سکون‌نگرها و چه تحول‌نگرها و اتمیست‌ها ناقصند، چراکه تفکر بدون زندگی و پسوخه غیرممکن است. ازاین‌رو لازمهٔ تعقل این است که متعلقات ثابتی داشته باشیم» (یونسی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۱). بنابراین لازمهٔ داوری کردن در اندیشهٔ افلاطون، داشتن متعلقات ثابتی است که همواره در همه زمان‌ها یکی است و عمل فضیلتمند برحسب آن متعلقات داوری می‌شود. بنابراین تمام تلاش افلاطون در تئتئوس را می‌توان در دو محور که با داوری مرتبطند، بررسی کرد. نخست، شناسایی اقوال و پندارهای معیوبی که گمان می‌کنیم عقیده و داوری درست ما هستند و دیگری، تعیین منطقی برای قرار دادنِ آن پندارها و عقاید در جایگاه اصیل خودشان (Thaler, 2016: 250).

با ارسطو، جریان جدیدی درباب داوری سیاسی شکل می‌گیرد که می‌توان آن را داوری سیاسی فرونتیک و فضیلتی نامید. بدین معنا که داوری سیاسی همواره معطوف به یک اندیشهٔ عملی و فضیلت‌گراست. درواقع داوری برای ارسطو، پیوند فکر و عملی است که حاصلش، کیفیتی فضیلتی است. ازاین‌رو داوری نیک یا بد، عادلانه و غیرعادلانه و غیره، استعدادی است که انسان در پی اقدام عملی خودکسب می‌کند. ما به‌عنوان داور، برای تأثیرگذاری بر شنونده‌ای که قرار است موضع ما را نیز داوری کند، باید نه‌تنها آنچه را که می‌گوییم بدانیم، بلکه باید اثربخشی صحیح و درست آن را هم در نظر بگیریم. ازاین‌رو رابطه سخن[1] و عمل[2]، کیفیاتی است که تولیدکنندهٔ بسیاری از چیزهای خیر است. در اینجا میان عمل و فهمِ درست یا فضیلتی که اساس فرونسیس ارسطویی است، رابطه برقرار می‌شود و ارتباط فهم با خیر و فایده، به‌عنوان نکتهٔ کلیدی داوری پیش کشیده می‌شود. رونالد بینر نیز معتقد است که در اندیشهٔ ارسطو، «ظرفیت عملی و امر خیر» باهم مرتبط هستند و ازاین‌رو عدالت، ظرفیت شهروندی و صلاح‌دیدکه مبتنی بر پیوند فکر و عمل بعد از فکر است، منجر به داوری می‌شود (Beiner, 1992: 3).

اما در حوزهٔ عمل‌پذیری که از داوری مبتنی بر امر خیر برمی‌خیزد، نکتهٔ مهم این است که ارسطو برخلاف افلاطون که حقیقت[3] را بر عقیدهٔ[4] آدمی ترجیح می‌دهد، می‌کوشد با حکمت عملی نشان دهد که عقیده نیز مانند حقیقت با امور تغییرپذیر سروکار دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۵). ازاین‌رو حکمت عملی، نه اصول کلی و نه استدلال‌ورزی نظری است، بلکه آن احتیاج ما در هنگامه‌ای است که ما قصد داریم تا سازمان‌دهی درست اجتماع را داوری کنیم. در واقع حکمت عملی برای عمل داوری، آن‌هم درباره چگونگی اجتماع بسامان، ضروری است (Azmanova, 2012: ix). برای نمونه در اخلاق نیکوماخوس، ارسطو، ایده فرونسیس[5] را به‌پیش می‌برد که در لاتین با عنوان «پرودنتیا[6]» ترجمه شده است و وظیفهٔ آن، داوری یا کاربست یک قانون برای یک مورد

1. speech
2. act
3. Truth
4. opinion
5. phronesis
6. prudentia

خاص است. حکمت عملی (فرونِسیس) برای ارسطو برخلاف افلاطون، متمایز از حکمت نظری است. فرونسیس، دانشی درباره نوعی متفاوت از دانش نظری است. برای آن، به توانایی برای دانستنِ چگونگی داوری و عمل در یک زمینه خاص نیاز است. این نه‌تنها دانش کلیات نیست، بلکه دانستن زمان برای کاربست چیزهای کلی برای یک موقعیت خاص است. بنابراین حکمت عملی، توانایی دانستنِ چگونگیِ قضاوت (داوری) و عمل در یک به‌هم‌پیوستگی (داوری- عمل) و در اصل در وضعیتی تکرار نشدنی است. با غیبت چنین دانش عملی، ایده افلاطونی «خیر»، کلیتی پوچ قلمداد می‌شود (Gadamer, 2004: 200). بنابراین برای ارسطو، داوری و فرونسیس درهم‌تنیده هستند و در واقع فرونسیس، همان توانایی کاربست بهترین داوریِ همراه با صلاح‌دید در موقعیت جزئی است.

در عهد پساارسطویی و با روی‌کارآمدن مکتب رواقی، احساساتی که تاکنون به جرم منطقی نبودن از فلسفه کنار گذاشته شده بودند، به‌عنوان «داوری‌های شناختی» مطرح می‌شوند. آنها با مطرح کردن «داوری‌های اولیه» و نیاز به «داوری دومین و ثانویه»، قلمروی جدیدی در عرصه داوری وارد ساختند. از نظر آنها ما همواره در معرض احساسات خوب و بد قرار داریم. در قرن پس از ارسطو، رواقی‌ها چهار عاطفه و احساس عمده را برگزیدند که تحت لوای آن، گونه‌های دیگر احساس می‌توانند تنظیم و تعریف شوند. در واقع احساسات اولیه باید تنظیم‌گر احساسات ثانویه باشند (Sorabji, 2002: 82). این چهاربخش عبارتند از: پریشانی و اندوه، لذت یا خوشی[1]، ترس و میل[2]. از این‌رو هر احساس در اندیشهٔ رواقی دربرگیرندهٔ دو گونه داوری ارزشی متمایز است. نخست، داوری‌هایی که با خوبی و بدی سروکار دارند و در آنها بحث سود و زیان مطرح می‌شود و دیگری، نوع داوری که مربوط به واکنش نشان‌دادن مناسب و درخور است (Green, 1990: 80). بنابراین باید همواره در کنار داوری‌هایی که خشم و نفرت منتقل می‌کنند، داوری‌ای ثانویه برای واکنش درخور و مناسب داشته باشیم، تا فضیلت‌مند شویم. در واقع داوری رواقی، توانایی کنار گذاشتن احساسات منفی و مبتنی‌سازی داوری بر مبنای فضیلت‌هایی چون بخشش، رحم، شادی، میل و احساسات مثبتی است که می‌تواند فرد

1. pleasure
2. appetite

را در زندگی خوشبخت سازد. بعدها مارتا نوسبام، این نگاه را مورد نقد قرار دارد، زیـرا از نظر او، همه انواع احساسات واجد اهمیت هستند.

در دورهٔ قرون‌وسطی، سـه فیلسـوف مهـم، داوری را در اندیشـه خـود بسـط دادنـد: آگوستین، آکوئیناس و بوئیتیوس. در سنت مسیحی، سنت آگوستین، یک جملهٔ مختصر ولی پر از بار معنایی دارد. او نوشته است: «زنـدگی منصـفانه و مقـدس، منـوط بـه یـک داوری خوب دربارهٔ چیزهاست». ازنظر هافلیدسون، داوری در اندیشهٔ آگوسـتین هـم بـه معنای درک ماهیت چیزها و هم به معنای ارزیابی آن چیزهاست. و اینکه تنهـا زمـانی داوران خوبی خواهیم شد که به‌وسیله عشقی که روح مقدس درون ما جاری کرده (آیه روح‌شناسـانهٔ محبـوب آگوسـتین)، دوبـاره نظـم پیـدا کنـیم (Haflidson, 2014: 3). ازایـن‌رو داوری بـرای آگوستین در پیوند با نوعی فهم افلاطونی و الهیاتی در پیوند با شهر خـدا فهـم مـی‌شـود کـه به‌نوعی دوباره در جریان فلسفه، تفکر افلاطونی پیوند با ایده را مستقر می‌سازد.

بوئیتیوس، نزدیکی به عقلانیت و معیارهای معقول در داوری را تحت تأثیر آگوستین و افلاطون مطرح کرده و خواهان زدودن حـواس و احسـاس انسـانی در داوری اسـت. از سوی دیگر، آکوئیناس با برقراری تعادل میان سنت ارسطویی و آگوستینی، راه عقلانی و زمینی‌تر را نسبت به مسائل زنـدگی دنبـال کـرد. او بـا مطـرح کـردن مفـاهیمی چـون احساس، اراده، کارگذاری و عقل کوشید تا جنبهٔ متافیزیکی سـنت آگوسـتینی را تقلیـل داده، انسان را به کانون توجه و اقدام بیاورد. از این‌رو عمل ارادی‌انسـانی بـرای او بسـیار مهم می‌شود. در این راستا داوری در اندیشه او را نیز مـی‌بایسـت در ارتبـاط بـا اخـلاق، احساسات، قدرت عمل و اراده بررسی کرد.

داوری در عصر رنسانس و مدرن

یکی از نشانه‌های رنسانس، نشاندن انسان در محوریت امور جهان است. انسـان تنهـا داور در عرصهٔ زیستن و سیاست محسوب می‌شود و حق دارد برحسب معیارهای مربـوط به خوددست به داوری بزند. میروندلا، یکی از فیلسـوفان ایـن عهـد، خطـاب بـه انسـان می‌گوید: «تو به هیچ مرزی محدود نشده‌ای و به مدد داوریِ آزادانهٔ خود می‌توانی مرزهـا

و محدودیت‌های وجود خود را خود بسازی» (pico, 1956: 5). از سوی دیگر با ماکیاولی، نقطه عطفی در گسترش و توسعهٔ مفهومی داوری ایجاد می‌شود. داوری با امر سیاسی درهم‌تنیده می‌شود و با جهان‌بینی خاص او نسبت به اخلاق، مذهب و سیاست مرتبط می‌گردد. تا پیش از ماکیاول، تمام استدلال‌ها و معیارها حتی رادیکال‌ترین‌ها، یا تحت تأثیر مذهب و مسیحیت هستند، یا به‌طور ضمنی تحت تأثیر بینش افلاطونی و متافیزیکیِ حاکم بر ذهنیت انسان‌ها، که به دلیل نخبه‌گرایی خاص خود، امکان و اجازهٔ داوری به انسان‌هابرای حصول به هدف، تصمیم و انتخاب را نمی‌داد.

ازاین‌رو داوری در ماکیاول، وابسته به یک استاندارد واحد و معیاری که یا متافیزیکی باشد و یا مذهبی نیست؛ بلکه داوری در ماکیاول به تناسب نیاز برای به دست آوردن «افتخار و شکوه» تغییر می‌کند و توجه به این سناریوهای مختلف که در موقعیت‌های مختلف برای ما ضرورت می‌یابد، می‌تواند فراهم‌کنندهٔ «ویرچو» باشد. هرچند ماکیاولی اینجا قدرت «بخت» را از قدرت مذهب بیشتر می‌داند و به نظر می‌رسد که این امر با نوعی از تصمیم‌گیری واقع‌گرایانه و داوری دوراندیشانه‌ای که مطرح می‌کند، تباین دارد، به‌هرحال راهی را که شروع کرد، می‌توان آغاز عصری دانست که بعدها یک‌تنه در مقابل متافیزیک افلاطون و مسیحیتِ رو به افول ایستاد.

ریشه‌های داوری در اندیشهٔ سیاسی مدرن در کنار ماکیاول، با اندیشه‌های شک‌گرایانه مونتنی نیز آغاز می‌شود. او می‌گوید: «من با دقت تا جایی که می‌توانم به داوری همه انسان‌ها گوش می‌دهم، اما نباید از هیچ‌یک پیروی کنم، جز خودم» (Montaigne, 1991: 25).

در عصر مدرن «لویاتان‌های داور»، عهده‌دار داوری عمومی می‌شوند، زیرا نفس و غریزهٔ ویرانگر انسانی نمی‌توانند داوران خوبی در عرصهٔ سیاست باشند. هابز و لاک استدلال می‌کنند که حرکت از وضعیت پیشادولت به جامعهٔ مدنی، بر انصراف‌دادن مردم از حقِ تک‌تکشان برای داوری خصوصی و تأسیس یک داوری معتبر و عمومی مبتنی است. لاک و هابز درباره اثرات مخرب داوریِ خصوصی افراد برای یک صلح مدنی پایدار، شریک هستند. اما لاک برخلاف هابز، نسب به داوری خصوصی کاملاً بدبین نیست. او

استدلال می‌کند که «داوری»، دو نقش را ایفا مـی‌کنـد: یکـی، نقـش حیـاتی در توسـعهٔ سوژه‌های آزادکه تمایلشان به تطابق داوری با قانون است و دومی، ممانعتِ حیاتی درباره اعمال خودسرانهٔ قدرت حاکم.

ل‌اک به‌جای محروم کردن شهروندان از حق داوری‌شان، به دنبال واردکـردنِ ایـن قـوهٔ پراهمیت در راستای تصویرش از دولت مبتنی بر رضایت طرفین است. در شرح‌های متنـوع خود از «داوری»، مونتنی، هابز و لاک، پاسخگوی مشکلاتِ نزاع‌های مـذهبی بودنـد کـه بـا تنوع رو به رشدِ ارزش‌ها در اوایل دوره مدرن همراه بـود. دغدغـه و نگرانـی عمیـق دربـاره جنگ‌های مذهبی که صورت مداوم و غیر قابل انکاری تفکرشان را شکل مـی‌داد، همچنـان در اواخر عصر مدرن ادامه داشت. روابط پیچیده میـان «داوری» خصوصـی و عمـومی، یـک مسئله و مشکل را برای همه نظریه‌پردازان سیاسیِ علاقه‌مند به دموکراسی باقی می‌گذارد.

قرن بیستم نقطه عطفی برای مفهوم داوری است. این قرن، دو جنـگ جهـانی را پشـت سر گذاشته که بحران‌هـای اقتصـادی و درگیـری‌هـای قـومی و مـذهبی و مهـاجرت‌هـای فرهنگی و سیاسی بسیاری را سبب شد. به‌ویژه در عهـد تسـلط توتالیتاریسـم کمونیسـتی، نازیستی، فاشیستی و پدیداری رقابت سوسیالیسم و سرمایه‌داری برای فتح منابع و سـرمایهٔ جهانی، تفاسیر گوناگون و جدیدی که هرکدام از این ایدئولوژی‌ها برای برتری ایـدئولوژیک خود ایجاد کردند، پیروان خود را به داشـتن آن نـوع داوری کـه مدنظرشـان بـود، مجبـور می‌کردند. داوری‌هایی که یک‌بار دیگر جهان را به عهد افلاطون‌گرایـی و توسـل بـه معیـار متعصبانه و متافیزیکی برای حاکم شدن سیاست خاص بـر زنـدگی مردمـان تحـت سـلطه کشاند. حکایت داوری در قرن بیستم را می‌توان در جملهٔ جـرج اورول مشـاهده نمـود کـه می‌گوید: «آنچه واقعاً درباره توتالیتریسم دهشتناک است، این نیست که مرتکـب قسـاوت و جنایت می‌شود، بلکه دهشتناک بودن، حمله و هجوم آن به مفهوم حقیقـت عینـی اسـت؛ ادعایی که آن برای کنترل گذشته به‌خوبی آینده دارد» (Zerilli, 2006: 12).

بحث از حضور ایده و حقیقت واحد در داوری و عمل سیاسـت‌مـداران و شـهروندان، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم را بدین‌جهت سوق داد که نمـی‌تـوان بـه معیارهـای پـیش-تأسیسی اکتفا کرد. از این‌رو در اواسـط قـرن بیسـتم، بسـیاری ازجملـه نیچـه، یاسـپرس،

هایدگر، گادامر، آرنت و بعدها هابرماس، جان رالز و مایکل والزر، ویل کیمیلیکا، مارتا نوسبام، آیریس ماریون یانگ، سیلا بن حبیب، جاشوآ کوهن، پیکو پارخ، هیلاری پاتنم و بسیاری دیگر، نگرانی خود را نسبت به رواج ایدهٔ واحد حقیقت[1] در سیاست اعلام نمودند.

مشهورترین فیلسوفی که داوری سیاسی را در دستورکار خود قرار داد، هانا آرنت بود. آرنت از یکسو به دلیل بحران‌های حاصل از دموکراسی نمایندگی که فضای عمل و فکر کردن و داوری را از شهروندان گرفته است و از سوی دیگر، بحران‌های ناشی از بی‌فکری و توتالیتاریسم و فاشیسم که داوریِ شهروندان را به‌سوی اعمال اندیشیده نشده (بی‌فکری) سوق داده است، نمی‌تواند در محدودهٔ لیبرالیسم و حکومت نمایندگی بماند. ازاین‌رو او یک جمهوری‌خواه به معنای کلاسیکش (ارسطویی- سیسرویی) است. آرنت در عالم بودن و مشارکت شهروندی را از آن سنت پسینی می‌گیرد. اما چیزی که در عصر حاضر برای او مهم و متفاوت است، فروپاشی و نابسنده بودنِ حقایق اخلاقی، به‌عنوان استانداردهایی برای داوری درباره آنچه انسان قادر به انجامش باشد است؛ زیرا واقعیت‌های سیاسی، سنت اخلاقی پیشینی را ضعیف و تخریب کرده است (Arendt, 2003: xi).

هانا آرنت با رجوع به مفهوم داوری زیبایی‌شناسی در کانت، نوعی داوری سیاسی زیباشناسانه را پایه می‌گذارد. در کانت، داوری زیبایی‌شناسانه به‌جای کلیات با جزئیات سروکار دارد و هانا آرنت، حوزه سیاست را به‌گونه‌ای ارسطویی، حوزه جزئیات می‌داند که در آن ما با موقعیت‌ها و نمودهای جزئی سروکار داریم. همان‌طور که شهروندان در داوری یک اثر زیبا با یکدیگر توافق ندارند، در سیاست نیز نمی‌توان استاندارد کلی و واحدی را برای داوری شهروندان تعیین کرد (Arendt, 1992: 55). در واقع آرنت با مسئله تکثر و شهروندی روبه‌رو است. از این‌رو با بحث از در عالم بودگی هر شهروند، سیاست را عرصهٔ سیاسی دیدنِ تک‌تک شهروندان می‌بیند که هر موقعیت سیاسی خاص، معیار و استاندارد خاص خود را می‌طلبد.

در کنار آرنت، هابرماس به‌عنوان یک منتقد قرار داردکه استدلال می‌کند «ما بدون که بتوان بر اساس آن دست به داوری زد، هیچ راهی برای داوری کردن ادعاهای رقیب

1.singular idea of truth

نداریم. از این رومسئله در اینجا تکثرِ ادعاهای این‌چنینی که نشانه جامعه دموکراتیک است، نیست؛ بلکه فقدان یک‌رویه است که بر اساس آن یک شخص بتواند اعتبار (ادعایش) را داوری کند. بنابراین مسئله این است». هابرماس به دنبال معیارهایی است که در بتن این زمینه تکثرگرایانه، از طریق گفت‌وگو، معیارها و قواعد ثابتی را برای رسیدن به توافق توسط طرفین گفت‌وگو پیدا کند. از این‌رو اندیشه اخلاق، گفت‌وگو را که متأثر از «مید» است مطرح می‌کند و به دنبال هنجارهای اجتماعی و رسیدن به توافق گام برمی‌دارد. از نظر او بدون رعایت این قوانین، رسیدن به حقیقت و توافق غیرممکن است. توافق زمانی حاصل می‌شود که مباحثه‌کنندگان در زیست جهان با همدیگر به‌قدری بحث و گفت‌وگو کنند که هر فرد امکان این را داشته باشد که در بحث و داوری دیگری نیز وارد شود (ریتزر، ۱۳۹۴: ۲۱۴). در واقع هابرماس به دنبال طرح و مفصل‌بندی «ادعایی برای نوعی نیروی الزام‌آور هنجاری» است که مورد توافق همه باشد و در عین‌حال شرایط اخلاق گفت‌وگویی را رعایت کند (Habermas, 1995: 124). چیزی که جان رالز نیز دغدغهٔ آن را دارد.

جان رالز در درس‌گفتار دوم از لیبرالیسم سیاسی (که «قدرت‌های شهروندان و بازنمایی‌شان» نام دارد)، سؤالی با این عنوان طرح می‌کند که: «چگونه وجود یک اجتماعِ پایدار و عادلانه از شهروندانی آزاد و برابر که به‌طور ژرفی از طریق دکترین‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبیِ معقول[1] تقسیم‌شده‌اند، ممکن است؟». او پاسخ می‌دهد که ساختار اساسی چنین جامعه‌ای به صورت مؤثری از طریق برداشتی سیاسی از عدالت تنظیم می‌شودکه آن بر یک اجماع همپوشان[2] دربارهٔ دکترین‌های جامعِ معقول که شهروندان آن جامعه تصدیق کرده‌اند، متمرکز است. از نظر رالز، افراد معقول از یک جنبه، کسانی هستند که وقتی در میان برابرانسخن می‌گویند، آماده‌اند تا اصول و استانداردهایی را به‌عنوان شروط منصفانه همکاری عرضه کنند و به میل خویش بدان وفادار بمانند، با این فرض که دیگران نیز چنین می‌کنند. بنابراین شروط پذیرفته‌شده، اساس و پایهٔ همکاری

1. reasonable
2. overlapping consensus

و همراهی دیگرانی است که ایدهٔ متقابل بودن همکاری و وفاداری به شروط منصفانه را تحقق می‌بخشند (Rawls, 1995: 157).

در کنار فیلسوفان لیبرال می‌توان از گادامر نیز سخن آورد که با توسل به ارسطو و فرونسیس، داوری را تشریح می‌کند. گادامر معتقد است: «در اخلاق نیکوماخوس، برای نمونه ارسطو، ایده فرونسیس را به پیش می‌برد که وظیفهٔ آن، داوری یا کاربست یک قانون برای یک مورد خاص است. حکمت عملی، توانایی دانستنِ چگونگیِ قضاوت (داوری) و عمل در یک به هم‌پیوستگی (داوری- عمل) و در اصل، در وضعیتی تکرارنشدنی است. با غیبت چنین دانشِ عملی، ایدهٔ افلاطونی «خیر»، کلیتی پوچ قلمداد می‌شود» (Gadamer, 2004: 75).

در چند دهه اخیر، فلسفهٔ سیاسی، نگاه خود را معطوف به دیگری و عواطف و احساسات سیاسی کرده است. داستان احساس، داستان داوری درباره چیزها و امور مهم است. داوری‌هایی که ما در برابر آن، نیازمندی و نقصانمان را در برابر عناصری که کاملاً تحت کنترل ما نیستند، اعلام می‌کنیم. ترس، امید، خشم، عشق، داستان احساساتی که در عصر جدید به رقیبی برای خردگرایی مدرن تبدیل‌شده‌اند و اگر روزگاری خرد، معیارها و استانداردهای داوری را تعیین می‌کرد و ما را از میل به احساسات برای ایراد داوری بر حذر می‌داشت، اکنون با توجه به رشد روزافزون روان‌شناسی، علوم اعصاب، علوم شناختی و...، داستان و روایتِ احساسات، به‌مثابه داوری‌های شناختی در زندگی سیاسی و عمومی گسترده‌تر شده است.

بنابراین داوری سیاسی باید هم به خرد سیاسی توجه داشته باشد و هم احساسات پشت هر داوری سیاسی را تشخیص دهد. اینکه فردی مانند ترامپ با تصمیم‌ها و داوری خود، خشم و تنفر در اجتماع سیاسی می‌پراکند، نشان‌دهندهٔ این است که جامعهٔ سیاسی بیش از پیش نیازمندِ تقویت احساسات مثبت و زدودن احساسات منفی است. در واقع داوری نو رواقی نوسبام، چنین ایده‌ای را پیش می‌کشد؛ اینکه شهروندان دیگر نمی‌توانند تحت یک معیار و استاندارد واحد از سوی سیاست‌مداران، به سعادت و بهروزی برسند، بلکه در آموزش و تربیت شهروندی و سیاست، چیز دیگری لازم است تا

قابلیت او را برای رسیدن به سعادت در نظر داشته باشد و از سوی دیگر خشونت بینافرهنگی را از بین ببرد. این امکان نوسبامی، داوری سیاسی قابلیتی- فضیلتی است. در واقع سیاست برای اینکه بتواند به سعادت شهروندان بینجامد، نیازمند هنجاری‌سیاسی است که هم شمول‌گرا باشد و درعین‌حال به تفاوت‌های شهروندان احترام بگذارد. احساسات مثبت را میان آنها رواج دهد و این احساسات مثبت را معیار داوری در جهت دستیابی به زندگی سیاسی خوب قرار دهد.

مارتا نوسبام و احساسات سیاسی به‌مثابه داوریِ هنجاری

احساسات در اندیشهٔ سیاسی- هنجاری مارتا نوسبام، شامل نوعی ارزیابی از زندگی سیاسی خوب هستند. در واقع احساسات شهروندان درباره پدیده‌های سیاسی و دیگر شهروندان، ترسیم‌کننده و هدایتگر آنها به‌سوی نوعی بهزیستی و رفاه در اجتماع می‌گردد. ازنظر نوسبام، «احساسات، دربرگیرنده داوری‌های ما درباره چیزهای مهم هستند. داوری‌هایی که در آنها، ما یک موضوع و ابژه بیرونی را به‌طور بسیار مهم برای خود و زندگی سیاسی ارزیابی می‌کنیم. ارزیابی، آبله‌های مهمی است که برای رفاه و بهزیستی خودمان ضرورت دارد. ازاین‌رو در داوری‌های ما، احساسات ما بیانگر نیازمندی و نقصانِ خودمان است، آن‌هم در حضور بخش‌های از عالم که تحت کنترل ما نیستند. چنین ارزیابی‌هایی مشمول مفاهیمی چون عشق، ترس، امید، اندوه و خشم است» (Nussbaum, 2001: 20).

در اندیشهٔ نوسبام، احساسات به‌مثابه داوری ازاین جهت اهمیت می‌یابد که ما در زندگی سیاسی خودمان با یک نوع فقدان روبه‌رو می‌شویم؛ فقدانِ گفت‌وگو، فقدان ارزش‌ها و هنجارها و فقدان سعادت و خوشبختی. بنابراین احساسات به‌مثابه داوری‌های ارزشی می‌تواند آنچه را که ازدست‌داده‌ایم، باز احیا کند. احساسات چون بیانگر فهم و دریافت ما از درون و بیرون خودمان در برخورد با پدیده‌هاست، ازاین‌رو به‌عنوان داوری می‌توانند فقدان‌های ما را پوشش دهند، تا جایی که آنها بدل به یک عقیده برای ما شوند و عالمِ زیسته را برای ما معنادار کنند (Nussbaum, 2004: 22). ازاین‌رو است که نقش احساسات در داوری‌های سیاسی نیز بسیار مهم می‌شود.

برای نوسبام، احساسات دربرگیرندهٔ انگیزش و عمل هستند که در عصر حاکم شدن فایده و سودگرایی در سیاست می‌توانند ما را به‌نوعی سعادت سیاسی هنجارگرایانه هدایت کنند. او معتقد است: «با توجه به همه این ویژگی‌ها، ممکن است خیلی عجیب به نظر برسد که احساسات نوعی قضاوت و داوری هستند؛ ازاین‌رو که همه این ویژگی‌ها نه‌تنها با داوری قابل قیاس هستند، بلکه با یک بینش تدوین‌شده در تفکر رواقیون یونان باستان مرتبطند. بینشی که معتقد بود احساسات، اشکالی از داوری‌های ارزش‌گذارانه هستند که دربردارنده چیزها و افرادِ بیرون از شخصند و اهمیت فراوانی در جهت شکوفایی خود شخص و سعادتش ایفا می‌کنند» (Nussbaum, 2004: 21-23).

در واقع شکوفایی و قابلیت فرد برای احیای سعادت و زندگی سیاسی خوب، هنگامی فعال می‌گرددکه او خودش را در یک مواجهه ارزشمند و نه فایده‌گرایانه، با دیگران ببیند. این رویارویی، نیازمند داشتن باوری ارزشمند است که احساسات به‌مثابه داوری‌های هنجاری و شناختی، این امکان مواجهه را فراهم می‌کند.

اما اینکه چرا احساسات در اندیشه نوسبام، ماهیتی سیاسی می‌یابد، می‌توان در تفسیر خودش از احساسات ردیابی کرد. این امر در قالب ادلهٔ زیر قابل پیگیری است:

۱. اینکه همه آنها درباره چیزی هستند. یعنی آنها یک ابژه دارند. ترس، امید، غم، عشق و اندوه نهایی ما، همه درباره دیگری ارزشمند است و معطوف به او و زندگی‌اش است. فقدان او یعنی فروپاشی چیزهای بااهمیتی که زندگی سیاسی خوب را کم‌رنگ می‌کند.

۲. ما ابژه‌های سیاسی را از طریق احساسات درک می‌کنیم. ابژه‌های که ما با آنها مواجه‌ایم، معمولاً درون زندگی سیاسی، نیتمند[1] هستند. درواقع احساسات دربردارنده یک شیوه دیدن و مشاهده است. ازاین‌رو ما عالم و به‌ویژه عالم سیاسی را آن‌گونه که احساس می‌کنیم، می‌بینیم و داوری می‌کنیم. در واقع در نسبت احساسات و شیوهٔ دیدنِ ابژه‌هاست که ما، خود و دیگری را که اصل اساسی زندگی سیاسی است، می‌بینیم و داوری می‌کنیم.

۳. احساسات دربرگیرندهٔ باورها و عقیدهٔ ما درباره ابژه‌هاست.

1. Intentional

۴. [احساسات] معطوف به ارزش هستند. آنها ابژه‌های خود را به‌عنوان امری باارزش و مهم می‌پندارند (Nussbaum, 2004: 23).

با توجه به تفسیر نوسبام از رابطهٔ داوری احساس، او این نسبت را به صورت قابل‌توجهی به سیاست مرتبط می‌کند. نوسبام در کتاب «احساسات سیاسی: چرا عشق برای عدالت اهمیت دارد؟» می‌گوید: «همه جوامع سرشار از احساسات هستند. دموکراسی‌های لیبرال هم از این قاعده مستثنی نیستند. روایت هر روزه در زندگانی، حتی در یک دموکراسی نسبتاً پایدار، مشمول یک دسته از احساسات، شامل خشم، ترس، هم‌دردی، انزجار، رشک، گناه، اندوه و اقسام فراوانِ عشق است. احساسات معطوف به شیوه‌هایی در جهت هدایتِ احساسات به‌سوی تعهدات کلیدی -یعنی به‌سوی مشمولیت، مساوات (برابری)، تسکینِ رنج و بیچارگی، آزادی، قابلیت و پایان برده‌داری- هستند» (Nussbaum, 2013: 2- 3).

ادعای نوسبام در این کتاب این است که عشق به مردم، امکان تعاملِ تخیل‌گونه و انگیزشی با دیگران را می‌دهد که کمک به امکان فعالیت اجتماعی و فداکاری می‌کند. اگر خوب ملاحظه شود، درمی‌یابیم که مفاهیمی مانند کرامت و احترام در عین ضرورت، در به تحرک درآوردن قلب انسانی ناتوانند و اینکه تنها عشق می‌تواند منجر به خلق اجتماعی شود که در آن هیچ‌کس از دیگری برتر نیست و هیچ‌کس انسانی‌تر از بقیه دیده نمی‌شود. ازاین‌رو عشق است که منجر می‌شود همه به‌مثابه موجوداتی ارزشمند و برابر نگریسته شوند. نوسبام با دست گذاشتن بر مفهوم انزجار و تنفر مذهبی و غیرمذهبی، راهی را برای مرتبط ساختن احساسات درخور و سعادت شهروندان در یک اجتماع تعددنگر می‌گشاید. چنان‌که می‌گوید که در نگاه من، احساسات، تنها برانگیزاننده نیستند، بلکه شامل ارزیابی‌هایی هستند که یک محتوایِ ارزش‌گذارانه دارند. [برانگیزندگی احساسات] چالشی است برای مطمئن بودن از اینکه محتوای احساسات تصدیق‌شده، این نیست که یک دکترین جامع خاص با دیگر دکترین‌ها در تضاد باشد.

ازاین‌رو او با توسل به رالز می‌گوید: «رالز به این می‌اندیشد که چگونه احساساتی که به صورت اولیه در خانواده رشد کرده، می‌تواند به‌طور غایی به درون احساسات معطوف

به اصول جامعهٔ عادلانه، بسط یابد» (Nussbaum, 2013: 3-5). نوسبام در اینجا نکته اساسی مدنظر خود را برای نقش احساس در یک جامعهٔ عادلانه و درعین‌حال برابر مطرح می‌کند که احساسات عمده و مطلوب، سعادت‌گرایانه[1] هستند. بدین معنا که شهروندان این جامعه، عالم را از دیدگاه شخصی خودو همچنین از دیدگاه آن برداشتِ نمودیافتهٔ دیگر اشخاص، دربارهٔ زندگی ارزنده و خوب[2] که می‌تواند میان آنها مشترک شود، ارزیابی و داوری می‌کنند. نوع‌دوستی و عشق، حس مطلوب نوسبام است که می‌تواند به این سعادت سیاسی اجتماعی بینجامد.

از منظر نوسبام، سعادت‌گرایی، خودپرستی و خودخواهی[3] نیست؛ زیرا ما می‌توانیم در نظر بگیریم که مردم دیگر دارای ارزش ذاتی هستند. اما کسانی که می‌خواهند احساسات عمیقی را در ما فعال کنند، اشخاصی هستند که ما به نحوی با آنها از طریق تصورمان درباره زندگیِ باارزش و سعادتمند، مرتبطیم. آنچه باید دایرهٔ ربط‌مندی[4] بنامیم، ایجادِ یک حس دربارهٔ زندگی خودمان است که در آن، این مردم و رخدادهابه‌عنوان بخشی از ما و بخشی از شکوفایی‌مان اهمیت دارند. برای صورت گرفتن این جنبش و حرکت، نمادها (سمبل‌ها) و شعر مهم هستند (Nussbaum, 2013: 11 -15). اینجاست که شعر، تخیل و خلاقیت که از اصول رهیافت قابلیت هستند، به کمک احساس می‌آیند تا به برداشت‌های سیاسی ما درباره احترام به برابری و آزادی سیاسی، فرهنگی و تعددگرایی کمک کنند؛ زیرا همه احساسات هسته‌ای و محوریِ شهروندان که جامعه مدنی و نجیب را حفظ می‌کنند، ریشه خود را در عشق یا اشکالی از عشق دارند.

فضیلت‌گرایی، رهیافت قابلیت و لیبرالیسم سیاسی

اخلاق فضیلت که در فلسفه سیاسی مدرن در مقابل کانت‌گرایی و فایده‌گرایی دوباره احیا شده است، توجه خود را به رفتار و عمل فردی متمرکز می‌کند. نقطه تفاوت اخلاق

1. eudemonistic
2. a worthwhile life
3. Egoism
4. circle of concern

فضیلت با آن دو رویکرد در تفاوتِ پایه‌های اخلاق فضیلتی در ارزیابی‌ها و داوری‌های اخلاقی است. در کانت‌گرایی، اصول و قواعد پایه، نقشی اساسی و مبناساز ایفا می‌کنند و در فایده‌گرایی، ارزیابی اخلاقی اعمال فرد تابع نتیجه و فایده آن عمل است. اما در اخلاق فضیلت، تمرکز بر شخصیت و انگیزهٔ فردی است و این امر مشخص می‌کند که فرد فضیلت‌مند است یا نه و آیا فضیلت خاص (مهربانی، شجاعت و...) را دارد یا نه. در کنار این، فضیلتی‌ها می‌خواهند اعمال را نیز بررسی کنند (اسلوت، ۱۳۹۲: ۵۹).

نوسبام هم در اثر مشهور خود «ارسطو» (۱۹۸۲) و هم مقاله مهم خود به نام «اخلاق فضیلتی: دسته‌بندیِ مغفول‌مانده» (۱۹۹۹)، به شرح دیدگاه خود درباره این بحران می‌پردازد و می‌گوید: «اینکه به اخلاق فضیلتی به‌عنوان یک دسته و مقوله واحد نظریهٔ اخلاقی بنگریم، خطاست؛ همچنان که اگر آن را رقیبی برای کانت‌گرایی و فایده‌گرایی در نظر بگیریم، بازهم عبث است. زیرا هم فایده‌گرایی و هم کانت‌گرایی می‌توانند علاقه‌مند به فضایل و ساخت شخصیت باشند» (Nussbaum, 1999: 533).

اما تفاوت و نقطه تمایز اخلاق فضیلتی نوسبام در کجاست؟ ازنظر خودش، «نظریه‌پردازان فضیلتی، دوستدارانِ خرد و عقل هستند؛ اینکه آنها می‌خواهند یک نقش اساسی به خرد و تأمل در حیات سیاسی و اخلاقی ما بدهند و معمولاً فایده‌گرایی این کار را نمی‌کند. آنها این ایده را می‌پسندند که نه‌تنها باورهای ما، بلکه احساسات و امیال ما نیز می‌توانند از طریق کار انتقادیِ خرد عملی، فروزان شوند. آنها خواهان چرخش به سمت ارسطو، یا خوانش ویژه از او درباره سعادت، برای ارائه تصویر خاصشان از حیات سیاسی تأملی و مشورتی هستند. آنها دشمن کانت نیستند. حتی ممکن است به یک سنتز کانتی- ارسطویی، میل هم داشته باشند. آنها بلندهمتیِ نظری ارسطو را ارج می‌نهند و اینها را جز لاینفک کار انتقادی فلسفی می‌بینند؛ شمول‌گرا و ضد نسبی‌گرایی هستند. این اخلاق فضیلتی، غفلت‌ها و نادیده‌انگاری‌های فایده‌گرایی را به پرسش می‌کشد. غفلت فایده‌گرایی از عناصری هستند که واحد نیستند، بلکه خیرهایی هستند که می‌توانند در نگاه انسان‌ها گوناگون باشند. [زیرااز نگاه فضیلتی‌ها] «ما با تعددِ خیرها

مواجـه‌ایـم» (Nussbaum, 1999: 537). نوسـبام آنچـه را میـان مـدافعان اخـلاق فضـیلتی مشترک است، این سه مورد زیر برمی‌شمرد:

۱. فلسفهٔ اخلاق باید علاقه‌مند به کارگزار باشد و به همان میزان به مسئله انتخـاب و عمل توجه کند.

۲. فلسفه اخلاقی باید علاقه خود را معطوف به انگیزه، نیـت‌هـا، احساسـات و امیـال کند. به‌طورکلی باید نگاهش را معطوف به سرشتِ زندگی اخلاقیِ درونـی و بـه الگوهـای تثبیت‌شدهٔ انگیزشی، احساسی و استدلالی کند که ما را به‌سوی تبدیل‌شدن بـه شـخص یا شهروندی از یک نوع خاص (شجاع، بخشنده، میانه‌رو، عادل و غیره) هدایت می‌کند.

۳. فلسفه اخلاق نباید تنها بر اعمال انتخابیِ منفرد و جداجدا تمرکـز کنـد، بلکـه -و از همـه مهم‌تر- باید بر مسیر و جریانِ کلـی حیـات اخلاقـی کـارگزاران، الگوهـای تعهداتشـان، رفتـار و همچنین شور و لذت‌هایشان تمرکز کند (Nussbaum, 1999: 538).

در این راستا نوسبام، فضیلت‌مندی را لازمهٔ زندگی سیاسی خوب می‌دانـد. اساسـاً در این رویکرد، معنای زندگی خو، در چگونگی ارزیابی و داوری ما دربـاره ارزشـمندی‌هـای این زندگی و ابتنای این ارزشیابی بر حکمت عملی (فرونتیک) به‌عنوان استلزام و دلالـت آن، خود را نشان می‌دهد. جریان ضدفایده‌گرایانهٔ فضیلت، جریانی است که نوسبام آن را برمی‌شمرد که با تأکید بر نقش خرد در امور انسانی، به دیدگاه‌های ارسطویی هم نزدیک است. این جریان، چهار مورد اساسی را دنبال می‌کند:

۱. خیرهایی که موجودات انسانی تعقیب مـی‌کننـد، متعـدد و متکثرنـد و بـه لحـاظ کیفی ناهمگونند و تلاش برای نشان دادن آنها بـه‌عنـوان مقـادیری واقعـاً سـاده، بسـانِ دارایی، تحریف و اعوجاج آن خیر است.

۲. خرد نه‌تنها نقشی اساسی در انتخاب وسایل برای غایات و اهداف بـازی مـی‌کنـد، بلکه همچنین در تأمل و تفکر درباره خود غایاتِ زندگی انسانی نقش دارد. در ایـن بـین اشخاص خردمند، دارنده و حامل چیزی هستند که دیگران نیز هستند و اساسـاً بـه ایـن می‌اندیشند که چه مختصات و مشخصاتی از یک هدف معین، بهترین است.

۳. احساسات و امیال صرفاً فشارهای روانی یا فشارهایی بدون تأمل[1] نیستند، بلکه اشکالِ پیچیدهٔ نیتمندانه و قصدگرایانه هستند که از طریق اندیشه و تفکر قصد محور برانگیخته می‌شوند. بنابراین آنها می‌توانند به‌طور مشخص از طریق استدلال‌ورزی درباره امر خیرشکل‌گرفته باشند.

۴. ایده‌های اجتماعی موجود درباره امر خیر، تعصبات و داوری‌های ناقصی را شکل می‌دهدکه ما باید نقطه ضعف اینها را نقد کنیم. انتظار می‌رود که این نقد خردمندانه بتواند از خود احساسات و لذایذ آگاهی دهد (Nussbaum, 1999: 549-550).

بنابراین نوسبام با پیوند دادن داوری، احساسات و اجتماع تعددگرا، قدم به لیبرالیسم سیاسی می‌گذارد که در آن رهیافت قابلیت و داوری شهروندان توانمند، ایجادکنندهٔ داوری سیاسی فرونتیک و سعادت‌گرایانه است. رهیافت قابلیت[2] در اندیشهٔ نوسبام و همچنین در اندیشهٔ آمارتیاسن برای توسعهٔ انسانی، امری مهم تلقی می‌شود. این رهیافت به‌عنوان استلزام و دلالتی بنیادین مطرح است. اگر داوری با سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری مرتبط است، برای ایجاد بهترین تصمیم‌گیری که به «بهروزی و رفاه و زندگی خوب» منجر شود، دیگر نمی‌توان برحسب معیارهای قدیمی توسعه مانند «رشد سرانه» و از این قبیل، دست به قضاوت زد. ازاین‌رو شهروندان باید نسبت به قابلیت‌ها و توانمندی‌های انسانی خود که صرفاً بعد مادی ندارد، آگاه شوند و بر اساس آن به‌عنوان معیار حق انسانی، دست به داوری اجتماع سیاسی و سیاست‌گذاری‌ها بزنند. رهیافت قابلیتی یا «رهیافت قابلیت‌ها از نظر نوسبام»، با سؤالی ساده کارش را شروع می‌کند: «مردم واقعاً چه‌کاری می‌توانند انجام دهند و باید انجام دهند؟» و«چه فرصت‌هایی واقعی برای همه آنها در دسترس است؟» این سؤال در عین سادگی، پیچیده است، چون کیفیت زندگی انسانی دربرگیرنده عناصر چندگانه نیازمندی‌هاست (Nussbaum, 2003: 40).

نوسبام، دو شرط را پشت سر رهیافت قابلیت می‌گذارد: نخست، عملکردهای انسانی خاصی وجود دارد که در زندگی انسانی محوری هستند. به این معنی که حضور یا

1. mindless pushes
2. Capability Approach

فقدانشان به معنای حضور یا فقدان زندگی انسانی است. دوم، چیزی است که مارکس در ارسطو پیدا کرد و آن انجام دادن و اجرای این قابلیت‌ها در شیوهٔ انسانی «صحیح و درست» است، و نه‌فقط به شیوه‌ای حیوانی. ازاین‌رو نوسبام معتقد است که زندگی هنگامی فقیرانه و بی‌چیز است که ارزش کرامت و بلندمرتبگی موجود انسانی در آن نباشد. اساساً در رهیافت قابلیت، افراد (زن و مرد) حاملان ارزش‌ها هستند و در تعبیر مارکسی، یک غایت‌اند. ازنظر نوسبام می‌توان به یک اجماع بین‌المللی فرافرهنگی رسیدکه در آن، دیدگاه‌های متفاوت درباره زندگی انسانی خوب و اینکه آنچه باید باشد، فراهم شود (Nussbaum, 2003: 41). بنابراین نوسبام تحت تأثیر اجماع هم‌پوشان رالز نیز قرار دارد. بدین‌سان که می‌توان با وجود تفاوت‌ها و گوناگونی، به برداشتی مشترک از خیر دست‌یافت.

اصل اساسی لیبرالیسم سیاسی، به‌ویژه در گونهٔ رالزی آن، ایجاد نوعی اجماع هم‌پوشان برای پذیرش دیدگاه دکترین‌های متفاوت در یک اجتماع تعددگراست. به تعبیر نوسبام، رهیافت قابلیت، شکلی از لیبرالیسم سیاسی است؛ ازاین‌رو که رهیافت قابلیت بر ایده‌ای مبتنی است که یک اجماع همپوشان درباره دکترین‌های جامع معقول، می‌تواند هر زمان برای حمایت و بقایِ یک برداشت سیاسی پدیدار شود. نوسبام می‌گوید: «برای این امر باید نشان دهیم که مبناهای کافی برای این امر، آن‌هم در دیدگاه‌های موجود در دموکراسی‌های مشروطه‌گرای لیبرال وجود دارد و اینکه تفکر به چنین چیزی که در طول زمان چنین اجماعی به وجود آید، معقول است. زیرا برداشت‌های سیاسی در تئوری‌های متافیزیکی ریشه ندارد، بلکه آن مبتنی بر داوری‌هایی است که کاملاً اخلاقی‌اند و بنابراین مهم است که آنها نوعی از داوری‌هایی باشند که همه شهروندان بتوانند در آن سهیم باشند» (Nussbaum, 2003: 388). بنابراین داوری فضیلتمند و معطوف به دیگریِ همانند، پل و رابطی میان رهیافت قابلیت و لیبرالیسم سیاسی است که هم‌زمان هم می‌تواند به تحقق توانمندی‌ها و قابلیت‌های شهروندی کمک کند و از سوی دیگر، عدالت و برابری را برای دکترین‌های جامع شهروندان در جهت ابراز آنها محقق کند، به‌شرط پایبندی همگانی بر آن داوری اولیه که مهم‌ترین ویژگی آن، پوشش‌دهندگی و توافق همپوشان بر آن است.

امکان داوری سیاسیِ قابلیتی- فضیلتی

در تبارشناسی داوری‌سیاسی، ابتدا به‌ساکن باید به سراغ آموزه‌های تاریخی- فلسفی موجود درباره داوری رفت. این آموزه‌ها، دوره‌های تاریخی مختلفی از دوره پیشاسقراط تا دوران مدرن و معاصر را شامل می‌شود. این تبارشناسی، دو گونه آموزه را شناسایی می‌کند که رگه‌های آن تا به امروز وجود دارد:

۱. آموزه‌های جامع و متافیزیکی: در این آموزه‌ها که افلاطون سردمدار آنها محسوب می‌شود، اعتقاد بر این است که متعلقات ثابتی وجود دارد که عین حقیقت و دانش هستند و می‌توان با تکیه برآنها به حقیقت و معرفت درست دست‌یافت.

۲. آموزه‌های نسبی‌گرا: این آموزه‌ها، معیار اصلی برای داوری را نه حقیقت برین، بلکه حواس انسانی در نظر می‌گیرند و معتقدند که هیچ انسانی نمی‌تواند به فهمی که با دیگری مشترک باشد دست یابد. در واقع حقایق پراکنده‌اند و هر انسانی، برداشت خاص خود را از حقیقت دارد. آنچه در داوری مهم است این است که هر فرد به‌تنهایی خود یک دکترین است.

اما در این میان، آموزه‌ای را به صورت جزئی می‌توان پیگیری کرد که قائل به فضیلتی بودن شناخت و حقیقت است. در واقع این جریان که تحت تأثیر ارسطو و فرونسیس خاص او، به معنای پیوند عمل و امر فضیلتی شکل می‌گیرد، حلقه مفقوده‌ای در میان دو آموزه قبلی به شمار می‌رود. در اینجا حقیقت نه باروح یا بدن، که با عمل سیاسی فضیلتی در ارتباط است؛ ازاین‌رو که عمل شهروند اگر معطوف به امر خیر و فضیلت‌خواهی باشد، معتبر و درست شناخته می‌شود. در واقع داوری‌ها نیز باید معطوف به در نظر داشتن پیوند عمل با امر خیر (نظر به دیگران و ارزش‌هایشان) باشد. اینها شهروندانی هستند که برای انجام درست و خیر عمل ارزش قائل می‌شوند و دقیقاً این همان «رهیافت داوری فضیلتی- اخلاقی» است که در تاریخ فکر در میان گفتمان‌های فایده‌گرا، عقل‌گرا، قراردادی و دیگر مکاتب دیده نشده است.

نوسبام برای جبران بحران اخلاقی مدرن که تحت لوای برداشت‌های محاسبه‌گرا و فایده‌گرایانه و در فقدان پیوند میان عمل و نظر (فرونسیس ارسطویی) ایجاد شده است،

به دنبال باز احیای اخلاق فضیلتی است. نوسبام سیاست را به معنای مدنی بودن می‌فهمد. به این معنا که موضوع سیاست، نظر به زندگی خوب شهروندانی است که دارای زندگی مدنی و تعاملات اجتماعی مشترک و برابر هستند. در واقع عمل، رکن اساسی شهروندی است. بنابراین شهروندی برای خوب زیستن، باید قابلیت عمل کردن بر مبنای فضیلت و داوری‌های نیکِ معطوف به سعادت را دریافته باشد. از این‌رو شهروندان در اندیشه نوسبام باید به‌گونه‌ای آموزش ببینند که معیار درست بودن را در خردمندانه بودن تصمیم و ارزشمندی آن بسنجند و نه بر مبنای اصولی مانند نفع‌طلبی، اقتدار، قدرت و غیره. بنابراین در اندیشه مدنی نوارسطویی، برای تشخیص درست و انتخاب صحیح، شهروند باید تربیت‌شده باشد و برایش ملکه شود که آنچه را درست تشخیص داده، درست هم انتخاب کرده و به آن عمل کند.

ازنظر ارسطو، انسان هر کاری که می‌کند برای این است که خوب زندگی کند. زندگی خوب این است که استعدادهای انسانی از قوه به فعل تبدیل شود. عمل وصل شود به مفهوم «ائودایمونیا» که در اصل به معنای شکوفایی و فلاح است (ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۸). ازاین‌رو فرونسیس در اینجا بسیار مهم می‌شود؛ زیرا نوارسطوییان همانند ارسطو به صراحت فرونسیس را در ارتباط با سه فضیلت فکری، مهم‌ترین مسئله می‌نامند: «اپیستمه (دانش)، تخنه و فرونسیس».

فرونسیس، مهم‌ترین است زیرا آن عملی است که از طریق آن، عقلانیت ابزاری و تحلیلی درباره اپیستمه و تخنه، از طریق عقلانیت ارزشی متوازن می‌گردد (Flyvbjerg, 2004: 285). بنابراین آنچه مقاله بر آن تأکید می‌کند، همین نکته است که نوسبام به‌نوعی به دنبال تمایزگذاریِ میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارزشی است که از طریق رویکرد ارسطوییِ «چه باید کرد؟ و چه می‌توان انجام داد تا خوب زندگی کنیم؟» انجام می‌گیرد. از این‌حیث داوری هم رویکردی فضیلتی و هم قابلیتی می‌یابد و به نظر می‌رسد که وی برداشتی داورگونه از فرونسیس دارد که به‌عنوان یک مکانیزم در جهت نائل شدن به زندگی سیاسی خوب عملی در جامعه تعددگرا از آن بهره می‌برد. ازاین‌رو این داوری قابلیتی- فضیلتی در اندیشه نوسبام، دو بال هنجاری دارد که عبارتند:

نخست، نقش احساسات به‌مثابه باورهای تأثیرگذار در تصمیم‌های فردی و سیاست که می‌توان گفت این دیدگاه نوسبام برخلاف دیدگاه رواقیون است که معتقد بودند باید ارزش‌های منفی و ناشایست را زدود. زیرا او احساسات را داوری‌های ارزشی ما درباره رخدادهای پیرامون ما معرفی می‌کند. این خودبه نظر می‌رسد که قرابت نزدیکی با این برداشت اگزیستانسیالیستیِ درعالم بودگی انسان (قرارگرفتن در شبکه‌ای از نمادها) دارد. زیرا تصمیم‌ها و اعمال ما از باورهایی ناشی می‌شود که در مواجهه با پدیده‌های گوناگون، مخصوص ما هستند و ما آنها را به آشکاری درمی‌آوریم. احساسات در اندیشه نوسبام دقیقاً چنین نقشی دارند، زیرا رقم‌زننده برداشت‌ها و انواری است که ما از محیط پیرامون خودمان کسب می‌کنیم. درواقع ما جهان را آنگونه که گمان می‌کنیم هست، داوری می‌کنیم و این نقش، ارزش و احساسات ما در باب دنیا را دوچندان مهم می‌کند.

دوم، نقش رهیافت قابلیت در دستیابی به زندگی خوب است که اساس این زندگی، احترام به برابری شهروندان به‌عنوان موجوداتی است که دارای منزلت و کرامت هستند. در واقع حق انسانی ایجاب می‌کند تا او توانایی دستیابی به محیط و فضاهای لازم برای تحقق زندگی خوب را داشته باشد. دست بر قضا این قابلیت‌ها، به‌مثابه اینکه چه باید کرد و چه می‌توان کرد، با تفسیر و ارزش‌های خاص هر شهروند در یک اجتماع تعددگرا در ارتباط است. بنابراین ما باید در داوری‌های خود این نکته را رعایت کنیم که هر فرد از منظر دید شخصی خود، قابلیت‌های خاصی دارد. قابلیت‌های کیفی مانند حق داشتن احساسات، صحت و سلامتی بدنی، تخیل و تفکر، کنترل بر محیط فردی، وابستگی به دیگری ارزشمند، خلاقیت و سرگرمی. ازاین‌رو نوسبام از ما می‌خواهد که داوری‌های‌سیاسی خود را معطوف به حقوق شهروندان گوناگون کنیم؛ بدین معنا که هر یک از شهروندان توانا باشند تا بر سر قابلیت‌های اساسی موردتوافق به‌عنوان اصل اساسی جامعه عادلانه، به توافق برسند.

ازاین‌رو رهیافتِ قابلیتی- فضیلتی نوسبام، ابتنای اصلی خود را بر هنجار می‌گذارد؛ هنجارهای سیاسی‌ای که می‌توانند داوری سیاسی شهروندان را هدایت کنند تا از فردگرایی لیبرالی به سوی نوعی اجتماع‌گرایی ضعیف که در آن «خیر دیگری، خیر

فردی» محسوب می‌شود، حرکت کنند. از این‌رو اصول چندگانه قابلیت، تقویت‌کننده سؤال نوسبام است. یعنی افراد انسانی چه می‌توانند و باید بکنند. آنها باید بیاموزند که سعادت و ائودایمونیای سیاسی آنها با تعمیم اصول رهیافت قابلیت و در نظر داشتن این اصول در داوری‌هایشان محقق خواهد شد.

نتیجه‌گیری

مارتا نوسبام ازجمله فیلسوفان فضیلتی و نوارسطویی است که با مطرح کردن رهیافت قابلیت، درصدد فضیلتی ساختن امر سیاسی است. او از جمله اندیشمندانی است که می‌کوشد از منظر نو ارسطویی و نورواقی به بازسازی امر سیاسی بپردازد. در واقع با حاکم شدن فایده‌گرایی و پوزیتویسم در عصر مدرن، نوسبام بر ضرورت اندیشه سیاسی هنجاری و فضیلت‌مندشدن آن تأکید می‌کند. او با توسل به رهیافت قابلیت که به معنای توانمندی شهروندان است، در انجام آنچه می‌توانند و باید انجام دهند، به‌گونه‌ای‌فضیلتِ داوریِ سیاسی فرونتیک و سعادت‌گرا را بازسازی می‌کند. از آنجا که اجتماع سیاسی از گوناگونی و تعدد برخوردار است و هنجارها، ارزش‌ها و غایات این شهروندان متفاوت است، هر یک خود به مثابهٔ غایت، باید قادر به انتخابِ قابلیت‌های اساسی مورد توافق در جامعه باشند؛ قابلیت‌هایی که از نگاه شهروند، سعادت و زندگی خوب و در یک‌کلام ارزش غایی و نهایی زیستن محسوب می‌شود. بنابراین نوسبام به دنبال ایجاد اصل واحد و مورد توافق شهروندان گوناگونی است که در حوزهٔ خصوصی، دکترین‌های گوناگونی را دنبال می‌کنند.

اساساً داوری در اندیشهٔ نوسبام، ماهیتی شناختی دارد. بدین معنا که احساسات به‌مثابه داوری‌های ما درباره پدیده‌های اجتماعی و سیاسی هستند. ما رخدادهای سیاسی را از منظر احساسات و ادراکات خود می‌بینیم و این همانا در هر شخص، متفاوت است. ترانه، شعر و موسیقی و سایر اشکالی که با احساسات سروکار دارند، از یک قدرت برخوردارند و آن فعال‌سازی احساسات درخور و مطلوب در ماست. ازآنجاکه جامعه با خشونت به هیچ‌جا نمی‌رسد، فضیلت عشق سیاسی و امر قلبی، ایدهٔ خاص

نوسبام برای ایجاد یک وفاق میان شهروندان گوناگون است. داوران، چه شهروند و چه سیاست‌مدار، باید این قابلیت را داشته باشند که از طریق دسترسی به یک احساس درخور (امر قلبی) به‌عنوان قابلیت و فضیلتی مطلوب، بر برداشت مورد توافق همگان صحه بگذارند. فضیلت عشق سیاسی ایجاب می‌کند تا ما رهیافت قابلیت را برای دیگران بپذیریم و داوری خود را بر مبنای توأمان‌بودن فضیلت و قابلیت قرار دهیم.

ازاین‌رو داوری دیگرانِ متفاوت، بر مبنای اصل واحد لیبرالیسم سیاسی صورت می‌گیرد که می‌گوید: در اجتماع سیاسی تعددگرا، شهروندانی که حاوی دکترین‌های مذهبی و غیرمذهبی گوناگون هستند، این اصل را می‌پذیرند که در حوزهٔ سیاست که با زندگی خوب در ارتباط است، به حقوق و قابلیت‌های دیگران احترام بگذارند و دیگران نیز این اصل را در حق او رعایت کنند. بنابراین آنها می‌پذیرند که در حوزهٔ سیاست، داوری‌های خود را بر مبنای حق احترام به حقوقِ قابلیتی و کرامت انسان‌های برابر انجام دهند و حق حضور آنها را بپذیرند. بنابراین هیچ دکترین مسلطی نباید دیگران را بر مبنای اصل واحد دکترینی خود، از جامعه حذف یا مورد خشونت قرار دهد. از سوی دیگر لیبرالیسم سیاسی تضمین می‌کند تا آنجا که دکترین‌های خصوصی افراد این اصل را در جامعه محترم شمرد، از آنها در حوزه خصوصی نیز دفاع کند.

پی‌نوشت

۱. سعادت در اینجا برگرفته از ارسطو است. نوسبام با توجه به برداشت خاص خود که در کتاب ارسطو ارائه می‌دهد، ارسطو را فیلسوفی می‌خواند که قائل به تغییر هویت و شخصیت و کردار آدمی در زندگی‌اش است. ارسطو از جوهرهای جزئی سخن می‌گوید که شامل این می‌شود که هر فرد، جوهرهای جزئی‌ای نیز دارد که در زندگی او وجود دارد (نوسبام، ۱۳۸۹: ۳۳). از این‌رو سعادت نیز به طور جزئی برای هر شخص در اندیشه نوسبام دارای اهمیت می‌شود. سعادت در واقع با جزئی هر فرد در ارتباط است.

منابع

ارسطو (۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

اسلوت، مایکل (۱۳۹۲) «اخلاق فضیلت»، ترجمه وحید سهرابی‌فر، هفت‌آسمان، شماره ۵۹، صص ۱۶۴-۱۸۲.

برلین، آیزیا (۱۳۹۳) «درباب داوری سیاسی»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی، صص ۲۵۶-۲۵۷.

ریتزر، جرج (۱۳۹۴) نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.

منوچهری، عباس (۱۳۹۸) «کارایی علم سیاست در جامعه، علمی که راه‌های خوشبختی را نشان می‌دهد»، گفت‌وگوی محمدصادق پورابراهیم اهوازی با دکتر عباس منوچهری، روزنامه ایران، شماره ۷۰۹۸.

نوسبام، مارتا (۱۳۸۹) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ زبان افلاطون، تهران، فرهنگ صبا ورخداد نو.

Anderson, Charles w (1988) political judgment and policy analysis, public Administration Quartely. Vol 11. No 4, pp 439- 462.

Arendt, Hannah (1992) Lectures on Kant's political philosophy, Edited and with a interpretive essay by Ronald beiner, the university of Chicago xi.

---------- (2003) Responsibility and Judgment, Edited and with an Introduction by Jerome kohn, Schocken Books, New york: x.

----------(1990) "Philosophy and Politics, " Social Research 57, no. 1.

Azmanova, albena (2012) The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgment (New Directions in Critical Theory). Columbia University Press. In preface.

Beiner, Ronald (1983) political Judgment, Routledge. 3.

---------- (1992) What's The Matter With Liberalism?, University of California Press. p3.

Bourke, Richard and Raymond Geuss (2009) Political Judgment: Essays for John Dunn, editor: Cambridge university press.

Ferguson, Kennan (1999) The Politics of Judgment: Aesthetics, Identity, and Political Theory, Lexington books, Rowman and littlefield.

Ferrara, alessandro (2007) political cosmopolitanism and judgment, European Journal of Social Theory, Vol 10, Issue 1.

Flyvbjerg, Bent (2004) Phronetic Planning Research: Theoretical and Methodological Reflections Planning Theory and Practice, Vol. 5, No. 3, pp 283–306.

Gadamer, H. - G. (2004) Truth and Method, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. London.

Green. O. H. (1990) Emotions, A Philosophical Theory, Springer: Dordrecht.

Gustavo Ortiz Millán (2016) Nussbaum on the cognitive nature of emotions, Manuscrito 39 (2), pp 119- 131 (2016).

Habermas, J. (1995) "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's. p 124.
Haddock, bruce (2005) contingency and judgment in oakshotts political thought, European Journal of Political Theory, vol4, issue 1.
Haflidson, Ron (2014) Saint Augustine on the role of the Holy Spirit in judgment, thesis for postgraduate degree (e. g. PhD, MPhil, DClinPsychol) at the University of Edinburgh. p3.
Michel de Montaigne (1991) "The essays of Michel de Montaigne", Lane, Allen.
Nussbaum, Martha (1999) Virtue Ethics: The Misleading Category, ARETÍ revista de filosofía, Vol. XI, Nllli 1-2, 1999, pp 533- 571.
---------- (2001) Upheavals of Thought, Cambridge: Cambridge University Press.
---------- (2003) Capabilities as Fundamental Entitlemnts: sen and Social Justice, Feminist Economics, 9: 2-3, pp 33-59.
---------- (2004) Emotions as Judgment of Value and Importance, In Thinking about Feeling, Contemporary Philosophers on Emotions edited by Robert C. Solomon, Oxford university press.
---------- (2011) creating capabilities, Harvard university press.
---------- (2013) Political Emotions: Why Love Matters for Justice, Cambridge, MA: Belknap Press, 2.
Palmer, John (2017) Contradiction and Aporia in Early Greek Philosophy, cited in: the aporetic tradition in ancient philosophy, Cambridge University Press: 9.
Perri, Six(2011) Explaining Political Judgement, Cambridge University Press.
Pico, dela mirondela (1956) On human Dignity, translated by Robert caponigri, regnery publishing Washington: 5.
Rawls, John (1995) political liberalism, Columbia university press.
Roberts, Robert C. (1999) Emotions as Judgments in Philosophy and Phenomenological Research Vol. 59, No. 3 (Sep. , 1999), pp 793- 798.
Ruderman, Richard (1997) Aristotlea and Recovery of Political Judgment, American Political Science Reviwe, Vol 91, No. 2, pp 409- 420.
Sorabji, Richard (2002) Emotion and Peace Of Mind, oxford university prees.
Steinberger P. J (1993) The concept of Political Judgment, The University of Chicago Press, ix.
Thaler, Naly (2016) Judgment, Logos, and Knowledge in Plato's Theaetetus, Philosophy Compass (2016)11, pp 246–255.
Thompson, Dennis F (1984) Political Theory and Political Judgment, PS, vol. 17, no. 2, 1984, pp 97-193.
Watter, Miguel (2011) The people Shall be Judge: Reflective Judgment and Constituent in Knts Philosophy of Law, Political Theory, Vol 39, Issue 6.
---------- (2011) The people Shall be Judge: Reflective Judgment and Constituent in Knts Philosophy of Law, Political Theory, Vol 39, Issue 6.
Zerilli, linda m. g (2006) The Truth And Politics, Theory & Event, Volume 9, Issue 4.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۹۴-۶۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

مقایسهٔ دو مفهوم آیرونی و پارِسیا در اندیشهٔ سیاسی «رورتی» و «فوکو»

محمدرضا صدقی رضوانی*
سید محمدعلی تقوی**

چکیده

شاکله و عصارهٔ تفکر پراگمتیستی «ریچارد رورتی» را می‌توان در مفهوم آیرونی جست‌وجو کرد. آیرونیست چهرهٔ ایده‌آل رورتی و شخصیّت منحصر به‌فردی در جامعهٔ لیبرال آمریکایی است که همواره در تمایز و تفاوت با جریان اصلی حاکم بر جامعه است. او خویشتن‌آفرین، خودآگاه بر اتفاقی بودن خویش، ضدبنیان‌گرا و همواره آمادهٔ تغییر بنیان‌برافکن در اندیشه و نگاهش به عالم و آدم است. اما از منظری متمایز و در سوی دیگر جهان اندیشه، مفهوم پارِسیا در گفتار و آثار «میشل فوکو»، متفکر شهیر فرانسوی متبلور می‌شود. پارِسیایِ فوکو و پارِسیاستِس، شخصیّتی در گسترهٔ تاریخ اندیشه از آتن کلاسیک تا به امروز است که مفارقت‌ها و مشابهت‌هایی با مفهوم آیرونی و آیرونیست دارد. اگر آیرونیست رندی را به هدف اجتناب از تحقیر دیگران، عمدتاً به حوزه خصوصی محدود نگه می‌دارد، درعوض پارِسیاستِس، مرز حوزهٔ خصوصی را درمی‌نورد و حلاّج‌وار، بی‌باکانه و بدون هراس، سخنش را فاش می‌گوید و از گفتهٔ خود دلشاد است. در این بین سقراط در بستر تاریخ اندیشه سیاسی، مصداق هر دو مفهوم و شخصیّت

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران
Rezvani_1939@yahoo.com
** دانشیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی، ایران
sma.taghavi@atu.ac.ir

محسوب شده است؛ به گونه‌ای که برخی او را تبلور مفهوم آیرونی و در قامت یک آیرونیست تصویر کرده‌اند و کسان دیگر، او را در چارچوبه یک پارِسیاستِس تفسیر می‌کنند. بر این مبنا، این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش‌های بنیادین است: آیرونی و پارِسیا، چه تمایزی و چه شباهتی با یکدیگر دارند؟ شخصیّت آیرونیست و پارِسیاستِس در اندیشه سیاسی این دو متفکر، چه مشابهت‌ها و چه مفارقت‌هایی دارد؟ به نظر نحوه مخاطره و خطر کردن در بیان حقیقت، وجه تمایز کانونی و مرکزی دو مفهوم آیرونی و پارِسیاست؛ به نوعی که آیرونیست در بیان حقیقت از فن تجاهل و مطایبه بهره می‌گیرد و زیرکانه از خطر می‌گریزد، اما پارِسیاستِس با گفتن مستقیم حقیقت به قدرت، به هسته مرکزی سیاست حمله‌ور می‌شود و ابایی از پیامدهای آن و مواجهه با مرگ ندارد. در این بین خودآیینی و خویشتن‌آفرینی را می‌توان سویهٔ مشترک هر دو شخصیت در نظر گرفت.

واژه‌های کلیدی: پراگماتیسم، حقیقت، خویشتن‌آفرینی، خودآئینی و قدرت.

مقدمه

طرح‌واره فکری ریچارد رورتی، متفکر نوپراگمتیست معاصر آمریکایی مبتنی بر هجوم به هسته مرکزی پارادایم سنت فلسفی غرب یعنی نظریهٔ بازنمایی است. بر این مبنا، او تمامی مبانی این سنت فلسفی نظیر «حقیقت»، «واقعیت»، «عینیت»، «عقلانیت» و غیره را به پرسش می‌کشد. در واقع رورتی تحت تأثیر پراگماتیست‌های کلاسیکی چون پیرس، جیمز، دیویی و متفکرانی از نحله‌های دیگر نظیر داروین، نیچه، هگل، هایدگر، ویتگنشتاین، فوکو و در نهایت دریدا، به رد رهیافت‌های بنیان‌گرا در فلسفه پرداخت. ردیّه رورتی بر سنت فلسفی غرب از افلاطون تا دکارت، متمرکز بر سوژه خودبنیان برآمده از عصر روشنگری نیز هست؛ سوژه‌ای که در مرکز نظریهٔ بازنمایی قرار گرفته و حقایق بیرونی درون ذهن او بازتاب پیدا کرده و در نهایت اوست که بازنماگراست. سوژه‌ای که به دلیل باورش به پیوند ضروری میان زبان و واقعیت متکی به ذهن او را واقع‌گرا نیز می‌نامند.

بخش عظیمی از کوشش رورتی در چالش با نظریهٔ معرفتی حاکم بر سنت فلسفی غرب در نفی شخصیّت خودبازنماگرایی است که فارغ از زمان و مکان قادر به اندیشه و کنش در گستره تاریخ است؛ سوژه‌ای شناسنده با استعداد خاص برای کشف حقایق قابل توضیح که از زمانمندی و پیشامدی می‌گریزد و در دیدگاهی استعلایی، توان شناخت حقیقت را دارد. بر این اساس او در مقابل این سوژهٔ خودبنیاد، در جست‌وجوی شخصیّتی متفاوت و متمایز از این الگو مسلط در طول تاریخ فلسفه به‌ویژه در عصر مدرن است. شخصیتی که اعتبارش را نه از بنیان‌گرایی سوژه مدرن، بلکه از ضدبنیان‌گرایی می‌گیرد. بر این مبنا، رورتی خواهان بازتعریف انسانی است که نمی‌خواهد اسیر تعاریف متافیزیکی حاکم بر جهان باشد؛ انسانی خارج از محدودیت‌های سنت یا مدرنیسم، انسانی خویشتن‌آفرین، خلاق، منتقد و آزاد از این چارچوب‌های فلسفی. بر مبنای این ویژگی‌ها و خصایص، رورتی چهره شخصیت مدنظرش را در قامت «آیرونیست» ترسیم می‌کند.

آیرونیست به عنوان انسان آرمانی رورتی که همواره در حال شدن و تحوّل است و در هیچ قالب و چارچوبی یا بر بنیاد و پایه‌ای قرار نمی‌گیرد و بی‌قراری خصیصه اصلی

اوست، ریشه در بستر تاریخ اندیشه غرب دارد. بر این مبنا با تبارشناسی این مفهوم می‌توان آیرونی را در گسترهٔ تاریخ غرب از میانهٔ ویرانه‌های آکروپلیس و آتن کلاسیک و در اندیشهٔ متقدمانی نظیر افلاطون، گزنفون تا در آثار متفکرانی متأخری نظیر هگل و کیرکگور در اعصار جدید رصد و مشاهده کرد.

از سوی دیگر مفهوم پارِسیا در اندیشه و کنش متأخر فوکو، جایگاه ویژه دارد، به طرزی که این مفهوم در پژوهش‌ها و درس‌گفتارهای اواخر عمر او، نقش محوری ایفا می‌کند. اگر در منظومه فکری فوکو، مفاهیمی نظیر: سوژه، ابژه، قدرت، انقیاد، خودآیینی، دگرآیینی و خویشتن‌آفرینی، بازیگران اصلی هستند، دال مرکزی این میدان فکری، مفهوم پارِسیا و شخصیّت پارِسیاستِس است.

محوریت پارِسیا و پارِسیاستِس در آثار متأخر فوکو، نشان از صورت‌بندی انسان آرمانی او در قالب این مفهوم و شخصیّت دارد. از این‌رو می‌توان تمرکز فوکو بر این مفاهیم را حاصل عمری کوشندگی فکری و کنشگری سیاسی و اجتماعی او در قبال شناسایی و تحلیل سوژه‌گی و ابژه‌گی دانست. تمرکز فوکو بر چگونگی برساخته شدن سوژه با اَشکال قدرتی است که در پی به انقیاد کشاندن انسان در چارچوب هویت‌های حاکم هستند. بر این مبنا، تأکید او بر مضامین و مفاهیمی نظیر دیوانگی و تمدن، مراقبه و تنبیه در پروژه‌های مطالعاتی و نوشته‌هایش به نوعی نشان از صورت‌بندی مختصّات شخصیّتی در اندیشه او دارد که نه‌تنها درصدد امتناع از آن چیزی است که سعی می‌کند او را برسازد، بلکه در تلاش است تا خویشتن‌آفرین و دگرآیین باشد.

پژوهش حاضر تلاش دارد تا با مقایسهٔ مفهوم «آیرونی» رورتی با مفهوم «پارِسیا» فوکو، به شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو مفهومی بپردازد که در قالب آیرونیست و پارِسیاستِس تشخّص گرفته و به نوعی شخصیّت تاریخی سقراط را مصداق و سویه انضمامی هر دو دانسته‌اند. بر این مبنا، پرسش‌های این تحقیق بدین‌گونه قابل صورت‌بندی است: چه نسبتی میان آیرونی در اندیشهٔ سیاسی رورتی با مفهوم پارِسیا در منظومه فکر سیاسی فوکو است؟ شخصیّت آیرونیست و پارِسیاستِس در اندیشه سیاسی این دو متفکر، چه مشابهت‌ها و چه مفارقت‌هایی دارند؟

روش پژوهش

روش مواجههٔ این پژوهش با دو مفهوم آیرونی و پارِسیا، تبارشناسانه خواهد بود. تبارشناسی، رویکردی است که فوکو متأثر از آرای نیچه به کار گرفت تا از طریق آن به تبار مفاهیمی مانند خویشتن، سوژه، قدرت، بدن، آزادی، جنایت و کیفر، احساسات، غرایز و حتی حقیقت و حقیقت‌گویی از منظری دیگر بپردازد (شِرَت، ۱۴۰۰: ۲۰۵).

تبارشناسی در برابر روش‌شناسی سنتی تاریخ قرار دارد؛ هدف «آن، ضبط و ثبت خصلت یکتا و بی‌نظیر وقایع خارج از هرگونه غایت یکدست و یکنواخت است» (Foucault, 1977: 139). تبارشناسی به‌مثابه تحلیل شجرهٔ تاریخی، خط بطلانی بر پیوستگی‌ها و استمرارهای ناگسسته و اَشکال ثابت و پایداری می‌کشد که ویژگی تاریخ سنتی بوده‌اند، تا پیچیدگی و شکنندگی و محتمل‌بودگیِ رویدادهای تاریخی و مفاهیم برآمده از آنها را آشکار کند (اسمارت، ۱۳۸۵: ۷۲).

در رویکرد تبارشناسانه، هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادین و یا غایات متافیزیکی در کار نیست. تبارشناسی در پی یافتن گسست‌ها در حوزه‌هایی است که دیگران در آنها چیزی جز روند مستمر تکامل نجسته‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۴۰۰: ۲۰۶). حوزه‌هایی نظیر سوژه، قدرت و حقیقت که از منظر روش‌شناسانه فوکو، سرشار از انقطاع و گسست هستند. از این میان در تحلیل‌های منتج از روش تبارشناسانه مفهوم کانونی «قدرت» است (مشایخی، ۱۳۹۵: ۹۶). در تبارشناسی قدرت از منظر فوکو، مسئله «مقاومت» به عنوان نوعی گسست در پیکرهٔ قدرت مطرح است؛ انقطاع و گسست در ساخت قدرتی که در روش سنتی تاریخ به عنوان پیکرهٔ مستحکم و مستدام از آن یاد می‌شده است. در این بین حقیقت‌گویی و پارِسیا، مهم‌ترین سویهٔ مقاومت و به نوعی گسست در بدنه قدرت است. بر این مبنا فوکو در پی «تبارشناسی نیاز و اضطرار بیان حقیقت» (فوکو، ۱۳۹۰: ۶) و حقیقت‌گویی که از بند انقیاد دیگری رها باشد، «واپسین تبارشناسی» خود را در درس‌گفتارهای «حکمرانی بر خود و دیگران» در کولژدوفرانس و گفتمان و حقیقت در سال‌های ۱۹۸۲-۱۹۸۳در برکلی به کار می‌گیرد (همان، ۱۴۰۰: ۱۰). فوکو در باب کاربرد روش تبارشناسی در مطالعاتش درباره پارِسیا می‌گوید: «آنچه سال پیش راجع به پارِسیا گفتم، یعنی گفتار حقیقی در قلمروِ سیاسی، به نظرم می‌رسید که این مطالعه این امکان

را می‌دهد که مسئله نسبت بین حکمرانی بر خویشتن و حکمرانی بر دیگران را ببینیم و آن را تثبیت کنیم، تکوین و تبارشناسی آن را مشاهد کنیم» (فوکو، ۱۴۰۰: ۳۵).

بر این مبنا تبارشناسی به دنبال چگونگی اعمال قدرت بر سوژه و سازوکارهای مقاومت در برابر انقیاد است. خصوصیات روش تبارشناسانه را بدین‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. گسست و نفی تداوم‌ها: تبارشناسی به عنوان تحلیل تبار تاریخی، تداوم‌های تاریخی را نفی می‌کند و در مقابل پیچیدگی‌ها، ناپایداری‌ها و احتمالات موجود در پیرامون رخدادهای تاریخی را آشکار می‌کند (دریفوس و رابینو، ۱۴۰۰: ۲۳).

۲. حدوثی بودن سوژه‌ها: سویه دیگری از تبارشناسی با تحلیل ظهور و حدوث تاریخی سوژه‌ها سروکار دارد. در چنین چارچوبی، هیچ جایی برای سوژه (فاعل شناسا) نیست. این ظهور و حدوث فقط معلول فعل و انفعالات نیروهای سلطه است (اسمارت، ۱۳۸۵: ۷۲-۷۳).

۳. تحلیل سوژه در میدان نیروها: چگونگی قرار گرفتن انسان‌ها درون میدانی از روابط قدرت و دانش و شکل‌گیری سوژه و ابژه بر مبنای این منازعات و تعامل نیروها و روابط قدرت از دیگر سویه‌های تبارشناسی است (دریفوس و رابینو، ۱۴۰۰: ۲۴).

با توجه به این مبانی، تبارشناسی درصدد است تا نشان دهد که چگونه انسان‌ها از طریق تأسیس «رژیم‌های حقیقت» بر خود و دیگران حکومت می‌کنند یا چگونه در برابر این حکمرانی مقاومت می‌کنند (همان: ۲۴). بر این مبنا به‌کارگیری روش تبارشناسانه در این پژوهش می‌تواند کمکی در جهت شناخت و مقایسه دو مفهوم آیرونی و پارِسیا باشد که هر دو مصادیقی از حکمرانی بر خود و مقاومت در برابر حکمرانی دیگران هستند.

پیشینهٔ پژوهش

نویسندگان تاکنون با اثری مستقل، چه در فارسی و چه در انگلیسی، که هدف اصلی آن مقایسه دو مفهوم آیرونی و پارِسیا در اندیشه رورتی و فوکو باشد، مواجه نشده‌اند. اما آثار چندی به زبان انگلیسی به مقایسهٔ اندیشه‌های رورتی و فوکو در برخی ابعاد پرداخته‌اند. از آن جمله چاندرا کومار (۲۰۰۵) در مقاله‌ای با عنوان «فوکو و رورتی در باب حقیقت و ایدئولوژی: نگرشی پرگمتیستی از ناحیه چپ‌گرایان»، اندیشهٔ این دو تن را درباره ضدبازنمایی‌گرایی و نیز مفهوم ایدئولوژی در فرایند عمل اجتماعی بررسی می‌کند.

وسیچ ملکی (۲۰۱۱) در مقاله‌ای با نام «اگر هدف سیاست شادکامی نیست، پس چیست؟ رورتی در برابر فوکو» به بررسی انتقادهای رورتی بر فوکو می‌پردازد و این انتقادها را در دو دسته طبقه‌بندی می‌کند: نخست، آن دسته از انتقادها که معطوف به مردود شمردن و سرکوبگر خواندن همه ساختارهای زندگی اجتماعی و از آن جمله دموکراسی‌های بورژوازی توسط فوکو است. دوم، انتقادهایی که فوکو را به طور خاص به نفی رادیکال دموکراسی‌های بورژوازی متهم می‌کند. در هیچ‌یک از این دو مقاله، مقایسه صریحی میان آیرونی و پارسیا صورت نمی‌گیرد، هرچند رژیم حقیقت مورد نظر دو اندیشمند که حاوی مضامین مزبور است، به طور مبسوط، به‌ویژه در مقاله نخست مورد بحث قرار می‌گیرد.

در برخی آثار انگلیسی، نویسندگان در خلال مباحث خود به این دو مفهوم پرداخته‌اند. برای نمونه، کارل مام (۲۰۰۶) در مقاله‌ای با عنوان «دو چهره آیرونی: کانت و رورتی» که در سمپوزیوم بین‌المللی کانت در دانشگاه موغلا در ترکیه ارائه داد، مدعی است که برخلاف تصور غالب که آثار کانت را فیلسوفانه و خشک می‌دانند، او دست‌کم در کتاب «صلح پایدار[1]» از سبکی آیرونیک استفاده می‌کند. نویسنده سپس به مقایسهٔ آیرونیسم کانتی و رورتی می‌پردازد و آیرونیسم کانت را از نوع پارسیایی فوکویی می‌شمرد؛ زیرا گوینده به بیان رابطهٔ شخصی خود با حقیقت می‌پردازد و جان خود را به منظور کمک به سایرین در معرض مخاطره قرار می‌دهد. چنان‌که فوکو بازگو می‌نماید: «در پارسیا، گوینده آزادانه صراحت را به جای ترغیب، حقیقت را به جای نادرستی و سکوت، خطر مرگ را به جای زندگی و امنیت، نقد را به جای ستایشگری و وظیفه اخلاقی را به جای نفع خویشتن و بی‌تفاوتی اخلاقی برمی‌گزینند» (Foucault, 1983: 5).

در اثر منتشر نشده‌ای با عنوان «روشنگری، پارسیا و روشن‌فکر در اندیشه فوکو: سه شخصیت و پاسخ به رورتی»، راسل اندرسون (۲۰۲۳) می‌کوشد سه شخصیت را که در آثار فوکو قابل تشخیص هستند از یکدیگر متمایز کند و بدین طریق میان آثار زیبایی‌شناسانه و آثار سیاسی وی ارتباط برقرار کند. نویسنده به مقایسهٔ کاملی میان پارسیای فوکو و

1. Perpetual Peace

آیرونی رورتی نمی‌پردازد، اما در بررسی سه شخصیت فوکویی، پارسیاستس را شخصیتی معرفی می‌کند که همانند آیرونیست رورتی بدون تشبث به اصول جهان‌شمول و در بستر ارتباطات قدرت، حقیقت و اخلاق به نقد ستم‌پیشگان می‌پردازد و البته برخلاف نگرش رورتی، آیرونی خود را به حوزهٔ خصوصی محدود نمی‌سازد.

در زبان فارسی، آثاری قلیلی درباب مفهوم آیرونی و پارِسیا به طور مجزا، تألیف و ترجمه شده است. شاید مهم‌ترین اثر در بین آثار منتشرشده در باب آیرونی، رساله فیلسوف شهیر دانمارکی سورن کیرکگور با عنوان «مفهوم آیرونی با ارجاع مدام به سقراط» باشد. وی در این اثر، که با ترجمهٔ صالح نجفی در نشر مرکز در سال ۱۳۹۵ منتشر شده، متأثر از فلسفه هگل، ضمن ارائهٔ گونه‌ای از روایت فلسفیِ تراژیک از تاریخ، بر وجهی دیگری از مفهوم آیرونی متمرکز شد و آن وجه نفی یا منفیت[1] است. از منظر کیرکگور، آیرونی «منفیت مطلق نامتناهی[2]» است؛ زیرا نفی می‌کند. آیرونی هیچ‌چیز را به‌کُرسی نمی‌نشاند، زیرا آنچه قرار است به کُرسی بنشیند، پسِ پُشت آیرونی قرار دارد. کیرکگور در تحلیل خود، وجه انکارگرانهٔ‌آیرونی را مضمونی فلسفی می‌بخشد. او بیان می‌کند که سوژهٔ آیرونی دارای آزادی منفی است و از قید و بندی که فعلیت مفروض به پای سوژه می‌زند، آزاد است.

داگلاس کالین موکه در کتاب آیرونی که از سری کتاب‌های مکاتب و سبک‌های ادبی است، به دنبال چیستی آیرونی و پاسخ به این پرسش است که این مفهوم چه جایگاهی در زندگی روزمره ما دارد. موکه در این کتاب بیشتر به ویژگی‌های مشترک و عناصر سازندهٔ آیرونی می‌پردازد و در پی این است که اثبات کند که آیرونی، پدیده فرهنگی و ادبی است. این کتاب با ترجمه حسن افشار از سوی نشر مرکز در سال ۱۳۸۹، روانهٔ بازار نشر شده است.

در بین نویسندگان ایرانی، مهدی فیاض به همراه سید محمدعلی تقوی و محمدرضا صدقی رضوانی در مقالهٔ «خویشتن‌آفرینی و عافیت‌سوزی: مقایسه دو مفهوم «آیرونی» و «رندی» در رورتی و حافظ»، به شباهت‌ها و افتراق‌های آیرونی و رندی در دو بستر متفاوت فرهنگی و زبانی پرداخته‌اند. نتایج پژوهش آنها نشان می‌دهد که مشابهت‌های بسیاری میان این دو مفهوم وجود دارد. آیرونیست رورتی همچون رند حافظ، شخصیتی

1. negativity
2. infinite absolute negativity

است پرسشگر و استقلال‌طلب، آزاد و خلاقّی که نگاهی آمیخته به تردید دارد. بر اساس یافته‌های مقاله، سویه افتراق آیرونی و رند در این امر است که ظرفیت‌های زبان شاعرانه به حافظ این امکان را می‌دهد تا رند را شخصیتی معرّفی کند که بی‌پروا وارونه‌گویی می‌کند، امّا تلاش آیرونیست رورتی معطوف به تمهید واژگانی کم‌تناقض است که جهانی نو بیافریند.

پیشینهٔ موضوعی در حوزهٔ پارِسیا در زبان فارسی نیز همانند مفهوم آیرونی، بسیار اندک است. در این بین مهین طهماسبی و جواد طاهری (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلِ گفتمان پارِسیا در روایتِ حسنکِ وزیر»، در پی تحلیل گفتمان پارِسیا در داستان حسنک وزیر بر مبنای نظریهٔ تاریخ‌گرایی نوین هستند. یافته‌های آنها نشان می‌دهد که حسنک وزیر در مقابل سلطان مسعود واجد شرایط پارِسیا از جمله استقلال اندیشه، همگونی گفتار و رفتار، رُک‌گویی و... است.

عارف دانیالی در مقالهٔ «فوکو: کنش پارهسیاییِ انقلابِ شیعی و یونان باستان»، در جست‌وجوی رابطه میان انقلاب شیعی ایران و فلسفهٔ یونان باستان به مفهوم پارِسیا به عنوان عنصر بنیادین مشترک میان فلسفه یونان و تشیع از منظر فوکو می‌رسد. وی فرهنگ شهادت در انقلاب ایران را یادآور تمثال باشکوه سقراط می‌داند و معتقد است که فوکو، شهید را در قامت «سوژه حقیقت» بازنمایی می‌کند و به پارِسیاستِس/ سقراط مرتبط می‌سازد.

کیستی آیرونی در گسترهٔ اندیشهٔ سیاسی غرب

فهم تاریخی و مفهومی از «آیرونی» مستلزم توجه به سیر تحول معنایی آن در طول تاریخ اندیشهٔ غرب است. مفاهیم همانند ابنای بشر، سرگذشت و تاریخ ویژهٔ خود را دارند و قادر به مقاومت در برابر حکم‌فرمایی زمان نیستند (کیرکگور، ۱۳۹۵: ۱۷-۱۸). در نگاهی تبارشناسانه به نظر می‌رسد که واژه «irony حول و حوش سال ۱۵۰۰ میلادی وارد زبان انگلیسی شد، از اصل لاتینی ironia که خود ریشه در eironeia یونانی داشت. Eironeia در یونانی از واژه eiron به معنای «سالوس»، «متظاهر» و «ریاکار» گرفته شده است.eironeia در مورد کسی به کار می‌رود که احساسات یا قصد و نیت خویش را

پنهان می‌کند، خود را به ندانستن می‌زند و به اصطلاح «تجاهل» می‌کند. به طور مشخص، eironeia به شگرد «نادانیِ ساختگیِ» سقراط اطلاق می‌شود. از دهه ۱۶۴۰ میلادی، irony کاربردی مجازی نیز یافت، دال بر وضعیتی خلاف‌آمدِ عادت و اوضاع و احوال تناقض‌آمیز» (کیرکگور، ۱۳۹۵: ۱).

در میان متون کلاسیک، اولین‌بار کلیدواژه «اِیرونیا» در جمهور افلاطون در همپرسه‌ای آمده است که یکی از قربانیان سقراط این صفت را به او نسبت می‌دهد و ظاهراً در نگاه افلاطون به معنی «فریب دادن دیگران با پرگویی و چرب‌زبانی» به کار رفته است. «اِیرون» در چشم دموستن، کسی است که وانمود می‌کند واجد شرایط نیست تا از مسئولیت‌های شهروندی‌اش شانه خالی کند. تئوفر است، «ایرون» را فرد حیله‌گر پیمان‌شکنی می‌داند که دشمنی‌اش را پنهان نمی‌کند و خود را دوست می‌نمایاند و اعمالش را وارونه نشان می‌دهد و هرگز پاسخ سرراست نمی‌دهد (موکه، ۱۳۹۵: ۲۵).

ارسطو نیز شاید با ذهنیتی که از سقراط داشت، «اِیرونیا» را به معنای تجاهل‌العارف به کار می‌برد. در نزد کیکرو، خطیب و فیلسوف نامی روم، ironia بار منفی واژه یونانی را نداشته، بلکه صنعتی بلاغی محسوب شده یا به عنوان تجاهل‌العارف سقراطی که شیوه گفت‌وگوی اقناعی است، پسندیده شده است. در سده‌های جدید، اراسموس در آغاز قرن ۱۶ میلادی از گسترش چیزی شبیه آیرونی به رسالهٔ شهیرش «در ستایش دیوانگی» رسید و در دوران جدیدتر، مفهوم آیرونی با رساله کیرکِگور، جان دوباره‌ای گرفت (همان: ۲۶).

براین مبنا یکی از بهترین رویکردهای نظری که می‌تواند به شناخت بطئی و واکاوی مفهوم «آیرونی» کمکی شایانی بکند و ادارک تاریخی و مفهومی‌تر از ماهیت «آیرونی» ارائه دهد، رساله «مفهوم آیرونی» سورن کیرکِگور، فیلسوف و متفکر دانمارکی است. رساله کیرکِگور را می‌توان یکی از معدود متن‌هایی در باب مفهوم «آیرونی» دانست که با چارچوبی علمی و به عنوان رساله دانشگاهی در فرآیندی علمی ارزیابی و داوری شده است. کتاب «مفهوم آیرونی با ارجاع مدام به سقراط» به عنوان رساله دکتری کیرکِگور در سال ۱۸۴۱ نوشته شده که نتیجهٔ سال‌ها مطالعه و پژوهش او درباره آرا و اندیشهٔ سقراط است.

جایگاه آیرونی در اندیشهٔ رورتی

مفهوم آیرونی به صورت مشخص در اندیشهٔ رورتی درکتابِ «پیشامد، آیرونی و همبستگی[(۱)]»، متبلور می‌شود. رورتی در این کتاب تلاش دارد تا نشان دهد که پدیدهٔ امکان[1] از چه طریق و چگونه کلیت زندگیِ ما را در برمی‌گیرد. مقصود و هدف رورتی از بیان مفهوم «امکان»، معنای فلسفی و پیچیدهٔآن نیست، که معمولاً در برابرِ مفهوم «ضروری» به کار می‌رود. منظور او از کلمه «امکان»، همان معنای ساده و پیش پا افتاده است که کاربرد عمومی دارد؛ بدین معنا که رخدادها یکسره محصولِ «بخت و زمان»اند. رورتی برای گریز از دام فلسفه‌ورزی و زبان تخصصی فلاسفه، برایِ سخن گفتن درباره «زبان»، «خود[2]» و «اجتماع» از واژگانی استفاده می‌کند که در آنها نقشِ عمل و اقدام پررنگ‌تر از گذشته است. در اینجاست که می‌گوید «زبان»، آینه‌ای نیست که واقعیت‌ها در آن منعکس می‌شوند، بلکه آفریده‌ای انسانی است که تنها کارکردش، وسیله برقراریِ ارتباط با دیگران و جامعه است. بر این مبنا از دیدگاه رورتی، «خود» محصولِ جامعه و سنتِ تاریخی فرد است و ارتباطی با ذهن یا نفسِ مجرد ندارد. بدین ترتیب «اجتماع» ریشه در احساساتِ متقابل و علقه‌های مشترک دارد، نه در ذاتِ مشترکِ ما (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۴).

رورتی با رد نظریه بازنمایی که حقیقت را بازتاب واقعیت بیرونی می‌داند (Rorty, 1991: 2)، معتقد است که حقیقتی در کار نیست و امری به اسم طبیعت آدمی وجود خارجی ندارد و نمی‌توان از نظم اخلاقی در جهان خارج سخن گفت (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۸) اما از آنجایی که رورتی نمی‌خواهد با زدن زیر آب کلی حقیقت، مخاطبش را سردرگم و بدون پشتوانه فکری در برهوت بی‌مبنایی رها کند و همچنین از سوی دیگر، فاصله‌اش را با بی‌بنیانی پست‌مدرنیسم نیز رعایت کند، مخاطبانش را به در پیش گرفتنِ شیوه‌های نوین برای زیستن و سخن گفتن ترغیب می‌کند. بر این مبنا او دو چشم‌انداز به زندگی را ارائه می‌کند که این دو افق، فاصله‌ای میانِ فهم ما از زندگی و دیدگاه‌های سنتیِ فلسفی ایجاد می‌کند. در چشم‌انداز نخست، تمایزی قاطع میانِ قلمروِ عمومی و خصوصی قائل می‌شود (رورتی، ۱۳۹۰ : ۲۴). در واقع از نگاه رورتی، رابطه و نسبتی میان دو حوزهٔ عمومی و خصوصی و

1. contingency
2. self

دیدگاه‌ها و هنجارهای حاکم بر این دو حوزه وجود ندارد و نباید وجود داشته باشد. تلاش همه حکمای متافیزیک‌باور از لیبرال تا غیر لیبرال در سرتاسر تاریخ این بوده است که واژگان نهایی و زبان واحدی برای این دو حوزه به کار ببرند (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۱).

بر این اساس فلسفه در کلیّتش از آغاز در آتن کلاسیک تا به امروز آرزو داشته است که با نظریه‌پردازی این تمایز را از میان بردارد. اما رورتی برخلافِ این جریان مسلط بر فلسفه در تلاش بود که حوزه‌های عمومی و خصوصیِ زندگیِ انسان، به تعبیر کوهن، با یکدیگر «سنجش‌ناپذیر»اند و از هم متمایزند و هر فلسفه و اندیشه که بخواهد میانِ این دو پل بزند، در واقع ارزش‌هایِ منحصربه‌فرد هر کدام از این جنبه‌های زندگی را از بین خواهد برد. بر این اساس هیچ تئوری و تفکری نمی‌تواند یا نباید ترکیباتِ دقیقِ این «آمیزه» را از قبل به ما دیکته کند. چشم‌اندازِ دومی که رورتی در این کتاب به ما عرضه می‌کند، به نوعی مقوّم و تقویت‌کنندهٔ چشم‌انداز اولیه است. این چشم‌انداز همان آیرونی[1] است (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۴). در واقع در این حوزهٔ خصوصی که عمیقاً جدا از عرصهٔ عمومی است، افرادی گستاخ و خویشتن‌آفرینی وجود دارند که دلیری و تهورشان، پیامد وقوف و آگاهی‌شان بر اتفاقی و احتمالی بودن هر آن چیزی است که در محیطشان در حال وقوع است (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

شاخصه‌های آیرونیست در اندیشه رورتی

آیرونیست رورتی همواره در حال خویشتن‌آفرینی است (Rorty, 1989: 43). او آیرونیست[2] را اینگونه تعریف می‌کند:

۱. درباره واژگان نهایی که خود به کار می‌برد، تردیدهایی اساسی و همیشگی دارد، زیرا متأثر از دیگر واژگان است؛ واژگانی که اشخاص یا آثاری که او با آنها سرناسازگاری دارد، به کار می‌برند.

۲. استدلالِ بیان‌شده در قالب واژگان کنونی‌اش نه می‌تواند آن تردیدها را تأیید کند و نه می‌تواند آنها را برطرف سازد.

۳. اگر هم برداشتی فلسفی از موقعیت خود داشته باشد، براین باور نیست که واژگانی

1. irony
2. ironist

که برگزیده، بیش از دیگر واژگان به واقعیت نزدیک است؛ باور ندارد که بـه قـدرتی ورای خود متکی است.

رورتی در ادامه می افزاید که آیرونیست‌هایی که راغب به برداشـت فلسـفی‌انـد، کـار گزینش از میان واژگان‌هـا را نـه در چـارچوبی فراواژگـان[1] بـی‌طـرف و عـام و جهـان‌روا می‌انگارند و نه آن را تلاشی برای گشودن راه خود برای گـذر از جلـوه‌هـا و رسـیدن بـه واقعیت می‌دانند؛ بلکه این انتخاب را فقط بازی نهاییِ جدیـدها بـا کهنـه‌هـا و بـه بـازی درآوردن این دو در برابر هم می‌شمارند. رورتی این‌گونـه افـراد را «آیرونیسـت» مـی‌نامـد (رورتی، ۱۳۸۵ : ۱۵۲). در واقع این گستاخی و جسارت در عین احتیاط و اکـراه داشـتن از اینکه مطمئن‌ترین و محترم‌ترین باورهایِ خود را باورهـایی الـزام‌آور و جهـان‌شـمول بـه شمار آوریم، همان چیزی است که رورتی، آن را «آیرونی» می‌نامد.

آیرونیست رورتی درصدد خلق حقیقت است، نه کشف آن. او می‌کوشـد نشـان دهـد که کپی دیگری نیست، بلکه خویشتن خود را خلق می‌کند (Rorty, 1989: 43). او آنچه را که به صورت اتفاقی در وجود او نهاده شده اسـت، بـه گونـه‌ای یگانـه بازتوصـیف مـی‌کنـد (Rorty, 1989: 43). آیرونیست خود را از خیل جماعت جدا می‌کند و هویت متمایزی بـرای خود می‌سازد. آنان در آینده رادیکالتر و دورتر از گله خواهند بود (Lutz, 1997: 1132).

نقد مفهوم آیرونی

منتقدان رورتی عموماً دیدگاه او دربـاره آیرونـی را بـه رخ کشـیده، وی را مـتهم بـه نسبی‌گرایی کرده‌اند. آنها معتقدند کـه «آیرونـی» هـم از لحـاظِ فلسـفی و هـم از لحـاظِ سیاسی، نتایج ویرانگری به بار می‌آورد. این دیـدگاه در حـوزهٔ فلسـفه، بنیـان صـداقت و پی‌جویی حقیقت را سست می‌کند و در حوزهٔ سیاست، انگیزه‌هایِ عقلانی برای اتحاد بـر سر علقه‌های مشترک را از بین می‌برد. اما از نظرهـای رورتـی نبایـد نتیجـه گرفـت کـه آیرونیست، شخصیّتی نسبی‌گراست. او به صراحت ایده‌هایی از این‌دست را که مبتنی بـر خودبینی و خودپسندی‌اند و همـه‌چیـز را مجـاز مـی‌داننـد (رورتـی، ۱۳۹۰: ۲۵-۲۶)، پـوچ می‌خواند: «تا آنجا که اندیشهٔ فلسـفی «پسـامدرن» بـا نسـبی‌گرایـی فرهنگـی احمقانـه و

1. metavaocabular

بی‌معنی یکی گرفته می‌شود، یعنی با این ایده که هر چیز احمقانه‌ای که خود را فرهنگ نامید، شایستهٔ احترام است، من هیچ استفاده‌ای از چنین اندیشه‌ای نخواهم کرد... میانِ کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی فرهنگی، همان قدر تفاوت است که میان تسامح عملاً موجه و بی‌مسئولیتی احمقانه» (Malachowski, 2002 : XXII).

در واقع مبناگرایان در جست‌وجوی بنیادی برای توجیه باورها و قواعد جهان‌شمولشان، آنقدر از مرزهای فرهنگ‌های خاص دور می‌شوند که به ناگاه از یک «موضع استعلایی» سر درمی‌آورند؛ وضعیتی که همچون مفهوم استعلایی «حقیقت»، هیچ کمکی به تشخیص «درستی» یا «نادرستی» یک باور نمی‌کند (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۶). در میان اصحاب متافیزیک، انسان‌های دیگر از آن‌روی به لحاظ اخلاقی به رسمیت شناخته می‌شوند که با یک قدرت مشترک عظیم‌تر مرتبط هستند؛ برای مثال با خدا، حقیقت، عقلانیت یا تاریخ. این در حالی است که برای آیرونیست، هر کدام از ابنای بشر و هر سوژهٔ اخلاقی، به این دلیل از دیدگاه اخلاقی موضوعیت می‌یابد که «تحقیر او امکان‌پذیر است» (ژیژک، ۱۳۸۴: ۲۹۱).

این امر از آن‌رو است که فهم و درک درستی یا نادرستی یک باور و عقیده مستلزم شناخت پراکسیس‌های حاکم در فرهنگی است که باور یادشده در آن رایج است. در واقع نه موضعی از بالا و استعلایی وجود دارد که بتوان از آنجا، برخی باورها را نسبت به برخی دیگر معتبرتر و مهم‌تر دانست و نه موضعی بی‌طرفانه که بتواند از آن وضعیت، همه باورها را به یک اندازه معتبر بداند. تنها راهی که برای سنجش میزان درستی یا «موجه بودنِ» یک باور باقی می‌ماند، شناختِ معیارهای اجتماعی در فرهنگ‌های خاص و منحصربه‌فرد است؛ معیارها و سنجه‌هایی که طی مسیر تاریخ به وجود آمده و در جامعه‌ای خاص تثبیت شده است. با توجه به شناختِ این معیارهاست که ما می‌توانیم بگوییم برخی باورها از زاویه نگاه ما، موجه و قابل توجیه‌تر نسبت به باورهای دیگرند و بدین طریق آن برداشت و تفسیر نسبی‌گرایانه هراس‌انگیز که منجر به این نتیجه می‌شود که «همه چیز مجاز است» رخت برمی‌بندد (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۷).

بر این اساس به نظر رورتی، انسان‌های آیرونیست، نسبی‌گرا نیستند و به نظر او، ارزش‌ها و فرهنگ‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند و مبرّا از نقد نیستند. در واقع نسبی‌گرایی،

اتهامی است که وی به شدت آن را در فصل سوم کتاب «پیشامد، آیرونی و همبستگی» رد می‌کند. نسبی‌گرایی بدان معناست که همه دیدگاه‌های اخلاقی به یک میزان ارزشمندند. اما رورتی، چنین باوری ندارد و لیبرالیسم را برتر از سایر مکاتب اخلاقی می‌داند. هرچند شاید نتوان بسیاری از افراد را نسبت به پذیرش آن قانع ساخت. او نسبی‌گرایی محض را خودویرانگر و «بی‌مسئولیتی نابخردانه» می‌خواند، زیرا کسی نمی‌تواند مدعی نسبی‌گرایی محض شود، بدون آن که همین ادعا و هر ادعای دیگری را غیر قابل قبول ساخته باشد.

در واقع آیرونیست رورتی فقط می‌داند که کجا ایستاده است. او می‌داند که همه چیز تجربه است و او این امکان را دارد که تجربه‌های دیگری داشته باشد. او فقط با خودش صادق است، ولی هرگز بی‌عمل و منفعل نیست. از نظرها و آرای خود تا آنجایی که تشخیص بدهد بهتر است، دفاع می‌کند؛ اما می‌داند که هیچ نسخه اصیلی برای ارزیابی وجود ندارد. در این فضای نظری است که رورتی، یکی از اهدافش را که ایجاد یک مدینه فاضلهٔ آیرونیست است، مطرح می‌کند (تاجیک، ۱۳۸۸: ۵۸)؛ جامعه‌ای که در آن آیرونی، حالتی همگانی خواهد یافت. رورتی معتقد است که پیدایش یک فرهنگ و جامعه پسامتافیزیکی، غیرممکن‌تر از پیدایش یک فرهنگ پسامذهبی نیست. در واقع در مدینه فاضله او، همبستگی انسانی، واقعیتی است که نه با تحقیق، بلکه با تخیل می‌توان بدان دست یافت.

بر این اساس جامعه آرمانی رورتی، متشکل از آیرونی‌ها لیبرال است. آیرونیست، کسی است که در حوزهٔ عمومی، قساوت نسبت به دیگران را بدترین کار ممکن می‌داند و از این موضع خود دفاع می‌کند. هرچند رورتی این حق را به وی می‌دهد که در حوزهٔشخصی، فیلسوف، متافیزیک‌باور، رمانتیک، ضدلیبرال و... باشد و با صراحت به همشهریان خود بگوید که ربطی به شما ندارد که من چگونه‌ام، در حوزهٔعمومی به واژگان عمومی و توافق عمومی احترام می‌گذارد و در چارچوب آن حرکت می‌کند، قساوت را بدترین کار ممکن می‌شمارد و به رنج هم‌نوعان خود بی‌اعتنا نیست. با این حال این نقد همچنان بر رورتی وارد است که رفتار شخصیت آیرونیست او که همواره در حال بازنگری در باورهای خویش است، به‌شدت بی‌ثبات و پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود؛ امری که چندان مطلوب پیرامونیان او نخواهد بود.

تبار مفهومی پارِسیا در اندیشهٔ سیاسی غرب

زایش و تبار مفهوم پارِسیا را باید در متون کلاسیک جست‌وجو کرد. از این‌رو نخستین ظهور و بروز این مفهوم را می‌توان در ادبیات یونانی و در آثار شاعر و نمایش‌نامه‌نویسی نظیرِ اورپیدیس (حدود ۴۸۴ تا ۴۰۷ پیش از میلاد) یافت. در گذر زمان و در سده‌های چهارم و پنج میلادی در متون آبای کلیسا و پاتریستیک[1] از جمله در آثار جان کریسوستوم[2] از ابای اولیه مسیحیت نیز ردپای مفهوم پارِسیا قابل رهیگیری و مشاهده است. در این اعصار از منظر واژه‌شناسی، پارِسیا به معنای «گفتن همه‌چیز» است که در ریشه، مرکب از همه‌چیز «pan» و گفته «rhema» است. مفهوم پارِسیا را به طور معمول در انگلیسی Free speech ترجمه کرده‌اند و کسی را که از پارِسیا استفاده می‌کند، پارِسیاستِس می‌گویند؛ یعنی کسی که حقیقت را می‌گوید. بر این مبنا پارِسیاستِس، شخصی است که هر آنچه را در ذهن دارد، به زبان می‌آورد. در یک تعریف عام‌تر، در پارِسیا، گوینده باید شرح دقیق و گزارشی را از آنچه در فکر و ذهنش دارد، به شنونده ارائه دهد، به گونه‌ای که مخاطب به طور کامل منظور او را درک کند (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۲). پارِسیا، هیچ‌چیزی را پنهان نمی‌کند. بر این اساس پارِسیا غالباً بیان آزاد یا آزادی بیان ترجمه شده است. اما تعدادی از پژوهشگران، گفتار بی‌ترس را ترجیح داده‌اند. در دوران جدید، میشل فوکو -متفکر شهیر فرانسوی- ریشه پارِسیا را «بر زبان آوردن همه‌چیز» می‌داند (ساکسونهاوس، ۱۳۹۶: ۱۱۸).

