

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر علی رنجبرکی
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
مدیر نشریه: مریم بایه
صفحه آرا: مریم طاهری

سر دبیر: دکتر جهانگیر کرمی
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتنی

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر فرهنگ رجایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا) - دکتر حسین سلیمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی - دکتر محمود کتابی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر ابراهیم متقی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، استاد روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر مجتبی مهدوی، استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه آلبرتای کانادا - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر محمد علی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر وحید سینائی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد - دکتر مسعود غفاری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، دکتر محمد کمالی زاده، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)، بانک اطلاعات نشریات سیوبلیکا (www.civilica.com) و برخی پایگاه های دیگر نمایه می شود.

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

قیمت: ۴۰۰۰۰۰۰ 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.

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ۱..... **که برداشت «رالز» از امر سیاسی**
بابک امیدعلی/ سید علیرضا حسینی بهشتی/ عباس منوچهری/ سید علی محمودی
- ۲۹..... **که تأملی در تضمّنات سیاسی نسبت عقل و وحی**
شروین مقیمی زنجان
- ۵۹..... **که زنان به‌منابه سوژه انقلابی در اندیشه «علی شریعتی»**
فاطمه ذوالفقاریان/ سید محمدعلی تقوی/ سید حسین اطهری
- ۸۷..... **که سازندگان هویت ایرانی و نیروهای همگرایی آفرین در ایران پیشامدرن**
حجت کاظمی
- ۱۲۷..... **که شناسایی در روابط بین‌الملل: مفهومی متعارف، غایت‌انگارانه یا انتقادی؟**
حمیرا مشیرزاده
- ۱۶۵..... **که بر ساخت «دیگری» و «خسوف» در زمینه و پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال**
محمدجواد غلامرضا کاشی/ مهدی بخشی
- ۱۹۹..... **که بنیان‌های چرخش زبانی و تأثیر آن در شکل‌گیری روش تحلیل گفتمان انتقادی**
هادی صالحی/ سروش آریا
- ۲۳۱..... **که تحول در عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب**
گیتی پورزکی
- ۲۵۹..... **که شناسایی و اولویت‌بندی پیشران‌های توسعه اقتصادی در ایران**
سید محمد موسی مطلبی/ غلامرضا اسکندریان/ علی رنجبرکی
- ۲۹۳..... **که بازخوانی سیاست بصری هابز؛ چشم‌اندازی شمایل‌شناختی به لویاتان**
مصطفی انصافی/ شجاع احمدوند
- ۳۲۱..... **که نسبت «خود» و «دیگری» در اندیشه سیاسی «جواد طباطبایی»**
فاطمه بختیار/ سید خدایار مرتضوی اصل/ سید محسن علوی‌پور
- ۳۵۱..... **که هوش مصنوعی و چالش‌های دموکراسی**
احمد رشیدی

داوران این شماره

- دکتر حسین سلیمی / استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر منصور میر احمدی / استاد دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز
- دکتر سید محسن علوی پور / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر جهانگیر کرمی / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر سید محسن آل سید غفور / استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز
- دکتر علیرضا اسدی / استادیار پژوهشگاه نیرو
- دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی
- دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه
- دکتر امیر روشن / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر آرش رئیسی نژاد / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر منصور ساعی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر ابوالفضل صبر آمیز / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر حمزه عالمی چراغعلی / استادیار دانشگاه علوم اسلامی شهید محلاتی قم
- دکتر خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر حجت کاظمی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر مژگان محمدی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۲۸-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

برداشت «رالز» از امر سیاسی

بابک امیدعلی*

سید علیرضا حسینی بهشتی**

عباس منوچهری***

سید علی محمودی****

چکیده

«جان رالز»، چهره‌ای تأثیرگذار در فلسفه سیاسی معاصر بوده است. او با رد فایده‌گرایی که مطابق آن، نهادهای عادلانه می‌باید حاصل جمع ارضای امیال را به حداکثر برسانند، شکل نوینی از نظریه قرارداد اجتماعی را صورت‌بندی می‌کند تا امکان جامعه بسامانی را نشان دهد که در آن، حقوق و آزادی‌های اساسی همه شهروندان فراهم است. هرچند بسیاری از مفسران، ارزش نظریه رالز را تصدیق کرده‌اند، یکی از انتقادهای جدی به رالز از زاویه مفهوم امر سیاسی و فقدان آن در نظریه او وارد شده است. در این مقاله، با بررسی آثار رالز به منظور تبیین برداشت او از امر سیاسی، به چنین انتقادی پاسخ داده می‌شود. بدین منظور، روش تحلیل مفهومی برای تحلیل مفاهیم و ایده‌هایی اساسی چون معقولیت و تعامل به مثل، به عنوان عناصر اصلی برداشت رالز از امر سیاسی به کار گرفته شده است. این تحلیل نشان می‌دهد که هسته عدالت به مثابه انصاف، حتی پیش از لیبرالیسم سیاسی، همان برداشت رالز از امر سیاسی بوده است. رالز با جدی

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران babakomidali1363@gmail.com

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

a.hosseini beheshti@modares.ac.ir

manoocha@modares.ac.ir

*** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

**** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده روابط بین‌الملل (وزارت امور خارجه) تهران، ایران

mahmoudi3000@gmail.com



گرفتن تمایز میان اشخاص و ملل، امر سیاسی را به مثابه شیوه معقول حفاظت از خود و دیگری در هر دو عرصه داخلی و بین‌المللی می‌بیند. درست است که این بیانگر یک برداشت هنجاری است، اما محتوای هنجاری این برداشت از بیرون به امر سیاسی تحمیل نشده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تمایز میان برداشت سیاسی از عدالت و دیگر برداشت‌های اخلاقی نه تنها به تفاوت در قلمرو، بلکه به تفاوت در سرشت برداشت سیاسی مرتبط است.

واژه‌های کلیدی: جان رالز، عدالت به مثابه انصاف، امر سیاسی، معقولیت، معامله به مثل، رابطه «خود» و «دیگری».

مقدمه

نظریه عدالت رالز از زمان طرح اولیه آن، مرکز توجه مطالعات بسیاری در حوزه‌های مختلف بوده است. وسعت این مطالعات تاحدی است که به‌زعم برخی از صاحب‌نظران، فلسفه سیاسی رالز را می‌توان یکی از زمینه‌های نظری رشد پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه‌هایی چون فلسفه اخلاق، اقتصاد و علوم سیاسی محسوب نمود. با وجود این نظریه او در معرض انتقادهای جدی بوده است. از آنجا که این نظریه به عنوان نظریه‌ای لیبرال شناخته شده است، رالز همواره در معرض انتقادهایی قرار داشته است که به طور کلی به دیدگاه‌های لیبرال وارد بوده است. نقد برداشت لیبرال از امر سیاسی، یکی از این موارد است.

مفهوم «امر سیاسی» را نخستین بار کارل اشمیت مطرح کرد. وی تلاش کرد تا از امری بگوید که ارتباطی ناگسستنی با ماهیت وجودی انسان دارد و لیبرالیسم در جهت نفی آن عمل می‌کند. از دید او، امر سیاسی باید «بر پایه تمایزهای اساسی خود قرار گیرد... تمایز ویژه سیاسی‌ای که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را بتوان به آن فرو کاست، تمایز میان دوست و دشمن است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۴-۵۵).

اشمیت به بیان نسبت میان سیاست، دولت، حاکمیت و ملت نیز می‌پردازد. از دید او، «مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد» و در معنای لفظی و «در هیئت تاریخی آن، دولت، موجودیت یگانه یک ملت است» (فورست، ۱۳۸۰: ۴۹-۵۰). برداشت وی از حاکمیت در ارتباطی مستقیم با برداشت او از نسبت میان امر سیاسی، دولت و ملت قرار دارد؛ زیرا تصمیم‌گیری درباره «وضع اضطراری» (استثنا) از آن‌رو حاکم است که بالاترین مرجع و اقتدار موجود بر فراز تمامی نیروها و گروه‌های اجتماعی در نظر گرفته می‌شود (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۳). در رابطه با شناسایی دشمن، اشمیت از یکسو با ارجاع به نظریه «هابز»، موضع نظری خود را درباره حاکمیت و پایان جنگ داخلی درون یک ملت تقویت می‌کند و از سوی دیگر با انتقال مفهوم وضع طبیعی به عرصه بین‌المللی از امکان جنگ در میان دولت‌ها می‌گوید (همان، ۱۳۹۵: ۱۰۳). از این زاویه می‌توان مخالفت اشمیت با لیبرالیسم، تکثرگرایی و ایده صلح جهانی را فهم کرد، زیرا اقتدار عالی دولت در عرصه داخلی را نفی می‌کند و ایده صلح جهانی با نفی امکان جنگ میان دولت‌ها، موجودیت سیاسی ملت‌ها را انکار می‌کند (همان، ۱۳۹۲: ۵۶ و ۹۴).

کاربست متفاوت این برداشت و استفاده از آن در نقد رالز را می‌توان در مباحث «شانتال موف» دید. او از یکسو با استفاده از مباحث اشمیت بر ضد لیبرالیسم، انتقادهای خود را بر ایده‌های لیبرال در زمینه فردگرایی، باور به اجماع عقلانی جهان‌شمول و انکار «آنتاگونیسم» مطرح می‌کند و از سوی دیگر، برخلاف اشمیت، از چگونگی استفاده از ظرفیت‌های موجود در پیوند دموکراسی و لیبرالیسم در جهت یک دموکراسی رادیکال و تکثرگرا می‌گوید (Mouffe, 1993: 1-8). هدف نظری موفه، به چالش کشیدن دیدگاه «پساسیاسی» است. به گفته او، مشکل دیدگاه پاساسیاسی این است که بعد آنتاگونیستی امر سیاسی را انکار کرده، آن را بر اساس مفاهیمی چون اجماع تعریف می‌کند؛ در حالی که تأکید بر اجماع عقلانی نه تنها به محو آنتاگونیسم منجر نمی‌شود، بلکه تحقق سیاست دموکراتیک را به خطر می‌اندازد. وقتی امر سیاسی بر اساس معیارهای اخلاقی دیده می‌شود، پدیده‌هایی چون تروریسم اجتناب‌ناپذیرند (موفه، ۱۳۹۱: ۹-۱۲). از دید او، رابطه دوست-دشمن به عنوان معیار امر سیاسی، از ابتدا بنا را بر شناخت هویت‌های جمعی می‌گذارد؛ زیرا این امر همواره به معنی تشکیل «ما»یی در برابر «آنها»ست (همان، ۱۳۸۹: ۳۶۵).

از دید موفه، امر سیاسی در گفتار رالز، غایب است و برداشت فردگرایانه و لیبرال او از سوژه، مانع از پی بردن رالز به شکل‌گیری سوژه به صورت گفتمانی می‌شود (Mouffe, 1993: 55). به گفته موفه، آنچه رالز به عنوان فلسفه سیاسی عرضه کرده، چیزی جز فلسفه اخلاق نیست و تمایزی که رالز میان برداشت سیاسی از عدالت و دیگر برداشت‌های اخلاقی ایجاد کرده، باید بر اساس سرشت آنها فهمیده شود، نه با توجه به قلمرو یا دامنه، آنطور که رالز بیان کرده است. در حالی که فلسفه سیاسی باید ارزش‌های سیاسی را مفصل‌بندی کند که از طریق کنش‌های جمعی محقق می‌شود. موضوع فلسفه رالز، اخلاقیات است و در آن، جایی برای ایده خیر مشترک سیاسی وجود ندارد (Mouffe, 1993: 56). در زمینه بحث از تکثرگرایی هم او به تفاوت دیدگاه خود و رالز اشاره می‌کند: تکثرگرایی لاجرم مستلزم حدی از طرد^۱ است که ممکن است شبیه تمایز میان تکثرگرایی ساده و معقول رالز به نظر برسد. با وجود این تمایز میان تقاضاهای مشروع و نامشروع، تصمیمی سیاسی است که به روی مباحثه باز است، نه به

گفته رالز، مبتنی بر اخلاق و عقلانیت (موفه، ۱۳۹۱: ۱۲۴-۱۲۵).

مطالب یادشده نشان می‌دهد که چگونه موفه از مباحث اشمیت برای نقد نظریه رالز استفاده کرده است. در این میان، اما میزان موفقیت موفه در به چالش کشیدن نظریه عدالت رالز، خود نیازمند بررسی و آزمون است؛ آزمونی که لازمه آن، شناخت برداشت رالز از امر سیاسی است. بنابراین پرسش اصلی این مقاله این است: برداشت رالز از امر سیاسی چیست و این برداشت، چه پیامدهایی برای مواجهه «خود» و «دیگری» دارد؟ در پاسخ می‌توان گفت که امر سیاسی نزد رالز، دلالت بر شیوه معقول مواجهه «خود» و «دیگری» دارد که دارای پنج بعد است:

۱. در زمینه‌ای از کمبود منابع، تضاد منافع و تفاوت ارزش‌ها امکان می‌یابد.
۲. در سطح داخلی، به رابطه اشخاص با یکدیگر و با حکومت درون «ساختار بنیادین اجتماع» و در سطح خارجی، به «ساختار بنیادین» روابط میان ملل مرتبط است.
۳. به هیچ نوع «آموزه جامعی» وابسته نیست.
۴. به شرایط «منصفانه» تحقق عدالت و ثبات در اجتماعات لیبرال و غیر لیبرال مرتبط است.
۵. حفاظت متقابل «خود» و «دیگری» را ممکن می‌سازد.

پیشینه پژوهش

هرچند نظریه عدالت رالز از طرف مخالفان و مدافعان آن به بحث گرفته شده است و نقد و بررسی این مباحث در آثاری چون لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان (ر.ک: Mulhall & Swift, 2003) انجام شده است، بررسی تلقی رالز از امر سیاسی در آثار بسیار کمتری مورد توجه بوده است. از آنجا که در مقدمه، مباحث موفه در این زمینه مطرح شد، اشاره به آثار او در اینجا تکراری خواهد بود. با وجود این، هستند صاحب‌نظرانی که همچون موفه، رالز را از زاویه برداشت او از امر سیاسی نقد کرده‌اند.

گلن نیویی^۱ (۲۰۰۱) در «پس از سیاست» تلاش کرده است تا نظریه رالز را از زاویه‌ای

مشابه نقد کند. وی با تأکید بر ضرورت درگیر شدن با واقعیت قدرت و منازعه که نه ویژگی محوشدنی عرصه سیاست، بلکه ماهیت آن هستند، دیدگاه هنجاری غالب در فلسفه سیاسی معاصر و از جمله در نظریه عدالت رالز را به چالش کشیده است. نظریه رالز از نظر نیویی، مصداقی از دیدگاهی ابزارگرایانه است؛ نظریه‌ای که برداشتی از یک طرح سیاسی ارائه می‌دهد که در اصل، پساسیاسی است. در این خوانش، کاری که رالز کرده، حل مسئله توجیه عمومی بر اساس فهم فلسفی مبتنی بر برداشت‌های اخلاقی و هنجاری است و جامعه بسامان رالزی، جامعه‌ای پس از سیاست است؛ زیرا برداشت‌های مندرج در نظریه رالز اگر محقق شود، محتوایی سیاسی ندارند.

حسینی بهشتی (۱۳۹۵) در «بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی»، ضمن بررسی انتقادی نظریه رالز و مقایسه آن با دیدگاه‌های جماعت‌گرایانه، به اهمیت روی آوردن رالز به یک برداشت سیاسی از عدالت توجه کرده است. نویسنده در این اثر، علی‌رغم نقد مبانی لیبرال و کانتی، بر تلقی رالز از امر سیاسی، جهت‌گیری رالز به سمت رسیدن به یک برداشت سیاسی از عدالت برای اجماع میان آموزه‌های جامع اخلاقی، دینی یا فلسفی تأکید کرده است. آنچه از این زاویه مهم است، رسیدن به برداشتی از امر سیاسی است که وابسته به اخلاق لیبرال نباشد و «فربه» بودن آن به حدی باشد که تأیید آن درون سنت‌های گوناگون ناممکن نشود.

چهارچوب نظری

چهارچوب نظری این مقاله در نگاه به مسئله فهم اندیشه سیاسی برگرفته از کتاب «فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی-پارادایمی از تفکر سیاسی» اثر منوچهری (۱۳۹۵) است. اهمیت روایت دلالتی-پارادایمی در این مقاله به یک موضوع مشخص مربوط است: پی بردن به جایگاه فلسفه سیاسی رالز درون «پارادایم صیانت». به لحاظ معرفت‌شناختی، قرارگیری رالز درون پارادایم صیانت در کنار دیگر فیلسوفانی چون جان لاک و امانوئل کانت و یا مجتهدی چون نائینی که به لحاظ زمانی و مکانی در شرایط زمینه‌ای متفاوتی بوده‌اند، از این جهت میسر و ممکن است که پارادایم‌ها به وضعیت‌های تاریخی خاص محدود نمی‌شوند. به بیان بهتر، «می‌توان شاهد وجود پارادایم‌هایی بود که

محور آنها، همسانی در دلالت‌های راهبردی مکاتب و آرای سیاسی گوناگون است... در الگوی پارادایمی، مرز بین نسبیت فرهنگی و عام/جهان‌شمول بودن از بین می‌رود» (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۱۱). در اینجا می‌بایست تأکید کرد که بحث از این چهارچوب نظری تنها در رابطه با تشخیص جایگاه نظریه رالز در تاریخ اندیشه سیاسی، موضوعیت دارد؛ یعنی قرارگیری آن درون پارادایم صیانت.

روش پژوهش

تحلیل صورت‌گرفته در این مقاله، تحلیلی فلسفی به معنایی است که در شرح دی.دی. رافائل از کارکرد تحلیلی و انتقادی فلسفه در معنای سنتی آن دیده می‌شود. بر مبنای مباحث او، در تحلیل فلسفی به طور سنتی، دو هدف اصلی پی گرفته می‌شود: ایضاح مفاهیم^۱ با هدف و ارزیابی انتقادی باورها (Raphael, 1990: 8). ایضاح ایده‌های کلی معطوف به سه هدف است: تحلیل^۲، ترکیب^۳ و به‌سازی^۴ مفاهیم. تحلیل یک مفهوم به معنی مشخص کردن عناصر آن از طریق تعریف است. در ترکیب، ارتباط منطقی مورد نظر است که از طریق آن، یک مفهوم، مفهومی دیگر را می‌رساند، یا نشان داده می‌شود که آن مفهوم، از یک مفهوم دیگر برآمده است. در نهایت به‌سازی به معنی پیشنهاد یک تعریف یا استفاده دیگر یک مفهوم است که به وضوح^۵ یا انسجام^۶ کمک می‌کند (Raphael, 1990: 16).

ارزیابی انتقادی به معنی تلاش برای یافتن بنیادهایی عقلانی در تأیید، یا رد باورهایی است که به طور عادی مفروض گرفته می‌شوند. در این زمینه، دو معیار اصلی وجود دارد: میزان سازگاری درونی یا منطقی یک باور و میزان سازگاری یک باور با دیگر باورها. اما از آنجا که احکام ارزشی در فلسفه نمی‌توانند با داده‌های واقعی مورد آزمون قرار گیرند، سنجش اعتبار آنها به شکل غیر مستقیم انجام می‌شود. به بیان بهتر، در ارزیابی انتقادی می‌توان احکام ارزشی و باورها را بر اساس اعتبار پیش‌فرض‌های آنها (که

-
1. clarification of concepts
 2. analysis
 3. synthesis
 4. improvement
 5. clarity
 6. coherence

خود بر امر واقع متکی هستند) ارزیابی کرد؛ زیرا در فلسفه سیاسی، مسئله نه تشخیص صدق و کذب، بلکه فهم درستی یا نادرستی یک کنش یا باور است (Raphael, 1990: 8-14). بنابراین در فلسفه سیاسی می‌توان از یافته‌های تجربی به شکلی غیر مستقیم استفاده کرد، اما همواره باید مرز میان «کارکرد تبیینی علوم و کارکرد تحلیلی و انتقادی فلسفه» را مدنظر قرار داد (Raphael, 1978: 63).

لازم به ذکر است که این روش، پیشتر در مقاله «بررسی مفهوم، جایگاه و برون‌داد عقلانیت سنجش‌گرانه در نظریه عدالت رالز» (ر.ک: محمودی، ۱۳۹۸) به کار گرفته شده است. بنابراین در این مقاله، تحلیل مفهومی^۱ و ارزیابی انتقادی^۲ به طور همزمان مدنظر خواهد بود.

دو رویکرد غالب در تعریف سیاست

به طور سنتی، دولت و حکومت، موضوع اصلی سیاست بوده‌اند. بر این اساس، علوم سیاسی با تأمل درباره اصول کلی و اهداف حکومت و ارتقای زندگی سیاسی و تحقق «زندگی نیک» ارتباط دارد. ارتباط میان سیاست و زندگی نیک در تعبیر ارسطو از سیاست به عنوان شاخه‌ای از دانش عملی، گواهی بر قدمت چنین پیوندی است. در نگاه او، سیاست با مسئله به نظم درآوردن دعاوی گروه‌های رقیب و ایجاد هم‌زیستی میان سنت‌های متفاوت و منافع متضاد مرتبط است (Ramaswamy, 2004: 56-57). با وجود این در میان مراجع رسمی و نیز در زبان روزمره، توافقی بر سر تعریف سیاست وجود ندارد و اتصاف امور مختلف به صفت «سیاسی»، گاه بسیار مبهم است (Heywood, 2013: 2).

البته گاه تلاش شده تا به یک طبقه‌بندی از دیدگاه‌های مختلف در تعریف سیاست دست زده شود. در این زمینه، لفت‌ویچ از دو نوع رویکرد در تعریف سیاست می‌گوید: رویکرد عرصه‌محور و رویکرد فرایندی. در رویکرد اول، سیاست، فعالیتی تلقی می‌شود که به عرصه خاصی، برای نمونه عرصه عمومی و یا به نهادهای مرتبط به دستگاه حکومت در جوامع دارای دولت، تعلق دارد. در رویکرد دوم، سیاست همچون یک فرایند

یا شکل خاصی از فعالیت است؛ فارغ از اینکه در چه زمینه یا عرصه اجتماعی رخ می‌دهد (ر.ک: Leftwich, 2004). نمونه رویکرد فرایندی را می‌توان در مباحث خود لغت‌ویچ مشاهده کرد. از دید او، سیاست شامل هر نوع فعالیت اعم از منازعه، مذاکره و همکاری می‌شود که به استفاده و توزیع منابع مرتبط است و عرصه‌ای که فعالیت در آن رخ می‌دهد، اهمیت ثانویه دارد. در بحث از سیاست، همواره پای سه مؤلفهٔ مردم، منابع و قدرت در میان است (Leftwich, 2004: 15,104). نمونه متفاوتی از رویکرد فرایندی را در کار برنارد کریک^۱ می‌توان دید. از دید او، سیاست، فرایند حل منازعه و رسیدن به اجماع و شیوهٔ خاصی است که از طریق آن، هر جامعهٔ آزادی اداره می‌شود؛ سیاست، حکمرانی‌ای متفاوت از دیگر انواع حکمرانی است (Crick, 1962: 50).

رالز و امر سیاسی

در گفتار رالز، نمونه‌هایی از به‌کارگیری صفت «سیاسی» دیده می‌شود که به چیزی غیر از معنای مرسوم، یعنی امور مرتبط با حکومت و قدرت، دلالت ندارد. برای نمونه در بخشی از کتاب «عدالت به‌مثابه انصاف»، در بازگویی‌ای که به بحث از «اصل تفاوت» و دلایل پیدایی نابرابری‌های مبتنی بر جنسیت و نژاد اختصاص دارد، چنین آمده: «از منظر تاریخی، این نابرابری‌ها، حاصل نابرابری‌های موجود در قدرت سیاسی و کنترل منابع اقتصادی‌اند» (رالز، ۱۳۹۴: ۱۱۵). عبارت «قدرت سیاسی» در «نظریه‌ای درباره عدالت» نیز استفاده شده است (Rawls, 1999a: 199, 202).

در این موارد، واژه «سیاسی» در معنای مرسوم، یعنی امور مرتبط با حکومت و قدرت به‌کار رفته است. اما موارد متفاوتی وجود دارد که بیانگر به‌کار گرفته شدن صفت «سیاسی» به معنایی خاص و فراتر از معنای مرسوم‌اند. برای نمونه در «نظریه‌ای درباره عدالت»، نافرمانی مدنی به عنوان یک عمل عمومی، خشونت‌پرهیز، از روی وجدان و سیاسی با هدف ایجاد تغییر در قانون یا سیاست‌های حکومت تعریف شده است. سیاسی بودن نافرمانی مدنی به دو دلیل است: نخست اینکه اکثریتی را خطاب قرار می‌دهد که قدرت سیاسی را در دست دارند و دوم اینکه به وسیله «اصول سیاسی»، یعنی «اصول

1. Bernard Crick

عدالت» که تنظیم‌کننده قانون اساسی و نهادهای اجتماعی است، هدایت و «توجیه»^۱ می‌شود (Rawls, 1999a: 320-321). بنابراین صفت «سیاسی» در اینجا به اصول خاصی مرتبط است و بیشتر حکایت از یک نوع شیوه برخورد با مسائل عمومی دارد، تا اینکه صرفاً توصیف‌گر ویژگی امور عمومی و یا امور مرتبط با حکومت باشد.

رالز، دو شیوه درست و نادرست سیاسی بودن عدالت به‌مثابه انصاف را نیز بیان کرده است. در شیوه درست، برداشت سیاسی از عدالت باید درباره ارزش‌های مرتبط با رابطه سیاسی، دیدگاهی «خودبنیاد»^۲ را صورت‌بندی کند و مبنایی برای توجیه نهادهای آزاد ایجاد کند که برای «عقل عمومی» قابل فهم باشد (Rawls, 2001: 188). موضوع شیوه نادرست فهم ایده اجماع همپوشان در «لیبرالیسم سیاسی» هم مطرح شده است. از دید رالز، دستیابی به یک برداشت سیاسی از طریق نظر کردن به آموزه‌های جامع موجود در جامعه با هدف ایجاد توازنی میان آنها، برداشت سیاسی را به شیوه‌ای نادرست سیاسی می‌کند (Rawls, 1996: xlv). به شیوه درست اما یک «برداشت سیاسی خودبنیاد» چنان صورت‌بندی می‌شود که «آرمان سیاسی (اخلاقی) درونی»^۳ آن را معیار تعامل به مثل^۴ ابراز می‌کند (Rawls, 1996: xlv).

ارتباط میان کاربرد واژه «سیاسی» و شیوه خاص مواجهه با مسائل حول موضوع عدالت را می‌توان در مقاله «عدالت به‌مثابه انصاف: سیاسی نه متافیزیکی» نیز از زاویه‌ای دیگر مشاهده کرد. به نظر او، عدالت به‌مثابه انصاف، آنگونه که در «نظریه‌ای درباره عدالت» مطرح شده، ممکن است این تصور را ایجاد کند که نظریه او، تکیه بر دعاوی فلسفی خاصی درباره موضوعاتی چون «حقیقت جهان‌شمول» یا «طبیعت ذاتی» بشر دارد. از این‌رو نگارش این مقاله برای شرح نادرستی چنین تصویری است، زیرا یک برداشت سیاسی باید از آموزه‌های فلسفی و دینی مستقل بماند. به گفته او، «برای صورت‌بندی چنین برداشتی، اصل تساهل را بر خود فلسفه اعمال می‌کنیم: برداشت عمومی از عدالت

1. justification
2. free-standing
3. intrinsic
4. reciprocity

باید برداشتی سیاسی باشد، نه متافیزیکی» (Rawls, 1985: 223).

آنچه در اینجا قابل توجه است، همین ارتباط اعمال اصل تساهل بر فلسفه و قرارگیری واژه «سیاسی» در مقابل واژه «متافیزیکی» است. در واقع یک برداشت از عدالت به صرف اینکه به مسائل عمومی چون عدالت و یا نهادهای حکومت مرتبط است، واجد صفت «سیاسی» نیست؛ بلکه زمانی صفت «سیاسی» بر آن قابل اطلاق است که به شیوه خاصی صورت‌بندی شده باشد. از این‌رو رالز، چگونگی اجتناب از ورود به مباحث مناقشه‌انگیز را نشان می‌دهد؛ مباحثی چون جایگاه ارزش‌های اخلاقی و سیاسی از زاویه واقع‌گرایی و یا ذهنیت‌گرایی. علاوه بر این، چگونگی حصول یک برداشت عملی از «عینیت» و «توجیه» را که بر یک «توافق عمومی»^۱ مبتنی باشد، تشریح می‌کند. بنابراین هدف، رسیدن به توافق آزاد، «آشتی»^۲ به وسیله «عقل / دلیل عمومی» است (Rawls, 1985: 230). رالز در «لیبرالیسم سیاسی» نیز مطابق با اجتناب او از ورود به مناقشات معرفتی ذکر شده، برداشت سیاسی از عدالت را نه به عنوان یک برداشت «صادق»^۳، بلکه به عنوان امری «معقول» در نظر می‌گیرد (رالز، ۱۳۹۳: ۳۱).

اکنون که دو نوع تلقی متفاوت از واژه «سیاسی» در آثار رالز روشن شده است -یکی حاکی از امور مرتبط با حکومت و قدرت و دیگری مرتبط با شیوه خاص مواجهه با مسائل عمومی- لازم است تا آنها را در قالب یک ایده مشخص به شکلی روشن‌تر، منسجم‌تر و سازگار با ایده‌های اصلی رالز بیان کرد. اما پیش از بیان این ایده، ذکر دو مطلب مرتبط لازم است. نخست اینکه مقصود رالز از رابطه سیاسی، رابطه میان اشخاص درون ساختار بنیادین جامعه در عرصه داخلی و رابطه میان «ملل» در عرصه بین‌المللی است (همان، ۱۳۹۴: ۳۰۱-۳۰۲؛ ۱۳۸۹: ۱۶). دوم اینکه، یک ایده شامل یک «مفهوم» و یک «برداشت» است که از هم متمایزند. رالز خود در مورد مقوله «عدالت» بر این تمایز تأکید کرده است. او با وام‌گیری از کتاب مفاهیم قانون هارت، «مفهوم» را معنای یک واژه در نظر می‌گیرد، درحالی که یک «برداشت» خاص شامل اصولی هم که برای به‌کارگیری آن

1. public agreement

2. reconciliation

3. true

«مفهوم» لازم است نیز می‌شود (Rawls, 1996: 14).

بر این اساس دو نوع به‌کارگیری صفت «سیاسی» در یک ایده واحد صورت‌بندی می‌شود که هم کلی‌تر خواهد بود و هم با محتوا و بنیادهای عدالت به‌مثابه انصاف، سازگاری خواهد داشت: نخست، ایده امر سیاسی به‌مثابه شیوه معقول مواجهه «خود» و «دیگری» است. این ایده شامل مفهوم امر سیاسی یعنی امور مربوط به روابط اشخاص با یکدیگر و حکومت در سطح داخلی و روابط میان ملل در سطح خارجی است. برداشت دیگر از امر سیاسی یعنی شیوه معقول سامان‌دهی ساختار بنیادین جامعه و اجتماع ملل که رابطه «خود» و «دیگری» درون آنها و در سایه آنها شکل می‌گیرد. اکنون لازم است به مفاهیم و ایده‌هایی پرداخته شود که در ارتباطی مستقیم با چنین ایده‌ای هستند.

موجبات عدالت

«موجبات عدالت»^۱، شرایطی است حاکم بر جوامع انسانی که همکاری‌های اجتماعی را هم ممکن و هم ضروری می‌سازد (رالز، ۱۳۸۷: ۲۰۳-۲۰۴). موجبات عدالت، دو نوع است: «عینی» و «ذهنی». موجبات عینی شامل واقعیت‌هایی مانند کمبود نسبی منابع، وجود افرادی با توانمندی‌های نسبتاً مشابه در یک جامعه و آسیب‌پذیری آنها در برابر یکدیگر است. در چنین شرایطی، هر فردی «ناچار است برنامه‌های خود را از آسیب نیروی یکپارچه دیگران مصون بدارد» (همان: ۲۰۴). موجبات ذهنی اما به شرایط ذهنی عاملان همکاری مربوط است که در عین حال دارای منافع و اهداف متفاوتی هستند. برنامه‌های افراد با توجه به برداشت‌های متفاوت از خیر متفاوت و گاه متعارض با یکدیگرند. «افراد نه‌تنها برنامه‌های زندگی متفاوتی دارند، بلکه تنوع باورهای دینی و فلسفی و آموزه‌های سیاسی و اجتماعی نیز وجود دارد» (همان: ۲۰۵). رالز در آثار بعدی خود، «واقعیت تکثرگرایی معقول» را هم به عنوان یکی از موجبات عدالت در نظر می‌گیرد، که بازتاب این واقعیت است که «شهروندان، آموزه‌های جامع متفاوت و در واقع قیاس‌ناپذیر^۲ و

1. the circumstances of justice
2. incommensurable

آشتی‌ناپذیر^۱، ولو معقولی را تأیید می‌کنند که در پرتو آنها، برداشتهای خود از امر خیر را شکل می‌دهند» (رالز، ۱۳۹۴: ۱۴۸-۱۴۹).

ثبات و اجماع همپوشان

در «نظریه‌ای درباره عدالت»، شرط ثبات این است که هر شهروندی باید چیزی مانند تکلیف طبیعی عدالت^۲ را همچون بخش اصلی برداشت خود از خیر بپذیرد. اشخاص تنها برنامه‌هایی را طرح‌ریزی می‌کنند که با نگاه به دیگران به‌مثابه شهروندان آزاد و برابر سازگار باشد. این امر با مسئله انطباق^۳ مرتبط است، یعنی سازگاری میان نظریه عدالت و نظریه خیر اشخاص (Lovett, 2011: 136-137).

با موضوعیت یافتن تکررگرایی معقول، ضعف بحث از انطباق نظریه عدالت و نظریه خیر، برجسته می‌شود. از این‌رو رالز، مسئله ثبات را به صورت دیگری مطرح می‌کند. حال مسئله این است که ما با آموزه‌های جامع مختلفی روبه‌رو هستیم که فراهم‌کننده توجیه برداشتهای متفاوت از خیر هستند و این آموزه‌ها هم استدلال اولیه رالز را که گویی برآمده از آموزه جامع خاصی (آموزه کانتی) است، نمی‌پذیرند (Rawls, 1999b: 430). چاره کار، یافتن برداشتی واحد از عدالت است که گنجاندن آن درون همه آموزه‌های جامع معقول به شکل یک پاره^۴ سازگار با این آموزه‌ها ممکن باشد. به این ترتیب این آموزه‌ها بر اساس مبانی و دلایل خود، چنین برداشتی را تأیید می‌کنند (Lovett, 2011: 139-140).

از این زاویه، «موقعیت نخستین»^۵ به عنوان یکی از ابزار بازنمایی، به ما کمک می‌کند تا به اصول عدالتی دست یابیم که همه طرف‌ها، آن را از زاویه دید خود مورد تأیید قرار می‌دهند، تنها به این صورت که می‌توان از یک منظر بی‌طرفانه، جامعه را در نظر آورد و به منحصربه‌فرد بودن هر زندگی انسانی احترام گذاشت (Lovett, 2011: 141). بنابراین به جای تصور یک آموزه جامع که همه بتوانند بر اساس آن، برداشتی واحد از خیر و عدالت

1. irreconcilable

2. natural duty of justice

3. congruence

4. module

5. original position

را تأیید کنند، برداشتی سیاسی از عدالت باید صورت‌بندی شود که بتواند قانون اجماع قرار گیرد. البته هرچند این برداشت می‌تواند بخشی از یک آموزه جامع معقول شود، این بخش، حاصل ارزش‌های غیر سیاسی آن آموزه نیست. آنچه در قلمرو امر سیاسی اهمیت دارد، ارزش‌ها و فضیلت‌های سیاسی مانند تساهل، سازگاری با دیگران، معقولیت و حس انصاف است (Rawls, 1996: 155-157).

معامله به مثل، انصاف و عدالت

در عبارت عدالت به‌مثابه انصاف، دو مفهوم عدالت و انصاف ممکن است مترادف یکدیگر به نظر برسند، اما دو مفهوم متفاوت هستند که نقطه اشتراک آنها، تعامل به مثل است. عدالت درباره روالی^۱ به کار می‌رود که در آن، هیچ گزینه‌ای به جز مشارکت وجود ندارد (خواه ساختار آن عادلانه باشد یا ناعادلانه). اما انصاف درباره روالی کاربرد دارد که امکان عدم مشارکت در آن وجود دارد (خواه منصفانه باشد یا غیر منصفانه). در این میان روال، دلالت بر هر شکلی از فعالیت دارد که با نظامی از قواعد مشخص می‌شود که نقش‌ها و مناصب، حقوق و تکالیف، مجازات‌ها و دفاعیات را تعیین می‌کند؛ نظامی از قواعد که در واقع سازنده ساختار یک فعالیت است. بازی‌ها^۲، مناسک^۳، دادرسی^۴ و پارلمان، نمونه‌هایی از روال هستند (Rawls, 1999b: 190).

رالز، عدالت را به معنای از میان برداشتن تمایزات خودسرانه- تصادفی^۵ و ایجاد تعادل میان دعاوی رقیب و تثبیت سهم مناسب در یک روال می‌داند. اصول عدالت، که تنها محدود به فضایل مرتبط با نهادهاست، ترسیم‌کننده محدودیت‌هایی خاص است؛ محدودیت‌هایی درباره اینکه چگونه یک روال، مناصب و موقعیت‌ها، اختیارات و مسئولیت‌ها و حقوق و تکالیف را تعیین می‌کند (Rawls, 1999b: 191). عدالت، اولین فضیلت اخلاقی است؛ به این معنا که زمانی پدید می‌آید که ما به بیرون از محدوده منافع شخصی عقلانی پای می‌گذاریم. این استنتاج، تأکیدی است بر اینکه مفهوم تعامل

1. practice
2. games
3. rituals
4. trials
5. arbitrary

به مثل، هم برای عدالت و هم برای انصاف، بنیادین است. تعامل به مثل، زمانی مطرح می‌شود که اشخاص آزاد، قواعدی^۱ را انتخاب می‌کنند که تعریفی از فعالیت آنها به دست داده، سهم هر شخص از مزایا^۲ و مسئولیت‌ها^۳ را تعیین می‌کند (Rawls, 1999b: 208). بنابراین تأیید متقابل^۴ اصول^۵ از سوی اشخاص آزاد و برابر است که اهمیت بنیادین مفهوم تعامل به مثل را هم در رابطه با مفهوم عدالت و هم انصاف نشان می‌دهد. تنها با وجود چنین تأییدی است که حضور اشخاص در اجتماع میسر می‌شود؛ و گرنه مناسبات آنها با یکدیگر مبتنی بر زور^۶ و پیشامدها^۷ خواهد بود (Rawls, 1999b: 209).

اما در مقاله «عدالت به مثابه انصاف»، ارتباط میان عدالت و انصاف، بدون اشاره مستقیم به مفهوم تعامل به مثل نشان داده شده است. در این مقاله، مفهوم انصاف به صورتی بیان شده است که می‌توان چنین استنتاج کرد که تعامل به مثل به صورت ضمنی درون مفهوم انصاف وجود دارد؛ زیرا انصاف هم در اینجا مانند تعامل به مثل با موضوع تأیید متقابل اصول عدالت مرتبط است (Rawls, 1958: 178-179).

بر اساس مطالب یادشده، به کارگیری واژه انصاف در عبارت «عدالت به مثابه انصاف» به دو موضوع اشاره دارد: ۱- این نظریه تنها شامل روال‌ها و نهادهایی نمی‌شود که فرد بدون اختیار و از بدو تولد، خود را درون آنها می‌یابد. از همین‌رو است که رالز از الزاماتی^۸ می‌گوید که با وارد شدن در یک بازی و یا ازدواج، متعهد می‌شویم (Rawls, 1999a: 93-96). ۲- رسیدن به اصول عدالت بدون در نظر گرفتن شرایط و شیوه تأیید متقابل طرف‌ها، منصفانه نخواهد بود. از این زاویه است که اهمیت بحث از «پرده بی‌خبری»^۹ قابل فهم می‌شود. پرده بی‌خبری با از میان برداشتن تفوق تهدید^{۱۰} طرف‌ها و با فراهم‌سازی شرط ناشناختگی^{۱۱}، بازنمایی منصفانه همه منافع و نیازهای احتمالی

-
1. rules
 2. benefits
 3. burdens
 4. mutual acknowledge
 5. principles
 6. force
 7. circumstances
 8. obligations
 9. veil of ignorance
 10. threat advantage
 11. anonymity condition

طرف‌ها را ممکن می‌سازد. هر نظم اجتماعی، تنها زمانی عادلانه است که بتواند موضوع یک توافق منصفانه باشد؛ توافقی که منافع همه را به صورت برابر مورد توجه قرار دهد (Pogge, 2007: 66). پرده نادیده‌نگاری در «قانون مردمان» نیز همین نقش را دارد. محرومیت از انواع اطلاعات مربوط به شرایط ویژه جامعه خود، به معنی منصفانه بودن موقعیت نخستین است که «امور تصادفی و محتمل‌الوقوع و همچنین تمایل به سرنوشت تاریخی را - که جنبه یک‌سویه دارد - بی‌اثر می‌سازد» (محمودی، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

نقص اصلی فایده‌گرایی کلاسیک

مباحث این بخش نشان می‌دهد که کانون بحث رالز در نقد فایده‌گرایی، دفاع از تکثر افراد و آموزه‌ها و مواجهه با مسئله تمایز میان اشخاص است. در «عدالت به مثابه انصاف»، رالز از اهمیت نگاه به مسئله عدالت از زاویه مفهوم انصاف می‌گوید؛ در حالی که به نظر او این درست همان جنبه‌ای از مسئله است که فایده‌گرایی کلاسیک قادر به تشخیص و توضیح آن نیست (Rawls, 1958: 164). در این چهارچوب، چنین فرض می‌شود که توابع فایده همه افراد از هر لحاظ مشابه‌اند و تفاوت بین افراد به اتفاقات پیش‌آمده در مراحل رشد و آموزش آنها نسبت داده می‌شود. علاوه بر این مسئله پذیرش اصول عدالت همچون نتیجه احتمالی یک تصمیم‌گذاری از طرف یک مقام بالاتر در نظر گرفته می‌شود. در این تصور، ارتباط میان افراد در نظر گرفته نمی‌شود (Rawls, 1958: 185-187).

نقد فایده‌گرایی کلاسیک از همین زاویه در «عدالت به مثابه تعامل به مثل» نیز دیده می‌شود. به گفته رالز، روال‌های مشترک، ناعادلانه یا غیر منصفانه، بسته به گزینه‌های موجود هستند؛ مگر اینکه با اصولی منطبق باشند که اشخاص آزاد و برابر، آنها را متقابلاً تأیید کرده‌اند یا انتظار تأیید متقابل آنها را دارند. از این زاویه، فایده‌گرایی کلاسیک با برداشت از عدالت به مثابه تعامل به مثل در تضاد است (Rawls, 1999b: 192-215). از همین‌رو منتقدانی چون نوزیک که عدالت به مثابه انصاف را از منظری محدود - یعنی مسئله نقش دولت در اقتصاد و توزیع ثروت - نقد کرده‌اند (Nozick, 2013: 175-213)، تنها به بخشی از مسائل رالز پرداخته‌اند.

تفسیری که آنتونی سایمن لیدن از نظریه رالز ارائه کرده است، نشان می‌دهد که رالز در چهار سطح، بحث تمایز میان اشخاص را جدی گرفته است. این چهار سطح عبارتند از: محتوای اصول عدالت، شیوه استدلال، برداشت از اخلاق سیاسی و برداشت از فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی (Laden, 2007: 51). در سطح اول، رالز به نحوه توزیع رضایت با توجه به تفاوت‌های افراد توجه کرده است. در سطح دوم، رالز به جای برگرفتن یک اصل انتخاب برای یک فرد و بعد تعمیم آن به دیگران، بحث موقعیت نخستین را مطرح کرده است. در سطح سوم، موضوع اصلی عدالت به مثابه انصاف این است که ما چگونه با هم در ارتباط هستیم، نه اینکه صرفاً چه اصول یا نهادهایی را پدید آورده‌ایم. در چهارچوب این نظریه، یک شخص با دیگران همچون اشیای پیچیده^۱ روبه‌رو نمی‌شود؛ برعکس، افراد با یکدیگر در مقام اشخاص متفاوت و در ارتباط متقابل دیده می‌شوند. در سطح چهارم، عدالت به مثابه انصاف از آن دست نظریه‌هایی نیست که توجیه اصول پیشنهادی آنها، تنها وابسته به قدرت استدلال نظریه‌پردازان آنهاست. اینگونه نظریه‌ها به همان چیزی ختم می‌شوند که رالز، دیدگاه «اداری» می‌نامد. در عدالت به مثابه انصاف، توجه به دلایل متفاوتی که اشخاص ارائه می‌کنند و توجه به مخالفت‌های آنها، امری حیاتی است. از همین‌رو است که نقشی که رالز برای فلسفه سیاسی در نظر دارد، قابل فهم می‌شود. او اصل تساهل را درباره خود فلسفه به کار می‌گیرد تا تفاوت میان آموزه‌های جامع مختلف را جدی بگیرد (Laden, 2007: 52-63).

اکنون به نظر می‌رسد که نقطه پیونددهنده مفاهیم عدالت، انصاف و تعامل به مثل با نقد فایده‌گرایی روشن شده باشد. لزوم توجه به تمایز میان اشخاص و به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و رسیدن به اصول عدالت در یک فرایند منصفانه، با توجه به شرایط و شیوه امکان تأیید متقابل است. جدی بودن تمایز میان اشخاص، این اجازه را می‌دهد تا بحث از رابطه میان اشخاص یا «ما» و «دیگران» را به صورت مواجهه «خود» و «دیگری» بیان شود؛ زیرا «دیگران»، دیگر «خود»هایی شبیه به «ما» نیستند.

امر عقلانی و امر معقول

رالز، معقولیت^۱ و عقلانیت^۲ را دو صورت متفاوت از عقل عملی می‌داند. برای تفکیک این دو مفهوم، او به تفاوت معنای دو واژه «معقول^۳» و «عقلانی^۴» در زبان روزمره اشاره می‌کند. با به‌کارگیری «معقول»، معانی‌ای چون «منصف^۵»، «حکیمانه^۶» و توانایی فهم دیگر دیدگاه‌ها، غیر از دیدگاه خودمان را در نظر داریم؛ اما در استعمال «عقلانی»، بیشتر چیزی همچون «منطقی^۷» بودن و در جهت خیر یا منافع خاص خود عمل کردن مورد نظر است (Rawls, 2008; 54). در چهارچوب ایده جامعه به‌مثابه نظام همکاری منصفانه، امر معقول و امر عقلانی، دو عنصر مستقل و در عین حال مکمل هستند: امر معقول با حس عدالت و امر عقلانی با برداشتی از خیر پیوند دارد (رالز، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۳). بنابراین عقلانیت در جایی معنا می‌یابد که اشخاص، اهداف و منافع خاص خود را یک‌جانبه پی‌گیری می‌کنند، نه با در نظر گرفتن دیگران؛ حتی وقتی که کنش آنها به دل‌بستگی‌هایی فراتر از منافع خود مرتبط است. در حالی که بر اساس معقولیت، کنش افراد محدود به اصول حق و عدالت است و یک‌سویه و بدون توجه به دیگران نیست. به بیان بهتر، امر معقول (که با ایده تعامل به مثل در پیوند است) نه «دگرخواهانه است (که تنها در راستای بهره‌های دیگران باشد)، نه خودخواهانه (که تنها متأثر از اهداف و دل‌بستگی‌های خود شخص باشد)» (همان: ۱۳۹).

هرچند در نگاه اولیه، تمایزگذاری یادشده در «نظریه‌ای درباره عدالت» دیده نمی‌شود، با این حال رالز در مقاله «برساختی‌انگاری کانتی در نظریه اخلاقی»، وجود چنین تمایزی را در این کتاب و حتی پیش از آنچه «چرخش سیاسی» رالز نامیده شده نیز بیان کرده است. بازنمایی این دو عنصر در موقعیت نخستین به این صورت است: امر عقلانی با توجه به میل اشخاص به تحقق و به‌کارگیری قوای اخلاقی خود و تأمین

-
1. rationality
 2. reasonableness
 3. reasonable
 4. rational
 5. fair-minded
 6. judicious
 7. logical

پیشبرد برداشت خود از امر خیر، قابل فهم است؛ امر معقول با نوع محدودیت‌هایی بازنمایی می‌شود که در چهارچوب آن، طرف‌ها به سنجش‌گری پرداخته، موقعیتشان نسبت به یکدیگر مشخص می‌شود. در واقع امر معقول در ساختار زمینه‌ای موقعیت نخستین گنجانده شده است؛ ساختاری که چهارچوب مباحثه میان طرف‌ها را شکل می‌دهد و موقعیت آنها را به طور متقارن^۱ تعیین می‌کند (Rawls, 1980: 528-529). بنابراین دو عنصر یادشده یعنی امر عقلانی و امر معقول، بدون اینکه آشکارا از هم تفکیک شده باشند، در «نظریه‌ای درباره عدالت» نیز مندرج هستند.

رالز در «قانون مردمان»، این تفاوت مفهومی را به شکلی بیان می‌کند که ایده پیشنهادی مقاله کنونی را تأیید کرده، ارتباط میان امر معقول و شیوه مواجهه با «دیگری» را آشکار می‌سازد. به گفته او، «اینکه دولت‌ها، چه میزان متفاوت از ملت‌ها هستند، بسته به میزان عقلانیت (یعنی دغدغه قدرت) و نحوه برآورده شدن منافع اساسی یک دولت دارد. اگر عقلانیت، امر معقول را به گوشه‌ای وانهد (بدین معنا که یک دولت در تعقیب اهداف خود، ضابطه تعامل دوسویه را در رفتار با دیگر اجتماعات فرو نهد) و اگر تنها دغدغه یک دولت، مسئله قدرت باشد... در آن صورت است که می‌بینیم تفاوت میان ملل و دول، بسیار زیاد است. چنین منافعی، گرایش به این دارد که یک دولت را در مقابل دیگر دولت‌ها و ملل قرار دهد و سلامت و امنیت آنها را به مخاطره اندازد؛ خواه آن دیگر دول و ملل توسعه‌طلب باشند یا نباشند. این شرایط زمینه‌ای همچنین مخاطره جنگ هژمونیک را نیز به دنبال دارد» (رالز، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۷).

در این جمله‌ها، دو موضوع قابل مشاهده است: ۱- گفتار رالز بدون فرض دو برداشت متفاوت از سیاست در عرصه بین‌المللی، بی‌معنی خواهد بود: یک برداشت، همان تلقی رایج است و دیگری، برداشت خود رالز است که به صورت صریح تشریح نشده است. به جای بیان صریح چنین برداشتی، به طور غیر مستقیم و با تفکیک دولت و ملت از امکان چنین برداشت متفاوتی از سیاست گفته است. ۲- در برداشت دوم، این شیوه رابطه است که تعیین‌کننده ماهیت سیاست است، نه صرف رابطه میان ملل. سیاست مبتنی بر عقلانیت، مرتبط به برداشتی از سیاست است که تنها با بسط قدرت و افزایش منافع

1. symmetrically

ملی معنا می‌یابد؛ در حالی که سیاست مبتنی بر معقولیت، متناسب با برداشتی از سیاست است که خواهان تنظیم مناسبات میان ملل بر اساس اصل تعامل به مثل است و این اصل به معنی حفاظت متقابل از طرفین رابطه است.

در واقع مفهوم معقولیت نه تنها در عرصه داخلی، بلکه در عرصه بین‌المللی نیز با یک الزام به شمولیت^۱ می‌تواند توصیف شود: اجتماع باثبات و مشروع باید حق برابر هر شهروند نسبت به مشارکت در امور سیاسی و اقتصادی را تضمین کند. بر اساس مقتضیات معقولیت، هر عضو اجتماع سیاسی باید به شکل معناداری خود را بخشی از یک برنامه مشترک بداند. بنابراین معقولیت مبتنی بر طرد^۲ نیست. در سطح بین‌المللی هم ملل بسامان وظیفه دارند تا اطمینان حاصل کنند که همه ملل قادرند به شکل معناداری به حق تعیین سرنوشت/ خودتعیین‌گری^۳ دست یابند (Bercuson, 2014: 5, 136).

تحلیل صورت گرفته از امر عقلانی، امر معقول و ایده تعامل به مثل نشان می‌دهد که قرارگیری نظریه رالز در پارادایم صیانت، بی‌دلیل نیست. در واقع علاوه بر اینکه بر مبنای مباحث او درباره وظایف حکومت در محقق ساختن دو اصل عدالت و اهمیت آزادی در برداشت مدرن آن (نزد کنستان) می‌توان «هویت صیانتی» حکومت نزد رالز را توضیح داد (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۲: ۲۰۸-۲۱۰)، با تکیه بر مفاهیم عقلانیت، معقولیت و تعامل به مثل نیز می‌توان به وجه صیانتی امر سیاسی در اندیشه سیاسی رالز پی برد.

رالز و امر اخلاقی

عدالت به مثابه انصاف به گفته رالز، نه یک آموزه اخلاقی جامع، بلکه یک برداشت سیاسی مرتبط به ساختار بنیادین نهادهای سیاسی و اجتماعی است (Rawls, 2001: 12). اگر این موضوع را به همراه دو موضوع دیگر - یعنی اخلاقی بودن این برداشت سیاسی (Rawls, 2001: 78) و خودبنیاد بودن آن (Rawls, 2001: 187) - در نظر آوریم، ما تاحدودی با یک ابهام روبه‌رو هستیم: سیاسی بودن در این صورت، چیزی جز اخلاقی بودن به صورت محدود (یعنی در محدوده ساختار بنیادین) نخواهد بود و خودبنیادی چنین برداشتی می‌تواند تاحدی زیر سؤال رود وقتی عدالت به مثابه انصاف، یک برداشت

1. inclusiveness

2. exclusion

3. self-determination

اخلاقی است، هرچند محدود و نه جامع. به بیان دیگر، آنچه بحث را مبهم کرده است، به کارگیری واژه «اخلاقی» در دو مورد متفاوت است: یکی در توصیف آموزه‌های جامعی که برداشت سیاسی رالز قرار نیست بر آنها تکیه داشته باشد و دیگری در توصیف همین برداشت سیاسی خودبنیاد.

در مقدمه اشاره شد که موفه، رالز را از زاویه همین مسئله -یعنی تفکیک برداشت سیاسی و برداشت‌های اخلاقی دیگر از عدالت بر اساس دامنه یا قلمرو- مورد نقد قرار داده است. در بخش‌های پیشین تلاش شد تا نشان داده شود که برداشت رالز از امر سیاسی تنها بر اساس توجه به امور مرتبط با حکومت و یا امور عمومی (مبتنی بر رویکرد قلمرو-محور) قابل فهم نیست، بلکه باید آن را به عنوان یک شیوه خاص فهم کرد. اکنون تلاش می‌شود تا نشان داده شود که واژه «اخلاقی» در عدالت به مثابه انصاف به معنای مرسوم در فلسفه اخلاق به کار نرفته است؛ زیرا نزد رالز، امر اخلاقی چیزی جز امر سیاسی در صورت معقول آن نیست. برای نشان دادن این موضوع، معنای اخلاقی بودن در موقعیت نخستین تحلیل خواهد شد.

دیوید گوتیه^۱ نیز رویکردی قراردادی‌گرایانه به اخلاقیات داشته است؛ اما در موقعیت فرضی او، شرایط ساختاری به طرف‌ها تحمیل نمی‌شود. از دید گوتیه، اخلاقیات را می‌توان همچون «قیودی عقلانی» از خلال فرضیه‌های «غیر اخلاقی» انتخاب عقلانی بیرون کشید؛ در حالی که قیود موجود در موقعیت نخستین رالزی، قیودی معقول هستند که محتوا و ماهیتی «اخلاقی» دارند (Gauthier, 1986: 1-5). گوتیه می‌خواهد نشان دهد که قیود مورد نظر او برای طرف‌هایی که در موقعیت‌هایی چون «دوراهی زندانی» هستند -به لحاظ عقلانی- نتیجه بهتری به همراه خواهد داشت و در واقع چیزی جز قیود عقلانی هم نیست؛ همکاری طرف‌ها به لحاظ عقلانی، نتایج بهتری از تلاش یک‌جانبه برای به حداکثر رساندن فایده به همراه خواهد داشت (Gauthier, 1986: 60-82).

ذکر مطلب یادشده، برای نشان دادن نقص نظریه رالز نیست؛ زیرا هستند منتقدانی که طرح گوتیه را در بیرون کشیدن اصول «اخلاقی» از درون پیش‌فرض‌های

«پیشاخلاقی»^۱ و مبتنی بر انتخاب عقلانی، ناموفق دانسته‌اند (Gunnarsson, 2003: 51-85). هدف، برجسته کردن این موضوع بود: وقتی از انتخاب عقلانی در چهارچوب یک نظریه قرارداد صحبت می‌کنیم، بحث ما به صورت اولیه دارای ویژگی «غیر اخلاقی»، یا دست کم «پیشاخلاقی» است.

ویژگی «پیشاخلاقی»، انتخاب افراد در موقعیت نخستین را از زاویه خودآیینی در فلسفه کانت نیز می‌توان نشان داد. در چهارچوب کانتی، اصل «اخلاقی»، اصلی است مستقل از خواش‌ها و انسان از آن روی که موجودی عاقل است، خاستگاه آن نیز هست. به بیان دقیق‌تر، «موجود عاقل نه تنها تابع امر مطلق، بلکه آفریننده آن است» (کورنر، ۱۳۹۴: ۲۹۸). علاوه بر این ما می‌دانیم که اوامر مطلق، برخلاف اوامر مشروط، حاکی از ضرورتند؛ ضرورتی عملی که «باید از شرایطی که شرایط پاتولوژیک هستند و بنابراین به نحو امکانی و اتفاقی با اراده ارتباط می‌یابند، مستقل باشند» (کانت، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۶).

به این ترتیب از زاویه انتخاب اصول عدالت و نیز از زاویه دور نگاه داشتن طرف‌ها از شرایط پاتولوژیک، انتخاب طرف‌ها با مفهوم کانتی خودآیینی، سازگار است؛ با وجود این، این سازگاری کامل نیست. دلیل این امر، ناممکن بودن جست‌وجوی منافع خاص طرف‌هاست. در چهارچوب کانتی، عمل «از روی وظیفه» در شرایطی معنادار است که امکان پیروی از اوامر مشروط وجود دارد. از همین‌رو کانت میان «اراده خیر» عاملان «اخلاقی» و «اراده قدسی» که همواره بدون برخورد با مقاومتی از سوی امیال عمل می‌کند، تمایز می‌گذارد (اسکروتن، ۱۳۸۸: ۱۳۱). این در حالی است که در موقعیت فرضی رالز، به جای اینکه طرف‌ها، خود قیود را بر خود تحمیل کنند، این قیود به آنها از بیرون تحمیل می‌شود. بنابراین انتخاب طرف‌ها، به معنی کانتی آن، اخلاقی نیست.

فارغ از تضعیف خودآیینی طرف‌ها تحت محدودیت‌های موقعیت نخستین، معیار تعامل به مثل، ابعاد «اخلاقی» خود اصول عدالت را نیز با پرسش روبه‌رو می‌کند. رالز در بحث از تفاوت میان ارزش‌های «اخلاقی» یک آموزه جامع و ارزش‌های (اخلاقی) سیاسی

یک برداشت سیاسی، آموزه خودآیینی «اخلاقی» کانت را فاقد قابلیت لازم برای اینکه بخشی از یک برداشت سیاسی از عدالت باشد می‌داند و دلیل آن را ناسازگاری آموزه خودآیینی کانت با معیار تعامل به مثل می‌داند (Rawls, 1996: xlii, xliii). علاوه بر این تعامل به مثل از دید فیلسوف اخلاقی‌ای چون امانوئل لویناس نیز معیاری اخلاقی نیست (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۰۴-۱۰۵).

رفع ابهام و گره یادشده به این صورت ممکن است: اخلاقی بودن انتخاب طرف‌ها، اصول عدالت و محدودیت‌های ساختاری موقعیت نخستین (مرتبط با امر معقول)، نه مستقیماً برآمده از نظریه انتخاب عقلانی (مانند مورد گوتیه) است و نه مستقیماً برآمده از آموزه‌ای کانتی است. اخلاقی بودن در اینجا به شیوه‌ای سیاسی قابل فهم است. مسائلی چون پیشااخلاقی بودن انتخاب طرف‌ها و یا خودآیینی در مفهوم کانتی آن اساساً در این موقعیت فرضی، موضوعیت ندارند. آنچه رالز، نگران آن است، یک نگرانی سیاسی است: آیا در شرایطی که اختلاف بر سر اصول اخلاقی وجود دارد، می‌توان به برداشتی از عدالت دست یافت که پذیرش آن از سوی همه، بر اساس یک معیار سیاسی ممکن باشد؟ یعنی در حالی که یک فرد معتقد به آموزه کانت، یا یک مؤمن معتقد به یکی از ادیان، آن را تأیید می‌کند، فردی که صرفاً بر اساس نظریه انتخاب عقلانی عمل می‌کند هم نتواند منطقی بودن آن را رد کند.

بنابراین رالز در پی ترسیم موقعیتی است که در آن، کسی که از روی عقلانیت در پی خیر خود است (یا از امر مشروط تبعیت می‌کند)، همان اصولی را انتخاب کند که یک شخص معقول بر اساس اصول حق و عدالت انتخاب می‌کند. در موقعیت نخستین هرچند دخالت متغیرهای خودسرانه- تصادفی در هماهنگی با یک دیدگاه کانتی از بین رفته است، با این حال رالز در نظریه خود، جای کافی برای مخالفان چنین دیدگاهی هم باقی گذاشته است و طرف‌ها بر اساس عقلانیت معطوف به خیر خود دست به انتخاب می‌زنند.

رالز نشان می‌دهد که اگر فرد یا گروهی، این اصول را نمی‌پذیرد، این نپذیرفتن به دلیل تکیه اصول عدالت به یک آموزه اخلاقی خاص نیست؛ بلکه به این دلیل است که آن فرد یا گروه در شرایط فعلی، که وضعیتی پیشامدی و به لحاظ اخلاقی خودسرانه- تصادفی است، در موضع قدرت است. بنابراین اخلاقی بودن در این چهارچوب، به معنی

درستی یک امر مربوط به قلمرو امر سیاسی است و اینکه این امر چگونه باید باشد. به بیان بهتر، وقتی یک برداشت، کنش، یا نهاد سیاسی را درست ارزیابی می‌کنیم، می‌توان گفت آن برداشت، کنش، یا نهاد، اخلاقی است. از آنجا که درستی امور سیاسی در این چهارچوب با معقولیت آنها بیان می‌شود که با معیار تعامل به مثل قابل فهم است، به جای درست و نادرست می‌بایست از معقول و نامعقول بودن استفاده کرد. در واقع امر اخلاقی، همان امر سیاسی در صورت معقول آن است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با تحلیل صفت «سیاسی» در آثار اصلی رالز، عناصر سازنده دو تلقی متفاوت از امر سیاسی در این آثار نشان داده شد. به عبارت دیگر، با استفاده از واژگان رافائل، دو ترکیب متفاوت در متون مورد نظر روشن شد: صفت «سیاسی» در ترکیب اول در یک ارتباط منطقی با مقوله‌های حکومت و قدرت قرار دارد و در ترکیب دوم با یک شیوه خاص از حل مسائل عمومی مرتبط است. سپس تلاش شد تا با هدف افزایش انسجام ایده اصلی رالز، یعنی یک برداشت سیاسی از عدالت، به به‌سازی این مفاهیم پرداخته شود؛ به صورتی که برداشت رالز از امر سیاسی، با شفافیت مفهومی بیشتری تبیین گردد و ابهامات در فهم نظریه او کاهش یابد.

در انجام این به‌سازی تلاش شد تا -با تکیه بر تمایز مورد نظر رالز میان مفاهیم و برداشت‌ها- دو ترکیب یادشده در یک ایده واحد، صورت‌بندی و بیان شود. این ایده عبارت بود از: ایده امر سیاسی به مثابه شیوه معقول مواجهه «خود» و «دیگری»، تا جایی که به قلمرو ساختار بنیادین جامعه (در سطح داخلی) و ساختار روابط میان ملل (در سطح خارجی) مربوط است. این ایده شامل مفهوم امر سیاسی یعنی امور مربوط به روابط اشخاص با یکدیگر و حکومت در سطح داخلی و روابط میان ملل در سطح خارجی و یک برداشت از امر سیاسی یعنی شیوه معقول سامان‌دهی ساختار بنیادین جامعه و اجتماع ملل است که رابطه «خود» و «دیگری» درون آنها و در سایه آنها شکل می‌گیرد. بنابراین در عدالت به مثابه انصاف، امر سیاسی هم از زاویه دیدگاه عرصه‌محور و هم از زاویه نگاه فرایندی قابل فهم است. از زاویه عرصه‌محور، محدود به ساختار بنیادین

جامعه است و از زاویه فرایندی، شیوه معقول مواجهه «خود» و «دیگری» است و نه هر نوع رابطه در حوزه عمومی یا روابط مرتبط با حکومت و قدرت. برخلاف تصور موفه، امر سیاسی در نظریه رالز نه تنها غایب نیست، بلکه هسته اصلی نظریه اوست. ماهیت هنجاری و اخلاقی نظریه رالز به معنی عدم تشخیص واقعیت منازعه نیست. برعکس، رالز با طرح ایده‌هایی چون اجماع هم‌پوشان، موجبات عینی و ذهنی و معقولیت، واقعیت منازعه و قدرت را جدی گرفته است. آنچه نظریه او به عنوان یک نظریه هنجاری نمی‌تواند بپذیرد، پذیرش این مقوله‌ها به عنوان جزء سازنده امر سیاسی است.

فارغ از این، بخش زیادی از انتقادهای وارد شده به او ناشی از بی‌توجهی به منطق درونی نظریه او و شناخت درست ایده‌ها و مفاهیمی چون موقعیت نخستین و معقولیت است. به بیان بهتر، هرچند برداشت سیاسی او، برداشتی اخلاقی و هنجاری است، این محتوای هنجاری و اخلاقی از بیرون از قلمرو امر سیاسی به آن تحمیل نشده است، بلکه بر اساس معیاری سیاسی بیان شده است. به بیان بهتر، در این چهارچوب می‌توان به جای تمایزات درست و نادرست، خیر و شر، یا زشت و زیبا، از یک تمایز سیاسی و مستقل از آموزه‌های اخلاقی جامع - یعنی تمایز میان معقول و نامعقول - سخن گفت.

نظریه رالز، مرز میان دوست و دشمن و شکل‌گیری یک «ما» در برابر «آنها» را نیز در عرصه سیاسی نادیده نمی‌گیرد. آنچه رالز نمی‌پذیرد، نه امکان مواجهه با «دیگری»، بلکه رها کردن سرنوشت اشخاص و ملل در دست پیشامدهایی است که ماهیتی خودسرانه- تصادفی دارند. اینجاست که بحث از مفاهیمی چون تعامل به مثل و معقولیت مطرح می‌شود که ضرورت حفاظت متقابل «خود» و «دیگری» را بیان می‌کند. بنابراین رالز، وجه صیانتی امر سیاسی را در نظر داشته است. پی بردن به این وجه صیانتی، نیازمند توجه به تمایز میان امر عقلانی و امر معقول و ارتباط امر معقول و تعامل به مثل است.

در بحث سوژه گفتمانی نیز باید گفت که این بحث، بحثی توصیفی در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی است و نه یک بحث هنجاری در فلسفه سیاسی. اینکه سوژه سیاسی چگونه ساخته می‌شود، ارتباطی به نظریه رالز ندارد. به همین ترتیب بحث از هویت در عرصه سیاسی هم به نظریه رالز مرتبط نیست؛ هرچند نظریه عدالت او،

منافاتی با گفتمانی دیدن مسئله و مهم دیدن نقش هویت جمعی در عرصه سیاسی ندارد. در این زمینه، نظریه رالز وقتی موضوعیت می‌یابد که بحث بر سر قضاوت درباره این است که مثلاً آیا اشخاص متعلق به یک گفتمان خاص، معقولانه تصمیم گرفته‌اند و آیا به شیوه سیاسی، دست به استدلال و توجیه می‌زنند، یا بر زور یا فریب و موضع قدرت پیشامدی خود می‌ایستند. نظریه رالز قرار نیست توصیفی از چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌ها به صورتی که تا به حال رخ داده است باشد. نظریه او، معیاری برای ارزیابی و یک راهنمای عمل در عرصه سیاسی به دست می‌دهد.

منابع

- اسکروتین، راجر (۱۳۸۸) کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲) مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۳) الهیات سیاسی: چهار فصل در باب حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۵) لویاتان در نظریه دولت تامس هابز، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری پگاه روزگار نو.
- حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۹۵) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، ناهید.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶) درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- رالز، جان (۱۳۸۷) نظریه عدالت، ترجمه سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۸۹) قانون ملل، ترجمه مرتضی بحرانی و محمد فرجیان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۹۳) لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، ثالث.
- (۱۳۹۴) عدالت به مثابه انصاف: یک بازگویی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- فورسیت، موری و کینز-ساپر موریس (۱۳۸۰) نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سده بیستم، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دانشگاه تهران.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴) نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین.
- کورنر، اشتفان (۱۳۹۴) فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- محمودی، سیدعلی (۱۳۹۳) کانت به روایت ایرانی: تأملاتی فلسفی در باب اخلاق، سیاست و صلح پایدار، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۸) «بررسی مفهوم، جایگاه و برون‌داد عقلانیت سنجش‌گرانه در نظریه عدالت رالز»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره دهم، شماره ۴، صص ۱۲۴-۱۴۵.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی-پارادایمی از تفکر سیاسی، ج ۱ و ۲، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- موف، شانتال (۱۳۸۹) «تکثرگرایی و دموکراسی مدرن»، ترجمه علی عباس‌بیگی و مجتبی گل‌محمدی، در: قانون و خشونت، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، تهران، رخ‌داد نو.
- (۱۳۹۱) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخ‌داد نو.

- Bercuson, Jeffrey (2014) *John Rawls and the History of Political Thought: The Rousseauvian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness*, New York, Routledge.
- Crick, Bernard (1962) *In Defense of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Gauthier, David (1986) *Morals by Agreement*, New York, Oxford University Press.
- Gunnarsson, Logi (2003) *Making Moral Sense: Beyond Habermas and Gauthier*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heywood, Andrew (2013) *Politics*, New York, Palgrave Macmillan.
- Laden, Anthony Simon (2007) 'Taking the Distinction between Persons Seriously', in T. Brooks & F. Freyenhagen (eds.) *The Legacy of John Rawls*, London, Continuum.
- Leftwich, Adrian (ed.) (2004) *What is Politics? The Activity and its Study*, Cambridge, polity.
- Lovett, Frank (2011) *Rawls's A Theory of Justice*, London, Continuum.
- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*, London, Verso.
- Mulhall, S. & Swift A. (2003) *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
- Newey, Glen (2001) *After Politics: The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy*, New York, Palgrave Macmillan.
- Nozick, Robert (2013) *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- Pogge, Thomas (2007) *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, trans. M. Kosch, Oxford, oxford University Press.
- Ramaswamy, Sushila (2004) *Political Theory: Ideas and Concepts*, Delhi, Macmillan India Ltd.
- Raphael, D. D. (1978) *Hobbes: Morals and Politics*, London, George Allen and Unwin.
- (1990) *Problems of Political philosophy*, London, Macmillan.
- Rawls, John (1958) 'Justice as Fairness', *The Philosophical Review*, 67(2), pp. 164-194.
- (1980) 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *The Journal of Philosophy*, 77(9), pp.515-572.
- (1985) 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), pp. 223-251.
- (1996) *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- (1999a) *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1999b) *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2008) *Lectures on the History of Political Philosophy*. S. Freeman (ed.), Cambridge, MA, Harvard University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۵۸-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تأملی در تضمّنات سیاسی نسبت عقل و وحی

شروین مقیمی زنجانی*

چکیده

تأمل در نسبت میان عقل و وحی، فلسفه و دین و به تعبیری آتن و اورشلیم، بُن‌مایهٔ کوشش‌های فکری بزرگ‌ترین چهره‌های سنت فلسفهٔ سیاسی بوده است. پرسش بنیادینی که در فلسفهٔ سیاسی مطرح می‌شود این است: «چگونه باید زیست؟» کوشش برای پاسخ به این پرسش بنیادین در سنت فلسفهٔ سیاسی، به‌ویژه از وقتی با سنت وحیانی ادیان ابراهیمی مواجه شد، با کوشش برای دفاع از خود فلسفه به‌مثابه والاترین شیوه زندگی، این‌همان شد. ما در این مقاله می‌کوشیم تا نشان دهیم که عقل و وحی، یا فلسفه و دین، از همان آغاز یک وجه مشترک بنیادین داشتند: زندگی کافی نیست، آنچه لازم است، خوب زیستن است. اما پاسخ هر یک آنها به این پرسش که «خوب چیست؟»، از بنیاد متفاوت بود. استدلال ما این است که آن اشتراک و این افتراق، زمینه‌ساز دیالوگی شد که نه‌تنها به تداوم سنت فلسفهٔ سیاسی کمک کرد، بلکه امکاناتی را برای طرف وحیانی به منظور تدوین الهیاتی نظام‌مند فراهم نمود. با این حال به نظر می‌رسد که فلسفهٔ سیاسی مدرن، به‌مثابه شیوه تفکری که ذاتاً درون‌ماندگار است، آغازِ پایان این دیالوگ میان دو سنت استعلایی عقلانی و وحیانی محسوب می‌شود. این مقاله، کوششی برای پرداختن به نسبت میان عقل و وحی، یا فلسفه و دین، از حیث موسّع‌ترین استلزامات سیاسی آن و مدخلیت فلسفهٔ سیاسی مدرن در قطع دیالوگ مزبور است.

واژه‌های کلیدی: عقل، وحی، فلسفهٔ سیاسی، آتن و اورشلیم.

* استادیار گروه مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

مقدمه

تأمل در نسبت میان عقل و وحی، فلسفه و دین و به تعبیری آتن و اورشلیم، بُن‌مایهٔ کوشش‌های فکری بزرگ‌ترین چهره‌های سنت فلسفه سیاسی بوده است. اگر هم‌اکنون تلقی‌مان از وحی را به معنایی که در ادیان وحیانی از آنها مراد می‌شود و از این رهگذر آنها را به نحوی ریشه‌ای از ادیان طبیعی جدا می‌کند، منحصر نسازیم و اگر بر مهم‌ترین ناحیهٔ مورد مناقشه یعنی پاسخ‌های انسانی و فراانسانی به پرسش «چگونه باید زیست؟» معطوف گردیم، آنگاه سرآغازِ هم‌اوردیِ مورد بحث را به حق باید لحظه‌ای دانست که فلسفهٔ سیاسی در معنای سقراطی کلمه به منصهٔ ظهور رسید. شاید بتوان بخشی از دیالوگ فایدون افلاطون را یکی از مهم‌ترین نشانه‌های سر زدنِ دیسیپلینِ جدید فلسفهٔ سیاسی تعبیر کرد؛ جایی که سقراطِ پیر اعتراف می‌کند که کوشش او در جوانی برای تحقیق در باب چیزهایی که در آسمان و زیر زمین است، یعنی تحقیق در باب طبیعت در معنای عام کلمه، خطا بوده است؛ زیرا انسان برای انجام این نوع تحقیق فاقد صلاحیت است (Plato, 1980: 92 [96 b-c]).

این البته به معنایِ اعراض از تحقیق در باب «طبیعت» نبود، بلکه دقیقاً برعکس، به معنای دعوت به تحقیق در باب بخشی از این طبیعت، یعنی طبیعت انسانی بود (Plato, 1984: 68 [20 d-e])؛ طبیعتی که اتفاقاً همهٔ پرسش‌های مربوط به طبیعت از ناحیهٔ او سر زده است و اگر -تنها اگر- پاسخی برای آنها وجود داشته باشد، تنها از رهگذر شناخت این طبیعت مشخص است که ممکن خواهد بود. این رجعت به طبیعت انسان به عنوان موضوع کانونی فلسفه‌ورزی را می‌توان آغازگاه فلسفهٔ سیاسی در نظر گرفت. اهمیت این گشت یا چرخش سقراطی وقتی بیشتر عیان می‌گردد که به این نکته توجه کنیم که احتراز از تحقیق در امور آسمان و زیر زمین، به یک تعبیر احتراز از تحقیق در امور الهی و فراانسانی است. لحظهٔ آغاز فلسفهٔ سیاسی، دالّ بر یک لحظهٔ جدایی، یعنی دالّ بر یک گسست میان زندگی معطوف به تحقیق در باب «چیزهای انسانی» و دستیابی به «حکمت صرفاً انسانی» از یکسو و زندگی معطوف به چیزهای الهی و فراانسانی است. این یک لحظه یا یک نقطهٔ تعیین‌کننده است؛ همان نقطه‌ای که راه آتن از اورشلیم، البته در معنای موسّع کلمه، از یکدیگر جدا می‌شود.

بدین ترتیب مسئله اصلی ما در این مقاله، بررسی این موضوع است که شیوه زندگی مبتنی بر وحی از یکسو و شیوه زندگی فلسفی از سوی دیگر، در عین اشتراکاتی که می‌توانند با یکدیگر داشته باشند، در کجا به نحوی رادیکال از یکدیگر متمایز می‌شوند و این تمایز رادیکال از حیث سیاسی، واجد چه پیامدهایی است.

روش ما در این مقاله، آن چیزی است که می‌توان با عنوان «خوانش نزدیک»^۱ از متن از آن سخن گفت. این «خوانش نزدیک»، تعبیری است که آلان بلوم در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه متون» از آن استفاده می‌کند (Bloom, 1980: 303-304). هدف در اینجا کوشش برای فهم متن، حتی‌الامکان، درست به همان صورتی است که نویسنده آن متن از آن مراد می‌کرده است. در اینجا فهم بر تبیین‌های بیرونی که به زمینه ظهور متن ارجاع می‌دهند، اولویت دارد. کوشش ما این است که آموزه‌های فیلسوفان را که در آثارشان مندرج است و آیات کتاب‌های وحیانی را از همین رهگذر به فهم درآوریم.

خصیصه‌نمایی نسبت عقل و وحی: افتراقات بنیادین در عین ضرورت تداوم دیالوگ

چنان‌که گفتیم، مهم‌ترین پرسشی که نحوه پاسخ به آن، راه آتن و اورشلیم را به نحوی ریشه‌ای از هم جدا می‌کند، پرسش «چگونه باید زیست؟» است. این «باید» واجد دلالت‌هایی است که پرسش‌های بنیادین دیگر را با خود به همراه می‌آورد. منظور از «چگونه باید زیست؟» این است که «زندگی خوب برای انسان، کدام زندگی است؟» هم از دیدگاه آتن و هم از نظر اورشلیم، صرف زندگی کردن نمی‌تواند انسانی باشد، بلکه «خوب» زندگی کردن است که وجه تمایز انسان از غیر انسان را مشخص می‌کند. ارسطو در همان آغاز کتاب «سیاست» بر این امر تأکید می‌کند که زندگی مدنی یا زیستن در پولیس برای انسان، نه یک ضرورت برای زندگی، بلکه ضرورتی برای زندگی «خوب» است (Aristotle, 1959: 9 [1252 b 78-81]).

صورت مسئله نزد ادیان وحیانی نیز تقریباً چنین است. به عبارت دیگر صرف زندگی

1. close reading

کردن نمی‌تواند مؤید حقیقت وجود انسانی باشد؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، «خوب» زیستن است. این نکته‌ای است که برای نمونه در امثال سلیمان (۲۱:۱-۱۱)^(۱) در عهد عتیق و در نامه نخست پطرس (۱۷-۸: ۳) در عهد جدید بر آن تأکید شده است. تعبیر قرآنی زندگی خوب را می‌توان همان «حیات طیبه» در نظر گرفت که در آیه ۹۷ از سوره نحل بر آن تأکید شده است.^(۲) تأکید بر زندگی خیر، نه صرفاً در مقابل زندگی بد، بلکه به عنوان امری متمایز از صرف زندگی، به نوعی در آیه ۳۲ از سوره فاطر نیز آمده است. بدین ترتیب علی‌رغم تفاوت‌های اساسی‌ای که در اینجا وجود دارد، نکته مهم این است که کتب مقدس یهودی و مسیحی و کتاب وحی نزد مسلمانان، هم‌داستان با تلقی فیلسوفان، بر این نکته تأکید دارند که وجه ممیزه انسان، «خوب» زندگی کردن است. در ادامه خواهیم دید که تمایز میان زندگی و زندگی خیر، هم در آتن و هم در اورشلیم، به هیچ وجه این چنین روشن و واضح نیست و واجد ابهامی اساسی است؛ ابهامی که شاید تنها از رهگذر آن بتوان به تصویری روشن از چالش میان آن دو رسید.

پرسش بنیادین دیگری که بنا به ضرورت مطرح می‌شود این است که «خوب یا خیر چیست؟» آنچه باید در وهله نخست در نظر داشته باشیم این است که خود طرح این پرسش، با عنایت به آنکه از چیستی می‌پرسد، فی‌نفسه خصلتی آتنی دارد که ضرورتاً - تأکید می‌کنم ضرورتاً - از ناحیه اورشلیم پذیرفتنی نیست، یا دست کم به آن نحوی که از سوی فلاسفه مطرح می‌شود، پذیرفتنی نیست. به بیان دیگر، اولویت دادن به پرسش از چیستی، مؤید این است که «می‌خواهیم اول بشنویم و بعد عمل کنیم و تصمیم بگیریم»، و این یعنی «پیشاپیش به نفع آتن و علیه اورشلیم تصمیم گرفته‌ایم» (اشتراس، ۱۳۹۴: ۳۲۵).

از این رو ما باید به جای آنکه پرسش «خیر چیست؟» را مفروض بگیریم و آنگاه به سراغ پاسخ آتن و اورشلیم به آن پرسش برویم، باید فعلاً در همین نقطه متوقف شویم و در باب خود این پرسش، یعنی پرسش از چیستی، تأمل کنیم. آیا از همین جاست که اختلاف آغاز می‌شود؟ نحوه مواجهه فیلسوف سقراطی با مسئله زندگی خوب، با نحوه مواجهه کتب مقدس با این مسئله، اساساً متفاوت است. چنان که به نظر می‌رسد، «زندگی خیر» در دومی، اصولاً تا جایی که به چیستی ربط دارد، به مسئله تبدیل

نمی‌شود. به تعبیری می‌توان گفت که زندگی از آنجا که موهبتی است از ناحیه خداوند قادر مطلق، از پیش خیر است. لاجرم «زندگی» و «خیر»، معانی بسیار نزدیکی به هم دارند و هر دو بر امری مطلوب دلالت می‌کنند (Whybray, 2002: 3-4).

«حی» نیز در تعبیر قرآنی، یکی از اسماءالله است^(۳) و به معنای آن است که مرگ و نیستی، راهی به خداوند ندارد. این نکته را به نحوی دیگر در فلسفه نیز می‌بینیم. سقراط در دیالوگ ضیافت، شرح گفت‌وگوی خود با دیوتیما درباره اروس و چیستی آن را نقل می‌کند. به زعم دیوتیما، اروس یک موجودیت یا باشنده «در میان» و به عبارتی «امکانی» است؛ موجودیتی میان حکیم بودن و فاقد فهم بودن؛ میان فناپذیر بودن و فناپذیر بودن؛ میان فقیر بودن و غنی بودن (Plato, 2001: 32-34 [204 b; 202 d-e; 203 b-c]). او بدین معنا واجد حرکت است. حرکت با زندگی و نفس در پیوندی ناگسستنی است. در واقع علت حرکت در موجودات زنده، همان وجود نفس در آنها و بنابراین وجود زندگی در آنهاست. اما دیوتیما در ضیافت می‌گوید که اروس، یک فیلسوف است: یعنی دوست‌دار و جوینده حکمت. بنابراین شاید بتوان گفت که حرکت در بالاترین سطح آن، حرکت فیلسوف است و لاجرم تنها فیلسوف است که بدین معنا زنده است. با این حال به نظر می‌رسد که خصیصه‌نمایی تفاوت میان آتن و اورشلیم، در گروی کوشش برای تعیین خط فاصلی مشهودتر میان «زندگی» و «خیر/خوب» است؛ خط فاصلی که علی‌رغم همه ملاحظات که به آن اشاره کردیم، همچنان به قوت خود باقی است و وجودش، لازمه ضروری جدی گرفتن زندگی انسان و شیوه‌ای است که انسان برای زیستن در پی می‌گیرد.

در اینجا بار دیگر لازم است که به پرسش از چیستی اشاره‌ای کنیم؛ پرسشی که شاید تأمل در آن، در عین پرتو افکندن بر تعریف آتن از «خوب»، به ما کمک کند که از رهگذر نشان دادن ژرف‌ترین ناحیه اختلاف میان آتن و اورشلیم، به تلقی وحیانی از «خوب» نیز که قاعدتاً در متون مقدس مندرج است، نزدیک شویم. چنان‌که می‌دانیم، فلسفه در معنای سقراطی کلمه که ما در اینجا از آن به قطب آتن تعبیر می‌کنیم، بر محور پرسش از چیستی امور شکل می‌گیرد: عدالت چیست، قانون چیست، شجاعت چیست، دوستی چیست، انسان چیست و قس علیهذا؛ و در نهایت خوب/خیر چیست؟

پرسش از چیستی در درون خود متضمن والاترین جاه‌طلبی‌های انسانی و در عین حال عمیق‌ترین تواضع‌های انسانی است. این پرسش از قرار معلوم، این را مفروض می‌گیرد که انسان با تکیه بر عقل خود قادر است تا در باب این چیزها، حکمت کسب کند؛ یعنی انسان می‌تواند چیزهایی را بداند که فقط خدا یا خدایان قادرند بدانند. بر سخن مشهور ارسطو در مابعدالطبیعه می‌توان این تفسیر را نهاد که فلسفه‌ورزی، موید کوشش انسان فناپذیر برای دسترسی به چیزی الهی، برای الهی شدن، برای فناپذیر شدن است. این همان علمی است که «همهٔ علوم از آن ضروری‌ترند، اما هیچ‌یک از آن بهتر نیستند» (Aristotle, 2016: 6 [983a]).

اما از دیگر سو، این پرسش از چیستی، دال بر یک چهل رادیکال در معنایی است که سقراط در آپولوژی به آن تصریح می‌کند (Plato, 1984: 70 [21d]). کوشش برای نشان دادن این چهل در خویشتن و در دیگران از رهگذر دیالوگ، بر بنیاد جاه‌طلبانه‌ترین تواضعی استوار شده است که شیوهٔ زندگی سقراط، نمونهٔ اعلای آن به شمار می‌رود. آنچه می‌تواند از دیدگاه کتاب مقدسی و نیز قرآنی، مسئله‌برانگیز تلقی شود، همین سرشت به‌غایت مشکوک فعالیت فلسفی است؛ فعالیتی که در اذعان بنیادینش به چهل در معنای سقراطی، نوعی دعوی اساسی شناخت نهفته است که به نظر می‌رسد از دیدگاه وحیانی، دست‌کم طبق صورت‌بندی فلاسفه از آن پذیرفته نیست.

فیلسوف در این معنا، مدعی شناخت چه چیزی است؟ نخستین چیزی که به ذهن می‌رسد، خود معرفت به چهل است (Pangle, 2003: 9). فلسفه‌ورزی به‌مثابهٔ یک فعالیت بنیادین انسانی، یعنی به‌مثابهٔ یک شیوهٔ زندگی، با التفات به این چهل آغاز می‌شود. آنچه در اینجا اهمیت اساسی دارد، نه خود چهل، بلکه معرفت نسبت به آن است؛ چیزی از سنخ خودآگاهی در معنای تحت‌اللفظی کلمه. از همین‌جا می‌توان نشانه‌های پاسخ آتن به پرسش «خوب چیست؟» را تشخیص داد. آیا جز این است که «خوب» عبارت است از حکمت (به‌مثابهٔ چیزی در مقابل چهل)، و زندگی خوب عبارت است از حکمت‌دوستی (فیلوسوفی) و پی‌جویی حکمت؟ اما چنان‌که در بحث از دیالوگ ضیافت افلاطون آمد، حکمت در معنای سقراطی کلمه نمی‌تواند از عمل و از حرکت منعزل باشد. به عبارت گویاتر، حکمت در پی‌جویی مداوم حکمت است. «خوب» در معنای سقراطی کلمه، خود همین پی‌جویی مداوم حکمت است؛ خود همین در راه بودن است. بدین ترتیب «زندگی

خوب»، زندگی «فیلسوفوس» یا دوستدار حکمت است. حکمت در این معنا، هرچند نظراً همچنان دور از دسترس دوستدار حکمت قرار دارد، اما عملاً در شیوه زندگی دوستدار حکمت متبلور است. به همین معنای دوم است که می‌توان از «انسان حکیم» سخن گفت. به همین معنای دوم است که انسان حکیم در مقام انسان می‌تواند مدعی شناخت و حکمت حقیقی باشد.

اما ما در دیدگاه و حیانی، با خالقی سروکار داریم که خصوصیاتش، صورت‌بندی جهل و شناخت را به نحوی ریشه‌ای تغییر می‌دهد. خداوند دیدگاه و حیانی، خدایی است که دو صفت بنیادین و عمیقاً مرتبط به هم دارد: قدرت مطلق و علم مطلق. «خداوند به انجام هر کاری تواناست»^(۴) و این تعبیر قرآنی، فارغ از اختلافات کلامی میان ادیان و حیانی، وجه مشترکی است که بر نکته‌ای اساسی دلالت دارد و آن از موضوعیت افتادن «طبیعت» است. آنچه به عنوان سنگ‌بنای فلسفه‌ورزی و به یک معنا در مقام شرط امکان فلسفه مطرح می‌شد، توسط کتاب مقدس فروشکسته شده و به مرتبه مخلوق نزول می‌کند. قوانین طبیعت از این منظر صرفاً خصلتی اعتباری می‌یابند که در نهایت خداوند به عنوان واضع آن قوانین می‌تواند آنها را تغییر داده یا کنار بگذارد. اصولاً امکان معنادار شدن مفهوم رستاخیز یا قیامت در عهد جدید و قرآن کریم منوط به همین بلاموضوع شدن «طبیعت» در معنای فلسفی کلمه است.^(۵) قدرت مطلقه خداوند در عین حال با علم مطلقه هم ملازم است.

آیه هفتادوسوم سوره انعام، مصداق بارز چنین نگاهی است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ».^(۶) طبق این آیه، قدرت مطلقه خداوند مستلزم علم مطلقه اوست و خداوند از این منظر، حکمران مطلق عالم است؛ حکمرانی که اتفاقاً بر اساس حکمت حکم می‌راند، اما حکمت و حیانی. ما در مزامیر (۱۴۷:۵) می‌خوانیم که «خداوند ما بزرگ است و مملو از قدرت؛ علم او بی‌انتهاست». در نامه اول یوحنا (۳:۲۰) نیز می‌خوانیم که «خداوند از قلب ما بزرگ‌تر است و از همه چیز آگاه است».

خداوند در این معنا صرفاً نه عالم به کلیات در معنایی که ارسطو به محرک نامتحرک منسوب می‌کرد (Aristotle, 2016: 206 [1072 b])، بلکه همچنین عالم به جزئیات است: «و موهای سر شما به تمامی شماره شده است» (متی، ۳۰: ۱۰). بدین ترتیب خداوند هم قادر مطلق است و هم عالم مطلق به کلیات و جزئیات و از این‌رو است که در صورت‌بندی وحیانی، زندگی خوب، ابتدا به ساکن از رهگذر مقوله «اطاعت» از خداوند موضوعیت می‌یابد و نه از رهگذر «فهم و سنجش انسانی».^(۷) به بیان دیگر، حکمت از منظر کتاب مقدس با «ترس از خداوند» آغاز می‌شود، نه آنچنان که فیلسوفان می‌گویند با حیرت در طبیعت (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۴۴). نکته‌ای که در اینجا باید کمال توجه را بدان مبذول داشت این است که مسئله بنیادین در همین تقدم و تأخر میان اطاعت و توسل به فهم و سنجش انسانی است، نه در امحای یکی به سود دیگری. در این تقدم و تأخر است که می‌توان چالش ریشه‌ای وحی برای فلسفه را تشخیص داد.

بدین ترتیب ما با دو دعوی حکمت روبه‌رویم که از بنیاد با یکدیگر متفاوتند، اما با یکدیگر دیالوگی تاریخی برقرار کرده‌اند. مکان این دیالوگ و شرط امکان آن همچنان خود انسان به عنوان یگانه حامل هر دوی این حکمت‌هاست. خطاب کتب مقدس وحیانی به انسان است. بنابراین بار دیگر باید بازگردیم و در رجعت سقراطی به انسان و لاجرم به سیاست به عنوان آغاز دیسیپلین فلسفه سیاسی، عمیق‌تر بیندیشیم. در واقع این رجعت به انسان و تحقیق در باب نفس انسانی که ضرورتاً به بحث در باب شیوه زندگی او و بهترین شیوه زندگی برای او و در نهایت به سنجش شیوه زندگی سیاسی منتهی می‌گردد، یک وجه اشتراک موضوعی دیگر را میان فلسفه سیاسی و وحی آشکار می‌سازد؛ وجه اشتراکی که باز هم در عین اختلافات ریشه‌ای میان این دو حکمت بر سر آن، امکان دیالوگی را فراهم آورد که دست‌کم از منظر فلسفه سیاسی، شرایط را برای تداوم شیوه زندگی فلسفی مهیا نمود.

دیالوگ عقل و وحی در سنن وحیانی فلسفه سیاسی

ویژگی سنت فلسفه سیاسی در اسلام و یهودیت از حیث نسبت میان عقل و وحی صورت‌بندی دیالوگ میان عقل و وحی در همه سنت‌های وحیانی به یک شکل نبود.

این دیالوگ از حیث امکان تداوم شرایط فلسفه‌ورزی در سنت‌های یهودی و اسلامی اهمیت بیشتری یافت و این تاحدّ زیادی به تفاوت اساسی یهودیت و اسلام با مسیحیت ارتباط داشت. مسیحیت با فسخ عهد قدیم و جایگزین کردن آن با عهد جدید آغاز شد. عهد جدید حاوی قانون جدیدی بود که از اساس با قانون قدیم تفاوت داشت. معنای قانون جدید در تمایز اساسی‌اش از قانون قدیم در متی (۴۸-۵:۲۰) به تصریح آمده است. در اینجا قوانین موضوعه الهی در عهد قدیم به‌نوعی فسخ شده، معنای کاملاً جدیدی به خود می‌گیرند؛ معنایی که عمدتاً معطوف به عرصه فراسیاسی و هدف آن‌جهانی است (Mahdi & Lerner, 1963: 12).

به عبارت دیگر می‌توان گفت که قانون جدید اصولاً قانون به معنای متعارف کلمه نیست. بنابراین آنچه مقوم مسیحی بودن است، نه عمل به قوانین موضوعه الهی، بلکه باور به اصول جزمی‌ای است که مورد تأیید مرجع رسمی یعنی کلیساست. بنابراین آنچه در مسیحیت از آن با عنوان الهیات سخن می‌رود، ابزار بسیار مؤثر و کارا برای پیشبرد اهداف اعتقادی کلیسا بوده است. از این‌رو فلسفه و علوم مقدماتی یا صناعات آزاد از همان آغاز به بخشی اساسی از تربیت کلیسایی تبدیل شد. اما قضیه درباره اسلام و به‌ویژه یهودیت تاحدّ زیادی متفاوت بوده است. در واقع مسلمان بودن و یهودی بودن، یا به بیان دیگر باور اسلامی و یهودی به وحی، مستلزم باور به مجموعه‌ای از جزم‌های عقیدتی نیست، بلکه مستلزم عمل به قوانین موضوعه الهی به عنوان تجلی و تبلور اصلی وحی است (Strauss, 1988: 9-10).

از همین‌رو است که علم اصلی دینی در اسلام، فقه و در یهودیت، هالاخاست، در حالی که در مسیحیت، علم دینی اصلی، الهیات جزمی است. نکته مهمی که اشتراک محسن مهدی و لرنر به انحای مختلف بر آن تأکید می‌کنند این است که دریافت قانونی از وحی در مقابل دریافت ایمانی یا عقیدتی، سنخیت کمتری با فلسفه دارد و این از یکسو باعث شد که فلسفه در اسلام و یهودیت در قیاس با مسیحیت، ویژگی خصوصی و آزادی درونی خود را حفظ کند و به تعبیر آکوئیناس، به کنیز الهیات تبدیل نشود (Strauss, 1988: 21; Mahdi & Lerner, 1963: 13-15)؛ اما از سوی دیگر موجب شد تا وضعیت فیلسوف مسلمان یا یهودی در اجتماعات وحیانی‌شان، شباهتی خاص به

وضعیت فیلسوف سقراطی در اجتماع غیر وحیانی یونان باستان پیدا کند. درک ویژه یهودیت و اسلام از وحی به عنوان امری که تبلور اساسی آن در قانون موضوعه الهی است، موجب شد تا فیلسوفان سیاسی در اسلام و یهودیت، امکان فلسفه‌ورزی ذیل یک سنت و وحیانی را در تأمل در همین قانون موضوعه الهی بیابند. پیوستگی معنادار کوشش این فیلسوفان سیاسی با کوشش بنیان‌گذاران فلسفه سیاسی سقراطی به‌خوبی هویداست: ارائه کردن فلسفه در چارچوبی کاملاً سیاسی. اینکه به جای سیاست ارسطو، جمهوری و قوانین افلاطون به مهم‌ترین آثاری تبدیل شدند که فیلسوفان سیاسی مسلمان و یهودی بر آنها شرح نوشتند، تنها یکی از دلایل آشکار این پیوند وثیق است (Mahdi & Lerner, 1963: 16).

تأمل در نبوت و قانون الهی به مهم‌ترین موضوعاتی تبدیل شد که فیلسوفان مسلمان و یهودی از رهگذر آن، امکان تداوم شیوه زندگی فلسفی را مهیا ساختند. تداوم فلسفه این بار منوط می‌شود به جدی گرفتن چالش اساسی وحی برای فلسفه (Strauss, 1948: 177). جدی گرفتن چالش وحی برای فلسفه، یعنی چالش هدایت الهی برای هدایت انسانی، واجد دو معنای ملازم با هم است: «وحی از یکسو بدین خاطر به چالش فلسفه تبدیل می‌شود که تحقق عمیق‌ترین میلی را نوید می‌دهد که محرک فلسفه است، یعنی شناخت حقیقت و در عین حال به نحوی ریشه‌ای، خود آن میل را به‌مثابه یک میل آزاد، نفی می‌کند» (Meier, 2006: 6). شناخت حقیقت نزد خداوند است و آشکار شدنش موقوف به اطاعت از خواست خداوند از رهگذر تبعیت از وحی الهی است، نه تعقیب خودمختارانه حقیقت به‌مثابه یک کوشش انسانی. میل به شناخت حقیقت در اینجا به خوف و رجای مؤمن در مقابل خداوند قادر مطلق و عالم مطلق تبدیل می‌شود. به تعبیری که می‌توان از ناصر خسرو وام گرفت، «علم و طاعت»، به سود طاعت، در هم ذوب می‌شوند.^(۸)

جدی گرفتن این چالش از سوی فلسفه سده‌های میانه اسلامی و یهودی، صرفاً تمهیدی سیاسی برای مصون ماندن از خطر زوال نبود - خطری که البته بسیار محتمل تلقی می‌شد - بلکه این رویکردی بود که اهداف و اغراض معرفتی را نیز در برمی‌گرفت. فیلسوفان سیاسی به‌جدّ بر آن بودند که قادر نیستند مدعیات وحی را رد کنند و البته با تکیه بر سنت فلسفه سیاسی سقراطی، آنگونه که در دیالوگ قوانین افلاطون بازتاب

یافته بود، از بینشی سقراطی پیروی می‌کردند که بر اساس آن، تمشیت امور یک اجتماع سیاسی، ضرورتاً نیازمند نوعی «الهیات» در معنای موسّع کلمه است که بتواند به عنوان دیباچه‌ای بر قوانین موضوعه آن عمل نماید (Plato, 1988: 110 [723b]). در واقع آنها به پیروی از افلاطون می‌دانستند که سیاست در نهایت حاوی عناصر قابل ملاحظه‌ای از امر غیر فلسفی است. دیالوگ قوانین تنها دیالوگ افلاطون است که سقراط در آن حضور ندارد و با لفظ «خدا» آغاز می‌شود (Plato, 1988: 3 [624 a]). به علاوه آنها جمهوری افلاطون را نیز مدّ نظر داشتند، یعنی دیالوگی که سقراط افلاطون در آن می‌کوشد با نشان دادن محدودیت‌های طبیعی سیاست، هم‌سخنان جوان مستعد خود را به فراروی از شیوه زندگی سیاسی سوق دهد. این فراروی در چارچوب فلسفه سیاسی سقراطی، جز از رهگذر شناخت انسان و زندگی سیاسی او حاصل نمی‌آید. فرد برای پی بردن به محدودیت‌های طبیعی عدالت یا قانون، راهی ندارد جز آنکه شناخت یا معرفت^۱ به این مقوله‌ها را جایگزین دوکسا^۲ یا عقیده در باب آنها نماید و این همان تعریف فلسفه سیاسی است.

اشتراکات عقل و وحی در سنت فلسفه سیاسی

اشتراکات میان قانون الهی یا وحیانی و فلسفه سیاسی در دو سنت یهودی و اسلامی، زمینه‌ای را فراهم آورد که فیلسوفان سیاسی این دو سنت توانستند از رهگذر تأمل در آن، تداوم شیوه زندگی فلسفی را تاحدودی ممکن سازند. این نکته چنان‌که گفتیم، دو بُعد درهم‌تنیده معرفتی و سیاسی داشت. فلسفه سیاسی با تکیه بر گشت یا چرخش سقراطی - که از آن به اجمال سخن گفتیم - سر برآورد؛ دیسپلینی که به یک معنای مهم، به عنوان فلسفه اولی مطرح شد (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۴۳). این بدان معناست که فلسفه با تأمل عقلانی در انسان به عنوان یگانه موجود گشوده به سوی کُل و شیوه زندگی عمومی و خصوصی او و بحث از سعادت او و استلزامات آن آغاز می‌شود. در واقع شناخت کُل در این معنا جز از رهگذر شناخت یگانه موجودی که به سوی کُل گشوده است، ممکن نیست. تئودوروس دیالوگ ثئاتتوس که انسانی تماماً نظری است، کسی که

1. episteme
2. doxa

غرق در اعیان ریاضی است و از هم‌نوعانش و خودش هیچ نمی‌داند، کسی که اصولاً نفس انسانی را موضوع تأمل فلسفی خویش قرار نمی‌دهد، حتماً از منظر سقراطی، نمونه‌ای هشداربرانگیز است (Plato, 1997: 193-94 [144a-175b]).

اگر انسان به عنوان کانون تأملات فلسفه سیاسی سقراطی، یگانه موجودی باشد که کوشش برای شناخت طبیعت آن، زمینه را برای شناخت کُل به عنوان غایت هرگونه فلسفه‌ورزی و سعادت انسانی مهیا می‌سازد و از سوی دیگر اگر وحی در متون مقدس، انسان را مخاطب قرار می‌دهد و با تکیه بر دعوی دانش عام و جهان‌شمول نسبت به چیستی خیر، سعادت از رهگذر اطاعت انسان از فرامین الهی را وعده می‌دهد، پس فیلسوفان سیاسی در سنت و حیانی (به‌ویژه سنت یهودی و اسلامی)، موضوعاتی می‌یابند که به نحوی وثیق با موضوعات مورد نظر آنها اشتراک دارد.

بدین ترتیب دیالوگ میان وحی و عقل یا دین و فلسفه در معنای سقراطی کلمه، بر بستر امکان‌های مضمونی‌ای درگرفت که این دو حوزه را در عین اختلافات ریشه‌ای به یکدیگر نزدیک می‌ساخت. محسن مهدی در ابتدای تئنگاری خود بر فلسفه سیاسی فارابی، برخی از این اشتراکات را احصا کرده است که بیان آن و بسط استدلال او با تکیه بر مستندات فلسفی و وحیانی، مفید به نظر می‌رسد. نخستین وجه مشترک میان فلسفه و قانون الهی، دغدغه نسبت به انسان است. در واقع فلسفه، فعالیتی انسانی است و قانون الهی، انسان را خطاب قرار می‌دهد، نه حیوانات یا فرشتگان را (Mahdi, 2001: 18). فلسفه سقراطی که در چارچوبی سیاسی ارائه می‌شود، محصول گشت سقراطی است که پیشتر به آن اشاره‌ای اجمالی صورت گرفت. تعابیر کیکرو در این باره بسیار گویاست: «سقراط، نخستین کسی بود که فلسفه را از آسمان به زمین فراخواند و در شهرها جایی بدان داد، و حتی آن را به خانه‌های انسان‌ها وارد کرد و آن را وادار ساخت تا در باب زندگی و اخلاقیات و چیزهای خیر و شر تحقیق کند» (Cicero, 1966: 435).

محوریت دغدغه‌مندی نسبت به انسان و زندگی او و نحوه دستیابی وی به سعادت، خصیصه مشترک وحی و فلسفه سقراطی است. خدای دیالوگ قوانین افلاطون به عنوان تنها دیالوگ حقیقتاً سیاسی او، نه یک خدای کیهانی، بلکه یک خدای آلمپی، یعنی زئوس، خدای خدایان است. خدایان کیهانی از قبیل ماه و خورشید که سقراط در

آپولوژی به آنها اشاره می‌کند (Plato, 1984: 76-77 [26 d 1-3])، نه سود می‌رسانند و نه ضرر. آنها نسبت به انسان و وضعیت او بی‌تفاوتند (Bloom, 2001: 106). اگر بتوان «محرک نامتحرک» ارسطو را بدین معنا، یک خدای کیهانی در نظر آورد، اما خدای المپی، داستانی کاملاً متفاوت دارد؛ او فرمان‌بری و خوف انسان از خویش را طلب می‌کند و در عین حال انسان می‌تواند به او امیدوار باشد. این محوریت انسان و دغدغه نسبت به سرنوشت و زندگی او در متون مقدس و حیانی، بسیار واضح‌تر است. در آغاز سفر پیدایش درمی‌یابیم که گویی خلقت عالم اساساً تابعی از خلقت انسان است؛ انسانی که خداوند او را «به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، ۲۷: ۱).

خداوند در آیه سیزدهم از سوره مبارکه جاثیه می‌فرماید: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». در واقع در جای‌جای قرآن کریم می‌بینیم که خداوند، خلقت آسمان و زمین و ماه و خورشید و حیوانات و نباتات را به‌نوعی در ارتباط با خلقت انسان در مقام «خلیفه خداوند» روی زمین و کسی که «خداوند همه اسم‌ها را به وی آموخت» (بقره: ۳۰ و ۳۱) قرار می‌دهد. اینکه انسان، محور خلقت در ادیان و حیانی است، امری دوسویه است: انسان هم می‌تواند از رهگذر عمل به فرامین الهی به سعادت برسد و هم می‌تواند با تخطی از آن فرامین، دچار خسران و زیان و شقاوت گردد (والعصر / ۲).

دومین خصیصه مشترک میان قانون وحی و فلسفه سقراطی این است که هر دو انسان را به چیزی والاتر از انسان، به چیزی الهی یا دست‌کم شبه‌الهی، به چیزی بیرون از انسان و ورای انسان فرامی‌خوانند (Mahdi, 2001: 18) انسان در هر دو، موجودی است که وظیفه‌ای بر دوش اوست و این وظیفه کاملاً منتج از انسان بودن انسان در تمایزش از دیگر موجودات یا دیگر مخلوقات است. ما در آپولوژی می‌بینیم که سقراط، چگونه از وظیفه‌ای سخن می‌گوید که سروش، معبد دلفی بر دوش او نهاده است. سقراط از ناحیه‌ای فرانسائی که او را داناترین انسان‌ها لقب داده بود (Plato, 1984: 69 [21 a]) دچار حیرت می‌شود و بر خود فرض می‌داند که برای فهم این سخن بکوشد و این کوشش به اصلی‌ترین وظیفه سقراط در مقام یک انسان تبدیل می‌شود (Plato, 1984: 52 [30 d- 31a]). وظیفه‌ای که از رهگذر سروش غیبی و الهی که سقراط را از کودکی از مداخله در

امور عمومی و سیاسی بازمی‌داشت نیز تأیید می‌گردد (Plato, 1984: 83 [d 31]). در متون مقدس و حیانی نیز به طریق اولی این خداوند قادر مطلق و عالم مطلق است که در مقام خالق، انسان را به تبعیت از او و فرامین و احکامش دعوت می‌کند. در اینجا البته این وظیفه، خصیصه‌ای به غایت ایجابی‌تر در قیاس با وظیفه فیلسوف دارد. با این حال از حیث اینکه هر دو، وظیفه محسوب می‌شوند، می‌تواند جالب توجه باشد. اصولاً بحث از هبوط انسان در متون مقدس و حیانی و قرآن کریم، همگی به عنوان نتیجه نافرمانی یا سرپیچی از انجام وظیفه اصلی انسان که همانا فرمان‌برداری از خداوند است، مطرح می‌شود (سفر پیدایش ۳: ۱-۲۴؛ بقره/ ۳۵-۳۸؛ الاعراف/ ۱۹-۲۴).

از این منظر، چه در فلسفه و چه در قانون الهی، علی‌رغم محوریت دغدغه‌مندی نسبت به انسان، آنچه در مقام خادم قرار دارد، همانا انسان و آنچه در مقام مخدوم است، همانا امر فراانسانی یا الهی است. وظیفه یا تکلیفی که در هر دو برعهده انسان نهاده می‌شود، در اصل به معنای تأکید بر وجود یک حق والا تر و فراانسانی است. حق در اینجا نه حق انسان، بلکه حق خداوند یا حق طبیعت است. از این‌رو برخلاف دریافت مدرنیستی که به تعبیری با هابز آغاز شد، در اینجا شکاف و اختلافی میان حق و قانون، یا به تعبیری دوگانه حق و تکلیف وجود ندارد.^(۹) این نکته از حیث نظم سیاسی و اجتماعی‌ای که از آن منتج می‌گردد، بسیار قابل توجه است. از این منظر، قوام نظم سیاسی و اجتماعی، همان‌گونه که مهدی اشاره می‌کند، موکول به وظیفه یا تکلیف عمل کردن به شیوه فضیلت‌مندانه است (Mahdi, 2001: 18).

شیوه فضیلت‌مندانه در برداشت فلسفی یعنی پیروی از فرامین خیر که از عقل انسانی منتج می‌گردد و نسبتی با غایت طبیعی انسان دارد و در برداشت و حیانی یعنی عمل کردن به قانون الهی یا همان چیزی که در قرآن کریم از آن با عنوان «صراط مستقیم» یاد می‌شود. این «صراط مستقیم» دقیقاً همان راه و یا صراط فضیلت‌مندانه در بستر و حیانی است. از اینجا می‌توان به خصیصه مشترک بعدی میان فلسفه سقراطی و دین و حیانی راه بُرد و آن اینکه در هر دوی اینها، آن فضیلت اصلی و عمده عبارت است از عدالت و عدالت در اینجا با اطاعت از قانون در معنای فراگیر آن، یکی است. اگر از منظر مشترکات میان وحی و عقل یا دین و فلسفه در معنای سقراطی آن بنگریم، قانون

به طور کلی نمی‌تواند از خصیصه الهی بری باشد. قانون فراگیری که بر زندگی عمومی و خصوصی هر یک از اتباع یک اجتماع سیاسی حاکم است، چنان‌که پیشتر و در بحث از کتاب چهارم قوانین افلاطون گفتیم، در نهایت بر بنیاد دیباچه‌ای الهیاتی استوار شده است که بدون آن نمی‌تواند اثربخش باشد. از این منظر، قانون همواره معرف خدا یا خدایانی است که مرجع وضع آن محسوب می‌شود.

افتراقات عقل و وحی و پیامدهای سیاسی آنها در کلی‌ترین معنای ممکن

اما این اشتراکات با نگاه از منظر دو گانه آتن/ اورشلیم، در نهایت به دو هدف متفاوت خدمت می‌کنند. ما برای نشان دادن چالش وحی برای فلسفه سیاسی باید استلزامات هر یک از این دو حکمت و آموزه‌هایشان را تا نهایت دنبال کنیم. در غیر این صورت قادر نخواهیم بود تا ماهیت اساسی آن چالش را دریابیم. از این‌رو هرچند شاید تأکید بر اختلاف مزبور در برخی از بخش‌ها، اغراق‌آمیز به نظر برسد، این در واقع ابزاری برای نیل به شناخت چالشی تعیین‌کننده است. ما برای فهم چالش مزبور راهی نداریم جز آنکه حرکت فلسفه سیاسی به سوی عمل عینی و انضمامی و لاجرم به سوی صورت‌بندی شبه‌وحيانی (مثل کاری که افلاطون در قوانین خود یا فارابی در آرای اهل مدینه فاضله انجام می‌دهد) از یکسو و حرکت حاملان آموزه وحی به سوی فلسفه (مانند تدوین الهیات جزمی در مسیحیت و به رسمیت شناخته شدن نسبی علم کلام در اسلام) را اکنون کنار بگذاریم. به نظر می‌رسد آن دو حرکت ناشی از تعامل و دیالوگ میان عقل و وحی را نیز از این طریق، یعنی از رهگذر فهم تمایز ریشه‌ای آنها بهتر می‌توان درک کرد. چنان‌که گفتیم، فیلسوف سیاسی، تأمل در قانون الهی را به محملی برای شناخت طبیعت سیاست و طبیعت انسان تبدیل می‌کند؛ شناختی که فیلسوف به مدد آن می‌کوشد تا به نحوی خزنده، خود را از شمول دعوی معرفت مطلق در باب خیر که در قانون وحی مندرج است، بیرون بکشد. اصولاً تأمل انسان فیلسوف در قانون الهی فرانسائی، جز با فرض این خروج متصور نیست. فیلسوف سقراطی چنان‌که گفتیم - از حیرت آغاز می‌کند؛ از جهل رادیکال نسبت به چیستی خیر. او در حرکتی مدام از جهل به سوی شناخت است و این همان تعبیر دیوتیمایی از فیلسوف است که در دیالوگ

ضیافت از زبان سقراط مطرح می‌شود (Plato, 2001: 32 [203e-204 b]).

ابهام بزرگی که در اینجا وجود دارد، ناظر بر دستیابی فیلسوف به پاسخ پرسش «خیر چیست؟» است. آیا فیلسوف سقراطی اصولاً می‌تواند به پاسخی قطعی در این باب دست یابد یا خیر؟ سقراط باز هم در آپولوژی تاحدی پاسخ پرسش ما را می‌دهد. او می‌گوید: «شاید کسی بگوید: «سقراط، آیا نمی‌توانی از ما دور شوی و در سکوت و خاموشی زندگی کنی؟» قانع کردن برخی از شما در این باره، سخت‌ترین کار است؛ زیرا اگر بگویم که این کار، نافرمانی از خداوند است و به همین خاطر زندگی در سکوت و خاموشی ممکن نیست، شما به این دلیل که من در حال فریفتن شما به نحوی آبرونیک هستم، حرف مرا باور نخواهید کرد. اما اگر از سوی دیگر بگویم که کاری که من انجام می‌دهم - یعنی اقامه هر روزه استدلال‌های عقلانی درباره فضیلت و نیز درباره موضوعات دیگری که شما در گفت‌وگوها درباره آنها از من شنیده‌اید و واری خودم و دیگران - بیشترین خیر را برای یک انسان در پی دارد، و زندگی واری نشده برای یک انسان فاقد ارزش زیستن است، شما با گفتن این چیزها از جانب من، حتی کمتر از قبل، حرف‌هایم را باور خواهید کرد. اما ای انسان‌ها، قضیه همین است که می‌گویم، هر چند قانع کردن شما درباره آن، آسان نیست» (Plato, 2001: 91-92 [37e-38a]).

ترکیب این سخن سقراط با تعریف دیوتیمیایی، تا اندازه‌ای آشکار می‌سازد که «خیر» یا «خوب» از منظر سقراطی، دو لایه عملی و نظری دارد: دعوی دستیابی نظری به خیر، فارغ از جنبه عملی آن، همواره شخص را به نوعی توقف و درج‌زدن و در نهایت به یک زندگی واری نشده دچار می‌سازد. اما در نظر گرفتن لایه عملی خیر به عنوان وجهی جدایی‌ناپذیر از خود خیر، به معنای این است که قرار گرفتن در راه فلسفه، یعنی حرکت کردن در مسیر دستیابی به پاسخ پرسش «خیر چیست؟»، خودش خیر است.

این در حالی است که در تلقی وحیانی، ما موجودیت برتری داریم که واجد علم مطلق است و تنها اوست که از خیر راستین و حقیقی مطلع است.^(۱۰) بدین ترتیب خداوند از رهگذر وحی، از رهگذر قانون الهی، اعلام می‌کند که کدام شیوه زندگی برای انسان به عنوان انسان، «خیر» [خوب] است. بدین ترتیب در تلقی وحیانی، نه تنها تکلیف

«خیر» از پیش معلوم است، بلکه عمده توجه معطوف به این است که انسان چگونه می‌تواند به این خیر دست یابد. به عبارت دیگر، محوریت بحث در اینجا نه با چیستی، بلکه با چگونگی است. پرسش «خوب چیست؟» در تلقی وحیانی، فاقد موضوعیت مستقل است و به یک معنا درون «چگونه می‌توان به خوب دست یافت؟» مستحیل می‌شود. این در حالی است که در تلقی فلسفی، پرسش نخست، استقلالی بالفعل دارد و از این‌رو پاسخ به آن برحسب رویکرد سقراطی، همواره به تعویق می‌افتد (جیرانی، ۱۳۹۷: ۴۱۰-۴۱۱).

این امر فی‌نفسه مشکلی برای فیلسوف ایجاد نمی‌کند، زیرا چنان‌که گفتیم، کوشش برای پاسخ گفتن به این پرسش، خودش «خیر» است. این فعالیت به یک معنای مهم، فعالیتی اساساً نظری یا تأملی است. اما ارسطو تأکید می‌کند که «شیوه زندگی فعالانه، آن‌گونه که برخی فرض می‌کنند، ضرورتاً شیوه زندگی مرتبط با دیگران نیست و نیز این‌گونه نیست که فقط آن اندیشه‌هایی فعالند که از فعالیت برای [کسب] چیزی که [از آن فعالیت] نتیجه می‌شود، ناشی می‌گردند؛ بلکه آن اندیشه‌هایی که فی‌نفسه کامل هستند و آن‌انواعی از مطالعات و اندیشه‌هایی که محض خاطر خودشان انجام می‌شوند، بسی بیشتر فعالانه هستند» (Aristotle, 1959: 551 [1325b 17-20]).

با این همه شیوه زندگی فلسفی در نقطه نهایی، معطوف به تعالی جستن از عمل در معنای متعارف کلمه است و مهم‌ترین عمل در اینجا البته عمل سیاسی یا مدنی است. اصولاً حرکت/ زندگی در والاترین سطح از منظر فیلسوف سقراطی، حرکت/ زندگی در ساحت سخن، در ساحت عقل، در ساحت لوگوس است.^(۱۱) این در حالی است که آنچه از منظر وحیانی مهم تلقی می‌شود، عمل در معنای متعارف کلمه و اطاعت از قوانین و فرامین الهی در عمل است. از منظر فیلسوف سقراطی از یکسو چون پاسخ به پرسش «خیر چیست؟» مدام به تعویق می‌افتد، و از سوی دیگر چون همان‌گونه که افلاطون در جمهوری نشان داده است، تأسیس یک رژیم سیاسی که یا فلاسفه در آن حکمرانی کنند و یا حکمرانان، فلسفه بخوانند (Plato, 1991: 153 [473])، بسیار بسیار نامحتمل است و آشکار شدن این دو گزاره، خود ناشی از حدّی از شناخت، یعنی حدّی از عبور از دوکسا به اپیستمه است. بدین ترتیب فلسفه در این معنای مضیق کلمه، تنها یک نقش سیاسی- اجتماعی متواضعانه را برای خود به رسمیت می‌شناسد و آن کوشش در جهت

تربیت نفس‌های مستعد فلسفی به قصد تداوم شیوه زندگی فلسفی است. در تلقی و حیانی، تکلیف خیر مشخص است و تمرکز بر نحوه دستیابی به آن است. از همین رو نقش وحی و قانون الهی، نقشی فراگیر است که تقریباً همه جنبه‌های زندگی عمومی و خصوصی انسان را در برمی‌گیرد.

به یک تعبیر می‌توان گفت که فلسفه سقراطی درون سنت یهودی و اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های خود آن فلسفه، به مصالحه‌ای با وحی یا قانون الهی دست یافت که طی آن، عرصه چگونگی حصول خیر را به طور کامل به قانون وحی واگذاشت و در عوض استقلال فعالیت خصوصی خود را تا حدود زیادی حفظ نمود. این را به یک تعبیر بسیار عام می‌توان تاکتیک اصلی فیلسوفان سیاسی پیشامدرن در دل وضعیتی دانست که با فراگیر شدن ادیان و حیانی، شیوه زندگی فلسفی را با تهدیدهای جدی مواجه می‌ساخت. اشتراوس در «تعقیب و آزار و هنر نوشتار» به نحوی گویا به این نکته اشاره می‌کند که شیوه زندگی فلسفی موجب نمی‌شد که فیلسوف سقراطی درون سنت دین و حیانی (یهودی و اسلامی)، «بی تفاوتی دینی خود را که از عدم باور نشأت می‌گیرد، از طریق نقض قوانین آن دین آشکار سازد». در نظر او، «این امری کاملاً مشروع» تلقی می‌شود «که فیلسوفی که وحی را انکار می‌کند، مثلاً به اسلام پایبند باشد، یعنی در عمل و سخن از آن دین اطاعت کند و بنابراین اگر شرایط اضطراری پیش بیاید، از آن ایمان که چاره‌ای ندارد جز اینکه آن را ایمان حقیقی بنامد، نه با شمشیر بلکه با استدلال دفاع کند، مثلاً با استدلال‌های جدلی» (Strauss, 1988: 115).

فلسفه سیاسی مدرن: آغاز پایان دیالوگ

با ظهور فیلسوفان سیاسی مدرن در غرب، داستان به نحوی ریشه‌ای دستخوش تغییر شد. فلسفه این بار باید به تأسی از خصم خود که عبارت باشد از الهیات مسیحی، پاسخ صریح و قاطع یا به بیان بهتر جزمی و متصلبانه به پرسش «خوب چیست؟» می‌داد تا زمینه برای ایضاح «چگونگی» رسیدن به آن مهیا می‌شد. فلسفه این بار باید از قابلیت‌های کاربردی و عملی خویش برای بهبود عینی شرایط زیست انسانی، در محکمه شهر دفاع می‌کرد تا بتواند خود را به نوعی از زیر یوغ سنگین الهیات بیرون بکشد؛ یوغی

که به زعم فیلسوفان اولیهٔ دورهٔ مدرن، فلسفه را به اوراد راهبان مسیحی در دیرها فروکاسته بود (Meire, 2017: 19). پاسخ این فیلسوفان مدرن اولیه به پرسش «خوب چیست؟» را می‌توان در تعبیر شبه‌بیکنی ارتقای وضعیت این‌جهانی انسان از رهگذر ابداعات و مصنوعات بشری خلاصه کرد (White, 1987: 368)؛ یا به تعبیر هابز، دستیابی به خوشی^(۱۲) از رهگذر ایجاد وضعیتی صلح‌آمیز با تکیه بر بزرگ‌ترین دستاورد مصنوعی بشر، یعنی دولت یا لویاتان (Hobbes, 1987: 42). بدین ترتیب فلسفهٔ سیاسی مدرن از آنجا که خودش نیز همانند الهیات وحیانی به پاسخی جزئی و قطعی در باب چیستی خیر [خوب] دست یافته بود و لاجرم چگونگی دستیابی به آن را نیز می‌دانست، وارد نزاعی دوران‌ساز با رقیب خویش شد.

فلسفهٔ سیاسی مدرن در این راه می‌بایست «نشان می‌داد» که دعوی شناخت عام در متون مقدس وحیانی، دعوی‌ای است که نیازمند بازنگری و نگاه انتقادی است. مرحلهٔ نخست این کوشش به شکلی طبیعی، نقد تمام‌عیار الهیات سنتی و معرفی آن به عنوان بیراهه بود؛ بیراهه‌ای که اتفاقاً انسان‌ها را نه به چیزهای خوب، بلکه به چیزهای بد رهنمون می‌گشت (Pangle, 2003: 11): ضعیف شدن انسان به واسطهٔ تبعیت از اخلاق مسیحی و تن در دادن به اصل رستگاری نفس به عنوان وهمی که راه را بر رستگاری میهن بسته است (ماکیاولی)؛ چیزهایی مثل جنگ و کشتار و ناامنی از یکسو و واماندن از رفاه و برآوردن امیال طبیعی بدن که رفته‌رفته قرار بود ذیل مفهوم خوشی، جای «سعادت» را در معنای قدمایی آن را بگیرد (هابز)؛ ممانعت نصّ قانون شرع از پیشرفت عقلی انسان، اگر قانون شریعت در معنای اصلی‌اش فهم شود که ناشی از درکی فرانسانی از منشأ و منبع آن است؛ برای رفع این معضل لازم است که حق طبیعی فرد انسانی به عنوان یک ضرورت طبیعی مطرح شود؛ مبنایی که خود سنگ‌بنای رسیدن به راه‌حلی برای مسئلهٔ سیاست است؛ مسئله‌ای که همانا معضل حکومت‌پذیر کردن آدمی است؛ این راه‌حل عبارت است از تشکیل یک دموکراسی لیبرال (اسپینوزا). اشاره‌ای اجمالی به کوشش این سه پیامبر اصلی سکولاریسم، برای فهم مواجههٔ نویسندهٔ کتاب پیش رو با مسئلهٔ الهیاتی - سیاسی سودمند خواهد بود.

ماکیاولی کوشید تا غایت تعلیم مسیحی را که ناظر بر رستگاری آخری به عنوان

نتیجهٔ توسل به «حقیقت» یا خداوند بود، از بیخ و بُن با غایتی جدید تعویض نماید. از همین‌رو او با اشاره به اینکه مسیحیت با تأکید بر «حقیقت»، به مانعی بر سر راه افتخارجویی دنیوی و بدین ترتیب دستیابی به شکوه و جلال و قدرت انسانی تبدیل شده است، ظاهراً به یک معنا خود را به عنوان یک ناامید از رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند و گویی تأکید می‌کند که دستیابی به قدرت دنیوی، مستلزم رد و انکار آشکار حقیقت و شیوهٔ ناظر بر حقیقت است. با این حال اگر به استدلال قبلی خود، یعنی کوشش ماکیاولی برای احیای فلسفه و رهانیدن آن از چنگ الهیات مسیحی بازگردیم، آنگاه می‌توانیم بدیل دیگری را مطرح کنیم و آن اینکه ماکیاولی اصولاً در پی سخن گفتن از یک «حقیقت» دیگر است؛ حقیقتی که از «حقیقت مسیحی، حقیقی‌تر است» (Strauss, 1958: 178).^(۱۳)

در واقع ماکیاولی تلاش می‌کند تا بگوید که آن چیزی که انسان را قدرتمند می‌سازد، در واقع حقیقی‌تر از آن چیزی است که انسان را ضعیف می‌کند. ماکیاولی نمی‌تواند مخالف «حقیقت» باشد، زیرا او در فصل بیست‌وهفتم از کتاب سوم گفتارها تصریح می‌کند که ضعف انسان‌های کنونی (یعنی معاصران او) ناشی از «تربیت ضعیف آنها و دانش کم‌بنیهٔ آنها در باب چیزها» است. این دانش در باب چیزها، دقیقاً همان دانشی است که فلسفه در جست‌وجوی آن است و اگر تأکید بعدی ماکیاولی در ادامهٔ همان فصل -اینکه «همهٔ شیوه‌ها و عقایدی که از حقیقت منحرف می‌شوند، از ضعف کسی که ارباب است ناشی می‌گردند» (Machiavelli, 1998: 276) - را با عنایت به اشارهٔ او در دیباچهٔ شهریار و گفتارها، هر دو مورد ملاحظه قرار دهیم -اینکه این دو اثر حاوی همهٔ آن چیزی است که ماکیاولی می‌داند- آنگاه روشن می‌گردد که حقیقت در نظر او نه تنها آن چیزی نیست که مسیحیت می‌گوید، بلکه «حقیقت» مسیحی، مانع و رادعی جدی برای قرار گرفتن در مسیر حقیقت است. حقیقت در اینجا شکوه و افتخار این جهانی است که راه رسیدن به آن، بزرگ داشتن چیزهای انسانی به عنوان برترین چیزهاست.

حجم عظیم تعبیر کتاب مقدسی و استدلال‌های الهیاتی در لویاتان، نشان‌دهندهٔ اهمیت الهیاتی کوشش هابز در مقام بنیادگذار «هنر سیاسی نوین» و به‌ویژه خاستگاه

دموکراسی و لیبرالیسم به نحوی توأمان است (منان، ۱۳۹۴: ۸۵). هابز در لویاتان، در برابر الهیات مستقر، یک استراتژی تدافعی اتخاذ نمی‌کند. او با یک استراتژی تهاجمی وارد میدان شده و با نفی دعاوی الهیات مستقر، در عین حال می‌کوشد تا مبانی الهیات سیاسی جدید را که لیبرال‌دموکراسی بر بنیادهای آن استوار شد، تحکیم نماید. هابز همان‌گونه که طبیعت استراتژی‌هایی از این‌دست اقتضا می‌کند، ابتدا مدعی می‌شود که کتاب مقدس، آموزه او مبنی بر قانون طبیعی و حاکمیت را نه تنها مورد پشتیبانی قرار می‌دهد، بلکه حتی آن را تعلیم نیز می‌دهد. اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، نه نوعی انطباق و کوشش برای نشان دادن وجوه اشتراک، بلکه نوعی جایگزینی و کوشش برای برجسته کردن افتراق‌های آموزه هابز با تفاسیر ارتدوکس از کتاب مقدس است: نوعی نبرد تمام‌عیار در ساحت روحانی.^(۱۴) استراتژی تهاجمی هابز که در لویاتان به اوج خود می‌رسد، عمدتاً با حمله او به آموزه خلود نفس و از آن مهم‌تر، آموزه وحی تمهید می‌گردد. او تصریح می‌کند که هر آموزه‌ای را، اعم از خلود نفس یا وحی، تنها و تنها باید با استمداد از عقل فردی فهم کرد و در این مسیر، هیچ مرجع الهیاتی را نباید مبنا قرار داد. او اظهار می‌دارد که ما نمی‌توانیم برای «فهم کلام خداوند» از «عقل طبیعی» خود دست بکشیم و این دست نکشیدن از نظر هابز به معنای آن است که نباید قوه فکری را تابع و تسلیم عقاید دیگران، یا به بیانی دیگر، تابع و تسلیم مراجع تفسیر کتاب مقدس نماییم (Hobbes, 1839: 359-60).

دیدیم که به نظر هابز، این ابزار یا این عقل طبیعی که برای فهم کلام خداوند باید به شیوه‌ای درست به کار رود، از چه قواعدی برای انجام این کار می‌باید پیروی کند تا بتواند پیامبران دروغین را از پیامبران راستین تشخیص دهد (Hobbes, 1839: 425). در واقع بحث بر سر پاسخ به این پرسش است که انسانی که به او وحی نشده است، یعنی انسانی که قرار است از «قوانین وضعی الهی» تبعیت کند و لاجرم باید نسبت به مرجعیت صدور این قوانین اطمینان حاصل نماید، چگونه می‌تواند نسبت به صدق وحی به انسانی دیگر مطمئن گردد؟ هابز تصریح می‌کند که پی بردن به صدق وحی به عنوان محمل اصلی قوانین وضعی الهی که انسان باید از آن تبعیت نماید، «آشکارا ناممکن» است (Hobbes, 1839: 272-273).

به زعم هابز، یکی از مهم‌ترین معیارهای سنجش از سوی انسانی که باید از آن قوانین تبعیت کند، دیدن معجزات انبیاست. در واقع معجزه یا خرق قواعد طبیعی به یک معنا می‌تواند مؤید برخورداری از نیرویی فراطبیعی باشد و این دقیقاً آن چیزی است که باید هابز آن را هدف قرار دهد؛ زیرا الهیات سیاسی بدیل هابز در مقام آغازی برای تجدید سیاسی، در اساس بر بنیاد «حق طبیعی فرد» استوار شده است. از همین‌رو هابز درست همانند اسپینوزا، تشکیک در مبانی معجزه را به عنوان یکی از مهم‌ترین گام‌ها برای بنیادگذاری دولت سکولار تلقی می‌کند. او می‌نویسد: «معجزات شگفت‌آورند؛ اما آنچه برای یک نفر شگفت‌آور است، ممکن است برای دیگری، شگفت‌آور نباشد. تقدس ممکن است قلبی باشد و خوشی‌های رؤیت‌پذیر این جهان در اغلب موارد، کار خداوند است، [البته] از رهگذر علل طبیعی و معمول. و بنابراین هیچ انسانی به مدد عقل طبیعی نمی‌تواند به نحوی خطاناپذیر بداند که کسی دیگر صاحب وحی فراطبیعی ناشی از اراده خداوند بوده است؛ [او] فقط [می‌تواند] یک باور [داشته باشد]» (Hobbes, 1839: 273). بنابراین هابز بی‌آنکه امکان معجزه را رد کند، با رد امکان رسیدن به فهمی مشترک از آن و تبدیل کردن آن به یک باور که در نهایت خصلتی سوپرکتیو می‌یابد، تلاش می‌کند تا الهیات سیاسی رقیب خود را از یکی از مهم‌ترین «سلاح‌های روحانی» اش محروم سازد. او صریحاً اظهار می‌کند که از همین‌رو باید الهیات را به عنوان امری که موضوع آن غیر انسانی است، از دایره فلسفه بیرون نهاد (Hobbes, 1962: 29).

کوشش فیلسوفان سیاسی مدرن برای جدا کردن فلسفه از الهیات، یعنی کوششی که یکی از مهم‌ترین عناصر در پروژه سکولاریزاسیون محسوب می‌شود، توسط اسپینوزا صورت نهایی‌اش را پیدا کرد. اسپینوزا به شیوه‌ای که یادآور فیلسوفان سیاسی افلاطونی در سده‌های میانه اسلامی - یهودی است، در همان پیشگفتار تلاش می‌کند تا ذیل بیانی اگزوتریک بر هماهنگی عقل و وحی تأکید ورزد (Spinoza, 2016: 72). اما راهی که او برای این هماهنگی برمی‌گزیند، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت به بار می‌آورد؛ زیرا او قرار نیست از طریق تأمل فلسفی در وحی، صرفاً به تداوم شیوه زندگی فلسفی درون یک اجتماع مؤمن به یک دین وحیانی کمک کند، بلکه جاه‌طلبی‌های او ناظر بر «آزادسازی فلسفه‌ورزی» از طریق از میان بردن چالش وحی برای عقل به طور کلی است. اسپینوزا

به‌خوبی دریافته است که برای غلبه بر چالش وحی برای عقل، هیچ راه عقلانی‌ای در کار نیست و انجام این کار لاجرم نیازمند ساخته و پرداخته کردن مبنایی برای یک مذهب جدید است. نفی امکان رخ دادن معجزه، اگر معجزه را امری در بیرون از دایره اصول حاکم بر طبیعت در نظر بگیریم، به‌خودی‌خود با فضیلت شک سازگار نیست. از طرفی اقتضائات حاکم بر طبیعت انبوه عوام، اجازه نمی‌دهد تا بدون استوار کردن تنه‌ای استوار از ایمان، بر ساقه نازک شک تکیه کرده، آن را نقطه اتکای یک رژیم بسامان قرار دهیم. از همین‌رو اسپینوزا تلاش می‌کند تا از عقل و جایگاه او چنان تجلیلی به عمل آورد که شایسته آن باشد که به موضوع ایمان انبوه عوام تبدیل شود (از طریق ابلاغ این وعده و سوسه‌برانگیز که اگر یک جامعه سیاسی بر بنیاد ایمان به عقل استوار گردد، نه فقط صلح و ثبات تضمین می‌شود، بلکه صلح و ثبات بدون چنین اتکایی، اصولاً هیچ‌گاه به طور راضی‌کننده‌ای برقرار نخواهد شد، زیرا اتکای به عقل مستلزم قائل شدن آزادی برای همگان است) (Hobbes, 1839: 73-74).

اسپینوزا برای پیروز شدن در این نبرد الهیاتی می‌کوشد تا حجیت کتاب مقدس را به‌نوعی با اتکای بر مرجعیت عقل از اعتبار بیندازد. او در فصل چهارم رساله الهیاتی-سیاسی با عنوان «قانون الهی»، ابتدا با استفاده عامدانه از صفت الهی برای قوانین عام و ضروری طبیعت (Hobbes, 1839: 131) به ابهامی دامن می‌زند که یک هدف اساسی را دنبال می‌کند و آن به حاشیه راندن ایده خداوند متشخص قادر اراده‌ورز و محوریت دادن به طبیعت الهی به عنوان منبع قوانین ضروری و تخطی‌ناپذیر است. او این پرسش را مطرح می‌سازد که «آیا ما می‌توانیم با نور طبیعی عقل، خداوند را به عنوان یک قانون‌گذار، یا به عنوان شاهی که قوانین را برای مردم تجویز می‌کند، متصور شویم؟» او سپس با جدا کردن تلویحی خداوند در معنای کتاب مقدسی آن از طبیعت الهی، قانون وحی را به عنوان قانونی که فاقد ضرورت طبیعی است، از حقایق ضروری متمایز می‌سازد (Spinoza, 2016: 131-132).

بدین ترتیب اسپینوزا اعلام می‌دارد که قوانین وحی فاقد آن ضرورتی هستند که حقایق طبیعی مستلزم آنهاست؛ زیرا فرمان خداوند به آدم [ع] برای نخوردن از میوه درخت دانش، توسط آدم [ع] نادیده گرفته شد و اگر این قانون از سنخ حقایق ضروری

بود، آدم [ع] نمی‌توانست از آن تخطی کند (Spinoza, 2016: 132). بنابراین اسپینوزا می‌کوشد تا ارزش معرفتی قانون وحی را با تفکیک آن از قوانین ضروری طبیعی یا همان حقایق طبیعی الهی، نفی کند. قانون وحی بنا بر اقتضائات یک دوره تاریخی مشخص و مرتبه شناخت یک قوم مشخص، موضوعیت می‌یافت؛ شناختی که ضرورتاً ناقص بود (Spinoza, 2016: 191). بنابراین با رفع نقص شناخت، نیاز به وحی به عنوان منبعی برای تشکیل یه اجتماع سیاسی بسامان از میان می‌رود. او می‌کوشد تا با دفاع مصلحتی از مسیحیت به عنوان دینی که با فراروی از قوانین جزئی به آموزه‌های جهان‌شمول اخلاقی اشاره می‌کند، قوانین مشخص و حیانی را که جز از ناحیه یک خدای متشخص قادر و عالم مطلق نمی‌تواند صادر شده باشد، به حاشیه براند (Spinoza, 2016: 133). تأکید اسپینوزا بر وجه عام ایمان که در قبول آموزه‌های اخلاقی جهان‌شمول تبلور می‌یابد، در مقابل وجه خاص و جزئی آن که در اطاعت از قوانین مشخص و حیانی پدیدار می‌گردد، «نص» کتاب مقدس و قوانین جزئی آن را به امری «اعتباری» تنزل می‌دهد (Spinoza, 2016: 267-268) و هر آنچه خصلتی اعتباری داشته باشد، لاجرم نمی‌تواند در زمره حقایق طبیعی الهی که وجهی ضروری دارند، جای گیرد. اسپینوزا از این طریق، یعنی با جدا کردن ریشه‌های الهیات از فلسفه، ارزش معرفتی وحی را هدف قرار داد و کوشید تا چالش اساسی وحی برای فلسفه را از میان بردارد.

دو پرسش بنیادین: اشاراتی در مقام جمع‌بندی

در اینجا دو پرسش بنیادین مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد طرح آنها می‌تواند مؤخره‌ای موجه برای پایان این مقاله باشد. نخست اینکه کوشش اسپینوزا و امثال او، صرف‌نظر از توفیقشان از حیث سیاسی، تا چه پایه بر اصل فلسفه‌ورزی آزادانه که میراثی سقراطی است، متعهد باقی مانده است؟ به بیان دیگر، تبعات توفیق سیاسی پروژه مزبور برای فلسفه‌ورزی آزادانه در معنای سقراطی کلمه چه بوده است؟ به نظر می‌رسد هرچند باید رساله‌های الهیاتی-سیاسی مدرن‌های اولیه را به عنوان اسنادی اساسی برای فهم متون مقدس همواره پیشروی خویش داشته باشیم، با این حال پروژه سکولاریزاسیونی که نویسندگان آن رساله‌ها، ولو با هدف آزادسازی فلسفه‌ورزی دنبال می‌کردند، ما را

وامی دارد تا به فراسوی رتوریک مزبور صعود کنیم و این کار جز با رجعت به خود متون مقدس و کوشش برای فهم آنها در تمایز از تبیین آنها، امکان‌پذیر نیست.

پروژه فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه برای تبدیل کردن فلسفه به مَنعم اجتماع سیاسی، لاجرم مستلزم عدول از هسته سخت فلسفه‌ورزی سقراطی، یعنی خصیصه اساساً سلبی آن نسبت به شیوه زندگی سیاسی بود. نفی ارزش معرفتی وحی به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای مرجعیت آن به عنوان پشتوانه الهیاتی قوانین در اجتماع سیاسی، صرفاً از رهگذر اتخاذ صورتی از جزم‌اندیشی امکان‌پذیر می‌شد؛ صورتی از جزم‌اندیشی که هرچند شاید نزد فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه، خصیصه‌ای رتوریکال داشت، با این حال به مرور زمان و با پیروزی‌های بزرگی که پروژه مزبور در ساحت روحانی کسب کرد، آن صورت از جزم‌اندیشی به حقیقتی تبدیل شد که هرگونه «شک» در آن نمی‌توانست موجبات تردید در درجه فهم و دانش یا بی‌غرضی و صلح‌دوستی «شک‌کننده» را فراهم نیاورد. این از میان رفتن فضیلت شک در سقراطی‌ترین معنای آن، دعوی آزادسازی فلسفه‌ورزی از سوی اسپینوزا و هم‌قطارانش را به‌نوعی با تردیدهای جدی مواجه ساخته است. در واقع نفی جزمی آموزه وحی از سوی عقل، درست همانند نفی جزمی آموزه عقل از سوی وحی، مجدداً به زیان فلسفه‌ورزی در معنای سقراطی کلمه تمام شده است.

مواجهه نیچه با نیهیلیسم ناشی از رویدادی که او آن را «مرگ خدا» می‌نامید، او را به سوی تدوین صورت جدیدی از الهیات سوق داد و تأکید بر دیونیزوس در فلسفه نیچه از همین‌رو است. صرف‌نظر از هر محتوایی می‌توان اینگونه گفت که تداوم هرگونه فلسفه‌ای مستلزم ایده‌ای از خداست؛ ایده‌ای که از انسان -ولو نه هر انسانی- و شیوه زندگی معمول او فراتر می‌رود. از این‌رو می‌توان کوشش برای احیای چالش وحی برای فلسفه را کوششی در راستای احیای آتن از رهگذر احیای اورشلیم تلقی کرد.

پی‌نوشت

۱. در اینجا با مجموعه آموزه‌هایی روبه‌رو هستیم که کاملاً دالّ بر تمایز زندگی صرف از زندگی خوب است. در آیه ۷ می‌خوانیم: «وقتی یک انسان شرور می‌میرد، امیدهایش بر باد می‌رود. هر آنچه او از قدرتش انتظار می‌کشید، به هیچ تبدیل می‌گردد». یا آیه ۱۷: «یک

- انسان مهربان، به خودش نفع می‌رساند و یک انسان قصی، خودش را متضرر می‌نماید.
۲. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.
۳. برای نمونه بنگرید به: سوره مبارکه بقره، آیه ۲۵۵؛ سوره مبارکه آل عمران، آیه ۲؛ سوره مبارکه طاه، آیه ۱۱۱.
۴. إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره / ۲۰).
۵. اینکه در کل آیات قرآن کریم، کلمه طبیعت نیامده است، می‌تواند نشانه‌ای به سود این نظر باشد که آموزه وحی، تنها در صورتی مجال طرح می‌یابد که طبیعت در معنای فلسفی کلمه از موضوعیت ساقط گردد.
۶. «او است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و آن روز که می‌گوید موجود باش، موجود می‌شود. سخن او، حق است و در آن روز که در صور دمیده می‌شود، حکومت مخصوص او است. از پنهان و آشکار با خبر است و او است حکیم و آگاه.»
۷. سعدی در ابتدای بوستان خود با نهایت بلاغت، این معنا را با مخاطب خویش در میان می‌نهد:
- مر او را رسد کبریا و منی
که مُلکش قدیم است و ذاتش غنی
به تهدید اگر برکشد تیغ حکم
بمانند کروبیان صم و بکم
وگر دردهد یک صلاي کَرَم
عزازیل گوید نصیبی برم
بر او علم یک ذره پوشیده نیست
که پیدا و پنهان به نزدش یکی است
جهان متفق بر الاهیتش
فرومانده در کنه ماهیتش
نه بر اوج ذاتش پَرَد مرغ وهم
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۲۲)
۸. دو چیز است بند جهان، علم و طاعت
اگرچه گشادست مر هر دوان را

تنت کان و جان، گوهر علم و طاعت

بدین هر دو بگمار، تن را و جان را (ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۱۰)

۹. به نظر می‌رسد که ردّ این تمایز ریشه‌ای میان حق و قانون را باید در فصل چهاردهم لویاتان هابز پی گرفت. تا پیش از او دو تعبیر لاتینی *lex* و *iūs* هر دو را می‌شد به جای قانون به کار برد. البته *iūs* علاوه بر قانون، معانی وسیع‌تر دیگری نیز داشت؛ مانند حق یا حق بودن، عدالت و حق انجام کاری داشتن. با این حال در بستر پیشاهابزی، قانون و حق به یک معنا به کار می‌رفت. این نکته را به‌وضوح در دیالوگ قوانین کیکرو می‌بینیم (Fott, 2013: 19). اما هابز از این حیث کوششی انقلابی به خرج داد. او میان قانون (*lex*) طبیعی و حق (*jus*) طبیعی، تمایز برقرار می‌سازد. حق ناظر بر آزادی است، آزادی انجام دادن و انجام ندادن یک کار. در حالی که قانون ناظر بر الزام به کاری یا الزام به پرهیز از کاری است. آنچه بنیادی‌ترین قانون طبیعی نزد هابز بر بنیاد آن استوار می‌گردد، نه از جنس قانون، بلکه از جنس حق است (Hobbes, 1839 vol. 3: 117).

۱۰. كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۲۱۶).

۱۱. مخالفت با این رویکرد سقراطی، نه فقط از سوی فیلسوفان مدرن اولیه مثل ماکیاولی، بیکن و هابز، بلکه حتی از سوی کسی چون نیچه که با هر بُتی، حتی بُت‌های مدرنیستی سر جنگ داشت نیز به‌شدت دنبال شد. همان‌گونه که ورنر دانهاوز در تک‌نگاری مهم خود دربارهٔ نحوهٔ مواجههٔ نیچه با پدیدهٔ سقراط اشاره می‌کند، «برای نیچه، انسان سالم می‌تواند با سرشاری و قطعیت غرایز خود عمل کند؛ اما انسان نظری [که نماد آن سقراط است] آنقدر با نیروی غریزی‌اش بیگانه است که قادر نیست به‌نحوی خودجوش عمل کند. نیچه معتقد بود که دانش کامل، عمل را می‌کشد و اینکه عمل تنها بدین خاطر ممکن است که دانش ناممکن است» (Dannhauser, 1974: 125).

۱۲. این نکته مهم است که مفهوم خوشی یا *felicity* چگونه با دلالت‌های خاصی که دارد، جایگزین مفهوم سعادت یا *eudaimonia* می‌شود. هابز می‌نویسد: «آن غایتی که مورد ملاحظهٔ ماست، یعنی خوشی (*felicity*) در این زندگی، بر آرام و قرار ذهنی که به خرسندی رسیده باشد، مبتنی نیست؛ زیرا هیچ غایت نهایی‌ایی (*finis ultimus*)، هیچ هدف فرجامینی، هیچ خیر غایی‌ای، هیچ بزرگ‌ترین خیری، آن سان که در مکتوبات فیلسوفان اخلاقی قدیم از آنها سخن رفته است، در کار نیست... خوشی عبارت است از

پیش‌روی مداوم میل از یک موضوع به موضوعی دیگر؛ رسیدن به اولی، آرام شدن و حرکت به سوی بعدی. علت این امر آن است که موضوع میل انسان، تنها در یک لحظه و برای یک آن برآورده نمی‌شود، بلکه او باید نسبت به برآورده شدن میل آتی خویش هم اطمینان به دست آورد» (Hobbes, 1839: 85).

۱۳. هشدار سقراط در دیالوگ فایدون (Plato, 1980: 88 c [p84]) درباره خطری که دشواری جست‌وجوی حقیقت در پی دارد، یعنی خطر تبدیل شدن به یک انسان متنفر از بحث و استدلال عقلانی (misologue)، از جهات مختلف در اینجا اهمیت می‌یابد. ماکیاولی برای پیشبرد استراتژی سیاسی خود در جهت «آزادسازی فلسفه‌ورزی»، یعنی همان تعبیری که بعدها اسپینوزا آن را به عنوان فرعی رساله الهیاتی - سیاسی مبدل ساخت، بر آن شد تا حتی با شیوه قدما نیز که به نوعی در خدمت الهیات مسیحی درآمده بودند، به مقابله برخیزد. طعنه‌های تند و تیز و بی‌رحمانه هابز به «لغت‌بازی بیهوده» نویسندگان مدرسی در سده‌های میانه را نیز باید به نوعی در همین راستا مورد ملاحظه قرار داد. اما هیچ‌یک از اینها را نباید و نمی‌توان به سادگی، تقابل فیلسوفان مزبور با «حقیقت» یا شیوه حقیقی تعبیر کرد. فیلسوفان مزبور به نوعی درصدد بودند تا نشان دهند که آن خیرهایی که آنها می‌کوشند تا انسان‌ها را به سوی آنها رهنمون کنند، «حقیقی‌تر» از خیرهای مسیحی و لاجرم شیوه رسیدن به آنها نیز متفاوت است.

۱۴. خود تامس پنگل در مقاله‌ای درباره همین موضوع، تعبیر گویایی دارد: «به مجرد اینکه شخص، فصل چهارم درباره شهروند را با متون کتاب مقدسی که او بدان ارجاع می‌دهد مقایسه می‌نماید، خود را اسیر حیرت می‌بیند که عمیق‌ترین غرض هابز چیست: نشان دادن اینکه آموزه او در انطباق با کتاب مقدس است؛ یا نشان دادن اینکه آموزه او چقدر با کتاب مقدس فاصله دارد، و اینکه اخلاق کتاب مقدسی، چقدر به نحوی نامعقول پراگماتیک و کین‌توزانه است؟» (Pangle, 1992: 25-27).

منابع

- قرآن کریم.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۴) شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، تهران، آگه.
- جیرانی، یاشار (۱۳۹۷) «فلسفه و سرزمین پدری»، در سقراط کسنوفون، نویسنده لئو اشتراوس، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، پگاه روزگار نو.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹) کلیات، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
- کتاب عهد عتیق: کتاب‌های شریعت یا تورات (۱۳۹۳) ترجمه پیروز سیار، تهران، هرمس.
- کتاب عهد جدید (۱۳۹۸) ترجمه پیروز سیار، تهران، نشرنی.
- منان، پی‌یر (۱۳۹۴) تاریخ فکری لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۸) دیوان اشعار، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ هشتم، تهران، دانشگاه تهران.
- Aristotle (1959) Politics, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- (2016) Metaphysics, Translated by C. D. C Reeve, Hackett Publishing Company.
- Bloom, Allan (1980) "The Study of Texts", in Political Theory and Political Education, Melvin Richter, Princeton University Press.
- (2001) "The Ladder of Love", in Plato, Plato's Symposium, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press, 2001.
- Cicero, M. T (1966) Tucalan Disputations, Translated by J. E. King, Harvard University Press.
- Dannhauser, W (1974) Nietzsche's View of Socrates, Cornell University Press.
- Fott, D (2013), "Notes on the Text and Translation", in Cicero, On the Republic and On the Laws, Translated bt David Fott, Cornell University Press.
- Hobbes, Thomas (1839) The English Works of Thomas Hobbes, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.
- (1962) Body, Man and Citizen, Edited with an Introduction by Richard S. Peters, Collier Books.
- (1987) De Cive, Edited by Howard Warrender, (Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes), Oxford.
- Machiavelli, Niccolo (1998) Discourses on Livy, Translated by Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, The University of Chicago Press.
- Mahdi, Muhsin (2001) Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy, The University of Chicago Press.
- Mahdi, Muhsin and Lerner, R (1963) Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, Agora Edition, The Free Press, New York.

- Meier, H (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press.
- (2017) *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, Translated by Robert Berman, The University of Chicago Press.
- Pangle, Thomas (1992) "A Critique of Hobbes's Critique of Biblical and Natural Religion in "Leviathan"", in *Jewish Political Studies Review*, Vol. 4, No. 2.
- (2003) *Political Philosophy and God of Abraham*, John Hopkins University Press.
- Plato (1980) *The Symposium and The Phaedo*, Translated by Raymond Larson, Harland Davidson.
- (1984) *Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro, Apology, and Crito, and Aristophanes's Clouds*, Translated with notes by Thomas G. West and Grace Starry West, Cornell University Press.
- (1988) *The Laws of Plato*, Translated with an Interpretative essay by Thomas Pangle, The University of Chicago Press.
- (1991) *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books.
- (1997) "Theaetetus", in *Complete Works*, Translated by John. M. Cooper, Hackett Publishing Company.
- (2001) *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Spinoza (2016) *The Collected Works of Spinoza Vol. II*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.
- Strauss, Leo (1948) "reason and Revelation", in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, 2006.
- (1958) *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.
- (1988) *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press.
- White, Howard. B (1987) "Francis Bacon", in *History of Political Philosophy*, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press.
- Whybray, R. Norman (2002) *The Good Life in the Old Testament*, T & T Clark, London.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۸۶-۵۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

نوع مقاله: پژوهشی

زنان به مثابه سوژه انقلابی در اندیشه «علی شریعتی»

* فاطمه ذوالفقاریان

** سید محمدعلی تقوی

*** سید حسین اطهری

چکیده

«علی شریعتی»، نمونه روشن فکر عرصه عمومی در ایران در دهه ۱۳۴۰ بود که هم صدای نوآوری‌های ایدئولوژیکی زمانه‌اش بود و هم بازتاب سردرگمی‌های آن زمان به شمار می‌آمد. پیشگامی شریعتی در میان روشن فکران معاصر ایرانی در طرح مسئله زنان در گستره عمومی قابل توجه است و این مقاله سعی دارد تا اندیشه سیاسی علی شریعتی را به عنوان روشن فکری اثرگذار در موضوع زنان تحلیل کند. در این پژوهش، پدیدار زن در اندیشه‌های شریعتی از منظر تحول مفهومی قدرت بررسی خواهد شد و واکاوی وضعیت زنان، آسیب‌شناسی و مشکلات زنان و راهکار شریعتی برای حل آنها با توجه به نقد روایت‌های سنتی و مدرن در نقطه کانونی این مقاله قرار دارد. فرضیه این پژوهش بر این مدعاست که شریعتی درباره زنان، رویکرد چپ‌گرایانه دارد و تلاش می‌کند تا با دیگری قرار دادن غرب به مثابه روایتی که از زنان، استفاده ابزاری می‌کنند و بنیادگرایان سنتی که زنان را حذف می‌کنند، راه جدیدی ابداع کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شریعتی، روایت انقلابی از مطالبات زن ارائه می‌دهد و با استفاده از آموزه‌های ایدئولوژیکی سعی داشته تا زنان ایرانی را به مثابه سوژه انقلابی معرفی کند.

واژه‌های کلیدی: شریعتی، زنان، ایدئولوژی، انقلاب و روشن فکر.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران



مقدمه و بیان مسئله

جنبال‌برانگیزترین روشن‌فکر ایرانی که طرفداران و مخالفان زیادی دارد و اندیشه‌های او بر تحولات سیاسی اجتماعی ایران اثر داشته است، علی شریعتی است. شریعتی به نسل روشن‌فکرانی برمی‌گردد که از محیط محلی با اندیشه‌های مارکسیستی آشنا شدند و قصد داشتند تا میان تفکر انتقادی و اسلام، تلفیق ایجاد کنند. او به نسلی تعلق دارد که اعتقاد به جنبش، انقلاب، محرومان، طبقات پایین و عدالت داشت و سعی کرد که در اندیشه شیعی، برخی مضامین ادبیات مارکسیستی را وارد سازد. علی شریعتی، یکی از نام‌آورترین و تأثیرگذارترین روشن‌فکران مسلمان ایرانی معاصر است که هرچند بیش از چهل سال از درگذشت او سپری شده است، همچنان دیدگاه‌ها، روش‌ها و ارزیابی‌های او در سه قلمرو اسلامیات، اجتماعیات و کوپریات، موضوع بازخوانی‌ها، تفسیرها و نقدهای گوناگون است. مردی که غیر مذهبی‌ها او را نادیده می‌گرفتند، روحانیون او را سرزنش می‌کردند و رژیم شاه، او را مجازات کرد؛ اینک تاحدود زیادی لوتر و ایدئولوگ اصلی انقلاب ۱۳۵۷ شناخته می‌شود (Farhang, 1979: 31; Richard, 1981: 215). گروه نخست، او را کم‌اهمیت می‌دانست؛ دومی، او را آدمی مزاحم می‌شمرد و سومی، او را مارکسیست اسلامی در دسرافرینی می‌دید که می‌بایست خاموش شود. به این دلایل، محبوبیت شریعتی در ایران از همه روشن‌فکران مذهبی و غیر مذهبی در ایران معاصر بیشتر شده است و او را شایسته بررسی دقیق می‌سازد.

شاید بهترین تعریفی که از شریعتی می‌توان به دست داد، جامعه‌شناس دین باشد. این نکته را می‌توان با توجه به دو واقعیت پذیرفت. نخست اینکه بیشتر چیزهایی که او نوشته، از چارچوب دین و اندیشه دینی، بیرون نیست. دوم اینکه رهیافت او به دین به پیروی بعضی از مکتب‌های فکری در جامعه‌شناسی معاصر است (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۶۳). علی شریعتی، جامعه‌شناس و روشن‌فکر بانفوذ ایرانی، دیدگاه‌های پیچیده‌ای درباره زنان در ایران، اسلام و غرب داشت. وی به اهمیت آزادی و برابری زنان معتقد بود، اما دیدگاه‌های او اغلب با تفسیر او از آموزه‌های اسلامی و بافت اجتماعی-سیاسی ایران شکل می‌گرفت. او استدلال می‌کرد که آزادی واقعی زنان تنها در چارچوبی اسلامی حاصل می‌شود که به حقوق آنها احترام گذاشته، ویژگی‌های منحصر به فرد آنها را به رسمیت بشناسد. او معتقد بود که اسلام با تأکید بر توانمندی‌های فکری و معنوی

زنان، چشم‌اندازی مترقی برای توانمندسازی زنان ارائه می‌دهد. با این حال او همچنین از تفسیرهای مردسالارانه از اسلام رایج در جامعه ایران انتقاد کرد که معتقد بود زنان را به حاشیه رانده و آزادی آنها را محدود کرده است.

به نظر شریعتی، پرداختن به موضوع زنان اهمیت دارد و مسئله روز و ضروری است. شریعتی به گلایه و نقد فضای روشن‌فکری غیر سنتی نیز می‌پردازد که آنها نیز متوجه این تغییرات نیستند. او تأکید می‌کند که پرداختن به مسئله زنان هم ضرورت دارد و هم فوریت:

«این سؤال که «چگونه باید بود» برای «زن سوم»^(۱) مطرح است؛ سؤالی که هم

ضرورت دارد و هم فوریت و اگر باز حتی کمی بلغزیم و با صبرمان که از صبر

خدا هم بیشتر است؛ این مسئله را تحمل کنیم و از امروز به فردا بیفکنیم و

با «هنوز مصلحت نیست، هنوز زود است و وقتش نرسیده» باز به لیت و لعل

بگذرانیم، دیگر این زن از حالت «انتخاب کردن خویش» می‌گذرد و نسل فردا

دیگر چنین تردیدی را نخواهد داشت. این مقدمات را قبول دارید؟ پس

«چگونه باید بود؟» سؤالی است که الان مطرح شده، برای زن سوم که

می‌خواهد خودش «بودن خویش» را انتخاب کند» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۱۹).

پیشینه پژوهش

درباره زندگی، آرا، کارکردها و تأثیرات شریعتی، کتاب و مقاله فراوان است. اما درباره موضوع زنان در آثار و آرای شریعتی به‌ندرت مطلب و مقاله‌ای وجود دارد. نویسندگان و پژوهشگرانی که به زبان فارسی و انگلیسی در زمینه دیدگاه شریعتی درباره زن نوشته و یا سخن گفته‌اند، اغلب بر کتاب «فاطمه، فاطمه است» او تمرکز کرده‌اند. شاید بتوان گفت که آنچه بیش از هر چیز مورد توجه پژوهشگران بوده است، نگاه کلان شریعتی و زاویه دید او به مسئله زن در فضای اجتماعی-سیاسی‌ای که وی در آن می‌زیست و او را به ورود در این بحث ترغیب می‌کرد و نیز تأثیر اندیشه وی در تحول زنان آن دوران و پس از آن بوده است.

شکوری‌راد (۱۳۹۷) در مقاله «اندیشه شریعتی درباره زن و حقوق او در اسلام» تلاش داشته است تا با بازخوانی آثار شریعتی در حوزه زنان، تصویر جامع‌تر و روشن‌تری از

دیدگاه و فهم او از مسئله زنان ارائه دهد و استواری و سازگاری اندیشه وی درباره ارزش انسانی و حقوق و وظایف اجتماعی و خانوادگی زن در اسلام را بررسی و تحلیل کند.

احمدی (۱۳۸۰) در بخشی از مقاله «نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن غربی»، به طور گذرا و اجمالی به آرای زن‌شناسی شریعتی می‌پردازد. در این مقاله به فضای فرهنگی، مؤلفه‌ها، معیارها و افق‌های نگرش روشن‌فکران (عموماً مرد) ایرانی به زنان پرداخته است و آشنایی با این فضا، عناصر و واژگان می‌تواند ما را در درک و دریافت آرای شریعتی به عنوان یک روشن‌فکر ایرانی، یاری کند.

علی‌اکبری (۱۳۸۶) در کتاب «قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف» که مجموعه مقالات او درباره شریعتی است و پیشتر در مطبوعات چاپ شده است، دو مقاله نیز درباره زن دارد. مقاله اول به نام «فمینیسم ایرانی» با نگاهی به کتاب «فاطمه، فاطمه است» می‌باشد. وی در این مقاله با روایتی درون‌کاوانه و وجودی، زبان حال خود و نسلش را که از مخاطبان و متأثران شریعتی است، بیان می‌کند. مقاله دوم نویسنده در این کتاب، «به استثنای دو چهره» نام دارد. وی در این مقاله معتقد است که از میان روشن‌فکران معاصر ایرانی - اعم از دینی و غیر دینی - شریعتی، نخستین روشن‌فکری بود که آشکارا و در گستره‌ای عمومی به طرح مسئله زن پرداخت و صراحتاً چنین مسئله‌ای را پیش روی جامعه ایرانی نهاد.

گنجی (۱۳۸۶) در مقاله «شریعتی، زنان گونی‌پوش و علم بورژوازی»، به مطالب متعددی از جمله شریعتی و زنان می‌پردازد. البته رویکرد و لحن نویسنده در این مقالات، کمتر علمی و پژوهشی است. بدین خاطر نویسندگان و نقادان مختلفی، این نوع مقالات وی را طرد کرده‌اند و متهم به گرایش بولتن‌نویسی شده است. اما در هر حال این نوشته یکی از معدود مقالاتی است که به موضوع زن و شریعتی پرداخته است و می‌تواند به عنوان یک نمونه از برخوردهای همراه با انتقادهای تند علیه شریعتی مورد توجه قرار گیرد.

پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد علیجانی (۱۳۸۹) نیز با عنوان «مسئله زنان در ایران (مطالعه موردی: علی شریعتی)»، با توجه به اثرگذاری‌های اندیشگی شریعتی در بازه زمانی ۴۲ تا ۵۷ و نقش مهم وی در فراز و نشیب‌های گوناگون جامعه در ایران پس از

انقلاب اسلامی، مدعی است که بررسی تحولات ایران از جمله مطالعات زنان در ایران، بدون توجه به آرای شریعتی، ناتمام و ناقص است. علیجانی در این پایان نامه به بررسی مشکلات و معضلات زنان از دید شریعتی می پردازد و تفسیر و تحلیل های وی از ریشه ها و علل این معضلات و مسائل را بررسی می کند.

در این پژوهش اما پدیدار زن در اندیشه شریعتی از منظر تحول مفهومی قدرت بررسی خواهد شد و واکاوی وضعیت زنان، آسیب شناسی و مشکلات زنان و راهکار شریعتی برای حل آنها با توجه به نقد روایت های سنتی و مدرن واکاوی می شود. این مهم که شریعتی سعی دارد تا روایت انقلابی از مطالبات زنان ارائه دهد و زن آگاه، مسئول و مولد دارای حق و نقش اجتماعی را به عنوان الگوی زن معاصر به دنیا معرفی کند، روایت بدیلی است که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

چارچوب تئوریک و روش شناسی پژوهش

چارچوب نظری ای که برای پژوهش به کار می رود، تحول مفهومی قدرت است. محققان مختلفی، مفهوم قدرت را با مبانی نظری متفاوت بررسی کرده اند که از میان اندیشمندان سیاسی این تحول، از هابز تا فوکو بیشتر استفاده شده است. جایگاه نخست مربوط به مفهوم قدرت در نزد هابز است که مدلی تک بعدی را مطرح می نماید. در این مدل در بحث از قدرت باید به سراغ نخبگان حاکم رفت؛ کسانی که قدرت را چون ابزاری در اختیار دارند و از آن به هر نحو که می خواهند استفاده می کنند، قدرتی است که عمدتاً در شکل حاکمیت مطرح می شود. در این رویکرد، قدرت تجمیع در نهادی است که بر اساس قرارداد اجتماعی از شهروندان به لویاتان منتقل شده است؛ قدرتی که از بالا به پایین بر جمعیت در سرزمین اعمال می گردد.

با شروع قرن بیستم به تدریج نگاه به قدرت تغییر می کند و دیگر زور به عنوان عامل تسلط تنها در دستگاه های سرکوب بازتولید و اعمال نمی شود. با گرامشی، بحث از بازتولید قدرت توسط دستگاه های ایدئولوژیک، وارد مرحله جدیدی می شود. این بحث به سرعت گسترش می یابد و با آلتوسر تعمق می یابد؛ اما با مکتب انتقادی است که ابعاد جدیدی از آن مطرح می شود. در حالت دوم، دیگر قدرت نه در نهادهای بالاسری صرف، بلکه درون جامعه موسوم به جامعه مدنی است که پی گرفته می شود. مطرح شدن

بحث‌هایی چون از خودبیگانگی، شیء‌شدگی، صنعت فرهنگی و تک‌ساحتی شدن انسان، گوشه‌هایی از این نگاه را تصویر می‌کند (میلر، ۱۳۸۲: ۱۱). رویکرد انتقادی، قدرت را در سازوکارهای ایدئولوژیک و متبلور در سطوح اجتماعی و مدنی جست‌وجو می‌کند. در این سطح، قدرت نرم است و قالب حزب و صنف و دسته‌جات معرفتی می‌توانند اثرگذار باشند.

تغییر در صورت‌بندی دانایی عصر حاضر نشان می‌دهد که تحول در نگرش متافیزیکی دوران کنونی، یکی از عوامل اساسی شکل‌گیری نگاه جدید به قدرت است. نگاه جدید به ساختار وجودی سوژه به سرعت حیطه‌های جدیدی را به روی بحث از قدرت می‌گشاید. متفکری که نگاه جدید به قدرت را به سرانجام رساند، میشل فوکو است. در مفهوم سوم، قدرت را باید در ریزترین روابط زندگی روزمره جست‌وجو کرد. قدرت در شکل سوم، تبلور در زندگی روزمره دارد و همان میکروپاور است که سراسری، کنترلی، انضباطی و در زبان، معماری، نهادهای شکل‌دهنده زندگی روزمره، سطوح خانوادگی و شخصی و همه‌جا قابل ردیابی است.

روشی که از آن در این پژوهش استفاده شده است، هرمنوتیک اسکینر است. اسکینر از جمله متفکرانی است که هرمنوتیک را روشی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و بر همین اساس، متدولوژی خاص خود را برای مطالعه و تحقیق درباره اندیشه‌های سیاسی ارائه داده است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۷۶). هرمنوتیک به دنبال پی بردن به قصد و نیت خالق یک اثر و یا لافل نزدیک شدن به آن می‌باشد و این همانی است که فوکو آن را به شکستن قفس آهنین ذهن تعبیر می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۶: ۲۳).

این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه عمل بیانی یا کنش گفتاری صورت می‌گیرد. این شیوه، ریشه در نظریه مشهور کنش گفتاری آستین دارد که اساساً در تقابل با نظریه معنایی، ساخته و پرداخته شده است. در نظریه آستین، گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت به کار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن برای انجام عمل و یا ایجاد تأثیری خاص روی مخاطبان به کار می‌رود. آستین بر همین اساس سه نوع کنش گفتاری را از هم متمایز می‌سازد که به ترتیب عبارتند از: بیانی محض، مقصودرسان و کارگر. کنش بیانی محض صرفاً بیان واقعیت می‌کند و شکلی خبری و اطلاع‌رسانی دارد؛ در حالی که در کنش گفتاری مقصودرسان، علاوه بر بیان واقعیت، کاری یا عملی هم انجام می‌شود (مثل قول دادن و درخواست کردن) و بالاخره در کنش

گفتاری کارگر، هدف گوینده یا نویسنده، تأثیرگذاری بر مخاطب و یا ایجاد تغییر در رفتار یا دیدگاهی خاص است (مثل تهییج، ترساندن، واداشتن کسی به اتخاذ دیدگاهی و...) (نوذری، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصودرسان، متدولوژی خود را بر مبنای همین کنش استوار می‌سازد. از این منظر، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری انجام می‌دهد و از این کار، مقصود و منظوری دارد. او، وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند. وی خود به صراحت، «تفسیر» را معادل «فهم معنا» دانسته و تفسیر یک متن را تلاش برای تجزیه و تحلیل کردن آن به منظور معنا کردن چیزی تعریف می‌کند (Tully, 1988: 68).

اسکینر معتقد است که هر متنی حاوی پیام یا معنایی است و وظیفه مفسر، کشف این پیام یا معناست. اما به طور جدی هشدار می‌دهد که نخست، رسیدن به قرائت درست، امری نشدنی است و فرض تعیین معنای نهایی متن، فرضی عوامانه است که به شدت باید از آن اجتناب نمود؛ چراکه به زعم وی، چنین فرضی باعث جلوگیری از بروز تفاسیر جایگزین می‌گردد. تنها می‌توان از بهترین قرائت یا بهترین معنا سخن گفت. دوم اینکه یکی دانستن فرایند تفسیر یک متن با فرآیند قرائت آن متن نیز فرضی نادرست است که از این هم باید به طور جدی اجتناب نمود. اسکینر معتقد است که وظیفه اصلی مفسر، اثبات معنای متن است و این معنا صرفاً با قرائت متن به دست نمی‌آید، بلکه برای دستیابی به آن می‌بایست به فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن رفت (Tully, 1988: 69) و در پس آن، انگیزه‌ها و نیات مؤلف، زمینه‌های اجتماعی و نیز زمینه زبانی نگارش آن را جست‌وجو نمود.

روش‌شناسان هرمنوتیک معتقدند که شناخت پدیده‌های انسانی جز با در نظر گرفتن زمینه، متن و محیط و زمانی که آن پدیده‌ها در آن شکل گرفته‌اند، مقدور نیست. هر جزء از پدیده‌های اجتماعی و انسانی باید با در نظر گرفتن شرایط، زمان و بافت و زمینه‌ای که از آن برخاسته‌اند، تأویل گردد. در این راه باید به بعد تاریخی هر پدیده توجه شود، به طوری که توالی پدیده‌ها، نوعی پیوستار را از گذشته تا زمان مطالعه نشان می‌دهد. از طرفی دیگر، نیات، انگیزه‌ها و خواست‌های شکل‌دهنده پدیده‌های انسانی و اجتماعی باید با قرار دادن محقق به جای فاعلی که درباره آن تحقیق می‌کنیم، صورت

پذیرد. از آن طریق، محقق به تأویلی دست خواهد یافت که موجب شکل‌گیری رفتارها یا پدیده‌های انسانی شده است (احمدی، ۱۳۸۳: ۶۴).

برای کاربرد روش اسکینر در این مقاله، مبانی فکری، تحلیل وضعیت زنان و ارائه راهکار در اندیشه شریعتی با رجوع به زندگی‌نامه، تاریخ زمانه شریعتی و اندیشه و کنش اندیشه‌های رقیب تحلیل شده است. در ابتدا مبانی فکری شریعتی با توجه به زندگی‌نامه و تاریخ فکری و آثار او بررسی شده است. همچنین تحلیل وضعیت موجود با تأکید بر تاریخ زمانه شریعتی یعنی دهه منتج به انقلاب اسلامی و نقش آن در شکل‌گیری تفکر شریعتی تحلیل شده است. گفتمان‌های رقیب یا همان ارائه‌دهندگان الگوی زن سنتی و زن مدرن که گفتمان شریعتی در پاسخ به آنها و ارائه راهکار سوم مطرح شده است، مورد نقد قرار گرفته است و در سراسر مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش تاریخ‌گرایی اسکینر در بررسی اندیشه سیاسی، نوعی رفت و برگشت میان اندیشه شریعتی و زندگی و زمانه او انجام پذیرد.

مبانی فکری شریعتی؛ کنش اندیشه‌ای ایجابی

اندیشه اجتماعی شریعتی با اصول سنت جامعه‌شناختی قرن نوزدهم، آنگونه که هگل و مارکس عرضه کرده‌اند، همخوانی داشت. او در توصیفی که ناظر بر شخصیت خود اوست، صریحاً عنوان می‌کند که روشن‌فکران مسلمان معاصر در چارچوب مثلث سوسیالیسم، فلسفه اصالت وجود و اسلام قرار داشتند (متین، ۱۴۰۱: ۳۳۳). او در مکتب فکری ایده‌آلیستی و تاریخ‌باورانه هگل، که گزینه‌ای در برابر ماتریالیسم مکانیکی قرن هجدهم می‌نهد، شایستگی‌هایی می‌دید. با این همه، شریعتی عمل (پراکسیس) را به عنوان اساس شناخت‌شناسی انسانی، از مارکس وام گرفت و اصولی ضروری از فلسفه او را -مانند زیربنا و روبنا، تضاد طبقاتی، از خودبیگانگی و ایدئولوژی- سودمند یافت. تاحدودی نیز از اندیشه «زندان خویشتن»^(۲) هایدگر الهام گرفت. شریعتی این زندان را همراه طبیعت‌باوری، جامعه‌گرایی (ماتریالیسم) و تاریخ‌باوری، چهار زندان بزرگ بشریت به شمار آورد (شریعتی، ۱۳۶۰: ب: ۱۱۷-۱۸۴).

شریعتی، اخلاق را مجموعه‌ای از سنت‌ها و ویژگی‌های رفتاری و نشانه‌های اجتماعی

می‌داند که بر ساخته نظام اجتماعی، طبقاتی و اقتصادی در گستره تاریخ و فرهنگ یک قوم است. این اخلاق، نسبی و متغیر است و مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی متولد می‌شود، رشد می‌کند و از میان می‌رود و جای خود را به پدیده‌های سنتی و اخلاقی اجتماعی تازه می‌دهد (محمودی، ۱۳۹۳: ۳۶۹).

با وجود این شریعتی در مقام یک ایدئولوگ بر آن بود تا اسلام و در واقع شیعه علوی را بی‌همتا سازد. او توانست گفتمان شیعه درباره شهادت و اندیشه فرجام‌نگرانه آن را به شیوه‌ای متجددانه از نو تفسیر کند. او گفتمان تاریخی قربانی بودن مذهب شیعه را برجسته ساخت و آن را در قالب زبانی- کنایی نوینی ریخت. اما چنان‌که در تبارشناسی قدرت میشل فوکو نشان داده می‌شود، گفتمان قلمرویی است که در آن قدرت و مرجعیت به بعضی داده می‌شود و دیگران از آن محروم می‌مانند. در گفتمان تاریخی، قربانی بودن شیعه، فراخوانی برای مقاومت در برابر تجاوز دیگری با دیگران ظالم وجود دارد. تفسیر متجددانه شریعتی از این گفتمان که واژگان و زبانی تازه را نیز به خدمت می‌گرفت، آن را با جهان‌بینی دوگانه‌انگازانه شرق‌شناسی وارونه^(۳) سازگار می‌ساخت. در واکنش به بی‌عدالتی‌های نظام سیاسی و اقتصادی شاه، شریعتی به‌سادگی توانست سبک، شعارها و انگاره‌های مذهب شیعه را که با بومی‌گرایی آمیخته شده بود، به کار گیرد (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

آنچه به خاطر داشتن آن مهم است، این نکته است که شریعتی به‌عنوان یک اهل جدل پا به صحنه نهاد، نه فیلسوف یا متکلم. او با زیر و بم‌های فلسفه اسلامی آشنایی نداشت و کناره‌جویی آن از سیاست را نمی‌پسندید. این موضوع را می‌توان در گزینش او از شخصیت‌های تاریخی مورد احترام دید. او بیشتر مجذوب جهادگرانی همچون ابوذر و سلمان بود تا فیلسوفانی همانند ابن‌سینا و فارابی. شریعتی، فلسفه و علم را شکل‌هایی از آگاهی تلقی می‌کرد، حال آنکه دین را با خودآگاهی برابر می‌دانست. وی اما به شیوه امر و نهی شرعی فقیهان و باریک‌بینی‌های متکلمان، بهایی نمی‌داد.

مبانی فکری شریعتی، تلفیق مارکسیسم و تشیع است که روایتی انقلابی شکل می‌دهد. او تاریخ تشیع را با رویکردی انتقادی و قرار دادن خیر و شر در فلسفه تاریخ به صورت دیالکتیک بازخوانی می‌کند. در این رویکرد، هرچه شر است، تشیع صفوی و هر

چه خیر است، تشیع علوی نام نهاده می‌شود. با این شیوه، همه اساطیر، باورها، نمادها، مراسم و شخصیت‌ها را خوانش انقلابی می‌کند. درباره زنان نیز سعی می‌کند آنها را از پستوی سنت خارج کند؛ اما شیوه کار او، احترام به فردگرایی، آزادی و رویکرد زنانه نیست، بلکه عینک جمع‌گرایی، تفکر انتقادی و شعار عدالت، هدف او است و به‌نوعی زنان، ابزار او در تحقق ایدئولوژی هستند.

زمینه و زمانه؛ تحلیل وضع موجود زنان

علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) در مزینان در نزدیکی شهر سبزوار به دنیا آمد و تحصیلات خود را تا مقطع کارشناسی در مشهد گذراند. بعد از دریافت مقطع دکتری از دانشگاه سوربن پاریس، مدتی در یکی از روستاهای مشهد به عنوان آموزگار و سرانجام به عنوان استادیار دانشگاه مشهد استخدام شد (رهنما، ۱۳۸۱: ۱۷۴). او در سال ۱۳۴۸، فعالیت‌های خود را در حسینیۀ ارشاد آغاز کرد و حکومت پهلوی، وی را برای همین فعالیت‌ها دستگیر کرد. او در سال ۱۳۵۶ ناگزیر به انگلستان مهاجرت کرد و سه هفته پس از سفر به انگلستان در ساوت همپون درگذشت. زندگی و آثار شریعتی، تلاش دوگانه در جامعه را به بهترین صورت نشان می‌دهد. او غیر مذهبی‌ها را به خاطر بی‌خبری‌شان از تفکر متافیزیکی، هواداری غیر انتقادی‌شان از آموزه‌هایی بیگانه چون مارکسیسم و لیبرالیسم، و نداشتن تماس با توده‌ها، سرزنش می‌کرد. از سوی دیگر، روحانیون را به علت تاریک‌اندیشی، عقاید غیر سیاسی، خاموشی‌گزینی و بی‌توجهی‌شان به دستاوردهای مهم و پیشرفت‌های علوم و فن‌آوری مدرن به باد انتقاد می‌گرفت. نزد او اسلام و نهاد رهبری آن، نیازمند یک بازسازی اساسی بود؛ چیزی همانند آنچه لوتر در قرن شانزدهم میلادی ضد سنت‌باوری مسیحی و سلسله‌مراتب کلیسا انجام داد. به نظر او از اسلام مانند هر دین دیگر، در طول تاریخ، استفاده‌های متفاوتی شده است. گاه دین ایستا و خاموش طبقات حاکم بوده و گاه همچون مذهب شورش و جنگاوری تهیدستان به‌کار رفته است. شریعتی در جست‌وجوی ریشه‌های این آسیب‌پذیری سیاسی به این نتیجه رسید که اسلام می‌باید هم از جنبه نظری و هم از نظر سازمانی اصلاح شود. از جنبه نظری باید فرآیند تغییر از یک فرهنگ به یک ایدئولوژی، از مجموعه‌ای دانش پراکنده به یک دستگاه سازمان‌یافته، اندیشه اجتماعی را از سر بگذراند؛ چراکه اسلام نه

یک رشته تخصصی علمی و نه یک فرهنگ، بلکه یک عقیده یا یک نظام باور در چند و چون جامعه انسانی است. به نظر شریعتی، تنها این درک از اسلام است که می‌تواند به صفاتی اجتماعی همچون آگاهی، تعهد و مسئولیت بینجامد (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

شریعتی همچنین این نکته را روشن ساخت که گروهی که در جهان سوم، وجودشان بیش از همه ضروری است، گروه روشن‌فکرانی است که از حقیقت و چگونه باید باشد سخن گویند، نه دانشمندانی که تنها از واقعیت‌ها و چگونه هست حرف می‌زنند (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۵). نزد او بزرگ‌ترین مسئولیتی که این روشن‌فکران دارند این است که علت‌های واقعی انحطاط، توقف و عقب‌ماندگی جامعه‌های خویش را کشف کنند، به هموطنان خود درباره سرنوشت تاریخی و اجتماعی شومشان هشدار دهند و سرانجام راه‌حل مناسبی را پیشنهاد کنند. او نوشت که روشن‌فکران هم نظیر پیامبران، نه جزء دانشمندان هستند و نه جزء توده منحط، ناخودآگاه؛ بلکه خودآگاه مسئولند که بزرگ‌ترین مسئولیت و هدفشان، بخشیدن ودیعه بزرگ خدایی، یعنی خودآگاهی به توده انسان است (ر.ک: همان، ۱۳۶۰ ب).

با این همه او اصرار داشت که روشن‌فکران جهان سوم باید خود را از روشن‌فکران اروپایی متمایز سازند؛ یعنی از روشن‌فکرانی که به طور کلی بی‌مذهب، ملیت‌گرا، علم‌پرست، ماده‌گرا، جهان‌وطن، ضد اشرافیت، ضد کهنگی و مخالف با سنت و گذشته‌پرستی‌اند. به باور وی، روشن‌فکران اسلامی‌ای که به تقلید از الگوهای غربی توسعه‌خواه‌اری می‌کنند، دریافته‌اند که تمدن و فرهنگ مانند رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که بتوان آنها را وارد کرد که به برق وصل کرد تا کار کند (همان). شریعتی آنان را افرادی از خودبیگانه، خودباخته و بی‌ریشه که شخصیت و هویت خویش را از دست داده‌اند می‌دانست. جهان‌وطنی و انسان‌مداری و دیگر آرمان‌های جهان‌شمول را دروغ‌های بزرگی می‌دید که غرب که می‌خواهد شخصیت فرهنگی جامعه‌های شرقی را نفی کند، رواج داده است. به عبارت دیگر، روشن‌فکران خودباخته جهان سوم به امپریالیسم فرهنگی و قوم‌کشی خویش به دست دشمنان غربی خود کمک می‌کنند. شریعتی همدلانه از سارتر نقل می‌کند که:

«سرآمدان اروپایی درصدد برآمدند که یک گروه سرآمدان بومی را بسازند.

آنان نوجوانان مستعدی را برگزیدند، اصول فرهنگ غربی را چنان که گویی با آهنی تفته، بر آنان نقش کردند؛ دهان‌های آنها را با عبارات خوش‌ظاهر و کلمات فریبایی که به دندان‌هایشان می‌چسبد پر ساختند. پس از توقف کوتاهی در کشور مادر، آنان را شسته و رفته به میهنشان فرستادند. این دروغ‌های متحرک، دیگر چیزی برای گفتن به برادران خود نداشتند. آنها تنها پژواک می‌دادند. ما از پاریس، از لندن، از آمستردام، کلمات پارتنون! برادری! را ادا می‌کردیم و جایی در آفریقا و آسیا، لب‌هایی باز می‌شد: تنون! دری! « (سارتر، ۱۳۶۳: ۷).

از میان روشن‌فکران معاصر ایرانی - اعم از دینی و غیر دینی - شریعتی از نخستین روشن‌فکرانی بود که آشکارا و در گستره‌ای عمومی به طرح مسئله زن پرداخت و صراحتاً چنین مسئله‌ای را پیش روی جامعه ایرانی نهاد.

بحث زن در آثار شریعتی، بیش از آنکه تابعی از گفتمان فمینیسم باشد، متمایل به جنبش سیاسی و اجتماعی بود. در آن دوره فمینیسم به عنوان یک گفتمان و یک الگوی مدرن اجتماعی جز در بعضی محافل کوچک روشن‌فکرانه مطرح نبود. در آن سال‌ها با حضور سنگین رادیکالیسم چپ و سوسیالیسم، چنین گفتمانی نمی‌توانست حضوری جدی و توجه‌برانگیز داشته باشد. از این‌رو مسئله زن برای شریعتی بیش از آنکه مسئله‌ای زنانه و مبتنی بر هویت و جنسیت زنانه باشد، مسئله‌ای اجتماعی بود. به همین دلیل راهکارهایی هم که ارائه کرد، از دل جنبش سیاسی - اجتماعی می‌گذشت، نه از دل یک جنبش فمینیستی زنانه‌نگر مردستیز (رک: علی‌اکبری، ۱۳۸۶).

پیشگامی شریعتی در میان روشن‌فکران معاصر ایرانی در طرح مسئله زنان در گستره عمومی قابل توجه است. بیش از آنکه راهکارهای مشخص و معین شریعتی در طرح مسئله زن اهمیت داشته باشد، نفس طرح چنین مسئله‌ای مهم است؛ زیرا در آن وهله تاریخی و در آن موقعیت اجتماعی، پرداختن مستقل به مقوله زن، اهمیت ویژه‌ای داشت.

تبیین شریعتی از علل فرودستی زنان و تحلیل محرومیت‌های آنان و ریشه‌یابی ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و اجتماعی که تحقیرآمیز در زنان می‌نگرد، تنها در علل اقتصادی (و احیاناً بیولوژیک) باقی نمی‌ماند. او در موارد دیگر به صراحت انگشت اتهام را

به سوی «مردان» می‌گیرد و آنان را نیز در پیدایش و استمرار این وضعیت مقصر می‌داند. در اینجا ما دقیقاً شاهد مبحث و موضعی هستیم که شریعتی در مباحث دیگرش با عنوان «جامعه‌شناسی شرک» داشته است. از نظر او، ثنویت و تثلیث در الهیات، بازتاب و بازتولید فرهنگی نظام سلطه حاکم- محکوم و سه‌گانه «ایدئولوژیک- سیاسی- طبقاتی» نظام حاکم است. مشابه تعبیری که برخی چپ‌های نو و چپ‌های ساختارگرا (مانند رزا لوگزامبورگ و لیوتار و نیکولاس پولانزاس برخلاف مارکس که تنها به طبقه سرمایه‌دار توجه می‌کرد) نیز دارند، او نیز برای قدرت و نظام حاکم، سه وجه می‌بیند: زر و زور و تزویر و در همین راستا، شرک و تثلیث در آسمان (الهیات) را بازتاب همین شرک و تثلیث در زمین می‌بیند. به عبارت فوکویی که معتقد است «هر نظام قدرتی، نظام حقیقی را برای توجیه خود می‌سازد»، شریعتی نیز در کنار هر زر و زوری، «تزویر»ی نیز می‌بیند که حافظ و هم‌دست ثروت و قدرت و منزلت نظام سلطه است.

همان‌گونه که گفته شد، شریعتی در توصیف وضعیت سنتی، روی «خط و سواد و تحصیل» تأکید ویژه‌ای دارد؛ زیرا به نظر می‌رسد که این اولین قدم برای آگاهی زنان و اولین معبر برای خروج از خانه، تحصیل در مدرسه، انسدادزدایی از گام‌های بعدی برای حضور در جامعه باشد. او با زبان و استدلال مذهبی، به این بنیان سنتی جامعه مذهبی، در ممانعت از سواد و تحصیل زن می‌تازد و آن را بازگشت به عصر جاهلی قبل از اسلام می‌داند. او در این فقره از کنایه مهمی استفاده می‌کند: «در منطقه خاصی فقط ۴۸ زن باسواد وجود دارد» که به نظر می‌رسد یکی از شهرهای مذهبی (قم) باشد:

«جامعه اسلامی در قرون دوم و سوم، بی‌سوادی را در آندلس ریشه‌کن کرده است. با اینکه دوره انحطاط است و حکومت بنی‌امیه، در جامعه اسلامی اسپانیا، یک بی‌سواد هم وجود ندارد و فرهنگ آنچنان نیرومند است که به دست عناصر پلید و در حکومت‌های ظلم نیز حیات و حرکت انسانی‌اش را ادامه می‌داده است. اما بعد از مدت‌ها می‌بینیم که در منطقه خاصی که کانون علوم اسلامی است، فقط ۴۸ زن باسواد وجود دارد، و لابد تمام کوشش این جامعه این است که این چهل و هشت لکه را پاک کنند

و به جای دیگری کوچشان دهند، چون شنیده‌اند که پیغمبر گفته است: «زنان را فقط دو چیز بیاموزید، نخ‌ریسی و سوره نور!» در حالی که در زمان خود پیامبر که فقط یازده تا هفده نفر باسواد در مکه هست، همسرش عایشه و هم حفصه -هر دو- باسوادند. بعد از قرن‌ها و رسیدن به قله، این قطع تاریخی است که جامعه را دوباره به دوره جاهلیت بازمی‌گرداند» (شریعتی، ۱۳۵۱: ۲۴).

نقد گفتمان‌های رقیب؛ الگوی سنتی و مدرن زن

الگوی زن در اندیشه شریعتی، زنی بود که هدف سیاسی و اجتماعی دارد و برای آرمان عدالت و آزادی، حاضر است خود را فدای جمع کند. او بیش از آنکه صرفاً نگاهی سیاسی به فعالیت‌های زنان داشته باشد، نظر به اجتماعی کردن آنان داشت. برای شریعتی، حضور زنان در ابعاد سیاسی کشور و مدیران سیاست‌گذار، اهمیت نداشت و سعی داشت زنی تربیت شود که بتواند در اجتماع حضور داشته باشد و تأثیرگذاری اجتماعی داشته باشد.