بر این اساس «پارِسیاستِس، شخصیتی است که همه‌چیز را می‌گوید» (Foucault, 2011: 9) و به شفاف‌ترین و صریح‌ترین شکل سخن می‌گوید و جز حقیقت، چیز دیگری نمی‌گوید، حتی اگر کلماتش برای او مخاطره‌آمیز باشد و زندگی او را به خطر اندازد، باز سکوت نمی‌کند. در این بین به نظر می‌رسد که شخصیتی نظیر سقراط، مصداق و تجسّد تاریخی این مفهوم باشد؛ زیرا در تاریخ اندیشه، او نخستین کسی است که برای بیان حقیقت می‌میرد. در واقع پارسیا مستلزم شجاعت است، چون در اکثر مواقع چیزی می‌گوید که متفاوت از باور اکثریت است و این مستلزم جان‌بازی و خطر کردن در نهایت مرگ است. پارِسیاستِس با علم به این خطر که اگر سخن بگوید، نه‌تنها مورد خصومت و طرد از قلمروی

1. Patristic
2. John Chrysostom

عمومی قرار خواهد گرفت، چه‌بسا جانش را نیز در راه گفتن حقیقت از دست بدهد، باز خاموش نمی‌ماند. این نقطه افتراق و تفاوت کانونی آیرونی و پارِسیاست که منظری مقایسه‌ای را برای پژوهشگر بازمی‌کند (ر.ک: Anderson, 2023)؛ زیرا به قول اورپیدیس در کتاب «زنان فنیقی»، این زندگانی یک برده است که حق ندارد آنچه را در ذهن دارد بگوید. بر این اساس پارسیا، کنشِ مخاطره‌آمیز آزادی است (دانیالی، ۱۳۹۳: ۳۷۳-۳۷۴).

بدین منوال تبار و ریشه مفهوم پارِسیا را می‌توان در میان آثار و متون برجامانده از یونان باستان نیز مشاهده کرد. هومر در کتاب دوم «ایلیاد»، شخصیت سربازی به نام ترسیت را که در عملیات محاصرهٔ تروا مشارکت داشت، اینگونه تصویر می‌کند: او کریه منظر بود با پاهای پرانتزی که یکی از آنها می‌لنگید. او شانه‌هایی افتاده و فرورفته در قفسه سینه و کلهٔ نوک‌تیزی داشت که اندکی مو بر آن روییده بود. هومر در ادامه برای تحقیر بیشتر این سرباز، او را احمقی دروغگو که همواره در بین گروهی از اوباش در حال یاوه‌گویی بود، توصیف می‌کند. اما در ادامهٔ داستان، این نادان هرزه‌گو، این فرصت را می‌یابد که در حلقهٔ شاهزادگان و آریستوکرات‌هایی گام بگذارد که در حال مشورت در باب چگونگی پایان محاصرهٔ تروا هستند. در اینجاست که ترسیت، این سرباز دون‌پایه، سخنانی را بیان می‌کند که نه‌تنها سخنان یک ابله یاوه‌گو نیست، بلکه حقایقی است که در گذشته، آشیل، قهرمان و اسطوره یونان باستان گفته است. اما ترسیت که حقیقت را به قدرت گفته است، مزاحم محفل بزرگان است. از این‌رو مورد عتاب و خطاب یکی از شاهزادگان به نام اودیسه قرار می‌گیرد. آنچه از این روایت هومر برمی‌آید این است که ترسیت، حق مشارکت در یک جامعه آریستوکراتیک را ندارد. اما از یک منظر تبارشناسانه می‌توان گفت که ورود ترسیت به حلقهٔ مشورتی و فرصت سخن گفتن، نشانه تولد دموکراسی در آتن باستان و حق بیان آزاد از سوی همه است (ساکسونهاوس، ۱۳۹۶: ۱۵-۱۶).

از منظر تاریخی، تعیّن اجتماعی و سیاسی این مفهوم را همانند ریشه‌شناسی واژگانی‌اش باید در متن و بطن واقعیت آتن کلاسیک و تحولات برآمده از آن جست‌وجو کرد. منابع برجای مانده از تاریخ بیانگر این است که رویه پارِسیا در آتن کلاسیک، شاخص و نماد نظام حکومتی دموکراتیک حاکم بر آن دولت‌شهر بوده است. دموکراسی در یونان باستان «در کل با دو عنصر یا انگاره مشخص می‌شود: ایسه‌گوریا به معنای حق

برابر در سخن و پارِسیا» (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۸۹). اهمیت و جایگاه این مفهوم و عمل سیاسی و اجتماعی به آن اندازه بوده که نام یکی از کشتی‌های ساخته‌شده از بودجه عمومی، پارِسیا بوده است. کلیدواژه پارِسیا آنقدر در دفاع از دموکراسی در قرون چهارم و پنجم قبل از میلاد کاربرد دارد که حتی در اغلب دیالوگ‌های افلاطونی نیز ظهور و بروز دارد: در جاییکه سقراط حکیم، مخاطبانش را به رویه پارِسیا دعوت می‌کند و آنها را به سخن گفتن فارغ از ترس و شرم فرامی‌خواند، زیرا اساس شهر دموکراتیک آتن بر گفت‌وگو نهاده شده بود (ساکسونهاوس، ۱۳۹۶: ۲۴).

در کتاب هشتم جمهور به طور ویژه، افلاطون در میانه دیالوگ‌هایش، مخاطب را از حقیقت رویه پارِسیا آگاه می‌سازد و به طور خاص سقراط نظام دموکراتیکی از شهروندان آزاد را که دارای آزادی تام و تمام برخوردار از پارِسیا هستند، به خوبی توصیف می‌کند که در آن، هر شهروندی اجازه دارد آزادانه هر چیزی بگوید (همان: ۱۳۲).

پارِسیا در اندیشهٔ سیاسی فوکو

فهم تبار پارِسیا و حقیقت‌گویی در اندیشهٔ سیاسی فوکو منوط به درک پروژهٔ فکری اوست. فوکو در شروع مقالهٔ سوژه و قدرت با این پرسش و پروبلماتیک که «چرا قدرت را مطالعه می‌کنیم؟ مسئله سوژه»، به نظرکلیت پروژهٔ فکری خود را به وضوح بیان کرده و برای ایضاح بیشتر در ادامه می‌گوید: «در ابتدا می‌خواهم دربارهٔ هدف پژوهش خودم در بیست سال گذشته سخن بگویم. هدف من، تحلیل پدیده‌های قدرت و یا ساختن و پرداختن بنیادهای چنین تحلیلی نبوده است. در عوض هدف من، پرداختن تاریخی از شیوه‌های گوناگونی بوده است که به موجب آنها، انسان‌ها در فرهنگ ما به سوژه‌هایی تبدیل شده‌اند» (Foucault, 1982: 777). بر این مبنا فوکو در پی حقیقت و سوبژکتیویته‌ای که از انقیاد رها باشد و در پی اخلاق مقاومتی که خویشتنی از خویش بسازد که همچون عنصری فعال در قالب زیست هر روزه و مقاومت و مبارزه تولید شود، واپسین تبارشناسی خود را به کار می‌گیرد (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۰). بدین صورت فوکو با بهره‌گیری از روش تبارشناسی درصدد است تا نسبت پارِسیا با پروژه خود را در چارچوب چگونگی قرار گرفتن

انسان‌ها درون میدانی از روابط قدرت و دانش و شکل‌گیری سوژه و ابژه بر مبنای این منازعات و تعامل نیروها و روابط قدرت نشان دهد (دریفوس و رابینو، ۱۴۰۰: ۲۴).

از این‌رو برای شناخت خصوصیات کلی پارِسیا و جایگاهش در کلان‌پروژه فوکو باید نقبی زد به درس‌گفتارهای او در قالب سخنرانی‌هایی که در اواخر دهه ۷۰ و اوایل دهه ۸۰ میلادی در فرانسه و آمریکا ارائه کرده است. در واقع فوکو در سیر و تطوّر زندگی عینی و ذهنی سرشار از تلاطمش و در حالیکه سال‌های پایانی زندگی‌اش را می‌گذراند، بر موضوع و مفهومی متمرکز می‌شود که به نظر حاصل و نتیجهٔ عمری اندیشه‌ورزی و عمل‌گرایی سیاسی او بوده است. این درس‌گفتارها با سخنرانی او در انجمن فرانسوی فلسفه در تاریخ ۲۷ مه ۱۹۷۸ با عنوان «نقد چیست؟» آغاز می‌شود و سپس با سخنرانی در باب «خاستگاه هرمنوتیک خود» در سال ۱۹۸۰ در کالج دارتموت در نیوهمپشایر و همچنین با درس‌گفتارهای «حکمرانی بر خود و دیگران» از ژانویه تا مارس ۱۹۸۳ و درس‌گفتاری با عنوان «پرورش خود» در آوریل همان سال ادامه می‌یابد. همچنین با ارائه سمینار «گفتمان و حقیقت» در اکتبر و نوامبر ۱۹۸۳ در دانشگاه برکلی، فوکو به تبارشناسی حقیقت‌گویی و آزادی بیان در تمدن غرب می‌رسد و در نهایت در روزهای پایانی عمرش در ۱۹۸۴ در کلژودوفرانس، «شجاعت حقیقت» را به عنوان آخرین درس‌گفتارش ارائه می‌کند.

برای شناخت بیشتر از مفهوم پارِسیا در گام نخست باید به فهم بستر این مفهوم که در قالب این درس‌گفتارها مطرح شده، پرداخت. «تحلیل نسبت‌های میان قدرت، حقیقت و سوژه، قلبِ کارهای فوکو در دهه هفتاد و هشتاد است، به نحوی که از ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۴ فوکو با عطف به گذشته، خط‌سیر فکری‌اش را با سامان‌دهی حول این سه قطب یا سه محور تجدید بنا می‌کند» (فوکو، ۱۳۹۷: ۷۴). فوکو به دنبال تبارشناسی سوژهٔ مدرن به عنوان خروجی قدرت در دنیای جدید به عمق تاریخ اندیشه سیاسی در آتن و روم باستان غور کرده و سپس با غوص در مسیحیت قرون اولیه درصدد دستیابی به گوهر این مفهوم در اعماق تاریخ است. بدین ترتیب او با مطالعهٔ مکاتب فلسفی یونان و روم باستان و سپس در مسیحیّت اولیه به دنبال فهم چگونگی گذار از اصل قدیمی معبد دلفی «خودت را بشناس» به حکم راهبانه «تمام افکارت را به مرشد معنوی‌ات اعتراف کن» است.

رسوخ و نفوذ در بطن و متن دوران کلاسیک برای مکاشفه روابط قدرت، حقیقت و سوژه به عنوان دال مرکزی این کشف و شهود، فوکو را به موضوع «مراقبت از خود» و به تبع آن، حکمرانی بر خود و دیگران، به اعماق تاریخ می‌کشاند. بر این مبنا، فوکو در جلسه سوم درس‌گفتارهای حکمرانی بر خود و دیگران درباب طرح چنین بحثی می‌گوید: «در مطرح کردن مسئله حکمرانی بر خود و دیگران، می‌خواهم بکوشم و ببینم چگونه تقریر حقیقت[1] [حقیقت‌گویی]، وظیفه و امکان بیان حقیقت در روندهای حکمرانی می‌تواند نشان دهد چگونه فرد در نسبت با خویشتن و نسبت با دیگران، در مقام سوژه برساخته می‌شود. این است آنچه می‌خواهم امسال از آن حرف بزنم: حقیقت‌گویی در روندهای حکمرانی و تقویم یک فرد به‌مثابه سوژه‌ای برای خود و دیگران» (فوکو، ۱۴۰۰: ۷۳).

فوکو با مقایسه و بررسی رابطهٔ«آزمون خود» در سنت یونانی/ رومی و «رویه اعتراف» در سنت مسیحیّت متقدّم به این نتیجه می‌رسد که در «آزمون خود» در یونان و روم باستان، نسبت میان مرشد و مرید به منزله یک «بازی حقیقت» است که مقصود آن نه فهم حقیقت مستور و پنهان در عمق سوژه، بلکه تبدیل سوژه به ساحتی است که در آن حقیقت بتواند پدیدار شود و به منزله نیرویی حقیقی عمل کند. در همین چارچوب است که فوکو به «حقیقت به منزله نیرو» می‌نگرد و بر این مبناست که او برای اولین‌بار انگارهٔپارِسیا را به منزلهٔ اخلاقِ گفتار و یکی از شرایط و مبانی و اصول اخلاقی و بنیان هدایت مطرح می‌کند (همان، ۱۳۹۵: ۲۷-۲۸). این در حالی است که در رابطه برآمده از سنت اعتراف در مسیحیت، نسبت استاد و شاگرد، یک نسبت شبانی است. یعنی «سازمان‌دهیِ نسبتی میان اطاعت تام، دانش به خود و اعتراف در محضر دیگری» (همان، ۱۳۹۸: ۳۷). بر این مبنا، وظیفهٔ گفتن حقیقت به صورت یک‌طرفه بر دوش شاگرد است. در واقع شاگرد باید آنچه در درون و ذهن و نیّت دارد، در مقابل شبان یا استاد فاش سازد و در حقیقت خود را به اُبژه معرفت تبدیل سازد تا از این طریق نفسش هدایت شود. اما در رابطه پارِسیایی این وضعیت معکوس است و هیچ رمزگشایی امیال و هرمنوتیک سوژه‌ای

1. dire-vrai

وجود ندارد، بلکه مسئولیت گفتن حقیقت بر دوش استاد یا فیلسوف است؛ یعنی کسی که هادی و هدایتگر است (دانیالی، ۱۳۹۳: ۳۷۹-۳۸۰).

در نظر فوکو، این «آزمون خود» و به طبع آن «مراقبت از خود» برآمده از فرهنگ گفت‌وگومحور یونانیان باستان است که حتی در رابطهٔ استاد و شاگردی که در جست‌وجوی حقیقت است نیز متبلور می‌شود. در واقع حقیقت از زبان استاد به شاگرد منتقل می‌شود و شاگرد به این حقیقت گوش فرامی‌دهد، اما در یک گوش‌سپاری فعالانه که از طریق آن، حقیقت را از آن خود می‌کند. در واقع این رابطه بر یک پارِسیا استوار است. بر این مبنا اگر گفت‌وگو، طریقه انتقال حقیقت و فضیلت است، پس فردی باید باشد تا حقیقت و فضیلت مکشوف‌شده را بر زبان آورد (همان: ۳۷۳-۳۷۴)؛ فردی که نشان از فضیلت، کیفیت، وظیفه و تکنیک و روندی دارد که می‌تواند مسئولیت ارشاد دیگران در راه ایجاد نسبتی مناسب با خویشتن را به عهده گیرد (فوکو، ۱۴۰۰: ۷۴). این شخصیت، کسی نیست جز یک پارِسیاستِس که آنچه را به زبان می‌راند، می‌زید و تمامی افکارش را به افعال تبدیل می‌کند و نه‌تنها روحش بلکه کالبدش هم تجسد حقیقتی است که از آن سخن می‌گوید. در این بستر است که پارِسیا در اندیشه سیاسی فوکو چنان جایگاهی می‌یابد که در آغاز جلسه سوم درس‌گفتار «حکمرانی بر خود و دیگران» با تأکید مؤکد به مخاطبانش، این‌چنین گوشزد می‌کند: «به یاد دارید که ما به انگاره بسیار جذاب پارِسیا[1] برخوردیم...، انگاره‌ای بود غنی، مبهم و دشوار» (همان: ۷۴).

مختصات وجودی پارِسیا

فوکو در درس‌گفتار «گفتمان و حقیقت» به طور صریح و مستقیم به مفهوم پارِسیا می‌پردازد و مختصات وجودی او را بر مبنای چند شاخص ترسیم می‌کند و روراستی را به عنوان اولین مشخصه پارِسیا که در افتراق با خطابه است، این‌چنین تعریف می‌کند: پارِسیاستِس در پارِسیا، علنی اعلام می‌کند که آنچه گفته است، باور قلبی اوست و این اعلان را از طریق دوری از هر نوع فوت و فن خطابه و سخن‌شناسی[2] انجام می‌دهد که

1. parresia
2. Rhetorical

این فن اقدامی است برای پوشاندن حقیقت سخن در فرمی زیبا و عوام‌پسند و برای چیره شده به ذهن مخاطب است. در حالیکه پارِسیاستِس با گفتن مستقیم آنچه در ذهنش است، به جای سلطه بر اذهان دیگران، روی ذهن آنها کار می‌کند. دومین شاخص پارِسیا را باید در نسبت پارِسیا و حقیقت جست‌وجو کرد. پارِسیاستِس را «گفتن حقیقت» معنا کرده‌اند. اما پرسشی که مطرح است این است: آیا آنچه پارِسیاستِس می‌گوید، حقیقت است یا او فکر می‌کند آنچه می‌گوید، حقیقت است؟ فوکو در پاسخ به این پرسش‌ها می‌گوید: به نظر من، پارِسیاستِس، آن چیزی را که می‌گوید، حقیقت است، برای آنکه او آنچیزی را می‌گوید که می‌داند حقیقت است (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۳ و ۲۵).

شاخص دیگر پارِسیا، مخاطره است. پارِسیساستِس، «گوینده شجاع حقیقتی است که به وسیله آن، خود و رابطه‌اش با دیگری را در معرض خطر قرار می‌دهد» (Foucault, 2011: 14). بر این مبنا، تنها زمانی می‌توان کسی را پارِسیاستِس نامید که خطری به سبب گفتن حقیقت، او را تهدید کند؛ همانند زمانی که یک فیلسوف حاکم یا جباری را خطاب قرار می‌دهد. انتقاد، مشخصهٔ دیگر پارِسیاست و در کنار آن، تکلیف شمردن گفتن حقیقت، شاخص بارز دیگر پارِسیاست. اما جنبهٔ مهم و استراتژیک پارِسیا که به نوعی کامل‌کننده این شاخص‌هاست، سویهٔ سیاسی این مفهوم است. در واقع پارِسیا به حیات دولت‌شهری نظیر آتن مربوط می‌شد که سازوکاری نظیر مجلس، کانون اصلی تصمیم‌گیری سیاسی در آن محسوب می‌شد. در واقعیت تاریخی شورای آتن در آغاز هر جلسه از مجلس، ناظری با صدای بلند از چندین هزار شهروند گردآمده می‌پرسید: چه کسی می‌خواهد سخن بگوید؟ در واقع پارِسیا، فرصتی بود تا همه شهروندان نه‌تنها سخن بگویند، بلکه در کمال آزادی و به وضوح انتقاد کنند (ساکسونهاوس، ۱۳۹۶: ۱۲۶-۱۲۷). بدین منوال از جنبه سیاسی، «پارِسیا، یکی از صفت‌های ذاتی دموکراسی آتنی است» (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت که کارکرد پارِسیا این نیست که حقیقت را به دیگری گوشزد کند، بلکه دارای کارکرد «انتقادی» است. پارِسیا، شکلی از انتقاد است که نسبت به مخاطب در وضعیت پایین‌تری قرار دارد. پارِسیاستِس همیشه از کسی که با او صحبت

می‌کند، ضعیف‌تر است. پارِسیا چیزی است که به اصطلاح از «فرودست» می‌آید و خطاب آن به «فرادست» است. وقتی فیلسوفی از جبّاری انتقاد می‌کند، یا شهروندی از اکثریت، ... آن‌وقت می‌توان گفت که چنین گوینده‌ای از پارِسیا بهره می‌گیرد (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰).

پارِسیا به‌مثابه یک «تکلیف»، آخرین مشخصه پارِسیا از منظر فوکو است. «در پارِسیا، گفتن حقیقت، تکلیف به شمار می‌آید. سخن‌گویی که حقیقت را به کسانی می‌گوید که نمی‌توانند آن را بپذیرند... و ممکن است برای همین به تبعید محکوم شود، یا به شکلی مجازات گردد، مختار است که سکوت اختیارکند. هیچ‌کس او را تحت فشار نگذاشته است که حرف بزند؛ ولی خود او حس می‌کند که این تکلیف اوست که سخن بگوید» (همان: ۳۱-۳۲).

در نهایت از منظر فوکو، پارِسیا در نسبت با فلسفه به عنوان هنر زندگی[1] قرار می‌گیرد و سقراط، مصداق شخصی است که واجد این هنر در جامعه آتن است؛ چون او به طور مداوم در موقعیت‌های مختلف اجتماعی و سیاسی، چنان‌که در آپولوژی یادآور می‌شود، حقیقت را به باقدرت و بی‌قدرت می‌گوید و از آنان می‌خواهد که پاسدار خرد و حقیقت باشند (همان: ۳۷).

مقایسه دو مفهوم آیرونی و پارِسیا

در یک نگاه مقایسه‌ای و در پاسخ به این پرسش‌ها که چه نسبتی میان آیرونی در اندیشهٔ سیاسی رورتی با مفهوم پارِسیا در منظومه فکر سیاسی فوکو است و شخصیّت آیرونیست و پارِسیاستِس در اندیشهٔ سیاسی این دو متفکر چه مشابهت‌ها و چه مفارقت‌هایی دارند، می‌توان گفت که مفهوم آیرونی در نگاه رورتی، اوج و قلهٔضدبنیان‌گرایی اندیشه و تفکر اوست. او در کتاب «پیشامد، آیرونی و همبستگی»، سه شاخصه برای تعریف آیرونی ارائه می‌دهد که مشخصهٔ ضد مبناگرا بودن شخصیت آیرونسیت است؛ شاخص‌های نظیر: تردید در باب واژگان نهایی‌ای که به کار می‌برد؛ عدم قطعیّت در استدلال‌هایی که در قالب واژگان کنونی‌اش مطرح می‌کند و عدم باور به حقانیّت واژگانش نسبت به دیگر واژگان.

1. techne tou biou

بدین ترتیب با تمام پیچیدگی‌های فلسفی، چهره آیرونیست در این سه وضعیت هویدا می‌شود. با وجود این آیرونیستی که در سویه انضمامی آن، گاهی در شخصیّت متفکر پراگمتیستی نظیر جان دیویی به منصه ظهور می‌رسد و گاهی در سیمای اندیشمندی رمانتیکی همچون فوکو، با نظرداشت تخالف و تناظر این دو متفکر، این امر بیانگر جست‌وجوی بی‌پایان رورتی در فهم مفهوم آیرونی و شخصیّت آیرونی است. این سرگشتگی در میانه دو سبک متفاوت فلسفی در بُعد انضمامی شخصیّت آیرونیست، ریشه در آرمان بربادرفتهٔ دوره نوجوانی رورتی دارد که در پی آشتی دادن «تروتسکی و ارکیده‌ها» و دستیابی به بینشی یگانه در باب «واقعیت و عدالت» بود. بر این مبنا آیرونی مورد نظر رورتی را می‌توان مصداق جدایی واقعیت از عدالت در دوران بلوغ فکری او دانست.

این فراق مابین عدالت و واقعیت و گذار فکری را می‌توان در روایت رورتی از دو تیپ فکری فوکو یعنی فوکو آمریکایی و فوکو فرانسوی هم به وضوح مشاهد کرد. به طوریکه او در مقالهٔ «هویت اخلاقی و استقلال شخصی» بر این امر صحه گذاشته و اینگونه از عدم تفکیک این دو ساحت در شخصیت فوکو انتقاد می‌کند: «آدمی می‌تواند شهسوار استقلال و خودآیینی بشود. من آرزو می‌کردم که فوکو بیشتر درصدد برمی‌آمد تا این دو نقش خود را از یکدیگر جدا سازد. بیشتر درصدد برمی‌آمد تا هویت اخلاقی خود در مقام همشهری را از جست‌وجوی خود برای رسیدن به استقلال متمایز کند» (رورتی، ۱۳۷۹: ۳۳۹). جدا نبودن این دو ساحت در شخصیت فوکو، رورتی را برآن داشت که در ادامه او را همتای نیچه و هایدگر، شبه آنارشیست‌هایی بداند که از همسویی با قدرت امتناع کردند. روشن‌فکران رمانتیکی که در نظر رورتی به خاطر غلبه و ابداع خود، نمونه مناسبی برای فرد، اما الگوی بسیار نامناسبی برای جامعه هستند.

با نظرداشت این نقدها و با توجه به شاخص‌های تدقیق‌شده در تعریف آیرونی و آیرونیست در اندیشه سیاسی رورتی، پارِسیا و پارِسیاسِتس در اندیشه سیاسی فوکو واجد مشخصه‌های منحصربه‌فرد و متفاوتی است. در این بین با دقت نظر به زندگی فکری و عملی رورتی و فوکو و برای وضوح بیشتر و انضمامی شدن سویه قیاسی این دو مفهوم و شخصیّت می‌توان گفت که همان‌گونه که سبک زندگی فکری و سیاسی رورتی نزدیک به

آیرونیست و آیرونی است، به همان ترتیب که رورتی هم به نوعی در مقاله «هویت اخلاقی و استقلال شخصی» اذعان دارد، پارِسیا نیز به نوعی مشخصهٔ گفتار و کردار فوکو است.

اگر آیرونیست درباره واژگان نهایی‌ای که خود به کار می‌برد، تردیدهایی اساسی و همیشگی دارد، در مقابل پارِسیاستِس، تردیدی در آنچه می‌گوید ندارد؛ زیرا «آن چیزی را می‌گوید که حقیقت است. پارِسیاستِس تنها یک شخص صادق نیست که آنچه را به نظرش درست می‌آید می‌گوید، بلکه نظرش حقیقت نیز هست. او آن چیزی را می‌گوید که می‌داند حقیقت است» (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۵).

از سوی دیگر اگر آیرونیست در بیان واژگان کنونی‌اش مردد است «و نه می‌تواند آن تردیدها را تأیید کند و نه می‌تواند آنها را برطرف سازد، اگر هم برداشتی فلسفی از موقعیت خود داشته باشد، براین باور نیست که واژگانی که برگزیده، بیش از دیگر واژگان به واقعیت نزدیک است؛ باور ندارد که به قدرتی ورای خود متکی است». در قیاس در پارِسیاستِس، «توانایی داشتن چنین حقیقتی توسط برخورداری از خصائل اخلاقی معینی تضمین شده است: وقتی کسی از برخی خصائل اخلاقی معینی برخوردار است، آن‌وقت پیداست که او به حقیقت دسترسی دارد، ... و دارای خصائل اخلاقی لازم برای تشخیص حقیقت و انتقال این حقیقت به دیگران است» (همان: ۲۶).

پارِسیا در قامت یک مفهوم و پارِسیاستس در صورت یک شخصیت همواره در چارچوب گفتار حقیقت شکل می‌گیرد. پارِسیا، کسی است که فاش می‌گوید و از گفتهٔ خود دلشاد است و به قولی از بند هر تعلق و رنگی آزاد؛ به گونه‌ای که جان بر کف در مقابل اصحاب قدرت، بی‌باکانه حقیقت را می‌گوید، چون حقیقت را می‌داند. او خطر می‌کند و از جانبازی در راه حقیقت ابایی ندارد. همین خصلت مخاطره و خطر کردن، وجه تمایز کانونی و مرکزی دو مفهوم آیرونی و پارِسیاست. شاید هر دو مفهوم و هر دو شخصیّت آیرونیست و پارِسیاستِس، وجه اشتراکاتی نظیر خودآیینی داشته باشند، اما در بیان حقیقت، دو سیاق و منش متفاوت را در پیش می‌گیرند.

آیرونیست از مطایبه، تجاهل و مواجهه رندانه در برابر قدرت بهره می‌گیرد؛ اما پارِسیاستِس با گفتن مستقیم حقیقت به قدرت، به هسته مرکزی سیاست حمله‌ور

می‌شود. «عاملان به پارِسیا، کسانی هستند که در صورت لزوم، مرگ را در ازای تقریر حقیقت می‌پذیرند» (فوکو، ۱۴۰۰: ۹۲) و ابایی از پیامدهای آن و مواجهه با مرگ ندارند. این در حالی است که این خطر کردن بی‌باکانهٔ پارِسیاستِس، نقطه مقابل گریز زیرکانه آیرونیست از خطر است. اما در این میان شخصیت سقراط، زندگی و مرگ او در یک وضعیت پارادوکسیکال، هم مصداق مفهوم آیرونی و هم به نوعی سویه انضمامی مفهوم پارِسیاست و از هر دو سوی تلاش می‌شود تا سقراط به نفع یک کدام از این مفاهیم مصادره شود. اما «فوکو معتقد است که سقراط برای اولین بار مفهوم و کاربرد parrhesia را به ارتباط میان افراد [عادی] گسترش داد که یکی از آنها در مرتبه‌ای پایین‌تر گویندهٔ حقیقت (که در مفهوم سیاسی آن نیز اغلب همین‌گونه بود) از دیگری قرار داشت. این تقابل میان افراد، مدلی تازه از حقیقت‌گویی را به میان آورد» (نهاماس، ۱۳۹۸: ۲۶۵).

در همین راستا خوانش فوکو از «سقراط در نوشته‌های افلاطون، در نقش یک پارِسیاستِس ظاهر می‌شود. هرچند واژه پارِسیا چندین‌بار در آثار افلاطون به چشم می‌خورد، او هرگز واژه پارِسیاستِس را به کار نمی‌برد. با وجود این نقش سقراط، نمونه‌وار یک پارِسیاستِس است، زیرا وی دائماً جلوی آتنی‌ها را در کوی و برزن می‌گیرد و بدان‌گونه که دفاعیّه یادآور می‌شود، حقیقت را به آنان گوشزد می‌کند و از آنان می‌طلبد که مراقب خرد، حقیقت و اِکمال روان خود باشند» (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۷).

جایگاه آیرونی و پارِسیا در اندیشهٔ ایرانی

بر این اساس ظهور آیرونی در جمهور افلاطون و پارِسیا در تراژدی‌های اروپید و اطلاق هر دو مفهوم به سقراط در آتن کلاسیک تا حضور آیرونی در رساله متفکری همچون کیرکگور و اندیشه‌وزری همانند رورتی و برآمدن پارِسیا در آثار متأخر فوکو، نشان از جایگاه مهم این دو مفهوم در تاریخ اندیشه دارد. در این بین هر دو این مفاهیم برای ساحت اندیشهٔ ایرانی نیز اهمیت خاص خود را دارند. مفهوم آیرونی از منظر مقایسه‌ای، معادلی نظیر مفهوم رندی در تاریخ ادبیات ایران دارد. بدین صورت که «آیرونیست رورتی همچون رند حافظ، شخصیتی است پرسشگر و استقلال‌طلب که نگاهی آمیخته به‌تردید

دارد. رند و آیرونیست، افرادی آزاد و بازیگوشند و خلّاقانه در اندیشهٔارائه بدیلند» (فیاض و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۶۵)؛ هرچند مهم‌ترین تمایز آنها در مشرب شاعری و فلسفه‌ورزی است. رند حافظ بی‌محابا وارونه‌گویی می‌کند و عناصر متضاد را در خود گرد می‌آورد؛ از اندیشیدن دست نمی‌کشد، اما عامدانه از فلسفه‌ورزی می‌گریزد. این در حالی‌است که آیرونیست رورتی در قامت یک فیلسوف ظاهر می‌شود و تلاش وی معطوف به تمهید واژگانی نهایی است که کم‌تناقض بوده، توانایی اقناع مخاطب را بیابد (همان: ۱۸۹).

اگر آیرونی در قامت رند هم‌نوایی در تاریخ اندیشه ادبی ایران دارد، ظهور پارِسیا در اندیشه متأخر فوکو را می‌توان متأثر از انقلاب اسلامی ایران در نظر گرفت. بدین منوال که «فوکوپژوهان همگی بر اینکه تمرکز فلسفهٔ فوکو در این دوره به کنش‌های سازندهٔ سوژه (یعنی تیمار خویشتن و پارِسیا) معطوف گردید، اتفاق نظر دارند» (قمری تبریزی، ۱۳۹۷: ۲۸۶). نقد روابط قدرت برآمده از امتزاج قدرت شبانی مسیحی و امر سیاسی مدرن در تفکر فوکو سبب شد که او به انقلاب شیعی ایران توجه ویژه‌ای نشان دهد؛ زیرا او شاهد شکل‌گیری روابطی از نیروها بود که فقط می‌توانست در یونان باستان، سراغ آن را گرفت. بر این مبنا، انقلاب ایران، رجعت به مفاهیم یونان باستان را برای فوکو ممکن ساخت (دانیالی، ۱۳۹۹: ۵۵۶) و موجب شد که مفهوم پارِسیا در آثار و درس‌گفتارهای متأخر فوکو به دال مرکزی رجوع او به فلسفه عملی آتن کلاسیک تبدیل شود. بر این اساس جایگاه و اهمیت هر دو مفهوم آیرونی و پارِسیا برای مخاطب فارسی‌زبان، مشخص و مبرهن است.

نتیجه‌گیری

ظهور آیرونی و پارِسیا در اندیشهٔ سیاسی ریچارد رورتی و میشل فوکو از مصادیق بارز تمایز دو مشرب فلسفی پراگمتیسم آمریکایی و فلسفهٔ فرانسوی است. دغدغهٔ فکری و مسئلهٔ اصلی رورتی، نقد متافیزیک حاکم بر فلسفهٔ غرب و به تبع آن، سوژهٔ خودبنیادی است که رورتی او را در قامت یک بازنماگرا تصویر می‌کند. رورتی در مقابل این سوژهٔ بینان‌گرا، شخصیت آیرونیست را تصویر می‌کند که برخلاف جریان حاکم بر سوژهٔ غربی، خویشتن‌آفرین و گریزان از چفت‌وبست‌های متافیزیک است.

آیرونیست، شخصیّتی متفاوت و متمایز ازسوژهٔ مسلط در عصر مدرن است؛ شخصیتی که اعتبارش را نه از بنیان‌گرایی، بلکه از ضدبنیان‌گرایی می‌گیرد. ضدبنیان‌گرایی بدین معنی است که اصول و معیارهای اخلاقی ما نیاز به مبانی فلسفی ندارند، نظیر گزاره‌هایی که از ماهیت امور سخن می‌گویند. بر این مبنا رورتی خواهان بازتعریف انسانی است که نمی‌خواهد اسیر تعاریف متافیزیکی حاکم بر جهان باشد؛ انسانی خارج از محدودیت‌های سنت یا مدرنیسم، انسانی خویشتن‌آفرین، خلاق، منتقد، و آزاد از این چارچوب‌های فلسفی. بر مبنای این ویژگی‌ها و خصایص، رورتی چهرهٔ شخصیت مدنظرش را در قامت «آیرونیست» ترسیم می‌کند.

در همین دوران در منظومه فکری فوکو، مفهوم پارِسیا از درون مکاشفات او ظهور می‌کند. فوکو در پی تبارشناسی سوژهٔ مدرن در لابه‌لای متون کلاسیک و جدید به شخصیت پارِسیاستِس می‌رسد که مصداق عینی پارِسیاست. پارِسیا، محصول تبارشناسی نسبت سوژه و حقیقت است. نسبتی که برای فوکو از این منظر اهمیتی استراتژیک دارد که بیانگر رابطهٔفناوری‌های قدرت و کردارهای مقاومت در کلان‌پروژه‌اش است.

پارِسیا به معنی حقیقت‌گویی و پارِسیاستِس در قامت حقیقت‌گو، حاصل معرفت و مراقبت و رابطهٔ ویژه با خود و دیگری است. از این‌رو پارِسیا، گفتن حقیقت به خود و برساختن رابطهٔ مستحکم با خویشتن است. در این میان رابطه با دیگری نیز از درون رابطه‌ای دوسویه و متقابل میان استاد و شاگردی سر برآورده است که هر دو پیوسته در معرض حقیقت‌گویی به یکدیگر هستند. پارِسیاستِس، آن چیزی را می‌گوید که می‌داند حقیقت است و برای بیان این حقیقت، مخاطره می‌کند تا جایی که خطر مرگ را در راه گفتن حقیقت به جان می‌خرد. بر این مبنا سویهٔ اصلی حقیقت‌گویی در پارِسیا را باید در عرصهٔ سیاست پیگیری کرد. در واقع گفتن بی‌محابای حقیقت به قدرت، اوج و عروج پارِسیا در ساحت سیاست است.

در سویه مقایسه‌ای آیرونی و پارِسیا در یک نقطه کانونی، وجه افتراقی استراتژیکی با یکدیگر دارند. اگر آیرونی، تمام تلاشش در جهت قرار گرفتن در عرصهٔ عمومی در عین احتیاط و اکراه داشتن از این است که مطمئن‌ترین و محترم‌ترین باورهایِ خود را باورهایی الزام‌آور و جهان‌شمول به شمار و به زبان آورد، پارِسیاستِس با علم به این خطر

که اگر سخن بگوید، مورد خصومت و طرد از قلمروی عمومی قرار خواهد گرفت، باز خاموش نمی‌ماند. این نقطه افتراق و تفاوت کانونی آیرونی و پارِسیاست که منظری مقایسه‌ای را برای پژوهشگر بازمی‌کند. این خصلت مخاطره و خطر کردن در بیان بی‌پروای حقیقت، محل گسست دو مفهوم آیرونی و پارِسیاست. اگر خودآیینی، وجه اشتراک هر دو مفهوم و هر دو شخصیّت آیرونیست و پارِسیاستِس باشد، در بیان حقیقت، دو سیاق و منش متفاوت را در پیش می‌گیرند؛ آیرونیست از مطایبه، تجاهل و مواجهه رندانه در برابر قدرت بهره می‌گیرد، اما پارِسیاستِس با گفتن بی‌محابای حقیقت به قدرت، مخاطرهٔ مرگ را در جهت تقریر حقیقت به جان می‌خرد. خطر کردن بی‌باکانه پارِسیاستِس، نقطه مقابل گریز زیرکانه آیرونیست است.

پی‌نوشت

۱. این کتاب را پیام یزدانجو با عنوان «پیشامد، بازی و همبستگی» به فارسی ترجمه کرده است.

منابع

اسمارت، بری (۱۳۸۵) میشل فوکو، ترجمهٔ لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، کتاب آمه.

تاجیک، محمد (۱۳۸۸) «مطلق خاص در اندیشه رورتی»، تهران، مجله پژوهش سیاست نظری، شماره هفتم، صص ۵۱- ۶۹.

تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۵) «رورتی و لیبرالیسم بدون بنیان»، تهران، پژوهش حقوق و سیاست شماره ۲۰، صص ۹۹-۱۱۶.

دانیالی، عارف (۱۳۹۳) میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به‌مثابه گفتمان ضد دیداری، تهران، تیسا.

---------- (۱۳۹۹) فوکو: کنش پارهسیاییِ انقلابِ شیعی و یونان باستان، فصلنامه سیاست، دوره پنجاهم، شماره ۲، تابستان، صص ۵۵۵-۵۷۲.

دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۴۰۰) میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

رورتی، ریچارد (۱۳۷۹) هویت اخلاقی و استقلال شخصی، ترجمهٔ یوسف اباذری، تهران، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۶، صص ۳۳۵-۳۴۳.

---------- (۱۳۸۵) پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمهٔ پیام یزدانجو، تهران، مرکز.

---------- (۱۳۹۰) فلسفه و آینه طبیعت، ترجمهٔ مرتضی نوری، تهران، مرکز.

ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴) گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین، ترجمهٔ مراد فراهادپور و دیگران، تهران، گام‌نو.

ساکسونهاوس، آرلین (۱۳۹۶) بیان آزاد و دموکراسی در آتن باستان، ترجمهٔ نرگس تاجیک نشاطیه، تهران، نگاه معاصر.

شِرَت، ایوُن (۱۴۰۰) فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریهٔ انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست‌ویکم، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهران، نشرنی.

طهماسبی، مهین و جواد طاهری (۱۳۹۱) تحلیلِ گفتمان پارِسیا در روایتِ حسنکِ وزیر، فصلنامهٔ متن‌پژوهی، شماره ۵۴، زمستان، صص ۱۴۷-۱۶۸.

فوکو، میشل (۱۳۹۰) گفتمان و حقیقت: تبارشناسی حقیقت‌گویی و آزادی بیان در تمدن غرب، ترجمهٔ علی فردوسی، تهران، دیبایه.

---------- (۱۳۹۵) خاستگاه هرمنوتیک خود، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

---------- (۱۳۹۷) نقد چیست؟ و پرورش خود، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

---------- (۱۳۹۸) به سوی نقدی بر عقل سیاسی، ترجمهٔ محمدزمان زمانی جمشیدی، تهران، شب‌خیز.

--------- (۱۴۰۰) حکمرانی بر خود و دیگران: درس‌گفتارهای کولژدوفرانس ۱۹۸۲-۱۹۸۳، ترجمهٔ سید محمدجواد سیدی، تهران، چشمه/ چرخ.

فیاض، مهدی و دیگران (۱۴۰۰) «خویشتن‌آفرینی و عافیت‌سوزی: مقایسه دو مفهوم «آیرونی» و «رندی» در رورتی و حافظ»، دوفصلنامه حکمت معاصر، سال دوازدهم، شماره اول، بهار، صص ۱۹۳-۱۶۳.

قمری تبریزی، بهروز (۱۳۹۷) فوکو در ایران، ترجمهٔ سارا زمانی، تهران، ترجمان.

کیرکگور، سورن (۱۳۹۵) مفهوم آیرونی با ارجاع مدام به سقراط، ترجمهٔ صالح نجفی، تهران، مرکز.

مشایخی، عادل (۱۳۹۵) تبارشناسی خاکستری است، تهران، ناهید.

موکه، داگلاس کالین (۱۳۹۵) آیرونی، ترجمهٔ حسن افشار، تهران، مرکز.

نهاماس، الکساندر (۱۳۹۸) هنر زندگی: تأملات سقراطی از افلاطون تا فوکو، ترجمهٔ بابک تختی، تهران، نگاه.

Anderson, Russell (2023) Enlightenment, Parrhesia, and the Intellectual in Foucault: Three Figures and a Response to Rorty, Retrieved from: https://www.academia.edu/2517157/Enlightenment_Parrhesia_and_the_Intellectual_in_Foucault_Three_Figures_and_a_Response_to_Rorty (accessed in June 25, 2023).

Foucault, Michel (1977) "Nietzsche, Genealogy, History" In Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press.

---------- (1982) The Subject and Power, Chicago, Critical Inquiry, Vol. 8, No. 4 (Summer), pp 777-795.

---------- (1983) Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia. (Six lectures given at Berkeley, Oct-Nov. 1983) (Retrieved from: http://foucault.info/downloads/discourseandtruth.pdf (accessed in June 20, 2023).

----------(2011) The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II) LECTURES AT THE COLLÈGE DE FRANCE 1983–1984, Edited by Frédéric Gros General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana, English Series Editor: Arnold I. Davidson Translation © Graham Burchell 2011, Palgrave Macmillan in the UK.

Kumar, Chandra (2005) Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left, Contemporary Pragmatism, Vol. 2, No. 1, 35–93.

Lutz, Mark J. (1997) "Socratic Virtue in Post-modernity: The Importance of Philosophy for Liberalism," American Journal of Political Science, vol. 41, no. 4, pp 1128-1149.

Malachowski, Alan (2002) Richard Rorty, London: Sage Publication.

Małecki, Wojciech (2011) If happiness is not the aim of politics, then what is? Rorty versus Foucault, Foucault Studies, No. 11, pp 106-125.

Mom, Karel (2006) Two Faces of Irony: Kant and Rorty, in Nebil Reyhani (ed.),

Essays Presented at the Muğla University International Kant Symposium (Muğla, Turkey, Oct. 6-8, 2004). pp 560-570.

Rorty, Richard (1989) Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press.

---------- (1991) Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۱۲۴-۹۵
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

دوگانهٔ حق و خیر: از تقابل کهن تا ترکیب نو در نظریهٔ عدالت رالز

افشین حبیب‌زاده*
رضا اکبری نوری**
سید خدایار مرتضوی اصل***

چکیده

تأسیس مفهوم و نظام عدالت از موضوعات مهم اندیشه و فلسفهٔ سیاسی و اخلاقیات از عهد باستان تاکنون بوده است. در تاریخ اندیشه، اغلب باورها دربارهٔ عدالت، بنیان خود را بر ایده‌ای عالی از خیر نهاده‌اند و گاه مقدماتی در باب خیر فراهم کرده‌اند که از آن می‌توان نظامی از حق و عدالت را استنباط کرد. با این حال تقابل میان حق و خیر به عنوان مفاهیمی که به دو نظام متفاوت از عدالت می‌انجامند، از مباحث مهم و طولانی اندیشه سیاسی بوده است. اهمیت بحث در آن است که تقدم مفهومی یکی بر دیگری می‌تواند تبعات گسترده‌ای در زندگی اجتماعی- سیاسی یک جامعه داشته باشد. «جان رالز»، فیلسوف سیاسی پرنفوذ سدهٔ بیستم، کوشیده تا ترکیبی از مفاهیم حق و خیر را در نظریهٔ عدالت خود مطرح کند، به نحوی که حق از ایده‌های خیر قابل استنباط شود و خیر تابع نظام عدالت به عنوان شعبه‌ای از مفهوم حق باشد. در این مقاله، تبیین و تفسیری از تلاش پیچیدهٔ رالز برای ترکیب دو مفهوم متقابل حق و خیر و نیز چگونگی تقدم منطقی حق بر خیر در نظریهٔ عدالت ارائه می‌دهیم.

واژه‌های کلیدی: خیر، حق، جان رالز و نظریهٔ عدالت، برابری.

---

* دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
habibzadehafshin@gmail.com
** نویسنده مسئول: استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Aber.reza@gmail.com
*** استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Kh-mortazavi@azad.ac.ir

مقدمه

تمایز میان خیر و حق از مباحث قدیمی فلسفی و سیاسی بشر است. در دورهٔ معاصر نیز بخش گسترده‌ای از نظریهٔ اخلاق و عدالت را تمایز میان این دو مفهوم تشکیل داده است: «خیر» به عنوان هدفی مثبت که به وسیلهٔ کنش‌های ما حاصل می‌شود و «حق» که مجموعه قواعد یا هنجارهای اخلاقی است که هدف‌جویی ما برای دستیابی به خیر را محدود و مقید می‌کند (JRank Science & Philosophy). در بیانی مختصر، خیر یعنی آدمیان، مخلوقات هدفمند و هدف‌جوی صاحب تمایلات و آرزوهایند و اصل هم در همین هدف‌جویی آنهاست؛ و حق یعنی اینکه آدمیان، زندگی‌شان را در گروه‌هایی دنبال می‌کنند که سازمان و انتظام تضمین‌کننده قاعده و قانون و نهاد لازمهٔ آنهاست (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۳).

در مباحثات معاصران، تمایز یا تقابل این دو مفهوم در کانون مناظره میان مکاتب نتیجه‌گرایی[1] و وظیفه‌گرایی[2] قرار گرفت. نتیجه‌گرایان خیر را مقدم دانسته، کنش‌های درست یا برحق را آنهایی می‌دانند که منتج به خیر هستند. وظیفه‌گرایان حق را مقدم انگاشته، آن را مستقل بر خیر می‌دانند و حتی کنش‌های منتج به خیر را زمانی که متعرض قواعد اخلاقی بنیادین می‌شوند، منع می‌کنند. در میان نتیجه‌گرایان عصر جدید می‌توان به فایده‌باوران اشاره کرد؛ مکتبی که ریشه در نظریهٔ اخلاق هیوم داشت و جرمی بنتام انگلیسی، پایه‌گذار آن بود و اصل آن بر لذت‌جویی به عنوان خیر و گریز از درد و رنج به عنوان شر بود. همچنین نوعی ناتورالیسم در سده نوزدهم در قالب داروینیسم اجتماعی که نمایندهٔ بزرگ آن هربرت اسپنسر انگلیسی بود، پدیدار شد که از نظر اخلاقی، اصل را بر خیر می‌گذاشت. در نظریهٔ اخیر که ریشه‌ای در زیست‌شناسی داشت، خیر حاصل تناسب با نیروهای تکامل است. وظیفه‌گرایی سده‌های جدید را نیز می‌توان نزد فلاسفه‌ای چون امانوئل کانت جست که یک «امر مطلق» را بالاتر از تمام کنش‌ها و اهداف قلمداد می‌کرد. نزد او، برای مثال، دروغ گفتن ناحق است، حتی اگر برای حفظ جان باشد.

بر مبنای آن میراث تاریخی طولانی مباحثه فلسفی درباره حق و خیر که می‌توان آن را همپای عمر اندیشهٔ فلسفی یافت، در سدهٔ بیستم، نظریه‌های مارکسیستی، نظریه‌های

1. consequentialism
2. deontologism

فایده‌باورانه، پراگماتیستی، ناتورالیستی، زبانی، روان‌کاوی و... در مناظره حق و خیر شرکت کردند. از مهم‌ترین متفکران سیاسی معاصر که به بحث دوگانهٔ حق و خیر ورود کردند می‌توان به فیلسوف و اندیشمند محافظه‌کار آمریکایی، الیسیدر مک‌اینتایر (در پی فضیلت،۱۳۹۲)، دو تن از اندیشمندان برجستهٔ اجتماع‌گرا، مایکل سندل (۱۳۹۷الف، ۱۳۹۷ب) و چارلز تیلور و فیلسوف سیاسی بزرگ آمریکایی، جان رالز اشاره کرد. از این میان، برخی از صاحب‌نظران، جان رالز را مهم‌ترین فیلسوف سیاسی سده بیستم دانسته‌اند (ر.ک: Gordon, 2008). او که بسیار از امانوئل کانت تأثیر پذیرفته و بسیار منتقد اخلاق فایده‌باورانه بود، کتابی با عنوان «نظریه عدالت» در ۱۹۷۱ میلادی نگاشت و نظریهٔ خود را تا آخر عمر، در سال‌های آغازین نخست سدهٔ بیست و یکم ادامه و مورد بازاندیشی قرار داد. آخرین اثر او، «عدالت به‌مثابه انصاف» بازگویی یک نظریه است که نتیجهٔ بازنگری‌های او بر نظریهٔ عدالت می‌باشد.

تقدم و تأخر مفهومی خیر و حق

ایدهٔ تقدم خیر بر حق اساساً هدف‌محور است، خواه این هدف، معنایی ابزاری داشته باشد، خواه معنای زیست‌شناختی. آنچه خیرِ یک چیز یا شیء است، آن را قادر به دستیابی به هدفش می‌کند. به این معنا، فایده‌ای حاصل می‌آید. آنچه برای یک ارگانیسم یا موجود زنده از منظر زیست‌شناختی، خیر است، به بقا و رشد و پیشرفت آن کمک می‌کند. این رویکرد نتیجه‌گرایانه به اخلاق را رویکرد غایت‌شناسی[1] خوانده‌اند (مشتق از واژه[2] یونانی که به معنی هدف یا غایت است). در سطح مناسبات اجتماعی، چنان‌که از تفسیر اِدِل، فیلسوف معاصر آمریکایی برمی‌آید، اگر خیر را مقدم بر حق بدانیم، آنگاه می‌پذیریم که قواعد کنشی که مایهٔ دستیابی به خیر می‌شود، تعیین می‌کند که چه چیز حق است و ویژگی‌هایی که مؤید چنین قانون اخلاقی است، فضیلت تلقی می‌شود. مفهوم زندگی خیر (خوب)، چه به نام خود آن یا تلقی آن به عنوان «آرمان‌های زندگی»، بر این قالب غلبه دارد و مرحلهٔ غایی را در توجیه کنش یا روش میسر می‌گرداند (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۴).

1. teleology
2. telos

رویکرد دیگر به اخلاقیات که حق یا «حق بودن[1]» را اصل می‌نهد و گفتیم که وظیفه‌گرایان هوادار آنند، غایت را در جوهر امر اخلاقی لحاظ نمی‌کند (وظیفه‌گرایی[2] مشتق از deon یونانی در معنی وظیفه یا تکلیف است). در قالب حقوقی، اخلاقیات نظام قوانین یا قواعدی تلقی می‌شود که بر آدمیان واجب شده است؛ نظام قوانینی از این دست، «قانون اخلاقی»اند. این قالب معمولاً توجیه و توضیح قانون را در برمی‌گیرد و ریشه و منبع قوانین را در ارادهٔ الوهی یا نظم طبیعی یا عقلانیت ذاتی قرار می‌دهد. از این منظر، آدمیان را چنین در نظر می‌گیرند که برای شناخت قانون اخلاقی، صاحب قوت عقلانی‌اند و از قوت عاطفی هم برخوردارند که به واسطه آنها، نظام قوانین اخلاقی را شناخته، محترم می‌شمارند. مطابق رویکرد اخیر، هر کنشی بر مبنای کیفیت و ویژگی خود کنش توجیه می‌شود، نه نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود. ویژگی اخلاقی کنش از منظر وظیفه‌گرایی، مطابقت آن با قواعد کلی است. یکی از پرسش‌های اساسی این است که قواعد اخلاقی که کنش باید در هماهنگی با آنها باشد، چیست؟ قواعد که استقرار یافتند، وظیفهٔ اخلاقی فرد صرفاً عمل در هماهنگی با آن قواعد است. این قواعد را گاه ادیان مقرر می‌کنند و گاه نظام‌های اخلاقی متافیزیکی. تا آنجا که به عقل مربوط است، شناخت و صورت‌بندی زمینه‌ای که این قواعد را تعیین می‌کند، وظیفهٔ فلسفه است.

هر یک از این قالب‌های هدف‌جویی (به محوریت خیر) و حقوقی (با محوریت حق) مدعی در برگیرندگی و شمول هستند، اما روندهای اخلاقی را به شیوه‌های کاملاً متفاوتی تفسیر می‌کنند. در هر یک برمی‌گزینند که از گنجینهٔ احساس‌های بشری، کدام احساس‌ها لازم است که کار شاق اخلاقیات را بکنند. قالب هدف‌جویی بیشتر به میل و آرزو و در غیر این صورت به خرسندی خاطر و لذت متمایل است و قالب حقوقی به گناه و شرم و خوف. هر یک محتوای برگزیدهٔ خود را در الگوی متفاوتی تنظیم می‌کند. در یکی معمولاً با توجه به سلسله‌مراتب وسایل و اهداف که به غایت نظام‌مندی ختم می‌شود و در دیگری با توجه به قواعد عام و کاربست‌های خاص آنها. این وجوه انتظام بر شیوه‌های تصمیم در اخلاقیات سخت تأثیر می‌گذارد: در هدف‌جویی، یافتن راهبردهای مناسب است و در قالب حقوقی نیز استنتاج از اصول.

1. rightness
2. deontology

تاریخ مفهومی حق و خیر

بحث تمایز میان خیر و حق که سابقه‌ای بس طولانی در تاریخ اندیشه دارد، تابعی از شرایط تاریخی است. «تاریخ ارتباط خیر و حق در عرصهٔ اخلاقیات عبارت است از تاریخ ارتباط این قالب‌های مفهومی و تبدیل آنها تحت رشد شناخت بشری و تحولات صور اجتماعی و فرهنگی و پدیدار شدن مقاصد گوناگون و پالایش نظریهٔ فلسفی» (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۵). اهداف و قوانین جوهری اخلاقیات و دامنه و طرز تلقی‌های اساسی آن، با توجه به الگوهای فرهنگی مختلف و در دوران تاریخی متفاوت، تفاوت بسیار دارد. بنابراین تاریخ ارتباط خیر و حق در عرصهٔ اخلاقیات عبارت است از تاریخ ارتباط این قالب‌های مفهومی و تبدیل آنها تحت رشد شناخت بشری و تحولات صور اجتماعی و فرهنگی و پدیدار شدن مقاصد گوناگون و پالایش نظریهٔ فلسفی.

دوران باستان و میانه

در عصر باستان اندیشه غرب، دست‌کم دو جریان مهم فکری ظهور می‌کند: یکی در یونان و دیگری در اورشلیم (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۹۳). وجه ابتدایی حقوقی تفکر در دین عبرانی (یهودی)، تحول مشخصی داشته است؛ با خدا در مقام شریعت‌گذار، ده فرمان و قوانین مرتبط با آن در قالب قانون حق و باطل، قایل شدن احترام به پدر و مادر با آمیختن خوف و محبت و وجوه تصمیم‌گیری که بیش از پیش در فقه تلمودی، شریعتمدارانه می‌شود.

در تفکر یونانی پیش از افلاطون، مفهوم نوموس (قانون و هنجارهای اجتماعی یا رسم و عرف)، خصلت حقوقی ابتدایی داشته است. این مفهوم گویای اخلاقیات مرسومی بوده است که قواعد آن ایستا بوده و نوعی نظم سنتی ابدی را مصوّر می‌کرده است و معمولاً هم «ابدی»، اشارتی به الوهی بودن داشته است. هنگامی که تضادهای طبقاتی در دولت-شهرهای یونان نضج می‌گیرد و تأملات فلسفی در گوناگونی فرهنگی قوانین اخلاقی رشد می‌کند، مفهوم نوموس در قالب عرفی تفسیر و تأویل می‌شود. در مجادله میان این تفاسیر مختلف، تقابل عبارت بوده است از تقابل نوموس با فوزیس[1] که این دومی به معنی طبیعت است. با سقراط و افلاطون، قالب هدف‌جویی سامان می‌یابد (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۵).

1. physis

در اندیشهٔ سقراط، برخی از خصوصیات کلی «خیر» کم‌کم پدیدار می‌شود. افلاطون، نظریهٔ اصلی خیر را در قالب اخلاقیات هدف‌جویانه بسط می‌دهد و همچنین نظریهٔ مربوط به حق یا عدل را در قالب نظم در روح. نظریهٔ نخست در دیالوگ سقراط در ضیافت (یکی از آثار مهم افلاطون) یافت می‌شود (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۷)؛ رساله‌ای که موضوع آن، دیالوگ اروس یا عشق است و مهم‌ترین اثر افلاطون درباره عشق. افلاطون بر آن است که روح در جست‌وجوی خیر مطلق است. اهداف خاص از جمله داشتن اولاد، پدید آوردن آثار هنری، نظم بخشیدن به زندگی آدمیان، دست یافتن به شناخت، تنها صورت‌هایی از این جست‌وجوی غایی امر مطلق هستند. در جمهور افلاطون (۱۳۵۳)، صورت یا مثال خیر در قلمروی جاودانگی، به این ترتیب عرضه شده است که مماثله دارد با خورشید مبصر در دنیای محسوس در حال تغییر. در رسالهٔ جمهور، آن جزء از وجود آدمی که در پی این جست‌وجو است، در قالب عنصر عقلانی یا نفس ناطقه مشخص می‌شود. ولی نفس دو جزء دیگر هم هست: نفس شهوانی و نفس خشم یا به ترجمه‌ای دیگر، نفس «همت و اراده» (که با شیر و اژدها قیاس می شود). او معتقد است که جزء عقلانی (لوگیستیکون)، انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد و از ارکان اصلی نفس است و تنها این جزء از نفس باقی و غیر فانی است و دو جزء دیگر آن، همت و اراده (ثیموایدس) و شهوانی (اپی‌ثومه‌تیکون)، فانی هستند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج۱: ۲۳۹-۲۴۱). این جزء ابدی که نفس ناطقه یا عقلانی است، اصل همه چیز است و در مناسبات اجتماعی نیز بنیاد امور باید بر مبنای این جزء نفس قرار گیرد تا عدالت جاری شود. فضیلت هر چیزی، کاری است که آن چیز در نهایت درستی، آن را انجام می‌دهد. فضیلت چشم، دیدن و فضیلت کارد، بریدن است و فضیلت روح، اندیشیدن، شور و حکومت است. همان‌طور که نفس از سه جزء خرد، خشم و شهوت تشکیل می‌شود، جامعه نیز از سه طبقهٔ متناظر با اجزای نفس تشکیل می‌شود: پاسداران، سپاهیان و پیشه‌وران. این سه طبقه هر یک باید به کار خویش مشغول باشند. در جامعه هر کس باید تنها به یک کار مشغول باشد؛ کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است. «هر یک از طبقات سه‌گانهٔ پیشه‌وران و سپاهیان و پاسداران تنها به انجام وظیفهٔ خود اکتفا کند، عدل است و جامعه‌ای که چنین وضعی در آن حکم‌فرما باشد، جامعه‌ای است

عادل» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۴۳۴). باری، نظریهٔ جامع عدل یا حق در رسالهٔ جمهور، هم در زندگی اجتماعی و هم در زندگی فردی درونی، کوششی است برای توجیه نظم سرکوبگری که در آن، عقل فرمان می‌راند و به مدد شیر، اژدها را سر جای خود می‌نشاند. نظریهٔ افلاطون دربارهٔ حق عبارت است از تجسم برنامهٔ محافظه‌کارانه مبنی بر مهار توده‌ها به دست برگزیدگانی که به «خیر مطلق» آگاهند و به پشتوانه آن، بر جنگ اغنیا با فقرا که شهرهای یونان در عصر افلاطون به آن دچار بوده است، غلبه می‌کنند.

ارسطو، نظام‌مندی و تکامل قالب هدف‌جویی را به کمال می‌رساند. رسالهٔ اخلاقیات نیکوماخوسی (۱۳۸۵) را نخستین رساله نظام‌مند درباره فلسفه اخلاق در غرب دانسته‌اند. طبیعت همچون صانعی با نقشه‌ای که ناظر بر عمل اوست، کار می‌کند. هر نوعی از انواع، نقشهٔ تدبیری خود را دارد و خیر آن در رشد قوایی نهفته است که به افراد (آن نوع یا گونه) عطا شده است. انسان، حیوان ناطق است و عقل سبب دگرگونی یا سرشاری قوای نباتی و حیوانی وی می‌شود. به این ترتیب ارسطو، صورت واحد خیر (مورد نظر افلاطون) را مردود می‌شمارد. اخلاقیات، علمِ عملی است که سروکار آن با خیر انسان است و جزئی از علم کلی سیاست است که در آن، نقشهٔ خیر برای انسان را راهنمای کاربست در نظر می‌گیرند. عقل در عرصهٔ فلسفه اساسی است، ولی وظیفهٔ اخلاقی آن، به جای شرح و بسط کاربست‌های شناخت ما دربارهٔ خیر و فضیلت‌هایی که شناخت در عرصهٔ آنها تجلی می‌یابد، شرح قوانین عام است. یعنی انجام آنچه در اوضاع و احوال خاص متناسب است؛ اوضاع و احوالی که با توجه به زمان و مکان و زمینهٔ اشخاص و روابط و نیز با توجه به قدرت‌های خاص و محدودیت‌های اشخاص و گروه‌های درگیر فرق می‌کند.

با افول دولت‌شهرها و ظهور عصر هلنیسم، اوضاع دگرگون می‌شود. در اخلاقیات فردگرایانهٔ عصر هلنیسم که خیر عام اجتماع در قالب آرمان غالب از بین می‌رود، امر خیر در معنایی فردی صورت‌بندی می‌شود. فلسفه اپیکوری لذت است و آسایش خیال و رهایی از درد و در صورت امکان نیز شوق و آرامش، به جای جست‌وجوی توأم با بی‌قراری. رواقیان نیز آرامش درونی یا سکون روح را در قالب خیر اساسی می‌جویند، ولی آن را به فضیلت فردی، در قالب یگانه شرط و تجلی آن مرتبط می‌سازند. این

جهان‌بینی، معرف نوعی دگرگونی در نسبت خیر و حق است، به طوری که باعث فاصله‌گیری از قالب هدف‌جویانه می‌شود. رواقیان، طبیعت را در قالب نظم عقلانی الوهی در اشیا مفهوم‌بندی می‌کنند و از اینجا، نوعی عنصر حقوقی وارد می‌شود. اُمت اخلاقی، امت جملگی آدمیان است و هر کدام از آدمیان نیز حصه‌ای از آتش ربوبی دارند. در این مفهوم که آدمی باید کاری را بکند که خدایان فرمان داده‌اند یا منتظم کرده‌اند، نوعی مفهوم شبیه به وظیفه پدیدار می‌شود؛ ولی نظم اجتماع با تعیین نقش‌ها، یا آنچه درخور مکان آدمی است، محقق می‌شود (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۷).

با گسترش رواقی‌گری که همزمان بود با کشورگشایی‌های اسکندر، عصر درون‌گرایی دولت‌شهرهای یونانی سپری شد و زمانه جهان‌شهرگرایی فرارسید. در نظر رواقیان، آدمیزادگان، اعضای اجتماع جهانی بودند (قزلسفلی و متاجی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). این تفکر از سده دوم میلادی، نفوذ چشمگیری در امپراتوری رم یافت و مذهب اصلی رمیان شد. همچنین بر نظام حقوق رومی که در زمان امپراتور یوستینیانوس نخست، امپراتور روم شرقی در سده ششم میلادی تدوین شد، تأثیر گذاشت.

اخلاقیات رواقی، ذیل مفهوم کلاسیکی خیر وارد صحنه می‌شود و در عمل برای نظام حق جایی می‌یابد. اما آنچنان که ادل تصریح می‌کند، با اخلاقیات رواقی، تأکید اصلی بر فضیلت و خویشتن در قالب نوتری قرار می‌گیرد و به نوعی الگوی تحول نفس تبدیل می‌شود. این قالب اخلاقیات، نسبتی نزدیک با اخلاقیات رستگاری دارد که زوال جهان روم و گذار به مسیحیت را نیز مشخص می‌کند. رواقی‌گری فلسفه تسلی بود در جهانی سرشار از ناپایداری و پیش‌بینی‌ناپذیری. موضوع این تسلی هم فردی و خصوصی بود تا عمومی. از این‌رو گذار از تسلای فردی که فلسفه رواقی با آموزه‌هایی دینی عرضه می‌کرد، استعداد گذار به اخلاقیات رستگاری مسیحیت را داشت.

وقتی توماس آکونیاس قدیس، عناصر مسیحی را با عناصر ارسطویی ترکیب می‌کند، قالب‌های حقوقی و هدف‌جویی به نحوی وحدت می‌یابند. مفهوم موردنظر ارسطو، که کانون آن خیر بوده است، در تار و پود قالب‌های نو در الهیات مسیحی آکویناسی تنیده می‌شود؛ ولی هدف از نوع سعادتی که ارسطو در غایت‌شناسی طبیعی خود تصویر کرده بود، به هدف رستگاری در الهیات مسیحی تغییر می‌یابد. بنابراین رویارویی سرنوشت‌ساز خیر و حق در جایی قرار می‌گیرد که خیر غایی به مجرای حق حقوقی هدایت می‌شود.

اگر به واسطه فطرت آدمی است که روح به سوی خدا رهنمون می‌گردد، در نهایت این الهیات مسیحی است که دلیل راه نیل به غایت الهی است و الهیات به لحاظ صورت و گستره یک نظام حقوقی است. عقل انسان، «قانون ابدی» را تا اندازه‌ای درمی‌یابد و از همین‌رو قانون طبیعی تلقی می‌شود و گویای طبیعت آدمی است. ورای طبیعت آدمی، چیزی قرار دارد که آدمی باید بر مبنای دین از آن اطاعت کند.

دوران جدید

سده‌های هفدهم و هجدهم، دورانی انقلابی است. در عرصهٔ اجتماعی، طبقات تازه به قدرت سیاسی می‌رسند و در عرصهٔ اندیشه، زمانه گسست از فلسفه‌های نظم قدیم می‌رسد و دفاع از شیوه‌های قدیمی‌تر، یعنی فلسفه عصر باستان که مدار آن بر عقل بود، صورت تازه و پخته‌ای می‌گیرد. در اخلاقیات، هابز، شکافی قطعی میان قدیم و جدید می‌نهد. حال که عالم و آدم، پدیده‌های منتظم ماده و در جنبشی تحت قوانین سببی عمل می‌کنند، علت آنها را نباید در غایت آنها جست، بلکه هر چیزی را علتی است که عقل و تجربه، کاشف آن است. غایت‌شناسی دیگر بلاموضوع است. آنچه دلخواه آدمیان است، خیر می‌نامند و آنچه از آن می‌خواهند بگریزند، شر. جزئیات درونی، پیچیده است، ولی اثر کلی، تردیدناپذیر. هواهای نفسانی و امیال فرد، اموری ناگزیر شناخته می‌شوند و بدین‌سان خیر با توجه به خواست و امیال فرد کاملاً طبیعی می‌شود. امر طبیعی، حالت نخستین آدمی است و دامنهٔ خواهش و منیت، نامحدود است. نظام حق به اصول روابط انسانی تبدیل می‌شود و صلح و قانون و نظم موردنیاز آدمیان را برای پی‌جویی اهداف خویش میسر می‌گرداند. اینها قوانین طبیعی نامیده می‌شوند، زیرا چیزهایی هستند که انسان صاحب عقل، با مراجعه به تجربه، آنها را برای نظم اجتماعی اساسی شناخته است (ر.ک: هابز، ۱۳۸۶).

در نظر هابز، فردگرایی اصالت می‌یابد (به‌عنوان مفهومی اجتماعی- حقوقی) و فردیت به کانون شناخت هستی (به عنوان بحثی معرفت‌شناختی) تبدیل می‌شود و بدین‌سان مکان مناظره خیر و حق از اجتماع به فرد منتقل می‌شود. حالت طبیعی انسان، چه به لحاظ تاریخی مقدم تلقی شود و چه به عنوان شیوهٔ تحلیلی برای فهم مؤلفه‌های اولیه در ساختار وی دیده شود، در چهارچوب فردگرایانه سرشته شده است. در جایی که لاک

در غیر اخلاقی بودن حالت طبیعت مورد نظر هابز تردید می‌کند، حقوق اخلاقی مورد وصف خودش -حقوق طبیعی و آزادی و مالکیت- به جای مقررات الاهی برای اجتماع نظم‌یافته، در قالب حقوق فردی مشخص می‌شود (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۹). در اندیشه اخلاقی پس از هابز، مناظرهٔ مربوط به خیر و حق جابه‌جا می‌شود؛ یعنی از مناظرهٔ اجتماعی به روان‌شناسی درونی فرد تغییر مکان می‌دهد.

در جایی که هابز می‌کوشید دلسوزی را به احساس رنج تبدیل کند، هیوم و آدام اسمیت، عملکرد همدلی را اصل طبیعی تلقی نموده، از آن دفاع می‌کردند. به طور کلی خیر هرچند همچنان در قالب چیزی که آرزوی بشری را برآورده می‌کند تصور می‌شد، به خودنگری و غیر نگری تقسیم می‌شود و همین امر، غلبه فردگرایی در نهادهای اجتماعی و پذیرفتاری اخلاقی وجه دنیایی و اکتسابی زندگی را منعکس می‌کند. خودنگری را دیگر با امر غیر اخلاقی مساوی نمی‌کنند و اگر افراطی نباشد، در قالب جزء اصلی امر اخلاقی بنیاد می‌شود. در اینجا، توجه به حق بیش از پیش به مسئله آشتی دادن تضاد خیرهای فردی معطوف می‌گردد. هیوم بر خصلت ابزاری مفاهیم عدالت تأکید می‌کند (ر.ک: هیوم، ۱۳۹۳) و از جوزف باتلر تا آدام اسمیت، این اطمینان وجود دارد که دست ناپیدای عنایت الاهی تضمین آن است که پیگیری خیر فردی سبب رشد و افزایش خیر دیگران می‌شود. پیامد این منطق در مناسبات اجتماعی، نهاد بازار آزاد است.

مکتب فایده‌باوری که در اواخر سده هجدهم پدید می‌آید، در مناظرهٔ خیر و حق، جانب خیر را می‌گیرد، آن هم با صورت‌بندی شناختی خاص خود از جهان و مناسبات اجتماعی. در این باور، خیر فرد و حق با توجه به فایدهٔ اجتماعی آن تعریف می‌شود. در نظر بنتام، قالب هدف‌جویی اساس است. هر کسی مطابق ساختار روانی، لذت و پرهیز از رنج را می‌جوید و جامعه نیز جز تودهٔ افراد نیست. مسئله جامعه این است که بیشترین شادمانی، نصیب بیشترین کسان شود (ر.ک: Bentham, 2000). «خیر» یعنی لذت یا چیزهایی که منبع لذت هستند. «حق» و «وظیفه»، تعابیری هستند که با توجه به مسیر کنش‌ها و رفتار فردی و اجتماعی، مولد بالاترین مرتبهٔ شادمانی و دوری از رنج باشند.

از این پس، حق در صورت‌های جدیدی پدیدار می‌شود. از منظر فایده‌باوری، منفعت اجتماعی به صورت‌های نهادی وجود می‌یابد که لازمهٔ آن، تحلیل است و در نتیجه به

جای ایجاد موانع، اسباب توانمندی روبه جلو آدمیان می‌شود. بنابراین حق عبارت است از نظام نهادهایی که در خدمت این هدف باشد. همچنین فرض مربوط به برابری اهمیت می‌یابد. در محاسبهٔ میزان لذت و رنج، هر کسی یک نفر به حساب می‌آید.

امانوئل کانت در اواخر سدهٔ هجدهم انقلابی در ساحت اندیشه و نظریه اخلاق ایجاد می‌کند. نزد کانت، تمایلات آدمیان و یارجویی آنان و قواعد دستیابی به سعادت از مباحث مربوط به اخلاقیات نیست. از آنها برمی‌آید که قضیه چیست و اگر طالب رفتن به دنبال اهداف معینی هستیم، چه باید بکنیم. آنها به ما نمی‌گویند که وظیفه داریم چه کنیم. مفهوم اساسی اخلاق، مفهوم وظیفه است. فرامین آن نیز مطلقند و شرطی نیستند. کانت این را در آگاهی اخلاقی معمولی بدیهی می‌انگارد. احترام ما متوجه کسی می‌شود که مطابق وجدان و به رغم رنج و تمایلات متقابل از قانون اخلاقی تبعیت می‌کند. قالب مفهومی مورد نظر کانت به اجمال چنین است: انسان موجود عقلانی است و خاستگاه اخلاقیات، آزادی است (فرضی که در استدلال عقلانی و تجربی نمی‌گنجد، ولی لازمهٔ اخلاقیات است)؛ و آزادی با قانونی که برای جامعهٔ موجودات عاقل ملازم است، خودآیینی است.

در نظر کانت، به یک مابعدالطبیعه اخلاق احتیاج است که جدا و منفک از همه عوامل تجربی باشد. مابعدالطبیعه یعنی یک امر غیر تجربی و حقیقی که قبل از مراجعه به طبیعت انسان و هر امری مربوط به طبیعت انسانی مانند لذت، سود و اموری از این دست، بتواند منشأ حکم اخلاقی باشد. این امر غیر تجربی به نظر کانت، همان عقل عملی است. عقل عملی آن بعد از عقل انسان است که به شناخت احکام رفتاری، بایدها و نبایدها می پردازد. برای کانت، ریشهٔ احکام اخلاقی در خود عقل عملی است که واضع احکام اخلاقی است. برخی احکام عملی بدیهی داریم که اصول اخلاق را تشکیل می‌دهند. از این‌رو آزمودن اخلاقیات، حداکثر این است که آیا می‌توانیم آن را به صورت پیگیر به عنوان قانون برای همگان آرزو کنیم یا خیر. چنان‌که در سنجش خرد ناب می‌گوید: «لذت و رنج تنها بیانگر شرایط خرسندی و ناخرسندی ماست... اما خیر و شر همواره بیانگر وضعیت اراده تا جایی است که تحت قانون یا عقل تعین‌یافته باشد» (Audard, 2014: 905).

به این ترتیب اخلاقیات را تمایل یا فرمان بیرونی (حتی فرمان الهی) تعیین نمی‌کند. آنچه از بیرون تحمیل شود، دگرآیینی است. به گفتهٔ کانت، اخلاقیات قائم به ذات است و قائم به دیگری نیست. موجود اخلاقی کامل از قانون اخلاقی بدون جدال درونی تبعیت می‌کند و این خواسته، خواسته‌ای قدسی است. فضیلت در سعی مداوم برای تبعیت از وظیفهٔ اخلاقی نهفته است. خیر هم در سعادتی قرار دارد که با فضیلت جمع می‌شود. سعادتِ ناشایست، خیر نیست. به این ترتیب فضیلت و خیر در ارتباط با تکلیف به تعریف آمده است. بدین‌سان ارادهٔ خیر یا نیک، یگانه چیز خیری است که فقط و فقط برای خودش خوب است. حتی اگر کسی با ارادهٔ خیر، کاری انجام دهد و نتیجه بدی به دست آید، نمی‌توان گفت شخص اراده بدی داشته است؛ بلکه باز باید گفت که اراده وی خیر بود، ولی به خاطر شرایط و اوضاع مادی به انجام نیک نرسید. او وظیفهٔ اخلاقی خود را انجام داده و این منفک از نتیجه و پیامد، خیر است. بالاتر از آن، عملی خیر است که انگیزهٔ آن تنها و تنها ادای وظیفه و تکلیف باشد، نه ترس از مجازات یا میل رسیدن به هدفی ویژه. عمل برای ادای تکلیف یعنی عمل به خاطر احترام به قانون اخلاقی تکلیف. لزوم عمل کردن ناشی از احترام به قانون است.

اینجا از قانون، محتوای خاص یا قانون خاصی مراد نیست، بلکه قانون بماهو قانون منظور است. اما چه زمانی می‌توان به قانون احترام گذاشت؟ این پرسشی اساسی است که بعداً یکی از مبانی نظریهٔ عدالت رالز می‌گردد.

اگر به ویژگی کلی قانون که کلیت و استثناناپذیری باشد دقت شود، این نتیجه به دست می‌آید که تنها زمانی می‌توان به قانون احترام گذاشت که به کلیت آن خدشه وارد نکرد و آن را نقض نکرد. با این مقدمات، کانت به یک قانون کلی برای تشخیص اخلاقی بودن رفتار می‌رسد. کانت نام این قاعده را امر مطلق می‌نهد و می‌گوید: «تنها یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط طبق قاعده‌ای عمل کنید که به وسیله آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعده مزبور، قانون کلی و عمومی شود». بنابراین کانت یک معیار شکلی و صوری برای عمل اخلاقی را که متخذ از عقل عملی است بیان می‌کند (ر.ک: کانت، ۱۳۸۴؛ سالیوان، ۱۳۸۰؛ ادل ۱۳۸۵: ۱۱۹۰؛ فصیحی رامندی، بی‌تا).

واقع امر این است که نظریهٔ اخلاقی کانت برای تولید یا آزمودن قوانین اخلاقی، شیوه‌ای فراهم می‌سازد که شامل همگان شود. همچنین فرد را در کسوت موجود

عقلانی در مرکز قرار می‌دهد و وی را صاحب شایستگی بی‌منتهایی می‌داند و با این عنوان به رسمیت می‌شناسد که لازم است به هر انسانی، علاوه بر وسیله، به عنوان هدف پرداخته شود.

سده نوزدهم بسیار مهم است. در این سده، آگاهی تاریخی زیادی به شکل فلسفی درمی‌آید و نظریه تکامل نیز فهمی جدید از انسان به دست می‌دهد. در ۲۵ سال نخست این سده، هگل نظام فلسفی پیچیده‌ای را صورت‌بندی می‌کند که مطابق آن، عقل یا ایدهٔ الهی به خودآگاهی، که آزادی خود در گام تکامل ایده است، می‌رسد. دیالکتیک هگل، وحدتی تمایزیافته یا وحدت در عین کثرت را شرح می‌دهد که در آن، ثنویت‌های درونی ایده، وجوهی از تکوینِ تاریخی- منطقی تامِ اندیشه تلقی می‌شوند و پدیده‌های مجزا، جملگی عناصر یک پیکربندی گسترده‌تری در شأن و مرحله‌ای تاریخی یا منطقی هستند. با گذار از هر شأن یا مرحله، اضدادِ ظاهری استعلا می‌یابند و از وحدتی بسیط، به هیئت وحدت والاتر و پیچیده‌تری درمی‌آیند. از این‌رو فلسفهٔ هگل، بزرگترین حلال مکاتب اخلاقی سنتی و مغایر است (ر.ک: تیلور، ۱۳۹۵).

شناخت اخلاقیات در عرصه عینی جامعه و تاریخ حاصل می‌آید و خیر در نظام اجتماعی حقوق و نهادها معنا می‌یابد. از نظر هگل، آنچه کانت ارادهٔ خیر و امر مطلق می‌خواند، جز اصلی صوری و بی‌محتوا نیست؛ در حالی که اراده‌ای که موضعش امر مطلق صوری است، اراده‌ای انتزاعی است که نسبتی ضروری با واقعیت بالفعل نمی‌تواند داشته باشد. تأثیر هگل بر نظریه‌های تاریخی، اخلاقی و سیاسی پس از او، بسیار چشمگیر بود. از جمله اینکه اخلاقیات را نمی‌تواند کلیتی انتزاعی و فراتاریخی قلمداد کرد؛ بلکه باید آن را با توجه به الگوهای فرهنگی و تاریخی مطالعه کرد.

نیمه دوم سده نوزدهم، با نفوذ دیدگاه تکاملی همراه بود و با شخصیت‌هایی مانند هربرت اسپنسر، موضوع حق و خیر و به طور کلی اخلاقیات را وارد جامعه‌شناسی اخلاقیات می‌کرد: توصیف اخلاقیات بدوی برای کشف تکامل در عرصهٔ خود اخلاقیات! اصول اخلاقی را هم باید با توجه به تکامل و بقا انسان در سیر تکامل جوامع شناخت. داروینیسم اجتماعی بیانگر «علم»ی بود که جامعه را تابع مفهوم تکامل آنچنان که داروین در زیست‌شناسی مطرح کرد، می‌دانست. این نحله در مطالعات جامعه‌شناختی، به نظریه‌هایی رسید که اخلاقیات منتج از آن، این‌چنین بود که لذت را به عنوان خیر،

در قالب فعالیت‌هایی می‌دید که ارزش سلامتی و بقا دارد و قواعد حق، مانند ایثار و فداکاری، نسبتی با بقای گروه دارند.

در مارکسیسم، نظام حقوقی تابع زیربنای اقتصادی و شیوه‌های تولید در حرکت ماتریالیسم تاریخی تصور می‌شد. در عوض، خیر در زمان و مکان خاص با اهداف مسلط جامعه تعریف می‌شود و در نسبت آن با پیشرفت نیروهای تولید و مراحل تاریخی سنجیده می‌شود. فقدان نظریه سیاسی در مارکسیسم که همه‌چیز را به مناسبات اقتصادی و ساختار طبقاتی جامعه احاله می‌داد، روی دیگر سکه اغفال از نظام حقوقی جامعه بود. در ایدئولوژی‌های مارکسیستی، اخلاقیات در تفاسیر مختلف، در نهایت به مبارزهٔ سیاسی در جهت غایت تاریخی و متوجه مناسبات اجتماعی تقلیل می‌یافت. با تسلط رژیم‌های کمونیستی، تعیین «خیر» اخلاقی نیز به حوزهٔ اختیارات متمرکز سیاسی پیوست. اخلاقیات مارکسیستی، نه فردیت لیبرالی بنتام را تحمل می‌کرد، و نه وحدت فرد و جامعه هگل را. از این‌رو با همه دفاع پرشوری که از کارگران و فقرا داشت، در نهایت وقتی به مبارزه سیاسی وارد شد، کارگران و طبقهٔ پایین تنها به نقش‌آفرینی کارگزاری در هدف انقلاب ایدئولوژیکی محدود شدند.

در سدهٔ بیستم، علاوه بر نظریه‌های مارکسیستی و نومارکسیستی که این دومی زمینه‌های فرهنگی پررنگ‌تری داشت، نظریه‌های فایده‌باورانه، پراگماتیستی، ناتورالیستی، زبانی، روان‌کاوی و... در مناظره حق و خیر شرکت کردند. مهم‌ترین متفکر سیاسی که در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم به بحث عدالت و نسبت حق و خیر وارد شد، جان رالز بود. او که بسیار از امانوئل کانت و هگل تأثیر پذیرفته بود و سخت منتقد اخلاق فایده‌باورانه بود، مهم‌ترین نظریهٔ فلسفی نیمهٔ سده بیستم درباره عدالت را طرح کرد.

جمع‌بندی نسبت حق و خیر

نظریه‌های اخلاق بسته به اینکه چطور مفاهیم حق و خیر را مفصل‌بندی می‌کنند، با یکدیگر اختلاف دارند. نزد نظریه‌های غایت‌شناختی مانند نظریه‌های اخلاقی باستان درباره شادمانی (اپیکوریان و رواقیان و...) یا فایده‌باوران، حق (یعنی خیر به معنای آنچه باید انجام شود) مشتق از خیر است و خیر، هدف و غایت است. غایت که می‌تواند خشنودی و شادمانی باشد، بالاتر و مستقل از آگاهی است و فرد باید آن غایت را به

حداکثر رساند. نزد نظریه‌های وظیفه‌گرا مانند نظریه‌های کانت، جایگاه حق مستقل از خیر است و نمی‌توان اوامر وظیفه را به بهانهٔ سعادت فردی و جمعی فدا کرد. استقلال یا خودآیینی حق همانا خودآیینی فرد است.

از نظر اخلاقیات وظیفه‌گرا، وجود غایت که خیر اعلی و حاکم است، ضرورتاً تهدیدکنندهٔ آزادی فردی است و همین نقطه گسست خیر و حق است. اما نزد پاره‌ای از متفکران جدید، می‌توان میان این دو پیوندی ساخت. مثلاً جان استورات میل، حق را هنجاری جمعی می‌داند که سازگار با آزادی و شادمانی انسان است و استقلال یکسرهٔ یکی از دیگری، توجیه‌ناپذیر است. غایت، خیری است که باید حداکثر شود اما خود وابسته به تکلیفی است؛ تکلیف ملاحظهٔ بی‌طرفانه خیر مجموع افراد (Audard, 2014: 906). بدین‌سان تمایز اصلی میان نظریه‌های غایت‌شناختی و وظیفه‌گرا، چنان‌که کاترین ادار می‌گوید، بر اولویت یکی بر دیگری نیست، بلکه در گسست میان اوامر اخلاقی از یکسو و معیارهای فرضی حزم و شادمانی در استقلال از حق از سوی دیگر است. خیر به تصورات ویژه‌ای از خیر فردی و جمعی برمی‌گردد. اما آیا این تصورات، معنای عام دارند؟ یعنی یک «حق» برای کل بشر است؟ از این‌رو است که در واقع مناظرهٔ اصلی درباره عدالت جهانی و عدالت محلی است؛ درباره خیر برای من و گروه من یا در مقابل آنچه «حق بشر» می‌توان یاد کرد، است. روسو به‌درستی می‌گفت که «ارادهٔ عمومی همیشه حق است، اما همیشه خیر نیست» (ر.ک: Audard 2014: 907). در این سطح از بحث، تقدم و تأخر خیر و حق پیچیده‌تر می‌شود. دست‌کم دو دیدگاه مفهومی مهم در این باب می‌توان مطرح کرد. یکی دیدگاه جان رالز است که نقدی لیبرالی بر فایده‌گرایی و امتناع آنها از برگفتن حق از خیر است. در واقع دیدگاه رالز، تقابلی میان آموزه‌های غایت‌شناختی و وظیفه‌گرایانه است. این دیدگاه متضمن تقدم وظیفه بر خیر و لذت است. فراتر از آن، ناظر بر تقدم پرسش دربارهٔ آزادی و خودآیینی اخلاقی بر انقیاد تحت «خیر اعلی»ای است که طبیعت بشر تعیین می‌کند. پیروی از قانون و آزادی ذیل قانون منتج از ارادهٔ انسانی، همانا خودآیینی اخلاقی انسان در کشور یا جامعه مبتنی بر قانون است و در مقابل، پی‌جویی خیر مبتنی بر لذت یا خیر برخاسته از منبعی برون از عقل، همانا انقیاد تحت یک عامل طبیعی یا فراعقلی است.

دیدگاه دوم، نظریه‌های اجتماع‌گرایان[1] است. یکی از محورهای بحث آنان، استقلال هنجارهای عدالت از ارزش‌ها یا خیر مشترک است. تقدم حق بر خیر نزد آنان، اولویت عدالت بر خیر است؛ چنان‌که مایکل سندل می‌گفت: «تقدم حق به معنای آن است که نخست، حقوق فردی را نمی‌توان قربانی خیر عمومی کرد (در این معنا در تضاد با فایده‌باوری است). دوم، اصول عدالت را که تعیین‌کننده حقوق هستند، نمی‌توان از هیچ دیدگاه خاصی دربارهٔ زندگی خوب (یا مبتنی بر خیر) مشتق دانست» (Sandel, 1998: x).

آنچه در نظریه‌های معتقد به تقدم حق، یعنی دیدگاه رالز و دیدگاه اجتماع‌گرایانه ساندل و نیز نظریه‌های فایده‌باورانه معتقد بر تقدم خیر، مشترک است و ریشه در انقلابی که از هابز تا کانت در اندیشه و فلسفهٔ سیاسی و عصر روشنگری دارد، اصالت فرد است. در ایدئولوژی‌های جمع‌گرایانه مانند مارکسیسم و نازیسم، با امحای فرد در جمع، بحث بر سر خیر و حق هم بلاموضوع می‌شود. زیرا نخست اینکه حق به فرد تعلق می‌گیرد و در جایی که فردیت و حقوق فردی معنا ندارد، بحث حق و خیر معنای یکسره متفاوت می‌گیرد. دوم اینکه در ایدئولوژی‌های جمع‌گرایانه، تصوری خاص از «خیر» که غایت ایدئولوژی متبوع است اصالت می‌یابد. از این نظر، تقدم خیر بر حق در نظریهٔ فایده‌باوری و ایدئولوژی‌های جمع‌گرا اساساً در دو فضای متفاوت با الزامات و پیامدهای متفاوت انجام می‌گیرد و نمی‌توان آنها را یک‌کاسه کرد (محمودی، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۶).

جان رالز؛ ترکیب حق و خیر در نظام عدالت

آیا راه گریزی از این دو سنت وظیفه‌گرایی و غایت‌شناختی هست؟ آیا هر یک از این دو سنت اخلاقی را می‌توان به ذات در عالم سیاست تعمیم داد؟ به‌ویژه پس از ماکیاولی و تأسیس علم سیاست جدید، وقتی موضوع تمایز اخلاقیات در سیاست پیش آمد، آیا می‌توان پرسش‌های اخلاقی فردی را در اخلاق سیاسی هم تعمیم داد؟ بالاتر اشاره‌هایی اساسی اما مختصر به تحول تاریخ مفهومی بحث داشتیم و در ادامه، بحث مشخص‌تری را پی خواهیم گرفت. پرسش‌هایی از این‌دست به فلسفهٔ سیاسی مربوط است و یکی از مهم‌ترین متفکران سیاسی‌ای که کوشیده تا به چنین پرسش‌هایی پاسخ گوید، جان رالز است.

1. communitarian

کتاب‌های «نظریه‌ای دربارهٔ عدالت» (Rawls, 1971؛ رالز، ۱۳۹۶) و «عدالت به مثابهٔ انصاف» (بازگویی یک نظریه) (Rawls, 2001؛ رالز، ۱۳۹۴) در کنار مجموعه‌ای از مقالات، درسنامه‌ها و کتاب‌های دیگر رالز درباره فلسفه سیاسی و نظریه عدالت، از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازی‌های معاصر در فلسفه، اخلاقیات و سیاست بوده است و موضوع حق و خیر در کانون نظریه عدالت قرار دارد. از دیدگاه رالز، اصول عدالت عبارت از هنجارهایی است که بر ملاحظات فایده‌باورانهٔ صرف عبور می‌کند. این هنجارها البته هنجارهای برخاسته از طبیعت یا دیانت و منبعی خاص نیست، بلکه وی به طریقی که یادآور اصحاب قرارداد اجتماعی در فلاسفهٔ سیاسی جدید متقدم مانند تامس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو است، هنجارهای مورد اشاره را حاصل انتخاب افرادی می‌دانند که در موقعیتی مناسب برای تصمیم بی‌طرفانه (آنچه او حجاب جهل می‌خواند) قرار دارند و فارغ از منافع شخصی خود تصمیم می‌گیرند.

بحث رالز دربارهٔ عدالت معطوف به ساخت جامعه به طور کلی و نهادهای تشکیل‌دهندهٔ آن است. نهادهای اجتماعی، شیوهٔ دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بردارند (بشیریه، ۱۳۹۱: ۱۱۷). دیوید هیوم که یکی از پایه‌های نظریهٔ فایده‌باوری بود، قواعد عدالت را ناشی از احساس منافع مشترک می‌دانست و بدین ترتیب عدالت عبارت از همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل در شرایط عدالت (یعنی حالت کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنها) می‌شد. بر خلاف او، رالز که منتقد جدی اخلاق فایده‌باورانه بود، عدالت را نه به عنوان صفت فرد، بلکه صفت وضعی می‌دانست که در آن اصول عدالت گزینش می‌شوند. اصل عدالت به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت، تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی است. این اصول، حقوق و تکالیف اساسی مختص به نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی را تعیین می‌کنند و تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی را تنظیم و مسئولیت‌های لازم برای حفظ آن را معین می‌سازند. این وضع، وضعی عقلانی و منطقی است که رالز می‌کوشد تا با فلسفهٔ سیاسی توضیح دهد. در بندهای زیر می‌کوشیم تا ملاحظه‌ای مختصر دربارهٔ کلیات و مفاهیم اساسی نظریه عدالت داشته باشیم تا بتوانیم به بحث رابطهٔ حق و خیر در نزد رالز ورود کنیم.

به نظر او، یکی از وظایف فلسفه سیاسی، تمرکز بر مسائل به‌شدت مناقشه‌برانگیز و مورد اختلاف و نیز درک این است که آیا به رغم ظواهر می‌توان نوعی مبانی بنیادین توافق فلسفی و اخلاقی را کشف کرد یا نه (رالز، ۱۳۹۴: ۲۲). دیگر وظیفهٔ مهم فلسفهٔ سیاسی این است که می‌تواند در نحوهٔ تصور مردم از نهادهای سیاسی و اجتماعی آنها به صورت یک کل و از اهداف سیاسی آنها در مقام جامعه‌ای دارای تاریخ -یک ملت- در برابر اهداف آنها در مقام افراد یا اعضای خانواده‌ها و انجمن‌ها، نقش داشته باشد. همچنین اعضای هر جامعه متمدن، به برداشتی نیاز دارند که به کمک آن بتوانند خود را به صورت اعضایی درک کنند که جایگاه سیاسی معینی دارند (مثلاً شهروندی برابر در رژیم دموکراسی) و بفهمند که این جایگاه چگونه بر رابطهٔ آنها با جهان اجتماعی‌شان تأثیر می‌گذارد.

سومین نقش مهم فلسفهٔ سیاسی به نظر رالز این است که می‌تواند سرخوردگی و خشم ما را از جامعه و تاریخ خود کاهش دهد و راهی را نشان دهد که دریابیم بر اساس درکی صحیح مبتنی بر دیدگاهی فلسفی، نهادهای جامعه عقلانی هستند و به مرور زمان تکامل یافته‌اند و می‌یابند. جامعهٔ سیاسی، یک اجتماع نیست که مبتنی بر آموزه‌ای جامع واحدی وحدت یافته باشد؛ تفاوت‌های ژرف و آشتی‌ناپذیر در برداشت‌های دینی و فلسفی جامع و معقول شهروندان از امور جهان و ارزش‌های مطلوب بشری وجود دارد و نمی‌توان یکی از این برداشت‌ها را بر دیگری مسلط کرد. رالز، این واقعیت را پلورالیسم عقلانی می‌خواند. عدالت نمی‌تواند مبتنی بر -یا بازتابندهٔ- یک آموزهٔ جامع خاص باشد؛ از این‌رو باید معنایی سیاسی داشته باشد. یعنی در برابر آموزه‌های مختلف بی‌طرف باشد و بر ایده‌هایی بنا شود که منافع سیاسی عموم جامعه را بازتاب دهد. در جامعهٔ سامان‌یافته بر اساس عدالت به‌مثابه انصاف، شهروندان برداشت سیاسی یکسانی از عدالت را تأیید می‌کنند، اما این کار را به دلایلی یکسان انجام نمی‌دهند. برداشت سیاسی واحد را چیزی تأیید می‌کند که رالز به آن «اجماع همپوشان» می‌گوید. یعنی برداشت سیاسی یکسان از عدالت را آموزه‌های سیاسی، فلسفی و اخلاقی عقلانی دارای پیروان فراوان، هرچند متعارض یکدیگر تأیید می‌کنند. این بدان معناست که یک آموزه خاص نباید تبدیل به اصل عام در نظام عدالت کشور شود، بلکه وحدتی عام باید وجود داشته باشد که آموزه‌های کثیر آن را تأیید کنند. این تأیید نیز منطقی و عقلانی است.

جامعه سیاسی، یک انجمن هم نیست که افراد به طور اختیاری وارد آن شده باشند. ما در لحظه‌ای معین از تاریخ، خود را در جامعهٔ سیاسی خاصی می‌یابیم. ما در این جامعه متولد شده‌ایم و عضویت ما از سر انتخاب نیست. در نظر رالز، جامعه کمابیش انجمنی خودبسا از اشخاص است که یک «تأسیس سیاسی» دارد و بدین ترتیب او دولت‌ها (کشورها) را در نظر دارد (دِی، ۱۳۸۰: ۲۴۶). بدین ترتیب رالز می‌خواهد سامان عدالت در کشور را توضیح دهد و البته در نظر او، این کشور باید آراسته به نظامی دموکراتیک باشد که اصول اساسی عدالت را اجرا کند.

رالز برای استنتاج بی‌طرفانهٔ اصول عدالت -اصولی که نه از آموزه‌های جامع ریشه گرفته باشد، نه حافظ منافع خاصی باشد- تمهیدی منطقی می‌اندیشد و آن طرح ایدهٔ وضعیت نخستین به پیروی از اصحاب نظریهٔ قرارداد است. تفاوت اصلی نظریه او در این است که افراد در وضعیت نخستین که یادآور وضع طبیعی اصحاب قرارداد است، در پس حجاب جهل از موقعیت و منافع خود در جامعهٔ پس از قرارداد قرار دارند. نه می‌دانند که به کدام طبقه و مذهب و شهر و نسل و خانواده تعلق دارند، نه چه توانایی‌ها و بهره‌های فردی و فیزیکی دارند. به دیگر سخن، افرادی نوعی هستند برخوردار از عقل و قوای اخلاقی و همچنین دانشی دربارهٔ کلیات مناسبات جامعه‌ای که دربارهٔ آن می‌اندیشند. این امکانات، آنها را برای تصمیم‌گیری و توافق درباره اصول عدالت سیاسی، که منافع فردی آنها را در پرتوِ همکاری با جامعه تأمین می‌کند آماده می‌سازد (رالز، ۱۳۹۶: ۱۶۴-۲۱۷). این افراد در وضع نخستین آزاد هستند، به این معنا که هیچ مانعی بر سر تصمیم‌گیری آنها وجود ندارد و عاقل هستند به این معنا که مؤثرترین ابزار را برای هدف‌های خود جست‌وجو می‌کنند (دی، ۱۳۸۰: ۲۴۷). بدین ترتیب در چنین شرایطی، این افراد نوعی بهره‌مند از قوای اخلاقی، بر سر اصول اساسی عدالت سیاسی به اتفاق می‌رسند. توجه داشته باشید که مفاهیم وضعیت نخستین و حجاب جهل، مفاهیم منطقی و روش‌شناختی برای توضیح فلسفی اصول عدالت به‌مثابه انصاف هستند.

رالز دو اصل بنیادین عدالت را بدین واسطه استنتاج می‌کند: عدالت دو اصل بنیادین دارد: الف) هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های اساسی برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد، دارای حق لغوناشدنی یکسان است؛ ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: نخست اینکه این

نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آنها به روی همه باز است؛ و دوم اینکه این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت) (رالز، ۱۳۹۴: ۸۴).

اصل اول، مقدم بر اصل دوم است و در اصل دوم، برابری منصفانه فرصت‌ها مقدم بر اصل تفاوت است. اصل اول شامل این موارد است: آزادی اندیشه و وجدان، آزادی‌های سیاسی (مانند حق رأی و مشارکت در سیاست)، آزادی اجتماع، حقوق و آزادی‌های حاصل از آزادی و تمامیت و یکپارچگی (جسمی و روانی) شخص و آزادی‌های تحت پوشش حکومت قانون. اصل دوم عدالت می‌کوشد که به پرسش از آنچه به نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی و تفاوت‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان مشروعیت می‌بخشد و با مفهوم شهروندای آزاد و برابر در جامعه سازگار می‌کند و در عین حال شهروندان را برای برخورداری از آزادی آماده می‌کند، پاسخ دهد. اولویت اولی بر دومی به این معناست که اصل دوم را باید همواره در چهارچوبی از نهادهای زمینه‌ای به کاربست که ملزومات و شروط اصل اول را برآورده می‌سازند. همان‌طور که رالز می‌گوید، در این اصول، عدالت به دنبال «اصل توزیعی» است که در چهارچوب نهادهای زمینه‌ای که «آزادی‌های اساسی برابر» و برابری منصفانه فرصت‌ها را تضمین می‌کنند، تحقق می‌یابد. وی این نهادهای زمینه‌ای را ساختار اساسی جامعه می‌نامد.

دو اصل بنیادین عدالت درون ساختار اساسی جامعه محقق می‌شود؛ جامعه یا کشوری که باید نخست وجود داشته باشد و دوم اینکه مناسبات و نهادهای آن «بِسامان[1]» شود. ایدهٔ ساختار اساسی[2] عبارت است از چگونگی سازگاری نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی جامعه به صورت نوعی نظام همکاری اجتماعی و چگونگی تخصیص حقوق و تکالیف اساسی به وسیلهٔ آنها و تنظیمِ تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی در طول زمان. نظام سیاسی دارای قوه قضاییه‌ای مستقل، صورت‌های به رسمیت‌شناخته‌شدهٔ حقوقی مالکیت، اقتصاد (نظام مبتنی بر بازارهای رقابتی همراه با مالکیت خصوصی ابزار تولید) و نیز شکل خانواده همگی به ساختار اساسی تعلق دارند. ساختار اساسی، چهارچوب زمینه‌ای است که فعالیت‌های انجمن‌ها و افراد، درون آن رخ می‌دهد (همان: ۳۴).

1. Well- ordered
2. Basic structure

در اینجا می‌توان دریافت که ساختار زمینه‌ای، مجموعه نهادهای اساسی عمومی و جامعهٔ مدنی است که به واسطه حکومت قانون به رسمیت شناخته شده‌اند. ساختار اساسی، ارتباط مستقیمی با نهادها و انجمن‌های جامعه مدنی ندارد و آنها را به طور درونی تنظیم نمی‌کند؛ بلکه به واسطه قید و بندهای ناشی از اصول عدالت که در ساختار اساسی لحاظ شده‌اند، رفتارهای نهادهای جامعه مدنی مانند شرکت‌های تجاری، دانشگاه‌ها، کلیساها و نهادهای مذهبی، اتحادیه‌های کارگری، دانشگاه‌ها و خانواده را محدود و مقید می‌کنند. نهادها و انجمن‌های جامعهٔ مدنی، محل پیگیری خیرهای خصوصی است، اما به واسطهٔ نظام عدالت محدود شده است. برای مثال کلیساها می‌توانند افراد مرتد را طرد کنند، اما نمی‌توانند آنها را بسوزانند، زیرا حق آزادی وجدان را نقض کرده‌اند. یا دانشگاه‌ها نمی‌توانند درباره خدمات آموزشی خود، تبعیض میان شهروندان ایجاد کنند. دانشگاه یک شهر خاص نمی‌تواند اولویت خدمات خود را به ساکنان بومی آن شهر ارائه دهد؛ یا نمی‌تواند به زبان محلی تدریس کند و شهروندانی را که با آن زبان ناآشنا هستند، از خدمات خود محروم کند؛ یا نمی‌تواند بر اساس عقاید مذهبی و سیاسی میان دانشجویان تمایز بگذارد. از جامعهٔ مدنی و ملاحظات اجتماعی که بگذریم، در سطح سیاسی نیز افراد و گروه‌ها مقید به ساختار اساسی عدالت به مثابهٔ انصاف هستند. در این سطح، گروه‌های سیاسی می‌توانند بر اساس پیگیری منافع شهروندان آزاد و برابر، خواهان مشارکت در قدرت شوند، اما نمی‌توانند حقوق مشابه دیگران را لغو کنند یا علیه موجودیت کشور و علیه ساختار اساسی اقدام کنند.

رالز هنگامی که مقدمات نظریهٔ قرارداد اجتماعی خود را می‌چیند، برخلاف هابز، بنا بر استعداد خیرخواهی شهروندان قرار می‌دهد. به نظر او، شهروندان می‌توانند در سراسر عمر خود به همکاری اجتماعی برای منافع عمومی و شخصی بپردازند. او شهروندان را دارای دو قوهٔ اخلاقی می‌داند: ۱- توانایی درک عدالت: توان فهم، به‌کارگیری عمل بر مبنای اصول عدالت سیاسی که شرایط منصفانه همکاری را مشخص می‌کند؛ ۲- برداشتی از امر خیر: توانایی داشتن، بازنگری و پیگیری عقلایی برداشتی از خیر که زنجیره‌ای از غایات و اهداف نهایی است که برداشت یک شخص از امور باارزش در زندگی بشری یا زندگی کاملاً ارزشمند را مشخص می‌کند. عناصر اصلی برداشت از خیر معمولاً در آموزه‌های دینی، فلسفی یا اخلاقی معینی یافت می‌شود و به وسیله آنها قابل

تفسیر است (رالـز، ۱۳۹۴: ۴۶). مردم به آزادی احتیاج دارند چون بدون آن نمـی‌تواننـد در پی هدف‌هایی بروند که برای خود انتخاب کرده‌اند. آزادی، شرط ضـروری کمـال انسـان است. بدین ترتیب شهروندان آزادند که برداشت خود از خیـر را بـر مبنـای آمـوزه‌هـای دلخواه پیگیری کنند، در صورتی که رفتار و اهداف آنها با اصول اساسی عدالت و ساختار اساسی تعارض نداشته باشد. رالز تنها یک استثنا درباره تقدم آزادی منظور می‌کنـد و آن هم شرایط آغازین رشد و توسعه اجتماعی است که مردم از فقـر بسـیار رنـج مـی‌برنـد و ممکن است «آزادی برابر» را نپذیرند. اگر لازم باشد، باید کیفیـت تمـدن را بـالا بـرد، بـه طوری که همه به موقع خود از آزادی‌های برابر بهره برند (دِی، ۱۳۸۰: ۲۵۹).

هرچند حمایت از آزادی در کانون اصل عدالت است، برابری نیز اهمیت دارد. آنهـایی که در وضع نخستین قرار دارند و تصمیم می‌گیرنـد، همـه در شـرایط حجـاب جهـل بـا یکدیگر برابرند. پس آنچـه مـورد توافـق آنهاسـت، نمـی‌توانـد نـاظر بـر نـابرابری باشـد. شهروندان برابرند، چون هیچ تمـایزی در برخـورداری از حقـوق و امکـان بهـره‌منـدی از فرصت‌های همکاری میان آنها وجود ندارد. رالز در عین حال در نظر دارد که نابرابری در ذات جامعه است و نمی‌توان آن را به کلی لغو کرد. اما می‌گوید نابرابری‌هـای موجـود تـا جایی مجاز هستند که نخست امکان دست یافتن به موقعیت‌هـا و مقـام‌هـا در نهادهـای ساختار اساسی جامعه برای همه به طور برابر وجود داشته باشـد و دوم، بیشـترین سـود نصیب کم‌امتیازترین و محروم‌ترین افراد جامعه باشد. اصل دوم عـدالت نـاظر بـر همـین موضوع است.

تقدم حق بر خیر

در نظریهٔ فلسفی رالز درباره عدالت، تقدم حق بر خیر به معنای آن است کـه عـدالت به‌مثابه انصاف -که برداشتی از حق است- چگونگی ترکیب خیر یا به گفتهٔ او «ایـده‌هـای خیر» در عدالت را محدود و هدایت می‌کند. وی دو معنای عام و خاص از تقـدم حـق بـر خیر را شرح می‌دهد.

معنای خاص تقدم حق، دلالت بر این دارد که اصول عدالت موجب تحدید شیوه‌های زیست مجاز شهروندان می‌شود و بـدین ترتیـب دعـاوی آنهـا در جامعـه و بـر آن بـرای پیگیری اهداف مطلوبشان را مقید می‌کند. از این نظر، تقدم حـق دلایـل پیشـنهادی در سنجش‌ها و شورهای فردی و اجتماعی را سازمان‌دهی می‌کند، مانند آنکه اصول عـدالت

مقدم بر ملاحظات و نظرهایی متعارض با آن اصول است. جامعه عادلانه، «گستره‌ای را که در آن، افراد می‌توانند اهداف خود را پیگیری کنند، تعریف می‌کند و چهارچوبی از حقوق و فرصت‌ها و امکانات خرسندی فراهم می‌کنند که درون آن و با به‌کارگیری آن، این اهداف را می‌توان به شیوه‌ای منصفانه دنبال کرد» (رالز، ۱۳۹۶: ۶۸؛ Rawls, 1999: 28). به این دلیل، «دعاوی شهروندان برای پیگیری اهدافی که از محدودیت‌های اصول عدالت عبور می‌کنند، محلی از اعراب ندارد» (Rawls, 1988: 251).