به طور کلی نظر شریعتی درباره زن را می‌توان در دو بحث جداگانه «زن ایده‌آل» و «زن خانواده» بررسی کرد. در بحث اول، شریعتی با همان بینش رادیکال و از منظر یک جامعه‌شناس انقلابی بومی، زن را به تصویر می‌کشد و در بحث دوم، بیشتر از منظر روشن‌فکری در چارچوب سنت با برداشت‌هایی تازه، ممکن‌ترین پاسخ‌ها را به معضل‌های کوتاه‌مدت می‌دهد (ر.ک: علی‌اکبری، ۱۳۸۶).

از نظر شریعتی، «زن ایده‌آل، زن انقلابی» است. به نظر وی، این زن «به طور کلی فارغ از جنسیت بود و مهم‌ترین ویژگی‌اش، تعهد ایدئولوژیک و مسئولیت‌پذیری سیاسی بود». وی والاترین مرتبه این تعهد را «با شهادت یا ابلاغ» می‌داند. «آنان که رفتند، کاری حسینی کردند و آنان که ماندند، باید کاری زینبی کنند، وگرنه یزیدی‌اند».

در قالب سخنرانی و خطابه با کنار هم چیدن کلمات، شریعتی سعی می‌کند از شخصیت‌های اسلامی و به‌ویژه تشیع، شخصیت‌های معترض اجتماعی و سیاسی خلق کند. شریعتی سعی می‌کند که سنت و مدرنیسم را نقد کند و راه سومی ایجاد نماید.

«زن در جامعه شرقی، از جمله جامعه شبه‌اسلامی فعلی، به نام مذهب و سنت، بیش از همه رنج می‌برد و از درس و سواد و بسیاری حقوق انسانی و امکانات اجتماعی و آزادی رشد و کمال و پرورش و تغذیه روح و اندیشه محروم است و حتی به نام اسلام، حقوق و امکاناتی را که خود اسلام به زن داده است، از وی بازگرفته‌اند و نقش اجتماعی او را در حد یک «ماشین رختشویی» و ارزش انسانی‌اش را در شکل «مادر بچه‌ها» پایین آورده‌اند و از بر زبان آوردن نام او عار دارند و او را به اسم فرزندش می‌خوانند (هرچند فرزندش پسر باشد!)» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۲۷).

به این فهرست نیز می‌توان از زبان شریعتی باز افزود. اما در یک جمله، زن سوم یا زن روشن‌فکر، همان‌گونه که تحت سلطه مردسالاری قدیم نیست، تحت سلطه مردسالاری جدید نیز نیست. این زن، سوژه مصرف و ابژه جنسی و ابزار دست دوم اقتصادی نیست و می‌باید علاوه بر عقل به عاطفه و علاوه بر «خود» به «دیگری» هم بیندیشد و «تجدد» و تغییرات ظاهری در خود و زندگی‌اش را نیز با «تمدن» و تغییر عمیق در اندیشه و شخصیت و سبک زندگی و همه عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی همراه سازد. پیشتر نیز آوردیم که شریعتی می‌گفت: «استعمار هرگز دوست ندارد که دختران ما، اروپایی فکر و کار کنند، اندیشمند و آزاد و تولیدکننده باشند.» (همان: ۹۶). تعبیر او در اینجا به‌خوبی بیانگر هدف‌ها و خواسته‌های متنوع و متکثر و مدل‌هایی است که او برای دختران جامعه خویش آرزو می‌کند: فکر و اندیشه؛ آزادی؛ کار و تولیدکنندگی.

بازگشت به خویشتن و ترویج الگوی زن انقلابی

کنش کلامی شریعتی، کنشی خطایی و با محوریت ترسیم آرمان‌شهر بوده است. شریعتی برای مبارزه با گرایش فکری-فرهنگی غالب آن زمان، گفتمان بازگشت به خویشتن را به پیش برد که نسخه ایرانی‌ای از گفتمان بازگشت به دوزخیان زمین قانون بود (نبوی، ۱۴۰۱: ۱۵۸). در حالی که روح گفتمان قانون، غیر مذهبی بود و بر ویژگی‌های نژادی، تاریخی و زبانی جهان سوم انگشت می‌نهاد، گفتمان شریعتی، آهنگی مذهبی داشت و بر ریشه‌های

اسلامی تأکید می‌کرد. او خطاب به هواداران غیر مذهبی بازگشت نوشت:

«هنگامی که ما از بازگشت به ریشه‌های خود سخن می‌گوییم، در واقع از بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود حرف می‌زنیم. ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه‌های نژادی (آریایی) خود بازگردیم. من این نتیجه‌گیری را به طور قاطع رد می‌کنم. من با نژادپرستی، فاشیسم و بازگشت‌های ارتجاعی مخالفم. نکته مهم‌تر آنکه تمدن اسلامی همچون قیچی عمل کرده و ما را از گذشته پیش از اسلام خود به کلی برده است. نتیجه آنکه بازگشت به ریشه‌هایمان به معنی کشف دوباره ایران پیش از اسلام نیست، بلکه به معنی بازگشت به ریشه‌های اسلامی ماست» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۳۰۶).

گفتمان بازگشت شریعتی، نمونه دیگری از تکاپوی روشن‌فکران ایرانی در راه بازیافت اصالت است. جهاد او با هدف به مبارزه خواندن چندین نیروی رقیب صورت گرفت. نخست آنکه او می‌خواست میراث اسلامی ایران را در برابر ستایش ناسیونالیست‌های غیر مذهبی از ایران پیش از اسلام قرار دهد. دوم اینکه می‌خواست رقیبان مارکسیست خود را با این استدلال خاموش کند که اسلام، روح دمیده در فرهنگ ایران و مارکسیسم، یک ایدئولوژی بیگانه با توده‌هاست. سوم اینکه امیدوار بود ثابت کند که آنچه جوانان ایرانی را از اسلام فراری می‌دهد و به طرف ایدئولوژی و فرهنگ غربی می‌کشاند، نادانی، سطحی بودن و دورویی روحانیان محافظه‌کار است.

شریعتی آگاهانه می‌کوشید تا جنبه‌هایی از تجدد را به روابط و نظام‌های ارزشی اجتماعی- مذهبی سنتی جامعه ایران تزریق کند. او نه در چهره یک شرقی، که در قامت یک جهان‌سومی، از بازگشت سخن می‌گفت. بیزاری او از غرب، بیزاری یک عارف اسلامی بی‌خبر از غرب نبود؛ بلکه بیزاری یک روشن‌فکر سرخورده درس‌خوانده در غرب بود. او همانند قانون نوشت:

«بیایید دوستان، بگذارید اروپا را رها کنیم. بگذارید از این تقلید تهوع‌آور و میمون‌وار از اروپا دست برداریم. بگذارید این اروپا را پشت سر بگذاریم. اروپایی که همواره از انسانیت سخن می‌گوید، اما هرجا انسان‌ها را می‌یابد،

نابودشان می کند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۲۳).

اندیشه شریعتی به رغم این نطق‌های سخنورانه درباره مصیبت‌های ساخته غرب، سرشار از حضور همیشگی غرب بود. مانند روشن‌فکران غیر مذهبی پیش از او، شناخت‌شناسی، زبان، رقیبان و مرجع‌های او همه برخاسته از غرب بود. تلاش او برای بازگرداندن انسانیت اصیل بومیان مسلمان و نوسازی مفاهیم و ارزش‌های مذهب شیعه، در مفاهیم و اشارات غربی ریشه داشت (Bayat-Philip, 1980: 167-165). در حالی که روشن‌فکران غیر مذهبی ایران به پیروی از مارکس، مذهب را تریاک توده‌ها می‌دانستند، او و شمار زیادی از روشن‌فکران مذهبی غیر روحانی، به پیروی از ماکس وبر، بر این باورند که اسلام را باید با ضرورت‌های عصر مدرن آشتی داد. شریعتی باور داشت که جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۱).

راه شریعتی که میان بنیادگرایی سنتی و تجددگرایی عرفی است، راهی جمع‌گرا و انقلابی است که زن باید در مسیر آن حرکت کند. زمینه تاریخی-اجتماعی دوره شریعتی، برآمدن گفتمان‌های مارکسیستی و سوسیالیستی است. چندجانبه‌نگری شریعتی به مسئله زن وقتی نمایان می‌شود که فضای سیاسی، اجتماعی و جهانی دوره او را بشناسیم. از نظر سیاسی، گفتمان جهانی عصر شریعتی، یعنی عصر پس از جنگ‌های جهانی، استعمار و ضد استعمار بود. از نظر اندیشه‌گی و فلسفه نیز روشن‌فکران غرب از عقلانیت مدرن که به ابزاری در خدمت سرمایه‌داری تبدیل شده بود، به شدت انتقاد و نکوهش می‌کردند. در بدنه جامعه نیز گفتمان اصلی را رادیکالیسم برانداز و مبارزه مسلحانه تعیین می‌کرد. از سوی حکومت هم شبه‌مدرنیسم تبلیغ می‌شد. متدینان هم در ترویج و تقویت الگوی سنتی در مقابله با الگوی پهلوی می‌کوشیدند. شریعتی با آگاهی و درک همه‌جانبه از این همه الگوهایی که برای «زن ایرانی» تدارک دیده می‌شد، درصدد برآمد تا الگویی برخاسته از فرهنگ دینی و تاریخی پیش روی زن ایرانی قرار دهد. او در ارائه این الگو به سه امر توجه داشت: واقعیت‌پذیری اجتماعی، معقولیت تاریخی و مقبولیت عرفی. با توجه به این سه امر که وجه زمانی و واقع‌نمایی نظریه شریعتی را نشان می‌دادند، او ممکن‌ترین و کارآمدترین راهکارها را نشان

داد. به نظر او، زنان ایرانی عملاً دو راه بیشتر پیش رو نداشتند: مدرنیسم و سنت یا به تعبیر خودش تجدد و تقدم. این دو راه با وجود تفاوت ظاهری‌شان، تفاوت ماهوی با یکدیگر نداشتند. هم تصویر شبه‌مدرنیستی پهلوی از «زن آزاد اجتماعی» و هم تصویر سنت از «زن عفیف خانگی» مبتنی بر هویت فروتر جنسی بود.

او فاطمه را مصداقی برای مشی و ایدئولوژی ضد خانه‌نشینی خود قرار می‌دهد. اما شریعتی به این مسئله، فراتر از امری نظری می‌نگرد. او آکادمیسینی نیست که صرفاً به دنبال حقیقت باشد، بسان دایره‌ای تک‌مرکزی به مرکزیت حقیقت. بلکه او روشن‌فکری است همچون بیضی دو مرکزی: حقیقت و تغییر. فاطمه برای او هم جنبه روشنگرانه فکری دارد و هم جنبه کارکردی و کاربردی. در این راستاست که او به بحث مهم ضرورت الگوها می‌پردازد. پاسخ «چگونه باید بود» با پاسخ «چه باید کرد» متفاوت است. الگوها، پاسخی اخلاقی (و فضیلت‌محور) به چگونه باید بودن هستند:

«در برابر این دگرگونی فکری که بر ما تحمیل شده است و می‌شود، چه کنیم؟ و کیست که می‌تواند رسالت را به عهده گیرد؟ آنکه می‌تواند کاری بکند و در نجات، نقشی داشته باشد، نه زن سنتی است که در قالب‌های کهنه و آرام و رام خفته است و نه زن عروسکی جدید که در قالب‌های دشمن، سیر و اشباع شده است. بلکه زنی است که سنت‌های متحجر قدیم را - که به نام دین، اما در واقع سنت قومی و ارتجاعی است که بر روح و اندیشه و رفتار اجتماعی‌شان حکومت داده‌اند - می‌شکند و می‌تواند خصوصیات انسانی تازه را انتخاب کند. کسی است که تلقینات گذشتگان، به عنوان نصایح ارثی مرده، سیرش نمی‌کند و شعارهای وارداتی فریبنده، به شوق و شغفش در نمی‌آورد و در پشت ماسک‌های آزادی، چهره کریه و وحشتناک ضد معنویت و انسانیت و ضد استقلال معنوی و انسانی و ضد زن و حرمت انسانی زن را می‌بیند. چنین کسانی‌اند که می‌دانند آنچه بر ما عرضه و تحمیل می‌شود، از کجاست؟ و از چه دست‌هایی؟ و چه کالاهایی به بازار فرستاده‌اند؟ بی‌احساس، بی‌شعور، بی‌درد، بی‌تفاهم، بی‌مسئولیت و حتی بی‌احساس انسانی و درک و فهم بشری. عروسک‌های تر و تمیز

شایسته! و معلوم است که شایسته چیستند و چه کار؟ و ملاک‌هاشان معلوم است که از کجاست که بر تیپ زن ما زده می‌شود و... چرا؟ برای اینهاست که «چگونه باید شد» مطرح است که نه می‌خواهند چنان بمانند و نه می‌خواهند چنین بشوند و نمی‌توانند، بی‌اراده و انتخاب، تسلیم هرچه بود و هست بشوند. الگو می‌خواهند. کی؟ فاطمه» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۴۶).

او در جای دیگری، زینب را الگویی غیر فرقه‌ای (فراشیعه- سنی) و نیز فراایدئولوژیک (فرامذهبی- غیر مذهبی) و به عنوان «مظهري از رهبري اجتماعي و انساني مترقي زن» معرفی می‌کند:

«کدام زنی است -در هر مرحله و تیپی و در هر نظامی و در هر نوع عقیده خاص فرقه‌ای و مذهبی یا اجتماعی- که به ارزش‌های جاوید زن و به ارزش‌های متعالی زن به صورت ایده‌آل معتقد است و زینب را در کربلا، در دربار یزید، در کاروان اسارت، در آن دوره سخت بعد از شهادت، همه کس ببیند و او را به عنوان مظهري از رهبري اجتماعي و انساني و مترقي زن همیشه قبول نکند؟ و این است که می‌بینیم اینها هم زنده‌اند. اینها هم اسلام مجسم هستند. اینها هم برای همیشه و برای هر نظامی و برای هر جامعه‌ای باید زنده باشند. زنده بودن یعنی اثر بخشیدن، یعنی راه‌حل نشان دادن، یعنی جهت را نشان دادن، یعنی معالم‌الطریق بودن، برای راه بشریت در هر نژادی و در هر دوره‌ای و در هر زمینی» (همان، ۱۳۸۴: ۲۷-۲۵).

چنان‌که مشاهده کردیم، شریعتی در پاسخ به این سؤال که زن مسلمان در عصر حاضر چگونه باید باشد؟ سه چهره متمایز موجود و ممکن از زن را در جامعه خود ترسیم کرد که زنان ناگزیر از انتخاب یکی از آنها هستند: زن سنتی و مقدس‌مآب، زن متجدد و اروپایی‌مآب و زن فاطمه‌وار که از دو چهره دیگر به یک اندازه دور است. زن سنتی مقدس‌مآب، متعصبانه و ناآگاهانه سنت‌ها و آداب و رسوم قدیمی جاری در جامعه را به عنوان ارزش‌های ابدی اسلام و تنها راه زندگی درست می‌شناسد، می‌پسندد و رعایت می‌کند. زن به اصطلاح متجدد و اروپایی‌مآب از ارزش‌های خود دور شده، از خود بیگانه شده و کورکورانه راه و روش زندگی و ارزش‌های غربی را به عنوان راه و روش و

ارزش‌های مدرن و پیشرفته می‌پذیرد. زن فاطمه‌وار، زنی است که چون فاطمه، جامعه خود را می‌شناسد، دارای مسئولیت اجتماعی و سیاسی بوده، نقش منفعل و تماشاگر ندارد؛ بلکه به نحو ایجابی عمل می‌کند، جانب حق و ارزش‌ها را می‌گیرد و شجاعانه، استوار، تزلزل‌ناپذیر و مطمئن برای رسیدن به هدف، وارد عمل می‌شود. این زن به تعبیر محدثی گیلوایی، خودسالار است (ر.ک: محدثی گیلوایی، ۱۳۹۵).

وی دو چهره سنتی موروثی و تحمیلی وارداتی از زن را می‌شناسد و می‌داند که هیچ‌کدام تناسبی با اسلام و انسانیت و آزادی ندارند؛ بلکه یکی به سنت‌های پدرسالارانه و دیگری به حیل‌های پست قدرت‌های انحرافی و تخدیرکننده بورژوازی متکی است (شریعتی، ۱۳۸۴ الف: ۲۳۹). او می‌داند که نمی‌تواند از اسلام بی‌نیاز و نسبت به آن بی‌تفاوت بماند و آگاهانه انتخاب می‌کند تا خودش باشد و خودش بسازد و یک بار دیگر متولد شود و در این تولد جدید (رنسانس) خود، مامای خود باشد، نه ساخته وراثت و نه پرداخته تقلید (همان، ۱۳۸۴ ب: ۸).

شریعتی قصد داشت تا زنان را وارد سیاست کند و برای این منظور، روایت جمع‌گرا را بر فردگرایی استیلا بخشید. با توجه به بیان شریعتی و استدلال‌های یادشده می‌توان نتیجه گرفت که نه‌تنها وی شخصیت و مقام ارزشمند فاطمه و زینب را وام‌دار مجاهدت‌ها و انتخاب‌های آگاهانه خود آنان می‌داند، بلکه کوشش‌های آنان را شاهدی بر ضرورت حضور زنان و نقش مسئولانه و سازنده آنان در اجتماع تلقی می‌کرد. چه‌بسا بیان شریعتی حاکی از اعتقاد آنان و به‌تبع وی به اولویت وظایف اجتماعی بر وظایف خانوادگی باشد.

شریعتی به سبک موج دوم، قدرت را نه در دولت، که در میان مردم و اجتماع جست‌وجو می‌کند و هدف او، شکل‌دهی به جنبشی است که از طریق آن، زنان به حق خود برسند و این آرمان‌شهر تنها از طریق انقلاب ایجاد خواهد شد. آنچه در برخورد شریعتی با وضعیت زنان در جامعه مدرن مشاهده شد، برخورد و تبیین متکثر و در مجموع دو لایه بود که از یکسو به زن آزاد و مبارزات فرهنگی و اجتماعی او با قرون وسطای ضد زن و دستاوردها و ثمرات آن در حوزه‌های مختلف فکری و فلسفی، اخلاقی و وجودی، علمی، اقتصادی، سیاسی، هنری و... توجه می‌کند و در لایه‌ای دیگر به آسیب‌شناسی این وضعیت در دنیای جدید، نخست از منظر اخلاقی و وجودی

اگزستانسالیستی و جمع‌گرایی سوسیالیستی (دورکیمی و مارکسی) و معنوی و مذهبی و پیامدهای آن همچون ضعف پیوندهای خانوادگی، تنهایی، خودکشی و... و دوم، انتقاد از سرمایه‌داری در برخورد ابزاری با زن برای توسعه مصرف، سرگرمی برای غفلت و تک‌ساحتی دیدن زن و پیامدهای آن و سکس به جای عشق می‌پردازد.

هرچند اکثر خواسته‌های شریعتی درباره زنان جامعه خویش، اهداف و حقوق اولیه و بدیهی آنها (همچون خروج از خانه و تحصیل و آگاهی و اشتغال)، تغییر نقش کلیشه‌ای زنان در خانواده و جامعه را مدنظر قرار داده است و تأکید او بر الگوهای گذشته و حال (هاجر و فاطمه و زینب و یا حسن و محبوبه و الگوهای علمی، ادبی، سیاسی، هنری و...) در جهان جدید) نیز عمدتاً معطوف به همین حقوق اولیه و بدیهی است، گاه ذهن تیزپرواز وی به اهداف بلندتری اشاره دارد. برای مثال در پرداختن به زینب از او «به عنوان مظهری از رهبری اجتماعی و انسانی و مترقی زن» یاد می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۱: ۲۵). یا وقتی از فاطمه در نقش‌های گوناگون فردی، خانوادگی و اجتماعی‌اش یاد می‌کند، برخلاف فرهنگ مردسالار حاکم و به طور شگفت‌انگیزی از تعبیر «امام» برای او استفاده می‌کند (همان، ۱۳۵۰: ۲۷۸). آشکار است که شریعتی، احتمال چنین بدفهمی را می‌دهد و به همین دلیل مکرر تأکید کرد که فاطمه، این موقعیت را در اسلام و میان مسلمانان صدر اسلام و تاریخ به دلیل توانایی‌ها و ویژگی‌های درونی خودش، استحکام در ایمان و پرهیزکاری، دانش و انتخاب‌هایی که در طول زندگی‌اش انجام داد، به دست آورده است؛ چنان‌که برخی احادیث و نیز عنوان کتاب بیانگر آن است.

«او در کوران حوادث و تجربه‌های سخت زندگی‌اش، فاطمه شدن را آموخت و هرگز از رفتن و شدن باز نایستاد. فاطمه باید خودش فاطمه می‌شد و دختر محمد بودن فقط زمینه را برای فاطمه شدن در اختیار او قرار داد که اگر از آن بهره نمی‌گرفت، باخته بود. فاطمه تنها دختر یا همسری نبود که بنا بر وظیفه و سنت خانوادگی، از مردان زندگی خود حمایت کرده باشد؛ بلکه با اختیار انتخاب کرد که در بزنگاه‌های تاریخی، پیامبر زمان خود و جانشین وی را پشتیبانی کند؛ بر اساس احساس مسئولیت اجتماعی و وظیفه دینی در ماجرای خلافت و فدک وارد عمل شود و به دلیل وفاداری به

حقیقت و پشتیبانی قوی از آن، بسته به موقعیت، یا از طریق صبر و سکوت و یا مقاومت و اعتراض، نقش اجتماعی، سیاسی و دینی خود را به عنوان زن مسلمان ایفا کند و الگویی بشود که خداوند و پیامبر می‌خواستند. زنی که عفت اخلاقی، او را از مسئولیت اجتماعی مبرا نمی‌کند. فاطمه، مبارزه با خلافتی را که غصب می‌دانست و خلیفه‌ای را که ناشایست می‌شمرد، ادامه داد. برای بازپس گرفتن فدک از تلاش بازنیستاد. این تلاش همه به صورت حمله و انتقاد بود. می‌کوشید تا به همه ثابت کند که خلیفه در این کار خواسته است از او انتقام سیاسی بگیرد و بر علی، ضربه‌ای اقتصادی فرود آورد. فدک برای فاطمه، یک مسئله سیاسی شده بود و وسیله مبارزه و پافشاری فاطمه از این‌رو بود، نه به خاطر ارزش اقتصادی آن. اما استقرار قدرت و سلطه حکومت و سکوت و تسلیم مردم، فاطمه را از مسئولیت مبارزه به خاطر حق علیه باطل مبری نمی‌سازد. باید برای پیروزی هرچند با امیدی ضعیف تلاش کند. اگر حق را نمی‌توان استقرار بخشید، می‌توان اثبات کرد، طرح کرد، به زمان شناساند. این است که مدینه شاهد شگفت‌انگیزترین منظره‌های تاریخ است، پیاده علی است و سواره فاطمه. به سراغ انصار می‌رود. هر شب همراه علی به مجالس آنها سر می‌زند. فضایل علی را یکایک برمی‌شمارد. سفارش‌های پیغمبر را یکایک به یادشان می‌آورد. با نفوذ معنوی، شخصیت بزرگ انسانی، آگاهی سیاسی، شناخت دقیقی که از اسلام و روح و آرمان‌های اسلام دارد و بالاخره قدرت منطق و استدلال استوار خویش، حقانیت علی را ثابت می‌نماید و آنان را از آینده ناپایدار و تیره‌ای که در انتظار اسلام و رهبری امت است، بیم می‌دهد. فاطمه هرچه در توان داشت کوشید تا نخستین خشت این بنا را کج نگذارند، نتوانست» (شریعتی، ۱۳۸۴: ب: ۱۸۹-۱۹۷).

نتیجه‌گیری

شریعتی به موج دوم روشن‌فکری یعنی روشن‌فکران سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۶۰ تعلق

دارد. این موج بر اساس مدل مفهومی قدرت چپ‌گرایانه مارکسیستی و موج دوم فمینیسم، اعتقاد به سیاست به‌مثابه ایدئولوژی انقلابی دارند. موج دوم روشن‌فکران ایرانی همانند آل‌احمد، شریعتی، مطهری و طالقانی از سطح حکومت به سطح جامعه وارد شدند. روشن‌فکران این موج، ایدئولوژیک‌می‌اندیشیدند و ستایشگر ایجاد نظام کیهانی با تمرکز بر عرفی‌گرایی و با گرایش چپ بودند. در سطح بین‌الملل نیز ادبیات مارکسیستی در قالب گفتمان‌های فرانکفورتی، اگزیستانسیالیستی و جهان‌سوم‌گرا در حال گسترش بود (نبوی، ۱۴۰۱: ۲۶۶).

مارکسیسم در میان روشن‌فکران جهان، محبوبیت یافته بود. در ایران نیز روشن‌فکران موج دوم سعی کردند تا نشان دهند که سرمایه‌داری جهانی به رهبری آمریکا و غرب، روایتی امپریالیستی است که طبقات پایین جهان باید با هم متحد شوند و با انقلاب به برقراری جامعه جهانی برابر کمک کنند. این موج تحت تأثیر گرامشی، سارتر و مارکوزه بود و سعی می‌کرد قدرت را نه در لایه‌های بالا و ساختار حکومت، که در جامعه پیگیری کند. در چنین فضایی، دیگر تعلیم و تربیت، حق رأی زنان و مدرن شدن آنها آنطور که در موج اول مطرح و عملیاتی گردید، مدنظر نبود.

موج دوم بر این باور بود که باید مطالبات زنان را که تحت تأثیر لیبرالیسم و سرمایه‌داری غربی است، متحول ساخت. به باور روشن‌فکران ایرانی، نظام سیاسی پهلوی تحت تأثیر غرب است و زنان را از آرمان‌های اصیل و وظایف ساختاری خود دور ساخته است. به باور آنها باید ابتدا از طریق مجله، فیلم، کتاب، موسیقی و مدرسه، ادبیات انتقادی تولید کرد و خودآگاهی به زنان داد. سپس زنان وارد اصناف و احزاب عدالت‌خواه می‌شوند و به کمک نیروهای مترقی به سمت خلق انقلاب علیه نظام ارتجاع حرکت خواهند کرد. زنان به همراه کارگران و طبقات پایین، قشری ستم‌دیده هستند و با دادن آگاهی می‌توان آنها را با انقلاب همراه ساخت. در چنین روایتی، غرب به بی‌بندوباری و استفاده ابزاری از زنان متهم می‌شود و زنان به مبارزه علیه نظام سلطه فراخوانده می‌شوند.

شریعتی، اصلی‌ترین متفکر موج دوم روشن‌فکری در ایران است که تحول مفهوم قدرت و زنان به‌مثابه سوژه‌های انقلابی در آثار او قابل ردیابی است. گفتمان ضد روحانی شریعتی، او را از بسیاری از متحدان بالقوه خود بیگانه ساخت. علاوه بر این از منظری غیر دینی می‌توان از شریعتی به خاطر این خام‌اندیشی که می‌خواست از دین‌پیرایی

پروتستانتیسم تقلید کند، انتقاد کرد. او نمی‌توانست بپذیرد که در عصر تجدد و سکولاریسم جهان، پروتستانتیسم اسلامی دیگر نمی‌تواند پیامدهای انقلابی شورش لوتر را تکرار کند. نکته آخر آنکه شریعتی در هواداری از لوتر، این واقعیت را نمی‌دانست که لوتر، جنبش انقلابی خود را علیه روحانیان مسیحی در قرن شانزدهم میلادی با کمک مستقیم شهریاران انجام داد. شریعتی هیچ‌گاه نمی‌خواست برای برانداختن روحانیان با شاه اتحاد ببندد.

هرچند تفسیر شریعتی بسیار الهام‌بخش، تأثیرگذار و در برانگیختن غرور و عزت زنان مسلمان موفق بوده است، به باور برخی از اندیشمندان، وی در دستیابی به هدفش که ارائه یک مدل و الگو برای زنان مسلمان است، موفق عمل نکرده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۹۱). برای نمونه محمدجواد کاشی (۱۳۷۸) بیان می‌کند که هرچند عنوان کتاب شریعتی بیانگر آن است که فاطمه یک رهبر بود، کتاب او، زنی را به تصویر می‌کشد که در واقع در حاشیه زندگی مردان زندگی‌اش بوده است. برداشت این‌چنینی این پژوهشگر شاید به این دلیل بوده که شریعتی، فاطمه را ضمن حکایت تاریخی از زندگی‌اش معرفی کرده که در آن به طور طبیعی، او دختر پیامبری بود که به او ایمان داشت و همسر امامی که او را جانشین بر حق پیامبرش می‌دانست. این امر موجب می‌شود تا خواننده، فاطمه را تنها به صورت یک دختر، همسر و مادر حامی و صبور در زمان دشوار شکل‌گیری اسلام ببیند، نه یک زن نمونه که موقعیت و اهمیت نقش او، وام‌دار و بیانگر ایمان، ارزش‌ها، انتخاب‌ها و ویژگی‌های برجسته درونی اوست که در پیروی از پیامبر زمان خود (و نه پدرش) کسب کرده است.

در جمع‌بندی می‌توان تحلیل کرد که علی شریعتی، جامعه‌شناس و فیلسوف تأثیرگذار ایرانی، دیدگاه متفاوتی نسبت به جریان اصلی فمینیسم در مورد حقوق زنان داشت. شریعتی از چهره‌های برجسته نهضت احیای اسلامی بود و به اهمیت مبانی اسلامی در شکل‌گیری جامعه معتقد بود. آشکار است که مسئله حقوق زنان و برابری جنسی یا جنسیتی، دغدغه شریعتی نبود. البته او حتماً از طرح مسئله زنان و مباحث فمینیستی در جهان آگاه بود. چنان‌که مجموعه مطالعات او و برخی نوشته‌ها و اظهارنظرهای او که حاوی اشارات تمجیدی او از برخی جنبه‌های جنبش‌های آزادی‌بخش عصر جدید در حوزه زنان است، نشان می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد که این

مسائل و موضوعات را برای زنان در شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران دوران خود اصیل نمی‌دانست و از این‌رو چندان به آنها نپرداخت.

آنچه در آن زمان بیش از هر چیز دغدغه شریعتی بود، برخورداری زنان از ملزومات و مقومات انسان بودن، یعنی آگاهی، اراده، اختیار و آزادی انتخاب بود که در صورت تحقق آن، با انتخاب درست می‌توانستند به عنوان سوژه‌های تأثیرگذار در تحولات اجتماعی ایفای نقش کنند. از همین روی وی به عنوان روشن‌فکر دردمند، برای افزایش آگاهی و فرصت رشد زنان، آنان را به حضور مؤثر و ارزشمند در جامعه فرامی‌خواند و درباره خطرهایی به آنها آگاهی و هشدار داد که شخصیت و هویت زنانه آنها را به عنوان انسانی مستقل و ارزشمند تهدید می‌کرد.

بدین ترتیب می‌توان به طور خلاصه گفت که زن سوم یا زن روشن‌فکر شریعتی با سه خصیصه آگاه، مسئول و مولد دارای حق، نقش و شخصیتی مساوی مرد است. شریعتی در مسیر روشنگری و تلنگر و شوک‌زدن‌های پیاپی خود به فضای سنتی برای ترک برداشتن سد سنت در برابر آزادی زنان برای باز شدن روزه‌ای به سوی آنان، به‌خوبی و با دید عینی و دقیق یک جامعه‌شناس بومی می‌داند که مهم‌ترین مانع فرهنگ خانه‌نشینی زنان و تمرکز سلطه جنسیتی مردسالارانه با پوشش مذهبی «عفت» و پوشش سنتی ملی «غیرت و ناموس» بر این امر است. بنابراین او نقطه اصلی تمرکز و حمله خود را همین نقطه قرار می‌دهد و پذیرش مسئولیت اجتماعی توسط زنان را برای رشد جامعه ضروری می‌داند.

پی‌نوشت

۱. در اندیشه شریعتی، زن اول، زن سنتی و زن دوم، زن اروپایی است و زن سوم یا زن روشن‌فکر، متفاوت از تعریف دو زن دیگر است. زن سوم همان‌گونه که تحت سلطه مردسالاری قدیم نیست، تحت سلطه مردسالاری جدید نیز نیست و با سه خصیصه آگاه، مسئول و مولد دارای حق، نقش و شخصیتی مساوی با مرد دارد.
۲. زندان خویشتن یا جبر خود، دیواری پیرامون وجود فرد نیست؛ زندانی است که فرد با خود حمل می‌کند. در اینجا چون زندانی و زندان، یکی هستند، خودآگاهی و شناخت نسبت به این زندان از همه مشکل‌تر است.

۳. شرق‌شناسی وارونه، گفتمانی است که روشن‌فکران و نخبگان سیاسی شرق به کار می‌گیرند و مضمون آن، دعوی پدیدار ساختن و در نهایت در اختیار عوام قرار دادن هویت راستین و واقعی آنهاست. این هویت‌سازی در شأن خویش اغلب به عنوان دانشی که خنثی‌کننده روایت غربی‌ها از شرق است، وانمایانده می‌شود.
۴. نیایشگاهی باستانی در آکروپلیس آتن که پریکلس آن را ۲۵۰۰ سال پیش بنا کرد.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۳) ساختار و هرمنوتیک، چاپ سوم، تهران، گام نو.
- احمدی، نوشین (۱۳۸۰) زنان در زیر سایه پدرخوانده‌ها، تهران، توسعه.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۷) روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ سوم، تهران، فرزانه روز.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- رهنما، علی (۱۳۸۱) مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد؛ زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، چاپ دوم، تهران، گام نو.
- سارتر، ژان پل (۱۳۶۳) روشن‌فکر کیست و روشن‌فکری چیست؟، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران، نقد آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۵۰) فاطمه فاطمه است، تهران، چاپخش.
- (۱۳۵۱) در نهم اسلام‌شناسی، تهران، چاپخش.
- (۱۳۵۷) هفت نامه از مجاهد شهید دکتر علی شریعتی، تهران، ابوذری.
- (۱۳۶۰ الف) از کجا آغاز کنیم؟ مجموعه آثار، جلد ۹، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
- (۱۳۶۰ ب) روشن‌فکر و مسئولیت او در جامعه، مجموعه آثار، جلد ۲۰، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
- (۱۳۸۴) حجاب، زن، مجموعه آثار، جلد ۲۱، چاپ هجدهم، تهران، چاپخش.
- (۱۳۹۴) بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، تهران، سپیده‌باوران.
- شکوری‌راد، صدیقه (۱۳۹۷) «اندیشه شریعتی درباره زن و حقوق او در اسلام»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال چهاردهم، شماره ۵۱، صص ۷۵-۹۹.
- علی‌اکبری، معصومه (۱۳۸۶) قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف، تهران، قلم.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۹) مسئله زنان در ایران (مطالعه موردی: دکتر علی شریعتی)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سارا شریعتی، تهران، دانشگاه پیام نور واحد پرد.
- کاشی، محمدجواد (۱۳۷۸) «ضرورت کنکاشی تازه در تعریف مسائل زنان»، مجله زنان، سال هشتم، شماره ۶۱، صص ۶۱-۶۲.
- گنجی، اکبر (۱۳۸۶) شریعتی؛ زنان گونی‌پوش و علم بورژوازی، ۱۵/ ۱۳۸۶/۰۵، قابل دسترسی در: <https://news.gooya.com/politics/archives/2007/08/062032print.php>
- لاهیجی، شهلا (۱۳۹۱) شریعتی به آزادی زن معتقد نبود، ۱۳۹۶/۰۷/۱۷، قابل دسترسی در: <http://drshariati.org/?p=3049>

متین، افشین (۱۴۰۱) هم شرقی و هم غربی، تاریخ روشن فکری مدرنیته ایرانی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.

محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۵) زن خودسالار، الگوی شریعتی برای زنان، مصاحبه، قابل دسترسی در: <http://fa.shafaqna.com/news/185723> [25، ۱۳۹۶/۶/۲۳].

محمودی، علی (۱۳۹۳) نواندیشان ایرانی؛ نقد اندیشه‌های چالش برانگیز و تأثیرگذار در ایران معاصر، تهران، نشرنی.

منوچهری، عباس (۱۳۸۶) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.

میلر، پیتر (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش، ترجمه افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
نبوی، نگین (۱۴۰۱) روشن فکران و دولت در ایران، سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.

نوذری، حسینعلی (۱۳۹۲) فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو.

Bayat-Philipp, Mangol (1980) Shiism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shariati. In towards a Modern Iran: Studies in Thouth, Politics and Society, edited by eli Kedourie and Sylvia G. Haim, 155-168. London, Frank Case.

Farhang, Mamsiur (1979) Resisting the Pharaohs: Ali Shariati on Oppression, Race and Class 21, no 1, 31-40.

Richard, Yann (1981) Contemporary Shiei Thought, In Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran, Nikkie R. Keddie, With a section by YannRichard, 202-230, New Haven, Yale Univ. Press.

Tully, James (1988) "Meaning and Context: Queintin Skinner and His Critics", Princeton: University press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۸۷-۱۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

سازندگان هویت ایرانی و نیروهای همگرایی آفرین در ایران پیشامدرن

حجت کاظمی*

چکیده

مطابق دیدگاه غالب در علوم اجتماعی جدید، تعلقات ملی، پدیده‌ای مربوط به دوران مدرن بوده، تسری آن به دوران سنتی، مصداق زمان‌پریشی تاریخی است. این مقاله با نقد دیدگاه یادشده در پی اثبات این فرضیه است که علی‌رغم گسست‌های بزرگ، وجود تنوع و پراکندگی اجتماعی گسترده و وجود نیروهای واگرایی آفرین در ایران پیشامدرن، همواره یک آگاهی نیرومند به نام محدوده جغرافیایی، خاطره تاریخی و فرهنگ ایرانی وجود داشته است. این تعلق را می‌توان در تمایز با ملی‌گرایی مدرن با عنوان «میهن‌دوستی» نام‌گذاری کرد. اما بخش اصلی مقاله در پی پاسخ به پرسش دیگری است: عاملان تولید و حفظ این آگاهی و شکل‌دهندگان وحدت و همگرایی فراسوی کثرت‌ها در ایران پیشامدرن، کدام نیروها بوده‌اند؟ یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی-سیاسی شامل دولت و دربارها، اهل قلم، صوفیان، علما، بازرگانان و شبکه‌های مرتبط با آنان ضمن خلق و حفظ عناصر هویت ایرانی، عاملان ایجاد رشته‌های پیونددهنده نواحی مختلف حول تعلقاتی مشترک بوده‌اند. هرچند گروه‌های پنج‌گانه در شمار اعیان و قشر میانی شهرها بودند، ولی امتداد آنها از رهگذر حضور شاعران، نقالان و مکتب‌خانه‌داران در میان عامه دیده می‌شد. بقا و تداوم هویت ایرانی و همگرایی سرزمینی و اجتماعی محصول کنش‌های هدفمند و همچنین نتیجه ناخواسته عملکرد این گروه‌ها بوده است.

واژه‌های کلیدی: هویت ایرانی، نیروهای اجتماعی-سیاسی، تداوم فرهنگی، همگرایی و وحدت در کثرت.

مقدمه

ایران پیشامدرن، سرزمینی وسیع، کم جمعیت با سکونت گاه‌های پراکنده بود. موانع جغرافیایی ناشی از وسعت و خصوصیات زمین‌شناختی در کنار محدودیت‌های بنیادین فناوری‌های ارتباطی باعث ارتباط اندک نواحی و گروه‌های جمعیتی با یکدیگر می‌شد. انبوهی از شکاف‌های ناشی از شیوه‌های معیشت، زادگاه و محل سکونت، مذهب، زبان، نژاد و قومیت، شأن، شغل، صنف و... موجب گروه‌بندی و تنوع اجتماعی گسترده‌ای بود. مهم‌ترین عامل گروه‌بندی، خویشاوندی بود که مردم حول آن به طوایف مختلف تقسیم می‌شدند. نقش و تأثیر عامل خویشاوندی در میان بخش ایلی و روستایی که اکثریت قاطع جمعیت بودند، نیرومندتر بود. گروه‌بندی حول محور خویشاوندی منجر به شکل‌گیری انبوهی از جماعت‌های کوچک و همبسته شده بود که تحت زعامت رؤسای محلی اداره می‌شدند و خصوصیت عمده آنها، نفوذناپذیری بیرونی در مقابل نیروهای بیرونی از جمله دولت بود. همه این عوامل منجر به جدایی‌گزینی و خاص‌گرایی فرهنگی نیرومندی می‌شد که در آن، طایفه و در وهله بعدی، زادگاه، اصلی‌ترین مبنای تعلق عمده مردم به شمار می‌رفت. دیگر مبنای تعلق، دیانت بود که ذیل آن مردمان خود را عضوی از «امت» اسلام تعریف می‌کردند.

با چنین تصویری، این پرسش پیش روی ما قرار می‌گیرد که: آیا می‌توان ذهنیت و تعلق مشترک درباره مفهوم «ایران» در میان مردمان این سرزمین در دوران پیشامدرن یافت؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، پرسش دوم و مهم‌تر آن است که: چه نیروهایی عامل خلق، حفظ، تداوم گسترش این هویت و تعلق مشترک فراسوی عوامل افتراق‌آفرین در این جغرافیای وسیع و مردمان متنوع بوده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، این مقاله در پی اثبات دو فرضیه است: ۱- در متن تنوع و تکثر اجتماعی و فرهنگی در محدوده جغرافیایی ایران و به‌رغم وجود گسست‌های بزرگ ناشی از تهاجم‌ها همواره یک آگاهی و تعلق پایدار به نام محدوده جغرافیایی و خاطره تاریخی و فرهنگ ایران در دوران پیشامدرن وجود داشته است. ۲- حاملان این آگاهی و تعلق پایدار، مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی- سیاسی بوده‌اند که ضمن حفظ این هویت در طول زمان، عاملان گسترش آن در گستره جغرافیایی ایران و رشته‌های پیونددهنده نواحی مختلف حول

تعلقاتی مشترک بوده‌اند. بخش نخست مقاله به منظور پاسخ به پرسش نخست و اثبات فرضیه مرتبط با آن و بخش دوم و مهم‌تر مقاله به پرسش دوم اختصاص یافته است. روش گردآوری داده‌ها در این مقاله، «اسنادی- کتابخانه‌ای» بوده است و اطلاعات مستخرج از منابع تاریخی در پرتو رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی تجزیه و تحلیل شده است.

پیشینه بحث

در بحث از تبار و سابقه تاریخی ایران و هویت ایرانی، سه نگرش کلی قابل شناسایی است (اشرف، ۱۴۰۲: ۲۵-۴۷، احمدی، ۱۳۹۰: بخش دوم). مشخصه نگرش نخست که با عناوینی چون «رمانتیک»، «کهن‌گرا» یا «ازلی‌انگار» نامیده شده است، ارائه روایتی غیر جامعه‌شناختی از هویت ایرانی است. حامیان این رویکردها معتقدند که هویت ملی ایران دارای ریشه‌های کهن تاریخی است و این هویت کهن در دوران جدید نیز تداوم یافته است. در رادیکال‌ترین روایت‌های رمانتیک، ایرانی‌ت همچون «جوهر»ی روحانی و «ذات» تغییرناپذیری تلقی می‌شود که از خاستگاه باستانی خود تا دوران امروز، علی‌رغم «سیلاب»های تند تاریخی و نشستن «زنگار»ها روی آن، تداوم و پایداری خود را حفظ کرده و بعد از دوره‌ای پنهان شدن، دوباره احیا شده است (ر.ک: کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۳۴۲ق). روایت‌های مورخانه هرچند سویه‌های حماسی و شاعرانه را تعدیل می‌کند، ولی به واسطه ناآشنایی با رویکردهای جامعه‌شناختی تمایل دارند تا احساسات، اندیشه‌ها، کنش‌ها و نهادهای ایران پیشامدرن را در قالب اصطلاحاتی چون «احساسات ملی‌گرایانه»، «ملت»، «جنبش ملی»، «دولت ملی» و... مفهوم‌بندی کنند (ر.ک: هینتس، ۱۳۶۲). نتیجه آنکه در تلقی کهن‌گرا: ۱- هویت ایرانی، ذاتی از پیش موجود و تغییرناپذیر است که از دگرگونی‌های تاریخی تأثیر نمی‌پذیرد و عناصر افزوده شده به این ذات اصیل، مقوله‌هایی بیگانه تلقی می‌شوند که در فرایند احیای هویتی باید طرد شوند. ۲- در سیر تاریخی هویت ایرانی، تفاوتی میان تعلقات پیشامدرن و تعلقات ملی مدرن در ایران وجود ندارد.

در مقابل رویکرد یادشده، رویکردهای متأثر از علوم اجتماعی مدرن که با عناوینی چون «برساخته‌گرا»، «ابزارگرا» و یا «مدرنیست» نیز نامیده می‌شوند، معتقدند که پدیده

ملیت و تعلق ملی به معنای «سطحی از آگاهی به متمایز بودن و باور به ارزش بالای استقلال سیاسی»، اساساً با ساختار امپراتوری، تعارض بنیادین دارد (Wilson, 2017: 84). این دیدگاه‌ها معتقدند که مفهوم ملت نیازمند پیش‌شرط‌هایی است که تنها در قرن نوزدهم در اروپا ایجاد شد (Mommsen, 1990: 210-211). این پیش‌شرط‌ها شامل مواردی چون درهم شکستن زندگی جماعتی، گسترش شهرنشینی، افزایش ارتباطات، ظهور سرمایه‌داری مدرن، اقتصاد پولی، گسترش فرهنگ چاپ و سواد و در نهایت ظهور دولت‌های ملی بوده است. این دیدگاه‌ها، باور به وجود تعلق فراسوی تعلق محلی و تعلق دینی جست‌وجوی تعلق ملی در دوران پیشامدرن را امری نامربوط و مصداق «زمان‌پریشی تاریخی» می‌دانند (برای مروری بر این دیدگاه‌ها ر.ک: اسمیت، ۱۳۹۱ و اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۲۰۰).

بسیاری از ناظران و پژوهشگران، چنین دیدگاهی را درباره کشورهای خاورمیانه تأیید می‌کنند. سفرنامه‌نویسانی که در قرن نوزدهم با جوامع اسلامی روبه‌رو شدند، بر فقدان حسی فراتر از تعلقات محلی و دینی در میان مردمان کشورهای که امروز افغانستان و ترکیه نامیده می‌شوند، تأکید کرده‌اند (الفنستون، ۱۳۷۶: ۱۵۵-۱۵۸، وامبری، ۱۳۷۲: ۳۱۳-۳۱۶). باسورث به عنوان مورخ برجسته دوره غزنوی عنوان می‌کند که «تصوراتی نظیر «میهن‌دوستی» و «حس ملی» در عالم اسلام، چیزی بسیار نوظهور است و جای تردید نیست که در اینجا [قرن پنجم] مورد استعمال ندارد» (باسورث، ۱۳۷۸: ۴۹). از این رو مسئله فقدان حس ملی در خاورمیانه تا قرون نوزدهم و بیستم بحثی پذیرفته شده است. رویکردهای متأثر از علوم اجتماعی مدرن در مطالعات خاورمیانه از همین زاویه، مسئله هویت ملی در کشورهای خاورمیانه را مطالعه می‌کنند.

از ابتدای طرح مباحث علوم اجتماعی مدرن در ایران، برخی افراد و جریان‌ها، دیدگاه مشابهی را درباره خاستگاه‌های هویت ایرانی مطرح کرده‌اند. جریان‌های ملهم از اندیشه چپ به تبع تلقی جامعه‌شناسی مارکسیستی از ملی‌گرایی به عنوان پدیده عصر سرمایه‌داری و ایدئولوژی بورژوازی نوخاسته، معتقد بودند که پدیده تعلق ملی، محصول دوران ادغام ایران در مناسبات سرمایه‌داری است و طبعاً در دوره فئودالی ایران، سابقه‌ای ندارد (طبری، ۱۳۶۰: ۱۴۱-۱۴۴). برخی از قوم‌گرایان تأثیر پذیرفته از گرایش‌های

مارکسیستی نیز، با زبانی تند و تهاجمی، این اندیشه را بیان کردند که پدیده ملیت، محصول دوران جدید و کوشش روشن‌فکران نوگرا و دولت پهلوی بوده و تا پیش از آن، شناختی از مفهوم «ایرانی» بودن وجود نداشته است (نابدل، بی‌تا: ۷-۸).

از دهه ۹۰ میلادی (۷۰ شمسی)، برداشت ملهم از جامعه‌شناسی مارکسیستی در تلفیق با مجموعه نظریه‌های ذیل اندیشه انتقادی اروپایی، صورتی نو یافت. مصطفی وزیری به تأسی از مباحث بندیکت اندرسون معتقد است که در دوران پیشامدرن در فلات ایران، انواع و اقسام گروه‌های اجتماعی با فرهنگ خاص خود می‌زیستند که فاقد پیوند و تعلق مشترکی حول احساسات ملی بودند. از نگاه او، پیدایش «ایران» به عنوان ملتی مشابه دیگر ملت‌های مدرن، موجودیتی «تصوری»، «مصنوع» و «ابداع» عصر جدید بوده است. او به‌ویژه بر نقش شرق‌شناسان غربی، روشن‌فکران ملی‌گرا و اقدامات سیاسی مشروطه‌خواهان و دولت پهلوی در خلق مفهوم «ایران» و هویت ملی ایران تأکید دارد (ر.ک: Vaziri, 2013). این رویکردها با نقد نگرش‌های معتقد به سابقه کهن نام ایران و احساسات ملی در ایران، آنها را تبلور نوعی «تاریخ‌نگاری ملی‌گرا» می‌دانند که به واسطه احساسات رمانتیک خود به دام زمان‌پریشی تاریخی، ازلی‌انگاری و «بی‌جاسازی» (تمایل به جدا کردن ایران از متن تاریخی و جغرافیایی خاورمیانه اسلامی) افتاده است (متین، ۱۳۹۸: ۳۴-۳۶، ضیاء‌البراهیمی، ۱۳۹۶).

رویکردهای ذات‌گرا و کهن‌گرا به واسطه سرشت غیر تاریخی و غیر جامعه‌شناختی خود مورد نقد بوده‌اند. رویکردهای مدرنیستی نیز به واسطه اراده‌گرایی سیاسی، فروکاستن احساسات ملی به مقوله‌های ابزاری، بر ساخته دولت و نخبگان و نیز محدود کردن احساسات و تعلقات ملی به دوره مدرن مورد نقد قرار گرفته‌اند (کاستلز، ۱۴۰۲، ج ۲: ۳۰-۳۵). در حالی که رویکردهای جامعه‌شناختی غالب در مطالعات ملی‌گرایی، دوگانه ازلی‌انگاری- مدرنیسم را تنها چارچوب‌های ممکن بحث درباره پدیده ملیت می‌داند. منتقدان دو رویکرد یادشده در بحث ملیت در پی ایجاد مسیری میانه بوده‌اند که ضمن بهره‌گیری از بینش جامعه‌شناختی- تاریخی، از ابزارانگاری و تقلیل‌گرایی در بحث ملی‌گرایی فراتر روند. نگرش‌های جامعه‌شناختی بدیل که با عناوینی چون «نمادگرایی قومی» یا «جامعه‌شناسی تاریخی ملی‌گرایی» نامیده می‌شوند، ضمن نقد رویکرد

غیرجامعه‌شناختی و غیر تاریخی برداشت‌های ازلی‌انگار، منتقد ابزارانگاری، اراده‌گرایی، صدور احکام کلی و غیر تاریخی بر اساس تجربه برخی جوامع و تسری آن به همه جوامع و بی‌توجهی به تداوم در روندهای تاریخی نزد رویکردهای مدرنیستی هستند. آنان معتقدند که هرچند احساسات «ملی»، پدیده‌هایی مربوط به دوران مدرن هستند، مواد سازنده تعلقات ملی جدید در دوران پیشامدرن در قالب احساسات و عناصر پیونددهنده قومی وجود داشته‌اند (اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱-۲۱۹).

این دیدگاه‌ها از جهتی دیگر برای بحث ما درباره ایران اهمیت دارد. در حالی که مدرنیست‌ها در یک حکم کلی، پدیده احساس و تعلق ملی را پدیده‌ای مدرن تلقی می‌کنند و سخن گفتن از چنین پیوندهایی در دوران پیشامدرن را محصول پیکارهای سیاسی ملی‌گرایان و تحریف شواهد تاریخی می‌دانند، نمادپردازان قومی به واسطه توجه توأمان بر بینش جامعه‌شناختی و تاریخی با نقد یکسان‌انگاری تمام ملت‌های مدرن بر تفاوت و تمایز نمونه‌های مختلف از لحاظ سابقه تاریخی و تداوم احساسات پیونددهنده تأکید دارند. آنتونی اسمیت با نقد اندیشه «ناممکن بودن ملت‌ها در دوران پیشامدرن» عنوان می‌کند که شواهدی از حسی مشابه تعلق ملی در میان برخی جوامع باسابقه تاریخی وجود دارد که در دوران جدید نیز دوام آورده است: «می‌توان یونانیان، ارمنیان، یهودیان، ایرانیان، چینیان و ژاپنیان را نمونه‌های تداوم قومی تلقی کرد». او این نمونه‌های محدود را «ملت‌های پیش از ملی‌گرایی» می‌نامد (اسمیت، ۱۳۹۱: ۳۵۷-۳۷۰). حتی اریک هابسبام نیز که از اصلی‌ترین حامیان باور به مدرن بودن تعلقات ملی در بخش عمده کشورهای جهان است، «ملت‌های تاریخی»^۱ را از انبوه ملت‌های جدید متمایز می‌کند و این نمونه‌های «ناسیونالیسم اولیه» را شامل چین، کره، مصر و ایران می‌داند (Hobsbawm, 1992: 137).

موضع برخی از محققان ایرانی در بحث از سابقه و تبار تعلقات ملی به صورتی است که می‌تواند همسو با نقد همزمان دو رویکرد کهن‌گرا-مدرنیستی و تلاش برای گشودن راهی متفاوت برای فهم سابقه و تبار هویت ایرانی و تداوم تاریخی آن تلقی شود. محمدرضا شفیعی کدکنی در مقاله‌ای ضمن نقد کاربست مفاهیم مدرن به دوران سنتی

عنوان می‌کند که «جست‌وجو از مسئله وطن و ملت به شکل جدید و اروپایی آن... سابقه‌ای چندان کهنسال ندارد. از غرب به سرزمین‌های جهان راه یافته» است. با این حال از گذشته‌های دور «احساس نوعی همبستگی در میان جامعه ایرانی» وجود داشته است که فراتر از احساس تعلق محلی و فروتر از احساس تعلق امتی بوده است. وی این حس را «شکل خام و غریزی قومیت» می‌نامد (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۲-۳).

جواد طباطبایی نیز ضمن تأیید دیدگاه شفیعی کدکنی به نقد آثاری می‌پردازد که به نحو غیر انتقادی مفاهیم جدیدی چون «ملت»، «ملی‌گرایی» و «دولت ملی» را برای تحلیل پدیده‌های تاریخ پیشامدرن ایران به کار می‌برند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۶۳؛ ۱۳۹۸: ۷۴-۷۶). افزون بر این طباطبایی سخت منتقد رویکردهایی بود که به تأسی از ملاحظات قوم‌گرایانه یا نگرش‌های ملهم از علوم اجتماعی مدرن معتقد بودند که ایران و هویت ایرانی، نه پدیده‌ای ریشه‌دار در تاریخ، بلکه برساخته دوران جدید است (همان: ۸-۱۰). وی معتقد بود که رویکردهای ملهم از جامعه‌شناسی مارکسیستی (در مقطع پیش از انقلاب) و جامعه‌شناسی انتقادی اروپایی (در دوران پس از انقلاب) که وی آنها را «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» می‌خواند، به واسطه مواجهه قالبی و ناآشنایی با مواد تاریخ ایران در مسیری حرکت کرده‌اند که نتیجه آن، انکار سابقه نام، تبار تاریخی و تداوم هویت ایرانی در تاریخ بوده است (همان: ۷۷-۱۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۵).

طباطبایی در طرح بدیل خود بر ضرورت طرح «نظریه‌ای عام» درباره ایران، سابقه و تداوم تاریخی آن و خصوصیت «وحدت در کثرت» آن تأکید داشت. هرچند بحث‌های وی درباره تداوم تاریخی ایران از مباحث جامعه‌شناختی خالی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۲۳-۱۴۲)، به واسطه بدبینی ریشه‌ای وی به ظرفیت علوم اجتماعی همواره تأکید داشت که حل «معما»ی ایران، تنها از زاویه خوانشی فلسفی از تاریخ ایران ممکن است. او در یکی از آخرین کارهای خود عنوان می‌کند که با تأمل فلسفی در مواد تاریخ ایران توانسته به فهمی «شهودی» از مسئله دست یابد؛ ولی تدقیق آن نیازمند کاری گسترده‌تر است (همان: ۱۴۳).

پژوهشگران ایرانی دیگر تا این حد به قابلیت‌های بحث جامعه‌شناختی برای ارائه درکی از منطق تداوم تاریخی ایران بدبین نبوده‌اند. احمد اشرف و حمید احمدی ضمن

نقد دو رویکرد پیش گفته، با اتخاذ رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی میان «هویت ایرانی» به عنوان پدیده‌ای تاریخی و کهن و «هویت ملی ایران» به عنوان پدیده‌ای شکل گرفته در دوران مدرن، تمایز می‌گذارند (اشرف، ۱۴۰۲: ۳۸، احمدی، ۱۳۹۰: ۳۰۳-۳۱۷). بخش مهمی از کار اشرف و احمدی، به تأسی از کار بزرگ جراردو نیولی^۱ (۱۹۸۹)، اتخاذ رویکردی «تاریخی‌نگر» و مراجعه به متون دست اول برای نشان دادن خاستگاه تاریخی نام ایران، سابقه هویت ایرانی و تحول و تطور هویت ایرانی از زاویه جامعه‌شناختی و تاریخی بوده است. آنها تأکید دارند که هرچند ایران و هویت ایرانی، ریشه‌های تاریخی طولانی دارد، این هویت نه پدیده‌ای ایستا و ازلی، بلکه پدیده‌ای پویا و در حال دگرگونی بوده است که در مقاطع تاریخی مختلف ناشی از ضرورت‌ها و مواجهات تاریخی، شکل و مختصات جدیدی به خود گرفته است.

این جهت‌گیری پژوهشی به رغم ارزش و اعتبار بالای آن به واسطه تمرکز بر روایت سیر تاریخی هویت ایرانی، از تمرکز بر بحث جامعه‌شناختی درباره نیروهای اجتماعی و سیاسی که در این سیر تاریخی، عامل شکل‌گیری، حفظ، تغییر و تداوم نام و هویت ایرانی و بسط و گسترش آن در جغرافیای ایران بوده‌اند، پرهیز می‌کند یا حداقل آن را در حاشیه مطرح می‌کند. اهمیت پرداختن به مسئله هویت ایرانی از این زاویه به آن واسطه است که یکی از اصلی‌ترین مدعیات رویکردهای مدرنیستی آن است که نواحی مختلف فلات ایران در دوران پیشامدرن محل زیست انبوهی رنگارنگ از گروه‌های اجتماعی مختلف بود که به واسطه موانع طبیعی و فناورانه، فاقد پیوندی مؤثر با یکدیگر بودند، هویت محلی خاص خود را داشتند و از این‌رو درکی از مفهوم «ایران» و «ایرانی» بودن نداشتند (Vaziri, 2013: 63- 64).

بنابراین بحث جامعه‌شناختی درباره وجود هویتی به نام «ایران» و تعلق به آن مستلزم شناسایی مجموعه‌ای نیروهای اجتماعی- سیاسی است که توانستند با فراتر رفتن از محدودیت‌های جغرافیایی و فناورانه از طریق کنش‌های عامدانه یا غیر عامدانه خود، اقدام به خلق تعلقات و همگرایی در متن تنوع اجتماعی- فرهنگی- سیاسی و گسیختگی جغرافیایی ایران کنند. بر این مبنا مقاله حاضر، ضمن همسویی با رویکردی

که به وجود یک تعلق پایدار به نام محدوده جغرافیایی و خاطره تاریخی و فرهنگ ایران در دوران پیشامدرن است، معتقد است که پرهیز از افتادن در دام روایت‌های ازلی‌انگار، غیر تاریخی، رازورزانه و ایستا از تداوم هویت ایرانی از یکسو و پاسخ به مناقشه مطرح‌شده درباره مدرن بودن نام و هویت ایرانی، نیازمند بحثی جامعه‌شناختی درباره نیروهای اجتماعی- سیاسی نقش‌آفرین و تحلیل نحوه کنشگری آنان در تولید، تداوم و بسط این تعلق در فرایند تاریخی است.

ایران به عنوان «ملت» پیش از عصر دولت- ملت

ایران، نمونه ملتی تاریخی است و شواهد متعدد نشان می‌دهد که در دوران پیش از عصر جدید همواره درکی از موجودیتی سرزمینی به نام ایران، تاریخ، جغرافیا و ویژگی‌های هویتی متمایز آن در میان مردمان فلات ایران وجود داشته است. گراردو نیولی نشان داده است که ریشه‌های مفهوم «قومی، مذهبی و سیاسی» ایران در فرایندی تدریجی از دوره هخامنشی شکل گرفته است؛ ولی این ساسانیان بودند که برای تحکیم و مشروعیت‌بخشی به حکومت خود در قرن سوم بعد از میلاد، اقدام به «ابداع سنت» کرده و به «ایده ایران» قوام بخشیدند (Gnoli, 1989: 175- 178). نگاهی به متون جغرافیایی و تاریخی عصر ساسانی، به‌ویژه متن «شهرستان‌های ایران‌شهر»، ضمن تأکید بر مفهوم «ایران‌شهر»، حدود مرزهای شرقی و غربی ایران (از فرات تا آمودریا) را ترسیم می‌کند (مارکورات، ۱۳۷۳: ۳۷-۳۹، دریایی، ۱۳۹۷: ۲۹-۴۰). تصور ایران به عنوان سرزمینی مشخص، دارای تاریخی متمایز و نامیدن مردمان ساکن در آن به نام «پارسی» یا «ایرانی» در جریان گذار از عهد باستانی به عصر اسلامی، در متون جغرافیایی و تاریخی نویسندگان مسلمان، تکرار و تثبیت شد.

ابوالحسن مسعودی در سال ۳۴۰ ق در شرح اقلیم چهارم، آن را ناحیه «وسط جهان» می‌داند و آن را همان منطقه‌ای می‌داند که «همه طبقات ایرانیان» آن را «خُنیرث» می‌خوانند: «ایرانیان این ناحیه را به انتساب ایرج پسر فریدون، ایران‌شهر می‌نامیدند» (مسعودی، ۱۳۴۹: ۳۴-۳۹، حموی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴-۲۵).

ابن بلخی در ابتدای قرن ششم در ذکر حدود ایران می‌نویسد: «بلاد [فرس] از لب

جیحون بود تا شط فرات و پارس... [و] لشکر ایران از آنجا خاستی» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۲۴۱-۲۴۲). یاقوت حموی در ابتدای قرن هفتم عنوان می‌کند که «سواد (بین‌النهرین) را به دل تشبیه کردند و جهان تن، پس آن را «دل ایران شهر» گویند و ایران شهر، کشوری است میان جهان... فارسیان گویند: طهمورث‌شاه که در دیدگاه کتاب «اوستان»، پایگاه آدم^(ع) را دارد، جهان را در میان بزرگان دولت خویش بخش نمود. او به فرزندان ایران، پسر اسود پسر سام پسر نوح^(ع) که ده تن بودند، خراسان، سگستان، کرمان، مکران، اصفهان، گیلان، سبدان، گرگان، آذربایجان، ارمنان را واگذاشت و سرزمین هر یک را به نام او نامید. پس همه اینها ایران شهر نامیده شدند» (حموی، ۱۳۸۰: ۳۶۹-۳۷۰).

حمدالله مستوفی نیز در قرن هشتم، غرض خود از نوشتن کتاب «نزهة القلوب» (تألیف ۷۴۰ق) را «شرح احوال ایران» و نواحی مختلف آن عنوان کرد (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱). سید سال بعد و در عصر صفوی، محمد مستوفی بافقی، «ایران‌زمین» و «مملکت ایران» را «وسط معموره ربع مسکون» نامید و حدود جغرافیایی آن را مشخص کرد (مستوفی بافقی، ۱۳۹۰: ۱۸-۲۱). حدود مرزهای ایران حتی در نزد جغرافی‌دانان عثمانی نیز مشخص بود (Kashani- Sabet, 1999: 15-18). اولیا چلبی، سفرنامه‌نویس مشهور اهل عثمانی، ضمن تأکید چندین باره بر نام «ایران» و «ایران‌زمین»، بر حدود سرزمینی و تمایز هویتی آن تأکید روشنی دارد (ر.ک: چلبی، ۱۴۰۰).

افزون بر این تصور جغرافیایی، همواره درکی روشن از تاریخ باستانی ایران و تداوم آن در نزد خواص و عامه وجود داشت. این تصویر که ترکیبی از اسطوره و تاریخ بود، از کیومرث آغاز و به یزدگرد ختم می‌شد و سلسله‌های چهارگانه پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان را شامل می‌شد (ر.ک: طبری، ۱۳۷۵، ج ۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵-۶۲؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۹۳-۲۲۰؛ ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۶۷-۲۰۷؛ مسعودی، ۱۳۴۹: ۸۲-۱۰۳؛ ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۵۹-۲۶۹). مسعودی با اشاره به اینکه ایرانیان از «اقوام» مختلف هستند، عنوان می‌کند که «ایرانیان با وجود اختلاف عقاید و دوری وطن‌ها و پراکندگی شهرها... به اتفاق گویند که سر پادشاهان، کیومرث بود» (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۱۵ و ۲۳۲). ثعالبی تأکید دارد که «تاریخ سلاطین ایران، روشن‌تر و محقق‌تر از تاریخ سایر سلاطین است؛ زیرا قوم دیگری که

دارای حکومتی بدین دوام و بقا بوده و فرمانروایانشان بدین ثبات و نظم مانند هیئت متحدی مجتمع و مؤتلف باشند، کسی به یاد ندارد» (ثعالبی، ۱۳۲۸: ۱).

آثار ادبی و تاریخی در بردارنده انبوهی از شواهد مبنی بر حضور نیرومند یک احساس تعلق پایدار به مفهوم ایران، سرزمین، حماسه، تاریخ و زبان متمایز آن در نزد اقشار مختلف است. برجسته‌ترین نمود این احساس، حماسه فردوسی است که ضمن روایتی از سرگذشت ۴۹ پادشاه اسطوره‌ای و تاریخی، حدود ۱۲۰۰ بار نام ایران را ذکر کرده است. نظامی گنجوی در قفقاز در «هفت‌پیکر» خود سروده است: «همه عالم تن است و ایران دل». در آثار ادبی، تاریخی و جغرافیایی، ایران بارها به «دل زمین» تشبیه می‌شود. این تشبیه، تکرار مضمونی باستانی است که در قالب تمثیلی ارگانیک، اقلیم چهارم را مرکز زمین، ایران را مرکز اقلیم چهارم و بین‌النهرین به عنوان مرکز ایران را «دل ایران‌شهر» می‌دانست (ابن‌رسته، ۱۳۶۵: ۱۱۹-۱۲۱، حموی، ۱۳۸۰: ۳۶۹-۳۷۰). در ادامه این تمثیل ایران همچون یک تن و نواحی مختلف، اجزای آن تلقی می‌شد. آوی در سال ۷۲۹ ق در ترجمه آزاد خود از کتاب «محاسن اصفهان»، ایران را تن واحدی تصویر می‌کند که دارای دست و پا و سر است:

«ملک ایران را که از اطراف عالم خوشتر است

همچو شخصی دان که باشد از هنر، او را روان.

اصفهان او را سر و کرمان و شیرازش دو پای،

ری یکی دست و دیگر دستش، آذربایگان» (مافروچی، ۱۳۸۵: ۵۴).

این شواهد نشان می‌دهد که تعلق به ایران و هویت ایرانی فراتر از تعلقات محلی و امتی در احساس و آگاهی ایرانیان وجود داشته است. شرق‌شناسانی چون وامبری و گوبینو که در نیمه قرن نوزدهم از ایران دیدن کردند، بر این آگاهی و تمایز ایرانیان با جوامعی چون عثمانی تأکید کردند (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۸۰، گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۰۹-۲۱۳). به همین دلیل آلبرت هورانی عنوان می‌کند که «در میان کشورهای مسلمان، از نظر پیوستگی نیرومند با تاریخ و فرهنگ گذشته‌اش، ایران کشوری منحصربه‌فرد بود» (هورانی، ۱۳۸۴: ۱۳۵)^(۱). البته چنان‌که گفته، این تعلق، حسی مشابه ناسیونالیسم مدرن نبوده است. شفيعی کدکنی، این نوع همبستگی را «شکل خام و غریزی قومیت» می‌نامد

(شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۲-۳). برنارد لوئیس با اشاره به نیرومندی تعلق به ایرانیّت در دوران ماقبل مدرن، این حس را متمایز از ملی‌گرایی مدرن و با عنوان «میهن‌دوستی»^۱ صورت‌بندی می‌کند.^(۲)

نیروهای سیاسی - اجتماعی پیونددهنده در تاریخ ایران

اگر روایت‌های رمانتیک تمایل دارند تا روایتی رازآلود از ریشه‌های بقا و تداوم تاریخی ایران ارائه دهند، مدرنیست‌ها معتقدند که به واسطه محدودیت‌های جغرافیایی و فناورانه، جماعت‌های متنوع ساکن در فلات ایران فاقد هویت مشترک پیونددهنده بوده‌اند. فراتر رفتن از دوگانه روایت‌های رمانتیک و مدرنیستی (ابزارانگار) نیازمند ورود از زاویه جامعه‌شناختی و پاسخ به این پرسش است که چه نیروهایی، عاملیت حفظ فرهنگ و تعلق به هویت ایرانی و ایجاد پیوندی فراسوی تعلقات محلی و طایفه‌ای را بر عهده داشتند. در انبوه نوشته‌های ایران‌شناسان داخلی و خارجی، اشاره‌های پراکنده یا مفصلی درباره این عاملان وجود دارد؛ ولی کمتر به شناسایی تمام این نیروها و تحلیل نحوه نقش‌آفرینی آنها در فرایند تاریخی پرداخته شده است.

در یک استثنای برجسته، شاهرخ مسکوب از چهار نیروی دربارهای محلی، دیوان-سالاران، اهل دیانت و اهل عرفان به عنوان عامل حفظ خاطره تاریخی و زبان فارسی یاد می‌کند (ر.ک: مسکوب، ۱۳۷۹). بحث مسکوب از زاویه علوم اجتماعی مطرح نشده است، ولی می‌تواند نقطه شروع بحثی جامعه‌شناختی به منظور شناسایی نیروهای سیاسی و اجتماعی باشد که نخست نام، خاطره، میراث و فرهنگ ایرانی را در روند تاریخی شکل داده و تداوم آن را در جریان گسست‌های بزرگ حفظ کردند. دوم به عنوان حاملان و مروجان این میراث، با فراتر رفتن از سطوح خرد تعلقات محلی، عاملی برای پیوند نواحی مختلف، غلبه بر نیروهای خالق واگرا و ایجاد همگرایی و «وحدت» فراسوی «کثرت»‌ها شدند. دولت‌ها و دربارها به عنوان بازیگران سیاسی، اهل قلم، صوفیان و علما به عنوان صاحبان «فرهنگ والا» و تجار و شبکه‌های بازرگانی، عاملان خلق همگرایی و تداوم تاریخی بودند. هرچند بخش عمده گروه‌های پنج‌گانه پیونددهنده در شمار اعیان و قشر میانی

شهرها بودند، امتداد آنها در لایه‌های فرودست شهری، روستایی و ایلی نیز دیده می‌شد.

۱- درباره‌ها و دولت‌ها

دولت‌ها و درباره‌ها از چند جهت عاملی برای حفظ میراث فرهنگی و تاریخی ایران و عامل پیونددهنده نواحی و مردمان مختلف بودند. اندیشه باستانی پادشاهی آرمانی با مفهوم ایران و مرزهای آن در پیوند بود (ریاحی خویی، ۱۳۸۰: ۲۰۷). روح جاری در متون مکتوب و فرهنگ عامه، نکوهش تنوع مراکز قدرت، جداسازی و واگرایی و ستایش‌گر همگرایی و وحدت ذیل یک دولت مرکزی و پادشاهی نیرومند همچون اردشیر و انوشیروان بود (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۶۹: ۶۲ و ۶۸، نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۴۸-۵۳، طبری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۸۰). افزون بر این خاطره تاریخی پایدار مرزهای ایران را ترسیم و پادشاهی قدرتمند را عاملی وحدت‌بخش تصویر می‌کرد که با غلبه بر پراکندگی قدرت و خودسری نواحی، ثبات و اعتلا را تحقق می‌بخشد. این خاطره تاریخی که اهل قلم آن را به صورتی بی‌وقفه تکرار می‌کردند، در دوران واگرایی و تفرق، مسیر پیش‌روی فاتحان نوخاسته را ترسیم کرده، آنان را در راستای احیای پادشاهی متمرکز در محدوده مرزهای تاریخی ایران قرار می‌داد.

بر بستر این خاطره قدرتمند، برانگیزاننده و مشروعیت‌بخش، پادشاهان ترک و غیر ترک حاکم بر ایران می‌کوشیدند حکومت خود را در ادامه سنت پادشاهی باستانی تعریف کنند (Gnoli, 1989: 179). شاعران از زبان یعقوب لیث صفاری می‌سرودند که فرزندی از «نسل عجم»، «صاحب میراث ملوک عجم» و «احیاکننده عظمت» و «گیرنده انتقام آنان» است (Stern, 1971: 451- 542). سامانیان خود را از نسل بهرام چوبین می‌دانستند (منهاج سراج، ۱۳۴۲، ج ۱: ۲۰۱). مرداوید زیاری، خود را شاهنشاه تازه تولد یافته ساسانی می‌نامید (بارتولد، ۱۳۷۲: ۳۸-۳۹). آل‌بویه نیز با جعل شجره‌نامه‌ای، نسب خود را به بهرام گور رساندند، خود را «شاهنشاه» نامیدند و به سبک پادشاهان ساسانی، فتح‌نامه‌ای در تخت جمشید نصب کردند (کرمر، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۵). غزنویان، القاب و عناوین باستانی برگزیدند و مدعی شدند که آنان از فرزندان یزدگرد بودند که در زمان فتوحات مسلمانان به ترکستان گریخته و «چون دو سه بطن گذشت، ترک شدند» (منهاج سراج، ۱۳۴۲، ج ۱: ۲۲۶). مغولان، نام «ایران» را دوباره احیا کردند و کوششی برای پیوند دادن

پادشاهی مغول به پادشاهی باستانی صورت گرفت (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۳-۳۴). ابن خلدون روایت می‌کند در هنگامه دیدار با تیمور در دمشق، وقتی بر تبار ترکی او تأکید کرد، فاتح بزرگ عنوان کرد که از «سرداران ایرانم» و «از سوی مادر به منوشهر می‌پیوندم» (فیشل، ۱۳۳۰: ۵۹). در تاریخ‌نگاری رسمی صفوی، شاه اسماعیل، «فروزنده تاج و تخت کیان» و «فرازنده اختر کاویان» نامیده می‌شد و شاه، فرزنداناش را به نام پهلوانان ایرانی نام‌گذاری کرد (روملو، ۱۳۵۷: ۹۰ و ۲۳۷). نادر شاه در سکه‌ای که ضرب کرد خود را «نادر ایران‌زمین» خواند (Cook, 2024: 394). در شرح حال آقامحمدخان نقل شده است که وقتی در جریان فتوحات، ولایتی را فتح می‌کرد، از فرستادن «فتح‌نامه» به اطراف پرهیز داشت و در توجیه آن می‌گفت: «ما هنوز از سوای ملک ایران که خانه ماست، ملکی دیگر و مملکت غیری را به دست نیاورده‌ایم... که از جمله فتوحات حساب کنیم و فتح‌نامه به جایی فرستیم» (کوهمرای، ۱۳۸۴: ۴۴).

ساختار و عملکرد دولت نیز نیرویی پیونددهنده بود. جریان فتوحات در تحلیل نهایی، عاملی برای توقف فرایند تجزیه قدرت و واگرایی نواحی، جابه‌جایی‌های جمعیتی، خلق پیوندهای جدید و شکل دادن به وحدتی دوباره حول مرکزیتی سیاسی بود. در دوران ثبات و آرامش نیز دولت‌ها از طریق تعیین حاکمانی از مرکز، ایجاد زیرساخت‌هایی چون نظام ارتباطات (حمل‌ونقل و اطلاع‌رسانی)، نظام اداری و قضایی، نظام مالیات‌گیری و نظارت می‌کوشیدند تا رشته قدرت مرکزی را در پیرامون تقویت کنند. هرچند در گستردگی و قدرت این شبکه حکومتی نباید اغراق شود، با این حال این شبکه و ساختار، نمود و تبلور عینی پیوند با مرکزیت سیاسی بود.

بخشی از کوشش دولت‌ها و دربارها معطوف به تقویت و ترویج عناصر وحدت‌بخش چون زبان فارسی، میراث ادبی و خاطره تاریخی بود. در دورانی که فرهنگ و هنر و علم، کالای مختص خواص بود، اهل فرهنگ و هنر تنها در سایه حمایت دولتی، امکان فعالیت داشتند. مزاج اهل قدرت و ثروت برای پشتیبانی از زبان و فرهنگی خاص، اهمیت زیادی داشت. در سه قرن اول اسلامی، حمایت خلافت و دولت‌های چون طاهریان از زبان عربی باعث گرایش اهل فرهنگ ایرانی به عربی‌نویسی شد، به گونه‌ای

که «ایرانیان کم‌کم خود را برای یک کوچ فرهنگی و وداع با گذشته آماده می‌کردند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۸).

تغییر در مزاج اهل قدرت بود که این روند را معکوس کرد. در عصری که مینورسکی آن را «میان‌پرده ایرانی» نامیده، دولتهایی که خاندان‌های خراسانی و سیستانی تأسیس کردند، به صورتی هدفمند اقدام به تقویت زبان فارسی و احیای میراث ایرانی کردند. روایت مشهور از آغاز شعر فارسی در عهد یعقوب لیث صفاری، نمودی از نقش محوری سیاست و دربارها در حمایت از زبان فارسی است. یعقوب، نفرتی مهارناپذیر از عباسیان داشت. ضمن آنکه او مردی رویگزراده بود که برخلاف صاحبان فرهنگ والا، علقه‌ای به زبان و ادب عربی نداشت. از این‌رو زمانی که بعد از یک پیروزی «شعرا او را شعر گفتندی به تازی... چون این شعر برخواندند، او عالم نبود درنیافت. محمد بن وصیف حاضر بود و دبیر رسائل او و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامه پارسی نبود، پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت؟ محمد بن وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۲۱۴-۲۱۵).

از این‌رو در این بزنگاه تاریخی، «دری رسماً زبان نوشتار شد» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۸). سامانیان این گرایش را تحکیم کردند. آنان فرمان نگارش به زبان فارسی و برگردان برخی از متون مهم را به فارسی دادند. به روایت دیباچه شاهنامه، گرد آوردن داستان‌های باستانی پادشاهان و پهلوانان را سینه به سینه به خواستاری وزیر دانشمند صورت گرفت. این گرایش را دربارهای ترکی به نحوی نیرومندتر ادامه دادند. ملاحظات استراتژیک برای پیوند گسستن از خلافت و پیوند با مردمان مغلوب، جذب دیوان‌سالاران و اهل فرهنگ ایرانی و نیز سوق یافتن به «مصرف نمایشی» فرهنگ والا به عنوان نمودی از تمدن شهری باعث شد تا دربارهای ترکی به حامیان زبان فارسی و فرهنگ ایرانی بدل شوند. در چنین بستری بود که سنت عظیم نظم و نشر فارسی، انبوه نوشته‌های تاریخی، جغرافیایی و دیوانی با پشتیبانی دربارهایی که فاتحان ترک تأسیس کردند، نگاشته، منتشر و حفظ شد.

۲- اهل قلم

نیروی دوم نقش‌آفرین در این فرایند، گروهی بودند که در متون ایرانی با عنوان «اهل

قلم» نامیده می‌شدند (عروضی سمرقندی، ۱۳۴۶: ۲۴). آنها شامل دبیران دیوان‌سالار، حکما، دانشمندان، ادبا و شعرا، مورخان، جغرافی‌دانان و هنرمندان بودند که اغلب در خدمت صاحبان قدرت سیاسی بودند. ناظران شرقی و غربی از این قشر به عنوان گروهی متمایز در جامعه ایرانی یاد کرده‌اند که به واسطه دانش، سلوک و رفتار و پوشش خود از دیگران، به‌ویژه اهل شمشیر مشخص بودند (برتشنايدر، ۱۳۸۱: ۱۱۲، دلاواله، ۱۳۷۰: ۵۰-۵۱ و ۶۱). اهل قلم هرچند در علوم دینی هم آموزش‌دیده بودند، قالب و مضمون آثار آنان، متفاوت از نوشته‌های دینی بود. اگر عربی، زبان دینی و ترکی، زبان اهل شمشیر بود و عوام در هر ناحیه‌ای به زبان و لهجه‌ای محلی سخن می‌گفتند، زبان فارسی، قالب بیان نوشته‌های اهل قلم و به قول هاجسون، «زبان فرهنگ ذوق و ظرافت» به شمار می‌رفت (Hodgson, 1977, v2: 293). کاربرد فارسی باعث «وحدت فرهنگی و اخلاقی درخور ملاحظه» طبقات تحصیل‌کرده ایرانی در نواحی مختلف و تمایز آنان از سایر اقشار می‌شد (لوئیس، ۱۳۹۶: ۱۸۷-۱۸۸ و حورانی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). آنها را می‌توان گروهی مشابه ادیبان دیوان‌سالار چینی دانست که به گفته ماکس وبر، «نمایندگان مسلم وحدت فرهنگ» بودند (وبر، ۱۳۸۷: ۴۸۳).

تبار اهل قلم دوران اسلامی ایران، به قشر برجسته دبیران، دانشوران و هنرمندان عصر ساسانی بازمی‌گشت. اشپولر از «سنت بسیار منظم دبیری» در ایران سخن می‌گوید که به عنوان «حامل سنت و فرهنگ» ایرانی، عامل تداوم میراث فرهنگی و زبان فارسی در تمایز با دنیای عرب و اسلام شد (اشپولر، ۱۳۶۰: ۱۶؛ ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۰). واژه «دبیر» و سنت «دبیری» تباری باستانی در ایران داشت. بلعمی از «دبیران بزرگ» یاد می‌کند که «دبیری اندر خانگاه ایشان بود از سال‌های بسیار» و انوشیروان، کارهای بزرگ به آنان محول کرد (بلعمی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۱۰۴۶-۱۰۴۷). این گروه، بقای خود را در گذار به عصر اسلامی حفظ کردند و به خدمت اعراب مسلمان درآمدند. در جریان تحولی که بلاذری از آن به «برگرداندن دیوان پارسی به تازی» یاد می‌کند، دبیران به عربی‌نویسی و ترجمه متون باستانی به زبان عربی روی آوردند (بلاذری، ۱۳۶۴: ۶۰-۶۱). نتیجه فعالیت این گروه

در قرون نخستین از یک سو انتقال فرهنگ باستانی به درون فرهنگ جامعه اسلامی و از سوی دیگر به حاشیه رفتن زبان فارسی و تبدیل آن به زبان مردمان عادی بود.

با چرخش سیاسی بزرگی که دولت‌های مستقل ایرانی انجام دادند، دربارها به حامیان و مروجان میراث ایرانی و زبان فارسی بدل شدند. در این زمان، فارسی‌چندان مناسب برای بیان مقاصد علمی دانسته نمی‌شد؛ چنان‌که ابوریحان بیرونی عنوان می‌کند که زبان فارسی تنها مناسب بیان «داستان‌های خسروان» و ناتوان از انتقال مطالب علمی است (بیرونی، ۱۳۸۳: ۱۶۸-۱۶۹). تشویق به فارسی‌نویسی از سوی خاندان آل‌فریغون باعث شد تا بیرونی، کتاب «التفهیم» خود را به زبان فارسی بنویسد و معادل‌هایی برای واژگان علمی ارائه دهد که منجر به آغاز روند فارسی‌نویسی در حیطه علمی شد (ر.ک: همایی، بی‌تا: فکط- قفه). همپای این روند، شاعران خراسانی به فارسی شعر سرودند و ادیبان دیوان‌سالار سامانی و غزنوی، قرآن کریم و تاریخ طبری را به فارسی بازگرداندند و با حمایت دربارها و دهقانان، جمع‌آوری و روایت مجدد حماسه و تاریخ باستانی آغاز شد. معنای این تحول، تبدیل زبان فارسی به زبانی ادبی و علمی بود.

نیروی درهم تنیده با دبیران و اهل قلم، طبقه بسیار مهم «دهقانان» بود. دهقانان به عنوان زمین‌داران متوسط، متولیان اداره نواحی روستایی در دوره ساسانی بودند که در جریان انتقال به دوره اسلامی، بقای خود را حفظ کردند (تفضلی، ۱۳۹۸: ۳۸۵-۳۹۷). از میان آنها و یا تحت حمایت آنها، دبیران و دانشورانی برخاستند که ضمن جلوگیری انحلال زبان فارسی، به بازسازی و برکشیدن دوباره آن به عنوان زبانی دیوانی و ادبی و دانشورانه اقدام کردند. از جمله فردوسی «از دهاقین طوس بود از دیهی که آن دیه را باژ خوانند» (عروضی سمرقندی، ۱۳۴۶: ۷۵). وی در موارد متعددی، داستان را از قول «دهقان»، «پیر دهقان‌نژاد»، «دهقان آموزگار»، «دهقان پیر»، «دهقان پیر پرمایه»، «دهقان چاچ»، «دهقان سخن‌گوی»، «دهقان سراینده»، «دهقان مرو» و «دهقان موبدنژاد» روایت می‌کند (یغمایی، ۱۳۴۸: ۸-۱۰). میراث بزرگی که از فردوسی برجای ماند، به عنوان اثری مرجع در دربارهای ایرانی و نوشته‌های اهل قلم و صوفیان در کل جغرافیای ایران خوانده و پراکنده می‌شد و تأثیری شگرف در میان عامه برجای نهاد.

اقدام مهم دیگر دیوان‌سالاران ایرانی، تحکیم زبان فارسی به عنوان زبان

دیوان سالاری بود. می‌دانیم جدالی سخت بر سر زبان دیوان در دربارهای صفاری، سامانی، آل‌بویه و غزنوی وجود داشته است. از خواجه نظام‌الملک نقل شده که تا زمان محمود و مسعود غزنوی «به فارسی از درگاه امثله نوشتن عیب بود» (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۲۹). نخستین قدم برای تبدیل فارسی به زبان دیوان را ابوالعباس اسفراینی، وزیر محمود و ممدوح فردوسی برداشت. کوشش وزیر به ناکامی انجامید و پس از برافتادن او خواجه احمد حسن میمندی، دیوان را به عربی بازگرداند (ناصر جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۴۵-۳۴۶). ولی به تدریج با حمایت فاتحان ترکمان و پیگیری دیوانیان در عصر سلجوقی، فارسی به عنوان زبان دیوان تثبیت شد. خواجه نظام‌الملک که از خاندانی دهقانی برخاسته بود، بزرگ‌ترین فرآورده فکری دیوان سالاری ایرانی یعنی «سیاست‌نامه» را به فارسی نگاشت و مویدالدوله جوینی، دبیر دیوان رسالت و ندیم سلطان سنجر، در «عته‌الکته» خود، نمونه‌های کاملی از سبک نامه‌های دیوانی را به زبان فارسی نگاشت تا راهنمای دیوانیان بعدی باشد (جوینی، ۱۳۲۹: ۲-۳). در این دوره بود که فارسی چنان فراگیر شد که نصرالله منشی در مقدمه ترجمه خود بر «کلیله و دمنه» نوشت که «رغبت مردمان از مطالعت کتاب تازی قاصر گشته است» (منشی، ۱۳۹۲: ۲۵).

هرچند احیای نام، تاریخ، زبان و فرهنگ ایرانی در خراسان بزرگ روی داد، دبیران و سایر اهل قلم، این میراث را در سایر نواحی ایران گسترش دادند. قطران تبریزی که خود از طبقه دهقانان آذربایجان بود و به روایت ناصر خسرو، پارسی خراسانی نمی‌دانست، شعر خود را به تأسی از مکتب خراسانی شکل داد. وی در دیوان خود به تأسی از شاعران و ادیبان خراسان بارها از «ایران» و «ملک ایران» و «ملت ساسان» سخن می‌گوید (قطران تبریزی، ۱۳۶۲: ۸۶-۸۷ و ۱۰۶ و ۱۰۹ و ۲۷۱-۲۷۲ و...). اسدی توسی از خراسان به قفقاز رفت و به خواست وزیر فرمانروای نخجوان، «گرساسب‌نامه» را سرود. شاهنامه به متن محبوب اهل فرهنگ قفقاز مسلمان بدل شد و شاهنامه‌خوانی، سنتی رایج در میان مردمان این ناحیه بود (ر.ک: صمد، ۱۳۷۸). نظامی گنجوی در گنج به زبان فارسی شعر گفت و مضمون داستان‌های عاشقانه خود را از تاریخ باستانی ایران گرفت. بزرگ‌ترین مقلدان نظامی یعنی امیر خسرو دهلوی در هندوستان و مکتبی شیرازی در شیراز از سبک او تقلید کردند.

پس از تهاجم مغولان نیز اهل قلم ایرانی در پیوند با دربار مرکزی یا دربارهای محلی حاکمان ترک و مغول به حیات خود ادامه داده، تداوم بخش میراث ایرانی بودند. رشیدالدین فضل‌الله، مغولان را وارثان «تاج و تخت شهنشاهی ایران‌زمین» دانست (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۴). بزرگ‌ترین نمود خودآگاهی تاریخی در میان قشر دیوانی و کنش عامدانه آنها برای حفظ خاطره تاریخی و سرزمینی را می‌توان در نزد حمدالله مستوفی مشاهده کرد که غرض خود از نوشتن کتاب نزه‌القلوب (تألیف ۷۴۰) را «شرح احوال ایران» عنوان می‌کند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۸-۲۳، بناکتی، ۱۳۴۸: ۲۷-۶۸، ۲۱۶-۲۴۴، ۴۱۳-۴۱۴). شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد که دیوان‌سالاران در رفت و آمد فاتحان در کنار اغراض شخصی در پی حفظ کشور و کاستن از آثار ویرانی‌ها بودند. از حاج ابراهیم‌خان کلانتر نقل شده است که «یکی از مقاصد کلی» او در روی‌گردانی از لطفعلی‌خان و گرایش به آقامحمدخان، «استخلاص ملک بود از صدمات جنگ‌هایی که متصل بر سر سلطنت برپا می‌شد و هیچ‌کس هم به غیر از معدودی از سپاهیان دزد و دغل، باک نداشت در اینکه زندی بر تخت باشد یا قجری. لکن همه طالب بودند که ایران، بزرگ و قوی و آرام باشد» (ملکم، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۶۰).

اهل قلم ایرانی در مجموع گروهی کوچک اما بسیار مهم در تاریخ ایران بودند. در شرایطی که ایرانیان در میدان نبرد بارها از فاتحان شکست خوردند، بقای ایران تنها از رهگذر دفاعی فرهنگی ممکن بود (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۰: ۹۸-۱۰۵). اهل قلم، اصلی‌ترین عاملان این دفاع بودند. اگر مهاجمان ایلیاتی، عامل گسست‌های تاریخی بودند، اهل قلم در دنیای پراکندگی‌های جهان قدیم، عامل تداوم تاریخی و خالق همگرایی و وحدت در ایران بودند. تربیت این گروه در مناطق مختلف فلات ایران مبتنی بر مواد درسی و آموزش‌های یکسانی به زبان فارسی بود. از درون این فرایند آموزشی، قشری شکل می‌گرفت که در مناطق مختلف دارای سلوک، ذهنیت، مهارت و دانش‌های مشابهی بودند. این شباهت باعث می‌شد تا اهل قلم فراتر از سطح تعلقات محلی رفته، صاحب تعلقی به ایران و میراث ایرانی باشد. نویسندگان تاریخ‌های محلی هرچند به زادگاه خود ابراز علاقه می‌کردند، تأکید داشتند که ناحیه آنان جزئی از کلیتی به نام «ایران‌زمین» است (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۲۲، ۳۳، ۴۰-۴۱، مافروچی، ۱۳۸۵: ۵۴). اهل ادب در ناحیه خود،

عامل پیوند با فرهنگ و هویت ایرانی بودند. محمدامین رسولزاده که در پی خلق هویت جدیدی برای مسلمانان قفقاز بود، در جایی از «میرزا»های «محافظه‌کار» و علاقه‌مند به زبان فارسی و میراث ایرانی در قفقاز گلایه می‌کند که دل در گرو سعدی و حافظ دارند و باعث می‌شوند تا فرهنگ مردم این ناحیه، «فارسی‌زده» باشد (رسولزاده، ۱۳۸۰: ۱۳-۲۶).

اهل قلم برای گذران زندگی نیازمند پیوند با اهل قدرت و ثروت بودند. از این‌رو مجبور بودند در جست‌وجوی مخدوم در نواحی مختلف سفر کنند و به خدمت دربارهای مرکزی و محلی، مدارس شهرها و روستاهای مختلف درآیند. این کوشش باعث می‌شد تا آنان به عاملی برای پیوند میان مناطق و نواحی مختلف فلات ایران بدل شوند. این نقش پیونددهنده از محدودهٔ مرزهای تاریخی ایران فراتر می‌رفت. آنان «قند پارسی» و میراث ایرانی را در هندوستان، تایلند، آناتولی و... گسترش می‌دادند و چیزی را به وجود می‌آورد که توین‌بی، آن را «جهان ایرانی‌مآب»^۱ نامیده است (Toynbee, 1955: 514-515).

۳- علما و روحانیون

عالمان دینی، نیروی کلیدی شکل‌دهنده به تعلق دینی بودند. در اقصا نقاط جهان اسلام، علما بر مدار قرآن و سنت، آموزش‌های نسبتاً یکسانی می‌دیدند و مروج آموزه‌های مشترکی بودند. هر عالم محلی، جزئی از یک شبکه رسمی و غیر رسمی بود که حول یک عقیدهٔ اصولی یا فقهی و یک مرکزیت دینی شکل گرفته بود. عربی، زبان وحدت‌بخش آنان بود. فرآورده این پیوندها، شکل‌گیری تعلق حول عقیده دینی بوده که «امت» نامیده می‌شد.

هرچند تعلق محلی و دینی در نزد علما، اموری هم‌راستا بود، در موضوع نسبت تعلق دینی و ایران‌دوستی، مسئله پیچیده‌تر بود. تا قبل از صفویان، هرچند حاکمان و اهل قلم به مذهب اهل سنت بودند و حامی فرهنگ و عناصر هویت ایرانی تلقی می‌شدند، جهت‌گیری عالمان دینی دارای پیچیدگی زیادی بود. از نگاه آنان، اسلام ناسخ سنن تمدن‌های پیش از خود بود. از این‌رو هر نوع تشبث و ستایش میراث پیشینیان، نسبتی با مسلمانی نداشت. در نتیجه هرچند به گفته ابن‌خلدون، اکثریت مؤسسان اولیه و بزرگان علوم اسلامی از «عجم» بودند، این گروه، جهت‌گیری مثبتی به میراث باستانی

ایرانی نداشتند و مردم را نیز از گرایش به آن باز می‌داشتند. از جمله غزالی، فروش آلات مرتبط با عید نوروز و جشن سده را «اظهار شعار گبران» و «مخالف شرع» می‌داند و توصیه می‌کند تا بزرگداشت این ایام پرهیز شود تا «مدرس» شوند و از یادها بروند «چنان که از او، خود نام و نشان نماند» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۲۰). در مقابل این کوشش برای ایجاد تقابل میان ایرانیت و اسلامیت، گروهی دیگر به‌ویژه در میان اهل قلم بودند که می‌کوشیدند این دو را در راستای هم قرار دهند که برجسته‌ترین نمونه آن را می‌توان در «دیباچه» شاهنامه مشاهده کرد (مستوفی، ۱۳۳۹: ۶۶۱-۶۶۲).

درباره علاقه به زبان فارسی، وضعیت متفاوت بود. در حالی که گروهی از عالمان به‌ویژه عالمان حنبلی، سخن گفتن به زبان فارسی را «تشبه به اعاجم» می‌دانستند، فقهای مؤسس چون ابوحنیفه، جواز قرائت نماز به فارسی را صادر کردند و بخاری نیز سخن گفتن به فارسی را تأیید کرد. این بزنگاهی مهم بود که زمینه را برای نگارش و ترجمه متون دینی به زبان فارسی فراهم آورد. اسفراینی در ابتدای تفسیر فارسی خود (قرن ۵) تأکید می‌کند که «واجب آن است... که ائمه و علمای دیانت اندر هر عصر برایشان شفقت برند و اعتقادهای پارسی کنند و احکام عبادات به پارسی اثبات کردند تا ایشان فرا آن راه یابند و از بهر این معنی بود که اول و آخر این امت اجماع کردند بر اینکه تفسیر قرآن به پارسی همی گویند» (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸-۹). در نتیجه تأیید دینی زبان فارسی در خراسان، ماوراءالنهر، افغانستان و شبه‌قاره که فقه و کلام حنفی رایج بود، متون دینی بسیاری به زبان فارسی ترجمه یا نوشته می‌شد. استفتائات و خطابه‌های دینی به فارسی بود. بدون تأیید دینی، حفظ و گسترش زبان فارسی در آن ناحیه وسیع، امری دشوار بود. بنابراین عالمان سنی در حفظ و ترویج عناصر هویت ایرانی، نقشی غیرمستقیم اما بسیار مهم ایفا کردند.

درباره نسبت تشیع و ایرانیت، وضعیت صورتی دیگر است. برخی شرق‌شناسان مدعی‌اند که تشیع باید به عنوان «مذهب ملی ایرانیان» تحلیل شود. چنین درکی آشکارا غیر تاریخی است. تشیع در نقطه آغاز و رشد خود، خیزشی از متن جامعه عربی بود. اما ایرانیان با توجه به سوابق ذهنی و تاریخی خود و نیز موقعیت فرودستی، جاذبه‌های بیشتری در تشیع می‌یافتند. «موالی» ایرانی از جمله گروه‌های هوادار قیام‌های شیعی

اولیه بودند. بعدها نیز گرایش شیعی در میان علاقه‌مندان به میراث ایرانی نظیر شعوبیه و فردوسی آشکار بود. اسماعیلیان ایرانی (نزاریان) از همان ابتدا زبان فارسی را در نگارش متون دینی خود به کار می‌گرفتند. ناصر خسرو، آثار خود را تماماً به فارسی نوشت. افزون بر الموت، «تا فراسوی فلات بلند آسیای میانه و تا دوردست چین»، هر کجا جامعه اسماعیلی وجود داشت، زبان فارسی هم زبان مقدس عبادی و «زبان مشترک دینی» بود (فرای، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۵۷-۴۵۸).

در تاریخ تشیع نیز همواره برخی کوشش‌ها برای ایجاد تقابل میان تعلق شیعی و تعلق به ایران وجود داشته است (ر.ک: ربیع، ۱۳۸۸). با این حال در هسته فرهنگ ایرانی همواره کوششی برای هم‌راستا کردن این دو لایه هویتی وجود داشته است که نمود آن در دیباچه شاهنامه آمده است و افرادی چون گوینو به نفوذ و طنین قدرتمند این گرایش در فرهنگ عامه ایرانی اشاره کرده‌اند (گوینو، ۱۳۸۳: ۲۱۲). دلایلی چون وجود باوری نیرومند و رایج در میان علما و عموم شیعیان دایر بر ازدواج امام حسین^(ع) با شهربانو دختر یزدگرد سوم و تداوم نسل امامان معصوم^(ع) از وی، «شیعه امامی را به ایران پیش از اسلام پیوند می‌زد» (امیرمعزی، ۱۳۹۴: ۷۳). حتی برخی حکمای شیعی چون قطب‌الدین اشکوری، ویژگی‌های «سوشیانت» زرتشتی را با ویژگی ذکرشده برای امام دوازدهم^(ع) یکسان دانستند (اشکوری، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۵۳-۳۵۸، ستاری، ۱۳۷۰: ۱۱۴). در همین بستر بود که عالمان شیعی به اتکای احادیث منقول از امامان معصوم^(ع) به جواز جشن گرفتن عید نوروز حکم می‌دادند (جعفریان، ۱۳۷۶: ۲۰۱-۲۲۰).

پس از تأسیس دولت صفوی و تبدیل ایران به مرکزیت جهان شیعی، پیوند ظریفی میان دیانت و ایرانیت پدیدار شد که تا دوره معاصر ادامه یافت. درگیری مداوم صفویان با ازبکان و عثمانیان، به عاملی برای تقویت نقش مذهب در تمایز ایرانیان و جوامع همجوار بدل شد. صفویان، تمایز شیعه و سنی را با تمایزهای سنتی ایرانیان با مردمان نواحی آن سوی سیحون و جیحون و نیز مردمان آناتولی منطبق ساختند. در سایه عامل مذهبی بود که شکاف زبانی قبایل ترک‌زبان قزلباش با مابقی ایرانیان به حاشیه رانده شد و این قبایل در مقام پایه‌های دولت ایرانی قرار گرفتند (تاپر، ۱۳۸۴: ۱۶۳). با تبدیل ایران به عنوان کانون تشیع، حفظ آن در مقابل تعدیات بیرونی، اهمیتی معنوی در

نگرش عالمان دینی یافت. رساله‌های جهادیه در جریان جنگ‌های ایران و روسیه و نیز فتاوی جهاد در جنگ اول جهانی، نمود آشکار این تلفیق حس دینی و ملی در نزد علمای مذهبی است. در همین قالب بود که عالمی سنتی چون سید کاظم یزدی، «بقعه مبارکه ایران» را ناحیه‌ای می‌داند که «از تمام مملکت وسیعه الهی اختصاص به اهل ایمان» دارد و آرزو دارد که «مانند منیعه هندوستان مایه اعتبار و تاریخ روزگار گردد» (میرزایی، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۱۹).

تا پیش از صفویه به واسطه آنکه علمای برجسته دوازده امامی، عرب‌زبان بودند، تعلقی به زبان فارسی در میان آنان وجود نداشت. با استقرار صفویه در ایران، وضعیت تغییر کرد. نیاز مخاطبان در امور دینی و شرعی و ضرورت ارتباط با توده در کنار درخواست دربار، عاملی مهم در گرایش به فارسی‌نویسی بود. در قرون دهم و یازدهم بیش از پنجاه اثر شیعی نیز به فارسی ترجمه شد (حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). پدیده‌هایی دینی چون زیارت اماکن مقدسه به واسطه فراهم کردن امکان گردهمایی مردمان نواحی مختلف کشور و خلق خاطره جمعی و احساس تعلقی فراتر از سطوح محلی، عاملی پیونددهنده بود. چنان‌که وامبری در حرم امام رضا^(ع) مشاهده کرد: «یک حس جذبه کامل‌العیار در چنان لحظه‌ای تمام نژادها و طبقات، ارباب و تاجر و نوکر- اعم از ساکنان محتاط آسیای میانه، مردان زیرک اصفهانی یا شیرازی، ترک‌های ساده‌دل و یا بختیاری‌ها و کردهای ستیزه‌جو- را در برمی‌گیرد» (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۷۴-۲۷۵).

صوفیان و نظام خانقاه

صوفیان و شیوخ صوفی، مروج برداشتی زیبایی‌شناسانه از عقیده دینی بودند. حامیان این برداشت از قرن سوم هجری به این‌سو در قالب انواع و اقسام سلسله‌های صوفیانه، سازمان و شبکه گسترده‌ای را در سرتاسر جهان اسلام به وجود آوردند که به «نظام خانقاه» مشهور است. سبک آموزشی، شیوه زندگی و شبکه نهادهای صوفیه نیز همانند علما، مروج تعلقات دینی و امت پایه بود. صوفیه برحسب تلقی خاص خود از مفهوم «وطن» به عنوان «لامکان» و عالم ملکوت طبعاً نمی‌توانست حامی تعلق خاطر به موجودیتی به نام ایران به عنوان سرزمینی مجزا و متمایز باشد.

ولی صوفیان از جهاتی دیگر، مقوم هویت ایرانی بودند. تصوف ایرانی، ریشه‌ای عمیق در سنت‌های معنوی باستانی به‌ویژه مانویت داشت و برخی از صوفیان و حکمای ایرانی خود را تداوم‌بخش سنت معنوی ایرانی می‌دانستند. از جمله سهروردی خود را ادامه‌دهنده «راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس» و احیاگر میراث «حکمای فرس» معرفی می‌کرد (سهروردی، ۲۵۳۵: ۱۹؛ ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۸). کربن معتقد است که اگر فردوسی از رهگذر حماسه پهلوانی به تداوم میراث ایرانی در عصر اسلامی اقدام کرده، سهروردی از رهگذر صورت‌بندی یک حماسه عرفانی، چنین نقشی را ایفا کرده است. از این‌رو «او بار گذشته زرتشتی ایران کهن را به دوش می‌کشد و بدین‌سان آن را به اکنون منتقل می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

نقش برجسته سلسله‌های صوفیانه در حفظ تداوم فرهنگی، علاقه‌پایدار آنها به زبان فارسی بود. یکی از دلایل روی‌آوری صوفیان به زبان فارسی، ارتباط آنان با مردمان کوچه و بازار بود. نجم رازی عنوان می‌کند که برای آموزش طریقت هرچند کتاب به عربی بسیار است، «پارسی‌زبانان را از آن زیادت فایده‌ای نیست» (رازی، ۱۳۸۳: ۱۵). مولوی نیز عنوان می‌کند که بنا به تقاضای «یاران» به فارسی شعر می‌گوید و خطابه می‌خواند (مولوی، ۱۴۰۱: ۱۰۳).

اما این توضیحی کافی برای سنت پایدار استفاده از زبان فارسی در نزد صوفیان نیست. برخی محققان از نوعی «ملازمت ذاتی» میان شکل ایرانی تصوف و زبان فارسی سخن گفته‌اند. در این روایت، تصوف یا «حکمت ذوقی ایرانی» در فرایند شکل‌گیری و گسترش، پیوندی بنیادین با زبان فارسی برقرار کرده است. زبان فارسی، قالب بیان تجربه معنوی شیوخ ایرانی بوده و ناشی از پیوند با آن تقدس یافته است (پورجوادی، ۱۳۷۳: ۱-۳۷). در نتیجه این شأن معنوی است که در محافل صوفیان از قول حسن بصری نقل می‌شد که «اهل بهشت را زبان پارسی است» (واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۲۹).

نمودهای آشکار تقدیس زبان فارسی را می‌توان در نزد برخی فرق دینی و نحله‌های صوفیانه مشاهده کرد. علاوه بر تقدس زبان فارسی در نزد اسماعیلیه، حروفیه باور داشتند که «همه زبان‌ها به جز عربی و فارسی باید محو گردد، زیرا این دو زبان بهشت

است و ۳۱ حرفی که منشأ همه کائنات می باشد، کلا در آنها موجود است» (ریتر، ۱۳۴۱: ۳۸۶). فلسفه تاریخ رازورانه شیخ محمود پسرخانی و فرقه نقطویه نیز حاوی محوریت ایران در تحول ادوار تاریخی است (امانت، ۱۳۹۰: ۳۵۰-۳۵۲). شعر حافظ به عنوان نقطه اوج عرفان عاشقانه ایرانی است و در عمیق ترین لایه های خود در بردارنده تلفیق آموزه های اسلامی و باستانی بود. از همین رو است که ضمن خواندن قرآن در «چارده روایت»، پیرو «طریقت مهر» است از میان همه مرشدان راه دل در گرو «پیر مغان» دارد و هوای «دیرمغان» در سر می پرورد (مسکوب، ۱۳۸۹: ۷-۸ و ۴۰-۴۲).

با تحکیم زبان فارسی در میان صوفیان ایرانی، این گروه در منطقه ای وسیع از منتهی الیه مرزهای اروپایی جهان اسلام، به فارسی می نوشتند و می سرودند و آن را گسترش می دادند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۷۰، ۴۵۶-۴۶۰، ۴۷۴-۴۸۳ و ۶۹۹). برای مثال صوفیان نقشبندی که سرمنشأ آنان، ماورالنهر و خراسان بزرگ در قرن ششم بود، طی هفت قرن بعدی در جریان فعالیت معنوی خود در محدوده وسیعی از هندوستان و کاشغر در مرزهای چین تا استانبول، مروج و مقوم زبان فارسی در این گستره بودند (ر.ک: حسینی و علیزاده، ۱۴۰۱).

بازرگانان، پیشه‌وران و شبکه‌های تجاری

نیروهای پیونددهنده و تعلق به ایران، فرهنگ و میراث ایرانی تنها محدود به گروه اقلیت صاحبان قدرت (دربارها) و صاحبان «فرهنگ والا» و مکتوب نبود. در میان قشر میانه نیز گروه‌هایی بودند که در مقام نیروی حافظ فرهنگ ایرانی و عامل پیونددهنده عمل می کردند. از جمله مهم ترین آنان، تجار، بازرگانان و اصناف بودند که گاه با عنوان «اواسط الناس» یا «اواسط الناس» نامیده می شدند (عوفی، ۱۳۷۰: ۸). چنان که گفته شد، یعقوب لیث صفاری از پیشه‌وران بود. شاعران و ادیبان تاجریپیشه و پیشه‌ور همواره در جامعه ایرانی حضور داشتند که شعر آنها، پیوندی با عامه مردم داشت. در «تذکره تحفه سامی» که سام میرزا، فرزند شاه اسماعیل صفوی نوشته است، ده‌ها شاعر فارسی سرای تبریزی نام برده شده که از قشر پیشه‌ور بوده‌اند (ر.ک: صفوی، بی تا). بازاریان همواره از علاقه‌مندان، حامیان و ناقلان ادب پارسی بودند و به قول ناظری اروپایی در بازار

اصفهان، پیشه‌ورانی بودند که «صدها بیت شعر از بهترین شعرای خود از حفظ می‌دانستند و با شاهکارهای ادب کشورشان کاملاً آشنا بودند» (وامبری، ۱۳۷۲: ۱۰۲).

به‌رغم محدودیت‌های ارتباطی در دنیای سنتی، مبادلات تجاری و بازرگانی در مقیاس منطقه‌ای و جهانی وجود داشت. در دوره صفوی از تاجرانی ایرانی سخن گفته شده است که شبکه تجاری مشهوری «در سراسر هندوستان و عربستان و زادگاهش ایران» داشته‌اند (فیگوئرا، ۱۳۶۳: ۱۵۲ و ۱۶۱). گوبینو از تاجرانی بوشهری می‌گوید که «روابط پیوسته‌ای با بمبئی، کلکته، چین، مسقط، بغداد و شهرهای بزرگ ایران دارند» (گوبینو، ۱۳۸۳: ۹۷). این بازرگانان در جریان سفرهای خود به همراه کالا، مروج فرهنگ ایرانی بودند. نقش و فعالیت قوم بازرگان مسلک سغدی در ترویج فرهنگ و آیین‌های ایرانی در گستره جغرافیایی جاده ابریشم (چین، ترکستان تا روم) در عصر ساسانی و پس از آن شناخته شده است (قریب، ۱۳۷۴: یازده-نوزده). گسترش اسلام در مناطق شرق دور، بیش از هر چیز محصول حضور تاجران مسلمان از جمله بازرگانان ایرانی بود (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۳۳۸). این شبکه‌های تجاری در عین حال مسیر انتقال باورهای ایرانی و زبان فارسی در جغرافیای وسیعی از مرزهای بالکان تا شرق چین بود. ابن بطوطه از حضور تاجران ایرانی در هندوستان و سیلان و چین می‌گوید که در نتیجه حضور آنان پادشاهان و اشراف غیر مسلمان فارسی می‌دانستند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۰۵-۳۰۸).

نقش پیونددهنده تاجران و بازرگانان در مناطق داخل فلات ایران به واسطه کمیت و کیفیت بالاتر ارتباطات تجاری، بیشتر بود. بازارها و کاروان‌سراهای محل مراجعه مردمان مختلف، محل تلاقی کاروان‌ها و محل به اشتراک گذاشتن اخبار و تقویت پیوندها میان مردمان نواحی مختلف بود. هرچه تعداد و تنوع ارتباطات تجاری و اجتماعی در اثر تحولات مدرن بیشتر شد، هویت گروهی تاجران و بازرگانان به عنوان یک طبقه مجزا تقویت شد و نقش آنها به عنوان حاملان و مروجان تعلق ملی تقویت شد. نقش‌آفرینی محوری این گروه در جنبش رژی و مشروطه باید در این بستر تاریخی دیده شود.

تعلق به هویت ایرانی در میان عامه مردم

تعلق هویتی به ایران و عناصر هویتی آن، مقوله‌ای منحصر به صاحبان فرهنگ والا

نبود، بلکه در میان عامه نیز نفوذی مؤثر داشته است. آیین‌های باستانی چون نوروز و سوگ سیاوش (سووشون) از قرن‌ها پیش در میان عامه مردم جریان داشت. داستان‌های تاریخی و اسطوره‌ای نیز در میان مردم عادی شناخته شده بود. فلاندن در سال ۱۸۴۰م عنوان می‌کند: «ایرانیان بسیار علاقه دارند عملیات تاریخی را از روایات درهم و برهم بیرون آورند... از پیدایش ساختمان و اندام تخت جمشید چیزی نمی‌دانستند، ولی بدون استثنا از اسکندری صحبت می‌داشتند که ایران را تسخیر کرده» (فلاندن، ۲۵۳۶: ۳۰۸). این تعلق حتی در میان طوایف بختیاری نیز روایت شده است (لایارد، ۱۳۶۷: ۶۹). گوبینو در گزارشی دقیقی عنوان می‌کند که آگاهی و افتخاری عمیق به تاریخ کهن و فرهنگ ایران در عامه ایرانیان وجود دارد. «فقط طبقات تحصیل کرده نیستند که آن را می‌دانند و بر زبان می‌آورند، بلکه عامی‌ترین طبقات نیز همواره آن را در نظر دارند و با کمال میل تکرار می‌کنند» (گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۰۹). وی تأکید می‌کند برخلاف فرانسه که مردمان عادی، اطلاعات زیادی از تاریخ کشورشان ندارند، «در ایران هرگز کسی را ندیدم که در پست‌ترین شرایط اجتماعی باشد و کلیات تاریخی را که با آفرینش جهان شروع می‌شود و به سلطنت پادشاه فعلی خاتمه می‌یابد، نداند. البته آنها بسیاری از مطالب را با هم مخلوط می‌کنند. برایشان جمشید، شکوه و فریندگی خاصی دارد؛ رستم قهرمان ملی است... ملتی که این قدر به تاریخ و پیشینیانش اهمیت می‌دهد، بی‌شک به اصل بقا و نیروی فوق العاده خود آگاه است» (همان: ۲۱۰-۲۱۲).

چه بازیگرانی این تعلق و آگاهی را در میان عامه گسترش می‌دادند؟ گوبینو، یکی از عوامل را وجود پیوندی نزدیک میان صاحبان فرهنگ مکتوب و شفاهی در ایران (در مقایسه با فرانسه) می‌داند. او می‌گوید که در ایران برای «مردمان عامی»، گذشته کشور موضوعی جالب است. از این رو «اوقات فراغت خود را به شنیدن داستان‌های تاریخی می‌پردازند و یا اینکه به سخنان افراد تحصیل کرده گوش می‌دهند... بارها چنین اجتماعاتی دیدم که گوینده و شنوندگان به طور یکسان در پست‌ترین شرایط قرار داشتند» (همان: ۲۱۰-۲۱۲).

افزون بر این در نفوذ آگاهی و تعلق در میان عامه، دو گروه شاعران، نقالان و مکتب‌خانه‌داران، نقش مهمی داشتند. جوامع سنتی در بخش عمده خود، جوامعی

شفاهی و ماقبل سواد بودند. در نتیجه آنان نمی‌توانستند مخاطب مستقیم متون مکتوب صاحبان فرهنگ والا باشند. شاعران و نقالان، واسطه این فرهنگ مکتوب و شفاهی بودند. در فرهنگ ایرانی نیز شعر و شاعری، تنیده با زندگی روزمره بود. وامبری در این مورد می‌نویسد: «در میان منظومه‌های شعری بزرگ و متنوع مسلمانان آسیا می‌توانیم آثار حافظ و سعدی و فردوسی را جزء لوازم خانه هر روشن‌فکر یا بهتر بگوییم هر باسواد ایرانی بدانیم... درباره فردوسی باید گفت به ندرت ایرانی‌ای دیده‌ام با قهرمانان منظومه بزرگ شاهنامه آشنا نباشد و کمتر حمام، کاروان‌سرا و یا ابنیه عمومی، به جز مساجد و نظایر آن را می‌توان یافت که با نقاشی‌های ساده قهرمانان فاتح آن، یعنی رستم و زال و کی‌خسرو، تزیین نشده باشد. شاهنامه تنها تاریخ محبوب جهان ایرانی است و آیین‌های است که مردم ایران و آسیای میانه با شادی در آن، شکوه اعضای گذشته را می‌بینند» (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۸۰). دیولافوا از مشاهدات خود در تبریز روایت کرده است که «در مدخل پل عده‌ای از روستاییان جمع شده و درویشی برای آنها نقالی می‌کرد، درویش تبریزی به دست داشت و با هیکل غریب و مهیب و حرکات و اشارات مخصوص به خود جنگها و فتوحات و رشادت‌های رستم معروف پهلوان دلیر ایران را برای آنها شرح می‌داد... روستاییان از شنیدن سرگذشت این پهلوان نامی و جنگ‌های او با دیوان و جادوگران بی‌نهایت لذت می‌بردند» (دیولافوا، ۱۳۶۴: ۵۰). لایارد نیز روایت می‌کند که در جمع سواران بختیاری که برای جنگ با حاکم اصفهان آماده می‌شدند، «اشعار و سروده‌های رزمی»، «شاهنامه و یا داستان خسرو و شیرین و سایر اشعار شعرای ایرانی مانند حافظ و سعدی» خوانده می‌شد و جمع به هیجان می‌آمدند (لایارد، ۱۳۶۷: ۱۶۱-۱۶۲). خواندن این اشعار برعهده خوانین ایلی بود که بیشتر آنها باسواد بودند (فیلبرگ، ۱۳۶۹: ۲۵۷-۲۵۸).

نقالان نیز میراث مکتوب شاعران و مورخان را به زبانی عامه‌پسند در اختیار آنان قرار می‌دادند. سابقه آنان به سنت حماسه شفاهی بازمی‌گشت که «گوسان»‌ها یا خنیاگران و قصه‌پردازان از عصر پارتی به این‌سو روایت می‌کردند. با سرایش شاهنامه، داستان‌های آن تبدیل به دست‌مایه نقالان شد و پس از دوره صفوی، رواجی تام یافت (صفوی، بی‌تا: ۱۳۸-۱۴۱). این «خادمان بی‌نام و نشان شاهنامه» (به قول شاهرخ مسکوب) ضمن تلفیق داستان‌های شاهنامه با میراث دینی و باور عامه در شهرها، روستاها و عشایر سفر

می کردند و قصه های خود را روایت می کردند. مسافری اروپایی با اشاره به نبود تاریخ مدون در میان بختیاری ها عنوان می کند: «نقال چهره آشنایی در میان آنهاست و همواره جماعتی را برای شنیدن نقل هایش از شاهنامه فردوسی یا آثار کلاسیک دیگر گرد خود جمع می کند» (کولیور، ۱۳۸۳: ۶۱). همان طور که انجوی شیرازی نشان داده است، با میانجی این گروه مهم بود که فردوسی، شاهنامه و قهرمانان آن در فرهنگ عامه اقوام مختلف ایرانی رسوخ قدرتمندی یافت (ر.ک: انجوی شیرازی، ۱۳۶۹).

مکتب خانه داران نیز گروه بزرگی بودند که در کنار قرآن کریم و متون دینی، آثاری چون «بوستان» و «گلستان» را به عنوان منبع درسی به کودکان نواحی مختلف آموزش می دادند و بدین ترتیب فارسی را به زبان پیونددهنده مردمان نواحی مختلف و میراث مشترک ایرانیان بدل می کردند.

نتیجه آنکه اگر در جامعه ایرانی، عوامل متعددی برای واگرایی و گسست وجود داشت. مجموعه این نیروهای پیونددهنده، جامعه ایران را علی رغم پراکندگی ها و تنوع به یکدیگر متصل می کرد و تداوم می بخشید. با کوشش خودآگاه یا ناخودآگاه این نیروها بود که مفهوم «ایران»، سرزمین و خاطره آن به عنوان موجودیتی مستقل، هیچ گاه از میان نرفت. «امپراتوری ها و پادشاهی ها چه بسا آمدند و رفتند، ولی خاطره کشور بزرگ یکپارچه نه تنها الهام بخشیدن به نوازندگان دوره گرد و شاعران را ادامه داد، بلکه امور سیاسی را هم جهت بخشید» (فرای، ۱۳۶۳: الف: ۱۷). از رهگذر بده و بستان هایی که این نیروها، میانجی آن بودند، پیوندها برقرار می شد و عناصر اشتراک آفرین، فراسوی تمایز شکل می گرفت. دیپلمات فرانسوی، اوژن اوبن در سفرنامه خود نوشت که «عرب های خوزستان، همان طور که شیعیان معتقد و متعصبی هستند، در عین حال همانند ترک-زبانان آذربایجان یا فارسی گویان اصفهان، همگی ایرانیان خالص و علاقه مند به این آب و خاک نیز محسوب می شوند» (اوبن، ۱۳۶۲: ۱۹۷). زبان فارسی به عنوان زبان رایج در میان این نیروهای پیونددهنده، نقشی حیاتی در پیوند مردمان و نواحی مختلف داشت. از این رو وقتی سفیر اسپانیا در سال ۱۰۲۶ ق وارد جزیره هرمز شد، تأکید کرد که هم اقلیت های مذهبی و هم مسلمانان که همگی عرب هستند، «به زبان فارسی سخن می گویند» (فیگوئرا، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۰). فلاندن نیز از ناحیه بوشهر وارد مناطق عرب نشین

ایران شد و نوشت: «از این ناحیه تا بصره که پیش رویم، بیشتر مردمش را عرب می‌بینیم. این اعراب با ایرانیان مخلوط گشته‌اند... فارسی را مانند زبان اصلی خود حرف می‌زنند. بعضی شیعه و بعضی سنی هستند» (فلاندن، ۲۵۳۶: ۳۶۳).

نتیجه‌گیری

محمدرضا شفیعی کدکنی در شعری از مجموعه «هزاره دوم آهوی کوهی» عنوان می‌کند که پایداری و تداوم تاریخی ایران، «معمایی» است که نیازمند تحلیل و «رمز»‌گشایی است. یک وجه این «معما» بدان خاطر است که پایداری و تداوم ایران در متن برخی از بزرگ‌ترین تهاجم‌های تاریخ جهانی و گسست‌های همراه آن تحقق یافته است. از جهتی دیگر این پایداری از آن جهت «معما» است که عنصر شکل‌دهنده به آن تعلقی «ملی» بوده که نمونه آن در دوران پیشامدرن کمتر دیده شده است. در شرایطی که سرشت غالب تعلقات هویتی در جوامع سنتی بر سطره هویت‌های محلی و دینی بوده است، ایران به عنوان نمونه‌ای از معدود «ملت‌های تاریخی» همواره شاهد حضور و نقش‌آفرینی تعلقی فراتر از سطوح محلی و فروتر از تعلقات امتی بوده است.

نگرش‌های رمانتیک تمایل دارند تا در بحث از تعلق ملی و تداوم تاریخی به گونه‌ای سخن گویند که گویی بقای ایران دارای قطعیتی از پیش تضمین‌شده از سوی نیروهای فرانسائی و ماورایی بوده است. آنان به جای «رمزگشایی» مسئله تداوم و بقای ایران در تاریخ، آن را تبدیل به رازی سر به مهر می‌کنند و خود را در معرض اتهام «ازلی‌انگاری» قرار می‌دهند. حال آنکه نگرش تاریخی-جامعه‌شناختی بر این نکته پای می‌فشرد که تداوم و بقای ملت‌ها به عنوان مقوله‌هایی تاریخی، نتیجه عملکرد عاملان و نیروهای اجتماعی است که در جریان کنش‌های خود، این مهم را تحقق بخشیده‌اند. از این زاویه هویت ایرانی نه «ذاتی» از پیش موجود، ایستا و تغیرناپذیر، بلکه پدیده‌ای شکل‌گرفته و تغیر یافته از رهگذر کنش‌های مجموعه‌ای از عاملان در «فرایند» تاریخی بوده است.

مقاله حاضر کوشیده است تا نشان دهد که اگر همواره بسترها و نیروهای محرک واگرایی وجود داشته است، نیروهایی نیز به عنوان عامل پیوند در تاریخ ایران حضور داشته‌اند که عاملان تداوم در جریان گسست و همگرایی و وحدت در متن کثرت

بوده‌اند. در حقیقت حفظ و گسترش عوامل همگرایی در تاریخ ایران باید به عنوان محصول انبوهی از کنش‌های هدفمند و نیز «نتیجه ناخواسته»^۱ عملکرد مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی-سیاسی در بستر تاریخ تحلیل شود. از این دیدگاه می‌توان تاریخ ایران را از زاویه دیالکتیک پویای نیروهای واگرایی و همگرایی مطالعه کرد. علی‌رغم فراز و فرودها این نیروهای پیونددهنده، در نهایت وحدتی حول نام، سرزمین، خاطره و میراث فرهنگی ایران ایجاد کردند و عامل حفظ موجودیت سرزمینی و تداوم تاریخی آن بودند.

هسته اصلی این نیروها، صاحبان «فرهنگ والا» بودند. گروهی کوچک اما بسیار مهم در جوامع سنتی که مشخصه آنها، مهارت کتابت و نگارش بود و همین مهارت، آنها را از انبوه مردمان صاحب فرهنگ شفاهی متمایز می‌کرد. آنان تولیدکنندگان، حافظان، مروجان و انتقال‌دهندگان زبان، ادب، هنر، تاریخ و فرهنگ ایرانی بودند. اهل قلم، اصلی‌ترین گروه صاحب فرهنگ والا بودند. در کنار آنها، صوفیان و علما نیز نقشی مهم اما پرنوسان ایفا می‌کردند. دربار و دولت نیز نیروی نهادی مهمی بودند که در مقام حامی و پشتیبان صاحبان فرهنگ والا، ایفای نقش می‌کردند. ضمن آنکه در جریان اداره سرزمینی بزرگ، شبکه‌های مهمی برای متصل ساختن مناطق و مردمان مختلف ایجاد می‌کردند. پنجمین نیرو، تجار و بازرگانان بودند که مصرف‌کننده تولیدات فرهنگی صاحبان فرهنگ والا، حامیان و مروجان آن در میان عامه مردم در نواحی مختلف بودند. هرچند بخش عمده گروه‌های پنج‌گانه پیونددهنده در شمار اعیان و قشر میانی شهرها بودند، امتداد آنها در لایه‌های فرودست شهری، روستایی و ایلی نیز دیده می‌شد.

در شرایطی که همواره تلاش‌هایی برای ایجاد تقابل و ضدیت میان تعلق محلی، دینی و «ملی» وجود داشت، کوشش نیروهای پیونددهنده و همگرایی آفرینی آن بود تا نوعی هم‌راستایی میان این عناصر ایجاد کنند. در این قالب بود که برای عوام و خواص ایرانی، تعلق به زادگاه و زبان محلی، فرهنگ و میراث ایرانی و باور دینی دارای تضادی بنیادین نبود و هم‌راستایی آنها امری طبیعی تلقی می‌شد. یکی از جهت‌گیری‌های مهم نیروهای همگراکننده، تساهل، پذیرش و پرهیز از ایجاد تقابل میان میراث کهن -نو و درونی- بیرونی و کوشش برای تلفیق آنها بود. در همین بستر بود که مهاجمان غالب

ضمن جذب در ساختار جامعه ایرانی و بده و بستان با آن، به حافظان و بسط‌دهندگان میراث ایرانی تبدیل می‌شدند. با کوشش آگاهانه یا غیر آگاهانه این نیروها، اشتراکاتی در متن این سرزمین وسیع، اجتماع متکثر و درگیر گسست‌های بزرگ شکل گرفت که عامل وحدت و بقای ایران در تاریخ بود. این اشتراکات وحدت‌بخش، عناصری «ذاتی» در پس تفاوت‌های «عرضی» نبودند، بلکه عناصری درهم‌تنیده با تفاوت‌ها بودند. هرچند این احساس تعلق و همگرایی در همه مقاطع تاریخی و نزد لایه‌های اجتماعی و مناطق جغرافیایی یکسان نبود، حسی نیرومند بود که باعث غلبه بر جدایی‌ها و تنوع‌ها می‌شد که عناصر مشخصه ایران از جوامع همجوار بود.

پی‌نوشت

۱. وزیری با مرتبط کردن مفهوم «منحصربه‌فرد» بودن ایران در مقایسه با جوامع همجوار به نوعی ناسیونالیسم نژادپرستانه، چنین ادعایی را «مضحک» و مخرب می‌داند (Vaziri, 2013: xiii). در بحث جامعه‌شناسی تاریخی مقایسه‌ای، سخن گفتن از ویژگی‌های خاص یک جامعه در مقایسه با سایر جوامع، امری رایج است و جامعه‌شناسان تاریخی از آن برای تبیین مسیرهای مختلف جوامع بهره می‌گیرند. همان‌طور که در مباحث اسمیت، هابسبام و حورانی ذکر شده، منظور از «منحصربه‌فرد» بودن ایران، دارا بودن شکلی از تعلق ملی است که اجتماعات دیگر فاقد آن بوده‌اند و لزوماً به معنای برتری نیست.
۲. برنارد لوئیس، این تمایز گذاری را در گفت‌وگویی با فواد عجمی برای تمایز تعلق ایرانیان با تعلق ترکان و اعراب مطرح می‌کند. دیدگاهی مشابه درباره چین بیان شده است (ر.ک: Trauzettel, 1975, Tillman, 1979, Pines, 2004: 59-62).

منابع

- ابن بطوطه (۱۳۷۶) سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد، جلد دوم، تهران، آگاه.
- ابن بلخی (۱۳۷۴) فارسنامه، تصحیح لسترنج و نیکلسن، تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز، بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵) العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌رسته، احمد (۱۳۶۵) الاعلاق النفیسیه، ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو، تهران، امیرکبیر.
- احمدی، حمید (۱۳۹۰) بنیادهای هویت ملی ایرانی، چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور، تهران، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور (۱۳۷۵) تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن الکریم للاعاجم، جلد اول، تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران، میراث مکتوب.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۰) هشدار روزگار و چند مقاله دیگر، تهران، انتشار.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۹۱) ناسیونالیسم و مدرنیسم، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، ثالث.
- اشپولر، برتولد (۱۳۶۰) «تکوین تاریخ‌نگاری ایران»، در: تاریخ‌نگاری در ایران (مجموعه مقالات)، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران، گستره.
- (۱۳۷۷) ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه عبدالجواد فلاطوری، جلد ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- اشرف، احمد (۱۴۰۲) هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، تهران، نی.
- اشکوری، قطب‌الدین (۱۳۹۸) محبوب القلوب (شرح حال حکمای پیش از اسلام)، ترجمه سید احمد اردکانی، جلد ۱، تهران، مولی.
- اصفهانی، حمزه (۱۳۴۶) تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- الفنستون، مونت استوارت (۱۳۷۶) افغانان، جای، فرهنگ، نژاد (گزارش سلطنت کابل)، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، آستان قدس رضوی.
- امانت، عباس (۱۳۹۰) «جنبش نقطوی محمود پسیخانی و حوزه مادی‌گری عرفانی ایرانی او»، در: تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، ویراسته فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
- امیر معزی، محمدعلی (۱۳۹۴) «شهربانو، بانوی ایران‌زمین و مادر امامان، میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی»، در: تشیع، ریشه‌ها، باورهای عرفانی، تألیف محمدعلی امیر معزی، ترجمه نورالدین الله‌دینی، تهران، نامک.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۹) فردوسی‌نامه، جلد ۱: مردم و فردوسی، جلد ۲: مردم و قهرمانان شاهنامه، تهران، علمی.

اوبن، اوژن (۱۳۶۲) ایران امروز (۱۹۰۶-۱۹۰۷)، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار.
اوز کریملی، اوموت (۱۳۸۳) نظریه‌های ناسیونالیسم، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.

بارتولد، ولادیمیر (۱۳۷۲) تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس.
باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۸) تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
برتشنايدر، امیلی (۱۳۸۱) ایران و ماورالنهر در نوشته‌های چینی و مغولی سده‌های میانه، ترجمه و تحقیق هاشم رجب‌زاده، تهران، بنیاد موقوفات افشار.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴) فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، سروش.
بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳) تاریخ بلعمی، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، جلد ۲، تهران، زوار.

بناکتی، داود بن محمد (۱۳۴۸) تاریخ بناکتی (روضه‌اولی الالباب فی معرفه‌التواریخ و الانساب)، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۳) الصیدنه فی الطب، ترجمه باقر مظفرزاده، تهران، فرهنگستان ادب فارسی.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲) «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، در: بوی جان، تألیف نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

تاپر، ریچارد (۱۳۸۴) تاریخ سیاسی و اجتماعی شاهسون‌های مغان، ترجمه حسن اسدی، تهران، اختران.

تاریخ سیستان (۱۳۸۱) تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران، معین.
تفضلی، احمد (۱۳۹۸) «نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی»، در: مقالات احمد تفضلی، گردآوری ژاله آموزگار، تهران، توس.

ثعالبی، ابومنصور (۱۳۲۸) شاهنامه ثعالبی (در شرح احوال سلاطین ایران)، ترجمه محمود هدایت، تهران، چاپخانه مجلس.

جعفریان، رسول (۱۳۷۶) نوروز در فرهنگ شیعه، نامه مفید، شماره نهم، بهار، صص ۲۰۱-۲۲۰.
جوینی، مویدالدوله (۱۳۲۹) عتبه الکته (مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر)، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، بی‌جا، شرکت سهامی چاپ.

چلبی، اولیا (۱۴۰۰) سفرنامه اولیا چلبی به ایران، ترجمه و پژوهش علی ابوالقاسمی و مهدی وزینی اصل، جیرفت، دانشگاه جیرفت.

حسین‌زاده شانه‌چی، حسن (۱۳۸۸) «ترجمه کتب سیره و مناقب امامان در عصر صفوی»، پژوهش‌های تاریخی، دوره جدید، شماره ۲، تابستان، صص ۳۵-۴۸.

حسینی، مریم و محمود علیزاده (تصحیح و تحقیق) (۱۴۰۱) از کاشغر تا استانبول (تحقیقی درباره خواجه‌گان نقشبندی و تصحیح ده رساله از ایشان)، تهران، علمی.

حموی، یاقوت (۱۳۸۰) معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، جلد ۱، تهران، سازمان میراث فرهنگی. حورانی، آلبرت (۱۳۸۴) تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، امیرکبیر. خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۸) «سرگذشت زبان فارسی»، در: گل رنج‌های کهن، برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی، جلال خالقی مطلق، تهران، ثالث.

دریایی، تورج (۱۳۹۷) جهان ساسانی (مقالاتی درباره ایران‌شهر)، ترجمه مهناز بابایی، تهران، فروهر. دلاواله، پیتر (۱۳۷۰) سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، علمی و فرهنگی. دیولافوا، ژان (۱۳۷۱) ایران، کلد و شوش. ترجمه علی‌محمد فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران. رازی، نجم (۱۳۸۳) مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی. رایس، کلارا کولیور (۱۳۸۳) زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان (سفرنامه کلارا کولیور رایس)، ترجمه اسدالله آزاد، تهران، کتابدار.

ربیع (۱۳۸۸) علی‌نامه (منظومه‌ای کهن)، تصحیح رضا بیات و ابوالفضل غلامی، تهران، میراث مکتوب. رسول‌زاده، محمدامین (۱۳۸۰) جمهوری آذربایجان، چگونگی شکل‌گیری و وضعیت کنونی آن، ترجمه تقی سلام‌زاده، تهران، شیرازه.

روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷) احسن‌التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، بابک. ریاحی خوبی، محمدامین (۱۳۸۰) فردوسی، تهران، طرح نو. ریتر، هلموت (۱۳۴۱) «آغاز فرقه حروفیه»، ترجمه حشمت موید، فرهنگ ایران زمین، شماره دهم، صص ۳۱۹-۳۹۳.

زرکوب شیرازی، ابوالعباس (۱۳۵۰) شیرازنامه، به کوشش اسمعیل جوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران. ستاری، جلال (۱۳۷۰) زمینه فرهنگ مردم، تهران، ویراستار. سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲) تذکره الشعرا، تصحیح ادوارد براون، تهران، اساطیر.

سهروردی، شهاب‌الدین (۲۵۳۵) حکمه الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران. ----- (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، جلد ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شایگان، داریوش (۱۳۸۷) هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۲) تلقی قدما از وطن، الفبا، شماره دوم، صص ۱-۲۶. صفوی، سام میرزا (بی‌تا) تذکره تحفه سامی، تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ، شرکت سهامی چاپ و انتشار کتب ایران.

صمد، ولی (۱۳۷۸) فردوسی و شاهنامه در قفقاز، ترجمه رحیم مسلمانیان قبادیانی، تهران، کارنگ. ضیا ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶) پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر.
----- (۱۳۹۵) روشن‌فکران علیه ایران، ماهنامه سیاست‌نامه، خرداد و تیر، سال اول،
شماره ۴ و ۵، خرداد و تیر، صص ۱-۶.
----- (۱۳۹۸) ملت، دولت و حکومت قانون، جستار در بیان نص و سنت، تهران،
مینوی خرد.

طبری، احسان (۱۳۶۰) ایران در دو سده واپسین، تهران، حزب توده.
طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵) تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۲، تهران، اساطیر.
عروزی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی نظامی (۱۳۴۶) چهارمقاله، به اهتمام و تصحیح محمد
قزوینی و محمد معین، تهران، ابن سینا.
عوفی، محمد (۱۳۷۰) جوامع الحکایات و لوامع الروایات (جزء اول از قسم چهارم)، تصحیح مظاهر
مصفا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
غزالی، امام محمد (۱۳۸۰) کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، جلد ۱، تهران، علمی و
فرهنگی.

فرای، ریچارد (۱۳۶۳ الف) عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش.
----- (گردآورنده) (۱۳۶۳ ب) تاریخ ایران (از اسلام تا سلاجقه)، ترجمه حسن انوشه، جلد ۴،
تهران، امیرکبیر.

فلاندن، اوژن (۲۵۳۶) سفرنامه اوژن فلاندن به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، اشراقی.
فیلبرگ، سی، جی (۱۳۶۹) ایل پایی؛ کوچ‌نشینان غرب ایران، ترجمه اصغر کریمی، تهران،
فرهنگسرا.

فیشل، والتر (۱۳۳۰) ابن خلدون و تیمورلنگ، ترجمه سعید نفیسی و نوشین دخت نفیسی، تهران،
زوار.
فیگوئرا، دن گارسیا (۱۳۶۳) سفرنامه دن گارسیا د سیلوا فیگوئرا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران،
نشر نو.

قریب، بدرالزمان (۱۳۷۴) فرهنگ سُعدی، تهران، فرهنگان.
قطران تبریزی (۱۳۶۲) دیوان حکیم قطران تبریزی، تصحیح محمد نخجوانی، تهران، ققنوس.
کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۶۹) ترجمه و مقدمه قاسم هاشمی‌نژاد، تهران، مرکز.
کاستلز، مانوئل (۱۴۰۲) عصر اطلاعات (ج ۲: قدرت هویت)، ترجمه احد علیقلیان، تهران، فرهنگ نو.
کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۴۲ ق) تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، برلین، ایرانشهر.
کرم، جوئل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران،
مرکز نشر دانشگاهی.

کوهمره‌ای، زین‌العابدین (۱۳۸۴) رساله تدابیر شاه و وزیر (در احوالات آقامحمدخان قاجار و وزیر او

حاجی ابراهیم کلانتر اعتمادالدوله)، تصحیح مهین دخت حاجیان پور، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

گوبینو، آرتور دو (۱۳۸۳) سه سال در آسیا، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، قطره.
لاپیدوس، ایرام (۱۳۷۶) تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری زاده، جلد ۱، تهران، اطلاعات.
لایارد، سر اوستن هنری (۱۳۶۷) سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران، ترجمه مهراب امیری، تهران، وحید.

لوئیس، برنارد (۱۳۹۶) خاورمیانه، دو هزار سال تاریخ از مسیحیت تا امروز، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نی.

مارکورات، یوزف (۱۳۷۳) ایران شهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، اطلاعات.

مافروچی، فضل بن سعد (۱۳۸۵) محاسن اصفهان، ترجمه حسین بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، اصفهان، سازمان فرهنگی - تفریحی شهرداری.

متین، افشین (۱۳۹۸) هم شرقی، هم غربی، تاریخ روشن فکری مدرنیته ایرانی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.

مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۹۰) مختصر مفید، به کوشش ایرج افشار و محمدرضا ابویی مهریزی، تهران، بنیاد موقوفات افشار.

مستوفی، حمدالله (۱۳۳۹) تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.

----- (۱۳۶۲) نزهة القلوب (المقالة الثالثة)، به اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب.
مسعودی، ابوالحسن (۱۳۴۹) التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

----- (۱۳۸۲) مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۱، تهران، علمی و فرهنگی.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۹) زبان فارسی و هویت ایرانی، تهران، فرزانه روز.

----- (۱۳۸۹) در کوی دوست، تهران، خوارزمی.

ملکم، سرجان (۱۳۸۰) تاریخ کامل ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، جلد ۱، تهران، افسون.

منشی، نصرالله (۱۳۹۲) کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ثالث.

منهاج سراج، قاضی (۱۳۴۲) طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی قندهاری، جلد ۱، کابل، پوهنی مطبعه.

مولوی، جلال الدین (۱۴۰۱) اسطربلاب حق (گزیده فیه مافیه)، به انتخاب محمدعلی موحد، تهران، ماهی.

میرزایی، سید هادی (۱۳۹۰) سیاست به وقت گریز، تهران، رخداد نو.

نابدل، علیرضا (بی تا) آذربایجان و مسئله ملی، بی جا، بی نا.

ناصح جرفادقانی، ابوالشرف (۱۳۷۴) ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، تهران، علمی و فرهنگی.

نامه تنسر به گشنسب (۱۳۵۴) تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله (۱۳۵۰) فضائل بلخ، ترجمه عبدالله محمد حسینی بلخی، تصحیح عبدالحسن حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

وامبری، آرمینیوس (۱۳۷۲) زندگی و سفرهای وامبری (دنباله سیاحت درویشی دروغین)، ترجمه محمدحسن آریا، تهران، علمی و فرهنگی.

ویر، ماکس (۱۳۸۷) دین، قدرت و جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
همای، جلال (بی تا) مقدمه مصحح، در: التفهیم لائیل صناعه التنجیم ابوریحان بیرونی، تهران، انجمن آثار ملی.

همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۷۳) جامع التواریخ، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، جلد ۱، تهران، البرز.

هینتس، والتر (۱۳۶۲) تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، خوارزمی.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
یغمایی، حبیب (۱۳۴۸) «شرح حال فردوسی»، در: فردوسی و شاهنامه او، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، انجمن آثار ملی.

- Cook, Michael A. (2024) A History of the Muslim World: From Its Origins to the Dawn of Modernity. Princeton University Press.
- Hobsbawm, Eric J (1992) Nations and Nationalism since 1780, Cambridge University Press.
- Hodgson, Marshall (1977) The Venture of islam, Vol2, University of Chicago Press.
- Gnoli, Gherardo (1989) The idea of Iran, an essay on its origin, Roma , Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Kashani- Sabet, Firoozeh (1999) Frontier fictions, shaping the Iranian nation, 1804- 1946, Princeton University Press.
- Mommsen, Wolfgang (1990) The Varieties of the Nation State in Modern History, Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality, in, Michael Mann (ed) The Rise and Decline of the Nation State, Basil Blackwell.
- Pines, Yuri (2004) Beasts or Humans, Pre- Imperial Origins of the “Sino-Barbarian” Dichotomy, in, Reuven Amitai, Michal Biran (eds) Mongols, Turks, And Others, Eurasian Nomads And The Sedentary World, Brill Academic Publishers.
- Stern, S, M. (1971) Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment, in, Clifford Edmund Bosworth (ed,) Iran and Islam, In Memory of the Late Vladimir Minorsky, Edinburgh University Press.

- Tillman, Hoyt Cleveland (1979) "Proto- Nationalism in Twelfth- Century China? The Case of Ch'en Liang," Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol, 39, No, 2.
- Toynbee, Arnold (1955) A study of history, Volume 5, Oxford University Press.
- Trauzettel, Rolf (1975) "Sung Patriotism as a First Step Toward Chinese Nationalism," in, J.W. Haeger (ed) Crisis and Prosperity in Sung China, University of Arizona Press.
- Vaziri, Mostafa (2013) Iran as Imagined Nation, The Construction of National Identity, New Jersey, Gorgias Press.
- Wilson, David A (2017) Nation- Building and Revolutionary War,in, Karl W. Deutsch and William J. Foltz (eds), Nation building in comparative contexts , Routledge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۱۶۳-۱۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

شناسایی در روابط بین‌الملل:

مفهومی متعارف، غایت‌انگارانه یا انتقادی؟

حمیرا مشیرزاده*

چکیده

شناسایی یا به رسمیت‌شناسی از مباحث قدیمی در روابط بین‌الملل به تبع اهمیت مفهوم حاکمیت و توجه به آن در حقوق بین‌الملل است؛ اما کمتر مورد توجه نظری به‌ویژه از سوی واقع‌گرایان و لیبرال‌ها بوده است. در عین حال برخی از نظریه‌های روابط بین‌الملل به‌ویژه مکتب انگلیسی، سازه‌انگاری و نظریه انتقادی به آن توجه خاص داشته‌اند. مکتب انگلیسی و سازه‌انگاری و بخشی وسیع از مطالعاتی که در چهارچوب سازه‌انگاری متعارف درباره شناسایی انجام شده، رویکردی متعارف یعنی دولت‌محور و کم‌وبیش تحلیلی و تبیینی به آن دارند. اما «الکساندر ونت» در یکی از آثار خود، قدم فرانهاد و رویکردی غایت‌شناختی نسبت به شناسایی در پیش گرفته است. هرچند بحث شناسایی در آثار انتقادی به عنوان امری رهایی‌بخش در سطح جوامع مطرح بوده، در روابط بین‌الملل، وجه انتقادی آن همه جا حفظ نشده است. در عین حال در کنار آثار اکسل هونت، در آثاری که کم‌وبیش از منظری غیر غربی نوشته شده‌اند، از جمله در آثار عایشه زاراکل، می‌توان وجهی انتقادی نسبت به رویه شناسایی غیر غربی‌ها در روابط بین‌الملل جست‌وجو کرد. در اینجا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان این سه رویکرد را در یک کلیت به هم پیوند داد؟ استدلال این مقاله آن است که آنچه این سه شاخه نظریه‌پردازی درباره شناسایی در روابط بین‌الملل را به هم پیوند می‌دهد، در کنار وجه تبیینی، وجه هنجاری کم‌وبیش مستتر در آنهاست.

واژه‌های کلیدی: روابط بین‌الملل، شناسایی، سازه‌انگاری، نظریه انتقادی و غایت‌انگاری.

مقدمه

شناسایی یا به رسمیت‌شناسی^۱ از مفاهیم مهم در روابط بین‌الملل است و در عین حال در فلسفه، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز مورد توجه بوده و هست. بارتلسن^۲ (۲۰۱۳)، سه برداشت از واژه شناسایی را مطرح می‌کند. نخستین معنا به توان ادراکی برای تشخیص و مشخص ساختن چیزی به عنوان یک امر خاص و نه چیزی دیگر اشاره دارد که لازمه آن، قرار دادن آن چیز در یک مقوله عام‌تر است. این را می‌توان شناسایی معرفتی^۳ نامید. معنای دوم شناسایی، ناظر است بر تصدیق^۴ چیزی که می‌تواند دو شکل شناسایی خود (به عنوان کارگزار به دلیل داشتن برخی ویژگی‌ها) و شناسایی متقابل را داشته باشد. معنای سوم یعنی سازوکار شناسایی متقابل، راهی است برای توضیح اینکه چگونه یک رابطه نابرابر و مناقشه‌آمیز بین دو طرف می‌تواند با تصدیق متقابل هویت‌ها و ارزش‌های یکدیگر متحول شود یا حل و فصل گردد. به نظر می‌رسد که هر سه مفهوم در روابط بین‌الملل به شکلی درآمیخته مطرحند.

اما وقتی در روابط بین‌الملل از شناسایی سخن می‌گوییم، آنچه در وهله نخست به ذهن متبادر می‌شود، شناسایی یک دولت از سوی دولت‌های دیگر است که در پیوند نزدیک با مفهوم حاکمیت در جامعه بین‌الملل قرار دارد. در حقوق بین‌الملل، حاکمیت دولت‌ها باید به رسمیت شناخته شود تا آنها دولت حاکم محسوب شوند و بتوان حقوق و تکالیف ناشی از حاکمیت را به آنها نسبت داد و هویت حقوقی برای آنها قائل شد (ر.ک: لطفی، ۱۳۹۸). اما در دو دهه اخیر علاوه بر بعد حقوقی شناسایی، این موضوع برای نظریه‌پردازان اجتماعی روابط بین‌الملل نیز اهمیت یافته است (Agne, 2013: 96). با طرح مسئله شناسایی در نظریه اجتماعی انتقادی همراه با تأکید آن بر لزوم شناسایی هویت‌های مختلف افراد و گروه‌های متفاوت در جامعه، به تدریج این برداشت انتقادی از شناسایی نیز وارد روابط بین‌الملل شد و موضوع بحث‌های نظری و مطالعات تجربی و تاریخی قرار گرفت. به علاوه با بحث غایت‌شناسانه درباره دولت جهانی به‌مثابه جامع‌ترین شکل شناسایی انسانی، بعدی دیگر از شناسایی نیز مطرح شد. تاکنون ده‌ها مقاله و کتاب

1. recognition

2. Bartelson

3. epistemic recognition

4. acknowledgement

درباره شناسایی در رشته روابط بین‌الملل به رشته تحریر درآمده است و مباحث نظری جدیدی چون احترام و بی‌احترامی نیز به تبع بحث شناسایی مطرح شده است.

اما درباره این بحث در رشته روابط بین‌الملل در ایران کمتر به طور جدی بحث و بررسی شده است. همان‌گونه که قوام و روان‌بد (۱۳۹۰) بیش از یک دهه پیش در عنوان مقاله خود اشاره کردند، شناسایی - حداقل در ایران - همچنان «حلقه مفقوده در تحلیل روابط بین‌الملل» است. حال آنکه شاید بتوان آن را یکی از زمینه‌های مهم در تحلیل روابط بین‌الملل، روابط منطقه‌ای، روابط دوجانبه و سیاست خارجی تلقی کرد.

می‌توان نگرش‌های موجود به شناسایی در روابط بین‌الملل را به اشکال متفاوتی دسته‌بندی کرد. از یکسو می‌توان بحث را در قالب‌های تجربی و هنجاری دید. از سوی دیگر، بحث‌های نظری و تاریخی - تجربی را از هم جدا کرد. در میان رویکردهای نظری نیز شاید بتوان از برداشت‌هایی چون رویکرد مکتب انگلیسی، سازه‌انگاری یا نظریه انتقادی به شناسایی سخن گفت. یا حتی نگرش‌های سیاسی، حقوقی و اخلاقی به مفهوم شناسایی را مدنظر قرار داد. همچنین می‌توان دیدگاه‌های متفاوت نسبت به پیامدهای شناسایی از نظر تعارض یا هم‌زیستی را دنبال کرد. ابعاد تکوینی، بازتولیدی و تحول‌آفرین شناسایی هم می‌توانند پایه تقسیم‌بندی آثار قرار گیرند یا می‌توان از نقش قوام‌بخش یا بالعکس قوام‌یافتگی حاکمیت در جامعه بین‌الملل سخن گفت^(۱).

هر یک از این رویکردهای گونه‌شناختی می‌تواند در پرننگ و برجسته کردن اهمیت ابعاد شناسایی و نیز رابطه میان ابعاد مختلف آن به ما کمک کند. در اینجا چنین استدلال می‌شود که با توجه به جنس بحث‌های نظری درباره شناسایی در روابط بین‌الملل، سه رویکرد اصلی به مفهوم شناسایی می‌توان داشت: رویکرد متعارف، رویکرد انتقادی و رویکرد غایت‌شناختی.

پرسش اصلی‌ای که با این تقسیم‌بندی پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان میان این سه رویکرد که سرچشمه، نگاه و تحلیل متفاوتی از اهمیت و نقش شناسایی در روابط بین‌الملل دارند، پیوند برقرار کرد؟ استدلال اصلی مقاله آن است که هر سه رویکرد در کنار وجه تبیینی، واجد بعدی هنجاری هستند که حتی به‌رغم ذکر نکردن صریح آن در مباحث، آنها را به هم پیوند می‌زند. به بیان دیگر، همه آنها می‌توانند به

نظریه سیاسی یا هنجاری بین‌المللی (ر.ک: مشیرزاده، ۱۴۰۰) مساهمتی داشته باشند. هرچند برای مثال درباره مفهومی چون رویه/ کردار^۱ تلاش شده تا به نحوی با یافتن مشترکاتی بتوان به نوعی نظریه رویه در روابط بین‌الملل دست یافت (ر.ک: بیوگر و گادینجر، ۱۴۰۰)، این امر مورد توجه تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان شناسایی در روابط بین‌الملل قرار نگرفته است.

هرچند در مطالعات مفهومی و نظری از این دست معمولاً روش تحقیق به معنای دقیق آن، جایی پیدا نمی‌کند و بیشتر مباحث جنبه استدلالی دارند، با این حال می‌توان گفت که نوعی روش «تحلیل متن»^۲ برای هدایت بحث به کار گرفته می‌شود. به بیان تیچر و همکاران، منظور از متن (جدا از برداشتهای موسع از آن به عنوان «رویدادی ارتباطی»^۳، نوشته‌های نسبتاً طولانی مانند مقالات و کتاب‌هاست که معناشناسی متنی^۴ یا انسجام^۵ معنای آنها را مشخص می‌کند. این انسجام با توجه به نیت^۶ نویسنده و پذیرش^۷ آن (در اینجا به معنای نگارش با نیت پذیرش آن به عنوان متنی درباره شناسایی بین‌المللی) حاصل می‌شود (Titscher et al, 2000: 20-23).

در تحلیل متن، تفسیر محتمل از آن متن با تکیه بر محتوای آن صورت می‌گیرد (McKee, 2003: 1). بر همین اساس متن‌های اصلی مرتبط با بحث شناسایی مشخص و مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود از یکسو درون‌مایه‌های^۸ خاص آنها مشخص شود (که سه رویکرد اصلی را می‌توان به مثابه سه درون‌مایه محوری در نظر گرفت) و سپس درون‌مایه مشترک این سه دسته آثار شناسایی شود که تعیین آن، هدف اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. همچنین در بحث درباره آثار مختلف به جنبه بینامتنی و تأثیرپذیری از متون دیگر توجه می‌شود. شایان ذکر است که در این نوع از تحلیل متون، هم به نیت نویسنده (مثلاً غایت‌شناسانه یا انتقادی بودن رویکرد که به صراحت ذکر شده) توجه می‌شود و هم فراتر از آن و با تکیه بر رویکرد رولان بارت^۹ که به خواننده اجازه

-
1. practice
 2. textual analysis
 3. textual semantics
 4. coherence
 5. intentionality
 6. acceptability
 7. themes
 8. Roland Barthes

می‌دهد خوانش و تفسیر خود را از متن داشته باشد (Belsey, 2013: 165)، برداشت مفسر در تعیین درون‌مایه هم نقش دارد. در ادامه با اتکا بر آثار موجود، برداشتها و استدلال‌های اصلی سه‌گانه مورد اشاره درباره شناسایی یعنی رویکرد متعارف، انتقادی و غایت‌شناختی بررسی می‌شود. سپس وجه هنجاری آنها، تجزیه و تحلیل خواهد شد و در نهایت نتیجه مقاله ارائه می‌شود.

رویکردهای سه‌گانه شناسایی

شناسایی در روابط بین‌الملل می‌تواند در سطحی دولت‌محور و در چهارچوب جامعه بین‌الملل مورد توجه قرار گیرد. شناسایی در این رویکرد، که از آن به عنوان رویکرد متعارف نام می‌بریم، می‌تواند در سطح شناسایی حاکمیت یا دولت‌بودگی و در واقع وجه اشتراک اعضای جامعه بین‌الملل باشد یا از آن فراتر رود و بحث هویت مبتنی بر تفاوت را شامل شود. این برداشت متعارف حقوقی و سیاسی را می‌توان در آثار مکتب انگلیسی و بیشتر و مفصل‌تر در رویکرد سازه‌نگاری متعارف دید. گاهی نگاه به شناسایی از منظر غایت‌شناختی است؛ یعنی در امتداد دیدگاه تحلیلی و تبیینی می‌توان به این پرداخت که آیا شناسایی می‌تواند غایت خاصی را برای سیاست جهانی رقم بزند. این نگرش را می‌توان در نگاه غایت‌شناختی ونت جست‌وجو کرد. سرانجام می‌توان به نظریه‌پردازان انتقادی روی کرد و نگاه انتقادی نسبت به شناسایی را چه در چهارچوب استدلال برای صلح جهانی و چه در جهت نقد اروپامحوری رویه عدم شناسایی کامل غیر غربی‌ها دید. در ادامه این سه دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

رویکرد متعارف

نخستین وجهی از روابط بین‌الملل که با مفهوم متعارف شناسایی به ذهن می‌آید، حقوق بین‌الملل و جایگاه شناسایی در آن است. بخشی از حقوق‌دانان بین‌الملل، اهمیت زیادی برای شناسایی قائل نیستند و برآنند که وقتی دولتی شرایط لازم را دارد، دولت است و شناسایی، تأثیری در دولت‌بودگی آن ندارد، بلکه فقط زمینه‌ای است برای برقراری روابط دیپلماتیک با آن. حال آنکه بسیاری از حقوق‌دانان بین‌الملل معتقدند برای آنکه حاکمیت دولت، منزلت بین‌المللی بیابد، شناسایی سایر دولت‌ها ضرورت دارد

(2: Fabry, 2010). از این دو به عنوان نظریه‌های اعلامی^۱ و تکوینی^۲ حاکمیت نام برده می‌شود (Agne, 2013: 97-98). به بیان دیگر، برخی وجه داخلی حاکمیت را برای دولت‌بودگی کافی می‌دانند و برخی علاوه بر آن، وجه خارجی یا بین‌المللی حاکمیت را که مستلزم شناسایی است، ضروری تلقی می‌کنند (برای بحث وجه داخلی و خارجی حاکمیت، ر.ک: ونت، ۱۳۸۴).

بارتلسن (۲۰۱۳) در بررسی ابعاد حقوقی شناسایی بر آن است که در این رویکرد، مسئله این است که چه چیزی، دولتی را صاحب صلاحیت برای عضویت در جامعه بین‌الملل می‌سازد. شناسایی، حقوق دولت‌ها را با هم برابر می‌سازد، زیرا برای همه آنها، مجموعه حقوق و تکالیف واحدی را در نظر می‌گیرد. نوعی شناسایی معرفتی ماقبل شناسایی حقوقی وجود دارد؛ یعنی باید واحدی دولت باشد تا مسئله شناسایی آن را بتوان مطرح کرد و آن هم عبارت است از نوعی معیار هنجاری در این باره که چه چیزی به حکمرانی مشروع قوام می‌بخشد. اما معمولاً کنترل کارآمد سرزمین معیار اصلی بوده است و بعد از جنگ سرد، معیارهای دیگری مانند مردم‌سالاری یا رعایت حقوق بشر مطرح شده‌اند. به نظر بارتلسن، نظریه و عمل شناسایی حقوقی، تابع ملاحظات اخلاقی و سیاسی است.

اما در رشته روابط بین‌الملل و در اکثر بحث‌های نظری و تجربی، همین بعد حقوقی شناسایی چندان مورد توجه نبوده است و همان‌گونه که فابری (۲۰۱۰) می‌گوید، بحث‌های واقع‌گرایان کلاسیک، نواقع‌گرایان، نهادگرایان نولیبرال، یا جامعه‌شناسان تاریخی همراه با مفروض گرفتن دولت‌بودگی، حاکمیت و شناسایی و در کل خصوصیات حقوقی - سیاسی دولت‌بودگی مدرن است. هرچند واقع‌گرایانی چون شوئر یا مورگنتا به مفاهیمی چون منزلت و پرستیژ و مانند آن توجه دارند که با شناسایی در پیوند است، در میان واقع‌گرایان، استیون کراسنر مستقیماً و به شکلی انتقادی با هر دو مفهوم حاکمیت و شناسایی به عنوان نفاق و دورویی سازمان‌یافته^۳ رویارو شده است (ر.ک: Krasner, 1999; 2013). به نظر کراسنر، گونه آرمانی دولت حاکم یعنی واحدی واجد

1. declaratory

2. constitutive

3. organized hypocrisy

خودمختاری یا استقلال، حکم‌داری مؤثر و کارآمد و شناسایی، در عمل وجود ندارد. این نیز به دلیل پیچیدگی، تعدد و تعارض اصول و هنجارها و قواعد و شاید مهم‌تر از همه این است که ساختارهای اقتدار و مشروعیت، جنبه تکوینی ندارند، بلکه فقط به عنوان «ابزار» در خدمت منافع دولت‌ها قرار می‌گیرند. در عمل، ابعاد مختلفی که لازمه موجودیت دولت حاکم است، وجود ندارد و در نتیجه باید به شناسایی فقط به عنوان نوعی نفاق و ریای سازمان‌یافته نگریست (ر.ک: Krasner, 2013).

در مقابل، هم در مکتب انگلیسی و هم در سازه‌نگاری، به دلیل اهمیت تکوینی حاکمیت در جامعه دولت‌ها یا جامعه بین‌الملل، بحث شناسایی به شکلی جدی‌تر مورد توجه بوده است. در چهارچوب برداشت از جامعه بین‌الملل در مکتب انگلیسی، شناسایی حاکمیت به عنوان امری تکوینی برای جامعه بین‌الملل، اهمیتی خاص دارد؛ اما در میان نویسندگان مکتب در برداشت از خود حاکمیت، هم‌صدایی دیده نمی‌شود. برخی چون مانینگ مانند برخی حقوق‌دانان بین‌الملل برآنند که حاکمیت پیش از شناسایی وجود دارد و جامعه بین‌الملل، قوام‌بخش اعضایش نیست و حاکمیت را ایجاد نمی‌کند و فقط برای برقراری روابط عادی و دیپلماتیک، اهمیت دارد. در مقابل، این دیدگاه به شکل ضمنی در آرای مارتین وایت و دیگران هست که لازمه مشروعیت عضویت دولت‌ها در جامعه بین‌الملل، شناسایی حاکمیت آنهاست؛ یعنی جامعه دولت‌ها باید قابلیت دولت‌بودگی یک واحد سیاسی و مشروعیت آن را با شناسایی ایجاد کند.

بنابراین دولت‌های موجود، «نقش قطعی تکوینی و تجویزی در تولد دولت‌های جدید حاکم دارند». از این منظر، از «لحظه تکرر دولت‌های خودقوام‌بخشی که استقلال هم را به رسمیت شناختند و روابط با هم را بر اساس قانونی مشترک بنا نهادند، جامعه دولت‌ها به وجود آمد و موجودیت آن، ماقبل هر دولت جدیدی است» و بنابراین نسبت به آنها جنبه قوام‌بخش می‌یابد (Fabry, 2010: 3, 17-18).

از نظر بول (۱۹۷۷) نیز مانند وایت، جامعه بین‌الملل حول محور شناسایی متقابل حاکمیت دولت‌ها بر ساخته شده است و هدف آن در برداشت کثرت‌گرایانه هم‌زیستی دولت‌ها و رعایت اخلاق مبتنی بر تفاوت است (Alderson & Hurrell, 2000: 7).

سازهانگاران را می‌توان ستون اصلی بحث درباره شناسایی در معنای دولت‌محور و متعارف آن در روابط بین‌الملل دانست. الکساندر ونت (۱۳۸۴) با نگاهی دولت‌محور به نظام بین‌الملل می‌نگرد، زیرا دولت‌ها را مهم‌ترین شکل مسلط سوژگی در عرصه سیاست بین‌الملل می‌داند و بر آن است که آنها با شناسایی یکدیگر به عنوان دولت حاکم، این هویت دولتی را قوام می‌بخشند. درست است که دولت‌ها، جنبه‌ای خودقوام‌بخش دارند، یعنی حاکمیتشان با توانایی و هویت‌بخشی خود به عنوان دولت تاحدی شکل می‌گیرد، اما این نافی جنبه قوام‌بخش دولت‌بودگی بر پایه روابط با سایر دولت‌ها یعنی شناسایی توسط آنها به عنوان شناسایی بیرونی نیست. در واقع شناسایی توسط دیگران است که امکان بقا را به دولت می‌دهد و تاحد زیادی آثار آنارشی بین‌المللی را تعدیل می‌کند.

اما اهمیت شناسایی به این امر محدود نیست. بلکه دولت‌ها مانند افراد، نیاز به شناسایی اجتماعی دارند. شناسایی منزلت آنها توسط سایرین به آنها امنیت وجودی می‌دهد و نیاز ایشان به کسب احترام به نفس را تأمین می‌کند. کارگزاری و در پیش گرفتن برخی رویه‌ها مستلزم شناسایی «خود» از سوی «دیگران» است. نقش‌ها و جایگاه‌ها در جامعه بین‌الملل نیز مستلزم شناسایی است. مثلاً هژمون بودن هژمون باید مورد شناسایی قرار گیرد تا باشد. هژمون به خود از منظر دیگری می‌نگرد و هویت هژمون را می‌یابد؛ یعنی حتی جنبه درونی هویت نیز جنبه‌ای بیرونی دارد (آنچه در قاموس تعامل‌گرایان نمادین، من مفعولی یا Me تلقی می‌شود). هویت‌هایی چون قدرت بزرگ، هژمون، قدرت منطقه‌ای و مانند اینها، مستلزم شناسایی دیگران است تا به عنوان جایگاهی مشروع به رسمیت شناخته شود.

به این ترتیب شناسایی در پیوند با هویت و کیستی است و کیستی دولت با شناسایی دیگران تحقق می‌یابد. اما به بیان ونت، این نوعی شناسایی کم‌مایه^۱ است؛ یعنی آنچه وجه اشتراک دولت‌ها به عنوان دولت است، در اینجا شناسایی می‌شود و بر اساس آن با شناسایی حاکمیت، دولت‌ها به سوژه‌ای مستقل در یک اجتماع مبتنی بر قانون تبدیل می‌شوند و کارگزاری، حقوق و تکالیفی می‌یابند (Wendt, 2003: 511-512). اما می‌توان از شناسایی پرمایه^۲ نیز سخن گفت. این نوع شناسایی بر اساس تفاوت میان

1. thin

2. thick

دولت‌هاست و نه شباهت آنها؛ یعنی آنچه آنها را منحصر به فرد و متمایز می‌سازد. طلب شناسایی برای این نوع سوژگی می‌تواند اشکال بسیار متعددی به خود بگیرد، از دولت اسلامی تا لیبرال تا برگزیده الهی تا قدرت بزرگ، قدرت منطقه‌ای و مانند آن.

در عین حال باید توجه داشت که هرچند رویه شناسایی در جامعه بین‌الملل مرکب از دولت‌ها، جنبه تکوینی دارد، یعنی با شناسایی است که این جامعه در وهله اول شکل گرفت، با این حال در واقع تا مدت‌ها به دولت‌های غیر اروپایی و غیر غربی تعمیم نمی‌یافت و پایه تفاوت میان اروپاییان و غیر اروپاییان و حتی مشروعیت بخشی به رویه‌هایی چون استعمار بود (رک: Ringmar, 2014).

اریک رینگمار (۲۰۱۲) بر مبنای نگرشی سازه‌نگارانه، هویت را واقعیتی اجتماعی می‌داند که از طریق تعامل برساخته می‌شود و آنچه درباره هویت افراد صادق است، درباره هویت دولت‌ها نیز صدق می‌کند. او در تلاش برای توجیه انتقال مفهوم میان شخصی شناسایی به مفهومی قابل کار بست در فضای بین‌الملل و میان‌دولتی، بر آن است که فرایند مشابهی بین اشخاص و دولت‌ها جاری است. به بیان وی، ملت، اجتماعی است از افرادی که به یک اجتماع متصور تعلق دارند و دولت‌ها، محافظان سیاسی^۱ اجتماعات روایت‌ساز/ داستان‌پرداز هستند. در واقع برای تعیین هویت «خود»، هم افراد و هم دولت‌ها، روایتی از خود دارند که جایگاه آنها را در زمان و مکان مشخص می‌سازد. اما دیگر افراد/ دولت‌ها (ملت‌ها) هم روایتی از آنها دارند. دولت‌ها، خواهان اطمینان از خود هستند و در نتیجه خواهان آنند که دولت‌های دیگر، هویت آنها را به رسمیت بشناسند. همان‌گونه که افراد، روایتی از خود دارند و آن را به دیگران عرضه می‌کنند و می‌خواهند که این روایت مورد پذیرش دیگران قرار گیرد، دولت‌ها نیز روایاتی از خود دارند.

ملت را می‌توان اجتماع داستان‌سرایان نامید. داستان‌های ملت، «خود ملی را در زمان و مکان قرار می‌دهد» و به آن، گذشته و آینده و شخصیت ملی می‌بخشد. این داستان‌ها از طریق رسانه‌ها اعم از چاپی و شنیداری و دیداری و الکترونیک باز نشر می‌شوند. دولت نیز حافظ و نگهبان این اجتماع داستان‌سرایان است و به یک اعتبار، «حق تعیین شخصیت خود جمعی» را برای خود حفظ می‌کند. تعریف از خود می‌تواند به عناوین

مختلفی باشد؛ از ابرقدرت و قدرت منطقه‌ای تا انقلابی، تجدیدنظرطلب و مانند آن. اما نیاز به شناسایی داستان خود از سوی دیگران به معنای طلب احترام برای خود و داشتن مقام و جایگاهی برابر با دیگران در عین تفاوت با آنهاست. نکته مهم درباره این داستان‌ها آن است که آنها، پایه رابطه ما با دیگرانند و «ما را در میدانی عاطفی، مرکب از دوستان و دشمنان قرار می‌دهند».

به این ترتیب به نظر رینگمار، داستان‌ها چهار تقاضا به همراه دارند: «۱- می‌خواهیم موجودیت ما شناخته شود. ۲- خواهان احترام هستیم. ۳- فردیت خود را می‌خواهیم. ۴- خواهان ارتباط و پیوستگی هستیم» و اگر شناسایی نشویم، تجربه‌ای تروماتیک خواهیم داشت؛ چون حس می‌کنیم مورد اهانت و توهین و تحقیر قرار گرفته‌ایم و غرورمان جریحه‌دار می‌شود و حتی حس می‌کنیم هویت اجتماعی نداریم. در واقع شناسایی متقابل، شرط تحقق نفس است. پس دو روایت داریم: روایت فرد/ دولت از خود و روایت فرد/ دولت از آن به عنوان دیگری. آنچه شناسایی می‌شود یا نمی‌شود، روایت از خود توسط دیگران است. دولت‌ها، روایتی از خود به عنوان ابرقدرت، قدرت بزرگ، قدرت منطقه‌ای، حافظ وضع موجود، انقلابی و... دارند که دیگران می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند. اما معمولاً یک روایت از آنها مسلط می‌شود که می‌تواند با روایت خود آنها از خود متفاوت باشد. اما دولت‌ها همچون افراد می‌خواهند که به داستان خود آنها احترام گذاشته و متمایز و متفاوت بودن آنها به رسمیت شناخته شود (Ringmar, 2012: 6-7).

در جامعه بین‌الملل، شناسایی همیشه کم‌وبیش نسبی بوده است. بنابراین تاریخ آن، «تاریخ مبارزه برای شناسایی» است که به انگیزه دولت‌ها برای بسیاری از کارهایی که انجام می‌دهند، قوام می‌بخشد. متعارض بودن دعاوی دولت‌ها در این زمینه منجر به مبارزه‌ای مستمر می‌شود. درست است که جوامع غیر اروپایی که در آغاز به عنوان «بربر» به طور جدی شناسایی نمی‌شدند، در نهایت شناسایی شدند، اما این شناسایی بر اساس شرایطی بود که اروپاییان نهاده بودند؛ یعنی غیر غربی‌ها نیز همان منطق نظام دولتی اروپایی را در کانون هویت خود قرار دادند. نتیجه اینکه با وجود شناسایی حاکمیت آنها، برای بسیاری، این امر بیشتر جنبه لفظی و صوری یافت (Ringmar, 2012: 10-13).

در برابر عدم شناسایی، سه گزینه وجود دارد:

۱. تسلیم شدن و پذیرش اینکه دیگران حق دارند و ما نمی‌توانیم آنی باشیم که فکر می‌کنیم هستیم؛ مثلاً یک قدرت بزرگ پس از شکست در جنگ. نتیجه برگرفتن یک داستان جدید برای تعریف هویت خود است.

۲. پذیرش نظر دیگران در عین پایبند ماندن به داستان خود و تلاش برای رسیدن به آن هویت در نظر دیگران؛ مثلاً با افزایش قدرت اقتصادی و نظامی یا مدرن شدن.

۳. پای فشردن بر داستان خود بدون ایجاد تغییر و در عوض، تلاش برای قبولاندن آن به دیگران با قانع کردن آنها به اینکه اشتباه می‌کنند و مجبور کردن آنها به تغییر عقیده. در اینجا خشونت، مشکل‌آفرین است، چون نمی‌توان دیگران را به زور واداشت تا به ما احترام بگذارند. اما در روابط بین‌الملل گاه کارساز است، مثلاً جنگ برای اثبات قدرت خود یا نیل به استقلال (Ringmar, 2012: 8).

رینگمار در بازگشت به تاریخ نشان می‌دهد که چگونه اروپاییان فقط همدیگر را به رسمیت می‌شناختند و از شناسایی کشورهای چینی، ژاپن، ایران و... سر باز می‌زدند و آنها را یا «بربر» می‌دانستند یا شناسایی نیمه‌کاره‌ای از آنها داشتند در حد اینکه نوعی جایگاه بین‌المللی برایشان قائل شوند. به نظر وی، اروپاییان فقط کسی را که کاملاً اروپایی باشد، یعنی از «خود» آنها باشد، شناسایی می‌کردند و بر همین اساس دیگران می‌کوشیدند تا اروپایی شوند (Ringmar, 2012: 13).^(۳)

به این ترتیب رینگمار، تاریخ روابط بین‌الملل را تاریخی سرشار از تلاش‌های مستمر برای کسب شناسایی می‌بیند؛ یعنی دولت‌ها تلاش کرده‌اند تا دیگران را متقاعد یا وادار سازند که هویت آنها را به رسمیت شناسند و این تلاش همچنان برقرار است.

میشل موری^۱ (۲۰۱۹)، بحث شناسایی سازه‌انگاران را خاص‌تر می‌سازد و آن را با مباحث مرتبط با برآمدن قدرت‌های بزرگ نوظهور، بی‌ثباتی احتمالی همراه آن و اختلافات نظری موجود درباره مسالمت‌آمیز بودن یا نبودن انتقال قدرت در روابط بین‌الملل پیوند می‌زند. پایه بحث این است که دولتی وجود دارد که قدرتش به شکلی روزافزون افزایش می‌یابد و دولتی مستقر هم هست که در موضعی متفوق قرار دارد و نظم بین‌الملل موجود به نفع آن است و در نتیجه مایل به از دست دادن موضع متفوق

خود نیست. به بیان دیگر، شکافی میان نظم اجتماعی موجود و توزیع قدرت شکل می‌گیرد. قدرت مستقر از قدرتیابی دولت جدید دچار هراس امنیتی می‌شود و با شروع اقدامات امنیت‌طلبانه آن، معمای امنیت شکل می‌گیرد؛ دو طرف درگیر مسابقه تسلیحاتی می‌شوند و رقابت امنیتی شدیدی با تلاش قدرت نوظهور برای تحکیم جایگاه خود در نظم بین‌المللی که سازمان‌دهی‌اش به نفع آن نیست، شکل می‌گیرد.

بسیاری از تجارب تاریخی هم حاکی از آنند که قدرت نوظهور به یک دولت تجدیدنظرطلب تبدیل می‌شود و سیاست‌های تهاجمی در پیش می‌گیرد. اما چرا همیشه اینگونه نیست؟ نه توزیع قدرت می‌تواند این را تبیین کند و نه ارزیابی عینی از سمت‌گیری قدرت نوظهور نسبت به وضع موجود. در اینجا به نظر موری باید به عوامل اجتماعی و نه مادی توجه کرد. اینکه مسئله پرستیژ و منزلت برای دولت‌های رو به افول و رو به صعود اهمیت دارد، مورد توجه بوده است؛ اما عمده‌تأ ناشی از قدرت مادی تلقی شده، به برداشت دقیق از توانمندی‌های مادی عمده‌تأ نظامی فروکاسته می‌شود و درباره این وجه غیر مادی نظریه‌پردازی نمی‌شود. اما تلاش موری آن است که چهارچوبی نظری بر مبنای تلاش برای کسب شناسایی برای فهم عوامل اجتماعی که به برایندهای انتقال قدرت شکل می‌دهند، ارائه کند. استدلال اصلی موری این است که تجدیدنظرطلبی قدرت رو به ظهور یعنی این برداشت که قدرت رو به تزاید آن و تلاش‌هایش برای تغییر وضع موجود، نامشروع است و باید آن را مهار کرد، یک برساخت اجتماعی است. این تعاملات قدرت رو به ظهور با دیگران در جهت کسب شناسایی هویت خود به عنوان یک قدرت بزرگ است که به عنوان تجدیدنظرطلبی برساخته می‌شود.

همان‌گونه که در بالا گفته شد، دولت‌ها نیازمند شناسایی منزلت خود هستند. قدرت رو به ظهور نیز خواستار آن است که با کسب قدرت مادی، جایگاه و هویتش به عنوان قدرت اصلی به رسمیت شناخته شود. از آنجا که فرایند ایجاد و حفظ هویت در عرصه سیاست بین‌الملل، وابسته به پاسخ سایر دولت‌هاست، فرایندی نامطمئن است.

به نظر موری، دولت‌ها برای مدیریت این عدم اطمینان و ناامنی، هویت‌های مورد نظر خود را بر رویه‌های مادی نمادین متکی می‌سازند. رویه‌های حفظ و اطمینان درباره هویت خود به عنوان یک قدرت اصلی معمولاً متضمن افزایش توانمندی نظامی (مانند

رزمناوها، ناوهای هواپیمابر و سلاح‌های هسته‌ای) است که داشتن آنها لازمه جایگاه قدرت بزرگ شناخته می‌شود. پس این رویه‌های هرچند مادی در کانون ساخت هویت قدرت رو به ظهور طی انتقال قدرت هستند و اینها به‌رغم آنکه ممکن است از نظر راهبردی ضرورت و مفیدیتی نداشته باشند یا حتی همراه با مخاطرات امنیتی باشند، برای کسب هویت لازم تلقی می‌شوند. اینکه آیا قدرت رو به ظهور تهدیدگر و تجدیدنظرطلب قلمداد شود یا نه بستگی به این دارد که قدرت‌های موجود آن را به رسمیت بشناسند یا خیر. اگر به رسمیت شناخته شود، حق آن را می‌یابد که خواهان تغییر قواعد و هنجارهای حاکم بر نظم بین‌الملل شود. با شناسایی است که از معمای امنیت اجتناب می‌شود و ظهور مسالمت‌آمیز قدرت، امکان‌پذیر می‌گردد. در حالت عکس آن، اگر هویت مورد درخواست قدرت رو به ظهور شناسایی نشود، قدرت نظامی آن نیز نامشروع تلقی و نظم بین‌الملل با مخاطره روبه‌رو خواهد شد. عدم شناسایی است که باعث برساخته شدن قدرت رو به ظهور به عنوان یک تجدیدنظرطلب و متعاقب آن، دوران گذار همراه با ثبات می‌شود (Murray, 2019: 5-8).

بحث دیگری که در این زمینه می‌توان دنبال کرد، به احترام و بی‌احترامی مربوط می‌شود (در ادامه خواهیم دید که در رویکرد انتقادی نیز بر رابطه شناسایی و عدم شناسایی با احترام و بی‌احترامی تأکید می‌شود). دولت‌هایی که در نظام بین‌الملل با بی‌احترامی در سطوح مختلف و اشکال متفاوت روبه‌رو می‌شوند، به درجات و صورت‌های متفاوتی واکنش نشان می‌دهند و برای گریز از همکاری یا توسل به خشونت یا رفتارهای دیگر تعارض‌آمیز، آمادگی می‌یابند. بر این اساس باید ریشه بسیاری از تعارضات بین‌المللی را نیز در همین بی‌احترامی جست‌وجو کرد (ر.ک: Wolf, 2011).

به این ترتیب شناسایی در معنای متعارف آن از یکسو شامل شناسایی شباهت‌هاست که در مفهوم شناسایی حاکمیت تجلی می‌یابد و از سوی دیگر، شناسایی تفاوت‌ها یعنی خصوصیت یا جایگاهی را که دولتی خاص برای خود تعریف می‌کند و می‌تواند جنبه‌ای مادی‌تر یا معنایی‌تر داشته باشد، در برمی‌گیرد.

رویکرد غایت‌شناختی

الکساندر ونت در چهارچوب بحث سازه‌نگاری علم‌گرایانه خود و توجه خاص به فرهنگ‌های آنارشی، بر اهمیت بحث شناسایی در روابط بین‌الملل تأکید دارد و بر آن

است که در نهایت فقط با رسیدن به دولتی جهانی است که نیاز به شناسایی را می‌توان کاملاً برآورده ساخت و از این راه به «اجتناب‌ناپذیری دولت جهانی» می‌رسد. بحث او در ادامه نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل در چهارچوب نظام آنارشیک و منطق آن است، اما این بار به دنبال ارائه یک نظریه غایت‌شناختی (بر اساس توجه به هدف یا غایت به‌عنوان نوعی علت برای یک نظام) از منطق آنارشی است (ر.ک: ونت، ۱۳۸۴). به نظر او، گرایشی ساختاری وجود دارد که شکل‌گیری دولت جهانی را دیر یا زود اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. علم‌گرایی او با اتکای نظریه‌اش بر یک نظریه علمی (و نه هنجاری) غایت‌شناسانه یعنی نظریه خودسازمان‌بخشی است که نشان می‌دهد نظم چگونه در یک نظام در نتیجه تعامل میان عناصری که پیرو قواعد هستند، ظهور می‌کند (Wendt, 2003: 492-503).^(۳)

او دولت‌ها را به عنوان گروه‌های سیاسی خودمختار تعریف می‌کند. در عین حال دولت یک «کنشگر جمعی پیکروار^۱» نیز هست؛ یعنی کنشگری مرکب از افراد که خود نیز یک ساختار است، اما خصوصیات ویژه این ساختار به آن نیت‌مندی جمعی می‌دهد. یعنی توانایی اعضای آن به اینکه به شکلی یکپارچه به عنوان یک کارگزار عمل کنند (Wendt, 2003: 505). به لحاظ تاریخی، دولت‌ها همواره متکثر بوده‌اند و هویت‌های متفاوت و مستقل خود را داشته‌اند؛ اما شکل‌گیری دولت جهانی مستلزم تغییر در هویت آنهاست. هرچند رویه دولت‌ها در سیاست خارجی به معنای بازتولید این هویت متکثر است، در نهایت این وضعیت، موجب عدم تعادل است و دولت‌های متکثر لاجرم جای خود را به یک دولت جهانی خواهند داد (Wendt, 2003: 507).

اما آنچه از منظر بحث ما اهمیت دارد این است که برای ونت، آنچه ظهور دولت جهانی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، نیاز به شناسایی است؛ یعنی سازوکاری که این براین را به بار می‌آورد، تعامل میان مبارزه برای شناسایی در سطح خرد و فرهنگ‌های آنارشی در سطح کلان است. به نظر او، «مبارزه برای شناسایی درباره تکوین هویت فردی و گروهی است و در نتیجه سرانجام درباره انگاره‌هاست؛ اما رقابت مادی نیز نقش میانجی را در آن دارد.» استدلال مرسوم درباره بُعد مادی اجتناب‌ناپذیری دولت جهانی این است

1. corporate actor

که شدت قدرت انهدامی سلاح‌های هسته‌ای، شرایطی را فراهم کرده که مقیاس بهینه برای دولت، شکل‌گیری آن در سطح جهانی است. اما به نظر ونت، این زمینه مادی کفایت نمی‌کند و باید تغییری هویتی نیز صورت گیرد. یعنی باید بتوان توضیح داد که چرا مرزهای هویت دولتی باید تا آن حد گسترش یابد که همه مردم جهان را شامل شود (Wendt, 2003: 507-510).

استدلال ونت در اینجا، ساختاری است؛ اما به درستی تأکید دارد که در هر استدلال ساختاری باید فرضی درباره خواست انسان‌ها، پایه استدلال قرار گیرد (مانند امنیت‌جویی در واقع‌گرایی والتسی). با پذیرش اهمیت امنیت، ونت بر آن است که این کافی نیست و انسان‌ها به دنبال شناسایی نیز هستند. در نتیجه منطق آنارشی فقط معطوف به تأمین امنیت نیست، بلکه تلاش در راه شناسایی نیز هست. شرط شناسایی، وجود تفاوت و دیگربودگی است. تفاوت ناشی از بدن‌های جداگانه افراد انسانی و مرزهای میان کشورهاست. شناسایی، عملی اجتماعی است که به تفاوت، معنایی خاص می‌دهد: «دیگری» به عنوان سوژه‌ای با جایگاه اجتماعی مشروعی در ارتباط با «خود» قوام می‌یابد. به عبارت دیگر خود، به دیگری اهمیت می‌دهد و در برابر او، تکالیفی می‌یابد. دیگری شناسایی‌نشده (دشمنان در جنگ‌ها یا برده‌ها در نظام‌های برده‌داری) اهمیت ندارد و می‌تواند در صورت صلاح‌دید «خود» کشته شود. پس امنیت فیزیکی نیز منوط به شناسایی است، اما فقط این نیست؛ با شناسایی است که خود هویت می‌یابد و به سوژه بدل می‌شود. پس شناسایی تفاوت، شرط سوژگی و فاعلیت است (Wendt, 2003: 511).

«شناسایی می‌تواند کم‌مایه باشد؛ یعنی دیگری در یک اجتماع مبتنی بر قانون به عنوان سوژه‌ای مستقل و واجد جایگاه حقوقی به رسمیت شناخته می‌شود و می‌تواند واجد نیاز، حقوق و کارگزاری شود. اما در شناسایی پرمایه، فرد به عنوان موجودی منحصر به فرد و خاص مورد احترام نیز قرار می‌گیرد. در اینجا هم تفاوت و متفاوت بودن به طور اخص و فراتر از تفاوتی عام شناسایی می‌شود. دیگری در اینجا به عنوان آنچه بر اساس آن خود را متفاوت می‌بیند، شناسایی می‌شود: فضیلت‌مند، قدرت بزرگ، فرد یا دولتی موفق و... در نتیجه مبارزه برای رسیدن به این نوع از شناسایی از سوی دیگران نامحدود و همیشگی است. مبارزه بر سر شناسایی پرمایه در طول زمان می‌تواند به شکل

پذیرش عدم خشونت باشد. وقتی این نوع طلب شناسایی به طور متقابل برآورده شود، نوعی همبستگی و وحدت هویتی حاصل می‌شود، دیگری به بخشی از خود تبدیل خواهد شد و «ما» شکل می‌گیرد و کنشگرانی که یکدیگر را به عنوان واجد حق شناسایی کرده‌اند، به درجاتی بخشی از ما و متعلق به یک گروه می‌شوند (مانند دولت‌های اروپایی در چهارچوب وستفالیایی).

ممکن است این شناسایی، نامتقارن باشد و یکی، دیگری را به رسمیت بشناسد، اما متقابلاً به رسمیت شناخته نشود یا به همان اندازه به رسمیت شناخته شود که این باعث درجاتی از بی‌ثباتی خواهد شد؛ زیرا آنانی که به طور کامل شناسایی نشده‌اند، به مبارزه ادامه می‌دهند. پس عدم شناسایی کامل از نظر مادی، هزینه‌آور می‌شود و از نظر معنایی نیز نارضایتی به دنبال دارد؛ زیرا خود نیز وقتی از شناسایی از سوی دیگری به رضایت می‌رسد که دیگری را واجد ارزش و کرامت بداند. طلب شناسایی است که باعث می‌شود افراد در انقلاب‌ها مشارکت کنند یا در نبردها بجنگند؛ یعنی در راه نیل به شناسایی از امنیت فیزیکی خود نیز بگذرند. البته نه همیشه؛ چون مثلاً در صورت وجود شرایط خاص ساختاری مانند وجود هژمونی، افراد یا سایر کنشگران ممکن است خود را شایسته شناسایی هم ندانند. اما در بلندمدت، برآورده نساختن طلب شناسایی نظام موجود با خطر نابودی مواجه می‌شود» (Wendt, 2003: 512-514).

تا اینجای بحث، ونت کم‌وبیش با بحث شناسایی متعارف و شناسایی انتقادی که در ادامه به آن می‌پردازیم، همپوشانی دارد؛ اما او در ادامه بر آن است که شناسایی، وجهی غایی نیز دارد. از آنجا که افراد، عضو گروه‌ها هستند، شناسایی گروهی هم اهمیت می‌یابد و درون نظام در کلیت آن، اعضای گروه‌ها با هم مواجه می‌شوند و مرزهای گروه، نقش میانجی را در مبارزه بر سر شناسایی پیدا می‌کنند. در وهله اول داخل مرزها، گروه‌هایی هستند که می‌خواهند شناسایی شوند، مانند گروه‌های قومی یا دینی. اما یکی از مهم‌ترین گروه‌ها در سطح نظام بین‌الملل، گروه‌های ملی یا ملت است که خواهان شناسایی سایر ملت‌هاست. اما دولت سرزمینی از نظر ماهیت، «ساختاری از شناسایی نابرابر» است. در نتیجه بیرونی‌ها، صاحب حق شناخته نمی‌شوند و بر همین اساس در جنگ‌ها به‌ویژه شاهد به قتل رساندن «دیگری» هستیم و وظیفه دولت در چنین

شرایطی، حفظ امنیت اعضای خود در برابر این دیگران است و اینکه مراقب باشد جنگ پیش نیاید. اما جنگ به عنوان یک امکان، همیشه باقی می‌ماند.

به این ترتیب اعضای گروه برای حفظ خود خواهان شناسایی دیگران هستند. اگر قرار است به طور کلی جنگ نباشد، باید شناسایی کامل متقابل و جهانی وجود داشته باشد. اما این جهان‌شمول‌گرایی، مستلزم شناسایی خاص‌گرایی است. پس حتی با یک فرایند اجتماع‌گرایانه (مانند واقع‌گرایان) هم در کنار فرایند جهان‌وطن‌گرایانه می‌توانیم به لزوم دولت جهانی برای به رسمیت شناختن کامل تفاوت‌ها برسیم. به این ترتیب ونت هم به مبارزه بر سر شناسایی در سطح افراد می‌پردازد و هم در سطح گروه‌ها و هم در سطح دولت‌ها و همه را نیز در تعامل با هم، ولی تابع منطق نظام‌محور واحدی می‌داند. در عین حال با دو فرض کنار گذاشتن شناسایی درون دولت‌ها (با این استدلال که غایت نظام در سطح خرد هم به شکل متعددی قابل تحقق است) و در نظر گرفتن دولت به عنوان واحد اصلی در سطح نظام بین‌الملل (با این استدلال که نظام همیشه مرکب از واحدهای خودمختاری بوده است که مبارزات بین‌فردی در ورای مرزهای گروه را مهار کرده‌اند و در حال حاضر این گروه‌ها، دولت‌ها هستند) بر آن است که فرایند پنج مرحله‌ای از شناسایی (مراحل غیر تاریخی و صرفاً مفهومی) است که در نهایت به دولت جهانی به عنوان نقطه‌ای که در آن همه تقاضاهای برای شناسایی پاسخ گفته می‌شود، خواهد انجامید (Wendt, 2003: 515-516).