این تعریف خاص از تقدم حق را می‌توان به سرشت وظیفه‌گرایانهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف تأویل کرد. وقتی تقدم حق موجب می‌شود که شیوه‌های زیست مجاز، محدود و مقید شوند، به معنای آن می‌تواند باشد که حق یا نظام عدالت، تعیین‌کنندهٔ حدود خیر است. اما تفاوت ظریف در اینجا وجود دارد؛ معنای خاص تقدم حق بر خیر ناظر بر محدوده‌ای است که در آن، سنجش‌ها و گفت‌وگوهای فردی و اجتماعی اتفاق می‌افتند. در این معنا، حق یا نظام عدالت به‌مثابه انصاف، انواع ملاحظات و نظرهای مشروع در سنجش‌ها را تعیین و تحدید می‌کند. دلایل وقتی مشروع هستند که مطابق اصول عدالت باشند. البته در این معنا هم می‌توان سرشت وظیفه‌گرایانهٔ عدالت را پیدا کرد (Ahlberg, 2015: 650).

معنای عام تقدم حق مستلزم آن است که هر ایده‌ای درباره خیر که در عدالت به مثابهٔ انصاف قرار است لحاظ شود، باید ایده‌ای سیاسی باشد؛ زیرا عدالت به‌مثابه انصاف، مفهومی سیاسی و مربوط به بسط عدالت در زندگی جمعی عموم افراد کشور است و نمی‌توان ایده‌های خاص اجتماعی و یا آموزه‌های جامع را سرلوحه خود قرار داد که در این صورت نقض منظور عدالت است. هیچ برداشت خاص، جامع یا بی‌طرفانه از خیر نمی‌تواند مبنای مفهوم عدالت شود. مفهوم عدالت وقتی صفت سیاسی می‌یابد که بر اجماعی هم‌پوشان حاکم باشد. بدین ترتیب به‌ویژه در معنای عام تقدم خیر بر حق، ما شاهد تلاش رالز برای ترکیب امور حق و خیر هستیم، به ترتیبی که در تعریف نظام عدالت به‌مثابه انصاف، حقوق و خیر مکمل یکدیگرند. یک برداشت سیاسی باید بر ایده‌های گوناگون دربارهٔ خیر استوار باشد. نهادهای عادلانه و فضایل سیاسی تنها در صورتی به هدف خود می‌رسند -و معنا می‌یابند- که نه فقط برداشت‌هایی از امر خیر (توأم با آموزه‌های جامع) را مجاز شمارند، بلکه آنها را تداوم بخشند و هر برداشتی از

عدالت سیاسی باید سبک‌هایی از زندگی که قادر به جلب حمایت خالصانه از عدالت به‌مثابه انصاف و ساختار جامعه بسامان هستند، فضای کافی داشته باشد (رالز، ۱۳۹۴: ۲۳۵).

اکنون پرسش این است که تحت چه محدودیت‌هایی می‌توان چنان ترکیبی را آفرید (Rawls, 1988: 252). عدالت که بخشی از حق است، محدودیت‌های قطعی بر خیر وارد می‌کند، اما همزمان برای آنکه صورت‌بندی کاملی پیدا کند، بر ایده‌های سیاسی دربارهٔ خیر استوار است. رالز، پنج ایدهٔ خیر را که مشمول عدالت به‌مثابه انصاف می‌شود برمی‌شمرد (Rawls, 1988: 251؛ رالز، ۱۳۹۴: ۲۳۵): ۱- خیر به‌مثابه عقلانیت؛ ۲- کالاها یا خیرهای اولیه؛ ۳- ایدهٔ برداشت‌های جامع مجاز از خیر؛ ۴- فضایل سیاسی مورد انتظار از شهروندان؛ ۵- خیر جامعه بسامان (سیاسی). متذکر می‌شویم که رالز در مقالهٔ سال ۱۹۸۸ خود از پنج ایدهٔ خیر نام می‌برد و شرحشان می‌دهد، ولی در کتاب «بازگویی»، ایدهٔ ششمی را از دل ایده‌های پنج‌گانه انتزاع و به آنها اضافه می‌کند.

مطابق ایدهٔ اول یعنی خیر به‌مثابه عقلانیت، خیر فرد با برنامه عقلایی یا حساب‌شدهٔ او برای زندگی خود و پیگیری آن در شرایط عقلانیت سنجشگر تعیین می‌شود (رالز، ۱۳۹۶: ۴۱۶). این ایده دو کارکرد دارد: ۱- کمک می‌کند تا ارزش عقلایی عدالت و همچنین چیزهای عامی را که برای پیگیری یک برنامه یا طرح عقلایی در زندگی لازم است تشخیص دهیم؛ یعنی بسنجیم و دریابیم که در سایهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف قادریم اهداف شخصی خود و درک شخصی خود از خیر به همراه لوازم مشروع دسترسی به آن خیر را در زندگی اجرا کنیم. ۲- همچنین کمک می‌کند که انگیزه‌های طرف‌های درگیر در وضعیت نخستین را مشخص کنیم؛ یعنی وقتی دریابیم که شهروندان به دنبال برنامه‌های عقلایی برای زندگی خود هستند و می‌توانند دو قوهٔ اخلاقی خود را تقویت کنند و به کار بندند، طرف‌های موجود در وضع نخستین انگیزه می‌یابند که ارزش عدالت و خیرهای اولیه اجتماعی را تأمین کنند. پس از نخستین ایدهٔ خیر به دومی می‌رسیم.

رالز، فهرستی پایه از خیرهای اولیه برمی‌شمرد که در بردارنده پنج مورد است: حقوق و آزادی‌های پایه؛ آزادی حرکت و انتخاب آزاد برای سکونت با وجود پیشینه‌های متفاوت از فرصت‌ها؛ برخورداری از قدرت و امتیازهای تصدی مسئولیت در نهادهای سیاسی و اقتصادی ساختار اساسی؛ درآمد و ثروت؛ و پایه‌های اجتماعی عزت نفس (Rawls, 1988: 257). این خیرها، چیزهای عامی هستند که شهروندان برای تقویت

برداشت خود از خیر و دو قوهٔ اخلاقی خود بدان‌ها نیازمندند. رالز، خیرهای اولیه را ایده حداقلی خیر می‌نامد که می‌تواند در مفهوم عدالت به مثابهٔ انصاف ترکیب شود؛ یعنی برداشتی از خیر است که همهٔ شهروندان نوعی در پس حجاب جهل می‌توانند آن را تصدیق کنند.

با گذر از خیرهای اولیه، استدلال از وضعیت نخستین به دو اصل عدالت وارد می‌شود. دو اصل عدالت نشان می‌دهند که چه برداشت‌هایی از خیر در جامعهٔ عادلانه مجاز هستند و همچنین فضایل سیاسی را مشخص می‌کند. ایدهٔ سوم خیر همانا برداشت‌های جامع مجاز از خیر است. به گفته رالز، «برداشت هر کس از خیر که به واسطهٔ برنامهٔ عقلانی او فراهم می‌گردد، برنامه‌ای فرعی از یک برنامهٔ فراگیر وسیع‌تر است که جماعت [ساکن در یک کشور] را به مثابهٔ اتحادیهٔ اجتماعیِ اتحادیه‌های اجتماعی سامان می‌دهد. انجمن‌های گوناگون با اهداف و اندازه‌های گوناگون که به مدد برداشتی عمومی از عدالت با یکدیگر وفق یافته‌اند، فرایند تصمیم‌گیری را ساده می‌کنند؛ چه آنها شیوه‌هایی برای زندگی و آرمان‌های معین را عرضه می‌دارند که به دست افراد بی‌شمار و حتی طی نسل‌های پی در پی، پرورانده و آزموده شده‌اند. بنابراین ما به هنگام تدوین برنامهٔ زندگی خود از صفر آغاز نمی‌کنیم و مجبور نیستیم از میان امکان‌های بی‌شمار، بدون هیچ ساختار معین یا خطوط ثابت، دست به انتخاب بزنیم. از این‌رو هرچند قاعده‌ای برای تصمیم‌گیری در مورد خیر خود -رویه‌ای اول‌شخصی برای انتخاب- وجود ندارد، تقدم حق و عدالت، محدودیت‌های چنان سفت و سختی بر این سنجش‌ها اعمال می‌کند که آنها سامان‌پذیرتر می‌شوند. از آنجا که حقوق و آزادی‌های اساسی پیشتر به استواری تمام تثبیت شده‌اند، انتخاب‌های ما نمی‌توانند حقوقی را که بر گردن یکدیگر داریم، خدشه‌دار کنند» (رالز، ۱۳۹۶: ۵۴۷).

بدین ترتیب از منظر سیاسی، برداشت‌هایی از خیر که نقض عدالت باشند، ممنوع خواهد بود (مانند برداشت‌های معارض با اساس کشور؛ مخالف ساختارهای اساسی؛ نژادپرستی؛ انحصارگرایی و...). تقدم حق بر خیر با توجه به معنای خاص آن که بالاتر به آن اشاره کردیم، در موضوع برداشت‌های جامع مجاز از خیر مصداق دارد. به این ترتیب

که فقط آن برداشت‌هایی از امر خیر مجازند که تعمیق آنها با اصول عدالت، درباره عدالت به مثابهٔ انصاف و دو اصل اساسی آن، سازگار باشند (رالز، ۱۳۹۴: ۲۳۷).

از این گذشته، شهروندان می‌توانند پشتیبان به فضایلی باشند که برای تأمین همکاری منصفانهٔ آنها در طی زمان اساسی است، مانند: مدنیت، رواداری، معقول بودن، و درکی از انصاف. عدالت به‌مثابه انصاف بدان دلیل این فضایل را پیشنهاد می‌کند که تماماً سیاسی هستند و برای شناسایی ارزش آنها نیازی نیست که به برداشت‌های خاص و جامعی از خیر توسل کنیم. چهارمین ایدهٔ خیر، فضایل سیاسی است. این برداشت مستلزم هیچ آموزهٔ جامع خاصی نیست و هرچند برداشتی نسبی از ارزش اخلاقی است، با اولویت حق به هر دو معنای آن سازگار است و قابلیت آن را دارد که در برداشتی سیاسی از عدالت بگنجد.

ایدهٔ پنجم خیر سیاسی، جامعهٔ بسامان سیاسی است که بسامانی آن برخاسته از برخورداری آن از دو اصل عدالت است. شهروندان می‌توانند ایدهٔ جامعهٔ بسامان را به عنوان یک خیر، چه به صورت فردی نزد خودشان و چه به صورت جمعی بپذیرند. به عنوان فرد، شهروندان به کار بردن قوای اخلاقی خود را به عنوان امری خیر تجربه می‌کنند و این امر را که جامعهٔ بسامان سیاسی، نیازهای بنیادین آنها را تأمین می‌کند، درمی‌یابند و به رسمیت می‌شناسند. از دید جمعی، خیر از جامعهٔ بسامانی برخاسته است و نتیجه شده است که طی نسل‌ها دوام آورده. مردم این دستاورد را همانند اعضای یک ارکستر که خوبی یک قطعهٔ موسیقی حاصل کار جمعی اعضا بوده است، می‌توانند دریابند. از اینجا بحث بین‌نسلی بودن نظام عدالت مطرح می‌شود. مردم در وضعیت نخستین، دست‌کم برای دو نسل از اعقاب خود دغدغه دارند و می‌خواهند رفاه پسینیان نزدیک خود را تأمین کنند. در وضع نخستین، آنها نباید بدانند که به چه نسلی و چه طبقه‌ای اقتصادی اجتماعی تعلق دارند و پس از رفع حجاب جهل در چه وضعیتی قرار خواهند گرفت. اما طبعاً به آینده اعقاب نزدیکشان علاقه‌مندند و چون هر نسلی به آیندگان تعهد اخلاقی دارد، «نسل‌های نزدیک از یکدیگر شکایتی نخواهند داشت و هیچ نسلی به نسل دیگر، هر قدر دور باشد، اعتراض نخواهد کرد» (بشریه، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

طبعاً در واقعیت زندگی اجتماعی، اشتباهاتی جمعیتی از نسلی خاص ممکن است آتش شورش‌ها و جنگ‌ها و دشواری‌هایی را برانگیزد که نسل‌های بعد را متضرر کند. اما

در نظام عدالت رالز، اگر قرار است جامعه‌ای بسامان تشکیل شود، نسل‌ها دست‌کم در قبال پسینیان نزدیک خود مسئولند و باید ثروت و منابع عمومی کشور را به‌نحوی مصرف کنند و به قدری به آن بیفزایند که تداوم کشور و رفاه نسل‌های بعدی تأمین شود و جامعهٔ بسامان ماندگار باشد.

نتیجه‌گیری

دوگانهٔ خیر و حق، بحثی دراز در تاریخ اندیشهٔ فلسفی، سیاسی و اخلاقی است. برخی نحله‌های فکری توانستند سامان فکری مبتنی بر خیر تأسیس کنند و بعضی توانستند از این سامان، خیر استنباطی حقوقی عرضه کنند و دست به تأسیس نظام حقوقی و نظام عدالت بزنند. آنها که خیر را مقدم بر حق دانسته‌اند، راه بر تفاسیر ذهنی یا سوبژکتیو از نیات و پیامدهای کنش‌ها باز کردند -و نهادهای حقوقی و متولی عدالت را تابعی از آن نگرش‌های ذهنی ساختند- و آنها که بر تقدم حق تأکید کرده‌اند، به دنبال نهادهایی بودند که با هدایت کنش‌های افراد، آزادی و حقوق شهروندان را تضمین کند. جان رالز در نظریهٔ عدالت خود، حق و خیر را ترکیب کرد و نظام عدالت به مثابهٔ انصاف را -که برداشتی از حق است- اصلی کلی و مقدم بر اجزای ترکیب‌شده قرار داد.

نظام عدالت جان رالز، نظام سیاسی مبتنی بر برداشتی سیاسی از عدالت است که می‌کوشد توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک ارائه دهد. آزادی درون نظام عدالت محقق می‌شود و نظام عدالت به واسطهٔ نهادهای ساختار اساسی جامعه -در بردارندهٔ نهادهای عمومی به‌ویژه دادگستری و نهادهای اجتماعی مانند بازار و مالکیت و خانواده می‌شود- که آزادی‌ها و برابری‌های/ نابرابری‌های مشروع شهروندان را در یک نظام همکاری‌جویانه میان شهروندان آزاد و از نظر حقوقی برابر تضمین می‌کند، جاری می‌شود. در واقع این ساختار را می‌توان «حکومت قانون» دانست که هم آزادی‌های شهروندان برای پیگیری خیر خود را ممکن می‌کند و هم حدودی برای آن تعیین می‌کند که موجب نقض اصول عدالت نشود.

سرانجام، این ساختار اساسی نیز ملازم با وجود کشور است. عدالت به‌مثابه انصاف می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را بیان کند که به طرز منحصر

به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعی ساختار اساسی مربوط می‌شوند. این ساختار اساسی ملازم با نظام حکومتی مبتنی بر قانون اساسی یا «دولت با اساس» (به تعبیر محمدعلی فروغی) است که در آن قدرت سیاسی دولت مبتنی بر قدرت سیاسی شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصی حقوقی است.

در این نظام عدالت، حق -که در عدالت به مثابهٔ انصاف تحقق یافته است- بر خیر که هدف اشخاص و گروه‌های اجتماعی است و می‌تواند مبتنی بر آموزه‌های جامع خاص باشد، تقدم دارد. اما تقدم حق بر خیر در معنای عام که شرح آن رفت، حاصل ترکیب حق با ایده‌های خیر است؛ ایده‌های خیری که سیاسی‌اند. نظریهٔ عدالت رالز علاوه بر آنکه کوششی برای صورت‌بندی نویی از مفهوم ژرف عدالت است، در واقع تلاشی است برای ایجاد وحدت میان ایده‌های سیاسی متکاثر و وحدت سیاسی جامعه؛ وحدتی که متضمن عدالت است و بر ایده‌های خیر تقدم دارد، اما نمی‌تواند حقوق احصاشده از آن ایده‌ها، مانند حق آزادی وجدان، مالکیت و پیگیری سعادت شخصی و تشکیل انجمن‌ها و نهادهای مدنی مانند آنها را لغو کند؛ اما می‌تواند حدودی بر ایده‌های خیر اِعمال کند تا بیان نظام عدالت و اصول بنیادین آن نقض نشود. بدین ترتیب عدالت که بخشی از حق است، محدودیت‌های قطعی بر خیر وارد می‌کند؛ اما همزمان برای آنکه صورت‌بندی کاملی پیدا کند، بر ایده‌های سیاسی دربارهٔ خیر استوار است. ایده‌هایی که در پنج دسته گنجانده می‌شود و حدود و ارزش آنها در نسبتی که با نظام عدالت و اصول بنیادین عدالت دارند، مشخص می‌شود.

منابع

ادل، آبراهام (۱۳۸۵) «حق و خیر»، در: فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۲، ویراستار فیلیپ وینر، ترجمهٔ مجموعه مترجمان، تهران، سعاد.

ارسطو (۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو ، تهران.

اشتراوس، لئو (۱۳۹۳) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.

افلاطون (۱۳۸۷) ضیافت افلاطون، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، جامی.

------ (۱۳۵۳) جمهوری، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، چاپخانه خوشه.

بشیریه، حسین (۱۳۹۱) تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.

تیلور، چارلز (۱۳۹۵) هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، مرکز.

دی، جان (۱۳۸۰) «جان رالز؛ نظریهٔ عدالت»، در: نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سدهٔ بیستم، موری فورسیت و موریس کینز- ساپر، ترجمهٔ عبدالرحمن عالم، تهران، دانشگاه تهران.

سالیوان، راجر (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

سندل، مایکل (۱۳۹۷الف) لیبرالیسم و محدودیت‌های آن، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

---------- (۱۳۹۷ب) عدالت؛ کدام کار درست است؟، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

رالز، جان (۱۳۹۶) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، مرکز.

------- (۱۳۹۴) عدالت به‌مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.

فصیحی رامندی، مهدی (بی‌تا) «اخلاق کانتی»، تارنمای پژوهه، آخرین دسترسی: ۱۳۹۷/۰۶/۰۲.

قزلسفلی، محمدتقی و عمار متاجی نیمور (۱۳۹۳) «بررسی تأثیرات مکتب رواقیون بر شکل‌گیری فلسفهٔ سیاسی مسیحیت»، هستی و شناخت، دوره اول، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۲۳- ۱۳۸.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه (جلد ۱: یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدّین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.

کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، بنیاد مابعدالطبیعهٔ اخلاق، ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.

محمودی، علی (۱۳۸۸) «چرا اولویت حق بر خیر شالودهٔ آزادی و دموکراسی است؟» آئین، شماره ۲۴ و ۲۵، آذر و دی، صص. ۲۳-۲۶.

مک‌اینتایر، الیسیدر (۱۳۹۲) در پی فضیلت، تحقیقی در نظریهٔ اخلاقی، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.

هابز، تامس (۱۳۸۶) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.

هیوم، دیوید (۱۳۹۳) کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، مینوی خرد.

Ahlberg, Jaime (2015) “The Priority of The Right over the Good”, in The

Cambridge Rawls Lexicon, Ed, By John Mandle and David A, Reidly, Cambridge, Cambridge University Press.

Audard, Catherine (2014) "Right, Just, Good" in Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon, Edited by Barbara Cassin, Princeton, Princeton University Press.

Bentham, Jeremy (2000) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Kitchener, Batoche Books.

Gordon, David (2008) "Going Off the Rawls", The AmercianConservatve, 28th July.

JRank Science & Philosophy , "Good -The Right And The Good" in Science Encyclopedia<http. //science. jrank. org/pages/9559/Good- Right- Good. Html.

Sandel, Micheal (1998) Liberalism ad the Limits of Justice, Cambridge, Cambridge University Press.

Rawls, John (1971; 1999) A Theory of Justice. Cambridge, Mass, Belknap Press of Harvard University Press.

---------- (1988) "The Priority of Right and Ideas of the Good" Philosophy & Public Affairs, Vol, 17, No, 4 (Autumn, 1988), pp, 251- 276.

---------- (2001) Justice as Fairness, a Restatement, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۱۴۲-۱۲۵
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

تحوّلات پارادایمی و پیدایش دولت- ملّتِ مدرن غربی

سعید عطار*
محمد کمالی‌زاده**

چکیده

در این تحقیق به دنبال بازخوانی مسیرهای متفاوتی هستیم که در نهایت به ایجاد و پیدایش دولت- ملت مدرن و تضمنات آن در ساختارهای سیاسی امروز جهان منتهی شده‌اند. آنچه امروز به عنوان دولت- ملت مدرن می‌شناسیم و در قالب اشکال گوناگون نظام‌های سیاسی به حیات خود ادامه می‌دهند، ریشه در تحولاتی دیرینه و تدریجی در غرب (اروپا) دارد؛ تحولاتی که می‌توان آنها را در قالب یک روایت پارادایمیک از دیالکتیکِ نیاز و پاسخ به تصویر کشید. روایتی که از یونان باستان و دلدادگی به عقلانیت و آزادی آغاز می‌شود و در مسیرهای متفاوتی از یکسو با سنت‌های نوپدید انجیلی و بازجویی ساختار حقوقی رم همراه می‌شود و از سوی دیگر با عبور از بافت تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قدرت‌های بزرگ غربی (انگلستان، فرانسه، آلمان و ایالات‌متحده)، مسیرهای متفاوتی از ظهور و پیدایش دولت مدرن را رقم می‌زند. در بازخوانی این مسیرهای متفاوت، از رهیافت پارادایمی «کوهن» بهره برده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: دولت- ملّت مدرن- تمدن غربی- پارادایم کوهن- دموکراسی- آزادی.

---

* دانشیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و تاریخ، دانشگاه یزد، یزد، ایران s.attar@yazd.ac.ir
** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی، ایران.
mohammadkamalizadeh@gmail.com

مقدمه

پرسش‌هایی درباره تمدن، توسعه، دولت مدرن و... برای جوامعی همچون ما، حداقل در حیطهٔ اندیشه و تحقیق، همواره مسئله روز محسوب می‌شود. موضوعات و مسائلی چون دوگانهٔ پیشرفت و عقب‌ماندگی، جدال سنت و مدرنیته، دوگانهٔ آزادی و امنیت (نظم)، ستیز دولت و ملت و... همواره مهم‌ترین مفاهیم و دغدغه‌های حوزه‌های فکری ما در یک سدهٔ اخیر بوده است و به تبع آن شاهد تولید ادبیات گسترده‌ای درباره آن بوده‌ایم؛ ادبیاتی که حوزه‌های گوناگونی را از فلسفه و سیاست تا تاریخ و اقتصاد و حتی ادبیات فارسی در برمی‌گیرد. وجه مشترک تمام این دغدغه‌ها، کشف مجهولی به نام «تمدن غرب» یا «دولت- ملت مدرن» است که در جایی از تاریخ و در مسیری متفاوت از تاریخ و جغرافیای ما به وقوع پیوسته و تفاوت‌های عمیقی را میان ما و آنها رقم زده است. در این میان، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها، یافتن راه و مسیری است که غرب برای تبدیل شدن به دولت- ملت مدرن امروز و دست‌یافتن به ضمائم آن -از جمله آزادی، توسعه و دموکراسی- طی کرده است. یکی از راهکارها برای پاسخ به چنین دغدغه‌ای، بهره‌گیری از رویکردی پارادایمی در بازخوانی تاریخ و تمدن غرب است.

صحبت از تمدن غرب، بحثی پیچیده و با زوایایی متعدد است. برای رسیدن به سرمنشأ آن می‌توان به هزارهٔ قبل از میلاد سفر کرد و از عصر باشکوه یونان سخن گفت و این پرسش را به بحث گذاشت که تحولات فلسفی در جوامع کلاسیک غرب، چه تأثیری بر فلسفه‌های مدرن تمدن غرب گذاشته است؟ همچنین می‌شود از مسیحیت و تحولاتش در ۱۵۰۰ سال گذشته سخن گفت و پرسش دومی را مطرح کرد که تحولات فکری و دینی در میان روحانیون مسیحی، چگونه بخشی از چارچوب فکری و باورهای رایج در دنیای کنونی غرب را ساخته است؟ در ادامهٔ این دو پرسش، اگر تحولات روم باستان و نظام حقوقی و سیاسی آن را بررسی کنیم، به پرسش سوم می‌رسیم و آن اینکه حقوق در تمدن کلاسیک غرب (به‌ویژه حقوق روم)، چرا و چگونه بخشی از نظم و نسق تمدن کنونی غرب را ساخته است؟ نوشتار حاضر با توجه به این پرسش‌ها، به تحولاتی می‌پردازد که اَشکال گوناگون دولت- ملت مدرن غربی را به وجود آوردند.

درباره ادبیات موضوع، در میان مقاله‌های انگلیسی، تا آنجاییکه ما بررسی کرده‌ایم، هیچ مقاله‌ای با این سبک و سیاق وجود ندارد. عمده منابع موجود در این زمینه، هر

کدام تنها به بخشی از مسئله پرداخته‌اند که در مقالهٔ حاضر از مهم‌ترینِ آنها استفاده شده است. در میان مقالات فارسی نیز مقاله‌ای در این زمینه به طور خاص وجود ندارد. اما اگر بخواهیم نگاهی موسع به موضوع داشته باشیم، مقاله‌هایی درباره الگوها و نظریه‌های دولت- ملت‌سازی اروپایی وجود دارد؛ همانند مقاله عباس حاتمی با عنوان «نظریه‌های مختلف دولت‌سازی: به سوی یک چارچوب‌بندی نظری[۱]» که در آن نظریه‌های دولت‌سازی را به شکل چهار رهیافت نظری که به ترتیب بر متغیر جنگ، متغیر بحران‌ها و پویایی‌های اقتصادی و اجتماعی فئودالیسم، متغیرهای فرهنگی و در نهایت موضوعات مربوط به جهان سوم تأکید می‌کنند، جمع‌بندی کرده است. همچنین با نقدی آسیب‌شناختی از نظریه‌های دولت‌سازی موجود، بایسته‌های تئوریکی را به بحث گذاشته است که این سازه‌های نظری بدان نیازمند هستند.

افشین زرگر هم در مقاله‌ای با عنوان «مدل‌های دولت- ملت‌سازی؛ از مدل اروپایی تا مدل اوراسیایی[۲]»، به مرور مدل‌های اصلی دولت- ملت‌سازی در مطالعات سیاسی و بین‌المللی پرداخته است.

همچنانکه گفته شد، مقالات یادشده بیشتر به الگوهای موجود در این زمینه توجه داشته است، در حالیکه مقاله حاضر به دنبال دستیابی به علل و ریشه‌های شکل‌گیری دولت- ملت‌های مدرن است.

راهنمای ما در بازخوانی تمدن غربی و دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها، رهیافت پارادایمی کوهن خواهد بود. کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی به تفصیل از سازوکار حاکم بر تحول شناخت علمی بحث می‌کند. او با تکیه بر دو مفهوم پارادایم و انقلاب به جای انباشت از گسست سخن می‌گوید. ویژگی علم این است که پارادایم دارد؛ اما پارادایم، امری تاریخی و قابل تغییر است. تغییر پارادایم‌ها به گونه‌ای انقلابی و گشتالتی است و هر انقلابی پس از یک دورهٔ بحران رخ می‌دهد. کوهن برای توصیف تحول علمی از استعارهٔ انقلاب استفاده می‌کند تا نشان دهد که انقلاب علمی نیز مانند انقلاب‌های سیاسی ناشی از نارضایتی گروه‌هایی است که احساس می‌کنند پارادایم حاکم برای حل مسائلی که تعریف کرده است، کارایی و توان لازم را ندارد. در چنین بحرانی، اعتماد به پارادایم حاکم تضعیف می‌شود و زمینه برای جایگزینی پارادایمی

جدید فراهم می‌گردد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: کوهن، ۱۳۹۳). آنچه در رهیافت پارادایمی کوهن برای ما در این پژوهش کاربرد فراوان خواهد داشت، دوگانهٔ«نیاز» و «پاسخ به نیاز» است که زمینه‌ساز گذار از پارادایم فعلی به پارادایم بعدی خواهد بود.

موضوع نیاز، مسئله بسیار مهمی درباره دگرگونی‌های بزرگ تاریخی است[۳]. تامس کوهن در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» (۱۳۹۳) نشان می‌دهد که چطور وقتی پارادایم‌های قدیمی نتوانند به سؤالات و نیازهای جدید پاسخ دهند، پارادایم‌های جدید ظاهر می‌شوند و جای آنها را می‌گیرند. نیازهای جدید و شکست الگوهای فکری و سازوکارهای اجتماعی و اقتصادی قدیمی باعث شد تا زمینهٔ لازم برای تحول در جوامع غربی و بازگشت به خویشتن از عصر رنسانس به بعد ایجاد شود. در واقع مفهوم رنسانس دقیقاً به همین مرحلهٔ تحولی اشاره دارد و به معنای تولد دوباره است[۴]. در همین دوره بود که انسان غربی از نگاه به آسمان به جست‌وجو در زمین رسید و به نیروی درونی خود پی برد؛ زمانی که فهمید نه‌تنها در مرکز عالم هستی نیست، بلکه جزئی از یک جهان گسترده بوده و قلمروی سازندگی‌اش، همین‌جاست؛ زمانی که پس از قرن‌ها تجربهٔ حکومت‌های آسمانی به مرحله‌ای رسید که تامس کوهن از آن به عنوان نیاز به پارادایم جایگزین یاد می‌کند. نتیجهٔ شکست پارادایم قدیمی، ظهور پارادایم جایگزینی بود که مدعی دستیابی به توسعه و رفاه انسان‌ها روی زمین بود و این دگرگونی را به صورت عینی در قالب فناوری‌های جدید عملی کرد.

سه آبراه تمدن غربی و جنبش‌های ضدصنعتی شدن

از یک نظر، آنچه بخشی از تمدن مدرن غرب را ساخته، تحولات فکری بوده که می‌توان از آن به عنوان سه آبراه یاد کرد. پژوهش‌های بسیاری (از جمله آندره زیگفرید، ۱۳۹۴) نشان می‌دهد که در غرب، سنت یونانی یعنی آزادی و عقل‌گرایی، سنت انجیلی یعنی ایده‌آلیسم و عدالت‌خواهی به‌ویژه در فرقه‌های آیین پروتستان[۵] و سنت روم یعنی نظم و استخوان‌بندی حقوقی‌اش یعنی قانون، یک به یک و جدا از هم از درون دوران مختلف گذر کردند و در عصر رنسانس و سپس روشنگری یعنی از عصر فلسفه آگاهی جدید که دو بال خردباوری و تجربه‌باوری داشت (مشخصاً از دکارت به این‌سو)، به هم رسیدند.

جوامع غربی در عصر روشنگری، به دلیل نیازهای فکری، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی‌شان، این سه آبراه را به شیوه‌های متفاوت به هم گره زدند. با نگاهی به سیر تحول تمدن غرب می‌شود فهمید که این تحولات به صورت خطّی نبوده است. به عبارت دیگر، گسست‌ها و پیوندهای زیادی در کار بوده و مقاومت‌های جدی‌ای نیز در مقابل این تحولات وجود داشته است. برای مثال لادایت‌ها[1]، یکی از جنبش‌های مخالفی بودند که در قرن ۱۹ علیه فناوری و نوآوری جدید (و به طور کلی‌تر، علیه انقلاب صنعتی) فعالیت می‌کردند و یکی از اقدامات مشهورشان، تخریب ماشین‌های جدید نساجی بود(۶). میزان تخریب ماشین‌های جدید نساجی به دست اعضای این جنبش ضدماشین به قدری زیاد شده بود که پارلمان بریتانیا در سال ۱۸۱۲، «قانون محافظت از قاب‌های جوراب زنانه و غیره[2]» و «قانون خسارت وارد کردن با نیت بد[3]»را تصویب کرد. در همان سال هم، هفده نفر را به جرم تخریب دستگاه‌های مکانیکی بافندگی اعدام کردند(۷). از بحث تناسب جرم با مجازات که بگذریم، چنین مواردی، نشان‌دهنده وجود مخالفت‌های جدی در این زمینه است؛ هرچند دولت و بخش‌های وسیعی از جامعه، مدافع نوآوری و راه‌های جدید بودند.

مسیرهای متفاوت مدرن شدن غربی

دولت- ملت مدرن، اندیشه‌ای بود که از دل گره خوردن این سه سنت عقل آزاد، عدالت و قانون به وجود آمد و مفهومی از جمع انسانی شکل گرفت که تا پیش از این سابقه نداشت. ملت یعنی شکل‌گیری جمعی از افراد آزاد، عاقل، عادل و قانون‌مدار که به یک سرزمین تعلق دارند و خودآگاه و خودبنیاد هستند؛ از جمله در نوشتن قانون برای خودشان؛ قانونی که نه منشأیی آسمانی، بلکه دلیلی زمینی دارد.

این به هم رسیدن سه آبراه تمدن غربی، از مسیرهای مختلفی اتفاق افتاد. در مناطقی از غرب، این سه آبراه از پایین و آرام‌آرام در طول قرن‌های متمادی به وجود آمدند. بریتانیا، یکی از مشهورترین نمونه‌های این مسیر است. در این کشور، در طول

1. Luddite
2. Destruction of Stocking Frames, etc. Act 1812
3. Malicious Damage Act 1812

بیش از ۸۰۰ سال (از تحولات منتهی به منشور کبیر (مگنا کارتا) در سال ۱۲۱۵ به بعد)[۸]، آزادی و عقل‌گراییِ تجربی همزمان با تحولات مذهبی و گسترش حقوق در قالب حقوق عرفی رشد و توسعه یافت[۹].

در مناطق دیگری از غرب، مسیر دومی شکل گرفت که در آن، بخشی از تحولات در پایین و بخش دیگری از آنها در بالا و از طریق دولت اتفاق افتاد. در این مسیر، هرچند جامعه با تحولات فکری، مذهبی و اجتماعی مواجه شده بود، ترکیب‌بندی این تحولات در یک قالب هویتی و ساختار سیاسی و حقوقی به کارگزاری دولت انجام شد. پژوهش‌های اریک هابزبام[۱۰]، به روشنی نشان می‌دهد که در فرانسه علی‌رغم تحولاتی که طی دهه‌ها قبل درون جامعه اتفاق افتاده بود، دولت مدرن کارگزار مهمی در فرآیند مدرن شدن جامعه محسوب می‌شد. او با بررسی بخشی از سنت‌های مدرن فرانسوی نشان داد که این سنت‌ها، اختراعات دولت این کشور بودند. در واقع این دولت بود که زبان فرانسوی را از طریق نظام بوروکراسی مدرنش، تبدیل به زبان ملی همه فرانسوی‌ها کرده، یکی از عناصر مهم هویت مدرن فرانسهٔ امروز را ساخت.

متأخر از بریتانیا و فرانسه، مسیر دیگری در مدرن شدن غربی نیز شکل گرفت. در این مسیر سوم، دولت نقش بی‌بدیلی در مدرن‌سازی جامعه داشت. برای نمونه در پروس و آلمان، این دولت به‌ویژه از دورهٔ بیسمارک به بعد بود که این سه سنت را ابتدا با غلبه قانون رومی و عدالت پروتستانی قوام داد و تنها بعد از تاریخی پرافت‌وخیز و گذشتن از میان تاریخی خون‌بار در دو جنگ جهانی، آزادی و گسترش حقوق عمومی به ساختار سیاسی وارد و نهادینه شد[۱۱].

ماکس وبر در رسالهٔ«حق رأی و دموکراسی در آلمان[1]» ذیل عنوان «هویت ملی در میان یونکرها» بر این نظر بود که آلمان، نه سرزمین پدران خود، بلکه سرزمین فرزندان خود است[۱۲]. این تعبیر وبر، نشان‌دهنده متأخر بودن تجربه دولت- ملت‌سازی مدرن در آلمان است. مطالعات هلموت اسمیت[2] (۲۰۱۱) به‌ویژه مدخل او در «هندبوک آکسفورد درباره تاریخ جدید آلمان[3]» با عنوان «دولت اقتدارگرا، جامعهٔ پویا و قدرت امپریالیستی

1 .Wahlrecht und Demokratie in Deutchland

2. Helmut Smith

3. The Oxford Handbook of Modern German History

شکست‌خورده، ۱۸۷۸-۱۹۱۴[1]»، مطالب ارزنده‌ای درباره دولت- ملت‌سازی در آلمان دارد. اسمیت هم مثل ماکس وبر تأکید دارد که در آلمان با وجود برخی زمینه‌ها در پایین، دولت بیش از راه فرانسوی در مدرن شدن آلمان نقش داشت.

تفاوت‌های امروز میان جوامعی که در این مسیرها، مدرن شده‌اند، دلایل متعددی دارد؛ اما احتمالاً بخشی از تفاوت‌های امروز کشورهایی مانند بریتانیا، فرانسه و آلمان با یکدیگر، مربوط به مسیرهای تاریخی متفاوتی است که آنها در فرآیند مدرن شدن پیموده‌اند. به همین قرار می‌توان به مسیر چهارمی اشاره کرد که در آن، جامعه را مهاجران ساخته‌اند و با ایجاد نهادهای مدرن، جامعه از آغاز به عصر مدرن وارد می‌شود. متفاوت با راه‌های اروپایی، این ایالات‌متحده امریکا بود که در آن سوی اقیانوس اطلس، چنین مسیری را با موفقیت طی کرد(۱۳). آنچنان که یکی از مشهورترین محققان تاریخ امریکا، گوردُن وود[2] گفته است که آمریکایی‌ها به دلیل فقدان ریشه‌های مشترک مجبور بودند تا حس ملت بودن را با خلق سندهای حقوقی ایجاد کنند و همین باعث شده تا نظام قضایی در این کشور بیش از هر کشور دیگری در جهان، نقش بی‌بدیلی در تنظیم امور مردم در زندگی داشته باشد (ر.ک: Wood, 2021).

بدین معنا در آمریکا، ملت شدن به مدد قانون اتفاق افتاد. در واقع به لحاظ تاریخی، قانون اساسی و نهادهای داوری‌کننده (نظام قضایی) با نهادینه کردن ارزش‌های مدرن در قالب ساختار سیاسی و حقوقی جامعه، ملت مدرن شدن جامعه را ممکن کردند(۱۴). برجستگی قانون اساسی در شکل‌گیری هویت امریکایی و نقش بی‌بدیل نظام قضایی در بقا و تداوم جامعهٔ امریکا، از جمله به دلیل همین برجستگی قانون در تکوین این جامعه بوده و این تجربهٔ زیسته طی چند قرن را می‌توان یکی از دلایل احترام زیاد جامعهٔ امریکا به نظام قضایی و قانون اساسی این کشور دانست(۱۵).

در مجموع سه سنت عقل آزاد یونانی، عدالت مسیحی و قانون رومی، از پیچ‌وخم‌های زیادی در تاریخ گذر کرده و برحسب وضعیت هر کشور، تجربه‌های متفاوتی رقم زدند و در نهایت ذیل چیزی که امروزه ما از آن به نام «تمدن غرب» یاد می‌کنیم، الگوهای متفاوتی را ایجاد کردند. همین مسیرهای متفاوت به هم پیوستن این سه آبراه و

1. Authoritarian State, Dynamic Society, Failed Imperialist Power, 1878-1914
2. Gordon Wood

ویژگی‌های اجتماعی متفاوت کشورهای غربی، به ظهور نظام‌های سرمایه‌داری متفاوت در کشورها نیز منجر شد[۱۶].

نیازها و پاسخ‌ها: دگرگونی در جوامع غربی

ظهور دین مسیحیت در اروپا، نقش مهمی در تحولاتی داشت که در نهایت به ایجاد دولت- ملت‌های مدرن منجر شد. پس از سه قرن آزار و اذیت مسیحیان در امپراتوری روم، با جانب‌داری کنستانتین، امپراتور روم از مسیحیان در سال ۳۱۳ میلادی و بعدها پذیرش دین مسیحیت به عنوان رسمی امپراتوری و در نهایت سقوط امپراتوری روم غربی (۴۷۶ میلادی)، دورهٔ جدیدی آغاز شد. این دوره که در کتب تاریخی از آن به عنوان قرون وسطی یاد می‌شود از قرن پنجم تا قرن پانزدهم (رنسانس[۱۷]) برای نزدیک به هزار سال ادامه پیدا کرد.

پس از گسترش دین مسیحیت در اروپا، انگاره‌های این دین بر فضای فکری و فرهنگی جوامع اروپایی مسلط شد. مسیحیت پیوند میان مردمان را نه بر مبنای ارتباط دائمی یک گروه انسانی با سرزمین، بلکه بر اساس ایمان آنها به یک باور مشترک می‌دانست[۱۸] و همین امر، وحدت بی‌سابقه‌ای در میان جمعیت‌های متنوع قاره اروپا ایجاد کرد. برای قرن‌های متمادی، دین مسیحیت، عامل وحدت‌بخش اروپا بود و همین برجستگی عامل دین در هویت‌بخشی جوامع اروپایی، کنترل نهادهای دینی بر زندگی مردم را ممکن کرد. در تمام این دوران، کم و بیش نزاع مستمری میان کلیسای تمامیت‌خواه با شاهزادگان و اشراف محلی که میل به استقلال داشتند وجود داشت و هرچه به سده‌های انتهایی قرون وسطی نزدیک‌تر می‌شویم، این نزاع‌ها شدت بیشتری می‌یابد. در واقع این تنش‌ها، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری نیازهای جدید در مناطق مختلف اروپا را فراهم کرد[۱۹]. همین نیازهای جدیدی که کلیسا، پاسخی برای آن نداشت (از جمله استقلال، آزادی و تضمین حقوق مالکیت و تجارت)، تقاضا برای دین را به شدت کاهش داد[۲۰].

در مجموع همان‌طور که در بحث تغییر پارادایم‌های توماس کوهن اشاره شد، با ظهور نیازهای جدید و ناتوانی پارادایم‌های موجود برای پاسخگویی به این نیازها، زمینه

برای ظهور الگوهای جدیدی فراهم می‌شود. تسلط کلیسا بر مناطق مختلف اروپا و بر زندگی روزمره مردم باعث شد که این الگوهای جدید، ابتدا درون کلیسا و در افزایش تنش‌ها میان کلیسا و نخبگان محلی ظاهر شود. در این زمان، به دلیل آشفتگی‌ها و نزاع‌های شدید در جوامع غربی، امنیت، مهم‌ترین نیاز این جوامع محسوب می‌شد.

به نظر برخی از محققان[۲۱]، در زمان تشکیل اولین دولت‌های مدرن در جهان یعنی در اواخر قرن ۱۵ و اوایل قرن ۱۶ میلادی، امکان پیدایش حداقل چهار شکل از نظام سیاسی وجود داشت: الگوی امپراتوری واحد رومی، الگوی فدراسیون مذهبی متکی به کلیسا، تداوم نظام فئودالی و در نهایت دولت مدرن. همان‌طور که اشاره شد، در آن دوران، واحدهای پراکنده اروپایی، جنگ‌های خونین و طولانی‌ای با هم داشتند (از جمله جنگ‌های مشهور به جنگ صدساله میان انگلستان و فرانسه در میان سال‌های ۱۳۳۷ تا ۱۴۵۳). در واقع جنگ‌های متعدد و نیاز به امنیتِ تضمین‌شده در چارچوب مرزهای ملی باعث شد تا الگوی دولت ملی بر سایر الگوها پیروز شود.

همین نیاز به امنیت را می‌توانیم در آرای اصحاب قرارداد به‌ویژه در نظریه‌های توماس هابز و کتاب لویاتان او ببینیم[۲۲]. مسئله امنیت و سپس آزادی از دخالت‌های کلیسا و رسیدن به خودمختاری ملی، مهم‌ترین نیازهایی بود که باعث گرایش به دولت مدرن شد. منافع «ملی»، حاکمیت «ملی»، امنیت «ملی»، قانون و مفاهیمی از این‌دست که امروزه رایج است، هرچند ریشه‌های تاریخی در حقوق روم داشتند، ترکیب آنها در یک چارچوب جدید به نام اندیشهٔ دولت- ملت، از درون این نیاز فراگیر و عمومی پدیدار شد. این مفاهیم، همگی برساخته‌هایی در پاسخ به این نیازها بودند.

فقدان امنیت و نبود آزادی عمل و فکر، جوامع محلی را از کلیسای همه‌چیزدان و مداخله‌گر واتیکان خسته کرده بود. در مقابل، آیین پروتستان و آرای ملی‌گرایانه‌اش از یکسو، تأمین‌کننده نیاز تولیدکنندگان و تجار جدید به اخلاق توجیه‌کننده ثروت‌اندوزی ریاضت‌کشانه و از طرف دیگر، پاسخگوی خواسته‌های دین‌داران جدید و طردشده پروتستان به داشتن مشروعیتِ حضور و فعالیت آزادانه در جامعه بود. ماکس وبر، به هم گره خوردن نیازهای مادی و دگرگونی‌های مذهبی و نتیجهٔ آن یعنی ظهور سرمایه‌داری مدرن را با طرح مفهوم اقتران گزینشی توضیح می‌دهد و تأکید می‌کند که به دلیل

شرایط متفاوت هر کشور، اَشکال متفاوتی از سرمایه‌داری مدرن در جوامع غربی به وجود آمد (Giddens, 1973: 165).

با به هم رسیدن این نیروها به یکدیگر در یک دوران خاص تاریخی در اروپا، اروپا و سپس جهان ما دچار دگرگونی می‌شود. نیازهای اولیه این نیروهای روبه رشد یعنی نیاز به امنیت و آزادی از دخالت مذهبی کلیسا را دولت‌های مدرن اجابت می‌کردند و همین امر، ظهور دولت- ملت‌های مدرن را ممکن کرد. دولت‌های مدرن اولیه، امنیت‌محور و به همین دلیل، اقتدارگرا بودند؛ در حالی که در میان جوامع جدید، نیاز به آزادی فکر و عمل و مسئلهٔ حاکمیت قانون یعنی وجود قوانینی عادلانه که به شکلی برابر میان همگان اجرا می‌شود، همچنان وجود داشت. به دلیل همین نیاز توأمان به امنیت و آزادی بود که به یک روایت، تاریخ غرب به‌ویژه در عصر جدید، تاریخ نزاع دائمی میان امنیت و آزادی است. تقریباً وقایع تاریخی چهار قرن اخیر همه کشورهای غرب اروپا و سپس تاریخ دو قرن اخیر بسیاری از دیگر مناطق جهان را (که متأثر از تمدن غرب بودند) می‌توان درباره یک مسئله تحلیل کرد: تلاش برای ایجاد توازن میان امنیت و آزادی[۲۳] که به لحاظ تاریخی، هر کدام از کشورهای غربی با مسیری متفاوت توانستند چنین توازنی را درون نظام دموکراسی برقرار کنند.

در اینجا هم مشابه بحثی که درباره مسیرهای متفاوت به هم رسیدن سه آبراه فکری گفته شد، مسیرهای رسیدن به دموکراسی به عنوان الگوی سیاسی تمدن غرب، متفاوت بود، زیرا نیروهای اجتماعی درگیر در جامعه و توازن میان این نیروها با هم متفاوت بود. مثلاً در کشور فرانسه که نیروهای مدافع کلیسا، قدرتمند بودند، با انقلاب‌های متعدد، ضدیت با دین بزرگ اجتماعی و دوره‌های متعدد واگشت، توزانی میان امنیت و آزادی برقرار و دموکراسی لائیسیته متولد شد[۲۴]. یا در مسیر دیگر بریتانیا قرار دارد که در آن، توازن آزادی و امنیت درون راهی طولانی از اصلاحات مداوم ممکن شد که بر اساس آن، در هر مرحله از تاریخ این کشور از قرن ۱۳ به بعد (با تصویب مگنا کارتا در سال ۱۲۱۵ به بعد)، به تدریج از قدرت پادشاه کاسته و به قدرت پارلمان[۲۵] افزوده می‌شد[۲۶]. یا در مسیر امریکایی، درگیربودن نیروهای مذهبی در ایالت‌های مختلف در دو جنگ استقلال و سپس جنگ داخلی باعث شد تا برقراری توازن میان امنیت و آزادی در قالب یک نظام فدرال و سکولاریسم نرم‌خو ممکن شود[۲۷].

و در آخر (و نه آخرین مسیر) می‌توان به مسیر آلمان اشاره کرد که با گذر از مسیرهایی خون‌بار، در نهایت امکان برقراری توازن میان این دو فراهم شد. در آلمان دوران مدرن به دلایل متعدد اجتماعی از جمله حضور قدرتمند اشراف زمین‌دار، ابتدا اقتدارگرایی مدرن ظاهر شد؛ سپس با ظهور جمهوری سست‌بنیاد وایمار و در گام بعد با حضور قشرهای حاشیه‌نشین و پی‌آمد شکست در جنگ جهانی اول، ویرانگرترین شکل اقتدارگرایی یعنی فاشیسم در آلمان مسلط شد و در نهایت پس از شکست در دومین جنگ جهانی، این کشور با کمک کشورهای غربی به دموکراسی رسید[۲۸]. اینجا هم مشابه مسیر تحول فکری، تجربه‌های متفاوتی در تمدن غرب شکل گرفت و همهٔ آنها در مسیرهای متفاوت و درون چارچوب‌های متنوع سیاسی، تعادل میان امنیت و آزادی را از طریق الگوی ویژه دموکراسی‌شان برقرار کردند.

نتیجه‌گیری

آنچه امروز به عنوان دولت- ملت مدرن می‌شناسیم و در قالب اشکال گوناگون نظام‌های سیاسی به حیات خود ادامه می‌دهند، ریشه در تحولاتی دیرینه و تدریجی در غرب (اروپا) دارد؛ تحولاتی که می‌توان آنها را در قالب یک روایت پارادایمیک از دیالکتیکِ نیاز و پاسخ به تصویر کشید. روایتی که از یونان باستان و دلدادگی به عقلانیت و آزادی آغاز می‌شود و در مسیرهای متفاوتی از یکسو با سنت‌های نوپدید انجیلی و بازجویی ساختار حقوقی رم همراه می‌شود و از سوی دیگر با عبور از بافت تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قدرت‌های بزرگ غربی (انگلستان، فرانسه، آلمان و ایالات‌متحده)، مسیرهای متفاوتی از ظهور و پیدایش دولت مدرن را رقم می‌زند. دوگانهٔ دیگری که در مسیر پیدایش دولت- ملت مدرن مؤثر بود، دوگانهٔ امنیت و آزادی است که تغییر مسیر آنها از تقابل و ارجحیت یکی بر دیگری به سازگاری و توازن را می‌توان وجهی دیگر از تغییر و تحول پارادایم‌ها در روند ایجاد دولت- ملت مدرن دانست.

حرکت در جهت پیدایش دولت- ملت‌های مدرن و ایجاد توازن میان امنیت و آزادی هرچند مسیرهای متفاوتی را به لحاظ اجتماعی در کشورهای مختلف طی کرده و به تبع آن دموکراسی‌های متفاوتی را در این کشورها ایجاد کرد، از درون همین نزاع‌های

متنوع تاریخی بود که بسیاری از مفاهیمی که امروز، کاربرد روزانه پیدا کرده‌اند، مانند شهروندی، حاکمیت قانون و دموکراسی مدرن به وجود آمد. در واقع آنچه امروز به عنوان حکومت‌ها یا دموکراسی‌های متعارف شناخته می‌شود، به همراه ساختار و مفاهیم مندرج در آن، دستاورد تحولی پارادایمیک به مدتی بیش از دو هزار سال است و آنچه به عنوان مسیرهای متفاوت توسعه یا پیدایش مفاهیم مرتبط با آن یاد می‌شود، همگی جزئی از این تحول و تغییر پرماجرا و درازدامن به شمار می‌رود.

پی‌نوشت

۱. حاتمی، عباس (۱۳۹۰) «نظریه‌های مختلف دولت‌سازی: به سوی یک چارچوب‌بندی نظری»، پژوهشنامه علوم سیاسی، دوره ششم، شماره ۳ (پیاپی ۲۳)، صص ۷-۴۴.

۲. زرگر، افشین (۱۳۸۶) «مدل‌های دولت- ملت‌سازی؛ از مدل اروپایی تا مدل اوراسیایی»، نشریه علوم سیاسی، دوره چهارم، شماره ۷، صص ۹۷-۱۶۰.

۳. مسئله نیاز پیروان مسیحی، یکی از پایه‌های اصلی مدرن شدن دین مسیحیت بود. برای مطالعه بیشتر در این مورد، بنگرید به: Chilton, 2006. اسپیلوُگِل نیز با تمرکز بر مسیر تحولات فکری و مذهبی صلح‌آمیز و خشونت‌آمیز در غرب، روند دگرگونی در نیازها را از سال ۱۳۰۰ میلادی به بعد نشان می‌دهد (ر.ک: Spielvogel, 2018).

۴. گامبریچ از این مرحله از تاریخ غرب به عنوان یک جنبش تولد دوباره یاد می‌کند (ر.ک: Gombrich, 2019).

۵. اثر رِکین در این مورد، قابل تأمل است (ر.ک: VanReken, 1999).

۶. برای مطالعه یک اثر ارزشمند درباره جنبش‌های ضدتکنولوژی از لادایت‌ها در قرن ۱۹ تا نئولادیسم در قرن ۲۱، بنگرید به: Jones, 2006.

۷. بریای و هاریسون در این اثر، به تأثیر مگنا کارتا بر سنت آزادی‌خواهی و گسترش حقوق عمومی در بریتانیا پرداخته‌اند (ر.ک: Breay and Harrison, 201). لورن نیز در این اثر، تأثیرات تاریخ‌ساز مگنا کارتا را فراتر از مرزهای بریتانیا می‌داند (ر.ک: Lauren, 2012: 177).

۸. برای مطالعه بیشتر محتوای این قبیل قوانین در آن زمان، بنگرید به: Scotland, 1899.

۹. تَکِری و همکارانش، نقطه آغاز این دگرگونی را از زمان فتح انگلستان به دست نورمن‌ها می‌دانند (ر.ک: Thackeray et al., 2004).

۱۰. در این مورد، به‌ویژه دو مقاله درخشان او با عنوان‌های «مقدمه: اختراع سنت»

(Hobsbawm and Ranger, 2012: 1-3) و «تولید انبوه سنت: اروپا، ۱۸۷۰- ۱۹۱۴» (همان: ۲۶۳-۳۰۵) در این کتاب، نکات ارزشمندی دارند.

۱۱. ویلیامسون در این اثر، با بررسی پیش‌زمینه‌های فکری تحولات آلمان در قرن نوزدهم، به تحلیل نقش مؤثر دولت بیسمارک در مدرن‌سازی جامعهٔ آلمان می‌پردازد (ر.ک: Williamson, 2012). هرف در این اثر، با نفی مدرنیته به عنوان یک کلیت، به راه‌های مدرن شدن متفاوت جوامع اشاره کرده و تاریخ نیم قرن اول سده بیستم را مسیر مدرن شدن توأم با نفی عقل روشنگری یا مدرنیسم ارتجاعی می‌داند (ر.ک: هرف، ۱۴۰۰). از درون همین مسیر متمایز آلمان بود که با شکست این کشور در جنگ جهانی دوم، ترکیب متوازنی میان سه آبراه پیش‌گفته ممکن شد.

۱۲. پژوهش‌های متعددی درباره آثار ماکس وبر وجود دارد، اما این اثر وبر، کمتر مورد تحلیل عمیق قرار گرفته است. برای مطالعه یکی از معدود تحلیل‌های جامع درباره این اثر وبر، بنگرید به: Maley, 2011.

۱۳. هانتینگتون، شرحی مختصر ولی دقیق از تفاوت‌های مسیرهای مدرنیزاسیون اروپایی و امریکایی ارائه می‌کند (ر.ک: Huntington, 1966).

۱۴. جک در دانشنامه بریتانیکا، با برجسته کردن نقش قانون اساسی امریکا در نهادینه کردن تفکیک قوا در این کشور، اهمیت قانون اساسی در گذار به دوران جدید در امریکا را تحلیل می‌کند؛ بنگرید به: Duignan and DeCarlo, 2018. در هندبوک آکسفورد درباره قانون اساسی امریکا نیز مقاله‌های بسیار ارزشمندی درباره اهمیت قانون اساسی و نظام قضایی امریکا در فرآیند مدرن شدن این کشور وجود دارد. برای نمونه کومیزار (Graberet al, 2015: 137-153)، قانون اساسی را ساختار پایه‌ای برای تمام تحولات دو قرن اخیر امریکا می‌داند. یا توش نِت (Graberet al, 2015: 241-257) به نقش نظام قضایی و قانون اساسی امریکا در جذب خواست‌های مطرح‌شده در جنبش‌های اجتماعی امریکا می‌پردازد: Graber et al, 2015.

۱۵. آخرین افکارسنجی مؤسسه گالوپ (۲۰۲۱) نشان می‌دهد که ۷۸ درصد از مردم امریکا به دیوان عالی این کشور تاحدی، نسبتاً زیاد و خیلی زیاد اعتماد دارند (فقط ۱ درصد اصلاً اعتمادی ندارند). اگر این میزان اعتماد به دیوان عالی را با میزان اعتماد مردم به یکی از مردمی‌ترین نهادهای سیاسی این کشور یعنی کنگره (۴۹ درصد) مقایسه کنیم، جایگاه عالی‌ترین مرجع قضایی در امریکا بیشتر مشخص می‌شود. برای دسترسی به داده‌های بیشتر در این مورد، بنگرید به: Gallup, 2021.

۱۶. اشتریک و کراوچ به انواع سرمایه‌داری آلمانی، فرانسوی، بریتانیایی و... اشاره کرده و تفاوت‌ها و اشتراک‌های آنها را حاصل مسیرهای متفاوت تاریخی و ویژگی‌های متفاوت جوامع آنها می‌دانند (ر.ک: اشتریک و کراوچ، ۱۳۹۸).

۱۷. برخی از مورخان، سقوط قسطنطنیه به دست سلطان محمد دوم عثمانی در سال ۱۴۵۳ را پایان قرون وسطی می‌دانند (ر.ک: Duruy, 2019).

۱۸. برخی بر این نظرند که ریشه‌های ملت‌سازی به دوران امپراتوری روم بازمی‌گردد و با ظهور مسیحیت در اروپا، این زمینه‌ها تضعیف شد (ر.ک: یاوری و اژئر، ۱۳۹۶).

۱۹. در برخی از پژوهش‌ها از این دوره به عنوان مرحله ظهور شاهزادگان شورشی در اروپا یاد شده که در تنش رو به افزایششان با رهبران کلیسا، به نیروهای محلی مخالف کلیسا نیز کمک می‌کردند. درواقع بخشی از ظهور اصلاح‌گرایانی چون لوتر، محصول همین تنش‌ها و حمایت‌های شاهزادگان محلی بود (ر.ک: Ocker, 2018).

۲۰. برگر، ویلسون و بروس با طرح رویکرد «تقاضا برای دین» بر این نظرند که شرایط جدید اجتماعی در دنیای مدرن به گونه‌ای بود که تقاضا برای دین را پیوسته کاهش داد و همین افول نیاز به دین، پایهٔ اصلی سکولار شدن جوامع غربی را تشکیل داد (بروس، ۱۳۸۷: ۱۵).

۲۱. آردانت و چالرز تیلی از مشهورترین محققان هستند (ر.ک: Ardant, 1975). برای مطالعه یک پژوهش خوب درباره نظریه چالرز تیلی و ضعف‌های این نظریه، بنگرید به: Bo Kaspersen and Strandsbjerg, 2017.

۲۲. هابز در این کتاب، با ترسیم وضعیت طبیعی یعنی وضعیت بدون دولت، نیاز به تأمین امنیت از طریق دولت غول‌آسا (به بهای از دست دادن بخشی از آزادی انسان‌ها در وضعیت طبیعی) را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای خروج از وضعیت جنگ همه با همه می‌دانست (ر.ک: هابز، ۱۴۰۰).

۲۳. در برخی از پژوهش‌ها، این تقابل‌ها را در قالب نزاع میان امنیت‌خواهی و دموکراسی‌خواهی توضیح داده‌اند. انتشارات راتلج، گنجینهٔ ارزشمندی از مجموعه مطالب درباره چنین نزاع‌هایی را به لحاظ اندیشه‌ای و تاریخی در غرب گردآوری کرده است (ر.ک: Assoudeh et al, 2020). همچنین برای مطالعه تاریخ چنین نزاعی در میان ملت‌های مختلف، بنگرید به: عجم اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۹.

۲۴. لائیسیته، مفهومی فرانسوی است و تنها با فهم از تاریخ این کشور از انقلاب فرانسه به بعد می‌توان به درک روشنی از این مفهوم رسید. برای مطالعهٔ پژوهشی ارزنده از منظر

جامعه‌شناسی تاریخی به این مسیر خاص دموکراسی لائیسیته فرانسوی، بنگرید به: Davis, 2020. دیویس در این اثر، لائیسیته فرانسوی را پاسخی به پرسش‌های مذهبی فرانسوی‌های کاتولیک می‌داند که در دوران حضور همه‌جانبهٔ کلیسای کاتولیک در زندگی مردم این کشور، شکلی از ضدیت با دین و نمادهای دینی را موجب شد. تحولات دو قرن بعد فرانسه نیز این نگرش عمومی را تقویت کرد.

۲۵. در ابتدا نام آن، شورای سلطنتی و متشکل از اشراف بود.

۲۶. در کتب تاریخ بریتانیا در همه این دوره‌ها، این نزاع وجود داشته و نتیجهٔ این نزاع بوده که مسیرهای تحولات آینده را مشخص می‌کرده است. برای نمونه تاریخ نزاع پادشاه و پارلمان از تصویب مگنا کارتا تا تاج‌گذاری هنری هفتم (۱۴۸۵)، بنگرید به: Rowley, 2018؛ یا برای مطالعه بیشتر درباره چنین نزاعی از انقلاب انگلستان شکوهمند ۱۶۸۸ تا عصر ویکتوریان و شورش‌های ایرلند در ۱۸۴۸، بنگرید به: Jupp, 2006.

۲۷. کارتی در این اثر نشان می‌دهد که هرچند امپراتوری بریتانیا از مذهب به عنوان ابزاری برای پیشبرد منافع خود بر امریکا استفاده می‌کرد، تشکل‌های مذهبی امریکایی در دوره انقلاب امریکا، نقش مهمی در بیرون کردن بریتانیا از این کشور داشتند و همین مسئله به انقلاب امریکا، رنگ مذهبی داد (ر.ک: Carté, 2021). کروترز نیز در این اثر، همین بررسی را در دورهٔ جنگ داخلی امریکا انجام داده است (ر.ک: Crothers, 2018).

۲۸. کریگر در این اثر به نسبت قدیمی اما بسیار پرنکته، تاریخ نزاع میان امنیت (نظم) و آزادی (لیبرالیسم و دموکراسی) در آلمان را به قرن ۱۷ بازمی‌گرداند و به مبانی فکری و اجتماعی این نزاع می‌پردازد (ر.ک: Krieger, 1972).

منابع

اشتریک، ولفگانگ و کالین کراوچ (۱۳۹۸) اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری مدرن، ترسیم همگرایی و افتراق‌ها، ترجمه امیرحسین سادات، تهران، شیرازه.

پروس، استیو (۱۳۸۷) مدل سکولارشدن غرب، ترجمه محمدمسعود سعیدی، تهران، گام نو.

حاتمی، عباس (۱۳۹۰) «نظریه‌های مختلف دولت‌سازی: به سوی یک چارچوب‌بندی نظری»، پژوهشنامه علوم سیاسی، دوره ششم، شماره ۳ (پیاپی ۲۳)، صص ۷- ۴۴.

زیگفرید، آندره (۱۳۹۴) روح ملت‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.

عجم اوغلو، دارون و جیمز رابینسون (۱۳۹۹) راه باریک آزادی، ترجمه علیرضا بهشتی شیرازی و جعفر خیرخواهان، تهران، روزنه.

کوهن، تامس (۱۳۹۳) ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.

هابز، توماس (۱۴۰۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

هرف، جفری (۱۴۰۰) مدرنیسم ارتجاعی، تکنولوژی، فرهنگ و سیاست در دوره وایمار و رایش سوم، ترجمه محمد هدایتی، تهران، ناهید.

یاوری، اسدالله و زهرا اژئر (۱۳۹۶) «ریشه‌های شکل‌گیری ملت و تابعیت در روم باستان؛ از خانواده تا تابعیت، از شهروندی تا ملت»، فصلنامه مطالعات حقوق تطبیقی، دوره هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۳۴۳-۳۶۰.

Ardant, Gabriel (1975) The Formation of National States in Western Europe, New Jersey, Princeton University Press.

Assoudeh, Eliot, Elizabeth Francis and Leonard Weinberg (Eds.) (2020) Routledge Handbook of Democracy and Security, New York, Routledge.

Bo Kaspersen, Lars and Jeppe Strandsbjerg (Eds.) (2017) Does War Make States? Investigations of Charles Tilly's Historical Sociology, Cambridge, Cambridge University Press.

Breay, Claire and Julian Harrison (2015) Magna Carta, Law, Liberty, Legacy, London, British Library.

Carté, Katherine (2021) Religion and the American Revolution, An Imperial History, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Chilton, Bruce (2006) "The Modernization of Christianity," in Jacob Neusner (Ed.) Religious Foundations of Western Civilization, Judaism, Christianity, and Islam, Nashville, Abingdon Press.

Crothers, A. Glenn (2018) With God on Our Side, Religion and the American Civil War, California, ABC-CLIO.

Davis, Stephen M. (2020) Rise of French Laïcité, French Secularism from the Reformation to the Twenty-first Century, Oregon, Wipf and Stock Publishers.

Duignan, Brian and Carolyn DeCarlo (Eds.) (2018) The U.S. Constitution and the Separation of Powers, London, Britannica Educational Publishing.

Duruy, Victor (2019) The History of the Middle Ages, 476-1453, From the Fall of Ancient Rome in 476 until the Fall of Constantinople and Final Destruction of the Eastern Roman Empire in 1453, translate by Emily Henrietta Whitney, Margaret Dwight Whitney, Madrid, Musaicum Books.

Gallup (2021) "Confidence in Institutions," Available online at, https://news.gallup.com/poll/1597/confidence-institutions.aspx (access in Jan 2022).

Giddens, Anthony (1973) Capitalism and Modern Social Theory, An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge, Cambridge University Press.

Gombrich, E. H. (2019) "From the Renaissance- Period or Movement?" in Robert Black (Ed.) Renaissance Thought, London, Routledge.

Graber, Mark A., Mark V. Tushnet and Sanford Levinson (Eds.) (2015) The Oxford Handbook of the U.S. Constitution, Oxford, Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (Eds.) (2012) The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press.

Huntington, Samuel P. (1966) Political Modernization, America vs. Europe, World Politics, Vol. 18, No. 3, pp. 378-414.

Jones, Steven E. (2006) Against Technology, From the Luddites to Neo-Luddism, New York, Routledge.

Jupp, Peter (2006) The Governing of Britain, 1688-1848, The Executive, Parliament and the People, New York, Routledge.

Krieger, Leonard (1972) The German Idea of Freedom, History of a Political Tradition, ACLS history e-book project.

Lauren, Paul Gordon (2012) "the Foundations of Justice and Human Rights in Early Legal Texts and Thought," in Dinah Shelton (Ed.) The Oxford Handbook of International Human Rights Law, Oxford, Oxford University Press, pp. 163- 193.

Maley, Terry (2011) Democracy and the Political in Max Weber's Thought, Toronto, University of Toronto Press.

Ocker, Christopher (2018) Luther, Conflict, and Christendom, Reformation Europe and Christianity in the West, Cambridge, Cambridge University Press.

Rowley, James (2018) Rise of the People and Growth of Parliament, From the Great Charter to the Accession of Henry VII, 1215-1485, Morrisville, LULU Press.

Scotland (1899) The Scots Statutes Revised, The Public General Statutes Affecting Scotland, Vol. 1 (1707- 1819) Edinburgh, Law Publishers.

Smith, Helmut Walser (2011) "Authoritarian State, Dynamic Society, Failed Imperialist Power, 1878-1914," in Helmut Walser Smith (Ed.) The Oxford Handbook of Modern German History, Oxford, Oxford University Press, pp. 307- 334.

Spielvogel, Jackson J. (2018) Western Civilization, Alternate Volume, Since 1300, Boston, Cengage Learning.

Thackeray, Frank W., John E. Findling and John Findling (2004) Events that Changed Great Britain, from 1066 to 1714, Connecticut, Greenwood Press.

Van Reken, Calvin P. (1999) "The Church's Role in Social Justice," Calvin Theological Journal, Vol. 34, pp. 198-202.
Williamson, David G. (2012) Bismarck and Germany, 1862-1890, New York, Taylor & Francis.
Wood, Gordon S. (2021) Power and Liberty, Constitutionalism in the American Revolution, Oxford, Oxford University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۷۲-۱۴۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳
نوع مقاله: پژوهشی

چرایی عدم سلطهٔ فلسفهٔ سیاسی ارسطویی بر مدار تفکر در جهان زیست اسلامی، سده میانه

محمد عثمانی*
روح‌الله اسلامی**

چکیده

تدوین تمدن اسلامی در قرن دوم هجری با انتقال علوم مختلف از یونان به تمدن ایرانی و از آنجا به جهان اسلام همراه بود. این تمدن در فرآیند برسازی ساختارهای عینی، چونان حکومت، پشتوانه‌های ذهنی خود را از یونان و فلسفه افلاطونی و ارسطویی برگرفت. در این مسیر به دلیل ویژگی‌های فرهنگ عربی و عناصر دینی آن و نیز تجربه ایران‌شهری که در حال انتقال به جهان زیست اسلامی بود، فلسفه افلاطونی و افلاطون‌گرایی با اتکا به امر متافیزیکی مورد توجه قرار گرفت؛ در حالی که فلسفه ارسطویی که به واقعیت‌گرایی نزدیک است، در عرصه حکومت‌اندیشی مورد اغفال قرار گرفت. بدین معنا که دشواره‌های امر سیاسی در برسازی حکومت‌اندیشی جهان زیست اسلامی از مدار فلسفه ارسطویی اندیشیده نشد؛ بلکه از زاویه فلسفه سیاسی افلاطونی مورد تأمل واقع شد. از این چشم‌انداز، سؤال مطرح این است که چرا فلسفه سیاسی ارسطویی در این فرآیند مورد بی‌توجهی قرار گرفت؟ در صورت توجه به فلسفه سیاسی ارسطویی، ساخت‌های عینی برساخته تمدن اسلامی چگونه سازمان‌دهی می‌شدند؟ فرضیهٔ مطرح در این مقاله این است که در تمدن اسلامی، ساخت‌ها و سازه‌هایی ذهنی و عینی وجود داشت که باعث به حاشیه رفتن فلسفه سیاسی ارسطویی شد. سازه‌های فکری چونان دوگانگی ذهنی همراه با سلطه انگاره‌های

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.
mo.osmani56@mail.um.ac.ir
** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران Eslami.r@um.ac.ir

دینی باعث تجلی ساخت‌هایی متأثر از این تصور در عرصه سیاسی شد. اندیشه دینی و انگاره‌های اسطوره‌ای، عامل بنیادین گرایش به افلاطون‌گرایی برای اندیشیدن امر سیاسی و ساختار حکومتی بود. البته تجربه حکومت‌اندیشی در جهان زیست ایرانی دوره ساسانی که نوافلاطون‌گرایی، پشتوانه فکری حل دشواره‌های سیاسی قرار گرفته بود نیز به‌مثابه یک الگو در اندیشیدن دشواره‌های اجتماعی مورد اقبال مسلمانان قرار گرفت. اما در مقابل فلسفه ارسطویی چون مبتنی بر واقعیت‌های اجتماعی و رویکرد عقلانی استوار بود، در این فرآیند به حاشیه رفت. بدین منظور ما با رهیافت روش تفسیری ویتگنشتاین به تحلیل موضوع می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: تمدن اسلامی، افلاطون‌گرایی، ارسطوگرایی، فلسفه سیاسی و حکومت‌اندیشی.

مقدمه

تمدن‌ها در فرآیند شکل‌گیری، همواره ستون‌های برسازی تمدن خود را بـر ویرانـه‌هـای تمدن‌های پیش از خود بنا می‌کنند. از این‌رو تمدن جدیـد در داد و سـتدی فرهنگـی و علمی با دیگری پیش از خود و یا در زمان خود، بنیان‌های ذهنـی و عینـی سـاخت‌هـای اجتماعی خود را برمـی‌سـازند. همچنـین مهـم‌تـرین دسـتاوردهای علمـی انسـان‌هـا در تمدن‌ها، مبنایی برای حرکت رو به جلو و پیشـرفت تمـدن جدیـد خواهـد بـود. تمـدن اسلامی که با بعثت پیامبر اسلام در مسیر برساختگی قرار گرفت، پس از دو قرن نفوذ در سرزمین‌های متمدن دیگری چون ایران، مصر و روم، راه تدوین خود را بـازنمود. در ایـن رویکرد، مسلمانان برای ادارهٔ جامعه پهناور جغرافیایی و متنوع جمعیتی و فرهنگـی نیـاز به ساختارهای عینی داشتند که بتوانند از طریـق آن، نظـم و امنیـت عمـومی را محقـق سازند. در لحظه دشواره‌گی در تمدن اسلامی، دانش فلسفه سیاسی درصدد برآمـد تـا بـا اندیشیدن دشواره حکومت‌مندی در جهان زیست اسلامی، راهـی عقلانـی بـرای عبـور از بحران را نشان دهد. از این‌رو پشتوانه‌های این ساخت‌های عینی بـا بنیـان‌هـای نظـری و فلسفی مورد تأمل قرار گرفت. دانش فلسفه سیاسی که ریشه در یونان داشت، مهم‌تـرین محمل برای اندیشیدن دشواره‌ها و برسازی بنیان‌های نظری را برعهده گرفت.

فلسفه یونانی که در دو فیلسـوف بـزرگ افلاطـون و ارسـطو بـرای مسـلمانان نمـود می‌یافت، ابتدا به ایران عصر ساسانی وارد شد و ایرانیان در مقام حـاملان و کـاربران ایـن فلسفه سیاسی، آن را به تمدن اسلامی وارد ساختند. آنچه در فرآیند تاریخی نمـود دارد، ابتدا در تمدن ایران‌شهری به دلیل زیرساخت‌های دینی جامعه، دشواره‌هـای موجـود در این بستر از زاویه فلسفه سیاسـی افلاطـونی و گـرایش‌هـای نوافلاطـون‌گرایـی توانسـت ساخت‌های عینی مبتنی بر دین و سیاست را توجیهی عقلانی کند. در همین بستر، نظام دانایی اسلامی نیـز از فلسـفه افلاطـون و گـرایش‌هـای نوافلاطـون‌گرایـی بـرای توجیـه بنیان‌های عینی و تأمل دشواره‌های خود بهره برد.

از این چشم‌انداز، پرسش مطرح این است که چرا فلسـفه سیاسـی ارسـطویی در نظـام دانایی اسلامی در عرصه سیاسی، پشتوانهٔ تأمل دشواره‌ها قرار نگرفت؟ در صورت توجـه بـه فلسفه ارسطویی، نظام معرفت و دانایی اسلامی با چه پیامدهای سیاسی روبه‌رو می‌شد؟

فرضیه مطرح در این چارچوب این است که فلسفه ارسطویی به دلیل نگرش عقل‌محورانه، ماتریالیستی و واقع‌گرایانه نمی‌توانست نگرش دوگانهٔ انگار عقل اسلامی را که از یکسو در متافیزیک و در سوی دیگر ریشه در فیزیک داشت، توجیه کند. در مقابل این فلسفه سیاسی افلاطونی و نوافلاطون‌گرایی که مبتنی بر نگرش دوگانهٔ انگار و ایده‌آل‌طلب بود، نیازهای ذهنی عقلانیت سیاسی اسلامی را توجیه می‌کرد. حال اگر جهان زیست اسلامی در فرآیند برسازی نظام دانایی خود به سمت فلسفه سیاسی ارسطویی متمایل می‌شد، رهیافت واقع‌گرایانه و به دور از نگرش ایده‌آل‌طلبی، انگاره‌های عرفی و مادی را بر عقلانیت سیاسی مسلمانان حاکم می‌کرد.

در این مقاله ما با توجه به چارچوب سازه‌انگارانه در پی بررسی بنیان‌های ساخت نظری و ساخت عینی در نظام دانایی اسلامی هستیم. از این‌رو که در نگرش سازه‌انگاری داده‌های تاریخی تأثیرگذار بر شکل‌گیری ساخت‌های عینی مهم هستند، فرآیند تاریخی انتقال فلسفه از یونان به ایران عصر ساسانی و از آنجا به جامعه اسلامی را بررسی می‌کنیم. سپس سازه‌های ذهنی و عینی برساخته در جهان زیست اسلامی را تحت تأثیر فلسفه افلاطونی و ارسطویی و پیامدهای آن را مورد مداقه قرار می‌دهیم. این مقاله با هدف ترسیم فرآیند انتقال دانش فلسفه سیاسی و چگونگی تأثیرگذاری آن در شکل‌گیری سازه‌های عینی در عرصه حکومت‌اندیشی مدنظر قرار می‌دهد.

پیشینه پژوهش

درباره انتقال فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطونی به طور خاص و فلسفه یونانی به طور عام به جهان اسلام، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است. این توجه به فلسفه سیاسی یونانی و شیوهٔ انتقال آن به جهان اسلام، ناشی از نقش مهم آن در برسازی بنیان‌های ذهنی و فکری حکومت‌اندیشی تمدن اسلامی بوده است. در این زمینه می‌توان پژوهش‌های صورت‌گرفته را در دو دسته تقسیم کرد. دسته اول کسانی هستند که اعتقاد دارند در اسلام، اندیشه‌ای وجود ندارد؛ بلکه اندیشه با افلاطون و ارسطو یعنی یونان به طور کلی به جهان اسلام وارد شده است. آنچه در قالب اندیشه سیاسی در جهان اسلام مطرح است، همان فلسفه سیاسی یونانی است که در قالب زبانی عربی

ترجمه و ارائه شده است. بر این اساس هیچ اصالتی برای اندیشه سیاسی در جهان اسلام قائل نیستند.

محمد عابد الجابری، فیلسوف مراکشی در کتاب «نحن و التراث» -که در زبان فارسی، سید محمد آل مهدی آن را به دو کتاب «ما و میراث فلسفی ما» و «خوانش نوین از فلسفه مغرب و اندلس» ترجمه کرده است- و نیز در کتاب «البنیه العقل العربی: بنیان‌های عقل عربی»، فلسفه در جهان اسلام را در امتداد فلسفه یونانی قلمداد می‌کند. وی نیز با توجه به رهیافت‌های ساخت زبانی معتقد است که فلسفه یونانی وقتی به زبان عربی ترجمه شد، در بستر زبان عربی که برسازندهٔ لوگوس است، به مواجهه با دشواره‌های جهان اسلام رفته است؛ یعنی در بستر عقل عربی که نمودش زبان عربی است، این دشواره را اندیشیده است (جابری، ۲۰۰۸: ۱۳۳).

بر این اساس در مقام اول، فلسفه‌ای که در جهان اسلام وارد شده، یونانی بوده که به زبان عربی، تعریب یا ترجمه شده است. در مقام دوم، دشواره‌های جهان اسلام، اندیشه‌هایی را شکل داده که متمایز از فلسفه یونانی بوده است. این اندیشه‌ها، عربی هستند. یعنی جابری میان فلسفه سیاسی یونانی و اندیشه‌های سیاسی نمودیافته در تمدن اسلامی، تمایز و تفکیک قائل می‌شود. در نقد این دیدگاهِ جابری باید گفت که جان‌مایه فلسفه اسلامی از لحاظ شیوه و گفتار و منطق و متد یونانی است؛ اما از بُعد ماهیت فکر فلسفی با توجه به دشوارهٔ تمدن اسلامی، فلسفه‌ای متناسب با جهان زیست اسلامی برساخته شده است. این فلسفه در چارچوب عقلانیت اسلامی برآمده از تمام عناصر و ویژگی‌های موجود در این جهان زیست به وجود آمده است. ما در این نوشتار از دیدگاه جابری فاصله می‌گیریم.

دستهٔ دوم، متفکرانی هستند که معتقدند فلسفه سیاسی افلاطونی و ارسطویی به طور خاص و یونانی به طور عام پس از انتقال به جهان اسلام، با ایده حکومتی ایرانی همساز شده، بنیان برسازی حکومت‌اندیشی نوینی شده‌اند. هانری کربن و سید حسین نصر از جمله متفکران مطرح این جریان به حساب می‌آیند. این گروه بر آن هستند که دانش فلسفه در مسیر انتقال خود ابتدا به تمدن ایرانی پیش از اسلام وارد شد. در آنجا در مواجهه با مسئله ایرانی فلسفیده شد. آنگاه خود ایرانیان پس از پذیرش اسلام، این

فلسفه ایرانی‌شده را بـه جهـان زیسـت اسـلامی وارد کردنـد (نصـر، ۱۳۸۹: ۱۸). از ایـن‌رو ایرانیان، فلسفه ایرانی‌شده یونانیان را با تمام ویژگی‌هـای ایرانـی‌شـده بـه جهـان اسـلام منتقل ساختند. این امر ضمن ایجـاد رونـق فکـری در برسـازی نظـام دانـایی در جهـان زیست اسلامی، نقش اساسی در تدوین فکر حکومتی داشته است. هانری کربن در کتاب «اسلام ایرانی» و شاگردش داریوش شایگان در کتاب «هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» و سید حسین نصر هم در کتاب «علم و تمـدن در اسـلام»، ایـن مسـئله را توضیح می‌دهند.

دستهٔ سوم، اندیشمندانی چون روزنتال و پاتریشیا کرون هستند که بر این باورند کـه فلسفه سیاسی در جهان اسلام، ابتدا اسلامی بوده تا یونانی یا ایرانی. در ذهنیت فلاسـفهٔ اسلامی، دو جهان اسلامی و یونانی، مستقل از هم با یکـدیگر تلاقـی پیـدا کردنـد. آنـان می‌کوشیدند وحی را در شکل قانون نبوی با عقل در شکل نوموس دولت- شـهر یونـانی، هماهنگ سازند. یعنی در مقام تبیین اولویت‌های این فلاسفه، قـدرت برتـر را بایـد از آن قانون وحی اسلام دانست (روزنتال، ۱۳۹۶: ۱۶). روزنتال در کتاب «اندیشه سیاسی اسلام در سده میانه» (۲۰۰۵) و پاتریشیا کرون در «تاریخ اندیشه‌های اسلام» (۱۹۸۷)، این دیـدگاه را مطرح ساختند.

جدول ۱- دیدگاه‌های مطرح در باب ریشه دانش فلسفه

نگرش‌ها	پژوهشگران	استدلال
فلسفه یعنی یونان	محمد عابد الجابری	فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فلسفه یونانی با دغدغه‌های آن است.
فلسفه یعنی ایران	هانری کربن، سید حسین نصر، داریوش شایگان	فلسفه از لحاظ رویکرد، روشی و منطقی یونانی است؛ اما ماهیت فلسفه اسلامی مبتنی بر روح ایرانی است.
فلسفه در اسلام وجود دارد.	روزنتال، پاتریشیا کرون	فلسفه یونانی با ذهنیت فلاسفه اسلامی، مستقل از هم با یکدیگر تلاقی پیدا کردند.
رویکرد ما	----------	فلسفه در تمدن اسلامی با تکیه بر بنیان‌های یونانی و ایرانی، دشواره خود را اندیشیده است.

ما در این نوشتار با توجه به دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، نقدهایی را به هر یک از رویکردهای مطرح وارد می‌دانیم. از این‌رو بر آنیم که در یونان، دو شیوهٔ تفکر فلسفه سیاسی افلاطونی و ارسطویی، در ابتدا از لحاظ روشی منطق ارسطویی در جهان اسلام مورد توجه قرار گرفت. اما فلسفه سیاسی ارسطویی در شرق جهان اسلام و مرکز خلافت به طور کامل خوانش نشد؛ زیرا بافت دینی ذهنیت اندیشمندان مسلمان، اقبال به فلسفه ارسطویی و توجه به فلسفه افلاطونی را به همراه نداشته است. شاید بتوان گفت که با توجه به این بینش، جست‌وجو برای یافتن و ترجمه کتاب «سیاست ارسطویی» در این نظام دانایی مورد غفلت واقع شده است. در مقابل، دیگر کتاب‌ها چون «اخلاق نیکوماخوس در بحث اخلاقیات»، اقبال بیشتری یافته است. تلاش‌های فارابی در ایجاد نگرش فلسفه سیاسی برآمده از ایده‌های افلاطونی بوده و در عرصه سیاسی انگاره‌های سیاسی ارسطویی، نتیجه‌ای ملموس و واضحی را نمی‌توان دید. چرایی و چگونگی این امر را در این مقاله مورد پژوهش قرار می‌دهیم.

چهارچوب نظری

ساخت‌های عینی در یک جامعه همواره با تکیه بر ساخت‌های ذهنی شکل می‌گیرد. ساخت‌های ذهنی نیز با توجه به دشواره‌ها و مسائل مطرح در بستر اجتماعی، در رهیافت تأمل به وجود می‌آید. بر این اساس اندیشه‌ها که در پاسخ به پرسش‌های مهم مطرح می‌شوند، ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی موجود در جامعه را در خود حمل می‌کنند. حال با توجه به این رویکرد، ساخت‌های ذهنی و هنجاری به اندازهٔ ساخت‌های عینی و مادی حائز اهمیت خواهند بود؛ زیرا نظام‌هایی را می‌توان بامعنا دانست که کنشگران در آن، امکان تفسیر و نیز اندیشیدن واقعیت‌های اجتماعی خود را داشته باشند. در این صورت کنشگران در محیط اجتماعی خود با درک نیازها و در راستای ایجاد جامعه‌ای برای زیست بهتر به تفکر در باب مسئلهٔ خود می‌پردازند. از این چشم‌انداز می‌توانیم بگوییم که کارگزاران و ساختارها در یک جامعه بر هم تأثیر می‌گذارند و همدیگر را شکل می‌دهند (محمدپور، ۱۳۹۶: ۳۶۸).

ویتگنشتاین در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» معتقد است که اندیشه به خود موضوع

اندیشه هم توجه می‌کند؛ یعنی به وسیله اندیشیدن اندیشه، واقعیت‌ها را در کنار خود داریم. این مسئله بر این امر دلالت می‌کند که با شکل‌گیری جوامع، متناسب با شرایط حاکم بر آنها، تولید اندیشه ممکن می‌شود. هیچ جامعه‌ای در خلأ و بدون فکر شکل نمی‌گیرد؛ مگر با توجه به پشتوانه‌های پیشینی و واقعیت‌های کنونی، اندیشه‌ای در آن برساخته شود. از این رهیافت، ویتگنشتاین توافق و هماهنگی میان اندیشه و واقعیت‌ها را مطرح می‌سازد. اندیشه‌ها بدون توجه به واقعیت‌ها شکل نمی‌گیرند. تبلور اندیشه در یک جامعه، نشان از آگاهی نسبت به واقعیت پیرامونی و دشواره‌های آن است. این آگاهی که از بستر تجربه برمی‌خیزد، در فرآیند اندیشیدن اندیشه، به خود موضوع و پرسش آن پرداخته می‌شود. در این رهیافت به وسیله اندیشیدن اندیشه‌ها، واقعیت را در کنار خود خواهیم داشت. از این‌رو ویتگنشتاین اظهار می‌دارد که «هر نشانه به تنهایی مرده می‌نماید، بلکه در کاربرد زنده است» (ویتگنشتاین ، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

بر این اساس در نظام دانایی اسلامی قرن دوم هجری، واقعیت جدیدی شکل گرفته بود که اندیشیدن آن مستلزم توجه به چند دشوارۀ مطرح در این بستر بود. ساخت‌های ذهنی و عینی برساخته‌شده در طول این دوم قرن، متناسب با شرایط اجتماعی جدید جهان زیست اسلامی نبود. فرهنگ‌ها و تجارب ملل تازه‌مسلمان همراه با علوم و دانش‌های خود، به درون جامعه وارد می‌شدند و تصویری نوینی از جامعه اسلامی شکل می‌دادند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۶). این تصویر به دلیل مناسب نبودن با ساختار قدرت حاکم بر جامعه اسلامی، پرسش‌ها و چالش‌هایی را برای جامعه اسلامی به وجود آورده بود. توجه به واقعیت‌های پیرامونی و حقیقی مطرح در جامعه، برسازی اندیشه‌هایی نو را می‌طلبید.

آنچه در فرآیند حکومت نبوی در مدینه به وجود آمد، متناسب با جامعه‌ای بسیط و ابتدایی بود که در بستر دو قرن با تحولات بسیاری روبه‌رو شد. گسترش پهنه جغرافیایی همراه با پذیرش اسلام از سوی مردمانی غیر عرب، وضع نوینی را بر جهان اسلام حاکم ساخت. در این شرایط، امکان تداوم سیاست‌ورزی با ذهنیت ابتدایی و ساخت‌های عینی آن در صدر اسلام، دیگر امکان‌پذیر نبود. شکاف ذهنیت و عینیت در ناهمسازی با شرایط جدید را می‌توان در دوران حکومت امویان مشاهده کرد؛ امری که خلافت عباسی را ناگزیر به تدوین شرایط جدیدی از حکومت‌اندیشی متناسب با واقعیت جامعه سوق داد.

از آن جهت که شرایط جدید در بستر انگاره‌های دینی در حال تدوین بود، نیاز به ذهنیت توجیه‌کننده این مناسبات و برسازی عینیتی مناسب آن، گرایش به فلسفه سیاسی افلاطونی را هموار کرد. از این‌رو توجه به فلسفه سیاسی افلاطونی در نظام دانایی اسلامی، بیش از فلسفه سیاسی ارسطویی، ریشه در واقعیت اجتماعی مبتنی بر مناسبات دینی داشته است. دین به‌مثابه پشتوانه ذهنی، جهان‌بینی انسان مسلمان را برمی‌ساخت. بر این اساس فلسفه سیاسی افلاطونی با توانمندی‌های فکری آن که در الگوی ایرانی تجربه شده بود، بستر اندیشیدن دشواره‌های جهان زیست اسلامی قرار گرفت.

شرایط اجتماعی تأثیرگذار بر اندیشه‌های سیاسی، محمل آزمون‌پذیری افکار سیاسی خواهد بود. اندیشه‌های سیاسی با توجه به داده‌های مشخص و معلوم برآمده از دشواره‌های عینی، به اندیشیدن درآمده است؛ یعنی بر اساس یک امر معلوم، اندیشیدن صورت می‌گیرد. بر این اساس واقعیت‌ها در سیر اندیشیدن، ما را به پاسخی مشخص رهنمون می‌سازند. داده‌های پیشنی همراه با واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی، مبانی برسازی یک اندیشه در جامعه خواهد بود (ویتگنشتاین ، ۱۳۸۲: ۲۱۵). این مبنا، صدق و کذب یک اندیشه را آزمون‌پذیر می‌سازد. همچنین از چشم‌انداز این رابطه می‌توان شکل‌گیری مفاهیم و درک و تفسیر اندیشه‌ها را توضیح داد. ویتگنشتاین در چارچوب ارتباطی اندیشه‌ها با واقعیت، امر زبان را وارد می‌سازد؛ زیرا زبان محمل ارتباطی و انتقال اندیشه‌ها به دیگران است. همچنین زبان، بنیاد فهم امر واقع است. از طریق زبان ساختارها، محدودهٔ اندیشه قابل درک خواهد بود. ویتگنشتاین معتقد است که سرشت و ماهیت واقعیت، تنها با اندیشیدن در زبان آشکار می‌شود. از این‌رو وی فهم زبان را با فهم واقعیت، یکی تصور می‌کند. واقعیت، مسئله‌ای است که در زبان قوام می‌یابد (همان: ۲۵۲).

در یک نگاه کلی درمی‌یابیم که برای درک و فهم اندیشه‌های مطرح در یک جامعه ناگزیر از توجه به سه ضلع یک مثلث هستیم که عبارتند از واقعیت‌های مطرح در یک جامعه؛ زبان حامل و عامل فهم و درک این واقعیت و در نهایت توجه به اندیشه‌ها که در بستر این واقعیت‌ها اندیشیده می‌شوند و ساخت عینی و مادی بر اساس آن شکل می‌یابد. در بستر این اضلاع، گرایش به افلاطون‌گرایی و عدم گرایش به فلسفه سیاسی ارسطویی در نظام دانایی اسلامی و پیامدهای آن را می‌توان درک کرد؛ زیرا ساخت‌های ذهنی متکی به نگاه تعالی‌بخش و آرمان‌خواه متافیزیکی و چارچوب‌های زبانی محاط در

بینش دینی، بی‌توجهی به فلسفهٔ سیاسی متکی به واقعیت را بـه همـراه خواهـد داشـت. حال با توجه به این مسئله، ما از این چارچوب به کندوکاو در چرایی عدم خوانش فلسفه ارسطویی در نظام دانایی اسلامی و پیامدهای فکری و عملی آن توجه می‌کنیم.

جدول ۲- چارچوب تئوریک

روش تحلیل	شیوه کاربرد
ساخت‌ها	محیط بیابانی، قبیله، خلافت، سلسه‌مراتب مبتنی بر شیخوخیت
سازه‌ها	ذهن‌گرایی، ذهن معطوف به امر متعالی، فرهنگ شفاهی، ذهن تک‌بعدی
محتوای تحلیل	هرمنوتیک ویتگنشتاین دوم -پژوهش‌های فلسفی- هر اندیشه رنگ متن به خود می‌گیرد و واژگان ارسطو به رنگ متن تمدن اسلامی درمی‌آید.

ارسطو و سیر انتقال فلسفه او به جهان زیست اسلامی

فلسفه، دانشی یونانی بود که از طریق فتوحات اسکندر بـه سـرزمین‌هـای مختلـف از جمله ایران وارد شد. پس از این فتوحات اسکندری، عـده‌ای از فلاسـفه یونـانی بـه بـلاد شرق آمدند و به تأسیس مدارس و آموزش فلسفه همـت نمودنـد. مشـهورترین مـدارس یونانی که پس از فتوحـات اسـکندر در بـلاد شـرق تأسـیس شـد، مدرسـه اسـکندریه و انطاکیه بوده است. در این مدارس با بازخوانی آرای افلاطون، گرایش نوافلاطون‌گرایی بـر عرصهٔ تفکر شرقی حاکم شد. بعدها در دوره ساسانیان، مسیحیان سریانی در ایـن میـان تلاش بسیاری در انتقال مهم‌ترین دانش یونانی یعنی فلسفه، از انطاکیه بـه اُدِسـا (رهـا)، نصبین، حران و جندی‌شاپور و بغداد کردند (کسایی، ۱۳۷۲: ۸۵).

اوج این انتقال را در زمان امپراطوری زنون می‌بینیم. مدرسـه اُدِسـا (رهـا) بـه دلیـل گرایش‌های نسطوری در سال ۴۸۹ تعطیل شد. معلمان این مدرسه از ترس جـان و نیـز تأمین زندگی به شاهنشاه ایـران، انوشـیروان پناهنـده شـدند. انوشـیروان، پادشـاهی بـا تمایلات آزاداندیشی بود. این هفت حکیم یونانی را به گرمی پذیرفت و در راستای انتقال داده‌های علمی آنان، بستر مناسبی را مهیا نمود. بر این اساس ایران پیش از ورود اسلام، درهای سرزمینی خود را به سوی یونان و دانش فلسفه باز نمود (فاخوری، ۱۳۹۳: ۳۲۴).

این فلاسفهٔ مهاجر مسیحی با گرایش‌های نوافلاطونی بودنـد. زبـان سـریانی را زبـان دینی برگزیده بودند و کتاب‌های لاهوتی و فلسفی را از یونانی به سریانی ترجمه کردنـد.

در این بستر فلسفه افلاطونیان جدید و ارسطویی به خارج از امپراطوری بیزانطی راه یافت و در سرزمین‌هایی چون ایران و هند نیز گسترده و شایع شد. انوشیروان با تأسیس مدرسه جندی‌شاپور، بسیاری از کتاب‌های سریانی، یونانی و هندی را در آن جمع‌آوری کرد. پس از آن دستور ترجمه این آثار را به زبان پهلوی صادر کرد. بسیاری از مدرسان این مدرسه، نسطوری بودند. نسطوریان، عامل مهم این انتقال بودند. حتی پس از فتح ایران به واسطه مسلمانان، این عده ترجمه‌های سریانی از آثار یونانی را به زبان عربی برعهده گرفتند و امکان بهره‌گیری مسلمانان از این کتاب‌ها را فراهم آوردند. کریستین سن اظهار می‌دارد که روزگار خسرو انوشیروان را باید آغاز بزرگ‌ترین دورهٔ تمدن ادبی و فلسفی ایران دانست؛ به صورتی که در دربار انوشیروان، افراد بسیاری حضور داشتند که به آثار یونانی ابراز علاقه می‌کردند. این افراد که بعدها به ترجمه این آثار هم پرداختند، از مسیحیان سریانی بودند. این افراد که در تاریخ ایران به طبقه اجتماعی نوینی تبدیل شده بودند، چه در جنبش فرهنگی ایران و چه در نهضت علمی و ترجمه در تمدن اسلامی به همین کارویژه و وظیفه نقل افکار غرب به شرق مشغول بودند (فاخوری، ۱۳۹۳: ۲۳۴).

نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه قرار داد این است که فرآیند انتقال فلسفه و دیگر علوم یونانی به جهان اسلام از بستر تمدنی ایرانی صورت می‌گیرد. یعنی اگر ما درصدد درک شیوهٔ انتقال فلسفه افلاطونی و ارسطویی به جهان اسلام هستیم، ناگزیر باید این امر را از فرآیند و مجرای تمدن ایرانی پیگیری کنیم. جامعه اسلامی در قرن دوم هجری در لحظه برساختگی نظام دانایی خود، ستون‌های استوار خود را بر پایه‌های به افول رفته یا در حال افول نظام‌های دانایی پیش از خود، چون ایرانشهر برپا ساختند. از این‌رو ما برای درک شیوهٔ انتقال فلسفهٔ سیاسی ارسطویی، باید انتقال این علم را به تمدن ایرانی و پس از آن اسلام واکاویم؛ زیرا دانش فلسفه سیاسی از بستر تمدن ایرانی و مدارس شکل‌گرفته در آن به تمدن اسلامی وارد می‌شود.

با تأسیس مدارس در تمدن ایرانی، بستر مناسب برای ترجمه و انتقال آثار یونانی مهیا شد. در این میان فلسفه در سه مرحله به شرق منتقل شد. مرحله اول در نیمه اول قرن ۵ میلادی در اُدِسا (رها) شروع شد. در این زمان فلسفه یونانی در میان نسطوریان رواج داشت. اینان در راستای مباحث لاهوتی خود به دنبال بنیان‌های استوار بودند. از این‌رو ترجمهٔ منطق ارسطویی به‌مثابه ابزار و بستر مناسب استنتاج و تولید دانش در

اولویت قرار گرفت. رنان در این زمینه می‌گوید: ترجمه کتاب منطق ارسطویی توسط پولیس مسیحی معروف به پولس فارسی، شالودهٔ محکمی برای جنبش فکری یونانی‌گرایی قرن ۵ م در ایران به وجود آورد (صفا، ۱۳۷۱: ۱۱۲).

مرحلهٔ دوم از اوایل قرن ۶ تا کمی بعد از تسلط اسلام بر ایران ادامه داشت. در این دوره، مهم‌ترین آثار فلسفی ترجمه شد؛ آثاری چون شرحی مفصل بر کتاب مقولات ارسطویی در هفت کتاب، رساله‌ای در کل، رساله‌ای در جنس، نوع و خرد، رساله‌ی در ایجاب و سلب، مکالمه سقراط و واروستراتوس درباره نفس و در نهایت ترجمه مقاله‌ای در نفس منسوب به ارسطو، نمونه‌ای از ترجمه‌های مهم در این دوره است. مرحله سوم را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. در قسمت اول متعلق به خود سریانی‌هاست؛ بدون تأثیرپذیری از اسلام به کار ترجمه خود مشغول هستند. در قسمت دوم اسلام در سرزمینی ایرانی نفوذ کرده و مدارس فعال در این دوره تحت تأثیر این نفوذ به کار خود تغییر شکل و ماهیت دادند. یعنی تا پیش از این، سریانی‌های نسطوری در راستای پرسش‌های خود که برآمده از تفکر مسیحی و یا دشواره‌های فکری زرتشتی بود، به آثار فلسفی توجه می‌کردند. از این دوره به بعد نیازهای فکری جهان اسلام و پرسش‌های برساخته از این حوزهٔ تفکری و نیز واقعیت‌های اجتماعی برآمده از معادلات و مناسبات این دوره، ترجمه آثار یونانی و فلسفی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (اولیری، ۱۳۵۵: ۹۷).

فلسفه در مسیر انتقال به شرق، دانشی مستقل نبود که متخصصان به تدریس آن مشغول باشند؛ بلکه این دانش در بستر دیانت مسیحی به شرق آمد. یعنی در راستای توجیه مباحث الهیاتی در نزد نسطوری‌ها استخدام شده بود که به شرق و ایران آمد. در جهان ایرانی نیز دین زرتشت برای ادعای‌های دینی خود در مواجهه با دشواره‌های فکری مطرح از سوی جنبش‌های مانی و مزدک، نیاز به توجیه‌های عقلی داشت. از این‌رو فلسفه به کار رفته در تفکر مسیحی، کمک شایانی به آنان در پاسخ به سؤالات مهم می‌کرد. بر این اساس آرای اسکندر در نفس و آرای افلوطین در فیض، رواج بسیاری در میان متفکران دین‌یاران زرتشتی یافته بود. عقیده به نفس حیوانی و روح یعنی نفس عاقله که به وسیله فیض از جانب عقل فعال آمده است، از مباحث مهم حاکم بر ذهنیت این دین‌یاران زرتشتی بود (بدوی، ۲۰۱۵: ۲۳۴). این امر به نیکی، رواج و پیشرفت فلسفه نوافلاطونی در ایران عصر انوشیروان را نمایان می‌سازد. یاقوت حموی در معجم البلدان

می‌نگارد: «در عصر انوشیروان در منطقه ارجان، گروهی از نویسندگان ایرانی که بـه آنهـا گشته دفتران می‌گفتند، سکونت داشتند. کار اصلی آنان این بوده که با خـط مخصوصـی به نام گشته یا گشتک، کتاب‌هـای علمـی از قبیـل طـب و نجـوم و فلسـفه را استنسـاخ می‌کردند» (فاخوری، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

به طور کلی می‌توان این نتیجه را گرفت که دیانت زرتشتی، عامل اصلی گـرایش بـه فلسفه نوافلاطونی و یونانی‌مآبی در ایران باستان شده است. این گرایش نیاز به توجیهات عقلی برای مباحثات الهیاتی را برطرف می‌ساخت. از این‌رو نوافلاطـون‌گرایـی، بهتـرین و مناسب‌ترین بستر برای این بحث‌ها بـود. فلسـفه ارسـطویی نمـی‌توانسـت نقشـی را کـه نوافلاطـونی در پاسـخ بـه مباحـث الهیـاتی ارائـه مـی‌دهـد، بـه دوش بکشـد. مباحـث عقل‌محورانه مبتنی بر واقعیت فیزیکی و تکیه بـر مـاده تـا بـر صـورت و حرکـت فـاعلی ارسطویی، مانع از تفکر متافیزیکال و نقش آن در برسازی فیزیک می‌شد. از این‌رو فلسفه ارسطویی تنها در مبحث منطقی مورد توجه قرار گرفت.

در عصر عباسیان، جهان اسـلام هـم بـرای ادارهٔ امپراطـوری بـزرگ برسـاختهٔ خـود، نیازمند دانش حکمت عملی بود. همچنین با ورود دیگـر اقـوام بـه اسـلام، پرسـش‌هـای بنیادین نظری بسیاری که پیش از این در بستر نظام فکری اسلام مطرح نبوده، در بسـتر جهان زیست اسلامی نمود یافت. این دو عامـل، گـرایش حکومـت عباسـیان بـه تجربـه ایرانیان را ناگزیر ساخت؛ زیرا ایرانیان، تجارب حکومت‌داری از نوع امپراطـوری داشـتند. همچنین آنان نیز تجارب جدید جهان اسلام در مواجهه با پرسش‌های الهیاتی بنیادین را پشت سر گذرانده بودند. رواج نوافلاطونی‌گری در عصر ساسانی، گواه بر آن بـود. در ایـن دوره، ایرانیان هم در قالب حکومت‌ورزی و هم در ترجمه آثـار مهـم در نهضـت ترجمـه، بیشترین تأثیر را داشتند. گرایش نوافلاطونی‌گرایی ایرانیان در این دوره در بستر نهضـت ترجمه به جهان اسلام انتقال یافت (متر، ۱۳۶۲، ج۱: ۲۰۱).

در مسیر ترجمهٔ متون فلسفی، در درجهٔ اول، تالیفات منطقـی ارسـطویی ایسـاغوجی فورفوریوس به عربی برگردانده شد. تحصیل و تدریس منطق ارسـطویی در ابتـدا توسـط هیبها در میان مسیحی‌های سریانی رواج یافت. این شخص یا خود به ترجمه کتاب‌هـای هرمنوطیقا و تحلیلات اولی از ارسطو و ایساغوجی پرداخته و یـا ترجمـه‌هـا را همـراه بـا تفسیرهای پربوسی (۴۵۰م) میان دانشجویان رواج داده است. هیبها از این جهت منطـق

ارسطویی را وارد کردند که وسیله‌ای برای فهم و توضیح تعالیم لاهوتی تئودور مصیعی بوده است. از این دوره، منطق ارسطویی به عنوان مدخلی برای تحصیل لاهوت در مدارس نسطوریان حاکم شد. در دوره اسلامی، این منطق ارسطویی با همین توجیهات فکری به همراه آثاری دیگر از علوم طب، نجوم و ریاضیات به جهان اسلام انتقال یافت (صفا، ۱۳۷۱: ۱۵۶).

از مشهورترین استادانی که به تدریس ارسطو و تفسیر آن در بغداد مشغول بودند، قویری، استاد ابوبشیر متی و یوحنا بن حیلان، استاد فارابی و ابویحیی مروزی بودند. ابن ندیم در کتاب الفهرست، ابوبشیر متی را رییس منطق‌دانان در عصر خود معرفی می‌کند (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۲۸۵). همچنین در این دوره، آنچه در مدارس و محافل مسلمانان بسیار مورد توجه بوده، منطق ارسطویی بوده است (کسایی، ۱۳۷۲: ۱۷۸). به طور کلی هیچ اثری را از فلسفه ارسطو در بخش‌های اجتماعی و یا مباحث متافیزیکی شاهد نیستیم. مهم‌ترین اثر ارسطو که پدر و پسر اسحاق بن حنین و حنین بن اسحاق آن را به عربی ترجمه کرده‌اند، «اخلاق نیکوماخوس» است. ترجمه این اثر نیز برای توجه دین اسلام به مباحث اخلاقی بوده است. اثر دیگر «الخطابه» است که نقش مهمی در برسازی کلام منطقی برای توجیه و اقناع دیگران داشته است (نصر،۱۳۹۳: ۶۲).

البته بسیاری از گزارش‌نویسان خبر می‌دهند که آثار دیگری از ارسطو به جهان اسلام انتقال نیافته است. برای مثال کتاب سیاست ارسطو که بسیار حائز اهمیت بوده، در این دوره یافت نشده است. مهم‌ترین شارح ارسطو نیز ابن رشد، محنت‌های بسیاری در راستای بیان افکار خود داشت. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که مسیر انتقال دانش به جهان اسلام از دروازه‌های تمدنی ایران بوده است. در این مسیر، دلیل اصلی گرایش به فلسفه افلاطونی در تمدن ایرانی و اسلامی را باید در ساختار ذهنی و عینی حاکم بر این دو جامعه دانست. البته ما در این نوشتار درصدد بررسی این شاخص‌های ذهنی و عینی در جهان اسلام هستیم؛ هرچند برسازی این امر از دروازه‌های تمدنی ایرانی می‌گذرد.