نیروی پیش‌برنده نظام، منطق آنارشی است که در شرایط پیشرفت فناوریانه جنگی و قدرت تخریب آن، هویت‌های دولتی خودکفا را پرهزینه می‌سازد. در مرحله اول در نظام و در شرایط ماقبل جامعه یعنی در فرهنگ هابزی، هیچ شناسایی‌ای وجود ندارد و دولت‌ها، سوژگی واقعی ندارند؛ افراد نیز طبعاً مورد شناسایی نیستند و می‌توانند جانشان را در جنگ‌ها از دست دهند. در نتیجه نیاز به شناسایی در این فرهنگ، پاسخ داده نمی‌شود و در نتیجه مرحله دوم یا جامعه دولت‌ها و فرهنگ لاکی شکل می‌گیرد. در این فرهنگ، دولت‌ها حاکمیت حقوقی سایر دولت‌ها را به عنوان سوژه‌های مستقل به رسمیت می‌شناسند و برخی محدودیت‌ها را بر خود می‌پذیرند و در عین حال درجه‌ای از آزادی و سوژگی و نیز نوعی هویت جمعی و همبستگی یا «ما»یی محدود هم می‌یابند.

اما دولت‌ها در رقابت با هم هستند و همچنان جنگ ممکن است و مشکل جنگ به این معناست که شناسایی افراد صورت نمی‌گیرد. شناسایی فردی باید هم بیرونی و هم داخلی باشد و این مستلزم آن است که مرزهای دولتی، نقش واسطه نداشته باشند. پس در این فرهنگ هم شناسایی کامل نیست و در نتیجه ثبات زیادی ندارد. بی‌ثباتی هم می‌تواند به معنای بازگشت به وضعیت فرهنگ هابزی باشد و هم رفتن به مرحله سوم یا جامعه جهانی. مشکل جنگ با ایجاد اجتماع امنیتی تکثرگرا می‌تواند حفظ شود. در این شرایط، شناسایی متقابل می‌تواند به سطح افراد هم بسط یابد و به سطحی شبیه داخل دولت‌های سرزمینی برسد. این مرحله را می‌توان جامعه‌ای جهان‌وطنانه یا جهانی نامید. همبستگی در آن، پرمایه‌تر از جامعه دولتهاست و شامل آزادی مثبت برای افراد و دولت‌ها می‌شود. اما باز این مرحله، وضعیتی غایی و باثبات نیست، زیرا همیشه امکان ظهور دولتی مهاجم و متجاوز هست و حمایت جمعی در برابر تجاوز وجود ندارد.

مرحله چهارم، امنیت دسته‌جمعی است که در آن نه‌تنها اعضای نظام (اعم از دولت‌ها و افراد)، حاکمیت هم را به رسمیت می‌شناسند و روش‌های مسالمت‌آمیز حل‌وفصل اختلافات عمل می‌کند، بلکه بر اساس اصل «یکی برای هم، همه برای یکی» فرهنگ کانتی، امنیت دسته‌جمعی و دوستی حاکم است و هویتی جمعی در ارتباط با امنیت وجود دارد و هر یک از اعضا، تفاوت خود را با حس یگانگی با سرنوشت کل حفظ می‌کند. اما همچنان دولت‌های سرزمینی، حاکمیت خود را دارند و کارکرد امنیت دسته‌جمعی منوط به رضایت همه اعضاست. نظام امنیت دسته‌جمعی هم نمی‌تواند با تکیه بر انحصار اجبار از اعضا بخواهد همدیگر را به رسمیت بشناسند؛ زیرا هرچند شناسایی دولت‌ها و افراد تأمین می‌شود، از آنجا که نظام جنبه داوطلبانه دارد، هر عضوی می‌تواند از آن کنار بکشد و خود را تسلیح کند و به متجاوز تبدیل شود و دیگران هم عمل نکنند. یعنی نظام امنیت دسته‌جمعی می‌تواند با مشکل کنش جمعی روبه‌رو شود؛ بدان معنی که هر عضوی از زیر بار مسئولیت تأمین امنیت بگریزد، با این امید که دیگران آن را متحقق خواهند ساخت. پس لازمه شناسایی کامل افراد آن است که دولت جهانی تشکیل شود و دولت‌ها، حاکمیت خود را به آن منتقل کنند. ونت، موانعی چون مقاومت دولت‌ها به‌ویژه قدرت‌های بزرگ در برابر آن را مطرح می‌کند و پاسخ آن را در

عقلانیت دولت‌ها می‌جوید که در میان دو راه تهدیدهای روزافزون ویرانگر و تفویض قدرت به دولت جهانی دومی را برمی‌گزینند (Wendt, 2003: 516-528).

به این ترتیب در واقع به نظر ونت، منطق آنارشی به گونه‌ای است که مبارزه بر سر شناسایی در نهایت به سمتی هدایت می‌شود که علیه آنارشی است و آن ایجاد دولتی جهانی است که در آن سوژگی همه به رسمیت شناخته می‌شود. در نتیجه مقاله ونت حتی به این نتیجه می‌رسد که منطق شناسایی که با شکل‌گیری جامعه دولت‌ها تحقق می‌یابد، عمل می‌کند، نه منطق آنارشی (Wendt, 2003: 528-529). به عبارتی می‌توان گفت که از منظر غایت‌شناختی، شناسایی، چنان اهمیتی در روابط اجتماعی دارد که منطق آنارشی را به ضد خود تبدیل می‌کند و حیات جهانی را به سمتی ورای آنارشی می‌برد.

رویکرد انتقادی

اکسل هونت، نظریه‌پرداز مشهور مکتب فرانکفورت در دهه‌های اخیر و نماینده نسل سوم مکتب انتقادی است که نامش با مفهوم شناسایی گره خورده است. در نظریه اجتماعی او، همگرایی یا در برگیری اجتماعی متضمن «مبارزه بر سر شناسایی دعاوی هویتی کنشگران اجتماعی» است. این مبارزات تا زمانی که همه گروه‌ها و افراد، فرصت مشارکت در جامعه سیاسی را داشته باشند، تداوم دارد و اگر قرار است ثباتی حاصل شود، در نتیجه پذیرش دعاوی مربوط به شناسایی خواهد بود. او با استفاده از بحث‌های روان‌کاوی و روان‌شناسی اجتماعی جان هربرت مید که هویت را منوط به شناسایی میان‌ذهنی می‌داند (Onuf, 2015: 268) بر آن است که نیاز به شناسایی، امری جهان‌شمول و بی‌پایان است؛ یعنی همان استدلالی که در بالا نیز ونت به آن توسل می‌جوید.

هونت از منظری پدیدارشناختی، سه نوع رابطه شناسایی را در نظر می‌گیرد که در عشق و محبت (در رابطه خانوادگی و مانند آن به شکل حمایت عاطفی)، قانون (در قالب قوانین و مقررات و حقوقی که برای افراد در نظر گرفته می‌شود) و زندگی اخلاقی (با حرمت گزاردن به خصوصیات و ویژگی‌های فرد) شکل می‌گیرد و وجود آنها می‌تواند عزت نفس را برای فرد به همراه داشته باشد. اگر اینها حاصل نشوند، فرد بی‌احترامی را تجربه خواهد کرد. بر اساس شواهد تجربی و تاریخی، بی‌احترامی منجر به مبارزه برای شناسایی می‌شود.

بی‌احترامی را می‌توان به سه شکل دانست: ۱- بدرفتاری و خشونت فیزیکی نسبت به جسم فرد (که منجر به نقض اعتماد به نفس و اعتماد به جهان می‌شود). ۲- انکار حق که جنبه هنجاری دارد و فرد را از برخی حقوق در جامعه محروم می‌کند (و منجر به نقض احترام به نفس می‌شود). ۳- توهین و بدنام‌سازی به شکل اهانت به سبک زندگی فرد یا گروه (که منجر به نقض عزت نفس و حرمت فرد می‌شود) (Haacke, 1992: 189-191; Honneth, 2005: 188-189). اساساً بحث از توهین و بی‌احترامی تنها به دلیل اهمیت شناسایی برای فرد، محلی از اعراب می‌یابد. عدم شناسایی، نوعی بی‌عدالتی محسوب می‌شود و در نقد جامعه به کار می‌رود^(۴).

اما چگونه این بحث را که در سطح میان‌فردی/ بیناگروهی مطرح است، می‌توان در سطح بین‌الملل مطرح کرد؟ خود هونت نسبت به انتقال مفهوم شناسایی به سطح بین‌دولتی، خوش‌بین نیست. به نظر او نمی‌توان به سهولت از نیازهای روانی دولت‌ها سخن گفت و وجود هویت جمعی نمی‌تواند خودبه‌خود بحث مبارزه برای شناسایی را به دنبال داشته باشد: «کنشگران دولتی، نگرش‌های ذهنی ندارند، بلکه مراجع اقتداری هستند که مسئولیت انجام وظایف مشخص سیاسی بر عهده‌شان است» (Honneth, 2012: 28). البته به نظر او، صرف انتقال خود مفهوم شناسایی به روابط بین‌الملل، مشکلی به همراه ندارد و می‌توان به سهولت درباره عرصه سیاست شناسایی^۱ که مثلاً در آن گروه‌هایی مانند اقلیت‌ها یا اقوام و... به دلیل تجربه‌ای از برون‌گذاری یا بی‌احترامی برای کسب شناسایی حقوقی یا فرهنگی مبارزه می‌کنند، صحبت کرد. اما صحبت از شناسایی در روابط میان دولت-ملت‌ها به دلیل دشواری سخن گفتن از یک هویت جمعی درباره دولت‌ها که ناشی از وجود گروه‌های اقلیت داخل دولت‌ها و عدم تلقی از دولت به عنوان «ارگان اجرایی یک هویت جمعی» است، مشکل‌آفرین خواهد بود.

در عین حال هونت می‌پذیرد که به هر حال دولت‌ها در سطح بین‌الملل و بر اساس حقوق بین‌الملل، واحدهایی هستند که به یک معنا مورد شناسایی قرار می‌گیرند. اما این شناسایی، بیشتر معطوف به پذیرش یک واقعیت بیرونی است و نه احترام به آن دولت. در عین حال شناسایی دولت متضمن آن است که دولت باید به وظایف ناشی از دولت‌بودگی

عمل کند و این یعنی بتواند تصمیم‌گیری کند. حتی اگر نتوان دولت را نماینده یک هویت جمعی دانست، می‌توان فرض کرد که شهروندان دولت به‌رغم تفاوت‌های دینی، فرهنگی و قومی، مایلند دولت‌های دیگر به کشورشان ارج و احترام بگذارند. در اینجا است که شناسایی در سطح بین‌الملل برای هونت معنادار می‌شود.

او می‌نویسد: «این نوع انتظار جمعی از سوی جمعیت یک کشور است که کارگزاران سیاسی دولت باید در فعالیت‌های سیاست خارجی خود به آن تعلق داشته باشند. آنها برای مشروعیت بخشیدن به اقدامات خود می‌فهمند که باید در عین حال که وظایف تعریف‌شده کارکردی خود را انجام می‌دهند، آن خصوصیتی از کشورشان را به شکلی متناسب به نمایش بگذارند که شایسته شناسایی است. بنابراین تلاش جمعی برای شناسایی یک کارکرد خاص واحد، جزء وظایف دولت نیست؛ بلکه چگونگی انجام وظایفی را که کارگزاران سیاسی بر اساس قانون اساسی ملت، مکلف به انجام آنها هستند رنگ می‌زند و زمینه آنها را شکل می‌دهد» (Honeth, 2012: 30).

هونت تأکید دارد که در روابط بین‌الملل، کمتر پیش می‌آید که کنشگری سیاسی صراحتاً خواهان احترام به هویت جمعی مردم کشورش باشد. تمایل به حفظ ظاهر و اینکه نظر سایر ملت‌ها، تأثیری بر ملت ما ندارد، اجتناب از شرمندگی عمومی و آداب روابط دیپلماتیک، مانع از آن می‌شود که نمایندگان سیاسی یک ملت مستقیماً خواهان احترام دیگران شوند.^(۵) این بعد شناسایی نوعاً غیر مستقیم و به شکلی نمادین بیان می‌شود. در عین حال به نظر او، تعریف منافع دولت‌ها همیشه در چهارچوب انتظاراتی هنجاری است که فرض می‌کنند شهروندان‌شان به شکل خواست و تمایل به شناسایی هویت جمعی خود دارند و بنابراین نیت و محاسبات راهبردی خالصی وجود ندارد، بلکه منافع با توجه به نیاز به شناسایی تعریف می‌شود و نمایندگان سیاسی کشور، مشروعیت خود را در گرو عمل به عنوان مفسران تجارب و آمال شهروندان می‌بینند و در نتیجه روابط میان دولت‌ها تحت فشار ناشی از «تعارض بر سر شناسایی» شکل می‌گیرد (Honeth, 2012: 31).

گفتیم که نظریه هونت هم تبیینی و هم معطوف به رهایی، انتقادی و هنجاری است. اما تا اینجا بحث او درباره روابط بین‌الملل فقط جنبه توصیفی دارد از آنچه در

عمل در جریان است. در سطح تبیین، او تأکید دارد که کنشگران دولتی به دلیل نیاز به مشروعیت داخلی، آنچه را برای حفظ کشور ضروری می‌دانند، بر اساس تفسیری است که از تمایل شهروندان به دریافت شناسایی می‌کنند. بنابراین نمی‌توان اهداف سیاست خارجی یک ملت را از تقاضاهای مرتبط با هویت جمعی ملت جدا کرد. در عین حال از تمایل به اینکه هویت جمعی خود را مردمان دیگر به رسمیت شناسند هم می‌توان برای مشروعیت بخشیدن به یک سیاست خارجی تهاجمی استفاده کرد و هم سیاست خارجی مصالحه‌جویانه. اینجاست که بُعد هنجاری نظریه اهمیت می‌یابد (Honnet, 2012: 31-32).

به نظر هونت، آن «ما» که در تعریف اهداف سیاست خارجی مؤثر است، کیفیتی فرضی دارد و نه تجربی و هنگامی سر برمی‌آورد که «انتظارات و حالات از هم گسیخته و مفروض به روایتی جمعی شکل می‌دهند که باعث می‌شود نوع خاصی از موضع بین‌المللی با توجه به شناسایی‌های خواسته‌شده و تحقیرهای گذشته موجه جلوه کند. اینگونه روایات توجیهی، کلیدی برای پاسخ به پرسش‌های هنجاری‌ای که در شکل دادن به روابط بین‌الملل مطرح می‌شوند، در اختیار ما می‌گذارند» (Honnet, 2012: 33).

بنابراین مسئله شناسایی در بعد هنجاری آن مطرح می‌شود: برای اینکه احتمال تعارضات میان دولت‌ها کم و احتمال صلح بین آنها بیشتر شود، چه اقداماتی لازم است؟ روایات توجیهی دولت‌ها برای عمل خصمانه و تهاجمی، فقط هنگامی به تفسیری قانع‌کننده تبدیل می‌شود که بتوانند تخطی از احترام به خود جمعی را نشان دهند و در صورت فقدان شواهد برای بی‌احترامی روایات مربوطه، اعتبار خود را از دست می‌دهند و نمی‌توانند مشروعیت‌زا باشند. دولت‌هایی که روایاتشان با احساس جمعی شهروندانشان همخوانی نداشته باشد، در نیل به اهداف سیاست خارجی خود با مشکل مواجه می‌شوند. پس دولت‌هایی که به دولت‌های دیگر بی‌احترامی می‌کنند یا به آنها احترام می‌گذارند، در هر دو صورت به‌نوعی بر سیاست خارجی آنها اثرگذار خواهند بود و می‌توانند جمعیت آن دولت‌ها را نسبت به روایت رسمی دچار تردید یا برعکس اطمینان کنند.

هونت تأکید دارد که اینها بیانگر آن است که رویکرد گزینش عقلانی نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل در سطح هنجاری نیز به دلیل بی‌توجهی به اهمیت

احساسات در روابط میان دولت‌ها مشکل‌آفرینند. گام اول برای پیشبرد همکاری و صلح، «کاربرد قدرت نرم احترام و تکریم» است؛ زیرا شهروندان دولت‌های دیگر را متوجه می‌کند که دیگران با آنها همدلی دارند و آنها را فرودست‌تر از خود نمی‌دانند. پس بهترین راهی که دولت‌ها از ایجاد تصویر منفی از خود نزد دیگران جلوگیری کنند این است که نشان دهند شهروندان سایر دولت‌ها را بخشی از «اجتماع اخلاقی بین‌المللی» می‌دانند (Honnet, 2012: 33-35). به این ترتیب به یک اعتبار، بعد هنجاری شناسایی برای هونت هرچند سوژه‌شناسنده را دولت می‌بیند، ابژه شناسایی را بیشتر از آنکه در دولت ببیند، در شهروندان سایر دولت‌ها جست‌وجو می‌کند و این یعنی ورود به سطح فراملی شناسایی که شاید به یک اعتبار با مبانی نظریه انتقادی هماهنگ‌تر است، اما احتمالاً مفید بودن عملی کمتری دارد.

یورگن هاکه^۱ (۲۰۰۵) برای اشکال احترام و بی‌احترامی موردنظر هونت در حیات اجتماعی درون معادل‌هایی در سطح بین‌الملل مشخص می‌کند. معادل بین‌المللی، احترام ادراکی به رسمیت شناختن منزلت و معادل احترام اجتماعی، به رسمیت شناختن نقش و مساهمت در جامعه بین‌الملل است. انواع بی‌احترامی عبارتند از بدرفتاری به شکل تخطی از تمامیت سرزمینی، انکار حق به شکل نفی حق حاکمیت و اهانت به دولت‌ها یا رهبران آنها. بر همین اساس می‌توان به یک دستور کار پژوهشی در تحلیل سیاست خارجی برای تشخیص میزان اهمیت دغدغه شناسایی‌جویی (در کنار امنیت‌جویی و منفعت‌طلبی) دست یافت و از طریق شناسایی مناسب از میزان خشونت بین‌المللی کاست.

شاید بتوان گفت که بحث رینگمار درباره شناسایی غیر اروپاییان را عایشه زاراگل بر اساس چهارچوبی نظری که از جامعه‌شناسی برگرفته، تکمیل و جنبه انتقادی آن را تقویت کرده است. بحث اصلی او البته بحثی تاریخی و تبارشناختی است درباره سه کشور روسیه، ژاپن و ترکیه به عنوان سه کشوری که در عین موجودیت، قدرت‌هایی بزرگ و مهم در قرن هفدهم در تجدد اروپایی نبودند. او می‌خواهد نشان دهد که چگونه آنها امپراتوری‌هایی غیر مدرن با جهان‌بینی‌های خاص خود بودند و پیش از پیوستن به

نظام وستفالیایی، استانداردهای هنجاری خاص خود را داشتند^(۶) و بر اساس این استانداردها، خود را بهنجار و دیگران را «متفاوت، نابهنجار یا فرودست» می‌دیدند. اما در مواجهه با برتری اروپاییان در زمینه‌های نظامی، فناورانه و... و برای جذب شدن در نظام وستفالیایی ناگزیر شدند موقعیت خودتأییدکننده خویش را رها سازند و در عوض خود را به عنوان یک بیرونی نفی کنند؛ حال آنکه آنها قرن‌ها خود را بر اساس تصویری دیگر و ارباب خود و در موضعی برتر در قلمرو تحت نفوذ خویش می‌دیدند.

در این فرایند آنها به تدریج دیگر ارزش‌های تجدد را تحمیلی از بیرون نمی‌دیدند، بلکه می‌خواستند از آنها پیروی و تقلید کنند و غربی شدن را هدفی قابل حصول برای دولت قلمداد می‌کردند و آگاهانه و نه به اجبار (برخلاف ملل مستعمره) موقعیت فرودست خویش را بر این اساس که مدرن نبودند، پذیرفتند. آنها بر آن بودند که این راه‌حلی است تا موقعیت ممتاز گذشته خود را در این «جهان هنجاری جدید» باز بیافرینند. هر سه کشور که شکست در جنگ و از دست دادن امپراتوری ترومایی تاریخی برایشان ایجاد کرده بود، در جست‌وجوی کسب شناسایی و پذیرش بودند و در سده بیستم کوشیدند بر اساس راهبردی کلان، جایگاه «بحق» خود را در جامعه دولت‌ها باز یابند. اما سیاست‌های تجدیدنظرطلبانه هر سه آنها با شکست مواجه شد و نتوانستند جایگاهی «محرز^۱» برای خود دست‌وپا کنند و همچنان به عنوان بیرونی ماندند و هویت دولتی آنها با اضطرابی وجودی همراه بوده است؛ زیرا آنها ننگی را که بر آنها خورده بود، پذیرفته و درونی کرده‌اند. اما غرب از آنها آنگونه که انتظار داشتند، استقبال نکرد (Zarakol, 2011: 9-10).

زاراکل در چهارچوب پارادایم نهادگرایی تاریخی و روش‌شناسی تاریخی، مقایسه‌ای به پویایی‌های تاریخی و تعامل پیچیده میان فرایندهای اجتماعی می‌پردازد و از ابزار متعدد نظری بهره می‌جوید تا کارگزاری در چهارچوب محدودیت‌های ساختاری را توضیح دهد (Zarakol, 2011: 24). می‌توان گفت چهارچوب کلی نظری او، سازه‌انگارانه است و مانند سازه‌انگاران به ساخت اجتماعی جامعه بین‌الملل، جامعه‌پذیری دولت‌ها در آن، انتقال و درونی‌سازی هنجارها و قواعد بین‌الملل از سوی کارگزاران، بحث شناسایی

بین‌المللی و مانند اینها توجه دارد؛ اما با نگاهی انتقادی نسبت به آثار موجود سازه‌انگارانه، بر آن است که سازه‌انگاران به تجلیات قشربندی اجتماعی درون نظام بین‌الملل و پویایی‌های قدرت در ورای روابط جامعه‌پذیرساز و به شکاف هستی‌شناختی میان شرق و غرب توجه ندارند و به این نمی‌پردازند که چگونه روابط میان نابرابرها می‌تواند به‌رغم موفقیت در جامعه‌پذیری، همچنان باقی بماند و حتی فرایند جامعه‌پذیری نابرابری را تداوم بخشد؛ زیرا کنشگری که استانداردهای جامعه را درونی کرده است، با جامعه‌پذیری از پتانسیل «نگ‌آور» بودن خصوصیات خود آگاه می‌شود.

آنچه در وهله نخست امکان اشاعه هنجارهای نظام بین‌الملل و یادگیری اجتماعی را فراهم می‌کند، نزدیکی همه حول محور هنجارهای تجدد است و نمی‌توان فرایندهای اشاعه هنجارهای و یادگیری اجتماعی را بدون توجه به تفاوت‌های جغرافیای و فرهنگی و جانبداری قوم‌محورانه این هنجارها دید. هرچند نظام بین‌الملل و نظم هنجاری بین‌المللی به مرور زمان فراگیرتر و درون‌گذارانه‌تر شده است، سلسله‌مراتب منزلتی گذشته همچنان پایدار مانده است. در حالی که سازه‌انگاران، نوعی هم‌شکلی در توزیع فرایندهای مختلف در نظام بین‌الملل را مفروض می‌گیرند، هدف زاراکل این است که «فهمی دقیق‌تر از محدودیت‌های اجتماعی‌ای ارائه کند که به شکلی ناموزون تجربه شده‌اند» (Zarakol, 2011: 15-18).

در اینجا زاراکل با به هم پیوستن بحث نوربرت الیاس درباره «قالب بیرونی محرز»^۱ در روابط اجتماعی و تبیین اروینگ گافمن از لکه ننگ و ننگین‌سازی یا ننگین‌بینی^۲، مدلی نظری ارائه می‌کند تا از طریق آن بتوان به شکلی نو به تعامل میان دولت‌ها در نظام بین‌الملل پرداخت. او با اتکا به آرای الیاس بر آن است که پویایی‌های مرکزیت غربی نظام بین‌الملل و دیرآیندگان شرقی، شباهت زیادی به «قالب بیرونی محرز» دارد؛ یعنی نخست اینکه یک طرف خود را برتر از دیگری می‌بیند؛ دوم اینکه تفاوت قدرت میان دو طرف ناشی از انسجام طرف قوی و وجود هنجارهایی است که فقدان آنها در «دیگری»، آن را در موقعیت فرودست قرار می‌دهد و سوم اینکه خود «دیگری» هم از این تفاوت

1. established outsider figuration
2. stigmatization

احساس شرم می‌کند، زیرا آن هنجارها را پذیرفته است. این قالب در نظام بین‌الملل، نوعی پویایی در سطح نظام است؛ اما برای دولت‌ها با توجه به فضای خاص اجتماعی‌ای که در زمانی خاص قرار دارند، سطوح متفاوتی از فشار را به همراه دارد. هرچند شکل‌گیری نظام مدرن بین‌الملل، تاریخی دیرینه‌تر دارد، در قرن نوزدهم است که این شکل یا قالب بیرونی بودن شکل می‌گیرد (Zarakol, 2011: 58-60).

در چهارچوب نظریه گافمن، هر جامعه‌ای به شکلی خاص، اعضایش را رده‌بندی می‌کند و برای هریک از این رده‌ها یا مقوله‌ها، مجموعه‌ای از خصوصیات طبیعی و عادی تلقی می‌شود و امکان پیش‌بینی رفتار اعضای هر گروه/مقوله را می‌دهد و به عبارت دیگر، انتظارات هنجاری می‌آفریند. اگر شواهدی دال بر آن باشد که کنشگری واجد خصوصیتی است غیر از آنچه از او انتظار می‌رود، آن فرد در ذهن دیگران، موقعیتی نازل و ننگین پیدا می‌کند. خصوصیتی که به این شکل کارگزار را متمایز می‌سازد و او را بی‌اعتبار می‌کند و از آنچه باید باشد، دور نشان می‌دهد، یک لکه ننگ یا داغ^۱ می‌شود. کارگزاری که لکه ننگی ندارند، بهنجار تلقی می‌شوند. حس وجود لکه ننگ در دیگران از سوی مردمان فرادست است که باعث می‌شود آنهایی که کم‌قدرت‌ترند، خودشان را از نظر انسانی نیز دون‌تر ببینند. تنها کسانی ممکن است این تفاوت را ننگ نبینند که باورهای هویتی خویش را حفظ کرده باشند و بر اساس همان‌ها درباره خود قضاوت کنند. به عبارت دیگر، آنکه احساس فرودستی در برابر دیگری می‌کند، نخست باید استانداردهای هنجاری را که دیگری از آنها برای ارزیابی استفاده می‌کند، پذیرفته و درونی کرده باشد.

در سطح بین‌الملل، دولت‌هایی که از ایده‌آل‌های هنجاری جامعه بین‌الملل دور باشند، داغ ننگ می‌خورند و ننگین تلقی می‌شوند و این نه تنها در چشم دیگران، بلکه در نگاه خودشان نیز هست. ننگین‌بینی نیز فرایندی اجتماعی است که در وهله نخست می‌توان آن را از زوایای سیستمی توضیح داد؛ اما چگونگی پاسخ کنشگران به آن وابسته به پویایی‌های درون‌زای داخل جوامع است. در کاربرد این چهارچوب درباره دولت‌ها، زاراگل نشان می‌دهد که در قرن نوزدهم، نخبگان در سه امپراتوری مورد بحث

هرچند درباره چگونگی برخورد با اروپاییان اتفاق نظر نداشتند، خود و کشورشان را از دریچه چشم اروپاییان می‌نگریستند؛ یعنی خود را ننگین می‌پنداشتند. نخست آنها کوشیدند تا از این ننگ با اثبات خود در یک جنگ بگریزند؛ اما در عمل، شکست امپراتوری عثمانی در جنگ اول جهانی، ژاپن در جنگ دوم جهانی و اتحاد شوروی در جنگ سرد باعث تشدید «ننگی» شد که می‌کوشیدند از آن بگریزند (Zarakol, 2011: 10-11, 18, 60, 65).

گافمن بر آن است که فرادستان، واکنش تدافعی داغ ننگ‌خوردگان نسبت به وضعیت خود را تجلی نقضی تصور می‌کنند که آنان دارند و بعد هم آن نقص و هم پاسخ یا واکنش را جبران آنچه می‌دانند که گذشتگان آنها انجام داده‌اند و برخورد خود را با آنها بر همین اساس موجه قلمداد می‌کنند. داغ ننگ خورده‌ها یا دولت‌های شرقی، مترادف با عقب‌مانده، وحشی، نامتمدن، اقتدارگرا، کودک‌وار و جنگ‌طلب تلقی می‌شوند و توسل آنها به خشونت نیز واکنش همیشگی آنها و ناشی از گرایش‌های ذاتی‌شان قلمداد می‌شود؛ حال آنکه رفتار خشونت‌آمیز اروپاییان، انحرافی موقت یا تصادفی فرض می‌شود. سه کشور مورد مطالعه زاراکل (و شاید بسیاری از دیگر کشورهای شرقی تاحدودی) برای رهایی از داغ ننگ به اقداماتی (به طور خاص جنگ) متوسل شدند که متعاقب آن باز هم بر آنها داغ زده شد و شکست خوردند و نتوانستند به جایگاهی بهنجار در نظام مدرن بین‌الملل دست یابند و باز هم از مرکزیت محرز دور ماندند و حتی دورتر شدند. پس از شکست، آنها برای به حداقل رساندن شکاف در منزلت اجتماعی نسبت به دولت‌های اروپایی که طی تلاش‌های نظامی آنها برای کسب شناسایی صورت گرفته بود، راهبردها و سیاست‌هایی انتخاب کردند که به معنای ارسال نشانه‌هایی بود دال بر پذیرش هنجارهای بین‌المللی‌ای که به آنها داغ ننگ می‌زد و آنها را غیر متمدن نشان می‌داد. در نتیجه ترک‌ها کوشیدند تا همه نشانه‌های شرقی بودن خود را نفی کنند؛ ژاپنی‌ها، صلح‌طلبی را جایگزین نظامی‌گرایی کردند و روس‌ها (در دوره‌ای بلافاصله پس از پایان جنگ سرد)، ابهام و عدم شفافیت را (هرچند به طور موقت) رها کردند و توسعه مبتنی بر بازار آزاد و همراه با شفافیت و پذیرای توصیه‌های خارجی‌ها را جایگزین آن ساختند (Zarakol, 2011: 11-12). همه اینها برای این بوده است که منزلت و احترام به

نفس برای دولت‌ها در سطح بین‌المللی حائز اهمیت است (Zarakol, 2011: 24). کشورها برای نیل به منزلتی که خواهان آن بودند، اصلاحات کردند، انقلاب کردند، واکنش‌های واپس‌گرایانه نشان دادند و حتی وارد جنگ شدند، با این هدف که منزلتی برابر با قدرت‌های مرکز در نظام مدرن بین‌الملل پیدا کنند و کاملاً به عنوان «خودی» به رسمیت شناخته شوند؛ اما هرگز نتوانستند به طور کامل از جایگاه بیرونی بودن رها شوند، هرچند در عین حال عضو جامعه بین‌الملل و در نتیجه به نوعی درونی هم بودند. این موقعیت پرابهام «درونی اما بیرونی» در مقاطعی به‌ویژه در قرن نوزدهم، نوعی ناامنی هستی‌شناختی برای آنها به همراه داشت و نمی‌دانستند چه خطرهایی برایشان مهم است و کدام‌ها را باید نادیده بگیرند و چگونه با جهان کنار بیایند. سرانجام از نبرد با قدرت‌های اصلی غربی دست کشیدند و وارد همکاری با آنها شدند و کوشیدند تا نهادهای داخلی خود را نیز بر اساس هنجارهای بین‌المللی و در واقع غربی هماهنگ سازند.

زاراکل نشان می‌دهد که این تغییر در سیاست‌ها ناشی از محاسبات عقلانی و منافع، مداخله بیگانه، اقناع خارجی یا حتی اجبار نبود؛ بلکه حاصل مناظرات داخلی درباره جهت‌گیری کشور و همه اینها حاصل مواجهه با انگاره‌های پیشرفت و تجدد اروپایی بود. رهبران این کشورها خواهان ارتقای منزلت کشورشان در نظام بین‌الملل بودند که هماهنگ با تأثیر عمیق هستی‌شناسی مدرن بر حس احترام به نفس این کشورها بود. مردمان این کشورها نیز جهان‌بینی مدرن را پذیرفته بودند و بر اساس آن، خود را مورد قضاوت قرار می‌دادند و در نتیجه هم از نظر مادی و هم اجتماعی و فرهنگی، خود را عقب‌مانده می‌یافتند و این چیزی است که می‌توان آن را خودشرق‌شناسی^۱ نامید و نتیجه تقلیدی کامل از غرب بود. نگاه شرق‌شناسانه غربیان و تحقیر هر آنچه در غیر غرب می‌دیدند و بر ساختن شرق بر این اساس، لاجرم به نابرابر دیدن دیگران با خود و برتر دیدن خود و به حاشیه راندن دیگران می‌شد و این دیگران کوشیدند تا با یکسره غربی شدن به بخشی از «ما»ی غرب تبدیل شوند و از این طریق به منزلت مورد نظر خود در نظام بین‌الملل که به یک اعتبار، شناسایی کامل آنها به عنوان بخشی از غرب مدرن بود، دست یابند (Zarakol, 2011: 29-50).

به این ترتیب می‌توان گفت آنچه کشورهایی چون ترکیه، ژاپن و روسیه را به سمت تقلید کامل از غرب و رها کردن گذشته خود هدایت کرد، تلاشی بود برای ارتقای منزلتی در نظام مدرن بین‌الملل در شرایطی که تلاش‌های پیشین آنها برای کسب شناسایی کامل و پذیرفته شدن برابر در نظام به شکست انجامیده بود. زاراکل با وام‌گیری از آرای نیچه بر آن است که استانداردهای هنجاری تجدد و ایجاد برابری درون دولت مدرن، باعث می‌شود افراد عادی در جوامع مدرن نیز خود را در مقایسه با بیگانگان و به‌ویژه آنانی که از این استانداردها بی‌بهره‌اند، ارباب سرنوشت خویش و در اوج تاریخ ببینند و نتیجه نوعی سلسله‌مراتب اجتماعی و خودبرتربینی مردم عادی جوامع مدرن در نگاه آنها به دیگران است. این را می‌توان به عنوان بنیانی برای عدم شناسایی کامل دیگران و به‌ویژه غیرمدرن‌ها دانست. در مقابل تلاش آن دیگران برای اخذ استانداردهای هنجاری مدرن برای کسب شناسایی به معنای درخواست چیزی فراتر از موجودیت مادی است: اینکه ارزش و آگاهی ما از خود را دیگران نیز تأیید کنند (Zarakol, 2011: 67,80).

این بررسی نشان می‌دهد که جامعه‌پذیری در نظام بین‌الملل در تلاش آنها برای کسب شناسایی برای این گروه از کشورها، چگونه عمل کرده و آنها را به سمت و سویی جدید در سیاست داخلی و خارجی سوق داده است.^(۷) در عین حال هرگز هم آنها از داغ ننگی که خورده‌اند، رها نشده‌اند؛ زیرا وضعیت آنکه داغ نخورده و آنکه داغ خورده و بعد آن داغ را پاک کرده، یکسان نمی‌شود. این موجب ناامنی هستی‌شناختی دولت‌هایی می‌شود که به‌رغم تلاش‌هایشان، موفق به کسب شناسایی کامل نمی‌شوند.

برخی دانش‌پژوهان روابط بین‌الملل برآنند که با توجه به اهمیت امپراتوری‌های سابق در جامعه مدرن بین‌الملل و به‌طور خاص در منطقه‌ای که در آن قرار دارند، مطالعه و نظریه زاراکل به ما کمک می‌کند تا رفتارهای آنها را بهتر بفهمیم و از نظر عملی، کار او را مهم تلقی می‌کنند. به‌طور خاص ظهور ملی‌گرایی در این امپراتوری‌های سابق از نظر رفتارهای منطقه‌ای آنها اهمیت دارد (Walker, 2012: 357-359). در مقابل، برخی برآنند که روایت‌های تاریخی زاراکل برای اثبات مدعایش، تنها روایت ممکن نیست و می‌توان تبیین‌های دیگری از رفتار کشورهای به‌اصطلاح داغ‌خورده و نیز چگونگی برخورد غربی‌ها با آنها داشت که زاراکل آنها را نادیده می‌گیرد. به علاوه گفته

می‌شود که او بیش از حد بر اهمیت پرستیژ در روابط بین‌الملل تأکید می‌کند و سایر رانه‌ها را نادیده می‌گیرد. مزینانی بر آن است که اساساً اینکه کشورها را دارای نوعی عادت‌واره بدانیم و صاحب ساختار ذهنی خاص تلقی کنیم، استدلالی مبتنی بر فرض ثبات هویت‌های ملی اولیه^۱ است. استدلال زاراگل در این نقد روان‌شناسانه و بر اساس تبدیل دولت‌ها به افراد تلقی می‌شود (Mazinani, 2012: 331-332).

در ادامه کار زاراگل، ربه‌کا آدلر نیسن^۲ (۲۰۱۴) نیز با اتکا بر مفهوم لکۀ ننگ از گافمن، رویکردی نظری به این بحث در روابط بین‌الملل دارد. او بر آن است که جامعه بین‌الملل تاحدی برساخته ننگین‌سازی نسبت به دولت‌های خاطی و ناقض هنجارها و چگونگی برخورد این دولت‌ها با این مسئله است؛ زیرا همان‌گونه که گافمن تأکید دارد، انحراف و کجروی از مبانی مهم در برساختن نظم اجتماعی است و درجه اندکی از انحراف، لازمه انسجام اجتماعی تلقی می‌شود. شرمندۀ‌سازی، سیاستی است که معمولاً برای پیشبرد هنجارها و ارزش‌های مشترک بین‌المللی در برخورد با تخطی از آنها صورت می‌گیرد. کاربرد اصطلاحاتی چون دولت‌های سرکش، خاطی و مانند آن، از این نوع راهبرد نشئت می‌گیرد که البته لزوماً هم همیشه موفقیت‌آمیز نیست. ننگین‌سازی ممکن است بر اساس هویت، خصوصیت و یا رفتار باشد. طبعاً ننگ ناشی از رفتار، آسان‌تر قابل رفع است تا آنکه بر اساس خصوصیت باشد. نکته مهم آن است که در آنچه بهنجار یا تخطی تلقی می‌شود، در طول زمان تغییر ایجاد می‌شود. پس ننگین‌سازی‌ها، نتیجه تعاملات تاریخی هستند. اما از سوی دیگر، وقتی هویتی به عنوان هویت ننگین داغ خورد، حتی تغییر رفتار هم ممکن است در آن تعییری ایجاد نکند. اهمیت تحلیلی ننگین‌سازی ناشی از آن است که نه‌تنها متضمن برچسب‌زنی است و کلیشه‌سازی می‌کند، بلکه باعث جدا کردن، از میان بردن منزلت و تبعیض هم می‌شود؛ پس امری فراتر از صرف «دیگری‌سازی» است (Adler- Nissen, 2014: 143-146).

نکته مهم از نظر آدلر- نیسن آن است که شرمندۀ‌سازی، خاص یک دوره خاص مثلاً ظهور تجدد در غرب نیست و پدیده‌ای عام‌تر و پایدار در جامعه بین‌الملل محسوب می‌شود. به علاوه در کل، شواهد نشان می‌دهد که این نوع دولت‌ها با این ننگین‌سازی‌ها،

1. primordialist

2. Adler- Nissen

منفعلا نه برخورد نمی‌کنند، بلکه به عنوان کارگزارانی فعال می‌توانند به گونه‌های متفاوتی به آن بپردازند. یعنی برخورد همه مانند ترکیه، ژاپن و روسیه که مورد مطالعه زاراکل بوده‌اند، نیست. آنچه به نظر آدلر- نیسن مورد توجه قرار نگرفته، رابطه پویای میان تحمیل‌کنندگان رفتار بهنجار و دولت‌هایی است که بر آنها داغ ننگ زده می‌شود. حال آنکه ننگین‌سازی، راهبرد مهمی در جامعه‌پذیری دولت‌ها بوده است و فرایندی برای مشخص ساختن دولت‌هایی بوده که به هر شکل، نظم را تهدید می‌کنند. این دولت‌ها، خارج از جامعه بین‌الملل قلمداد نمی‌شوند، بلکه در نظامی قرار می‌گیرند که تعاملات با آنها محدودتر است و نه به دلیل ارزش‌های مشترک، بلکه به دلیل ناامنی وجودی روابط بین‌الملل دولت‌های خاطی به حاشیه جامعه بین‌الملل رانده می‌شوند و به این شکل، جامعه بین‌الملل نه تنها با هنجارهای مشترک، بلکه از طریق فرایند مستمر ننگین‌سازی قوام می‌یابد (Adler- Nissen, 2014: 146-150) که البته همراه با عدم شناسایی کامل و گاه متضمن بی‌احترامی است.

به نظر می‌رسد که این بحث مکمل درباره ننگین‌سازی می‌تواند نشان دهد که چرا و چگونه جامعه‌پذیری بین‌المللی در مواردی موفق و در مواردی ناموفق است و چرا و چگونه لزوماً به تغییر در طرف مقابل منتهی نمی‌شود. اما آنچه احتمالاً پایدار می‌ماند آن است که بخش وسیعی از دولت‌های جهان و به‌ویژه قدرت‌های بزرگ همچنان از قدرت هنجارسازی و شرم‌نده‌سازی و به تبع آن، اختلال یا انکار شناسایی کامل دیگران بهره‌مند هستند. آنچه شاید بتوان انتظار داشت این است که اگر در میان قدرت‌های بزرگ، هنجارشکنانی ظهور کنند و داغ‌زنی‌ها را به مبنایی برای داغ‌زنی متقابل تبدیل کنند، احتمال تغییر در هنجارهای جامعه بین‌الملل، بیش از پیش خواهد بود.

وجه هنجاری شناسایی

وقتی از نظریه‌های هنجاری، به طور خاص و نیز وجه هنجاری نظریه‌های متعارف و انتقادی روابط بین‌الملل در کل سخن می‌گوییم، به یک اعتبار با بحث‌های اخلاقی روبه‌رو هستیم. شاید بتوان گفت که مهم‌ترین دغدغه‌های هنجاری نظریه‌ها، صلح و عدالت است. صلح و ثبات را شاید بتوان در حداقلی‌ترین برداشت از عدالت جای داد. عدالت (که لاجرم با توجه به تکثر معنایی و برداشت‌های متفاوت، تعریفی از آن ارائه نمی‌کنیم)، یکی از مهم‌ترین مفاهیم و شاید اصلی‌ترین مفهوم در اندیشه سیاسی است.

با وجود توجه دانش و نظریه سیاسی به این مفهوم و مطرح بودن جدی آن در مناظرات بین‌المللی، چه در سطح نخبگان و چه در سطح رسانه‌ای، در حوزه مطالعاتی روابط بین‌الملل، کمتر با بحثی مستقیم درباره آن روبه‌رو هستیم.

این بیان مارتین وایت، اندیشمند نامدار روابط بین‌الملل، کسی که شاید بتوان او را پدر مکتب انگلیسی دانست، که روابط بین‌الملل با توجه به نبود دولت، فقط قلمرو بقاست و بنابراین بحث از اخلاق و عدالت و به تبع آن نظریه بین‌المللی (به معنای نظریه سیاسی) در آن جایی نمی‌تواند داشته باشد (ر.ک: Wight, 1966)، به‌نوعی تکلیف عدالت را در رشته مشخص کرده و آن را کنار گذاشته است. به علاوه به نسبت تسلط اثبات‌گرایی و به تبع آن، فرض رهایی دانش از ارزش و علم رها از ارزش‌گذاری^(۸) می‌توان انتظار داشت که بحث‌های مرتبط با عدالت، جایگاه چندانی در رشته نیابد. اما در واقع بحث عدالت کم‌وبیش در روابط بین‌الملل مطرح است و حتی اگر قرار باشد از قلمرو رشته کنار گذاشته شود، لاجرم باید مورد بحث قرار گیرد. در عین حال شاید همچون اکثر (اگر نگوئیم همه) مفاهیم اصلی روابط بین‌الملل، تعریف و برداشت یکسانی از عدالت در این حوزه دیده نمی‌شود.

از منظر واقع‌گرایان، تکررگرایان مکتب انگلیسی، بخشی از لیبرال‌های به‌اصطلاح غیر هنجاری و علم‌گرا و سایر نظریه‌های متعارف‌تر روابط بین‌الملل، تاحدی و در بسیاری از موارد به این دلیل که اساساً به دلیل نبود توافق بر سر عدالت نمی‌توان تحقق آن را در سطح بین‌الملل انتظار داشت، باید با تلاش در راه حفظ صلح و نیز پیشبرد همکاری بین‌المللی، امکان عدالت درون جوامع را فراهم ساخت. اینکه برداشت از عدالت در داخل، چه محوری داشته باشد (مثلاً عدالت توزیعی بیشتر مدنظر باشد یا حقوق بشر و عدالت سیاسی) بستگی به توافق داخلی و فرهنگ حاکم بر جوامع داخلی خواهد داشت. اما در سطح بین‌الملل، صلح و همکاری به عنوان زمینه‌ای برای صلح، تقریباً حداکثر آرمانی است که می‌توان به آن دست یافت (ولو به شکلی متزلزل و موقت).

تأثیر شناسایی بر این بعد هنجاری روابط بین‌الملل، انکارناپذیر است. شناسایی بین‌المللی حتی در معنای حقوقی و حداقلی آن نیز زمینه‌ای برای عدم مداخله، کاهش تعارضات و صلح است و به عنوان اصلی‌ترین پایه و قاعدهٔ تکوینی در آنچه مکتب

انگلیسی جامعه بین‌الملل (ر.ک: Bull, 1977) می‌نامد و ونت (۱۳۸۴) بر بعد بیناذهنی آن به عنوان «فرهنگ لاکی» تأکید می‌کند و جهان را از تخصیص مطلق موجود در فرهنگ هابزی بیرون می‌کشد و تخصصات را محدود و همکاری را امکان‌پذیر می‌سازد، اهمیت آن را نشان می‌دهد؛ زیرا در فرهنگ لاکی، موجودیت دولت‌ها بر اساس اصل شناسایی در تمامیت آن، اهمیت بنیادین دارد. از سوی دیگر، اینکه بی‌احترامی به عنوان شکلی از عدم شناسایی منجر به کاهش امکان همکاری و افزایش تنش و تعارض می‌شود و شناسایی با ایجاد حس احترام، راه را برای همکاری و کاهش تعارض و تنش باز می‌کند. در اینجا فراتر از شناسایی رسمی دولت‌ها، بحث شناسایی تفاوت‌ها و احترام به آنها اهمیت می‌یابد (ر.ک: Wolf, 2011).

نگاه غایت‌شناختی ونت (۲۰۰۳)، شناسایی را فراتر از فرهنگ لاکی و حتی به طور کلی آنارشی می‌برد. در واقع اگر قرار است رؤیای کانت‌گرایانه «صلح ابدی» تحقق یابد، باید فرایند شناسایی همچنان پیش برود تا به شناسایی تک‌تک افراد برسد. در آن زمان است که دولت جهانی ناگزیر خواهد شد و می‌توان صلحی همیشگی همراه با تأمین امنیت همگانی در سایه دولت جهانی داشت.

در وجه کم‌وبیش دولت‌محور بحث هونت نیز شناسایی، بیشتر ابزاری برای صلح تلقی می‌شود. درست است که شناسایی دولت بر اساس ابتدای هویت آن بر هویت جمعی مردم است، اما شناسایی یا عدم شناسایی در این میان، اثری تعیین‌کننده دارد. «کاربرد قدرت نرم احترام و تکریم» است که گام اول در جهت پیشبرد همکاری و صلح محسوب می‌شود؛ زیرا شهروندان دولت‌های دیگر را متوجه می‌کند که دیگران با آنها همدلی دارند و آنها را فرودست‌تر از خود نمی‌دانند. در اینجا تأکید هونت بر شناسایی روایت جمعی ملی (و نه دولتی به اصطلاح غیر ملی یا ضد ملی) است، زیرا در نهایت دولت‌ها بدون اتکا بر همگامی ملت خود نمی‌توانند سیاست خارجی جنگ‌طلبانه‌ای در پیش گیرند و اگر ملت‌ها احساس کنند روایت آنها و به تبع آن، هویت آنها شناسایی شده، دنباله‌روی سیاست‌های جنگ‌طلبانه هم نخواهند شد.

اما وقتی به جایگاه شناسایی در ارتقای عدالت می‌نگریم، افق‌های تأثیرگذاری هنجاری بیشتر نمود دارند. اساساً بحث از توهین و بی‌احترامی صرفاً به دلیل اهمیت

شناسایی برای فرد، محلی از اعراب می‌یابد. عدم شناسایی، نوعی بی‌عدالتی محسوب می‌شود و در نقد جامعه به کار می‌رود (ر.ک: بیگی و معینی علمداری، ۱۳۹۸)؛ زیرا در چهارچوب روابط بینادهنی و تجربه شناسایی متقابل است که فرد به رابطه مثبتی با خود دست می‌یابد (Honneth, 1992: 192-193)، می‌تواند هویتی داشته باشد و بر اساس آن هویت برای خود منافعی تعریف کند (Murray, 2019: 11).

در بحث خود هونت، عدالت هم برای گروه‌ها و هم افراد نسبت به دولت‌ها حتی بحث و نت هم که بیشتر بر محور صلح است، لاجرم راه به عدالت نیز می‌برد. البته در سطح بین‌المللی باز هم به نظر می‌رسد که هونت نظر به عدالت برای افراد و گروه‌های اجتماعی دارد و به رسمیت شناختن آنها را اصلی مهم برای تأمین عدالت قلمداد می‌کند. و نت نیز در نهایت همین‌گونه به نظر می‌رسد، زیرا سرانجام این شناسایی و در نتیجه، احترام به جان افراد است که تأمین‌کننده عدالت برای آنها خواهد بود. البته جای انکار نیست که شناسایی، فراتر از احترام به جان انسان‌هاست و تأمین نیازها و... را نیز در بر خواهد گرفت تا به عدالت در معنایی عمیق‌تر و فراگیرتر راه ببرد.

نتیجه‌گیری

هرچند بحث شناسایی دهه‌هاست در روابط بین‌الملل به شکلی حاشیه‌ای مطرح بوده، در دو دهه اخیر، اهمیت روزافزون نظری یافته است و در نظریه‌های متعارف و نیز انتقادی مطرح شده است. این بحث تاحد زیادی راه را برای گسترش دستورکار مطالعاتی رشته روابط بین‌الملل گشوده است. نگاه به شناسایی، جنبه‌های مختلفی داشته و از رویکردهای متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه همه آنها را به گونه‌ای به هم می‌پیوندد، به جز اشتراک موضوعی و مفهومی خود شناسایی، جنبه هنجاری بحث است؛ زیرا با صلح و عدالت به عنوان مهم‌ترین مسائل هنجاری و اخلاقی در روابط بین‌الملل گره خورده است. این امر نشان می‌دهد که همان‌گونه که بسیاری از بزرگان رشته (مانند هدلی بول) تأکید کرده‌اند، در روابط بین‌الملل، گریزی از موضوعات هنجاری نیست و بنابراین نظریه سیاسی همچنان جایگاه خود را حول محور موضوعات مرتبط با صلح و عدالت حفظ می‌کند.

پی‌نوشت

۱. برخی از این تقسیم‌بندی‌ها را در آثار زیر می‌توان دید: (Fabry, 2010; Lindemann, 2010; Bartelson, 2013).
۲. به نظر می‌رسد این موردی است که با رویکرد عایشه زاراگل درباره سه کشور ترکیه، روسیه و ژاپن و البته ناکامی کم‌وبیش ماندگار همخوانی دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.
۳. این مقاله را حسین سلیمی در قالب یک کتاب (همراه با بخشی درباره نگرش‌های نظری به آینده نظم جهانی) به زبان فارسی ترجمه کرده است (ر.ک: ونت، ۱۴۰۰).
۴. برای خلاصه‌ای از نظریه هونت (ر.ک: بیگی و معینی علمداری، ۱۳۹۸).
۵. باید توجه داشت که در روابط بین‌الملل، احترام، اصلی هنجاری است که معمولاً در آداب و پروتکل‌های دیپلماتیک به هر حال رعایت می‌شود. آنچه مشکل‌آفرین است و اتفاقاً دولت‌ها و برخی بیشتر از سایرین به آن حساس هستند، بی‌احترامی است (ر.ک: Wolf, 2011).
۶. در کتابی دیگر، زاراگل به بررسی نظم‌های جهانی شرقی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه شرق در قرون گذشته، عصری زرین را تجربه کرد، اما پس از آن دچار افول شد (ر.ک: Zarakol, 2022).
۷. البته بحث زاراگل، وسیع‌تر از چیزی است که در اینجا ارائه شده و شامل نقد جدی دولت مدرن و جامعه مدرن دولت‌هاست. در اینجا تلاش شد تا بخش‌هایی از بحث او که در چهارچوب مضیق‌تر مباحث مرتبط با شناسایی است، به شکلی موجز ارائه شود.
۸. به رغم قابل نقد بودن و حتی امکان‌ناپذیری آن در عمل، (ر.ک: Douglas, 2009).

منابع

- بیگی، محسن و جهانگیر معینی علمداری (۱۳۹۸) «پیامدهای نظریه شناسایی اکسل هونت برای رادیکالیسم معاصر»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۵۸، صص ۱۰۲-۱۲۳.
- بیوگر، کریستین و فرانک گادینجر (۱۴۰۰) نظریه کردارگرایی بین‌الملل، ترجمه سید جلال دهقانی فیروزآبادی و ماندانا سجادی، تهران، ابرار معاصر.
- قوام، عبدالعلی و امین روان‌بد (۱۳۹۰) «مبارزه برای شناسایی: حلقه مفقوده در تحلیل روابط بین‌الملل»، تحقیقات استراتژیک، شماره ۶۱، صص ۷-۲۹.
- لطفی، فروزان (۱۳۹۸) «مفهوم شناسایی دولت‌ها و حکومت‌ها در حقوق بین‌الملل»، فصلنامه بین‌المللی قانون‌یار، شماره ۱۲، صص ۵۵۱-۵۸۹.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۴۰۰) «نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل: در حاشیه اما گریزناپذیر»، سیاست جهانی، شماره ۴، صص ۳۳-۶۸.
- ونت، الکساندر (۱۳۸۴) نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- (۱۴۰۰) چرا دولت جهانی اجتناب‌ناپذیر است؟ ترجمه حسین سلیمی، تهران، علمی.

- Agne, H. (2013) The Politics of International Recognition: Symposium Introduction. International Theory, 5,1: 94-107. doi:10.1017/S1752971913000018.
- Adler-Nissen, Rebecca (2014) "Stigma Management in international Relations: Transgressive Identities, Norms, and Order in International Society," International Organization. 68, 1: 143-176.
- Alderson, Kai and Andrew Hurrell (2000) Hedley Bull on International Society. New York: Oxford University Press.
- Bartelson, J. (2013) "Three Concepts of Recognition," International Theory, 5,1: 107-129. doi:10.1017/S175297191300002X.
- Belsey, Catherine (2013) "Textual Analysis as a Research Method," in Gabriele Griffin, ed., Research Methods for English Studies. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bull, H. (1977) The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics. London: Macmillan.
- Douglas, Heather E. (2009) Science, Policy, and the Value-Free Ideal. Pittsburg, PA: Pittsburg University Press.
- Fabry, Mikulas (2010) Recognizing States: International Society and the Establishment of New States since 1776. Oxford: Oxford University Press.
- (2013) "Theorizing State Recognition," International Theory, 5,1: 165-170. doi:10.1017/S1752971913000080.

- Haacke, Jürgen (2005) "The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition," *Review of International Studies*, 31, 181–194. doi: 10.1017/S0260210505006376.
- Honneth, Axel (1992) "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition," *Political Theory* 20, 2: 187-201.
- (2012) "Recognition between States: On the Moral Substrate of International Relations," in Lindemann and Ringmar, eds.:25-38.
- Krasner, S. (1999) *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2013) Recognition: Organized Hypocrisy Once Again, *International Theory*, 5(1), 170-176. doi:10.1017/S1752971913000092.
- Lindemann, Thomas (2010) *Causes of War: The Struggle for Recognition*. Colchester: ECPR Press.
- Lindemann, Thomas and Eric Ringmar, eds. (2012) *The International Politics of Recognition*. Boulder and London: Paradigm Publishers.
- McKee, Alan (2003) *Textual Analysis: A Beginner's Guide*. London: Sage.
- Mazinani, Mehran Mohammadi (2012) "Stigmatized States," *The Review of Politics* 74, 2: 330-332. DOI:10.1017/S0034670512000459.
- Murray, (2019) *The Struggle for Recognition in International Relations: Status, Revisionism, and Rising Powers*. New York: Oxford University Press.
- Onuf, N. (2015) "Acts of Recognition, Shades of Respect," in Christopher Daase, Caroline Fehl, Anna Geis, and Georgios Kolliarakis, eds., *Recognition in International Relations: Rethinking a Political Concept in a Global Context*. New York: Palgrave-Macmillan: 265-278.
- Ringmar, Eric (2012) "Introduction: The International Politics of Recognition," in Lindemann and Ringmar, eds.:
- (2014) "Recognition and the Origins of International Society," *Global Discourse* <http://dx.doi.org/10.1080/23269995.2014.917031>
- Titscher, Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak, and Eva Vetter (2000) *Methods of Text and Discourse Analysis*, Translated by Bryan Jenner. London: Sage.
- Wolf, Reinhard (2011) "Respect and Disrespect in International Politics: The Significance of Status Recognition," *International Theory* 3, 1: 105-142.
- Walker, Joshua W. (2012) "Review: Ayse Zarakol, *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*, Cambridge Studies in International Relations: 118 (London: Cambridge University Press, 2010)," *International Journal of Middle East Studies* 44: 357-359. doi:10.1017/S0020743812000177.
- Wendt, A. (2003) "Why a World State is Inevitable." *European Journal of International Relations* 9,4:491-542.
- Wight, M. (1966) "Why Is There No International Theory?" in H. Butterfield and M. Wight, eds., *Diplomatic Investigations*. London: George Allen and Unwin.
- Zarakol, Ayşe (2011) *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2022) *Before the West: The Rise and Fall of Eastern World Orders*. Cambridge: Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۱۶۵-۱۹۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

برساخت «دیگری» و «خشونت» در زمینه و

پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال

محمدجواد غلامرضا کاشی*

مهدی بخشی**

چکیده

در ساحت اندیشهٔ سیاسی، مفاهیم از جمله ابزار عمدهٔ معنابخشی به جهان واقع و به عبارتی عرصهٔ پراکسیس هستند که با عنایت به تغییر کاربرد آنها، همواره در حال تغییر و تحول هستند. تکفیر و جهاد در اسلام از جمله مفاهیمی است که تغییر معانی و کارکردهای آنها، تبعاتی در حوزه نظر و عمل، به‌ویژه برای اسلام‌گرایان رادیکال داشته است. بر همین اساس نشان دادن چگونگی ظهور خشونت‌آمیز جریان اسلام‌گرای رادیکال، به واسطه تحولات ایجادشده در این مفاهیم و در رابطه با «دیگری»، دغدغه پژوهش حاضر است. هدف مقاله، نشان دادن تحول نگاه اسلام‌گرایان رادیکال نسبت به «دیگری» و تأثیر این تحول بر هویت و عملکرد جریان موسوم به تکفیری- جهادی در به‌کارگیری خشونت است. روش مقاله، تاریخ‌نگاری «جان پوکاک» است که به تفسیر و تحلیل زبان در بافت سیاسی می‌پردازد. از منظر این رویکرد، برای فهم اندیشه سیاسی باید از سویی به بررسی زمینهٔ شکل‌گیری اندیشه پیردازیم و از سوی دیگر، پارادایم زبانی مسلط شناسایی و مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ آن استخراج شود. البته تلاش خواهد شد تا این عناصر از طریق تحلیل محتوای متون رهبران اسلام‌گرای

javadkashi@gmail.com

* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

mbakhshi79@gmail.com



رادیكال به دست آید. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد كه پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیكال، «دیگری‌ستیزی» یا «تكفیر دیگری» است. نتیجه نهایی مقاله این است كه در یک رابطه سلسله‌مراتبی با «دیگری»، اسلام‌گرایان رادیكال در یک دیدگاه جهانی و آخرالزمانی، دنیا را به دو اردوگاه «اسلامی» و «جاهلی» میان «خود» و «دیگری» تقسیم کرده و برای پاک کردن جاهلیت از روی زمین، دست به خشونت زده و خواهان حذف «دیگری» شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: متن، خشونت، تاریخ‌نگاری، جان پوكاك، پارادایم زبانی.

مقدمه

مسئله خشونت و به‌ویژه خشونت‌گرایی از سوی اسلام‌گرایان رادیکال در بیش از نیم قرن گذشته، مباحثی گسترده، پردامنه و مناقشه‌برانگیز به راه انداخته است که ابعاد و گستره آن، به واسطه شکل‌گیری آثار و نظریه‌های گوناگون، غنای زیادی پیدا کرده است. در میان این آثار و نظریه‌های موجود می‌توان مجموعه‌ای متفاوت و گاه متضاد در رابطه با خشونت‌گرایی از سوی اسلام‌گرایان رادیکال مشاهده کرد. علی‌رغم چنین تلاش‌هایی، آنچه در این میان موجب ابهام در شناخت این پدیده می‌شود، ماهیت سیال و مبهم مفاهیمی از قبیل تکفیر و جهاد در اسلام است که دست‌مایه خشونت از سوی اسلام‌گرایان رادیکال شده است. وسعت و دامنه خشونت از سوی آنها نسبت به «دیگری» و تمسک به مفاهیم مقدس موجب گریز، فرار و گاه فاصله‌گیری بسیاری از غیر مذهبی‌ها و حتی گاهی افراد مذهبی از دین اسلام شده است. در همین راستا نشان دادن چگونگی ظهور خشونت‌آمیز جریان اسلام‌گرای رادیکال، به واسطه تحولات ایجادشده در مفاهیم تکفیر و جهاد در نسبت میان نظر و عمل و در رابطه با «دیگری»، دغدغه پژوهش حاضر است^(۱).

خشونت اسلام‌گرایان رادیکال در دهه‌های اخیر -که هم به شأن انسانیت و هم به تمامی حیات انسان‌ها حمله کرده است- سؤالات زیادی را در محافل دانشگاهی و سیاسی مطرح کرده است. از جمله اینکه چرا برخی از مسلمانان از «دیگری» متنفرند؟ «دیگری بودن»^۱، نتیجه تسلط یک پارادایم زبانی است که طی آن، یک گروه درونی مسلط (ما، خود) با برجسته کردن تفاوت -واقعی یا خیالی- با یک یا چند گروه خارج از حیطه سلطه (آنها، دیگری) به نفی هویت دیگری و تثبیت هویت خود اقدام می‌کند. دیگری فقط نسبت به خود وجود دارد و بالعکس. چنین تعصبی، انسجام و تکیه‌گری هر گروه را بهبود می‌بخشد، هویت و دیگری بودن را تثبیت می‌کند و کلیشه‌سازی را تسهیل می‌کند (Staszak, 2020: 25). پارادایم زبانی مسلط در میان اسلام‌گرایان رادیکال را که رنگ و بوی مذهبی به خود گرفته است، می‌توان پارادایم «دیگری‌گریزی یا دیگری‌ستیزی» نامید. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود، چگونگی ظهور خشونت‌آمیز

جریان اسلام‌گرایی رادیکال در رابطه با «دیگری» است.

پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی این پژوهش این است که «تحول در نگاه اسلام‌گرایان رادیکال به «دیگری» چه نسبتی با عملکرد خشونت‌آمیز آنها دارد؟» اما در کنار این می‌توان چند پرسش فرعی نیز ارائه کرد:

۱. نگاه اسلام‌گرایان رادیکال به «دیگری»، دستخوش چه تحولاتی شده است؟
۲. عوامل زمینه‌ای تأثیرگذار بر تحول دیدگاه اسلام‌گرایان رادیکال به «دیگری» کدام بوده است؟
۳. تحول در نگاه به «دیگری»، چه تأثیری بر رفتار و کنش اسلام‌گرایان رادیکال داشته است؟

پیشینه پژوهش

بررسی ادبیات موضوع در رابطه با خشونت به صورت کلی و نیز در رابطه با اسلام‌گرایی رادیکال، دسته‌بندی‌های متعددی را نشان می‌دهد. گروهی از متفکران به ذات خشونت پرداخته‌اند که از جمله آنها می‌توان به هانا آرنست (۱۳۹۸)، جیمز مارتل (۱۳۹۹)، هلن فرایا (۱۳۹۸)، مراد فرهادپور و همکاران (۱۳۸۹) و ویلیام اشنیکل (۲۰۱۰) اشاره کرد. اندیشمندانی مانند استیو کلارک (۲۰۱۴) و ویلیام کاوناف (۲۰۰۹) نیز درباره خشونت مذهبی، فارغ از وابستگی به دین خاصی، مطالعه کرده‌اند. آنها به بررسی خشونت مذهبی پرداخته، معتقدند که توجیه خشونت توسط مذهب همانند خشونت‌های غیر مذهبی یا سکولار بوده است و مذهب بیشتر از ایدئولوژی‌ها و یا نهادهای سکولار به ترویج خشونت نپرداخته است.

حمله‌های ۱۱ سپتامبر باعث شد تا اسلام و به‌ویژه اسلام‌گرایی رادیکال و نیز جریان تکفیری- جهادی، جایگاه ویژه‌ای در مطالعات محافل دانشگاهی و مراکز سیاسی دنیا پیدا کنند. در این میان بررسی اندیشه سیاسی سید قطب، به عنوان تأثیرگذارترین اندیشمند بر اسلام‌گرایی رادیکال، همواره یکی از عناوین اصلی بوده است. افرادی از

قبیل نادیا دووال (۲۰۱۹)، دراگوس استویکا (۲۰۱۷) و جان کالورت (۲۰۱۳) در این رابطه پژوهش‌های خوبی انجام داده‌اند.

گروه دیگری از مطالعات تأثیر مدرنیته و موضوعاتی مانند جهانی شدن در به وجود آمدن اسلام‌گرایی رادیکال را در اولویت پژوهش قرار داده‌اند. اندرو مورا (۲۰۱۵)، عبدالاله بلقزیز (۱۳۹۶)، ارنست نولته (۱۳۹۹) و جان گری (۲۰۰۳)، اندیشمندانی هستند که اسلام‌گرایی رادیکال را در بستر مدرنیته بررسی کرده‌اند. شکل‌گیری گروه به اصطلاح دولت اسلامی عراق و شام (داعش) در سال ۲۰۱۳، هرچند ادامه همان جریان تکفیری- جهادی بود، عرصه پژوهش‌ها را از سایر موضوعات ربود. نبوی و اعتضادالسلطنه (۱۳۹۸)، حاجی یوسفی و جنیدی (۱۳۹۷)، شهبازی (۱۳۹۸)، ویس و حسن (۲۰۱۵) و در نهایت قاسمی و محمدی (۱۳۹۶)، افرادی هستند که از جنبه‌های مختلف به این گروه و خشونت در میان بنیادگرایان اسلامی پرداخته‌اند.

ارزیابی گوشه‌ای از حجم انبوه ادبیات موجود درباره خشونت و اسلام‌گرایی رادیکال نشان می‌دهد که تلاش‌های زیادی برای شناخت ذات خشونت و اندیشه سیاسی اسلام‌گرایان رادیکال و چرایی و چگونگی به وجود آمدن جریان یادشده انجام شده است. پژوهش حاضر در عین حال که شامل همه این موضوعات است، هیچ‌یک از آنها به تنهایی نیست. خشونت، عنصر اساسی پژوهش حاضر است، اما با تقسیم‌بندی‌ای که بنیامین و ژیزک از آن کرده‌اند؛ یعنی خشونت‌های خدایگانی، اسطوره‌ای و کنشگرانه و در ابتکاری تازه، تحول آنها به یکدیگر را بررسی خواهد کرد. ناهم‌زبانی سنت و مدرنیته، نقش بسزایی در شکل‌گیری اسلام‌گرایی رادیکال داشته است، اما نه به تنهایی، بلکه هراس از گسترش شیعه در دهه‌های گذشته نیز نقشی انکارناپذیر در این رابطه ایفا کرده است. علاوه بر این در این پژوهش تلاش داریم تا در کنار عوامل زمینه‌ای، بنیادهای اندیشه‌ای شکل‌گیری جریان اسلام‌گرایی رادیکال را نیز بررسی نماییم.

چارچوب نظری و روش‌شناسی

در قرن بیستم، زبان در کانون تأملات فلسفی قرار گرفت. از درون این تأملات فلسفی نیز مکاتب فلسفی بزرگی همچون فلسفه تحلیلی زبان در حوزه آلمان و دنیای

انگلیسی‌زبان، هرمنوتیک در آلمان و سپس فرانسه و زبان‌شناسی ساختاری در فرانسه شکل گرفته‌اند. این سه جریان فکری، تحولاتی را در شاخه‌های مختلف علوم انسانی به وجود آوردند. تحت تأثیر هرمنوتیک، رشته تاریخ مفاهیم با «راینهارت کوزلک» در آلمان پا گرفت؛ با «میشل فوکو»، روش تحلیل گفتمان در فرانسه به وجود آمد و در دنیای انگلیسی‌زبان، مکتب کمبریج در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی ایجاد شد (ر.ک: Rorty, 1992). برخلاف دوگانه‌انگاری‌های قبلی، از منظر مکتب کمبریج، عین و ذهن نه تنها تناقضی با هم ندارند، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و می‌توان گفت که وجودشان وابسته به یکدیگر است. در این رویکرد، به اندیشه به عنوان کنش متفکر در یک زمینه یا بافت توجه می‌شود و مدعی است که برای تحلیل اندیشه سیاسی باید زمینه اندیشه بازسازی شود و شیوه سنتی نگارش تاریخ ایده‌ها را که در آن متون بدون توجه به زمینه و با تکیه بر انسجام متن و ادعای حقیقت بررسی می‌شود، مورد انتقاد قرار می‌گیرد (Pocock et al, 1994: 10). علاوه بر این آنها معتقدند که از طریق زبان سیاسی و تغییرات آن است که ما می‌توانیم به فهمی از اندیشه سیاسی و سازمان‌دهی تاریخی آن بر اساس منطق پارادایم‌های فکری دست یابیم. به همین دلیل باید متن‌ها در زمینه ایدئولوژیکی‌ای که در آن به وجود آمده‌اند، قرار داده شوند و از مسائل اصلی سیاسی جامعه‌ای که متن‌ها در آن نوشته شده‌اند، سؤال شود (Pinto, 2000: 3).

متدولوژی مکتب کمبریج و به‌ویژه روش‌شناسی جان پوکاک، یکی از روش‌هایی است که در جامعه علمی ایران هنوز آنطور که باید، شناخته نشده است. این روش هرچند در عرصه‌های مختلف حوزه علوم سیاسی قابلیت به‌کارگیری دارد، در عرصه اندیشه سیاسی کاربرد بیشتری می‌تواند داشته باشد. روش وی را می‌توان به‌نوعی رویکردی مابین هرمنوتیک زمینه‌گرا و گفتمان در نظر گرفت که به تفسیر و تحلیل زبان در بافت سیاسی می‌پردازد. امتیاز نظریه پوکاک نسبت به سایر اعضای مکتب کمبریج در این است که وی بر تحلیل گفتمان (زبان‌ها، پارادایم‌ها، اصطلاحات و سنت‌ها/روایت‌ها) تمرکز می‌کند و همین امر نیز باعث شده است تا تئوری وی بیشتر از اینکه یک تئوری تاریخی باشد، تئوری‌ای شبه‌جامعه‌شناسانه یا شبه‌فلسفی قلمداد شود.

(McIntyr, 2009: 1070). علاوه بر این نظریه وی هم روش^۱ است و هم تئوری^۲. برای شناخت ظهور خشونت‌آمیز اسلام‌گرایی رادیکال نیز باید علاوه بر متن^۳ به بستر تاریخی^۴ به وجود آمدن این جریان نیز نظر داشت. در واقع هر تلاشی برای جدا ساختن اسلام‌گرایی رادیکال از بسترهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن، در درک تام و تمام واقعیت خشونت‌گرایی از سوی اسلام‌گرایان رادیکال و دیدگاه آنان نسبت به «دیگری» ناکام خواهد ماند. بر همین اساس تئوری‌ای که جان پوکاک ارائه کرده است، چراغ راهنمای ما در این پژوهش خواهد بود.

پوکاک تحت تأثیر اندیشمندان مختلفی از جمله کالینگوود، ویتگنشتاین، آستین، کوهن و پوپر، در تئوری خود به ترکیب عوامل زمینه‌ای (عوامل عینی) و پارادایم زبانی (عوامل ذهنی) می‌پردازد (Richter, 1990: 52). به نظر وی، اندیشه سیاسی از کنش‌های زبانی متعددی شکل می‌گیرد که توسط بازیگران سیاسی در زمینه‌های تاریخی خاص خودشان، قابل فهم است. در این رویکرد، اندیشه سیاسی از کنش‌های زبانی متعدد و در یک فضای متکثر زبانی تولید می‌شود که وی آن را گفتمان تاریخی یا تاریخ‌نگاری^۵ می‌نامد (Pocock, 2009: viii). بر همین اساس مشخصه‌های روش‌شناسی پوکاک عبارتند از: زمینه یا بستر تاریخی در یکسو و پارادایم زبانی، زبان و گفتمان در سوی دیگر. در این روش همچون یک تاریخ‌نگار، علاوه بر بررسی زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی دوره شکل‌گیری اندیشه، باید پارادایم زبانی مسلط آن دوره نیز شناسایی و مورد توجه قرار گیرد. به نظر وی تنها با اتخاذ چنین رویکردی است که خواننده یا مورخ اندیشه سیاسی می‌تواند موطن مشترکی^۶ با نویسنده خلق کند و از طریق آن به فهم اندیشه سیاسی وی نائل شود.

توجه به زمینه یا بستر تاریخی شکل‌گیری متن از این منظر ضروری است که نکاتی را به ما نمایان می‌سازد که در خود متن نیست؛ زیرا آگاهی از گذشته نه از طریق

1. methodology
2. theory
3. text
4. context
5. Historiography
6. matrix

داستان‌های تاریخی، بلکه از میان نهادهای اجتماعی می‌آید (Pocock, 2009: 187). در واقع تاریخ نهادها و کنش‌های سیاسی از زمینه‌ای که در آن رشد کرده‌اند، جدا نیستند (Pocock, 2005: 10). منظور پوکاک از زمینه، مجموعه‌ای از عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است. این زمینه‌ها، تنوع زیادی دارند و همیشه تاحدی، اما هرگز نه به طور کامل، محصول اعمالی است که در آن انجام می‌شود (همان: ۵-۶).

پوکاک ادعا می‌کند که می‌خواهد ایده جامعه‌ای را ارائه کند که دارای تعدادی واژگان نسبتاً متمایز برای انجام و بحث درباره سیاست است، که هر کدام می‌توانند متشکل از تعدادی نماد، مفاهیم، آموزه‌ها و نظریه‌های مسلط باشند که در کنار هم حالت یا سبکی از گفتمان را تشکیل می‌دهند. این مفاهیم غالب، مجموعه‌ای از ایده‌ها و تاحدی نهادهای معتبر خواهند بود و به همین دلیل وی آنها را پارادایم زبانی می‌نامد. «دلیل به‌کارگیری چنین رویکردی این است که این ایده، اندیشه سیاسی را بیشتر به‌مثابه مفصل‌بندی ساختار یک زبان معتبر در نظر می‌گیرد و ما را قادر می‌سازد تا افکار بسیار مفیدی را که کوهن به کار گرفته است، در مطالعه اندیشه سیاسی وارد کنیم و به ما اجازه می‌دهد که بخش‌هایی از گفتمان سیاسی را در معرض تحلیل پارادایم پویاتر و دیالکتیکی قرار دهیم. در نتیجه از نظر تاریخی، ارزشمندتر از افرادی خواهد بود که از تحلیل محتوای کامپیوتری نسبتاً بی‌اثر استفاده می‌کنند» (Pocock, 2016: 2). مطالعه گفتمان‌ها یا تاریخ اندیشه، مطالعه ظهور و سقوط پارادایم‌هاست (Pocock, 1987: 107). مفهوم گفتمان در این روش، برخی از کنش‌هاست که در زبان اجرا می‌شود (Pocock, 1981: 67-68). پارادایم می‌تواند از یک گفتمان به گفتمان دیگر و از یک منطقه جغرافیایی به منطقه دیگر مهاجرت کند و از نظر تاریخی مشروط است و زمانی که شرایط تغییر یابد، پارادایم جدید جایگزین قبلی می‌شود. پروسه جایگزین شدن پارادایم جدید با قبلی از طریق کنش‌های فکری یا گفتاری که قوانین و سوژه‌های جدید اقتدار را اجرا می‌کنند، اتفاق می‌افتد و پارادایم جدید، ویژگی‌های جدیدی ارائه می‌دهد (Pocock, 1981: 72).

پوکاک تحت تأثیر جان آستین، زبان را کنشی از قدرت در نظر می‌گیرد که گوینده نسبت به شنونده اعمال می‌کند. گوینده و شنونده در رابطه‌ای قرار دارند که ارسطو، شهروندان را در دولت‌شهر قرار می‌داد؛ آنها حکم می‌رانند و بر آنها حکم رانده می‌شود

(Pocock, 1981: 76). پس در واقع این زبان است که انسان‌ها را از یکدیگر جدا کرده، هویت وی را از «دیگری» متمایز می‌کند. علاوه بر این وی تحت تأثیر نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین نیز بوده است و همانند وی، استفاده از زبان را در بازی‌ها می‌بیند. اما از او عبور کرده، پیشنهاد می‌کند که مناسب‌ترین بازی در قیاس با سیاست زبان، مسابقه تنیس کلامی است که در آن، کلمات به‌مثابه توپی عمل می‌کنند که می‌توان آنها را سرویس زد و پس از رفت و برگشت‌های مختلف، با چرخش‌های مختلفی بازگرداند. از این منظر، بازی «پایان باز»^۱ است. یا به تعبیر پوپر می‌توان آن را به «جامعه باز» تشبیه کرد که در آن امکان تغییر همواره از طریق انتقاد باز گذاشته می‌شود (Boucher, 1985: 166).

به طور کلی روش‌شناسی پوکاک، مدعی این است که تاریخ اندیشه، تغییرات ایجادشده در زبان‌ها، گفتمان‌ها و پارادایم‌ها را نشان می‌دهد که مردمان گذشته از طریق رقابت بین خودشان آنها را به کار برده‌اند. با عنایت به اینکه مفاهیم، در زمینه‌های سیاسی و تاریخی مختلف، نقش‌های متفاوت و جدیدی ایفا می‌کنند، هدف روش‌شناسی پوکاک، کشف و توضیح تغییرات تاریخی ایجادشده در استفاده از پارادایم‌ها و مفاهیم است. در واقع روش پوکاک، تاریخ‌نگار را قادر می‌سازد تا بفهمد که نویسندگان تا چه میزان مفروضات سیاسی رایج در جامعه را تأیید کرده و می‌پذیرند؛ تا چه میزان زیر سؤال برده، رد می‌کنند و نیز تا چه میزان آنها را کنار می‌گذارند. روش وی به چگونگی فهم اندیشه می‌پردازد و نه چگونگی اندیشیدن. به همین دلیل نیز می‌تواند در فهم اندیشه سیاسی متفکران و اندیشمندان اسلامی به کار گرفته شود. اکثر متدولوژی‌ها به مقایسه متن با دیگر متون، ارتباط زمینه و تأثیر آن بر چگونگی تحول در متون نمی‌پردازند، کاری که روش پوکاک، توان انجام را دارد.

بحث و تفسیر یافته‌های پژوهش

علاقه پوکاک به مبحث روش‌شناسی در اندیشه سیاسی به‌ویژه در کتاب وی با عنوان «اندیشه سیاسی و تاریخ؛ مقالاتی درباره تئوری و روش»^۲ نمایان است. او روش خود را در

1. open-ended

2. Political Thought and History, Essays on Theory and Method

آثار مختلفی از جمله برهه ماکیاولی، اندیشه سیاسی فلورانس و سنت جمهوری‌خواهی آتلانتیک و کتاب فضیلت، تجارت و تاریخ به کار گرفت. علاوه بر این در طول بیش از نیم قرن که از ارائه روش وی می‌گذرد، همواره نقدهای مختلفی از آن شده است که خود پوکاک تا زمان مرگش در دسامبر سال ۲۰۲۳ همواره بدان‌ها پاسخ می‌داد. به طور کلی بررسی مراحل تشکیل‌دهنده فرایند تحلیل زبان در بافت سیاسی در روش‌شناسی پوکاک را می‌توان در پاسخ به پنج سؤال زیر دانست:

۱. در یک گفتمان، نویسندگان چگونه از یک اصطلاح استفاده می‌کنند و این

اصطلاح در متون و زمینه‌های مختلف چگونه تکرار می‌شود؟ (Pocock, 1986: 10)

۲. متفکر سیاسی از کدام پارادایم زبانی استفاده می‌کند؟ کاربرد متعارف آن

چیست؟ او با آن پارادایم چه می‌کند؟ و برای پارادایم و سنت فکری که بدان

تعلق دارد، چه اتفاقی می‌افتد؟ (Pocock, 2016: 2)

۳. شنوندگان و یا خوانندگان با گفتمان چه کسی ارتباط برقرار می‌کنند و کنشی که

این گفتمان به راه می‌اندازد، چه تأثیری بر جای می‌گذارد؟ (Pocock, 1981: 67).

۴. زمینه یا بستر تاریخی، چه تأثیری بر کنش گفتاری می‌گذارد؟ (همان: ۶۸)

۵. نیت و کنش‌های گفتاری نویسندگان، چگونه اجرا شده و چه پیامدهایی را در

پی دارد؟ (Pocock, 1987: 107-109)

بر همین اساس تلاش می‌کنیم برای فهم اندیشه سیاسی اسلام‌گرایان رادیکال و ایجاد موطنی مشترک با آنها، مراحل پنجگانه یادشده را بر اساس سؤالات مطرح‌شده در این پژوهش تحلیل کنیم. مراحل اول، دوم و سوم ناظر بر سؤال فرعی اول و مراحل چهارم و پنجم به ترتیب ناظر بر سؤالات فرعی دوم و سوم است.

مرحله اول؛ جاهلیت و دیگری

مرحله اول تحلیل به دنبال پاسخ به این سؤال است که در یک گفتمان، نویسندگان چگونه از یک اصطلاح استفاده می‌کنند و این اصطلاح در متون و زمینه‌های مختلف چگونه تکرار می‌شود. آنچه برای پژوهش حاضر اهمیت دارد، تبارشناسی اصطلاح جاهلیت است؛ اینکه مفهوم یادشده، چه نقشی در بحران به‌وجودآمده در جهان اسلام داشته، چگونه بین گفتمان‌های مختلف مهاجرت کرده، دچار تغییر شده و اسلام‌گرایان

رادیکال در دوره‌های تاریخی مختلف چگونه آن را به کار گرفته‌اند و «دیگری» در به وجود آمدن آن، چه نقشی داشته است.

به کارگیری اصطلاح جاهلیت برای دوران معاصر با «ابوالاعلی مودودی» شروع شد که این مفهوم را در اشاره به جوامع غربی و کمونیستی به کار برد (Binder, 1988: 173-176; Sheppard, 2015: 523-529). ابتکار سید قطب در این بود که جاهلیت را بیماری مدرنیته دانسته، آن را به همه جوامع موجود از جمله جوامع اسلامی تسری داده و این اصطلاح را رادیکال‌تر کرد. به نظر وی همه بیماری‌های معاصر، محصول تجاوز بنیادی غرور انسانی در دوران مدرنیته است. بر همین اساس اساساً مشکل جاهلیت، از مدرنیته نشأت گرفته است (Euben, 1999: 56-57). در واقع قطب جاهلیت را نشانه بیماری مدرنیته می‌داند (Kepel, 2002: 33). از نظر وی، عقل‌گرایی علوم فلسفی، هسته اصلی جهان‌بینی جاهلیت و سرچشمه انگیزه اجتناب‌ناپذیر آن برای نابودی اسلام است. (Euben, 1999: 72). در گفتمان مقاومتی که سید قطب به راه انداخت، ایده جاهلیت، ویژگی جهان‌شمول پیدا کرده، به سایر گفتمان‌ها و مناطق اسلامی نیز مهاجرت کرد. از این منظر، جاهلیت به برهه خاصی از تاریخ مربوط نمی‌شود و در هر دوره‌ای از تاریخ که جامعه‌ای از مسیر اسلام منحرف شده، زیر بار عبودیت غیر خدا قرار گیرد، در جاهلیت فرو می‌رود (قطب، ۱۳۷۸: ۱۴۲).

قطب، درگیر گفت‌وگویی انتقادی با جنبه‌های فرهنگی، مذهبی و سیاسی مدرنیته شده، هژمونی آن را مورد هدف قرار می‌دهد. در واقع نقد وی از مدرنیته، صرفاً تکفیر آن نیست. گفتمان وی، درگیری سیستماتیک و متضاد با ایدئولوژی‌های اصلی مدرنیته، یعنی سوسیالیسم- کمونیسم، ملی‌گرایی، سرمایه‌داری و دموکراسی را نشان می‌دهد. به نظر وی، عامل اصلی انحراف انسان از مسیرش، خود مدرنیته است؛ زیرا «اجتماع بشری، آن روز، راه خود را گم کرد که شرایط شوم و نکبت‌بار قرون وسطایی -چه در دوره رنسانس و چه در عصر روشنگری و چه در دوران انقلاب صنعتی- زندگی وی و خود او را از هر برنامه الهی -و نه تنها برنامه مسیحیت- روی‌گردان ساخت و میان عقاید صحیح آسمانی و نظام زندگی اجتماعی وی، شکاف و فاصله ایجاد کرد» (قطب، ۱۳۷۷: ۱۴۳). گفتمان مقاومت قطب با نقد مدرنیته و جریان معرفتی پس از آن در عصر روشنگری، در

گفتمان پس از وی، ولی در چارچوب برتری طلبی ادامه یافت. این گفتمان اخیر، ضمن اقتباس ایده جاهلیت، در دستان عبدالسلام فرج - رهبر گروه جهاد اسلامی مصر - به برنامه‌ای عملیاتی برای از بین بردن جاهلیت تبدیل شد. فرج در جزوهای به نام «الفریضه الغایبه» (واجب مکتوم)، جهاد را تنها نبرد مقدس لازم در جنگ علیه حاکم ظالم معرفی می‌کند که به زعم وی، علما سعی در پنهان کردن آن دارند. واجب مکتوم، مشروعیت‌های لازم را برای گروه‌های نظامی منطقه فراهم کرد. از نظر این گروه‌ها، دولت‌های منطقه، اسلامی نیستند؛ زیرا قوانین آنها را ترکیبی از قوانین سنت اسلامی و قوانین اروپایی می‌دانستند. وی نیز همانند سید قطب، سرزمین مصر را جاهلی خوانده، بر این باور بود که حاکمان کنونی مصر در راستای منافع امپریالیست‌ها به صلیبی، کمونیست یا صهیونیست تبدیل شده‌اند. فرج به تبعیت از ابوحنیفه، مالک و احمد بن حنبل اعلام می‌دارد که مجازات کسانی که مرتد شده‌اند، از مجازات کسانی که از اول کافر بوده‌اند، سنگین‌تر است. در نتیجه طبق اجماع عموم علمای اسلام با مرتدین، حتی اگر قادر به حمل اسلحه نیز نباشند، باید جنگید و آنها را از بین برد (Faraj, 1986: 166-169).

اسامه بن لادن - مؤسس اصلی سازمان القاعده - پیرو ایده جاهلیت قطب، جهان را به دو اردوگاه دارالاسلام و دارالحرب تقسیم می‌کند که در یک طرف، امت اسلامی قرار دارد و در طرف دیگر آن، ایالات متحده آمریکا، غرب و رژیم‌های سیاسی منطقه که متحد غرب هستند (ر.ک: Febe, 2003). آنها نیز جاهلیت را نتیجه عملکرد مدرنیته و غرب در جوامع اسلامی دانسته، برای مقابله با آن، «جبهه جهانی اسلامی برای جهاد علیه یهودیان و نصرانیان»^۱ را به وجود آوردند (Guanaratna, 2002: 147).

نقطه اوج مقابله با «جاهلیت مدرن» نیز حمله‌های ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بود. ارنست نولته بر این باور است که الهیات سیاسی‌ای که بن لادن به کار برده است، قابل مقایسه با الهیات افرادی از قبیل ژوزف دومستر و لویی دو بونالد، به عنوان آخرین مدافعان بزرگ جهان مسیحی اروپایی کهن به نظر می‌رسد. به نظر وی، وقتی بن لادن برای جهاد علیه یهودیان و صلیبیان فراخوان می‌دهد، فقط به قرآن اتکا نمی‌کند، بلکه دلایلی کاملاً عینی

1. The World Islamic Front for Jihad Against the Jews and Crusaders

و ملموس می‌آورد. از نظر بن لادن، آمریکایی‌ها و صهیونیست‌ها، اعضای بدترین تمدنی هستند که در تاریخ بشر وجود داشته است. وی اقدام خود را به لحاظ الهیاتی، موجه معرفی می‌کند و با تقابلی مانوی میان «خیر» و «شر»، آن را به اتمام می‌رساند: «خدای ما الله است، اما شما، خدایی ندارید. درود بر کسی که از راه راست پیروی می‌کند» (نولته، ۱۳۹۹: ۳۱۶-۳۲۰).

مفهوم جاهلیت در گفتمان برتری‌طلبی داعش، گسترش بیشتری یافت آنها این ایده‌ها را نه تنها برای سایر جوامع و ملت‌ها، بلکه علیه همه جوامعی که خارج از دایره محدود آنها قرار داشتند، تسری دادند. از دیدگاه داعش، جهان غرق در وضعیت جاهلیت است و همه کسانی که خارج از گروه محدود آنها قرار دارند، در آن غوطه‌ور هستند. با این حال برخلاف جاهلیت عربستان پیش از اسلام که از جهل پدید آمده بود، جاهلیت مدرن نه تنها محصول انتخاب آگاهانه، بلکه تحقیری ضرورانه نسبت به خداوند است (Ingram, 2016: 3). دوگانه جامعه جاهلی و اسلامی را امیر داعش به خوبی مشخص کرده است. به نظر وی، «در حقیقت جهان امروز بدون هیچ بخش موجود سومی، به دو اردوگاه و سنگر تقسیم شده است: اول، سنگر اسلام و ایمان است و دوم، سنگر کفر (بی‌ایمانی) و نفاق». اولی، سنگر تمام مسلمانان و مجاهدان است و دومی، سنگر یهودیان؛ شرکت‌کنندگان در جنگ‌های صلیبی و متحدانشان و بقیه ملت‌ها و مذاهب که امریکا و روسیه آنها را رهبری و یهودیان آنها را بسیج می‌کنند (Dabiq, 2014: 10).

مرحله دوم؛ پارادایم زبانی «دیگری‌ستیزی»

مرحله دوم به پارادایم زبانی مربوط می‌شود؛ متفکر سیاسی از کدام پارادایم زبانی استفاده می‌کند؟ کاربرد متعارف آن چیست؟ او با آن پارادایم، چه می‌کند؟ و برای پارادایم و سنت فکری‌ای که بدان تعلق دارد، چه اتفاقی می‌افتد؟ در همین راستا و در متون به‌جای‌مانده از اسلام‌گرایان رادیکال، آنها از کدام پارادایم زبانی استفاده می‌کنند؟ پارادایم یادشده، چه پیامدها و سرنوشتی داشته است؟

اسلام‌گرایان رادیکال از پارادایم زبانی «دیگری‌ستیزی» یا «تکفیر دیگری» استفاده می‌کنند و در طی مسیر، «دیگری» درون پارادایم زبانی یادشده تحولاتی به خود دیده است. «دیگری‌ستیزی» در گفتمان سیاسی اسلام‌گرایان رادیکال، علاوه بر اینکه کارکردی

سیاسی یافته، از طریق این خط فرضی، ضمن جدا کردن «دیگری» از «خود»، اعمال خشونت‌آمیز «خود» را توجیه می‌کند. با هژمونیک شدن پارادایم زبانی یادشده، زندگی روزمره افراد نیز در چارچوب همان پارادایم زبانی برساخته می‌شود. بدین طریق به زبان پوکاک، یک «موطن مشترک» در میان اسلام‌گرایان رادیکال در نگاه به «دیگری» شکل گرفته است. در چنین نگاهی، به دلیل اینکه ریشه مشکلات خود را در «دیگری» می‌بینند، پس «او» تکفیر شده، حذف می‌شود. چنین جهانی صرفاً از دید «خود» اسلام‌گرای رادیکال، تفسیر می‌شود. در واقع این پارادایم زبانی باعث تمایز میان «خود» اسلام‌گرایان رادیکال و «دیگری» آنها می‌شود. تمایز نیز از زمانی آغاز می‌شود که آنها زبان همدیگر را درک نمی‌کنند.

برخلاف تاریخ پارادایم زبانی «تکفیر» یا «دیگری‌ستیزی» در اسلام که بیشتر امری اعتقادی بوده است، در دوران معاصر به یک امر سیاسی و ابزاری در دست گروه‌های جریان تکفیری-جهادی تبدیل شده است تا از این طریق، مشروعیتی برای حذف «دیگری» فراهم کنند. این پارادایم زبانی را اشخاص مختلفی ساخته‌اند و سابقه شکل‌گیری آن به دوران نخستین اسلام برمی‌گردد. اما در دوران معاصر، شخصی که بیشترین نقش را در مفصل‌بندی آن داشته است، سید قطب است که از دریچه جاهلیت به «دیگری» رسید. به عبارت دیگر نگاه سید قطب به «دیگری» از ایده جاهلیت و تمایز میان اسلام و جاهلیت نشأت گرفته است (Duvall, 2019: 105). یکی از دلایل اصلی ورود جوامع اسلامی به ورطه جاهلیت، مدرنیته و استعمار کشورهای اسلامی توسط غرب بوده است. «دیگری» غرب از طریق استعمار، علاوه بر آتش و آهن از حربه‌های اقتصادی و به‌ویژه روحی، که خطرناک‌تر از بقیه است، استفاده کرده است (قطب، ۱۳۷۸: ۲۱ و ۳۶-۳۷). بنابراین جاهلیت، نتیجه عملکرد «دیگری» بوده، باید تکفیر شود و از بین برود. برای قطب، «دیگری» در کنار حاکمان کشورهای اسلامی، غرب بود که از طریق استعمار، بیماری جاهلیت را در جهان اسلام به وجود آورده بودند.

پارادایم زبانی‌ای که قطب شروع‌کننده آن بود، در دستان عبدالسلام فرج، به برنامه‌ای عملیاتی برای از بین بردن «دیگری» حاکم بر جامعه اسلامی تبدیل شد. وی

اولویت مبارزه با «دیگری» را دشمن نزدیک اعلام کرده و تحت تأثیر ابن تیمیه، حاکمان امروزی جوامع اسلامی را همانند مغول‌ها می‌دانست و معتقد بود که قوانین امروزی کشورهایی از قبیل مصر که از غرب وارد شده است، برخلاف شریعت اسلام است. همانند حاکمان مغول، هیچ‌کدام از رهبران کشورهای اسلامی نیز برگزاری شعائر اسلامی و عمل به آنها را بلد نیستند. حاکمان مغول، زیر پرچم چنگیزخان می‌جنگیدند و به کفار، مقامات بالایی اعطا می‌کردند. این در حالی است که حاکمان کنونی نیز مقامات بالای کشور را به مسیحیان و یهودیان اعطا می‌کنند. بنابراین باید علیه حاکمان کشورهای اسلامی دست به جهاد زد (Faraj, 1986: 172-174). بنابراین نبرد با دشمنی که نزدیک‌تر است از نبرد با دشمنی که دورتر است، واجب‌تر می‌باشد. «هیچ تردیدی وجود ندارد که نقطه آغازین ما برای حرکت باید سرنگونی حاکمان فاسد باشد چراکه تنها در این صورت است که می‌توانیم حاکمیت خداوند را مستقر سازیم» (Faraj, 1986: 192-193).^(۲)

پس از فرج، سازمان القاعده به رهبری اسامه بن لادن، پرچم‌دار این پارادایم زبانی شد و «دیگری» اسلام‌گرایان رادیکال را به «دیگری» دور تبدیل کرد. بن‌لادن نیز جاهلیت را نتیجه عملکرد «دیگری» در جوامع اسلامی می‌دانست؛ اما «دیگری» غرب را عامل اصلی به وجود آمدن جاهلیت اعلام کرده، برای از بین بردنش، «غرب» را تکفیر و هدف اصلی اعلام کرد. با این تمایزگذاری میان «خود» و «دیگری»، دلیل جنگی که القاعده از دهه ۱۹۹۰ علیه آمریکا شروع کرده است نیز جنایات غرب و در رأس آنها، آمریکا علیه اسلام و مسلمین است (ر.ک: Febe, 2003).

بر همین اساس نیز هدفی که وی دنبال می‌کرد، تحریک مسلمانان سراسر جهان علیه غرب و به‌ویژه ایالات متحده بود. به همین دلیل نیز در تلاش بود تا آمریکا را دشمن مسلمانان و ریشه همه بدبختی‌های آنها جلوه دهد. وی کارهای خود را نیز صرفاً در پاسخ به نابودی اسلام، زندگی و دارایی مسلمانان می‌دانست. در واقع بعد از فرانتس فانون که در کتاب «دوزخیان زمین»، برای اولین بار غربی را به عنوان «دیگری» معرفی کرد، (بروجردی، ۱۳۹۶: ۳۲) این اسامه بن‌لادن بود که در اعلامیه سال ۱۹۹۶، اتحاد یهودیان، مسیحیان و دست‌نشانده‌های آنها در منطقه را «دیگری» اصلی اسلام‌گرایان

رادیکال معرفی کرد. وی با یادآوری جنگ‌های صلیبی تأکید می‌کند که اولین وظیفه مسلمانان بعد از ایمان باید اخراج «دیگری» از سرزمین دو مکان مقدس باشد. به زعم وی، تا زمانی که درخت (غرب) از بین نرود، سایه‌اش (حاکمان کشورهای اسلامی) همچنان پابرجا خواهد ماند. در همین راستا مسلمانان باید اختلافات ناچیز بین خود را کنار گذارند و این را از اصول اسلام می‌داند (ر.ک: Bin Laden, 1996). شروع مقابله با «دیگری» غرب برای القاعده نیز سال ۱۹۹۸ است که «جبهه جهانی اسلامی برای جهاد علیه یهودیان و نصرانیان» را به وجود آورد. نقطه اوج برخورد با «دیگری» غرب توسط القاعده نیز که ضربه‌ای مهلک بر پیکره اسطوره مدرنیته وارد کرد، حمله‌های ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بود.

پارادایم زبانی «دیگری‌ستیزی» یا «تکفیر» در گفتمان برتری‌طلبی داعش، گسترش بیشتری یافت. دیگر هدف، فقط حاکمان کشورهای اسلامی یا غرب نبودند، بلکه در کنار آنان، هدف اصلی، «دیگری» مسلمان قرار گرفت. از نظر آنان، جهان غرق در جاهلیت است و همه مسلمانانی که خارج از دایره محدود آنها قرار داشتند، تکفیر شده، بایستی حذف می‌شدند. در واقع داعش، دامنه دیگری‌سازی را نسبت به القاعده گسترده‌تر کرد. اما در مقایسه با «دیگر دگرسازی» القاعده، به «خود دگرسازی» روی آورد؛ به گونه‌ای که در کانون گفتمان این گروه تکفیری- جهادی، شیعیان، کافران اصلی هستند و در کنار آنها، سایر اهل سنت و اهل کتاب نیز مشمول حکم کافر تلقی می‌شوند (Dabiq, 2016: 10-12). به طور کلی مفهوم «دیگری» برای داعش دوگانه است: «دیگری نزدیک» (همه نظام‌های سیاسی حاکم در جهان اسلام) و «دیگری دور» (غرب به رهبری آمریکا). از بین بردن «دیگری نزدیک» به تضعیف «دیگری دور» نیز منجر خواهد شد. آنها برخلاف القاعده و دون کیشوت‌وار، به جای درخت به سایه حمله بردند.

مرحله سوم؛ جماعت و «دیگری»

مرحله سوم به این موضوع می‌پردازد که شنوندگان و یا خوانندگان با گفتمان چه کسی ارتباط برقرار می‌کنند و کنشی که این گفتمان به راه می‌اندازد، چه تأثیری بر جای می‌گذارد؟ در همین رابطه، گفتمان اسلام‌گرایان رادیکال، چگونه با مسلمانان ارتباط

پیدا کرده، کنش گفتاری آنان، چه راه‌حلی را برای حل بحران جهان اسلام و مقابله با «دیگری» ارائه می‌کند؟

پارادایم زبانی اسلام‌گرایان به دنبال برساخت مجدد هویتِ خدشه‌دارشدهٔ مسلمانان بوده است. بر همین اساس نیز مسلمانان زیادی در جهان اسلام با کنش گفتاری آنان ارتباط برقرار کردند؛ زیرا آن را بهترین مأمن برای التیام زخم‌های خود می‌دیدند. اسلام‌گرایان رادیکال ممکن است هویت‌های متعددی داشته باشند، اما برای انجام کنش اجتماعی معمولاً در چارچوب یک گفتمان هویت‌بخش نهایی که همان پارادایم زبانی تکفیری- جهادی است، دست به کنش می‌زنند. در واقع این پارادایم زبانی یادشده است که هویت و کیستی «خود» آنها را در مقابل «دیگری»های متعدد می‌سازد. اما کسی باید برای بازسازی این هویت، حل بحران جاهلیت و استقرار حاکمیت خداوند، پیش‌قدم شود و اینجاست که جماعت اندام‌وار پیشتاز وارد صحنه می‌شود، هرچند ممکن است «خود» در این راه کشته شود.

پیشتاز، کارگزار خشونت کنشگرانه است که باید عزم کرده، به قول سید قطب، در راه استقرار حاکمیت اسلامی حرکت کند و در دریای جاهلیت به پیش رود. گروه پیشتاز به حدی برای اسلام‌گرایان رادیکال اهمیت دارد که قطب، کتاب «نشانه‌های راه» را به آنها تقدیم کرده و هدف از نوشتن آن را فراخوان گروه انقلابی پیشتاز و نشان دادن مسیر حرکت به آنها اعلام می‌کند. گروه پیشتاز همانند صدر اسلام ابتدا باید با الهام از قرآن، به بلوغ معنوی رسیده، «دیگری» را شناسایی کند و سپس از طریق جهاد، نسبت به حذف «دیگری» اقدام نماید (قطب، ۱۳۷۸: ۶).

مراد وی از «خود» مسلمان، یا به تعبیر خودش «امت مسلمان» که وظیفهٔ حل بحران جاهلیت را برعهده دارد، «جماعتی از انسان‌هاست که حیات، بینش‌ها، اوضاع، نظام‌ها، ارزش‌ها و موازین آنها تماماً از برنامهٔ اسلام برجوشد... و این امت با این توصیفات از وقتی که حکم کردن طبق شریعت خداوند در سراسر کره زمین پایان پذیرفت، دیگر وجود نداشته است. پس باید این امت را دوباره به وجود آورد تا اسلام بتواند نقش مورد انتظار خود را در رهبری بشریت بار دیگر ایفا نماید.» باید چنین امتی را از زیر رسوبات

تاریخ «از نو آفرید» (قطب، ۱۳۷۸: ۳). قطب با در کنار هم گذاشتن اصطلاحات «جنبش» و «حرف»، ضمن تبدیل گفتمان به کنش، به طور ضمنی به تبلیغ اسلام از طریق «شمشیر» و «کتاب» پرداخت (کوپل، ۱۳۷۵: ۵۷).

القاعده دقیقاً همانی بود که سید قطب مطرح کرده بود؛ گروهی پیشتاز برای از بین بردن جاهلیت. بن‌لادن با ایجاد سازمانی جهانی، اندیشه‌های ناسیونالیستی را کنار گذاشته و به دنبال احیای هویت امت اسلامی بود. وی تحت تأثیر سید قطب، القاعده را پیش‌آهنگی درست کرد که پیام‌آور اسلام در سراسر جهان باشد (Guanaratna, 2002: 51-53). بن‌لادن برای افزایش قدرت پیش‌آهنگ، در سال ۱۹۹۸، پنج گروه اسلام‌گرای رادیکال را جمع کرد و «جبهه جهانی اسلامی برای جهاد علیه یهودیان و نصرانیان» را تشکیل داد. از نظر اعضای این جبهه، وظیفه هر مسلمانی است که در هر زمان و مکانی به کشتن امریکایی‌ها و متحدانش - حتی غیر نظامیان - اقدام نماید. علاوه بر این جبهه یادشده، سه هدف را دنبال می‌کرد؛ نخست به دنبال استقرار خلافتی پان‌اسلامی (حاکمیت خداوند) در سرتاسر دنیا و در اتحاد با سایر گروه‌های اسلام‌گرای رادیکال بودند. دوم اینکه سرنگونی حکومت‌های غیر اسلامی (جاهلی) مستقر در سرزمین‌های اسلامی را دنبال می‌کردند. سوم اینکه برای رسیدن به اهداف اول و دوم، اخراج امریکایی‌ها و غیر مسلمانان از سرزمین‌های اسلامی، به‌ویژه از سرزمین مقدس عربستان را سرلوحه برنامه‌های خود قرار دادند (ر.ک: Haynes, 2004).

مرحله چهارم: «دیگری» در زمینه

مرحله چهارم، به تأثیر زمینه بر اندیشه می‌پردازد: زمینه یا بستر تاریخی، چه تأثیری بر کنش گفتاری می‌گذارد؟ در همین رابطه و در بازه زمانی مورد بررسی در این پژوهش، شرایط تاریخی و سیاسی جهان اسلام و به‌ویژه منطقه خاورمیانه، چه تأثیری بر کنش گفتاری اسلام‌گرایان رادیکال گذاشته است؟ اگر شرایط زمینه‌ای نبودند، آیا تحولات یادشده در «دیگری» و «خشونت» به وقوع می‌پیوست؟

بدون زمینه تاریخی، اندیشه‌ای وجود نمی‌داشت، زیرا اندیشه‌ها معمولاً در شرایط بحرانی به وجود می‌آیند و بازتابی از ساختار اجتماعی و شرایط سیاسی آن جامعه هستند. بدون شک پارادایم زبانی تکفیر و جهاد نیز حادثه رانندگی نیست که به یکباره روی داده

باشد و یا انگلی خودرو نیست که در زمینی مستعد روییده باشد، بلکه نتیجه بحران‌های متعددی است که در جهان اسلام به وقوع پیوسته‌اند. این زمینه را به دو حوزه متمایز و در عین حال مرتبط با هم می‌توان تقسیم کرد؛ زمینه‌ای که با ورود مدرنیته به جهان اسلام و عدم فهم متقابل زبان یکدیگر از سوی سنت و مدرنیته شروع شد و در بستر این ناهم‌زبانی، هراس از گسترش شیعه در پنج دهه اخیر، بدان افزوده شد.

الهی‌دانان، مدرنیته را هژمونی ضد مذهب تعریف کرده‌اند که حاکمیت بشر را به جای حاکمیت خداوند قرار داده است (Stoica, 2017: 4). این همان بیماری مدرنیته، یعنی جاهلیت است که گفتمان اصلی پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال را تشکیل داده است. همان‌طور که مارکس و بودلر، تقدس‌زدایی را یکی از تجربه‌های حیاتی و رایج زندگی مدرن دانسته‌اند (برمن، ۱۴۰۰: ۲۳۲)، آنچه واقعاً در مسیر مدرنیته اتفاق افتاده است، نه صرفاً حذف یا نابودی خداوند، بلکه انتقال صفات و به‌ویژه قدرت‌ها و قابلیت‌های او به دیگر موجودات یا قلمروهای وجود بوده است. بدین ترتیب فرایند موسوم به افسون‌زدایی، فرایند افسون‌زدگی مجدد هم انسان و هم طبیعت بوده که از برخی صفات یا قدرت‌هایی برخوردار شده بود که قبلاً به خداوند منتسب می‌شد و به عبارت ساده‌تر، علم در مواجهه با خدایی که دیرزمانی مرده بود، تنها به این شرط می‌توانست شرحی منسجم از کل ارائه دهد که انسان یا طبیعت یا هر دو را خصلتی الهی ببخشد. در واقع دگرگونی‌هایی که با ظهور مدرنیته آغاز شد، هم از نظر نهادی و هم از نظر مفهومی مربوط به دین بود. در دگرگونی‌های مدرن بود که دین به یک حوزه کاملاً محدود - به طور مطلوب خصوصی‌شده - تبدیل شد، حوزه‌ای که بیش از پیش از قلمرو سیاست متمایز شد (Salvatore, 2015: 135).

مدرنیته به عنوان اولین عامل زمینه‌ای در به وجود آمدن پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال و کنش گفتاری آنان، زمینه‌ساز ظهور «دیگری» جدید و برون‌دینی به نام غرب شد. گسترش مدرنیته، سیطره بیش از پیش غرب بر جهان اسلام را نیز در پی داشته است که نتیجه‌ای جز فقر و بدبختی برای جهان اسلام نداشته است. در نتیجه بسیاری از مسلمانان، مدرنیته را در بهبود وضع اقتصادی و افزایش آزادی‌های سیاسی، شکست‌خورده قلمداد کرده، مدرنیته را مترادف با غرب و استعمار در نظر گرفتند

(Lewis, 2003: 132). اشاعه تمدن غرب به جهان اسلام از طریق استعمار، چالش‌های فکری و معرفتی فراوانی در پی داشت، به گونه‌ای که سید قطب، استعمار را یکی از دلایل اصلی به وجود آمدن جاهلیت در جوامع اصلی به شمار آورد (قطب، ۱۳۶۱: ۱۸). از این منظر، چالش میان غرب و دنیای اسلام، نه نبردی میان دنیای متمدن و دنیای منحط و عقب‌مانده، بلکه نبردی میان «دیگری» کافر و «خود» مؤمنی تصور می‌شود که می‌خواهد دنیا را از شر پلیدی نجات دهد. در واقع ورود مدرنیته به جهان اسلام، ساحت نمادین سنت در حوزه‌های مختلف را با چالش‌های جدی مواجه ساخت و بحران‌های متعددی از قبیل بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران فرهنگی و بحران نظامی در جهان اسلام به وجود آورد. به واسطه همین ناهم‌زمانی سنت و مدرنیته بود که اسلام‌گرایان رادیکال، وضعیت فعلی خود را بیش از هر عامل دیگری، ریشه در مدرنیته دانستند.

پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۱۷، جریان‌های مختلف فکری، به دنبال بر ساخت مجدد هویت عربی-اسلامی رفتند که در این میان تا پس از جنگ جهانی دوم، طرفداران غرب یا مدرنیته با حمایت اروپایی‌ها و به قیمت به حاشیه رانده شدن اسلام‌گرایان، دست بالا را گرفتند. آنها شیوه‌های مختلفی از پروژه‌های توسعه را تجربه کرده، بدون مدرنیته به مدرنیزاسیون روی آوردند (Hunter, 2009: 16). شکست سیاست‌های اقتصادی و سیاسی حاکمان کشورهای اسلامی، در کنار تشکیل کشور اسرائیل و شکست تحقیرآمیز اعراب از این کشور، باعث شدند تا تب سکولاریسم و ناسیونالیسم در میان جوامع مسلمان فرو نشسته، مدرنیته هم رو به افول رود (Springer et al, 2009: 20). تحت چنین شرایطی و از دهه ۱۹۷۰م، اسلام‌گرایان رادیکال این فرصت را یافتند که با استفاده از شکست الگوهای رقیب و با توجه به جایگاه متعالی دین و نمادهای دینی در میان جوامع اسلامی، از دین به عنوان ایدئولوژی سیاسی و منبع عظیم انرژی سیاسی-اجتماعی بهره گیرند. بدین‌سان سلطه پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال در راستای احیای هویت مسلمانان در مقابل «دیگری» غرب شروع شد.

پس از مدرنیته، حوادث متعددی به عنوان عوامل زمینه‌ای بر کنش گفتاری اسلام‌گرایان رادیکال تأثیر گذاشت؛ اشغال افغانستان توسط اتحاد جماهیر شوروی، تشکیل سازمان القاعده، حمله‌های ۱۱ سپتامبر، اشغال عراق توسط غرب، بهار عربی و

به‌ویژه حوادث سوریه از جمله این موارد است. بدین‌سان جریان تکفیری- جهادی از خاکستر درگیری‌های داخلی سوریه، جانی دوباره گرفت و همچنان ادامه دارد (Hashemi, 2016: 7).

گروه داعش در چنین بستری و از دل القاعده عراق سر برآورد. اما آنچه در این میان نقش اصلی را در تغییر نگاه اسلام‌گرایان رادیکال به «دیگری» درون دینی داشت و بر کنش گفتاری آنان تأثیر گذاشت، هراس از گسترش شیعه با پیروزی انقلاب اسلامی و در دهه‌های بعد، طرح ایده هلال شیعی بود. انقلاب اسلامی ایران با ارائه مدلی انقلابی از اسلام و طرح صدور انقلاب، موجودیت رژیم‌های سیاسی منطقه را با تهدیدی اساسی روبه‌رو کرد. در نتیجه کشورهای عربی- اسلامی منطقه به رهبری عربستان سعودی، به رواج فرقه وهابیت و اندیشه تکفیری- جهادی پرداختند تا از این طریق ضمن مقابله با ایران شیعی، مخالفان داخلی خود را نیز به افغانستان فرستاده، به جهاد عرب- افغان‌ها نیز کمک کنند (Kepel, 2002: 135; Schwarts, 2002: 182-183).

طرح ایده هلال شیعی از سوی پادشاه اردن، دامنه هراس از گسترش شیعه را گسترده‌تر کرد؛ به‌ویژه اینکه شرایط سیاسی منطقه به واسطه بهار عربی با دوران پیروزی انقلاب اسلامی، متفاوت بود. این ترس زمانی بیشتر شد که موقعیت ژئوپولیتیکی مناطق شیعه‌نشین، به عنوان مناطقی که بیشترین ذخایر انرژی‌های فسیلی را دارند، برجسته‌تر شد. علاوه بر این سقوط صدام حسین و به قدرت رسیدن شیعیان عراق، توازن قدرت فرقه‌ای در عراق و کشورهای منطقه را دستخوش تغییرات گسترده کرد. به قول ولی رضا نصر، سقوط حکومت صدام، برخلاف تصور دولت ایالات متحده که فکر می‌کرد به دموکراسی در عراق و کشورهای منطقه منتهی می‌شود، فرصتی برای شیعیان به وجود آورد تا به فکر رفع بی‌عدالتی‌های گذشته علیه جامعه شیعیان باشند. در نتیجه احیای شیعیان، توازن قدرت فرقه‌ای در عراق و خاورمیانه دستخوش تغییراتی بنیادین شد (Nasr, 2006: 58-59). عملکرد دولت شیعی عراق در برخورد با اهل سنت و نقش‌آفرینی بیشتر ایران شیعی در منطقه نیز ترس از ایده هلال شیعی را برجسته‌تر کرد. بدین‌سان کنش گفتاری اسلام‌گرایان رادیکال در قالب القاعده عراق و پس از آن داعش، به سمت «دیگری» درون دینی و شیعیان چرخش یافت.

مرحله پنجم؛ خشونت و دیگری

مرحله پنجم، کنش گفتاری نویسندگان را تحلیل می‌کند؛ نیات و کنش‌های گفتاری نویسندگان، چگونه اجرا شده و چه پیامدهایی را در پی دارد؟ در همین رابطه، کنش‌های گفتاری نویسندگان اسلام‌گرای رادیکال، چه تأثیری بر استفاده از انواع خشونت در جهان اسلام داشته است؟

متفکران اسلام‌گرای رادیکال، مجموعه‌ای از کنش‌های گفتاری را به وجود آورده‌اند که تأثیر خود را بر تحول در خشونت نشان داده است. منظور از خشونت در این پژوهش، خشونتی متأثر از مذهب است که توسط اسلام‌گرایان رادیکال و به شکل‌های خدایگانی، اسطوره‌ای و کنش‌گرانه بروز می‌یابد. این سه نوع خشونت از والتر بنیامین و اسلاوی ژیشک اقتباس شده‌اند. از این منظر، خشونت، ذاتی امر سیاسی است. به قول اکسل هونت، بنیامین اهمیت نسبی خشونت و قانون را تغییر می‌دهد، به طوری که دیگر خشونت است که اساس سیاست را تشکیل می‌دهد و نه قانون (Holte, 2022: 322). خشونت به کار گرفته شده، «دیگری» را در قالب دشمن می‌بیند و تلاش می‌کند تا وی را به صورت فیزیکی حذف کند. خشونت‌های خدایگانی و اسطوره‌ای پنهان و خشونت کنش‌گرانه آشکار است.

به نظر بنیامین، خشونت خدایگانی^۱ به جای برساختن قانون و مرز، ویرانش می‌کند؛ به جای اینکه به گناه و کفاره بینجامد، مسبب مجازات می‌شود؛ به جای تهدید کردن، برخورد می‌کند؛ مهم‌تر از همه به جای اینکه با خون‌ریزی بکشد، بدون خون‌ریزی معدوم می‌کند. در مقابل، خشونت اسطوره‌ای مسبب خون‌ریزی است. در هر دو مورد، قربانی کردن وجود دارد، اما در خشونت اسطوره‌ای، خون به زور گرفته می‌شود و زندگان مورد احترام نیستند (Benjamin, 1921: 243-244). برای بنیامین، خشونت خدایگانی، قوانین و حقایق جدیدی ایجاد نمی‌کند، بلکه صرفاً برای حذف قوانین نادرست عمل می‌کند (Evans, 2020: 7). تفاوت این دو نوع خشونت در تقابل میان آنها بهتر دیده می‌شود؛ بدین معنی که «تقابل خشونت اسطوره‌ای و خدایگانی، تقابل میان وسیله و نشانه است. یعنی خشونت اسطوره‌ای، وسیله‌ای برای برقراری حکومت قانون

(نظم اجتماعی حقوقی) است. حال آنکه خشونت خدایگانی، هیچ هدفی حتی مجازات خطاکاران ندارد و از این راه، برقراری دوباره تعادل کفه‌های ترازوی عدالت را برآورده نمی‌سازد. خشونت خدایگانی صرفاً نشانه بی‌عدالتی جهان است. نشانه اینکه جهان از نظر اخلاقی دچار «دررفتگی» شده است» (ژیژک، ۱۳۸۹: ۱۷۴-۱۷۵).

خشونت خدایگانی با کنش گفتاری سید قطب شروع می‌شود. وی از طریق خشونت خدایگانی و با نقد مدرنیته و جریان معرفتی پس از عصر روشنگری، جاهلیت را بیماری مدرنیته دانسته، در نتیجه تلاش می‌کند آن را نابود سازد (Hunter, 2009: 19) در واقع ایده جاهلیتی که سید قطب مطرح کرد، به تمام معنی، خشونت خدایگانی است؛ خشونتی است که برای حذف قوانین نادرست مطرح می‌شود. از این منظر خشونت خدایگانی به‌نوعی گفاره گناہانی هست که انسان‌ها در گذشته انجام داده‌اند (Guzmán, 2014: 56). از نظر سید قطب نیز این گناه، استقرار جوامع جاهلی توسط مدرنیته بوده است. چنین جوامعی که ریشه در تمدن غرب دارند، فاسد هستند و بر همین اساس نیز برای رهایی انسان باید چنین تمدنی نابود شود. قطب برخلاف الکسیس کارل که علت بیماری تمدن غرب را در عقب‌افتادگی علوم انسانی از علوم مادی می‌دانست (ر.ک: کارل، ۱۴۰۲)، ریشه بیماری را در استواری تمدن غرب بر بنیادی ضد دینی تشخیص می‌دهد. چنین بنیادی باعث می‌شود تا همه آفات از طریق شکاف آن وارد شود و ارزش‌های انسانی و خصوصیات جمعی و فردی جامعه از بین برود (قطب، ۱۳۷۷: ۱۳۱-۱۳۲).

پس از خشونت خدایگانی، چیزی به غیر از بت‌شکنی باقی نمی‌ماند. خشونت اسطوره‌ای بر سازنده حکومت قانون یا نظم اجتماعی است (Holte, 2022: 326) و در مواجهه با شکافی که میان قلمرو حاکمیت انسان و خداوند وجود دارد، حاکمیت خداوند را نمایندگی می‌کند (مارتل، ۱۳۹۹: ۷۵). از این طریق سید قطب به دنبال احیای قانون الهی بوده، تلاش دارد تا صرفاً حاکمیت اسلام روی زمین جاری و ساری شود. به نظر وی در زمانه پراشویی که زندگی می‌کنیم، دیگر وقت آن رسیده است تا اسلام و امت اسلامی به ایفای نقش پرداخته، حاکمیت خداوند در زمین را به‌طور کامل استقرار دهند (قطب، ۱۳۷۸: ۲). این حاکمیت، جلوی تجاوز و ظلم بر بندگان توسط نظام سرمایه‌داری و استعمار را خواهد گرفت. اعلام حاکمیت خداوند، شورش علیه بت‌پرستی یا حاکمیت

بشر در هر شکل و نظامی خواهد بود (قطب، ۱۳۷۸: ۵). در چنین شرایطی، اسلام‌گرایان رادیکال به موجودی خداگونه تبدیل شده، وظیفه راهبری جامعه به سمت سعادت و خوشبختی هر دو جهان را بر عهده می‌گیرند. آنها مجاز خواهند بود تا دست به هرگونه خشونت کنشگرانه‌ای بزنند.

خشونت کنشگرانه^۱، گونه‌ای خشونت آشکار است که کنشگران اجتماعی، دستگاه‌های انضباطی سرکوبگر و یا جمعیت کهنه‌پرست اعمال می‌کنند و دارای فاعل مشخص و ملموسی است که از آن به‌مثابه ابزار بهره می‌برند (ژیژک، ۱۳۸۹: ۲۱). شاید بتوان خشونت حاکمان، چه در شکل دستگاه‌های امنیتی و پلیسی و چه در قالب مرجع قانون‌گذاری را برجسته‌ترین گونه خشونت کنشگرانه دانست (اشمیت، ۱۳۹۳: ۳۲). خشونت کنشگرانه، خشونت آشکاری است که در اخبار و خیابان‌ها و به شکل‌های جرم و ترور، ناآرامی‌های مدنی و درگیری‌های نظامی می‌بینیم. در این نوع از خشونت، وضعیت بهنجار جامعه به‌هم خورده، برای از بین بردن جاهلیت، استقرار حاکمیت خداوند و حذف «دیگری» خون ریخته می‌شود. مفهوم جهاد در به وجود آمدن خشونت کنشگرانه، نقش کلیدی دارد.

کنش گفتاری متفکران و رهبرای متعددی از جریان تکفیری- جهادی در این نوع از خشونت، نقش داشته است. در دوران معاصر، سید قطب در کنار مودودی، جزء اولین نفراتی هستند که به جهاد پرداخته، آن را وارد گفتمان و پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال کردند (Zeidan, 2001: 42). به نظر قطب، با بی‌تفاوتی زاهدانه، انفعال و رستگاری شخصی نمی‌توان دنیای جاهلیت را از بین برد و حاکمیت خداوند را برپا کرد. بنابراین کنش مستقیم سیاسی لازم است که با اعتقاد به حاکمیت خداوند هدایت می‌شود و عنصری ضروری برای جلوگیری از سقوط بیشتر جامعه اسلامی به انحطاط و تباهی است. این کنش مستقیم نیز صرفاً با جهاد یا خشونت کنشگرانه امکان‌پذیر خواهد بود. تمایز میان مسلمان واقعی و غیر واقعی و به عبارتی «خود» و «دیگری» نیز صرفاً از این طریق، یعنی شرکت کردن یا نکردن در جهاد مشخص می‌شود. آنچه در این میان حائز اهمیت است و بایستی در استفاده از جهاد در نظر داشت، تأکید ذات اسلام بر

جهاد است؛ زیرا اگر اهداف عالیه اسلام برای استقرار حاکمیت خداوند بر زمین نبود، اسلام به عنوان خاتم رسالت‌ها معرفی نمی‌شد. در واقع اسلام، اعلانی عمومی برای آزاد کردن انسان‌ها از زیر یوغ عبودیت سایر بندگان و نیز عبودیت نفس خود است. بنابراین چنین رسالتی که همیشگی بوده و تا قیامت ادامه خواهد داشت، باید از طریق جهاد یا خشونت کنشگرانه به اهداف خود برسد (قطب، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۲).

پس از قطب و در دهه ۱۹۷۰م، اسلام‌گرایان رادیکال، خشونت کنشگرانه را بیش از پیش شروع کردند. عبدالسلام فرج و گروه تحت رهبری او، اولین نفراتی بودند که خشونت کنشگرانه را علیه حاکمان کشورهای اسلامی به کار بردند. فرج که نام فریضه غایب را بر جهاد گذاشته بود، آن را در ردیف نماز و روزه قرار داده، بر همه مسلمانان واجب دانست (Faraj, 1986: 199-200). اما خشونت کنشگرانه زمانی اوج گرفت که افغانستان به اشغال شوروی درآمد. علمای اسلام، اعلام جهاد کردند و از این طریق بر آتش خشونت کنشگرانه دمیدند. عبدالله عزام که نقشی کلیدی در جهاد عرب-افغان‌ها و بعد از آن در تشکیل القاعده داشت، همانند اسلاف خود سید قطب و فرج، اولین وظیفه مسلمانان بعد از ایمان را جهاد دانست و علت اصلی وضعیت فلاکت‌بار مسلمانان را عمل نکردن به جهاد اعلام کرد (Azzam, Ch. 1).

کنش گفتاری سید قطب به معنی واقعی کلمه در سازمان القاعده بروز یافت و اسامه بن‌لادن، بیشترین نقش را در ظهور خشونت کنشگرانه ایفا کرد. او نیز همچون متفکران قبل از خود، جهاد تهاجمی را برای استقرار حاکمیت خداوند و از بین بردن جاهلیت در اولویت قرار داد (ر.ک: Bin Laden, 1996). در واقع آنها برای حفظ هویت «خود» در مقابل «دیگری» مدرنیته، راهی به غیر از ترور و خشونت نمی‌دیدند (نولته، ۱۳۹۹: ۳۲۱). القاعده پس از اعلامیه ۱۹۹۸م و تشکیل جبهه جهانی علیه «دیگری» غرب، خشونت کنشگرانه را علیه اهداف امریکایی در خاورمیانه و شمال آفریقا شروع کرد؛ ولی با حملات ۱۱ سپتامبر، ابعاد تازه‌ای از خشونت کنشگرانه و جهاد را به نمایش گذاشت که پیش از آن متصور نبود؛ تصویر از داستان پیشی گرفت.

تشکیل گروه داعش و اقداماتی که آنها انجام دادند، جهش دیگری در خشونت کنشگرانه به وجود آورد. آنها خشونت کنشگرانه را علیه همه کسانی به کار گرفتند که

همانند آنها فکر نمی‌کردند. نویسنده کتاب «مدیریت توحش» نیز با ترسیم نوعی جامعه به روشی هابزی تلاش کرد تا توحش را مدیریت کند. ابوبکر ناجی، به عنوان یکی از مهم‌ترین استراتژیست‌های داعش، در این کتاب از خشونت اسطوره‌ای به خشونت کنشگرانه تغییر مسیر می‌دهد و چراغ راهی می‌شود برای اعمال خشونت از جانب داعش. به نظر وی، جهاد چیزی جز ترور، شدت عمل، آوارگی و زخم کاری زدن، چیز دیگری نیست (Naji, 2006: 73-74). ناجی معتقد است که ما با جبهه‌ای از مسیحیان و یاران مرتد آنها در جهان اسلام مواجه‌ایم که در صورتی که توبه نکنند، نماز به پا نکرده، زکات پرداخت نکنند و تنها به حاکمیت خداوند تن در ندهند، مانعی برای برخورد با آنها وجود ندارد. بدین‌سان با خشونت کنشگرانه داعش، خشونت در جریان تکفیری-جهادی به پدیده‌ای فراتاریخی و پایان‌ناپذیر تبدیل شد؛ همانی که سید قطب تأکید می‌کرد، یعنی جهاد تا قیامت ادامه خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

گسترش روزافزون خشونت در جهان امروز، لزوم تفکر در این رابطه را بیش از همه دوران تاریخی ضروری کرده است. خشونت به همه زوایای زندگی انسان‌ها رخنه کرده، به گونه‌ای که حتی از هوش مصنوعی در هواپیماهای جنگی استفاده می‌شود. سریال «دنیای غرب^۱»، جهانی را به تصویر می‌کشد که انسان مدرن به غرب وحشی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رفته، با ربات‌ها زندگی می‌کند؛ اما خشونتی که علیه ربات‌ها به کار می‌گیرد، خودآگاهی آنها را نیز تحریک کرده، باعث شورش ربات‌های انسان‌نما علیه انسان خردمند می‌شود. خشونت همواره همزاد انسان بوده و به نظر می‌رسد که این همراهی همچنان ادامه‌دار خواهد بود.

اسلام‌گرایی رادیکال، نوعی ایدئولوژی توتالیتاریستی جدید است؛ نوعی ایدئولوژی تمامیت‌خواه جدید همانند کمونیسم و فاشیسم که ظهور خشونت‌آمیزی داشته است. نشان دادن چگونگی ظهور خشونت‌آمیز این جریان، به واسطه تحولات ایجاد شده در مفاهیم تکفیر و جهاد در زمینه‌ای تاریخی و در رابطه با «دیگری»، مسئله اصلی پژوهش

حاضر بود که تلاش شد در حد توان بدان پاسخ داده شود. در این مسیر از روش‌شناسی جان پوکاک استفاده کردیم که رویکردی مابین هرمنوتیک زمینه‌گرا و گفتمان است که به تفسیر و تحلیل زبان در بافت سیاسی می‌پردازد. از منظر رویکردی پوکاکی، برای فهم اندیشه سیاسی باید از سویی به بررسی زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی دوره شکل‌گیری اندیشه بپردازیم و از سوی دیگر، پارادایم زبانی مسلط در دوره مورد بررسی، شناسایی و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن استخراج شود.

پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال، «دیگری‌ستیزی» یا «تکفیر دیگری» است؛ پارادایمی که گونه‌ای هویت‌جویی و مقابله با «دیگری» بوده، بیشتر از آنکه ریشه در سنت‌های اسلامی داشته باشد، تحت تأثیر زمینه و به واسطه تحول در نگاه به «دیگری» ایجاد شده است. در این رابطه سلسله‌مراتبی با «دیگری»، اسلام‌گرایان رادیکال در یک دیدگاه جهانی و آخرالزمانی، دنیا را به دو اردوگاه «اسلامی» (خیر) و «جاهلی» (شر) میان «خود» و «دیگری» تقسیم کرده و برای پاک کردن جاهلیت از روی زمین، دست به خشونت زده و خواهان حذف «دیگری» شده‌اند. در این میان هرچه برخی افراد به عنوان «دیگری» بیشتر به حاشیه می‌روند، بیشتر نیز «دیگری» می‌شوند.

کنش گفتاری اسلام‌گرایان رادیکال برای حذف «دیگری» از طریق گفتمان‌های مقاومت و برتری‌طلبی بروز یافت. گفتمان مقاومت را سید قطب، برای مقابله با گفتمان مدرنیته غرب ارائه کرد. وی جاهلیت را بیماری مدرنیته دانسته، برای از بین بردن آن و استقرار حاکمیت خداوند، خواستار تشکیل جماعت پیشتازی شد که همچون صدر اسلام باید دست به جهاد بزند و جاهلیت را از بین ببرد. بدین منظور و در قالب خشونت خدایگانی، خواستار برچیده شدن تمدن‌های موجود روی زمین شد. پس از آن و برای از بین بردن بت‌پرستی، از طریق خشونت اسطوره‌ای، خوانشی بنیادگرایانه از اسلام ارائه کرده، استقرار حاکمیت اسلام را اجتناب‌ناپذیر اعلام کرد. در نهایت از طریق خشونت کنش‌گرانه پیشتاز را به عنوان کارگزار این نوع از خشونت، دعوت به جهاد کرد.

پارادایم زبانی در چارچوب یک زمینه است که شکل گرفته و تغییراتی را به خود می‌بیند. پارادایم زبانی اسلام‌گرایان، بیش از هر منطقه‌ای از جهان اسلام، در خاورمیانه

بروز یافته است. دو عامل زمینه‌ای در تاریخ معاصر جهان اسلام، نقش مهمی در شکل‌گیری، تسلط و تغییر پارادایم زبانی اسلام‌گرایان رادیکال داشته است: یکی مدرنیته و ناهم‌زبانی سنت و مدرنیته و دیگری، هراس از گسترش شیعه. مدرنیته از طریق استعمار وارد جهان اسلام شد و از آنجایی که علیه هر آنچه بوی سنت دهد، قیام کرده بود، در نتیجه فضایی آکنده از تردید، بی‌اعتمادی و بی‌احترامی مابین طرفین ایجاد شده و به جای رابطه‌ای تعاملی، رابطه‌ای توأم با نفرت و خشونت مابین آنها ایجاد شد. در این که تروریسمی که اسلام‌گرایان رادیکال به راه انداخته‌اند، غیر اخلاقی است، تردیدی وجود ندارد، اما آنچه پیامدهای مدرنیته قلمداد شده است نیز ابعاد غیر اخلاقی کمی ندارد.

هراس از گسترش شیعه از سال ۱۹۷۹ شروع شد؛ سالی که در آن انقلاب اسلامی ایران به پیروزی رسید و اتحاد جماهیر شوروی، افغانستان را اشغال کرد. ایده‌ صدور انقلاب شیعی از سوی رهبران حکومت اسلامی تازه تأسیس در ایران و ارائه‌ گفتمانی ضد غربی باعث شد تا کشورهای سنی‌مذهب منطقه و غرب برای مقابله با ایران شیعه و مقابله با شیاطین سرخ، پیمانی نانوشته ایجاد کرده، به مقابله با هر دو برخیزند. در این نبرد غیر مستقیم، ضمن کوبیدن بر طبل شیعه‌هراسی، اسلام محافظه‌کارانه و هابی را اشاعه دادند که اکنون با اندیشه‌های سید قطب نیز ترکیب شده بود. القاعده از دل چنین شرایط و اندیشه‌ای متولد شد. اشغال عراق در سال ۲۰۰۳ و قدرت‌یابی شیعیان پس از یک دوره طولانی سرکوب و تحقیر باعث شد تا شیعیان عراق، رفتاری مشابه با حاکمان سنی‌مذهب سابق خود در پیش گیرند. در این میان به وجود آمدن فضایی از هرج و مرج در سپهر سیاسی عراق، ضعف حاکمیت مرکزی، حمایت ایران از شیعیان عراق و مطرح شدن بحث هلال شیعی، زمینی بارور در اختیار اسلام‌گرایان رادیکال قرار داد تا به کشت اندیشه‌های خود بپردازند. گفتمانی که در چنین فضایی به وجود آمد، دو هدف را در پیش گرفت؛ از سویی به مقابله با «دیگری» غرب یا همان نیروهای اشغال‌گر خارجی به پا خاست و از سوی دیگر شیعیان را به «دیگری» اصلی تبدیل کرد. داعش نیز از دل چنین شرایط و گفتمانی متولد شد. بدین‌سان داعش به جای «دیگر دگرسازی» القاعده، بیشتر به «خود دگرسازی» روی آورد.

پی‌نوشت

۱. اسلام رادیکال به مفهوم اسلامی است که در آن عدم تساهل نسبت به «دیگری»، تعصب، اقتدارگرایی، خشونت، ضد غرب و مدرنیته بودن، به عنوان اصول اساسی دیده می‌شود. البته باید خاطرنشان ساخت که هرگونه محافظه‌گرایی در اسلام نیز اسلام‌گرایی رادیکال نیست.

۲. بر همین اساس یکی از اعضای گروه وی با نام خالد اسلامبولی در سال ۱۹۸۱، رئیس‌جمهور وقت مصر، انور سادات را ترور کرد.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۸) خشونت و اندیشه‌هایی دربارهٔ سیاست و انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳) مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.
- برمن، مارشال (۱۴۰۰) تجربه مدرنیته (هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود)، ترجمهٔ مراد فرهادپور، چاپ ششم، تهران، طرح نقد.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۶) روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، چاپ هفتم، فرزانه روز.
- بلقزیز، عبدالله (۱۳۹۶) عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد و مریم جنیدی (۱۳۹۷) «گفتمان مبارزه با تروریسم و ظهور و قدرت‌یابی گروه‌های تکفیری با تأکید بر داعش»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال هفتم، شماره ۲۵ (پیاپی ۵۵)، تابستان، صص ۲۸۳-۳۰۵.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۹) خشونت؛ پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علیرضا پاک‌نهاد، تهران، نشر نی.
- شهبازی، علی (۱۳۹۸) فراسوی سازمان و ایدئولوژی داعش، تهران، اریش.
- فرایا، هلن (۱۳۹۸) خشونت در تاریخ اندیشه فلسفی، ترجمه عباس باقری، چاپ سوم، تهران، فروزان.
- فرهادپور، مراد و دیگران (گزینش و ویرایش) (۱۳۸۹) قانون و خشونت: گزیده مقالات (جورجو آگامبن، کارل اشمیت، والتر بینامین و...)، تهران، رخداد نو.
- قاسمی، وحید و نریمان محمدی (۱۳۹۶) «خشونت، متن و برساخت «دیگری»؛ بازنمایی خشونت در متون فکری بنیادگرایی مذهبی»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، سال ششم، شماره ۲۲، تابستان، صص ۹۳-۱۱۶.
- قطب، سید (۱۳۶۱) فی ظلال القرآن، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران، مرکز نشر انقلاب اسلامی.
- (۱۳۷۷) آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سید علی خامنه‌ای، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۷۸) نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران، احسان.
- کارل، الکسیس (۱۴۰۲) انسان، موجود ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری، تهران، نگاه.
- کوپل، ژیل (۱۳۷۵) پیامبر و فرعون؛ جنبش‌های نوین اسلامی در مصر، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- مارتل، جیمز (۱۳۹۹) خشونت الهی؛ والتر بینامین و فرجام‌شناسی حاکمیت، ترجمه سیاوش طلائی‌زاده، تهران، شب‌خیز.

برساخت «دیگری» و «خسونت» در زمینه و..؛ محمدجواد غلامرضا کاشی و همکار/ ۱۹۵

نبوی، عبدالامیر و نوژن اعتضادالسطنه (۱۳۹۸) «داعش و مدرنیسم ارتجاعی؛ بررسی اندیشه و عملکرد نسل جدید اسلام گرایی رادیکال»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال نهم، شماره دوم، تابستان، صص ۷۹-۱۰۵.

نولته، ارنست (۱۳۹۹) اسلام‌گرایی؛ سومین جنبش مقاومت رادیکال، ترجمه مهدی تدینی، تهران، ثالث.

- Azzam, Abdullah, Join The Caravan; Al-Jihad Fesibillah, available at: http://www.religioscope.com/info/doc/Jihad/azzam_caravan_1_forward.html
- Benjamin, Walter (1921) "Critique of Violence", In: Selected Writings, Vol. 1, 1913-1926. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, 236-252.
- Binder, Leonard (1988) Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies, The University of Chicago Press.
- Bin laden, Osama (1996) "Declaration of war Against American Occupying the Land of the Two Holy Places", available at: <http://www.Azzam.com/html/articlesdeclaration.htm>
- Boucher, David (1985) "The Priority of Paradigms: The Pocock Alternative", at: Text In Context; Revisionist Methods for Studding the History of Ideas, Martinus Nijhoff Philosophy Library book series (MNPL) vol. 12, 151-192.
- Calvert, John (2013) Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, Oxford University Press.
- Cavanaugh, William T. (2009) The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict, New York: Oxford University Press.
- Clarke, Steve (2014) The Justification of Religious Violence, UK: Wiley Blackwell
- Dabiq (2014, June) "The Return of Khilafah", Issue 1, Raqqa: Al-Hayat Media Center.
- (2016, January) "The Rafidah from Ibn Saba' to the Dajjal", Issue 13, Raqqa: Al-Hayat Media Center.
- Duvall, Nadia (2019) Islamist Occidentalism Sayyid Qutb and the Western Other, Berlin, Gerlach.
- Euben, Roxanne L. (1999) Enemy in the Mirror; Islamic Fundamentalism and the limits of Modern Rationalism, New jersey: Princeton University Press
- Evans, Brad (2020) Histories of Violence: Why We Should All Read Walter Benjamin Today, conversation with James Martel, Los Angeles Review of Books, available at: <https://lareviewofbooks.org/article/histories-of-violence-why-we-should-all-read-walter-benjamin-today/>
- Faraj, Muhammad Abd al-Salam (1986) "The Neglected Duty", In: Janson, Johannes J.G., The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, New York: McMillan.

- Febe, Armanios (2003) "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafya", CRS Report for Congress, December, 22, available at: <http://www.fas.org/irp/crs/CR1695.pdf>
- Gray, John (2003) *Al-Qaeda and What it means to be Modern*, New York & London: The New Press.
- Guanaratna, Rohan (2002) *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, New York: Columbia University Press.
- Guzmán, Luis (2014) "Benjamin's Divine Violence: Unjustifiable Justice", *The New Centennial Review*, Vol. 14, No. 2, Law and Violence, fall, 49-64.
- Hashemi, Nader (2016) "The ISIS Crisis and the Broken Politics of the Middle East", Institute On Culture, Religion & World Affairs, November 18, available at: <https://www.bu.edu/cura/isis-crisis/>
- Haynes, Jeffrey (2004) "Al-Qaeda: Ideology and Action", paper prepared for the ECPR Joint Sessions OF Workshops, Uppsala, April, available at: <http://www.essex.ac.uk/acpr/events/jointsessions/paperarchive/Uppsala/WS3/Haynes.pdf>
- Holte, Stine (2022) "legal, Mythic, and Divine Violence: Post-Secular Entanglements in Walter Benjamin's Toward the Critique of Violence", *Literature & Theology*, Vol. 36. No. 3, September, 316-341. <https://doi.org/10.1093/bjc/azab105>
- Hunter, Shireen (Ed.) (2009) *Reformist voices of Islam: mediating Islam and modernity*, New York: Armonk.
- Ingram, Haroro J. (2016) "An analysis of Islamic State's Dabiq magazine", *Australian Journal of Political Science*. DOI:10.1080/10361146.2016.1174188
- Kepel, Gilles (2002) *Jihad: The Trail of Political Islam*, Trans. by Anthony Roberts, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lewis, Bernard (2003) *The crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York: The Modern Library.
- McIntyre, Kenneth (2009) "Political Thought and History: Essays on Theory and Method", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 42, No. 4, Dec., 1070-1072.
- Mura, Andrea (2015) *The Symbolic Scenarios of Islamism; a Study in Islamic Political Thought*, Burlington, ASHGATE.
- Naji, Abu Bakr (2006) *The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through which the Umma Will Pass*, Trans. by William McCants, Combating Terrorism Center Online Institute for Strategic Studies, Harvard University. Available at: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-mostcritical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>
- Nasr, Vali (2006) "When the Shiite Rise", *Foreign Affairs*, vol. 85, No 4, July-August.
- Pinto, Riccardo Leite (2000) "Neo-Republicanism: A Critical Introduction", PAPER for Workshop 2, The History of Political Concepts, at ECPR Joint Sessions, Copenhagen, 14-19 April.

- Pocock, John G. A. (1981) "The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought", In: Pocock, John G. A., Political Thought and History, Essays on Theory and Method, Cambridge University Press, 2009, 67-86.
- (1986) *Virtue, Commerce, and History, Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press.
- (1987) "Texts as Events: Reflection on the History of Political Thought", In: Pocock, John G. A., Political Thought and History, Essays on Theory and Method, Cambridge University Press, 2009, 106-121.
- (2005) "The politics of historiography", *Historical Research*, vol. 78, no. 199, 1-14.
- (2009) *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press.
- (2016) "A method, a model and Machiavelli: history colloquium at Princeton, 19 November 1968", *History of European Ideas*. DOI:10.1080/01916599.2016.1238168
- Pocock, John G. A., Gordon Schochet and Lois G. Schwoerer (1994) *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge University Press.
- Richter, Melvin (1990) "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe", *History and Theory*, Vol. 29, No. 1, Feb., 38-70.
- Rorty, Richard (1992) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press.
- Salvatore, Armando (2015) "Modernity", in: Gerhard Bowering, edit. *Islamic political thought: an introduction*, Princeton University Press.
- Schinkel, Willem (2010) *Aspects of Violence; A Critical Theory*, UK: PALGRAVE MACMILLAN.
- Schwartz, Stephan (2002) *The Two Faces of Islam: The House of Saud from Tradition to Terror*, New York: Doubleday.
- Sheppard, Kenneth (2015). "J. G. A. Pocock as an Intellectual Historian", in Watmore, Richard, and Young, Brian (eds) *A Companion to Intellectual History*, Wiley Blackwell, 114-125.
- Springer, Devin R. & Regens, James L. & Edger, David N. (2009) *Islamic Radicalism and Global jihad*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Staszak, Jean-François (2020) "Other/Otherness", *International Encyclopedia of Human Geography*, Elsevier, 25-31.
- Stoica, Dragos C. (2017) *In The Shade of God's Sovereignty: The Anti-Modern Political Theology of Sayyid Qutb in Cross-Cultural Perspective*, A Thesis in the Department of Religions and Cultures. Presented in Partial Fulfillment of the Requirements, For the Degree of Doctor of Philosophy (Religion) at Concordia University Montreal, Quebec, Canada.

Weiss, Michael & Hassan, Hassan (2015) *ISIS: Inside the Army of Terror*, Regan Arts.

Zeidan, David (2001) "The Islamic Fundamentalism View of Life as a Perennial Battle", *Middle East Review of International Affairs*, No. 4, 26-53, December, also available at: Barry and Judith Rubin (2002) *Anti-American Terrorism and the Middle East*, Oxford University Press, 11-26.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۲۲۹-۱۹۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹

نوع مقاله: پژوهشی

بنیان‌های چرخش زبانی و تأثیر آن در شکل‌گیری روش تحلیل گفتمان انتقادی

هادی صالحی*

سروش آریا**

چکیده:

زبان‌شناسی و کاربست آن در علوم اجتماعی در قرن نوزدهم، متکی بر نگاهی ساختارگرایانه و در نتیجه تاحدود زیادی تقدیرگرایانه و متصلب بود. در ابتدای قرن بیستم با وقوع چرخش زبانی، فرصتی مهیا شد تا این رویکرد متصلب، منعطف‌تر شود و همچنین فرصت‌های روشی و معرفتی مورد نیاز برای تأویل و تبیین گفتمان‌ها و بازی‌های زبانی متکثر را فراهم آورد. خود این تقابل در شخص «ویتگنشتاین» جمع شده است. او که در فاز متقدم اندیشه خویش در مقام یک فیلسوف تحلیلی به‌شدت متکی بر منطق‌صوری، در عمل تنها برای یک گفتمان و بازی زبانی قائل به فرصت‌طرح بود، در فاز متأخر اندیشه خویش، بنیان‌های پذیرش تکثر در عرصه بازی‌های زبانی را فراهم آورد. میراث فکری او و تمام متفکرانی که در قرن بیستم در قالب رویکردهای پساساختارگرا دست به اندیشه در عرصه زبان و معرفت‌شناسی زدند، روش‌شناسی‌ای بود که در قالب «تحلیل گفتمان انتقادی» از یکسو فرصت تکثر و تنوع در عرصه گفتمان‌ها را به کارگزاران انسانی و اجتماعی می‌دهد و از سوی دیگر در تحلیل بازی‌های زبانی و گفتمانی این کارگزاران، هم به زمینه عینی و شخصی ایشان توجه دارد و هم متن و زبان ایشان را تأویل می‌کند. از رهگذر این مجاهدت نظری،

روش‌شناسی‌ای خلق شده که به نظر برای تأویل و نیز تبیین هر عرصهٔ تعامل اجتماعی که قائم به روابط قدرت باشد، می‌تواند واجد فایده و کاربرد باشد.

واژه‌های کلیدی: چرخش زبانی، گفتمان انتقادی، ویتگنشتاین، پساساختارگرایی، سوسور.

مقدمه: تقابل جوهرگرایی با چرخش زبان‌شناختی

تحلیل گفتمان به عنوان عرصه‌ای نسبتاً جدید در علوم اجتماعی، معلول مجاهدت‌های فلسفی است که به چرخش زبان‌شناختی^۱ شهرت یافته است. پیش از آغاز فاز چرخش زبان‌شناختی در علوم اجتماعی، این علوم بیشتر تحت سیطرهٔ جوهرگرایی^۲ قرار داشتند. چرخش زبان‌شناختی موجب شد تا «زبان» خود به عنوان عامل و عنصری تعیین‌کننده در تطورات عالمان علوم اجتماعی مدخلیت یابد.

جوهرگرایی، آموزه‌ای است که طی آن هر شیء خاص دارای خصایصی ذاتی، پیشینی و همیشگی فرض می‌شود. ذات یا جوهر^۳، خصیصه‌ای است که آن شیء همواره واجد آن است و امکان ندارد از آن زائل گردد. در مقابل، غرض^۴ خصیصه‌ای است که موجود ممکن است واجد آن باشد یا نباشد. ارتفاع و ازالهٔ غرض از موجود، موجودیت آن را از بین نمی‌برد، اما ازالهٔ ذات یا جوهر از موجود، ناممکن بوده، به معنای عدم آن است.

جوهرگرایی درباره پدیده‌هایی طبیعی مانند مواد که دارای خواص ثابتی هستند، ابداً مشکل‌ساز نیست. مشکل زمانی آغاز می‌شود که این مفهوم را به عرصه‌های انسانی و اجتماعی وارد کنیم. ابژه‌های اجتماعی نخست دارای تعدد و تکثر خصایص و عناصری هستند که می‌توان آنها را جوهری یا عرضی دانست؛ دیگر آنکه بسیاری یا شاید بتوان گفت تمامی این عناصر در درازمدت تغییرپذیرند (Sayer, 1999: 83-84).

نسبت دادن ذاتی بودن به امور اجتماعی، کاری بسیار پرخطر است؛ زیرا برای مثال بسیاری از خصایصی که افراد واجد آن هستند، ناشی از فرایند جامعه‌پذیری، روحيات موقعیتی و موقتی و توانایی‌های خاص فردی است و از این‌رو نه امری ذاتی که امری منوط^۵ به تجربه‌های خاص فرد است. همچنین است خصایصی که به جوامع و گروه‌های بشری نسبت داده می‌شود (Sayer, 1999: 86).

ذاتیات در همهٔ عرصه‌ها وجود دارند. اما مسئله این است که برخلاف مدلول ظاهری لفظ ذات، خصایص ذاتی به‌ویژه در ساحت مدنی و انسانی لزوماً ابدی نیستند. ذاتیات در

1. linguistic turn

2. essentialism

3. essence

4. accident

5. contingent

عالم طبیعت تقریباً پایدار و ابدی‌اند. می‌توان پذیرفت که خواص مواد و نیز قوانین فیزیک، ازلی و ابدی باشند. اما حتی در عرصه زیست‌شناسی، گونه‌های مختلف در طول زمان تکامل یافته و تغییر شکل داده‌اند (Sayer, 1999: 88).

مسئله در ساحت علوم اجتماعی، کمی پیچیده‌تر است. ذات نهادهای اجتماعی در بعد هستی‌شناختی^۱، سیال و متغیر است. مسئله دیگر اما ماهیتی معرفت‌شناختی^۲ دارد و به این بازمی‌گردد که ما چگونه و از چه منظری، ذات را رصد می‌کنیم. برای مثال قطعاً جنسیت برای افراد، امری جوهری محسوب می‌شود. اما سؤال این است که از چه منظر و در چه ساحتی. برای مثال جنسیت در زایش و تناسل، امری است جوهری؛ اما در عرصه صلاحیت و توانایی حرفه‌ای افراد نه‌تنها جوهری نیست، بلکه حتی امری بی‌ربط^۳ محسوب می‌شود.

بگذارید مثالی آشنا از خلط یک ذات با تالی بی‌ارتباط با آن در عرصه روابط بین‌الملل را بررسی کنیم. آنارشی، لاقلاً در شرایط کنونی، خصیصه جوهری نظام بین‌الملل محسوب می‌شود. بنا بر تعریف، نبود اقتدار مرکزی، تعریف جوهری آنارشی است و این تعریف در شرایط حاضر جاری است. ادعای رئالیست‌ها این است که تالی و نتیجه این ذات آنارشیک نظام بین‌الملل، بدبینی دولت‌ها به یکدیگر و در نتیجه توسل همیشگی ایشان به خودیاری است.

اما «الکساندر ونت»^۴، این رابطه را زیر سؤال می‌برد و تأکید می‌کند که خودیاری، نه ناشی از آنارشی، که ناشی از خودمحوری^۵ دولت‌هاست. دقیقاً به این علت که مقدمه آنارشی، رابطه‌ای جوهری با تالی مورد ادعای رئالیست‌ها، یعنی خودیاری ندارد، می‌توان اشکال دیگری از تعامل‌گرایی میان دولت‌ها را متصور شد؛ شکلی که در آن دولت‌ها در پی تخاصم مطلق و افسارگسیخته با هم باشند؛ محتوا و فرهنگی که ونت آن را آنارشی هابزی می‌نامد. شکلی که دولت‌ها در پی خودیاری خویشان‌دارانه و رقابت و نه تخاصم مطلق با هم باشند، که آنارشی لاکی نام گرفته و نیز محتوایی که در آن دولت‌ها اصل

1. ontology

2. epistemology

3. irrelevant

4. Alexander Wendt

5. egoism

خودیاری را ترک کرده و به امنیت دسته‌جمعی تکیه کرده باشند که آنارشی کانتی نام گرفته است (ونت، ۱۳۸۶: ۲۷ و ۳۵۹-۴۵۰). از این‌رو متصور و محتمل است که ذات، حتی با فرض ثباتش، نتایج متفاوتی را برحسب شرایط جانبی دیگر به بار آورد.

همان‌طور که پیشتر گفتیم، جوهرگرایی گاه مسئله ارتباط دادن دو امر بی‌ربط است؛ مانند ارتباط دادن یک ذات فیزیولوژیک مانند جنسیت به صلاحیت و توانایی حرفه‌ای افراد. اما علاوه بر این، جوهرگرایی گاه مسئله تقلیل یک امر به امر دیگری است که ممکن است به کمال مبین و معرف آن مسئله نباشد.

خصیصه مشترک در تمامی رویکردهای جوهرگرایانه، تأکید بر خصیصه‌ای در پدیده مورد بررسی و در نتیجه غفلت از دیگر خصایص آن پدیده است. تئوری‌های علوم اجتماعی عموماً در تلاش برای دستیابی به یک عنصر محوری در علت‌یابی پدیده‌ها به فرمول‌های جوهرگرایانه متوسل شده، در نهایت با دست زدن به تجرید^۱ به یک تئوری واحد و جهان‌شمول می‌رسند. این تئوری‌ها البته در درک پدیده‌های اجتماعی بسیار مفیدند، اما عموماً قادر به توصیف تمام فرایندهای خلق یک پدیده نیستند.

روش پژوهش این مقاله، کیفی و مبتنی بر تئوری زمینه‌مند^۲ است. این روش در گریز از پیش‌دوری‌های قیاسی تلاش می‌کند ابتدا فارغ از نظریه‌های مختلف در حوزه مطالعاتی خود، دست به بررسی داده‌های خام زده، سپس درباره چیرستی آن پدیده اظهار نظر کرده، حتی دست به خلق تئوری جدید بزند. از این‌رو در این پژوهش نیز تلاش می‌شود به جای تکیه بر نظریه‌های موجود، بیشتر بر روش‌شناسی مرتبط با کنش و رویه زبانی و گفتمانی تأکید شود. در قسمت بعد خواهیم دید که روش تحلیل گفتمان به چه کیفیت از بطن نقد جوهرگرایی بیرون آمده است.

ماهیت چرخش زبان‌شناختی

چرخش زبان‌شناختی که به‌نوعی اصلی‌ترین دستور کار فلسفه در قرن بیستم می‌باشد، عبارت است از نوعی تغییر تمرکز از پدیده‌های عینی و نیز مفاهیم نظری به کلمات و کاربرست زبان و نقشی که زبان در تکوین ادراک و ذهنیت انسان بازی می‌کند.

1. abstraction

2. grounded theory

بدین ترتیب حتی نحوه ادراک و در نهایت بازنمایی زبانی عینیت‌ها نیز تابع فضای زبانی و گفتمانی کارگزاران انسانی است (Akmaljonovna & Usmonalievna, 2022: 11-18). تعدادی از فلاسفه در این دوره به این مسئله پرداختند که زبان و ساختارها و نیز عینیت اجتماعی آن، چگونه به ادراک انسان و در نتیجه به کنش انسان و در نهایت به واقعیت و عینیت اجتماعی او شکلی خاص می‌دهد (Swoyer, 2010: 2.1).

در جعل عنوانی دقیق‌تر و گویاتر برای چرخش زبان‌شناختی می‌توان آن را چرخش «به» زبان‌شناسی نامید. در حالی که تا پیش از این دغدغه اصلی فلسفه، کشف مفاهیمی بود که درک آنها و نیز ثبات آنها مفروض گرفته می‌شد، به ناگاه کسانی مانند ویتگنشتاین (البته ویتگنشتاین متأخر) بر این امر تأکید کردند که خارج از زبان، مفهومی وجود ندارد. هرچند بی‌شک واقعیت مستقل از ادراک و فهم آدمی وجود دارد، اما از آنجا که انسان ادراک‌گر همواره محصور در حصر زبان است، نمی‌توان مدعی مکاشفات استعلایی و ورازبانی مفاهیم شده، صدق باورهای خویش را مفروض گیرد. این به معنی کذب زبان نیست. زبان نه صادق است نه کاذب، چون هیچ بنیان فرازبانی وجود ندارد که بر آن بایستیم و صدق و کذب مدرکات قائم به زبان را قضاوت نماییم (مگی، ۱۳۷۷: ۵۴۸).

به این ترتیب پس از چرخش زبان‌شناختی، دستور کار فلسفه، نه فحص و بحث در باب مفاهیم، که فحص و بحث در باب ابزار درک امور و جعل مفاهیم، یعنی زبان پنداشته می‌شود. در واقع فلسفه به کار تشریح مشغول است، نه تبیین‌های علیت‌محور (همان: ۵۵۶). دو تن از اصلی‌ترین چهره‌های چرخش زبان‌شناختی، «فردیناند دو سوسور»^۱ و «لودویگ ویتگنشتاین»^۲، هرچند اولی زبان‌شناس و دومی فیلسوف است، هر دو در این باور که زبان، نقشی محوری در خلق ذهنیت انسان بازی می‌کند، با یکدیگر هم‌راستا هستند (Harris, 1988: 2).

نقش زبان تا پیش از این مفروض^۳ گرفته می‌شد و آن را عاملی ثابت و هرچند مهم اما به دلیل بی‌ارتباطی‌اش با حقیقت مستقل از ادراک انسان، عنصری غیر حیاتی می‌پنداشتند. با چرخش زبان‌شناختی آنگونه که ویلفرد سلارز می‌گوید، زبان به مثابه واسطه

1. Ferdinand de Saussure

2. Ludwig Wittgenstein

3. given, granted

ادراک^۱ به یک مسئله بدل شد و از این زمان، مورد مسئله‌سازی^۲ قرار گرفت. شاید اصلی‌ترین عاملی که در قرن نوزدهم، مقدمات را برای چرخش زبان‌شناختی در قرن بیستم فراهم کرد، افول استعلایی‌گرایی^۳ باشد (ر.ک: P.Wolf, 2009). از میان چهره‌های مطرح در جنبش چرخش زبان‌شناختی، دو چهره، شهرت بیشتری دارند و از آثار ایشان می‌توان در این پژوهش استفاده نمود: فردیناند دو سوسور و لودویگ ویتگنشتاین.

سوسور

اثر مشهور سوسور در واقع نگاشته خود او نیست. کتاب «دروسی در زبان‌شناسی عمومی»^۴، مجموعه جزواتی است حاصل تدریس شفاهی او در دانشگاه ژنو که دو تن از شاگردان او جزوه‌برداری، تدوین و در نهایت پس از مرگ خود او، در سال ۱۹۱۶ منتشر کردند. او را باید از اولین زبان‌شناسان جنبش چرخش زبان‌شناختی دانست. از دید او، تفکر و زبان درست مانند صفحات راست و چپ^۵ یک کتاب از هم تفکیک‌ناپذیر بوده، در کنار هم معنا دارند. تفکر بدون نمود زبانی خویش، ماهیتی بی‌شکل، مبهم و شبح‌گونه دارد. هیچ ایده‌ای پیش از کار بست زبان تولید نمی‌شود (Harris 1988: 30; Saussure 1959: 112).

ماهیت قراردادی دلالت

احتمالاً اصلی‌ترین و مشهورترین آموزه‌ای که به سوسور نسبت داده می‌شود، تأکید بر قراردادی بودن نسبت میان دال‌ها و مدلول‌هاست^۶. از دید او، هیچ نسبت ذاتی میان کلمه خواهر با نسبت خانوادگی‌ای که میان فرزند اناث یک خانواده با دیگر فرزندان خانواده برقرار است، وجود ندارد. این نامی است که ما بر این نسبت نهاده‌ایم. آنچه این نسبت را برقرار می‌کند، صرفاً قرارداد و رفتار جمعی^۷ است. حتی دال‌هایی که ظاهراً طبیعی انگاشته می‌شوند، مثل ژست‌های بدنی^۸ درباره احترام گذاشتن با خم شدن و رکوع کردن، به واسطه عرف تثبیت می‌شود. به همین دلیل اصلی‌ترین شعبه مورد علاقه

1. medium of conceptualization

2. problematize

3. transcendentalism

4. Cours de linguistique générale or Course in General Linguistics

5. recto and verso

6. The Arbitrary Nature of the Sign

7. collective behavior or convention

8. gesture

سوسور، نشانه‌شناسی^۱ است. نکته‌ای که سوسور ضمن جوهرزدایی از دلالت بر آن تأکید می‌کند این است که دال‌ها هرگز شناور و خالی^۲ نیستند. عرف زبانی همواره دلالت‌ها را تثبیت می‌کند و قدرت مانور را از اصحاب خویش سلب می‌کند. او حتی تأکید می‌کند که کلمات مبتنی بر تقلید صدا^۳ نیز ماهیت قراردادی دارند. برای مثال ما نام صدای سگ را هم عوعو گذاشته‌ایم، هم واق‌واق. البته ما همیشه با تحول آوایی^۴ در زبان مواجه‌ایم، اما این به معنای خلأ دال‌ها و آزادی متکلمان یک زبان نیست (Saussure, 1959: 67-69).

بنا بر گفته «روی هریس»، این نگاه قراردادی به دلالت هرچند به نام سوسور تثبیت شده، ستیزشی است دامنه‌دار در سنت فلسفه و زبان‌شناسی قرن نوزدهم. در کتاب «پیدایش»^۵ در عهد عتیق روایت شده که خداوند در باغ عدن، تمامی نام‌های وحوش ارض و سماء را به آدم آموخت (سفر پیدایش / باب ۱۹، آیه ۲). همین روایت در قرآن کریم نیز به‌نوعی ذکر شده است (بقره / ۳۱). از این‌رو زبان حتی در دوران روشنگری، ودیعه‌ای الهی دانسته می‌شد که در آن نوعی عنصر جوهری و قدسی، رابطه میان کلمات و معانی را مقدر می‌کند (Harris, 1988: 8). اما این نگاه در انتهای قرن عموماً تغییر کرده بود و برای مثال «هنری سویت» با تجزیه زبان به دو ساحت معنایی و آوایی تأکید می‌کند که این دو ساحت بی‌ارتباطند و اگر در زبان به هم می‌آمیزند، این آمیزش، نتیجه قرار داد انسانی است، نه وضع الهی یا بار جوهری کلمات (Harris, 1988: 15).

حال پرسش این است که اگر رابطه دلالت میان واحدهای زبانی یا همان دال‌ها با مفاهیم یا مدلولات خویش، رابطه‌ای قراردادی است، چه چیز سبب تعیین و تعیین این دلالت می‌شود؟ به دیگر سخن، یک سوی این رابطه، عرف و جامعه‌ای قرار دارد که دلالت را وضع کرده است. اما چه سازوکار درون‌زبانی، معنایی یا واحدها را میسر می‌سازد؟ سوسور معتقد است که زبان، منطقی مبتنی بر تأکید بر شباهت‌ها و تمایزات دارد. این منطق، معنای دال‌های زبانی را در بطن خود سیستم زبان می‌جوید و آن را به عناصر جوهری و خارجی احاله نمی‌دهد.

-
1. semiotics or semiology
 2. floating and empty signifier
 3. Onomatopoeic
 4. phonetic evolution
 5. genesis

سوسور، زبان را به دو ساحت سیستم زبانی^۱ و کلام^۲ تقسیم می‌کند. سیستم زبانی همان ساختار انسجام‌یافته و باثبات و متجانس است، در حالی که بیان، شکل کارکردی زبان است و از این رو با تکثر و فاعلیت و اراده نسبی اهالی زبان همراه است. نباید یک سیستم را با کاربست آن (که در این مورد خاص بیان یا parole است) اشتباه گرفت (Harris, 1988: 37). از دید سوسور، اصلی‌ترین مانع پیش روی بدل شدن زبان‌شناسی به یک علم، همین تفکیک نشدن میان ساختار باثبات و قابل مطالعه از کنش دارای سیالیت و عدم تجانس زبان است. در این بین، سوسور نقش اصلی در سازوکار معنایابی دال‌ها را بر عهده همین ساختار منسجم زبان می‌گذارد. سوسور تأکید می‌کند که تعیین معنای هر دال باید واجد سازوکاری بی‌ارتباط با جهان خارج از سیستم باثبات زبان (langue) باشد. معنای هر دال را باید در بطن سیستم جست. سازوکار معنابخشی دال در بطن سیستم زبان از دید او در مفهوم تمایز^۳ نمود یافته است (Radford & Radford, 2005: 61).

از دید سوسور، هویت یک دال در زبان، به واسطه تمایز و نیز شباهتش با دیگر دال‌ها مشخص می‌شود. او هویت و تمایز را دو روی یک سکه می‌داند. سوسور این مسئله را در مثالی بسیار گویا تشریح می‌کند: خیابانی را در نظر بگیرید که کاملاً تخریب شده و با مصالحی نو در همان مکان قبلی ساخته می‌شود. آیا ما این خیابان را همان خیابان قبل نمی‌دانیم؟ البته که می‌دانیم، اما چرا؟ به این جهت که عناصر مادی ساخته شدن آن برای ما بی‌اهمیت است. یک خیابان در بطن یک سیستم که شامل دیگر خیابان‌ها و مکان دقیق هر یک در سیستم است، شناخته می‌شود. بنابراین ما می‌دانیم چون این خیابان با خیابانی دیگر، متقاطع و با دیگری موازی است، همان‌طور که خیابان قبل از تخریب نیز چنین بود، پس این خیابان دقیقاً همان خیابان است (Saussure, 1959: 108-109).

باور ساختارگرایانه سوسور، روش‌شناسی او را نیز شکل داده است. روش غالب بر زبان‌شناسی قرن نوزدهم را در اصطلاح «در زمانی»^۴ می‌گفتند. این روش در واقع در پی کشف الگوی پویایی زبان است. سوسور در عوض به دنبال مطالعه ایستایی زبان است. این

1. langue

2. parole

3. difference

4. diachronic

روش را «هم‌زمانی»^۱ می‌گویند (Saussure, 1959: 81). از دید او، ما با «اینک» زبان مواجه‌ایم. پویایی تاریخی زبان ابداً قادر نیست اصحاب آن را از ماهیت سرسخت آن در اینجا و اکنونش نجات دهد. فارغ از اینکه زبان از کجا آمده و کلمات طی چه فرایندی خلق شده‌اند، زبان در هر عصری، وضعیت تعیین‌یافته‌ای دارد که اهالی خود را به شکلی خاص از تفکر و مکالمه مجبور می‌کند. به همین اعتبار، سوسور را ساختارگرا می‌دانند، زیرا او زبان را ساختاری منسجم و پایا می‌داند که در آن ستیزش در بازتعریف دال‌ها، جایی ندارد (Reynolds, 2023: 2). باز برای اشاره تأکید می‌کنیم که پس‌اساختارگرایان، این آموزه را رد می‌کنند. برای مثال لاکلا و مووف در مکتوبات خویش همواره به ماهیت ستیزه‌جویانه^۲ زبان و گفتمان تأکید داشته و برآنند که نوعی مبارزه دائمی برای بازتعریف و تخصیص معنا به دال‌ها وجود دارد و چهره معنایی زبان می‌تواند بسیار سیال باشد.

سوسور تأکید می‌کند که هرچند دلالت دال‌ها بر مدلول‌ها، ماهیت قراردادی دارد، لزوماً باثبات و مقیدکننده است. نکته جالب و به اعتراف خود سوسور «ظاهراً تعارض‌آمیز» این است که حتی عرف و جامعه نیز نمی‌تواند این قرارداد را تغییر دهد (Reynolds, 2023: 71). هریس می‌گوید که سوسور، مرز بسیار مشخصی میان دو عامل عرف^۳ و اراده^۴ با مرزهای باثبات ساختار زبانی وضع کرده است. صدالبته انسان و نیز جامعه در کاربست زبان دارای اراده هستند و همچنین هر صنفی و هر طبقه‌ای از جامعه، ادبیات خاص خود و شیوه خاص خود در استفاده از زبان را دارند. اما تمام اینها به کلام یا کنش موردی زبان برمی‌گردد، نه به سیاست باثبات زبان یا همان «langue». این افراد نیستند که مرزهای زبان را خم می‌کنند، بلکه برعکس، زبان تمام آن چیزی است که افراد برای تعامل و نیز تفکر در دست دارند و در مرزهای آن محصورند (Harris, 1988: 48-49).

در یک جمع‌بندی کلی، سوسور معتقد است که سیستم خودبنیاد زبان، یک دستگاه معنابخشی تمام‌عیار است که آدمی توان الگوسازی^۵ خود در محیط بیرون را به واسطه آن کسب می‌کند. بدون زبان، مواجهه انسان با محیط چیزی به جز یک تکانش ادراکی

1. synchronic

2. antagonistic

3. convention

4. volition

5. pattern making

بی‌معنا نخواهد بود. شخص نابینایی را در نظر بگیرید که از نوباوگی نابینا شده و حال پس از چهل یا پنجاه سال درمان می‌شود. او پس از چشم‌گشودن به جهان، ادراکی درست مانند همه افراد بینا دارد، اما تقسیماتی که میان طیف‌های مختلف نور و اشکال هندسی وجود دارد، برای او بی‌معناست. چون او ابعاد هندسی متعارف یک انسان و یک میز را درک نکرده و از این‌رو تمایز این دو برایش فاقد معناست (Radford & Radford, 62-63: 2005). کاری که زبان برای ما می‌کند، ارائه الگوهای از پیش تولیدشده است. اینکه الگوها چطور تولید شده‌اند، بحثی «در زمانی» است و برای سوسور بی‌اهمیت. مهم این است که آدمی، نظام الگویاب زبان را کسب کرده، با آن، ادراکات خویش را معنادار و منسجم می‌کند. در یک توصیف و قضاوت نهایی و کلی، سوسور برای نخستین‌بار زبان را جوهرزدایی کرد. با این حال تأکید نمود که زبان ساختاری است منسجم و پایدار.

ویتگنشتاین متقدم: وضع شرط صدق برای زبان

نگاه ویتگنشتاین به زبان در طول حیات حرفه‌ای وی، تحولی عظیم را پشت سر گذاشته، چنان‌که شارحانش در بازنمایی و معرفی آثارش از ویتگنشتاین متقدم، آنچنان که در رساله منطقی و فلسفی^۱ نمود دارد و ویتگنشتاین متأخر، آنچنان که در پژوهش‌های فلسفی^۲ نمود یافته، نام می‌برند.

ویتگنشتاین متقدم، نگاهی برون‌سیستمی به زبان داشت. از دید او، هر عنصر زبان تنها در شرایطی صادق و قابل گفتن است که نخست بر امری خارجی و وقوع‌یافته دلالت کند و دوم اینکه نسبت‌هایی که بین امور واقعی برقرار است، به‌دقت در زبان نیز رعایت شده باشد. در واقع او زبان را آینه امر عینی می‌دانست. البته جمله می‌تواند معنادار و غیر صادق باشد، اما به شرطی که یک نسبت محتمل و بالقوه ممکن را بازنمایی کند (مگی، ۱۳۷۷: ۵۳۶-۵۳۷). این تفسیر از کتاب رساله، مورد وفاق اکثر شارحان ویتگنشتاین است. هرچند سروش دباغ معتقد است که این نگاه صحیح نیست و ویتگنشتاین متقدم نیز شرط عینیت برای صدق کلام را مدنظر نداشته است (دباغ، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۵). با این حال از آنجا که به اعتراف خود دباغ، اکثر شرح‌هایی که بر او نوشته شده، در جهت عکس این مدعاست، جانب احتیاط آن است که شکاف میان عقاید ویتگنشتاین

1. Tractatus Logico-Philosophicus
2. Philosophical Investigations

متقدم و متأخر را بپذیریم.

نگاه سنتی به زبان از زمان ارسطو این بود که اشیا و عینیات در جهان خارج وجود دارند و انسان آنها را درک می‌کند. این ادراک، نوعی تأثیر فکری یا روحی^۱ بر فرد می‌گذارد. ارسطو تأکید می‌کند که هر واژه‌ای که دال بر این حالت روحی ناشی از مشاهده عینی نباشد، از اساس مشمول واژه زبان نیست. روی هریس، این نگاه به زبان را در کنار نگاهی که در کتب آسمانی به زبان شده، نگاه مبتنی بر صدق واژه^۲ می‌داند (دباغ، ۱۳۸۷: ۴۷-۴۸؛ Harris, 1988: 27-28). این نگاه به‌وضوح با نگاه سوسور که بر اساس آن زبان و معناداری واحدهای آن خودبسنده و مبتنی بر نظم داخل سیستم است، در تمایز و تزاخم است.

همان‌طور که اشاره شد، ویتگنشتاین متقدم، این باور را پذیرفته بود. از دید او، زبان زمانی واقعی است که گزارشگر امر واقع باشد. در غیر این صورت به عنصری بی‌معنا بدل خواهد شد. او تأکید می‌کرد که فلسفه، متافیزیک، معنای زندگی، مرگ، اشعار و دیگر امور که بیشتر ماهیتی انتزاعی دارند، هرچند اموری هستند بسیار مهم، ذاتاً و ماهیتاً ناگفتنی هستند (مگی، ۱۳۷۷: ۵۳۹-۵۴۰). بدین ترتیب ویتگنشتاین متقدم، منادی تئوری تصویری معنا^۳ بود.

ویتگنشتاین متأخر: اعتقاد به ساحت کاربردی و عرفی زبان و طرح مفهوم بازی‌های زبانی

ویتگنشتاین متأخر از این تئوری نسبتاً صدق‌باورانه در باب واژه‌ها فاصله می‌گیرد و به تئوری برداشت کاربردی از معنا^۴ نزدیک می‌شود. معنای هر واژه در این تئوری براساس کاربردش در زبان است که مشخص می‌شود. رابطه زبان و واقعیت در این تئوری جدید دقیقاً عکس رابطه‌ای است که او در رساله منطقی و فلسفی بیان داشته بود. اینک این زبان ماست که واقعیت ما را شکل می‌دهد. برای مثال اینکه ما پدیده‌ای را یک پدیده واحد ببینیم یا چند پدیده و یا اصلاً آن را پدیده قابل توصیفی نبینیم، به ساختار زبان ما بازمی‌گردد. زبان، مخزنی از مفاهیم است که جهان خارج را برای انسان معنادار و

1. affections or impressions of the soul

2. nomenclaturistic

3. Picture theory of meaning

4. use conception of meaning

قابل فهم می‌سازد. به همین دلیل ویتگنشتاین متأخر، زبان را ابزاری در برسازش واقعیت می‌داند. البته واقعیت نه آنگونه که هست، بلکه آنگونه که انسان واجد زبان آن را درک می‌کند (مگی، ۱۳۷۷: ۵۴۱).

همان‌طور که دیدیم، ویتگنشتاین متقدم، نگاه غالب در باب زبان را پذیرفته، حتی آن را به شکلی بدیع پرورد. اما در میانهٔ عمر، او حاصل کار جوانی خویش را دگماتیک خواند. او تأکید کرد که این کاربست دال‌ها، به‌ویژه در جمع و عرف است که به آن معنا می‌بخشد. او برای آنکه ما معنای واحدها یا دال‌های زبانی، اعم از کلمات یا گزاره‌ها را درک کنیم، از ما دعوت می‌کند که به جای فکر کردن، نگاه کنیم. نگاه کردن همواره به یک مصداق جزئی صورت می‌گیرد نه به یک مفهوم انتزاعی کلی. او در واقع از ما می‌خواهد که درب‌های انتزاع در باب زبان را به روی خود بسته، وارد عرصهٔ عملیاتی کاربرد زبان توسط اهالی آن زبان شویم (Biletzki & Matar, 2011: 3.3). اما سازوکاری که این معنایابی عملیاتی و جمعی توسط آن محقق می‌شود، چیست؟ شباهت خانوادگی

اصلی‌ترین مفهومی که ویتگنشتاین متأخر برای تشریح این سازوکار از آن استفاده می‌کند، مفهوم شباهت خانوادگی^۱ است (Mohammadi & Vaezie, 2022: 222-234). پیش از پرداختن به معنای این استعاره در آرای ویتگنشتاین، بیایید ببینیم شباهت خانوادگی چه سنخی دارد. چه زمان می‌گوییم دو نفر اعضای یک خانواده‌اند؟ مسلماً اعضای خانواده، خیلی شبیه به هم نیستند و همچنین شباهت‌های ایشان همیشه ثابت و تطبیقی نیست. برای مثال ممکن است ابروی یک خواهر به ابروی برادری شبیه باشد، ولی خواهر دوم در حالی که هیچ شباهتی به خواهر اول ندارد، دهانی شبیه به برادر داشته باشد. اعضای یک خانواده، خصایص فیزیکی خود را از یک منبع ژنتیکی واحد دریافت می‌کنند که می‌تواند خصایصی بسیار متعدد و متکثر را به هر یک از اعضای خانواده ببخشد (مگی ۱۳۷۷: ۵۴۴؛ دباغ، ۱۳۸۷: ۴۹-۵۰).

او سپس در تکمیل این مفهوم، مثالی بسیار گویا می‌زند. انسان‌ها به بسیاری از فعالیت‌های خود بازی می‌گویند. اما به‌راستی چه شباهتی میان مصادیقی چنین متفاوت از یک عنوان کلی مثل بازی وجود دارد؟ چه شباهتی بین بازی کامپیوتری، بازی

بسکتبال، بازی‌های کلامی مثل مشاعره یا چستان و نیز بازی و مبارزه کشنده گلا دیاتورهای رومی وجود دارد؟ با این حال انسان‌ها به همه این امور، دال «بازی» را اطلاق می‌کنند. ویتگنشتاین می‌گوید بین این مصادیق بسیار متکثر، شباهت خانوادگی وجود دارد. همه آنها، خصایصشان را از مجموعه‌ای وسیع و نیز نامتعیین از خصایص گرفته‌اند؛ مانند سرگرم‌کننده بودن، قاعده داشتن، رقابتی بودن و... اما این به این معنی نیست که همه بازی‌ها در همه این خصایص با هم مشترکند؛ زیرا همه بازی‌ها لزوماً رقابتی یا قاعده‌مند و... نیستند (Freeman-Core, 2021: 412). اکثر دال‌های زبانی، حتی دال‌هایی مثل خوب و زیبا نیز مانند بازی، چنین حالتی دارند. چه شباهتی بین هوای خوب، غذای خوب، حال خوب و... وجود دارد؟ چه شباهتی میان عمل و نیت زیبا، منظره زیبا، صورت زیبا و... وجود دارد؟ (مگی، ۱۳۷۷: ۵۴۲-۵۴۳).

سؤال اینجاست، حال که دلالت دال‌های زبانی بر امور، چنین سیال است، چه سازوکاری از شدت این سیالیت می‌کاهد و به اصابت و اطلاق دال به مدلول مورد اراده اهالی زبان کمک می‌کند؟ این بخش دوم آرای ویتگنشتاین را هریس به عرف‌گرایی^۱ او مرتبط می‌داند. از دید او، محتوای دال‌ها را عرف و قرارداد جمعی اهالی یک زبان مشخص می‌کند و قادر است مسیر دلالتی را تغییر نیز بدهد. برای مثال اهالی یک جمع، قراردادی وضع کنند که به موجب آن از آن به بعد دال سرد بر گرما دلالت کند و دال گرم بر سرما (Harris, 1988: 50-52).

به دنبال آن او توصیه می‌کند حال که مرزهای دلالت زبانی، چنین بی‌جوهر و فاقد اصالت است، در درک فرایند دلالت‌ها ما باید به عرصه عملیاتی و عرفی رجوع کنیم. به دیگر سخن باید ببینیم که اهالی یک زبان، هر دال را در دلالت به چه امری به کار می‌برند (دباغ، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۱). ویتگنشتاین، به تعبیر و توصیف کریپکی، شرط اظهارپذیری^۲ را جایگزین شرط صدق^۳ نموده است (همان: ۶۰). این نظر ویتگنشتاین را می‌توان بسیار سیال‌تر و سهل‌گیرانه‌تر از معیار تمایز درون‌سیستمی دال‌ها در آرای سوسور دانست. زبان در این میان ساختاری نیست که کنشگر فردی و به‌ویژه جمعی را کاملاً در

1. conventionalism
2. assertability condition
3. truth condition

خود محصور کند. همچنین چندان مرزهای متصلب و تغییرناپذیری نیز ندارد. مهم‌ترین عامل درک یک زبان، نه مطالعه آن، بلکه درگیر شدن^۱ در آن است. به همین دلیل ویتگنشتاین که خود مدت‌ها معلم دبستان بوده است، طرح مثال‌های عینی را از بهترین ابزار آموزشی در تفهیم دال‌ها و مفاهیم زبانی می‌داند (دباغ، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۵). هنجارهای زبان همیشه زمینه‌مند^۲ هستند. پس باید آنها را در زمینه عملیاتی‌شان رصد کرد (همان: ۵۵).

بازی‌های زبانی

ویتگنشتاین از مثال بازی در تفهیم مفهوم شباهت خانوادگی، استفاده‌های بیشتری نیز می‌کند. او زبان یا ادبیات یا گفتمان‌های مختلف را به بازی تشبیه می‌کند و با این تشبیه، ترکیب بازی‌های زبانی را خلق می‌کند. بازی و زبان هر دو در دو امر با هم شباهت دارند: هر دو قاعده‌مندند و قواعد هر دو را افراد درگیر در آن وضع می‌کنند (مگی، ۱۳۷۷: ۴۵-۴۶). گفتمان‌ها یا زبان‌های مختلف، درست مثل بازی‌های مختلف، قواعد مخصوص به خود را دارند. هر یک قاعده و نیز دال‌های تکراری خاص خود را دارند که سبب می‌شود بتوانیم میان بازی‌های زبانی مختلف قائل به مرز شویم.

هر دال خارج از بازی زبانی خاص خود، معنایی بسیار شناور و نامتعیین دارد. بگذارید از بازی شطرنج مثال بزنیم. مهره شاه در بازی شطرنج در کدام جایگاه‌ها می‌تواند بنشیند؟ در جایگاه‌هایی متعدد و در هر جایگاه معنا و موقعیتی خاص نسبت به دیگر مهره‌ها دارد. دال‌ها خارج از بازی‌های زبانی مشخص، درست مثل یک شطرنج بازی‌نشده می‌مانند. هر مهره یا دال در یک شطرنج بازی‌نشده، معنایی نامتعیین دارد. اینکه هر بازی زبانی، یک دال را در جایگاه چه مهره‌ای از معناداری^۳ بنشانند، به آن مهره یا دال، معنایی مخصوص به خود می‌دهد. او همچنین تأکید می‌کند که منطق هر بازی زبانی با دیگر عناصر فعالیت اجتماعی انسان مرتبط است و زبان، ماهیتی وقوع‌یافته در زمینه اجتماعی و تعاملی بشر دارد (همان: ۵۴۶).

به نظر می‌رسد که این مفهوم در ادبیات فرکلا، شبیه به تمثیل شطرنج بازی‌نشده ویتگنشتاین است. هر دال به هر حال معانی بالقوه‌ای دارد. اما این معانی بسیار متعددند. درثانی، بسیار محتمل است که یک دال، بسته به شیوه کاربرتش در متن و موقعیت، در

1. engagement

2. context dependent

3. significance

معنایی استعاره‌ای و یا کنایی^۱ به کار رود که در این شرایط، مفهوم دال حتی از دامنه معنای بالقوه‌اش نیز خارج شده است. در واقع هر دال درست مانند یک مهره شطرنج ممکن است در جایگاه‌های متعددی قرار گیرد. هرچند حرکت‌های این دال دارای سطحی از ثبات و محتوای بالقوه است، دقیقاً نمی‌دانیم که کدام مفهوم بالقوه در هر موقعیت، فعال خواهد شد.

نکته‌ای که ویتگنشتاین متأخر در ضدیت با ویتگنشتاین متقدم بر آن تأکید می‌کند، مسئله تکرار بازی‌های زبانی است. زبان برای ویتگنشتاین متأخر، هیچ معیار صدق فرازبانی‌ای ندارد. هرچند ما می‌توانیم درباره واقعیت صحبت کنیم، نخست اینکه بازی زبانی «واقعیت» تنها یکی از بازی‌های زبانی در میان بی‌شمار بازی زبانی دیگر است. دوم اینکه تفکر و نیز کنش انسان، محصور در حصار زبان است و به همین دلیل هیچ منظر یا پرسپکتیو فرازبانی متصور نیست که در آن به مسئله نگاه کنیم و منکر صدق زبان شویم. البته این به معنای صدق همیشگی زبان نیست. مسئله این است که اصولاً به دلیل نبود این منظر استعلایی و فرازبانی، نه می‌توان مدعی صدق زبان شد و نه کذب آن (مگی، ۱۳۷۷: ۵۴۸-۵۴۹).

این انکار معیار صدق عینی و استعلایی را که از ابتدا با منظرگرایی نیچه طرح شده و با تلاش‌های ویتگنشتاین در قالب فلسفه زبان تبیین گردیده، بعدها فوکو نیز بر آن تأکید می‌کند. فوکو که پیوسته گفتمان و رژیم‌های حقیقت را دارای قدرت و قدرت را دارای عنصر تولیدکننده دانش می‌داند، بر آن بود که هر رابطه انسانی و گفتمانی، یک رابطه قدرت است. انسان‌ها همیشه محصور در این شبکه‌ها و تعاملات قدرت-گفتمان هستند و از این‌رو توان فرارفتن و استعلای از این موقعیت و سخن گفتن از ورای آن را ندارند (Jorgensen & Phillips, 2002: 14).

اما اینکه زبان محور اصلی ادراک بشر است، چه ارتباطی با کنش او دارد؟ بخشی از مبحثی که در آن هستیم، تکرار هستی‌شناختی بود. اگر بپذیریم که کنش انسان، اصلی‌ترین ابژه تحقیق در علوم اجتماعی است و نیز ادراک و تعقل منوط به زبان، اصلی‌ترین موتور کنش اوست، آنگاه می‌توان با احتیاط مدعی شد که وجود تکرار در بازی‌های زبانی به معنی وجود تکرار در عقلانیت و منطق کنش کنشگران انسانی است.

ویتگنشتاین، قضاوت یک بازی زبانی بر اساس منطق بازی زبانی دیگر را کاری از اساس اشتباه می‌داند. برای مثال او از اساس با ترکیب «فرضیه وجود خدا» مخالف است؛ زیرا «فرضیه» دالی متعلق به بازی زبانی علم است و خداوند، مفهوم و دالی متعلق به بازی زبانی دین (مگی، ۱۳۷۷: ۵۵۵).

صدا البته این‌طور نیست که متن و زبان تنها عنصر هادی کنش‌های بشری باشد. با این حال از آنجا که زبان، عنصر اصلی تفکر بشر محسوب می‌شود، در تمامی محاسبات او، نقشی محوری بازی می‌کند. اما باید راهی یافت تا زبان را با عناصر عینی‌تر و مادی‌تر درهم آمیخت. این مهم را تحلیلگران گفتمان و به‌ویژه تحلیلگران انتقادی گفتمان برعهده گرفته‌اند.

هم تلاش‌های سوسور و هم تلاش‌های ویتگنشتاین، تأثیرات عمیقی بر تکوین سنت گفتمان‌پژوهی داشته‌اند. هر دو نخست به قائم بودن تفکر انسان به نظام زبان تأکید دارند و نیز هر دو، البته ویتگنشتاین متأخر، به بر ساخته بودن ساختارهای زبانی اعتراف می‌کنند. در ادبیات گفتمان‌محور، ما همواره با مسئله بازنمایی^۱ مواجه‌ایم و بدین ترتیب زمانی که ابناي بشر از گفتمان‌های مختلف یا ادبیات مختلف برای بازنمایی یک واقعه، ولو واقعه طبیعی استفاده می‌کنند، نه فقط در حال گزارش عینیت آن، که در حال تفسیر و الگویابی در آن نیز هستند. برای مثال واقعه‌ای واحد مثل پدیده آب و هوایی آل‌نینو و یا زلزله در گفتمان مذهبی می‌تواند به معنای آزمون الهی، در گفتمان علوم طبیعی به عنوان یک توالی از علت‌ها و در گفتمان سیاسی، نشانی از بی‌تدبیری دولت در پیش‌بینی و مهار این وقایع باشد (Jorgensen & Phillips, 2002: 8-10). هر یک از گفتمان‌های یادشده نه‌تنها دارای استدلال^۲ خاص خود هستند، بلکه نتایج عملیاتی خاصی نیز دارند. این درک از گفتمان که در ادامه بیشتر درباره آن بحث خواهد شد، به این موضوع می‌پردازد که هر گفتمان یا بازی زبانی، چگونه می‌تواند به‌مثابه کنش گفتاری^۳، نتایج عملیاتی مختلفی در عرصه سیاسی و مدنی داشته باشد.

با این حال ادبیات گفتمان‌پژوهی و به‌ویژه سنتی که به پس‌اساختارگرایی شهرت

1. representation

2. argumentation

3. speech act

یافته و در آثار کسانی چون ارنستو لاکلا و شانتال مووف نمود دارد، بیشتر مدیون ویتگنشتاین است تا سوسور. دلیل تأکید ایشان بر وجود گفتمان‌ها یا به بیان ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی، متعدد و متکثر است. اما ایشان این پروژه پذیرش تکثر گفتمان را فراتر برده و شیوه‌های تحول گفتمان‌ها با توجه به تحولات عینی محیطی را نیز مدنظر قرار می‌دهند (Jorgensen & Phillips, 2002: 12).

شاید بهتر می‌بود که تعاریف و عناصر نظری بحث تحلیل گفتمان نیز در همین مقاله بحث شود. با این حال از آنجا که مرز مشخصی میان نظریه و روش در تحلیل گفتمان مشهود نیست، چنین تفکیکی عملاً موجب سردرگمی خواهد شد. مباحث مرتبط با چرخش زبان‌شناختی، سه آموزه عمده را برای ما در پی دارد. توجه به این نکته که کنش و رویه زبانی لزوماً ارتباطی با جهان عینی ندارد. نکته دوم، فاصله و تمایزی است که میان گفتمان‌ها یا بازی‌های زبانی مختلف وجود دارد. این تمایز به حدی است که گاه درک منطق یک بازی زبانی برای بازی زبانی دیگر را غیر ممکن می‌سازد.