سازه‌های مؤثر در حاشیه‌رانی فلسفه ارسطو

اسلام دینی برآمده از سرزمین حجاز است. محیط جغرافیایی و شرایط آب و هوایی شبه‌جزیره حجاز، ساختارهای ذهنی مردمان این سرزمین را با ویژگی‌های خاصی

برساخته است. فهم مناسبات فکری و اندیشه‌های حاکم در این جامعه در پیش و پس از اسلام، در گرو درک این معادلات است. حجاز، سرزمینی دوپاره است. نیمه جنوبی، سرزمینی حاصلخیز با شرایط آب و هوایی معتدل است؛ اما در مقابل نیمه شمالی، سرزمینی صحرایی و غیر قابل کشت و زرع است. اسلام در مقام دین در سرزمین مکه که در نیمه شمالی قرار داشت، ظهور کرد. این شرایط بیابانی، مردمان شمالی را از لحاظ شغلی به سمت تجارت سوق داده است. تجارت نیز محیط جامعهٔ مکه و دین اسلام را دوپاره کرده است؛ گروهی اندک ثروتمند با قدرت مالی برای تجارت، در مقابل اکثریت طبقه متوسط رو به پایین و فقیر بودند. عدم توانایی مالی خانواده‌ها باعث بی‌سوادی نهادینه در جامعه شده بود. این امر، فرهنگ جامعه را مبتنی بر حفظ شفاهی داده‌ها و معلومات کرده بود. این معلومات نیز به صورت شفاهی سینه به سینه به نسل‌های بعدی منتقل می‌شده است. فرهنگ شفاهی، قدرت ذهنی و توانمندی زبانی در انتقال داده‌ها را افزایش داده است. قدرت زبان عرب و توانایی در انتقال معانی و دامنهٔ گسترده واژگان را ناشی از این فرهنگ شفاهی باید دانست (فیرحی، ۱۳۸۶: ۵۶).

محیط خشک با آب و هوایی گرم و کم‌آب، مردم این سرزمین را بسیار مقاوم و سخت‌جان به بار آورده است. این جامعه برای بقا در فرآیند نزاع دائمی همراه با شکنندگی روابط مسالمت‌آمیز روبه‌رو است. جنگ، امری بایسته در این جامعه است که در چارچوب بقا، معنا و مفهوم می‌یابد. از این‌رو در این شرایط گرم محیطی، میزان طمأنینگی در میان انسان‌ها رخت برمی‌بندد. در کنار این عوامل محیطی، پیشهٔ تجارت غالب مردم، کسب ثروت را امری شایسته کرده است. ثروت، عامل بزرگی در این جامعه به حساب می‌آمده است. از این‌رو کسب ثروت به هر راهی مباح می‌شود. افول اخلاق در مناسبات تجاری، عامل دیگر گرایش به جنگ و خون‌ریزی در این جامعه بوده است. جنگ در میان قبایل به صورتی بوده که شکست همراه با مصادرهٔ تمام اموال و حتی زنان و کودکان در بسترِ مفهومِ غنیمت می‌گرفته است (جابری، ۱۳۷۹: ۶۳). این شیوهٔ زیست جمعی، جامعه عربستان به طور کلی و مکه به طور خاص را مردسالار کرده است. وجود تفکر مردسالاری در این جامعه برای نیاز به نیرویی برای تجارت و کسب ثروت و در زمان جنگ، مبارزه و جنگاوری بود. این روحیهٔ مردسالارانه، زن را در قالب ناموس تعریف می‌کند. لذا شکست در جنگ و اسارت زنان در قالب غنیمت باعث سرافکندگی و

شرمساری مرد قبیله می‌شود. در این فرآیند با زنده به گور کردن دختران در خانواده‌هایی که میزان دختران بیش از پسران است یا موازنه مردسالاری خانواده را در خطر بیندازد، کنترل جمعیت صورت می‌گرفت. این شیوه را باید در قالب روحیهٔ خشن متأثر از محیط بیابانی تلقی کرد (جابری، ۲۰۰۸: ۱۰۸).

محیط بیابانی و یکنواختی حاکم بر آن، ذهن مردم عرب این سرزمین را متکی به فرهنگ شفاهی و قدرت زبانی، شعر و خلاقیت ذهنی معطوف ساخته است. شعر زبان خیالی و غیر واقعی در بستر محیط بیابانی با شب‌های وهم‌انگیز، ذهنیتی خیالی و متأثر از نیروهای نامریی متافیزیکی را شکل می‌دهد. این ذهنیت، قدرت تفکر عقلانی در این محیط را به محاق می‌برد. به این سبب ما با اندیشه و تفکر قوی معطوف به عینیت در این سرزمین روبه‌رو نیستیم. حتی پدیدهٔ بت‌پرستی به عنوان عقیدهٔ غالب و نهادینه در این جامعه، وارداتی از شمال آفریقا بوده است (لینکز، ۱۳۹۱: ۵۸).

در این بستر، اسلام به‌مثابه دین در مکه نمود یافت. با ظهور اسلام، دو عنصر اساسی در تغییر ذهنیت انسان عرب، نقش ایفا کرد؛ قرآن به عنوان متن مقدس برآمده از وحی و دیگری رفتارهای نبوی به‌مثابه تجلی حقیقی آداب مسلمانی. اسلام در این دو مؤلفهٔ قرآن و سنت نبوی، خود را در وضعیت عبور از ذهنیت عربی پیشااسلامی تعریف می‌کند. اما همان‌طور که قرآن ذکر می‌کند، این جامعه، نگاه دینی و جهان‌بینی مبتنی بر متافیزیک را در خود داشته است. این دین جدید به تغییر ماهیتی در ذهنیت عربی اقدام می‌کند. اسلام در امتداد ذهنیت دوگانه عربی، خود را نمود می‌بخشد. هستی دوگانهٔ متافیزیک، فیزیک با تقدم جهان آخرت یا متافیزیک به‌مثابه یک غایت، ذهنیت انسان عرب را که به انسان مسلمان تبدیل کرده، دوپاره می‌سازد. این دوگانگی مبتنی بر آخرت، کارکرد انسانی درون ساختار جهان فیزیکال را پاداش‌محور می‌کند. یعنی تمام کنش‌ها و واکنش‌های انسان در هستی واقعی را با امر پاداش نیک یا بد در آخرت روبه‌رو می‌سازد (ابوزید، ۱۹۹۹: ۱۲۸).

ذهنیت عربی که در پیشااسلام تجارت‌پیشه بوده و در بستر آن کسب منفعت و سود را اولویت می‌شمرده است، اکنون در مناسبات دینی، توجه به سود و منفعت را برای کسب پردیس متافیزیکال را در اولویت خود قرار می‌دهد. فرهنگ شفاهی پیشااسلامی در دوران اسلامی نیز امتداد می‌یابد. این ویژگی باعث اهمیت گفتار و کردار نبوی در

قالب مفهوم سنت شده است. سنت یا قول و فعل پیامبر اسلام، مفسر متن قرآن و برسازنده رفتار و کردار فردی و اجتماعی انسان مؤمن است. این رهیافت در مسیر تاریخی اسلام بعد از پیامبر، نقش مهمی در شکل‌گیری علوم اسلامی چون فقه دارد (امین، ۱۹۹۱: ۲۸۵).

اکنون با توجه به این چشم‌انداز برسازی ذهنیت انسان مسلمان، مسیر تکوین نظام دانایی اسلامی که با بعثت نبوی آغاز شده بود، در قرن دوم هجری به تدوین و برساختگی تمدن اسلامی منجر می‌شود. در این دوره، اسلام از محدودهٔ جهان زیست عربی خارج شده و با فتوحات سرزمین‌هایی از چین تا روم و شمال آفریقا را تحت پوشش خود قرار داده است. زیست جهان و ذهنیت انسان عرب تا پیش از این با عرصه پهناور سرزمینی و تنوع قومیتی و فرهنگی برای ادارهٔ اجتماع روبه‌رو نبوده است. ساختار قبیله‌ای، کوچک و بسیط بود؛ به صورتی که مجموع چند خانواده که در پیوند سببی و نسبی با هم پیوند می‌خوردند، همراه با بزرگ خاندان دارای مکنت مالی به مقام شیخوخیت می‌رسیده و ساختار قبیله را اداره می‌کرده است. مجموع قبایل در کنار هم در یک شهر، به وسیله شورای شیوخ که همانا ریش سفیدان یا بزرگ هر قبیله است، به تصمیم‌گیری در باب امور جامعه خود می‌پردازند. این شورا از میان خود، فردی را به عنوان شیخ الشیوخ انتخاب می‌کرد. این ساختار بسیط ادارهٔ جامعه، منبعث از اجتماع کوچک و رهیافت بسیط فکری ناشی از ذهنیت عربی بوده است. حال که جامعه ذیل ساخت ذهنی دین اسلام گسترده شده، نیازمند دانش و اندیشهٔ نو برای ادارهٔ آن و تنظیم روابط انسانی متکثر از لحاظ فرهنگی است. اسلام به‌مثابه ایدئولوژی در این زمان، خواستار وحدت اجتماعی در عین تکثر و تنوع بوده است (همان: ۲۳۸).

همچنین با ورود اسلام به سرزمین‌های دیگر، دیگر اقوام تازه‌مسلمان، پرسش‌های بنیادین و اساسی‌ای را در مواجهه با دین اسلام مطرح کردند. ذهنیت بسیط عربی، مواجهه با مسایل دینی را به صورت تبعی و ایمان پذیرفته، به آن عمل می‌کردند. حال اسلام بر کسانی دیگر عرضه شده که خود دین داشتند و در فرآیند امر دینی خود، تمدن‌هایی را برساخته بودند. ایرانیان، مصری‌ها و سرزمین‌های شامات، نمونه‌ای از این تمدن‌ها بودند. پرسش‌های اعتقادی که چرایی پذیرش اسلام و تقدم آن بر دیگر ادیان را می‌بایست توجیه و تفهیم می‌کرد، در مقابل مسلمانان و نخبگان آن قرار گرفته بود. در

این چارچوب شرایط اجتماعی، جهان زیست اسلامی، پایه‌های برسازی تمدن خود را بر ویرانه‌های تمدن‌های پیش از خود در ایران، یونان و روم بنا کرد.

پرسش‌های بنیادین مطرح در باب امور دینی همراه با دانش برای ادارهٔ جامعه گسترده و متنوع جدید اسلامی، بهره‌گیری از تجارب ملل و تمدن‌های دیگر را بایسته کرد. بر این اساس سریانی‌ها، مدارسی را به فلسفهٔ یونانی و منطق -دو دانشی که پیش از اسلام از یونان به ایران منتقل شده بود- اختصاص داده بودند که در آن به تدریس و پاسخ دادن به مسائل لاهوتی دین مسیحت می‌پرداختند. در زمان هارون الرشید با تأسیس دارالحکمه‌ها، جنبش ترجمه کتب فلاسفه یونانی چون افلاطون و ارسطو از زبان‌های سریانی و پهلوی آغاز شد. در جهان اسلام نیز مانند جهان ایرانی، منطق ارسطویی در رأس متون ترجمه‌ای قرار داشت. نیاز به روش استنتاج و اجتهاد در متون دینی، نیاز به این علم را بایسته کرده بود. در کنار این دانش، ایرانیان با تجارب ادارهٔ امپراطوری وارد دستگاه خلافت شدند. خاندان ایرانی برمکی، نقش مهمی در انتقال تجارب ایرانی در ادارهٔ حکومت و شکل‌دهی به ساختاری نوین و متناسب با شرایط جدید جهان اسلام بازی کردند. افرادی چون ابن‌مقفع نیز ترجمه متون حکمت عملی ایرانیان به زبان عربی را وجهه همت خود قرار داد (روزنتال، ۱۳۹۶: ۷۸).

حال با توجه به این بستر فکری، پرسش مهم، چرایی توجه جهان اسلام به فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی بیش از فلسفهٔ ارسطویی بود؟ چرا فلسفه غالب در جهان اسلام به سمت نوافلاطون‌گرایی سوق یافت؟ در پیش از این در توجیه نوافلاطون‌مآبی ایرانیان باستان اظهار داشتیم که دیانت زرتشتی به تفکری برای توجیه مناسبات دوگانگی هستی و نیز معادلات مبتنی بر اندیشه خدا نیاز داشت. بی‌شک افلاطون و شارحان وی چون فلوطین، بهترین گزینه در بیان و توجیه این مسائل بودند. به‌ویژه اینکه مسیحیان نسطوری و سریانی‌ها از این افکار بهره می‌بردند. آنان تمام مباحث لاهوتی خود را با توجه به گرایش‌های نوافلاطون‌گرایی توجیه کرده بودند. حال این میراث نوافلاطون‌گرایی به جهان اسلامی هم وارد می‌شود. در ابتدا مسلمانان، مباحث فلوطین را که تفکر لاهوتی و الهی دارد، به عنوان فلسفه افلاطون تصورکردند. بعدها این تفکر تصحیح شد و مسلمانان با افکار افلاطون از طریق ترجمهٔ آثارش آشنا شدند (امین، ۱۹۹۱: ۱۱۹).

مبانی فکری اسلام بر بنیاد وحدت دو هستی برآمده از هسته‌ی وحی است. هدف

سراسری علم هستی‌شناسی باستانی و قرون وسطایی، نمود وحدت و پیوستگی همه موجودات است. در این رهیافت، آدمی با مشاهده وحدت جهان به وحدت اصل الاهی و غیبی می‌رسد. وحدت طبیعت، تصویری از آن است. اصول اعتقادی اسلام که عبارت از توحید به معنای خدا یکی است و حضرت محمد فرستاده و پیامبر او است، با همه سادگی، وضع و روح اساسی حاکم بر دین اسلام را نمایان می‌سازد. همه اجزای دیگر جهان، عقل الاهی را بنا بر رتبه‌ای که دارد منعکس می‌کند. انسان در مواجهه با این عقل فعال، صورت انفعالی دارد؛ زیرا انعکاس این عقل، فعالانه و تأثیرگذار است. این تأثیرگذاری، بنیان‌های آگاهی را برمی‌سازد. انسان مسلمان در مواجهه با این طبیعت اولی ناگزیر از پذیرش است؛ زیرا برای این جهان چونان واقعیتی عینی اولویت و اهمیت قائل می‌شود. جهان متافیزیک، نشانهٔ مبدأ غیبی است، به صورتی که با هیچ عبارتی نمی‌توان آن را توصیف کرد. متافیزیک یا جهان غیب، انتخابی قدیمی است. نمود امر وحدانی در این رهیافت با توجه به رویکرد تسلیم مشتاقانه به مشیت الاهی، به مسلمانان شایستگی داد تا مشعل دانش فرو مرده در آتن و اسکندریه را در تمدن خود بیفروزند (روزنتال، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

این تمدن در راستای توجیه استدلالی عقاید خود به عقل متکی شد. عقل در بستر تمدن اسلامی عبارت از استدلال انعکاسی از نیروی عقل در قلمرو ذهن بشری است. حلقهٔ اتصالی میان عقل به‌مثابه آلت شهود و وصال به عالم توحید است. این تصور از عقل، آن را به صورت یک قوه و توانایی تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد. در این رویکرد، متکلمان و فقها با تکیه بر این تصور، عقل را مستقل از منبع فیض ربوبی تلقی نمی‌کنند. آنان عقل مستقل را به افراد متهور به نام متفکر نسبت می‌دهند که در قالب دانشمندی می‌توان آنها را فهم نمود. برای انسان مسلمان در هر مقامی، عقل در نهایت خود به اصلی استدلالی استوار است. این تلقی که در نزد فقها و متکلمان نمود دارد، معتقد است که اگر استدلال سالم بر مبانی مستحکم بنا شود، به عقل راهبر تبدیل خواهد شد. حتی فلاسفه اسلامی، معرفت را استدلال به قبول وحدت الاهی تصور می‌کنند. این نگرش با کمک آرای افلاطونی و گرایش‌های نوافلاطون‌گرایی در جهان اسلام برساخته شد. افلاطون نیز با تصور این امر که جهان چونان آینه‌ای می‌ماند که جهان متافیزیک در آن انعکاس می‌یابد؛ مبدأ شناخت را از علم به قواعد و اصول جهان

متافیزیکی در هستی مادی تلقی می‌کند (فاخوری و جر، ۱۳۹۳: ۳۲۵).

انسان در مسیر تکامل و سعادت نیازمند قوانین پایدار است. این قوانین از دیدگاه افلاطون در جهان متافیزیک حاکم است. آدمی چون توان و قدرت درک رویارویی با جهان متافیزیک را ندارد، انعکاس این قواعد و قوانین در جهان مادی را پیگیری می‌کند. عقل در این مسیر، قوهٔ درک و فهم این قوانین در جهان فیزیکی است. عقل افلاطونی در قالب درک معرفت متافیزیکی در جهان فیزیکی، معنا و مفهوم دارد. این تلقی از عقل در جهان اسلام نیز وارد شده است، به صورتی که عقل در بستر قبول وحدت الاهی و توجیه آن معنا، مفهوم می‌یابد. این تلقی از عقل در تفکر افلاطونی، در مقام بازوی فکری جهان اسلام نمود یافت. بسیاری از اندیشه‌های اسلامی در دانش‌های گوناگون چون کلام، فقه و فلسفه الاهی از این منظر افلاطونی، پاسخ سؤالات و وجود جهان غیب را توجیه کردند. عقل در بستر این رویکرد، محصور در چارچوب‌های الاهی است. پاسخ آسان و دینی به پرسش‌های بنیادین از منظر افلاطونی، عرصه را بر فلسفه ارسطویی در جهان اسلام تنگ کرد. فلاسفه و اندیشمندانی که با درک و تلقی ارسطویی پا در میدان سؤالات بنیادین گذاشتند، روزگاری بس ناگوار و محنت‌باری داشتند. محمد زکریای رازی و ابن رشد، دو نمونه از عاقبت ارسطوگرایی در جهان اسلام است.

رویکرد متافیزیک، چالش مهمی در برابر اندیشهٔ تئولوژیک اسلامی داشت؛ به‌ویژه مسائلی چون خلق از عدم، جاودانگی ماده و فناناپذیری روح، این امر را به بحرانی فکری بزرگ میان اعتزال‌گرایان و اشعری‌ها ایجاد کرده بود. حتی مفهوم خدا نیز تحت تأثیر این موضوع قرار داشت؛ زیرا فیلسوفان و متکلمان اسلامی واحد در الاهیات نوافلاطونی، یعنی خدای اعلی یا سبب اول را به وساطت تئولوژی ارسطو به اشتباه به او نسبت داده بودند. در آثار علم النفس، فیزیک و متافیزیک ارسطو، مفاهیم عقلانی خداوند، انسان و کیهان که در تغایر با توصیفات ساده و بی‌پیرایهٔ طبیعت و صفات خداوندی در قرآن قرار داشتند، متبلور می‌شدند. معتزلی‌ها با طرح منازعه وحی و عقل، این تضاد در فلسفه ارسطویی را نمود بیشتری بخشیدند (نصر، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

آنان (معتزلی‌ها) با طرد انسان‌پنداری و مخالفت با مفهوم بی‌عاریه خداوند صاحب وحی به خداوند محدود به جاودانگی ماده‌ی ارسطو، کوشیدند در برابر ارسطو از وحی دفاع کنند. یعنی مباحث عقلی ارسطویی که در صورت نهادینگی در نظام دانایی اسلامی

درآمدند، نگرش الوهیتی مبتنی بر متافیزیک و رهیافت تعالی‌بخشی به سوی جهان دیگر را کم‌رنگ و محدود می‌ساخت. در مقابل از انسان با قوهٔ عاقله متبلور در لوگوس و اهمیت گیتیانگی در مواجهه با امر غیب، فرآیند دنیوی‌گرایی در اندیشه اسلامی را تقویت می‌کرد. متکلمان و اندیشمندان دین‌باور معتزلی از ترس فروغلطیدگی در بستر عقل‌گرایی محض ارسطویی و نیز به منظور اثبات عدم مغایرت کتاب مقدس با عقل به تفسیر استعاری از کتاب مقدس قرآن روی آوردند. از دیدگاه آنان، معنای باطنی کتاب مقدس تنها از طریق عقل امکان نمود دارد. اشعری‌ها در روندی متقابل با معتزله، عقل را تا سرحد یکی از منابع دانش دینی فروکاسته‌اند (امین، ۱۹۹۱: ۲۵۸). نتیجهٔ این نزاع‌ها، به حاشیه رفتن فلسفه ارسطویی در بستر تمدن اسلامی بود. به جای این فلسفه، رویکرد افلاطونی با خوانش نوافلاطون‌گرایی بر ذهنیت اندیشمندان اسلامی حاکم شد. علم کلام محصول این نهادینگی افلاطونی در پاسخ به سؤالات بنیادین و اعتقادی جهان اسلام بود.

با نهادینگی فلسفه افلاطونی در عرصهٔ اندیشه سیاسی، تلاش برای درک معنای باطنی نهفته در قرآن بر عرصه دنیوی و مناسبات انسانی و قدرت در دولت هم تأثیر گذاشت. معنای باطنی و درونی تنها برای فیلسوف و از طریق حجت و استدلال به دست می‌آید. بر این اساس حقیقت، حاصل درک و تفکر فیلسوف است. تمام فلاسفه به جز ابن رشد بر این درک از حقیقت متفق‌القول بودند. ابن رشد با تکیه به عقل ارسطویی، عقل انسان را نابسنده در فهم حقیقت کامل وحی تصور می‌کرد؛ اما با اتکا به این امر که قانون الاهی متجلی در وحی بر قانون انسانی برتر است، فیلسوف را در مقام درک حقیقت و رمزگشایی از این قانون الاهی قرار داد. این امر تحت تأثیر نگرش فلسفه سیاسی افلاطونی به برساختگی مقام فیلسوف نبی در ساختارهای عینی منتهی شد.

در یک جمع‌بندی کلی باید گفت که سازواره ذهنی مسلمانان در نتیجه ذهن دوپاره معطوف به متافیزیک و فیزیک، تحت تأثیر فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی برساخته شد. در این فلسفه با اولویت امر متافیزیک، انسان عاقل با تکیه به عقل واسطه به منبع فیض الهی، روند تکامل و بهزیستی دنیوی را طی خواهد کرد. این نگرش در رویارویی با فلسفه ارسطویی که عقل مستقل را مبنای عمل اجتماعی قرار می‌داد، خود را نهادینه ساخت. بی‌شک اگر تمدن اسلامی در فرآیند گرایش به سمت ارسطو مایل می‌شد، در عرصه فلسفه سیاسی، روند دنیاگرایانه همراه با اولویت گیتیانگی بر امر الوهی در تعیین

مسیر سعادت و بهزیستی دنیوی را در پیش می‌گرفت (crone, 2005: 356). میراث ارسطو برای جهان اسلام تنها در کاربرد منطق همواره محدود ماند.

ساختارهای مؤثر بر حاشیه‌رانی فلسفه ارسطو

با توجه به بنیان‌های برسازندهٔ ساختارهای ذهنی که مورد کندوکاو قرار گرفت، عرصه ساختارهای عینی در جهان اسلام با توجه به این سازه‌های ذهنی برساخته شده است. همان‌طور که بیان شد، قرن دوم هجری، دوران مهم مواجههٔ مسلمانان با پرسش‌های بنیادین بود. مسلمانان در پشت سر خود انبوهی از تجارب سیاست‌ورزی پیامبر اسلام و جانشینان او را در اختیار داشتند. همچنین تحول سیاسی از سیاست معطوف به آخرت‌گرایی به سیاست دنیاگرایی اموی را آزموده بودند. میراث سیاسی نبوی در مدینه با رویکرد دوگانه‌انگاری ناشی از توجه به آخرت و دنیا به صورت همزمان، سیاست گیتیانگی را با مفاهیم متافیزیکی، بُعدی اخلاق‌گرایانه بخشید. این تلاش‌های اخلاق‌گرایانه، مساوات‌طلبانه و انسانی تحت تأثیر محیط و فرهنگ حاکم بر جامعه، نمود عینی می‌یافت. پیامبر در این مسیر سیاست‌ورزانه از قالب‌های موجود بهره برد؛ زیرا این ساختارهای نهادینه در جامعه عربی مکه، پشتوانه‌های ذهنی محکم برآمد از فرهنگ آن را دارد. از این‌رو تلاش پیامبر معطوف تغییر و تحول معنایی و ماهیتی در این ساختارها بوده است. بی‌شک زندگی قبایلی، مناسبات خاص خود را در ادارهٔ جامعه دارد. در این جامعه از درون روابط قبایلی و مناسبات عصبیتی، ساختارها شکل می‌گیرند و فرآیند قدرت تعریف می‌شود. پیامبر نیز در این جهان زیست، ناگزیر از پذیرش مناسبات قدرت در آن بود.

ذهنیت انسان عربی درون قبیله، معطوف به هدایت و راهبری از سوی بزرگ یا شیخ قبیله است. او هدایت تمام امور، تنظیم روابط درونی و بیرونی، جنگ و صلح تا مسائل شخصی افراد قبیله را مُقدّر می‌سازد. شیخ، درون این ساختار به عنوان عقل مدبر امور شناخته می‌شود. در کنار این زیست اجتماعی در بخش اعتقادات دینی و مذهبی، انسان مؤمن همواره امور دینی خود را از رهبری و راهنمایی یک فرد دریافت می‌کند. این ذهنیت تبعی در ساختار قبیله و اعتقادات در دولت نبوی در مدینه با هم عجین شد. یعنی پیامبر در مقام هدایتگری دینی در مهاجرت به مدینه، هدایتگری سیاسی و شیخوخیت قبایل را نیز دریافت کرد. بدین صورت پیامبر در دولت مدینه هم مقام دینی

و هم مقام شیخ یا بزرگ تمام قبایل را کسب می‌کند. دو مقام که پیش از این در ساختار عربی از هم جدا بوده، در ساخت دولت مدینه در یک فرد جمع می‌شود. پیش از دولت نبوی، شیخ قبیله نقش مذهبی نداشت؛ بلکه او تنها به عنوان بزرگ قبیله خود هدایت قوم خویش را در اختیار داشت. امور دینی در اختیار افراد دین‌یار دیگر بوده است. در مکه که کعبه مرکزیت دینی برای بت‌پرستان داشته است، شیخ الشیوخ که در رأس تمام قبایل قرار دارد، مدیریت این مجموعه را برعهده دارد. نقش توجیه امور دینی از آنِ کسان دیگر است (علی، ۱۹۸۹، ج۱: ۳۲۱).

با ظهور اسلام و تشکیل دولت در مدینه، فرهنگ شفاهی در بستر فرهنگی جامعه نوین ادامه یافت. این بُعد فرهنگی در کنار نگرش صحرایی و ابتدایی در زندگی، عامل اصلی سادگی و بی‌پیرایگی ساختارها در جامعه شده است؛ زیرا در این افق معنایی که ذهن غرق در اوهام معطوف به متافیزیک است، توان برسازی ساختارهای پیچیده در جهان زیست خود را ندارد. از این‌رو ساختار دولت در مکه و دولت نبوی در مدینه، بسیط و ساده هستند. در این دولت، روابط انسانی و مناسبات قدرت به صورت خطی و عمودی از بالا به پایین تعریف می‌شود. این سادگی ساختار متجلی در شخصیت فرهمند پیامبر، رهیافت بسیط و نخبه‌گرایانه به قدرت را تقویت می‌کند (همان: ۲۵۸).

این یگانگی مقام عرفی شیخ و رهبری دینی در بستر فرهنگ شفاهی و رهیافت ذهنی معطوف به متافیزیک را پس از پیامبر، جانشینان او (خلیفه) ادامه دادند. خلیفه همان کارویژه پیامبر را در ادارهٔ سیاسی و اجتماعی جامعه و هدایت دینی را بر عهده دارد؛ با این تفاوت که خلیفه، دیگر ادعای ارتباط با غیب و یا مقام پیامبری از جانب خداوند را ندارد. سیستم خلافت نیز در ادامهٔ دولت پیامبر در مدینه است. خروج اسلام از مرزهای شبه‌جزیره حجاز، عامل ارتقا و پیچیدگی ساختار نشد؛ زیرا ذهنیت بسیط برساخته محیط صحرایی ساده و بدون تنوع، در برونداد خود، ساختی پیچیده برنمی‌سازد. در دوران فتح ایران، شام و دیگر سرزمین‌ها، درآمد دولت افزایش یافت. در این مسئله تنها به تأسیس خزانه‌داری اکتفا شد. به تبع این نهاد، کتابت نیز به صورت محدود مورد استفاده قرار گرفت (جابری، ۲۰۰۸: ۱۷۳).

مهم‌ترین تحول با روی کارآمدن خاندان اموی در قالب دولت در شام بود. اولین بهره‌گیری از دستاوردهای ملل دیگر در این دستگاه آغاز شد. اموی‌ها که از اشراف عرب

در پیش از اسلام بودند، با کسب قدرت به بازسازی شرافت عربی در قالب ساخت نوین دولت اسلامی تحت تأثیر تمدن رومی پرداختند. با نزدیکی مرکز حکومت به امپراطوری روم و داد و ستد با آنها، بستر واگیری مهیا شد. تغییر در ساختارها همراه با گسترش حوزه نفوذ اسلام، دولت نوین اسلامی را به اعمال سیاست‌های استبدادی کشاند؛ سیاست‌هایی چون عرب‌گرایی، جبرگرایی و استبداد برای کنترل جوامع تازه‌مسلمان صورت می‌گرفت. بدین معنا که همراه با گسترش حوزه نفوذ اسلام به سرزمین‌های دیگر، سیاست مردم‌گرایی ناشی از ذهنیت بسیط که روابط عینی چهره به چهره را شکل می‌داد، در این دوره تغییر می‌کند. عدم مواجهه ذهنیت عربی با تنوع در اجتماع و به تبع آن گستردگی و تنوع فکری، دولت اموی را به سرکوب و یکسان‌سازی اجتماع کشاند. آنان با مبنا قرار دادن عربیت به عنوان قوم برگزیده که اسلام برای آنان آمده، شکاف برتری عرب بر غیر عرب را به‌مثابه مقدرات الهی توجیه می‌کردند. جنبش‌های ضد عرب‌گرایی امویی در سرزمین‌هایی چون ایران، منجر به سیاست‌های نظامی‌گری و استبدادی شد. سرکوب این جنبش‌ها با خشونت بسیار، از طریق رویارویی با مقدرات الهی و اقدام علیه دولت اسلامی و خلافت نبوی توجیه شد (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

دولت اموی با سیاست‌های دنیاگرایی و اخذ شیوهٔ حکومت‌ورزی رومی‌ها، زمینهٔ تغییر خلافت نبوی را از بُعد الهی به سلطنت اسلامی با رویکردی عرفی و دنیاگرایانه به وجود آورد. مفهوم «مستبد عادل» در این دوره با توجه به خلافت عمر توجیه شد. ابن مقفع در این دوره به انتقال تجارب ایرانیان در حوزه سیاست‌ورزی داخلی و روابط با دولت‌های دیگر همت گمارد. براساس این تحولات ناشی از گسترش ارتباطات عرب‌ها با اقوام و ملل دیگر، فرهنگ شفاهی به کتابت متحول شد. با این تحول، زمینه شکل‌گیری نهضت ترجمه و ثبت وقایع تاریخی به وجود آمد. در ذهنیت بسیط و تبعی تحت تأثیر مناسبات قبیله‌ای و مسائل اعتقادی، جایی برای پرسش و مطالبهٔ حق وجود نداشت. در بستر این تحولات، خودآگاهی اجتماعی افزایش یافت و در نتیجهٔ آن، انقلابی علیه سیاست‌های تبعیضی و استبدادی اموی صورت گرفت. رویکرد گیتیانگی اموی به سیاست، قیام علیه حاکم را در ادبیات سیاسی اسلام وارد ساخت (جابری، ۱۳۸۱: ۵۶).

با روی کار آمدن دولت عباسیان، تلاش بسیاری برای احیای سیاست ساختار خلافت

انجام شد؛ زیرا بنیادهای ذهنی توده‌ها به‌ویژه عرب‌ها به تحکیم موقعیت حکومت عباسی منجر می‌شد. عصر عباسیان را باید مهم‌ترین دوران تمدن اسلامی یا عصر طلایی بنامیم؛ زیرا در این دوره، تمدن اسلامی تدوین و برساخته شد. عصر طلایی تمدن اسلامی از لحاظ دستاوردهای ذهنی و عینی در این دوره به وجود آمد (اولیری، ۲۵۳۵: ۲۱۵).

ایرانیان، شامیان و حتی اقوام شمال آفریقا و برخی از سرزمین‌های حوزهٔ تمدنی روم و یونان که مردمانی متمدن با پیشینهٔ فرهنگی و علمی بودند، در عصر اموی، امکان و فرصت طرح پرسش‌های خود را پیدا نکردند. حال در بستر دولت عباسیان، آنها امکان طرح پرسش‌های بنیان خود را یافتند. از این‌رو اندیشمندان اسلامی که تاکنون مسائل را از چشم‌انداز قرآن و سنت نبوی پاسخ می‌گفتند، اکنون با سؤالات جدی، فلسفی و کلامی روبه‌رو شدند. همچنین در ادوار ابتدایی تاریخ اسلام، ذهنیت بسیط و ابتدایی ناشی از محیط صحرایی، امکان طرح سؤالات جدی و پیچیده را نمی‌داد. بی‌شک سؤالات پیچیده ناشی از ذهنیت‌ها و ساختارهای عینی پیچیده است (فاخوری، ۱۳۹۳: ۳۱۲). گستردگی و تنوع اقوام و ملل در این دوره نیاز به دانش برای ادارهٔ جامعه را ضروری کرد. بر اساس این نیازها، حکومت اسلامی را به سمت بهره‌گیری از تجارب تمدن‌های دیگر کشاند. همچنین نیاز به شیوه‌های نوین سیاست‌ورزی برای تنظیم روابط انسانی در جهان اسلام، ابن‌مقفع و دیگران را به ترجمه آثار ایرانی از پهلوی واداشت. این مسائل و امور دیگر باعث شکل‌گیری عصر طلایی تمدن اسلامی شد (کسایی، ۱۳۷۲: ۱۱۱).

مواجهه مسلمانان با پرسش بنیادین چیستی ساختار حکومت در تفکر و اعتقاد اسلامی، اندیشمندان مسلمان را به سمت فلسفه یونانی و اندیشه‌های ایرانی سوق داد. شیوه حکومت‌داری پیامبر اسلام و به تبع آن ساختار خلافت، گرایش به فلسفه افلاطون و رویکردهای نوافلاطون‌گرایی را به گفتمان مسلط تبدیل ساخت. حکومتی را که در رأس آن فردی فرهمند است که دوگانگی متافیزیک و فیزیک در او به وحدت می‌رسد و همچنین حاکمی که از غایت و قصد شارع آگاه است و به دنبال اجرا و نهادینه‌سازی این غایت است، می‌توان با فلسفه افلاطونی تئوریزه کرد. تبیین جایگاه فیلسوف شاه در فلسفه افلاطونی به فیلسوف نبی و شاهی آرمانی ایرانی به مسئله امامت در تفکر شیعی در این راستا می‌بایست خوانش کرد. فلسفه افلاطونی که در رویکردی متفاوت از فلسفه

ارسطویی است، توانست بسیاری از نیازهای فکری اندیشمندان جهان اسلام را توجیه فکری و ذهنی کند (روزنتال، ۱۳۹۶: ۱۲۵).

در حالی که فلسفه ارسطویی با اتکا به عقل‌گرایی از رویکرد آرمانی فاصله می‌گیرد، ارسطو با رهیافت واقع‌گرایانه ناشی از بررسی حکومت‌های گوناگون به این نتیجه می‌رسد که هر اجتماعی در هر سطحی به دنبال خیر برین است. از این‌رو دولت که برآمده از این اجتماع است، ناگزیر باید به دنبال تحقق این خیر برین در جامعه باشد. بر این اساس مفهوم شهر، دال مرکزی فلسفه او است. سیاست ترجمه مفهوم شهر است. بهزیستی در اجتماع یا شهر از دیدگاه ارسطو، متجلی در فعالیت اخلاقی و عقلانی است. یعنی جامعه‌ای که در تمام سطوح خود به فعالیت مبتنی بر امر عقلایی استوار نباشد، نمی‌تواند اخلاق را در تمام مناسبات خود حاکم کند. از چشم‌انداز این امر اخلاقی در مناسبات اجتماعی، ارسطو تضاد میان منافع شهروندان و حاکمان را با اولویت به نفع شهروندان، حکومت کمال مطلوب خود توجیه می‌کند. او حکومتی را که به نفع حاکمان توجه کند، حکومت انحرافی می‌شمارد. در حکومت کمال مطلوب، روش اعتدال بر تمام امور حاکم است. بر این اساس ارسطو، بهترین حکومت را جمهوری قلمداد می‌کند، چون جامع تمام این مسائل مطرح است (راس، ۱۳۷۷: ۲۳۸).

در جهان اسلام چون از همان ابتدا در رأس ساختار حکومت، فردی فرهمند مانند پیامبر قرار داشته، سیستم را قائم به شخص و یا با توجه به محوریت او تعریف کرده‌اند. از سوی دیگر بافت قبیله‌ای متکی با شیخ، وجود یک فرد که او رهبری را بر عهده بگیرد، بایستهٔ ذهنی بوده است. این فرد در ادوار مختلف، دو امر متافیزیک و فیزیک را در خود جمع می‌کند. بی‌شک این امر در تضاد با نگرش ارسطویی است که بهزیستی اجتماعی را قائم به فعالیت عقلایی می‌داند. تسلسل این تجمیع دوگانه امور غیبی و گیتیانگی در وجود یک شخص به نام خلیفه، باعث می‌شود تا فیلسوفی چون فارابی با توجه به میراث افلاطونی، جایگاه حاکم در جهان اسلام را به وسیله فیلسوف نبی و رؤسای تابع بفلسفد. تمام فلسفه فارابی که همتی در راستای توجیه فلسفی ساختار عینی حکومت در جهان اسلام است، بر محوریت هم‌گرایی عقل و وحی یا عقل و شرع متجلی می‌شود (نصر، ۱۳۹۳: ۲۱۶).

این تلاش بی‌شک با پندار فلسفی ارسطویی امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر میراث فلسفی ارسطویی که مبتنی بر عقل‌گرایی و رویکرد واقع‌گرایانه است، در تمدن اسلامی مورد توجه قرار می‌گرفت، ساختار حکومت فردگرایانه برساخته نمی‌شد. حکومت در جهان اسلام، با ساختی جمهوری‌وار با توجه به نقش شهروندان شکل می‌گرفت. در تعارض امر شرع و عقل در جامعه، اولویت با عقل‌گرایی شرعی بود. ابن رشد، این تعرض را در فلسفهٔ خود تحت تأثیر ارسطو توضیح داده است. او اظهار می‌دارد که در این تعارض باید به تأویل مبادرت ورزید. تأویل نیز رهیافتی عقلایی برای تشریح امر دین از منظر بایسته‌های عقلی است. در نظام دانایی اسلامی به دلیل اهمیت امر دین، عقل یا به محاق رفته یا ذیل امر دین فهم شده است. جهان اسلام فقط در یک مقطع کوتاه معتزلی‌ها، تجربه عقل‌گرایانه را در ساختار سیاسی و اجتماعی آزموده است. بر این اساس تاریخ سیاسی و ساختارهای عینی در جامعه اسلامی تحت تأثیر ذهنیت شرع‌گرایانه شکل گرفته است. این ذهنیت باعث تقویت جریان افلاطونی و نوافلاطون‌گرایی و تضعیف ارسطوگرایی در جهان اسلام شده است.

جدول ۳- ساختارها و سازه‌های مؤثر در غیبت ارسطو در اندیشه سیاسی اسلام

سازه‌های مؤثر در غیبت ارسطو	ساختارهای مؤثر در غیبت ارسطو
ذهن‌گرایی معطوف به امر متافیزیک	قبیله
ذهن‌گرایی متأثر از محیط بیابانی	ساختار سلسله‌مراتبی مبتنی بر پدرسالاری
فرهنگ شفاهی روایی	دولت بسیط و فردمحور
روحیهٔ تبعی ناشی ساختارهای سلسله‌مراتبی	وضعیت جنگی ناشی از شکنندگی روابط اجتماعی
تقدم امور نقلی بر امور عقلی	مشروعیت سیاسی برآمده از بیعت
تکیه بر میراث مبتنی بر امور متافیزیک	مناسبات اقتصادی مبتنی بر تجارت و غنیمت

نتیجه‌گیری

فلسفه در یونان بر اثر شرایط داخلی به وسیله مسیحیان نسطوری سریانی، راه مهاجرت به ایران را در پیش گرفت. دین‌مداری ایرانیان، این مسیحیان را به سمت خود سوق داد. دوگانه‌انگاری هستی و اتکا به جهان متافیزیک و غیب نیز به اندیشه پاسخگو به

پرسش‌های بنیادین در ایران بوده است. مسیحیان سریانی که فلسفه یونانی را برای توجیه مباحث لاهوتی خود برگزیده بودند، تجربه نیک و موفقی برای سیستم حکومتی در ایران بود؛ زیرا همسازی دین و سیاست در عصر ساسانی، نیاز به فلسفه‌ای توجیه‌گر را بایسته کرده بود. در این مهاجرت، منطق ارسطویی به‌مثابه روشی بنیادین برای اجتهاد و تولید علم مورد استفاده قرار گرفت. اما در مقابل این، فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی‌گری بود که روابط و مناسبات قدرت در ساختار اجتماعی عصر ساسانی را توجیه کرد.

گسترش عرصه جغرافیایی اسلام، شرایط همانندی با ایرانیان را نیز برای آنان رقم زد. رابطه دین و سیاست، ساختار حکومت، جایگاه حاکم و در نهایت نسبت دین با امر دنیا و تقدم و تأخر هر یک از این دو افق، نیاز به توجیه فلسفی داشت. مسلمانان اولیه به دلیل نوع زندگی در جغرافیای صحرایی از لحاظ ذهنی بسیط، همراه با نادانسته‌های بسیار که از طریق اتکا به امور غیبی پاسخ دریافت می‌کردند، اندیشهٔ ارسطویی را به مسائل برنمی‌تابیدند. این ذهنیت، ساختارهای عینی و واقعی در جامعه را بسیار ابتدایی بدون هیچ پیچیدگی و مبتنی بر سلسله‌مراتب و تبعی شکل داده بود.

اولین پرسش‌های بنیادین در عصر عباسی به وسیله تازه‌مسلمانان از اقوام دیگر مطرح شد. در عین حال در زمان پیامبر، اجتماع از لحاظ عرب بودن یک‌دست بود و در این اشتراک و یکنواختی فرهنگی، این ساخت‌های ذهنی و عینی مورد پرسش و چالش قرار نمی‌گرفت. گسترش حوزه نفوذ اسلام، جامعه‌ای متکثر و متنوعی را به وجود آورده بود که حول دین اسلام به وحدت رسیده بودند. بر این اساس نیاز تولید علم و تفکر در جهان اسلام به وجود آمد. تنوع و تکثر در جامعه اسلامی، تنوع و چندگانگی فکری را در پاسخ به سؤالات مطرح به وجود آورد. در این میان منطق ارسطویی، بهترین رویکرد روشی و اجتهادی را در اختیار اندیشمندان مسلمان قرار داد تا با کمک آن، تولید علم کنند. امام شافعی با بهرگیری از منطق ارسطویی، علم اصول به‌مثابه علم و روش اجتهاد در فقه را به وجود آورد. اما به دلیل ذهنیت متکی به غیب و متافیزیک، آرمان‌خواهی و توجیه جایگاه ساختاری پیامبر و جانشینان او در بدنه قدرت، گرایش به افلاطون و رهیافت نوافلاطونی را تقویت کرد.

در این افق معنایی، ارسطو به دلیل عقل‌گرایی و واقع‌گرایی همراه با پیگیری سعادت

در دنیا نتوانست در میان اندیشمندان دین‌دار جهان اسلام، جایگاهی چون افلاطون بیابد. در نتیجه با غلبه فلسفه افلاطونی، دوگانه‌انگاری مبتنی بر اولویت امر متافیزیک، همسازی عقل و دین، توجیه جایگاه پیامبر در ساختار قدرت از منظر فیلسوف نبی، بستر تقدس قدرت، تجمیع قدرت در یک فرد و فردگرایی قدرت، عامل اصلی بازتولید استبداد در تمدن اسلامی شد. در حالی که اگر فلسفه ارسطو در تمدن اسلامی خوانش می‌شد، با اتکا به منافع جمعی، بهزیستی و سعادت آدمی در قالب ساختارهای غیرفردگرایانه و مبتنی بر خواست جمهور برساخته می‌شد.

منابع

ابن ندیم (۱۳۸۱) الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.

ابوزید، نصرحامد (۱۹۹۹) مفهوم النص، بیروت، دار الساقی.

الجابری، محمد عابد (۱۳۷۹) عقلانیت اخلاقی عربی، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، اختران.

---------- (۱۳۸۱) «اسلام و دموکراسی»، ترجمه محمد عثمانی، مجله آیین، سال اول، شماره ۱، صص۷۶-۸۰.

---------- (۲۰۰۸) العقل السیاسی العربی، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.

امین، احمد (۱۹۹۱) الضحی الاسلام، قاهره، النهضه المصریه.

اولیری، دلیس (۲۵۳۵) انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، جاویدان.

بدوی، عبدالرحمن (۲۰۱۵) التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیه، القاهره، مکتبه النهضه المصریه.

راس، دیوید (۱۳۷۷) ارسطو، فلسفه و منطق، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.

روزنتال، اروین، آی، جی (۱۳۹۶) اندیشه سیاسی اسلام در سده میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱) تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۵) تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظاتی در مبانی نظری، تهران، مینوی خرد.

علی، جواد (۱۹۸۹) المفصل فی التاریخ العرب قبل الاسلام، ج۱، بغداد، مکتبه النهضه.

فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی.

فیرحی، داوود (۱۳۸۶) تاریخ تحول دولت در اسلام، قم، دانشگاه مفید.

کسایی، نورالله (۱۳۷۲) تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.

لینکز، مارتین (۱۳۹۱) محمد رسول الله، ترجمه سعید آقاتهرانی، تهران، حکمت.

متز، آدم (۱۳۶۲) تمدن اسلامی در قرن ۴ هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.

محمدپور، احمد (۱۳۹۶) روش تحقیق معاصر در علوم انسانی، تهران، ققنوس.

نصر، سید حسین (۱۳۹۳) علم و تمدن اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی فرهنگی.

ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۲) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.

Crone, Patricia (1987) Meccan Trade and the rise of islam. Press oxford.

---------- (2005) Medieval Islamic political thought. Edinburgh University press.

Rosenthal, Erwin i. j. (2005) Political thought in medieval islam.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۲۰۰-۱۷۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

سیر مفهومی تحدید قدرت در اندیشهٔ سیاسی عصر قاجار (فرایند گذار از سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه)[1]

ابوالقاسم شهریاری[*]
سید حسین اطهری[**]
محسن خلیلی[***]
مهدی نجف‌زاده[****]

چکیده

بررسی تاریخ اندیشهٔ سیاسی تحدید قدرت در عصر قاجار که به سلطنت مشروطه منتهی گردید، هدف پژوهش حاضر بوده و این سؤال مطرح شده که مفهوم سلطنت مشروطه به عنوان جلوه نهایی تحدید قدرت در عصر قاجار، چه فرایندی را طی نموده است. برنامه پژوهشی اسکینر به عنوان مبانی پژوهش انتخاب شده که معتقد به سیر تاریخی اندیشه بوده، آن را از طریق میثاق‌های زبانی قابل شناسایی می‌داند. نتیجه بررسی نشان می‌دهد که سلطنت مشروطه، نتیجهٔ توسعهٔ سه میثاق زبانی در تحدید قدرت است: تحدید قدرت ابتدا در سلطنت فتحعلی‌شاه با عنوان پادشاه مسلوب‌الاختیار به ساحت اندیشهٔ سیاسی ایران وارد شده و پس از آن در

---

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری به راهنمایی جناب آقای سید حسین اطهری می‌باشد که در دانشگاه فردوسی مشهد نگارش شده است.

[*] دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد ab.shahriari@mail.um.ac.ir
[**] نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران athari@um.ac.ir
[***] استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران khalilim@um.ac.ir
[****] دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران m.najafzadeh@um.ac.ir

CC BY NC

عصر ناصری با دو میثاق سلطنت مطلقه منظمه و سلطنت معتدله توسعه یافته است. سیر نهایی اندیشه تحدید قدرت در عصر مظفری بوده که استمرار سلطنت استبدادی به شرایط بسیار نامساعد ایران منجر گردیده و راه گذار از آن با عنوان سلطنت مشروطه مورد توجه قرار گرفته است. در نظر اسکینر، تمامی فرایندهای طی‌شده برای تحدید قدرت در عصر قاجار، اقدامات اصلاحی به منظور مشروعیت‌زایی برای نظام سیاسی محسوب می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: تحدید قدرت، قاجاریه، سلطنت مشروطه، سلطنت استبدادی و اسکینر.

مقدمه

سلطنت مشروطه که آغاز فرایند قانون‌گذاری از طریق مجلس و تحدید قدرت سلطنت در ایران است، به عنوان یک ایده به طور دفعی و ناگهانی حادث نشده است؛ زیرا نگاهی گذرا به طول دوران قاجاریه نشان می‌دهد که موضوع تحدید قدرت در سراسر سلطنت قاجاریه با عناوینی مختلف مورد توجه بوده است. اندیشه تحدید قدرت در واقع پاسخ اندیشمندان ایرانی به شرایطی بود که سرزمین آنها در اثر فقدان آن به معضلات متعددی دچار شده و خسارت‌های فراوانی را متحمل گردیده بود. اندیشمندان، سلطنت استبدادی را مهم‌ترین معضل ایران شناسایی نموده، برای تغییر شرایط نامساعد موجود، معتقد به ایجاد تغییر در نحوهٔ حکمرانی شده بودند.

در انتهای عصر سلطنت مظفرالدین‌شاه، ایران از هر سو تحت تأثیر عواملی قرار گرفته بود که در سال‌های پیشین وقوع یافته و زیست ایرانیان را متأثر ساخته بود. در حوزه مالیه، نتیجه واگذاری امتیازات و استقراض‌ها به از دست رفتن بخش عمده‌ای از تجارت و سرمایه منتهی شده و خزانه بیش از هر زمان تهی گردیده بود (اعظام‌الوزاره، ۱۳۴۹: ۵۲؛ رشدیه، ۱۳۶۲: ۵۶؛ حلاج، ۱۳۴۰: ۱۱؛ بهرامی، ۱۳۶۳: ۶۳؛ نظام‌السلطنه مافی، ۱۳۶۲: ۵۵۱)؛ قشون به‌مانند سنوات قبل فاقد کارآیی بوده، توانایی مقابله با ناامنی‌های متعدد و متداوم را نداشت (فوکوشیما، ۱۳۹۲: ۶۶؛ ییت، ۱۳۶۵: ۲۱۲؛ کاساکوفسکی، ۱۳۴۴: ۲۶؛ دوراند، ۱۳۴۶: ۴۰؛ یه‌ناگا، ۱۳۹۲: ۴۰؛ لندر، ۱۳۸۸: ۲۰۴؛ هاردینگ، ۱۳۶۳: ۱۸؛ جکسن، ۱۳۵۲: ۹۸؛ راتیسلاو، ۱۳۸۶: ۲۷۳)؛ عقب‌ماندگی در علوم و صنایع به‌ویژه در پزشکی به همه‌گیرهایی دائمی منجر می‌شده و حکومت فاقد اقدام مؤثر در برابر آن بود (مالکوم، ۱۳۹۳: ۲۰۵؛ دوراند، ۱۳۴۶: ۱۲۳؛ فلور، ۱۳۸۶: ۲۰؛ فریدالملک، ۱۳۵۴: ۲۳۰) و در نهایت نحوهٔ دادرسی و رسیدگی قضایی که دچار بحران‌های پیشین همچو دوگانه شرع - عرف و فقدان قوانین یکسان برای دادخواهی بود (لومنیتسکی، ۱۳۹۲: ۶۸؛ هاردینگ، ۱۳۶۳: ۴۶؛ جکسن، ۱۳۵۲: ۴۷۶).

تمامی این موضوعات موجب توجه به ساحت حکمرانی به عنوان مسبب چنین شرایطی شده بود. درمان چنین شرایطی نیز معطوف به شیوهٔ حکمرانی بود و سلطنت مشروطه به عنوان جایگزین سلطنت مطلقه نضج گرفته، در نیمه دوم سال ۱۲۸۵ تأسیس گردید. اما همان‌طور که اشاره شد، آنچه در عصر مظفری بر ایران عارض شده بود، نتیجهٔ استمرار شیوه‌های حکمرانی پیشین بود که به تحدید قدرت در سیمای

مشروطه منتهی شد. از همین رهگذر، این موضوع مطرح می‌گردد که با توجه به استمرار سلطنت استبدادی قاجاریه از ۱۱۷۵ تا ۱۲۸۵، چه فرایند و مفاهیمی برای تحدید قدرت وجود داشته که جلوهٔ نهایی آنها، سلطنت مشروطه شده است؟ برای بررسی دورانی بیش از یک‌صد سال که مجهز به توانایی بررسی تاریخ اندیشهٔ سیاسی نیز باشد، برنامه پژوهشی «کوئنتین اسکینر» به عنوان مبنای نظری و روشی پژوهش انتخاب شده است.

مبانی پژوهش

پژوهش حاضر در گروه پژوهش‌های کیفی قرار دارد. پژوهش‌های کیفی مبتنی بر تحلیل متن هستند و شامل دیدگاه‌های بسیار گسترده و تنوع تکنیکی در روش‌اند. در عین حال با توجه به پرسش پژوهش، توجه به مقطع زمانی نیز مورد نیاز است. از این‌رو نیاز به چشم‌اندازی وجود دارد که توانایی بررسی برش زمانی طولی[1] را (فهم اندیشه در دورهٔ زمانی خاص و مشخص و در نسبت با شبکه باورها و عقایدی که بدان تعلق دارند) (کچوئیان و صفار هرندی، ۱۳۹۶: ۸۸) برای پاسخ به پرسش داشته باشد. بدین منظور، برنامه پژوهشی اسکینر به عنوان چشم‌انداز اصلی پژوهش، انتخاب شده که فرایندی اکتشافی و مبتنی بر توسعهٔ مفاهیم است. به بیان دیگر، برنامه پژوهشی اسکینر ضمن داشتن مبنای نظری برای بررسی تحول مفاهیم، دارای روش تحقیقی برای انجام آن نیز می‌باشد.

اسکینر در مبانی نظری برنامه پژوهشی خود معتقد بدین موضوع است که هر ایده دارای سیری تاریخی بود که بر اساس شرایط موجود در اجتماعی که متفکران در آن زیست دارند، توسعه یافته، در قالب مفاهیم جدید تبلور می‌یابد (اسکینر، ۱۳۹۷: ۱۲-۱۴). اسکینر برای بررسی این ایدهٔ نظری، روشی را برای بررسی متون پیشنهاد نموده است. وی برای بررسی توسعه مفاهیمی که در یک دوره زمانی درباره یک موضوع به وجود آمده، مفهوم میثاق‌گرایی را ابداع نموده است. او معتقد است که در هر دورهٔ تاریخی، کنش‌های متفکران دارای مبانی مشترکی است که وی نام میثاق[2] بر آنها نهاده، زیرا وی اعتقاد دارد که یک اندیشه سیاسی، سه دوره را طی می‌نماید: شکل‌گیری، تکوین و تأثیرگذاری و برای پیگیری فرایندی که درباره آن واقع می‌شود، باید به تلاش‌های متفکران در ایجاد مفاهیم جدید و یا

1. Diachronic
2. Convection

توسعهٔ مفاهیم پیشین توجه نمود (اسکینر، ۱۳۹۷: ۱۳).

میثاق‌گرایی یا هنجارهای رایج (که در ترجمه فارسی به هنجار مرسوم، میثاق‌هایِ زبانی، واژگان هنجارین و هنجارهایِ مرسوم نیز برگردانیده شده)، اشاره به واژگان، اصول، مفروضات و معیارهای مشترک برای آزمون مدعیات دانش، مسائل، تمایزات مفهومی و امثال آن دارد (بهروزی‌لک، ۱۳۸۳: ۲۱). در تعریف دیگر نیز بیان شده است که: آنچه به‌مثابه نقاط مشترکِ زبان‌شناختی، شماری از متون در یک دوره را به یکدیگر پیوند می‌زند (میراحمدی و مرادی طادی، ۱۳۹۵: ۱۹۷؛ خورشیدی و حقیقت، ۱۳۹۷: ۴۱). بر این اساس میثاق‌گرایی مورد نظر اسکینر، منازعات متشکل از کنش‌های کلامی مرتبط با مسائل مشابه در هر دور را مبنای تمرکز قرار می‌دهد (عبدالله‌پور چناری، ۱۳۹۱: ۵۷) تا از این طریق روندهایی طی‌شده برای یک مفهوم را بررسی نماید.

اسکینر خود بیان می‌کند که «جهت تبیین، نخستین وظیفه، پی بردن به این نکته است که مردمی که در پی تبیینِ باورهایِ آنان هستیم، به چه چیزی معتقدند؛ اما یگانه مدارک و شواهد در مورد باورهای آن مردم طبعاً درون هریک از متن‌ها، گفته‌ها و اظهارنظرهایی نهفته‌اند که شاید این مردم برحسب اتفاق از خود بر جای نهاده باشند. البته این احتمال هم وجود دارد که مردم مورد بحث، عقاید خود را به نحوی نظام‌مند و مثلاً در قالب کنایه پنهان کرده باشند. اما چاره‌ای نداریم جز آنکه فرض کنیم که می‌توانیم متون به‌جامانده از آنها را به طور کلی همچون جلوه‌های نسبتاً روشن و صریح باورهایشان مورد بررسی قرار دهیم. اگر نتوانیم چنین میثاق صداقتی[1] را مسلم بینگاریم، نمی‌توانیم امیدوار باشیم که در برنامهٔ تبیین آنچه مردم بدان باور دارند پیشرفتی حاصل کنیم» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۸۲).

برای اسکینر، میثاق‌های زبانی دارای اهمیت بسیار هستند، چراکه بازیابی متن یعنی بازیابی زمینه‌های فکری و زبانی‌ای که در آن مؤلفان در هنگام نوشتن آثارشان، مشغول انجام دادن کاری بودند. بنابراین برای اسکینر چنین امری، یک فرآیند همدلانه و رازآمیز نیست؛ چیزی که پیش‌فرض هرمنوتیک است. در مقابل، او درصدد حمایت از دیدگاه خاص درباره فهم و تفسیر متون در تاریخ اندیشه سیاسی است. دیدگاهی که بر این شالوده است که اگر مورخی بخواهد تاریخ ایده‌ها و اندیشه‌ها را به شیوهٔ مناسب

1. convention of truth fullness

بنویسد، باید آن را به تاریخی واقعی نزدیک سازد؛ تاریخی که در آن ایده‌ها و اندیشه‌ها واقع شده‌اند، نه تاریخی که برساخته است و گذشتهٔ خودِ ایده‌ها در آن هیچ نقشی ندارد (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۰۲). به بیان دیگر، اسکینر معتقد است که خودِ حیات سیاسی، عرضه‌کننده مسائل اصلی است (همان، ۱۳۹۷: ۱۴) و آنچه در متون بیان می‌گردد، تلاش نویسندگان برای پاسخ به موضوعات موجود در اجتماعی است که نویسنده در آن زیست دارد. ایدهٔ دیگر اسکینر در خوانش متون، تقسیم‌بندی قصد نگارش آنها به دو حوزه است: مشروعیت‌زایی[۱] و مشروعیت‌زدایی[۲] از نظام سیاسی. به بیان دیگر، اسکینر معتقد است که هر متن، تلاشی است برای ایجاد یا سلب مشروعیت از نظام سیاسی که بایست در خوانش متون به این امر توجه نمود.

پیشینه پژوهش

بر اساس بررسی صورت‌گرفته در پایگاه‌های پژوهش‌های پارسی، تحدید قدرت به عنوان یک فرایند تاریخی در طول دوره قاجاریه بررسی نشده است. در عین حال دو گروه از تحقیقات را می‌توان درباره تحدید قدرت شناسایی نمود.

جدول ۱- پیشینه پژوهش

موضوع	نویسنده
مشروطه	شریف‌شاهی، ۱۳۹۹؛ صالحی و دیگران، ۱۳۹۹؛ قدیمی و کاظمی، ۱۳۹۸؛ آتشگران، ۱۳۹۷؛ قربان‌زاده سوار و امیدپور، ۱۳۹۷؛ نوری وکیل‌آبادی، ۱۳۹۶؛ حقدار، ۱۳۹۵؛ کلانتری و دیگران، ۱۳۹۴؛
پیشامشروطه	فرجی و نصیری حامد، ۱۴۰۰؛ اکبری یاسوج و گرجی ازندریانی، ۱۳۹۷؛ سالور، ۱۳۹۳؛ راسخ و بخشی‌زاده، ۱۳۹۲؛

تمایز پژوهش حاضر با پیشینهٔ موجود در این امر است که اندیشهٔ تحدید قدرت از زمان شکل‌گیری (دوران پیشامشروطه) تا زمان اثرگذاری و پیدایش سلطنت مشروطه را بررسی نموده تا تاریخ مفهومی ایدهٔ تحدید قدرت و مفاهیم موجود در این فرایند را شناسایی و تشریح نماید. همچنین استفاده از برنامهٔ پژوهشی اسکینر برای پرهیز از بی‌معنایی تاریخی، وجه تمایز دیگر پژوهش حاضر است. بی‌معنایی تاریخی، بدین معنی است که با مفاهیم و مقوله‌های از پیش‌ساخته به بررسی متون پرداخته شود (مجاهدی، ۱۴۰۰: ۵۵). اسکینر این امر را مخالف بررسی تاریخ اندیشه دانسته، معتقد است که از طریق

خوانش متون باید آنچه را برای مؤلفان بحث‌برانگیز جلوه نموده، از متن استخراج نمود. بنابراین داشتن نظریه مبنایی برای بررسی متون موجب تاریخ‌پریشی شده که برای پرهیز از آن بایست به متون اصلی مراجعه نمود و از هم‌خوانی آنها با شرایطی که در آن نگارش شده‌اند، به میثاق‌های زبانی آنها برای بیان موضوعات اصلی پی برد (اسکینر، ۱۳۹۷: ۱۴).

یافته‌های پژوهش

تحدید قدرت به عنوان راه‌حلی برای اتمام وضعیت نابسامان موجود در عرصهٔ حکمرانی ایران، از اوان سلطنت فتحعلی‌شاه مورد نظر متفکران ایران قرار گرفته و تا زمان به ثمر نشستن در نهضت مشروطه، سیری بالغ بر یک‌صد سال را طی نموده است. بر اساس برنامهٔ پژوهشی اسکینر، ایدهٔ تحدید قدرت در ایران نیز دارای سه مرحله بوده است که در هر مرحله نیز بر اساس شرایط موجود، میثاق‌هایی برای اشاره به فرایند تحدید قدرت و مختصات آن ابداع شده و یا مورد توجه و تشریح قرار گرفته که هر یک از آنها ضمن توسعهٔ مفهوم ایده تحدید قدرت، توضیحاتی درباره شیوهٔ تحدیدِ قدرتِ مناسب در ایران و مختصات فرایندی که باید به انجام رسد، ارائه داده‌اند. بر اساس بخش روشی برنامه پژوهشی اسکینر نیز میثاق‌هایی در فرایند تحدید قدرت در عصر قاجاریه به کار گرفته شده است.

الف) تشکیل ایده تحدید قدرت: میثاقِ پادشاه مسلوب‌الاختیار

آغاز حکومت قاجاریه در سال ۱۱۷۵ش و سپس آغاز سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار در سال ۱۱۷۶، نوید پایان حدود یک قرن آشوب و ناامنی برای ایرانیان بود. حکومت بر ایران که از سقوط صفویه در سال ۱۱۰۱، مسیری پرتلاطم از جابه‌جایی قدرت را سپری نموده بود (صفویه، افغان‌ها، افشاریه، زندیه و در نهایت قاجاریه)، آثار شومی را برای ایران به همراه داشت: کاهش شدید جمعیت به طوری که جمعیت ایران به سال ۱۰۸۹ش بالغ بر ۹ میلیون نفر اعلام شده (کجباف و دیگران، ۱۳۹۷: ۴۱) و در سال ۱۱۷۹ این تخمین به ۵ میلیون نفر کاهش یافته است (فلور، ۱۳۸۶: ۵؛ آوری، ۱۳۷۳: ۱۵۹؛ کرزن، ۱۳۸۰، ج۲: ۵۸۶). کشتارهای ناشی از آشوب‌های متوالی و مهاجرت، دو عامل اساسی در کاهش جمعیت ایران بود. هندوستان و عتبات عالیات که در سرزمین‌های عثمانی واقع شده بود، دو مرکز مهم پذیرش مهاجران ایرانی بود.

به موازات کاهش جمعیت و از میان رفتن مبانی زیست ایرانیان، تحولات شگرفی نیز در حوزه علوم و شیوه حکمرانی در جهان حادث شده بود که در اثر فقدان حکومت یکپارچه، ایرانیان به طور کلی از آنها برکنار مانده بودند.

استقرار قاجاریه و ثبات نسبی حاصل از آن، که پیامد تلاش‌های فتحعلی‌شاه در سرکوب اغتشاشات داخلی بود، مجال بروز اندیشه سیاسی را مجدداً در ایران فراهم نمود. متفکران ایرانی که در اثر فقدان امنیت به هندوستان مهاجرت نموده و به مشاهده تغییرات ایجادشده پرداخته بودند، در آرزوی استمرار حکومت که در نظر آنان مبنای اصلی برای بهبود شرایط و پیشرفت ایران بود، اندیشه سیاسی نوین در ایران را پایه‌گذاری نمودند. شکل‌گیری این اندیشه در سال‌های قبل از شروع جنگ با روسیه آغاز شد و متفکران ایرانی به ساحت سیاسی و حکمرانی ایران که در نظر آنان عامل عقب‌ماندگی بود، متوجه گردیدند.

اولین میثاق زبانی برای فرایند تحدید قدرت در ایران، مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار بود که در اثر عبداللطیف شوشتری با نام «تحفه العالم و ذیل‌التحفه» به سال ۱۱۸۰ (سال چهارم سلطنت فتحعلی‌شاه و دو سال قبل از شروع جنگ اول با روسیه) به فضای فکری سیاسی ایران وارد شد و سپس در دو اثر پس از آن مورد تأکید و توسعه مفهومی قرار گرفت: «مسیر طالبی» یا «سفرنامه میرزا ابوطالب‌خان اصفهانی» به سال ۱۱۸۲ و «مرآت احوال جهان‌نما» اثر احمدآقا کرمانشاهی به سال ۱۱۸۹. در میان این سه اثر، «تحفه العالم» و «مرآت احوال جهان‌نما»، نتیجه مشاهدات مؤلفان در هندوستان و «مسیر طالبی»، نتیجه مسافرت اصفهانی به انگلستان است.

پادشاه مسلوب‌الاختیار، ایده‌ای بود که در نظر متفکران نسل اول ایران، دلیل انتظام و استحکام سلطنت در سایر ممالک معرفی شده بود (شوشتری، ۱۳۶۳: ۳۳۹)، ولی فقدان آن در ایران به ناامنی و سختی معیشت منتهی شده بود (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۵؛ کرمانشاهی، ۱۳۷۰: ۶۹۶). این مفهوم مستقیماً به شیوهٔ حکمرانی ایران مربوط می‌شد که در نظر این سه مؤلف به تغییرات صورت‌گرفته در جهان بی‌توجه بوده، با استمرار شیوه‌های پیشین که مبتنی بر زور و رعب و قهر و غلبه بود، ایران را دچار مخاطرات خواهد نمود (کرمانشاهی، ۱۳۷۰: ۶۸۹؛ اصفهانی، ۱۳۶۳: ۵). به همین دلیل نیز ویژگی‌های نظام سیاسی مسلوب‌الاختیار مورد توجه قرار گرفت و با هدف مشروعیت‌زایی برای سلطنت قاجاریه،

این اندیشمندان به ارائه توصیه‌های خود اقدام نمودند و امید داشتند تا موضوعاتی که آنان روایت نموده‌اند، مورد توجه حکام ایران قرار گیرد:

«... مگر یکی از سلاطین هوشمند و آیندگان باخرد پیوند، به‌دقت و سزا نگرند و گرده انتظام و استحکام سلطنت و امور معیشت و تدبیر مدن را بردارند و در فراگرفتن عادات نیکو و اخذ حالات پسندیده، گوش شنوا و انصاف، روزی سلاطین دین‌پرور و اعاظم ذوالقدر باد» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۳۹۹).

«... به فحوای لکل جدید لذه موجب ذوق سامعین و سبب حرکت طالبین گردد، و اثر نیک آن در آن جماعت ظاهر و هویداست، مطلع شده تتبع نمایند و فواید آن به روزگار خود بردارند» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۵).

«... امید که صاحبان هوش و نظر به دیده اعتبار در آن نگرند، و بازی و افسانه طراریش نگمارند، و به مضمون: خذ ما صفا، ودع ما کدر[۳] آنچه را که در سیاست مدن مستحسن دانند، انتخاب و از قبایح اجتناب فرمایند» (کرمانشاهی، ۱۳۷۰: ۶۵۷).

بر اساس آنچه اسکینر آن را ارائه مسائل اصلی به کمک حیات سیاسی نام نهاده (اسکینر، ۱۳۹۷: ۱۴)، ویژگی‌هایی از نظام سیاسی پادشاه مسلوب‌الاختیار از سوی این سه متفکر مورد توجه قرار گرفته که تماماً در برابر وضعیت‌هایی از ایران است که در نظر آنان از وضعیت مطلوبی نیز برخوردار نبوده و فقدان انتظام و دوام برای حکومت و سختی معیشت برای ایرانیان را ایجاد نموده یا تقویت می‌نمود. به بیان دیگر، سلطنت قاهره موجود در ایران استمراربخش شرایطی بوده که اولین آسیب آن متوجه خود حکومت قاجاریه شده و خطر عدم استمرار آن را ایجاد نموده بود. شوشتری به عنوان مبدع مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار، معتقد است که آنچه درباره حکومت‌داری در فرنگ حادث شده، تحسین برانگیز است:

«ریاست و قوانین سلطنت را به جایی رسانیده‌اند که یونانیان و حکمای اسلامی به تحسین و آفرین آنان هم‌دستانند» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۵).

وی با اشاره به نحوهٔ حکومت‌داری و کشاکشی که در به قدرت رسیدن وجود داشته است، انتظام حکومت را برابر با پادشاه مسلوب‌الاختیار می‌داند:

«حکما به فکر انتظام سلطنت افتادند، چه تا آن زمان، حکمرانی بالاستقلال و بالانفراد بود. هر روزه یکی معزول و دیگری به غلبه مسلط می‌شد و بسی مفاسد و خون‌ریزی که از لوازم تغییر سلطنت است، به ظهور می‌رسید ... آخرالامر همه را رأی بدین قرار گرفت که پادشاه را مسلوب‌الاختیار کنند» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۶).

کرمانشاهی نیز اشاره نموده است که: «از دو صد سال پیش این‌چنین مقرر نمودند که معنی پادشاهی و لوازمات آن موقوف بر یک شخص نباشد، چه از فوت و فنای آن، مفاسد عظیمه - که از لوازم تغییر و تبدیل پادشاه است - بر مملکت و اهالی آن رویداد خواهد شد» (کرمانشاهی، ۱۳۷۰: ۷۷۲). اصفهانی نیز تأیید نموده که «اگر او (پادشاه) در امور مرجوعه مشورت نکند، موهوم بلوای عام، و عاجز آمدن او آخر کار است» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۲۳۹).

جدول ۲- ویژگی‌های حکمرانی پادشاه مسلوب‌الاختیار در برابر سلطنت مطلقه

پادشاه مسلوب‌الاختیار	سلطنت مطلقه
واگذاری اختیارات پادشاه در تصمیم‌گیری و اجرای دستورات	قدرت مطلق پادشاه
مشخص نمودن نحوهٔ مالیات‌گیری و گمرک و... و تجمیع آن در خزانه‌ای که در اختیار پادشاه نیست و برای او و خاندان سلطنت صرفاً مقرری سالانه تعیین شده است.	پادشاهِ خزانه‌دار و اختیار مطلق وی در نحوهٔ تخصیص
جلوگیری از حضور خاندان پادشاه در سیاست و منع انتصاب آنان به امور کشورداری	واگذاری ایالات به شاهزادگان و قدرت آنان در حکمرانی
ادغام تمامی نیروهای نظامی در لشکر سلطنتی و منع سربازگیری و لشکرسازی برای سایرین	تکثیر و تعدد منابع نظامی/ مستقل بودن ایلات به عنوان یک نیروی نظامی
قضات مستقل و دادرسی مبتنی بر قانون و یکسان برای همه	تداخل محاکم شرع و عرف/ نفوذ قدرت سیاسی در دادرسی
ترویج علوم و صنایع جدید به‌ویژه آنچه مرتبط با قشون است.	ایستایی علوم و عقب‌ماندگی صنایع

(منبع: یافته‌های پژوهش)

ویژگی‌های مورد اشاره در سلطنت انگلستان که متفکران ایرانی آن را با مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار شناسایی نموده بودند، در واقع بیانگر توجه آنان به شیوه حکمرانی بود که در آن مُلک بر انتظام است، صنایع بر چرخش و تولید است و علم در

حال گسترش و امنیت عامل و معلول این شرایط است. بنابراین شکل‌گیری ایده تحدید قدرت ذیل مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار، تحت تأثیر مشاهده از کارآمدی نوعی حکومت بوده که متفکران نسل اول ایران نیز آن را به جهت اصلاح امور توصیه نمودند. بنابراین اجتماع سیاسی ایران تحت تأثیر این تألیفات، صاحب مفهومی تازه گردید و برای اولین بار مفهوم تحدید قدرت در ادبیات سیاسی ایران مطرح شد. شوشتری را باید مبدع این مفهوم دانست؛ مفهومی که بر این امر دلالت دارد که گذار از شیوهٔ حکومت مطلقِ فرمانروا آغاز شده و حکمرانی دارای شیوه‌های دیگری است که برتری سایر ممالک تحت تأثیر آن ایجاد شده است. آنچه اندیشمندان ایرانی در آغاز مطرح نمودن ایدهٔ تحدید قدرت به آن اشاره نموده‌اند، نظام سیاسی موجود در انگلستان است که در آن بسیاری از اختیارات به پارلمان و هیئت وزیران واگذار شده است. اما این اندیشمندان به فقدان برخی از شرایط در ایران نیز آگاه بوده، در توصیه‌های خود برای تغییر شیوهٔ حکمرانی، آنها را لحاظ نموده‌اند. نقطه اوج این امر در پیشنهادهای کرمانشاهی قابل مشاهده است، جایی که وی با توجه به وضعیت ایران، ایجاد مجلس را مناسب ندانسته و توصیه دارد تا شورایی از افراد کارآمد، پادشاه را در ادارهٔ امور همراهی نمایند، به نحوی که احدی را اجازه دخالت در امور واگذارشده به اعضای شورا نباشد (کرمانشاهی، ۱۳۷۰: ۹۱۰-۹۱۹). علی‌رغم این فرایند، وخامت اوضاع داخلی مانع از اعمال تغییر در شیوهٔ حکمرانی در عصر سلطنت فتحعلی‌شاه و محمد شاه شد.

ب) تکوین ایدهٔ تحدید قدرت: سلطنت مطلقه منظمه و سلطنت معتدله

وقوع جنگ‌های دوگانه با روسیه و تبعات آن و آشوب‌های داخلی متعدد در دورهٔ سلطنت فتحعلی‌شاه و محمدشاه، عمده‌ترین دلایلی بود که موجب سکون اندیشه سیاسی در ایران شد. آغاز سلطنت ناصرالدین‌شاه و اعمال تغییرات امیرکبیر که شمه‌ای از آن را معزی در رساله «نوادر الامیر» نگارش نموده، موجب امیدواری به بهبود شیوهٔ حکمرانی در ایران شد؛ اما قتل امیر و صدارت آقاخان نوری به بازگشت معضلات سلطنت مطلقه به‌ویژه در شکل از دست رفتن سرزمین منتهی شد و اندیشمندان ایرانی را مجدداً متوجه ساحت سیاسی و حکمرانی ایران نمود. آغازگر اندیشه سیاسی در عصر ناصری، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله است که در هیئت مذاکره عهدنامه پاریس و جدایی هرات حضور داشته و همین عامل نیز موجب توجه ویژهٔ وی به اختیارات و نحوهٔ عملکرد

اولیای حکومتی شد. ملکم‌خان، الگوی تحدید قدرت را سلطنت مطلقه منظمه عنوان نمود و به تشریح شرایط آن پرداخت.

الگوی دیگر تحدید قدرت در عصر ناصری، سلطنت معتدله است که فتحعلی آخوندزاده مطرح می‌کند. بنابراین عصر ناصری برابر با دوران تکوین ایده تحدید قدرت است که دو الگو برای آن معرفی شده که هر دوی آنها بدون اشاره به مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار، توسعه‌دهندهٔ آن بوده، تلاشی نوین در راستای تحدید قدرت را به انجام رساند. سلطنت مطلقه منظمه، توسعهٔ مفهومی و تشریح جزئیاتی بیشتر درباره پیشنهادهای کرمانشاهی است و سلطنت معتدله، اشاره به نظام سیاسی تشریح‌شده شوشتری و اصفهانی است که در آن پارلمان دارای اختیارات اصلی خواهد بود.

۱- سلطنت مطلقه منظمه

میرزاملکم‌خان در «کتابچه غیبی» (۱۲۳۸)، پایه‌گذار توسعه مفهومی نوینی در فرایند تحدید قدرت ایران است. وی به توصیف نظام‌های سیاسی موجود پرداخته و با مقایسه دوگانه وضع و اجرای قانون، سلطنت را به دو نوع مطلق و معتدل تقسیم نموده که در سلطنت مطلق، هر دو اختیار در شخص واحد جمع است و در سلطنت معتدل، این دو اختیار تقسیم شده‌اند (میرزا ملکم‌خان، ۱۲۳۸: ۵). ملکم‌خان سپس با رد شرایط سلطنت معتدل در ایران، سلطنت مطلق را همخوان با شرایط ایران دانسته و آن را به دو گروه تقسیم نموده است: سلطنت مطلق نامنظم که یک فرد، قاهرانه به تصمیم‌گیری و اجرای تمام امور اقدام می‌نماید و دیگری سلطنت مطلق منظم که «اگرچه پادشاه هر دو اختیار حکومت را کاملاً به دست خود دارد، ولیکن به جهت نظم دولت و حفظ قدرت شخصی خود، این دو اختیار را هرگز مخلوط هم استعمال نمی‌کند» (همان: ۸). بر این اساس ملکم‌خان در پی ایجاد سلطنت مطلقه منظمه در ایران است که اختیار قانون‌گذاری را پادشاه دارد، لیکن اجرای آن را دستگاه دیوان. ملکم‌خان این موضوع را اینگونه تشریح نموده است:

> «در فرنگ، سلاطین مطلقه مثل امپراطور روس و غیره به‌واسطه تفریق این دو عمل حکومت، چنان اسبابی فراهم آورده که ارادهٔ ایشان نقطه نقطه مجری می‌گردد و وزرای ایشان با کمال تسلط نمی‌توانند به قدر ذره‌ای از تکالیف خود تجاوز نمایند. به جهت حصول این مقصود، دو دستگاه

علی‌حده ترتیب داده‌اند: یکی دستگاه اجرا و دیگری دستگاه تنظیم. شرح اراده پادشاهی و تعیین شرایط اجرای آن برعهده دستگاه تنظیم است و اجرای اراده مزبور موافق شروط معین محول به دستگاه اجراست. به‌واسطه ترتیب این دو دستگاه ممکن نیست که یک دولت بی‌نظم بماند؛ زیرا که بی‌نظمی دولت، حاصل تجاوزات وزرا و عدم تحدید تکالیف عمل دیوان است و با وجود این دو دستگاه محال است که راه تجاوزات باقی و تکالیف اعمال دیوان غیر معین بماند» (میرزا ملکم‌خان، ۱۲۳۸: ۱۱).

تلاش ملکم‌خان همچنان که خود وی در آغاز «کتابچه غیبی» بر آن تأکید نموده، ایجاد دستگاه دیوانی در ایران است که ضمن گسترش به سراسر سرزمین، به اجرای فرامین و قوانین به صورت یکسان بپردازد. در نظر ملکم‌خان، این موضوع صرفاً از طریق سلطنت مطلقه منظمه امکان‌پذیر است و به همین دلیل نیز وی به تشریح مجلس تنظیماتی پرداخته که انتصابی است، اما همان اختیارات مجالس قانون‌گذاری اروپایی را دارد (همان: ۱۵-۱۷). در انتهای رساله «کتابچه غیبی» نیز اولین قانون برای تفکیک حکمرانی از سلطنت و ایجاد دستگاه دیوانی را وی تألیف و پیشنهاد کرده (همان: ۱۸-۴۵) که در واقع قانونی است برای ایجاد سلطنت مطلقه منظمه، زیرا همچنان اختیار تام را پادشاه دارد.

شکل‌گیری میثاق سلطنت مطلقه منظمه در «کتابچه غیبی»، اساس تألیفات دیگر ملکم‌خان می‌گردد. وی در رفیق و وزیر (۱۲۳۸)، مجلس تنظیمات (۱۲۳۹)، دفتر قانون (۱۲۳۹)، دستگاه دیوان (۱۲۴۰) و حرف غریب (۱۲۶۰) همچنان تلاش داشته تا اهمیت دستگاه دیوان و زیرمجموعه آن را نمایان سازد و لزوم انجام اصلاحات در نحوه حکمرانی و ایجاد سلطنت مطلقه منظمه را برای رفع معضلات ایران گوشزد نماید:

«خلاصه احکام قطعی که از اصول این کتابچه جاری می‌شود این است بقای دولت ایران بعد از این ممکن نخواهد شد، مگر آبادی ایران افزوده شود و خلق ایران زیاد کار بکنند و زیاد امتعه به عمل بیاورند و زیاد دادوستد کنند. مابعد از برای اینکه خلق ایران بتوانند مثل سایر ملل کار بکنند، باید از مال و جان خود مطمئن باشند و باید سرمایه مادی و

معنوی داشته باشند. از برای استقرارات مالی و جانی باید در جمع ولایات ایران، دیوان‌خانه‌های منظم برقرار کرده و ما باید از برای ایران یک پولیس قوی ترتیب داد و باید از برای کل لشکر، اداره قوانین صریح وضع شود و باید در مرکز دولت، مجلس قوانین بر اساس معتبر برپا کرد» (میرزا ملکم‌خان، ۱۲۶۰: ۴).

متفکران دیگری نیز به میثاق سلطنت مطلقه منظمه توجه کرده و از آن حمایت کرده‌اند:

رساله «پیشنهادی برای اصلاح امور مملکت» (۱۲۴۲)، جدا ساختن مجلس وضع قانون از مجلس اجرا را برای سامان بخشیدن به حکمرانی در ایران ضروری دانسته است (پیشنهادی برای اصلاح امور مملکت، ۱۳۷۰: ۱۳۸). پدر ملکم‌خان، میرزایعقوب نیز بر نظرهای فرزند خود تأکید داشته و در رساله «طرح عریضه محرمانه» (۱۲۴۸)، فقدان قانون و رویه مشخص برای اجرای آن را اینگونه توصیف نموده: «مثل زمین کم‌آب که هرقدر در آن درخت بنشانی و از هر جا تخم آورده بر آن بنشانی، بی‌حاصل خواهد بود و زحمت و سلیقه و دل‌سوزی و هر نوع مراقبت باغبان به هدر خواهد رفت» (میرزا یعقوب‌خان، بی‌تا: ۴).

دبیرالملک در رساله «در اصلاحات و ترقی دولت» (۱۲۴۹)، ایده ملکم‌خان درباره سلطنت مطلقه منظمه را مورد تأیید دانسته و به تشریح پیشرفت روسیه با قانون‌گذاری پطر پرداخته و معتقد است که نداشتن قانون و سیاست منجر به از دست رفتن سرزمین‌های ایران شده است (دبیرالملک، ۱۳۵۶: ۴۲۱).

مستشارالدوله در رساله «یک کلمه» (۱۲۴۹)، بهبهانی در رساله «منهاج العلی» (۱۲۵۴) و سعیدخان انصاری (مؤتمن‌الملک) در رساله «قانون ناصری» (۱۲۶۱) و همچنین دو نویسنده نامعلوم در دو کتاب «منهاج تمدن و مفتاح ترقی» (۱۲۵۴) و رساله «کتابچه قانون یا سیر ناصری» (۱۲۵۶)، دیگر متفکرانی هستند که بر سلطنت مطلقه منظمه به‌عنوان راه درمان وضعیت حکمرانی ایران تأکید نموده و تعیین حدود اختیارات وزرا و تأسیس مجلس تنظیم قوانین و مجلس اجرا (وزرا) را لازم دانسته‌اند.

به طور کلی نحله اصلی اندیشمندانِ عصر ناصری معتقد به تحدید قدرت از مسیر

سلطنت مطلقه منظمه بوده و در این مسیر علاوه بر توسعهٔ مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار در تشریح آن، ایجاد دستگاه دیوانی و سازوکار اجرایی برای قوانین را که در واقع ایجاد دولت در کنار سلطنت و در عین حال تحت نظارت سلطنت است، ترویج و ترغیب نموده‌اند.

۲- سلطنت معتدله

جلوهٔ دیگر از فرایند تحدید قدرت در عصر ناصری، تلاش گروهی دیگر از اندیشمندان بر ایجاد سلطنت معتدله بود. هرچند ملکم‌خان سلطنت معتدله را ناهمخوان با شرایط ایران دانسته بود، آخوندزاده که سلطنت مطلقه را با مفهوم دیسپوت عامل وضعیت نابسامان ایران می‌دانست، معتقد به ایجاد سلطنت معتدله بود و میثاق این نحله از تحدید قدرت را وی ترویج نمود.

آخوندزاده در رساله مکتوبات (۱۲۴۱) با تشریح وضعیت نابسامان و به‌شدت آشفته ایران، آن را پیامد مستقیم فقدان قانون دانسته که سبب شکل‌گیری شیوه‌های متکثری در حکمرانی شده است:

> «نه قانونی هست و نه نظامی و نه اختیار معینی. اگر کسی به کسی سیلی بزند، مظلوم نمی‌داند که به کدام اختیار رجوع نماید. یکی نزد مجتهد می‌دود، دیگری به خدمت شیخ‌الاسلام می‌رود، یکی به امام‌جمعه شکایت می‌برد و دیگری به داروغه رجوع می‌کند. یکی به بیگلربیگی عارض می‌شود، دیگری به در خانه شاهزاده تظلم می‌نماید. یک قانون معین و دست‌آویز هر کس موجود نیست تا بدانند وقتی که به کسی سیلی زده شد، به کدام اختیار رجوع باید کرد... خلاصه یک کتاب قانون در دست نیست و جزای هیچ گناه و اجر هیچ ثواب معین نمی‌باشد؛ به عقل هر کس هرچه می‌رسد، معمول می‌دارد» (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۴۵-۴۶).

آخوندزاده، درمان این وضعیت را تشکیل پارلمان و واگذاری اختیار قانون‌گذاری از سوی پادشاه دانسته است؛ پارلمانی که با مداخلهٔ ملت تشکیل شود و پادشاه نیز به تمکین از مصوبات آن بپردازد:

> «پادشاه بایست مُلک را تنها از خود نداند و خود را وکیل ملت حساب نماید و با مداخلهٔ ملت، قوانین وضع کند و پارلمان مرتب سازد و به

اقتضای قوانین رفتار نماید و خودرأی به هیچ امری قادر نباشد؛ یعنی به مسلک پروقره بیفتد و به دایره سیولیزه قدم گذارد... اساس سلطنت از روی قوانین باید وضع بشود. در این صورت فقط سلطنت دوام پیدا می‌کند و ملت به عدم زوال ملک پادشاه، جان‌نثار می‌شود» (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۸).

دو متفکر دیگر نیز در عصر ناصری معتقد به سلطنت معتدله بوده‌اند: سینکی و آقاخان کرمانی. سینکی در رساله مجدیه (۱۲۴۹) با اشاره به وضعیت آشفته حکمرانی، به ایده تشکیل مجلسی سراسری و مردمی تمایل یافته و آن را هیئت مجتمعه مردمان نامیده است:

«بعد از آنکه خلل و فرج امور یک دولت به اینجاها بکشد، تکلیف اهالی مملکت چه خواهد بود؟ جز آنکه برای کسب اصول آبادی و نظم مملکت یک مجلس بزرگی تشکیل دهند که اعضای رئیسه آن مجلس عقل باشد و غیرت، چنان‌که اهالی ایران در این حالت که کشتی حیات ایشان به گرداب فنا نزدیک شده، این مجلس صحیح‌الاعضا را تشکیل خواهند داد و ما هم وعده صریح می‌دهیم که نتیجه این مجلس، نظم و ترقی دولت است» (سینکی، ۱۳۲۱: ۳۷).

سینکی آنچه را در سایر ممالک حادث شده و موجب پیشرفت آنان گردیده، مجلس قانون‌گذاری به انتخاب مردم دانسته که توانسته بر بی‌نظمی فائق آید و این مسئله را که این موضوع در ایران قابل اجرا نیست، رد نموده:

«غیرت حق‌شناسان اقتضا کند که شاه را از شبهه برهانند و برهان نقلی روشن کنند که دولت از پذیرفتن قانون و اجرای آن عاجز نیست و مدلل دارند که انتظامات دول خارجه به یک بی‌نظمی بالاتر از آنچه بالفعل در ایران موجود است مسبوق بوده و به همت اشخاص باغیرت و هیئت مجتمعه مردمان بی‌غرض، همان بی‌نظمی به این انتظامات مبدل شده» (همان: ۶۸).

آقاخان کرمانی نیز در رساله سه مکتوب (۱۲۷۲)، آرزوی سلطنت معتدله برای ایران

داشته و شرایط آن را اینگونه تشریح نموده است:

«پادشاه، حق اجرای قانون را دارد و بس. دیگر ابداً مداخله بلکه قدرت برخلاف قانون را ندارد و خود را نوکر بزرگ دولت و پدر مهربان رعیت می‌داند و مواجبی درخور لوازم خود از خزینهٔ دولت می‌گیرد و یک دینار اضافه از حق خویش با یک انحراف از تکلیف خود نمی‌تواند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۲۰).

دوره تکوین ایدهٔ تحدید قدرت در عصر ناصری که در واقع تلاش برای جداسازی حکمرانی از سلطنت است و ایجاد دستگاه دیوانی و دولت، از طریق استفاده از مفاهیم جدید و تشریح آنها، جلوهٔ نوینی در اندیشه سیاسی ایران ایجاد نمود. مفاهیمی که میرزا ملکم‌خان و آخوندزاده وارد ادبیات سیاسی ایران کرده‌اند، در واقع توسعهٔ مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار و مختصات تحدید قدرت بود. آنچه متفکران نسل اول درباره واگذاری اختیارات پادشاه در تصمیم‌گیری و اجرای دستورات به آن توجه کرده بودند، در این دوره تکوین یافته، به ایجاد دستگاه دیوان و سازوکار مشخص حکمرانی و جداسازی آن از فرایند تصمیم‌گیری منتهی گردید و پادشاه مسلوب‌الاختیار به سلطنت مطلقه منظمه و یا سلطنت معتدله توسعه یافت. به بیان دیگر برای سلطنت قاهره، دو جایگزین معرفی می‌گردد: از یکسو سلطنت مطلقه منظمه که در آن مجلس تنظیمات به عنوان مقدمه اصلی تغییر در شیوه حکمرانی و تحدید قدرت معرفی گردیده و از سوی دیگر سلطنت معتدله که تشکیل پارلمان با مختصات موجود در سایر ملل را راه‌حل تغییر شیوه حکمرای و بهبود شرایط زیست ایرانیان معرفی نموده بود. علی‌رغم حدود چهل سال تلاش اندیشمندان ایرانی در عصر سلطنت ناصرالدین‌شاه، فرایند تحدید قدرت با وجود توسعه مفهومی به سرانجام نرسید و عصر ناصری با ترور پادشاه به پایان رسید، بدون تغییر در شیوه حکمرانی و همراه با وخیم‌تر شدن شرایط.

پ) تأثیرگذاری ایدهٔ تحدید قدرت: سلطنت مشروطه

دوران سلطنت مظفرالدین‌شاه که در آغاز، امید بسیاری بدان برای ایجاد تغییرات وجود داشت و متفکران مختلفی همچون ملکم‌خان در رساله «اشتهارنامه اولیای آدمیت» (۱۲۷۵) و مراغه‌ای در جلد دوم از «سیاحت‌نامه ابراهیم بیک» (۱۲۷۶) و همچنین رساله

«خان خانان» (۱۲۷۵) از نویسنده نامعلوم، پادشاه جدید را ایجادکننده تغییرات در ساحت سیاسی و انجام اصلاحات در راستای بهبود شیوهٔ حکمرانی معرفی نموده بودند. اما استمرار شیوه‌های حکمرانی پیشین سبب شد تا تنها دو سال پس از آغاز پادشاهی مظفرالدین‌شاه، انتقادها علیه وضعیت ایران آغاز شود. دردی اصفهانی در رساله «خروش مرغ سحر» (۱۲۷۷) به انتقاد از اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران پرداخت و به تشریح همسان حکمرانی در سلطنت قاهره قاجاری اشاره نمود. وضعیت نابسامان به‌ویژه در حوزهٔ مالی که به تهی شدن خزانه منتهی شده بود (اعظام‌الوزاره، ۱۳۴۹: ۵۲؛ رشدیه، ۱۳۶۲: ۵۶؛ حلاج، ۱۳۴۰: ۱۱؛ بهرامی، ۱۳۶۳: ۶۳؛ نظام‌السلطنه مافی، ۱۳۶۲: ۵۵۱)، مانع از آن گردید که امیدواری به سلطنت مظفرالدین‌شاه استمرار یابد و میثاق سلطنت مطلقه منظمه نیز که در واقع مماشات با سلطنت قاجاری برای تحدید قدرت بود، کنار نهاده شود. چند روایت از انتهای عصر مظفری، این موضوع را نمایان می‌سازد که شیوهٔ حکمرانی سلطنت استبدادی قاجاریه به انتهای مسیر خود رسیده و ادامهٔ آن امکان‌ناپذیر بود.

گرانت داف[1] در سال ۱۲۸۵، وضعیت ایران انتهای عصر مظفری را اینگونه روایت نموده است:

> «برای اشخاصی که با شیوهٔ اداری ایران آشنایی ندارند، دشوار است که بتوان خرابی کامل دستگاه دولت، فساد مقامات و مأمورین دولت، فقدان عدالت، مجازات ظالمانه و احمقانه‌ای که اعمال می‌شود و تنزل مقام و اعتبار دربار را برای آنها تشریح نمود. افرادی که اکنون امور این کشور فلک‌زده را ناشیانه اداره می‌کنند، لیاقتی برای اجرای اصلاحات ندارند و اگر برنامه‌های اصلاحی هم به دست آنها سپرده شود، به طوری فاسد و جاهل هستند که قادر به اجرای آن نخواهد بود، ولو اینکه به فرض محال بگوییم که مایل به اجرای آنها هم باشند، معتقدم امید چندانی به بهبود وضع نیست» (معاصر، ۱۳۴۸: ۵۸).

مخبرالسلطنه هدایت نیز در سال ۱۲۸۵، پریشان‌حالی ایران را اینگونه توصیف نموده است:

1. Evelyn Grant Duff

«ایران را بی‌سامانی و پریشانی فراگرفته. روس از یکسو می‌کشد، انگلیس از یکسو؛ ترکیه هم سری توی سرها می‌آورد. دولت یکجا ۲۲.۵ میلیون روبل در صد پنج یکجا، یازده کرور تومان در صد چهار به دولت روس مقروض است، دویست و نود هزار لیره به انگلیس. گمرکات وثیقه قرض است. خزانه خالی است و دولت محتاج پول. بودجه منظمی در کار نیست. مردم آنکه در شمال است، خودش را به روس بسته، آنکه در جنوب است، به انگلیس. وزرا چشمشان به دهان سفارتین است. اکثر علمای طهران سر به سفارتی سپرده‌اند، به روس کمتر و به انگلیس بیشتر. مردم بازاری که خارج از این بازی هستند، خشم‌آلوده منتظر دست غیبند. شاه، مریض است و گرفتار به درد خود. رجال دولت همه در فکر منفعت. فکری که در هیچ کله‌ای نیست، فکر مملکت است. اگر چند نفری هم در این فکرند، مغلوب اکثریتند. مردم چیزهایی شنیده‌اند و آرزوهایی در دل دارند. بمبی در سینه‌ها مختفی است تا کی بترکد» (هدایت، ۱۳۶۳: ۱۶۹-۱۷۰).

نتیجهٔ نهایی نحوهٔ حکمرانی در عصر مظفری را ناظم‌الملک اینگونه توصیف نموده است:

«مملکت قفقازیه که معادل دو ثلث ایران است، به اندک سهوی از دست ما رفته. جزایر بحرین از دست ما رفته. دریای خزر و عشق‌آباد، مرو، سرخس، سمرقند و بخارا. حتی آب‌های اتک به اندک بی‌اعتنایی از دست ما رفته، هرات و قندهار رفته، بلوچستان رفته؛ از کوه آغری ماکو گرفته تا مصب نهر شط‌العرب، قریب دویست فرسخ خط ممتدی رفته. هنوز در حدود سیستان و خراسان نمی‌دانیم تا کجاها رفته بدانیم. ماهی دریا رفته. جنگل مازندران می‌توان گفت رفته. جنگل خراسان وقف همسایه‌ها و نذر آنها شده. بنادر فارس به طیران افتاده، معلوم نیست عاقبتش چه خواهد شد. معادل هزاران کرور کنوز هشت‌هزارساله تخت جمشید و شهر شوش مفت از دست رفته. دفاین خرابه‌های مغان هم در کار است. اختیار

> معادن را از ما گرفته‌اند که مبادا وقتی دست به معادن بزنیم و رفع احتیاج کنیم. اختیار راه‌های جنوبی و شمالی ما را گرفته‌اند که مبادا راهی بسازیم و جانی گرفته، راه بیفتیم. بانک شاهنشاهی، چاشنی شهد ایران به مذاق اروپاییان رساند. بانک‌های استقراضی در هر دهکده مفتوح شد. دولت، مقروض فرنگی‌ها شد. آحاد ملت، مقروض بانک‌ها شد. هر دولت و ملتی این‌طور مقروض می‌شد، شب و روز سعی می‌کرد و دخل و عایدات خود را افزوده، زودتر استخلاص حاصل کند و دیگر محتاج قرض نشود. ما هنوز درصدد استقراضیم. باری این بدن نیم بسمل ما را از هر طرف مکیدن گرفته‌اند که زودتر تسلیم کنیم» (ناظم‌الملک، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

انباشت چنین شرایطی موجب شد تا میثاق نوینی در فرایند تحدید قدرت ایران شکل بگیرد: گذار به سلطنت مشروطه. اندیشمندان عصر مظفری تحت تأثیر شرایط به شدت نامساعد ایران، ادامه سلطنت قاجاری را موجب اضمحلال ایران دانسته، به همین دلیل به ایدهٔ سلطنت مشروطه سوق نمودند. سه شخصیت در این فرایند، نقش مهمی را بر عهده داشتند: میرزا ملکم‌خان، سید حسن تقی‌زاده و طالبوف.

ملکم‌خان که به روایت فریدالملک پس از خروج از ایران به سلطنت معتدله متمایل شده بود (فریدالملک، ۱۳۵۴: ۶۶)، در رساله «ندای عدالت» (۱۲۸۴) به نفی اقدامات گذشته پرداخته و خواهان اقدام برای رفع خبط‌های گذشته شده (ملکم‌خان، ۱۲۸۴: ۱۸-۱۹) و حاکمیت قانون و اجرای شیوه نوینی در حکمرانی را راه درمان شرایط ایران اعلام نموده است. حکمرانی مورد نظر ملکم‌خان دارای مجلس قانون‌گذاری است که در رأس امور قرار دارد:

> «تشویق مردم به فعالیت و اطمینان آنها از امنیت جان و مال خود و آزادی کلام و قلم، این امنیت را مجلسی خواهد توانست ایجاد نمود که قوانین شرع را بر اساس مقتضیات تمدن جدید مبرهن نماید و در این راه از علمای اسلام نیز بهره ببرند. اما این قوانین مجزا از اجرای آن هستند و باید شرایط اجرای قوانین که هیئت دولت است را نیز ایجاد نمود و اختیار اجرا در دست وزرا باشد که در مقابل مجلس قوانین پاسخگو هستند» (همان: ۷-۹).

تقی‌زاده نیز در رساله «احوال کنونی ایران» (۱۲۸۴) با مفهوم نظم شخصیه و حکومت آن بر ایران، خواستار گذار از شرایط ناگوار موجود در ایران شده، معتقد بود که باید از نظم شخصیه به نظم دائم عبور نمود (تقی‌زاده، ۱۲۸۴: ۴۴). وی معتقد است که برای نظم دائم بایست قانون اساسی نهاد و علوم جدیده را جاری ساخت (همان: ۵۶).

طالبوف در «مسائل‌الحیات» (۱۲۸۵) معتقد به سلطنت مشروطه شده است. وی با تمجید از شرایط ممالکی که دارای قانون اساسی و مجلس هستند، این وضعیت را مربوط به تنظیمات دولت دانسته که صرفاً در سلطنت مشروطه مهیا می‌گردد (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۸۹). طالبوف در رساله «سیاست طالبی» نیز بر اهمیت تأسیس قانون اساسی و ایجاد مجلس برای تنظیم شیوهٔ حکمرانی تأکید نموده و فقدان قانون اساسی را برابر با فقدان ملت دانسته است (همان، ۱۲۸۵: ۴۰).

دیگر متفکران انتهای عصر مظفری که درباره موضوع تحدید قدرت ایده‌پردازی نموده‌اند، عبارتند از: ناظم‌الملک در رساله «صدمات و خرابی‌های ایران» (۱۲۸۱)، دردی اصفهانی در رساله «حب الوطن من الایمان» (۱۲۸۴)، زنجانی در رساله «بستان الحق» (بی‌تا) و ملک المورخین در رساله «قانون مظفری» (بی‌تا). این متفکران نیز در آثار خود معتقد به سلطنت مشروطه بوده و خواهان تشکیل مجلسی برای تأسیس قانون اساسی و منتظم نموده شرایط ایران شده‌اند.

وخامت اوضاع ایران در حکمرانی سلطنت قاجاری، اندیشمندان ایرانی را به گذار از آن متوجه نمود، زیرا ادامهٔ حکومت به شیوه موجود را ناممکن می‌دانستند. به همین دلیل نیز شیوهٔ نوینی در حکمرانی را که نام سلطنت مشروطه بدان نهاده بودند، ترویج نمودند. سلطنت مشروطه که طی گذار از مفهوم پادشاه مسلوب‌الاختیار، سلطنت مطلقه منظمه و سلطنت معتدله نضج گرفته بود، علاوه بر تکمیل در مفهوم، در شیوهٔ ترویج نیز دچار دگرگونی شده، به طوری که برای ترغیب نیروهای مذهبی بدان، موضوع توجه به قوانین اسلام و عدم الگوبرداری صرف از سایر ممالک، سلطنت مشروطه نامیده شده بود. این موضوع، تأثیر مهمی در سال ۱۲۸۵ برجای نهاد و آنچه ملکم‌خان آن را همراهی علما در ایجاد تغییرات و انجام اصلاحات معرفی نموده بود، موجب تمایل گروهی از علما و

مجتهدان به جرگه تغییرخواهان گردید و در پاییز ۱۲۸۵، سلطنت مشروطه که جلوهٔ نهایی فرایند تحدید قدرت در ایران بود، به وقوع پیوست.

نتیجه‌گیری

آنچه اسکینر آن را به عنوان فرایند رشد و نمو یک اندیشه معرفی نموده، در وقوع سلطنت مشروطه ایران قابل ردیابی است. سلطنت مشروطه، همان پادشاه مسلوب‌الاختیار است؛ با این تفاوت که در سیری یک‌صد ساله، با شرایط موجود در زیست ایرانیان و آگاهی روزافزون اندیشمندان ایرانی از تغییرات ایجاد شده در سایر ممالک، توسعه یافته و قانون اساسی را در هستهٔ مرکزی ایدهٔ تحدید قدرت قرار داده است. روند طی‌شده در این‌باره به شرح ذیل است.

جدول ۳- سیر مفهومی تحدید قدرت

دوره	ویژگی اصلی	مفهوم اساسی
تشکیل ایدهٔ تحدید قدرت	تلاش برای تداوم بخشیدن به حکومت و جلوگیری از ادامه بحران‌ها و آشوب‌ها	آغاز تلاش در جهت تحدید قدرت و سازمان‌دهی به نحوه حکمرانی از طریق ویژگی‌های نظام سیاسی پادشاه مسلوب‌الاختیار
تکوین ایدهٔ تحدید قدرت	تلاش برای ایجاد سازوکار دیوانی و اداری برای تغییر نحوهٔ حکمرانی	ایجاد سلطنت مطلقه منظمه برای همراهی سلطنت و حکمرانی
		ایجاد سلطنت معتدله برای جدایی سلطنت از حکمرانی
تأثیر ایدهٔ تحدید قدرت	تلاش برای ایجاد سازوکار دیوانی و اداری برای تغییر نحوهٔ حکمرانی	توسعهٔ مفهومی سلطنت مطلقه منظمه و سلطنت معندله به سلطنت مشروطه و تأکید بر تأسیس قانون اساسی

(منبع: یافته‌های پژوهش)

اندیشمندان نسل اول ایران در دورهٔ تشکیل ایدهٔ تحدید قدرت، به توصیف همان سازوکاری پرداخته بودند که متفکران نسل دوم در دوره تکوین، آن را کنستیتوسیون نام نهادند و سه پیشنهاد برای تأسیس آن نگارش نمودند (کتابچه غیبی، یک کلمه و

سیر ناصری)؛ همان سازوکار و توصیفی که از نحوهٔ واگذاری اختیارات پادشاه به وزرا و پارلمان در نسل اول صورت گرفته بود، با تلاش برخی از متفکران نسل دوم و سوم با عنوان تشکیل مجلس برای تأسیس قانون اساسی و تنظیم امور حکومتی به سلطنت مشروطه منجر گردید. به بیان دیگر، سلطنت مشروطه، نتیجهٔ توسعهٔ مفهومی پادشاه مسلوب‌الاختیار است که شوشتری ابداع کرده، میرزاملکم‌خان، آخوندزاده، مستشارالدوله، طالبوف، تقی‌زاده و... آن را با مفاهیم جدید تشریح نمودند و در نهایت با همان ویژگی‌ها به عنوان چهره نهایی تحدید قدرت در ایران و با عنوان سلطنت مشروطه به وقوع پیوست. بنابراین سلطنت مشروطه دارای تمامی ویژگی‌های مفاهیم قبل خود بوده، در عین حال از طریق تطابق با شرایط موجود در زمانهٔ خود، شیوهٔ حکمرانی نوینی در مقابل سلطنت مطلقه ارائه نمود.

با توجه به تقسیم دوگانهٔ اسکینر از قصد در نگارش متون و شناسایی میثاق‌های زبانی، تمامی اقدامات اندیشمندان ایران در عصر قاجاریه، تلاشی برای مشروعیت‌زایی برای نظام سیاسی محسوب می‌گردد. به بیان دیگر، اندیشهٔ تحدید قدرت همچنان که میرزاملکم‌خان بدان اعتقاد داشت، تلاشی برای افزایش اعتبار سلطنت بوده، هدف نهایی آن نیز جلوگیری از وقایع قرن ۱۲ شمسی در تغییر مداوم حکومت‌هاست. تحدید قدرت، فرایندی بوده در جهت استمراربخشی به حکومت از طریق بهبود عملکرد و تغییر در شیوهٔ حکمرانی.

پی‌نوشت

۱. وضعیت‌های مشروعیت‌زایی: حمایت، تأیید، ایجاب، دفاع کردن، تمجید، سازگاری، تصدیق، پذیرش، مجاز شمردن، صحت، تأکید، اصلاح، وسعت بخشیدن، گسترش دادن و توصیه.

۲. وضعیت‌های مشروعیت‌زدایی: مخالفت، طرد، نقد، هجو، استهزا، انکار، بی‌اعتبار کردن، نفی، براندازی، سلب مجموعه‌ای از باورها، تقبیح، حمله کردن، ابطال، نقض و تجدیدنظر.

۳. آنچه روشن است، بگیر و هرچه تیره است، رها کن.

منابع

آتشگران، مسعود (۱۳۹۷) جدال‌های مفهومی درباره عدالت‌خواهی در دوران قاجار و مشروطه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۹۵) مکتوبات کمال‌الدوله، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، بی‌جا، باشگاه ادبیات.

آوری، پیتر (۱۳۷۳) تاریخ معاصر ایران، ترجمه محمد رفیعی، تهران، رفیعی.

اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳) بینش‌های علوم سیاست، جلد اول: در باب سیاست، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.

---------- (۱۳۹۷) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، جلد اول: رنسانس، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ دوم، تهران، آگاه.

اصفهانی، ابوطالب‌خان (۱۳۶۳) مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب‌خان، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، سازمان انتشارات.

اعظام‌الوزاره، حسن (۱۳۴۹) خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صدساله، ۲ جلد، بی‌جا، ابوریحان.

اکبری یاسوج، سید حامد و علی‌اکبر گرجی ازندریانی (۱۳۹۷) «خواسته تعدیل قدرت در کردار سیاسی نخبگان پیشامشروطه»، پژوهشنامه تاریخ، شماره ۵۱، صص ۵۹-۷۸.

انصاری، سعیدخان (۱۳۹۸) «قانون ناصری»، در: سیاست‌نامه‌های قاجاری، سی‌ویک اندرزنامه سیاسی عصر قاجار، جلد ۳، گردآوری غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، نگارستان اندیشه.

بهبهانی، ابوطالب (۱۳۹۸) «منهاج العلی»، در: سیاست‌نامه‌های قاجاری، سی‌ویک اندرزنامه سیاسی عصر قاجار، جلد ۳، گردآوری غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، نگارستان اندیشه.

بهرامی، عبدالله (۱۳۶۳) خاطرات عبدالله بهرامی از آخر سلطنت ناصرالدین‌شاه تا اول کودتا، تهران، علمی.

بهروزی‌لک، غلامرضا (۱۳۸۳) «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص ۵۷-۸۴.

پیشنهادی برای اصلاح امور مملکت (۱۳۷۰) منتشره در قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، طلایه.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۲۸۴) تحقیق احوال کنونی ایران، قابل دسترسی در:
https://b۲n.ir/g70476.

جکسن، ابراهام والنتاین ویلیامز (۱۳۵۲) سفرنامه جکسن، ایران در گذشته و حال، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی.

حقدار، علی‌اصغر (۱۳۹۵) امر سیاسی در رسایل عصر مشروطیت: بررسی مفهومی و محتوایی رسالات، بی‌جا.

حلاج، حسن (۱۳۴۰) تاریخ تحولات سیاسی ایران در قرون معاصر، به کوشش علی جعفری، تهران، بی‌نا.

خان‌خانان و یا رساله در سیاست (۱۳۹۸) منتشره در نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری در ایران، به اهتمام سیدعلی آل‌داوود، تهران، دکتر محمود افشار.

خورشیدی، محمد و سید صادق حقیقت (۱۳۹۷) «سعدی و سنت‌های فکری سازنده عرف سیاسی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره ۳، صص ۳۷-۷۲.

دبیرالملک (۱۳۵۶) رساله در اصلاحات و ترقی دولت، در: افکار اجتماعی سیاسی و انتقادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، به کوشش آدمیت و ناطق، تهران، آگاه.

دردی اصفهانی، اسماعیل (۱۲۷۷) خروش مرغ سحر، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/z۲۱۱۷۸۸

---------- (۱۲۸۴) حب الوطن من الایمان، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/h40325

دوراند، ای آر (۱۳۴۶) سفرنامه دوراند: همسر وزیرمختار انگلیس به ایران در سال ۱۸۹۹، ترجمه علی‌محمد ساکی، خرم‌آباد، کتابفروشی محمدی.

راتیسلاو، آلبرت چارلز (۱۳۸۶) کنسول در شرق: خاطرات جنرال کنسول انگلستان از زندگی سیاسی خود و انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه رجبعلی کاوانی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

راسخ، محمد و فاطمه بخشی‌زاده (۱۳۹۲) «پیش‌زمینه مفهوم قانون در عصر مشروطه: از مالک‌الرقابی تا تنظیمات»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۳، صص ۳۵-۵۸.

رساله کتابچه قانون یا سیر ناصری (۱۳۸۳) به اهتمام سید علی آل‌داوود،کانون وکلا، شماره ۱۸۴ و ۱۸۵، بهار و تابستان، صص ۱۲۲-۸۹.

رشدیه، حسن (۱۳۶۲) سوانح عمر، به کوشش شمس‌الدین رشدیه، تهران، تاریخ ایران.

زنجانی، ابراهیم (بی‌تا) بستان الحق، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/n86214.

سالور، سیما (۱۳۹۳) «نقش اندیشه‌گران ایرانی هند در سیر اندیشه تجدد در ایران روزگار قاجار (بر اساس تحفه‌العالم عبداللطیف شوشتری، تحفه‌الخاقانیه سلطان‌الواعظین، مرآت الاحوال جهان‌نما کرمانشاهی)»، نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره ۳، صص ۱۶۷-۱۸۰.

سینکی، میرزامحمد (۱۳۲۱) مجدیه یا کشف الغرائب، تصحیح سعید نفیسی، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران.

شریف‌شاهی، محمد (۱۳۹۹) بر بن مشروطیت، تهران، نگاه معاصر.

شوشتری، عبداللطیف (۱۳۶۳) تحفه‌العالم و ذیل‌التحفه، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری.

صالحی، علیرضا و دیگران (۱۳۹۹) «بازتاب منازعه مفهومی فقهای عصر مشروطه درباره قانون بر فرآیند توسعه سیاسی ایران معاصر»، سیاست متعالیه، دوره هشتم، شماره ۲۸، صص ۱۸۱-۲۰۲.

عبدالله پورچناری، محمد (۱۳۹۱) هرمنوتیک قصدگرا و اندیشه سیاسی؛ بررسی روش‌شناسی اسکینر، پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما دکتر عبدالرحمن عالم، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی.

طالبوف، عبدالرحیم (۱۲۸۵) سیاست طالبی، تهران، مطبعه شمس.
---------- (۱۳۵۶) مسائل الحیات یا جلد سوم کتاب احمد، به کوشش باقر مؤمنی، تهران، شبگیر.
فرجی، مهدی و رضا نصیری‌حامد (۱۴۰۰) «سفرنامه‌های فارسیِ هند؛ نخستین روایتگران نظام مشروطه انگلیس (مطالعه موردی: شگرف‌نامه ولایت، تحفه‌العالم و مسیر طالبی)»، مطالعات شبه‌قاره، دوره سیزدهم، شماره ۴۱، صص ۲۱۳-۲۳۴.
فریدالملک، میرزا محمدعلی (۱۳۵۴) کتاب خاطرات فرید: خاطرات میرزا محمدعلی‌خان فریدالملک همدانی از ۱۲۹۱ تا ۱۳۳۴ هجری قمری، به کوشش مسعود فرید، تهران، زوار.
فلور، ویلم ام (۱۳۸۶) سلامت مردم در ایران قاجار، ترجمه ایرج نبی‌پور، بوشهر، دانشگاه علوم پزشکی بوشهر.
فوکوشیما، یاسوماسا (۱۳۹۲) سفرنامه ایران و قفقاز و ترکستان یاسوماسا فوکوشیما امیرلشکر ژاپنی، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینجی ئه‌اورا، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
قدیمی، عباس و زهرا کاظمی (۱۳۹۸) «مشروطه‌خواهی یا مشروطه‌بازی»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، دوره نهم، شماره ۱، صص ۲۵۳-۲۶۹.
قربانزاده‌سوار، قربانعلی و سجاد امیدپور (۱۳۹۷) «مطالبه اصلی نسل اول روشن‌فکران ایران: تحدید قدرت سلطنت»، دولت‌پژوهی، شماره ۱۳، صص ۱۷۳-۱۹۲.
کاساکوفسکی، ولادیمیر آندری یویچ (۱۳۴۴) خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسعلی جلی، تهران، کتاب سیمرغ.
کجباف، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۹۷) «تبیین و تحلیل وضعیت جمعیت و تأثیر کشاورزی بر آن در دوره صفویه»، پژوهش‌های تاریخی، دوره دهم، شماره ۳، صص ۴۱-۵۹.
کچوئیان، حسین و محمدسجاد صفار هرندی (۱۳۹۶) «بررسی روش تاریخ‌نگاری ایده‌های آرتور لاوجوی در متن منازعات روشن شناختی تاریخ اندیشه»، روش‌شناسی علوم‌انسانی، شماره ۹۳، صص ۷۹-۱۰۶.
کرزن، جورج ناتانیل (۱۳۸۰) ایران و قضیه ایران، ۲ جلد، غلامرضا وحید مازندرانی، تهران، علمی و فرهنگی.
کرمانی، میرزاآقاخان (۲۰۰۰) سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه، آلمان، نیما.
کرمانشاهی بهبهانی، احمد (۱۳۷۰) مرآت‌الاحوال جهان‌نما، به کوشش علی دوانی، تهران، امیرکبیر.
کلانتری، صمد و دیگران (۱۳۹۴) «جایگاه غیریت‌سازی در ایجاد پادگفتمان جنبش مشروطه و تأثیر آن بر توسعه سیاسی ایران»، مطالعات سیاسی، شماره ۲۸، صص ۱-۲۲.
لندر، آرنولد هنری سویچ (۱۳۸۸) در سرزمین آرزوها: اوضاع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و

بازرگانی ایران در آستانه مشروطیت، ترجمه علی‌اکبر عبدالرشیدی، تهران، اطلاعات.
لومنیتسکی، اس (۱۳۹۲) ایران و ایرانیان: ایران در روزگار مظفرالدین‌شاه از نگاه سفرنامه‌نویس روس، ترجمه محمد نایب‌پور، تهران، نگاه‌گستران فردا.
مالکوم، نایپر (۱۳۹۳) سفرنامه یزد: برداشت‌های نایپر مالکوم سیاح انگلیسی از شهر یزد در اواخر دوره قاجاریه، ترجمه علی‌محمد طرفداری، یزد، مهر پادین.
مجاهدی، محمدمهدی (۱۴۰۰) «شش مغالطه روش‌شناختی در مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره سیزدهم، شماره ۱، صص ۴۱-۶۸.
مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۳۵۷) سیاحت‌نامه ابراهیم بیک، جلد دوم، به کوشش باقر مؤمنی، چاپ چهارم، تهران، بهار.
مستشارالدوله، میرزایوسف (۱۲۴۹) یک کلمه، به کوشش باقر مؤمنی، بی‌جا.
معاصر، حسن (۱۳۴۸) تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران، ابن‌سینا.
ملک‌المورخین، عبدالحسین (بی‌تا) قانون مظفری، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/r04612.
منهاج تمدن و مفتاح ترقی (۱۳۷۳) منتشره در مجموعه میراث اسلامی ایران، جلد ۲، به کوشش رسول جعفریان، تهران، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
میراحمدی، منصور و محمدرضا مرادی طادی (۱۳۹۵) «روش‌شناسی فهم اندیشه سیاسی: اشتراوس و اسکینر (مقایسه‌ای انتقادی)»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۴۶، صص ۱۷۹-۲۰۳.
میرزا ملکم‌خان (۱۲۳۸) کتابچه غیبی، دسترسی در: https://b2n.ir/t.68090.
---------- (۱۲۳۸) رفیق و وزیر، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/a97321.
---------- (۱۲۳۹) مجلس تنظیمات، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/w83956.
---------- (۱۲۳۹) دفتر قانون، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/h36465.
---------- (۱۲۴۰) دستگاه دیوان، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/q30644.
---------- (۱۲۶۰) حرف غریب، قابل دسترسی در:
https://b2n.ir/r71830https://b2n.ir/w20201
---------- (۱۲۷۵) اشتهارنامه اولیای آدمیت، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/x60706.
---------- (۱۲۸۴) ندای عدالت، قابل دسترسی در: https://b2n.ir/f.02670.
میرزا یعقوب‌خان (بی‌تا) طرح عریضه محرمانه (رساله سیاسی)، بی‌جا.
ناظم‌الملک، جهانگیر (۱۳۸۷) «صدمات و خرابی‌های ایران»، به کوشش منیژه صدری و رحمی نیکبخت، پیام بهارستان، دوره دوم، سال اول، شماره ۱ و ۲، پاییز و زمستان، صص ۱۹۹-۲۱۵.
نظام‌السلطنه مافی، حسین‌قلی‌خان (۱۳۶۲) خاطرات و اسناد حسین‌قلی‌خان نظام‌السلطنه مافی، به کوشش معصومه مافی و دیگران، چاپ دوم، تهران، تاریخ ایران.
نوری وکیل آبادی، یحیی (۱۳۹۶) «بررسی اندیشه آیت‌الله میرزای نائینی درخصوص قانون‌گذاری و

تأثیر آن بر تحدید قدرت سیاسی»، کانون وکلای دادگستری، شماره ۳ و ۴، صص ۳۵۹-۳۶۸.
هاردینگ، آرتور کالا (۱۳۶۳) خاطرات سیاسی سرآرتور هاردینگ وزیرمختار بریتانیا در ایران در عصر سلطنت مظفرالدین‌شاه قاجار، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
هدایت، مهدی‌قلی مخبرالسلطنه (۱۳۶۳) گزارش ایران: قاجاریه و مشروطیت، به کوشش محمدعلی صوتی، تهران، نقره.
یه‌ناگا، تویوکیچی (۱۳۹۲) سفرنامه یه‌ناگا تویوکیچی به ایران و آناطولی، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران، طهوری.
ییت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵) سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانلو، تهران، یزدان.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۲۲۲-۲۰۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی

مناسبت فرهنگ سیاسی حوزۀ نخبگی و حکمرانی خوب: دلالت‌هایی برای ایران

هانیه گرائیلی کرپی*
مسعود مطلبی**
حسین ابوالفضلی***
علی صالحی فارسانی****

چکیده

حکمرانی خوب، فرآیندی است در جهت حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت، برابری، کارایی، اثربخشی، پاسخگویی، آزادی فردی، آزادی مطبوعات و همچنین وجود یک جامعه مدنی فعال. ادبیات حکمرانی خوب تاحدودی با حکمرانی دموکراتیک و شاخص‌های آن هم‌پوشانی دارد. هرچند این شاخص‌ها در هر یک از جوامع به تناسب پیشینۀ تمدنی، تاریخی، فرهنگی و ساختار اجتماعی، جنبه‌ای بومی به خود می‌گیرد و گاه در نهادینه شدن، تمایزاتی با جوامع دیگر دارند، یافته‌ها نشان می‌دهد که فرهنگ سیاسی نخبگان در صورت دموکراتیک بودن یا پذیرش حداقل ارزش‌های دموکراتیک، می‌تواند زمینه‌ساز پیشبرد دموکراسی یا توسعۀ سیاسی به مفهوم گسترش مشارکت و رقابت سیاسی باشد. اما در جوامعی که به دلایل مختلف و پیچیده، فرهنگ سیاسی نخبگان ضد مشارکتی به مفهوم غیر دموکراتیک است، در صورت وجود ساختارهای سیاسی اقتدارگرا و یک ایدئولوژی همخوان با آن، می‌تواند مانعی

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران haniehgraeeli@gmail.com
** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران mmtph2006@yahoo.com
*** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران
hosainabolfazly47@yahoo.com
**** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران ali_salehi62@ut.ac.ir

CC BY NC

جدی برای پیشرفت شاخص‌های دموکراتیک باشد. آنچنان که نظریه‌های گذار به دموکراسی نیز می‌گویند، هرچه ارزش‌ها و ایستارهای مشارکتی و دموکراتیک در فرهنگ سیاسی یک کشور بیشتر باشد، می‌تواند بر توسعهٔ سیاسی آن اثرگذار باشد و بالعکس.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ سیاسی، حکمرانی خوب، دموکراسی، حوزه نخبگی و توسعه سیاسی.

مقدمه

مفهوم حکمرانی خوب از دهه ۸۰ و ۹۰ قرن بیستم به منزله یک الگو مرتبط با توسعه و مدل جدیدی از ادارهٔ امور مطرح شد و به سبب عدم موفقیت الگوها و مدل‌های پیشین توسعه، به سرعت گسترش یافت و محافل دانشگاهی (اندیشمندان حوزه‌های مختلف، پژوهشگران و سیاست‌گذاران) و نهادها، سازمان‌ها و مؤسسات ملی و بین‌المللی از جمله سازمان ملل متحد و کمیسیون‌های تابعه آن، بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و...، تعاریف، عوامل مؤثر بر تحقق، راهبردها، شاخص‌های مختلف و گاه متفاوتی را برای آن طرح نمودند. در نگاهی حداقلی، محققان، حکمرانی خوب را با رویکردها (فرآیندی، لیبرالیستی و سوسیالیستی)، ابعاد (سیاسی، اقتصادی و انسانی) و اهداف (توسعه اقتصادی، توسعه سیاسی و توسعه پایدار انسانی) تعریف نموده‌اند (دباغ و نفری، ۱۳۸۸: ۳۰).

از این‌رو طبعاً نمی‌توان دستیابی به یک نگاه و تعریف جامع و واحد و طبعاً شاخصه‌هایی همگون و مشترک برای تحلیل و بررسی حکمرانی خوب در زمینه‌های مختلف را متصور بود. لذا در پژوهش‌های مختلف به فراخور موضوع، شرایط و اقتضائات آن، مجموعه‌ای از شاخصه‌ها برای حکمرانی خوب تعیین می‌شود. مدل حکمرانی خوب، نحوهٔ حکمرانی، کیفیت رابطهٔ بین شهروندان و حکومت را نشان می‌دهد. این نظریه به دخالت منطقی دولت و نقش تسهیلگری و هماهنگ‌کنندگی آن تأکید دارد (امام‌جمعه زاده، ۱۳۹۵: ۱۷). بسیاری از صاحب‌نظران بر این نکته تأکید دارند که یکی از عوامل تحقق شاخص‌های حکمرانی خوب، وجود فرهنگ سیاسی دموکراتیک در سطوح توده و نخبگان سیاسی است که پژوهش‌های جدید متأثر از مطالعات گذار به دموکراسی، تأکید بیشتری بر فرهنگ سیاسی نخبگان می‌کند.

واژهٔ فرهنگ سیاسی، پس از جنگ جهانی دوم در ادبیات توسعه سیاسی به مفهوم امروزی آن مطرح شد. این واژه در جامعه‌شناسی سیاسی و علم سیاست برای اولین بار توسط گابریل آلموند و سیدنی وربا با تدوین نظریهٔ فرهنگ سیاسی بر اساس داده‌های مقطعی ملی و تجربی از قلمرو برداشت‌های ادبی به قلمرو فرضیه‌های قابل آزمایش مطرح شد و جهت گرفت (بشیریه، ۱۳۷۰: ۲۲).

به نظر وی، هر نظام سیاسی درون الگوها و ارزش‌های خاصی از سمت‌گیری برای

کنش سیاسی فعالیت دارد که بهتر است آن را فرهنگ سیاسی نام نهیم. فرهنگ سیاسی هر جامعه‌ای، انباشت تاریخی از ارزش‌ها و سنت‌هایی است که جهت‌گیری مردم نسبت به اقتدار سیاسی، ساختار سیاسی حکومت‌ها (نخبه‌گرایی یا کثرت‌گرایی، میل به استبداد فردی یا گرایش به دموکراسی، توده‌گرایی و... که همگی نمودهایی از فرهنگ سیاسی یک جامعه‌اند) و کارکرد نهاد دولت و آگاهی آنان از فرآیندهای تأثیرگذاری بر تصمیم-گیری‌های سیاسی را تعیین می‌کند. در مجموع فرهنگ سیاسی به مجموعه نگرش‌ها، ارزش‌ها و آرمان‌هایی که بر افکار عمومی جامعه حاکمیت دارد و در پیوند با مسائل سیاسی و نظام سیاسی است، تأکید دارد. فرهنگ سیاسی، ذهنیات اجتماعی انسان‌ها را شکل می‌دهد، که این ذهنیات، تعیین‌کنندهٔ نوع رفتارهای سیاسی آنان بوده و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (دارستانی، ۱۳۹۴: ۴). نظام سیاسی متمایز از دیگر نظام‌ها نه‌تنها بر پایه ساختارها، بلکه به واسطه فرهنگ سیاسی موجود در آن تفاوت می‌یابد. دانشمندان توسعه سیاسی تشخیص داده‌اند که نمی‌توانند پدیده توسعه سیاسی را در کشوری توضیح دهند، مگر اینکه فرهنگ سیاسی آن کشور را بررسی کنند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۴).

در ایران نیز توجه به حکمرانی خوب، شاخص‌ها و موانع تحقق برخی از عناصر آن، امری اجتناب ناپذیر است و مطالعاتی محدود در این‌باره انجام گرفته است و با توجه به اینکه یکی از عوامل اصلی تحقق و نهادینه شدن شاخص‌های حکمرانی خوب به فرهنگ سیاسی نخبگان بازمی‌گردد، از این‌رو بررسی نقش این عامل، اهمیتی اساسی در مطالعات توسعه‌ای در ایران می‌یابد. بر این اساس پژوهش حاضر به نسبت فرهنگ سیاسی حوزهٔ نخبگانی در روند تحقق یا عدم تحقق حکمرانی خوب با ذکر برخی دلالت‌ها به روش توصیفی- تحلیلی می‌پردازد.

مبانی نظری پژوهش

فرهنگ سیاسی

فرهنگ سیاسی، مجموعه‌ای از آرمان‌ها، نگرش‌ها و طرز برخوردهای کم و بیش ثابت درباره قدرت و سیاست است که تحت تأثیر عقاید، نمادها، ارزش‌ها و باورهای افراد و در متن تاریخ و حیات جمعی آنها شکل می‌گیرد و به رفتارها و کنش‌های سیاسی در قبال نظام سیاسی جهت می‌دهد (اخترشهر، ۱۳۸۶: ۵۷). آنچه فرهنگ سیاسی نامیده می‌شود،

حاصل تعامل میان چهار عنصر، فرهنگ توده، فرهنگ نخبگان، تجربه سیاسی- تاریخی ملت و ساختار سیاسی حاکم است. به این ترتیب «برداشت نخبگان و توده‌ها از واقعیت سیاسی»، «نحوهٔ رفتار رهبران»، «شیوه عملکرد نهادها»، «عقاید پدیدآمده توسط رفتار سیاسی و نخبگان»، «میزان تجدّد و توسعهٔ صنعتی جوامع»، «جایگاه گروه‌های مستقل» و بالاخره «نحوهٔ عملکرد وسایل جمعی»، همگی نقش مهمی در شکل‌گیری و ایجاد فرهنگ سیاسی ایفا می‌کنند (نفیسی و تیشه‌یار، ۱۳۷۹: ۱۷۷).

رهیافت فرهنگ سیاسی، تحت تأثیر مطالعات سنّتی انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به‌مثابه تابعی از فرهنگ عمومی، در تلاش است تا با ترکیب رهیافت‌های روان‌شناختی، مردم‌شناختی، جامعه‌شناسی و تاریخی، خلأ موجود میان سطح تحلیل خرد رفتار سیاسی فرد و سطح تحلیل کلان رفتار سیاسی مبتنی بر متغیرهای مشترک جامعه را پر کند (زارعی، ۱۳۸۸: ۸۸). در این میان، فرهنگ سیاسی با مطالعات مربوط به توسعه به‌ویژه توسعه سیاسی، ارتباط تنگاتنگ دارد. از آنجا که فرهنگ سیاسی در برگیرنده مجموعه نگرش‌ها و طرز برخوردها درباره سیاست و قدرت است، از این‌رو محتوای فرهنگ سیاسی ممکن است مساعد و یا نامساعد به حال توسعهٔ سیاسی باشد (شریف، ۱۳۸۱: ۱۰).

رهیافت فرهنگ سیاسی از منظر آلموند و وربا

آلموند و وربا، فرهنگ سیاسی را اینگونه تعریف می‌کنند: «فرهنگ سیاسی، مجموعه‌ای از تمایلات شناختی، تحلیلی و احساسی است که نسبت به پدیده‌های سیاسی ابراز می‌شود» (سریع‌القلم، ۱۳۸۹: ۲۱). به عبارتی فرهنگ سیاسی بیانگر نگرش‌ها، باورها و ارزش‌هایی است که شالودهٔ یک نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد. از نظر آلموند و وربا، فرهنگ مدنی، حامی دموکراسی است (برنل و رندال، ۱۳۹۱: ۲۲۱). از دید آنها، در نظام‌های سیاسی متفاوت، فرهنگ سیاسی از سه بعد زیر نشأت می‌گیرد:

نخست، ابعاد شناختی که از دانش نسبت به نظام سیاسی، نهادها و مسئولان آن، ورودی‌ها و خروجی‌های این نظام سیاسی نشأت می‌گیرد. دوم، ابعاد احساسی که از احساساتی که شهروند نسبت به نظام سیاسی و مسئولان و عملکرد آنها دارد، نشأت می‌گیرد. سوم، ابعاد ارزیابی که از نحوهٔ تجزیه و تحلیل شهروندان از مسائل سیاسی

جامعه و کشور خود نشأت می‌گیرد (سریع‌القلم، ۱۳۸۹: ۲۸).

آلموند و وربا، سه نوع فرهنگ سیاسی را شناسایی می‌کنند که عبارتند از:

۱. فرهنگ سیاسی محدود: که پایین‌ترین سطح فرهنگ سیاسی است و در جوامعی که هیچ‌گونه خودآگاهی درباره دولت در آن پیدا نشده، به وجود می‌آید. در این جوامع، افراد خود را به عنوان عضوی از جامعه تصور نمی‌کنند و اساساً نقشی در تصمیم‌گیری‌ها ندارند. در این جوامع، هیچ‌گونه مشارکت سیاسی وجود ندارد.

۲. فرهنگ سیاسی تبعی: در این نوع فرهنگ سیاسی، افراد از وجود نظام سیاسی آگاهی داشته، از نقش‌های گوناگون و نتایج تصمیم‌های حکومت اطلاع دارند، اما نقش تبعی در پروسه سیاسی دارند و در فرایند سیاست‌گذاری نیز نقش تعیین‌کننده ایفا نمی‌کنند.

۳. فرهنگ سیاسی مشارکتی: در این نوع فرهنگ سیاسی، سطح آگاهی از نظام سیاسی بسیار بالاست. مردم به طور نسبی در حوزه‌های مختلف دخالت می‌کنند و به رفتارهای سیاسی نخبگان حساس هستند. در این نوع فرهنگ سیاسی، مردم به نظام سیاسی اعتماد دارند و معتقدند که می‌توانند در بهبود تصمیم‌های سیاسی مؤثر باشند.

همچنین آنها «به بحث از فرهنگ سیاسی نخبگان اشاره می‌کنند و معتقدند که مجموعه افرادی که هیئت حاکمه یک کشور را تشکیل می‌دهند، از فرهنگ سیاسی خاصی برخوردارند و به تناسب ماهیت نظام سیاسی، این فرهنگ سیاسی نیز متمایز می‌شود» (همان: ۲۴). آلموند، فرهنگ سیاسی را توزیع خاصی از ایستارها، ارزش‌ها، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی تعریف می‌کند که بر اعمال افراد تأثیر می‌گذارد. وی سه سطح از فرهنگ سیاسی از جمله «تمایلات سیستمی، فرآیندی و سطح سیاست‌گذاری» را متمایز می‌کند. همچنین از فرهنگ سیاسی وفاق‌گرا و منازعه‌گرای شهروندان در جوامع مختلف سخن به میان می‌آورد. اما به فرهنگ سیاسی نخبگان سیاسی اشاره نمی‌کند (آلموند، ۱۳۷۶: ۷۱).

فرهنگ سیاسی و پژوهش پاتنم

یافته‌های پاتنم نشان می‌دهد که کیفیت یک حکومت تحت تأثیر فرهنگ مدنی در یک منطقه قرار دارد. پاتنم بر تفاوت‌های مناطق شمالی- مرکزی و مناطق جنوبی و

تاریخ مناطق بر فرهنگ سیاسی آن تأکید دارد. این تفاوت در فرهنگ سیاسی با وجود جامعه مدنی قوی در مناطق شمالی- مرکزی، مشارکت بیشتر شهروندان در سیاست، اعتماد اجتماعی، داشتن خصلت کمتر عمودی یا سلسله‌مراتبی سیاست در این مناطق مشخص شده است. این خصلت‌ها بر کارکرد حکمرانی در گذشته و در دهه‌های اخیر تأثیرگذار بوده است. چهار متغیر فرهنگ مدنی در این پژوهش عبارتند از: مشارکت مدنی؛ برابری سیاسی؛ انسجام، اعتماد و تساهل؛ و ساختارهای اجتماعی همکاری (Chabova, 2014: 3).

لوسین پای و فرهنگ سیاسی

لوسین پای نیز عناصر فرهنگی و فرهنگ سیاسی را مؤثر بر نوع سیستم سیاسی می‌داند. همچنین متغیر فرهنگی، نقشی تعیین‌کننده در روند توسعهٔ سیاسی دارد. مثلاً سنت کنفوسیوسی که نسل به نسل انتقال می‌یابد و افراد با آن جامعه‌پذیر می‌شوند، گرایش زیادی به پرورش پدرسالاری و حکومت اقتدارگرا، به خاطر تأکیدش بر مرکزیت، سلسله‌مراتب و ضرورت سازگاری و اطاعت دارد (Hsin & Si.K, 2002: 298). برخی از گرایش‌های سنتی یا فرهنگ حامی سلسله‌مراتب سیاسی، ناسازگار با ارزش‌ها و اهداف دموکراتیک است؛ زیرا مفروض مشارکت دموکراتیک، مشارکت فعال شهروندان به‌مثابه افراد برابر در سیاست است (Hsin & Si.K, 2002: 299). در واقع لوسین پای معتقد است که فرهنگ سیاسی، مجموعه بازخوردها، اعتقادات و احساساتی است که به روند سیاسی سامان می‌دهد و اصول و قواعد تعیین‌کننده حاکم بر رفتار نظام سیاسی را مشخص می‌کند.

مطالعات اینگلهارت درباره فرهنگ سیاسی

از دید اینگلهارت، شکل‌گیری فرهنگ سیاسی دموکراتیک در زمینه وسیع‌تر تحول ارزشی که از آن با عنوان «توسعه انسانی» نام می‌برد، تحقق می‌پذیرد. ملاک سنجش فرهنگ سیاسی از دید وی سه عاملِ رضایت از زندگی شخصی، اعتماد بین افراد و حمایت از نظم اجتماعی موجود (رد تغییر انقلابی) است. به اعتقاد او، دموکراسی تنها وابسته به عملکرد اقتصادی نیست، بلکه جوامعی که دارای شاخص‌های بالایی از لحاظ

فرهنگ سیاسی هستند، احتمال دارد که بیشتر از سایر جوامع از دموکراسی‌های باثبات برخوردار باشند (Chabova, 2013: 2).

از منظر اینگلهارت، فرهنگ سیاسی، نقش مستقیم و مهمی در توسعه و حفظ (یا شکست) دموکراسی دارد. او مطرح می‌سازد که ارزش‌های توده‌ای که این نقش مهم را در تقویت دموکراسی دارد، عبارتند از: اعتماد، تساهل، احساس اثربخشی. با وجود این فضیلت‌های مدنی است که رژیم‌های دموکراتیک می‌توانند به شیوه‌ای کارآمد عمل کنند (Inglehart, 2005: 157) وی همچنین بر نقش تعیین‌کنندهٔ ارزش‌های تودهٔ مردم در پیدایش و شکوفایی نهادهای دموکراتیک تأکید می‌کند (Inglehart, 2005: 2).

از دید اینگلهارت، تغییر فرهنگی و فرهنگ سیاسی یک‌شبه اتفاق نمی‌افتد. می‌توان فرمانروایان و قوانین را تغییر داد، اما تغییر جنبه‌های اصلی فرهنگ، سال‌ها طول می‌کشد. دگرگونی فرهنگی زمانی رخ می‌دهد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط اقتصادی، تکنولوژیکی و یا سیاسی و اجتماعی صورت گیرد. لیکن چنین دگرگونی‌هایی به آرامی و معمولاً از طریق جامعه‌پذیری نسل‌های جدید تحقق می‌یابد. این وضعیت، فرهنگ سیاسی را نیز در برمی‌گیرد (شهرام‌نیا، ۱۳۸۵: ۴۶۸).

فرهنگ سیاسی و اهمیت روزافزون نخبگان سیاسی

اساساً در نظام سیاسی دست‌کم دو فرهنگ سیاسی وجود دارد: فرهنگ سیاسی توده و فرهنگ سیاسی نخبگان. فرهنگ سیاسی توده از ایستارها و سمت‌گیری‌های مردم (به عنوان یک کل) در قبال سیاست تشکیل می‌شود که بروندادهای نظام را به شکل مهمی در کنترل خود ندارند. اما فرهنگ سیاسی نخبگان با امتیازات، احساسات و الگوهای رفتاری کسانی سروکار دارد که درون نظام سیاسی، از کارویژه استخدام سیاسی به نقش فعالی دست یافته و بر بروندادهای نظام، تأثیری مستقیم دارند (پای، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

از دهه ۱۹۹۰، به‌تدریج نظریه‌پردازان گذار به دموکراسی در کنار فرهنگ سیاسی توده، بیش از پیش بر فرهنگ سیاسی نخبگان سیاسی حاکم و غیر حاکم متمرکز شدند و عواملی دیگری نیز همچون ماهیت سیستم سیاسی، شرایط اقتصادی مناسب، جامعهٔ مدنی و نقش سازمان‌های بین‌المللی دولتی و غیر دولتی را در گسترش فرهنگ سیاسی

مشارکتی و دموکراتیک مردم مؤثر برشمرده‌اند و بحث‌های بیشتری حول و حوش نقش فرهنگ سیاسی نخبگان سیاسی حاکم در گذار به دموکراسی جریان یافت.

فرهنگ سیاسی نخبگان

هرچند رأس نظام اجتماعی در نظر اندیشمندان گوناگون به گروه‌های مختلفی چون فلاسفه، حکیمان، عقلا و... نسبت داده شده است، برآیند تمامی این دیدگاه‌ها بیانگر اهمیت و جایگاه نخبه و به‌ویژه نخبگان سیاسی از دیرباز است. نظریهٔ نخبه‌گرایی در معنای نوین آن، از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در اروپا و آمریکا و در نوشته‌های سیاسی- اجتماعی محققان و گاه در آثار عده‌ای از فلاسفه مطرح شد و در سال‌های بین دو جنگ جهانی، متأثر از اندیشه‌های برخی متفکران ایتالیایی بسط و گسترش یافت. آنچه در ابتدا برای بیان کیفیت کالاهایی به کار برده می‌شد که دارای مرغوبیت و برتری خاصی نسبت به کالاهای مشابه بوده‌اند، در این سده‌ها به گروه‌هایی از افراد جامعه اطلاق می‌شد که جایگاه یا مقام و منزلت سیاسی، اجتماعی، روحانی و یا اقتصادی ویژه‌ای نسبت به دیگران داشتند (گولد و گلب، ۱۳۷۶: ۸۳۵).

پاره تو، متفکر نخبه‌گرای برجسته کلاسیک، در یک تقسیم‌بندی کلی، نخبگان را به دو گروه حاکم و غیر حاکم تقسیم می‌کند. به بیان روشن‌تر، پاره تو، نخبگان (سرآمدان) را در دو معنای کلی و خاص در نظر می‌گیرد. در معنای کلی، نخبگان به افرادی گفته می‌شود که بالاترین امتیازها را در رشته فعالیت خویش کسب کرده‌اند. به عبارت دیگر نخبگان، تعداد معدودی از افراد جامعه هستند که هر یک در سپهر فعالیت خویش توفیق یافته و به مرتبه بالایی از سلسله‌مراتب حرفه‌ای نائل شده‌اند (ر.ک: آرون، ۱۳۸۱؛ باتامور، ۱۳۹۲). همچنین در معنای خاص، منظور او از مفهوم نخبه، نخبگان حاکم است که به طور مستقیم یا غیر مستقیم نقش قابل توجهی در حکومت دارند و در مقابل قشر پایین‌تر یا غیر نخبگان قرار می‌گیرند و از لحاظ سیاسی و اجتماعی دارای وظایف حاکمه هستند (آرون، ۱۳۸۱: ۵۱۷). موسکا و لاسول نیز برداشت دوم پاره تو از نخبگان را دنبال کرده‌اند. البته موسکا از اصطلاح «طبقه حاکم» و لاسول از مفهوم «نخبگان سیاسی» استفاده می‌کند (بدیع، ۱۳۸۵: ۳۵).

از دیدگاه گی‌روشه، نخبگان، اشخاص و گروه‌هایی هستند که در نتیجهٔ قدرتی که به دست می‌آورند و تأثیری که برجای می‌گذارند یا به وسیله تصمیم‌هایی که اتخاذ می‌کنند یا با هیجانات، ایده‌ها و احساساتی که به وجود می‌آورند، در کنش تاریخی جامعه‌ای مؤثر واقع می‌شوند. گی‌روشه، نخبگان را به شش گروه نخبگان سنتی، نخبگان تکنوکرات، نخبگان مالکیت، نخبگان کاریزماتیک، نخبگان ایدئولوژیک و نخبگان سمبلیک تقسیم‌بندی می‌کند.

برخلاف مطالعات سابق درباره فرهنگ سیاسی که توده مردم را مورد توجه قرار می‌داد، مطالعات اخیر در کنار تأکید بر اهمیت فرهنگ سیاسی مردم، بر فرهنگ سیاسی نخبگان، توجه بیشتری نموده است. در واقع فرهنگ سیاسی نخبگان با ایستارها، احساسات و الگوهای رفتاری کسانی سروکار دارد که درون نظام سیاسی از طریق گردش کارویژه استخدام سیاسی به نقش‌های فعالی دست یافته‌اند و بر بروندادهای نظام تأثیری مستقیم دارند (اکبری، ۱۳۸۸: ۵۵). باتامور بر این اعتقاد است که در کشورهای در حال توسعه، این گروه نخبگان سیاسی هستند که در جریان توسعه کشور خود، حرف آخر را می‌زنند. در واقع رویکردها و رفتار افراد قدرتمند در جوامعی که روندهای سیاسی‌شان کمتر درون ساختارهای رسمی حکومت نهادینه شده است، راهنمای معتبری برای دگردیسی سیاسی است (ر.ک: باتامور، ۱۳۹۲).

در نتیجه، فرهنگ سیاسی این افراد، نقش مهمی در گسترش ارزش‌ها، نهادها و عناصر دموکراتیک و مشارکتی، حداقل در کوتاه‌مدت و میان مدت دارد، تا فرهنگ سیاسی توده مردم. استدلال دیگری که در این راستا مطرح می‌شود از این قرار است که از آنجا که مردم در جوامع در حال نوسازی، عمده تلاششان معطوف به بقای امنیتی و اقتصادی است، کمتر به ارزش‌هایی همچون دموکراسی، برابری و مشارکت سیاسی و... توجه می‌کنند.

شهروندان در این جوامع متمایل به انطباق اجتماعی و تابع اقتدار دولت هستند. برعکس در کشورهای توسعه‌یافته و ثروتمند، بیشتر شهروندانش به ارزش‌های غیر مادی توجه دارند. آنها به دلیل تأمین نیازهای اولیه و بقا، توجه بیشتری به موضوعات و مسائل مهمی همچون فهم جامعه، کیفیت زندگی و سیاست دارند و تأکید کمتری بر رشد

اقتصادی. در واقع بیشترین تأکیدها بر حفاظت از محیط‌زیست، کیفیت زندگی و آزادی سیاسی است (Carlos & Benavides, 2011: 15).

از این‌رو برخی از پژوهشگران، ضرورت توجه به فرهنگ سیاسی نخبگان و اهمیت آن را برای مسئلهٔ گذار به دموکراسی یا تحقق حکمرانی خوب گوشزد می‌کنند. در واقع در نظریه‌های جدید گذار به دموکراسی به‌ویژه رهیافت نخبه‌گرا، بر فرهنگ سیاسی نخبگان سیاسی در برقراری دموکراسی تأکید بیشتری شده است. هانتینگتون نیز از نظریه‌پردازانی است که نقش نخبگان و رهبران سیاسی را در خلال موج سوم دموکراسی برجسته می‌داند و می‌نویسد: «اساساً دموکراسی‌ها حاصل کار رهبران سیاسی بود که در حکومت بودند و یا در بین مخالفان و آن جرأت را داشتند که با وضع موجود به مقابله برخیزند و از منافع فوری هواداران خود پیروی کنند که از زمانی دراز نیاز به دموکراسی را دریافته بودند. دموکراسی‌ها را رهبرانی به وجود آوردند که در حکومت و بین مخالفان فعال بودند و در مقابل تحریکات مخالفان تندرو و قشری‌های حکومت در اعمال خشونت، مقاومت نشان می‌دادند. دموکراسی‌ها را رهبرانی در دو گروه برپا داشتند که خردمندانه دریافته بودند که در سیاست، فضیلت و حقیقت در انحصار هیچ‌کس نیست. مصالحه، انتخابات و عدم خشونت، خصوصیات دموکراسی شدن در موج سوم است» (هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۱۸۲).

توسعه‌یافتگی یا توسعه‌نیافتگی سیاسی، ارتباط بسیار نزدیکی با ایدئولوژی و نگرش نخبگان سیاسی دارد، به گونه‌ای که تغییر در آنها بر روند توسعه سیاسی مؤثر است. لیکن نگرش، احساسات و شناخت نخبگان در تقویت یا تضعیف عناصر توسعه سیاسی، نقش بسیار مؤثرتری در مقایسه با فرهنگ سیاسی عامه دارد (عابدی اردکانی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). بر این مبنا به سبب اهمیت کانونی نخبگان، طبعاً نوع نگرش‌ها و طرز برخوردهای آنها درباره سیاست و قدرت بسیار قابل توجه و اعتناست و فرهنگ سیاسی اقتدارگرا یا دموکراتیک آنها می‌تواند به عنوان مانع یا عاملی مؤثر بر توسعهٔ سیاسی، داشتن جامعه‌ای دموکراتیک و مردم‌سالار و طبیعتاً تحقق یا عدم تحقق بسیاری از شاخصه‌های حکمرانی خوب تأثیرگذار باشد.

حکمرانی خوب

حکمرانی خوب به عنوان یک مفهوم چندوجهی و پرکاربرد در چند دهه اخیر به حساب می‌آید که به منزله الگویی مناسب برای نیل به توسعه از سوی سازمان‌های بین‌المللی و بسیاری از پژوهشگران مورد توجه واقع شده است. می‌توان آن را مجموعهٔ نهادها، قوانین، عرف‌ها و قراردادهای رسمی و غیر رسمی دانست که به بازیگران گوناگون عرصهٔ اجتماعی امکان می‌دهد تا برحسب جایگاه خود در سلسله‌مراتب قدرت و مسئولیت، از راه گفت‌وگو و چانه‌زنی و بده‌بستان درباره مسائل عمومی تصمیم‌گیری کنند و تصمیم‌ها را به مرحلهٔ اجرا بگذارند.

در این تعریف، حکمرانی از مفهوم حکومت و نقش مرکزی آن در تصمیم‌گیری و اعمال قدرت فاصله می‌گیرد و سایر بازیگران به‌ویژه جامعهٔ مدنی و فعل و انفعالات درونی آن و نیز رابطهٔ آن را با حکومت در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، مفهوم حکمرانی به آن معناست که عرصه تصمیم‌گیری و اعمال قدرت در انحصار دولت و دستگاه اجرایی نیست (ر.ک: خانوند، ۱۳۹۴). حکمرانی مفهوم جدیدی نیست، بلکه به پیشینگی تمدن بشری است. ویس[1] (۲۰۰۰)، واژهٔ حکمرانی را عمل، شیوهٔ اداره یا قدرت اداره کردن دولت، روش دولت یا نظم می‌داند. معنای ساده حکمرانی، فرآیند تصمیم‌گیری و فرآیندی است که به وسیله آن، تصمیم‌ها اجرا می‌شود (یا نمی‌شود). حکمرانی در چندین زمینه می‌تواند استفاده شود، مانند: حاکمیت شرکتی، حاکمیت بین‌المللی، حاکمیت ملی و حاکمیت محلی (ر.ک: کمالی، ۱۳۸۸). حکمرانی خوب، اصطلاحی است که محافل علمی و کشورهای گوناگون برحسب نوع هدف، گرایش به یک نماد خاص و شیوهٔ دستیابی، از آن تعاریف متفاوتی به دست داده‌اند و برای آن، ویژگی‌های متنوعی برشمرده‌اند (دباغ و نفری، ۱۳۸۸: ۵).

مدل حکمرانی خوب، نحوهٔ حکمرانی، کیفیت رابطه میان شهروندان و حکومت را نشان می‌دهد. این نظریه به دخالت منطقی دولت و نقش تسهیلگری و هماهنگ‌کنندگی آن تأکید دارد. در حقیقت حکمرانی خوب، اصطلاحی است که نشانهٔ تغییر پارادایم نقش حکومت است و اینکه اولویت‌های گوناگون، بر مبنای نیازها و خواست سطوح و اجزای گوناگون یک جامعه تحقق می‌یابد (ر.ک: امام‌جمعه‌زاده، ۱۳۹۵).

1. Weisse

عوامل تأثیرگذار بر تحقق حکمرانی خوب

اولین عامل تأثیرگذار، کنترل و تحقق قانون‌گرایی می‌باشد. برای آیندهٔ حکومت، هیچ سرمایه‌ای مهم‌تر از قانون‌گرایی نیست. ثبات آیندهٔ کشورها بستگی به ایجاد محیطی دارد که در آن سرمایه و مشاغل در امنیت کامل به سر ببرند؛ زیرا هرگونه ناامنی برای دارندگان سرمایه و نیروهای متخصص، ریسک محسوب می‌گردد (آرایی، ۱۳۹۶: ۴۴). نتیجه فقدان قانون‌گرایی، به طور مشخص ناامنی، بی‌اعتمادی اجتماعی، عدم وحدت رویه در حکومت، بی‌ثباتی و وجود تفاسیر متفاوت در تصمیم‌گیری‌ها و فرار سرمایه و منابع انسانی خواهد بود.

دومین عامل، تقویت و بسط جامعه مدنی است. واقعیت این است که قدرت معمولاً تمایل به فساد دارد و این گرایش، بخشی از زندگی بشر است. اما در عین حال گرایش طبیعی انسان است که به شکلی معقولانه از اشتباهات خودداری کند و شکست‌ها را جبران نماید. اما زمانی که طبع متمایل به قدرت با تمرکز قدرت ترکیب شود، سلاحی دهشتناک ایجاد می‌شود. در این حال نظارت بر قدرت از طریق تقویت و بسط جامعه مدنی، یکی از مهم‌ترین و حیاتی‌ترین راه‌های نظارت بر قدرت است. بنابراین از یکسو، گسترش تحزب و رقابت‌های سیاسی احزاب متعدد (بعد اول جامعه مدنی) تاحد زیادی برای سلامت عمومی جامعه و نظارت بر قدرت مهم است؛ زیرا اعمال دموکراسی نیز بدون وجود گفت‌وگو و مناظرهٔ عمومی نیرومند درباره منافع عمومی نمی‌تواند شکل گیرد. مطبوعات نیز (بعد دیگر جامعه مدنی) به عنوان یکی از رکن‌های دموکراسی، نقش مهمی در روند دموکراسی ایفا می‌کند. مطبوعات آزاد، نشانهٔ آگاهی جامعه است. از سوی دیگر، سازمان‌های مردم‌نهاد (سومین بعد جامعه مدنی بنا بر شکل بالا)، نقش پل ارتباطی میان شهروندان و دولت ایفا می‌نماید. این تشکل‌ها به تبیین و تجمیع منافع شهروندان، نظارت بر عملیات اجرایی دولت و پاسخگو کردن دولت از طریق تجهیز عموم مردم و نمایندگان پارلمان به اطلاعات لازم و نیز کار کارشناسی درباره آثار سیاست‌های ویژهٔ دولت و شقوق مختلف سیاست‌ها می‌پردازند.

سومین عامل تأثیرگذار بر تحقق حکمرانی خوب، افزایش مشارکت عمومی در سیاست‌گذاری می‌باشد. شهروندان همچنین نیازمند وجود سازوکارهایی هستند که از طریق آن بتوانند به طور سودمند و اثربخشی، دولت و مأموران دولتی را بر پایه موازینی

منطقی پاسخگو نمایند. از طرف دیگر، قانون‌گذاران و سیاست‌گذاران نیز نیازمند وجود سازوکارهایی هستند تا ترجیحات و منافع گوناگون شهروندان را به دست آورده و با یکدیگر تجمیع کنند (آرایی، ۱۳۹۶: ۴۴).

چهارمین عامل تأثیرگذار، لزوم افزایش پاسخگویی مالی می‌باشد. فساد مالی، مهم‌ترین نوع فساد در بخش مالی است. به فراموشی سپردن پاسخگویی مالی، مقدمه فساد خواهد بود. فساد، تخریب و تباهی در نهادها را به وجود می‌آورد و اعتماد ملت از ارکان قدرت سلب خواهد شد. در صورت فقدان پاسخگویی، حتی درگیر شدن یک فرد با فساد، مانند مرضی مسری سایر ارکان قدرت را در پی خواهد گرفت. تنها راه خاتمه دادن به فساد در این بخش، ایجاد قوانینی منسجم، پایدار و بدون تبعیض برای همگان و البته اجرای صحیح، شفاف، فراگیر و جامع و همراه با ضمانت‌های اجرایی مکفی برای آن است (همان).

پنجمین عامل، تمرکززدایی امور اداری است. هدف از تمرکززدایی، تلاش برای ایجاد مشارکت مطلوب در سطح قوای کشور است. باید از تمرکز قدرت در دست نهادهای حکومت مرکزی جلوگیری کرد و بخشی از اختیارات این مقامات که ماهیت محلی دارند، به سطح محلی منتقل گردد.

حکمرانی خوب و ارکان سه‌گانه

در حکمرانی خوب، شراکت بین سه رکن اصلی دولت، جامعهٔ مدنی و بخش خصوصی در انجام فعالیت‌ها وجود دارد. این شراکت سبب می‌شود تا امور عمومی به شکل صحیح‌تر و بهینه‌تری اداره شود. در واقع ادارهٔ امور عمومی با عزم و اراده و روابط تعاملی میان نهادهای مختلف امکان‌پذیر خواهد بود. به‌ویژه آنکه نهاد دولت، نقش اصلی در برقراری روابط یادشده را دارد. ارتباط صحیح و تعاملی سه بخش یادشده، زمینهٔ تحقق حکمرانی خوب را در ابعاد مختلف فراهم می‌سازد (قلی‌پور، ۱۳۸۲: ۲). در حکمرانی خوب، بین سه رکن مطروحه در بالا در انجام فعالیت‌های توسعه، مشارکت مستمر وجود دارد که گاه فراتر از یک مشارکت صرف نیز می‌رود. در حقیقت فعالیت تعاملی این سه بخش است که نقش پیش‌برندگی در حکمرانی و تسهیل‌کنندگی را ایفا کرده، بستر لازم برای تحقق حکمرانی خوب را فراهم می‌سازد (پارسا، ۱۳۹۲: ۲۰).

حکمرانی خوب و شاخص‌های آن

پژوهشگران و نهادهای بین‌المللی، شاخص‌های مختلف مشارکت‌جویی، اجماع‌گرایی، شفافیت و قانون‌گرایی، عدالت جویی، اثربخشی و کارآمدی و نیز توجه به درخواست‌های مردم را به عنوان شاخص‌های حکمرانی خوب ذکر کرده‌اند. همچنین تیلور، موبیس، روی و تیسدل در مطالعات خود، شاخصه‌هایی را برای حکمرانی خوب ارائه کرده‌اند. ویژگی‌های مشترک این پژوهش‌ها را برای حکمرانی خوب را می‌توان در پنج محور وجود و تقویت ساختارهای دموکراتیک، شفافیت، پاسخگویی، هوشمندی و توسعهٔ مشارکت‌جویانه، توجه و واکنش به درخواست‌های مردم، وضع خط‌مشی‌های مناسب اقتصادی برای تسهیل توسعه، احترام به حقوق بشر و حاکمیت قانون صورت‌بندی نمود (ر.ک: Mobius, 2001). هاتر و انورشاه نیز ویژگی‌های حکمرانی خوب را مشارکت شهروندان، دولت‌محوری، توسعه اجتماعی و مدیریت اقتصادی ذکر کرده‌اند (ر.ک: Roy & Tisdel, 1998)

تونی بووایرد و الک لافلر طی تحقیقی، شاخص‌هایی را برای مفهوم حکمرانی خوب در نظر می‌گیرند. از نظر آنها مشارکت شهروندان، احترام به حاکمیت قانون، پاسخگویی، رفتار اخلاقی و صادقانه، تساوی حقوقی (رویه‌ها و مقررات منصفانه)، شفافیت، مساوات و برابری (از نظر جنسیت، قومیت، سن، مذهب و...)، شاخص‌های تشکیل‌دهنده حکمرانی خوب محسوب می‌شود (ر.ک: Bovaird & Loffler, 2003). برنامه توسعهٔ سازمان ملل متحد در تعریف خود از حکمرانی خوب، شاخص‌های زیادی را گنجانیده است. بر اساس آن، حکمرانی خوب فرآیندی است در جهت حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت، برابری، کارآیی، اثربخشی، پاسخگویی، آزادی فردی، آزادی مطبوعات و همچنین وجود یک جامعهٔ مدنی فعال. در زمینه تعیین شاخصه‌های حکمرانی خوب، کمیسیون حقوق بشر در سال ۲۰۰۷، حکمرانی خوب را وجود یک دولت شفاف، مسئول، پاسخگو و مشارکت‌جو می‌داند (محمدعلیپور و رحیمی عماد، ۱۳۹۲: ۱۶۱).

از سوی دیگر، کمیسیون اقتصادی و اجتماعی ملل متحد برای آسیا و اقیانوسیه هشت ویژگی را برای حکمرانی خوب برشمرده که عبارتند از حکمرانی مشارکت‌جویانه، وفاق‌محور، پاسخگو، شفاف، انعطاف‌پذیر، کارآمد، منصفانهٔ عام و تابع حاکمیت قانون. همچنین حکمرانی خوب تضمین می‌کند که فساد به کمترین میزان برسد و دیدگاه‌های اقلیت مورد توجه قرار گیرد و مشکلات اقشار آسیب‌پذیر در تصمیم‌گیری‌ها لحاظ شود.

حکمرانی مطلوب به نیازهای فعلی و آیندۀجامعه اهمیت داده، آنها را مورد توجه قرار می‌دهد.

در این مقاله برای به دست دادن یک نگاه جامع از حکمرانی خوب و مجموعه شاخص‌های مترتب بر آن، به گونه‌ای که متناسب با موضوع و اقتضائات مربوط به این مقاله باشد، ابتدا تعاریف و شاخصه‌های مختلف ارائه‌شده در زمینه حکمرانی خوب- که پژوهشگران و سازمان‌های بین‌المللی ارائه کرده‌اند، اجمالاً بررسی شد و شاخص‌های پرتکرار و به عبارتی شاخص‌هایی که فراوانی بیشتری در پژوهش‌ها و تعریف‌های مورد بررسی دارند، احصا گردید و در مجموع هشت شاخص برای کاربست در این پژوهش، انتخاب و گزینش شد. شاخص‌ها عبارتند از: حکومت قانون، مشارکت سیاسی (احزاب و مردم)، آزادی‌های مدنی، وجود یک جامعه مدنی پویا، اجماع‌محوری، پاسخگویی، کارآیی و اثربخشی و شفافیت.

مجموعه این شاخص‌های هشت‌گانه، پتانسیل ارائه تعریفی جامع و قابل بررسی از حکمرانی خوب و متناسب با ایران (پس از انقلاب ۵۷) را دارد که اجمالاً به آن پرداخته می‌شود.

دلالت‌هایی برای ایران پس از اتمام جنگ تحمیلی

با پیروزی انقلاب اسلامی، ظرفیت‌های جدیدی در قانون اساسی و عناصر جمهوریت نظام سیاسی جدید ظهور کرد که می‌توانست به گونۀ رضایت‌بخشی، نهادینگی شاخص‌های حکمرانی خوب را به دنبال داشته باشد. اما علی‌رغم ظرفیت‌های موجود، دولت‌های بعد از سال ۱۳۶۸ نتوانسته‌اند به گونه‌ای رضایت‌بخش شاخص‌های حکمرانی خوب را تحقق بخشند. مهم‌ترین عامل در این مسئله به گفتمان و فرهنگ سیاسی اقتدارگرای برخی از نخبگان سیاسی در دولت‌ها بازمی‌گردد.

این گفتمان و فرهنگ سیاسی اقتدارگرا، جنبۀ مشارکت‌گرایانه ندارد و نهادینگی عناصر و شاخص‌های حکمرانی خوب را در اولویت گفتمانی و عملی خود قرار نداده است. علاوه بر این بی‌ثباتی سیاسی ناشی از کشمکش‌های قدرت بین نیروهای سیاسی در اوایل انقلاب و جنگ هشت‌ساله با عراق، منجر به فراموشی شاخص‌های حکمرانی خوب گردید. البته در دولت‌هایی که نخبگان سیاسی آن دارای گفتمان و فرهنگ

سیاسی دموکراتیک بوده‌اند، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای در تحقق شاخص‌های حکمرانی خوب حاصل شده است.

همان‌طور که پیشتر ذکر شد، الگوی حکمرانی خوب از سه رکن «دولت»، «بخش خصوصی» و «جامعه مدنی» و تعامل هم‌افزای این سه رکن شکل یافته و دولت باید تسهیلگرِ ارتقا و بهبود شرایط دو رکن دیگر (جامعه مدنی و بخش خصوصی) باشد و تنها در پرتو یک موازنه همسو و تعامل هم‌افزای این سه رکن است که امکان تحقق و نهادمندی حکمرانی خوب به‌مثابه الگوی مرتبط با توسعه فراهم می‌شود. حال آنکه به سبب فرهنگ سیاسی اقتدارگرای نخبگان در بازه‌های مختلف زمانی، دولت‌ها اساساً به دنبال قبضهٔ منافع و منابع در دست خود بوده و حتی در بهترین شرایط نیز به این امر تمایل و رغبت دارند و فضای لازم برای حوزهٔ مانور و تأثیرگذاری جامعه مدنی و بخش خصوصی به‌هیچ‌وجه فراهم نیست.

هرچند این رخداد (عدم توازن و تعامل هم‌افزا بین دولت با بخش خصوصی و جامعه مدنی) جز دولت، عوامل و بازیگران دیگری نیز دارد، تمام مؤلفه‌های دیگر، تأثیری تشدیدکننده دارد و عامل اصلی، «فرهنگ سیاسی اقتدارگرای نخبگان دولت» است که همه امور، منابع و منافع اصلی را در قلمرو خود تحدید می‌نماید؛ به بازی دادن سایر ارکان (بخش خصوصی و جامعه مدنی) رغبت چندانی نشان نداده و حتی در صورت تصویب قوانین و سیاست‌های مقام جامعه مدنی و بخش خصوصی، به دلیل همین فرهنگ سیاسی اقتدارگرای خود، این سیاست‌ها و قوانین نیز به طور صحیح اجرایی نمی‌شوند.

در زمینه جامعه مدنی با گذشت چهار دهه از انقلاب اسلامی، علی‌رغم تلاش‌های کمابیش تمامی دولت‌ها، هنوز لایحهٔ «منع خشونت علیه زنان» در پیچ و خم تصمیم‌گیری‌ها قرار دارد؛ هنوز سازوکارهای لازم برای شکل‌یابی و فعالیت قدرتمند احزاب به صورت عملیاتی فراهم نشده است؛ علی‌رغم وجود قوانین و سیاست‌های مختلف، هنوز حقوق و منافع اقشار آسیب‌پذیر اجتماعی به‌مثابه بخش مهمی از جامعه مدنی، آنچنان که باید و شاید، تأمین و تضمین نشده است؛ و علی‌رغم توجه به تمرکززدایی از دولت از برنامه سوم به بعد، هنوز سازمان‌های غیردولتی و ان‌جی‌اوها به عنوان رکنی از جامعه مدنی، آنچنان که لازم است، در تصمیم‌گیری‌ها شرکت داده نمی‌شوند.

به عبارتی دیگر، آنچنان که پژوهش خسروی و شهسواری فرد نیز نشان می‌دهد، در

کشور ما از دوره برنامه سوم توسعه، با تأکید بر تمرکززدایی، کاهش حجم تصدی‌گری دولت و توسعهٔ مشارکت‌های مردمی، زمینهٔ واگذاری امور غیر حاکمیتی به مردم و اجتناب از تصدی‌گری دولت فراهم گردید. اما به‌رغم این سیاست، سازمان‌های غیر دولتی -به عنوان یکی از ارکان مهم جامعه مدنی- در ایران تثبیت و نهادمند نشدند (خسروی، شهسواری فرد، ۱۳۹۵: ۲۲۵).

در زمینه بخش خصوصی نیز علی‌رغم وجود ظرفیت مهمی چون «اصل ۴۴ قانون اساسی» و ابلاغ سیاست‌های این اصل (سیاست‌های اصل ۴۴، ۱۳۸۴)، به گواه تمامی اقتصاددانان و سیاسیون از جناح‌های مختلف، خصوصی‌سازی به شکل درست و صحیح انجام نشده و دارای مشکلات فراوانی است. «شکل‌یابی و توسعهٔ شرکت‌های خصولتی»، «وجود مفاسد اقتصادی و رانت‌های متعدد به اسم خصوصی‌سازی»، «تورم قوانین در زمینه تولید و امور اقتصادی بخش خصوصی»، «خصوصی‌سازی‌های ناصحیح، تأمل‌برانگیز و گاه رانتی در دولت‌های مختلف»، گزاره‌هایی است که ذیل این نگاه قابل ملاحظه و توجه است.

هرچند با راهبردها و سیاست‌هایی چون «تمرکززدایی»، «کوچک‌سازی دولت» و «واگذاری خدمات غیر حاکمیتی» و... در برنامه‌های مختلف، توجه به بخش خصوصی به ذهن متبادر می‌شود، به دلیل همین فرهنگ سیاسی اقتدارگرا در بین نخبگان و برخی عوامل مقوم دیگر، بخش خصوصی به‌هیچ‌وجه به یک بازیگر فعال تبدیل نشده است. دولت کماکان علی‌رغم سیاست‌ها، قوانین و برنامه‌های مختلف به علت تمایل نداشتن به از دست دادن منابع و منافع در دست خود، «بزرگ»، «رانتی»، «غیر کارآمد» و «غیر چابک» شده است و به ازای آن، جامعه مدنی و بخش خصوصی به‌مثابه دو رکن دیگر حکمرانی خوب، به بازیگرانی حاشیه‌ای تبدیل شده‌اند که مصادیق این امر در خلال بررسی کارنامه دولت‌های مختلف بر اساس شاخص‌های گزینش‌شده آمده است.

از این‌رو به سبب ضعف بخش خصوصی و جامعه مدنی و به عبارتی یکه‌تازی دولت، به جای ایجاد توازن و تعامل هم‌افزا بین سه رکن یادشده، حتی اگر پیشرفت‌هایی در تحقق برخی شاخص‌های حکمرانی خوب نیز ایجاد گردد، به دلیل عدم توازن ارکان الگوی حکمرانی خوب در کشور، نهادمندی و پایداری حکمرانی خوب در شاخص‌های

گاه تحقق‌یافته نیز بسیار دشوار می‌نماید که بی‌تردید اصلی‌ترین عامل آن به فرهنگ سیاسی اقتدارگرای نخبگان دولت‌های مختلف بازمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

هدف از پژوهش حاضر، بررسی نسبت فرهنگ سیاسی حوزهٔ نخبگی و حکمرانی خوب با دلالت‌هایی از ایران پس از جنگ تحمیلی (جنگ ایران و عراق) است. دربارهٔ فرهنگ سیاسی می‌توان استنتاج نمود که جایگاه نخبگان سیاسی در رهیافت فرهنگ سیاسی از دهه ۱۹۹۰ بیش از پیش اهمیت یافته و توجه به آن رو به گسترش است؛ چنان‌که بیش از پیش پژوهش‌های مختلفی درباره فرهنگ سیاسی نخبگان صورت می‌پذیرد. از سوی دیگر جایگاه و تأثیرگذاری نخبگان سیاسی در فرهنگ سیاسی کشورهای در حال توسعه به سبب دلایلی که ذکر شد، نسبت به کشورهای توسعه‌یافته، اهمیتی دوچندان دارد و به عبارتی فرهنگ سیاسی نخبگان در کشورهای جهان سوم و در حال توسعه نسبت به کشورهای توسعه‌یافته، ضریب تعیین بالاتری در میدان سیاست دارد. همچنین تأثیر فرهنگ سیاسی به طور اعم و بالطبع فرهنگ سیاسی نخبگان به طور اخص بر توسعه و به‌ویژه توسعهٔ سیاسی، چه در بعد سلبی (مانع) و چه در بعد ایجابی آن (محرک)، گزاره‌ای قابل اعتنا و کانونی است.

بنابراین بر مبنای گزاره‌های بالا، آنچنان که نظریه‌های گذار به دموکراسی نیز می‌گویند، هرچه ارزش‌ها و ایستارهای مشارکتی و دموکراتیک در فرهنگ سیاسی یک کشور بیشتر باشد، می‌تواند بر توسعهٔ سیاسی آن اثرگذار باشد و بالعکس، فرهنگ سیاسی اقتدارگرا و غیر مشارکتی به‌مثابه عاملی بازدارنده در حوزه توسعه و توسعه سیاسی عمل می‌کند که این امر به نوبه خود و با ضریب تعیین بیشتری به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه در زمینه فرهنگ سیاسی نخبگان مصداق دارد.

جهان زیسته ایرانی در پس کهن‌الگوی حکومت سلطانیستی در بیش از یک قرن اخیر، تلاش‌های مختلفی را برای نیل به گذار به دموکراسی به خود دیده که مهم‌ترین این تلاش‌ها در انقلاب مشروطه، نهضت ملی شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی بهمن ۵۷ مردم ایران -که البته برای این پژوهش نیز نقطه کانونی به حساب می‌آید- و نیز

برخی تلاش‌های مجدد در برهه‌های پس از انقلاب اسلامی تجربه شده است. گفتمان انقلاب اسلامی و مجموعه دال‌ها و نشانه‌های مترتب بر آن و نیز رویکرد امام خمینی(ره) به عنوان رهبر این گفتمان، ظرفیت‌های دموکراتیک قابل ملاحظه‌ای را در بعد نظری پیش رو نهاد. تأکید بر جایگاه و حقوق مردم در حوزه‌های مختلف و برخی عناصر مرتبط با ارزش‌ها و ایستارهای دموکراتیک در گفتمان انقلاب اسلامی بیانگر شکل‌یابی یک حکومت اسلامی مردم‌سالار بود. هم‌پیوندی جمهوریت و اسلامیت در نظام سیاسی برآمده از این انقلاب نیز برآیند این نگاه است و ایجاد حکومتی مبتنی بر ارزش‌ها و ایستارهای دموکراتیک البته با نگاه اسلامی را به ذهن متبادر می‌ساخت.

پس از پیروزی انقلاب، نوع نظام سیاسی و قانون اساسی در دو رفراندوم (به منزله هنجار دموکراتیک) در فروردین ۵۸ و آذر ۵۸ تعیین می‌شود و به‌تدریج برخی از نهادهای دموکراتیک شکل یافته و انتخابات فراوانی برای ریاست‌جمهوری، مجلس شورای اسلامی، مجلس خبرگان و شوراهای شهر و روستا به عنوان نهادهای دموکراتیک به طور ملی برگزار می‌گردد. بنابراین می‌توان استنتاج نمود که بعد سخت‌افزاری دموکراسی در کشور به‌تدریج اجرا شده است. اما مبحث مهم آنجاست که در نگاه نظریه‌پردازان گذار به دموکراسی، نیل به جامعه‌ای دموکراتیک دارای دو بعد است: بعد سخت‌افزاری که شامل ساختارها و نهادهای دموکراتیک می‌شود و بعد مهم‌تر و نرم‌افزاری آن که در واقع در فرهنگ سیاسی دموکراتیک قابل تعبیر است. این فرهنگ سیاسی دموکراتیک جهت گذار به دموکراسی و توسعه سیاسی، هم در میان مردم و هم به‌ویژه نخبگان (به‌ویژه در کشورهای جهان سوم) باید شکل یابد و نهادمند شود. بنابراین فرهنگ سیاسی دموکراتیک و نهادمند شدن آن در جامعه است که می‌تواند تضمین‌بخش بعد جمهوریت الگوی حکومتی کشور و ساختارها و نهادهایی که در این راه به شکل نسبی ایجاد شده‌اند، باشد. بنابراین تلاش در رواج و نهادمندی ارزش‌ها و ایستارهای فرهنگ سیاسی دموکراتیک در میان مردم از طریق آگاهی‌بخشی اجتماعی و در میان نخبگان از طریق گفت‌وگوی ملی و ایجاد مکانیسم‌های لازم برای رواج، تثبیت و نهادمندی آن، امری ضروری و حیاتی می‌نماید.

منابع

آرایی، وحید (۱۳۹۶) حکمرانی خوب، تهران، فرهیختگان دانشگاه.

آرون، ریمون (۱۳۸۱) مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

آلموند، گابریل (۱۳۷۶) چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.

اخترشهر علی (۱۳۸۶) مؤلفه‌های جامعه‌پذیری سیاسی در حکومت دینی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اکبری، کمال (۱۳۸۸) «نقش احزاب در سیاست پس از انقلاب اسلامی»، نشریه علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره ۴۷، صص۵۳-۷۸.

امام‌جمعه‌زاده، سید جواد (۱۳۹۵) الگوی حکمرانی خوب؛ جامعه همکار و دولت کارآمد در مدیریت توسعه، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره ۳۶، صص ۷-۴۰.

باتامور، تی بی (۱۳۹۲) نخبگان و جامعه، ترجمه علیرضا طیب، تهران، پردیس دانش.

بدیع، برتران (۱۳۸۵) توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، قومس.

برنل، پیتر و ویکی رندال (۱۳۹۱) مسائل جهان سوم، ترجمه احمد ساعی و سعید میرترابی، چاپ سوم، تهران، قومس.

بشیریه، حسین (۱۳۷۰) توسعه و فرهنگ، نامه فرهنگ شماره ۵ و ۶، صص ۶-۲۷.

پارسا، ندا (۱۳۹۲) ایده حکمرانی خوب در عصر جهانی شدن؛ ریشه‌ها و زمینه‌ها، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، استاد راهنما علی کریمی‌مله.

پای، لوسین (۱۳۸۰) بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی، ترجمه غلامرضا خواجه سروری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

خاوند، فریدون (۱۳۹۴) «حکمرانی خوب در سیاست‌گذاری اقتصادی جمهوری اسلامی: از تئوری تا عمل»، دو ماهنامه میهن، دوره جدید، شماره ۵.

دارستانی، میثم (۱۳۹۴) نقش فرهنگ سیاسی در حکمرانی خوب، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی.

دباغ، سروش و ندا نفری (۱۳۸۸) «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب»، نشریه مدیریت دولتی، دوره اول، شماره ۳، صص ۳-۱۸.

زارعی، آرمان (۱۳۸۸) تأثیر جهانی شدن بر فرهنگ سیاسی ایران (۱۳۶۸-۱۳۸۴)، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، باز.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۹) فرهنگ سیاسی ایران، تهران، فرزان روز.

شریف، محمدرضا (۱۳۸۱) درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران معاصر، تهران، روزنه.

شهرام‌نیا، سید امیرمسعود (۱۳۸۵) جهانی شدن و دموکراسی در ایران، تهران، نگاه معاصر.

عابدی اردکانی، محمد (۱۳۹۳) «توسعه‌نیافتگی سیاسی از منظر فرهنگ سیاسی نخبگان در ایران (۱۳۶۸-۱۳۸۴)»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره چهارم، صص ۱۳۳-۱۶۹.

قلی‌پور، حجت‌الله (۱۳۸۲) حکمرانی خوب در ادبیات مدیریت (طرح پژوهشی حکمرانی خوب)، دفتر بررسی‌های اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

کمالی، یحیی (۱۳۸۸) «حکمرانی خوب چیست»، تدبیر، شماره ۲۰۶، صص ۲۰-۲۲.

گولد، جولیوس و ویلیام گلب (۱۳۷۶) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مازیار.

محمدعلیپور، فریده و سید رضا رحیمی عماد (۱۳۹۲) «علل شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران و نظریه حکمرانی خوب (مطالعه موردی: حکومت پهلوی دوم در سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷)»، پژوهشنامهٔ متین، سال پانزدهم، شماره ۵۹، صص ۱۵۹-۱۸۴.

نفیسی، رسول و ماندانا تیشه یار (۱۳۷۹) «فرهنگ سیاسی و هویت ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۵، صص ۱۷۷-۱۹۱.

نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۳) «مطالعه تطبیقی روند توسعه در ایران و ترکیه»، فصلنامه سیاست خارجی، سال هجدهم، شماره ۱، صص ۳۹-۵۱.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳) موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه.

Bovaird, T., & Loffler, E. (2003) "Evaluating the quality of public govermance: indicators, models and mcthodologies", international review of Administrative Scines, Vol. 69.

Carlos, G., & Benavides, J. (2011) "The Impact of elite political culture and politicalinstitutions on democratic consolidation in LatinAmerica: a comparative study of Colombia and Venezuela", the 10th Annual Politicologenetmaal Conference University of Amsterdam.

Chabova, K. (2014) "Political Culture and Democracy Revisited", available at: https://pdfs.semanticscholar.org/306d/cab88ca8357236b99971dbfcd9188e09769d.pdf?_g a=2.172266342.413732881.1560800720-845351716.1560800720

Hsin-Chi, K., & Lau, Si.K. (2002) "Traditional Orientations and Political Participation in Three Chinese Societies", Journal of Contemporary China, Vol. 11, No. 31.

Inglehart, R. (2005) Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence, Cambridge: Cambridge University Press.

Mobius, M. (2001) "good Governance Is a Global Challenge", Corporate Board, Vol. 22, No. 131.

Roy, K.C., & Tisdel, C.A. (1998) "good Governance in Sustainable Development: the Impact of Instituations", International Journal of social Economics, Vol.25, No.6/7/8.

Weisse, T.G. (2000) "Governance, good Governance and Global Governance: Conceptual and Actual Challenge", Thired World Quarterly, Vol. 21 No. 5, pp. 795-814.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۲۵۹-۲۲۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹
نوع مقاله: پژوهشی

کلان‌الگوهای حکمرانی در ایران معاصر؛ عبور از حکمرانی پادشاهی به نوآیین حکمرانی بر پایه فنون رؤیت‌پذیری و کنترلی (از عباس‌میرزا تا امیرکبیر)

هادی کشاورز*

چکیده

ترسیم وضعیت الگوی حکمرانی و نسبت آن با زیست در ایرانِ قبل از جنگ‌های ایران و روس و مسیر بعد از آن، از دو کلان الگوی حکمرانی و از دو عقلانیت که در شیوه، گستره و ابژه اعمال قدرت متفاوتند، حکایت دارد. برای تبیین این دو الگو، تلاش شده است تا با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و به کمک اسناد، فرآیند حکمرانی را از زاویه پرسش «چگونه حکومت کردن» در چارچوب حکومت‌مندی فوکو بررسی و نسبت زیست و سیاست و شکل‌گیری عقلانیت جدید حکمرانی در ایران را دنبال کنیم. بر این اساس این پژوهش بر مبنای پرسشِ «تکوین و استقرار سازوکارها و فنون جدید حکمرانی در ایران پس از جنگ‌های ایران و روسیه، چگونه و در چه فرایندی صورت گرفت و چه تأثیری بر نسبت زیست و سیاست و شکل‌گیری صورت‌بندی نوآیین حکمرانی در ایران داشته است؟» در پی اثبات این است که «با آگاهی از ناتوانی حکمرانی مبتنی بر آیین پادشاهی، اصلاح‌گران با ایجاد فنون و نهادهای جدید، به مرور جامعه را در معرض دید قدرت قرار داده، با کنترل و هدایت جمعیت، نوآیین حکمرانی را بنا نهادند». بر این اساس در یک کلیت، از جنگ‌های ایران و روس، دو استراتژی در ادارهٔ قلمرو قابل شناسایی است؛ استراتژی سنت قدمایی پادشاهی بر پایهٔ

* دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه تهران، ایران h_keshavarz@ut.ac.ir

CC BY NC

تکلیف‌گرایی الهی- سیاسی و استراتژی نوآیین حکمرانی بر پایهٔ فنون جدید که هر کدام با توجه به شیوهٔ اعمال قدرت، گسترهٔ اعمال قدرت و ابژهٔ کنترل دو صورت‌بندی متفاوت از پیوند زیست و سیاست را برجای گذاشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: بدن، رؤیت‌پذیری، کنترل، عباس‌میرزا، امیرکبیر.

مقدمه

وضعیت عمومی و ویژگی‌هایی زیستی در همه جوامع در زمان‌های مختلف -که در بطن خود ارتباط با نوع خاصی از نحوهٔ ادارهٔ سرزمین را بازگو می‌کنند- از فرم‌های متفاوتی از نسبت حکومت و جامعه خبر می‌دهند. نسبت‌ها و روابطی که با توجه به متغیرهای اثرگذار و درون‌ماندگار آن در هر دوره، آیین‌های حکمرانی گوناگونی را برمی‌سازند که از نظر سه مؤلفهٔ شیوهٔ اعمال قدرت، ابژه قدرت و گستره اعمال قدرت، متفاوت از هم هستند.

در همین راستا، با توجه به ویژگی‌های زیستی و نسبت آنها با فنون حکمرانی در جامعهٔ ایرانی در دوره‌های مختلف نیز می‌توان از آیین‌های حکمرانی خرد و کلانی صحبت کرد که با شیوه‌های متفاوت اعمال قدرت، ابژه مورد هدف قدرت و گستره اعمال قدرت، سازه‌های متفاوتی از عقلانیت حکمرانی را به وجود آورده‌اند. سازه‌هایی که در دورهٔ معاصر با مداخلهٔ متغیرها و مفاهیم جدید حول محور «لزوم تحول در شیوهٔ حکمرانی» از دو کلان‌الگو و آیین حکومت کردن حکایت دارد.

نخست، کلان‌الگو و آیین حکمرانی پادشاهی که تا زمان جنگ بین ایران و روس- در دایره‌ای بیرون از تحولات و مراودات جهانی- با بدیلی در حکمرانی مواجه نشده بود و با پشتوانه تاریخی- الهیاتی به همت پاسبانان آیین قدمایی به حیات خود ادامه می‌داد. اما با آگاهیِ ناشی‌شده از شکست ایرانیان از روس‌ها، دایرهٔ سنت قدماییِ هدایت و کنترل جامعه و تنظیم‌کنندهٔ زیست ایرانی با پرسش‌های جدی روبه‌رو شد؛ پرسش‌هایی که ضمن آنکه روندِ آیینِ پادشاهی را کُند می‌ساخت، با فراهم کردن مقدمهٔ استفاده از نهادهای جدید، ادارهٔ جامعه را با مسیری نوآیین روبه‌رو کرد. به عبارتی از این زمان، پرسش از نحوهٔ حکومت کردن به همراه تزریق ایده‌های جدید، مسیر ادارهٔ جامعه و تنظیم زیست را با دو استراتژی متفاوت آیین پادشاهی و آیین مدرن حکمرانی مواجه کرد.

دوم، نوآیین حکمرانی بر پایه قاعده‌ای نو و به واسطه استفاده از فنون نوین، دورهٔ جدید را به مهم‌ترین دوره در تحول حکمرانی بدل کرد. این تحولات که از طریق توجه به ابژه رؤیت‌شده قابل نظارت و کنترل، تغییر در آیین سفت و سخت پادشاهی و سمت‌گیری به سوی نحوهٔ بهتر اداره کردن در ایران ممکن شد، مجموعه‌ای از تغییرات هم‌پیوندِ زیستی- سیاسی چون بهبود راه‌های ارتباطی، بهبود وضعیت تحصیل و تأسیس

مدارس، بهبود وضعیت بهداشت و تأسیس درمانگاه‌ها، تشکیل ارتش منظم و دائمی، بهبود وضعیت اداری با تأسیس نهادهای سیاسی و اداری جدید، شناسایی مرزها و لزوم تمایز بین اتباع بیگانه و خودی و موارد متعدد دیگر را رقم زد. این شبکهٔ در حال ظهور، مجموعه فنونی برای اعمال عقلانی‌تر قدرت بودند که توانستند بدن ثبت‌شده را با مقیاسی وسیع‌تر از گذشته، تبدیل به ابژهٔ اعمال قدرت کنند.

به هر حال این تحول را باید به صورت فرآیندی دید که به مرور برخی قواعد حکمرانی پادشاهی را معلق، کُند و حتی ناپدید ساخت و ادارهٔ جامعه را بر پایهٔ قاعدهٔ نوین و فنون جدید قائم کرد. این همان نقطه‌ی گسستی است که می‌توان آن را پرتوی جدید در مطالعهٔ تاریخ این سده دید. از همین زاویه تلاش می‌شود این مسئله تغییر در عقلانیت و رؤیت‌پذیری همگام با آن را که داغ کنترل‌مندی، نظارت‌پذیری و بهره‌وری را بر بدن جامعه حک کرده، در اسناد دورهٔ مدنظر شناسایی و نشان داده شود که چگونه شیوه‌های نوین حکمرانی در یک فرآیند، فرد و جمعیت را از یک تعداد محدود به گسترهٔ وسیعی به ابژه اعمال قدرت تبدیل کرده است.

این پژوهش در نظر دارد تا رابطهٔ میان بدن و قدرت بر اساس نهادهای نوین حکمرانی را که از اواخر سده نوزدهم در ایران به مرور در حال شکل‌گیری بود، بررسی کند و نشان دهد که شکل‌گیری بحران در زمینه حکمرانی و شیوهٔ اعمال قدرت نزد نخبگان، چه تحولاتی را در فنون حکمرانی به وجود آورد؟ با رؤیت‌پذیر شدن جمعیت در قالب نهادهای جدید، چه امکان‌هایی پیش روی حکومت قرار گرفت؟ و چگونه جمعیت هدف قوانین و فنون جدید حکمرانی قرار گرفت؟

پیشینهٔ پژوهش

درباره حکمرانی در ایران، مقاله‌ها، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های متعددی انتشار یافته و هر نویسنده‌ای از زاویه‌ای سعی در بررسی این موضوع داشته است. اما از آنجایی که این مقاله به بررسی اهمیت «چگونه حکومت کردن، فنون و عقلانیت حکمرانی، نحوهٔ رؤیت‌پذیری و مسئله شدن بدن، کنترل و هدایت جمعیت توسط حکومت همگام با تأسیس نهادهای نوین در ایران» می‌پردازد، با نگاه‌های دیگر تفاوت داشته، سعی در نشان دادن گسست در شیوهٔ اعمال قدرت، مقیاس و ابژهٔ کنترل با همگامی گردآوری و

ثبت اطلاعات از طریق فنون دقیق‌تر، عقلانی‌تر و آگاهانه‌تر به وسیله حکومت در جامعه با توجه به مفهوم حکومت‌مندی را دارد.

بنابراین آنچه نوشتهٔ پیش رو را از پژوهش‌های دیگر متمایز می‌کند، محوریتِ اهمیتِ «چگونه حکومت کردن و همگامیِ مسئله شدن شیوهٔ اعمال قدرت و رؤیت‌پذیری جامعه» برای حکومت در قالب آیین نوین حکمرانی با به‌کارگیری فنون جدید -مطالعه موردی ایران از دورهٔ عباس‌میرزا تا اوایل دروهٔ ناصری- است. با این نگاه، پرداختن به پژوهش‌ها و کارهای انجام‌شده نزدیک به این مقاله، به‌ویژه دربارهٔ تاریخ ایران بر پایه نگاهی فوکویی، اهمیت خاص خود را دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

«زیست سیاست ایرانی: تبارشناسی بخشی از حقیقت جاری در زندگی» نوشته امیر مقدور مشهود (۱۳۹۶)، کتابی است که بر مبنای حکومت‌مندی به دنبال تأیید این فرضیه است که منظومه‌ای از عوامل عینی (فقدان توانایی برقراری نظم پایدار، بافت جمعیتی، غیر درون‌باشی ساختار دولت- ملت و مناسبات محیطی و بین‌المللی) و عوامل ذهنی (فرهنگ سیاسی، اقتدار سنت، ناتوانی دولت در تکیه بر مبانی مورد وثوق مشروعیت)، عمده چالش‌های سیاست‌های زیستی در ایرانند که بخشی از روند شکل‌گیری آیین‌های جدید حکمرانی در ایران را رقم می‌زند. در همین راستا، نویسنده با به‌کارگیری مفهوم «زیست سیاست» به عنوان فن حکمرانی در جامعه مدرن، به دنبال اثبات این ادعاست که مواجههٔ ایران با غرب -به‌ویژه از دورهٔ ناصری که تحولات عمیقی در اندیشه و عمل نخبگان و حکمرانان در موضوعات مختلف صورت داد و این تحولات را به نقطه کلیدی در دولت‌سازی بدل ساخت- منجر به این شد که در نهایت «شناخت فرد از دورهٔ رضاشاه به بعد، مبنای حکمرانی» قرار گیرد. این مبنایی برای شکل‌گیری دولت مدرن در ایران می‌شود که با روش‌هایی چون یکسان‌سازی زبان، همسان‌سازی لباس و پوشش، شبکهٔ بهداشت، ایجاد ارتش منظم و... به دنبال ترتیب و تنظیم زندگی افراد است.

«قانون و زیست سیاست در عصر رضاشاه» به قلم طاهر خدیو (۱۳۹۲)، نوشتهٔ دیگری است که مسئله اصلی‌اش، بررسی نسبت میان قانون و استثنا و جست‌وجوی پیوندهای احتمالی میان نظریهٔ قانون و ظهور رضاشاه در ایران جدید است. نویسنده با بررسی تحولات بعد از جنگ‌های ایران و روس، با اعتقاد به پیوند عمیق و درونی میان دولت

رضاشاه و نظریهٔ قانون، تحول در الگوی حکمرانی را حلقهٔ مفقوده‌ای در بررسی این دوره تاریخی می‌داند که نظریهٔ قانون را به دیکتاتوری پیوند می‌زند. از نظر خدیو، از آنجایی که مواجهه با اندیشهٔ غربی جز اخلال، اثر دیگری در زمان و تاریخ محلی ایران برجا ننهاد، منجر به این شد که نزد بسیاری از روشن‌فکران و نخبگان ایرانی، وانهادن الگوی حکمرانی رایج ایرانی و مسئلهٔ درک و اخذ آیین حکمرانی غربی به ضرورتی اساسی تبدیل شود. در چنین شرایطی، نظریه قانون در حکم تمهیدی حقوقی برای تحول در الگوی حکمرانی و ارتقای کیفیت حیات به سکه رایج تبدیل شد. از نظر او، ایران در دورهٔ قبل از مواجهه با غرب، واجد سنت‌های سیاسی خاص خود بود که مطابق آن، کلام فرمانروا در حکم قانون بود و او چون سایهٔ خداوند روی زمین بود، هیچ هرج‌ومرجی بر قدرتش متصور نبود. اما در عمل برای این اعمال قدرت بی‌حدومرز، فرمانروایان دچار مشکلاتی از قبیل عدم دسترسی فوری به تمامی نقاط محلی بودند که در نهایت قدرت آنها را محدود می‌کرد. اما جنگ‌های ایران و روس، ایرانیان را با ایدهٔ پیشرفت مواجه کرد؛ مفهومی ناشناخته که منجر به ظهور نوشته‌های جدیدی برای برون‌رفت از عقب‌ماندگی یافتن راهی برای پیشرفت شد که عموماً به ایجاد طرحی جدید در حکومت کردن منتهی می‌شد که نتیجهٔ آن، حکومت قانون و مشروطه بود.

«زیست درون ماندگار» از دیگر مفاهیم برگرفته از دستگاه فکری فوکو در بررسی تحولات حکمرانی معاصر است که میثم قهرمانی (۱۳۹۸) در پژوهش «حکومت‌مندیِ فقه مشروطه و پارادوکس دین و دولت ملی» آن را بررسی کرده است. در این رساله، پژوهشگر تلاش کرده است تا فهم فقه مشروطه و پارادوکس استعلایی و معرفتیِ آن، یعنی «پارادوکس دین و دولت ملی» را بر اساس رویکرد درون‌ماندگار[1] نشان دهد. با این هدف، پرسش «چگونه می‌توان بر اساس الگوی مفهومی زیست درون‌ماندگار، دلیل تبدیل نشدن فقه مشروطه به عقلانیت حکومت در ایران معاصر را توضیح داد؟» را دنبال می‌کند که پاسخ آن در این فرضیه نهفته است: دلیل اینکه فقه مشروطه‌خواه نتوانست به عقلانیت حکومت در دورهٔ خود تبدیل شود، نه در عدم توانایی‌اش در ایجاد نظریه‌ای منسجم درباره ملیت و قانون موضوعه، بلکه به دلیل دامنهٔ کمِ هدایت «نسبت‌های خود با

1. Immanence.

خود»، رفتار انسان و در یک کلام حکومت‌مندی است.

رضا نجف‌زاده (۱۴۰۱)، مؤلف کتاب «تجدد رمانتیک و علوم شاهی» نیز یکی از علاقه‌مندان به این حوزه است که در این اثر خود با استفاده از مفاهیم فوکویی تلاش دارد تا تحولات ایران را از سال ۱۲۹۹ تا ۱۳۵۷ بر اساس مفهوم درون‌زا بودن زیست‌سیاست ایرانی تحلیل کند. ایدهٔ اصلی نویسنده این است که «تجدد و زیست‌قدرت ایرانی، منشأ خارجی ندارد، بلکه عنصری درون‌زاست». بر این اساس مؤلف، داستان کتاب را داستان فرادستان حوزهٔ قدرت و فرودستان حوزهٔ دانش می‌داند. از این‌رو معتقد است که در تاریخ مورد نظر با شبکه ریزومی نیروهای سیاسی و رژیم‌های دانایی سروکار داریم و مسئله، نوعی دیالکتیک چندوجهی است. نجف‌زاده عناصر مشترک تجددهای رمانتیک‌های ایرانی را انحطاط‌اندیشی، عقل‌باوری عاطفه‌بنیاد، عطف توجه به سنت، تأکید بر تاریخ و برخورداری از ذهنیت تراژیک و برخورداری انواع تجددهای این بازه شامل تجدد رمانتیک شاهنشاهی، تجدد رمانتیک سرخ انقلابی، تجدد رمانتیک اسلام‌گرایانه و تجدد رمانتیک انتقادی از عناصر یادشده برمی‌شمرد و اشاره می‌کند که تمرکز این کتاب بر تجدد رمانتیک شاهنشاهانه است که میان پارادوکس حقوق سلطنت و حقوق ملت در جریان است. هر کدام از این تجددها، ویژگی‌های اختصاصی دارند، اما ویژگی‌های اصلی تجدد شاهی، خود شاه و نژاد است. بر این اساس این کتاب شامل تحلیل رژیم‌های دانایی تا دورهٔ پهلوی و نسبت دیالکتیکی آنها با نظام قدرت و حکمرانی در قالب نهادهای پژوهشی است که در واقع رابطهٔ نهادهای پژوهشی، علم و سیاست و پژوهشگران با نهاد قدرت در دوران جدید را بررسی می‌کند.

محمدعلی اکبری در کتاب «تبارشناسی هویت جدید ایرانی: عصر قاجار و پهلوی اول» نیز با شیوهٔ تبارشناسی فوکویی درصدد تبیین بخشی از تحولات ایران در دورهٔ تاریخی معاصر بر مبنای مسئله هویت است که آن را در چارچوب مسئلهٔ تشکیل دولت-ملت در ایران قرار می‌دهد و زمینه‌های روشن‌فکرانه آن و اقدامات دولتی در این زمینه را مرور می‌کند. نکتهٔ مهم کتاب او آن است که به گفتمان‌های روشن‌فکری بسنده نمی‌کند و اجرای این سیاست‌ها و نحوه و رویهٔ آنها را هم مدنظر قرار می‌دهد. هرچند این رویکرد، بخش اندکی از کتاب او را شامل می‌شود.

نوشتهٔ بعدی که به یکی دیگر از مفاهیم فوکو برای تحلیل می‌پردازد، عبارت است از «نسبت رؤیت‌پذیری با قدرت در اندیشه فوکو». نویسنده با تأکید بر رؤیت‌پذیری به عنوان یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری علوم و همچنین یکی از فنّاوری‌های قدرت سعی دارد تا تصویری از نسبت رؤیت‌پذیری با قدرت در اندیشهٔ فوکو را نشان دهد. بر این اساس وی نشان می‌دهد که قدرت از یکسو، پدیدآورندهٔ رؤیت‌پذیری‌هاست و از دیگر سو، رؤیت‌پذیری‌ها هستند که امکان شناخت قدرت را فراهم می‌آوردند. این مقاله تنها بعدی نظری دارد و امکان رؤیت‌پذیر شدن و نسبت آن با قدرت را نشان می‌دهد و به مسائل جامعهٔ ایران و مطابقت با وضعیت ایران نمی‌پردازد.

بر این اساس مجموع تحقیق‌ها و نوشته‌های ارائه‌شده و به طبع رسیده درباره رویکرد حکومت‌مندی و تبارشناسانه فوکو در زمینه تاریخ ایران یا موردها و پدیده‌هایی از تاریخ ایران ضمن اینکه به طور عام از دورهٔ عباس‌میرزا به این‌سو را شامل می‌شوند و مداخله‌های حکومت را برای هدایت بیرونی و کنترل مبنا قرار می‌دهند، در زاویهٔ ورود با هم متفاوتند که در صفحه‌های گذشته به برخی از آنها اشاره شد. اما از نظر نویسنده، این موارد به اندازه کافی لایه‌کاوی تاریخی، به‌ویژه بر پایه اسناد را ندارند و امکان آنچه در بررسی گسست‌ها و تغییرات مهم است، یعنی غالب شدن تفکر چگونه حکومت کردن و مسئله شدن فرد، جمعیت و نحوهٔ اداره و هدایت آنها را نمایان نمی‌سازد. بنابراین توجه به فنون حکمرانی و نشان دادن تغییرات در شیوهٔ اعمال قدرت، ابژه و مقیاس کنترل توسط حکومت می‌تواند راهگشای تاریخ‌نگاری جدید برای این دوره باشد.

چارچوب تحلیل

آنچه در مسیر پاسخ به پرسش بالا و مسئلهٔ مدنظر می‌تواند کمک‌کننده باشد، استفاده از گسترهٔ معنایی مورد نظر فوکو و پرداختن به مفهوم حکومت‌مندی از زاویه پرسش «چگونه حکومت کردن» در منظومهٔ فکری اوست؛ زیرا به نظر می‌رسد که منظومه فکری و معنای حکمرانی مدنظر فوکو که در پیوند با مفاهیم اساسی چون انضباط، بهنجارسازی، زیست‌سیاست و غیره شکل گرفته است، زمانی بهتر قابل درک می‌شود که آن را در بطن پرسش «چگونه حکومت کردن» مدنظر قرار دهیم.

در حقیقت فوکو با توجه به همین پرسش، به‌روشنی از گسترهٔ مقولهٔ حکومت‌مندی سخن می‌گوید و معتقد است که «منظور من از حکومت‌مندی، سه چیز است. نخست، مجموعه‌ای از نهادها، روش‌های تحلیل، تأملات و محاسبه‌ها و تاکتیک‌هایی که اِعمال این شکل کاملاً خاص و هرچند پیچیده قدرت را امکان‌پذیر می‌کنند؛ قدرتی که آماج اصلی‌اش جمعیت، شکل اصلی دانشش اقتصاد سیاسی و ابزار اصلی تکنیکی‌اش دستگاه نظارتی است. دوم، گرایش و خطِ نیرویی که بی‌وقفه از دیرباز و در سرتاسر غرب منجر شد به تفوق آن نوع قدرتی که می‌توان آن را «حکومت» نامید. تفوق بر انواع دیگر قدرت، یعنی حاکمیت و انضباط که از یکسو منجر شد به تکوین و توسعهٔ سلسله کاملی از دستگاه‌های خاص حکومت و از سوی دیگر به توسعهٔ سلسله کاملی از دانش‌ها. سوم، منظور من از حکومت‌مندی، فرایند یا به عبارت بهتر، نتیجهٔ فرایندی است که از رهگذر آن دولت عدالت قرون وسطا که در سده پانزدهم و شانزدهم به دولت اداری بدل شده بود، به‌تدریج «حکومت‌مند» شد» (فوکو، ۱۳۹۱: ۲۶۱).

این تعاریف یعنی آنکه وی از «حکومت‌مندی»، روش‌هایی را مراد می‌کند و تغییراتی را رهگیری می‌کند که ویژگی اصلی آن، شکلی از نظارت است که اقدامات دولت بر شهروندان، ثروت آنها، مصیبت‌هایشان، رفتار، آداب و رسوم و عاداتشان اعمال می‌کند. از این‌رو حکومت‌مندی با جمعیت در تمامیت آن روبه‌رو است و تلاش می‌کند تا شرایط بهبود وضعیت آنها، افزایش طول عمر، ثروت و سلامت آنها را فراهم نماید. به نظر او، چنین طرحی، شاخصه دولت‌های مدرن است (خالقی، ۱۳۸۵: ۳۳۱). همچنین مقولهٔ فوکویی حکومت‌مندی، شناختی از سازوکار تخصیص، تمرکز و اعمال قدرت به دست می‌دهد؛ یعنی اینکه در جوامع مختلف، قدرت چگونه عمل می‌کند. بنابراین فوکو در درس‌گفتار «حکومت‌مندی» با بررسی رابطهٔ حاکم و اتباع و نحوهٔ اطاعت و کنترل اتباع به این سؤال می‌پردازد که «چگونه، توسط چه کسی، تا چه حدی، برای چه اهدافی و با چه روش‌هایی بر ما حکومت می‌شود؟» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۳۷).

در پاسخ به این سؤال، وارد مبحث «فنون حکومت کردن» می‌شود و آن را در نسبت دو هم‌پیوندِ حاکم/ اتباع فعال می‌کند. فنون حکمرانی که قالب کنترل، نظارت و هدایت برای بهره‌وری از افراد فعال می‌شود، در مکان‌های خاصی مانند خانواده، ارتش، بیمارستان یا

مدرسه پدیدار می‌شوند که رفتار فردی را شکل داده، به‌عنوان شبکه‌ای برای ادراک و ارزیابی چیزها عمل می‌کنند. از این طریق، روابط انسان‌ها با یکدیگر و با محیطشان، به عنوان دغدغهٔ دولت بررسی می‌شود و عقلانیت سیاسی مدرن را از طریق انضباط‌ها، بهنجارسازی و زیست‌سیاست تعریف می‌کند. ادغام دغدغه‌های دولت با زندگیِ فردی، دولت مدرن را تبدیل به یک ماشین فردیت‌سازی و کلیت‌سازی می‌کند که هم قدرت دولت و هم ظرفیت‌های فردی را افزایش می‌دهد (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۰).

بنابراین از منظر فوکو، برای آنکه استراتژی‌های قدرت بتوانند نقش خود را در مطیع گرداندنِ ابژه‌های مطلوبشان به خوبی ایفا کنند، به جای مرگ از زندگی و بدن‌های رام و به جای بدن‌هایی فروریخته و کژریخت، از بدن‌هایی سالم و نیرومند سخن گوید، باید به شیوه‌ها و روش‌هایی از اعمال قدرت متوسل شد که بتواند در راستای هدف جدید قدرت (جمعیت)، بیشترین بهره‌وری را داشته باشد.

بر این اساس از نظر فوکو، پیدایش مسئلهٔ حکمرانی از سده هفدهم، ارتباط نزدیکی با پرسش چگونگی حکمرانی و از قِبَل آن، مسئله بدن (فرد و جمعیت)، دانش‌هایی چون علم آمار و دگرگونی در ادبیات چگونه حکومت کردن دارد و این مسئلهٔ جدید، دارای فرآیندی است که در آن علم و فنون حکومت و بدن به یکدیگر پیوند خورده و شیوه و گستره اعمال قدرت، یکی از مؤلفه‌های عمده فناوری نوین حکومت می‌گردد. در نتیجه اقداماتی برای تقویت نیروی حیاتی، ارتقای سلامت و افزایش آموزش و ثروت ابداع و اجرا شد. از این زمان به بعد حکومت، نه متوجه قدرت حاکم یا پادشاه، بلکه متوجه اوضاع و شرایط جمعیت گردیده، اهمیت ظهور جمعیت و تحولات مربوط به آن سبب شکل‌گیریِ شکل‌هایی عقلانی از کنترل جمعیت می‌شود.

جنگ‌های ایران و روس، نقطه گسست از سنت قدماییِ ادارهٔ جامعه

با پایان دورهٔ زندیه و آغاز سلطنت قاجارها، به دلایلی چون ناآگاهی نخبگان و عامه مردم از تحولات جهانی، تداوم حکمرانی بر مبنای تمایلات شخصی و ایلی، درگیری‌های درونی بر سر کسب قدرت، مشغولیت ارتش به جنگ‌های مرزی و عزل و نصب‌های دفعی با محوریت شاه: ۱- هنوز شیوه‌های جدید اداره قلمرو (سرزمین) جدی نشده بود. ۲- بدن (در مقام نوع یا گونه) هدف و مسئله حکمرانی نبود و ۳- نظام قاعده‌مندسازی و

نهادهای مدرن به‌منظور ثبت و رؤیت بدن برای اعمال عقلانی‌تر قدرت و کنترل و بهره‌وری از آن، جایگاهی نداشت. اما نحوهٔ شکست از تزارهای روسی و از دست دادن مرزهای شمالی طی دو معاهدهٔ گلستان و ترکمنچای، برخی نخبگان را درگیر پرسش‌هایی چون: چه عواملی باعث چنین سرنوشتی برای ایران شد؟ چرا ما عقب مانده‌ایم؟ آیا پایبندی به بساط کهنه برای پیشبرد امور جاری و آینده‌ای بهتر کافی است؟ بستر و ابزار عبور از این وضعیت کدامند؟ و... کرد که در پاسخ به این پرسش‌ها، نه می‌توانستند پایبندی وثیقی به شیوهٔ حکمرانی پادشاهی (سنت ادارهٔ قدمایی) داشته باشند و نه می‌توانستند نسبت به اوضاع بیرونی و علل پیشرفت‌های تمدن جدید غرب بی‌تفاوت باشند. پرسش‌هایی که سرانجام منجر به این شد که چرخ‌دنده‌های جدیدی در سازوکار حکومت کردن به‌راه افتد و باعث توزیع جدید قدرت و تغییر نسبت بین قدرت- زیست گردید.

چنان‌که رستم‌الحکما در رساله «احکام و اشعار»[1] -که تقریباً یک‌سال پس از عهدنامه ترکمنچای به نگارش درآمده و کلیت آن گویای فضای خلا، پریشانی، سردرگمی و تلاشی برای یافتن راه‌حل به‌منظور برون‌رفت از این وضعیت در میان نخبگان بود- با پی بردن به مسئله در قالب گفت‌وگویی فرضی بین خاقان (فتحعلی‌شاه) و دولتخواه او، راه‌حل را با توجه به این پرسش بنیادین خاقان از دولتخواه که «ای دولتخواه خیراندیش، چه مصیبت و بلایی از جانب دشمنان این سرزمین بر ما فرود آمد که امیدها به یأس و پیروزی‌ها به شکست مبدل گشت؟ علت چه چیز است؟ بیان نما» (آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۲۷)، اینگونه بیان می‌کند که «آیین سلطنت و جهان‌داری و رسوم ریاست و شهریاری در این زمان مانند کیمیا گردیده، پس اقتضای حکمت آن است که [پادشاه] موافق رسوم و آیین سلاطین پیش رفتار نمایند؛ زیرا که رسوم و آیین سلاطین پیشین از موضوعات حکما می‌باشد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱: ۲۷۷).

اما تداوم این پرسش در ذهن نخبگان باعث شد که آنها برعکس رستم‌الحکما، علت بنیادین شکست‌ها، مصیبت‌ها و ناکامی‌ها را در «شیوهٔ حکمرانی بر پایه فرامین سلطنت» (آیین حکمرانی سنتی) معرفی کنند و همچنین برعکس اندرزنامه‌نویسانِ سنت‌کیشِ معتقد به احیای شیوه‌های پادشاهان موفق در تاریخ، راه‌حل را در ایجاد سازوکارها، فنون و نهادهای جدید برای ادارهٔ بهتر ببینند. همین جدل‌ها منجر به ایجاد ادبیاتی حول

پرسش «چگونه حکومت کردن» در میان نخبگان شد. محورِ شَوَنده‌ای که در حقیقت مبنایی شد که به مرور در تاروپود اندیشه‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و جامعه جان گرفت و آیین شاهی و قاعده‌مندی بر مبنای آن را به چالش کشید.

به هر ترتیب متناسب با سرافکندگی ملی، خلأ و ناامیدی جامعه پس از شکست از ارتش تزاری و پرسش از نحوهٔ حکومت کردن، شکاف بر دیوارِ قلعهٔ حکمرانی پادشاهی افتاد و منجر به این شد که از یکسو، نقد بر شیوهٔ «حکومت‌داری و مملکت‌پیرایی» بدین شکل که تاکنون بوده است، شکل بگیرد و از سوی دیگر، به دنبال راهکارهای برون‌رفت از وضعیت فعلی و بقای قدرت در آینده، اصلاحاتی در حکمرانی به شیوهٔ جدید صورت گیرد. این مسیر در حال شکل‌گیری، مسلماً قاعده و ویژگی‌های آیین حکمرانی پادشاهی را به عنوان استراتژی حکمرانی قدمایی مورد هدف قرار داد.

قاعدهٔ آیین پادشاهی و ویژگی‌های آن در تنظیم نسبت زیست و سیاست

سنت دیرینه حکمرانی پادشاهی بر شالودهٔ تفسیری الهی- سیاسی که مترادف با لزوم اطاعت همگان از سلطان بود، نسبتِ زیست و حکومت در ایران را صورت‌بندی می‌کرد؛ یعنی پادشاهی که «پرتوی است از انوار الوهیت و جزوی از اجزای نبوت... کردارشان حجت و گفتارشان بیّنت است» (تحفه عباسی به نقل از: زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱: ۱۵۷)، با غیبت امام عصر(عج) به عنوان جانشین و سایهٔ خدا روی زمین (ظل‌الله) برای هدایت خلق در جهت رستگاری منصوب شده و اطاعت همگان از دستورات او واجب است. چنین تفسیری، دایره‌ای فراخ از تکلیف‌گرایی را شکل می‌داد که هم شاه و هم اتباع را احاطه می‌کرد و شاه‌بیت قاعده‌مندساز آن، وجوب اطاعت رعیت از سلطان بود: «از جانب خدا، سلاطین و ملوک خلفای در ارض و اطاعتشان در عالمیان فرض است» (قانون‌السلطنه به نقل از: زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱ : ۳۱۸) و تخطی از فرمان شاه، تخطی از خدا و رسولش معنا می‌شد.

این قاعده که مشروعیت‌بخش پادشاه، حامی حیطهٔ آیین شاهی، مدافع نحوهٔ اداره جامعه و تنظیم‌کنندهٔ زیست و نسبت نیروها در ایران بود، از یکسو موجب می‌شد مردم از نظر ذهنی، تخطی از شاه را گناه و موجب مجازات دنیوی و اخروی بدانند: «ستیزه با

سلطان، مثل ستیزه با قهر و غضب الهی است. در این صورت، هرکس که از مقام بشریت خود تجاوز کند، به مکافات خواهد رسید» (اعتمادالسلطنه به نقل از: زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱: ۱۴۰) و از سوی دیگر، ابزاری بود در دست شاهان برای توجیه ناکامی‌ها و شکست‌هایشان. چنان‌که فتحعلی‌شاه در یادداشتی در پاسخ به نامهٔ عباس‌میرزا درباره جنگ‌های ایران و روس می‌نویسد: «در باب دعوای با روسیه، نوشته بودی هرگاه ما امسال جنگ می‌کردیم، دفع و رفع روسیه ممکن بود. به سرِ شاه قسم خوردید، اما به سرِ شاه که قسم دروغ خورده بود، چرا که اولاً فتح و شکست با خداست...» (نامه فتحعلی شاه به عباس میرزا).

شاردان نیز با اشاره به همین قاعده، برخی از ویژگی‌های صورت‌بخش به نسبت شاه-مردم را چنین برمی‌شمرد:

۱. همه قدرت‌ها در دست یک نفر است و وی چه از نظر روحانی و چه از نظر مادی و دنیوی، سلطان مافوق و صاحب اختیار تام و کمال جان و مال رعایای خویش است.