دلالت‌های روش‌شناختی: گفتمان به مثابه واحدی وقوع‌یافته از زبان

تعریف گفتمان

از گفتمان، تعاریف متعددی ارائه شده است. فرکلا، تعریفی موسع و زبان‌شناختی از آن ارائه کرده و بر آن است که گفتمان به لحاظ زبانی، واحدی بزرگ‌تر از جمله است. گفتمان می‌تواند یک متن یا یک گفت‌وگو باشد. در این تعریف، گفتمان ماهیتی دیالوگی و دوطرفه داشته، صرفاً به یک جریان یک‌طرفه اشاره ندارد، بلکه بر جریان بیان، دریافت، کدگشایی و تفسیر (مصرف متن) و نیز زمینه موقعیتی متن نیز اشاره دارد (Fairclough, 1992: 3). استوبز نیز در ساده‌ترین تعریف، زبان و رای جمله‌ها و عبارات تک‌افزاده را گفتمان می‌داند (فاضلی، ۱۳۸۳: ۸۲). این تعریف موسع به‌ویژه در بحث روش، بسیار به کار ما خواهد آمد، اما در بحث تعریف تلاش می‌کنیم تا تعاریفی بیشتر معطوف به هدف و کاربرد خاص گفتمان را بیان کنیم که با دستورکار اصلی این پژوهش مرتبط باشد.

گفتمان، واحدی از زبان است که از واحد سنتی در زبان‌شناسی صوری، یعنی کلمات و جمله‌ها، بزرگ‌تر است (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۱). از میان دیگر نویسندگان شناخته‌شده

در این عرصه، «سارا میلز» نیز بر همین تعریف تأکید دارد. او بر آن است که هر واحد زبانی بیش از جمله، یا به عبارت دیگر متن را می‌توان گفتمان دانست. همان‌طور که عناصر یک جمله دارای ارتباط قابل درک با یکدیگر هستند، گفتمان نیز اجزایی دارد که می‌توان روابطشان را کشف کرد (Mills, 2004: 116).

برخی گفتمان را شیوه خاص زبانی که به واسطه آن در باب جهان سخن می‌گوییم و جهان را درک می‌کنیم می‌دانند (Jorgensen & Phillips, 2002: 1). این تعریف را باید تعریفی مبتنی بر بازنمایی دانست. بدین ترتیب گفتمان، اسباب مشاهده و نه دیدن فیزیکی جهان خارج است. گفتمان در این ساحت از حالت صرفاً زبانی خارج شده، ابعاد هنجاری و نیز نهادی می‌یابد. در بعد نهادی، زمانی که بازنمایی امور با گفتمان پیوسته در طول زمان تکرار می‌شود، از حالت یک کنش کلامی مقطعی به وضعیت یک نهاد باثبات ارتقا می‌یابد. در این ساحت است که گفتمان، بعد هنجاری نیز می‌یابد، بدین ترتیب که مبنای بایسته عمل افراد قرار گرفته، عملاً قدرت مانور ایشان را می‌کاهد. در این ساحت، گفتمان و کنش عینی کنشگران دارای نوعی هم‌راستایی است. برای مثال زمانی که یک دولت تصمیم می‌گیرد روابط خصمانه‌اش با دولتی دیگر را بهبود بخشد، مجبور است کیفیت بازنمایی خصم در گفتمان حاکم خویش را تغییر دهد، تا تعامل و تنش‌زدایی با دولت مذکور مشروع جلوه نماید (Neumann, 2009: 61-63).

همان‌طور که در قسمت‌های قبل شرح آن رفت، پیش از چرخش زبان‌شناختی، ما یا با مفروض گرفتن یک رابطه قطعی و حتی جوهری یا ذاتی بین دال/ زبان و مدلول یا عینیت و حقیقت مورد دلالت زبان مواجه بودیم و پس از آن نیز با مفروض گرفتن حاکمیت و اصالت تناظر و معیار صدق در زبان مواجه شدیم، امری که ویتگنشتاین متقدم و پوزیتیویست‌های حلقه وین نیز بر آن تأکید داشتند. چرخش زبان‌شناختی، زبان را به یک مسئله درخور توجه بدل کرد که دارای پویایی خاص خود است. این باور هم در بین ساختارگرایان و هم پس‌اساختارگرایان زبانی تداوم یافت. با این تفاوت که ساختارگرایی سوسوری، سازوکار معنا بخشی را ثابت و در بطن سیستم زبان می‌جوید، اما پس‌اساختارگرایی، آن را منعطف و سیال و در ارتباط با پویای اجتماعی و زمینه‌ای می‌جوید. نتیجه این اختلاف برای تعریف ما از گفتمان به مثابه زبان وقوع یافته

در زمینه اجتماعی^۱ بسیار حائز اهمیت است. برای سوسور، زبان یک سیستم مستقل از زمینه است؛ اما برای پسا ساختارگرایان، زبان و زمینه اجتماعی، رابطه‌ای تکوینی با هم دارند و باید پویایی ایشان را در ارجاع مداوم به یکدیگر بررسی کرد و همان طور که زمینه عینی اجتماعی تغییرپذیر است، زبان نیز تغییر می‌کند (Radford & Radford, 2005: 61).

فوکو: قدرت و گفتمان

اکثر نویسندگان متفق القول هستند که فوکو، یکی از بنیان اصلی سنت تحلیل گفتمان است. او فرضیه‌هایی را در باب ساختارهای معرفتی بشر و تأثیر آن در حد زدن و مشخص کردن مرزهای تفکر و کنش ممکن بشر ارائه کرد که تا به امروز در سنت تحلیل گفتمان پابرجاست. عموماً روش‌شناسی فوکو را به دو فاز دیرینه‌شناسی^۲ و تبارشناسی^۳ تقسیم می‌کنند.

اگر بخواهیم به طور خلاصه این دو رویکرد روشی را از هم تفکیک کنیم، باید بگوییم که تفاوت بین این دو رویکرد در عاملیتِ عنصر «قدرت» نهفته است. در دیرینه‌شناسی، فوکو صرفاً به دنبال یافتن شباهت‌هایی است که در هر دوره‌ای بین عناصر مختلف یک گفتمان و یا جهان‌بینی یا سازه فکری جمعی وجود دارد. دیرینه‌شناسی، درباره چرایی شکل‌گیری یک نظام معنایی و دلالی، اظهار نظری نکرده، صرفاً به شباهت و اشتراک منطق در این نظام‌های فکری و گفتمانی می‌پردازد. اما در مقابل، فوکو ملهم از نیچه، در طرح مفهوم تبارشناسی به دنبال این است که علت پیدایش روابط معنایی مشخص بین مفاهیم متفاوت در یک گفتمان چیست. همان طور که اشاره شد، او روابط بین مفاهیم در یک نظام گفتمانی را در قامت روابط قدرت و یا ملهم از این روابط می‌بیند (Gutting, 2012, section3: 2).

استفاده فوکو از استعاره دیرینه‌شناسی نیز احتمالاً به همین جهت است. همان طور که آثار باستانی متعلق به یک اثر مشترک در یک لایه در زیر خاک نهفته شده‌اند، در دیرینه‌شناسی نیز ما به دنبال کشف اشتراک‌ها و هم‌سطحی‌های معنایی هستیم. پژوهشگر گفتمانی بدون اینکه خود را درگیر چرایی شکل‌گیری نظام‌های معنایی و گفتمانی کند، صرفاً منطق مشترک در این نظام‌ها را واکاوی و توصیف می‌کند. در مقابل، استعاره تبارشناسی دقیقاً به دنبال کشف تبار و ردپاهای ژنتیکی‌ای است که در

1. Context

2. archeology

3. genealogy

روابط قدرت وجود دارد و در خلقت یک نظام گفتمانی نیز آثار خود را برجای گذاشته است. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان دیرینه‌شناسی را روشی توصیفی و تبارشناسی را روشی تبیینی دانست. در این بین بزرگ‌ترین آموزه‌ای که از دیرینه‌شناسی فوکو می‌توان استنباط نمود، مسئله گسستگی تاریخ است (بزرگی، ۱۳۸۲: ۱۵۲).

فوکو به‌ویژه قدرت را در دنیای مدرن و معاصر، پدیده‌ای تألیف‌گر می‌داند که با استفاده از گفتمان‌های مختلف، از جمله علم، علاوه بر ارائه بازنمایی‌ای از دنیای واقعی، ملهم از این بازنمایی خاص، روابط قدرت خاصی را بین نهادها و اتباع جامعه برمی‌سازد. اگر قدرت پیشامدرن، بیشتر در کار حذف فیزیکی و جان ستاندن از اتباع بود، قدرت مدرن با خلق این گفتمان‌ها و تحمیل موقعیت‌ها و تألیف الگوهای تعاملی مشخص بین این موقعیت‌ها، تلاش می‌کند تا هنجارهایی را بر اتباع خود تحمیل کند و در واقع در هر ساحت نهادی‌ای، اعم از برای مثال مدرسه و کارخانه و بیمارستان و زندان و مانند اینها، اتباع جامعه را بهنجار کند^۱ (Foucault, 1990: 53).

بنابراین تعریف و تحمیل هنجار را می‌توان اصلی‌ترین خصیصه قدرت مدرن از نگاه فوکو دانست. او تأکید می‌کند که قدرت مدرن برخلاف قدرت سنتی که قدرتی تنبیهی و حذفی بود، شکلی از زیست قدرت^۲ است. با توجه به مطالب بالا تقریباً مشخص است که فوکو به چه اعتبار از این ترکیب نامأنوس استفاده می‌کند. قدرت مدرن نه در پی تحمیل مرگ یا درد، که در پی تحمیل شکل خاصی از هنجارمندی به تمام ابعاد زیستی بشر است. خواه این زیست، زیست مدنی و حقوقی باشد، آنچنان که در زندان اعمال می‌شود؛ خواه زیست فیزیولوژیک باشد، آنچنان که در بیمارستان اعمال می‌شود و حتی زیست سلیقه‌ای، آنچنان که در مد و تبلیغات توده‌ای دیده می‌شود. در این بین فوکو تأکید می‌کند که اصلی‌ترین ابزار قدرت مدرن برای این مهم، علم است. کافی است به علوم مدرن نگاه کنیم. حقوق و جرم‌شناسی، پزشکی مدرن، آمار، جامعه‌شناسی و... همگی در کار تدبیر زیستی انسان، مداخلت دارند (تاجیک، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۸).

بخش مهمی از آموزه‌های تئوریک گفتمان، شامل بحث از جفت قدرت/ دانش است که فوکو مطرح می‌کند؛ زیرا عملاً هنجارهای هر دوره آنچنان بدیهی می‌نمایند و طبیعی

جلوه می‌کنند^۱ که مرزهای تفکر و کنش قابل پذیرش و عاقلانه را مشخص می‌سازند. بدین اعتبار فوکو معتقد است که انسان نیز تماماً به وسیله گفتمان برساخته می‌شود (سرای و دیگران، ۱۳۸۷: ۸۸-۸۹).

به دیگر سخن، چیزی که با عنوان علم امروز دارای سیطره است، نه به واسطه صدق عینی و ماهیت کاشفانه‌اش، بلکه به واسطه فواید عمل‌گرایانه‌اش دارای مشروعیت و هژمونی آکادمیک است. علم امروز بیشتر فناوری قدرت است تا صرفاً معرفت و دانش. روابط قدرت و دانش، افراد را طبقه‌بندی می‌کند. آنها را به مجنون، مجرم، بیمار، فاقد دانش قابل قبول و... تقسیم‌بندی می‌کند و بر اساس این دسته‌بندی‌اش، شکل خاصی از رابطه قدرت را میان نهادهای مختلف جامعه مثل بیمارستان، زندان، بیمارستان و مدرسه با آنها برقرار می‌سازد. غایت این رابطه قدرت، هنجارمندسازی فرد به‌مثابه ابژه مفعول قدرت است (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۴۶-۱۵۳).

در اینجا بد نیست یادآور شویم که تأکیدات فوکو بر این مسئله که گفتمان‌ها حتی وقتی در مواردی مانند گفتمان علم، مدعی تناظر با عالم عینی هستند، هم به نوعی محصول روابط قدرت و بازتولیدگر این روابط هستند، چقدر با تأکیدات به‌شدت منطقی و اثبات‌گرایانه ویتگنشتاین متقدم در تضاد بوده، در مقابل چقدر با تأکیدات ویتگنشتاین متأخر دال بر تکثر بازی‌های زبانی و اینکه هر بازی زبانی، قواعد و منطق درونی خودش را دارد، تناسب و هم‌سنخی دارد.

آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، درک این معناست که «قدرت» چطور روابط مفهومی را در بطن گفتمان‌ها خلق می‌کند و یا اگر ماجر را از مسیری معکوس ببینیم، روابط قدرت در عرصه اجتماعی، چطور خود را در بطن گفتمان‌ها منعکس می‌کنند. چهار کارکرد بیانی دال‌ها^۲ که به واسطه آنها، بیانات و در واقع محتواهای گفتمان‌ها بیان می‌شوند، عبارتند از:

۱- ارجاع به ابژه‌ها: دال‌ها، عامل ارجاع و اشاره گفتمان به ابژه‌های خود هستند. این ارجاع، ماهیتی برسازنده دارد. ارجاع در این معنا در واقع نسبت دادن خصایص به امور و در واقع خلق و بافتن آنهاست. مثالش را در گفتمان روان‌شناسی در

1. naturalization
2. Sign/Signifier

خلق مفهوم جنون دیدیم.

۲- برسازش سوژه یا خلق موقعیت‌های سوژگی: هر سوژه انسانی در هر گفتمان دارای جایگاهی است. این همان نقشی است که روابط میان افراد مختلف را در نظم‌های گفتمانی مختلف شکل می‌دهد. برای مثال یکی را کشیش و دیگری را معترف و گناهکار معرفی می‌کند و رابطه‌ای میان ایشان خلق می‌کند. به واسطه این کارکرد، ما با خلق موقعیت‌های سوژگی مواجه می‌شویم. مسئله موقعیت سوژگی به‌ویژه برای فرکلا، بسیار الهام‌بخش بوده است که در ادامه فصل به آن می‌پردازیم.

۳- رابطه‌ای که دال‌ها با دیگر دال‌ها برقرار می‌کنند و بدین ترتیب مفاهیم را خلق می‌کنند.

۴- رابطه‌ای که قیود تبیینی^۱ با امور عینی بیرونی برقرار می‌کنند. از دید فوکو، این رابطه مشکل‌ساز است، زیرا هم امور واحد به شیوه‌های مختلف قابل بیان و اشاره‌اند و هم بیانی واحد می‌تواند در ارجاع و اشاره به اموری متعدد به کار رود. اینکه این رابطه چگونه باشد، به استراتژی‌های گفتمانی بازمی‌گردد (Gane, 2013: 41-43).

مفهوم قیود تبیینی به‌ویژه در تعاملات گفتمانی دوطرفه و برای مثال در تحلیل گفت‌وگو^۲ کاربرد دارد. با این حال بخش مهمی از این مبحث به کار ما می‌آید. به طور خلاصه قیود تبیینی مشخص‌کننده جایگاه دو طرف تعامل گفتمانی هستند. مثال مورد علاقه فوکو، تعامل پزشک و بیمار است. نخست اینکه کدام‌یک از طرفین سخن می‌گوید. برای مثال پزشک به واسطه صلاحیت علمی‌اش در مقام اقتدار نسبت به بیمار قرار دارد. نکته دوم، جایگاه تعامل است. برای مثال سلطه پزشک بر بیمار تنها در جایگاه‌های درمانی معنا دارد. بسا که همان پزشک در حیطه‌ای دیگر، مثلاً در تاکسی، در مقامی یکسان یا شاید فرودست نسبت به بیمار قرار گیرد. سومین عنصر، همان‌طور که پیشتر اشاره شد، جایگاهی است که گفتمان برای ابژه‌های مختلف و نیز اعیان و وسایط و رابطه ایشان با سوژه‌ها قائل است. برای مثال ابزار معاینه و درمان، نسبتی با بیمار دارند. این ابزار به شکلی خاص، بیمار را به تابع پزشک بدل می‌کنند. بحث از قیود تبیینی به‌ویژه

برای ما از آن حیث اهمیت دارد که تأثیر گفتمان را از عرصه خلق ایژه‌ها و عناصر ثابت به عرصه تأسیس روابط^۱ وارد می‌کند (Foucault, 2009: 55- 59).

مسئله بازنمایی جهان، رابطه‌ای بسیار وثیق با بازنمایی کنشگران و تعیین کیفیت تعامل میان ایشان دارد. فرکلا ملهم از فوکو، در طرح سه کارکرد گفتمان به این ارتباط می‌پردازد. برای مثال، زمینه اجتماعی که به پزشکان، صلاحیت حرفه‌ای بخشیده، عملاً ایشان را نسبت به بیمارانشان در موضع قدرت و سلطه قرار می‌دهد. از این‌رو قیود تبیینی که تعامل پزشک و بیمار را ترتیب می‌دهد، در یکسو به رسوب تدریجی و هژمونی یافتن گفتمان پزشکی آکادمیک و در دیگر سو به پذیرش آن توسط جامعه بازمی‌گردد. از این‌رو خود گفتمان‌ها، زمانی که به مقام هژمونیک می‌رسند، فرصت می‌یابند تا زمینه اجتماعی را خلق کرده یا بر آن اثر بگذارند. همین زمینه است که موجب می‌شود پزشک در تعامل با بیمار، توانایی‌های خاصی کسب کند که بیمار در این تعامل فاقد آن است؛ مانند توانایی ایجاد دستور کار برای مکالمه^۲ (Mills, 2004: 132-135).

نکته دیگری که فرکلا به اهمیت آن در مباحث فوکو اشاره دارد، بحث زمینه یا کانتکست است. البته کانتکست در آن معنا که مورد تأکید فوکو است، هم بر شرایط عینی و پیرامونی اجتماعی اشاره دارد و هم به عناصر گفتمانی و مفهومی که لزوماً در خود متن مورد بررسی مستقیماً نیامده (و در نتیجه بخشی از متن یا تکست محسوب نمی‌شود) اما در آن نظم گفتمانی، بار معنایی خاصی را به یک دال یا نشانه می‌بخشد. به تأکید فوکو، شیوه تفسیر و کاربست و مدلول‌یابی متون و عناصر گفتمانی مختلف، به زمینه‌های عینی و نیز گفتمانی‌ای که در بطن آن به کار برده می‌شوند، بستگی خواهد داشت. البته تأثیر زمینه بر استعمال و نیز تفسیر و خوانش یک متن یا عناصر گفتمانی همواره با ابهام مواجه بوده، عناصر متعددی را در برمی‌گیرد. مثال فرکلا این است که جنسیت، هویت و طبقه یک زیست‌شناس احتمالاً در محتوای علمی‌ای که در یک کنفرانس دانشگاهی ارائه می‌دهد، تأثیر چندانی ندارد؛ اما برای مثال همین عنصر جنسیت، در بستر تعاملی خانوادگی همان زیست‌شناس، واجد تأثیر خواهد بود. از این‌رو در ارجاع به پارامتر «زمینه» همواره باید نگاهی منعطف و مخصوص به مورد خاص

1. establishment of a relation
2. turn taking

پژوهش داشت (Fairclough, 1992: 47-48).

تحلیل گفتمان نورمن فرکلا

نورمن فرکلا و دیگر چهره‌های سنت تحلیل گفتمان انتقادی^۱ عمدتاً زبان‌شناسانی هستند که به جای محصور کردن خود در تحلیل صرف زبان‌شناختی، به دنبال بررسی تأثیر و تأثر متقابل زمینه عینی و اجتماعی و به‌ویژه سیاسی با عرصه گفتمانی و زبانی هستند (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۲۰). این رویکرد ایشان به‌نوعی تأکیدات میشل فوکو و متفکران پس‌اساختارگرایی دیگری همچون لاکلا و مووف در ارتباط متقابل گفتمان و قدرت را مدنظر داشته، در عین حال آموزه‌ها و اعانت‌های زبان‌شناختی بیشتری را به دانشجویان رشته‌های علوم اجتماعی ارائه می‌دهد تا از آنها به‌مثابه ابزار روش‌شناختی در تحلیل گفتمان استفاده کنند.

تأکیدات فرکلا بر رابطه متقابل متن و زمینه مؤید این معناست که متن را باید در بستر و در ارجاع به زمینه، تأویل و تفسیر کرد. فرکلا تأکید می‌کند که زبان‌شناسی اجتماعی پیش از تحلیل گفتمان انتقادی، این نقد را به زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسوری وارد ساخت که «بیان» را نه کنشگر فردی و نه ساختار «زبان» که تاحد بسیار زیادی، محیط اجتماعی پیرامونی مقدر می‌سازد (Fairclough, 1993: 62-63). مثالی که فرکلا می‌زند این است که مدل‌ول تروریست و مبارز آزادی‌خواه هر دو یکی است، اما اینکه در دلالت به کسی که سلاح به‌دست می‌گیرد و علیه یک حکومت مستقر می‌ستیزد کدام دال را به کار ببریم به این باز می‌گردد که دال مورد نظر در چه زمینه اجتماعی و در چه فرایند و کنش گفتمانی و توسط چه کارگزاری خلق شود (Fairclough, 1993: 75).

فرکلا، گفتمان را «اسلوب بازنمایی»^۲ می‌داند. به عبارت دیگر، زمانی که کنش‌های زبانی را در یک بستر اجتماعی به‌مثابه گفتمانی می‌بینیم، باید همیشه در ذهن داشته باشیم که گوینده به‌صراحت یا تلویح، در پی بازنمایی جهان است. فرکلا برای اینکه این کارکرد گفتمان را قابل پژوهش‌تر کند، سه کارکرد متفاوت گفتمان در بازنمایی را از هم تفکیک می‌کند. این سه کارکرد عبارتند از:

1. Critical Discourse Analysis (CDA)
2. Mode of Representation

۱. کارکرد هویت‌یابانه^۱: به واسطه این کارکرد، گفتمان، انسان‌ها را در موقعیت‌های سوژگی^۲ مشخص قرار می‌دهد. برای مثال همان‌طور که در بخش قبل در مورد تأکیدات فوکو درباره روابط قدرت در قالب‌های گفتمانی می‌گفتیم، به موقعیت‌های سوژگی پزشک و بیمار و رابطه قدرتی که به واسطه گفتمان بالینی بین این دو موقعیت برقرار می‌شود، مثال زدیم.

۲. کارکرد تعاملی^۳: گفتمان پس از تخصیص موقعیت‌های سوژگی به هر یک از اطراف یک تعامل گفتمانی، عملاً سنخ خاصی از تعامل را میان ایشان برقرار می‌کند.

۳. کارکرد معنایی یا ایده‌پردازانه^۴: که می‌توان آن را کارکرد جهان‌بینانه^۵ گفتمان دانست. هر گفتمانی در کنار سوژه‌ها، از اعیان و ابژه‌هایی که به آنها می‌پردازد نیز تعریفی ارائه کرده، روابطی را میان آنها در جهان خارج تبیین می‌کند (Fairclough, 1993: 64-65).

فرکلا در طرح کارکرد هویت‌یابانه یا تخصیص موقعیت‌های سوژگی به افراد از مفهوم استیضاح^۵ آلتوسر الهام گرفته است. به تأکید خودش، برای اینکه یک سوژه در مقابل یک نداده‌ی یا استیضاح پاسخی بدهد و به سوژه متن بدل شود، اول باید قادر به خواندن متن باشد تا درک کند که مورد خطاب قرار گرفته است (Fairclough, 1993: 86-87).

در طرح این بحث، فرکلا تاحدی تحت تأثیر مفهوم قیود تبیینی فوکو نیز بوده است. اینکه جایگاه متقابل افرادی که به واسطه یک گفتمان وارد تعامل با هم شده‌اند چه باشد، به نحوه بازنمایی ایشان در گفتمان بازمی‌گردد. مثال مورد علاقه فرکلا، تعامل پزشک و بیمار است. چون در بطن گفتمان درمان، پزشک دارای موضع مسلط است، از این‌رو فرصت طرح موضوع در مکالمه از آن اوست. در مقابل بیمار، موضعی فروتنانه‌تر و سلطه‌پذیرتر در قبال پزشک دارد. در این بین، بیمار که موقعیت تهدیدپذیرتر و تحت سلطه‌تری نسبت به پزشک دارد، به وضوح مجبور به استفاده از استراتژی‌های نزاکتی^۶

-
1. Identity
 2. Subjective Positions
 3. Relational
 4. Ideational
 5. Interpellation
 6. politeness strategies

بیشتری است و در واقع اینگونه فرصت قائلیت و فاعلیت بیشتری در اختیار پزشک قرار می‌دهد. فرکلا تأکید می‌کند که افراد در بطن گفتمان‌ها، شخصیت بومی^۱ پیدا می‌کنند. به دیگر سخن، گفتار و سلوک گفتمانی ایشان، نماینده جغرافیای گفتمانی‌ای خواهد بود که در آن قرار گرفته‌اند (Fairclough, 1993: 137-143).

کارکرد دوم یعنی کارکرد ایده‌پردازانه، محیط اجتماعی‌ای را که تعامل طرف‌ها یا سوژه‌های گفتمانی در بطن آن با یکدیگر دست به تعامل می‌زنند، بازنمایی می‌کند. ناگفته پیداست که در این بازنمایی، تلویحاً دلایل تخصیص موقعیت‌های سوژگی نیز نهفته است. برای مثال هرچند اکثر بیماران، چیزی از علم پزشکی نمی‌دانند، گفتمان بالینی و بیمارستانی این مسئله را برای مراجعان به محیط‌های درمانی، درونی کرده که اطبا نسبت به چگونگی عملکرد بدن انسان و شیوه‌های درمان امراض دارای دانش مکفی هستند. این بازنمایی از محیط اجتماعی بالینی را اگر مراجع یا بیمار بپذیرند، خود به خود یک ساختار قدرت گفتمانی ایجاد کرده، دو موقعیت سوژگی درمانگر و درمان‌شونده را در بطن این بازنمایی از محیط اجتماعی و گفتمانی خلق و بین طرفین تقسیم می‌کند.

کارکرد ایده‌پردازانه گفتمان، بیشتر با عناصر محتوایی در متن محقق می‌شود، زیرا گفتمان در بازنمایی جهان، صراحت بیشتری دارد و در نتیجه می‌توان عناصر مختلف این بازنمایی را با کاربست روش‌های زبان‌شناسانه بررسی کرد؛ عناصری مانند: معنایابی کلمات^۲، واژگان‌گزینی^۳ و نیز استعاره^۴. پرداختن به جزئیات این ابزار روش‌شناختی در حوصله این مقاله نیست، اما این ابزار به تدقیق در کتاب فرکلا (۱۹۹۳) ذکر شده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله با اشاراتی به تقابل جوهرگرایی و چرخش زبان‌شناختی آغاز شد. توضیح دادیم که چگونه کسانی مانند سوسور و ویتگنشتاین علیه صدق عینی و اطلاق جوهری و اصیل دال‌ها بر مدلول‌ها، ادعاهایی طرح نمودند. بحث سوسور از آن جهت برای ما اهمیت دارد که به روابط درونی سیستم زبان می‌پردازد. هرچند نظریه‌های تحلیل

1. Ethos

2. word meaning

3. wording or lexicalization

4. metaphor

گفتمان و نیز روش‌های منبعث از این نظریه‌ها، بیشتر بر پساساختارگرایی در زبان‌شناسی استوار است تا ساختارگرایی سوسوری، با این حال تأکید او بر رابطه درونی دال‌ها در بطن سیستم زبان، برای ما جنبه کاربردی دارد.

همچنین طبق دو آموزه اصلی از تطورات زبانی ویتگنشتاین، مسئله بازی‌های زبانی و تأکید بر منطق مخصوص به خود هر بازی زبانی در تشریح و تبیین انقطاع گفتمانی مشهود میان هر گفتمان سیاسی قابلیت بهره‌برداری دارد.

تأکید بر مباحث ساختارگرایی زبانی سوسور از این حیث انجام شد تا خواننده متوجه مرحله‌ای از تاریخ زبان‌شناسی معاصر باشد که طی آن بر اتکای به نفس و درون‌زاد بودن ساختار و سیستم زبانی تأکید شده و در نتیجه ارتباط جوهری یا ذاتی زبان و دال‌های زبانی بر مدلول‌ها بلاموضوع شده و در نهایت بر عنصر قراردادی بودن این دال‌ها تأکید شده است. با این حال همان‌طور که در بحث گذار ویتگنشتاین از فاز متقدم به متأخر تأملات وی مشاهده شد، چرخش زبانی در نهایت از ثبات ساختاری و نیز تأکیدی که اثبات‌گرایان منطقی یا پوزیتیویست‌ها بر «شرط صدق» و نظریه تناظر دال زبانی با مدلول عینی خارجی داشتند نیز گذشتیم و بدین ترتیب فرصت برای ظهور پساساختارگرایان فراهم شد.

هرچند سنت پساساختارگرایی، محدود به فوکو نشده و بزرگانی چون دریدا، بارت، دلوز، لیوتار، بودریار، لاکلا و مووف و بسیاری دیگر را نیز شامل می‌شود، با این حال در این مقاله برای حفظ اختصار تلاش شد تا میشل فوکو به عنوان یکی از تأثیرگذارترین چهره‌ها بر تکوین روش‌شناسی تحلیل گفتمان انتقادی به صورت مختصر معرفی شود. اشاره شد که فوکو به‌ویژه در پروژه تبارشناسی خود تلاش می‌کند تا نقش و تأثیر قدرت را بر شکل‌گیری گفتمان‌ها و رژیم‌های حقیقت و بازنمایی‌هایی که از جهان اجتماعی ارائه می‌شود، مورد مذاقه قرار دهد.

در نهایت در بخش بعد به اصلی‌ترین چهره رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی یعنی نورمن فرکلا اشاره کردیم. هرچند پرداختن به جزئیات روش‌شناسی عمدتاً زبانی فرکلا در تحلیل گفتمان مقدور نبود، توضیح دادیم که فرکلا، هر رویه گفتمانی را برحسب کارکردی که در بازنمایی دارد، به سه کارکرد تقسیم می‌کند: ایده‌پردازی یا بازنمایی جهانی که تعامل گفتمانی در بطن آن انجام می‌شود؛ بازنمایی موقعیت‌های سوژگی که

لاجرم و بر اساس قاموس بازنمایی شده این عرصه تعامل با یکدیگر رابطه قدرتی برقرار می‌کنند و در نهایت بازنمایی سنخ خاصی از منطق تعامل میان این موقعیت‌های سوژگی.

منابع

- آفاگل زاده، فردوس (۱۳۹۰) تحلیل گفتمان انتقادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بزرگی، وحید (۱۳۸۲) دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل، تهران، نشرنی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰) پساسیاست؛ نظریه و روش، تهران، نشرنی.
- دباغ، سروش (۱۳۸۷) سکوت و معنا؛ جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط.
- سرای، حسن و دیگران (۱۳۸۷) «روش کیفی در مطالعات اجتماعی با تأکید بر روش تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، پژوهشنامه علوم اجتماعی، سال دوم، شماره سوم، صص ۸۳-۱۰۶.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۳) «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، شماره ۱۴، صص ۸۱-۱۰۷.
- مگی، برایان (۱۳۷۷) فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلاسفه غرب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- ونت، الکساندر (۱۳۸۶) نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- Akmaljonovna, Zukhro Akbarova, and Abdullazizova Rokhatoy Usmonalievna (2022) Analysis of Views on The Formation of The Linguistic Landscape of The World. *Anglisticum. Journal of The Association-Institute for English Language And American Studies*, 11(1), 11-18.
- Biletzki, A. & Matar, A. (2011) Ludwig Wittgenstein. In: E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition).
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/wittgenstein/>
- De Saussure, Ferdinand. (1959) *Course in general linguistics*, trans. Wade Baskin.
- Fairclough, Norman (1992) *Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis*. In *Discourse & Society* (Vol. 3, Issue 2, pp. 193-217).
- (1993) *Discourse and social change*, Cambridge: Polity Press
- Foucault, M. (1990) *The History of Sexuality: An Introduction*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- (2009) *History of Madness*. Trans. J. Khalfa. New York: Routledge.
- Freeman-Core, Charles (2021) Wittgenstein and Meaning. *Philosophical Investigations*, 44(4), 403-425.
- Gane, M. (2013) *Towards a Critique of Foucault: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*. Routledge.
- Gutting, Gary (2012) Michel Foucault in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Retrieved from:
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/foucault> in 4/25/ 2013

- Harris, Roy (1988) Language, Saussure and Wittgenstein: How to play games with words. Psychology Press.
- Jørgensen, M. W., & Phillips, L. J. (2002). Discourse Analysis as Theory and Method. SAGE.
- Mills, Sara (2004) discourse, London: Routledge
- Mohammadi, Mahdi, and Asghar Vaezie (2022) A Critical Study of Two Conceptions of Wittgenstein's "Family Resemblance". Journal of Philosophical Investigations, 16(41), 222-241.
- Neumann, Iver B (2009) 'Discourse Analysis' in Audie Klotz and Deepa Prakash: qualitative methods in international relations: a pluralist guide, pp 61- 77, London: Palgrave Mcmillan.
- P. Wolf, Michael (2009) Philosophy of Language in The Internet Encyclopedia of Philosophy, retrieved from: <http://http://www.iep.utm.edu/lang-phi> in 2/2/2023.
- Radford, Gary P., and Marie L. Radford (2005). Structuralism, post-structuralism, and the library: de Saussure and Foucault. Journal of documentation, 61(1), 60-78.
- Reynolds, Jack (2023) Jacques Derrida in The Internet Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from: <http://www.iep.utm.edu/derrida> in 3/18/۲۰۲۳
- Sayer, Andrew (1999) Realism and social science. Realism and social science, 1-224.
- Swoyer, C. (2010) The linguistic relativity hypothesis. E. N. Zalta, ed. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2010 ed. <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/supplement2>

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۲۵۷-۲۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تحول در عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب

گیتی پورزکی*

چکیده

بیشتر مطالعات و منابع جدی درباره نحوه واکنش روشن‌فکران عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب معمولاً یا چندان توجهی به تغییر و تحول دیدگاه‌های آنها در طول تاریخ معاصر ندارند، یا چنین فرض می‌کنند که عادت‌واره‌ها و تولیدات کلامی آنها، چندان تغییری نداشته است. اما با بررسی دقیق‌تر متوجه می‌شویم که در برهه‌های متفاوت تاریخ معاصر، این کالاهای کلامی تحول‌یافته، در برخی مواقع به روشن‌فکران دینی نزدیک شده‌اند و در برخی مواقع فاصله گرفته‌اند. مطالعه این فراز و فرودها می‌تواند پرتوی تازه‌ای بر تحولات تاریخی و نقش روشن‌فکران در بسیج سیاسی مردم بیفکند. از این‌رو پرسش اصلی این پژوهش این است که چه تحولی در کالاهای کلامی تولیدشده در میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با غرب از مشروطه تا پس از انقلاب اسلامی رخ داده است؟ یافته پژوهش نشان می‌دهد که روشن‌فکران عرفی در عصر مشروطه اکثراً با دید حیرت و سپس تحسین به غرب و مدرنیته می‌نگریستند و راه‌حل مشکل عقب‌ماندگی ایران را تقلید و در نهایت گریته‌برداری از غرب می‌دانستند. اما به دلایل تجربی، تاریخی و ذهنی، در طول کمتر از یک قرن، این دیدگاه مثبت به غرب و مدرنیته در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ تغییر یافت؛ به نحوی که می‌توان گفت که بخش بزرگی از روشن‌فکران عرفی در این دوره، با نزدیک شدن به روشن‌فکران دینی، نقش مهمی در بازسازی میدان سنت و مذهب بازی کردند. اما پس از انقلاب به تدریج این وضعیت دوباره تحول یافت و این‌بار این روشن‌فکران دینی بودند که در مسیر عرفی شدن قرار

* استادیار گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران gitipoorzaki@yahoo.com



گرفتند و حتی به روشن‌فکری عرفی نزدیک شدند. روش و نظریه مورد استفاده در این پژوهش، برگرفته از نظریه کنش «پیر بوردیو» و روش ساختیابی او است.

واژه‌های کلیدی: روشن‌فکران، روشن‌فکران عرفی، بازار کلامی، بوردیو، تحول عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری.

مقدمه و بیان مسئله

روشن‌فکران در هر جامعه‌ای با تولید و اعتباربخشی به برخی عقاید، ایده‌ها، باورها و خط-مشی‌های خاص و مشروعیت‌زدایی از کالاهای زبانی دیگر، نقش مهمی در برساخت تعاریف، حقایق و رویدادها بازی می‌کنند. از آنجا که مواجهه با غرب، اگر نگوییم مهم‌ترین، حداقل یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی سوژه ایرانی بوده است. مطالعه نحوه واکنش روشن‌فکران به این مواجهه و نقش مؤثر آنها در الهام‌بخشی و بسیج‌گری سیاسی اقشار وسیع جامعه در این مواجهه، اهمیت فراوانی در مطالعه تاریخ معاصر ایران خواهد داشت. هرچند درباره نقش روشن‌فکران در رویدادهای مختلف تاریخی، مطالعاتی وجود دارد، به تقسیم‌بندی‌ها و منازعات درون‌میدانی روشن‌فکران و نیز تحول در مواضع و تغییر کالاهای زبانی آنها، کمتر توجه شده است. در کل می‌توان در میدان روشن‌فکری معاصر ایران در یک تقسیم‌بندی کلی، دو گونه روشن‌فکر را از هم تمیز داد: روشن‌فکران عرفی و روشن-فکران دینی. این دو گروه روشن‌فکری در قبال رویدادهای متفاوت (از جمله مواجهه با غرب و مدرنیته)، موضع‌گیری‌های گاه متفاوتی داشتند و سرمایه‌ها و کالاهای زبانی متفاوتی تولید کرده‌اند. دنبال کردن این موضع‌گیری‌های متفاوت و تحول آنها در دوره‌های مختلف، بحث مهم و جذابی است که از قضا کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

مهرزاد بروجردی در کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب» (۱۳۷۷) اصولاً دغدغه تحول در دیدگاه روشن‌فکری (اعم از دینی و عرفی) در تاریخ معاصر را ندارد و بیشتر هم به روشن‌فکران دینی در دهه‌های منتهی به انقلاب اسلامی می‌پردازد و مثلاً به دیدگاه روشن‌فکران دوره مشروطه نمی‌پردازد. ذاکری در کتاب «گرایش تدریجی روشن‌فکران ایرانی به اسلام سیاسی» (۱۴۰۲) نیز به لحاظ تاریخی، همین مقطع تاریخی را مدنظر قرار داده است و اصولاً به روشن‌فکران عرفی و تحول در دیدگاه آنها، توجه چندانی نداشته است. از سوی دیگر، منابع دیگری مانند کتاب «روشن‌فکران ایران در عصر مشروطیت» به قلم لطف‌الله آجدانی (۱۳۹۹) صرفاً به روشن‌فکران دوره مشروطه پرداخته‌اند. از این‌رو جای خالی مطالعه‌ای که تحول تولیدات کلامی روشن‌فکران را در برهه‌های مختلف تاریخی بررسی کند، احساس می‌شود.

در یک مطالعه پیشینی متوجه می‌شویم که روشن‌فکران عرفی نه‌تنها نسبت به

روشن‌فکران دینی، کالاهای زبانی متفاوتی در تاریخ معاصر ایران تولید کرده‌اند، بلکه کالاهای زبانی آنها در طول تاریخ چنان تحولی پیدا کرده که می‌توان با توجه به این تحول دیدگاه‌ها، تحولات تاریخ فکری جامعه ایران را دنبال و از زاویه نگاه جدیدی مطالعه و درک کرد.

از این‌رو پرسش اصلی این پژوهش این است که چه تحولی در کالاهای کلامی تولیدشده در میدان روشن‌فکری (به‌ویژه روشن‌فکری عرفی) درباره مواجهه با غرب از مشروطه تا انقلاب اسلامی رخ داده است؟

فرضیه اصلی آن است که روشن‌فکران عرفی در عصر مشروطه (برای مثال آخوندزاده، ملکم و طالبوف و تقی‌زاده) اکثراً با دید حیرت و سپس تحسین به غرب و مدرنیته می‌نگریستند و راه‌حل مشکل عقب‌ماندگی ایران را تقلید و در نهایت گرت‌برداری از غرب می‌دانستند. از این‌رو روشن‌فکران این دوره نسبت به جریان‌ها مذهبی سنتی منتقد بوده، گاه آنها را موجب عقب‌ماندگی ایران تلقی می‌کردند. اما به دلایل تجربی، تاریخی و ذهنی در طول کمتر از یک قرن، این دیدگاه مثبت به غرب و مدرنیته در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ تغییر یافت؛ به نحوی که می‌توان گفت بخش بزرگی از روشن‌فکران عرفی (مانند براهنی، نراقی، کسمایی و حاج‌سیدجوادی) در این دوره با نزدیک شدن به روشن‌فکران دینی، نقش مهمی در بازسازی میدان سنت و مذهب بازی کردند. جالب اینجاست که پس از انقلاب به‌تدریج این وضعیت دوباره تحول یافت و این‌بار این روشن‌فکران دینی بودند که در مسیر عرفی شدن (سروش، شبستری و ملکیان) قرار گرفتند و حتی به روشن‌فکری عرفی نزدیک شدند.

پیشینه پژوهش

کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب» اثر مهرزاد بروجرودی (۱۳۷۷)، اصولاً به تحول نگاه روشن‌فکری (اعم از دینی و عرفی) نمی‌پردازد و از این‌رو روشن‌فکری را نه از اولین رویارویی‌های سنت و مدرنیته در دوره مشروطه، بلکه از دوران پس از جنگ جهانی دوم که ایده‌های بومی‌گرایی و ضد استعماری در جهان و به تبع آن در ایران نضج می‌گرفت، مطالعه و بررسی می‌کند.

کتاب «گرایش تدریجی روشن‌فکران ایرانی به اسلام سیاسی» اثر سید قاسم ذاکری (۱۴۰۲) نیز به سال‌های پس از جنگ جهانی دوم می‌پردازد و همچون بروجردی، بیشتر به نقش محافل غیر حوزوی در مقوله اسلام سیاسی توجه دارد. با تقسیم‌بندی مختلفی که او درباره روشن‌فکران ارائه می‌دهد، انواع مواجهه با غرب را از سوی روشن‌فکران بررسی می‌کند. اما با وجود این، کمتر به روشن‌فکران عرفی و تغییر و تحول در مواضع این قشر پرداخته شده است.

فرزین وحدت در فصل چهارم از کتاب «رویارویی فکری ایران با مدرنیت» (۱۴۰۲)، به اندیشه‌های شریعتی و آیت‌الله مطهری و امام خمینی می‌پردازد و عنوان می‌دارد که اینان با خلق مفاهیمی جدید، خوانش جدیدی از سوبژه بودن انسان ایرانی ارائه دادند که به ایجاد انقلاب اسلامی انجامید. از این‌رو او نیز سهم بیشتری را در پایه‌ریزی انقلاب به روحانیت و در مرحله بعدی به روشن‌فکران مذهبی می‌دهد.

فردین قریشی در کتاب «بازسازی اندیشه دینی در ایران» (۱۳۹۰) نیز روشن‌فکران و متفکران دینی را به عنوان عاملان و حامیان بازسازی اندیشه دینی و سنتی بازشناسی می‌کند. وی افرادی همچون طالبوف، نایینی، شریعتی، بازرگان و سروش را به عنوان عاملان و حاملان بازسازی اندیشه دینی معرفی می‌کند و به متفکران و روشن‌فکران غیر دینی چندان نمی‌پردازد.

مبانی نظری و تعریف مفاهیم

چنان‌که پیشتر گفته شد، نظریه مورد استفاده در این پژوهش، نظریه «پیتربوردیو» خواهد بود. بوردیو برای گذر از کاستی‌های دو نگرش ساختارگرایی و کارگزارگرایی کوشید ذیل نظریه کنش خود، از تنگناهای هر دو نگرش بیرون آید (Carig, 1995: 95). نظریه کنش بوردیو بر پایه مفاهیم و ابزار نظری از جمله «عادت‌واره»، «سرمایه» و «میدان» بنا شده است.

میدان: فضای اجتماعی، آکنده از میدان‌های متفاوت است. مکان‌هایی ساخت‌یافته درون فضای اجتماعی که حول انواع خاصی از سرمایه سازمان می‌یابند و کنشگران بر

اساس جایگاه و موقعیت خود برای کسب سرمایه و قدرت در آن عمل می‌کنند. میدان به تعبیر بوردیو، «میدان زور» است که اجبارهای ویژه خود را بر هر کس که وارد آن شود، تحمیل خواهد کرد. از کسانی که درون میدان هستند، انتظار می‌رود که از طریق اجتماعی شدن، قوانین و عادت‌واره‌های میدان را رعایت کنند (بوردیو، ۱۳۸۰: ۲۳۱). از آن گذشته، میدان فضای مبارزه‌ای است که در آن کارگزاران و نهادها می‌خواهند توزیع کنونی سرمایه را حفظ یا زیر و زبر کنند. از این‌رو میدان، میدان جنگی است که در آن بر سر بنیان‌های هویت و سلسله‌مراتب، درگیری بی‌پایانی در جریان است (بوردیو، ۱۳۸۷: ۲۳).

عادت‌واره^۱: مجموعه‌ای از الگوهای اصلی عمیقاً درونی‌شده و عادات ذهنی است (Bidet, 1979: 203). در واقع عادت‌واره نظامی از خصلت‌های ناپایدار، نگرش‌ها، تمایلات ادراکی، احساسات، کردارها و اندیشه‌هایی است که افراد به علت شرایط عینی وجودی‌شان درونی کرده‌اند و در نهایت شکل ساختار به خود گرفته است. در هر میدان، عادت‌واره‌های خاصی مسلط است.

سرمایه: سرمایه به هر منبع کارآمدی در فضای اجتماعی اطلاق می‌شود که شخص را توانا می‌سازد تا به سودهایی که از مشارکت و رقابت در میدان برمی‌آید، دست یابد (بوردیو، ۱۳۸۷: ۲۲). این مفهوم هرچند برگرفته از مفهوم مارکسی است، از نو صورت‌بندی می‌شود و از معنای محدود سرمایه اقتصادی فراتر رفته، انواع گوناگون سرمایه را در برمی‌گیرد و می‌توان آن را انباشتی از امکانات دانست که خود منجر به ایجاد امکانات بیشتر می‌شود. بوردیو، چهار نوع سرمایه را برمی‌شمارد: سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی، سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین.

سرمایه نمادین: بوردیو در تقسیم‌بندی خود از انواع سرمایه، سرمایه نمادین را محصول اشکال دیگر سرمایه می‌داند. وقتی هر یک از این سرمایه‌ها از طرف سایر عاملان داخل میدان و فضای اجتماعی به رسمیت شناخته شود، سرمایه نمادین شکل می‌گیرد. سرمایه نمادین، نوعی اعتبار و حسن شهرت است. ممکن است فردی، شاعر یا نویسنده باشد و دارای سرمایه فرهنگی باشد. اما تنها زمانی این سرمایه به سرمایه نمادین تبدیل می‌شود که در میان سایر عاملان اجتماعی داخل میدان از نوعی اقتدار و

احترام ویژه برخوردار باشد.

در این پژوهش با استفاده از این ابزار مفهومی نشان داده خواهد شد که چگونه ایماژ و تصویر مدرنیته و غرب در میدان روشن‌فکری بازتعریف شد و ایماژ مثبت از غرب و مدرنیته در بازار کلامی، هژمونی و سرمایه‌نمادین خود را از دست داد و جای خود را به بازتعریف منفی از غرب سپرد.

مسئله عقب‌ماندگی و عادت‌واره روشن‌فکران عرفی دوره مشروطه

در عصر مشروطه در پی تعاملات گسترده‌تر و رفت‌آمدهای اقشار بیشتری از مردم به غرب برای تحصیل، تجارت و سیاحت، به تدریج بازگویی و نقد این عقب‌ماندگی تبدیل به عادت‌واره رایج میدان روشن‌فکری شد. غرب در پی تحولات علمی، تکنولوژیکی، اقتصادی و سیاسی خود در چشم متفکر ایرانی، سرزمین عجایبی می‌نمود که هرچند نقایصی دارد و در برخی وجوه فرهنگی و اخلاقی می‌توان نقدهایی به آن روا داشت، در اقتصاد، سیاست، بهداشت، آموزش، صنعت و... رو به پیش و بسامان تعریف می‌شد.

این مواجهه و مقایسه خود با دیگری، پرسش مشهور عباس میرزا درباره چرایی عقب‌ماندگی کشور را به پرسش رایج روشن‌فکران عرفی آن برهه از زمان تبدیل کرد. طالبوف در کتاب «احمد»، از زبان کودک کتاب می‌پرسد:

«آقا سبب این آبادی حیرت‌انگیز بلاد خارجه چیست؟ چرا ممالک ما به این آبادی نمی‌رسد؟ مگر ما زنده نیستیم؟ اگر انسانیم چرا مثل بوم، طالب ویرانی هستیم و بلاد ما به هر سو بنگری، خرابه و قبرستان و مزبله و گل و عفونت و تاریکی است؟» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۲۲).

در جای دیگر می‌پرسد:

«چرا اقدامات وطن‌پرستان از پیش نمی‌رود؟ چرا تخم ترقی ما نروییده خشک می‌شود؟ چرا بشارت‌های جراید ما بعد از دو روز مبدل به یأس و خسارت می‌شود؟ چرا احکام اکیده دولت، روز دیگر فراموش یا اجرایش پنبه در گوش می‌ماند...؟» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۵۱).

ملکم‌خان در رساله «یوم و یقظه» حیران و متأسف می‌پرسد:

«ای ایران، تفو بر روزگار تو باد! این چه روزگار است که تو را پیش آمده و این چه مصیبت است که بر تو روی آورده؟ تو همان ایران هستی که به عهد قدیم، گلستان ارم و بهشت روی زمین بودی... مورخین آگاهند که در ایام فرمانروایی سلاطین عجم و پیش از استیلای بیگانگان، چه رسم‌های نیک و نظم‌های پسندیده در این مملکت بود. قوانین کیومرث و هوشنگ و جمشید هنوز در دست است و دادگری نوشیروان تاکنون از یاد نرفته است. ای ایران! ابواب سعادت بر تو بسته شده و راه‌های چاره به رویت مسدود گردیده است.» (ملک‌خان، ۱۳۲۵: ۱۷۱)

با تورقی کوتاه در آثار آخوندزاده، ملک‌المتکلمین، امیرکبیر، تقی‌زاده و سایر متفکران عرفی و حتی دینی به پرسش‌های پرتکرار و طرح مسئله‌های مشابه می‌رسیم.

مؤلفه‌های مدرنیته به مثابه کالاهای زبانی میدان روشن‌فکری در عصر مشروطه

پس از طرح مسئله و اعلام درد عقب‌ماندگی و البته تعیین وضع مطلوب و آرمانی در غرب، روشن‌فکران عرفی این دوره شروع به تولید کالاهای زبانی‌ای کردند که در آن راه‌حل‌ها و درمان درد ارائه می‌شد. در اکثر این راه‌حل‌ها و نسخه‌های درمانی، عناصر مدرنیته (مثل اعتماد به عقل و علم بشری، آموزش علم به شیوه غربی، دموکراسی و قانون) نجات‌بخش بودند و غرب، الگو و نمونه این نجات‌یافتگی محسوب می‌شد. برای مثال آخوندزاده، روشن‌فکر ناسیونالیست ایرانی و ساکن تفلیس، در پاسخ به پرسش ژنرال فیشر که از وی درباره شعر شاعری ملقب به آفتاب‌الشعرا پرسید که غربیان را حشرات خطاب کرده بود، جواب می‌دهد که:

«صاحب ما، کی شما را حشرات نامیده‌ایم؟ وقتی که در هر قدم به شما محتاجیم، علوم را از شما کسب می‌کنیم، صنایع را از شما یاد می‌گیریم، فنون را از شما می‌آموزیم، اختراعات را از شما اخذ می‌نماییم. از امتعه و اقسامه شما منتفع می‌شویم. والله که چنان خشنودیم که اگر چاره داشتیم، نمی‌گذاشتیم پس از مردن هم در جهنم بریان بشوید. چه کنیم که اختیار این امر دست ما نیست. امید که ما را خواهید بخشید و حمل بر بی‌وفایی و

حق‌ناشناسی نخواهید کرد.» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۵۱) هرچند این پاسخ به طنز آغشته باشد، موضع آخوندزاده از خلال آن کاملاً مشخص است.

اعتماد به عقل بشری

روشن‌فکران عرفی عصر مشروطه، برخلاف روشن‌فکران دهه ۴۰ و ۵۰ عصر پهلوی (چنان‌که خواهیم دید)، در توانایی عقل بشری، چندان چون و چرایی نداشتند. در ضمن در لزوم استفاده از این عقل خودبسندۀ نیز شک و تردیدی نداشتند. برای مثال به گفتهٔ آدمیت، بنیان تفکر طالبوف بر عقل نهاده شده، ذهن او تجربهٔ صرف و پرداختهٔ دانش طبیعی است. گرایش عقلانی او به طور کلی (و نه به اطلاق) مادی است و اعتقادش بر اینکه دانش ما از جهان خارج، تنها از تجربهٔ عینی و به یاری عقل بشری به‌دست می‌آید (آدمیت، ۱۳۶۳: ۱۵). بر بنیاد همین مؤلفهٔ بنیادی، طالبوف مخالف تقلید و تعبد محض است و معتقد است که میزان عمل هر کس باید بر یقین باشد و هرگز تقلید عمل دیگری را که مخالف عقل اوست، جایز نمی‌شمارد و یقین ما، ایقان حسیات ماست (همان: ۱۸) و ایقان حسیات، تجربه‌ای شخصی است.

آخوندزاده از او پیشتر می‌رود و معتقد است که انسان باید به یاری عقل خود، آیینی تازه بیافریند و این کار از عهدهٔ فیلسوفان موافق عقل برمی‌آید. او در اکثر نمایشنامه‌هایش بر پذیرش اوهام، فال و کارهای منجمان تاخته و خواننده را به به‌کارگیری عقل تشویق کرده و هشدار می‌دهد که نگذارند کسانی دیگر به جای آنان فکر کنند و تصمیم بگیرند (پورزکی، ۱۳۷۹: ۱۱۴). چنین انسان‌هایی به باور وی، نه‌تنها جامعه‌ای پیشرفته‌تر، بلکه انسان‌هایی بهتر و اخلاقی‌تر تربیت خواهند کرد؛ زیرا دانش و بینایی است که آدمی را به نیکی و راستی و پرهیز از بدی و کجروی رهنمون می‌نماید. تنها دانش است که آئینهٔ عقل آدمی را صیقل می‌دهد و او را به کمالات اخلاقی ارشاد می‌کند. از نظر این روشن‌فکران، رابطهٔ میان عقل و اخلاق، رابطهٔ مستقیمی است.

ترقی محصول آزادی بیان و انتقادپذیری

از نظر روشن‌فکران عرفی این دوره، عقل بشری نه‌تنها انسان‌هایی نیک‌تر، بلکه جامعه‌ای بسامان‌تر و پیشرفته‌تر به وجود خواهد آورد. تولید کالاهای زبانی با کلیدواژه‌های ترقی، تحول، سیلوئیزاسیون، پیشرفت و تمدن در میدان روشن‌فکری این

دوره، تبدیل به عادت‌واره میدان شده بود. اما ترقی چیست؟ به گفته میرزا ملکم‌خان، ترقی و تکامل، وجه ممیز انسان از حیوان است. در رساله «اصول آدمیت» می‌نویسد: «انسان تنها وقتی انسان است که قابلیت طی پله‌های تکامل را داشته باشد. در غیر این صورت از جایگاه انسانی سقوط و به مکان‌های حیوانی و حماری سقوط خواهد کرد... و آدمی عبارت است از علو انسان به عوالمی که مخصوص عالم انسانی است» (ملکم‌خان، ۱۳۲۵: ۲۳۴).

مأوا و مدل این ترقی و تمدن، جایی نبود جز غرب. تنها مشکل، یافتن اسباب و عوامل رسیدن به این ترقی و تمدن بود. البته این مشکل نیز چندان لاینحل نبود، زیرا اسباب و علل مشخص می‌نمود: عواملی مثل آزادی فکر و اندیشه، آموزش و تربیت عقول و انسان‌ها، اصلاح خط و تدوین قانون.

آخوندزاده در این الگوسازی بر مؤلفه‌های مدرنیته غربی تأکید می‌کند. تأکید او بر عقل، آموزش، انتقاد توأمان از دولت، سنت و دین، تأکید بر ملیت و آزادی را نمی‌توان نادیده گرفت. در نامه‌ای به میرزا یوسف‌خان، در تأکید بر فواید آزادی بیان و اندیشه متفکران غربی از جمله «ولتر فرنگی» و «بوکل انگلیسی» می‌نویسد: «آنان بر طبق ادراک خود و در کمال صراحت، بدون جبن و هراس و بدون پرده‌پوشی و سرپوشی، سخنان خود را گفته‌اند و باعث سیلوپیزاسیون امروزی یورپا شده‌اند» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۳۳). طالبوف اشاره می‌کند که ترقی غرب و «پیشرفت علم و فنون جدید، نتیجه آن است که دانشمندان برای شاگردان خود میدان مناقشه را باز کرده‌اند» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۵). به سخن دیگر از نظر آنان، آزادی استفاده از عقل، اندیشه و تفکر میان صاحبان اندیشه و بیان و تضارب آرا به رفع عقب‌ماندگی خواهد انجامید و اساس ترقی خواهد شد.

جایگاه انسان و حقوق او

کرامت و شرافت انسان و حقوق انسانی از جمله مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است که از نظر روشن‌فکران عرفی این دوره در بلاد ایران، محلی از اعراب ندارد. آنها، متأثر از اومانیزم غربی که انسان را سوژه‌ای دانا و توانا معرفی می‌کرد، بر این نظر بودند که انسان به واسطه عقل و علم حاصل از تربیت و آموزش می‌تواند دنیا را مسخر خود سازد و از ظلمت و بیچارگی برهد.

میرزا ملکم در روزنامه قانون شکوه می‌کند:

«ما، این ملت ایران، در زیر کدام ستاره متولد شده‌ایم که باید به این درجه از دایرهٔ آدمیت خارج، حتی از حقوق حیوانات سایر دول هم محروم بمانیم؟» (ر.ک: ملک‌خان، ۱۳۰۷).

وی به‌روشنی حقوق فردی را به سه قسم تقسیم می‌کند که از تکالیف دولت، پاسداری از این حقوق است: «اول حفظ استقلال، دوم حفظ حقوق جانی و سیم حفظ حقوق مالی» (ملک‌خان، ۱۳۲۵: ۱۳۶-۱۳۷). تشابه آرای ملک‌خان در این مورد با نظر جان لاک که سه حق زندگی، حق مالکیت و حق آزادی را از جمله حقوق طبیعی بنیادی انسان می‌داندست که قابل لغو از طرف هیچ‌کس حتی خود فرد نیست، از نکات جالب توجه است. طالبوف هم به همین سیاق، انسان و توانایی او و آزادی اراده را معنابخش هستی و خلقت خوانده، تأکید می‌کند که در جنب عزم بشری، محال، محال است و از ناپلئون بناپارت نقل قول می‌آورد که غیر ممکن را باید از دایرهٔ لغت خود اخراج نماییم، زیرا عموم انبای بشر بالطبع و الخلقه در جمیع افعال و اقوال خود، آزاد و مختار است و جز آمر یعنی ارادهٔ او، مانع و قول و فعل او نیست (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳-۴).

آخوندزاده نیز هم در مقالات و نامه‌ها و هم در نمایشنامه‌هایش، انسان شرقی و ایرانی را تحذیر می‌دهد که در خطه آسیا، بالکلیه انسان از درجهٔ شرافت و اعتماد ساقط شده و تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته شده‌اند و اصولاً مردم قابل نیستند که حق را از باطل فرق دهند و امورات و خیالات آنان را سند و حجت نمی‌شمارند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹۷)؛ در حالی که عقل، جهان‌شمول است و همهٔ انسان‌ها از آن بهره دارند. از این‌رو «چه معنی دارد که ما همه از صنف بشر بوده و از عقل و دانش بهره داشته باشیم، اما خودمان را بندهٔ فرمان چند نفر بی‌علم و بی‌معرفت شمرده باشیم» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹۷).

روشن است که روشن‌فکران عرفی عصر قاجار در یک عادت‌وارهٔ میدانی، ضمن اینکه ایران را در مقایسه با غرب عقب‌مانده و غوطه‌ور در ویرانی و خرافه ارزیابی می‌کردند، در مقام راه‌حل و جامعه مطلوب، با تولید کالاهای زبانی هم در بنیادها (جایگاه، عقل و علم، جایگاه انسان در هستی و خواست پیشرفت و ترقی به شیوهٔ غربی) و هم در مصادیق (خواست قانون، دموکراسی و آزادی اندیشه و تبادل آرا و اندیشه)، دفاع از ارزش‌های مدرن و حرکت در مسیر غرب را تبدیل به سرمایهٔ نمادین میدان نمودند. اینگونه بود که

این سرمایه نمادین و عادت‌واره‌های تثبیت‌شده در میدان روشن‌فکری عرفی در سال‌ها و دهه‌های بعد، حتی تا دوران پهلوی نیز ادامه یافت و تغییر چندانی نیافت. بسیاری از روشن‌فکران عرفی از مدافعان رضاخان میرپنج بودند و او را در قامت رهبر مقتدری می‌دیدند که می‌تواند در دوران گذار، این مسیر را طی کند. اما این روند به دلایلی چندانکه، متوقف شد و سپس مسیری کاملاً متفاوت یافت.

عوامل عینی و ذهنی تحول در عادت‌واره‌ها و کالاهای زبانی میدان روشن‌فکری

همان‌طور که اشاره شد، عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری در طول چندین دهه تغییر یافت. عوامل و تجربه‌های تاریخی فراوانی را می‌توان در این تغییر عادت‌واره‌ها دخیل دانست. اگر از تجاوز روسیه و تحمیل عهدنامه‌های گلستان و ترکمن‌چای به‌سختی بگذریم که بهترین نواحی حاصلخیز مملکت را از ایران جدا کرد و اگر رقابت خسران‌آمیز آنها برای به‌چنگ آوردن امتیازات مختلف اقتصادی را که شاهان قاجار به ثمن بخش و به‌راحتی به بلاد غربی می‌بخشیدند نیز با مسامحه کنار بگذاریم، باز می‌توانیم به برخی از علل احتمالی تحول در عادت‌واره‌های روشن‌فکری اشاره کنیم:

- جنگ جهانی اول و دوم: تأثیرات عینی و ذهنی جنگ جهانی اول و دوم اروپا به اروپا محدود نماند. هرچند ایران خود را در هر دو جنگ، بی‌طرف اعلام کرده بود، از سوی دول غربی و روسیه همزمان مورد سوءاستفاده قرار گرفت و نیروهای متخاصم از جنوب و شمال وارد ایران شدند. ارتش روسیه تزاری در جنگ جهانی اول تا دروازه‌های تهران پیش‌روی کرد، اما از منقرض کردن سلسله قاجار منصرف شد. مردم ایران در تنگستان، دشتستان و دشتی فارس و خوزستان به جنگ‌های تن‌به‌تن با نیروهای انگلیس پرداختند. این جنگ و جدال‌ها موجبات قحطی گسترده، نابسامانی، عدم امنیت، بیماری‌های مسری و قتل و غارت فراوان شده بود.

در جنگ جهانی دوم نیز ایران اشغال شد و در مدت کوتاهی ارتش ایران متلاشی شد. شاه ایران، برکنار و با انتقال سلطنت به پسرش توافقی شد و از خاک ایران برای انتقال کمک‌های نظامی استفاده شد.

بدتر آنکه در کنفرانس سه‌جانبه میان سه قدرت جهانی در غیاب ایران، آن را به

حوزه‌های نفوذ خود تقسیم کردند. حضور قوای متفقین در ایران، تنفر شدید عمومی را نسبت به دخالت بیگانگان در امور داخلی کشور، بیش از پیش برانگیخت؛ به‌ویژه که اثرات نکبت‌بار اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن، تغییرات کلی در بنیاد زندگی مادی و معنوی و فکری مردم به وجود آورد.

- **کودتای ۱۳۳۲:** در اوج شور و هیجان جامعه مدنی ایران و امید بستن به دولت مردمی دکتر مصدق که منادی و مبدع سیاست موازنه منفی نسبت به دول غرب و شرق بود، حکومت با همکاری مستقیم دول غربی در عملیاتی چندگانه، مصدق را از نخست‌وزیری عزل و تبعید و خانه‌نشین کرد و اکثریت جامعه روشن‌فکری ایران را در بهت و ناکامی فرو برد. نقش مستقیم دولت‌های غربی و به‌ویژه آمریکا در سرنگونی دولت مردمی و محبوب دکتر مصدق، امروز چیزی نیست که ثابت نشده باشد. اسناد متقن آن را خود دولت آمریکا منتشر کرده است و دولت‌مردانش به آن اعتراف نموده‌اند. به گفته انرو تالی، نویسنده مطلع و مفسر آمریکایی در کتاب *عربستان بی‌سلاطین*، «احمقانه است که بعضی‌ها نوشته‌اند مصدق را ایرانیان برانداختند. این عملیات از اول تا آخر، یک یورش آمریکایی بود...» (زعیم، ۱۳۷۹: ۳۳۲). سه رئیس‌جمهور (ریچارد نیکسون، بیل کلینتون و باراک اوباما) و دو وزیر (آلبرایت و کلینتون) آمریکا به این نقش اعتراف و عذرخواهی کرده‌اند. این مسئله در همان زمان وقوع نیز از دیدرس مردم و روشن‌فکران پوشیده نماند و تبدیل به زخم و سرخوردگی ماندگار از دموکراسی لیبرالی در ضمیر سوژه ایرانی شد.

بسیاری از روشن‌فکران اعم از عرفی و دینی در دهه‌های ۳۰، ۴۰ و ۵۰، زخم‌خورده و دل‌چرکین این کودتا بودند که سرنوشت ایران را در مسیر متفاوتی قرار داد. در واقع دخالت مستقیم آمریکا و انگلیس در کودتا از سویی و روحیه نوکرمآبانه سران حزب توده در قبال دولت شوروی از سوی دیگر، نوعی دلزدگی نسبت به شرق و غرب و خواست و آرزوی «بازگشت به خویشتن» را به وجود آورده بود. به همین سبب روشن‌فکران در تولید کالاهای زبانی به نقش مخرب غرب و شرق در توفیق نیافتن کشور برای گذار از استبداد و وابستگی، به آزادی و استقلال اشاره می‌کردند.

- این همان‌سازی شاه (میدان سیاسی مستقر) با غرب: با توجه به اینکه هم رضاشاه و هم محمدرضاشاه با دخالت مستقیم غرب بر اریکه قدرت قرار گرفته بودند و نیز با توجه به الگوبرداری همه‌جانبه رژیم، حداقل در ساحت فرهنگ و نمایش ظهورات شبه‌مدرنیستی در شهرهای بزرگ و در ضمن حمایت مستقیم و روابط حسنه دول و حاکمان غربی به‌ویژه با محمدرضاشاه پهلوی، این انگاره و تلقی وجود داشت که میان شاه و غرب نه‌تنها هماهنگی، بلکه این‌همانی و همسویی کاملی وجود دارد. بدین ترتیب روشن‌فکران در تولید کالاهای زبانی خود علیه استبداد و خودکامگی، شاه و غرب را در یک اردوگاه مشترک قرار می‌دادند.

به سخن دیگر از آنجا که دولت خودکامه شاه هم دم از تجدد می‌زد و خود را در نوسازی و توسعه، پیش‌رو و آوانگارد معرفی می‌کرد، به سهم خود بی‌علاقگی و تردید را نسبت به غرب بیشتر برمی‌انگیخت. در واکنش به شیفتگی فکری و عینی حکومت، بازگشت به سنت و ضدیت با تجدد و مأوای آن غرب، به تعبیر فرهنگ رجایی، «مذهب مختار» جامعه روشن‌فکری شد. حفاظت از میراث و هویت شرقی در برابر تمدن مهاجم غرب، نوعی رسالت روشن‌فکری و عادت‌واره میدان روشن‌فکری شده بود.

- گسترش جریان‌های چپ روشن‌فکری در جهان: تمامی علل یادشده را نمی‌توان فارغ از توجه به جهان اندیشه در سایر نقاط گیتی معنا کرد. تمامی اتفاقات پس از جنگ جهانی دوم، از حمله اتمی به هیروشیما و ناکازاکی گرفته تا جنگ سرد، جنگ ویتنام، شورش‌های دانشجویی دهه ۶۰ میلادی در دول غربی، وابستگی‌های اقتصادی و سیاسی کشورهای پیرامونی، قیام‌های ملی از جمله قیام‌های مردم هند و مصر بر ذهن و ضمیر روشن‌فکر ایرانی که به قول آرتور کسلر، همچون میخچه^(۱) حساس بود، تأثیر می‌گذاشت. بر این عوامل، نقش آثار و عملکرد روشن‌فکران محبوب و مشهور چپ از جمله سارتر، هایدگر، مارکوزه، چگوارا، فانون، پل باران و گوندرفرانک در مشروعیت‌زدایی از مدرنیته، غرب، سرمایه‌داری و فناوری را نمی‌توان نادیده یا حتی دست‌کم گرفت. بسیاری از روشن‌فکران دهه ۳۰، ۴۰ و ۵۰ ایران تحت تأثیر مستقیم این روشن‌فکران، آثارشان را ترجمه و مطالعه می‌کردند.

عادت‌واره‌های فکری میدان روشن‌فکران عرفی دهه ۴۰ و ۵۰

عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری بر اثر از سر گذراندن تجربه‌های عینی و ذهنی که در بالا به برخی از آنها اشاره شد، تحول یافت. اگر عادت‌واره میدان روشن‌فکری در عهد مشروطه، طرح مسئله عقب‌ماندگی و ارائه راه‌حل برای گذار به مدرنیته بوده است، در عصر پهلوی دوم و به‌ویژه دهه‌های ۴۰ و ۵۰، خیل بزرگی از روشن‌فکران ایرانی، سرمایه‌های کلامی را در صورتی خاص میدان روشن‌فکری محسوب می‌کردند که منتقد و ملزم به تعهد و التزام سیاسی و اجتماعی باشند. این گروه از روشن‌فکران عرفی با قدرت کلام و سرمایه اجتماعی و فرهنگی خود و با همکاری روشن‌فکران دینی، تعهد و مسئولیت روشن‌فکری را به عنوان عادت‌واره میدان روشن‌فکری معرفی کردند.

صمد بهرنگی، غلامحسین ساعدی، نیما یوشیج، اخوان ثالث و احمد شاملو در گروه ادیبان متعهد قرار می‌گیرند. بزرگ علوی، پیشکسوت گروه ادیبان متعهد، باور خود به تعهد روشن‌فکر را چنین بیان می‌کند: «من نمی‌توانم از گل و بلبل بنویسم و شاملو نیز از شعر همچون سلاح بشریت سخن می‌گفت» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۷۶). داستان‌های بزرگ علوی، م به‌آذین، گلستان و آل احمد نیز در همین راستا بیانگر خصلت اساسی ادبیات دوران خود هستند. این نویسندگان برای بررسی مناسباتشان با گذشته و در تلاش برای یافتن هویت گمشده و چاره‌جویی برای ضعف‌ها و نقد کاستی‌ها از قلم خود همچون ابزار یا سلاح استفاده می‌کردند. این ادیبان، تنها افرادی نبودند که چنین می‌اندیشیدند؛ چنان که گفتیم، عادت‌واره غالب میدان روشن‌فکری این دوره، روشن‌فکر را با تعهد اجتماعی تعریف می‌کرد.

برای مثال فریدون فاطمی بر وظیفه پیامبرگونه روشن‌فکران به عنوان رسالت روشن‌فکری تأکید می‌کند. نویسنده، شاعر یا نقاش با واژه‌ها و کلمات خود یا با نمایش احساسات و عواطف خود در هر قالبی می‌تواند در برابر شرایط اجتماعی و دنیای بیرونی موضع‌گیری کنند (فاطمی، ۱۳۴۹: ۶۴). به گفته او، روشن‌فکر کسی است که اندیشه و کردار را درهم می‌آمیزد تا بنیاد ظلم و ستم را براندازد (فاطمی، ۱۳۴۷: ۲۱).

رضا براهنی در مقاله‌ای به نام «قصه غامض تعهد»، ادبیات را روبنای اجتماعی فرض می‌کند که هدف آن، آفرینش ادبی و ارتقای ادبیات و فرهنگ نیست، بلکه ادبیات ملتزم

به تعهد اجتماعی است. به تعبیر او، یک شاعر یا نویسنده برای بالا بردن سطح فرهنگ، شعر یا داستان نمی‌گوید، بلکه او متعهد به چیز دیگری است و آن عبارت است از هستی اجتماع در حوزه‌ای از تاریخ. یعنی او متعهد اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند (براهنی، ۱۳۵۱: ۲۱).

با اندکی واکاوی عمیق‌تر می‌توانیم ببینیم که در عادت‌واره مسلط میدان روشن‌فکری، مدلول تعهد، کنش سیاسی، آگاهی‌بخشی و مخالف با وضع موجود بود؛ و گرنه کسی که در سایه بنشیند و اثری را بیافریند و خلق کند، یا بدون موضع‌گیری صرفاً به توصیف واقعیت بپردازد، روشن‌فکر محسوب نمی‌شد. روشن‌فکران عرفی، با بازتعریف نقش خود، انفعال و انزواگزینی را شایسته نقش روشن‌فکر ندانستند و توانستند خصیصه تعهد را با همراهی روشن‌فکران دینی به شکل عادت‌واره در میان روشن‌فکری برجسته سازند.

روشن‌فکران عرفی دهه ۴۰ و ۵۰ و تحول در تصویر غرب و مدرنیته

حال روشن‌فکران بر مبنای عادت‌واره تعهد می‌بایست درباره بزرگ‌ترین مواجهه جامعه ایرانی، موضع‌گیری می‌کردند؛ یعنی مواجهه با غرب. تصویر و تعریفی که از غرب در این برهه زمانی در بازار کلامی روشن‌فکری عرفی ارائه شد، تصویری تماماً متفاوت از تصویر روشن‌فکر مشروطه بود. در این تصویر جدید، غرب خود درگیر انواع و اقسام بحران‌ها و نیازمند درمان و اصلاح بود و چه‌بسا این درمان و اصلاح در فرهنگ و سنت شرق و از جمله در سنت و مذهب اسلام وجود داشت.

داریوش آشوری، این دو مرحله از حیات روشن‌فکری را اینگونه توضیح می‌دهد: «مرحله نخست، همه شیفتگی بود و از خویش‌گریزی در برابر تالو و جاذبه تمدن غرب و بیزاری از انحطاط و فساد که تمدن کهنه را فراگرفته بود و تسلیم. آنها می‌اندیشیدند که با تقلید محض می‌توانند جوامع شرقی را به همان جایی برسانند که جوامع غربی رسیده‌اند. اما مرحله دوم، مرحله به خود آمدن از آن رؤیاهای باطل و طغیان علیه مجموعه عوارض بیمارگونه در بنیادهای فرهنگ و تمدن سرزمین‌های استعمارزده است. عوارضی که در نتیجه رابطه با غرب پدید آمده است» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۴). در همین راستا، احسان نراقی در کتاب «غربت غرب»، چنین می‌نویسد که

بحران‌های اخیر در جوامع غربی موجب شد که همه متوجه شوند که اصول زندگی و ارزش‌های جوامع غربی را نمی‌توان برای ابد و برای عموم ملل، اصیل پنداشت. جوامع در حال توسعه باید جهات و اهداف و اولویت‌های خودشان را تعیین کنند و بسا که در بسیاری امور تجدیدنظر کنند (نراقی، ۱۳۵۴: ۱۱۱).

میدان روشن‌فکری، حتی روشن‌فکری عرفی در این برهه زمانی، دیگر آن تصویر آرمانی از غرب را وانهاد و اندیشید که با نقد همزمان خود و دیگری، مسیری تازه بیابد. به نظر رضا براهنی، «روشن‌فکر غربی از موقعیت امروز خود خسته است. از سارتر مدعی تعهد بگیرد و بیاید به یونسکوی مخالف با سارتر، و از برتراند راسل فیلسوف بگیرد تا بکت نویسنده، این لختی و کرختی، این نفرت و وحشت نسبت به وضع موجود غرب را احساس خواهید کرد و تازه ما می‌خواهیم با شیفتگی تمام، قدم در راه بگذاریم و این تصویر نفرت و وحشت و بیزاری را از آن خود کنیم» (براهنی، ۱۳۹۳: ۶۰). کسمایی در «قرن دیوانه» تا آنجا پیش می‌رود که نه تنها تمدن و فرهنگ غربی را از جنبه‌های اخلاقی و انسانی رو به زوال معرفی می‌کند، بلکه ساختارهای سیاسی و اجتماعی آن را که از مظاهر مدرنیته‌اند، شکست خورده می‌خواند و معتقد است که این تمدن با بن‌بست مواجه شده است (کسمایی، ۱۳۴۹: ۵۱) و در ادامه می‌نویسد که اگر نیچه در قرن نوزدهم گفت خدا مرده است، باید گفت در قرن بیستم، انسان مرده و آنچه زنده است، سازمان‌ها و ماشین‌هاست و انسان بنده و برده آنهاست، بیش از آنکه ارباب و فرمانده آنها باشد (همان: ۱۴۹).

واگشت کالاهای زبانی: بازگشت به سنت در میدان روشن‌فکری عرفی دهه ۴۰ و ۵۰

اگر روشن‌فکر مشروطه، سنت را عامل بازدارنده پیشرفت و ترقی می‌دانست و اولین گام در راه پیشرفت را زدودن سنت‌ها و آموزه‌های آن می‌شمرد، اکنون اولین گام رو به جلو، احیای سنت‌ها دانسته شد و برچسب اصالت بر آن زده شد. اما این سنت برخلاف دیدگاه حکومت، سنت ایران باستان نبود، بلکه سنت‌های اسلامی بود. این روشن‌فکران به دین، عرفان و اسلام به عنوان نیرویی معنوی و اخلاقی و به عنوان راهی برای برون‌رفت از بحران‌های آن روز نگریستند.

تأکید بر اسلام، به دلیل ارزش‌های اخلاقی و معنویت نهفته در آن، به نوعی واکنش

به جامعه ماشینی و مادی‌گرای غربی بود که اندیشمندان غربی نیز به عنوان راهی برای برون‌رفت از آن وضعیت مطرح کرده بودند. فرهاد قابوسی در این زمینه می‌نویسد: «واقع این است که غرب دارد به بیماری تمدن واقف می‌شود و لاجرم در پی درمان آن است. لکن تکنولوژی پیشرفته در این مورد نه تنها درمان شمرده نمی‌شود، بلکه به نظر اکثریت، عامل اساسی بیماری نیز به شمار می‌آید و اینجاست که به قول برخی، گرایش به معنویات آغاز می‌گردد» (قابوسی، ۱۳۵۱: ۱۰). توجه به معنویت و عرفان اسلامی به عنوان راه سوم در میان روشن‌فکران عرفی آن دوره، پدیده‌ای شایع بود. مهدی پرهام، عرفان را دارای نیرویی رهایی‌بخش می‌دانست که در دوران تاریک مغول و دوران تفتیش عقاید خلفای عباسی توانسته بود راهگشا باشد. به نظر وی، عرفان مانند گذشته، وسیله‌ای برای انزوا و گوشه‌نشینی نبود؛ بلکه همچون نیرویی محرک برای احقاق حق مردم عمل می‌کند و عارف برخلاف گذشته، تنها به رستگاری و آزادی خود نمی‌اندیشد، بلکه آزادی و رهایی دیگر مردمان را نیز وجهه همت خود قرار می‌دهد (پرهام، ۱۳۵۳: ۷).

روشن‌فکران عرفی علاوه بر نقد عملکرد خود در تاریخ معاصر، همزمان نقش و اهمیت روحانیت و دین اسلام را برجسته کردند. مهدی پرهام درباره تاریخ مشروطه چنین می‌نویسد: «مشروطه اصولاً سرچشمه‌ای دینی و روحانی و مذهبی و عرفانی داشت؛ حق‌طلبی و عدالت‌خواهی شیعی بود، نه آزادی‌خواهی غربی که نهضت مشروطیت را به درون توده‌های مردم کشاند» (پرهام، ۱۳۵۴: ۱۵۷) به نظر وی، روحانیت و مردمی که با فرهنگ دینی و معنوی خود مأنوس بودند، نقش بسزایی در به ثمر رساندن انقلاب مشروطه داشتند. اما روشن‌فکران و یا به تعبیر وی، «مستفترنگ»‌ها نه تنها نقش قابل توجهی نداشتند، بلکه آن را به انحراف کشیدند (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۵۷).

در این دوره شاهد آن هستیم که مذهب در خوانش جدید روشن‌فکر عرفی، دیگر نه تنها نیرویی ارتجاعی و در مقابل نیروهای انقلابی تلقی نمی‌شد، بلکه عامل بسیج شناخته شد. انور خامه‌ای تأکید می‌کند که نه تنها مذهب آنچنان که مارکسیست‌ها و ناسیونالیست‌ها و مدرنیست‌ها اعتقاد داشتند، عامل تخدیرکننده توده‌ها و مانع و رادع جنبش‌های انقلابی و پیشرفت و مدافع طبقه حاکم نیست، بلکه عامل اصلی انقلاب‌ها در طول تاریخ بوده است. به نظر او، یکی از ویژگی‌های مهم جنبش انقلابی در ایران، تغییر

رویکرد روشن‌فکران به مذهب و سرخوردگی از ایدئولوژی‌های غیر مذهبی از لیبرالیسم و سوسیالیسم گرفته تا کمونیسم و آنارشیسم است. از این‌رو روشن‌فکران که پیش از این، عمدتاً گرایش‌های لائیک داشتند و خود را نیروی مقابل روحانیت می‌دیدند، تغییر رویه داده، خود را در کنار مذهب و روحانیت قرار دادند (خامه‌ای، ۱۳۵۷: ۱۶ و ۵۸).

بنابراین میدان روشن‌فکری با خوانشی جدید از اسلام (اسلام انقلابی) به سرمایه‌های کلامی روشن‌فکران دینی و نیز میدان دین و مذهب اعتبار بخشید و موجب تولید این سرمایه‌نمادین شد. به سخن دیگر، روشن‌فکران عرفی با نقد همزمان نقش خود، حکومت، غرب و مدرنیته و از سوی دیگر ارائه یک بدیل و جایگزین، یعنی دین و مذهب به عنوان نیروی بسیج‌گر و راه سوم در این میان، نقش مؤثری در نمادین‌سازی و مشروعیت‌بخشی به سرمایه‌های کلامی روشن‌فکران دینی و میدان دین و مذهب بازی کردند.

کالاهای زبانی و سرمایه‌های کلامی میدان روشن‌فکری را عاملان اجتماعی داخل میدان و فضای اجتماعی بیرون میدان به رسمیت شناخت و سرمایه‌نمادین انقلاب شکل گرفت و به‌نوبه خود باعث بسیج سیاسی گروه‌ها و طبقات اجتماعی شد و در سطح عینی به واژگونی رژیم پهلوی منجر شد. اما منازعات زبانی بعد از پیروزی انقلاب از بین نرفت.

انقلاب اسلامی و تحول در کالاهای زبانی روشن‌فکران عرفی

پس از انقلاب، وضعیت، رویکرد و کالاهای زبانی روشن‌فکران عرفی به سرعت تغییر یافت. پیش از انقلاب، کنشگران انقلابی بر سر مفاهیم و سرمایه‌های زبانی به اشتراک و توافق رسیده بودند و آنها را در یک خط در برابر رژیم پهلوی قرار داده بود. میدان روشن‌فکری در ساخت سرمایه زبانی نمادین، موقعیت فرادست داشت. اما با پیروزی انقلاب، منازعه بر سر تصاحب سرمایه‌های نمادینی که ساخته شده بود، هم درون میدان روشن‌فکری، و هم میان میدان روشن‌فکری با سایر میدان‌ها (میدان سیاست، میدان روحانیت و سایر تولیدکنندگان سرمایه‌های کلامی) شدت گرفت.

مهم‌ترین منازعه بر سر تفسیر اسلام و نقش اسلام در جامعه بعد از انقلاب بود. تفسیر و معنایی که روشن‌فکران عرفی از اسلام و جایگاه آن در جامعه پسانقلابی داشتند، از اساس با معنا و تفسیر مسلط پسانقلابی متفاوت درآمد. برای مثال پرهام

چنین عنوان می‌دارد که:

«صفت اسلامی این‌طور که من استنباط می‌کنم، فقط برای مشخص کردن این است که این جمهوری از جمهوری‌های سبک غرب کاپیتالیست و بلوک شرق کمونیست، متفاوت است. ... جوهر جمهوری اسلامی، بزرگداشت «معنویت» است؛ یعنی پرورش بعد دوم وجود آدمی که درون و روح او را در برمی‌گیرد... معنویت چیزی جز ارتباط صمیمی و معقول انسان‌ها با یکدیگر نیست. یعنی چیزی که سرمایه‌داری در تخریب آن می‌کوشد» (پرهام، ۱۳۵۷: ۱۰).

در این راستا نه تنها مفهوم دین و اسلام، بلکه مفاهیم سنت، بازگشت به سنت، غرب، مدرنیته و مؤلفه‌های آن مانند آزادی، دموکراسی، برابری، همگی به تعریف مشروطه، نزدیک و از تعریف دهه‌های ۴۰ و ۵۰ دور شدند.

در این منازعه، به دلایلی که خود نیاز به بررسی جداگانه دارد، در نهایت میدان روشن‌فکری، موقعیت فرادست خود را در بازسازی سرمایه نمادین کلامی از دست داد و آن را به سایر میدان‌ها واگذار کرد. قدرت فرادست در بازار کلامی و بازار قدرت به میدان روحانیت و گروه‌های مذهبی منتقل شد و آنها با نگاهی منتقدانه به موضع و سرمایه‌های کلامی روشن‌فکران عرفی تلاش کردند آنها را از بازار کلامی دور نگه دارند و تا حدود زیادی نیز موفق شدند.

در این مسیر از سویی کالاهای زبانی پیشانقلاب روشن‌فکران عرفی را سایر میدان‌ها مصادره کردند و خودش هم از بازیگری در صحنه تولید کالاهای زبانی طرد شد. از سوی دیگر، روشن‌فکران عرفی، خود به علت تشتت و چنددستگی نتوانستند کالاهای زبانی جدید خود را به نحوی بسته‌بندی و عرضه کنند که از سوی تمام میدان و سایر میدان‌ها و فضای اجتماعی مورد پذیرش قرار گیرد و به سرمایه نمادین تبدیل شود و تقریباً بازار زبانی را به حریف واگذار کردند. در ضمن حداقل تا چندین دهه، زبان مشترک خود را با توده از دست دادند. شاملو، علت را اینگونه واکاوی می‌کند که اگر زبان روشن‌فکر با توده‌های مردم، دوتاست، برای این است که هنوز فرصتی پیدا نکرده تا یک زبان مشترکی با مردم پیدا کند (شاملو، ۱۳۵۸: ۱۲).

روشن‌فکری عرفی پس از چندین دهه پس از انقلاب به دو دسته اصلاح‌طلب و تحول‌خواه تقسیم شده است. روشن‌فکران اصلاح‌طلب با روشن‌فکران دینی بسیار همسو و گاه هم‌پوشان شده‌اند. با این تفاوت که دغدغه‌های سیاسی بیشتری را دنبال کرده‌اند. روشن‌فکران تحول‌خواه از سر استیصال، گاه با ادبیات خشونت نیز هم‌راستا شده است. با این حال آنها این بار نه با ادبیاتی دینی و یا حتی سوسیالیستی، بلکه بیشتر با ادبیات لیبرالیستی در حال تولید کالاهای کلامی خاص خود هستند و در تلاش برای افزایش سرمایه‌های خود در میدان روشن‌فکری به نظر می‌رسد که در تغییر عادت‌واره‌ها گام برمی‌دارند. با این حال چون هدف این مقاله، بررسی تحول روشن‌فکران دینی از مشروطه تا انقلاب اسلامی بوده است، ادامه بحث، نیاز به پژوهش دیگری دارد.

روشن‌فکری دینی پس از انقلاب: هرچند پرداختن به روند فکر روشن‌فکران دینی، هدف این مقاله نیست، برای مقایسه و ارائه‌نمایی روشن از وضعیت می‌توان به طور مختصر به وضعیت روشن‌فکری دینی و نزدیک شدن عادت‌واره‌های کلامی آن به روشن‌فکری عرفی پس از انقلاب اشاره کرد. با انقلاب اسلامی، امر قدسی در قالب پدیده انقلاب و نهاد دولت مدرن، آن هم در عصری که جهان به سرعت از جهان سنتی فاصله می‌گرفت، احیا شد. البته کارکردها و کارآمدی‌های آن به صورت عینی، زیر ذره‌بین عقل نقاد مدرن (که روشن‌فکران، نمایندگان آن بودند) قرار گرفت. دین در این برهه از زمان دیگر فقط به عنوان نیروی معنوی معنابخش یا نیروی الهام‌بخش، رهایی‌بخش و بسیج‌گر معنا نمی‌شد؛ بلکه باید به تمام مسائل ریز و درشت دنیوی پاسخ می‌داد و این پاسخ‌ها در عصر مدرن و توسط نمایندگان آن یعنی روشن‌فکری، به یاری ابزاری مدرن (یعنی خرد نقاد) مورد سنجش و بررسی قرار گرفت. این سنجش، خواسته و ناخواسته موجب نزدیکی تدریجی روشن‌فکران دینی و عرفی پس از انقلاب شده است. این روند را می‌توان با تقسیم‌بندی زیر شفاف‌تر نمود:

- برداشت ایدئولوژیک از دین: عادت‌واره‌های این برداشت بیشتر قبل از انقلاب بود و نمایندگان بارز آن، شریعتی و جلال بودند. آنها قصد داشتند با نقد دین سنتی محافظه‌کار دست به ایدئولوژیک کردن دین زده، آن را غنی و توانمند سازند و در مسیر تغییر جامعه از آن استفاده کنند.

- برداشت علم‌گرایانه از دین: که بیشتر در سال‌های منتهی به انقلاب و سال‌های نخست آن اقبال یافت و نمود بارز آن را می‌توان در آرا و اندیشه‌های بازرگان مشاهده نمود. متولیان این برداشت بر آن بودند که عدم تضاد و همراهی آموزه‌های دینی را با علم و دانش روز دنیا نشان دهند. در واقع آنها نیز در پی غنی‌سازی و توانمندسازی دین به منظور استفاده از آن برای مدیریت جامعه بودند.
 - برداشت معرفت‌شناسانه از دین: به‌ویژه پس از انقلاب در آرای سروش قابل‌بازایی است. این برداشت به دنبال ایدئولوژی‌زدایی از دین و بازخوانی دین در محضر مؤلفه‌های مدرن است. نقش عقل در این برداشت، محوری است و دین با گذر از صافی عقل، آزموده می‌شود. به گفته سروش، خرد جدید به روشن‌فکر، ترازو و عینیکی می‌بخشد تا به وسیله آن در سنت و قدرت دینی نظر کند و به توزین آن بپردازد (سروش، ۱۳۸۵ الف: ۱۷). به گفته سروش، روشن‌فکر دینی می‌خواهد دینی متناسب و موافق با عقلانیت مدرن عرضه کند (همان، ۱۳۸۵ ب: ۳۵۶).
 - برداشت‌های هرمنوتیکی و عصری از دین: در این برداشت، مبنا قرار دادن امور قدسی و آموزه‌های وحیانی بدون تغییر و پویایی و برای تمامی عصرها و در حوزه‌های غیر عبادی، ناپذیرفتنی تلقی شد. مجتهد شبستری با اتحاد رویکرد رفرمیستی در اجتهاد، خود را اهل جواز خوانده، عنوان می‌دارد که اهل جواز، کسانی هستند که قائلند خداوند به انسان عقل داده و عقل قادر به تشخیص خیر و شر است. حتی در مسئله حکومت نیز خداوند، حق ویژه‌ای برای اجرای اوامر و نواهی خود به کسی نداده است و انسان در این جهان به مسئولیت خودش زندگی می‌کند. دین، ارزش‌ها را ارائه می‌دهد و انسان مؤمن بر مبنای آن، راه خود را تعیین می‌کند (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹).
- ادامه این برداشت‌ها که خود نیاز به پژوهشی دیگر دارد، منجر به نزدیک شدن آرای روشن‌فکران دینی و روشن‌فکران عرفی شد. ویژگی‌های زیر از جمله خصوصیات این جریان فکری شد:
- فردی شدن دین
 - پذیرش نقش عقل در تفسیر دین

- جدایی دین از سیاست
- جدایی اخلاق از دین (که به‌طور خاص مصطفی ملکیات تحت پروژه عقلانیت و معنویت بسط و تعمیق داد)
- عصری بودن دین

به سخن دیگر نه‌تنها رویکرد و کالاهای زبانی روشن‌فکران عرفی، بلکه روشن‌فکران دینی نیز تحول یافت. به قول حجاریان، روشن‌فکر دینی در منزل میان سنت و مدرنیته خانه کرده است. به نظر وی، هرچه دین با دولت همگام و همراه شود، بالضروره عرفی‌تر شده، از آن تقدس‌زدایی می‌شود (حجاریان، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۴). در همین راستا در طول زمان روشن‌فکران دینی همچون سروش، مجتهد شبستری، کدیور، حاتم قادری، صدیقه وسمقی و ملکیان به‌تدریج به روشن‌فکران عرفی نزدیک و نزدیک‌تر شدند؛ به صورتی که اکنون می‌توان ادعا کرد میدان روشن‌فکری اعم از دینی و عرفی دوباره در مسیر نوعی همسویی نسبی در تولید کالاهای زبانی قرار دارند.

نتیجه‌گیری

امروزه تأثیر زبان در کنش‌های سیاسی و اجتماعی و در نهایت ساخت واقعیت، کمتر مورد تردید قرار می‌گیرد. روشن‌فکران به‌مثابه یکی از مهم‌ترین تولیدکنندگان کلامی، یکی از مؤثرترین میدان‌ها در بسیج سیاسی و تغییرات اجتماعی و فکری در ساخت واقعیت هستند. در همین راستا روشن‌فکران عرفی در تولید مفاهیم و ایده‌های جدید که قبلاً ناشناخته و یا تفکرناپذیر بودند و تبدیل آنها به سرمایه نمادین که برای عموم مردم دارای اعتبار و مشروعیت باشد، در تاریخ معاصر ایران، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. البته این نقش، روند ثابتی نداشته است. چگونگی تحول در ایفای این نقش، پرسش اصلی این پژوهش را تشکیل داده است. تحول موضع روشن‌فکران عرفی و دینی در بازه‌های زمانی مختلف و نزدیکی و دوری آنها از یکدیگر، ابزار خوبی برای شناخت نبض اجتماعی است و توانایی بسیج اجتماعی آنها با این همگرایی و واگرایی قابل بررسی است.

روشن‌فکران عرفی عصر مشروطه: که آنها را می‌توان نخستین نسل روشن‌فکران ایرانی پس از ورود مدرنیته در ایران دانست. آنها تحت تأثیر این مواجهه، ضمن مقایسه

غرب با جامعه ایران، با تولید سرمایه‌های کلامی حول مفاهیم مدرنیته، به الگوبرداری از غرب، رویکردی مثبت داشتند. این رویکرد مثبت تا دهه‌ها دوام آورد، اما به تدریج به علت تجربه‌های تاریخی و بحران‌های تغییرات فکری جهانی تغییر یافت و در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به رویکرد منفی تبدیل شد.