- [مردم] می‌پندارند که شاه ایشان واجد نیروهای ماورالطبیعی، من‌جمله دارای استعداد شفابخش بیماری‌هاست (شاردان، ۱۳۴۵، ج۸: ۱۴۸ و ۱۵۴).

۲. پادشاه مردم را به چشم بردگان زرخرید می‌بیند تا به چشم ملت (همان: ۱۶۱).

۳. مردم تقریباً ایشان [پادشاه] را چون بت می‌پرستند و هر عمل ایشان را حتی اگر ظالمانه و جنون‌آمیز باشد، تحسین می‌کنند. لذا نباید تعجب کرد که چرا اینان بی‌نظم و قاعده به سر می‌برند (همان: ۱۶۹).

- [ویژگی دیگر] ایالت‌محوری است؛ حکام به هر ایالتی به چشمی نگاه می‌کنند که گویی کشوری است متعلق به آنها. این حکام که خان نامیده می‌شوند، در قلمرو خویش هرگونه اختیاری دارند. آنان شبیه پادشاهان کوچکی هستند، زیرا ایالت ایشان مانند یک مملکت کامل اداره می‌شود (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

و نتیجه می‌گیرد که این مجموعه ویژگی‌هایِ برآمده از قاعدهٔ سنت قدمایی حکمرانی باعث شده است که «سیاست مملکت تابع روشی مطمئن نباشد، همه‌چیز برحسب مقتضیات تنظیم یافته و در هر کار بزرگ به دلیل خاص و مخصوصی تصمیم گرفته می‌شود» (همان: ۱۶۲).

بر اساس این صورت‌بندی می‌توان گفت که این قاعده و سازهٔ روی آن:

- رابطه بین حاکم و مردم (زیست و سیاست) را به صورت یک ارتباط طولی، متمرکز، پراکنده و غیر منسجم تبدیل کرده بود.
- جانشین خداوند روی زمین (حاکم) را بی‌نیاز از انجام تغییر و انجام اصلاحات برای بهبود وضعیت جامعه می‌کرد.
- اطاعت و عدم اطاعت را مبنای عملکردها قرار می‌داد. احساس گناه عموم مردم از مخالفت با شاه و دستورات او را درونی کرد.
- نیاز به رویکردی برای به‌سازی و بهره‌گیری از شیوه‌های جدیدی اعمال قدرت برای قدرت حاکم، محلی از اِعراب نداشت؛ به شکلی دقیق‌تر، این قاعده، نسبت بین جامعه و حکومت (پادشاه) را در قالب یک ارتباط طولی، معطوف به اختیار مطلق پادشاه در حیطه قلمرو حکمرانی و لزوم اطاعت خلق از پادشاه می‌کرد.

سید جعفر کشفی که در زمرهٔ علمای دورهٔ فتحعلی‌شاه بود نیز در تقسیم انسان‌ها به «راعی و رعیت»، همین نسبت طولی را مدنظر قرار می‌دهد. از نظر او، رعیت که عبارت است از «هر چیزی که اسیر و در تسخیر این کس (راعی) باشد» با این شرط که «این کس (راعی) باید که مراعات و خیرخواه و صلاح‌انگیزی او (رعیت) را بنماید[۲]» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱: ۱۹۴) در نسبت با راعی سه شکل دارد که در دو شکل «تدبیر منزل و سیاست مدن[۳]»، این نسبت همانند رابطهٔ طولی بین خالق و مخلوق است که به واسطه عقل برتر انجام می‌گیرد و سعادت رعیت در اطاعت از راعی است.

به همین دلیل، کشفی در بحث سیاست مدن که تشریح‌کننده نسبت پادشاه (متکفل این نوع از تدبیر و صاحب این نوع نظر) با رعیت (که مطیع متکفل است) است، معتقد بود: «نصب نمودن و انقیاد و اطاعت فرمودن مُر حکام و سلاطین و پادشاهانی که متکفل این نوع تدبیر می‌باشند، بر هر کس لازم و واجب و بداهت حکم عقل است و وجوب آن بر احدی مخفی نمی‌باشد» (همان: ۲۰۲). یعنی رعیت مکلف به اطاعت است، زیرا «سلطان پاسبان و نگاه‌دارنده است از جانب خداوند در زمین و پناه‌دهنده هر مظلوم و ستم‌دیده و نظام امر معیشت و معاد بنی‌نوع انسان و بقا و انتظام مدن و شهرها، بدون سلطنت سلطان قاهر و نظر و تدبیر مدبر منتظم نمی‌گردد و پادشاه مکلف است به

رعایت عدالت». در اهمیت اطاعت، کشفی می‌گوید: «تفاوت بقا و معموری بلاد در زمان، به قدر تفاوت اطاعت کردن رعیت و مردمان است مر سلطان خود را». بنابراین نسبت سلطان به رعیت که مثل «نسبت روح است به جسد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱: ۲۰۳- ۲۰۴)، تنظیم‌کنندهٔ نسبت زیست و سیاست هم می‌باشد. در رسالهٔ «سیاست مدن» نیز حاجی میرزا ساوجی می‌نویسد: «پادشاه، طبیب عالم است و سلوک او با رعیت چون سلوک کدخدای منزل باشد با اهل منزل؛ چه او کدخدای عالم است و همه عالمیان، اهل و عیال او و انتظام امور کلی و جزئی و حفظ ناموس ایشان بر او واجب» (همان، ج۲: ۲۵۳).

جمع‌بندی این ویژگی‌ها را رستم‌الحکما با این گزاره بسیار مهم بیان می‌کند: «... و قاعده ایرانیان این است که ذکر شد و کشورهای دیگر را قواعد دیگر می‌باشد» (همان، ج۱: ۳۲۳). این توصیف از رستم‌الحکما، همان قرار گرفتن بر مدار آیین شاهی است که خارج از آن چیزی معنا نمی‌یابد: «اقتضای حکمت آن است که پادشاه به هر چیزی که عاشق و شایق و راغب و مایل شود، آن چیز بر صاحبش حرام گردد... چه اگر زن جمیله معقوده باشد» (همان: ۳۴۸).

بر این اساس حیات و زیست در الگوی سنتی حکمرانی ایرانی، حیات و زیستی غیر سیاسی (در معنای مدرن آن) است، که نسبت آن با حکومت، طولی، غیر منسجم و عموماً مبتنی بر رابطهٔ حامی -پیرو بر پایه تفسیر الهی- سیاسی است. به عبارتی چون هنوز جامعه (به عنوان ابژه قدرت) موجودیت سیاسی ندارد و حکومت خود را بی‌نیاز از دریافت و به‌کارگیری شیوه‌های جدید برای ادارهٔ آن می‌بیند، نسبت پادشاه و اتباع، نه حول مفهوم انقیاد و بهره‌وری که حول مفهوم تبعیت و اطاعت صورت‌بندی می‌شد. در این صورت، در استراتژی پاسبانان سلطنت و الگوی حکمرانی شاهی، هدف نه مردم که پادشاه است و مسائل در ارتباط با او حل‌وفصل می‌شود. این مرکز ثقل (سلطان) برای تصمیم‌گیران و نگارندگان به‌مانند خورشیدی است که بسته به شعاع نورش، موضوعی را در معرض دید قرار می‌دهد یا در تاریکی فرو می‌برد. یعنی در این استراتژی نوع تاریخ‌نگاری در ایران بر محور شاه- دربار محدود به اقدامات، جنگ‌آوری‌ها، پیروزی‌ها، شکست‌ها، عزل و نصب‌ها، اختلافات داخلی برای سلطنت، تعارض با همسایگان و غیره بود. مجموعه همین عوامل نیز الگو و قالب حکمرانی پادشاهی ایرانی را برمی‌ساخت.

ظهور استراتژی جدید در دارالسلطنه تبریز

آنچه از متون تاریخی و اسناد برجای مانده تا قبل از عباس‌میرزا برمی‌آید، این است که قاعدهٔ تنظیم‌کنندهٔ الهی- سیاسی منجر به نفوذ و حضور سنت‌هایی چون رسوم ایلی- قبیله‌ای و احکام مذهبی در برساختن الگوی حکمرانی در ایران با مختصات خاصی شده است. اما جنگ‌های ایران و روس با ایجاد گسست در این شیوه، چنگال پادشاه بر پیکر جامعه را سست و قاعدهٔ حکمرانی شاهی را در برابر استراتژی جدیدی قرار داد که می‌توانست تمایزگذاری کند، اصلاح کند، بازپروری‌کند، درمان کند، به اطاعت بکشاند، ثبت و رؤیت‌پذیر کند. بر این اساس استراتژی نوینی در حال شکل‌گیری بود که با هدف قرار دادن «فرد»، به دنبال توسعهٔ فن نظارت مستمر، کنترل عقلانی‌تر و بهره‌وری بیشتر بود. استراتژی‌ای که کردار خود را در تنظیم رابطهٔ سیاست و زیست به شکلی غیر قدمایی و از طریق بس‌گانه‌کردن اعمال قدرت با ایجاد شبکه‌ای قاعده‌مندساز در گسترهٔ ملی می‌دید.

استراتژی نو که تلاش داشت نسبت زیست و حکمرانی را در مسیر جدیدی تنظیم کند، با اقدامات نسبتاً بی‌سابقه در دارالسلطنه تبریز حیات پیدا کرد. ارائهٔ توصیه‌هایی از طرف خسرومیرزا، میرزا صالح شیرازی، قائم‌مقام، سیاحانی چون ژوبر، گاردان و هیئت‌های نظامی فرانسوی و انگلیسی در ایران و حتی افرادی چون فتحعلی‌خان نائب‌الایاله که از ملازمت با فرنگیان یا به فرنگ‌رفتگان بهره می‌برد، احساس ناامیدی و سرخوردگی ناشی شده از شکست از روسیه را در مسیر جدید «چه باید کرد؟» کانالیزه کرد. این مسیر که اوضاع مملکت، شیوهٔ حکمرانی و اقدامات حکمرانان آن روز را به پرسش گرفته بود، منجر به اقداماتی در دارالسلطنه تبریز از طریق عباس‌میرزا شد که آغازکنندهٔ تحول در شیوهٔ حکمرانی سلطانی شد.

می‌دانیم که دربار نائب‌السلطنه، کانون رجالی بود که همهٔ آنها از مهم‌ترین تجددخواهان ایران در آغاز دوران جدید بودند (طباطبایی الف، ۱۳۹۲: ۱۴۰). در واقع در کنار اندرزنامه‌هایی که در حمایت و پاسداری از مشروعیت الهی شاهان به طبع می‌رسید (که به چند مورد آن در بخش قبل اشاره شد)، سفرنامه‌ها و رسائلی نیز در جهت ترویجِ تغییر در برخی سنن حکمرانی به نگارش درآمد. از مهم‌ترین این سفرنامه‌ها، «سفرنامهٔ میرزا صالح شیرازی» و «سفرنامه خسرومیرزا به پطربوزغ» است که مشاهدات خود از

شیوهٔ حکمرانی و وضعیت عمومی در کشورهای دیگر را انتشار دادند و به اقدامات تصمیم‌گیران در حکمرانی جهت دادند.

میرزا صالح، علل ترقی کشورهای اروپایی را در نوع ساختار حکمرانی آنها و پیوند وثیق حکومت و جامعه در قالب برخی نهادهای جدید توصیف می‌کند و طراحی اقدامات برای توجه به جمعیت را به عنوان هدف حکمرانی، لازم و ضروی می‌بینند. این اصلی است که سفرنامه‌های میرزا صالح شیرازی و خسرومیرزا حول آن قوام می‌یابد و مشاهدات و توصیه‌های آنها به تصمیم‌گیران در جهت توجه به افراد از طریق ایجاد نهادهای جدید است؛ نهادهایی که تعلیم می‌دهند، تربیت می‌کنند، تمایزگذاری می‌کنند و اعمال قدرت را به صورت غیر محسوس‌تر و عقلانی‌تر ممکن می‌کنند. به همین دلیل نیز رائین معتقد است[۴] که «آنچه میرزا صالح را برای اهل نظر، صاحب ارج و منزلت می‌کند، آشنایی او با فکر آزادی و آیین مملکت‌داری غربی به‌خصوص انگلستان و تشریح ترقیات جدید اروپا برای طبقه حاکمه ایران بود» (شیرازی، ۱۳۴۷: ۱۶).

در همین راستا، برخی از توصیه‌های این سفرنامه‌ها برای کانالیزه کردن «چه باید کرد؟» بر محور قاعده جدید عبارتند از:

الف) مدرسه؛ چارچوبی برای تعلیم، شناسایی و بهره‌وری از افراد تحصیل‌کرده در زمینه‌های مورد نیاز: در این دوره، مدرسه و سوادآموزی، محور توصیه‌های ترقی‌خواهان بود؛ زیرا آن را ستون اصلی پیشرفت و آگاهی می‌دیدند. گزارش میرزا صالح نیز بر فنون ثبت، تعلیم و تربیت و بهره‌وری از افراد در مدارس تأکید دارد. یعنی با مشخص شدن محتوای درس‌ها و نیاز به افرادِ با دانش‌هایِ مورد نیاز، نوعی اعمال قدرت عقلانی‌تر بر ابژه شکل می‌گیرد؛ سوژه‌ای که باید آنچه را قدرت مشخص کرده است (اعم از محتوای درسی، شیوه آموزش، محل خدمت و...)، بیاموزد: «حکمت طبیعی و امورات شرع عیسوی و تاریخ مملکت‌داری دولت روم که جولیس قیصر یکی از آنها بود و آیین مملکت‌داری همه فرنگی از آیین و طریقه او تتبع کرده‌اند و موازنه دولت روس را با همه قرال و غیره در مدرسه مزبور تحصیل نموده» که برای آگاهی از ترقیات و تربیت محصلین «علوم فرانسه و انگریز (انگلیس) را به‌زبان روسیه ترجمه کرده‌اند»، محل خدمتش مشخص گردد. «بعد از آن، آنها را بر سَرِ خدمتی از خدمات دیوانی مأمور

می‌فرمایند و این تغییرات در پایان هر سال از طریق ثبت اسامی اشخاصی که در آن مدرسه ترقی کرده‌اند و هرکس آمده و هر کس بیرون رود، یا اینکه اهالی مدرسه تفوقی و منصبی یافته‌اند، به کتابی ثبت و چاپ پادشاهی می‌فرستد» (شیرازی، ۱۳۴۷: ۱۲۳) تا برای قدرت رؤیت می‌شد.

ب) پلیس: پلیس نیز سامانه‌ای دیگر در حکمرانی برای تنظیم محیط، شناسایی و ثبت افراد برای کنترل بهتر بود. آنچه میرزا صالح از رفتار پلیس پطرزبورگ بیان می‌کند، در واقع سیستمی است که حکومت از طریق آن، بر بدن‌ها با تمایزگذاری و شناسایی اعمال قدرت می‌کند: «... از جمله افیسران پترپورغ، پولس (پلیس) است. هر خانه اعم از اعلی و ادنی، اسامی تعداد نفری خود را به او داده، در دفتری ثبت می‌شود. همچنین هر کس وارد به شهر شود اعم از بومی و غریب، در هر جا که فرود آید، صاحب‌خانه، تجار و ارباب صنعت، اسم او را داخل به دفتر پولس نموده و نیز هر کس عازم جایی شود اعم از بومی و غریب به طریق بسپرد (پاسپورت) از پولس مزبور گرفته روانه می‌شود. و به این وسیله پولس شهر، اطلاع از همه شهر دارد» (همان: ۱۲۲). در ادامه می‌نویسد: «از جمله ممتنعات است که کسی تواند داخل بطرپورغ شده بدون اطلاع پولس و بیرون رود بدون اطلاع آن...» (همان). این‌چنین مشاهدات و توصیه‌هایی مسلماً تصمیم‌گیران را راغب به ایجاد نهادهای مشابه می‌کرد که بتوانند اطلاعاتی نسبت به افراد و اتباع داشته باشند و متناسب با داده‌های کسب‌شده تصمیم بگیرند و این اهمیت نهاد پلیس و کارکرد آن در شناسایی افراد و تنظیم امور شهری، قسمی از شبکهٔ رؤیت‌کننده افراد و تنظیم‌کنندهٔ زیست است که اهتمام به آن در ایران جدی شد.

ج) دارالشفا: از جمله بناهای دیگر، دارالشفاست که علاوه بر معالجه، موظف است: «هرکس خانه ندارد اعم از غریب و بومی، یا سالدات و غیره به محض اینکه خود را به دارالشفا رسانیده، منزل خوابی به آن می‌دهند. و خدمه آنجا مشغول خدمت او شده و اطبا به معالجه او پرداخته، خوراک او را حاضر کرده، به او می‌خورانند [تا نگذارند که] فقرا به علت ناخوشی‌های سهل از دست رفته و تلف شوند و نیز دوای آبله شیوع یافته که کمتر طفلی آبله‌دار می‌باشد و کمتر طفلی به علت مرض فوت می‌شود. و علی‌الدوام درصدد حفاظت و حراست جان فقرا هستند... به این سیاق روز به روز جمعیتشان با

وجود آن همه جدال و قتال در تزاید هستند؛ چنانچه در هر سال سیاهه تعداد نفری مزبور را در دفاتر ثبت می‌کنند» (شیرازی، ۱۳۴۷: ۳۳۰) که محل تأمین هزینه‌های آن نیز «از سر کار پادشاهی» می‌دهند (همان: ۱۲۳). در این راستا، حفظ جمعیت از این طریق در شأن حکمرانی قرار می‌گرفت.

د) جذب صنعتگران: میرزا صالح، عامل ترقی روسیه را در انتقال تجارب علمی اروپاییان به داخل کشور از طریق جذب صنعتگران می‌داند: «برخی از ارباب صنایع پطربورغ و معامله و تجارت آن اکثر ارباب صنعت از فرنگستان به این ولایت آمده بودند و بالفعل بیشتر روسیه در صنایع سرآمد گردیده‌اند» (همان: ۱۲۶). این همان ایده‌ای است که عباس‌میرزا از طریق میرزا صالح با انتشار آگهی در روزنامه‌های انگلستان به دنبال آن بود. در بخشی از این آگهی آمده است: «چون در این اوان خانه، کوچ‌های بسیار از قرال‌های فرنگ به خواهش خودشان متفرق به سایر ممالک شده‌اند، از قبیل آمریکا و نیومالند و گرجستان و داغستان، لهذا شاه ایران به مجموع اهل انگلستان و سایر قرال‌های فرنگ، اظهار و اقرار می‌نماید که هر کس به خواهش خود از اهل فرنگ اراده نماید در آذربایجان ساکن شود تا زمین و مکانی که برای سکنی و زراعت ایشان کفایت نماید، مرحمت کنیم... علاوه بر این مالیات و تحمیلات دیوانی از ایشان مطالبه نخواهد شد، جان و مال ایشان در حفظ و حمایت نواب ولیعهد ایران خواهد شد و همچون سایر رعایای اهل ایران و آذربایجان با حرمت و عزت با ایشان رفتار خواهد شد. با همه این باز شرط خواهد شد که هر کدام ایشان به هر وضع که خواهش نمایند، خدا را عبادت کنند و کلیسا و معبد برای خودشان بنا گذارند و هیچ‌کس از اهل ایران، دخل و تصرف در دین و مذهب و نوع عبادت ایشان نکند» (مینوی، ۱۳۲۵: ۱۸۰).

ث) ثبت مرگ‌ومیرها و تولدات: میرزا صالح در ادامهٔ سفرنامهٔ خود از اقدام دیگری نام می‌برد که از طریق آن بتوان افراد بیکار، گدا، بی‌سواد و... را شناسایی کرد و برای جلوگیری از ناهنجاری‌ها مورد توجه قرار داد. این اقدام مهم، ثبت و رؤیت افراد متولدشده یا متوفی در روسیه است. «سیاهه یکساله تعداد نفری که در روس مرده و تولد یافته‌اند، داخل کتابخانه و در دفاتر سرکاری ثبت می‌کنند» (شیرازی، ۱۳۴۷: ۱۵۱). این ثبت اطلاعات همچنین میزان جمعیت و حتی دلایل افزایش یا کاهش جمعیت در

روسیه را مشخص می‌کند؛ «در شش سال قبل حساب یکساله را که به دفتر رسانیده بودند این است که در آن سال تعداد نفری که مرده و تولد یافته‌اند، موازنه نموده با ۹۴۸ هزار نفر و چیزی زیاده از تعدادی که مرده بودند، طفل تولد یافته بود. و احتمال هست که یوماً فیوماً اگر حادثه به جهت آنها روی ندهد، جمعیت آنها در تزاید باشد؛ به سبب اینکه در ولایت روسیه، صنایع و علوم و تجارت در ازدیاد است و همه مردم درصدد تحصیل معاش هستند و شغل هم به جهت بیشتر آنها معین است. هر کدام به جای اینکه مثل حیوانات بدون علاقه در بیابان حیران گردیده، مشغول به شغلی شده و بیشتر سواد و خط دارند و تربیت یافته‌اند. و در هر شهر آفیسران چند، محول و مرجوع فرموده‌اند که احدی را بدون شغل نگذارند. هر کدام توانند نانی پیدا کنند، در طلب مزاوجت کوشیده و بزرگان ولایت درصدد تربیت کوچکان هستند. حتی گدایان شهر به علت اینکه اساسی چیده‌اند که نان خوراک گدایان از متمولین داده شود» (شیرازی، ۱۳۴۷: ۱۵۱).

در همین راستا، میرزا صالح در سفرنامه باارزش خود، صحبت از ساختار سیاسی و نحوۀ تصمیم‌گیری در روسیه و انگلیس دارد که با توجه به شروع تحولات حکمرانی در ایران، اهمیت خاص دارد. وی می‌نویسد: «مملکت‌داری در انگلستان با تقسیم اختیارات بین سه نهاد شکل می‌گیرد: اولاً پادشاه و ثانیاً لارد (لرد) یا خوانین، ثالثاً وکیل عامه مردم [که] هر کدام از این اقسام ثلاثه قواعد و احقاق چند دارند که مختص به خود آنهاست. و نیز جداگانه هر کدام دفتری علی‌حده دارند که به امور ولایتی می‌رسند... و هیچ حکمی و امری نمی‌شود اعم از جزوی و کلی، مگر برای هر سه فرقه. فرضاً اگر پادشاه، حکمی جاری کند که موافق مصلحت ولایتی نباشد، وکیل رعایا مقاومت و ممانعت در جریان حکم مزبور نموده، مطلقاً تأثیری نمی‌بخشد و جاری نخواهد شد. و همچنین اگر خوانین و پادشاه متفق شوند و وکیل رعایا راضی نبوده، ایضاً حکم آنها اگر چه مقرون به مصلحت بوده، جاری نخواهد شد» (همان: ۳۲۱-۳۲۳).

تبیین بخشی از شیوۀ حکمرانی در انگلیس به احتمال زیاد در پاسخ به سؤال «چه باید کرد؟» و لزوم یافتن راهکارها برای ترقی ایران و حفظ پایه‌های سلطنت است. این توصیفات میرزا صالح و انتقال آن به درباریان و خوانندگان ایرانی در کنار موج تحول‌خواهی و تلاش برای تحقق بهتر حکومت کردن، مسبب تغییراتی به سبک مدرن

در حکمرانی ایرانی شد.

در کنار توصیه‌های میرزا صالح، نوشتهٔ مهم دیگر برای یافتن راه‌حل، «سفرنامه خسرومیرزا به پطربوزغ» است. این سفرنامه را که می‌توان نگارشی برای «بررسی تطبیقی اوضاع ایران و روسیه دانست» (طباطبایی الف، ۱۳۹۲: ۲۱۳) از آن جهت اهمیت دارد که به لزوم تأسیس نهادهایی جدید در ایران توصیه دارد.

خسرومیرزا در سفر به مسکو، از مواردی چون مدرسه و تعلیمات، مدرسه نظامی، صنایع نظامی، ابریشم‌بافی، درشکه‌سازی و... نام می‌برد که با دستور تزار روسیه ایجاد و توسعه یافته بودند. از نظر او، هر یک از این موارد بر اسلوب و روش خاصی اداره می‌شدند و هر کدام بهر چیزی بودند. مثلاً دربارهٔ مدرسه نظامی، خسرومیرزا با بیان اینکه اعتقاد بر این است که هنوز آموزش روس‌ها از فرانسویان و انگلیسی‌ها عقب‌تر است، اما نسبت به ما «که هیچ نوع تربیت و سوادی نداریم» بهترند، برای او سؤال است که «سرکرده‌ای چگونه صدنفر و هزارنفر و شش‌هزار نفر و صدهزار نفر را به راه تواند برد و مصالح و مفاسد آنها را تواند دانست و تحت ضابطه تواند نگاه داشت و در برابر دشمن به جنگ تواند انداخت، سود و زیان اماکن جنگ را آگاه می‌تواند شد، ... حرکات عساکر خود را به نظامی که مقتضی مصلحت باشد، تغییر تواند داد؟» (افشار، ۱۳۴۹: ۱۹۸) و نتیجه می‌گیرد که «حیف باشد که ما ترقی و نظام همسایه خود که در این مدت اندک تحصیل کرده است، به رأی‌العین ببینیم، هیچ به فکر این نباشیم که از برای ما همچین نعمتی به دست دهد تا همیشه مغلوب همسایه نباشیم» (همان: ۱۹۹).

او معتقد است که یکی از راه‌هایی که روس‌ها توانسته‌اند به این نوع ترقی دست یابند این است که «پطر بزرگ از دولت‌های دیگر، نوکرهای صاحب علم به خدمت خود دعوت کرد و در اندک زمانی میان اهل ولایت خود منتشر کرد. بالفعل طایفه‌ای که مثل وحوش و بهایم بودند، در مدت یکصد و بیست و اند سال، مجموعه فنون و صنایع گشته و دولتی که آناً در تبدیل و تغییر بود، نظام و استحکام دائمی گرفته است و در ترقی و تزاید است» (افشار، ۱۳۴۹: ۲۴۶). بنابراین استحکام و ثبات دولت و ترقی و تزاید ملت در به کارگیری علوم و صنایع است.

از نظر خسرومیرزا، رواج این موارد در ایران سخت نیست. مثلاً درباره تأسیس مدارس معتقد است: «بنای این مدارس در ایران به‌غایت سهل و آسان است. می‌توان از ارباب علوم و فرنگ، چند نفر را به ایران آورد و یکی از مدارس را برای اولاد نجبای آن ملک تعیین کرد و آنها را جمع کرد» (افشار، ۱۳۴۹: ۲۴۶) که نتیجه این امر به نفع دولت و ملت است. «در این صورت برای دولت چه از سپاهی چه از اهل قلم، خدمتگاری قابل و کامل به هم می‌رسد که به اوضاع عالم بر سبیل تفضل آگاه باشند. سپاهی را به مانند سپاه سایر دولت‌ها نظم و ترتیب دهند، امور ملکیه را چون سایر ممالک منتظم دارند. از حسن تدبیر آنها روزبه‌روز بر رونق و آبادی مملکت می‌افزاید» (همان: ۲۴۷).

حتی در اهمیت تبعه ایرانی در دول دیگر، خسرومیرزا با بیان اینکه «رعیت هر دولتی را در ولایت غربت حامی و سرپرستی هست، الا رعایای دولت ایران را» توصیه به اهمیت فرستادگان سیاسی و تأسیس کنسول‌گری دارد. وی می‌نویسد: «در باب کنسول می‌گفتند: کسی که صاحب رعیت باشد، تعهد احوال او در هر مملکت که باشد، بر صاحب‌کار لازم است» (همان: ۳۶۰-۳۶۱). مجموعه این مشاهدات و انتقال آن به تصمیم‌گیران در واقع در فرآیند تحولات حکمرانی در دارالسلطنه تبریز اهمیت دارد.

فتحعلی‌خان نائب‌الایاله، یکی دیگر از افرادی بود که به واسطه ارتباط با اروپاییان، اطلاعاتی را به دست آورده بود و در خدمت عباس‌میرزا به سر می‌برد. وی که در رکاب ملکم‌خان بوده، نسبت به امور جدید، کنجکاوی‌های زیادی از خود نشان می‌داده است. چنان‌که ژوبر در این‌باره می‌گوید: «فتحعلی‌خان درخصوص علوم و صنایع و تجارت و تمدن مغرب‌زمین، سؤالات و کنجکاوی‌های زیاد می‌کرد. اغلب از استعمال قطب‌نما و اختراع برق‌گیر و بالن و تلگراف و ممالک مکتشفه توسط اروپاییان و نتاج و آثار الکتریسیته و تلقیح مایه‌های ضد أمراض مسریه با من صحبت می‌داشت. وصف فتوحات قشون ما، فکر شرقی او را هم تهییج کرده می‌گفت: فرانسویان بلاشک مردمان عجیبی هستند، چه در دانش از دانشمندان و در شجاعت از شبان برترند و ما را چه رسد که دائم دم از اصل و نسب خود یا از کفایت اجداد و فتوحات پهلوانان خود زنیم؟ شما عصر رستم و قهرمان و خسرو را تجدید کردید. ارث دانش زرتشت به فضلای شما رسیده» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۸۷).

در کنار مشاهدات و پرسش‌های این صاحب‌منصبان که نشان از تمایل به سمت اصلاحات جدید در حکمرانی بود، پرسش‌های عباس‌میرزا از ژوبر، اهمیتی دوچندان دارد؛ زیرا تمایل به فتح باب جدید یا مسیر نوینی در حکمرانی کشور توسط شخص دوم حکومت را نوید می‌داد. ژوبر درباره تمایل عباس‌میرزا به امور جدید می‌نویسد: «بدون اینکه متوجه کارهای بی‌اساس باشد، همیشه فکرش در اطراف امور مهمه جولان داشت. روزی به من گفت: نمی‌دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست؟ و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در فنون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آنکه ما در جهل و شغب غوطه‌ور و به‌ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم. مگر جمعیت و حاصلخیزی و ثروت مشرق‌زمین از اروپا کمتر است؟ یا آفتاب که قبل از رسیدن شما به ما می‌تابد، تأثیرات مفیدش در سر ما کمتر از سر شماست. یا خدایی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسانست، خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی‌کنم... اجنبی، بگو بدانم وضعیت فعلی نواحی مشهوره که تقریباً به ما مجهول است چیست؟ اسامی سلاطین معروف خود را که به ایران هم رسیده و حاکی از عظمت قدیم آنان است، هنوز به خاطر دارند؟» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۹۵).

این پرسش‌های مکرر نائب‌السلطنه مسلماً با جواب از سوی ژوبر مواجه شده است. هرچند در این سفرنامه چیزی نیامده باشد، جواب‌هایی بود که عزم شاهزاده را برای انجام اصلاحات بیشتر کرده است. چنان‌که در جای دیگر این سفرنامه، گفت‌وگوها حکایت از آن دارد که شاهزاده ایرانی برای تحول در ادارهٔ امور و رفع عقب‌ماندگی‌ها به شدت متمایل به بهره‌گیری از تجارب غرب است: «چند روز قبل از حرکت من از اردبیل، شاهزاده عباس‌میرزا، تمام افواج اردوهای حوالی را در میدان وسیعی جمع کرد. سان که تمام شد، مرا به چادر خود طلبید و پرسید در اروپا هم افواجی به این زیبایی هست یا نه؟ عرض کردم بلی، ما هم سواره‌نظام داریم که بعضی زره‌پوش و برخی نیزه دارند، ولی ما بیشتر توپخانه سبک و پیاده‌نظام که به عقیده ما مهم‌ترین قسمت است، اهمیت می‌دهیم. ابتدا شاهزاده نتوانست باور کند، ولی چون غلبهٔ قشون روسیه بر افواج خودش و غلبه قشون فرانسه بر افواج روسیه از خاطرش گذشت، گفت: چگونه ایرانیان قادر به همسری با اروپاییان نیستند؟ و توپ انداختن و نیزه‌بازی و سایر فنونی که مایه فتح و

ظفر است، نمی‌توانند آموخت؟ بالاخره ما مثل ترکان همسایهٔ خود نیستیم که اگر کوچک‌ترین تغییر به ایشان تکلیف شود، سر باز زنند. برخلاف ایرانیان با کمال میل و رغبت طالب مخترعات مفیدهٔ جدید بوده و دائم به فکر رفع نقائص و ترک عادات مضره خویشند» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۱۰۲).

می‌توان گفت مشاهدات و گفت‌وگوهای دارالسلطنه‌نشینان تبریز حامل چند پیام مهم بود: درگیری ذهنی برخی از نخبگان درباره علل عقب‌ماندگی ایران، پذیرش لزوم ایجاد تغییر در شیوهٔ ادارهٔ لشکر، جامعه و به واسطه تغییر در چگونه حکومت کردن و لزوم الگوبرداری از دولت‌های پیش‌رو. اقدامات عباس‌میرزا که در راستای پاسخ به این سؤالات انجام گرفت، حکمرانی را در راستای تربیت افراد از طریق ثبت و رؤیت‌پذیر کردن آنها در چارچوب به‌کارگیری فنون جدید (ارتش، کارگاه، مدارس، بیمارستان، نظام مالیاتی و غیره) تغییر داد که اثراتش قطعی و دقیق‌تر از پیش بود.

به عبارتی مجموعه اقدامات عباس‌میرزا چون آبله‌کوبی در تبریز به منظور حفظ جان اتباع و کودکان، تلاش برای ایجاد شهرک صنعتی اروپایی‌نشین در ساوجبلاغ با هدف توسعه و رواج صنایع در ایران و تقویت ایران در برخی کالاها (مینوی، ۱۳۲۸: ۱۸۰)، ایجاد سپاه جدید و آموزش به‌روز نظامیان با هدف تقویت بنیه دفاعی کشور و انتظام داخلی، حفاظت از مرزها و مقابله با بیگانگان، اعزام دانشجویان به اروپا برای کسب تجارب و دانش‌های جدید، کسب اطلاع از ساختار حکمرانی و ترقیات آنها، دستور به ترجمه برخی از نوشته‌های تاریخ اروپایی به منظور فهم علل و اسباب انحطاط ایران[۵] و... که در دل خود راهی برای ثبات و حفظ سلطنت، اما به‌روشی نوین بود، هم نوعی تلاش جهت خنثی کردن ناکارآمدی‌های حکمرانی و بهبود وضعیت فعلی بود -آن‌هم به صورت ضابطه‌مندتر- و هم فرآیند جدیدی بود که «بدن را از طریق آموزش و نظم دادن به محیط زندگی تحت تأثیر قرار می‌داد». به عبارتی آنچه با عنوان اصلاحات عباس‌میرزا یاد می‌شود، راهی بود برای اصلاح شیوهٔ سنت قدمایی حکمرانی که از طریق آن بتوان جامعه رؤیت‌شده را از طریق فنون جدید، عقلانی‌تر و دقیق‌تر کنترل و اداره کرد. البته ذکر این نکته لازم است که در ابتدا این اقدامات نه‌تنها منسجم نبود و هنوز هدف روشن و مشخصی برای خود نداشت، بلکه صرفاً در واکنش به سردرگمی ناشی از شکست از روس‌ها و در پاسخ به سؤال «چه شده و چه باید کرد؟» صورت می‌گرفت.

به هر ترتیب اقدامات اصلاحی با آهنگی کُند موجب شد نهادهایی جدید تأسیس و تغییراتی در حکمرانی ایجاد شود و فنونی ظهور یابد که روش‌های اعمال قدرت را دقیق‌تر، عقلانی‌تر و باظرافت‌تر کند و کنترل افراد (بدن) به عنوان هدف اعمال قدرت به واسطه ثبت و مشاهده‌پذیر شدن، ممکن‌تر و امکان سیطره قدرت بر افراد دوردست‌تر راحت‌تر شود.

نمونه چنین تحولی را می‌توان از طریق تأسیس سپاه جدید توسط عباس‌میرزا نشان داد. یرمولف، گزارش بسیار روشنی به دربار روسیه درباره سپاه داده و در آن صریحاً چنین نوشته است: «عباس‌میرزا، پسر دوم شاه که اعلان کرده‌اند ولیعهد است، به یاری انگلیسی‌ها، اصلاحات مهم کرده و پیش برده است. لشکریان منظمی بر اساس بسیار خوبی تشکیل می‌دهد، توپخانه و وضع کاملی دارد و روزافزون است. کارخانه توپ‌ریزی بسیار خوبی هست و یک کارخانه اسلحه‌سازی که زرادخانه‌ها را پر کند. دژهایی به روش اروپایی می‌سازند، از کانی‌ها بهره‌برداری می‌کنند و مقدار بسیار مس و سرب و آهن به دست می‌آورند.» سپس می‌گوید: «اصلاحات دنباله دارد و در اندک زمانی ایران پیاده نظامی خواهد داشت که می‌تواند در شمار بهترین پیاده نظام‌های اروپا درآید» (نفیسی، ۱۳۸۳: ۵۰۲-۵۰۳).

در نتیجهٔ چنین سازوکاری، بدن‌های آموزش‌دیده، منظم و دارای فنون جنگی و در عین حال شناخته‌شده، جای توده نظامی- ایلاتی بی‌شکل و پراکنده و خارج از دید قدرت را می‌گیرد که ضمن اطاعت‌پذیری بیشتر، برای قدرت مفیدتر واقع می‌شوند. در همین خصوص قائم‌مقام نیز در نامه‌ای به فتحعلی‌شاه در سال ۱۲۴۴ با اشاره مستقیمی به رابطه نظم و بهره‌وری از نظامیان می‌نویسد: «شاید همین مقدمه باعث شود که اولیای دولت ایران، تغییری در وضع سپاه ایران بدهند و به این نکته ملتفت شوند که هرگاه همین سپاهی که بی‌نظام‌اند و مواجب می‌خورند، اگر با نظام شوند، در مواجب تفاوتی نخواهد شد و در خدمت تفاوت‌ها خواهد کرد» (قائم‌مقامی، ۱۳۵۷: ۶۸).

همانند همین نوع اعمال کنترل و بهره‌وری در نهاد ارتش، نهادهای دیگر چون درمانگاه، مدرسه، کارخانجات، گمرکات، ثبت احوال، روزنامه و... تأسیس شد که افراد مختلف را بر بستر شبکه گردآوری اطلاعات در معرض دید قدرت قرار داد که کنترل

آنها را سهل‌تر و رابطه زیست و سیاست را عیان‌تر می‌کرد. تا این زمان در چنین مقیاسی، بدن مطیع و تربیت‌پذیر، هدف حکمرانی نشده بود و ثبت و رؤیت آنها در این مقیاس سابقه نداشت.

این شیوهٔ شناسایی و اعمال قدرت، خارج از دایره رعیت -شاه در تفسیرِ سیاسی-الهی، در روح خود توجه به بهبود کنترل و نحوهٔ بهتر ادارهٔ جامعه از طریق فنون نوین حکمرانی را می‌داد تا تداوم آیین شاهی را. به عبارتی چرخش در حال شکل‌گیری به واسطه دایره دانش- قدرت، یک نتیجه مهم دارد: چگونه حکومت کردن در جهت کارآمدی و بهره‌وری از افراد است، نه امحای آنها. البته در اینجا ذکر این نکته لازم است که این فرآیند، سرعت زیادی ندارد و تنها توان آن در ابتدا کُند کردن و وقفه در چرخ‌دنده‌های به حرکت آورنده آیین کهن شاهی است که این وقفه و تعلیق خود بیانگر یک تغییر نوین در اداره کشور است. این یعنی اینکه شیوه‌ای دیگر در ادارهٔ جامعه به شیوه‌های قبلی اضافه شد و استخوان‌بندی جدیدی را قوام بخشید و دیگر ادارهٔ جامعه صرفاً از طریق فرامین شاه نبود؛ بلکه در کنار آن، روش جدیدی نیز خلق شد که امکان تداوم قدرت با الگوی متفاوت را مهیا می‌کرد. الگویی که دیگر پادشاه در امر حکمرانی تنها نیست، بلکه بر اساس بس‌گانه‌شدن مجموعه‌ای از نهادها و دانش‌ها در طول سیاست‌گذاری و اجرای آنها در جامعه دخیلند و حول حکومت مرکزی خرده‌نظام‌های کنترل و نظارت تکثیر یافته و فعالند.

نتیجه اینکه پس از مرگ فتحعلی‌شاه، ناشی از تحولات و اصلاحات صورت‌گرفته، ما با پیکر خنجر خورده و زخمی آیین‌شاهی روبه‌رو هستیم که اقدامات جدید، ترمیم این زخم‌ها را با مشکل مواجه ساخت. با ضعیف شدن چنگالِ پادشاهی بر بدن جامعه، شریان‌های رو به رشدی از خواهندگان اصلاح، بازسازی و درمان در قلب حکمرانی نشست که «چگونه حکومت کردن بر پایه فنون نوین» را چهره بخشید. البته از این گفته نباید چنین برداشت کرد که این تغییرات، فوری و نتیجه یک عمل منسجم و برنامه‌ریزی شده است، بلکه اتفاقاً این فرآیندی است که نتیجه وحدت رویه و الگویی واحد نیست و در حرکت خود با تأخیرها، وقفه‌ها، فراز و نشیب‌ها، پیشرفت‌ها و پسرفت‌هایی مواجهه شده که در لفافه، بنیانی از آیین شاهی را در سازوکارهای خود جای داد، اما حیات آن را با مشکل مواجه ساخت.

از عباس میرزا تا امیرکبیر: پارادوکس حکمرانی در محدودهٔ سرزمینی

موج تحول‌خواهی با هدف تغییر در گستره و شیوهٔ اعمال قدرت بر افراد، از یک طرف و تلاش برای حفظ قدرت بر پایهٔ قاعدهٔ سنت قدمایی از طرف دیگر، صورت‌بندی جدیدی بود که با مرگ عباس‌میرزا، قائم‌مقام فراهانی وارث آن شد. با فوت فتحعلی‌شاه و به قدرت رسیدن محمدشاه، صدراعظم جدید، قائم‌مقام فراهانی در راستای تداوم تحول در حکمرانی ناکارآمد پادشاهی، تغییراتی را در دارالخلافه کلید زد. تصحیح سیستم مالیاتی، تغییر در نحوهٔ کسب مواجب و نحوهٔ هزینه‌کرد درآمدهای دولتی، تأسیس مجلس وزارتی، نظام‌دهی به ارتش و غیره از جمله این اقدامات بودند. اما پاسبانان آیین شاهی که چنین تغییراتی را در راستای ضربه زدن به اقتدار ظل‌الله و به حاشیه بردن آیین قدمایی می‌دانستند، به طرق مختلف به مقابله با آن پرداخته، مانع از اجرای دقیق اقدامات قائم‌مقام شدند؛ تا جایی که سرانجام با فراهم کردن شرایط، مقدمه دستور مرگش به وسیله محمدشاه را فراهم آوردند.

منازعهٔ قائم‌مقام و پاسبانان سنت قدمایی، در واقع تقابل دو نگاه به حکمرانی یا منازعهٔ دو نیرو است که اعتمادالسلطنه در «صدرالتواریخ» با ظرافت خاصی آن را اینگونه نشان می‌دهد: «میرزا [قائم‌مقام] پاره‌ای احکام را به دلخواه خود می‌گذرانید و چنان می‌خواست که سلطان به دلخواه خود نتواند فلان پست را بلند کند و فلان عزیز را نژند نماید. بی‌خبر از اینکه آب و گل ایرانیان و عادت ایشان، سرشته ارادت به پادشاه است و معتقدند که اختیار و اقتدار سلطانی اگر نباشد، اکثر بیچارگان از عزت و نعمت محروم می‌شوند، و ظل‌الله باید مثل ذی‌ظل خود بعضی تفضلات و احساناتش لابشرط باشد که گاهی ذلیلی را عزیز کند و فقیری را غنی سازد تا همه به این امید به درگاه او شتابند و برای این کار همیشه سلطان را باید اختیار و اقتدار کلی باشد که وزرا سد فیض و قطع امید مردم را ننمایند. و مرحوم قائم‌مقام برخلاف این عقیده بود» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۹: ۱۳۶-۱۳۷). به گفته طباطبایی بر پایه این اعتقاد قائم‌مقام بود که «شاه باید سلطنت کند، نه حکومت» (طباطبایی ب، ۱۳۹۲: ۱۴۳). این همان پارادوکس در ادارهٔ جامعه و هم تقابلی است میان دو قاعده برای حکومت کردن.

در این منازعه، سرانجام با مرگ قائم‌مقام و با به صدارت رسیدن میرزا آقاسی، استراتژی

سنت قدمایی دست برتر را یافت، انجام اقدامات برای اصلاح شیوهٔ حکمرانی راکد شد و رساله‌ها و ادبیات منتشر شده در این دوره برای تقویت دایرهٔ حکمرانی سنتی کوشیدند.

از مهم‌ترین رساله‌های به طبع رسیده در این ایام، رساله «چهار فصل سلطانی» اثر حاج-میرزا آقاسی است که نسبت شاه و جامعه را بر پایه قاعدهٔ مشروعیت‌بخش ایرانیان و در چارچوب سلسله‌مراتب عقول توجیه و تبیین می‌کند. این وزیر صوفی‌مسلک با فرض اینکه «هر که عقلش کمتر، نیازمند تربیت بیشتر» است، رعیت را در ردیف نیازمندان به تربیت می‌بیند که سلطان با عقل بیشتر، این وظیفه را برعهده دارد. برای او، این گزاره‌ای اساسی است، زیرا نسبت جامعه و پادشاه را صورت‌بندی می‌کند (ر.ک: زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱).

بنابراین با مرگ قائم‌مقام و انتخاب میرزا آقاسی به عنوان صدراعظم، هرچند آیین شاهی با حمایت جریان صوفی‌منشانه، اصلاحات درون حکومتی را سخت و با موانع روبه‌رو کرد، موج تحول‌خواهی در بیرون از دربار نضج و گسترش یافت. در این زمان که میزان آشنایی ایرانیان با پیشرفت‌ها کشورهای اروپایی، بیشتر و نیاز به تغییرات در حکمرانی، عمیق‌تر شده بود، اولین گروه تحصیل‌کردگان به ایران بازگشته و مناصبی کسب کرده بودند و تجارب و دانش خود را در بهبود امور به کار گرفته بودند؛ تعداد سیاحت‌نامه‌ها و سفرنامه‌های چاپ‌شده از ترقی‌های دول دیگر در حال افزایش بود؛ توجه به مرزها، به‌ویژه با از دست دادن سرزمین‌های شمالی و سپس شرقی، جدی شده بود؛ مراودات خارجی افزایش یافته بود و راه ترقی‌خواهی و بهبود حکمرانی را در بیرون از دربار، اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها باز کرد و مانع از انسداد یا فراموشی کامل آن شد. بنابراین در دورهٔ سلطنت محمدشاه، نه از مرگ اصلاحات، که باید از غلبهٔ استراتژی آیین شاهی بر نوآیین حکمرانی یاد کرد، که همچنان نسبت حکومت و جامعه را در چارچوب اطاعت- امر تبیین می‌کرد.

امیرکبیر و تقویت استراتژی جدید حکمرانی در برابر پاسداران سنت قدمایی

فوت محمدشاه و بار یافتن ناصرالدین‌شاه با هدایت امیرکبیر، مصادف با کنار رفتن جریان صوفی حامی سنت قدمایی حکمرانی بود. محمدشاه قاجار که عموماً درگیر هرات و جدایی سرزمین‌های شرقی از ایران بود و امور داخلی را تاحد زیادی به صدراعظم

«دخمه‌نشین» خود واگذار کرده بود، نسبت به تغییر در آیین و فنون حکمرانی و استفاده از فنون نو و ایجاد نهادهای جدید، با هدف کنترل و بهره‌وری از افراد از طریق ثبت و رؤیت آنها، به عنوان هدف حکمرانی، تمایل مستمر و طرح مشخصی نداشت. به همین دلیل، علی‌رغم تلاش‌های قائم‌مقام در سال اول بارگاهی «شاه غازی»، فضای حکمرانی مبتنی بر احترام به سنت حکمرانی پادشاهی با پشتیبانی جریان عرفانی صوفی‌گری قوت یافته بود. مسئله برای میرزا آقاسی، نه تحول در فنون حکمرانی که برعکس تثبیت آیین شاهی با فراهم کردن نفوذ عرفان کاذب بود. با فوت محمدشاه و صدارت امیرکبیر، این مسیر چرخشی دیگر یافت.

امیرکبیر که وارث ایده‌های عباس‌میرزا و افکار میرزا قائم‌مقام فراهانی، آشنا به طرح تنظیمات عثمانی، پیگیر اختراعات و نوع حکمرانی اروپایی و مطلع از اخبار و اطلاعات سفرنامه‌های مختلف بود، از ابتدای حضور خود در دارالخلافه تهران، طرحی نو برای حکومت کردن پی‌ریزی کرد. این طرح در قالب استراتژی نوآیین جدید از جنس اقدامات عباس‌میرزا اما در سطحی وسیع‌تر بود؛ زیرا هدف از آن، بهبود وضعیت زیستی و تثبیت پایه‌های حکمرانی در مقیاسی وسیع‌تر از دارالسلطنه تبریز بود.

امیرکبیر در جهت نجات ایران، خود را در برابر استراتژی قدمایی قلدرمآبی می‌دید که به دلیل حمایت‌های سنت و استمرار تاریخی، فربه شده و جراحی آن به آسانی ممکن نبود. فلذا به منظور موزون کردن این شمایل، ابزارهای برنده‌ای را به کار گرفت که به مذاق حامیان حکمران سنتی خوش نیامد. صدراعظم، اقداماتی چون آبله‌کوبی، احیای ارتش دائمی، ساخت کارخانه‌هایی برای تولید توپ، سلاح‌های سبک، یونیفورم نظامی برای تأمین نیازمندی‌های ارتش، دایر کردن نخستین روزنامه رسمی کشور تحت عنوان وقایع اتفاقیه، بنا نهادن اولین دبیرستان سبک جدید تحت عنوان دارالفنون، استفاده از معلمین اروپایی، کاهش مخارج دربار، افزایش درآمدهای دولتی از طریق بالا بردن عوارض گمرکی، تعلیق فروش مقامات اداری، نظارت دقیق بر ماموران مالیاتی و وضع مالیات جدید بر تیولداران (آبراهامیان، ۱۳۹۰: ۷۰)، ایجاد راه‌های ارتباطی، ثبت افلاج، تأسیس داراشفا و غیره را آغاز کرد که ضمن تکثر در شیوه‌های اعمال قدرت، زیست و حیات اتباع را در پیوند وثیق‌تری از گذشته با حکومت تحت تأثیر قرار داد. در واقع

حکومت با فراهم کردن بستر سامانه‌های جدید، با تغییر در چرخ‌دنده‌های اعمال قدرت، زیست و حیات بدن‌هایی را که در حیطه نور قدرت بودند، تحت تاثیر قرار داد و دسترسی به نواحی را آسان‌تر ساخت.

این اقدامات در واقع فرصتی برای تنفس استراتژی نوآیین بود که از زیر بار خفقان دورهٔ حکمرانی محمدشاه و صدراعظم محافظه‌کار او بیرون آید. این استراتژی که اساساً خود را در مسیر چگونگی اقدام در جهت بهبود شرایط می‌دید، در وسعتی بیشتر از گذشته -اما در مدت زمانی محدودتر- افراد را رؤیت کرد و با کنترل آنها، بهره‌وری را بهبود بخشید.

امیرکبیر در برابر پاسبانان دست به سینه آیین قدمایی ادارهٔ کشور، برای تداوم و حمایت از استراتژی نوآیین حکمرانی، نیاز به نیرویی حامی و توانمند داشت. به همین دلیل در کنار سایر اقدامات، با انتشار نخستین روزنامهٔ منظم توانست در همراهی قشر غیر درباری با اقدامات خود، تاحدودی موفق باشد. در واقع علاوه بر اندرزنامه‌ها و سیاحت‌نامه‌ها و برخی گزارش‌ها، با تدبیر امیرکبیر، نوع دیگری از نگارش وارد ادبیات شد که برای حکمرانی از چند جهت اهمیت داشت: آشنا ساختن مردم با تحولات مدرن یا افزایش آگاهی‌های سیاسی عموم مردم درباره اقدامات دارالخلافه و تحولات دول دیگر جهان، ساده و بی‌آلایش شدن متن‌ها دربارهٔ مسائل سیاسی و اقدامات درباری، جهت‌دهی عمومی و ترویج سریع اطلاعات سیاسی، اقتصادی و خارجی. در واقع روزنامهٔ «وقایع اتفاقیه» هم سازوکاری برای ارتباط‌گیری با عموم مردم به منظور جهت‌دهی به افکار عمومی بود و هم روشی تنظیم‌گر در خدمت انتشار هنجارهای مدنظر حکومت.

روزنامهٔ وقایع اتفاقیه که به لحاظ فرم، به طور کلی از سه بخش اخبار دارالخلافه، اخبار بلاد سایر ممالک محروسه و احوالات دول خارجه تشکیل شده بود، از نظر محتوا، در کنار اخبار عزل و نصب‌ها، انتشار احکام و دستورات پادشاه، اخبار ترقی‌ها، صنایع و قشون داخلی و به‌ویژه خارجی، در حال ترویج اطلاعات درباره تغییرات در حکمرانی بود. از این زاویه، روزنامهٔ وقایع اتفاقیه -که تا قبل از آن به جز سه شماره کاغذ اخبار که در دورهٔ محمدشاه انتشار یافت- در تعمیق عمومی روش‌های جدید حکمرانی، اتفاقی میمون بود؛ زیرا علاوه بر انتشار اخباری از پیشرفت‌های اروپایی برای اداره کشور، با اشاره به برخی از فرمان‌ها و دستورهای شاه و وزیران، لایه‌هایی از تحولات حکمرانی یا فنون جدید را انتشار می‌داد.

مثلاً در شمارهٔ دهم روزنامه وقایع درباره نقش گمرکات در زمینه تأمین کالاهای اساسی آمده است: «در میان اهل انگلیس مدتی است بحث سخت است برای اینکه آیا غله و آذوقه و غیره از خارجه بی‌گمرک داخل ولایت انگلیس کردن صلاح دولت است یا نه. آنها که صاحب املاک‌اند و کارشان زراعت است به این عمل راضی نمی‌شدند، زیرا که نمی‌توانند جنس خود را به قیمت اجناسی که از خارجه می‌آید، به فروش برسانند... از آن طرف آنها که صنعت‌کارند و باید آذوقه را از هر رقم که باشد بخرند، می‌خواهند آذوقه و اجناس را آنچه ممکن باشد، ارزان‌تر بخرند» (وقایع اتفاقیه: شماره ۱۰).

مجموع این اقدامات نشان می‌دهد که امیرکبیر برخلاف عباس‌میرزا، فنون جدید حکمرانی را به حوزه خاصی محدود نکرد و در پی انتظام کلی امور بود. نظم تقی‌خانی به گونه‌ای بود که در آن، حکومت در حکم نهادی تعلیمی و آگاهی‌بخش، وظیفه تأسیس نهادهای جدید، ثبت و رؤیت افراد، نظم بخشیدن به جامعه و بهبود اوضاع جامعه را داشت. به همین دلیل، او حکومت را برای کنترل امور به‌کار گرفت تا بتواند با کمترین هزینه، بیشترین بهره را در رفع عقب‌ماندگی و ادارهٔ بهتر جامعه داشته باشد. به گفتهٔ آدمیت، اقدامات امیرکبیر «یک‌سره در چارچوب کرداری جدید، یعنی «استبداد منور» قابل درک است» (آدمیت، ۱۳۸۹: ۲۱۲)، نه کردار قدمایی آیین شاهی.

در همین راستا، آدمیت نیز بر این عقیده است که اجماع بی‌سابقه روشن‌فکران شرقی بر ایدهٔ غربی، مسئولیت دولت جهت تعلیم و اصلاح جامعه را ناشی از تناسب آن با وضعیت عقب‌ماندگی کشورهای آسیایی می‌داند، به طوری که دولت‌ها از این طریق موظف به تأمین شرایط پیشرفت کشورهای خود بودند (همان، ۱۳۸۵: ۱۳۹). از این طریق، قدرت حکمرانی تقویت و قدرت‌های موازی حذف می‌شوند. این نکته با برنامه امیرکبیر کاملاً همسو بود؛ زیرا او در جهت تقویت حکومت به عنوان عنصر هنجاربخش «هم به تحدید قدرت والیان خودگردان پرداخت و هم از لحاظ مالی دست به تمرکززایی زد» (همان، ۱۳۸۹: ۲۶۷). بنابراین امیرکبیر در تلاش برای اصلاح در نوع حکمرانی، و نگاه تازه به توان قدرت تلاش کرد تا با اقدامات خود، نوعی «حکومت منتظم» را بنا نهد که در آن، «ادارهٔ مملکت را بر پایهٔ قواعدی مشخص استوار سازد و حقوق و جان و مال افراد را از اعمال خودسرانه مصون دارد[۶]» (همان، ۱۳۵۳: ۸۶). حتی در نگاه جدید صدراعظم به

قدرت، به گفته میرزا یعقوب‌خان، پدر ملکم‌خان، امیرکبیر به فکر برقراری «کنسطیطوسیون» یا «قانون اساسی» بود (طباطبایی ب، ۱۳۹۲: ۱۵۱).

در نتیجه اقدامات امیرکبیر، وارث این نکته است که در نسبت حکومت و جامعه یا سیاست و زیست از طریق سازوکارهای جدید، تغییرات عمده‌ای در حال رخ دادن بود و طرح امیرکبیر با اصلاحات و برنامه‌های چندگانه، اندیشیده یا نیندیشیده هم از طریق بهنجارسازی و مطیع‌سازی بدن‌ها از طریق نهادهایی چون درمانگاه، آموزشگاه، ارتش، مالیات، گمرکات و هم به وسیله نگرانی‌های وی در قبال سلامت عمومی و مواردی چون آبله‌کوبی، با قسمی از حکومت‌مندی پیوند می‌خورد.

با این اقدام‌های میرزا تقی‌خان امیرکبیر و هم‌زمان انتشار نوشته‌های بسیاری درباره راهکارهای برون‌رفت از وضع موجود توسط قشر بیرون از دربار و در نهایت برقراری نوعی پیوند میان این دو جریان، می‌توان ادعا کرد که روند حکمرانی نوآیین، قوت و توانی بی‌سابقه در جهت تغییر آیین شاهی در حکومت کردن یافت. این پیوند با اقدامات ناصرالدین‌شاه همگام شد.

نویسنده ناشناس «شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی» درباره دلیل مرگ امیرکبیر می‌نویسد: «همه غرض از ریختن خون آن مظلوم وطن‌پرست آن بود که بگویند این پادشاه، عادت ملوک قاجار را نگاه داشت» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۳: ۱۸)؛ عادت ملوک قاجار در قتل صدراعظم‌هایی که خیال تغییر سنت قدمایی ادارهٔ کشور را داشتند.

نتیجه‌گیری

پیش از جنگ‌های ایران و روس با سیطرهٔ کامل آیین قدرتمند پادشاهی، استفاده از فنون نوین ثبت، رؤیت، نظارت و سپس کنترل عقلانی‌تر و بهره‌وری بیشتر از افراد، مسئله[1] قدرت نبود و حکومت با تکیه بر «دایرهٔ تکلیف‌گراییِ» برآمده از تفسیر سیاسی-الهی، رابطهٔ خود با جامعه را تنظیم می‌کرد. به همین دلیل، سیاست‌ها و رویه‌ها برای کنترل، نظارت و هدایت افراد بر بستر نظام ثبت و رؤیت‌پذیرسازی شکلی بسیار پراکنده، محدود و به طور طبیعی، بسیار شکننده و ناکارآمد داشت. در نتیجه نهادهایی برای

1. Problem

کنترل و نظارت مستمر و کارآمد به صورت منسجم شکل نگرفت و سیاست‌ها و تصمیم‌ها، بدون توجه به تفکیک‌گذاری، طبقه‌بندی، آموزش و تعلیم و بازپروری جمعیت ساکن در مرزها بود. اما پس از جنگ‌های ایران و روس، به دنبال آگاهی حاصل‌شده از علل شکست و دلایل عقب‌ماندگی ایران، پویشی انتقادی از نحوهٔ حکمرانی موجود -به عنوان عامل اصلی صورت‌بندی وضعیت ایران- شکل گرفت که توانست پرسشِ چگونه حکومت کردن، به عنوان پرسش زمانه را برجسته کند و از این طریق، امکان شکل‌گیری فنون و نهادهای جدید برای قاعده‌مندسازی هرچه بیشتر را فراهم آورد.

بنابراین «چگونه حکومت کردن»، پرسشی بود برای یافتنِ راه‌حلِ عبور از وضعیتِ نامساعدِ آن زمان، از طریق ایجاد تغییر در شیوهٔ حکمرانی سنتی ایران به واسطه تأسیس نهادهای جدید که به‌مرور توانست نسبت زیست و سیاست (رابطهٔ حکومت و جامعه) را بر مدار جدیدی قرا دهد. به عبارتی برای کنترل قاعده‌مندتر و کارآمدتر، تغییراتی در گستره و شیوهٔ اعمال قدرت اعمال شد که خواسته یا ناخواسته در نسبت حکومت و جامعه، تغییراتی را به وجود آورد که با مناسبات پیشین متفاوت بود؛ تغییراتی که از طریق تأسیس و توسعهٔ نهادهایی مانند ارتش و نیروی نظامی به منظور تقویت بنیهٔ دفاعی و نظم‌بخشی داخلی، کارخانه‌های نظامی و صنعتی به منظور تأمین کالاهای مورد نیاز، تأسیس و گسترش مدارس در سطح کشور به منظور تربیت نیروهای مورد نیاز در علوم مختلف، تأسیس شفاخانه و ارتقای وضعیت بهداشت عمومی به منظور حفظ صحت و سلامتی افراد و افزایش جمعیت، ایجاد عدالت‌خانه به منظور تناسب جرم و مجازات و کنترل خاطیان و غیره -در مجموع آنچه می‌توان نظام ثبت و گردآوری داده‌ها نامید- در یک فرآیند، شبکه هم‌پیوندِ قاعده‌مندساز در حکمرانی (عقلانیت جدید حکمرانی) را شکل دادند که با نظم دادن به محیط، زیست را تحت تأثیر قرار داد.

در واقع این نهادها بر بستر فنّ نظارت و مرئی کردن[1]، به‌مرور جامعه را در معرض دید قدرت قرار داد و امکان افزایش بهره‌وری و ایجاد فرمان‌برداری عقلانی‌تر، کارآمدتر و منسجم‌تر، به منظور حفظ و تداوم پایه‌های قدرت را فراهم آورد. به شکلی دیگر باید گفت که مجموع این اقدامات، فنون جدید برای اعمال قدرت بر ابژه‌های رؤیت شده‌اند

1. Visibility

که باید آنها را به صورت پیوندهایی که ساخته می‌شوند، یا پیوستگی‌هایی که پذیرفته می‌شوند، یا حذف‌هایی که انجام می‌شوند، دید.

بنابراین در زیر این تغییرات است که می‌توان جابه‌جایی چرخ‌دنده‌های اعمال قدرت را دید و از خلال این جابه‌جایی، قلمرو و مقیاس ابژه‌های رؤیت‌شدهٔ قدرت و انبوهی از نهادهای جدید را که تاکنون در محور اعمال قدرت وجود نداشتند، شناسایی کرد. در نتیجه، این تغییر در چرخ‌دنده‌ها، هم موجب کند شدن، تعلیق و وقفهٔ قاعده و برخی ویژگی‌های الگوی حکمرانی قدمایی و هم موجب تغییر هدف حکومت کردن و هم موجب تغییر نسبت زیست و سیاست شد که نقطه هارمونی آن رؤیت‌پذیری بود؛ زیرا تفکیک، سنجش، تربیت، تعلیم، کنترل، هدایت و بهره‌برداری از فرد جز از طریق رؤیت‌پذیر کردن افراد در مقیاسی گسترده ممکن نیست.

خلاصه تمایزات و تفاوت‌ها

استراتژی‌های حکمرانی در ایران از ۱۲۰۶	سنت قدمایی ادارهٔ جامعه	نوآیین حکمرانی
ماهیت آنها	فراجامعه‌ای دارای ماهیتی حقوقی	درون‌جامعه‌ای و با ماهیتی تکنیکی
شیوهٔ اعمال قدرت	بر پایه تمرکز و دستور پادشاه و شکل‌گیری امر- اطاعت	بر پایه بس‌گانگی[۷] و تکثر اعمال قدرت از طریق نهادهای جدید
ابژه‌های اعمال کنترل	اتباع (توده‌های غیر طبقه‌بندی شده، غیر رؤیت‌شده)	چیزها و بدن‌ها (فرد و جمعیت) دارای طبقه‌بندی و دسته‌بندی
مقیاس اعمال کنترل	مقیاس اعمال قدرت بر ابژه‌های رؤیت‌شدهٔ محدود و غیر محاسبه‌پذیر	مقیاس در حال رشد اعمال قدرت بر ابژه‌های رؤیت‌شده
فنون و روش‌ها	------	نظارت، کنترل و بهره‌وری
قاعدهٔ حکمرانی	الهی- سیاسی	شبکه بهنجارسازی

پی‌نوشت

۱. زرگری‌نژاد از این رساله با عنوان داستان «سؤال و جواب حکیمانه» نام می‌برد.

۲. نکته پر اهمیت در این تحلیل، تعریف رعیت به «چیز»هاست که در تسخیر راعی دارای عقل است؛ چیزهایی که صلاحش در ید راعی است؛ یعنی راعی باید با به‌کارگیری عقل و منطق و استفاده از احکام الهی، چیزها را تربیت و اداره کند.

۳. مراد از تدبیر منزل و سیاست مدن، «اظهار فرمودن آثار عقل و به کار بردن انوار آن است در منزل و در مدن و آن بر وجهی است که مودی بر صلاح امر دین و معاد و آخرت بشود» (کشفی به نقل از: زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج۱: ۲۰۰).

۴. مصحح سفرنامه میرزا صالح شیرازی و از مورخان و سندپژوهان معاصر ایران.

۵. طباطبایی در این‌باره معتقد است: «عباس‌میرزا در جست‌وجوی فهم علل و اسباب انحطاط ایران دستور داده بود ترجمه‌هایی از نوشته‌های تاریخی اروپایی فراهم آورند و هم او بود که دستور داد به عنوان مثال، کتاب تاریخ‌نویس انگلیسی، ادوارد گیبون با عنوان «انحطاط و سقوط امپراتوری رم» را به فارسی ترجمه کنند» (طباطبایی الف، ۱۳۹۲: ۹۳).

۶. پس از مورد غضب قرار گرفتن امیرکبیر، وی در دیداری با پادشاه، جمله‌هایی را بیان می‌دارند که نشان از اقدامات او در جهت نظم و انتظام بود: «این مملکت را من به نظام کرده‌ام و این همه کارهای صعب را به کام آورده‌ام. این دبیران و دفترخانه‌ها از من آراسته شد و این لشکر و قورخانه از من پیراسته شد» (سپهر، ۱۳۴۶، ج۳: ۱۱۵۲).

۷. بس‌گانگی عبارت است از متکثر شدن محل‌ها و شیوه‌های اعمال قدرت بر ابژه‌ها و صحبت از قدرت به جای یک قدرت.

منابع

آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۰) ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشرنی.

آدمیت، فریدون (۱۳۵۳) ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، گستره.

---------- (۱۳۸۵) اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون، تهران، خوارزمی.

---------- (۱۳۸۹) امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی.

آدمیت، فریدون و هما ناطق (۱۳۵۶) افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشدهٔ دوره قاجار، تهران، آگاه.

افشار، میرزا مصطفی (۱۳۴۹) سفرنامه خسرومیرزا به پطرزبورغ، به کوشش محمد گلبن، تهران، کتابخانه مستوفی.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۴۹) صدرالتواریخ، شرح حال صدراعظم‌های پادشاهان قاجار، تصحیح و تحشیه محمد مشیری، تهران، سازمان وحید.

اکبری، محمدعلی (۱۳۸۵) تبارشناسی هویت جدید ایرانی (عصر قاجاریه و پهلوی اول)، تهران، علمی و فرهنگی.

خالقی، احمد (۱۳۸۵) زبان، قدرت و زندگی روزمره، تهران، گام نو..

خدیو، طاهر (۱۳۹۲) قانون و زیست سیاست در عصر رضاشاه، رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، رشته علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، استاد راهنما دکتر احمد خالقی.

رویان، سمیرا و صمد سامانیان، و مسعود علیا (۱۳۹۵) «نسبت رؤیت‌پذیری با قدرت در اندیشه فوکو»، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال دوازدهم، شماره ۴ (پیاپی۴۸)، زمستان.

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵) سیاست‌نامه‌های قاجاری، سی‌ویک اندرزنامه سیاسی عصر قاجار، جلد ۱ و ۲، تهران، نگارستان اندیشه.

ژوبر، پیر (۱۳۴۷) مسافرت به ایران و ارمنستان، ترجمه محمود مصاحب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

سپهر، محمدتقی (۱۳۴۶) ناسخ‌التواریخ (تاریخ قاجاریه)، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران، اساطیر.

شاردان، ژان (۱۳۴۵) سیاحت‌نامه شاردان، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر.

شیرازی، میرزاصالح (۱۳۴۷) سفرنامه میرزاصالح شیرازی، به کوشش اسماعیل رائین، تهران، روزن.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲الف) تأملی درباره ایران، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران، مینوی خرد.

---------- (۱۳۹۲ب) تأملی درباره ایران، نظریهٔ حکومت قانون در ایران، تهران، مینوی خرد.

فوکو، میشل (۱۳۷۸) مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

--------- (۱۳۸۳) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

--------- (۱۳۸۹) تئاتر فلسفه، گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها و گفت‌وگوها، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.
--------- (۱۳۹۰) تولد زیست سیاست، درس‌گفتارهای کلژدو فرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشرنی.
--------- (۱۳۹۱) باید از جامعه دفاع کرد، درس‌گفتارهای کلژدو فرانس ۱۹۷۵-۱۹۷۶، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، رخداد نو.
-------- (۱۴۰۰) امنیت، قلمرو، جمعیت، ترجمه محمد سیدجوادی، تهران، چشمه.
قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۵۷) نامه‌های پراکنده قائم‌مقام فراهانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
قهرمانی، میثم (۱۳۹۸) حکومت‌مندیِ فقه مشروطه و پارادوکس دین و دولت ملی، رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، رشته علوم سیاسی(گرایش اندیشه سیاسی)، استاد راهنما دکتر داوود فیرحی.
گاردان، کنت آلفرد (۱۳۶۱) مأموریت ژنرال گاردان در ایران، ترجمه عباس اقبال، تهران، نگاه.
مقدور مشهود، امیر (۱۳۹۶) زیست سیاست ایرانی (تبارشناسی بخشی از حقیقت جاری در زندگی) تهران، گام نو.
مینوی، مجتبی (۱۳۲۵) مجموعه یادداشت‌های اولین کاروان معرفت، مجله شرق.
---------- (۱۳۲۸) مجموعه یادداشت‌های جلب مهاجرین اروپایی، مجله شرق.
نجف‌زاده، رضا (۱۴۰۱) تجدد رمانتیک و علوم شاهی، تهران، مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
نفیسی، سعید (۱۳۸۳) تاریخ اجتماعی سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، اهورا.
مجموعه شماره‌های روزنامه وقایع‌الاتفاقیه (شماره‌های ۱ الی ۱۰).
نامه فتحعلی شاه به عباس میرزا، در پرویز بدیعی (۱۳۷۰) مجله گنجینه اسناد بهار، شماره ۱.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وسوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۲۹۵-۲۶۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

از ذات‌گرایی تا پیوندگرایی تاریخی: سهم شرق در سامان نظری تحلیل تمدنی از منظر جامعه‌شناسی تطبیقی

ابراهیم عباسی*
عادل نعمتی**

چکیده

در این نوشتار سعی می‌کنیم تا نشان دهیم که چارچوب روشی «ذات‌گرایی تاریخی» (نفی غربی و مفصل‌بندی خود به عنوان دیگریِ غربی) که مبنای مفهوم‌پردازی برخی محققان ایرانی از جغرافیای شرق در برابر جغرافیای غرب است، نتیجه‌ای جز بازتولید چرخهٔ شوم چارچوب‌های نظری دوگانه «شرق‌شناسی» و «اروپامحوری» در تحلیل تمدنی ندارد. پرسش اساسی آن است که چطور در زمانه تسلط نظم تمدنیِ مدرنیته غربی، ما غیر غربیان می‌توانیم بر مبنای ویژگی‌های تاریخی و جغرافیایی خود سخن گفته، نظم تمدنی خود را مفصل‌بندی نماییم؟ فرضیه این پژوهش در پاسخ به این پرسش بنیادین، آن است که یک سوژهٔ غیر غربی نمی‌تواند راه‌حل «دیگریِ» بودن نظم تمدنیِ مدرنیته غربی را در قالب «ذات‌گرایی تاریخی» پیش گیرد. استراتژی ذات‌گرایانه، فرجامی غیر از بازتولید همان مفردات شرق‌شناسی دانشگاهی غربی به عنوان ماهیت تاریخی شرقی ندارد. برعکس، یک سوژه غیر غربی، زمانی می‌تواند بر مبنای مفردات تاریخی و جغرافیایی جوامع خود، نظم تمدنی‌اش را شکل دهد که از یک میراث مشترک جهانی که پیونددهندهٔ او با سوژهٔ غربی است، در قالب یک «پیوندگرایی تاریخی» برای سخن گفتن استفاده کند. یافته‌های این مقاله

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران e.abbassi.ir@gmail.com
** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران naria139651@gmail.com

CC BY NC

نشان می‌دهد که «جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر تحلیل تمدنی» ساموئل آیزنشتاد متاخر، کاربست‌پذیرترین نظریه برای بررسی این ادعاست. این نظریه، در عین حالی که از میراثی مشترک به عنوان «شرایط امکانی نظم تمدنی» در تاریخ جهانی سخن می‌گوید، بر کثرت‌گرایی «صورت‌بندی‌های متمایز نظمِ تمدنی» و فقدان یک نظم تمدنی هژمونیک در تاریخ جهانی که مدعی «مشروعیت» باشد، تأکید دارد. این نوشتار، چارچوب مفهومی «پیوندگرایی تاریخی» را جایگزین «ذات‌گرایی تاریخی» در کتاب «آسیا در برابر غرب» شایگان ارائه می‌دهد. منظور از «پیوندگرایی تاریخی»، بیان یک رابطهٔ «تکاملیِ تک‌خطی» بین جوامع غربی با غیر غربی نیست که جوامع غیر غربی باید و لاجرم همان مسیر جوامع غربی را در مفصل‌بندی صورت‌بندی اجتماعی خود طی کنند؛ بلکه برعکس، «پیوندگرایی تاریخی» به دنبال یک «تاریخ جهانی بدون مرکز» است که غربی و غیر غربی بر مبنای یک میراث مشترک و پیوندگرایانه، هر یک بر مبنای مفردات تاریخی و جغرافیایی جوامع خود، به صورت مستقل سخن بگویند و صورت‌بندی‌های متمایز و متفاوتی از نظم تمدنی را در سطح تاریخ جوامع خود تولید کنند. به بیانی «پیوندگرایی تاریخی»، یک «وحدت در عین کثرت» است. روش این مقاله، تاریخ ایده‌ها یا تاریخ تفکر مبتنی بر رویکرد جامعه‌شناسی تطبیقی و روش گردآوری داده‌ها، رجوع به منابع اصیل نظریه‌پردازان نظم تمدنی است.

واژه‌های کلیدی: ذات‌گرایی، شرق‌شناسی، اروپامحوری، تحلیل تمدنی و آسیا در برابر غرب.

مقدمه

در عصر هژمونی نظم تمدنی مدرنیته غربی که مفردات تاریخی غرب به بیان آشیس ناندی (۱۹۸۳) در کتاب «دشمن صمیمی»، بر درون و برون، ذهنیت و عینیت و بدن و تفکر انسان غیر غربی به مثابه یک تمامیت حاکم شده و به گفته احمد فردید، «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است»، آیا غیر غربی یا «فرودست می‌تواند سخن بگوید؟» آیا برای او ممکن است خارج از مفردات و گرامر و دستورزبانی که غرب برای او مفهوم‌پردازی کرده، بر مبنای مفردات تاریخی خود سخن بگوید و خود را مفصل‌بندی نماید؟ اسپیواک معتقد بود که غیر غربی به عنوان فرودست در این زمانه، امکانی برای سخن گفتن ندارد؛ چون اگر هم به عنوان فرودست بر فرادستان که غربی‌ها باشد، طغیان کند و بخواهد خارج از گرامر و مفردات غربی سخن بگوید، با توسل به آنچه اسپیواک آن را «استراتژی ذات‌گرایانه[1]» می‌نامد، با نفی غربی و مفصل‌بندی خود به عنوان دیگریِ غربی، در واقع نه‌تنها خود را از گرامر و دستورزبان غربی خارج نکرده، بلکه برعکس در دام مفهوم‌پردازی که غربی از او به عنوان دیگری خود کرده، گرفتار می‌شود. بنابراین کاری را غیر از آنچه غربی برای او مفهوم‌پردازی کرده، بازتولید نمی‌کند (ر.ک: Spivak, 1988).

نمونه بارز این چرخهٔ عبث طغیان و بازتولید را می‌توان در «شرق‌شناسی» ادوارد سعید (۱۳۸۶) مشاهده نمود. سعید به‌درستی ماهیت شرق‌شناسی را به عنوان رشته دانشگاهی در غرب برای مفصل‌بندی شرقی به عنوان دیگری و شر اخلاقی غربی‌ها مفهوم‌پردازی کرده بود. اما وقتی خواست علیه آن طغیان کند و ماهیت شرقی را خارج از این مفردات، مفهوم‌پردازی کند، چون گرفتار «استراتژی ذات‌گرایانه» شد، کاری غیر از بازتولید شرقی به عنوان دیگریِ غربی انجام نداد. مثال دیگر این چرخهٔ عبث در تاریخ معاصر ایران را می‌توان در «مفهوم غرب‌زدگی» سید احمد فردید (۱۳۹۵) و شاگردانش مشاهده نمود. احمد فردید در سخنرانی‌هایش (دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی و...) (۱۳۸۱) و نیز شاگردان او چون سید عباس معارف در کتاب «نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی» (۱۳۸۰) و شخصیت‌های دیگری که تحت تأثیر فردید بودند چون شایگان

1. Strategy of Essentialism

در کتاب «آسیا در برابر غرب» و نراقی در کتاب «آنچه که خود داشت» (۱۳۵۵) و... همگی تلاش کردند که در برابر مفردات شرق‌شناسی غربی طغیان کنند؛ ولی از آنجا که در دام «استراتژی ذات‌گرایانه» گرفتار شدند، همچون ادوارد سعید در شرق‌شناسی، فرجامی غیر از بازتولید همان مفردات شرق‌شناسی دانشگاهی غربی به عنوان ماهیت تاریخی شرقی نداشتند. از دید هومی بابا (۱۹۹۴)، بومی به جای آنکه گرفتار دوراهیِ «تقلید به‌مثابه استراتژی استعمارگری[1]» و «استراتژی ذات‌گرایانه» شود، می‌تواند از راه سومِ «پیوندگرایی به‌مثابه استراتژی سرکوب‌شدگان در مقابل سرکوبگران[2]» برای بیان مفردات ماهیت خود استفاده کند.

در این مقاله تلاش می‌کنیم تا برای فهم «استراتژی پیوندگرایی» از چارچوب نظری جامعه‌شناسی تطبیقی[3] مبتنی بر تحلیل تمدنی «ساموئل آیزنشتاد[4]» استفاده کنیم. آیزنشتاد در جامعه‌شناسی تطبیقی خود به عنوان نسل سوم جامعه‌شناسی تطبیقی با گسست از جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم که مبتنی بر «سنخ‌های دوگانه آرمانی» «جامعهٔ سنتی[5]» در تضاد با «جامعهٔ مدرن[6]» بودند، معتقد بود که جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم بر بنیان‌های نظری دوگانه «شرق‌شناسی[7]» و «اروپامحوری[8]» مفصل‌بندی شده است. برای گسست از این بنیان‌های نظری، آیزنشتاد، جامعه‌شناسی تطبیقی نسل سوم را بر مبنای تحلیل تمدنی مفصل‌بندی می‌کند. از دید او، تحلیل تمدنیِ مبتنی بر فرآیند شکل‌گیری تمدن در تاریخ جهانی، برآمده از دو فرآیند مکمل یکدیگر است:

۱. غیر مقدس شدن زیست‌جهان‌های دنیوی و جدا شدن بنیان متعالی از آن.

۲. تغییر جهان بر مبنای عاملیت انسانی در زیست‌جهان‌های دنیوی قدسی‌زدایی شده.

فرآیند اول را می‌توان به عنوان «شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی» و فرآیند «نیهلیسم/ نیست‌انگاری» مفهوم‌پردازی نمود. فرآیند دوم را می‌توان «سکولاریسم/

1. Mimicry as a strategy of colonial subjection
2. Hybridity as a strategy of the suppressed against their suppressors
3. Comparative Sociology
4. Eisenstadt. S.N
5. Traditional Society
6. Modern Society
7. Orientalism
8. Eurocentrism

دنیوی شدن» مفهوم‌پردازی کرد. از دید آیزنشتاد، این دو فرآیند شکل‌گیری نظم تمدنی، اول بار در تاریخ جهانی در جغرافیای شرق شکل گرفته و بعد جغرافیای غرب بر مبنای این میراث‌های دوگانهٔ جغرافیای شرق در تحقق نظم تمدنی بود که توانست نظم تمدنی مدرنیته غربی را مفصل‌بندی نماید. بر این مبنا آیزنشتاد با مفهوم «مشروعیت عصر مدرن» مخالف نبوده، هیچ‌گونه ارجحیتی برای نظم تمدنی مدرنیته غربی به عنوان یکی از «تمدن‌های محوری» بر سایر تمدن‌های محوری دیگر قائل نیست. «استراتژی پیوندگرایی» آیزنشتاد را می‌توان چشم‌اندازی بدیل و راه سومی در مقابل «استراتژی ذات‌گرایانه» شرق‌شناسی ادوارد سعید و «غرب‌زدگی» احمد فردید و شاگردانش در ایران معرفی نمود. هدف این است که فرودست به عنوان بومی غیر غربی بتواند خارج از مفردات تاریخی تعیین‌شده توسط فرادست، یعنی غربی‌ها، در عصر هژمونی نظم تمدنی مدرنیته سخن بگوید.

در این راستا این مقاله، با نقد کلی اروپامحوری *هانس بلومنبرگ* و شرق‌شناسی *هگل* و با توسل به جامعه‌شناسی تطبیقی *آیزنشتاد* و خاستگاه شرقی تمدن غربی *هابسون* سعی می‌کند تا سهم شرق را در نظم تمدنی بازگو نموده، فهم متناقض تحلیل تمدنی را در «آسیا در برابر غرب شایگان» نشان دهد. روش، تاریخ‌نگاری ایده‌ها مبتنی بر جامعه‌شناسی تطبیقی و روش گردآوری داده‌ها مبتنی بر رجوع به منابع اصیل نظریه‌پردزان نظم تمدنی است. اهمیت این مقاله آن است که نشان دهد راه سومی برای تمدن‌های شرق وجود دارد تا بدون دیگریِ غرب یا تقلید از آن بتواند نظم تمدنی خود را بازتولید کنند. راه‌حل‌های ارائه‌شده در قالب ذات‌گرایی و تقلید از غرب نتوانسته مانع از بازتولید مفردات شرق‌شناسی گردد. این راه سوم را هومی بابا[1] برای بیان هویت بومیِ سرکوب‌شده در مقابل غربی سرکوب‌گر، مفهوم‌پردازی کرده است. سوژهٔ غیر غربی، نیاز به یک صدای مستقل بر مبنای یک زمینه مشترک یا یک وحدت در عین کثرت دارد که بتواند بر مبنای یک «پیوندگرایی تاریخی» با سوژهٔ غربی در چارچوب مفردات تاریخی و جغرافیایی جوامع غیر غربی خود در خارج از دستور گرامری نظم تمدنی غرب سخن بگوید. تاریخ جهانیِ بدون مرکز بر مبنای مدرنیته‌های چندگانه آیزنشتاد، این توانایی نظری را دارد که چشم‌اندازی از این وحدت در

1. Bhabha. H. K

عین کثرت را برای سوژهٔ غیر غربی در دوران مدرن فراهم سازد و همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، به پرسش‌های پژوهش پاسخ دهد.

در این مقاله همچنین نشان می‌دهیم که عدم تمایز میان «شرایط امکانی نظم تمدنی» با «صورت‌بندی‌های متمایز نظم تمدنی» در تحلیل تمدنی داریوش شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» باعث شده است که شایگان در این کتاب، گرفتار یک استراتژی «ذات‌گرایی تاریخی» گردد. او با تقلیل شرایط امکانی نظم تمدنی به صورت‌بندی نظم تمدنی غرب و مفهوم‌پردازی نظم تمدنی آسیایی به عنوان دیگری غرب، از یک سوی عملاً به بازتولیدکنندهٔ گزاره‌های «شرق‌شناسانه» درباره ماهیت غیر غربی به عنوان دیگری غرب تبدیل شده و از سوی دیگر، با تقلیل شرایط امکانی نظم تمدنی به غرب، به بازتولیدکنندگی گزاره‌های «اروپامحوری» درباره غرب به عنوان تنها نظم تمدنی مرجع، گرفتار شده است.

خاطرنشان می‌سازد که مبنای پژوهش در این مقاله صرفاً نظریه‌های نویسنده در کتاب «آسیا در برابر غرب» به عنوان یک کتاب جریان‌ساز در تاریخ فکری ایرانیان در دوران مدرن است و چندان کاری به سیر تداوم فکری و تحولات فکری نویسندهٔ کتاب بعد از این کتاب ندارد؛ از آن جهت که هیچ‌کدام از آثار نویسندهٔ کتاب «آسیا در برابر غرب» نتوانسته به اندازهٔ این کتاب به جریان اصلی تاریخ فکری ایرانیان در دوران مدرن تبدیل گردد.

مبانی و روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله، روش «تاریخ فکر» یا «تاریخ ایده‌ها[1]» است. روش علمی تاریخ ایده‌ها(۱)، روشی چندبعدی و چندسطحی است که بر مبنای تئوری‌های متفاوت و گاه متضاد شکل گرفته است. عصر محوری کارل یاسپرس، تبارشناسی آپاراتوس‌های قدرت میشل فوکو، مشروعیت عصر مدرن هانس بلومنبرگ و مدرنیته‌های چندگانه ساموئل نواح آیزنشتاد از آن جمله است.

الف) روش تاریخ ایده‌ها

به طور کلی و مجمل، اصول موضوعه ذیل را می‌توان برای مفهوم‌پردازی از این روش

1. History of Ideas

علمی برشمرد (Grafton, 2006: 1-32):

۱- قائل به علیت ایده‌ها در تاریخ بودن: مانند نظریه‌های «عصر محوری» کارل یاسپرس یا «اندیشه اسطوره‌ای» ارنست کاسیرر یا «متاپلیتیک» ارنست نولته و... که معتقدند یک واحد -ایده[1] مرکزی در فرآیند تاریخ جهانی چون واحد- ایده مدرنیته به عنوان جریان اصلی در نظریه «متاپلیتیک» ارنست نولته یا عصر محوری در نظریه کارل یاسپرس و مدرنیته‌های چندگانه آیزنشتاد و... باعث ایجاد یک تاریخمندی جدید در تاریخ جهانی شده است.

۲- ایده به عنوان نقطه عطف تاریخ جهانی: مانند نظریهٔ تحلیل تمدنی انقلاب کوپرنیکی، اپوخه‌های تمدنی اسوالد اشپینگلر و اندیشه اسطوره‌ای ارنست کاسیرر و... که معتقدند هر نظم تمدنی بر مبنای یک اپوخهٔ تمدنی مفصل‌بندی می‌گردد یا تاریخ جهانی ذیل نقطه عطف صورت‌های سمبولیک اندیشهٔ اسطوره‌ای آغاز شده است.

۳- رسالت تاریخ‌نگاری ایده‌ها، دستیابی به شرایط امکانی تحقق ایده‌ها در تاریخ جهانی است: مانند نظریه «دانشمندان کارگران دلیل و برهانند» از گاستون باشلار یا این نظریه هگل که «مبنای تبیین جهان نه رابطه علیت، بلکه رابطه منطقی و دلیل درونی است» که وظیفه یک تاریخ‌نگار ایده‌ها را بررسی شرایط امکانی تحقق یک واحد -ایده مرکزی در تاریخ جهانی می‌داند، نه تبیین شرایط تاریخی و تحلیل جامعه‌شناسی از زمینه‌های مادی و تاریخی تحقق این واحد- ایده مرکزی. مانند نظریه عصر محوری کارل یاسپرس و مدرنیته‌های چندگانه آیزنشتاد که مبنای ظهور عصر محوری را دلایل و استلزامات درونی چون «جدا شدن بنیان متعالی» و «استقلال جهان زیست‌های دنیوی» در تاریخ جهانی مفهوم‌پردازی کرده‌اند یا نظریه مشروعیت عصر مدرن هانس بلومنبرگ که مبنای ظهور مدرنیته در غرب را دلایل و استلزامات درونی چون «الهیات مطلق‌العنانی» و «تلاش برای اثبات خویش» مفهوم‌پردازی کرده است که چندان کاری به تحلیل جامعه‌شناسی زمینه‌های مادی و تاریخی ظهور واحد- ایده مرکزی عصرِ محوری یا مدرنیته ندارند.

۴- تاریخ ایده‌ها مبتنی بر وحدت «است‌ها» با «بایدها» یا تئوری با پراکسیس است و بسیاری از تاریخ‌نگاران تاریخ ایده‌ها، از دل توصیف و تبیین یک واحد- ایده و شرایط

1. Unit-Idea

امکانی تحقق آن واحد - ایده، دستورالعمل‌های هنجاری و برنامه سیاسی تدوین می‌کنند. مانند نظریه عصر محوری دوم یاسپرس که از دل نظریه عصر محوری در تاریخ جهانی شکل گرفته است (از دید یاسپرس همان‌طور که بشر با عصر محوری توانست از انحطاط عصر اسطوره‌ای نجات یابد، در دوران مدرن نیز نیاز به یک عصر محوری دوم برای نجات از انحطاط دوران مدرن دارد) یا نظریه‌های تاریخ جهانی بدون مرکز که بر مبنای مدرنیته‌های چندگانه آیزنشتاد مفهوم‌پردازی می‌شود و یا نظریهٔ مقاوت بدن‌ها که از دل تبارشناسی آپاراتوس قدرت اقتصاد سیاسی لیبرال میشل فوکو شکل گرفته است. ترکیب روش «توصیفی- تبیینی» با روش «توصیه‌ای- هنجاری»، یکی از ویژگی‌های روش علمی «تاریخ ایده‌ها»ست.

ب) مدرنیته‌های چندگانهٔ آیزنشتاد

مدرنیته‌های چندگانهٔ آیزنشتاد، ایده و روشی برای شناخت اندیشه‌های اوست (ر.ک: Eisenstadt, 2003 & 2005). از دید آیزنشتاد متاخر، مفصل‌بندی «صورت‌بندی‌های متمایز نظم تمدنی» ابتدا در جغرافیای سرزمینی شرق و بعد در جغرافیای سرزمینی غرب در تاریخ جهانی شکل گرفت. هر یک از این صورت‌بندی‌های متمایز نظم تمدنی در جغرافیای سرزمینی شرق و جغرافیای سرزمینی غرب، هیچ‌گونه ارجحیتی بر یکدیگر ندارد و هیچ‌کدام از آنها را نمی‌توان با عنوان مقولهٔ «مشروعیت»، به عنوان نظم تمدنی مرکزی و هژمونیک در تاریخ جهانی مفهوم‌پردازی کرد. در جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر تحلیل تمدنی آیزنشتاد متاخر، رابطهٔ صورت‌بندی‌های متمایز نظم تمدنی، رابطه‌ای تکاملی- طولی و حرکت از صورت‌بندی نظم تمدنی عقب‌مانده به صورت‌بندی نظم تمدنی پیشرفته نیست؛ بلکه بین صورت‌بندی متمایز نظم تمدنی، رابطه‌ای «تطبیقی- مقایسه‌ای» در عرض یکدیگر وجود دارد.

آیزنشتاد متاخر، مفصل‌بندی این صورت‌بندی‌های متمایز نظمِ تمدنی در تاریخ جهانی را بر مبنای مفهوم «تمدن‌های محوری» خود مفهوم‌پردازی کرده است. تاریخ جهانی مبتنی بر میراث مشترک «شرایط امکانی نظم تمدنی» بر مبنای مفهوم «عصر محوری» از یک سوی و از سوی دیگر مفصل‌بندی «صورت‌بندی‌های متمایز نظم تمدنی»

در تاریخ جهانی بر مبنای مفهوم «تمدن‌های محوری»، دو پایه «تاریخ جهانیِ بدون مرکز» در روایت آیزنشتاد متاخر از جامعه‌شناسی تطبیقی نسل سوم است. مفهوم «تاریخ جهانی بدون مرکز[۲]» را آیزنشتاد با عنوان «مدرنیته‌های چندگانه» مفهوم‌پردازی کرده است. مدرنیته‌های چندگانه، متضمن دو نتیجهٔ ذیل در باب ماهیت تاریخ جهانیِ بدون مرکز ذیل عنوان مدرنیته است:

۱. هیچ‌گونه جغرافیای سرزمینی مرکزی و اصلی در مفهوم‌پردازی مدرنیته در تاریخ جهانی وجود ندارد؛ زیرا مفاهیم دوگانهٔ مدرنیته یعنی «جدا شدن بنیان متعالی» و «تغییر جهان» که شرایط امکانی نظم تمدنی هستند، ابتدا در جغرافیای سرزمینی شرق ظهور پیدا کرد و بعد به جغرافیای سرزمینی غرب سرایت پیدا کرده‌اند.

۲. هیچ‌گونه صورت‌بندی اصلی و مرجع در مفهوم‌پردازی مدرنیته در تاریخ جهانی وجود ندارد. صورت‌بندی نظم تمدنی چینی در جغرافیای سرزمینی شرق، همان‌قدر یک صورت‌بندی برخاسته از مدرنیته است که صورت‌بندی نظم تمدنی غربی می‌تواند ادعای به وجود آمدن از مدرنیته بودن را نماید.

از دید آیزنشتاد متاخر، مدرنیته در «تاریخ جهانی بدون مرکز»، نه یک «صورت‌بندی نظمِ تمدنی»، بلکه یک «شرایط امکانی نظم تمدنی» است که ابتدا در جغرافیای شرق و بعد در جغرافیای غرب ظهور پیدا کرد و خود را در صورت‌بندی‌های متمایز نظمِ تمدنی در این دو جغرافیای سرزمینی متفاوت آشکار نموده است.

بازاندیشی در جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر سنخ‌های اجتماعی دوگانه و متضاد

جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم بر مبنای مفصل‌بندی سنخ‌های دوگانه[1] از ماهیت امر اجتماعی شکل گرفته که اساس آن، جفت‌های متضاد است. در این نوع سنخ‌شناسی، ماهیت امر اجتماعی مدرن با قرار گرفتن در مقابل جفت متضاد خود که ماهیت امر اجتماعی پیشامدرن است، مفهوم‌پردازی شده است. اغلب این جفت‌های متضاد، دو نوع سنخ اجتماعی را به عنوان مفهوم «جامعه مدرن» در مقابل مفهوم «جامعه

1. Dual Type

سنتی» نام‌گذاری می‌کنند. در این دو نسل از جامعه‌شناسی تطبیقی، مبنای روش پژوهش درباره ماهیت جامعهٔ سنتی پیشامدرن «قوم‌شناسی» و ماهیت جامعه مدرن «جامعه‌شناسی» مفهوم‌پردازی شده است. چهار نوع از مشهورترین مفصل‌بندی‌ها از جفت‌های متضاد در نسل اول و دوم جامعه‌شناسی عبارتند از:

- **نسل اول:** جفت متضاد سنخ‌های اجتماعی «گمنشافت» در مقابل «گزلشافت» از فردیناد تونیس (۱۸۵۵-۱۹۳۶). جفت متضاد سنخ‌های اجتماعی «اقطاع اجتماعی» در مقابل «ارگان اجتماعی» از امیل دورکهیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷). جفت متضاد سنخ‌های اجتماعی «جامعه جنگ بنیاد» در مقابل «جامعه صنعت بنیاد» از هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳).
- **نسل دوم:** جفت متضاد سنخ‌های اجتماعی «جامعه فولک» در مقابل «جامعه شهری» از رابرت ردفیلد (۱۸۹۷-۱۹۵۸) (برای توضیحات بیشتر ر.ک: واترز: ۱۳۸۱).

برای فهم دقیق این دوگانه‌ها، به توضیح کوتاه دیدگاه ردفیلد، نماینده نسل دوم می‌پردازیم (Redfield, 1947: 293-308):

مفردات سنخ اجتماعی «فولک»

۱. اجتماع تقسیم شده به هستی‌های جمعی منزوی و جدا از هم که هیچ‌گونه ارتباط دوسویه و متقابل با هم ندارند.

۲. اجتماع از لحاظ اقتصادی از هم مستقل است و از اقتصادهای خودکفا و بدون تقسیم کار شکل می‌گیرد.

۳. در اجتماع فولک، سازمان‌های اجتماعی شخص‌محور و بر مبنای قدرت شخصیت‌ها شکل می‌گیرند.

۴. اجتماع فولک بر مبنای امر قدسی/ ساکرآل و عدم تمایز آن با امر غیرقدسی/ سکولار شکل می‌گیرند.

مفردات سنخ اجتماعی «شهر»

۱. هستی‌های جمعی غیر آشنا با یکدیگر و با هویت‌های متضاد و منافع مخالف یکدیگر.

۲. جامعه‌ای مبتنی بر تقسیم کار و نیازهای متقابل و دوسویه در یک اقتصاد به‌هم‌پیوسته.

۳. در جامعه شهری، سازمان‌های اجتماعی مبتنی بر قدرت غیر شخصی و مستقل از قدرت شخصیت‌ها هستند.

۴. جامعه شهری به عنوان یک امر غیر قدسی/ سکولار بر مبنای تمایز آن با امر قدسی/ ساکرآل شکل می‌گیرد.

دلیل این دوگانگی روشی یعنی روش‌های جامعه‌شناسی در مطالعهٔ جوامع غربی و روش‌های قوم‌شناسی در مطالعهٔ جوامع شرقی را باید در این امر جست‌وجو کرد که از دید خاورشناسان غربی، جغرافیای شرق در مرحلهٔ پیشاجامعه و بر بنیاد قوم و قبیله قرار دارد و هویت اجتماعی در آن غریزه‌محور و غیر عقلانی و غیر انتفادی است. در جهت مخالفِ جوامع شرقی، جوامع غربی قرار دارد که جغرافیای آن، جامعه‌بنیاد و بر بنیاد نظام طبقاتی قرار دارد. هویت اجتماعی آن، عقل‌بنیاد، انتقادی و قابل بازاندیشی مداوم و تجدیدنظر همیشگی است. جغرافیای شرق را به عنوان یک واقعیت تاریخی «ساکرآل (قدسی)» باید در چشم‌انداز «شرق‌شناسی» و با ابزار قوم‌شناسی مطالعه کرد. جغرافیای غرب به عنوان یک واقعیت تاریخی «سکولار» را باید در چشم‌انداز یک ذات‌گرایی و خودبنیادی تاریخی در قالب تئوری «اروپامحوری» و با ابزار جامعه‌شناسی مطالعه کرد.

تغییر مفهوم مدرنیته از یک «صورت‌بندی نظمِ تمدنی» به یک «شرایط امکانی نظم تمدنی» در جامعه‌شناسی تطبیقی نسل سوم آیزنشتاد متاخر را می‌توان نقطهٔ گسست او از جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم معرفی نمود. در جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم بر مبنای سنخ آرمانی دوگانه «جامعه سنتی» در مقابل «جامعه مدرن»، مدرنیته به عنوان یک «صورت‌بندی نظم تمدنی» مفهوم‌پردازی شده بود که در جغرافیای سرزمینی غرب ظهور یافته است. مفهوم‌پردازی مدرنیته به عنوان یک صورت‌بندی نظم تمدنی، مستلزم مفهوم‌پردازی رابطهٔ «تکاملی- تک‌خطی» بین صورت‌بندی‌های نظم تمدنی غیر غربی با صورت‌بندی نظم تمدنی غربی در جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم بوده است. در مقابل، آیزنشتاد در جامعه‌شناسی تطبیقی نسل سوم خود، برای گریز از مفهوم‌پردازی یک رابطه «تکاملیِ تک‌خطی» بین

غیر غربی با غربی و مفهوم‌پردازی یک «تاریخ جهانیِ مرکزمحور»، مفهوم مدرنیته را نه به عنوان یک «صورت‌بندی متمایز نظم تمدنی»، بلکه به عنوان یک «شرایط امکانی نظم تمدنی» مشترک در جغرافیای سرزمینی شرق و جغرافیا سرزمینی غرب، مفهوم‌پردازی کرده است. در واقع از دید آیزنشتاد متاخر، یک جامعه‌شناسی، زمانی می‌تواند ادعای تطبیقی کند که نه بر مبنای یک «تاریخ جهانی مرکزمحور» که مستلزم رابطه «تکاملیِ تک‌خطی» است، بلکه بالعکس بر مبنای «تاریخ جهانی بدون مرکز» که مستلزم رابطه «تطبیقی- مقایسه‌ای» است، شکل گرفته باشد.

برنامهٔ پژوهشی تاریخ جهانیِ بدون مرکز بر مبنای مدرنیته‌های چندگانه می‌تواند زمینه‌ساز یک «استراتژی پیوندگرایانه غیر غربیِ سرکوب‌شده در مقابل غربیِ سرکوبگر»، به بیان پسااستعماری هومی بابا، در جوامع غیر غربی در دوران هژمونی نظم تمدنی غربی بر تاریخ جهانی گردد و سوژه غیر غربی را از دوگانهٔ «استراتژی تقلید از غربی سرکوبگر» و «تاریخ ذات‌گرایی» نجات دهد.

چشم‌اندازهای دوگانه «اروپامحوری» و «شرق‌شناسی»

برای فهمی انضمامی از پیش‌فرض‌های دوگانهٔ «شرق‌شناسی» و «اروپامحوری»، اشاره مختصر به دو مفصل‌بندی متفاوت از دو فیلسوف نامدار غربی می‌تواند راه‌گشا باشد: خوانش اروپامحوری که هانس بلومنبرگ در کتاب دوران‌ساز خود «مشروعیت عصر مدرن» از جغرافیای غرب به عنوان نظم تمدنی مدرنیته غربی ارائه می‌دهد که به واسطه مفرده تاریخی خود یعنی «سکولاریسم» دارای مشروعیت برتری بر سایر نظم‌های تمدنی است و مفصل‌بندی‌ای که هگل در کتاب «عناصر فلسفه حق» از قلمروی جغرافیای شرق به عنوان جغرافیای سرزمینی مبتنی بر ساکرآلیسم (قدسی) برآمده از روابط پاتریمونیالیستی انجام داده است.

الف) خوانش اروپامحوری بلومنبرگ از جغرافیای غرب

در خوانش بلومنبرگ، اروپا، مفهومی در پاسخ به «پرسش‌های ازلی و ابدی» در جغرافیای غرب است. این پرسش‌ها برآمده از برخورد دو جهان‌بینی: جهان‌بینی

«کوسموس[1]» یونانی با جهان‌بینی «گنوسیسم[2]» قرون باستان متأخر یا پساباستان در جغرافیای غرب است. کوسموس یونانی، نظم و ترتیب آراسته و قابل مشاهده کیهان را معنا می‌دهد که خوش‌ترکیب و قابل دریافت و شناخته شدن و مبتنی بر یک همه خداانگاری بود که تفسیری کژنما از عالم ارائه می‌کرد. وی بنا را بر این گذاشته بود که انسان زاده شده تا بنای قابل تحسین افلاک، یعنی عالم کروی‌شکل را در نظم کلی‌اش به نظاره بنشیند (ر.ک: بلومنبرگ، ۱۴۰۱). نزد یونانیان باستان، «نظاره به آسمان... مِثل اعلا برای تحقیق فلسفه و در نتیجه تحقق تقدیر آدمی بود... و انسان به عنوان نظاره‌گر آسمان قلمداد می‌شد» (وتس، ۱۳۹۳: ۱۳۳).

در جهت مخالف جهان‌بینی کوسموس یونانی که قائل به یک نظم هارمونیک و قابل شناخت بستهٔ کیهانی بود، جهان‌بینی گنوسیسم قرون باستان متأخر قرار داشت که بر تضاد غیر قابل رفع و غیر قابل تقلیل بین دو نظم: نظم این‌جهانی «خدای خالق» در تضاد با نظم آن‌جهانی «خدای رهایی‌بخش» در جغرافیای غرب تأکید می‌کرد. در گنوسیسم متأخر، این جهان یک نظم کیهانی تاریک و ظلمانی است که در برابر قلمرو و سرزمین نور و روشنایی آن‌جهانی قرار می‌گیرد. عالم تاریکی و ظلمانی، وام‌دار یک خدای خالق شرور است که در برابر آن، خدای خیر منجیِ قلمرو روشنایی قرار می‌گیرد. این خدای منجی است که به انسان، امکان رهایی و رستگاری می‌بخشد. در مقابل خدای خالق که به دنبال بندگی و اسارت انسان در نظم کیهانی این‌جهانی است که مخلوق خودش می‌باشد (وتس، ۱۳۹۳: ۶۷).

از دید بلومنبرگ، «پرسش‌های ازلی و ابدی» که باعث شکل‌گیری ایدهٔ غرب و جغرافیای غرب شد، عبارت بود از اینکه چطور خدای آن‌جهانی، دیگری مطلق، غیر قابل شناخت و غیر قابل تصور و مفهوم‌پردازیِ گنوسیسم قرون باستان متأخر را با نظم کیهانی این‌جهانی و کوسموس عقلانی و قابل شناخت یونانیان می‌توان «آشتی» داد؟ چطور امر نامتناهی و ناکرانمند گنوسیسم متأخر را می‌توان با امر متناهی و کرانمند یونانیان در یک سامان و نظم ترکیب کرد؟ چگونه می‌توان شناخت عالم در کوسموس

1. Cosmos
2. Gnosticism

یونانیان را با رستگاری و رهایی انسان در گنوسیسم متأخر هم‌زمان با هم در انسان محقق ساخت؟ مشکله آشتی خدا با جهان از دید بلومنبرگ، مبنای مفصل‌بندی جغرافیای غرب و در نهایت نظم تمدنی مدرنیته غربی می‌باشد (همان: ۶۴-۶۵).

از دید بلومنبرگ، سکولاریسم مبنای مشروعیت دوران مدرن و نظم تمدنی مدرنیته غربی است. جغرافیای غرب مدرن از طریق این مفهوم توانست نوع جدیدی از آشتی بین خدا و جهان را در قالب نظم تمدنی مدرنیته غربی در جغرافیای غرب مفهوم‌پردازی کند. بر همین مبنای تاریخی است که بلومنبرگ، سکولاریسم را به عنوان «ذات تاریخی» دوران مدرن مفهوم‌پردازی کرده است. پاسخ سکولاریسم تاکنون بهترین و موفق‌ترین پاسخ بشر به این پرسش‌های قدیمی است و بر این اساس دوران مدرن، تنها نظم دارای مشروعیت در تاریخ بشر تاکنون می‌باشد (بلومنبرگ، ۱۴۰۱: ۵۷-۶۹).

ب) خوانش «شرق‌شناسانه» هگل از جغرافیای شرق

یکی از بهترین مفصل‌بندی‌ها از جغرافیای شرق بر مبنای چشم‌انداز «شرق‌شناسی»، مفصل‌بندی‌ای است که هگل در کتاب مشهور خود، «عناصر فلسفه حق» انجام داده است. هگل، جغرافیای شرق را کلیتی یکپارچه و منسجم بر مبنای ویژگی ساکرآلیسم/ قدسی می‌داند؛ مفصل‌بندی‌ای که تحت اراده خدایان، در آن هیچ‌گونه امکان و شرایط امکانی برای ظهور مفهوم دولت به عنوان امر این‌جهانی/ سکولار وجود ندارد. مفهوم فردیت در این جغرافیای قدسی، مفهومی امتناعی و ممتنع‌الوجود است و عالم و کیهان فاقد نظمی مستقل از اراده خدایان در این جغرافیای قدسی است.

جهان‌بینی قلمرو شرقی از درون، یکپارچه و گوهری است و زادگاه آن، کل طبیعی جامعهٔ پدرسالار است. در این جهان‌بینی، حکومت این‌جهانی، حکومت تئوکرات، حاکم، کاهن اعظم یا یکی از خدایان است. اصول تأسیس دولت و قوانین، در عین حال دینی هم هستند. فرمان‌های دینی و اخلاقی -یا دقیق‌تر، سنت‌ها- قوانین حق و قوانین دولت هم هستند. درون این کل پرشکوه، شخصیت فردی، هیچ حقوقی ندارد و به کلی ناپدید می‌شود. طبیعت بیرونی (عالم) به گونه‌ای بی‌واسطه، الهی و زینت‌بخش خدایان است. تاریخ جهان بالفعل شعر است. تمایزهایی که میان جنبه‌های گوناگون عرف‌ها، حکومت و دولت گسترش می‌یابد، جای قوانین را می‌گیرد. حتی در جایی که عرف‌ها ساده‌اند، این

تمایزها، آیین‌های پرزحمت، پرطول و تفصیل و خرافی‌اند. عوارض قدرت شخصی و حکومت خودکامه و تقسیم جامعه به طبقات، در هیئت نظام طبیعی کاست، سخت و دگرگون‌ناپذیر می‌شود. در نتیجه دولت شرقی، تنها در تحرک خود زندگی می‌کند و چون هیچ‌چیز در آن ثبات ندارد و هر آن چیزی هم که ثبات یافته، متحجر است، این تحرک متوجه خارج (از کشور) می‌شود و به خشم (و نفرت) عنصری و ویرانی تبدیل می‌شود. آرامش درونی، آرامش زندگی خصوصی و غرق شدن در ناتوانی و خستگی است (هگل، ۱۳۷۸: ۴۰۲).

در طرح‌واره‌ای که هگل از جغرافیای شرق مفصل‌بندی کرده، می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌هایی که در چشم‌انداز «شرق‌شناسی» به عنوان مفردات تاریخی جغرافیای شرق پیش‌فرض گرفته، مشاهده کرد. با این نوع خوانش «شرق‌شناسی» از جغرافیای شرق، به خوبی متوجه می‌شویم که آنچه در تئوری اجتماعی مدرن به عنوان سنخ «جامعهٔ مدرن» در مقابل سنخ «جامعهٔ سنتی» و در قالب مفهوم «سنخ‌های دوگانه» مفهوم‌پردازی شده، در واقع همان ترجمهٔ جغرافیای غرب در مقابل ترجمهٔ جغرافیای شرق است.

فرارفتن از چشم‌اندازهای دوگانهٔ «اروپامحوری» و «شرق‌شناسی»

ساموئل نواح آیزنشتاد در آثار متأخر خود در یک گسست معرفت‌شناختی، از الگوی جهان‌شمول‌گرایی و تک‌خطی اروپامحور عبور کرد. او با مفهوم‌پردازی از مفاهیم چهارگانهٔ «عصر پیشامحور[1]»، «عصر محور[2]»، «تمدن‌های محوری[3]» و «مدرنیته‌های چندگانه[4]»، چارچوب نظری خاصی بر مبنای چشم‌انداز تحلیل تمدنی ارائه می‌کند که از الگوهای مبتنی بر چشم‌اندازهای دوگانهٔ «شرق‌شناسی» و «اروپامحوری» مبتنی بر تضاد (آنتاگونیست)، غرب به عنوان زادگاه سکولاریسم و شرق به عنوان سرزمین ساکرآلیسم عبور کرده است.

الف) جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر تحلیل تمدنی آیزنشتاد متاخر

آیزنشتاد متاخر را می‌توان از اعضای نسل سوم جامعه‌شناسی تطبیقی معرفی کرد. برخلاف نسل اول و نسل دوم که جامعه‌شناسی تطبیقی را بر مبنای جفت‌های متضاد

1. Pre-Axial Age
2. Axial Age
3. Axial Civilizations
4. Multiple Modernities

سنخ‌های اجتماعی بنا کرده بودند، او با گذار از مفهوم سنخ‌های دوگانهٔ اجتماعی و شالوده‌شکنی از دوگانهٔ جامعهٔ سنتی در مقابل جامعهٔ مدرن و با قرار دادن اساس جامعه‌شناسی تطبیقی بر مبنای تحلیل تمدنی در چارچوب یک پیوندگرایی تاریخی، آن را مورد بازاندیشی قرار داد (ر.ک: کسلر، ۱۴۰۰). مفهوم «عصر محوری» از دیدگاه آیزنشتاد، اشاره به فرآیندی در تاریخ جهانی دارد که در جغرافیای شرق و در جوامع شرق دور و شرق نزدیک بین سال‌های هشتصد قبل از میلاد تا صد میلادی رخ داده است (ر.ک: هوشمندخوی و دیگران، ۱۳۹۹). آیزنشتاد، مفهوم «عصر محور» را با وام‌داری از مفهوم «ادیان محوری» کارل یاسپرس و مفهوم «ادیان رستگاری» وبر مفهوم‌پردازی کرده است.

کارل یاسپرس در قالب مفهوم «ادیان محوری»، این پیش‌فرض نظری را در تاریخ‌نگاری اندیشه مطرح ساخت که در میانه قرن هشتم قبل از میلاد تا قرن اول میلادی، تاریخ جهان شاهد ظهور ادیانی بوده که این ادیان به‌رغم تمایزهای اساسی در مفهوم‌پردازی از دستگاه‌های الهیاتی خود، بر یک مفهوم بنیادین اجماع‌نظر داشتند: مفصل‌بندی هستی بر مبنای یک «وجود متعالی» که از زمان و مکان فراتر بوده است؛ این وجود متعالی از دایرهٔ ماهیت زمانی- مکانی جهان فیزیکی و محسوس نظم کیهانی خارج و بیرون است. از دیدگاه یاسپرس، «ادیان محوری» با مفهوم‌پردازی از مفهوم «وجود متعالی»، سه پیامد تاریخی دوران‌ساز را برای تاریخ جهانی رقم زدند (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۶-۱۸):

۱. رهایی بشر از جهان میتوس/ اسطوره‌ای و خدایان و رب‌النوع‌هایی که همواره با هم در حال نبرد و ستیز بودند و فروپاشی جهان اسطوره‌ای در تاریخ جهانی.

۲. مفصل‌بندی نظم کیهانی، نه بر مبنای این خدایان و رب‌النوع‌ها، بلکه بر مبنای «وجود متعالی» که خارج از نظم کیهانی قرار داشت و در نتیجه استقلال نظم کیهانی.

۳. شکل‌گیری مفاهیم «اخلاقی» و انتخاب اخلاقی فردیت انسانی به جای سازوکارهای جادویی و شمنیستی در جهان اسطوره‌ای.

ماکس وبر نیز در مفهوم‌پردازی خود از «ادیان رستگاری»، این ادیان را بر مبنای دو ویژگی بنیادین «دادباوری رنج» و «کاریزما» تبیین کرده است. از چشم‌انداز وبر، یکی از ابعاد اساسی ادیان رستگاری، دوری از جادوباوری و سازوکارهای جادویی و شمنیستی و

جایگزین کردن تبیین عقلانی رفتار آدمیان در زندگی روزمره در جهت حل و فصل «مسئلهٔ رنج» و معنای زندگی است. به این معنا که ظرفیت عقلانی «دادباوری رنج» در ادیان رستگاری چون دائویی/ کنفوسیوسی/ هندویی/ بودیست/ یهودیت/ مسیحیت/ اسلام مجموعه‌ای از سرشت‌های اخلاقی چون عمل نیک/ رفتار زاهدانه/ وجد عارفانه/ انجام مناسک آیینی خاص و... به وجود آورده‌اند که بشر از طریق آن می‌تواند از رنج رهایی و از تنش دین و دنیا نجات یابد (کالینیکوس، ۱۳۹۴: ۲۹۴-۳۰۱).

از سوی دیگر از نظر وبر، بنیان‌گذاران ادیان رستگاری از یک ویژگی و مفرده منحصربه‌فرد شخصیتی برخوردار بودند که آن را «کاریزما» اطلاق می‌کرد. کاریزما، نوعی «نیروی انقلابی بزرگ» در طول تاریخ است که دو کارویژه اصلی را در تحول و پویایی تاریخ جهانی انجام می‌دهد؛ از یکسو با مخالفت با نظم حاکم و با ایستادن در برابر آن، از نظم موجود قداست‌زدایی و مشروعیت‌زدایی می‌کند و از سوی دیگر، شرایط امکانی را برای تحقق و زایش یک نظم جدید در تاریخ به وجود می‌آورد و قداست نوینی می‌آفریند تا آن را جایگزین قداست مشروعیت‌زدایی شده نظم تاریخی قدیم کند (Swedberg, 2016: 302-303). بنابراین بر مبنای دو مفهوم «دادباوری رنج» و «کاریزمای» وبری، بنیان‌گذاران ادیان رستگاری، قداست سرشت اخلاقی بر مبنای عقلانی‌سازی زندگی روزمره را برای رهایی از رنج و نجات از تضاد بین دین و دنیا، جایگزین سازوکارهای جادویی و شمنیستی مشروعیت‌زدایی شده در تاریخ بشری کردند.

ب) مفردات عصر پیشامحور و عصر محوری آیزنشتاد

عصر پیشامحور: جهان میتوس/ اسطوره‌ای: فهم انضمامی «عصر محور» آیزنشتاد، مستلزم فهمی از «عصر پیشامحور» در سامان نظری متأخرش است. او مفهوم «عصر پیشامحور» را بر مبنای مفردات تاریخی ذیل، مفهوم‌پردازی کرده است:

۱. در عصر پیشامحور در واقع چندان تمایز نمادینی میان ساحت امر دنیوی/ امر سکولار و ساحت امر فرادنیوی/ امر ساکرآل (جهان آخرت/ سکونتگاه مردگان/ جهان ارواح و...) وجود نداشت. جهان، کلیتی یکپارچه و منسجم به عنوان جهان میتوس/ اسطوره‌ای بود که در آن رب‌النوع‌های انسان‌گونه، حاکم و در ستیز و نبرد دائمی با یکدیگر بودند.

۲. در عصر پیشامحور، جهان فرادنیوی دارای یک نظم اخلاقی خودمختار و متمایز از

سازوکارهای جهان زیست‌های دنیوی نبود و با جهان دنیوی ذیل یک مجموعه سازوکارهای مناسکی با ماهیت واحد و یگانه مفصل‌بندی می‌شدند: در جهان اسطوره‌ای جا برای رستگاری فردی آن‌جهانی بر مبنای سرشت اخلاقی و انتخاب اخلاقی وجود نداشت.

۳. در عصر پیشامحور، حاکم سیاسی در چهره و سیمای «خدا – شاه[1]» با شخصیت و ذات هویتی شبیه رب‌النوع‌های جهان اسطوره‌ای ظاهر می‌شد که در انجام کارهای خویش، مسئول و پاسخگوی هیچ‌کس نبود.

۴. در عصر پیشامحور، به انواع تشکل‌های اجتماعی مختلف انسانی در زیست‌جهان‌های دنیوی به‌مثابه امری پیشدادی و قبل از انسان شکل‌گرفته و طبیعی که مبتنی بر خاستگاه و به صورت انتسابی است، نگاه می‌شد. در نتیجه غیر قابل تغییر و دگرگونی تلقی می‌شدند. در جهان اسطوره‌ای، مفهوم «بازسازی جهان» از طریق عاملیت انسانی در زیست‌جهان‌های دنیوی، وجود خارجی نداشت.

۵. در عصر پیشامحور، شمن‌ها و کاهن‌ها به صورت کلی منتسب به «واحدهای انتسابی» چون واحدهای قومی/ زبانی/ نژادی/ محلی و... بودند. در این عصر، هیچ‌گاه یک شمن یا یک کاهن، دامنه و دایرهٔ مسئولیت خود را فراتر از این واحدهای انتسابی قلمداد نمی‌کرد و مدعی نفوذ دینی بر انسان‌های خارج از واحدهای انتسابی نبودند. به این معنا که ادیان پیشامحور، همواره «دین قومی» بودند؛ دینی که خود را منحصر در یک واحد انتسابی می‌کرد و بیرون از این واحد انتسابی، هیچ‌گونه مسئولیت و نفوذی برای خود متصور نبود (Eisenstatd, 2003, Vol 1: 221-223).

عصر محوری: استقلال نظم «بنیان متعالی» از نظم «زیست‌جهان‌های دنیوی» و ظهور مفهوم «بازسازی جهان» از طریق عاملیت انسانی: در چشم‌انداز تاریخی که آیزنشتاد ترسیم می‌کند، رخداد «عصر محوری» باعث ایجاد گسست و دوپارگی در جهان یکپارچه و منسجم اسطوره‌ای شد و زمینه‌ساز فروپاشی و زوال جهان افسون‌زده و غیر عقلانی «عصر پیشامحوری» در تاریخ بشری گردید. ظهور رخداد «عصر محوری» و گسست از جهان «عصر پیشامحوری»، به معنای تحقق زمینهٔ تاریخی و فراهم شدن شرایط امکانی برای شکل‌گیری و ظهور نظم‌های تمدنی در تاریخ جهانی است؛ نظم‌های تمدنی که

1. King-God

آیزنشتاد به آنها به دلیل برخاستن از زمینهٔ تاریخی‌ای که «عصر محوری» شکل داده بود، «تمدن‌های محوری» می‌گوید. اینکه چگونه «عصر محوری» در تاریخ بشری، شرایط امکانی برای تحقق «تمدن‌های محوری» به وجود می‌آورد، باید در مفاهیم نوینی که از دل این رخداد شکل می‌گیرد، جست‌وجو کرد. مهم‌ترین آنها از دید آیزنشتاد عبارتند از:

۱. ظهور مفهوم «بنیان متعالی[1]»: استقلال امر قدسی از امر سکولار و مفصل‌بندی آن بر مبنای مفهوم بنیان متعالی: «عصر محوری» بر مبنای تمایز بنیادین و جدایی امر ساکرآل/ قدسی از امر سکولار/ زیست‌جهان‌های دنیوی شکل گرفته است. ظهور مفهوم بنیان‌های متعالی در عصر محوری در جغرافیای شرق، در خاور نزدیک و دور، تجلیات و صور گوناگون و مختلفی را در برداشته است. برای مثال در خاور نزدیک در دستگاه الهیاتی یهودیت، بنیان متعالی، خود را در قالب یک خدای انسان‌وار فراسوی جهان مادی و جهان انسانی یعنی مفهوم «یهوه» که هدایتگر جهان کرانمند و حاکم مسلط بر جهان متناهی است، نشان داده است. در حالی که در خاور دور در دستگاه‌های الهیاتی در چین، چه کنفوسیوسی و چه دائویستی، بنیان متعالی در قالب مفهوم «دائو» به عنوان یک هستی غیر قابل فهم توسط اذهان بشری ظهور یافته بود.

۲. ظهور مفهوم «بازسازی جهان[2]»: به معنای ایجاد تغییر در جهان پیرامون، توسط عاملیت انسانی است. زمانی انسان، این شرایط امکانی را از طریق عاملیت خود برای تغییر جهان پیرامونی به دست آورد که امر قدسی از زیست‌جهان‌های دنیوی جدا شد و زیست‌جهان‌های دنیوی، دیگر برخلاف «عصر پیشامحوری» مقدس و امر قدسی نبودند (Eisenstatd, 2003, Vol 1: 221-223).

خوانش تاریخی آیزنشتاد در «بازسازی جهان» در عصر محور توسط عاملیت انسانی، خود را در چهار صورت آشکار کرد:

۱. ظهور مفهوم‌پردازی مختلف و متضاد از مفهوم «رستگاری فردی».

۲. ظهور مفهوم «حاکم سکولار» و فاقد مشروعیت الهی، انتسابی و از پیش داده‌شده.

۳. ظهور مفهوم «تولید امر اجتماعی» در صورت‌بندی اجتماعی و تولید امر اجتماعی

1. Transcendental Order
2. Repairing The World

مدنی و قدسی و تاریخی در مقابل امر اجتماعی خاستگاهی.

۴. ظهور مفهوم «ادیان جهانی» که رسالت و مسئولیت خود را انسان در سطح جهانی و نه محدوده‌های خاستگاهی قرار داده بود (Eisenstadt, 2009: 127-128).

پیامدهای دوگانهٔ مفهوم «عصر محوری» در تحلیل تمدنی نظم تمدنی مدرنیته غربی

مفصل‌بندی مفهوم «عصر محوری» به عنوان دوران تاریخی شکل‌گیری مفاهیم جدید «بنیان‌های متعالی» و «بازسازی جهان» در جغرافیای شرق و در تاریخ‌نگاریِ شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی مدرنیته غربی، دو پیامد مهم را در پی خواهد داشت: شالوده‌شکنی از مفهوم «اروپامحوری» به عنوان ذات‌گرایی تاریخی جغرافیای غرب، شالوده‌شکنی از مفهوم «معجزه یونانی» به عنوان سرچشمه نظم تمدنی مدرنیته غربی.

شالوده‌شکنی از مفهوم «اروپامحوری» به عنوان ذات‌گرایی تاریخی جغرافیای غرب

اریک ولف، مفهوم «اروپامحوری» را خوانشی ذات‌گرایی و خودبنیادی تاریخی مبتنی بر یکپارچه‌سازی و پیوسته‌سازی از دوره‌های تاریخی مختلف و متضاد از جغرافیای غرب می‌داند که بر مبنای یک ارزش‌گذاری اخلاقی مبتنی بر نبرد خیر و شر -غرب به عنوان خیر اخلاقی در برابر شرق به عنوان شر اخلاقی- مفهوم‌پردازی شده است.

> «ما در کلاس‌های درس و بیرون آن آموخته‌ایم که چیزی به نام «غرب» وجود دارد که می‌توان از آن به عنوان جامعه و تمدنی مستقل از دیگر جوامع و تمدن‌ها (یعنی شرق)، بلکه در برابر آنها یاد کرد. بسیاری از ما با این باور بزرگ شده‌ایم که این غرب، تبارنامه‌ای مستقل دارد که بر اساس آن، از دل یونان باستان، روم و از دل روم، اروپای مسیحی و از دل اروپای مسیحی، رنسانس و از دل رنسانس، عصر روشنگری و از دل روشنگری، دموکراسی سیاسی و انقلاب صنعتی پدید آمد. صنعت به همراه دموکراسی، موجب شکل‌گیری ایالات‌متحده شد؛ کشوری که به حق حیات، آزادی و سعادت‌طلبی، تجسم عینی بخشید... [اما این تصور]

> کاملاً اشتباه است، نخست به این علت که این طرز تفکر، تاریخ را به شکل یک داستان همراه با موفقیت اخلاقی تبدیل می‌نماید؛ مسابقه‌ای زمانمند که در آن هر دوندهٔ غربی مسابقه، مشعل آزادی را باید به نفر بعدی برساند. بدین ترتیب این تاریخ به قصه‌هایی درباره رشد و ارتقای ارزش‌ها و چگونگی غلبه افراد پاکدامن (غرب) بر اشخاص شرور (شرق) تبدیل خواهد شد» (Wolf, 1982: 5).

بر مبنای این مفهوم‌پردازی، جان هابسون، مفهوم «اروپامحوری» را بر مبنای پیش‌فرض‌های تاریخی ذیل مفصل‌بندی کرده است:

۱. ما اکثراً به طور طبیعی این مطلب را پذیرفته‌ایم که شرق و غرب،، دو مقوله جدا از هم و متفاوت با هم هستند و همواره نیز چنین بوده‌اند.

۲. همچنین ما عموماً بر این باوریم که این «غرب» از یک فرآیند تاریخی «مستقل» و «ناب و اصیل» برخوردار است که به تنهایی در خلق دنیای مدرن پیشگام بوده است.

۳. ما عموماً پذیرفته‌ایم که این غرب اصیل، حدود سال ۱۴۹۲ میلادی (به یاد و خاطره اقدام کریستف کلمب) در صدر جهان قرار گرفت و این جایگاه را به سبب عقلانیت علمی، خلاق و منحصربه‌فرد، شور عقلانی و ویژگی‌های دموکراتیک/ تجددطلبانه به دست آورده است.

۴. طبق دیدگاه سنتی و رایج، اروپاییان از آن تاریخ به اطراف پراکنده شدند و بر شرق و غرب استیلا یافتند. در حالی که همزمان به پی‌ریزی پایه‌های نظام سرمایه‌داری پرداختند؛ نظامی که باعث شد تمام دنیا بتواند از چنگال فقر و بدبختی به نور تابناک مدرنیته رهایی یابد.

۵. بر این مبنا، کاملاً طبیعی و حتی مسلم و بدیهی به نظر می‌رسد که ما اکثراً داستان پیشرفت تاریخ جهان را با داستان ظهور و تفوق غرب، یکی بدانیم (هابسون، ۱۳۸۷: ۳۰-۳۳).

ابردال گفتمانی «اروپامحوری» از شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی مدرنیته غربی، استقلال تاریخی غرب و «ذات‌گرایی تاریخی» جغرافیای غرب به عنوان یک اصالت تاریخی است که به‌تنهایی نظم تمدنی مدرنیته را مفصل‌بندی کرده است. اگر روایت

بلومنبرگ از شرایط امکانی را کـه باعـث شـکل‌گیـری نظـم تمـدنی مدرنیتـه غربـی در جغرافیای غرب شد، بپذیریم:

نخست نظم مدرنیته در جغرافیای غـرب، پاسـخی بـه «پرسـش‌هـای ازلـی و ابـدی» شکل‌گرفته در جغرافیای غرب بود. دوم، این «پرسش‌هـای ازلـی و ابـدی» در جغرافیـای غرب، برخاسته از برخورد جهان‌بینی باز نامتناهی و ناکرانمند «گنوسیسم» قرون باسـتان متأخر در جغرافیای غرب با جهان‌بینی بسته متناهی و کرانمند «کوسموس» یونانیان بود. سوم اینکه این پاسخ، یعنی نظم تمدنی مدرنیته غربی، دومین پاسخ به این «پرسش‌هـای ازلی و ابدی» در جغرافیای غرب بود کـه بـرخلاف پاسـخ نـاموفق و شکسـت‌خـورده اول جغرافیای غرب، یعنی مسیحیت غربی، پاسـخ دوم موفـق و کامیـاب بـود. پـس شـرایط امکانی شکل‌گیری نظم تمدنی مدرنیته غربی در جغرافیای غـرب را برخـورد جهـان بـاز نامتناهی و ناکرانمند مبتنی بر بنیان متعالی با جهان بستهٔ متناهی و کرانمند مبتنی بـر بنیاد عقلانیت این‌جهانی و دنیوی قرار داده‌ایم.

بر مبنای تحلیل تمدنی آیزنشتاد متاخر، تمایز هستی‌شناختی این دو جهـان، جهـان باز نامتناهی و ناکرانمند مبتنـی بـر بنیـان متعـالی از جهـان بسـتهٔ متنـاهی و کرانمنـد عقلانیت‌های زیست‌جهان‌های دنیوی، از دوران تـاریخی «عصـر محـوری» برخاسـته کـه جغرافیای این «عصر محوری» نه در غرب، بلکه برعکس در جغرافیای شرق در خـاور دور و خاور نزدیک است. بر این مبنا، نظم تمدنی مدرنیته غربی را فقط یکی از «تمـدن‌هـای محوری» برخاسـته از «عصـر محـوری» و بـه‌وجودآمـده از تمـایز انتولـوژیکی دو جهـان، جهان‌بنیان‌های متعالی و جهان‌زیست جهان‌های دنیوی، مفهوم‌پـردازی کـرده اسـت. در چشم‌انداز تاریخی ترسیمی آیزنشتاد متاخر، نظم تمدنی مدرنیتـه غربـی همچـون نظـم تمـدنی چـین در خـاور دور (ر.ک: Eisenstadt, 2003) و نظـم تمـدنی یهودیـت در خـاور نزدیـک (ر.ک: Eisenstadt, 1986)، برخاسـته از «عصـر محـوری» اسـت و تنهـا یکـی از پاسخ‌هایی است که تاریخ جهانی پساعصر محوری به تمـایز انتولـوژیکی بـین دو جهـان داده است. بر این اساس، برخلاف روایت بلومنبرگ که نظم تمدنی مدرنیته غربی را تنهـا نظم تمدنی دارای «مشروعیت» مفهوم‌پردازی کرده، نظم تمدنی مدرنیته غربی هیچ‌گونـه

اولویت مشروعیت‌بخش بر دیگر نظم‌های تمدنی محوری ندارد؛ زیرا نظم تمدنی محوری چون نظم تمدنی چین در خاور دور، همان‌قدر در پاسخ به تمایزگذاری دو جهان، تاکنون پاسخی موفق و منسجم بوده که نظم تمدنی مدرنیته غربی تا اکنون اینگونه بوده است.

شالوده‌شکنی از مفهوم «معجزهٔ یونانی» به عنوان سرچشمهٔ نظم تمدنی مدرنیته غربی

یونانیان نسبت به زندگی بدبین بودند و آن را بر بنیان مفهوم «تراژدی» مفهوم‌پردازی می‌کردند؛ زیرا از دید یونانیان، زیست‌جهان‌های دنیوی انسان‌ها، تحت سیطرهٔ رب‌النوع‌ها و خدایان، همواره در حال ستیز با یکدیگر هستند. بر این مبنا، بنیاد زیست‌جهان‌های دنیوی، ذیل اراده و پراکسیس خدایان اسطوره‌ای است و آنها هستند که تقدیر انسان‌ها در زیست‌جهان‌های دنیوی را نوشته و از قبل تعیّن داده‌اند. بر این پایه، هرگونه کنشگری و پراکسیس در زیست‌جهان‌های دنیوی توسط عاملیت انسانی برای «بازسازی جهان» و ایجاد دگرگونی و تغییر در جهان پیرامونی انسانی، برخلاف میل و اراده خدایان اسطوره‌ای و محکوم به شکست و ناکامی است. تراژدی‌های «ادیپ‌شاه»، «انتیگونه»، «مدئا» و... همگی سرگذشت از قبل مشخص شده و محکوم به شکست انسانی برای تغییر تقدیر نوشته‌شدهٔ خدایان در زیست‌جهان‌های دنیوی بود (ر.ک: روای‌یی، ۱۳۸۶: فصل دوم و سوم).

در جهت مقابل زندگی انسان در تاریخ که بازیچهٔ اراده و عاملیت خدایان اسطوره‌ای است، عالم و نظم کیهانی غیر انسانی در جهان‌بینی یونانی وجود دارد که بر مبنای نظم عقلانی و قابل دریافت درونی و مستقل «اتونومیک/ خودبنیاد» خود، یعنی کوسموس، خارج از دخل و تصرف و تغییرناپذیر، چه از سوی خدایان اسطوره‌ای و چه از سوی انسان‌هاست. در چشم‌انداز کارل لوویت در جهان‌بینی یونانی، معناداری در تاریخ، امری امتناعی است. جهان‌بینی یونانی، جهان‌بینی‌ای ضد تاریخمندی است که تاریخ را فاقد هرگونه نظم و انسجام خودبنیاد و عقلانیت درونی قلمداد می‌کرد (لوویت، ۱۴۰۰: ۲۴).

بر مبنای این چارچوب نظری است که هرگز نمی‌توان از جهان‌بینی یونانی توقع داشت که چشم‌اندازی برای شرایط امکانی تحقق یک نظم تمدنی را فراهم سازد. همچنین در جهان‌بینی یونانی در زیست‌جهان‌های دنیوی صرفاً دستیابی به اپیستمه‌ای از نظم «کوسموس» عالم متناهی، برای انسان‌های فانی، امکان‌پذیر و ممکن تلقی می‌شد.

ولی دستیابی به رستگاری و رهایی از تغییر «بازسازی جهان» توسط عاملیت انسانی، امری امکان‌ناپذیر و امتناعی بود. این خوانش‌های تاریخی از شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی در تاریخ جهانی نشان می‌دهد که جهان‌بینی یونانی که جهان را به دو جهان بستهٔ متناهی و کرانمند تقسیم کرده بود، جایگاهی برای شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی متصور نبوده است. به بیان کلی در جهان‌بینی یونانی، تحقق نظم تمدنی، ممتنع‌الوجود و مفهومی امتناعی بوده است. روایت شکل‌گیری نظم تمدنی مدرنیته غربی از سرچشمه «معجزهٔ یونانی» که مبنای اولویت جایگاه یونان در تاریخ فلسفه و نادیده انگاشتن دستگاه‌های فلسفی جغرافیای شرق در تاریخ فلسفه جهانی است، یک روایت ضد تاریخمندی و صرفاً روایتی است که در چارچوب نظری «اروپامحوری» دارای معناداری تاریخی است.

گذار از ذات‌گرایی «آسیا در برابر غرب» شایگان به پیوندگرایی

داریوش شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب»، نوعی مفصل‌بندی از جغرافیای شرق در تضاد با مفصل‌بندی جغرافیای غرب بر مبنای چشم‌انداز «ذات‌گرایی تاریخی» که در بالا مورد نقد قرار گرفت ارائه می‌کند؛ چنان که این دو جغرافیا در دو مسیر متضاد تاریخی شکل یافته و به عنوان یک نظم تمدنی در هیچ نقطه‌ای، اشتراک نظر ندارند. شایگان، مفصل‌بندی جغرافیای غرب را بر مبنای مفهوم «نهیلیسم/ نیستانگاری» انجام می‌دهد. در مقابل، جغرافیای شرق را به عنوان یک هولیسم/ کلیت یکپارچه و همگون مفهوم‌پردازی کرده است. در چشم‌انداز تاریخی‌ای که شایگان تصویر کرده، شرق و غرب با هم در چهار مسئله، تضاد و تخاصم گفتمانی دارند: ماهیت معرفت، ماهیت طبیعت، ماهیت انسان و ماهیت زمان (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۷).

این تضادها و تخاصمات گفتمانی دو جغرافیای شرق و غرب، در آنچه شایگان «چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غرب» می‌نامد، خود را آشکار می‌سازد:

- **از بینش شهودی به تفکر تکنیکی:** در واقع نفی کلیه قوه‌های مربوط به علم بی‌واسطه و شهودی است که در معنویت شرق به کشف و علم حضوری معروف

بوده است. این سیر نزولی، رابطهٔ انسان و وجود را مبدل به نسبت‌های کمی و ریاضی می‌کند و شناسایی را به «پراکسیس اجتماعی- اقتصادی» کاهش می‌دهد. از این‌رو می‌توان آن را جریان «تکنیکی کردن تفکر» نامید.

- **از صور جوهری به مفهوم مکانیکی:** سلب کلیه کیفیات مرموز و صفات جادویی از طبیعت است. این سیر نزولی، طبیعت را به بعد هندسی و عینیت اشیا بدل می‌کند و به همین مناسبت می‌توان این جریان را «دنیوی کردن عالم» نام نهاد.
- **از جوهر روحانی به سوائق نفسانی:** سلب همه آن صفات ربانی (الهی) است که انسان را موجودی ملکوتی جلوه داده است. این جریان در جهت تقلیل جوهر انسانی به عوامل نفسانی و غریزی است. از این‌رو می‌توان این حرکت را «طبیعی کردن انسان» نام گذارد.
- **از معاد به تاریخ‌پرستی:** نفی محتوای تمثیلی و اخروی زمان و در نتیجه تبدیل آن به خط مستقیم حرکت کمی (پیشرفت) است. غایتش، دنیوی است و نه اخروی. این سیر نزولی را می‌توان «اسطوره‌زدایی از زمان اساطیری و معادی» نام نهاد (شایگان، ۱۳۹۷: ۴۷-۴۸).

صورت‌بندی شایگان از مفهوم جغرافیای شرق در تضاد و تقابل با مفهوم جغرافیای غرب را می‌توان از دو سطح به چالش کشید:

۱- شایگان، صور چهارگانه‌ای را برای نظم تمدنی غرب مدرن برمی‌شمرد (تکنیکی کردن تفکر، مکانیکی کردن طبیعت، نفسانی کردن انسان و تاریخی کردن زمان). همزمان، این صور چهارگانه را به عنوان صورت‌بندی‌های مختلف از مفهوم «نهیلیسم/ نیست‌انگاری» که ابردال گفتمانی در صورت‌بندی نظم تمدنی مدرنیته غربی است، مفهوم‌پردازی کرده است. این مفهوم‌پردازی از نظم تمدنی مدرنیته غربی، نشان از عدم درک تاریخی او از مفهوم شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی مدرنیته در جغرافیای غرب و عدم تمایز بین دو مفهوم «شرایط امکانی تحقق یک نظم تمدنی» و «صورت‌بندی‌های یک نظم تمدنی»، در چشم‌انداز نظری تحلیل تمدنی او است.

اگر مبنا را برای تبیین شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی مدرن در غرب، چشم‌انداز

تاریخی «اروپامحوری» بلومنبرگ قرار دهیم، متوجه می‌شویم که نهیلیسم، صورت‌بندی نظم تمدنی مدرنیته غربی نیست، بلکه شرایط امکانی آن در جغرافیای غرب است. نهیلیسم مدنظر شایگان، همان عالم آشنایی‌زدایی شده و فاقد نظم و غیر قابل دریافت و فهم شدن عالم برای معرفت انسانی است که باعث فروپاشی جایگاه انسان در سلسله-مراتب واقعیت و سکوت خدا و برآمدن «پرسش‌های بنیادین» از دل ویرانه‌های زوال دستگاه الهیاتی اسکولاستیک مسیحیت غربی به واسطه مطلق‌العنانی الهیاتی در قرون وسطی متأخر است. مطلق‌العنانی، عالم را برای انسان آشنازدایی کرد و به واقعیتی مغاک‌گونه و ترسناک و پوچ که غیر قابل دریافت و درک و فاقد هر نوع نظم و سامانی است، تبدیل کرده بود. از دل این مغاک و نیست‌انگاری در قرون وسطی متأخر بود که ایجابیت «تلاش برای اثبات خویش» به عنوان مبنای صورت‌بندی نظم تمدنی مدرنیته در جغرافیای غرب شکل گرفت. در واقع مفهوم «تلاش برای اثبات خویش» و مفهوم «سکولاریسم»، ابردال گفتمانی نظم تمدنی مدرن غربی است و نهیلیسم، نه به عنوان ابردال گفتمانی، بلکه به عنوان شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی مدرنیته در غرب محسوب می‌شود.

اگر چشم‌انداز تحلیل تمدنی آیزنشتاد متاخر را در شکل‌گیری «تمدن‌های محوری» مبنا قرار دهیم، باز هم مفهوم «نهیلیسم» به هیچ عنوان نمی‌تواند مبنایی برای ماهیت صورت‌بندی یک نظم تمدنی باشد. در تحلیل تمدنی آیزنشتاد، مفهوم نهیلیسم صرفاً می‌تواند اشاره‌ای به وضعیت تاریخی شکل‌گرفته شده از وقوع تمایز انتولوژیکی بین دو جهان، جهان‌بنیان‌های متعالی از جهان‌زیست جهان‌های دنیوی، در «عصر محوری» و فروپاشی و زوال «عصر پیشامحوری» در تاریخ جهانی باشد. از دل فروپاشی جهان یکپارچه قدسی و مقدس اسطوره‌ای است که زیست‌جهان‌های دنیوی به عنوان جهان‌های کون و فساد و همواره در حال شدن، استقلال خود را به دست می‌آورند. از دل این آشوب و بی‌ثباتی و قداست‌زدایی شدن از جهان‌زیست جهان‌های دنیوی است که مفهوم «بازسازی جهان» شکل می‌گیرد. در واقع مفهوم نهیلیسم در چشم‌انداز تاریخی تحلیل تمدنی آیزنشتاد متاخر، شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی در «تمدن‌های محوری»

است و نه خود صورت‌بندی نظم تمدنی در «تمدن‌های محوری».

تمایز بین دو مفهوم، «شرایط امکانی تحقق یک نظم تمدنی» از «صورت‌بندی یک نظم تمدنی»، در هر دو چشم‌انداز تاریخی «اروپامحوری» بلومنبرگ و چشم‌انداز تاریخی «جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر تحلیل تمدنی» آیزنشتاد متأخر رعایت شده است. در چشم‌انداز تاریخی بلومنبرگ، پیامدهای ناخواسته مطلق‌العنانی الهیاتی و «پرسش‌های بنیادین»، شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی مدرنیته در جغرافیای غرب محسوب می‌شوند. در مقابل، پاسخ‌های دوگانهٔ جغرافیای غرب به پرسش‌های بنیادین برخاسته از برخورد دو جهان‌بینی -جهان‌بینی باز گنوسیسی با جهان‌بینی بسته یونانی- چه از نوع مسیحیت غربی و چه از نوع مدرنیته غربی به عنوان صورت‌بندی نظم تمدنی مفهوم‌پردازی شده است. در چشم‌انداز تاریخی آیزنشتاد متاخر، مفهوم عصر محوری برآمده از زوال جهان اسطوره‌ای عصر پیشامحوری، به عنوان شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی و مفهوم «تمدن‌های محوری» به عنوان صورت‌بندی نظم تمدنی مفهوم‌پردازی شده است. تمایز مفهوم شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی از مفهوم صورت‌بندی نظم تمدنی در یک چشم‌انداز تاریخی برای حفظ دو ویژگی «انسجام معرفتی» و «کارآیی تحلیلی»، ضرورت روشی دارد.

۲- دومین اشتباه نظری فاحش در چشم‌انداز تاریخی «آسیا در برابر غرب» برخاسته از تمایز نگذاشتن میان مفاهیم «شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی» و «صورت‌بندی نظم تمدنی»، آن است که در سامان نظری شایگان، مفهوم «نهیلیسم/ نیست‌انگاری» فقط مختص و مفرده منحصربه‌فرد در نظم تمدنی مدرنیته غربی مفهوم‌پردازی شده است. اگر وضعیت مغاک‌گونه و تهدیدآمیز در جهان، قداست‌زدایی شدن از عالم، نیست‌انگاری شدن جهان پیرامون و غیر مقدس شدن زیست‌جهان‌های دنیوی را به عنوان مفردات تاریخی نظم تمدنی مدرنیته غربی مفهوم‌پردازی کنیم و قائل به فقدان چنین مفردات تاریخی در جغرافیای شرق شویم، در واقع جغرافیای غرب را تنها جغرافیایی که دارای «شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی» در تاریخ جهانی است و به عنوان تنها «صورت‌بندی نظم تمدنی» در تاریخ جهانی مفهوم‌پردازی کرده‌ایم. این امر، نقض غرض چشم‌انداز

تاریخی شایگان است که مدعی تحلیل تمدنی مفردات تاریخی نظم تمدنی در شرق است؛ زیرا با این نوع از مفهوم‌پردازی از نظم تمدنی غرب، وجود نظم تمدنی در شرق را ممتنع‌الوجود کرده‌ایم و دیگر «شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی» در جغرافیای شرق وجود ندارد که باعث شکل‌گیری «صورت‌بندی نظم تمدنی» شود.

مفصل‌بندی جغرافیای شرق به عنوان یک کلیتِ یکپارچهٔ همگون و منسجم، بر بنیان امر قدسی و بر اساس ماهیت جهان سرتاسر مقدس اسطوره‌ای که در آن هیچ‌گونه مفردات تاریخی چون قداست‌زدایی شدن عالم، غیر مقدس شدن زیست‌جهان‌های دنیوی، آشنایی‌زدایی شدن جهان و وقوع رخدادهای مغاک‌گونه و تهدیدآمیز تاریخی که مفردات تاریخی برای «شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی» در یک جغرافیای تاریخی هستند، وجود ندارد؛ یعنی همان نوع مفهوم‌پردازی که شایگان از جغرافیای شرق در «آسیا در برابر غرب» انجام داده و بازتولید کردن چرخهٔ شوم چارچوب‌های نظری دوگانه شرق‌شناسی و اروپامحوری در چارچوب تاریخی خود می‌باشد. دلیل این نوع مفصل‌بندی جغرافیای شرق به عنوان جهانِ کلیتِ یکپارچه همگون اسطوره‌ای و جغرافیای غرب به عنوان جهان رخدادهای مغاک‌گونه و تهدیدآمیز تاریخی و زیست‌جهان‌های دنیوی غیر مقدس و فاقد مشروعیت الهی، مبنا قرار دادن چارچوب نظری تحلیل تمدنی مبتنی بر یک چشم‌انداز «ذات‌گرایی تاریخی» از سوی شایگان در «آسیا در برابر غرب» باید دانست.

کتاب «آسیا در برابر غرب» با مفهوم‌پردازی شرق به عنوان «دیگری» و متضاد غرب، در واقع شرق را از محتوای تمدنی تهی کرده و مجبور شده که بر ادعای «مشروعیت» نظم تمدنی مدرنیته غربی به عنوان تنها نظم تمدنی مرجع در تاریخ جهانی، مهر تأیید بزند. ویژگی‌های شرایط امکانی نظم تمدنی، چون قدرت نفی نهیلیسم و قدرت ایجابیت سکولاریسم از جغرافیای سرزمینی شرق در این کتاب حذف شده است؛ زیرا به دنبال مفهوم‌پردازی شرق به عنوان «دیگری» غرب بوده است. تهی کردن جغرافیای سرزمینی شرق از ویژگی‌های شرایط امکانی نظم تمدنی، باعث نقض غرض نویسنده در کتاب «آسیا در برابر غرب» شده است. شایگان در پی آن بوده که در برابر جهانی شدن نظم تمدنی مدرنیته غربی و از میان رفتن نظم‌های تمدنی غیر غربی، به‌ویژه در جغرافیای

سرزمینی شرق، بر مبنای یک تحلیل تمدنی، چشم‌اندازی تاریخی برای احیای استقلال تمدنی در جوامع غیر غربی به وجود آورد. ولی این غرض نویسنده با مفهوم‌پردازی شرق به عنوان «دیگریِ» غرب در تضاد است.

وقتی شرق را «دیگریِ» غرب مفهوم‌پردازی می‌کنید، در واقع مجبور می‌شوید که شرق را از هر نوع ماهیت تاریخی که باعث ایجاد پیوند شرق با غرب می‌شود، تهی سازید. در حالی که چه شرق و چه غرب، هر دو به عنوان یک نظم تمدنی محسوب می‌شوند و بر این مبنا، دارای یک نقطه مشترک و پیوندگرایانه بین خود هستند. شرق و غرب به عنوان یک نظم تمدنی، هر یک صورت‌بندی‌های متمایز نظم تمدنی خاص خود را دارند؛ ولی چون یک نظم تمدنی محسوب می‌شوند، لاجرم از یک شرایط امکانی نظم تمدنی واحد و یکسانی شکل گرفته‌اند. این مفصل‌بندی شرق توسط شایگان به عنوان «دیگریِ» غرب، همان چیزی است که در ادبیات سه‌گانه شرق‌شناسی، مدرنیزاسیون و جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر سنخ آرمانی دوگانه جامعه سنتی و جامعه مدرن شاهدیم؛ زیرا با مفصل‌بندی شرق به عنوان «دیگریِ» غرب، مجبور به قائل شدن «ذات‌گرایی تاریخی» بین این دو می‌شویم و شرق و غرب را به عنوان دو ذات متضاد که هیچ‌گونه پیوندی با یکدیگر ندارند، مفهوم‌پردازی می‌کنیم. چون غرب در فرآیند جهانی شدن در طول این پانصد سال اخیر به نظمِ تمدنی هژمونیک در تاریخ جهانی تبدیل شده است، با مفهوم‌پردازی ذات‌گرایی تاریخی از دو جغرافیای شرق و غرب، مجبور می‌شویم که جغرافیای شرق را فاقد هرگونه شرایط امکانی نظم تمدنی و در نتیجه به عنوان یک صورت‌بندی اجتماعی ماقبل تمدنی تلقی نماییم.

به جای گرفتار شدن در دام ذات‌گرایی تاریخی به واسطه مفهوم‌پردازی شرق به عنوان «دیگری» غرب، نیاز به مفهوم‌پردازی شرق به عنوان صورت‌بندی متمایز نظم تمدنی از غرب داریم. صورت‌بندی متمایز نظم تمدنی با وجود تمایز در صورت‌بندی، بر مبنای یک شرایط امکانی نظم تمدنی واحد و یکسان با نظم تمدنی مدرنیته غربی در تاریخ جهانی شکل گرفته است. این پیوندگرایی تاریخی برخلاف ذات‌گرایی تاریخی، باعث تهی شدن جغرافیای شرق از مفردات تاریخی شرایط امکانی نظم تمدنی نخواهد شد؛ در حالی که باعث شکسته شدن مفهوم «مشروعیت» نظم تمدنی مدرنیته غربی به

عنوان تنها نظم تمدنیِ مرجع در تاریخ جهانی می‌شود. ذات‌گرایی تاریخی، به سیاق کتاب «آسیا در برابر غرب»، فرجامی غیر از منتهی شدن به یک «تاریخ جهانی مرکزمحور» نخواهد داشت. در مسیر متضاد آن، «پیوندگرایی تاریخی» منجر به مسیر تحقق یک «تاریخ جهانی بدون مرکز» در دوران مدرن خواهد شد.

مفهوم غرب‌شرقی[1] هابسون

برای گذار از ذات‌گرایی تاریخی مفهوم «آسیا در برابر غرب» شایگان که نتیجه‌ای غیر از بازتولید چرخهٔ شوم شرق‌شناسی و اروپامحوری در پی ندارد، می‌توان به مفهوم «غرب‌شرقی» جان هابسون در «خاستگاه شرقی تمدن غربی» که بر مبنای یک چارچوب نظری پیوندگرایی تاریخی استوار است، رجوع کرد. هابسون در این اثر خود معتقد است که برخلاف ذات‌گرایی تاریخی اروپامحوری در مفهوم‌پردازی که از نحوهٔ شکل‌گیری نظم تمدنی در تاریخ غربی انجام داده‌اند، تاریخ جوامع غربی نه بر مبنای خودبنیادی تاریخی، بلکه در پیوند تاریخی‌ای که با جغرافیای شرق داشتند و با استفاده از دستاوردهای تمدنی جغرافیای شرقی توانستند در دو دوران تاریخی خود، یعنی مسیحیت غربی و مدرنیته غربی، زمینه ماتریالیستی را برای تحقق نظم تمدنی در تاریخ خود به دست آورند که به دو شکل و در دو مرحله تاریخی انجام گرفته است (ر.ک: هابسون، ۱۳۸۷):

۱. انتشار و جذب: از پانصد میلادی به بعد، غربی‌ها با فرآیندی که هابسون آن را «جهانی شدن شرقی» می‌نامد، از طریق شبکهٔ ارتباطی راه‌های تجاری -راه تجاری ابریشم و راه تجاری ادویه و...- و در بستر یک اقتصاد جهانی توانستند منابع و مجموعه دستاوردهای پیشرفته شرقی را (همچون افکار و اندیشه‌ها، رسوم و نهادها و فناوری‌های شرقی) در صورت‌بندی اجتماعی جوامع غربی خود انتشار و جذب نمایند.

۲. تصرف و تملک: از ۱۴۹۲به بعد، امپراتوری‌های غربی با تصرف نظامی از طریق میلیتاریزه کردن دریاها و با استفاده از کشتی‌های جنگی مجهز به توپ‌های باروتی غربی‌ها بر مسیر تجارت جهانی دریایی که هابسون آن را «جهانی شدن آفروآسیایی» می‌نامد، مسلط شدند. مسیر تجارت دریایی، بین چین سلسله مینگ و هند گورکانی

1. Oriental West

برای تجارت با جوامع افریقایی و اروپای شرقی از مسیر دریا در غیاب و مسدود شدن مسیر تجارت زمینی راه تجاری ابریشم و راه تجاری ادویه شکل گرفته بود. غربی‌ها از طریق فرآیند تسلط نظامی بر تجارت جهانی دریایی توانستند از پایه‌های اقتصادی جهانی شکل‌گرفته در جغرافیای شرق برای فراهم نمودن زمینهٔ مادی ظهور تمدن مدرنیته غربی در جغرافیای غرب به نفع خود بهره‌برداری نمایند (برای توضیحات بیشتر ر.ک: هابسون، ۱۳۸۷، فصل پنجم: خلق جهان مسیحیت و ریشه‌های شرقی فئودالیسم/ فصل هفتم: افسانه عصر واسکو داگاما ۱۴۹۸-۱۸۰۰).

نتیجه‌گیری

شالوده‌شکنی از «ذات‌گرایی تاریخی» و بازگشت به «پیوندگرایی تاریخی» بین تمدن شرق و تمدن غرب، مسئله مهم این پژوهش بود. در این مقاله بر مبنای چارچوب نظری جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر تحلیل تمدنی آیزنشتاد متاخر، این پیوندگرایی تاریخی را نه‌تنها در دو شکل و صورت تاریخی که جان هابسون در «خاستگاه شرقی تمدن غربی» مفهوم‌پردازی کرده، بلکه آن را به شکل‌گیری «شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی» در جغرافیای غرب هم تسری و گسترش دادیم.

شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی در «تمدن‌های محوری» در تاریخ، برآمده از تمایز انتولوژیکی بین دو جهان -جهان‌بنیان‌های متعالی از جهان‌زیستِ جهان‌های دنیوی- و استقلال جهان‌زیستِ جهان‌های دنیوی به عنوان جهان کون و فساد و غیر مقدس و قدسی‌زدایی شده است. ظهور مفهوم «بازسازی جهان» از طریق عاملیت انسانی در سطح این زیست‌جهان‌های دنیوی قداست‌زدایی شده در «عصر محوری» در جغرافیای شرق نیز عامل بعدی آن می‌باشد. جغرافیای غرب با تأخیر زمانی بر مبنای همین شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی برای تمدن‌های محوری در جغرافیای شرق بود که توانست امکان مفصل‌بندی مسیحیت غربی و بعدتر نظم تمدنی مدرنیته غربی را به دست آورد. این نوع از پیوندگرایی تاریخی، دو جغرافیای شرق و غرب در سطح شرایط امکانی تحقق نظم تمدنی در صورت‌بندی‌های اجتماعی خود می‌تواند ما را از دایرهٔ بازتولید چرخهٔ شوم

دوگانه «شرق‌شناسی» و «اروپامحوری»، در چارچوب‌های نظری و روشی در پژوهش‌های تاریخی خارج ساخته، امکان فهم «تاریخمند» از دو جغرافیای شرق و غرب را ممکن سازد.

در پایان این مقاله، چشم‌انداز تاریخی ذیل را پیش روی خوانندگان به عنوان یک کنشگر اجتماعی در جوامع غیر غربی در عصر هژمونی نظم تمدنی مدرنیته غربی قرار می‌دهد:

۱. برای ما غیر غربی‌ها از طریق پیوندگرایی تاریخی، امکانی برای خارج شدن از چرخهٔ شوم دوگانه غرب‌زدگی ذیل تقلید به عنوان استراتژی استعماری شدن که مبتنی بر شیدایی و این‌همانی کردن خود با غربی در مقابل «بازگشت به خویش» به عنوان «استراتژی ذات‌گرایانه» مبتنی بر دیگری کردن خود و تنفر از غربی وجود دارد.

۲. پرهیز از گرفتار شدن در تقلیل‌گرایی ذات‌گرایانهٔ دو چشم‌انداز به ظاهر متضاد ولی در واقع مکمل یکدیگر شرق‌شناسی و اروپامحوری، که اولی شرق را ذاتی غیر تاریخی و دومی، غرب را ذاتی تاریخمند مفصل‌بندی می‌کند.

۳. شالوده‌شکنی از تضاد سنخ‌های آرمانی دوگانه که مفهوم جامعه سنتی را به عنوان متضاد مفهوم جامعه مدرن و شالودهٔ نظری جامعه‌شناسی تطبیقی نسل اول و دوم، مفهوم‌پردازی نموده است.

۴. مبنا قرار دادن «تحلیل تمدنی» مبتنی بر میراث‌های تاریخی جوامع غیر غربی به عنوان مبنای تئوری اجتماعی خود در جوامع غیر غربی و گام برداشتن در ایجاد یک جامعه‌شناسی تطبیقی که خارج از چارچوب‌های دوگانه شرق‌شناسی و اروپامحوری و بیرون از تضاد دوگانهٔ جامعه سنتی در مقابل جامعه مدرن باشد.

۵. ایجاد یک رابطه هیبریدی/ پیوندگرایانه میان جغرافیای شرق با جغرافیای غرب بر مبنای جامعه‌شناسی تطبیقی مبتنی بر تحلیل تمدنی که نشان می‌دهد که چه غیر غربی و چه غربی، نظم‌های تمدنی متضاد و متفاوت خود را از یک منبع واحد مفهوم‌پردازی کرده‌اند.

۶. مشروعیت‌زدایی از مفهوم «مشروعیت عصر مدرن» که صرفاً نظم تمدنی مدرنیته غربی را دارای مفردات تاریخی یک نظم تمدنی در تاریخ جهانی می‌داند. هدف آن است که برای ما به عنوان غیر غربی، شرایط امکانی برای سخن گفتن خارج از مفردات تاریخی و گرامر تمدنی غربی در زمان کنونی فراهم گردد.

پی‌نوشت

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: کچوئیان و صفار هرندی، ۱۳۹۶ و Bevir, 1999.

۲. اصطلاحات دوگانه «تاریخ جهانی بدون مرکز» و «تاریخ جهانی مرکزمحور» در واقع ترجمه‌ای آزاد از مفاهیم دوگانه «تاریخ جهان/ World History» و «تاریخ جهانی/ Global history» دیگو اولشتاین[1] در کتاب «اندیشیدن به تاریخ در سطح جهانی/ THINKING HISTORY GLOBALLY» در سال ۲۰۱۵ است. مبنای تحلیل تاریخ جهان، «تمدن[2]» است و در مقابل مبنای تحلیل تاریخ جهانی، «جهانی شدن[3]» است. از دید اولشتاین، بین سال‌های ۵۰۰-۱۵۰۰م شاهد تبادل و ارتباطاتی در سطح تجارت و دین و بیماری‌ها میان دو نیم-کره شرقی و غربی اورآسیایی - آفریقایی بر مبنای تمدن‌ها در سه دورهٔ امپراطوری‌های کلاسیک، مسلمانان و مغولان در سطح جهان بودیم. در مقابل از ۱۵۰۰م به این سوی، شاهد جهانی شدن یک جهان واحد یعنی جهان نظم تمدنی مدرنیته غربی در قالب سه دورهٔ تاریخی استعمار، صنعتی شدن و نئولیبرالیسم در سطح جهان هستیم. فرق تاریخ جهان قبل از ۱۵۰۰ با تاریخ جهانی بعد از ۱۵۰۰ در این است که تاریخ جهان مبتنی بر کثرت جهان‌ها در قالب نظم‌های تمدنی مختلف و متفاوت بود، در حالی که تاریخ جهانی صرفاً جهانی شدن و سیاره‌ای شدن یک نظم تمدنی خاص است که همانا نظم تمدنی مدرنیته غربی است. پس در واقع تاریخ جهانی بدون مرکز، «تاریخ جهان» در مقابل تاریخ جهانی مرکزمحور «تاریخ جهانی» در تضاد با یکدیگر قرار دارند.

1. diego olstein
2. Civilization
3. Globalization

منابع

بلومنبرگ، هانس (۱۴۰۱) مشروعیت عصر مدرن، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگار نو.

روای یی، ژاکلین (۱۳۸۶) تراژدی یونان، ترجمه خسرو سمیعی، تهران، قطره.

سعید، ادوارد (۱۳۸۶) شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، امیرکبیر.

شایگان، داریوش (۱۳۹۷) آسیا در برابر غرب، تهران، فرزان‌روز.

فردید، سید احمد (۱۳۸۱) دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی، به کوشش محمد مددپور، تهران، مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نظر.

---------- (۱۳۹۵) غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگاری و مکر لیل و نهار زده آخرالزمان، درس‌گفتارهای سید احمد فردید، تهران، بنیاد حکمی و فلسفی فردید.

کسلر، دیرک (۱۴۰۰) نظریه‌های روز جامعه‌شناسی از آیزنشتات تا پست‌مدرن‌ها، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، آگاه.

کالینیکوس، آلکس (۱۳۹۴) درآمدی بر نظریه اجتماعی، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران، آگه.

کچوئیان، حسین و محمدحسین صفار هرندی (۱۳۹۶) «بررسی روش تاریخ‌نگاری ایده‌های آرتور لاوجوی در متن منازعات روش‌شناختی تاریخ اندیشه»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال بیست‌ودوم، شماره ۹۳، صص ۷۹-۱۰۷.

لوویت، کارل (۱۴۰۰) معنا در تاریخ، ترجمه ابراهیمی و حاجی ناصری، تهران، علمی- فرهنگی.

معارف، سید عباس (۱۳۸۰) نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، پرسش.

نراقی، احسان (۱۳۵۵) آنچه خود داشت، تهران، امیرکبیر.

واترز، مالکوم (ویراستار) (۱۳۸۱) مدرنیته، مفاهیم انتقادی؛ جامعه سنتی و جامعه مدرن، ترجمه منصور انصاری، تهران، نقش جهان.

وتس، فرانتس یوزف (۱۳۹۳) درآمدی بر اندیشه هانس بلومنبرگ، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصیری، تهران، چشمه.

هابسون، جان. ام (۱۳۸۷) ریشه‌های شرقی تمدن غرب، ترجمه مسعود رجبی و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.

هگل، ویلیام فریدریش (۱۳۷۸) عناصر فلسفه حق، ترجمه مهدی ایرانی‌طلب، تهران، قطره.

هوشمندخوی، علی و دیگران (۱۳۹۹) «ظهور بینش‌های متعالی در ادیان عصر محوری بنا به تحلیل ساموئل آیزنشتاد»، فصلنامه پژوهشنامه ادیان، دوره چهاردهم، شماره ۲۸، صص ۲۶۱-۲۸۴.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۳) آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Bevir, M. (1999) The Logic of History of Ideas, Cambridge University press.

Bhabha, H. K, (1994) The Location of Culture, Routledge.

Eisenstadt, S. N. (1986) "The Axial Age Breakthroughs in Ancient Israel",

Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, S. N. Eisenstadt (ed.) State University of New York Press.

---------- (2003) Comparative Civilizations and Multiple Modernities, Vol1, Brill, Boston.

---------- (2005) "Collective Identity and the Constructive and Destructive Forces of Modernity", Comparing Modernities, pluralism Versus Homogeneity, Essays in the Homage to Shmuel N. Eisenstadt, E. Ben Rafel (ed),Y. Sternberg (ed.) Brill.

---------- (2009) "Axial visions and axial civilizations, the Transformations of World Histories Between Evolutionary Tendencies and Institutional Formations", Frontiers of Sociology, P.Hedstrom (ed.) & B.Wittrock (ed.)

Grafton, A. (2006) The History of Ideas, Precept and practice, 1950-2000 and Beyond, Journal of The History of Ideas, no 67, pp 1-32.

Nandy, A. (1983) The Intimate Enemy, Oxford University Press, Delhi.

Olstein, D. (2015) Thinking History Globally, Palgrave.

Redfield, R. (1947) The Folk society, American Journal of sociology, Vol. 52, No. 4, pp 293-308.

Spivak, G.C. (1988) Can the Subaltern Speak? in Marxism and the interpretation of culture, Basingstoke, Macmillan, PP 271-313.

Swedberg, R. Agevall, O. (2016) The Max Weber Dictionary, Key Words and Concepts, Stanford University Press.

Wolf, E. R. (1982) Europe and People without History, Berkely, University of California Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۳۲۲-۲۹۷
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

نظریهٔ انقلاب در منشور جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل

مهدی زیبایی*
شهلا نجفی**

چکیده

ادبیات مرتبط با انقلاب تاکنون شاهد چهار موج نظری در تبیین انقلاب‌های گوناگون بوده است. هرچند امواج یادشده متعلق به دوره‌های زمانی متفاوت هستند، تمامی آنها دارای هستی‌شناسی ذات‌گرا و به دنبال شناخت مؤلفه‌های تأثیرگذار در بروز و موفقیت تحولات هستند. پیشینه جامعه‌شناسی تاریخی در تبیین انقلاب‌ها به تلاش‌های برینگتون مور، چارلز تیلی و تدا اسکاچپول در نسل سوم نظریه‌ها بازمی‌گردد که با تمرکز بر ساختار و تحلیل شرایط درونی و توجه اندک به تأثیرات بیرونی، انقلاب‌ها را از دایره بسته و درون‌زاد خارج کرد و به بستر بین‌الملل متصل نمود. با این حال از منظر روش‌شناختی، شیوهٔ آنها در امتداد نسل‌های نظری پیشین قرار داشت؛ زیرا از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی، انقلاب‌ها انباشت حوادث برآمده از ارتباط پدیده‌های اجتماعی در یک بستر فراملی هستند. در همین راستا هدف نوشتار حاضر، بررسی سیر تحول عامل فراملی/ بین‌الملل در نظریه‌های انقلاب از منظر نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی تاریخی است. بر اساس یافته‌های پژوهش، عامل بین‌الملل در ادبیات نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی تاریخی، سه تحول عمده را پشت سرگذاشته است.

---

*نویسنده مسئول: استادیار روابط بین‌الملل گروه علوم سیاسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ایران
zibaei@soc.ikiu.ac.ir
**دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ایران Shahla.najafi10@gmail.com

نخست در دهه ۷۰ میلادی از منظر ساختاری به تأثیر نظم حاکم بر نظام بین‌الملل بر انقلاب‌ها اشاره دارد. در مرحله دوم، عامل بین‌الملل از حاشیه ادبیات مربوطه به متن وارد می‌شود و دیدگاه بین‌دولتی برجسته می‌شود و در گذار به مرحله سوم، صرفاً ارتباطات بین دولتی مدنظر نیست، بلکه نگرش بین‌اجتماعی و رویکرد بین‌مردمی و شبکه‌ای مورد نظر قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: نظریه‌های انقلاب، جامعه‌شناسی تاریخی، ساختار، داخل و بین‌الملل.

مقدمه

هرچند بروز انقلاب در مناسبات سیاسی مدون جوامع بشر، تاریخی نزدیک بـه چهارصـد سال دارد، پیشینهٔ تلاش انسان‌ها برای شناخت دلایل بروز، مؤلفه‌های تأثیرگذار و نتـایج آن تقریباً به یک‌صد سال پیش بازمی‌گردد. سرآغاز تـلاش بـرای بررسـی ابعـاد مختلـف انقلاب‌ها، تحولات سال ۱۹۱۷ روسیه است که از آن با عنوان «انقلاب اکتبر» یاد می‌شود. به طور کلی تلاش متفکران فعال در حوزهٔ انقلاب برای تحلیـل ایـن دسـت از تحـولات، موجب شکل‌گیری یک گرایش در زیرمجموعه علوم سیاسی با عنوان نظریه‌هـای انقـلاب گردیده است. بنا بر دسته‌بندی جک گلدستون[1]، نظریه‌های انقلاب به چهار نسل تقسـیم می‌شود (ملکوتیان، ۱۳۹۴: ۱۸۴). نخست در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ میلادی، تعدادی از مورخان و جامعه‌شناسان به بررسی انقلاب‌های بزرگ نظیـر انقـلاب انگلسـتان (۱۶۴۰)، انقـلاب امریکا (۱۷۷۶)، انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) و انقلاب روسیه (۱۹۱۷) پرداختند. تـلاش آنهـا مبنی بر کشف الگوهای مشترک وقایع در انقـلاب‌هـای یادشـده، قـرین موفقیـت بـود و توانست تلاقی قابل ملاحظه‌ای بین وقایع برجسـته در انقـلاب‌هـای مـورد بحـث بیابـد. مشاهدات آنها از تاریخ طبیعی انقلاب‌ها، متضمن فهم اشتراکاتی نظیـر حمایـت نکـردن طبقه روشن‌فکران از رژیم سابق، اجرای دیرهنگام برنامه اصـلاحات و... شـد کـه امـروزه به‌مثابه نتیجه‌گیری تجربی در حکم قانون تلقی می‌شود.

دوم، بروز ناآرامی در نظام‌های پسااستعماری طی دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی موجـب جلب توجه پژوهشگران به ابعاد جدید انقلاب شد. علی‌رغم رشد اقتصادی چشمگیر ایـن دسته از نظام‌ها و تبدیل آنها به دولت‌های مـدرن، خشـونت گسـترده در شـکل انقـلاب، کودتـا، شـورش و جنـگ داخلـی بـه جزئـی از سـاختار آنهـا بـدل شـد. در ایـن راسـتا پژوهشگران، نظریه‌های عمومی را برای تبیین همه انواع این خشونت‌های سیاسـی ارائـه دادند. به طور کلی نظریه‌های عمومی خشـونت سیاسـی، خـود بـه سـه بخـش تقسـیم مـی‌شـود: تحلیـل‌هـای روان‌شناسـی شـناخت و نظریـه‌هـای ناکـامی- پرخـاش‌جـویی، تحلیل‌هـای جامعـه‌شـناختی (کـارکردگرا- سـاختاری) و تحلیـل‌هـای سیاسـی (نظریـه کثرت‌گرایی و منازعه گروه‌های ذی‌نفوذ).

1. Jack Goldstone

سوم در دهه‌های پایانی قرن بیستم، نسلی از متفکران در حوزهٔ انقلاب ظهور نمود که به نقش ساختارها در بروز انقلاب باور داشت. از دیدگاه ایشان، ساختار متفاوت دولت‌ها موجب آسیب‌پذیری متفاوت آنها در برابر انقلاب‌هاست. آنها انقلاب را ترکیبی از ضعف دولت، منازعه میان دولت‌ها و نخبگان و قیام‌های مردمی می‌دانستند. در این راستا، دولت به عنوان بازیگر اصلی در دو حوزهٔ داخلی و خارجی، نقطه تلاقی محیط‌های یادشده به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، دولت‌ها به واسطه فشارهای داخلی، خارجی و داخلی- خارجی، عنصر اصلی انقلاب و هدف نهایی کلیهٔ قیام‌های مردمی به حساب می‌آیند. در این موج، نقش محیط بین‌الملل در بروز انقلاب برای اولین‌بار (هر چند به طور محدود) مورد توجه قرار گرفت (گلدستون، ۱۳۹۷: ۳۸۸-۳۸۹).

چهارم، با توجه به ناکارآمدی نسل‌های نظری پیشین درباره توجیه انقلاب‌های متفاوت نظیر انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ و دومینوی انقلاب‌های اروپای شرقی در بحبوحه فروپاشی نظام کمونیستی شوروی در روسیه (۱۹۸۹-۱۹۹۲) زمینه برای شروع نسل چهارم نظریه‌های انقلاب در ابتدای قرن ۲۱ فراهم گردید. این نسل، انقلاب‌ها را به عنوان آمیزه اتصالی بحران سیستمی، گشایش ساختاری و عمل دسته‌جمعی می‌بیند که در نتیجه تلاقی عوامل بین‌المللی، اقتصادی، سیاسی و نمادین ظاهر می‌شود. به طور کلی نسل چهارم به دنبال تأیید عوامل بی‌ثباتی نیست، چراکه عوامل عدیده‌ای برای اشاره وجود دارد. این نسل به باور گلدستون، خواهان ابهام‌زدایی از ثبات است (ملکوتیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۴۷).

علی‌رغم تفاوت بازه‌های زمانی ظهور و افول نسل‌های نظری مورد اشاره، تمامی آنها در یک نکته اشتراک دارند. رویکردهای موجود در هر چهار موج نظری، با چشم‌پوشی از تفاوت واحدهای تحلیل تنها به دنبال تعیین عوامل تأثیرگذار در بروز و موفقیت انقلاب هستند. به عبارت دیگر، نسل‌های چهارگانه نظریه انقلاب از حیث تأکید صرف بر مؤلفه‌های نقش‌آفرین در بروز و موفقیت انقلاب، ذات‌گرا[1] به حساب می‌آیند. ذات‌گرایی دلالت بر شناختی دارد که بدون اطلاع از ویژگی‌های مختلف یک نهاد، امکان آشنایی با هویت و کارکرد آن میسر نیست. نگرش‌های ذات‌گرا بر این باورند که ویژگی‌های متفاوت یک نوع خاص از نهادها، تأثیری بر ابعاد شناختی آن ندارد و خصایص مشترک

1. Essentialism

یک پدیده برای شناخت آن کفایت می‌کند. بر این اساس در پژوهش‌های ذات‌گرا، واحدهای تحلیل اعم از یک نظام فراملی، یک طبقه یا یک موضوع خاص نظیر انقلاب، پدیده‌هایی ایستا در نظر گرفته می‌شوند. حال آنکه انقلاب‌ها، ظروف ثابتی نیستند که حاوی ویژگی‌های جوهری یا ذاتی باشند (Lawson, 2016: 115).

به عبارت دیگر، تحلیل انقلاب‌ها نمی‌تواند به طور ثابت شامل مجموعه‌ای از عوامل جهان‌شمول و قابل انتقال به محیط‌های مختلف گردد. در این راستا، روابط بین محیط‌های اجتماعی در برگیرنده پویایی‌های انقلابی باید در صدر اولویت تحلیلی قرار گیرند؛ زیرا تمامی ساختارهای اجتماعی، پیکربندی‌های نسبتاً ساده‌ای از پیوندهای اجتماعی هستند. هیچ اقدامی از پیوندها، اتصالات، الگوها و پیوندهای درونی روابط اجتماعی خارج نیست. زندگی انسان در بستر اعمال اجتماعی معطوف به ساختار به وقوع می‌پیوندد که این حوزه‌های عمل برحسب پیکربندی‌های حوادث و تجربیات شکل می‌گیرند (زیبایی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۰۰). بر این اساس نگرش جامعه‌شناختی به انقلاب، متضمن رهایی از نگرش صفر و یک به ساختار و کارگزار و حرکت به سوی یک رویکرد ارتباطی است که عمل اجتماعی را در این پیکربندی‌های بزرگ‌تر، مفهوم‌سازی نماید.

انقلاب‌ها به واسطه تعامل سازندهٔ نهادهای در حال حرکت شکل می‌گیرند. این نکته با تفکیک بین نهادها و نهادهای در حال حرکت، شفاف‌تر می‌شود. نهادها تابع رویکردهای ذات‌گرا هستند که واحدهای مورد بررسی را به عنوان ذات‌هایی ثابت می‌بینند. این ذات‌ها می‌توانند پدیده‌هایی مثل انقلاب‌ها، مردم به عنوان مدل‌های مطلوب یا چارچوبی همچون تحلیل نظام‌های جهانی باشند که یک ساختار جهانی واحد را به حکومت‌های مرکز، پیرامون و نیمه‌پیرامون تجزیه می‌کنند و هر کدام از آنها بر پایه مجموعه‌ای از ویژگی‌های ذاتی تعریف می‌شوند. حال آنکه نهادهای در حال حرکت دلالت بر پدیده‌های اجتماعی دارند که در طول تاریخ و با گذشت زمان شکل می‌گیرند. در این بستر، انقلاب‌همانند دیگر نهادهای اجتماعی دارای وابستگی به مسیر[1] است. وابستگی به مسیر از کلیدواژه‌های اصلی رویکرد نونهادگرایی در جامعه‌شناسی است که به سرگذشت نهادهای خاص در جامعه و رویدادهای تاریخی برخاسته از این نهادها می‌پردازد.

در ادامهٔ مقاله، ابتدا در بخش پیشینهٔ پژوهش به تفاوت نوشتار حاضر با آثار به نگارش

1. Path Dependency

درآمده در این حوزه پرداخته خواهد شد. سپس مختصاتی موجز از ابعاد اجتماعی و تاریخی نظریهٔ جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل ارائه می‌گردد. در نهایت سیر تحول/ گذار عامل بین‌الملل در نظریهٔ انقلاب از منظر سه رویکرد ساختاری، بین‌دولتی و بین‌اجتماعی بررسی می‌شود تا مختصات جایگاه انقلاب از رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی برای خواننده مشخص گردد.

ادبیات پژوهش

با توجه به موضوع مقاله حاضر، آثار به نگارش درآمده در حوزهٔ انقلاب را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود. نخست، منابع مرتبط با نسل‌های چهارگانه نظریهٔ انقلاب که به تفاوت آنها با نگرش جامعه‌شناسی تاریخی به انقلاب در بخش مقدمه به طور موجز اشاره شد. دوم، آثار نویسندگانی که به ابعاد مختلف انقلاب و بین‌الملل پرداخته‌اند و در این بخش به‌طور موجز به آنها اشاره می‌شود.

کولین بک و همکارانش (۲۰۲۲) در کتاب «درباره انقلاب‌ها: سیاست سرکش در جهان معاصر» با بیان دوگانگی‌های داخل- بین‌الملل، انقلاب‌ها را صرفاً معطوف به امور داخلی در نظر نمی‌گیرد. به باور نویسندگان این اثر، مطالعات دانشگاهی به‌طور عمده بر مسائل داخلی نظیر رکود اقتصادی، آسیب‌پذیری رژیم‌ها، تعارضات درون نخبگانی، نیروهای مخالف محلی و غیره متمرکز می‌شوند. اما رکود اقتصادی وابسته به نیروهای بازاری است که خارج از مرزهای دولتی هستند، رژیم‌ها بخشی از ساختارهای اتحاد گسترده‌تر را تشکیل می‌دهند، نخبگان نظامی، سیاسی و مالی با روابط فراملی پیوند خورده‌اند، نیروهای مخالف محلی، نمادها و ترفندهای فراملی را به کار می‌گیرند. انقلاب‌ها کاملاً داخلی نیستند و همیشه رویدادهای بین‌المللی محسوب می‌گردند.

کتاب مارک کاتز (۲۰۰۰) با عنوان «انقلاب: ابعاد بین‌المللی» بر نتایج انقلابی و اثرات بین‌المللی این حرکت‌ها تأکید دارد. نویسنده در اثر یادشده بر این باور است که هرچند انقلاب‌ها اغلب عللی درونی دارند، وقوع آن، نتایج جدی بین‌المللی خواهد داشت؛ اتحادها دچار نگرانی می‌شوند، اهمیت کشورهای ضعیف و کوچک ممکن است بزرگ جلوه داده شود و ممکن است تلاش‌های جدی برای ممانعت از صدور انقلاب لازم باشد.

استفن والت (۱۹۹۶) نیز در کتاب «انقلاب و جنگ» به نتایج انقلابی پرداخته است و بر این باور است که مسیر و فرایند انقلابی موجب ایجاد دو عامل می‌شود که بر روابط بین‌الملل تأثیرگذار است: ایدئولوژی‌های جدید و ابهام‌های جدید. از آنجایی که انقلاب‌ها، سطح تصور تهدید را هم میان رژیم پساانقلابی و هم در میان همسایگان افزایش می‌دهند، موجب برهم خوردن توازن قدرت و انتظارات قبلی می‌شوند و در نهایت منازعات بین‌المللی را ایجاد می‌کنند.

بوسول و دیکسون (۱۹۹۳) در مقالهٔ «نظریهٔ شورش مارکس: تحلیل فراملی استثمار طبقاتی، توسعهٔ اقتصادی و شورش خشونت‌آمیز» از منظر اقتصادی و تجارت جهانی و اقدامات آژانس‌های بین‌المللی به تأثیر عامل بین‌المللی بر انقلاب پرداخته‌اند. آنها از یکسو کشورهای برخوردار از جایگاه سطح نازل در اقتصاد جهانی را مستعد تجربهٔ شورش داخلی می‌دانند و از سوی دیگر بر این باورند که فعالیت‌ها و سیاست‌هایی که صندوق بین‌المللی پول اعمال می‌کنند، در بسیاری از موارد از پیشرفت دولت‌ها جلوگیری می‌کند و در نهایت منجر به مخالفت‌های خشونت‌آمیز داخلی می‌شود.

با توجه به توضیحات ارائه‌شده در ابتدای بخش حاضر و همچنین منابع مورد اشاره در بالا، یادآوری این نکته خالی از لطف نیست که بیشتر آثار از منظر پرداختن به نقش فشارهای محیط بین‌الملل در دامن زدن به فعل و انفعالات داخلی، اشاره به بعد فراملی انقلاب داردکه تا اندازه‌ای با دیدگاه اسکاچپول درباره نقش بین‌الملل شبیه است و به تبیین انقلاب در بستر روابط بین‌اجتماعی پرداخته نشده است. بر این اساس نوشتار حاضر قصد دارد تا با استفاده از رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به سیر تحول هستی‌شناسی اجتماعی- تاریخی بین‌الملل در نظریه‌های انقلاب بپردازد.

چارچوب نظری و روش‌شناسی

جامعه‌شناسی تاریخی، رویکردی است که در آن تغییر و تحولات جامعه انسانی در عرصهٔ تاریخی و رابطه آن با وضع موجود از طریق مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناختی در دو شکل رابطهٔ علی بین پدیده‌های مورد بحث یعنی کنشگران/ ساختارها و فهم و شناخت معنای پدیده‌ها تبیین و بررسی می‌شود (اسکاچپول، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۷). این چارچوب تحلیلی را می‌توان واکنشی به هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و حتی روش‌شناسی علوم

جدید دانست که با جداسازی حوزه‌های مطالعاتی درهم تنیده علوم انسانی، سعی در شناخت مجزای هر یک از حوزه‌های یادشده دارد. این در حالی است که حوزهٔ علوم انسانی برخلاف علوم تجربی متشکل از اجزای درهم تنیده‌ای است و نمی‌توان آنها را به آسانی از یکدیگر مجزا نمود.

در این بستر، تأکید بیش از حد بر یکی از اجزای خاص زندگی بشر، خواه هویت، نژاد، مذهب و یا اقتصاد به معنای کم‌رنگ شدن سایر بخش‌ها و عدم شناخت کامل انسان و مشکلات مربوط به آن است. جامعه‌شناسی تاریخی با لحنی انتقادی، رویکرد شناخت‌شناسی حاکم بر علوم اجتماعی در عصر مدرن را به چالش می‌کشد و سعی دارد تا با قرار دادن آن در یک بستر تاریخی بلندمدت، ضمن توجه به پیوستگی اجزای مختلف زندگی بشر، دلایل تغییر ابعاد آن را در طول زمان تبیین و توجیه نماید (Bhambra, 2010: 130). بنابراین نحلهٔ مورد بحث از زیرمجموعه‌های رشته جامعه‌شناسی است که اجزای مختلف زندگی اجتماعی انسان‌ها را در بستر تاریخی مورد توجه قرار می‌دهد.

این رویکرد به واسطه سرشت ارتباطات درون‌اجتماعی، ماهیت فراسرزمینی دارد؛ زیرا شکوفایی ظرفیت‌های افراد، ریشه در ذات اجتماعی هویت بشری دارد. اهمیت نکته یادشده به اندازه‌ای است که ارسطو قرن‌ها پیش انسان را حیوانی اجتماعی نامید. در این میان موضوع هویت، یکی از پیچیده‌ترین مسائل در علوم اجتماعی محسوب می‌گردد که به عنوان پایهٔ کنش ارتباطی، انواع همکاری و تقابل را در برمی‌گیرد. از یکسو، انسان‌ها به واسطه عضویت در نهادهای مختلف اجتماعی از بدو تولد درون لایه‌های مختلف هویتی قرار دارند، به طوری که بعد اجتماعی حیات بشر متضمن همپوشانی هویت‌های بشری است که به واسطهٔ عضویت در خانواده، قوم، مذهب، ملت و... به طور ناخودآگاه شکل می‌گیرد و زمینهٔ ارتباط افراد با یکدیگر را فراهم می‌سازد (Barnett, 1993: 273). از سویی دیگر، تعارضات هویتی موجب اختلاف منافع، تقابل افراد و در نهایت مخاصمهٔ جوامع انسانی خواهد شد.

انسان‌ها، هویت خود را از نهادهای اجتماعی مختلف داخل و خارج از مرزهای ملی اخذ می‌کنند که هر یک از آنها، نقش مهمی در شکل‌گیری و تداوم جوامع یا ظهور جریان‌های واگرا در آنها دارند. بر این اساس دامنه گسترده‌ای از جوامع درون و بیرون از یک دولت نظیر خانواده، قومیت، ملیت و جهان وجود دارد که انسان، هسته اصلی آنها

محسوب می‌گردد. به عبارت دیگر جامعهٔ بزرگ بشری در معنای موسع شامل افراد و هویت‌های مختلف است؛ رابطهٔ دوجانبه‌ای بین آنها وجود دارد، به طوری که یکدیگر را در فرآیندی پویا بازتولید می‌کنند. بر این اساس انسان‌ها، عضو چندین جامعه هستند و در بطن ساختارهای اجتماعی رقیب قرار دارند.

بنا بر تعریف ارائه‌شده در دایره‌المعارف بریتانیکا، ساختار اجتماعی، تشکیلات نظام‌مندی است که ضمن شکل‌دهی به اقدامات بشری به واسطه فعالیت انسان‌ها در عرصهٔ حیات اجتماعی شکل می‌گیرند. در سطح کلان، ساختار اجتماعی شامل نظام قشربندی اجتماعی- اقتصادی (برای مثال ساختار طبقاتی)، نهادهای اجتماعی یا دیگر روابط الگومند بین گروه‌های بزرگ اجتماعی است. در سطح میانه، این ساختار به صورت شبکه‌ای اجتماعی ظاهر می‌شود که افراد یا سازمان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌زند. در سطح خرد، هنجارهایی است که رفتار انسان‌ها را درون نظام اجتماعی شکل می‌دهد (Martin & Lee, 2015: 713).

با توجه به چندبعدی بودن هویت انسان‌ها، ساختارهای اجتماعی می‌توانند سطوح مختلف جوامع (جهانی و منطقه‌ای و درون دولت) را به یکدیگر متصل نمایند و به رویدادهای سیاسی معنا بخشند. این ساختارها، فرد، دولت، منطقه و جهان را درون یک مفهوم اجتماعی بزرگ به یکدیگر پیوند می‌زنند. اصل ساختار اجتماعی با حقیقت جهان اجتماعی در پیوند است، به طوری که رفتار انسان همواره درگیر الگوهای خاص ارتباطات اجتماعی -به عنوان بافت جامعه-است و به کمک آنها شکل می‌گیرد (Hobson et al., 2010: 2).

به طور خلاصه، نهادهای بشری، پدیده‌های اجتماعی هستند که در چارچوب یک جامعه بزرگ در حال تأثیرگذاری و تأثیرپذیری توأمان نسبت به محیط در برگیرنده خود هستند. بر این اساس چگونگی روابط آنها، تابعی از همسویی یا تضاد هویتی گروه‌های اجتماعی مربوطه است که به منافع بازیگران معنی می‌بخشد. هرچند به نظر می‌رسد که ساختارهای اجتماعی، پیکربندی‌های ثابتی هستند، آنها در یک بستر تاریخی تغییر می‌کنند. به عبارت دیگر، هرچند ساختارهای اجتماعی به عنوان پدیده‌های ثابت دائمی فرض می‌شوند، شکل آنها همواره در طول زمان متحول می‌گردد.

به عبارت دیگر، الگوهای همکاری و تضاد بازیگران در طول زمان ثابت نیست و با تغییر شرایط اجتماعی، ساختار آنها نیز دگرگون می‌شود.

در این بستر، تاریخیت[1] در روابط اجتماعی، نقشی برجسته دارد. عامل تغییر به عنوان جزء لاینفک حیات اجتماعی بشر، بیش از آنکه بر آمده از یک اتفاق باشد، ناشی از یک فرآیند تاریخی است. به عبارت دیگر وقایع سیاسی که موجب تغییر در وضعیت سیاسی یا اقتصادی یک جامعه می‌شوند، صرفاً یک اتفاق ساده (خواه کوچک یا بزرگ) نیستند، بلکه بخشی از یک فرآیند اجتماعی پیچیده در بستر تاریخ محسوب می‌گردند که از گذشته آغاز شده و تا آینده ادامه دارد. در این ارتباط، اولین متفکری که موضوع تغییر در حیات بشری را مورد توجه قرار داد، هراکلیتوس[2] در یونان باستان بود. وی زندگی را به یک رود تشبیه می‌کند که اوجها و فرودها، چاله‌ها و چرخش‌ها، همگی بخشی از موج‌سواری هستند. بر این اساس وقتی طبیعت در طول زمان در حال تغییر است، بشر و امور آن نیز دگرگون خواهد شد. در این نگرش، حیات اجتماعی بشر، تابع یک قاعده عمومی به نام اصل انباشت[3] است که عامل اتصال دوره‌های گسسته تاریخ است. در اینجا انباشت به دستاوردهای اجتماعی کلان بشر اشاره دارد که در طول تاریخ به صورت مستمر ادامه دارد. هر نسل در نقش واسط بین گذشتگان و آیندگان قرار می‌گیرد که در ظاهر باعث گسست جریان تاریخ است، اما با افزون به داشته‌های پیشین و انتقال آن به آینده، باعث تداوم جریان تاریخ خواهد بود (زیبایی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۰۶).

در این تصویر هرچند حیات بشر، انعکاسی از دوگانهٔ گسست و پیوستگی در حال حرکت است، دستاوردهای دو نسل به جهت تغییر در ساختارهای اجتماعی در طول تاریخ یکسان نیست. بر این اساس دو نکته باید مدنظر قرار گیرد: نخست، علی‌رغم اجتناب‌ناپذیر بودن روابط اجتماعی بازیگران در سطوح مختلف (افراد، دولت و...)، با توجه به تغییر ساختارهای اجتماعی، کیفیت و محتوای ارتباطات در طول زمان دستخوش تحول می‌گردد؛ دوم، هرچند امکان شباهت دوره‌های متفاوت تاریخی وجود دارد،بی‌ثباتی ساختارهای اجتماعی از یکسو و منحصر بودن دستاوردهای اجتماعی در هر دوره از سویی دیگر، مانع از تکرار تاریخ خواهد بود؛ در این چارچوب تغییر جوهره حیات بشری به حساب می‌آید.

1. historicity
2. Heraclitus
3. Accumulation Principle

جامعه‌شناسان تاریخی درون‌گرا و مقولهٔ انقلاب

برحسب بررسی‌های انجام‌شده، در مجموع پنج متفکر برجسته در نظریهٔ جامعه‌شناسی تاریخی شامل برینگتون مور[1]، چارلز تیلی[2]، تدا اسکاچپول، فرد هالیدی و جورج لاوسن به مسئله انقلاب پرداخته‌اند. از این تعداد، دو متفکر اول (مور و تیلی) در چارچوب نگرش ساختاری، انقلاب‌ها را صرفاً در محدودهٔ سرزمینی تجزیه و تحلیل کردند؛ به‌طوری که مور، انقلاب را با مسئله نوسازی و توسعه پیوند زد و تیلی نیز دسترسی به منابع را لازمهٔ موفقیت انقلاب برشمرد.

برینگتون مور در کتاب خود با عنوان «ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی»، شیوه‌های مختلف نوسازی در چهار کشور فرانسه، روسیه، چین و هند را بررسی نموده است. او بروز انقلاب را برای توسعه و نوسازی جامعه لازم می‌داند؛ به‌طوری که صنعتی شدن توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی جوامع تنها از طریق انقلاب ممکن خواهد بود. به عبارت دیگر، فرآیند نوسازی منوط به وقوع یکی از انواع سه‌گانه انقلاب‌ها یعنی انقلاب سرمایه‌داری، انقلاب از بالا و انقلاب دهقانی است. دلیل این امر، شیوهٔ استثمار مازاد تجاری و اقتصادی طبقات تولیدکننده و زیردست توسط طبقه حاکم به منظور انباشت سرمایه به عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های هر ساخت اجتماعی است. اگر در شیوهٔاستثمار مازاد اقتصادی، تغییری حاصل شود، ساخت اجتماعی نیز متحول خواهد شد. تغییر در شیوهٔ استثمار مازاد اقتصادی، باعث رشد و گسترش کشاورزی تجاری است که زمینه‌ساز انباشت سرمایه خواهد بود. این روند، عامل اصلی و بنیادین در توسعه و نوسازی به حساب می‌آید و تغییر یادشده صرفاً از طریق انقلاب امکان‌پذیر است. وی در تحلیل خود به نقش دو طبقهٔ دهقان و زمین‌دار در گذار از جامعه روستایی به جامعه مدرن می‌پردازد. علاوه بر این به شرایط تاریخی ظهور دموکراسی و دیکتاتوری نیز در پرتو نقش این طبقات اشاره دارد (خرمشاد، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۲).

چارلز تیلی از جمله نظریه‌پردازان متعلق به گرایش تحلیل سیاسی در نسل دوم نظریه‌های انقلاب است. او از چهره‌های تأثیرگذار در زمینه مطالعات جنبش‌های اجتماعی به شمار می‌آید و دیدگاه‌هایش در حوزهٔ انقلاب در قالب نظریه‌های بسیج

1. Barrington Moore
2. Charles Tilly

منابع وکنش جمعی در کتاب «از بسیج تا انقلاب» به نگارش درآمده است. تیلی، نظریهٔ خود را بر پایه نقد آثار نظریه‌پردازانی چون هانتینگتون، جانسون، تد گار، اولسون، اوبرشال و... بنا نهاده است و در تدوین نظریهٔ خود از مباحثی چون: انتخاب عقلانی، نظریه بازی وکالای جمعی بهره می‌گیرد. محور بحث وی متأثر از سنت مارکسیستی است و همچون مارکس، کنش‌های جمعی را حاصل کشمکشی می‌داند که حول یک تضاد اجتماعی شکل می‌گیرد. به باور تیلی، پدیده‌هایی چون انقلاب، شورش، جنبش اجتماعی، توطئه سیاسی و بسیاری از کودتاها، نوعی از کنش‌های جمعی هستند که با هدف ایجاد تغییر یا ممانعت از تغییری در جامعه رخ می‌دهند. او برای تشریح دیدگاه خود از دو الگو بهره می‌برد و هر یک از این الگوها را واجد عناصری می‌داند که در فرآیند کنش جمعی، شرایط را برای وقوع انقلاب میسر می‌سازند. الگوهای مورد نظر تیلی عبارتند از: الف) الگوی سیاسی که عناصر تشکیل‌دهنده آن شامل جمعیت، حکومت، جامعه سیاسی، جریان یا جریان‌های مدعی تصاحب قدرت و در پایان ائتلاف جریان‌های مدعی است. به باور تیلی، رقابت اصلی و منشأ پویایی ناشی از رقابتی است که میان عناصر الگوی سیاسی وجود دارد و در نهایت این رقابت به انقلاب می‌انجامد. ب) الگوی بسیج که عناصر تشکیل‌دهنده آن عبارت از منافع، سازمان، بسیج، فرصت و کنش جمعی است. او در قیاس دو الگو، نقش دومی را در ایجاد یک کنش جمعی و پیروزی انقلاب، مؤثرتر می‌داند (صالح و رمضانی، ۱۳۹۷: ۱۶۶). تیلی در میان عناصر الگوی بسیج، بیشترین وزن را به بسیج عمومی می‌دهد.

همان‌طور که مشاهده شد، تحلیل‌های مور و تیلی عاری از نگرش ارتباطی معطوف به تأثیرپذیری از اجتماع بزرگ بشری در فراسوی مرزهای ملی است. این در حالی است که پایه اصلی نظریهٔ جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر ارتباطات نهادهای بشری به عنوان پدیده‌های اجتماعی است که زمینهٔ جامعه‌پذیری تعاملی آنها را سطحی بالاتر از محدوده‌های سرزمینی فراهم می‌سازد.

جامعه‌شناسان تاریخی برون‌گرا و مقولهٔ انقلاب

با توجه به توضیحات یادشده، در ادامه، سیرتحول/گذار مفهوم بین‌الملل به عنوان عامل

تأثیرگذار بر تحولات درونی دولت‌ها در باور جامعه‌شناسان تاریخی برون‌گرای علاقه‌مند به حوزهٔ مطالعاتی انقلاب‌ها (اسکاچپول، هالیدی و لاوسن) بررسی خواهد شد.

رویکرد ساختاری: تأثیر نظم بین‌الملل

در میان صاحب‌نظران مکتب جامعه‌شناسی تاریخی، تدا اسکاچپول اولین متفکری بود که با فراتر رفتن از مرزهای سرزمینی به تأثیر محیط بین‌الملل بر انقلاب‌های ملی اشاره کرد. او در کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» از منظر نگرش ساختاری به سه انقلاب فرانسه، روسیه و چین می‌پردازد. در این اثر، اسکاچپول ابتدا به عوامل ایجاد انقلاب و مؤلفه‌های تأثیرگذار در شکل‌گیری حکومت‌های انقلابی می‌پردازد و سپس به دو الگوی انقلاب یعنی انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی اشاره می‌کند. انقلاب سیاسی صرفاً مبتنی بر تغییر حکومت است و تغییر ساختارهای اجتماعی همچون منازعات طبقاتی و دهقانی در آن نقشی ندارند. در نقطه مقابل، الگوی انقلاب اجتماعی دلالت بر تغییر سریع و فراگیر یک دولت و ساختارهای طبقاتی جامعه مربوطه دارد که با اغتشاشات طبقاتی از پایین جامعه (دهقانان) آغاز و کل جامعه را در برمی‌گیرد. این الگو در بستر مجموعه منحصربه‌فردی از شرایط اجتماعی، ساختاری و بین‌المللی به وقوع می‌پیوندد (اسکاچپول، ۱۳۸۹: ۲۲). در این راستا، او تفسیر انقلاب اجتماعی را تنها مبتنی بر عوامل ساختاری و از پیش تعیین شده می‌دانست.

نکته قابل توجه در شخصیت علمی اسکاچپول، تأثیرپذیری وی از برینگتون مور، استادش در هاروارد است که به سیاق وی، روش تحلیل تاریخی- مقایسه‌ای را دستورکار قرار داد و از منظر اجتماعی به انقلاب‌های فرانسه، روسیه وچین پرداخت. اجتماعی دیدن انقلاب‌های بزرگ و ارائه تحلیل تاریخی درباره آنها، شاخصهٔ پیروی وی از نظریهٔ جامعه‌شناسی تاریخی است. او بحران سیاسی- نظامی ناشی از شورش طبقات پایین و مشارکت نخبگان حاشیه‌ای در قالب بسیج انقلابی را زمینه‌ساز انقلاب‌ها می‌داند. به باور وی، رقابت یک جامعه کشاورزی با دولت‌های قوی‌تر در عرصه بین‌الملل و در بستر نظام سرمایه‌داری جهانی با خطر شکست نظامی همراه است. از این‌رو این نوع از جوامع برای کاهش ضریب آسیب‌پذیری خود سعی در نوسازی ساختار خود دارند. در این راستا، هزینهٔ اجرای برنامهٔ نوسازی را باید به طور عمده زمین‌داران تأمین کنند؛ زیرا مازاد محصول کشاورزان برای اهداف دیگر در نظر گرفته شده است (همان: ۴۳- ۳۶).

اگر اجزای حکومت از طبقه زمین‌دار باشند، اجرای نوسازی می‌تواند منجر به فروپاشی دولت گردد. از آنجا که نظامیان نیز نگاه مثبتی به طبقه یادشده ندارند، امکان فروپاشی اداری و نظامی دولت محتمل است. در این وضعیت، نخبگان شهری و حاشیه‌ای به بسیج توده‌ها می‌پردازند و دهقانان ناراضی سر به طغیان برمی‌دارند. نخبگان به دلیل وابستگی نداشتن به طبقه اشراف یا نداشتن ثروت و در نتیجه دور از دسترس بودن امکان ارتقا در مناصب اداری، درصدد سازمان‌دهی و بسیج توده‌ها برمی‌آیند. اسکاچپول در تدوین نظریهٔ خود به پنج متغیر اقتصاد کشاورزی، امکان بهره‌گیری از مازاد سود در نوسازی، ماهیت حکومت و رابطه آن با مالکان زمین، فشارهای شدید و خفیف از سوی کشورهای سرمایه‌داری و ظرفیت انقلابی دهقانان اشاره دارد.

او برای اثبات ادعای ساختاری بودن انقلاب به نمونه‌های فرانسه، چین، روسیه، ژاپن، آلمان و انگلستان استناد می‌کند، اما نگرش ساختاری در نگاه وی صرفاً محدود به مؤلفه‌های سرزمینی است. هرچند ساختار اجتماعی در تحلیل‌های جامعه‌شناختی مبتنی بر تعامل محیط‌های درونی و بیرونی است، محیط بیرونی برای او به دو مؤلفهٔمشخص ختم می‌گردد. به عبارت دیگر، نگاه ساختاری وی بیش از آنکه معطوف به ارتباطات اجتماعی در قالب یک جامعه بزرگ بشری باشد، متکی بر فعل و انفعالات درون جوامع ملی است. در این راستا ادعای تقلیل‌گرایانه بودن نظریهٔ وی نسبت به محیط بین‌الملل مبالغه‌آمیز به نظر نمی‌رسد؛ زیرا از دید اسکاچپول، تنها دو عامل بین‌المللی یعنی گسترش ناموزون سرمایه‌داری و رقابت بین دولت‌ها (از نوع نظامی) در بروز انقلاب تأثیرگذارند. با توجه به قرارگیری هر دوی این عوامل در بستر دوره‌های تاریخی جهان، او قصد دارد فضا را برای پیوند سطوح در چارچوب نگرش اجتماعی فراهم سازد، اما این اقدام ناقص و نامتقارن به نظر می‌رسد. در تحلیل وی، رقابت بین دولت‌ها، جانشینی برای تعاملات نظامی به‌ویژه شکست در جنگ است (Lawson, 2016: 119).

علاوه بر این اسکاچپول علی‌رغم بهره‌برداری از نگرش اجتماعی در تبیین نظریهٔ خود، تحلیلی ایستا از انقلاب به دست می‌دهد. به عبارت دیگر نظریهٔ وی، منکر پویایی‌های موجود در نگرش یادشده است. اشاره به تغییر سریع و فراگیر در تعریف انقلاب اجتماعی برآمده از تفکر ذات‌گرای وی است که موجب نادیده گرفتن پیچیدگی

انقلاب‌ها از یکسو و تضعیف ظرفیت تحلیلی مرتبط با تـوان تغییـر و کیفیـت پیکربنـدی انقلاب‌ها از سویی دیگر است. پذیرش تعریف اسکاچپول باعث معطوف شدن توجه‌ها بـه دیدگاهی خاص و شکل‌گیری نگرش‌ها حول عبارت «تغییر سریع و همه‌جانبه» می‌گردد.

علی‌رغم صحت ادعای وی مبنی بر تبلور انقلاب در دولت‌های دستخوش تغییر سریع و همه‌جانبه نظیر انگلستان، فرانسه، روسیه، چین و حتی ایـران، امـا توجیـه چنـد دهـه تلاش برای پیروزی انقلاب نظیـر تحـولات مصـر در دورهٔ پـیش از انقـلاب سـال ۲۰۱۱ دشوار است. اگر انقلاب‌ها باید متضمن تغییـر سـاختارهای دولتـی باشـند، پـس نمونـه فرانسه، صلاحیت نامیده شدن به عنوان انقلاب را ندارد؛ زیرا نظام جمهوری، یک تجربـه نسبتاً کوتاه‌مدت بود که در وهلهٔ اول توسط امپراتوری تحت‌الشعاع قرار گرفـت و سـپس به واسطه بازگشت نظام پادشاهی به فراموشی سپرده شد. اگر انقلاب‌ها بایـد مبتنـی بـر شورش‌های طبقه‌محور از پایین و تغییر شکل ساختارهای طبقـاتی باشـند، پـس تعـداد محدودی از انقلاب‌ها دارای این شرایط هستند. انقلاب‌ها، ائـتلاف‌هـای سراسـر طبقـاتی وابسته به پویایی‌های پیچیده تداوم و تغییر می‌باشند.

به طور کلی نظریهٔ اسکاچپول به سختی با تمامی نمونه‌هـای انقلابـی مطابقـت دارد. این عدم انطباق به معنی بی‌اعتباری نظریهٔ وی نیست. اما نظریـه‌هـا، ابـزار سـاده‌سـازی هستند. مطلوبیت آنها صرفاً برآمده از ظرفیتشان در تبیین و توجیه پدیده‌ها نیست، بلکه ناشی از ارائه دیدگاه‌های مفید درباره حوزه‌های خاص زندگی اجتماعی است. هر تعریفی که انقلاب‌ها را به مجموعه‌ای از ویژگی‌های اصلی منتسب سـازد، ضـرورتاً بایـد تـاریخ را متوقف نماید. چنین اقدامی نه‌تنها اهمیت موضوع عملی را مخدوش می‌سازد، بلکه قـادر به تبیین انقلاب‌ها به عنوان پدیده‌های در حـال حرکـت نیسـت. دیـدگاه اسـکاچپول در کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» متضمن آن است که انقلاب‌ها، ارادی نیسـتند. او در بستر نگرش ساختاری، منکر نقش ارادهٔ معطوف به انباشت حوادث در پیروزی انقلاب است. حتی از پذیرش نقش اراده در تشکیل حکومت‌های پس از انقـلاب نیـز خـودداری می‌ورزد. در دیدگاه وی، سه متغیر در تعیین رویکرد نظام‌های انقلابی نقش دارد: ماهیت بحران‌های اجتماعی تأثیرگذار بر تضعیف طبقات حاکم و به قدرت رسیدن گروه جدیـد، میراث اجتماعی و اقتصادی رژیم سابق و شرایط بین‌المللی.

رویکرد بین‌دولتی

بدون شک تا پیش از تمرکز هالیدی بر ارتباط متقابل «انقلاب‌ها» و «بین‌الملل»، هیچ یک از متفکران فعال در نظریه جامعه‌شناسی تاریخی به طور جدی به این امر نپرداخته بود. او در مقالهٔ «ششمین قدرت بزرگ: بررسی انقلاب و روابط بین‌الملل» با تأسی از آرنت، روابط بین‌الملل قرن بیستم را مبتنی بر جنگ‌ها و انقلاب‌ها می‌داند و در این بستر از انقلاب‌ها با عنوان «ششمین قدرت بزرگ» یاد می‌کند (Halliday, 1990: 207). او تلاش داشت تا جایگاه انقلاب را در روابط بین‌الملل تبیین نماید و در این راستا به سه حوزهٔ مغفول‌مانده در برنامهٔ پژوهشی مرتبط با اتصال دو حوزه اشاره دارد. نخست، بدنهٔ اصلی ادبیات روابط بین‌الملل صراحتاً بر موضوعات تحلیلی و تطبیقی‌ای که انقلاب‌ها ارائه کرده‌اند تمرکز دارد و آثار نویسندگانی چون کسینجر[1]، روزکرانس[2]، وایت[3]، روزنا[4] و... شاهدی بر این ادعاست. دوم، انقلاب‌ها حضور مخفی در روابط بین‌الملل دارند، اما با بازخوانی و بازساخت ادبیات موجود روابط بین‌الملل، ارتباط آنها مشخص می‌شود. این نکته در پاره‌ای از آثار روزنا درباره پیوند ارتباطات فراملی، مداخلهٔ بیرونی و تروریسم مشهود است. سوم اینکه بخشی از ادبیات علوم اجتماعی مرتبط با شکل‌دهی به موضوع روابط بین‌الملل در انقلاب‌ها قرار دارد. همان‌گونه که آثار تاریخی بر ابعاد بین‌المللی انقلاب تأکید دارند، موج سوم نوشته‌های جامعه‌شناختی نیز با تأکید بر نقش رقابت‌های بین دولت‌ها، پرده از دلایل بروز انقلاب و شکل‌گیری دولت‌های پساانقلابی برمی‌دارند.

با توجه به تأکید هالیدی مبنی‌بر وابستگی شناخت پدیده‌های سیاسی خاص به زبان محل وقوع و زیست پدیده به عنوان دریچه ورود به حوزه فرهنگ مورد نظر (Halliday, 2005: 3)، وی در بحث انقلاب‌ها و اثرات آنها به واژه‌شناسی انقلاب اشاره می‌کند. به باور وی، عبارت انقلاب از آن جمله واژه‌هایی است که بار معنایی آن در طول زمان دستخوش تحول شده است. در این بستر عبارت مورد بحث حاوی معانی مختلفی است که استفاده از آن در روابط بین‌الملل تا اندازه زیادی منوط به تعاریف واردشده از دیگر

1. Kissinger
2. Rosecrance
3. Wight
4. Rosenau

حوزه‌های مطالعاتی است. او تعاریف دیگر متفکران نظیر اسکاچپول، مور و گریونگ[1] را از انقلاب، تلاشی در جهت محدودیت‌زدایی از مفهوم انقلاب‌ها به عنوان حوادث تاریخی نسبتاً مجزا و نادر می‌داند؛ حوادثی حاشیه‌ای و غیرمعمول در تاریخ دولت‌ها و نظام بین‌الملل که بدون آنها، امکان ظهور جهان مدرن وجود نداشت.

او در کتاب «انقلاب و سیاست جهانی: ظهور و سقوط ششمین قدرت بزرگ»، نقش تاریخی انقلاب‌ها را نقطه آغاز بحث در بستر بین‌الملل می‌خواند. عمده ادبیات مرتبط با انقلاب در روابط بین‌الملل، این پدیده را لحظه فروپاشی و سقوط می‌دانند و به همین دلیل آن را در بستر اعمال خشونت علیه رژیم باثبات و سرکوبگر تعریف می‌کنند؛ حال آنکه انقلاب را باید لحظات پیونددهنده یا دوره‌های گذار دانست که شروع فصول جدید هستند. رویکرد نظریه‌های روابط بین‌الملل که به انقلاب توجه دارند، به واسطه تفاوت نگرش‌های مفهومی مقایسه‌ناپذیر است. برای واقع‌گرایانی چون روزکرانس و کسینجر، انقلاب‌ها بر پایه تغییر الگوهای سیاست خارجی و اولویت دولت‌ها دیده می‌شوند، به طوری که این وضعیت باعث تجدیدنظرطلبی آنها می‌گردد. در این بستر، عامل نارضایتی یا غیر تعادل‌بخش در نظام بین‌الملل باید به طور مناسب مهار شود؛ زیرا انقلاب‌ها، گسستی در جهان منظم به حساب می‌آیند (Halliday, 1990: 10- 11).

به باور هالیدی، رفتارگرایانی چون روزنا، انقلاب‌ها را بخشی از طیف خشونت می‌شناسند که همانند ویروس به فراسوی مرزها گسترش می‌یابند. این خشونت بر پایه شرایط روان‌شناختی دیده می‌شود و برآمده از علل اجتماعی یا بستر بین‌المللی است. در این نگرش نیز انقلاب متضمن خشونت و در نقطه مقابل ثبات قرار دارد. ماده‌گرایی تاریخی در شکل محدود آن که به عنوان ساختارگرا شناخته می‌شود، توجه بیشتری به انقلاب دارد. اسکاچپول و مور به عنوان متفکران این نظریه، انقلاب را الگوی سازندهٔ فراملی می‌بینند که موجب تغییرات سیاسی و اجتماعی عمیق است.

در نهایت وی از پنج کاستی نظری در تعامل انقلاب‌ها و نظام بین‌الملل سخن می‌راند.

۱- اتصال بین‌الملل و داخل: او معتقد است که با توجه به اثرات بین‌المللی انقلاب‌ها و نقش عوامل داخلی در شکل‌گیری سیاست خارجی، امکان چشم‌پوشی از ساختارهای داخلی

1. Karl Griewank

در مطالعهٔ روابط بین‌الملل وجود ندارد. در این راستا وی تقسیم‌بندی والتز از نظریه‌ها به دو بخش سیستماتیک و تقلیل‌گرا را قابل دفاع نمی‌دانست؛ زیرا بررسی تأثیرات انقلاب‌ها بر جنگ و کشمکش‌های بین‌المللی بیانگر چگونگی کارکرد زنجیرهٔ تعاملی بین‌الملل- داخل- بین‌الملل[1] است که چهرهٔ اصلی چگونگی بروز جنگ را نشان می‌دهد.

۲- مفهوم دولت، علی‌رغم ارتباط مستقیم انقلاب با دولت‌ها: اما نظریه‌های اصلی روابط بین‌الملل فاقد تعریف مشخص از دولت هستند. در نگرش جامعه‌شناختی، دولت موجودیتی اداری -اجباری و برخوردار از اقتدار سیاسی- قانونی است که این مختصات، خود زمینه‌ساز بین‌المللی دیده نشدن انقلاب‌هاست. در حالی که حیات بین‌المللی آن و رقابتش با سایر بازیگران باعث قرارگیری انقلاب در جامعهٔ بزرگ بشری خواهد شد.

۳- نظام‌های متجانس و نامتجانس: منظور از نظام‌های یادشده، شرایط متفاوت بازیگران مختلف در مواجهه با محیط بین‌الملل است. در این ارتباط، نقش محیط داخل در روابط بین دولت‌ها از جمله بخش‌های مغفول‌مانده در آثار متفکران روابط بین‌الملل است. در صورت که دولت‌ها، اصل عدم مداخله و تنوع نظام‌های داخلی را بپذیرند، شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز فراهم خواهد آمد. اما شواهد تاریخی گواه آن است که مبنای متفاوت شکل‌گیری دولت‌ها باعث احساس تهدید از جانب یکدیگر و بروز کشمکش می‌گردد. در این بستر، مهم‌ترین تأثیر داخلی و بین‌المللی انقلاب‌ها در نیروی آن است (Halliday, 1990: 218).

۴- جنگ‌های برآمده از انقلاب‌ها: برای پیش‌بینی و جلوگیری از جنگ، شناخت نقطه آغاز و تأثیر انقلاب‌ها، روابط امنیتی بین دولت‌ها، امنیت عمودی (بین‌دولتی) و امنیت افقی (درون‌دولتی) ضروری است. راه جلوگیری از این دست از جنگ‌ها، جلوگیری از بروز تغییرات رادیکال درون دولت‌هاست. با این حال اعمال تغییر، خود عامل جلوگیری از انقلاب و در نهایت جنگ است.

۵- ویژگی نظام بین‌الملل: هرچند نظام بین‌الملل از دیدگاه نظریه‌های مختلف دارای ویژگی‌های متفاوتی است، ویژگی بین‌المللی اقتصاد وجامعهٔ سرمایه‌داری همچنین فرهنگ به عنوان یک کلیت باعث تقسیم‌بندی جهان به دولت‌ها، بخش‌بندی سرزمین‌ها،

1. The interactive chain—international system/domestic system/international system

جمعیت‌ها و ایدئولوژی‌های خاص شده است. در این بستر، بخشی از ماهیت انقلاب‌ها برآمده از ویژگی نظام بین‌الملل است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، نگاه هالیدی به انقلاب متفاوت از آثار دیگر جامعه‌شناسان تاریخی است. این مهم تا اندازه زیادی متأثر از تعهد وی به «بین‌الملل» و بهره‌برداری از آن در تبیین انقلاب است. از این منظر می‌توان با اطمینان او را اولین معمار نظریهٔ جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل دانست؛ زیرا از یکسو تعهد به نگرش اجتماعی- تاریخی در نگاه وی مشهود است و از سویی دیگر، بین‌الملل در مقایسه با داخل، نقش پررنگ‌تری در آثار وی دارد. از این منظر شاید بتوان او را در نقطه مقابل اسکاچپول دانست. او تلاش قابل ملاحظه‌ای برای برجسته نمودن وجه بین‌المللی انقلاب نمود. هرچند نسل‌های اخیر نظریه‌های انقلاب در مقایسه با نسل‌های پیشین، مفهوم غلیظی از بعد بین‌المللی انقلاب ارائه می‌دهند، همان‌گونه که درباره اسکاچپول اشاره شد، تمامی آنها گرایش به شرحی ساکن از بین‌الملل دارند. به عبارت دیگر، بین‌الملل به عنوان بستر فراهم‌کننده شرایط برای وقوع حوادث دیده می‌شود و محیطی برای شکل‌گیری فرآیندهای بین‌المللی مرتبط‌کننده اجزای مختلف در یک جامعه بزرگ به حساب نمی‌آید. در این بستر، هالیدی نشان داد که بین‌الملل بیش از یک زمینه منفعل برای بروز حوادث انقلابی است (Lawson, 2011: 1073).

پویایی‌های بین‌المللی نظیر تأثیرات بی‌ثبات‌کننده جنگ‌ها، تکثیر آمیب مانند ویروس انقلاب و واکنش‌های انقباضی یا انبساطی بازارهای جهانی نسبت به انقلاب‌ها بیانگر تعامل دوسویهٔ انقلاب- بین‌الملل است. در این راستا، هالیدی انقلاب را به عنوان خیزشی از تعاملات چندگانه بین فرآیندهای بین‌المللی و پویایی‌های دولت- جامعه می‌دید. به طور خلاصه، انقلاب در نگاه هالیدی، اهداف ایستایی از تحلیل نیست، بلکه فرآیندهایی در حال تغییر است که همه زمان‌ها و مکان‌ها را در برمی‌گیرد. نگاه او به انقلاب برآمده از بار معنایی این واژه در یونان باستان بود که متضمن چرخش قدرت بین نظام‌های سه‌گانه ارسطویی (دموکراسی، الیگارشی و تیرانی) است. او با آگاهی از تنوع معنایی انقلاب در طول چند سدهٔ اخیر، سعی در افزایش فهم اشکال چندگانه انقلاب داشت (Halliday, 1990: 29).

رویکرد بین‌اجتماعی

اگر نظریه‌ها به‌مثابه موجودات زنده برخوردار از سیر تکامل باشند، دیدگاه‌های جورج لاوسن، استاد روابط بین‌الملل دانشگاه ملی استرالیا درباره انقلاب بی‌شک کامل‌ترین نظریهٔ انقلاب در جامعه‌شناسی تاریخی است، به‌طوری که وی از هر دو منظر کمی و کیفی، جایگاه انقلاب در نظریه جامعه‌شناسی تاریخی را ارتقا بخشیده است. از نظر کمی، شمار آثاری که وی به نگارش درآورده، در حوزهٔ انقلاب بیش از مطالب تولیدشده دیگر متفکران وام‌دار این نظریه است. از نظر کیفی، لاوسن در چارچوب تبیین رویکرد «بین‌اجتماعی[1]» علاوه بر فائق آمدن بر نواقص موجود در نظریه‌های متفکران پیشین از حیث تمرکز بر یکی از ابعاد داخلی یا بین‌المللی انقلاب به هر سه بعد تاریخ، اجتماع و بین‌الملل به عنوان ارکان اصلی نظریه جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل توجه دارد.

از منظر تاریخی، انقلاب در مختصات فکری لاوسن بیش از آنکه تجمیع مجموعه‌ای از ویژگی‌ها باشد، متأثر از فرآیندهای خاص تاریخی است. به باور وی، با بررسی انقلاب‌ها در بستری اجتماعی مشخص خواهد شد که وقوع آنها بیش از آنکه منوط به شناخت و وجود یک مجموعه از ویژگی‌های اصلی باشد، برآمده از یک فرآیند خاص تاریخی است و تنوع نمونه‌های انقلابی مبین خاص بودن آنهاست. به عبارت دیگر انقلاب‌ها، مجموعه‌های خاصی هستند که از نظر تاریخی قابل تکرار نیستند. در این بستر، زمان بروز وقایع انقلابی، اهمیت فراوانی دارد. برای مثال انجام اصلاحات دولتی در شرایط انقلابی می‌تواند با توجه به زمان اجرای آنها، قرین موفقیت یا شکست گردد. اگر اصلاحات به طور مناسب در مراحل اولیه اجرا شود، امکان کاهش فشار بسیج انقلابی نظیر مراکش و دیگر پادشاهی‌ها در ناآرامی‌های عربی سال ۲۰۱۱ وجود دارد.اگر با تأخیر اجرا شود، می‌تواند همانند تونس و مصر، زمینه‌ساز تغییر حکومت گردد. بنابراین تنها یک ویژگی/ ویژگی‌های خاص نمی‌تواند در ارتباط با انجام اصلاحات دولتی طی وضعیت انقلابی مورد اشاره قرار گیرد و بازهٔ زمانی ظهور یک جنبش مخالف به اندازه چگونگی سازمان‌دهی آن حائز اهمیت است. برای مثال، تفاوت اندکی بین ظرفیت سازمانی اپوزیسیون سوریه و جنبش سرنگون‌کننده زین‌العابدین بن علی در تونس وجود داشت (Lawson, 2016: 111).

1. Intersocietal approach

لاوسن در کتاب «جامعه‌شناسی تاریخی جهانی» ضمن نقد نظریه انقلاب متفکران موج دوم جامعه‌شناسان تاریخی (اسکاچپول و تیلی) و همچنین افرادی چون مور و گلدستون که بروز انقلاب را با ظهور مدرنیته پیوند می‌زنند، مدعی می‌شود که علی‌رغم تلاش‌های صورت‌پذیرفته در زمینه ترکیب پویایی‌های بین‌المللی در تحلیل‌های مربوطه، تاکنون جامعه‌شناسی تاریخی جهانی انقلاب به وقوع نپیوسته است. در بیشتر آثار، فرآیندهای بین‌المللی، فراملی و جهانی به عنوان بستر تسهیل‌کننده انقلاب یا به عنوان نتیجه وابسته انقلاب‌ها دیده شده‌اند. او وضعیت یادشده را ناشی از فقدان یک رویکرد «بین‌اجتماعی» کاملاً شفاف می‌داند. لاوسن معتقد است که آثار متفکران نسل‌های سوم و چهارم نظریه انقلاب، علی‌رغم ادعای توجه به عوامل بین‌المللی حاوی دو کاستی اساسی است: نخست، برخورداری از انشعاب تحلیلی بین عوامل داخلی و بین‌المللی و دوم، در نظر گرفتن نقش حداقلی برای بین‌الملل. انشعاب مورد اشاره اغلب حاوی این فرض تلویحی است که بین‌الملل به عنوان ابعاد ثانویه علل اصلی در حوزهٔ داخل عمل می‌کند. بر این اساس نیاز به یک رویکرد جدید برای ادغام نظری بین‌الملل در مطالعه انقلاب مشهود است؛ یک رویکرد بین‌اجتماعی درباره انقلاب‌ها که متضمن پیوند اجزا با یکدیگر است. در این راستا، شماری از تاریخ‌های فراملی به شیوه‌های حوادث انقلابی اشاره دارند که حاوی یک بعد بین‌المللی فراتر از قالب دولت- ملت هستند. برای مثال، شروع انقلاب فرانسه بدون توجه به سیاست‌های توسعه‌طلبانه دولت فرانسه در طول قرون ۱۷ و ۱۸ قابل درک نیست. فرانسه در بازهٔ زمانی ۱۶۵۰ تا ۱۷۸۰ از هر سه سال، دو سال در حال جنگ بود (Lawson, 2015: 309). این جنگ‌طلبی محصول فشارهای ناشی از توسعهٔ دولت‌های رقیب و همچنین عوامل داخلی است که ضمن افزایش مالیات و ایجاد نفاق در رژیم پیشین به شکل‌گیری بدهی مزمن در دولت انجامید. ابعاد تعاملی روابط بین‌الملل نیز در طول دوره انقلاب بر حوادث تأثیرگذار هستند.

در این بستر، روابط بین‌اجتماعی نه‌تنها نقش پررنگی در ایجاد وضعیت انقلابی و خط سیرهای انقلابی دارد، بلکه در نتایج انقلاب نیز مؤثر است. در انقلاب فرانسه، تحولات صرفاً به داخل محدود نبود. رژیم انقلابی اول راین‌لند و بلژیک را تصرف نمود و به ظهور انقلاب جمهوری‌خواهان در چندین کشور همسایه از جمله هلند، سوییس و

ایتالیا دامن زد. سپس باعث برانگیخته شدن ناآرامی در سراسر اروپا از جمله ایرلند شد. در نهایت، تهدید ناشی از انقلاب فرانسه به تصویب قوانین مخالف انقلاب در دولت‌های همسایه انجامید. برای مثال در انگلستان، حق عدم پاسخگویی پیش از حضور در محاکم قضایی در سال ۱۷۹۴ تعلیق گردید و انواع قوانین از برخورد با فتنه‌جویی تا قوانین ترکیبی برای مهار گسترش جمهوری‌خواهی به تصویب رسید (Lawson, 2019: 70).

به باور لاوسن، رویکرد بین‌اجتماعی برآمده از نقش سازندهٔ ارتباطات در فراسوی مرزهای سرزمینی است. از منظر عملی، این رویکرد بر ارتباط بین مردم، شبکه‌ها و دولت‌های دستخوش پویایی‌های انقلاب تأکید دارد. برای مثال انقلاب هائیتی حاوی ابعاد بین‌اجتماعی چندوجهی چون حلقه‌های انباشت سرمایه، بردگی و استعمار، بروز جنگ‌های بین‌دولتی و گسترش ناآرامی در آمریکای لاتین و دیگر مناطق بود. برجسته‌سازی این اتصالات به طور مستقیم یا غیر مستقیم، مزایای توصیفی رویکرد بین‌اجتماعی را محقق می‌سازد. از دیدگاه نظری، رویکرد بین‌اجتماعی علاقه‌مند به درک چگونگی تعامل منطق‌های اجتماعی متفاوت در فضاهای اجتماعی تأثیرگذار بر مسیرهای علی انقلاب‌هاست. چنین روابط درونی دربرگیرنده اشکال متعددی چون عدم حمایت از حامی، فشارهای ناشی از فناوری‌های پیشرفته در بخش‌های اقتصاد، انتقال اندیشه‌های انقلابی، گسترش اقدامات مناقشه‌انگیز، تمایل برای تقلید از انقلاب‌ها و روندهای ضدانقلاب است. در هر دو شکل تحلیلی و توصیفی، تعاملات بین‌اجتماعی محرک انقلاب‌ها محسوب می‌گردند.

عبارت بین‌اجتماعی نسبت به عبارت‌هایی مانند بین‌المللی و بین‌دولتی اولویت دارد، زیرا هدف تحلیل در آن دولت‌ها نیستند، بلکه تعامل و رابطه بین پویایی‌های درونی و بیرونی را بررسی می‌کنند در اندیشه‌هایی که از مرزها فراتر می‌روند، در بین شبکه‌های انقلابیون، در تعاملات نامتقارن بازار و غیره. رویکرد یادشده بر این نکته تأکید دارد که جریان‌ها علی‌رغم واقع شدن در نقاط متفاوت، به تعامل با هم می‌پردازند. رخدادهای اجتماعی بر روند انقلاب‌ها تأثیرگذارند بدون آنکه انقلاب‌ها پیش‌فرضی از این «رخدادهای در مکان دیگر» داشته باشند. بنابراین رویکرد بین‌اجتماعی با یک فرض ساده آغاز می‌شود: وقایعی که در یک مکان رخ می‌دهند، متاثر و تأثیرگذار از/ بر رخدادهای در مکان‌های دیگر هستند (لاوسن، ۱۴۰۰: ۱۰۶-۱۱۲).

وعدهٔ رویکرد بین‌اجتماعی متکی بر ظرفیت آن در نظام‌مند نمودن ارتباطات در بروز انقلاب است. به عبارت دیگر، پویایی‌های بین‌اجتماعی دلالت بر منطق‌های اجتماعی دارد که به فرآیندهای انقلابی شکل می‌دهند. این تسلسل حوادث تأثیرگذار در بروز انقلاب به طور پویا با شیوه‌های تعاملی ارتباط دارند که در آنها روابط اجتماعی درون سرزمین‌ها با روابط اجتماعی فراسوی مرزها پیوند می‌یابند. روابط بین‌اجتماعی، زمینه تعاملی را برای حوادث مختلف از تمایل به پیشی گرفتن از دولت‌های پیشرفته تا نقش اندیشه‌ها در جوشش ناآرامی در ارتباطات فرامرزی و هر نمونه از انقلاب‌ها فراهم می‌آورد. در این میان، فشارهای بین‌المللی بر تاریخ ناموزون نظم‌های اجتماعی افزوده می‌گردد و باعث ایجاد یک منطق بین‌اجتماعی می‌گردد که تاکنون به طور مؤثر در مطالعه انقلاب‌ها نظام‌مند نشده‌اند (Lawson, 2016: 122). شناساسایی این پویایی و برجسته نمودن نقش مولد آنها در تشکیل فرآیندهای انقلابی، وظیفهٔ رویکرد بین‌اجتماعی است. هرچند کم‌رنگ شدن نقش دولت- ملت از منظر تحلیلی و توصیفی می‌تواند بر مطالعه انقلاب‌ها تأثیرگذار باشد، انشعاب میان حوزه‌های داخلی و بین‌المللی فاقد منطق جامعه‌شناختی است. انقلاب‌ها، آمیزه پیچیده‌ای از اقدامات در حوزه‌های محلی و فراملی و کاملاً بین‌اجتماعی هستند.

نتیجه‌گیری

بررسی نظریه‌های انقلاب بیانگر آن است که این حوزهٔ پژوهشی درگیر یک دور بسته مطالعاتی شده است و صرفاً سعی در تبیین یک مجموعه شرایط مشخص برای توجیه یک انقلاب یا انقلاب‌هایی خاص در بستر یک جامعه سرزمینی دارد. به عبارت دیگر نگاه ایستا به مقوله انقلاب باعث شده است که محققان فعال در این حوزه تنها به دنبال گردآوری مجموعه‌ای از علل به عنوان شرایط بروز انقلاب در بستر یک جامعه خاص باشند. این در حالی است که ماهیت اجتماعی روابط انسانی و نقش‌آفرینی بشر در بستر ساختارهای اجتماعی در برگیرنده وی، به انقلاب معنایی اجتماعی بخشیده است و تحلیل آن بدون اشاره به مناسبات اجتماعی امکان‌پذیر نیست. در این ارتباط، پویایی روابط اجتماعی از یکسو باعث قرارگیری انقلاب در شبکهٔ بزرگ روابط فراسرزمینی می‌گردد و از سویی دیگر زمینهٔ تغییر نگرش به انقلاب از یک حادثه به یک جریان را

فراهم می‌سازد. این دیدگاه شاید حرکت به سوی نسل جدید نظریه‌های انقلاب باشد،زیرا نگاه اجتماعی به انقلاب در بستر جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل اکنون دارای چارچوب نظری مجزا و قدرت تحلیلی قابل توجه است.

تبیین نظریه اجتماعی انقلاب در بستر جامعه‌شناسی تاریخی سیر تکاملی به بلندای نیم قرن دارد. به‌طور آشکار تا پیش از اسکاچپول، مفهوم جامعه و ساختار در آثار متفکران فعال در حوزهٔ انقلاب و وام‌دار چارچوب نظری مورد بحث صرفاً محدود به سرزمین مشخص بود. در حالی که ساختار و جامعه دلالت بر چارچوب تعاملی بزرگ بشری دارد و شامل تحولات و روابط فراملی نیز می‌گردد. جامعهٔ مورد نظر اسکاچپول بیش از آنکه متکی بر روابط اجتماعی در یک بستر بزرگ انسانی باشد، متکی بر مناسبات اجتماعی در یک کشور خاص بود. با این حال اشاره وی به چند مؤلفه فراملی در تبیین انقلاب، راه را برای تغییر نگرش به روابط اجتماعی انسان‌ها گشود.

در این ارتباط، هالیدی انقلاب را در بستر مناسبات اجتماعی بین‌دولتی قرار دارد. پیوند انقلاب و بین‌الملل، ره‌آورد بزرگ وی در نظریه‌های انقلاب است. به عبارت دیگر، نگاه محدود اسکاچپول به تأثیر معدود مؤلفه‌های بین‌المللی در بروز انقلاب با تلاش هالیدی بسط یافت و از منظر اجتماعی به بلوغ جامعه‌شناختی نظریه انقلاب کمک نمود. با این حال بزرگ‌ترین نقطه‌ضعف هالیدی در حوزهٔ مطالعات انقلاب به این مسئله بازمی‌گردد که وی تلاشی برای ارائه یک نظریهٔ جامع و دربرگیرنده سطوح داخلی و بین‌المللی نکرد. به عبارت دیگر، علی‌رغم پیشگامی در بسط روابط اجتماعی انقلاب‌ها، وی در ارائه یک چارچوب نظری جامع ناتوان بود.

در این ارتباط، جورج لاوسن با اتکا به مفهوم «بین‌اجتماعی» توانست ضمن رعایت چارچوب نظری جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل، رویکردی جدید در مطالعات انقلاب ارائه دهد که فاقد کاستی‌های نسل‌های چهارگانه نظریهٔ انقلاب همچون ذات‌گرایی، نگاه ایستا به انقلاب و بی‌توجهی به روابط اجتماعی فراملی است. بدون شک تلاش‌های وی دریچه‌ای نوین در ظهور نسل پنجم نظریه‌های انقلاب به حساب می‌آید.

منابع

اسکاچپول، تدا (۱۳۸۹) دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، ترجمه سید مجید رویین‌تن، تهران، سروش.

---------- (۱۳۹۲) بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه سیدهاشم آقاجری، چاپ دوم، تهران، مرکز.

خرمشاد، محمد باقر (۱۳۸۳) «بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل چهارم نظریه‌های انقلاب»، مجلهٔ جامعه‌شناسی ایران، دوره ۵، شماره ۳، صص ۸۶-۱۲۳.

زیبایی، مهدی ودیگران (۱۳۹۷) «جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل: چارچوبی نظری برای تحلیل نظم فراملی»، پژوهشنامهٔ ایرانی سیاست بین‌الملل، سال ۶، شماره ۲، صص ۸۳-۱۰۸.

صالح، فائز دین‌پرستی و زهرا رمضانی (۱۳۹۷) «بررسی بی‌ثباتی سیاسی و ائتلاف‌های دولت‌سوز در مصر پساانقلابی بر مبنای نظریهٔ بازی‌ها»، فصلنامه دولت‌پژوهی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال ۴، شماره ۱۵، صص ۱۶۳-۲۰۵.

گلدستون، جک (۱۳۹۷) «به سوی نسل چهارمی از نظریه‌های انقلاب»، ترجمه احسان بدریکوهی، فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی، دوره ۸، شماره ۲۷، صص ۳۸۱-۴۴۲.

لاوسن، جورج (۱۴۰۰) کالبدشکافی‌های جدید انقلاب، ترجمه مهدی زیبایی، تهران، نگاه معاصر.

ملکوتیان، مصطفی (۱۳۹۴) «نگرشی به نظریه‌های انقلاب و نقد و ارزیابی آنها»، مطالعات تحول در علوم انسانی، شماره ۴، صص ۱۷۹-۲۲۳.

ملکوتیان، مصطفی ودیگران (۱۳۹۱) «گونه‌شناسی نظریه‌های انقلاب»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۲، شماره ۱، صص ۳۳۳-۳۴۹.

Barnett, Michael, (1993) ‘Institutions, Roles, and Disorder: The Case of the Arab States System’, International Studies Quarter, Volume 37.

Beck, t. Colin & Bukovansky, Milada & Chenoweth, Erica & Lawson, George, Erickson nepstad, Sharon & Ritter P. Daniel (2022) On Revolutions Unruly Politics in the Contemporary World. Oxford University Press.

Bhambra, Gurminder K., (2010) ‘Historical sociology, international relations and connected histories’, Cambridge Review of International Affairs, Volume 23.

Boswell T. & Dixon WJ (1993) “Marx’s theory of rebellion: a cross- national analysis of class exploitation, economic development, and violent revolt”. Am. Sociol. Rev. Vol. 58. Pp. 681–702

Halliday, Fred (1990) ‘'The sixth great power': on the study of revolution and international relations’, Review of international studies, Volume 16.

---------- (2005) The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology, Cambridge, Cambridge University Press.

Hobson, John M. and Lawson, George & Rosenberg, Justin, (2010) 'Historical sociology', In Robert A. Denemark, (ed.) The international studies Encyclopedia, Oxford: Wiley- Blackwell.

Katz, Mark (2000) Revolution: International Dimensions. Washington, DC: Congr. Q.

Lawson, George (2011) 'Halliday's revenge: revolutions and International Relations', International Affairs, Volume 87.

---------- (2015) 'Revolutions and the international', Theory and Society, Volume 44.

---------- (2016) 'Within and Beyond the "Fourth Generation" of Revolutionary Theory', Sociological Theory, Volume 34.

---------- (2019) Anatomies of Revolution, Cambridge, Cambridge University Press.

Martin, John L. and Lee, Monica, (2015) 'Social Structure', In: James D. Wright (editor- in- chief) International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, Vol 22. Oxford: Elsevier.

Walt, M. Stephen (1996) Revolution and War. Cornell University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۳۴۶-۳۲۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸
نوع مقاله:پژوهشی

پیوند زیست‌سیاست با گفتمان‌های جهانی: لیبرالیسم، توتالیتاریسم، امنیت

فاتح مرادی*
عباسعلی رهبر**

چکیده

تفسیری از لیبرالیسم، توتالیتاریسم و امنیت به‌مثابه گفتمان زیست‌سیاسی، هدف این مقاله است. هدف گفتمان، تولید سوژهٔ مورد نظر است که در معیارها و الگوهای روزمره مشاهده و قابل کنترل باشد. مسئلهٔ اصلی متن حاضر، آشکارسازی چگونگی پیوند گفتمان‌های موجود و پیوند آن با زیست‌سیاست و سیاست بدن است. چگونگی تلاقی این گفتمان‌ها با سیاست بدن آنچنان گسترش یافته است که شامل بخش زیادی از نظریه‌ها و متون مختلف در قرن بیستم می‌شود. کاوش در این اندیشه‌ها نشان می‌دهد که گرایش‌ها و اقدامات یکسان‌ساز بدن و جمعیت، دغدغهٔ اصلی بسیاری از گفتمان‌های یک سدهٔ اخیر است. الگوهای بدن اقتصادی یا بدن تولیدگر ثروت، بدن غیر یا دیگری و امنیت از دل این گفتمان‌ها برآمده است. تقریباً همهٔ پژوهش‌های مشابه که در این زمینه به نگارش درآمده‌اند، متأثر از اندیشهٔ میشل فوکو است و در متن حاضر نیز از همین روند و از روش تبارشناسی تبعیت کرده‌ایم. از این‌رو فرضیهٔ پژوهش این است که اشکال نظام‌های توتالیتاریسم، لیبرالیسم/ نئولیبرالیسم و امنیت،

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران
Fateh.moradi@yahoo.com
** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران aa.rahbar@atu.ac.ir

CC BY NC

شکل تکامل‌یافتهٔ زیست‌سیاست‌اند و ابتدا در فرم زیست‌سیاست به عرصه پا نهاده‌اند. در مجموع می‌توان گفت که نظام‌های بررسی‌شده به‌مثابه گفتمان و در اشکال زیست‌سیاسی تبلور یافته‌اند تا به سوژهٔ مورد نظر در سطحی جهانی و محلی دست یابند.

واژه‌های کلیدی: زیست‌سیاست، سیاست بدن، لیبرالیسم، توتالیتاریسم و امنیت.

مقدمه

بخش اعظم اندیشه‌های مختلف در غرب بر سرشت بشری بنیان گذاشته شده‌اند. تا جایی که می‌توان گفت سرشت بشری، مسئلهٔ محوری ۲۵ قرن گذشتهٔ اندیشهٔ سیاسی غرب بوده است. سرشت بشر نیز بر بدن استوار است. بر همین اساس پارادایم اساسی تحلیل اندیشهٔ سیاسی هابز را «سرشت سیاست بدن[1]» نامیده‌اند (ر.ک: Smith, 2018: 168-171). بدن در آثار و اندیشهٔ سیاسی اندیشمندان از دوره باستان تاکنون از طریق استعاره‌ها و مفاهیم مختلف بازتاب یافته است(1). اما هرچه به دوران معاصر نزدیک‌تر شده‌ایم، تمرکز و نظریه‌پردازی دربارهٔ آن بیشتر شده است. بارکن[2]، این تحول را تحت لوای انسان‌دیسی[3] در سه مرحلهٔ عادی[4] (شناخت جهانی یکسان از بدن در دورهٔ باستان)، ماهیت فیزیکی[5] بدن و سوم، بازنمایی سیاست بدن[6] (در دورهٔ مدرن) شناسایی می‌کند (John, 2014: 30-40).

بخش زیادی از آرای اندیشمندان در جامعه‌شناسی، اندیشهٔ سیاسی، فلسفه و پدیدارشناسی به بدن و رابطهٔ آن با قدرت پیوند یافته است. به همین ترتیب بدن در دو سدهٔ اخیر در گفتمان‌ها و نظام‌های سیاسی جهانی، جایگاهی جدی‌تر یافته است؛ تا جایی که می‌توان ادعا کرد که هیچ لایه‌ای از زندگی اجتماعی و سیاسی در عصر حاضر وجود ندارد که به گونه‌ای بدن درگیر آن نشده باشد. مسئلهٔ ما در متن حاضر، شناسایی اهمیت سیاسی شدن بدن در گفتمان‌های جهانی مانند توتالیتاریسم، لیبرالیسم و امنیت است؛ به طوری که شناخت اینکه این گفتمان‌ها چگونه بر بدن متمرکز می‌شوند، ارزشمند است. به عبارتی دیگر این گفتمان‌ها قبل از هر چیز سوژه‌ساز هستند و این سوژه‌سازی با تکیه بر دانش (مانند ژنتیک و علم پزشکی) و اقتصاد (بدن تولیدگر ثروت) انجام می‌شود. گفتمان‌های یادشده همراه با مجموعه‌ای از فنون، مناسک و در نهایت ایجاد اشکالی از نشانه‌های زیستی بر ساخت بدن وارد می‌شوند و در تلاشند تا به سوژهٔ مورد نظر خود دست یازند.

1. The nature of the body politic
2. LeonardBarkan
3. anthropomorphic
4. simple anthropomorphism
5. Organic cosmos
6. The renewal of the body politic

از این‌رو پرسش‌های اساسی این متن بدین‌گونه است که:

- بدن چگونه به محل یا هدف نظام‌های سیاسی و گفتمان‌های منتسب به آنها بدل می‌شود؟
- به تعبیر دیگر بدن چگونه به سیاست پیوند می‌خورد تا به اهداف گفتمانی به صورتی نظام‌مند تبدیل شود؟
- سوژه‌سازی از طریق این گفتمان‌ها، چگونه صورت می‌پذیرد؟

روش‌شناسی این پژوهش مبتنی بر تبارشناسی و به تبع آن گفتمان فوکویی است. «تبارشناسی اثبات و چگونگی تداوم نوشتن تاریخ انتقادی، راهی برای دستیابی نظام ارزش‌ها[1] در حال حاضر است. تبارشناسی به شناسایی رابطهٔ قدرت و بدن که بخش اعظم آنها امروزه فراموش شده است، می‌پردازد» (Garaland, 2014: 370, 376). به تعبیر دقیق‌تر، تبارشناسی به منزلهٔ تحلیل مبدأ در محل اتصال بدن و تاریخ است. تبارشناسی بایستی بدن کاملاً منطبع تاریخی و تاریخ ویران‌کنندهٔ بدن را نشان دهد (فوکو، ۱۳۹۶: ۱۵۲). در گفتمان فوکویی، اثراتی که گفتمان بر سوژه و بدن او می‌گذارد، اهمیت دارد. از این‌رو جایگاه بدن در نظام‌های گفتمانی موجود در متن حاضر مدنظر است. بدین معنی که وقتی بدن در قالب نظامی توتالیتاریستی و لیبرالیستی جای می‌گیرد، با چه نشانه‌هایی، محل محدودیت‌ها، تولید ثروت و امنیتی که بر بدن و جمعیت وارد می‌شود مورد بازخوانی قرار می‌گیرد.

برآورد مفهومی زیست‌سیاست و سیاست بدن

به طور کلی مفهوم زیست‌سیاست همواره با سیاست بدن همراه است. فهر و هلر، زیست‌سیاست را با عنوان «سیاست بدن» همخوان می‌دانند (لمکه، ۱۳۹۶: ۱۰۹). در متن حاضر نیز این دو تقریباً در یک راستا به کار رفته‌اند. زیست‌سیاست اساساً پیوند یافتن زندگی و سیاست است. در واقع رویکرد انضمامی دولت در زندگی اعضای جامعه است یا همان سیاست‌های دولت در عرصهٔ زیستی مردم است. بر این اساس ترسیم و تدوین

1. revaluing of values

مناسبات اجتماعی در زندگی برای پیشبرد منافع دولت، رویکردی زیست‌سیاسی است. در مجموع زیست‌سیاست از طریق حکومت‌مندی یعنی کنترل، انضباط و رسوخ قدرت دولت در جزئیات زندگی مردم به انجام می‌رسد که موجب شکل‌گیری رفتارها و کنش‌های جدید در عرصهٔ زیستی می‌شود. پای ثابت زیست‌سیاست، بدن و جمعیت است.

سیاست بدن[1]، سازمانی از اعمال و هوش است که بازنمایی اجتماعی و مادی سوژه را در پیوند با قدرت نشان می‌دهد (John, 2014: 30-32) و پاسخ خود را در پرسش‌های زیر می‌یابد: حکومت‌ها چگونه به نیازهای سیاسی بدن که از نرم‌های قراردادی‌شده تخطی می‌کنند، پاسخ می‌دهند؟ چه راه‌هایی برای سرکوب فیزیکی متأثر از روابط قدرت وجود دارد؟ تنظیم یا عدم تنظیم بدن‌ها بر جامعه چه تأثیری دارد؟ بدن‌های تخطی‌گر، چگونه جوانب روابط ملی و بین‌المللی را به چالش می‌کشند؟ چشم‌انداز اخلاقی و فرامین پاکدامنانه، چگونه بر تنظیم و حمایت از بدن‌ها حک می‌شود؟ (Nadia & et al, 2017: 1-2). در مجموع سیاست بدن، مناسبات میان قدرت و بدن است که شامل رفتارها در قالب کلام، گفتار و پوشش است. برای نمونه زبان و کلمات اساساً سیاسی و پر از منافع‌اند و سیاست امری زبانی است. از این‌رو زبان قدرت کردار، تکنیک، نهاد و مناسبات را می‌سازد و ما را تبدیل به موضوع می‌کند.

اهمیت و پیشینهٔ موضوع

نیکولاس رز با تکیه بر تفسیر آثار فوکو به سرچشمهٔ چهارگانه‌ای از زیست‌سیاست پرداخته است که می‌تواند در پیشینهٔ پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده، یاریگر باشد. در واقع پیشینهٔ پژوهشی‌های قبلی در این چهار بعد قابل تجمیع است. زیست‌سیاست به‌مثابه سیاست مخاطره[2]: (شکل زیستی- بیولوژیکی قرن نوزدهم و بیستم که موجب پدید آمدن بدن‌های خارجی یا دیگری[3] است). زیست‌سیاست ذره‌انگارانه[4]: (استفاده از علم ژنتیک که گفتمان مسلط چهار دهه اول قرن بیستم در آلمان و غرب است). زیست‌سیاست به‌مثابه اخلاق سیاست[5]: (زیستن با ماهیتی اخلاقی

1.Body politic
2.Bio politics as risk politics
3. foreign bodies
4.Bio politics as Molecular
5. bio politics as ethopolitics

که موجب نوعی از سبک زندگی اجتماعی مبتنی بر کیفیت زندگی، زندگی درست، انتخاب درست، حق مرگ و مانند آن است). سیاست معطوف به زندگی[1]: (زندگی معطوف به خود که افراد خود را در قالب اصطلاحات سوماتیک «تن» می‌فهمند؛ یعنی فنونی که افراد، کیفیت زندگی‌شان را بر اساس آن قضاوت می‌کنند) (Rose, 2001: 20- 22). هر کدام از این خوانش‌ها، جداگانه یا در تلفیق با هم موجب شکل‌گیری نظام معرفتی شده است که حاصل آن روی بدن و جمعیت خود را نشان داده است. مثلاً در توتالیتاریسم، شکل زیستی- ژنتیکی و دفع دیگر جمعیت‌ها پدید آمده است. خروجی لیبرالیسم و نئولیبرالیسم، زندگی معطوف به خود و سبک زندگی بدن تولیدگر ثروت است. امنیت، شکل زیستی تعریف جمعیت‌های خطرناک و به یک معنی اخلاق سیاست را موجب شده است.

هرچند مباحث خاورمیانه و کشورهای اسلامی در اینجا مورد بحث ما نیست و نیازمند مقالات دیگری است، با این حال اهمیت موضوع ایجاب می‌کند که اشاره‌های مختصری به آن داشته باشیم. گفتمان، سوژه‌ساز است. گفت‌وگوها، گفتمان‌ها و چالش‌های موجود در خاورمیانه نیز با مجموعه‌ای از مفاهیم سکسوالیته همبسته‌اند که تقلیل‌پذیر به عوامل جزئی نیستند. ابعاد متعدد قانونی، سیاسی، اجتماعی و مذهب به شکل‌دهی جنسیت‌گرایی در خاورمیانه و کشورهای اسلامی دامن زده است. وچلن در اثر «مذهب، سیاست و جنسیت در اندونزی: منازعهٔ بدن مسلمان» دال اصلی گفت‌وگوی اخلاقی دههٔ نود در اندونزی را متمرکز بر بدن زنانه و سکسوالیته می‌داند. او منازعهٔ احزاب سکولار و اسلامی اندونزی نیز از همین زاویه خوانش می‌کند (Wichelen, 2010: 92-109).

اونگ، استاد دانشگاه کالیفرنیا (برکلی) در اثر خود «دولت در مقابل اسلام: خانواده‌های مالایی، بدن‌های زنانه و سیاست بدن در مالزی»، چالش‌های موجود در دههٔ نود را بر سر تفاوت در کنترل و تنظیم سیاست بدن چون «زن» و «خانواده» استوار می‌کند. عواملی چون طبقه متوسط، تنش میان دولت سرمایه‌داری و گفتمان مذهبی، ایدئولوژی محافظه‌کار به عینیت و ماندگاری سیاست بدن، حفظ رابطهٔ اقتدار میان سکسوالیته زن و مرد و رجحان اجتماعی آن کمک کرده است (Ong, 1990; 272).

1. The politics of life it self

نوریس و انگلهارت نیز تنش فرهنگی میان اسلام و غرب را به تساوی جنسیتی و به طور کلی در نگاه به بدن می‌دانند. از نظر آنها نقش بنیادی زایش بحران‌های منطقه در نگاه جنسیتی به بدن میان گفتمان‌های محلی و جهانی است (Norris & Inglehart, 2003: 63-70). علوم مدرن (پزشکی جدید و روان‌پزشکی)، بخشی از گفتمان‌های سوژه‌ساز هستند. مقاومت‌ها و شورش‌ها در کشورهای اسلامی و هندوستان در چالش بر سر استیلای بدن از طریق این علوم قابل خوانش است. آمستر، این را داستان کلونیالیزم بدن‌ها می‌نامد. او در مقالهٔ کوتاه خود با عنوان «بدن و سیاست بدن: پزشکی سلامت عمومی... در خاورمیانه و شمال آفریقا»، شورش‌ها و ناآرامی‌های خاورمیانه را با ماهیت چالش بر سر بدن می‌داند. او در مطالعهٔ موردی دیگری، پزشکی و علوم جدید را در مراکش و شمال آفریقا با مقاومت و برخورد بدن‌ها به عنوان چالش جدید می‌شناسد (Amster, 2013: 1-2; Amster, 2015).

دیوید آرنولد با مطالعهٔ موردی هندوستان در کتاب «کلونیالیزم بدن: پزشکی دولت و بیماری‌های همه‌گیر در قرن نوزدهم هندوستان»، پزشکی و برنامه‌های منتسب به آن را ابزار کلونیالیزم بدن می‌داند که همواره با مقاومت روبه‌رو شده است. به زعم او، مقاومت هندی‌ها در مقابل انگلستان در راستای مقاومت برای استیلا بر بدن‌ها بود (Arnold, 1993: 61-70).

مابون، استاد دانشگاه لنکستر در آثار متعدد خود، ریشهٔ خشونت‌های خاورمیانه را در حذف جمعیت‌ها و بدن‌ها از گردونهٔ قدرت می‌داند که موجب شکل‌گیری «وضعیت استثنا»ست. به زعم او، پایان داعش به عنوان پایان منازعه در خاورمیانه نیست. مگر آنکه دولت‌ها به تقسیم قدرت و آشتی جمعیت‌هایی که از گردونه حذف شده‌اند روی آورند[۲]. در خاورمیانه و کشورهای اسلامی، جدا از گفتمان‌های جهانی، گفتمان محلی نیز سوژه را مورد دستخوش قرار می‌دهد. در نهایت کارکرد همهٔ این گفتمان‌ها موجب استبداد معرفتی شده است که الگوی خود را روی بدن خالی می‌کند.

چارچوب نظری

«هیچ چیز... بیش از تمرکز صرف بر حیات بدن، فرد را اساساً از جهان جدا نمی‌کند...» (هانا آرنت).

«... فضیلت مدرن، معنویت مدرن، دانش مدرن، به‌مثابه اشکال بیماری...» (نیچه، ارادهٔ قدرت).

اندیشه آرنت با اصطلاحات متعددی چون حیات برهنه، روایت، جهان مشترک، مشترکات میان تن‌ها و با مفاهیمی چون آزادی، زحمت، کار، بیگانگی، زایندگی[1]، مرگ و مانند آن تبیین شده است. سیاست در اندیشهٔ آرنت، سیاست زاینده است. زایندگی، نقطهٔ مقابل کنترل پیکرها و جمعیت است. پویا نبودن سیاست موجب گسترش سیاست‌مرگ[2] و حیات برهنه در رژیم‌های توتالیتر قرن بیستم شد (Vatter, 2006: 137-141). از این‌رو در اندیشه آرنتی با becoming (ها) روبه‌رو هستیم. اما تمرکز صرف بر بدن به‌مثابه حیوان زحمتکش، این زایش را از میان می‌برد. آرنت حاصل پیروزی کار یا حیوان زحمتکش را نوعی بی‌جهانی می‌داند. بنابراین به زعم او، «نشان عصر مدرن، بیگانگی از جهان است، نه از خود بیگانگی» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۸۱). تمرکز بر بدن موجب دستخوش و ویرانی کیستی سوژه است. این «کیستی» را نمی‌بایست در یک سیر فایده‌باورانهٔ اجتماعی عینی و انضمامی کرد، زیرا بشر در میان روایت‌های متکثر پراکنده است. بیگانگی با تن و جهان موجب خشکاندن این روایت‌هاست. بنابراین به نظر او، «هیچ چیز بیش از تمرکز صرف بر حیات بدن، فرد را از جهان جدا نمی‌کند...» (کریستوا، ۱۳۹۶: ۶۵-۷۶).

بدن تقلیل‌یافته به زحمت در راسیسم و بروکراسی نظام‌های توتالیتاریستی در مواجهه با جمعیت خارجی موجب ظهور اصل سیاست بدن با ویژگی‌هایی توتالیتاریسم شد. به طور کلی زیست‌سیاست آرنتی همواره با جامعه‌ای پویا و پیش‌بینی‌ناپذیر همراه است. اما زیست‌سیاست کنترلگر بدن فاقد پویایی، زایندگی و شکل‌گیری جهان مشترک است. بر این اساس بیگانگی جمعیت‌ها اعم از مهاجران، ملت‌های فاقد استقلال و مردمی که تنش‌های روزمرهٔ اجتماعی را تجربه می‌کنند، بایست در بیگانگی تن پیگیری کرد. ممنوعیت‌های زبانی، فرهنگی، رفتاری، جغرافیایی و فردی که از طریق گفتمان‌های مسلط پدید می‌آیند، موجب این بیگانگی است.

زیست‌سیاست پیش از هر کس با نام فوکو درآمیخته است. به زعم فوکو، تا قبل از

1. natality
2. thanatopolitical

قرن هفدهم با عصر حاکمیت روبه‌رو هستیم. اما بعد از آن یعنی در عصر زیست‌سیاست، تمرکز بر تنظیم بدن و جمعیت تولد یافت. بر این اساس «قدرت قدیمی مرگ با نماد قدرت حاکم، جای خود را کاملاً به ادارهٔ بدن‌ها و مدیریت حسابگرانهٔ زندگی داد» (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۶۴). به طور کلی پروژهٔ فکری فوکو بر چگونگی تولید سوژه مدرن در عصر زیست‌سیاست تمرکز دارد که مبتنی بر استیلای بدن‌ها از طریق دانش مدرن، نهادهای مدرن و فنون خود به انجام می‌رسد. این انضباط در سه مرحله بررسی می‌شود: دانش مدرن در کتاب «نظم اشیا» و «دیرینه‌شناسی دانش»، نهاد زندان در «مراقبت و تنبیه» و «پیدایش کلینیک» و برساختن انسان توسط خود در اثر «تاریخ جنسیت». فوکو در این راستا قائل به سه دورهٔ تاریخی: رنسانس، کلاسیک و مدرن که هر یک حامل صورت دانایی آن دوره است و متفکر در آن لایه‌ها می‌اندیشد. در واقع هر دوره ساختار و نظام معرفتی خاص و متفاوت خود آن دوره را القا می‌کرد. برای شناسایی این دوره‌ها، فوکو از دو دورهٔ دیرینه‌شناسی و تبارشناسی عبور می‌کند. دیرینه‌شناسی درصدد نشان دادن ضوابط و تفاوت‌های ساختاری و گسست‌هاست. تبارشناسی نیز رابطهٔ بدن و قدرت محصور در آن دوره‌هاست.

دوره‌های سه‌گانه هرکدام صورت‌دانایی یا اپیستمه‌ای را ایجاد می‌کنند که درون خود گفتمان‌های مرتبط با آن صورت دانایی را به همراه دارند. از این‌رو گفتمان برای فوکو، «همانند روابط تولید برای مارکس، ناخودآگاه برای فروید، قوانین غیر فردی زبان برای سوسور و ایدئولوژی برای آلتوسر است» (هال، ۱۳۹۶: ۱۳۵). برای نمونه زمانی که لیبرالیسم، توتالیتاریسم و امنیت در قالب گفتمان ظهور می‌یابند، بدن در همان گفتمانی محصور می‌شود که معطوف به صورت دانایی دورهٔ مدرن است. بر این اساس بدن‌ها عینیت‌یافته و حاصل آن گفتمان‌ها هستند که در نتیجهٔ تولد علوم جدید پدید آمده‌اند. به زعم فوکو، هیستریک شدن بدن زن، تربیت بدن و سکس کودک، اجتماعی کردن تولیدمثل، روان‌پزشکینه شدن انحراف جنسی از قرن هجدهم، موجب تمرکز بر بدن و تحول به زیست‌سیاست شد. کلیت این تمرکز موجب پدید آمدن بدن اقتصادی، بدن تولیدگر ثروت و یا بدنی که باید تنظیم و مراقبت گردد، شد. این نظم‌بخشی و تنظیم به دو شکل تأدیبی و تنظیمی فراهم آمد.

جدول ۱- خلاصه دو نوع کلی از زیست‌قدرت (زیست‌سیاست)

زیست‌سیاست	هدف اثر	ابزار	ابزار دانش- قدرت
تأدیبی	بدن (فردی) کنترل بدن‌ها	مدارس، ارتش، زندان و بیمارستان...	جرم‌شناسان، روان‌پزشکان و روان‌شناسان
تنظیمی	جمعیت کنترل جمعیت	تنظیم اولاد، عمر و سلامت عمومی...	جمعیت‌شناسان، جامعه‌شناسان و اقتصاددانان

(Gray, 2005: 88)

به همین شکل، تحول به زیست‌سیاست موجب دگرگونی در نحوهٔ نگاه به بدن و تغییر در واژگان شد که هر یک حامل مناسبات جدید بر زندگی و بدن شدند که می‌توان به شکل زیر آن را ترسیم کرد:

جدول ۲- شفافیت‌بخشی نظام نظری فوکو بر مفاهیم مختلف در سه دوره پیشامدرن، مدرن و پسامدرن

جامعه	پیشامدرن	مدرن	پسامدرن
تاریخ	فرایند فردیت‌سازی		
قدرت	حاکمیت	تنبیه و مراقبت	حکومت‌مندی
ابزار استفاده	شکنجهٔ علنی	سلسه‌مراتبی/ بهنجارسازی/ آزمون کردن	مبتنی بر مسئولیت
دانش	انحصاری	تقسیم‌بندی جزئی و مشخص	فراگیر
اثرات	ترس از تنبیه	تقسیم‌بندی شده	نشان کردن/ شناسه دادن
خود	ستیز برای افتخار	ستیز برای خودمختاری	ستیز برای هویت
هویت	مبتنی بر اطاعت	بهنجار شده	زیبایی‌شناسانه (حسی)
مقاومت	محدود	گسترده	اتفاق فضای هویت‌ها
سوبژکتیوته	جامع/ فراگیر	شخصی‌شده	سوژه شده
اخلاق	مطلق	مبتنی بر نظم عمومی	محلی شده
حقیقت	کارکرد خدا / طبیعت	متأثر از قدرت/ رضایت	گره‌خورده به هویت

(Linstead, 2004: 17)

صورت‌های گفتمانی زیست‌سیاست

در مجموع گفتمان‌های مورد بحث در این متن، پیش از هر چیز قالبی زیست‌سیاسی دارند. فوکو همانند ماکس وبر، «زیست‌سیاست را عنصر تکوین سرمایه‌داری» می‌داند (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۶۲). بدن در این پروژه برای تنظیم و تولید حداکثری سود استفاده می‌شود که می‌توان آن را در لیبرالیسم و نئولیبرالیسم شناسایی کرد.

زیست‌سیاست به‌مثابه لیبرالیسم/ نئولیبرالیسم

فوکو در «تولد زیست‌سیاست»، لیبرالیسم را چارچوب عمومی زیست‌سیاست می‌داند. در واقع تحلیل او از جامعه مدنی برای شناسایی نقش گفتمان‌های لیبرال و حکومت‌مندی در آن است. به زعم فوکو، «لیبرالیسم... شامل هسته‌ای دو قطبی از روابط آزادتولیدگر- ویرانگر بود. لیبرالیسم باید آزادی تولید می‌کرد، اما این عمل مستلزم تعیین محدودیت‌ها، کنترل‌ها، اشکال جبر و الزامات مبتنی بر تهدید نیز بود» (Foucault, 2008: 64). بر این اساس رویکرد زیست‌سیاسی لیبرالیسم نه به‌مثابه یک نظریه سیاسی یا اقتصادی، بلکه فرمی از حکومت‌مندی است. بنابراین هر جا که لیبرالیسم «آزادی فردی» را می‌بینند، فوکو مراقبت مبتنی بر ادارهٔ رفتار را رصد می‌کند. لیبرالیسم به نظم خودآفرین فردی جهت می‌دهد که به‌زودی فهمی از حکومت‌مندی را از آن استخراج می‌کنیم. بنابراین ما در چنین نظامی با سوژهٔ حکومت‌کننده- حکومت‌شونده روبه‌رو هستیم. به همین ترتیب ویژگی نئولیبرالیسم قبل از هر چیز، «رژیم سوژه‌ساز منطبق با تولید سازوکارهای مختص چون استثمار، انباشت و خلع مالکیت است» (Mavelli, 2017: 490-91). سوژه‌سازی نئولیبرالیسم حول «چارچوب عمومی زیست‌سیاست» و به دنبال خلق سوبژکتیوته قابل کنترل است. بنابراین با تفاسیر عامی چون اقتصادی، فلسفه سیاسی، ایدئولوژی، پروژه سیاسی- اجتماعی و منطق حکومتی دارد، در نهایت به‌مثابه مجموعه‌ای از ایده‌های ناهمگون، مناسک و رژیم‌های قدرت شناسایی می‌شود که به شیوه‌های گوناگون بر بدن سوژه اعمال می‌شود.

به تعبیر دقیق‌تر، مفهوم حکومت‌مندی فوکو، دو تحلیل از نئولیبرالیسم را در برمی‌گیرد. ابتدا تمایز گذاشتن میان عرصهٔ خصوصی و عمومی و شکل‌دهی جامعه را

به‌مثابه ابژه و دوم، نیاز به تسلسل، گسترش سیاست مبتنی بر اشکال خودتنظیمی یا همان فناوری‌های معطوف به خود است (Lemke, 2001: 201). به مرور این سیر تحول موجب سه مؤلفه یا سه شکل از نئولیبرالیسم شد: تکنولوژی‌های شکل‌دهنده رفتار به منظور اهداف خاص؛ نئولیبرالیسم به‌مثابه آزادی فردی و نئولیبرالیسم مبتنی بر استراتژی سیاسی رام کردن سوژه‌ها (Lorenzini, 2018: 154-161). هدف این ابعاد سه‌گانه، شکل‌دهی «زندگی معطوف به خود» است. بنابراین هنر حکومت لیبرالی با پیش کشیدن نقد اخلاقی به دنبال سوبژکتیوته «خودمؤسس[1]» است که در ایدهٔ خودکمالی و فردیت والا نهفته است؛ به طوری که مؤلفه‌های شخصی‌شده و فرهنگ در یک راستا عمل می‌کنند. از این‌رو اساس نئولیبرالیسم همراه با نوعی از اومانیسم جدید فرد را در هستهٔ اقتصادی عقلانی و آزادی رفتار و انتخاب بر مبنای خواست و آرزو قرار می‌دهد.

نیکولاس رز در کتاب «قدرت‌های آزادی[2]»، این وضعیت را به «لیبرال پیشرفته[3]» که در واکنش به تحولات خاص دو دهه پایانی قرن بیستم پدید آمد، معرفی می‌کند. او در این‌باره می‌نویسد: «مفهومی جدید از عقلانیت که سرکوب‌های گوناگون را مستلزم می‌کرد و حکومت باید آن را معطوف به خود می‌کرد، گسترانده شد که بازار، خانواده، اجتماع، فردیت و راه‌های نو که تکالیف حکومتی بین آپاراتوس‌های سیاسی، انجمن‌های مداخله‌گر[4]، بازیگران اقتصادی، شهروندان عمومی و خصوصی را در برمی‌گرفت. من این دیاگرام جدید از حکومت را لیبرال پیشرفته می‌نامم» (Rose, 2004: 139-140).

این اسلوب از حکومت نئولیبرال به خلق عادت‌ها و انتظارات، شکل‌دهی رفتار سوژه‌ها و راه‌های زندگی کردن در اشکال نو می‌پردازد. برای نمونه فرد در بازار، شکل مصرف و تبلیغات مبتنی بر آن معرفت گفتمانی هدایت می‌شود. بنابراین اشکال نئولیبرال، گسترش فنونی است که منجر به کنترل افراد یا استیلای بدن‌های منفرد می‌شود. استراتژی تسلیم سوژه‌ها مستلزم آمادگی مسئولیت‌پذیری برای مخاطرات اجتماعی نظیر بیماری، بیکاری، فقر و غیره است که با هدف جایگزینی مسئولیت‌پذیری

1. Entrepreneur of herself
2. Powers of freedom
3. Advanced liberal
4. Intermediates associations

و خودمراقبتی انجام می‌شود. بنابراین نئولیبرالیسم، افراد را تشویق به یک زندگی شخصی می‌کند که کارآفرینی ویژه را در خود به همراه داشته باشد و موجب مسئولیت شخصی و یک تعهد عقلانی اقتصادی با خودمراقبتی می‌شود. یکی از ابعاد اساسی خودمراقبتی از طریق برابری جنسیتی، لیکن با اولویت صرف مادی است.

برابری جنسیتی با هدف بهینه‌سازی زندگی و تولید جمعیت جدید در اروپایی در راستای اهداف نئولیبرالیستی ظهور یافت. جنسیت به‌مثابه «تکنولوژی قدرت» با هدف انطباق بدن‌ها با قدرت مورد استفاده قرار گرفت. با این استدلال که عقلانیت اروپای متحد نیازمند تنظیم توازن کار- زندگی، بچه‌داری، ترک والدین، تنظیم کار کردن و سودمندی مالی است تا زنان را در تولید و بازتولید رفتارشان تعدیل و تغییر دهد. از این‌رو دهۀ نود اروپا، توسعۀ جنسیت چون یک فناوری زیست‌سیاسی بود که با هدف یکسان‌سازی بازتولید رفتار اقتصادی و با تکیه بر اهدافی مشتمل بر آزادی شخصی، سرمایه‌گذاری و حق انتخاب پدید آمد (Repo, 2017: 158-160). یعنی مسئولیت بیشتر زنان با هدف کامیابی و باروری جامعه به‌مثابه هدفی کلی بود که نیدچ[1] از آن با عنوان نوروپاور[2] یاد می‌کند. نوروپاور در پی بهنجارسازی، بسیج، حکومت‌مندی جمعیت و بدن، بسیج اذهان برای تولید و فراهم‌سازی بهترین شکل از شهروند مصرف‌گرای جهانی است. زبان و تصاویر چون کلید رسانه‌های اجتماعی برای این منظور به کار گرفته می‌شوند. انعطاف و تنظیم ذهنی و عصبی با تکیه بر ظرفیت‌های کاپیتالیسم مورد تأکید قرار گرفت تا نتیجۀ خود را در تولید یک مغز نئولیبرال نشان دهد. در واقع حوزۀ جدید نوروپاور، نه متکی بر ذهنی گذشته‌نگر، بلکه با هدف فرامین آینده‌نگرانه است (Neidich, 2017: 189, 192-194). حوزۀ مرسوم به نوروپاور با هدف سازمان‌دهی، کنترل و تغییر شناخت و برای ایجاد نوعی سرمایه‌داری شناختی است که می‌بایست از مرحلۀ سرمایه‌داری صنعتی عبور می‌کرد.

هاردت و نگری، این پارادایم را تحول از «سرمایه‌داری صنعتی» به «سرمایه‌داری شناختی[3]» ذکر می‌کنند. سرمایه‌داری شناختی با مشخصه‌هایی چون شکل‌بخشی،

1. Neidich
2. Neuropower
3. Cognitive capitalism

شبکه‌بندی، جهانی کردن و انتقال یقینی به سوژه غـرق در کـار مشـخص مـی‌شـود. در خلال این پروسه یا انتقال، دانش، خلاقیت، زبان و هیجان، به عنوان محور مرکزی تولید و بازتولید درونی جامعهٔ مورد نظر به کار گرفتـه مـی‌شـوند. چنـین فراینـدی منجـر بـه سرکوب از طریق کار اجتماعی یا همان «کار غیر مادی[1]» می‌شود. در این زیست‌سیاست، شکلی از کنترل که گسترش خـود را بـه صـورت آگاهانـه و در جمعیتـی از بـدن‌هـا یـا تمامیت روابط اجتماعی می‌گستراند، وجود دارد (Hardt & Negri, 2000, 64: 24).

در واقع گسترش کار غیر مادی مبتنی بر یک فرضیه «زیست‌سیاسی» با هـدف تغییـر شناخت و به کارگیری کمتر نیروی جسمانی اسـت. در ایـن تغییـر، توانـایی «جنسـیتی» به‌مثابه فناوری قدرت در پی همسان‌سازی انعطاف و انطباق با گفتمانی نئولیبرالی اسـت. در مجموع نئولیبرالیسم و لیبرالیسم، اشکالی عام از زیست‌سیاست جهانی‌انـد. امـروزه در غالب کشورهای جهان، سوژه‌ها غرق یا در جسـت‌وجـوی کـار هسـتند، بـه طـوری کـه ارزش‌های مشترک و جهان مشترک به حاشیه رفته است و فرصتی برای جنبه‌های دیگر پرورش خود نیست. شکلی از زندگی معطوف به خود و خصوصی یا شناختی جدید پدید آمده است که افـراد در گفـت‌وگوهـا، مـراودات و فعالیـت‌هـای روزانـه خـود معمـولاً بـا جنبه‌های مادی، زندگی را ارزش‌گذاری می‌کنند.

زیست‌سیاست به‌مثابه توتالیتاریسم

می‌دانیم که اشکال توتالیتاریستی نظام‌های سیاسی در قـرن بیسـتم بـر محورهـایی چون نژاد کهتر یا برتر، جمعیت خطرناک، دیگری و غیر بنیان گذاشته شدند. این همـان بعد زیست‌سیاست مخاطره‌آمیز است. مـی‌تـوان گفـت دهـهٔ سـی و چهـل، اوج سـاختار توتالیتاریستی قرن اخیر بوده است. به لحاظ نظری، «پیمان بدن‌ها با یک بدن در اندیشهٔ هابز» و داروینیسم اجتماعی، پیش‌درآمدهای اولیهٔ این ساختار بود. پارادوکس دمکراسـی - توتالیتاریسم اندیشهٔ هابز قبل از هر چیز در زندگی زیست‌سیاسی مردم خود را نمایش می‌دهد. توتالیتاریسم بدون یک خـوانش زیسـت‌سیاسـی در رویـدادهای معاصـر کامـل نیست. آگامبن در این رابطه می‌گوید: «... اگر نازیسم و رابطـهٔ آن بـا استالینیسـم هنـوز برای ما یک معماست و اگر از توضیح آن عـاجزیم، بـه ایـن دلیـل اسـت کـه مـا پدیـدهٔ

1. Immaterial labor

توتالیتاریسم را در شکل زیست‌سیاسی آن را درک نکرده‌ایم» (Agambn, 1998: 148).

در همین رابطه، اسپوزیتو در تلاش است که ریشهٔ فجایع قرن بیستم را با استفاده از پارادایمی توتالیتاریستی درک کند و آن را به دموکراسی رادیکال یا حداکثری وصل می‌کند. اگر آرنت، خاستگاه توتالیتاریسم را نتیجهٔ تقلیل‌نگری سیاست باستان و سیاست‌زدایی می‌بیند، در مقابل تالمون آن را در فزونی تساوی‌جویانه دموکراسی می‌داند (Prozorov, 2017: 106-7). اسپوزیتو نیز آن را برآمده از یک سیر چپ‌گرایانهٔ مریض درون دموکراسی و به تعبیر روشن‌تر، فزون‌خواهی دموکراسی می‌داند؛ دموکراسی رادیکال، حداکثری و مطلق و مملو از خواسته‌های تساوی‌جویانه (Esposito, 2013: 103-4).

در مجموع خواست این فزونی، نتیجهٔ خود را در زیست‌سیاست و زندگی مردم نشان می‌دهد. اسپوزیتو تا جایی پیش می‌رود که کلیت توتالیتاریسم را در شکل زیست‌سیاسی آن درک می‌کند و می‌پرسد: «توتالیتاریانیسم یا زیست‌سیاست؟». به زعم او توتالیتاریسم نه یک ایدئولوژی، فلسفه یا ضدیت با تاریخ، یا فلسفه سیاسی، بلکه پیشاپیش سیاستی بیولوژیکی، یک سیاست زندگی و در کل زندگی است که به سمت ضدیت و تولید مرگ گرایش می‌یابد. از این‌رو وقتی لویناس[1] در دههٔ ۱۹۳۰ نوشت: امر بیولوژیکی، با همهٔ مرگ‌ومیرهایی که تولید کرد، به ابژه‌ای فراتر از زندگی معنوی و در واقع به قلب آن تبدیل شده بود (Esposito, 2013: 107)، به موضع زیست‌سیاسی توتالیتاریسم بسیار نزدیک بود.

بر همین اساس تفاوت زیست‌سیاسی کمونیسم و نازیسم نه لزوماً یک تفاوت ایدئولوژیک، بلکه تفاوت یک ایدئولوژی و یک بیولوژی نیز بود؛ یعنی تفاوت میان چیزهای قیاس‌ناپذیر بود که باید تحت یک مفهوم مفرد جمع‌بندی شوند. در واقع انسان نازیسم، بدن مختص به خود چون مالک بدنی قابل استفاده، انتقال‌پذیر و به‌مثابه یک گوهر درونی قابل فروش را دارد. از این‌رو نازیسم، واژگونی تعلقات بدنی از خود به دولت با درون‌مایه‌های زیست‌سیاسی است. در مقابل نیز همان دموکراسی رادیکال قرار داشت که مفروض آن، «گروهی از سوژه‌های پیشاپیش یکسان که در تفاوت با بدن‌هایشان از هم شناخته می‌شوند» (Esposito, 2013: 110) بود. این خواست‌های منطقی در دموکراسی حداکثری در بدن‌های مختلف، رفته‌رفته شکلی از دگری چون توتالیتاریسم

1. Levinas

را تولید کرد. توتالیتاریسم، این پارادوکس دوگانه را با تجمیع در یک بدن مختص به گفتمان خود حل کرد. بدنی که نژادش متفاوت و تعلقات خونی‌اش مشترک بود. در این خوانش توتالیتاریستی بدن، جامعه و تکثرهای داخل جامعه به مجموعه‌ای از اعداد و مطالبات بهنجار یا نابهنجار کمیت‌ساز تقلیل یافتند که سر دیگر آن، آلوده‌انگاری بود.

به زبان کریستوایی می توان گفت: «پاتولوژی‌های مدرن، نظیر راسیسم و بیگانه‌هراسی[1]، نمونه‌های آن سر دیگر آلوده‌انگاری هستند. راسیسم، نمونه‌ای کامل از انحراف سوبژکتیوته سیاسی در انکار «اختگی‌اش» است که با قرارداد اجتماعی منتسب بر بدن فراهم آمده بود. از این‌رو مؤلفه‌های راسیسم [مبتنی بر غیریت‌ستیزی] خارجی، پیش از هر چیز ضرورت مؤلفه بدن سیاسی در دولت را پذیرفته بود» (Sjoholm, 2017: 80).

در مجموع می‌توان توتالیتاریسم قرن بیستم را با تکیه بر مبانی بیولوژیک و صرفاً زیست‌سیاسی همچون افتراق بدن‌ها، دیگری ناهنجار، گفتمان غیریت‌ساز و مانند آن شناخت. ژنتیک و پزشکی برای افتراق یا انضباط‌بخشی و همسان‌سازی به بدن‌ها مورد استفاده قرار گرفتند. در سمت دیگر، سامان‌دهی به جمعیت برای نمونه در ظهور نازیسم، صورتی از نظام‌مند کردن بدن‌ها در گفتمان مسلط بود. آنچه نیکولاس رز از آن به «زیست‌سیاست مخاطره‌آمیز»، یاد می‌کند، به شکلی اشباح‌شده در توتالیتاریسم مشهود است. در واقع تشخیص‌های چندگانه از جامعه توتالیتاریستی در شکل زیست‌سیاسی مدرن، خود را آشکار می‌کند. بدین معنی که زیست روزانهٔ مردم در بدن‌های منفردی جاری است که صورت زیست‌سیاسی گفتمان رسمی را در خود دارد. از این‌رو توتالیتاریسم، بدن مختص به خود را به صورت اجبار و فشار و سرکوب علنی می‌سازد. در حالی که لیبرالیسم و نئولیبرالیسم، بدن‌ها را با آزادی، خودمختاری و تنظیم خود می‌سازند. اما این تنظیم خود از طریق امکانات وسیع که در اختیار گفتمان مسلط قرار دارد، جریان‌سازی می‌شود.

زیست‌سیاست به‌مثابه امنیت

«واژه امنیت از ریشه لاتین securitas است که به sine و curae منفک می‌شود و به معنی عدم وحشت است. واژهٔ یونانی آن نیز a-taraxia است که به شدت در فیلسوفان

1. xenophobia

کلاسیک چون افلاطون و ارسطو، غایب است. در متون فیلسوفان دیگر یونانی، امنیت در قاموس اسکیپتوس[1] و به معنی فراگشت روانی است که آن را epokhe می‌نامند. از منظر اپیکورس، امنیت، لذت و هیجان‌زدگی ساده است. از آن زمان تا عصر زیست‌سیاست، فوکو به چهار دوره از امنیت اشاره می‌کند.

دورهٔ اول، خوانشی معنوی spiritual از امنیت به نوعی از آرامش و غیبت از هر نوع خطر تداعی می‌شود و با نوعی از بنیان اخلاقی نیز در پیوند است. دورهٔ دوم، امنیت در شکل امپراطوری است که با نوعی از اسطوره و صلح عجین است که شکل مکانی دارد. دورهٔ سوم، با محوریت فیلسوفان سیاسی چون هابز، لاک، روسو و اسپینوزا و با تمرکز بر وضع طبیعی ظهور می‌یابد. مشخصهٔ این دوره، «باید از امنیت دفاع کرد» است و هدف غایی آن، جامعهٔ مدنی است. دورهٔ چهارم، امنیت زیست‌سیاسی ظهور می‌یابد که با اصطلاحاتی چون امنیت انسانی، زیست‌امنیت، امنیت جهانی و اثربخشی امنیت همراه است. در این دوره، دیگر دولت ابتدا و انتهای امنیت نیست؛ بلکه هر چیزی مشتمل بر زندگی در جمعیت مدنی به‌مثابه یک ابژهٔ امنیت محسوب می‌شود. امروزه وقتی از امنیت غذایی، انرژی، ترافیک، اینترنت، اطلاعات و غیره صحبت می‌شود، به این دوره مرتبط است. امنیت به‌نوعی دیگران را به هدف مراقبت تمرکزگرا[2] از دشمنان خارجی و داخلی وصل کرده است، به طوری که همه در رصد نگاهی سراسربین امنیتی هستند. امنیت در دورهٔ زیست‌سیاست، کنترل سیال[3] است؛ کنترل جنبش‌ها و ارتباطاتی که تمرکززدایی شده‌اند» (Cros, 2014: 17-28).

فوکو، فناوری امنیت را برای این دوره که زیست‌قدرت مشتمل بر دو نوع معنای اساسیِ نظارت بر بدن فردی و تنظیم کنترل جمعیت به کار می‌برد، استفاده می‌کند. امنیت‌گرایی به‌نوعی به زندگی نیاز به تفکیک از جمعیت‌های متفاوت و زندگی معطوف به خود معنی شد؛ به طوری که از جنگ جهانی دوم، سیاست‌مداران، فناوری‌های حکومت را از خدمات اجتماعی به خدمات اجتماعی فردی مدیریت کردند. سیاست‌گذاران همواره از تعارض میان خودمختاری شخصی و ضمانت‌های اجتماعی

1. Skeptics
2. Centralized surveillance
3. Flow control

بدون امنیت فردی سخن می‌راندند؛ بدین معنی که چگونه می‌توان امنیت فـردی بـدون مشوق وابستگی، یا بدون از میان رفتن اتکا به نفس را که دستیابی یک شـهروند مـدرن، به رقابت و کارآفرینی را محقق می‌سازد، فراهم کرد؟ (Rose, 2004: 184-187). رونـد ایـن پروسه به سازوکارهای نئولیبرالیسم چون امنیت نئولیبرالی به دورهٔ قبل از جنگ جهـانی دوم پیوند یافت. در واقع نئولیبرالیسم از سیری طبیعت‌گرایانه به جامعـه مخـاطره‌آمیـز[1] تحول یا تغییر یافت که امنیت‌گرایی، بخش اساسـی ایـن پروسـه بـود و در واکـنش بـه نظم‌بخشی، یا کنترل «فقرگرایی[2]» قرن هجدهم و جنایات قرن نوزدهم پدید آمد.

می‌توان نقطه شروع «سلسلهٔ امنیت- جمعیت- حکومت» و «مثلثِ حکومت، جمعیـت و اقتصاد سیاسی» را از بدو قرارداد وستفالیا دانست؛ زیرا وستفالیا، رأس رویدادهایی است که امکان یک شیفت رادیکال را در سطوح قدرت دولت و سیاسـت بـدن کـه بعـدها بـه جمعیت، امنیت و اقتصاد در اروپا و جهان مفهوم‌سـازی شـد، فـراهم آورد (Venn, 2009: 212-222). از این‌رو مؤلفهٔ امنیت به‌مثابه زیست‌سیاست در دولت مدرن، شـرایط خـود را در یک کلونیالیزم تبارشناسانه نابرابر نشان می‌دهد. در واقع فضا از طریـق امنیـت‌سـازی تعریف، شناسایی و سپس محاصره می‌شود. مفهوم مرز زیست‌سیاست «تعمـیم‌یافتـه[3]» از دل این نوع گفتمان زاده شد (Vaughan-Williams, 2017:149).

توماس لمکه در اثر «مخاطرات امنیت، لیبرالیسم، زیست‌سیاست و ترس[(۳)]»، بـه ایـدهٔ «فناوری امنیت» از لیبرالیسم به‌مثابه شکلی از حکومت که در آن تولیـد آزادی فـردی از طریق تنظیم امنیت مبتنی بر ترس در «جمعیت» ایجاد می‌شود، می‌پردازد؛ به طوری که «اقتصاد قدرت[4]» به «قدرت اقتصاد[5]» در رژیم‌های نئولیبرال گره می‌خورد. بدین معنی که لیبرالیسم بدون فرهنگی از خطر نباید وجـود داشـته باشـد (Vatter & Lamm, 2014: 7). این شیوه مبتنی بر بازی ترس در حکومت‌ها تبلور یافت. از این‌رو پایه سیاسـت امنیتـی پیش از هر چیز نه قرارداد اجتماعی، بلکه یک پیمان امنیتی میان دولـت و جمعیـت یـا بدن‌ها شد. در این پیمان، محدودیت‌های مداخله دولت به صـورت قـانونی و بـه طـوری

1. Enterprise society
2. pauperism
3. Generalised
4. economy of power
5. power of the economy

تعریف شد که ترس یا هراس، یکی از پیش‌زمینه‌های کارکردی امنیت آن باشد. فناوری امنیت مبتنی بر این وضعیت، ایدهٔ امنیت را تبدیل به ضرورتی اقتصادی در چارچوب قانونی و سیاسی کرد. زمانی که هژمونی مفهوم امنیت در آرای هابز به عنوان ضمانت آزادی گسترش یافت، آپاراتوس‌های امنیت و مفهوم «فناوری امنیت» به عنوان راهی برای جابه‌جایی‌ها و انتقال‌های اهداف تاریخی تعریف شد تا امنیت را به دیگری نابهنجار یا خطرناک بیاراید. به عبارت دقیق‌تر امنیت به‌مثابه گفتمانی عمل می‌کرد تا مسیری پرمنفعت بسازد.

فوکو در این باره اثبات کرد که «امنیت در قرن هجدهم، تبدیل به پارادایمی از حکومت شد تا سیاست‌مداران فیزوکرات، امنیت را نه به معنای پیشگیری از فجایع، بلکه بدین صورت مورد استفاده قرار دهند تا فجایع روی دهند، بلکه آن را به مسیری پرنفع هدایت کنند» (Agamben, 2004: 610-611). از این‌رو امنیت‌سازی بیش از آنکه نفس امنیت را هدف قرار دهد، بازیچه‌ای برای گفتمان‌های قدرت شد تا به قدرت و منافع خود بیفزایند. امنیت در این دوره به پارادیمی ایمن‌ساز تبدیل شد.

به زعم اسپوزیتو، کنترل ایمن‌سازانه «پارادیم ایمن‌سازی[1]» بر تفکر مدرن سیاسی غرب حاکم شد. بدین معنی که امنیت، قدرت گستردهٔ زندگی را محدود می‌کند... تا جایی که منطق زندگی[2] یا حفظ زندگی کم‌کم به شکل منفی و سپس به نفی آن بینجامد. در همین رابطه، اسپوزیتو برای مقابله با سیاست مرگ، عصر کنونی منشعب از پارادایم ایمن‌سازی زیست‌سیاست ایجابی[3] را با مرجعیت بدن‌های ناقص فردی و جمعی معرفی می‌کند که از خود در برابر تلاش برای همزادپنداری، یکپارچه‌سازی و مسدودسازی دفاع می‌کنند و به نوعی بهنجاربودگی درون‌ماندگار زندگی وفادار می‌مانند تا در برابر تسلط بیرونی فرایندهای زندگی مقاومت کند (لمکه، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۱). این یکپارچه‌سازی، بخش زیادی از جمعیت کشورها، مناطق قاره‌ای و در نهایت جهان را محدود می‌کند. به صورت خلاصه، آنها را در «وضعیت استثنا» یا زنده‌مانی بدون زندگی قرار می‌داد. بدن‌های محل وضعیت استثنا، هدف سادیسم و خشونت هستند. وضعیت

1. Paradigm of immunization
2. Immunity logic
3. Affirmative biopolitics

استثنا موجب افسردگی گروهی و ملی، مقاومت و در نهایت خشونت‌های متعدد خواهد شد. شورش بدن‌ها، حاصل امنیت‌سازی پررنگ در غالب رویدادها و شورش‌های اجتماعی و سیاسی قرن بیستم است. برای نمونه، یکی از اشکال این گفتمان، اثرات خود را بر جمعیت‌های مهاجر و رانده شده از وطنشان نشان می‌دهد که از آن به نکروپولتیکال نام برده می‌شود.

نکروپولتیکال[1]، چگونگی موضوع شدن مهاجران و تبعیدیان همچون سوژه خشونت قانونی و جنایی، یا تهدید به مرگ، قاچاق به‌مثابه برده جنسی و اهداف کاری است؛ تا جایی که کسانی که کشورهای خود را ترک می‌کنند، مشابه نیروی مرگ قلمداد می‌شوند. نکروپولیتیکال، آپاراتوس‌ها، فناوری‌ها و سازوکارهای به حاشیه بردن و محروم‌سازی را نشان می‌دهد (ر.ک: Grzinic & Tatlic, 2014). به یک معنی نوعی جنگ‌های فرهنگ[2] به بهانهٔ امنیت گسترش‌یافته است (Rose, 2004: 184-187).

به عبارت ساده‌تر، نکروپالیتیکال، وضعیت استثنا و پارادایم ایمن‌سازی نشان می‌دهد که چگونه شکلی از زیست‌سیاست جهت‌یافته برای تسلط و هژمونی خیل عظیمی برپا می‌شود؛ به طوری که bios (حیات مدنی) بر zoe (حیات طبیعی) ارجحیت می‌یابد. قانون، گفتمان طبقهٔ مسلط، مستثنی‌سازی به هر شکلی بر تجربهٔ زیسته، هویت گروهی و فردی، استقلال و خودمختاری اولویت می‌یابد. قانون با تعریفی که از امنیت ارائه می‌دهد، خود موضع خشونت می‌شود و نتیجه‌اش را بر بدن‌های غیر، خالی می‌کند. چنین فضایی به تولید سوژهٔ از جهان بیگانه دامن می‌زند. در واقع امنیت در اینجا دیگر گفتمانی برای در مقابل قرار دادن جمعیت‌ها در مقابل همدیگر یا «جامعه در مقابل جوامع، گروه در مقابل گروه‌ها و بدن در مقابل بدن‌ها»ست.

در مجموع سه شکل گفتمانی مورد بررسی در این متن، هر کدام دال‌ها و ویژگی‌هایی دارد که حاصل دوره‌های مختلف تاریخی‌اند و هم‌اکنون به‌مثابه گفتمان‌های جهانی و محلی عمل می‌کنند. توتالیتاریسم در بطن خود سازندهٔ بدن غیر و به دنبال تنظیم جمعیت خاص مورد نظر است. وضعیت استثنا، حیات برهنه و در نهایت راسیسم حاصل این گفتمان است که به صورت حذف بدن غیر به اجرا گذاشته می‌شود.

1.necropolitical
2. Culture wars

لیبرالیسم و نئولیبرالیسم در پی تغییر شناخت سوژه‌هاست که بر جنسیت و فناوری‌های خود معطوف است. در نهایت امنیت مرزبندی‌های تنظیم جمعیت در شکلی نفع‌طلبانهٔ گفتمان مسلط عمل می‌کند و بهانه‌ای برای حکومت‌های یکسان‌ساز و سرکوبگر است تا حیات جمعی جغرافیایی خود را بنیان نهد.

نتیجه‌گیری

گفتمان گاه فرصت‌هایی ایجاد می‌کند و گاه موجب از دست رفتن امکان زیست بهینه است. گفتمان‌های جهانی بیش از هر چیز، وضعیت موجود و محلی را مورد دستخوش قرار می‌دهند. به طور کلی گفتمان‌های بررسی‌شده در متن حاضر در یک سدهٔ اخیر موجب دگرگونی‌هایی در زندگی روزمره شده‌اند. چگونگی برخورد و یا تلقی قدرت‌های محلی و کوچک‌تر دربارهٔ آنها موجب مقاومت، همراهی و یا تنش‌های اجتماعی و سیاسی شده است. در پژوهش حاضر قصد داشتیم تا صورتی از این گفتمان‌ها را در مقیاسی جهانی آشکار کنیم. بدون خوانش از گفتمان‌های جهانی نمی‌توان جوانب برخی از دگرگونی‌ها در زندگی را به طور دقیق بررسی کرد. کنش‌های سیاسی در بستری از جزئیات فراهم می‌آیند که معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرند. زیست‌سیاست و سیاست‌بدن، شکلی از این جزئیات است. پارادایم معرفتی که از تلاقی گفتمان‌ها برمی‌خیزد، در دو شکل نظری و عملی، خود را بر این جزئیات حاکم می‌کند. برای نمونه در شکل نظری، عناصر، دال‌ها و معناهای دگرگون‌کننده دست به دست هم می‌دهند تا شکلی از عمل را در حوزهٔ زندگی شخصی و گروهی ایجاد کنند. در مقابل گفتمان‌های محلی و منطقه‌ای در شکل ستیز، مقاومت و روایت‌های گذشته‌نگر به تکاپو می‌افتند تا به سوژهٔ مورد نظر بقبولانند که حقیقت چیز دیگری است.

در عین حال این گفتمان‌های محلی نیز متأثر از عناصر عام جهان‌نگر هستند. برای نمونه توتالیتاریسم که در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم به شکل وسیعی گسترش یافت، بر گفتمان‌های محلی، اثر عمیقی گذاشت. در واقع ما با شکلی از زیست محلی- جهانی طرف هستیم که از یک طرف، سوژهٔ محلی تمایل دارد تا جهانی باشد و از طرفی تمایل به الگوهای محلی دارد. به همین دلیل ممکن است یکی از ابعاد الگوهای جهانی مانند غرق شدن در کار و موفقیت و اقتصاد را بپذیرد و شکل آزادی زیستی و اخلاقی را از دست

بدهد. سوژهٔ اخلاقی مورد نظر همان معیارهای اخلاقی جهانی و محلی را می‌پذیرد که بر اقتصاد، زندگی معطوف به خود و ضرورت امنیت (حذف دیگری) متکی است. برای نمونه اگر سوژهٔ لیبرالی را کسی در نظر بگیریم که مرتباً غرق در کار، قدم زدن برای خرید و فروشگاه‌هاست، در مقابل او کسی هم است که به جمعیت‌های در حاشیه، غیر و یا خطرناک بی‌تفاوت است و یا آنها را بر اساس معیارهای اخلاقی گفتمان مسلط، مستحق سرکوب و حذف می‌داند. این نکته زمانی عمق می‌یابد که تصور جمعیت عظیمی در جهان را داشته باشیم که به امکانات عمده دسترسی ندارند و از آن محروم هستند.

از این‌رو گفتمان عقلانیت جدیدی می‌سازد که از طریق آپاراتوس و نهادهای متعدد قابل اجراست. بنابراین ضدیت گفتمان‌های محلی با نوع جهانی آن به معنای پیشرفت یا مقاومت خوش‌خیم نیست؛ زیرا محلی‌ها نیز خود در سرکوب جمعیت‌های زیردست، همان نمایش را تکرار می‌کنند. بنابراین ترکیبی از گفتمان‌های جهانی-محلی و یا گذشته-جدید خود در ذات تنش‌های موجود میان آنهاست و از این زاویه می‌تواند تفسیر یابد.

اتخاذ روش‌های مشابه در گفتمان‌های گوناگون حاصل نوعی از نظام معرفتی جهانی است که ریشهٔ آن در دانش‌های محلی نیز قابل جست‌وجو است. به صورت دقیق‌تر، اشکال مقاومت در مناطق خاورمیانه و کشورهای مشابه در شرق، مقاومت در مقابل گفتمان‌های جهانی بود که به صورت تقریبی ناکام ماند. شکل یک سدهٔ اخیر در این کشورها به لحاظ رفتاری، ساختار سیاسی، شورش‌ها، شکل دگرگونی شهرها و مانند آن، گویای این مهم است. در نهایت می‌توان گفت که گفتمان‌های جهانی بیش از هر چیز بر ساحت زندگی و قدرت یا زیست‌سیاست، اثرات عمیقی داشته است.

پی‌نوشت

1. See, Rentea, S. (2017). The Routledge Handbook biopolitics. London & New York, Routledge.
2. See: Mabon, S.P.“Sovereignty, bare life and the Arab uprisings”,Third World QuarTerly, 2017, Vol. 38, No. 8, 1782–1799. Also see:“The Apocalyptic and the Sectarian: Identity, Bare Life and the Rise of Da'ish”, in Before Military Intervention. Cham: Palgrave 2019, pp. 165-190.
3. Lemke, T. (2014). The risks of security: Liberalism, Biopolitics, and Fear. NewYork, Fordham University Press.

منابع

آرنت، هانا (۱۳۹۰) وضع بشر، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران، ققنوس.

فوکو، میشل (۱۳۸۸) اراده به دانستن، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

---------- (۱۳۹۶) تئاتر فلسفه، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جاندیده، تهران، نشرنی.

کریستوا، ژولیا (۱۳۹۶) زندگی روایت است: هانا آرنت، ترجمهٔ مهرداد پارسا، تهران، شوند.

لمکه، توماس (۱۳۹۶) زیست‌سیاست؛ درآمدی پیشرفته، ترجمهٔ محمد زهدی گهرپور و فاطمه سادات، تهران، ثالث.

هال، دونالد ای (۱۳۹۶) سوژه‌گی: ما چه کسی یا چه چیزی هستیم؟، ترجمهٔ هادی شاهی، تهران، پارسه.

Agamben, J (2004) An Interview with Giorgio Agamben, German law journal, Vol. 05 NO. 05, PP 609-614.

Amster, Ellen J (2013) Medicine and the Saints; Science, Islam, and the Colonial Encounter in Morocco, 1877-1956. University of Texas Press.

---------- (2015) The Body and the Body Politic: Medicine, Public Health, and Healing as History in the Modern Middle East and North Africa. International Journal of Middle East Studies, Vol 47, Issue 3, pp563-565.

Arnold, David (1993) Colonzing the Body: State Medicine and Epidmeic Disease in Ninteen- century India. University of California Press.

Cros, F (2014) The fourth age of security. In The Government of life: Foucault, Biopolitics, and Neolibralism. Fordham University Press.

Esposito, R (2013) Terms of the political: community, immunity, biopolitcs. Fordham University press.

Foucault, M (2008) The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-1979. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Garaland, D, (2014) what is the history of the precent? On Foucault's genealogies and their critical preconditions, Punishemant and society, Vol. 16(4), 365-384.

Gray, G (2005) Foucault: A very short introduction. Oxford University Press.

Grzinic, M & Tatlic,S (2014) Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism. Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life. Lanham, MD: Lexington Books.

Hardt, M & Negri, A (2000) Empire: The New World Order, Harvard University Press.

John, O (2014) Five Bodies; Refiguring relationships. London, Sage publications

Lemke, T (2001) The birth of bio-politics; Michael Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal governmentality, Economy and Society, Vol. 30, NO. 2, PP 190-207.

Linstead, S (2004) Organization theory and postmodern thought. SAGE Publication, London.

Lorenzini, D (2018) Governmentality, subjectivity, and the neoliberal from of life, Journal for cultural research, VOL. 22, NO. 2, 154-166.

Mavelli, L (2017) Governing the resilience of neolibralism through biopolitics. European journal of international relations, Vol. 23(3) 489-512.
Nadia, B and etal (2017) Body politics. Politics, groups, and identities.VOL.5, NO.1,1-3.
Neidich, W (2017) Cognitive capitalism and governance of the prefrontal cortex, In The Routledge Handbook biopolitics, London and New York, Routledge, Taylor & Francis group.
Norris, P; Inglehart, R. (2003) The true clash of civilization, Foreign policy,135, pp 63-70.
Ong, A (1990) State versus Islam: Malay families, women's bodies, and the body politic in Malaysia. American Ethnologist, Vol.17, No.2, pp 258-276.
Prozorov, S (2017) Biopolitics and socialism: Foucault, Agamben, Esposito. In The Routledge Handbook biopolitics. London and New York, Routledge, Taylor & Francis group.
Repo, J (2017) Gender equality as bioeconomic governmentality in a neoliberal EU.InThe Routledge Handbook biopolitics.London and New York, Routledge, Taylor & Francis.
Rose, N (2001) The Politics of Life Itself. Theory, Culture & Society, Vol. 18(6): 1–30.
--------- (2004) Powers of Freedom: Reframing political thought. Cambridge University press.
Smith, S (2018) Democracy and the bodypolitic from Aristotle to Hobbes. Political Theory, Vol.46 (2)167-196.
Sojoholm, C (2017) Kristeva and the political. New York, Routledge, Taylor &francis group.
Vatter, M (2006) Natality and bio politics in Hanna Arendet. Revista de CienciaPolítica;Vol, 26, 137-159.
Vatter, M & Lemm, V (2014) The Government of life: Foucault, Biopolitics, and Neolibralism. Fordham University Press.
Vaughan-Williams, N (2017) Carl Schmitt, Giorgio Agamben and the 'nomos' of contemporary political life. In The Routledge Handbook biopolitics. London and NewYork, Routledge,Taylor& Francis group.
Venn, C (2009) Biopolitics and colonialism: A transcolonial genealogy of inquality. Theory, culture & society, Vol. 26(6): 206-233.
Wichelen van, S (2010) Religion, Politics and Gender in Indonesia: Disputing the Muslim body. New York, Routledge, Taylor & Francis Group.

Pizhūhish-i siyāsat-i nazāri

Research in Theoritical Politics

Vol. 33, Spring & Summer 2023

Institute for Humanities and Social Studies (IHSS)

Managing Editor: *Iraj Feyzi (Ph.D)*

Editor in Chief: *Jahangir Karami (Ph.D)*

Scientific Assitant: *Mohammad Kamalizadeh (Ph.D)*

Managing and Page Layout: *Maryam bayeh*

Editors:

English: *Maziar Mozafari Flarty (Ph.D)*
Persian: *Vahid Taghinejhad*

Editorial Board:

H. Ahmadi (Ph.D)
A.R. Beheshti (Ph.D)
M.Ghafari (Ph.D)
M. B. Heshmatzadeh (Ph.D)
M. Kamalizadeh (Ph.D)
J. Karami (Ph.D)
M. Ketabi (Ph.D)
E. Kolaee (Ph.D)
M. Mahdavi (Ph.D)
A. Manoochehri (Ph.D)
H. Moshirzadeh (Ph.D)
E. E. Mottaqi (Ph.D)
F. Rajaei (Ph.D)
H. Salimi (Ph.D)
V. Sinaee (Ph.D)
M.R.Tajik (Ph.D)
M.A Tavavna (Ph.D)

Indexed and abstracted in: *Islamic World Science Citation Center (www.isc.gov.ir) & Scientific Information Database (www.sid.ir)*

Address: Institute for Humanities and Social Studies, No 47, Nazari St., Daneshgah St., Enqelab-e Eslami Ave., Tehran, Iran.
P.O. Box: 13145 - 1316
Tel: (+98) 21 66497561- 2 Fax: (+98) 21 66492129
E-mail: Political.ac.ir@gmail.com Political.ihss.ac.ir

ABSTRACTS

The Possibility of Proposing the History of the Excluded in the Thought of Gianni Vattimo

Kamyar Safai [*]
Abbas Manouchehri[**]

The critique of the progress-based philosophy of history has been one of the most significant themes of the contemporary political philosophy. It has revealed, In the aftermath of the researches that have accomplished in the field of post-colonial studies, that unilinear history has heavy eurocentric presuppositions that have been at the service of the real history of the suppression of the non-western excluded people. Furthermore the concrete elements of the dissolution of the western progress- based history of philosophy and accordingly the possibility of proposing the history of the excluded such as the decline of the colonialism and the formation of nation-states have been discussed in these researches. In this paper, however, firstly we are trying, on the basis of the Thought of contemporary philosopher Gianni Vattimo, to go beyond the merely concrete discussion about this topic and reveal the ontological impossibility of metaphysical/ universal and progress-based philosophy of history, through demonstrating the relation between progress-based philosophy of history and objectivistic metaphysics. Secondly, on the basis of this point and through the hermeneutic nihilism, we want to present the idea of post-history as the theoretical ground for the possibility of proposing the history of the excluded.

Keywords: Post-History, Metaphysics, Hermeneutics, Nihilism, Objectivity, Progression, Unilinear History.

---

[*] PH.D Student of Political Thought, Tarbiat Modares University, Iran.
kamysafaei@gmail.com
[**] Corresponding Author: Professor of Political Science Department, Tarbiat Modares University, Iran.
manoocha@modares.ac.ir

Capability-Virtue Political Judgment in the Thought of "Martha Nussbaum"

Mahmoud Alipour[*]
Seyed Alireza Hosseini Beheshti[**]

One of the issues raised in the late political philosophy is the revival of the linguistic concept called "political judgment". Political judgment can be considered as the expression of one's understanding and perception of a political event or situation. Based on this definition, the essence ofPolitical thingis defined based on speech, decision and judgment in political life. Historically/ conceptually, political Judgment has gone through two major Transformation. One: in the form of Platonic awe and following predetermined criteria (idea-centric), And the second in the form of devalued face of the world of politics and centralization, interpretation and benefit of man as the standard of everything (relativistic). Nussbaum's normative approach proposes a third and distinct type of judgment under the title of "virtuosity-ability". Therefore, the question arises, what is the nature of political Judgment in Nussbaum's thought, and where is the position of "ability-virtue" in it? In her view, political judgment is related to "valuable and virtuous political feelings and emotions", and on the other hand, to "capability approach" in the sense of what citizens can and should do. From this point of view, Nussbaum tries to criticize the standard-oriented and non-normative Judgment by proposing political liberalism against comprehensive liberalism. And on the other hand, she is against imposing those judgments on the political decision-making situations of citizens.

Keywords: Nussbaum, political judgment, capability approach, normative political thought.

[*] PH.D of Political Science, Tarbiat Modares University, Iran.
Alipourma@yahoo.com
[**] Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Political Science, Tarbiat University, Madras, Iran.
abeheshti2002@yahoo.com

A Comparative Study of Rorty's Irony and Foucault's Parrhesia

Mohammad Reza Sedghi Rezvani[*]
Seyed Mohammad Ali Taghavi[**]

Irony is one of the constitutive concepts in Richard Rorty's pragmatism. The ironist is his ideal type of the person: self-creative and self-conscious, aware of his own contingency, anti-foundationalist, and always ready to revise his account of the self and the world radically. Michel Foucault, on the other hand, is concerned with the concept parrhesia. Parrhesiastes is a type of person comparable to the ironist. Hence, the main question in this paper is: what are the similarities and differences between the Rorty's ironist and Foucault's parrhesiastes. We will see that while the ironist is keen to confine irony to the private realm, in order not to humiliate anybody, the parrhesiastes has no reluctance to go beyond the limits of the private, and to speak the truth. He does not avoid the risk of saying the truth to those in power even at the cost of his life, while the former is more cautious. Self-creation and autonomy is shared between the two types of personalities. Socrates is the embodiment of both personalities. He is praised as an ironist as well as a parrhesiastes.

Keywords: pragmatism, truth, self-creation, autonomy and power.

[*] Corresponding Author: PH.D Student in Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
Rezvani_1939@yahoo.com
[**] Associate professor in Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
sma.taghavi@atu.ac.ir

The Duality of Right and Good: From the Old Opposition to the New Combination in Rawls's Theory of Justice

Afshin Habibzadeh[*]
Reza Akbari Nouri[**]
Seyed Khodayar Mortazavi Asl[***]

Establishing the concept and system of justice has been one of the important subjects of political thought and philosophy and ethics since ancient times. In the history of thought, most of the beliefs about justice have been based on a great idea of good and sometimes they have provided some preliminaries about good from which a system of right and justice can be deduced. However, the opposition between right and good as concepts that lead to two different systems of justice has been one of the important and long-standing topics of political thought. The importance of the discussion is that the conceptual superiority of one over the other can have wide consequences in the socio-political life of a society. In the discussions of contemporaries, the distinction or opposition of these two concepts was at the center of the debate between the schools of consequentialism and dutyism: consequentialists consider good to be the first and right actions are those that lead to good; Duties put the right first, consider it independent of good, and even prohibit the actions leading to good when they are exposed to fundamental moral rules. But John Rawls tried to propose a combination of the concepts of right and good in his theory of justice in such a way that right can be deduced from the

[*] PH.D Student in Political Science, Iranian Issues, Department of Political Science and International Relations, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
habibzadehafshin@gmail.com
[**] Corresponding Author: Assistant Professor of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
Aber.reza@gmail.com
[***] Assistant Professor of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
Kh-mortazavi@azad.ac.ir

ideas of good, and good is subject to the justice system as a branch of the concept of right. John Rawls's system of justice is a political system based on a political conception of justice that tries to provide an explanation of the requirements for realizing the greatest possible freedom and equality for the citizens of a democratic society. In fact, this structure can be considered as the "rule of law" which both enables the freedom of citizens to pursue their own good and sets limits for it so as not to violate the principles of justice.

Keywords: good, right, John Rawls, Theory of Justice.

Paradigmatic Shifts and the Emergence of the Modern Western Nation-State

Saeed Attar[*]
Mohammad Kamalizadeh[**]

In this research, we aim to trace the various paths that ultimately led to the emergence of the modern nation-state and its implications in contemporary political structures worldwide. What we now recognize as the modern nation-state, which continues to exist in various forms of political systems, has its roots in ancient and gradual transformations in the West (Europe). These developments can be depicted as a paradigmatic narrative of the dialectic of needs and responses. This narrative begins with ancient Greece and its devotion to rationality and freedom, and continues along different paths, on the one hand, with modern evangelical traditions and the exploration of Roman legal structures, and on the other hand, by passing through historical, social, political, and economic contexts, the great Western powers (England, France, Germany, and the United States) have pursued different paths towards the emergence of the modern state. In retracing these various paths, we have utilized Kuhn's paradigmatic approach.

Keywords: Modern Nation-State, Western Civilization, Kuhn's Paradigm, Democracy, Freedom.

[*] Associate Professor of Political Science, Faculty of Law, Political Science and History, Yazd University, Yazd, Iran.
s.attar@yazd.ac.ir
[**] Corresponding Author: Assistant Professor of political science Institute for Humanities and Social Studies (IHSS).
mohammadkamalizadeh@gmail.com

The Reason for the Lack of Aristotelian Political Philosophy Over the Orbit of Thought in the Islamic World, the Middle Ages

Mohammad Osmani [*]
Ruhollah Islami [**]

Islamic civilization in the second century AH was accompanied by the transfer of various sciences from Greece to Iranian civilization and from there to the Islamic world. In the process of the construction of objective structures, such as the government, it took its mental support from Greece and Plato and Aristotelian philosophy. Along the way, because of the characteristics of Arab culture and its religious elements, as well as the experience of Iranshahr that was being transmitted to the Islamic world, Plato's philosophy and apostasy were taken into account on the metaphysical basis, while Aristotelian philosophy, which is close to realism, became a state of thought. That is to say, the difficulties of the political are not thought of in the orbit of Aristotelian philosophy, but from the point of view of Platonic political philosophy. From this perspective, the question is why was the political philosophy in the process ignored? How would the objective structures of Islamic civilization be organized if Aristotelian political philosophy? The hypothesis in this article is that in Islamic civilization, there were subjective structures and structures that marginalized Aristotelian political philosophy. Intellectual structures such as mental duality, along with the domination of religious ideas, led to the manifestation of structures influenced by this notion in the political arena. Religious thought and mythical ideas were a fundamental factor in the tendency to think about the political and government structure. Of course, the experience of governing in the

[*] Corresponding Author: PH.D Student of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
mo.osmani56@mail.um.ac.ir
[**] Assistant Professor of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
eslami.r@um.ac.ir

Iranian life of the Sassanid era, where neo-lauretism was the intellectual support of solving political difficulties, was also favored by Muslims as a model for thinking of social hardships. But on the contrary, Aristotelian philosophy, based on social realities and rational approach, was marginalized in the process. To this end, we analyze the subject with the Wittgenstein Interpretative Approach.

Keywords: Islamic Civilization, Planetism, Aristotelianism, Political Philosophy and Governance.

The Conceptual Course of the Limitation of Power in the Political Thought of the Qajar Era (Transition Process from Authoritarian Monarchy to Constitutional Monarchy)

Abolghasem Shahriari[*]
Seyed Hossein Athari[**]
Mohsen Khalili[***]
Mahdi Najafzadeh[****]

Investigating the history of the political thought of power limitation in the Qajar era, which led to the constitutional monarchy, is the aim of the present study, and the question has been raised that what process the concept of constitutional monarchy goes through as the final manifestation of the power limitation in the Qajar era. Skinner's research program was selected as the basis of the research, which believes in the historical course of thought, and considers it identifiable through linguistic conventions. The result of the study shows that the constitutional monarchy is the result of the development of three linguistic covenants in the limitation of power: the limitation of power first entered the field of Iranian political thought during the reign of Feth Ali Shah as the limited king, and then in the Nasrid era with two covenants of absolute monarchy. And moderate monarchy developed. The final course of the idea of power limitation was in the era of Mozaffari, when the continuation of the

[*] PH.D Student in Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
ab.shahriari@mail.um.ac.ir
[**] Corresponding Author: Associate Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
athari@um.ac.ir
[***] Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
khalilim@um.ac.ir
[****] Associate Professor, Political Science Department, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
m.najafzadeh@um.ac.ir

autocratic monarchy led to very unfavorable conditions in Iran and the transition from it was considered a constitutional monarchy. In Skinner's opinion, all the processes used to limit power in the Qajar era are corrective measures to legitimize the political system.

Keywords: limitation of power, Qajar, constitutional monarchy, autocratic monarchy and Skinner.

The Theoretical Underpinning of Political Culture of Elite Area and Good Governance in the Islamic Republic of Iran

Haniyeh Graeeli[*]
Masoud Matlabi [**]
Hossein Abolfazli[***]
Ali Salehi Farsani[****]

Good governance refers to achieving the rule of law, transparency, accountability, participation, equality, efficiency, effectiveness, accountability, individual freedom, press freedom, and active civil society. Along with these prerequisites, political culture, and in particular the political culture of the elites, is crucial in institutionalizing the principles of good governance, especially in developing countries. This subject has drawn the attention of certain good governance studies academics in recent decades. The results showed that if the political culture of the elites is democratic or accepts at least some minimal democratic values, it can act as the basis for advancing democracy or political development in the sense of raising political participation and competition. In societies where, for various and complex reasons, the political culture of the elites is anti-participatory in the sense of being anti-democratic, authoritarian political structures and an ideology consistent with it can pose a significant barrier to the advancement of democratic indicators. A political culture that is authoritarian and non-participatory acts as a

[*] PH.D Student in Political Science of Iranian Issues, Semnan Islamic Azad University, Iran.
haniehgraeeli@gmail.com
[**] Assistant Professor, Political Science Department, Semnan Islamic Azad University, Iran.
mmtph2006@yahoo.com
[***] Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Political Science, Semnan Islamic Azad University, Iran.
hosainabolfazly47@yahoo.com
[****] Assistant Professor, Department of Political Science, Semnan Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran.
ali_salehi62@ut.ac.ir

factor that hinders political development. In contrast, democratic and participatory ideals and attitudes significantly influence a country's political development. This is more evident in emerging nations when elite political culture has a more robust coefficient of determination.

Keywords: Political Culture, Good Governance, Democracy, Elite Area**.**

Contemporary Governance Paradigms in Iran: Transition from Monarchical Rule to Innovative Governance Based on the Techniques of Transparency and Control (From Abbas Mirza to Amir Kabir)

Hadi Keshavarz*

This study aims to analyze the governance patterns in Iran before and after the Iran-Russia wars, and their relationship with the environment. Two major governance patterns and two different rationalities in the exercise of power, in terms of method, scope, and perspective, are discussed. Using a descriptive-analytical approach and documents, the governance process is examined from the perspective of Michel Foucault's governmentality framework, and the relationship between the environment, politics, and the formation of a new rationality in governance in Iran is explored. The research question is: "How did the formation and establishment of new governance mechanisms and techniques in Iran after the Iran-Russia wars take place, and what impact did it have on the relationship between the environment, politics, and the formation of new governance innovations in Iran? " The study argues that "with an awareness of the failure of governance based on the monarchy system, reformists gradually exposed society to the power of control and guidance of the population by creating new techniques and institutions, and established new governance innovations. " In general, two strategies can be identified in the administration of the territory after the Iran-Russia wars: the traditional strategy of the monarchy based on divine-political obligation and the strategy of new governance innovations based on new techniques, each leaving a different form of the relationship between the environment and politics in terms of the mode of exercising power, the scope of power, and the control perspective.

Keywords: Body, visibility, technique, Abbas Mirza, Amirkabir, control, Amir Kabir, Iran-Russia wars.

* Ph.D in Political Sociology, University of Tehran, Iran.
h_keshavarz@ut.ac.ir

From "Essentialism" to "Historical Hybridity": "The Contribution of the East in a Civilizational Analysis From the Perspective of Comparative Sociology

Ebrahim Abbasi*
Adel Nemati**

In this paper, we attempt to demonstrate that the theoretical framework of "Historical Essentialism" (negation of the West and articulation of oneself as the Western other) used by some Iranian researchers as the basis for the conceptualization of the contrast between the geography of the East against the geography of the West, results in no more than the reproduction of the evil cycle of the duality of "Orientalism" and "Eurocentrism" in civilizational analysis. The fundamental question is how, in the era of Western modernity's domination, can we, as non-Westerners, articulate our own civilization based on our historical and geographical characteristics? The hypothesis of this research is that a non-western subject as a solution cannot assume the role of being "other" of the western modernity's civilizational order in the form of "Historical Essentialism". The essentialist strategy has no solution other than reproducing the same vocabulary of Western academic Orientalism as the historical essence of the East. On the contrary, a non-western subject can form their civilizational order based on the historical and geographical vocabulary of their societies by using a common global heritage that connects them with the western subject, in the form of a "Historical Hybridity". The findings of this article show that the late works of Samuel Eisenstadt about "comparative sociology based on civilizational analysis" is the most applicable theory to investigate this

* Corresponding Author: Associate Professor, Department of Political Science, Shiraz University, Iran.
e.abbassi.ir@gmail.com
** PH.D Student of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran.
naria139651@gmail.com

claim. This theory, while acknowledging a shared heritage as "conditions of possibility for civilizational order" in world history, emphasizes pluralistic "articulations of civilizational order" and the absence of a hegemonic civilizational order in world history that could claim "legitimacy. " This paper presents the conceptual framework of "Historical Hybridity " as a replacement for "Historical Essentialism that is presented in Shayegan's "Asia versus the West". The meaning of "Historical Hybridity" is not to express a "unidirectional evolutionary" relationship between Western and non-Western societies, that non-Western societies must necessarily follow the same path as Western societies in the articulation of their social formations; Rather, on the contrary, it seeks a "global history without a center" in which Western and non-Western people could on the basis of a common and hybrid heritage, speak independently based on the historical and geographical singularities of their societies and produce different formations of civilizational order at the level their societies' history. In other words, "Historical Hybridity" is a "unity in diversity. " The method of this article involves the history of ideas or the history of thought based on the comparative sociology approach and data collection method is referring to the original sources of civilizational order theorists.

Keywords: Essentialism, Orientalism, Eurocentrism, Civilizational Analysis, Asia versus the West, the East.

Theory of Revolution in the Prism of Historical Sociology of International Relations (HSIR)

Mahdi Zibaei*
Shahla Najafi**

The literature on revolution has gone through four theoretical waves in explaining diverse revolutions. Although these waves belong to different terms, all of them have essentialist ontology and they are seeking to find impressive attributes in breaking out and prospering incidents. The precedent for bringing revolutions into focus in Historical Sociology (HS) turns to Brinton Moor, Charles Tilly, and ThedaSkocpol endeavors that by concentrating on structure and interior causation paid less attention to exterior conditions; but their works broke the closed-loop and made a weak relation between revolutions and international. However their manners in methodological point of view were closely connected with previous theoretical waves; since from HS perspective, the revolutions are stemmed from accumulated incidents which are made from social relations within a supranational context. The object of the current work is to examine the evolution of the international factor in revolution theories in the light of historical sociology theorists. According to the findings, the international factor has gone through three major evolutions in the insight of historical sociology theorists. First, in the 70s, from a structural point of view, it refers to the influence of the international system on revolutions. Second, the international factor enters the text from the margins of the relevant literature, and the inter-state perspective is highlighted; in the transition to the third step, not only inter-state communication is considered, but the inter-social attitude and the relations between the people and the network.

Keywords: Theories of revolution, Historical Sociology, Structure, Interior, International.

* Corresponding Author: Assistant Professor in department of political science and International Relations, Imam Khomeini International University, Iran.
zibaei@soc.ikiu.ac.ir
** PH.D Student in Political Science, Imam Khomeini International University, Iran.
shahla.najafi10@gmail.com

Relation of Bio-Politics to Global Discourses; Liberalism, Totalitarianism, and Security

Fateh Moradi[*]
Abasali Rahbar[**]

The main aim of this paper is to investigate Liberalism, Totalitarianism, and security as discourses that related to Bio-Politics. The goal of discourse is making subject that is identified by his/her norms and controls in daily life. In this current text we want to reveal relation of mentioned discourses to bio-politics and body-politics. Relation of discourses to body- politics have been developing in twenty century in theories and multiple texts. On the considering this texts, legislations and actions that tending to classification of bodies and population is one of main preoccupation of discourses in recent century. Norms of economical body or body which should be a productive body of capital, other body and security comes of mentioned discourses. Part of often researches have used to Michael Foucault though, therefore in recent text we used genealogy. So, our hypothesis is the Liberalism, Totalitarianism, and security are strongly to bio-politics, and originally they comes of elements of bio-politics. Consequently, current systems has been founded as bio-political discourses, due to accruing global/ local subjects.

Keywords: Bio-politics, Body-politics, Liberalism, Totalitarians, Security.

[*] Corresponding Author: Ph.D in Political Science, AllamehTabatabe'i University, Iran.
fateh.moradi@yahoo.com
[**] Assistant Professor of Political Science, AllamehTabatabe'i University, Iran.
aa.rahbar@atu.ac.ir