روشن‌فکران عرفی دهه ۴۰ و ۵۰: در این دوره، روشن‌فکران عرفی همگام با روشن‌فکران دینی، مدرنیته را تجربه‌ای ناموفق تصویر کردند که نه تنها نمی‌تواند الگوی مناسبی باشد، بلکه باید هرچه بیشتر از آن دوری جست. آنگاه با فاصله گرفتن از این الگو برای ایجاد راه سومی که از دل سنت‌ها می‌گذشت، با روشن‌فکران دینی و میدان سنت به اشتراک زبانی رسیدند. آنها همگام و هم‌نظر، مذهب را به مثابه نیرویی معنوی و اخلاقی در برساختن جامعه‌ای سالم مورد توجه قرار دادند. از آن گذشته آنها مذهب را در جامعه ایران دارای کارکردی بسیج‌گر تشخیص دادند که سایر نهادهای اجتماعی فاقد آن بودند.

روشن‌فکران عرفی پس از انقلاب: روشن‌فکران عرفی با تولید سرمایه نمادین انقلاب در بسیج سیاسی نقش داشتند. اما پس از انقلاب نه تنها نقش فرادست خود را در بازار کلامی از دست دادند، بلکه از این بازار و میدان قدرت حذف شدند. آنها پس از انقلاب دست به تولید سرمایه‌های کلامی زدند که با کالاهای زبانی پیش از انقلاب خود، هرچند متفاوت بود و بیشتر به گزاره‌های زبانی روشن‌فکران عصر مشروطه نزدیک شد، با این حال نتوانستند این کالاها را به سرمایه‌های نمادین تبدیل کنند. در ضمن این کالاهای جدید، آنها را در تقابل با میدان مذهب و سنت قرار داد. این تقابل به نفع میدان مذهب تمام شد.

روشن‌فکران دینی پس از انقلاب: نکته نهایی که در این بررسی به آن توجه شد، تحول در کالاهای کلامی روشن‌فکران دینی پس از انقلاب بود. به نظر می‌رسد که کالاهای زبانی برخی از روشن‌فکران دینی همچون سروش، مجتهد شبستری، حاتم قادری، ملکیان و صدیقه وسمقی به عرفی شدن نزدیک شد و گروه‌های مختلف میدان روشن‌فکری یک بار دیگر همسو، به تدریج به سمت نمادین‌سازی این کالاهای کلامی جدید پیش می‌روند. بررسی علل و عوامل منجر به این پدیده، خود مسئله بسیار حائز اهمیتی است که دارای علل داخلی و خارجی است و می‌تواند موضوع مطالعات مجزایی باشد.

پی‌نوشت

۱. این اصطلاح را آرتور کسلر درباره روشن‌فکران به کار برده است که مهرزاد بروجردی در کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب»، آن را ذکر کرده است.

منابع

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۹۹) روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۲۵۳۷) رساله قریکا، مقالات فلسفی، ویراسته حسین محمدزاده صدیق، تهران، کتاب ساوالان.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹) اندیشه‌های فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۳) اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیت، تهران، موسسه فرهنگ صراط.
- براهنی، رضا (۱۳۵۱) قصه غامض تعهد، فردوسی، سال بیست و چهارم، شماره ۱۰۷۴، صص ۲۰-۲۴.
- (۱۳۹۳) تاریخ مذكر: علل تشتت فرهنگ ایران، تهران، نگاه.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۷) دربارهٔ تلویزیون و سلطهٔ ژورنالیسم، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، آشیان.
- (۱۳۸۰) نظریهٔ کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نقش و نگار.
- پرواه، مهدی (۱۳۵۳) «آزادی بردگان انرژی»، مجله نگین، سال دهم، شماره ۱۰۷، صص ۵-۸.
- (۱۳۵۴) «فرهنگ تعاون»، مجلهٔ نگین، سال یازدهم، شماره ۱۳۰، صص ۱۵۵-۱۶۰.
- (۱۳۵۷) «جمهوری اسلامی و مسئله زنان»، نگین، سال چهاردهم، اسفند، شماره ۱۶۴، صص ۷-۱۲.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷) روشنفکران ایرانی و غرب، تهران، فرزانه روز.
- پورزکی، گیتی (۱۳۷۹) متفکران غربی و متجددین ایرانی دوران مشروطه، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد استاد راهنما دکتر سیف زاده، دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده علوم انسانی واحد تهران مرکزی.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰) «عرفی شدن در سپهر سیاست»، نشریه بازتاب اندیشه، مهر، شماره ۱۹، صص ۳۰۹-۳۳۳.
- خامه‌ای، انور (۱۳۵۷) «تحلیل علمی از وضع کنونی/ قسمت دوم- بررسی استراتژی و تاکتیک جنبش»، مجله نگین، شماره ۱۶۱، صص ۵۶-۵۸.
- ذاکری، قاسم (۱۴۰۲)، گرایش تدریجی روشنفکران ایرانی به اسلام سیاسی، تهران، ایران.
- زعیم، کوروش (۱۳۷۹) جبهه ملی ایران، تهران، ایران مهر.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵الف) «سنت روشن‌فکری دینی»، ماهنامهٔ مدرسه، بهمن، شماره ۵، صص ۱۵-۱۹.
- (۱۳۸۵ب) بسط تجربهٔ نبوی، تهران، صراط.
- شاملو، احمد (۱۳۵۸) «روشن‌فکران و انقلاب»، کتاب جمعه، سال اول، شهریور، جلد ۵، صص ۶-۱۲.
- طالبوف، عبدالرحیم (۲۵۳۶) کتاب احمد، تهران، شب‌گیر.

----- (۱۳۵۷) سیاست طالبی، مقاله ملکی، به کوشش رحیم رئیس‌نیا و علی کاتبی، تهران، علم.

فاطمی، فریدون (۱۳۴۷) شیخ جدید، شیخ روشنفکری، مجله نگین، شماره ۳۸، صص ۶۲-۶۵
----- (۱۳۴۹) رسالت پایان یافته رسالت نویسنده، نقد ادبیات چیست سارتر، مجله نگین، شماره ۵۹، صص ۲۰-۲۳.

قابوسی، فرهاد (۱۳۵۱) «مسیح به جهان بازمی‌گردد»، مجله فردوسی، سال بیست و چهارم، شماره ۱۰۸۴، صص ۹-۱۱.

قریشی، فردین (۱۳۹۰) بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران، قصیده‌سرا.
کسمایی، علی‌اکبر (۱۳۴۹) قرن دیوانه (بحران تمدن و فرهنگ نادانی‌های دوران دانش)، تهران، بعثت.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹) نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو.
میرزا ملکم‌خان (۱۳۲۵) مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، به کوشش هاشم ربیع‌زاده، تهران، مطبعه مجلس.

----- (۱۳۰۷) روزنامه قانون، رمضان، شماره ۳.

نراقی، احسان (۱۳۵۴) غربت غرب، چاپ دوم، امیرکبیر.

----- (۱۳۵۶) طمع خام، تهران، توس.

وحدت، فرزین (۱۴۰۲) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، مترجم مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

Bidet, jacques (1979) Questions to pierre Bourdieu, Critique of Anthropology.
Carig, Calhoun (1995) Bourdieu Perspectives, Polity Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۲۹۲-۲۵۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

شناسایی و اولویت‌بندی پیشران‌های توسعه اقتصادی در ایران

سید محمدموسی مطلبی*

غلامرضا اسکندریان**

علی رنجبرکی***

چکیده

تعیین پیشران‌های توسعه اقتصادی کشور و اولویت‌بندی آنها، یکی از الزامات اولیه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی توسعه اقتصادی است. هدف اصلی این مطالعه، شناسایی اصلی‌ترین پیشران‌های توسعه اقتصادی کشور است. در این مطالعه، روش تحلیل محتوی و روش تحلیل ساختاری پیشران‌های توسعه اقتصادی کشور، شناسایی و اولویت‌بندی شده است. بدین منظور در گام نخست، چهل عامل توسعه اقتصادی با روش تحلیل محتوی شناخته شد و سپس نظرهای تخصصی نوزده نفر از کارشناسان برجسته توسعه اقتصادی کشور کسب شده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌های جمع‌آوری شده از ماتریس اثرات متقابل و نرم‌افزار میک‌مک استفاده شده است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که شش پیشران اصلی توسعه اقتصادی کشور عبارت است از: بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات، اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت، اصلاح نظام

* نویسنده مسئول: استادیار گروه اقتصاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ایران
M.Motalebi@acecr.ac.ir

** استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ایران
Eseskandarian@acecr.ac.ir

*** استادیار گروه اقتصاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ایران
ranjbaraki@acecr.ac.ir



تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)، اصلاح کیفیت نظام قضایی، اصلاح ساختار اقتصادی و حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی. بررسی تأثیرات مستقیم پیشران‌ها نشان می‌دهد که پیشران نظام تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی، تأثیرگذارترین پیشران توسعه اقتصادی کشور است که به طور مستقیم بر اصلاح نظام بروکراسی مؤثر است. بررسی تأثیرات غیر مستقیم نیز نشان می‌دهد که پیشران نظام تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی به عنوان یک پیشران توسعه اقتصادی، بر دو پیشران حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی و پیشران اصلاح ساختار اقتصاد، تأثیرگذار است.

واژه‌های کلیدی: توسعه اقتصادی، رشد اقتصادی، عوامل مؤثر بر رشد، عوامل مؤثر بر توسعه و پیشران‌های توسعه.

مقدمه

اجرای چندین برنامه جامع توسعه اقتصادی در کشور در طول چند دهه اخیر و تداوم مسائل و مشکلات مختلف اقتصادی کشور بیانگر این واقعیت است که توجه کمی به پیشران‌ها و مسائل کلیدی پیش روی توسعه اقتصادی کشور شده است. دستیابی به توسعه اقتصادی نیازمند توجه و کاربست تمامی منابع و دارایی‌های یک کشور است. با توجه به گستردگی و تنوع دارایی‌ها و منابع اقتصادی، اجتماعی و فیزیکی هر جامعه، در برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری توسعه اقتصادی تلاش می‌شود تا تمرکز بیشتر بر پیشران‌ها و موانع کلیدی‌تر و مؤثرتر قرار گیرد.

در نظریه‌های مختلف، برخی از عوامل به عنوان مهم‌ترین پیشران‌های رشد مطرح شده است. نیروی کار و مهارت نیروی کار به عنوان یکی از عوامل مهم در رشد اقتصادی در نظریه‌های اسمیت، ریکاردو، شومپتر، سولو و... آمده است. سرمایه فیزیکی و سرمایه مالی در آثار اکثر دانشمندان از جمله اسمیت، ریکاردو، سولو و مید مورد تأکید قرار گرفته است. خلاقیت و نوآوری، پژوهش و توسعه مورد توجه اندیشمندانی مانند شومپتر و کینز قرار گرفته است. دادلی، نقش دولت را مورد توجه قرار داده است. کینز و روستو، نقش فناوری را مهم ارزیابی نموده‌اند (دژپسند، ۱۳۸۴: ۱۷).

شناسایی پیشران‌ها سبب خواهد شد تا زمینه تخصیص بهینه و کارای منابع و امکانات جامعه تأمین شود و با کمترین تلاش و هزینه، بیشترین منافع کسب شود. تعیین پیشران‌های اقتصادی، گام نخست برای این فرایند شمرده می‌شود. منظور از پیشران در این مقاله، عوامل، زمینه‌ها و شرایطی است که می‌تواند بر توسعه اقتصادی، اثر مهمی گذاشته، سایر عوامل را نیز در مسیر اثرگذاری یاری دهد. بنابراین پیشران توسعه، جلودار عواملی است که می‌تواند توسعه اقتصادی را در کشور محقق سازد.

با توجه به ضرورت اجرای برنامه هفتم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور و ارائه اصلاحات مورد نیاز در طول اجرا، توجه به پیشران‌های توسعه اقتصادی کشور می‌تواند زمینه‌ساز اجرای مؤثر برنامه و تمرکز اجرا و احیاناً پیشنهاد‌های اصلاحی بر عوامل کمتر مؤثر بر توسعه اقتصادی کشور شود. بدین منظور در این مطالعه، شناسایی عواملی که می‌توانند توسعه اقتصادی کشور را شتاب بخشند و سایر عوامل توسعه را نیز به خود همراه کند، مورد هدف قرار گرفته است.

مروری بر پیشینه موضوع

سیال^۱ و همکاران (۲۰۱۶) در پژوهش خود به بررسی نقش «سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی»، «تولید ناخالص داخلی» و «توسعه منابع انسانی» بر رشد و توسعه اقتصادی پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که متغیرهای یادشده بر رشد و توسعه اقتصادی پاکستان تأثیرگذار است. سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی به عنوان مؤثرترین متغیر، پل ارتباطی میان بازارهای جهانی و محلی است و از طریق انتقال فناوری و ایجاد فرصت‌های شغلی باعث افزایش قابلیت‌های کشور میزبان می‌شود.

صالحی و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعه‌ای به بررسی و معرفی تأثیرگذارترین پیشران‌های مؤثر بر رشد اقتصادی ایران با روش پرسشنامه و دلفی و با نرم‌افزار میک‌پرداخته است. در این پژوهش سیاست‌ها و رویکردهای بهینه دولت، افزایش شفافیت، الگوبرداری از کشورهای پیشرفته و بومی‌سازی، ثبات قوانین و سهولت آن و افزایش جهانی شدن اقتصاد، به عنوان اثرگذارترین پیشران‌ها برای رسیدن به رشد اقتصادی مطلوب تعیین شده است.

شیروانی و بیات (۱۳۹۷) به شناسایی و تحلیل پیشران‌های درون‌سازمانی که موجب روند صعودی ارزش افزوده اقتصادی در شرکت‌های بورسی می‌شوند، پرداخته است. او با روش کیفی و با کمک آرای خبرگان، پیشران‌ها را شناسایی و طبق الگوی راهبردی زنجیره ارزش پورتر دسته‌بندی کرده و سپس با روش کمی و با نرم‌افزار معادلات ساختاری، رابطه پیشران‌های شناسایی‌شده با روند رشد ارزش افزوده و روابط چندگانه میان پیشران‌ها را بررسی کرده است. یافته‌های پژوهش روی ۲۴ شرکت در دوره زمانی ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۴ نشان می‌دهد که پنج مورد از پیشران‌ها (توان شرکت در عملیات، امور اداری و اجرایی، ترفیع و بازاریابی، تحقیق و توسعه و فناوری اطلاعات) بر اساس زیرشاخه‌های شناسایی‌شده برای آنها، رابطه مثبت معناداری با روند رشد ارزش افزوده دارد.

خاوری و همکاران (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای تلاش داشتند تا مسیر طی‌شده کشورهای موفق در همگرایی با کشورهای توسعه‌یافته را بازسازی و برای دیگر کشورهای در حال توسعه، پیشنهادهای کاربردی و قابل حصول ارائه کنند. نتایج نشان می‌دهد که ساختار

اقتصادی ایران با ساختار بهینه کشورهای موفق، فاصله دارد. همچنین با توجه به سطح فناوری و مزیت های ایران، چهارده گروه به عنوان بخش های پیشران اولویت اول و یازده گروه کالای سه‌رقمی به عنوان سطح فناوری بالا برای مشارکت سرمایه گذاری خارجی تعیین شد.

محمودزاده و فتح‌آبادی (۱۳۹۵) با هدف شناسایی عوامل پیشران بهره‌وری کل عوامل تولید در صنایع تولیدی ایران، مطالعه‌ای را انجام داده‌اند. آنها ابتدا بهره‌وری کل عوامل تولید ۲۱ صنعت تولیدی را به چهار عامل پیشرفت تکنولوژیکی، کارایی فنی، کارایی تخصیصی و اثرات مقیاس بر مبنای روش حسابداری رشد جدید، تجزیه کرده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که کشش نهاده تولیدی نیروی کار و سرمایه به ترتیب ۰/۵۷ و ۰/۱۳ است و بازدهی نسبت به مقیاس، کمتر از واحد است. محاسبات گویای آن است که فقط هشت صنعت، رشد بهره‌وری را تجربه کرده‌اند. در این میان، برخی بیشترین رشد بهره‌وری را داشته و برخی بیشترین پیشرفت فنی را تجربه کرده‌اند. کمترین رشد متعلق به صنعت پوشاک با نرخ رشد متوسط هفت درصد بوده است.

صادقی و سعیدی اقدم (۱۳۹۳)، مقاله‌ای را با هدف شناسایی و رتبه‌بندی عوامل مؤثر بر توسعه‌نیافتگی اقتصاد تدوین کرده است. روش این پژوهش با توجه به ماهیت پژوهش، توصیفی و از نوع پیمایشی است. جامعه آماری، خبرگان فعال در حوزه اقتصاد است. در این مطالعه، نخست با به‌کارگیری نظر خبرگان و کارشناسان و با استفاده از تکنیک دلفی، بیست مؤلفه مؤثر بر توسعه‌نیافتگی اقتصاد ایران شناسایی و در پنج گروه دسته‌بندی شده است. این عوامل در نهایت با استفاده از روش‌های آماری و تکنیک‌های تصمیم‌گیری چندمعیاره فازی رتبه‌بندی شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که از میان عوامل مؤثر عوامل مدیریتی، بیشترین تأثیر را توسعه‌نیافتگی دارد و شاخص‌های عوامل فرهنگی، عوامل سیاسی، عوامل اجتماعی و عوامل مالی در اولویت‌های بعدی قرار دارند.

جدول ۱- خلاصه پیشینه موضوع با تأکید بر روش‌شناسی

ردیف	پژوهشگر	عنوان	هدف	روش و تکنیک	دستاورد
۱	رهنما و همکاران ۱۳۹۷	شناسایی و تحلیل پیشران‌های مؤثر بر توسعه منطقه‌ای استان البرز با رویکرد سناریو مینا	- شناسایی پیشران‌های مهم و تأثیرگذار بر توسعه استان البرز در افق ۱۴۱۰ - تبیین و ارزیابی سناریوهای مختلف توسعه استان البرز بر اساس قابلیت‌های این استان و تأثیرگذاری متغیرهای کلان بر آنها در افق ۱۴۱۰ - ارائه سناریوهای محتمل و مطلوب برای توسعه منطقه‌ای آینده استان البرز برای افق ۱۴۱۰	- روش دلفی - تحلیل ساختاری - سناریونگاری - برگزاری کارگاه	- بررسی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری پیشران‌ها - اولویت‌بندی بر اساس میزان خالص تأثیرگذاری - ارائه سناریوهای ارجح
۲	فایز و همکاران ۱۳۹۵	پیشران‌های توسعه روستاهای ایران	- مطرح کردن پیشران‌های تأثیرگذار در توسعه روستاها	- روش دلفی - مدل تحلیل سلسله‌مراتبی	- شناسایی پنج عامل اصلی در توسعه روستایی - تحلیل تأثیر متقابل پیشران‌ها
۳	مولایی و طالبیان ۱۳۹۵	آینده‌پژوهی مسائل ایران با روش تحلیل ساختاری	- شناسایی روندها، چالش‌ها و متغیرهای احتمالی پیش‌رو با سامان‌دهی و جمع‌بندی نظرهای شهروندان و خبرگان و انعکاس آینده‌های ممکن، محتمل و مطلوب	- روش دلفی - روش تحلیل ساختاری	- تحلیل تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم پیشران‌ها بر اساس میزان تأثیرپذیری و تأثیرگذاری

۴	اسعدی ۱۳۹۸	انقلاب صنعتی چهارم و اقتصاد دیجیتال: پیشران‌های رشد اقتصادی پایدار	شناسایی پیشران‌های رشد اقتصادی پایدار با تأکید بر انقلاب صنعتی چهارم و اقتصاد دیجیتال	- اسنادی - توصیفی و تحلیلی - آمار توصیفی	ویژگی‌های انقلاب چهارم یا دیجیتالی را توضیح داده است.
۵	علی اکبری ۱۳۹۹	تحلیل ساختاری پیشران‌های توسعه شهری دانش‌بنیان (مطالعه موردی: کلان‌شهر تهران)	شناسایی پیشران‌های توسعه شهری دانش‌بنیان کلان‌شهر تهران	- اسنادی-پیمایشی - روش تحلیل اثرات متقابل - نرم‌افزار MICMAC - دلفی	- روابط پیشران‌های کلیدی بسیار زیاد است و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری زیادی دارند. - از مجموع پنجاه نیروی پیش‌برنده توسعه، پانزده پیشران کلیدی شامل طبقه خلاق، رفاه اقتصادی، رهبری مؤثر، تحقیق و توسعه، تنوع شهری و اختلاط فرهنگی، رشد هوشمند، زیرساخت اقتصاد کلان، حکومت و برنامه‌ریزی، حکمروایی خوب، عدالت اجتماعی، اثربخشی دولت، نظام مالیاتی عادلانه، پایداری محیطی، شرکت‌های چندملیتی و دولت الکترونیک شناسایی شده است.

۶	۹ :۱ ن ۵ ۰ ۹ ۰ ۳ ۱	تبیین نیروهای پیشران مؤثر بر آینده توسعه صنعت گردشگری در شهرهای مرزی (مطالعه موردی: شهر بانه)	شناسایی نیروهای پیشران مؤثر بر آینده توسعه صنعت گردشگری در شهرهای مرزی	- اسنادی - پیمایشی - روش تحلیل ساختاری و نرم افزار Mic Mac دلفی	- هفت پیشران بخش گردشگری در پنج بعد سیاسی، اجتماعی- فرهنگی، اقتصادی، زیست محیطی و کالبدی، شناسایی و دسته بندی شده است.
---	--	--	--	--	---

در پژوهش‌هایی که در این گزارش بررسی شد، محققان بیشتر با رویکرد آینده‌پژوهی به دنبال شناسایی پیشران‌ها و ارائه راهکار برای برنامه‌ریزی هستند. در تمامی پژوهش‌ها از روش دلفی استفاده شده است، در برخی تنها برای شناسایی متغیرها و در برخی، هم برای شناسایی و هم برای اولویت‌بندی متغیرها. تفاوت این پژوهش با مطالعات انجام‌شده هم در گردآوری عوامل است که در دو مرحله نخست از روش تحلیل محتوی و سپس جلسات کارشناسی تهیه شده، سپس با نظر نخبگان وزن‌دهی و اولویت دسته‌بندی شده و در پایان در ماتریس ساختاری قرار گرفته و اثرات مستقیم و غیر مستقیم به دست آمده و در پایان، عناصر پیشران به دست آمده است.

مبانی نظری

دیدگاه‌های رشدبنیان

نظریه‌های مدرن رشد اقتصادی با مقاله سولو (۱۹۵۶) با عنوان «مقاله‌ای درباره نظریه رشد اقتصادی» شروع شد و از نظر روش رشد اقتصادی، زمانی موضوعیت یافت که مدل‌هایی برای نگرستن به اقتصاد به صورت یک کل مانند اقتصاد یک کشور ارائه

شد. در اوایل قرن بیستم، متغیرهایی مانند سرمایه‌گذاری و انباشت، عامل اصلی رشد به شمار می‌آمد. سپس در برداشت شومپیتری، الگوی رشد مبتنی بر کارآفرینی یا مدیریت خلاق ریسک‌پذیر، موضوعیت یافت. پس از جنگ جهانی دوم، ارائه نظریه‌های رشد اقتصادی برای کشورهای جهان سوم شروع شد. با وجود این، نسل اول نظریه‌های توسعه، آن را به‌مثابه دستیابی به رشد اقتصادی تعریف می‌کردند. طبق این نظریه‌ها، برای رهایی از دور باطل فقر ناشی از پس‌انداز داخلی اندک، سرمایه‌گذاری بزرگ‌مقیاس از طریق کمک خارجی یا تجهیز دولت باید تأمین می‌شد. در این دیدگاه‌ها، اثر رخنه به پایین نیز به رفع فقر کمک می‌کرد. بعد از آن، نظریه‌های مکتب نوسازی است که ابعاد اجتماعی‌ای مانند رابطه ساخت اجتماعی و رشد اقتصادی را مطرح کرد. در این دیدگاه، کشورهای توسعه‌نیافته باید متغیرهای الگویی توسعه‌یافتگی را اختیار کنند. پنج گام تاریخی روستو از مهم‌ترین دیدگاه‌ها برای رشد کشورهای توسعه جهان سوم است که عبارتند از: گذار از جامعه سنتی، گذار از شرایط قبل از خیز، گذار از مرحله خیز اقتصادی، مرحله بلوغ و مرحله مصرف انبوه. مرحله ششمی نیز با عنوان فراسوی مصرف نیز پیش‌بینی شده است (ر.ک: Solow, 1956).

دیدگاه‌های جامعه‌بنیان و برابری محور

گونار میردال، دو اثر متفاوت انتشار و بازدارندگی را در ساختار دوگانه مطرح کرد. از نظر او، دولت می‌تواند باعث رفع دوگانگی و ایجاد ارتباط میان مناطق یا بخش‌های توسعه نیافته و مناطق یا بخش‌های توسعه‌یافته باشد. سطح پایین توسعه اقتصادی موجب سطح پایین تحرک اجتماعی، ارتباطات و آموزش همگانی است و سیاست‌های منجر به برابری فرصت‌ها، اهمیت زیادی دارد. از دید او، توده‌های فقیر به تغییرات بنیادین در شرایطی که تحت آن زندگی و کار می‌کنند، نیاز دارند. همچنین کشورهای فقیر، نقصان جدی در قانون‌گذاری و اجرای قوانین دارند (ر.ک: Myrdal, 1973).

بوئکی معتقد است که هر جامعه از نظر اقتصادی دارای سه خصوصیت است: روحیه اجتماعی، سازمان‌بندی اجتماعی و روش‌های حاکم بر آن که با یکدیگر رابطه متقابل دارند. وی آن را سیستم اجتماعی نامیده است. جامعه دوگانه از نظر او، جوامع دارای دو سیستم اجتماعی سنتی است که روابط تولید در آنها به صورت ماقبل سرمایه‌داری است و سیستم اجتماعی سرمایه‌داری که نمود روابط نوین تولیدی است (Boeke, 1953: 3).

با وجود این در دهه ۱۹۷۰، انتظارات از رویکرد رشدمحور توسعه برای فقرزدایی محقق نشد و منافع رشد میان نیازهای موردنظر توزیع نشد. از این روی رویکرد مردممحور به عنوان رویکردی چندوجهی و با مبتنی بر عوامل اجتماعی، سیاسی و روانی در کنار رشد در قلب نظریه پردازی توسعه قرار گرفت.

در ادامه، آمارتیا سن، تلاش‌های زیادی در بسط، مفهوم‌سازی و به‌کارگیری رویکرد «قابلیت انسانی» در تحلیل‌های اقتصادی انجام داد. در این نوع نگاه، فقر هرگز به‌مثابه کمبود درآمد نیست و توسعه اقتصادی صرفاً با رشد درآمدها و درآمد سرانه اندازه‌گیری نمی‌شود. در این دیدگاه، اساس حرکت توسعه، رشد قابلیت‌های انسانی است که هم ابزار و هم هدف توسعه‌اند و تنها در بسترهای آزاد اقتصادی و اجتماعی تحقق می‌یابند.

دیدگاه‌های ساختارگرا

الگوی ساختارگرا ابتدا با علل توسعه‌نیافتگی در کشورهای آمریکای لاتین بسط داده شد. فروپاشی نظام تجارت بین‌الملل و در پی آن، کمبود شدید ارزی و واردات تولیدات کارخانه‌ای، نظریه مزیت نسبی و آموزه اقتصاد بازار آزاد را دشوار ساخت (هانت، ۱۳۷۶: ۵۲). پل باران (۱۳۵۸)، هند را کشوری می‌دانست که روش‌های تولیدی، صنعتی و سازمان تجاری آن با سایر بخش‌های جهان قابل قیاس بود. ولی بریتانیا پس از غلبه بر هند، سیاست صنعت زدایی را در این کشور آغاز کرد. امانوئل والرشتاین (۱۹۸۲)، مکتب نظام جهانی را مطرح کرد که نظامی مرکب از سه قطب «مرکز»، «نیمه‌پیرامونی» و «پیرامون» را پیشنهاد کرد.

دیدگاه پساتوسعه

در چند دهه اخیر، جهت‌دهی سیاسی و اقتصادی به توسعه، همراه با رویکرد نخبه‌گرایانه آن، باعث شکل‌گیری گفتمان پساتوسعه شده است. طرفداران این رویکرد به دنبال توسعه درون‌زا، محلی و متکثر هستند که پیوند میان توسعه، سرمایه و علم را تخریب می‌کند. بسط دامنه انتخاب انسان‌ها و فرآیند رو به گسترش آن، همان هدف نهایی توسعه است و انسان‌هایی که قابلیت‌های فردی و شرایط محیطی برای آنها فراهم است، پیام‌آور توسعه‌اند.

توسعه پایدار از دهه ۱۹۸۰ در ادبیات توسعه مطرح شده و کمیسیون جهانی توسعه و محیط‌زیست سازمان ملل متحد (WCED)، توسعه پایدار را به‌مثابه توسعه‌ای که بدون

ایجاد مخاطره برای توانایی نسل‌های آینده در تأمین نیازهای خود، نیازهای کنونی را تأمین می‌کند، تعریف کرده‌اند. توسعه پایدار از سه شاخه اقتصادی، اجتماعی و محیط‌زیست برخوردار بوده، تأمین نیازهای اساسی انسانی و رشد سازگار با محیط‌زیست در کنار توزیع بهتر منابع برای افراد از مهم‌ترین فرایندهای آن تعریف می‌شود. از منظر اهداف، نوع دوستانه پایداری به معنای جریان مستمر ایجاد فرصت منفعت برای افراد به گونه‌ای خودکفا و با کاهش تدریجی اتکا به سازمان‌ها یا برنامه‌های محرک معنا می‌یابد.

اجماع واشنگتنی

صندوق بین‌المللی پول (IMF) و بانک بین‌المللی بازسازی و توسعه (سپس بانک جهانی)، اختلافات قیمتی را موجب ارسال علائم نادرست ارزش نسبی کالاها و خدمات مختلف برای هر دوی تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان داخلی دانستند. از این‌رو این اختلافات معطوف به حمایت از صنعت داخلی را به‌مثابه منبع اصلی پسرفت و بی‌ثباتی اقتصادی در نظر گرفتند. بنابراین شعار «قیمت‌ها را درست کنید»، محور اصلی برنامه آنها و «شوکر درمانی» اقتصادی، نسخه اصلی آنها شد.

نهادگرایی

پایه اصلی رویکرد نهادگرایی، اصلاح انگیزه‌هاست. البته این دیدگاه، زیرشاخه‌های متفاوتی را از نظریه‌های نزدیک به تفکر مارکسیستی (مکتب انتظام) تا نظریه‌های نزدیک به رویکرد نئوکلاسیک را شامل می‌شود. هایامی، حمایت از حقوق مالکیت به عنوان یک کالای عمومی در رویکرد نوآوری القایی نهادی را ارائه کرد (هایامی، ۱۳۸۰: ۴۹). هزینه مبادله مفهومی کلیدی ارتقای عملکرد اقتصادی در کنار حقوق مالکیت را نیز کوز و نورث مطرح کردند. رویکرد مکتب تنظیم میشل آگلیتا، تغییر تاریخی اقتصاد سیاسی را از طریق دو مفهوم محوری رژیم انباشت و شیوه‌های تنظیم به بحث می‌گذارد. رژیم انباشت به تحلیل روش سازمان‌دهی و گسترش سرمایه به وسیله تولید، گردش، مصرف و توزیع اختصاص دارد و شیوه‌های تنظیم، مجموعه قوانین، هنجارها، پارادایم‌های سیاسی و حکمرانی و دیگر اقدامات معطوف به ایجاد بافت عملیات رژیم تنظیم است که شکل پول، رقابت، دستمزد، دولت و رژیم بین‌المللی را در برمی‌گیرد.

عجم اوغلو و رابینسون بر اساس تمایز میان دو گونه نهادهای فراگیر و نهادهای محروم‌ساز (نبود نظم و قانون، حقوق مالکیت ناامن، محدودیت ورود، مقررات بازدارنده،

کارکرد بازارها، و ایجاد عرصه فعالیت نامساعد)، به توضیح تجربه توسعه در کشورهایی مانند چین و مکزیک می‌پردازند. الینور اوستروم بر منابع مشاع و حکمرانی آنها تمرکز دارد. نسل جدید نظریه‌های نهادگرایی مانند هرماندو سوتو و نورث بر دسترسی به حقوق مالکیت و کنترل زورگویی، تأکید زیادی دارند.

سرمایه اجتماعی و توسعه

از نظر جیمز کلن (۱۳۷۷)، سرمایه اجتماعی، چیزهای گوناگونی است که دو ویژگی مشترک دارند؛ همه آنها جنبه‌ای از یک ساخت اجتماعی هستند و کنش‌های افرادی را که درون آن ساختار قرار دارند، تسهیل می‌کنند. سرمایه اجتماعی با تسهیل ایجاد دانش جدید یعنی تقویت سرمایه انسانی و انتقال دانش و اطلاعات به‌ویژه ضمنی در میان اعضا، به رشد اقتصادی کمک می‌کند. هرچه میزان مبادله میان گروه‌های اجتماعی، بیشتر و انطباق‌پذیرتر باشد، احتمال گسترش فعالیت‌های مولد در جامعه و افزایش بنیه تولیدی آن، بیشتر خواهد بود. بنابراین موانع اجتماعی ارتباط میان گروه‌ها، به افزایش هزینه مبادله دانش انجامیده، از توانایی جامعه برای ایستادگی در برابر شوک‌ها می‌کاهد.

اقتصاد رفتاری و توسعه

اقتصاد رفتاری به دنبال افزایش قدرت تبیینی علم اقتصاد از طریق افزایش ضریب واقع‌نمایی آن بر پایه بنیان‌های روان‌شناسی است. اقتصاد رفتاری، طراحی سیاست توسعه را در سه گام متأثر می‌سازد. نخست، شیوه عارضه‌یابی مسائل توسعه را تغییر می‌دهد. دوم، شیوه طراحی راهکارهای مسائل را تغییر می‌دهد و سوم، شیوه تعریف از قلمروی مشکل را دگرگون می‌سازد (ر.ک: Mullainathan and Thaler, 2001).

چارچوب مفهومی

بر اساس مبانی نظری، دیدگاه‌های مختلفی در تحلیل عوامل رشد و توسعه وجود دارد. این نظریه‌ها دارای پیچیدگی زیادی برای کاربردی کردن آن در اقتصاد ایران است. زیرا اقتصاد ایران مسایل بسیار و درهم تنیده دارد. از این‌رو در این مطالعه، چارچوب مفهومی طراحی شامل همه نظریه‌های رشد و توسعه بیان‌شده در بالاست و در آن اتفاق نظر درباره رویکردهای مختلف در درک عوامل، زمینه‌ها و بسترهای رشد و توسعه ایران در نظر گرفته شده است. بنابراین در پژوهش حاضر، عوامل توسعه و رشد اقتصادی

بر اساس مطالعات مختلف و با رویکردهای متفاوت، استخراج و در اختیار کارشناسان با رویکردهای گوناگون قرار گرفته است. اظهار نظر کارشناسان با رویکردهای مختلف و درک ایشان از واقعیت‌های اقتصاد ایران درباره اهمیت عوامل استخراج‌شده، اجماعی از نظریه‌ها را درباره پیشران‌های رشد و توسعه اقتصادی به دست می‌دهد. به‌ویژه که در این اظهار نظر، اثرات مستقیم و غیرمستقیم عوامل بر یکدیگر نیز مورد توجه است.

روش پژوهش

مطالعه حاضر، آینده‌پژوهی، توصیفی و تحلیلی و از نظر هدف، کاربردی است که به صورت آمیخته (با به کارگیری ترکیبی از مدل‌های کمی و کیفی) انجام شده است. روش جمع‌آوری اطلاعات، اسنادی و پیمایشی بوده و تحلیل کیفی با استفاده از روش تحلیل ساختاری صورت پذیرفته است.

در گام نخست با بررسی منابع اسنادی و کتابخانه‌ای (مقالات، کتب، پایان‌نامه‌های تحصیلی و گزارش‌های علمی) حدود ۴۱۰ مورد از عوامل و پیشران‌های مؤثر بر توسعه اقتصادی کشور، شناسایی و سپس با ادغام و حذف موارد تکراری و نیز حذف موارد کم‌اهمیت، در جلسه‌های کارشناسی، چهل مورد مهم غربال شده است.

در گام بعدی برای استفاده از نظرهای خبرگان، فهرست این عوامل و پیشران‌ها به صورت پرسشنامه در اختیار صاحب‌نظران و کارشناسان متخصص و صاحب‌نام حوزه توسعه اقتصادی قرار گرفت و از ایشان خواسته شد تا بر مبنای میزان اثرگذاری عوامل یا پیشران‌های شناسایی‌شده، نسبت به وزن‌دهی عوامل اقدام نمایند.

این پرسشنامه در سه بخش طراحی شد. در بخش اول، چهل عامل توسعه اقتصادی مستخرج از روش تحلیل محتوا برای وزن‌دهی و تعیین میزان اهمیت در قالب طیف لیکرت ارائه و عوامل با اهمیت بیشتر شناسایی شد. در بخش دوم، درخواست ارائه عوامل پیشنهادی به همراه ضریب اهمیت آنها داده شد و در بخش سوم، درخواست شد تا نکات و توضیحات لازم را برای بهبود روند، مطرح نمایند. پس از اولویت‌بندی عوامل و پیشران‌های توسعه اقتصادی کشور بر اساس نظرهای خبرگان، شش عامل دارای بیشترین امتیاز و درجه تأثیرگذاری انتخاب شد و مجدد در اختیار خبرگان قرار گرفت.

در پرسشنامه دوم، علاوه بر درخواست مجدد ارائه نمره برای وزن‌دهی، درخواست شد تا در قالب یک ماتریس از پیش طراحی‌شده، میزان تأثیر هر عامل بر سایر عوامل برآورد شود. این امر به منظور تحلیل تأثیرات متقابل پیشران‌ها انجام شده است. جامعه آماری این پژوهش با توجه به قلمرو موضوعی آن شامل صاحب‌نظران و مدیران حوزه علوم اقتصادی و فعالیت‌های اجرایی بوده است. افراد گروه خبرگان بر اساس معیارهای زیر انتخاب شدند: تدریس درس توسعه در دانشگاه‌های برتر کشور، تألیف در حوزه توسعه اقتصادی، ارائه مقاله در حوزه توسعه اقتصادی و اقتصاد ایران، ارائه مطالعات و گزارش‌های تحقیقاتی در حوزه توسعه اقتصادی، برخورداری از سوابق اجرایی در حوزه مسائل اقتصادی کشور و برخورداری از شهرت در توسعه اقتصادی در میان کارشناسان. افراد منتخب برای انجام پیمایش میدانی این تحقیق، شصت نفر بوده‌اند. انتخاب این تعداد از خبرگان به صورت ایده‌آل و با توجه به اشراف گروه پژوهش بر زمان‌بر بودن فرآیند و احتمال همکاری نکردن همه مخاطبان صورت گرفت. در مجموع تعداد مشارکت‌کنندگان در مرحله اول نظرخواهی از خبرگان (وزن‌دهی به عوامل و اصلاح احتمالی فهرست عوامل)، نوزده نفر و مشارکت‌کنندگان در مرحله دوم (تکرار وزن‌دهی و تکمیل ماتریس اثرات متقابل)، سیزده نفر بوده است.

یافته‌های پژوهش

اولویت‌بندی عوامل و شناسایی پیشران‌ها

چهل عامل در ساختار طیف لیکرت پنج‌نقطه‌ای در اختیار گروه خبرگان قرار گرفت. با توجه به مشاهده توزیع نرمال در همه عوامل مورد پرسش و انطباق نسبی سه آماره گرایش به مرکز بر یکدیگر، میانگین مبنای تحلیل قرار گرفت. بدین ترتیب وضعیت هر عامل از نظر اهمیت تعیین شد و عوامل در چهار طبقه، طبقه‌بندی شدند. با توجه به اینکه رویکرد دلفی در این بخش از پژوهش مبنا قرار دارد، برای اطمینان از توافق نظر گروه خبرگان، ضریب تغییرات (CV) محاسبه شد که مقدار مورد نظر در بازه ۰.۱ تا ۰.۳ بر توافق نظر گروه خبرگان دلالت می‌کند. آماره‌های توصیفی چهل عامل پس از وزن‌دهی در جدول (۲) آورده شده است.

جدول ۲- آماره‌های توصیفی عوامل

ردیف	عامل	میانگین	میان	مد	انحراف از میانگین
۱	ایجاد اشتغال باکیفیت و تولیدگرا (بخش‌های مولد)	۳.۵۶	۴.۰۰	۴ ^a	۱.۲۴۷
۲	تشکیل و به‌کارگیری سرمایه انسانی (آموزش، سلامت و جلوگیری از مهاجرت و فرار مغزها)	۴.۱۶	۴.۰۰	۴	۰.۸۳۴
۳	ایجاد بستر و حمایت از سرمایه‌گذاری خارجی	۴.۰۰	۴.۰۰	۴	۰.۹۰۷
۴	حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی	۴.۲۶	۴.۰۰	۴ ^a	۰.۷۳۳
۵	انجام سرمایه‌گذاری داخلی دولتی	۳.۵۰	۳.۰۰	۳	۰.۶۱۸
۶	تلاش در افزایش سرمایه اجتماعی	۴.۱۷	۴.۵۰	۵	۰.۹۸۵
۷	حمایت از انتقال و بومی‌سازی فناوری به‌ویژه فناوری‌های نوین تولید	۳.۸۹	۴.۰۰	۴	۱.۱۵۰
۸	گسترش تحقیق و توسعه و حمایت از آن	۴.۱۶	۴.۰۰	۵	۱.۱۱۹
۹	حمایت از خلاقیت، نوآوری و کارآفرینی	۴.۱۶	۵.۰۰	۵	۱.۱۶۷
۱۰	حمایت از شرکت‌های دانش‌بنیان	۳.۵۳	۴.۰۰	۴	۱.۰۲۰
۱۱	ایجاد و توسعه زیرساخت‌های اطلاعات و ارتباطات	۴.۰۰	۴.۰۰	۴	۰.۷۶۷
۱۲	ایجاد و حمایت از قطب‌ها، شهرک‌ها و خوشه‌های صنعتی	۳.۴۲	۳.۰۰	۳	۰.۹۶۱
۱۳	اصلاح ساختار اقتصادی	۴.۲۸	۵.۰۰	۵	۱.۰۱۸
۱۴	افزایش تاب‌آوری اقتصاد ملی	۳.۵۳	۴.۰۰	۴	۱.۲۶۴
۱۵	رقابتی کردن اقتصاد و جلوگیری از شکل‌گیری انحصار	۳.۹۵	۵.۰۰	۵	۱.۳۵۳
۱۶	کاهش هزینه‌های ثابت تولید و صرفه‌های حاصل از مقیاس (و افزایش رقابت‌پذیری)	۳.۴۷	۴.۰۰	۴	۱.۰۷۳
۱۷	حمایت از کسب‌وکارهای کوچک و متوسط	۳.۱۶	۳.۰۰	۴	۱.۰۱۵
۱۸	افزایش بهره‌وری	۴.۰۶	۴.۰۰	۵	۱.۱۶۲
۱۹	کنترل تورم	۴.۰۶	۴.۰۰	۵	۰.۹۳۸
۲۰	اصلاح نظام ارزی و ارزش پول ملی و کنترل نوسانات نرخ ارز	۴.۰۰	۴.۰۰	۴ ^a	۱.۰۰۰
۲۱	کاهش و جبران عدم اطمینان‌ها	۳.۹۵	۴.۰۰	۴	۰.۹۷۰
۲۲	بهبود فضای کسب‌وکار	۴.۱۷	۴.۵۰	۵	۱.۱۵۰
۲۳	بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات	۴.۴۲	۵.۰۰	۵	۰.۸۳۸

۲۴	تلاش در همگرایی داخلی و رفع تقابل‌ها و واگرایی‌های	۴۰۰۶	۴۰۰۰	۵	۱۰۰۵۶
۲۵	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت	۴۰۳۷	۵۰۰۰	۵	۰۰۸۳۱
۲۶	اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)	۴۰۳۷	۴۰۰۰	۵	۰۰۶۸۴
۲۷	اصلاح کیفیت نظام قضایی	۴۰۳۲	۵۰۰۰	۵	۱۰۰۰۳
۲۸	جلوگیری از فساد سیاسی	۳۰۸۴	۴۰۰۰	۴	۰۰۸۳۴
۲۹	جلوگیری از فساد مالی	۳۰۶۷	۴۰۰۰	۴	۰۰۸۴۰
۳۰	جلوگیری از فسادهای اقتصادی و رانت‌جویی	۳۰۸۹	۴۰۰۰	۴	۱۰۰۴۹
۳۱	مدیریت تعارض منافع	۳۰۷۲	۴۰۰۰	۴	۱۰۰۱۸
۳۲	اصلاح نظام ارزی و ارزش پول ملی	۴۰۰۰	۴۰۰۰	۴	۰۰۸۸۲
۳۳	اصلاح نظام بانکی و توزیع تسهیلات در جهت توسعه و تولید	۳۰۸۹	۴۰۰۰	۴	۰۰۹۳۷
۳۴	اصلاح نظام مالیاتی در جهت توسعه و تولید	۳۰۸۹	۴۰۰۰	۴	۰۰۷۳۷
۳۵	تعیین، تثبیت و حمایت از حقوق مالکیت	۴۰۱۶	۴۰۰۰	۵	۰۰۸۹۸
۳۶	اصلاح الگوی تنظیم‌گری (اقتصاد و کارآمدی) در جهت توسعه و تولید	۳۰۸۴	۴۰۰۰	۴	۰۰۸۹۸
۳۷	ایجاد عدالت و رفع نابرابری و فقر و ایجاد فرصت‌های برابر	۳۰۶۳	۴۰۰۰	۴	۱۰۰۱۲
۳۸	بهره‌برداری از منابع طبیعی و ایجاد زنجیره ارزش و جلوگیری از خام‌فروشی	۳۰۳۷	۳۰۰۰	۳	۱۰۰۶۵
۳۹	ایجاد و ارتقای امنیت اقتصادی	۴۰۰۵	۴۰۰۰	۵	۱۰۰۲۶
۴۰	توسعه و تعمیق مالی	۳۰۳۹	۴۰۰۰	۴	۰۰۷۷۸

(منبع: محاسبات پژوهش)

* در جدول بالا در ستون مد، مواردی که با a مشخص شده، بیانگر دو نما بودن عامل است و نرم‌افزار نمای بزرگ‌تر را گزارش می‌کند.

بر اساس یافته‌های این مرحله، عوامل بر مبنای نظر گروه خبرگان در چهار طبقه، بر اساس میزان فراوانی میانگین‌ها، طبقه‌بندی شد. طبقه اول در بردارنده شش پیشران بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات، اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت، اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)، اصلاح کیفیت نظام قضایی، اصلاح ساختار اقتصادی و حمایت

از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی است. این پیشنهادها، بیشترین میزان اهمیت را دارند و عوامل این طبقه، عوامل کلیدی شناخته شدند. نمره‌های میانگین این عوامل در بازه ۴.۲۶-۴.۴۲ است. در طبقه دوم، شش عامل در بازه نمره‌های میانگین بین ۴.۱۶-۴.۱۷ قرار گرفتند. در طبقه سوم، هشت عامل با نمره‌های میانگینی که در بازه ۴-۴.۰۶ قرار داشتند، طبقه‌بندی شد. در نهایت در طبقه چهارم، بیست عامل در بازه نمره‌های میانگین ۳.۱۶-۳.۵۹ قرار دارد.

جدول ۳- طبقه اول: نمره‌های میانگین ۴.۲۶-۴.۴۲- پیشنهادها

طبقه اول (پیشران‌ها)			
ردیف	پیشران	میانگین	ضریب تغییرات
۱	بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات	۴.۴۲	۰.۱۹
۲	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت	۴.۳۷	۰.۱۹
۳	اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)	۴.۳۷	۰.۱۶
۴	اصلاح کیفیت نظام قضایی	۴.۳۲	۰.۲۳
۵	اصلاح ساختار اقتصادی	۴.۲۸	۰.۲۴
۶	حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی	۴.۲۶	۰.۱۷

جدول ۴- طبقه دوم: نمره‌های میانگین ۴.۱۶-۴.۱۷

طبقه دوم (شش عامل)			
ردیف	عوامل	میانگین	ضریب تغییرات
۷	تلاش در افزایش سرمایه اجتماعی	۴.۱۷	۰.۲۴
۸	بهبود فضای کسب‌وکار	۴.۱۷	۰.۲۸
۹	تشکیل و به‌کارگیری سرمایه انسانی (آموزش، سلامت و جلوگیری از مهاجرت و فرار مغزها)	۴.۱۶	۰.۲۰
۱۰	گسترش تحقیق و توسعه و حمایت از آن	۴.۱۶	۰.۲۷
۱۱	حمایت از خلاقیت، نوآوری و کارآفرینی	۴.۱۶	۰.۲۸
۱۲	تعیین، تثبیت و حمایت از حقوق مالکیت	۴.۱۶	۰.۲۲

جدول ۵- طبقه سوم: نمره‌های میانگین ۴-۴۰۶

طبقه سوم (هشت عامل)			
ردیف	عوامل	میانگین	ضریب تغییرات
۱۳	افزایش بهره‌وری	۴۰۶	۰.۲۹
۱۴	کنترل تورم	۴۰۶	۰.۲۳
۱۵	تلاش در همگرایی داخلی و رفع تقابل‌ها و واگرایی‌های	۴۰۶	۰.۲۶
۱۶	ایجاد و ارتقای امنیت اقتصادی	۴۰۵	۰.۲۵
۱۷	ایجاد بستر و حمایت از سرمایه‌گذاری خارجی	۴۰۰	۰.۲۳
۱۸	ایجاد و توسعه زیرساخت‌های اطلاعات و ارتباطات	۴۰۰	۰.۱۹
۱۹	اصلاح نظام ارزی و ارزش پول ملی و کنترل نوسانات نرخ ارز	۴۰۰	۰.۲۵
۲۰	اصلاح نظام ارزی و ارزش پول ملی	۴۰۰	۰.۲۲

جدول ۶- نمره‌های میانگین ۳۰۱۶-۳۰۵۹

طبقه چهارم (بیست عامل)			
ردیف	عوامل	میانگین	ضریب تغییرات
۲۱	رقابتی کردن اقتصاد و جلوگیری از شکل‌گیری انحصار	۳۰۹۵	۰.۳۴
۲۲	کاهش و جبران عدم اطمینان‌ها	۳۰۹۵	۰.۲۵
۲۳	حمایت از انتقال و بومی‌سازی فناوری به‌ویژه فناوری‌های نوین تولید	۳۰۸۹	۰.۳۰
۲۴	جلوگیری از فسادهای اقتصادی و رانت‌جویی	۳۰۸۹	۰.۲۷
۲۵	اصلاح نظام بانکی و توزیع تسهیلات در جهت توسعه و تولید	۳۰۸۹	۰.۲۴
۲۶	اصلاح نظام مالیاتی در جهت توسعه و تولید	۳۰۸۹	۰.۱۹
۲۷	جلوگیری از فساد سیاسی	۳۰۸۴	۰.۲۲
۲۸	اصلاح الگوی تنظیم‌گری (اقتصاد و کارآمدی) در جهت توسعه و تولید	۳۰۸۴	۰.۲۳
۲۹	مدیریت تعارض منافع	۳۰۷۲	۰.۲۷
۳۰	جلوگیری از فساد مالی	۳۰۶۷	۰.۲۳

۰.۲۸	۳.۶۳	ایجاد عدالت و رفع نابرابری و فقر و ایجاد فرصت‌های برابر	۳۱
۰.۳۵	۳.۵۶	ایجاد اشتغال باکیفیت و تولیدگرا (بخش‌های مولد)	۳۲
۰.۲۹	۳.۵۳	حمایت از شرکت‌های دانش‌بنیان	۳۳
۰.۳۶	۳.۵۳	افزایش تاب‌آوری اقتصاد ملی	۳۴
۰.۱۸	۳.۵۰	انجام سرمایه‌گذاری داخلی دولتی	۳۵
۰.۳۱	۳.۴۷	کاهش هزینه‌های ثابت تولید و صرفه‌های حاصل از مقیاس (و افزایش رقابت‌پذیری)	۳۶
۰.۲۸	۳.۴۲	ایجاد و حمایت از قطب‌ها، شهرک‌ها و خوشه‌های صنعتی	۳۷
۰.۲۳	۳.۳۹	توسعه و تعمیق مالی	۳۸
۰.۳۲	۳.۳۷	بهره‌برداری از منابع طبیعی و ایجاد زنجیره ارزش و جلوگیری از خام‌فروشی	۳۹
۰.۳۲	۳.۱۶	حمایت از کسب‌وکارهای کوچک و متوسط	۴۰

بررسی تأثیرات متقابل پیشران‌ها

در گام دوم، فهرست شش عامل کلیدی بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات، اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت، اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)، اصلاح کیفیت نظام قضایی، اصلاح ساختار اقتصادی و حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی در قالب فرم ماتریس 6×6 تأثیرات متقابل در اختیار صاحب‌نظرانی که در مرحله اول مشارکت نمودند، قرار گرفت و از ایشان خواسته شد تا میزان اثرگذاری هر عامل را بر عامل دیگر در طیف نمره‌های ۰ تا ۳ ($0 =$ بی‌تأثیر؛ $1 =$ تأثیر کم؛ $2 =$ تأثیر متوسط؛ $3 =$ تأثیر زیاد) تعیین کنند.

جدول ۷- تعیین میزان تأثیرات متقابل پیشران‌ها بر یکدیگر از نظر گروه خبرگان
در طیف ۰-۳ بر اساس نمره‌های میانگین

حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی	اصلاح ساختار اقتصادی	اصلاح کیفیت نظام قضایی	اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت	بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات	ماتریس تأثیرات متقابل ۶×۶
۲	۲	۱	۲	۲		بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات
۲	۳	۲	۲		۲	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت
۲	۲	۲		۳	۲	اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)
۲	۲		۱	۲	۱	اصلاح کیفیت نظام قضایی
۳		۱	۲	۲	۲	اصلاح ساختار اقتصادی
	۲	۱	۲	۲	۲	حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی

در مجموع پیشران‌ها دارای دو نوع تأثیر مستقیم و غیر مستقیم هستند. در ماتریس اثرات متقاطع، مجموع اعداد سطرهای هر پیشران، مشخص‌کننده میزان اثرگذاری آن پیشران بر پیشران‌های دیگر و جمع ستونی هر پیشران نیز نشان‌دهنده میزان اثرپذیری آن پیشران از پیشران‌های دیگر است. ماتریس بالا به کمک نرم‌افزار میک‌مک تحلیل

می‌شود. نتایج حاصل از خروجی این نرم‌افزار در چهار ماتریس تأثیرات مستقیم^۱، ماتریس تأثیرات مستقیم بالقوه^۲، ماتریس تأثیرات غیر مستقیم^۳ و ماتریس تأثیرات غیر مستقیم بالقوه^۴ جمع‌بندی شد (روحانی و آجرلو، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۴؛ گوردن^۵، ۲۰۱۲: ۱ به نقل از: طالبیان و دیگران، ۱۳۹۴: ۵).

در گام سوم با ورود داده‌ها به نرم‌افزار میک‌مک در ماتریس MPD به تحلیل ماتریس تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم اقدام شد. ابتدا به صورت کلی ویژگی‌های کلی ماتریس تأثیرات متقابل پیشران‌های توسعه اقتصادی در جدول زیر گزارش می‌شود.

جدول ۸- ویژگی‌های ماتریس تأثیرات متقابل پیشران‌های توسعه اقتصادی

ویژگی‌های ماتریس	
اندازه ماتریس	۶
تعداد تکرار	۳
تعداد صفر	۶
تعداد یک	۵
تعداد دو	۲۲
تعداد سه	۳
تعداد p	۰
جمع	۳۰
درصد پرشدگی	٪۸۳.۳۳۳۳۴

نتایج جدول بالا بیانگر آن است که ماتریس ۶×۶، با مجموع سی رابطه ماتریسی قابل ارزیابی شناسایی شد که در آن شش رابطه نه روی هم اثر گذاشته و نه از هم اثر پذیرفته است. تعداد پنج رابطه دارای نمره ۱ بود؛ بدین مفهوم که بیشتر از آنکه از شاخص‌های دیگر تأثیر بپذیرند، روی دیگر شاخص‌ها تأثیر داشتند. تعداد ۲۲ رابطه نیز

1. Matrix of Direct Influence (MDI)

2. MPDI

3. MII

4. MPII

5. gorden

دارای نمره تأثیر ۲ بودند؛ یعنی حالت تقویت‌کننده داشتند. در نهایت سه رابطه ماتریسی دارای اثرات ۳ بوده‌اند؛ به صورتی که شاخص‌ها هم روی یکدیگر تأثیرگذار بوده، هم از همدیگر تأثیر می‌پذیرفتند. ماتریس ایجادشده با ابعاد 6×6 با درجه پرشدگی $83/30$ درصد حاصل شده است.

طبقه‌بندی متغیرها بر اساس میزان تأثیرگذاری و تأثیرپذیری

با هر بار تکرار ارتباط میان متغیرها، نرم‌افزار میک‌مک، شکل جدیدی از سلسله‌مراتب متغیرها ارائه می‌دهد. در جدول زیر، رتبه‌بندی پیشران‌های اصلی توسعه اقتصادی کشور بر اساس تحلیل اثرات مستقیم و غیر مستقیم نمایش داده شده است. به استثنای دو پیشران که در این دو نقشه، رتبه آنها جابه‌جا می‌شود. پیشران اصلاح کیفیت نظام بروکراسی از رتبه اول در تحلیل اثرات مستقیم به رتبه سوم در تحلیل اثرات غیر مستقیم جابه‌جا شده است و حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی از رتبه اول تحلیل اثرات غیر مستقیم به رتبه سوم تحلیل اثرات مستقیم جابه‌جا شده است. سایر پیشران‌ها در تحلیل اثرات مستقیم و غیر مستقیم، رتبه مشابهی دارند.

جدول ۹- رتبه‌بندی متغیرها بر اساس میزان تأثیرپذیری

تأثیر پذیری مستقیم

تأثیر پذیری غیر مستقیم

رتبه	پیشران	پیشران
۱	۲- اصلاح کیفیت نظام بروکراسی	۶- حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی
۲	۵- اصلاح ساختار اقتصادی	۵- اصلاح ساختار اقتصادی
۳	۶- حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی	۲- اصلاح کیفیت نظام بروکراسی
۴	۱- بهبود تعاملات بین المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات	۱- بهبود تعاملات بین المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات
۵	۳- اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری	۳- اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری
۶	۴- اصلاح کیفیت نظام قضایی	۴- اصلاح کیفیت نظام قضایی

پیشران اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در تحلیل اثرات غیر مستقیم از رتبه دوم به رتبه اول صعود می‌کند. در رتبه‌بندی بر اساس میزان تأثیرپذیری نیز رتبه‌بندی پیشران‌ها در تحلیل اثرات متقابل مستقیم و غیر مستقیم، مشابه است؛ به استثنای اصلاح کیفیت نظام بروکراسی که از رتبه اول در تحلیل اثرات مستقیم به رتبه سوم در تحلیل اثرات غیر مستقیم جابه‌جا شده است و پیشران حمایت از سرمایه‌گذاری

خارجی که از رتبه سوم در تحلیل اثرات مستقیم به رتبه اول در تحلیل اثرات غیر مستقیم صعود کرده است.

تحلیل تأثیرات غیر مستقیم پیشران‌های توسعه اقتصادی

با توجه به اینکه تشخیص متغیرهای پنهان از ضرب ماتریس اعمال‌شده در طبقه‌بندی غیر مستقیم صورت می‌گیرد، برای ثبات هرچه بیشتر سیستم، نرم‌افزار میک‌مک بر اساس ابعاد ماتریس، تعداد تکرارهایی را پیشنهاد می‌کند و تحلیل تأثیرات غیر مستقیم بعد از این تکرارها و به ثبات رسیدن سیستم انجام خواهد شد. برآوردهای صورت‌گرفته نشان می‌دهد که ماتریس تأثیرات متقابل پیشران‌های توسعه اقتصادی، با سه بار ضرب ماتریس در خودش سبب می‌شود که سیستم به ثبات برسد.

جدول ۱۰- تعیین ثبات مقادیر اثرگذار و اثرپذیر

ثبات		
تکرار	اثرگذاری	اثرپذیری
۱	۸۳٪	۷۸٪
۲	۱۰۰٪	۹۰٪
۳	۱۰۰٪	۱۰۰٪

در نرم‌افزار میک‌مک، داده‌های مربوط به ماتریس تأثیرات مستقیم و تأثیرات مستقیم بالقوه را کاربر وارد می‌کند و ماتریس تأثیرات غیر مستقیم و تأثیرات غیر مستقیم بالقوه خروجی نرم‌افزار است. در ادامه، جدول‌های مربوط به خروجی این ماتریس گزارش می‌شود و به تحلیل پلان تأثیرات متقابل غیر مستقیم و نمودار تأثیرات غیرمستقیم پرداخته خواهد شد.

اساس کار برای محاسبه تأثیرات غیر مستقیم، چندین مرتبه ضرب ماتریس در خودش یا به عبارت دیگر، به توان n رساندن ماتریس اثرات مستقیم است. پس از هر مرتبه ضرب ماتریسی، جمع سطری و ستونی اثرات محاسبه شده، متغیرها رتبه‌بندی می‌شوند. این فرآیند به صورت تکراری ادامه می‌یابد تا زمانی که رتبه همه متغیرها در مرحله $k-1$ با رتبه آنها وقتی ماتریس به توان $k+1$ می‌رسد، تفاوتی نداشته باشد. به این ترتیب جمع اثرات غیر مستقیم یک متغیر از طریق یک متغیر واسطه (و نه تعداد بیشتری متغیر واسطه) محاسبه می‌شود. در عمل، تأثیرات درجات بالاتر، آنقدر ضعیف است که بتوان از آنها صرف‌نظر کرد.

در روش میک مک معمولاً مقدار n ، هفت یا هشت بار است؛ به این معنا که با هفت یا هشت بار ضرب ماتریس اثرات مستقیم در خودش، رتبه‌ها بدون تغییر باقی می‌ماند، نتایج به پایداری می‌رسد و فرآیند ریاضیاتی تکمیل می‌شود (مولایی و طالبیان، ۱۳۹۵: ۶).

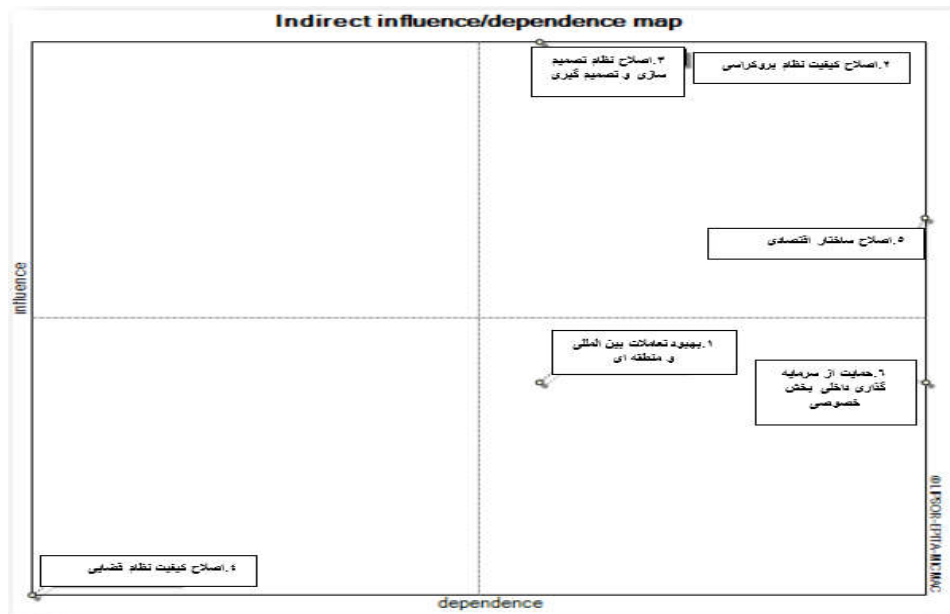
جدول ۱۱- تعیین میزان تأثیرات متقابل غیر مستقیم پیشران‌ها

بر یکدیگر خروجی نرم‌افزار میک مک

حمایت از سرمایه گذاری داخلی بخش خصوصی	اصلاح ساختار اقتصادی	اصلاح کیفیت نظام قضایی	اصلاح نظام تصمیم سازی و تصمیم گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت	بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات	ماتریس تأثیرات متقابل ۶×۶
۱۵۰۸	۱۵۷۷	۱۰۶۸	۱۳۵۳	۱۵۶۷	۱۳۶۹	بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات
۱۸۷۸	۱۸۱۸	۱۲۲۹	۱۵۷۹	۱۸۵۵	۱۵۷۹	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت
۱۸۵۴	۱۸۸۲	۱۲۵۳	۱۶۰۷	۱۸۱۴	۱۵۹۱	اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)
۱۴۰۷	۱۴۱۲	۹۵۰	۱۲۱۶	۱۳۷۹	۱۲۱۶	اصلاح کیفیت نظام قضایی
۱۶۸۸	۱۷۳۳	۱۱۵۵	۱۴۷۷	۱۷۰۱	۱۴۷۷	اصلاح ساختار اقتصادی
۱۵۹۶	۱۵۷۷	۱۰۶۸	۱۳۵۳	۱۵۶۴	۱۳۵۳	حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی

جدول ۱۲- جمع ماتریس تأثیرات مستقیم پیشران‌های توسعه اقتصادی

جمع ماتریس			
ردیف	پیشران	میزان تأثیرگذاری	میزان تأثیرپذیری
۱	بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات	۸۵۱۱	۸۵۸۵
۲	اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت	۹۹۳۸	۹۸۷۷
۳	اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)	۱۰۰۰۱	۸۵۸۵
۴	اصلاح کیفیت نظام قضایی	۷۵۸۰	۶۷۲۳
۵	اصلاح ساختار اقتصادی	۹۲۳۱	۹۹۹۹
۶	حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی	۸۵۱۱	۱۰۰۰۳
	جمع	۵۸	۵۸



شکل ۱- پلان تأثیرات متقابل غیر مستقیم

بر اساس شکل (۱)، وضعیت قرارگیری پیشران‌ها در چهار ناحیه نمودار به شرح زیر گزارش می‌شود:

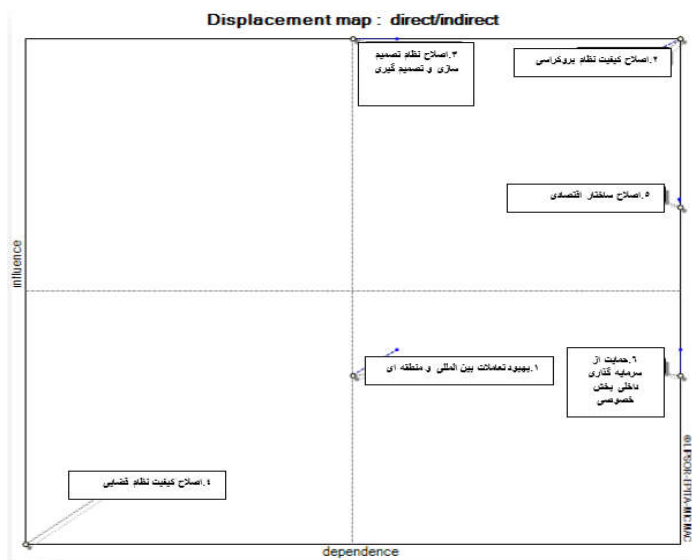
ناحیه ۱- پیشران‌هایی با میزان تأثیرگذاری و تأثیرپذیری بالا: این ناحیه در بردارنده سه پیشران اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت، اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی) و اصلاح ساختار اقتصادی است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری که در تحلیل اثرات مستقیم در مرز نواحی ۱ و ۲ قرار دارد، در تحلیل اثرات غیر مستقیم وارد ناحیه ۱ شده است. این متغیر، متغیر ریسک است و به سرعت تغییرات بر آن اثر می‌گذارد و به سرعت تغییرات را به متغیرهای وابسته در ناحیه ۴ انتقال می‌دهد. پیشران‌های اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت و اصلاح ساختار اقتصادی، تغییرات محسوسی را در مقایسه با تحلیل اثرات مستقیم ندارد.

ناحیه ۲- پیشران‌هایی با تأثیرگذاری بالا و تأثیرپذیری پایین: هیچ‌یک از پیشران‌ها در این ناحیه قرار نگرفتند.

ناحیه ۳- پیشران‌هایی با تأثیرگذاری و تأثیرپذیری پایین: اصلاح کیفیت نظام قضایی در این ناحیه قرار دارد و در مقایسه با تحلیل اثرات مستقیم، تغییری در وضعیت قرار گرفتن این پیشران در نمودار ایجاد نشده است.

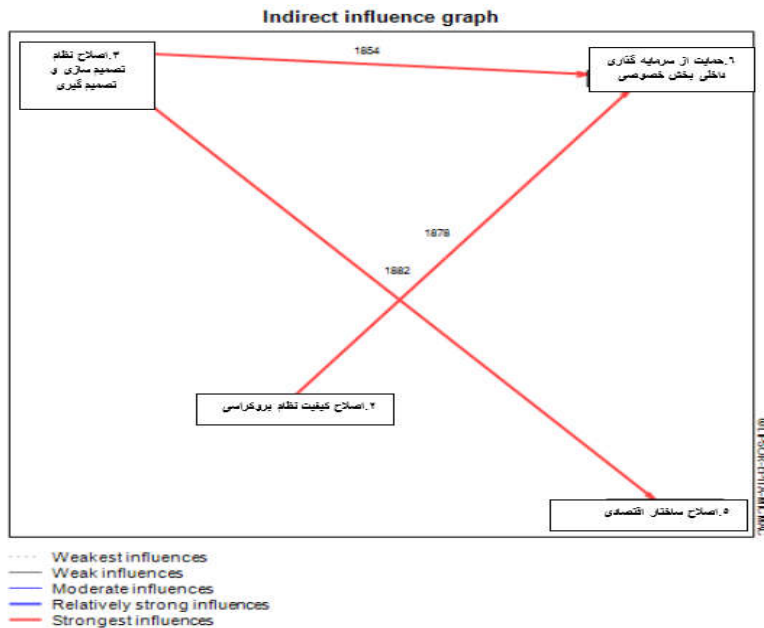
ناحیه ۴- پیشران‌هایی با تأثیرگذاری پایین و تأثیرپذیری بالا: پیشران بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات که در تحلیل اثرات مستقیم در مرز نواحی ۳ و ۴ قرار داشت، در تحلیل اثرات غیر مستقیم با تحرکاتی وارد ناحیه ۴ شده و به همراه پیشران حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی در این ناحیه خروجی سیستم است و وابسته به پیشران‌های ناحیه ۱ و ۲ تغییر خواهد کرد. البته با توجه به قرار گرفتن این پیشران زیر خط قطری و نزدیک بودن به مرکز ثقل می‌تواند به عنوان اهرم ثانویه، هدف‌های ضعیف و متغیرهای ریسک ثانویه تحلیل شود.

در نمودار زیر، میزان تحرکات عوامل در مقایسه با تحلیل اثرات مستقیم نمایش داده شده است.



شکل ۲- پلان جابه‌جایی تأثیرات متقابل مستقیم به تأثیرات متقابل غیر مستقیم

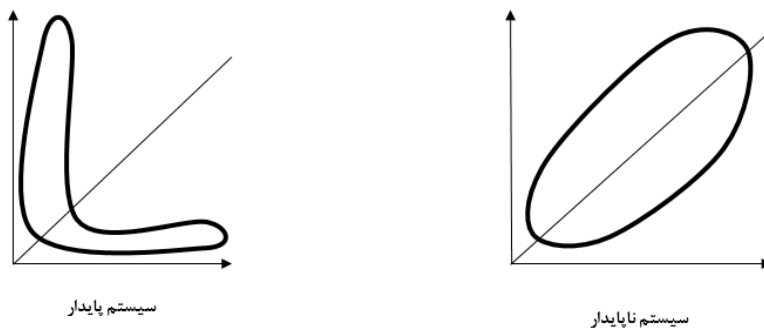
برآوردهای شکل (۳) نشان می‌دهد که اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)، به صورت مستقیم و قوی بر اصلاح ساختار اقتصادی و حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی تأثیر دارد. همچنین حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی تحت تأثیر مستقیم اصلاح کیفیت نظام بروکراسی نیز است.



شکل ۳- نمودار تأثیرات مستقیم

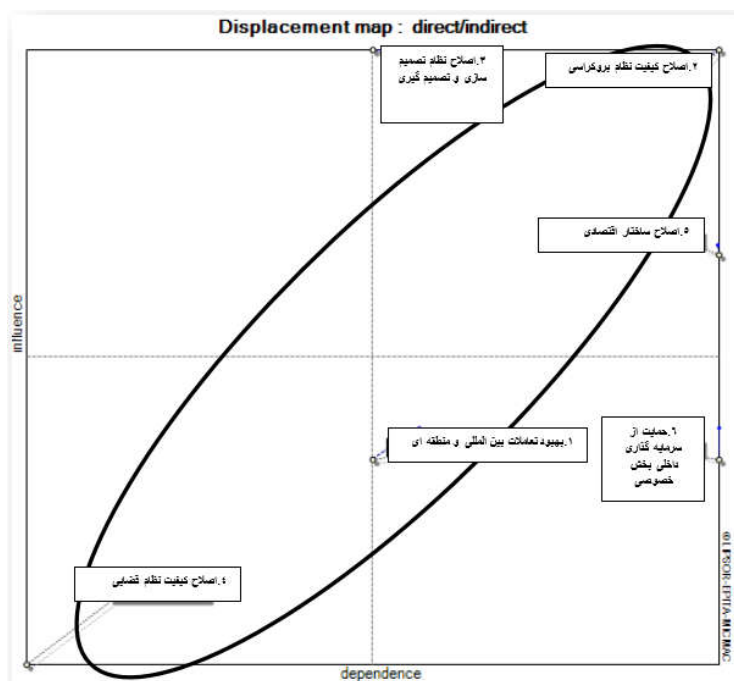
بررسی پایداری و ناپایداری سیستم‌ها

در روش تحلیل ساختاری علاوه بر تحلیل با استفاده از پلان تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم، تحلیلی درباره وضعیت پایداری و ناپایداری سیستم‌ها در تکمیل تحلیل‌های پیشین ارائه می‌شود (ر.ک: Godet, 2006 به نقل از: علی‌بیگی و دیگران، ۱۳۹۷).



شکل ۴- نمودار سیستم‌های پایدار و ناپایدار

بر همین اساس و با توجه به مختصات قرارگیری پیشنهادها در هر دو پلان تأثیرات متقابل مستقیم و غیر مستقیم، برآوردهای این مطالعه بیانگر وجود سیستم ناپایداری است.



شکل ۵- نمودار ناپایداری با توجه به نواحی توزیع پیشنهادها انتخابی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به فرایند دلفی نشان داده شد که شش عامل مهم توسعه اقتصادی به عنوان پیشنهاد برگزیده شد. این موارد به ترتیب میانگین نمره بالاتر که از نظر نخبگان به دست آمده، عبارتند از:

- بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات
- اصلاح کیفیت نظام بروکراسی دولت
- اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری (ارتقای آگاهی و افزایش کاربست علم، رهایی از تسخیرشدگی)

- اصلاح کیفیت نظام قضایی

- اصلاح ساختار اقتصادی

- حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی

این ترتیب از پیشران‌ها می‌تواند برای سیاست‌گذار، الگویی را ارائه دهد که موارد یادشده به ترتیب اولویت مورد توجه قرار گیرد و در برنامه‌ریزی‌های و سیاست‌گذاری‌ها به کار گرفته شود.

در بررسی تأثیرات مستقیم پیشران‌ها نشان داده شده است که پیشران نظام تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی، تأثیرگذارترین پیشران است که به طور مستقیم بر اصلاح نظام بروکراسی مؤثر است. اصلاح نظام بروکراسی به عنوان یک پیشران بر اصلاح ساختار اقتصاد اثرگذار است و اصلاح ساختار اقتصاد نیز به عنوان یک پیشران بر پیشران حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی مؤثر است. این پیشران‌ها نه تنها خود به تنهایی عوامل کلیدی و به تعبیر دیگر، پیشران توسعه اقتصادی هستند، بلکه با تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از دیگر پیشران‌ها، اثرات بیشتری بر توسعه اقتصادی کشور می‌گذارند. در این میان پیشران بهبود تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای و رفع مناقشات که بالاترین میانگین را دارد، جزء پیشران‌های تأثیرپذیر است. پیشران اصلاح کیفیت نظام قضایی هرچند پیشرانی مهم است، در تأثیرپذیری و تأثیرگذاری، روابطی را با سایر پیشران‌ها نشان نمی‌دهد که از این منظر، پیشران مستقلاً به شمار می‌رود و خود به تنهایی توسعه اقتصادی را بهبود می‌بخشد.

بررسی تأثیرات غیر مستقیم نیز نشان می‌دهد که پیشران نظام تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی به عنوان یک پیشران توسعه اقتصادی، بر دو پیشران حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی و پیشران اصلاح ساختار اقتصادی تأثیر می‌گذارد و از این جهت می‌تواند نقش مهمی در توسعه اقتصادی داشته باشد. پیشران اصلاح نظام بروکراسی نیز می‌تواند حمایت از سرمایه‌گذاری داخلی بخش خصوصی را تحت تأثیر قرار دهد و پیشران مهمی در توسعه اقتصادی تلقی شود.

در بررسی پایداری نشان داده شد که سیستم ناپایدار است و این به معنی آن است که رابطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری میان پیشران‌ها که در اینجا به دست آمده، پایدار نیست؛ به این معنا که این شرایط می‌تواند به سبب عوامل دیگری دچار دگرگونی شود و

روابط کنونی تغییر کند. بنابراین در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی باید مورد توجه قرار گیرد که این روابط در شرایط فعلی حاکم است.

پیشنهادهای اجرایی

بر اساس نتایج این پژوهش لازم است تا هدف‌گذاری‌ها و اولویت‌بندی‌های توسعه اجتماعی و اقتصادی کشور به شرح زیر تنظیم شود.

۱. اصلاح نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در سطح کلان نظام بر اساس دیدگاه‌های موجود و تجربه‌های بشری و بهبود وضعیت این نظام بر اساس شاخص‌های موسوم به حکمروایی
۲. مشخص کردن سطح معینی از تعامل بین‌المللی در منطقه و جهان به منظور تعیین جایگاه ایران در جهان در ابعاد مختلف درآمد سرانه، اشتغال، سرمایه انسانی و اجتماعی و دیگر شاخص‌های انسانی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به‌ویژه شاخص‌هایی چون فقر چندبعدی. تعاملات بین‌المللی لازم است در اسرع وقت بر اساس هدفی معین و قابل پیش‌بینی تنظیم شود تا تمام اجزای اقتصاد ملی و عناصر فعال اقتصادی، حرکت بلندمدتی را بر اساس آن سامان دهند و کشور در مسیر توسعه قرار گیرد.
۳. اصلاح نظام دیوان‌سالاری از این منظر مهم است که بسیاری از کارشناسان، این نظام را مانع اجرای برنامه‌های توسعه و سیاست‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی می‌دانند.
۴. اصلاح ساختار اقتصادی کشور نیز لازم است به سرعت بر اساس ظرفیت‌های موجود و بالقوه بازسازی شود تا از وابستگی‌های گسترده به خام‌فروشی رها شده، به اقتصاد مبتنی بر دانایی و نوآوری و خلاقیت تبدیل شود. اصلاح ساختار اقتصادی با کاهش وابستگی کشور به منابع طبیعی، با محوریت تولید به‌ویژه تولید صنعتی و کاهش انحصارها به‌ویژه دولتی و شبه‌دولتی و افزایش مشارکت مردم و بخش خصوصی می‌تواند موجب رشد پایدار رفاه اجتماعی شود. این اصلاحات شامل اصلاحات نهادی نیز می‌شود که تبدیل فرهنگ رانتی به

فرهنگ کارآفرینی، فرهنگ واسطه‌گری به فرهنگ تولیدی از آن جمله است.

۵. اصلاح نظام قضایی در چارچوب اهداف توسعه‌ای به منظور حمایت از حقوق مالکیت، عدالت اجتماعی و حمایت از نفوذ قراردادها.

حمایت از سرمایه‌گذاری بخش خصوصی با سازوکارهای کارآمد و اثربخش به عنوان مهم‌ترین محور توسعه اقتصادی به معنای مشارکت عمومی در اقتصاد است.

منابع

- اسعدی، مرضیه (۱۳۹۸) «انقلاب صنعتی چهارم و اقتصاد دیجیتال: پیشران‌های رشد اقتصادی پایدار»، مطالعات کاربردی در علوم مدیریت و توسعه، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۷)، صص ۹-۳۳.
- ایوبی‌پور، محمد و محمدرحیم عیوضی (۱۳۹۸) «تعیین پیشران‌های تمدن‌سازی نوین اسلامی با رویکرد تحلیل تأثیر متقاطع»، مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره دوم، شماره ۱، صص ۳۸۷-۴۰۰.
- تقی‌لو، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۹۵) «پیشران‌های توسعه روستایی ایران»، برنامه‌ریزی و آمایش فضا، دوره بیستم، شماره ۴، صص ۱-۲۸.
- خاوری، سعید و دیگران (۱۳۹۶) «کاربرد نظریه اقتصاد ساختاری جدید در توسعه اقتصادی ایران در قالب چارچوب GIF جهت تعیین بخش‌های پیشران»، فصلنامه سیاستگذاری اقتصادی دوره نهم، شماره ۱۷، بهار و تابستان، صص ۲۳۳-۲۶۸.
- دژپسند، فرهاد (۱۳۸۴) «عوامل مؤثر بر رشد اقتصادی ایران»، پژوهشنامه اقتصادی، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۱۳-۴۷.
- رحمانی، اسرین و دیگران (۱۳۹۷) «مقدمه‌ای بر معیارهای انتخاب دانش‌های پیشران»، مدیریت اطلاعات، دوره سی‌وچهارم، شماره ۲، صص ۴۸۷-۵۱۶.
- رفیعی، حسن، مدنی قهفرخی سعید، وامقی مروثه (۱۳۸۷) «مشکلات اجتماعی در اولویت ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره نهم، شماره ۱ و ۲، صص ۱۵۱-۱۶۰.
- روحانی، آرش و سعید آجرلو (۱۳۹۴) آموزش نرم‌افزار: MICMAC قابل استفاده در پروژه‌های سناریونویسی و آینده‌پژوهی.
- رهنما، محمدرحیم و دیگران (۱۳۹۷) «شناسایی و تحلیل پیشران‌های مؤثر بر توسعه منطقه‌ای استان البرز با رویکرد برنامه‌ریزی سناریو مبنا»، مجله آمایش سرزمین، دوره دهم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱۳۹-۱۶۶.
- شیروانی ناغانی، مسلم و روح‌الله بیات (۱۳۹۷) «شناسایی و تحلیل پیشران‌های روند بهبود ارزش افزوده اقتصادی در راستای آینده‌نگاری شرکت‌ها»، راهبرد، سال بیست‌وپنجم، شماره ۸۶، صص ۴۹-۶۹.
- صادقی، احمد و مرهان سعیدی‌اقدم (۱۳۹۳) «شناسایی و رتبه‌بندی عوامل مؤثر بر توسعه نیافتگی اقتصاد ایران نزد نخبگان با استفاده از روش تلفیقی تصمیم‌گیری آزمون و خطا و فرایند تحلیل شبکه‌ای فازی»، سیاست‌گذاری پیشرفت اقتصادی دانشگاه الزهراء^(س)، سال دوم، شماره ۵، صص ۱۱۷-۱۵۶.
- صالحی، قاسم و دیگران (۱۳۹۹) «شناسایی و اولویت‌بندی اثرگذارترین عوامل و پیشران‌های رشد اقتصادی در ایران»، مطالعات اقتصاد اسلامی، سال سیزدهم، شماره اول (پیاپی ۲۵)، صص ۳۳۹-۳۶۶.

صدیقی، الهام و سلمان ماهینی و عبدالرسول میرکریمی و سیدحامد دلیری و حسن فث برایان (۱۳۹۸) «شناسایی و تحلیل پیشران‌های کلیدی آمایش منطقه‌ای بر اساس آینده‌پژوهی در شهرستان گرگان»، آمایش سرزمین، دوره یازدهم، شماره ۲، صص ۲۰۵-۲۳۳.

طالبیان، حامد و دیگران (۱۳۹۴) «تحلیل ساختاری به روش میک‌مک فازی در آینده‌نگاری راهبردی ایران»، فصلنامه آینده‌پژوهی ایران، دوره دوم، شماره ۱، صص ۷۵-۱۰۴.

عزت‌پناه، بختیار (۱۳۹۹) «تبیین نیروهای پیشران مؤثر بر آینده توسعه صنعت گردشگری در شهرهای مرزی (مطالعه موردی: شهر بانه)»، فصلنامه گردشگری شهری، دوره هفتم، شماره ۱، صص ۶۹-۸۷.

علی‌اکبری، اسماعیل (۱۳۹۹) «تحلیل ساختاری پیشران‌های توسعه شهری دانش‌بنیان (مطالعه موردی: کلان‌شهر تهران)»، پژوهش و برنامه‌ریزی شهری، سال یازدهم، شماره ۴۲، صص ۱۰-۲۱.

علی‌بیگی، جواد و دیگران (۱۳۹۷) «تهیه نقشه پیشران‌های اصلی برای آینده‌پژوهی راهبردی، اثرات اجرای طرح سامانه گرمسیری بر توسعه دشت‌های مهران و گدارخوش در راستای مدیریت برنامه‌ریزی»، پژوهش‌های مدیریت راهبردی، سال بیست‌وچهارم، شماره ۷۰، صص ۱۴۵-۱۶۷.

کلمن، جیمز (۱۳۷۷) بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشرنی.

محمودزاده، محمود و مهدی فتح‌آبادی (۱۳۹۵) «عوامل پیشران بهره‌وری کل عوامل تولید در صنایع تولیدی ایران»، تحقیقات مدل‌سازی اقتصادی، شماره ۲۶، صص ۱۴۱-۱۶۵.

مولایی، محمدمهدی و حامد طالبیان (۱۳۹۵) «آینده‌پژوهی مسائل ایران با روش تحلیل ساختاری»، فصلنامه مجلس و راهبرد، سال بیست‌وسوم، شماره ۸۶، تابستان، صص ۵-۳۲.

هایامی، یوجیرو (۱۳۸۰) اقتصاد توسعه از فقر تا ثروت ملل، ترجمه غلامرضا آزاد، تهران، نشرنی.

هانت، دایانا (۱۳۷۶) نظریه‌های اقتصاد توسعه، ترجمه غلامرضا آزاد، تهران، نشرنی.

- Boeke, J.H. (1953) Economics and Economic Policy of Dual Societies, P. 3.
<http://www.ayandeban.ir/1397/05/iran-1397/>.
- Myrdal Gunnar, (1973) Against the Stream: Critical Essays on Economics (New York: Pantheon Books).
- Siyal Saeed, Siyal Abdul Waheed, Rasheed Muhammad Imran, Asif Mubeen, Ali Madad, Suleiman Amran Said; (2016) Critical Success Factors for Economic Development & Growth in Developing Countries: A Case Study of Pakistan; European Online Journal of Natural and Social Sciences; Vol 5, No 4.
- Solow, R. M. (1956) A contribution to the theory of economic growth. The Quarterly Journal of Economics, 70(1), pp 65- 94.
- Mullainathan, S., and R. Thaler, (2001) "Behavioral Economics", in N. Smelser and P. Baltes, eds., International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Amsterdam: Elsevier.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۲۹۳-۳۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی سیاست بصری هابز؛ چشم‌اندازی شمایل‌شناختی به لویاتان

مصطفی انصافی*

شجاع احمدوند**

چکیده

مقاله پیش رو تلاش می‌کند تا با ارائه خوانشی امروزی از «لویاتان» توماس هابز از منظر شمایل‌مندرج در دیباچه کتاب یادشده، قرائتی جدید از اندیشه سیاسی وی ارائه دهد. هابز با سکولارسازی الهیات گنوسی تلاش نمود تا دولت را از پروبلماتیک ذات‌گرایی که مشکل همه نظریه‌های سنتی و پیشامدرن دولت بود برهاند و برای نخستین‌بار از ایده دولت به مثابه یک «نهاد» رونمایی کرد. نهاد دولت در نظریه هابز که ملهم از الهیات گنوسی است، همچون نهادی «بازدارنده» عمل می‌کند که در برابر شرهایی که می‌تواند اجتماع انسان را از بین ببرد، مقاومت می‌کند. در واقع هابز برای نخستین‌بار ایده بازدارندگی را با سکولارسازی الهیات گنوسی مطرح کرد. این مقاله با استمداد از هرمنوتیک روش‌شناختی «اسکینر»، شمایل‌مندرج در دیباچه لویاتان را همچون یک «متن» مورد خوانش قرار می‌دهد؛ متنی که از یکسو، معنای آن ریشه در نیت و اغراض مؤلف دارد و از سوی دیگر در یک گفت‌وگوی انتقادی دائمی با زمینه اجتماعی-سیاسی زمانه زندگی مؤلف به سر می‌برد و همچنین محل رقابت ایدئولوژی‌های متفاوت است. این مقاله با تأکید بر ایستار «کارل اشمیت» مبنی بر اینکه مدرنیته سیاسی همانا شکل سکولار شده مفاهیم الهیات مسیحی است، نشان می‌دهد که مدرنیته

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه

طباطبائی، تهران، ایران
mostafalensafi@gmail.com

shojaahmadvand@gmail.com

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران



سیاسی، شکل سکولار شده الهیات مسیحی نمی تواند باشد؛ بلکه هابز به عنوان بنیان گذار مدرنیته سیاسی، با استمداد از الهیات گنوسی و سکولارسازی آن توانست خوانشی مدرن از دولت ارائه دهد.

واژه های کلیدی: هابز، لویاتان، الهیات مسیحی، الهیات گنوسی و کاته خون.

مقدمه و بیان مسئله

هابز، دکارت اندیشه سیاسی است؛ به این معنا که همان جایگاهی را که دکارت با کشف سوپژکتیویته مدرن در فلسفه از آن خود کرده است، هابز با کشف سوپژکتیویته سیاسی مدرن اشغال نموده است. همان‌طور که هر زمان به کتاب‌های تاریخ فلسفه مدرن مراجعه می‌کنیم، در بدو ورود با نام دکارت مواجه می‌شویم، در زمان مراجعه به کتب تاریخ اندیشه سیاسی مدرن نیز با نام توماس هابز برخورد می‌کنیم که این خود دلالت بر اهمیت کار فکری وی دارد. در میان معاصران هابز، بسیاری از اندیشمندان همچون واسکوئز، گروسیوس، آلتوسیوس و سوارس در حوزه اندیشه سیاسی فعالیت می‌کردند، اما این هابز بود که به عنوان یکی از برجسته‌ترین پدران بنیان‌گذار اندیشه سیاسی مدرن شناخته شد. با لویاتان هابز بود که برای نخستین بار، بنیان فکری مدرنیته سیاسی به صورتی بدیع و روشمند تبیین شد؛ به نحوی که حتی هم‌اکنون بعد از قریب به چهارصد سال از انتشار نخست لویاتان، اندیشه‌های سیاسی هابز، همچنان محل نزاع فکری اندیشمندان لیبرالی همچون جان راولز و حتی چپ‌گرایانی مثل آگامبن، اسپوزیتو، آنتونی نگری و هارت است. از این‌رو میدان اندیشه سیاسی بعد از هابز در یک گفت‌وگوی انتقادی دائمی با اندیشه وی به سر می‌برد.

در این مقاله، هدف پرداختن به مباحث نظری مندرج در لویاتان نیست، بلکه مقصود، مواجهه‌ای از چشم‌انداز شمایل‌شناختی فلسفی به سیاست بصری^۱ هابز است. مقدمه کتاب لویاتان هابز به عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار در حوزه اندیشه سیاسی مدرنیته، منقوش به شمایی است که به صورت استعاری، بدل به بارزترین فیگور سیاسی در تاریخ اندیشه سیاسی مدرن گشته است. این شمایل، هم در کلیت و هم در اجزای خود، واجد عناصری است که با تفسیر و شالوده‌شکنی بنیان‌های آن، منظومه زیست سیاسی هابز عیان شده، حجم تأثیرگذاری وی در ساحت اندیشه سیاسی آشکار می‌گردد. علاوه بر این دلیل مدرن دانستن کار فکری هابز و تفاوت آن با سایر اندیشمندانی که در دوره حیات وی اندیشه‌ورزی می‌نمودند، آشکار خواهد شد. هابز تقریباً در تمام آثارش از شمایل‌نگاری سود جسته است. هم در لویاتان، هم در

رساله «درباره شهروند» و هم در مقدمه ترجمه کتاب «تاریخ جنگ پلوپونزی» اثر توسیدید، مورخ نامی یونانی، چنین شمایل‌های رازورانه‌ای را می‌توان مشاهده کرد. برخلاف تصاویر روی جلد کتاب‌های امروزی که در نهایت بی‌دقتی و صرف خالی نماندن عریضه طراحی می‌شوند، شمایل‌هایی که در اواخر دوران قرون وسطی و همچنین عصر رنسانس برای کتاب‌ها برگزیده می‌شد، حامل بار معنایی خاصی بود که بدون توجه به آنها، فهم اثر ناقص می‌ماند. برای مثال، دیباچه کتاب «علم نوین» اثر جامباتیستا ویکو، فیلسوف و مورخ سیاسی ایتالیایی، رساله «پیشبرد دانش» نوشته فرانسیس بیکن، یا کتاب «تشریح مالیخولیا» تألیف رابرت برتن از جمله آثاری هستند که مقدمه آنها منقوش به شمایلی خاص است که دلالت به وجود سنت دیرپایی شمایل‌نگاری در حوزه دانش آن دوره دارد. شمایل‌نگاری^۱، شاخه‌ای از تاریخ هنر و مرتبط با هنرهای بصری و مضامین و معانی عمیق نهفته در آنهاست. شمایل‌نگاری از واژگان یونانی «eikon» و «graphein» به معنای تصویر و گفتار مشتق شده است (van straten, 1995: 18).

در تفکر مسیحی قرون وسطایی، همه‌چیز در این جهان، رمز بود و به همین سبب استفاده از شمایل و تمثیل‌های رازورانه در این دوره به‌شدت مورد استقبال گفتمان مسلط کلیسایی و همچنین عامه مردم قرار گرفت و اغلب به نحوی طراحی می‌شدند که همگان، حتی مکتب‌نفرندگان و آنانی که سواد دینی خاصی نداشتند نیز قادر به فهم معنای مندرج در آنها باشند. منبع اصلی شمایل‌نگاری‌ها، کتاب مقدس بود و در واقع این شمایل رازورانه به‌نوعی تفسیر بصری کتاب مقدس محسوب می‌شد و به‌واسطه آنها، کلام خداوند تجسد یافته، خود را به مردم عرضه می‌کرد. در الهیات مسیحی، «صورت»، تجسد خداوند است و باید از تصویر و شمایل برای معرفی هرچه بهتر و بیشتر خداوند برای مردمان استفاده شود. از این‌رو شمایل‌نگاری اساساً ریشه الهیاتی دارد و به لحاظ بار ایدئولوژیک همواره قسمی تفکر استعلایی در آن موج می‌زند؛ حتی اگر این شمایل برای مقاصد عرفی و دنیوی به کار رفته شده باشند. شمایل‌ها، تجلیات صورت‌های مثالی آسمانی تلقی می‌شوند. در شمایل‌نگاری، مقصود تزئین و رنگ و لعاب دادن نیست. اغلب

شمایل‌های مقدس برای سبک‌های هنری جدید، موضوعیتی نمی‌یابند. شمایل‌ها، تصاویری متبرک و مقدس‌اند و نه اشیای هنری (ویور، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

نقاشان اولیه این شمایل‌ها، بیش از آنکه متوجه بُعد زیبایی‌شناسانه شمایل باشند، به وجوه عبادی و نیایشی توجه داشتند. از این‌رو کمال یک شمایل در این بود که بتواند موضوعات و مباحث مذهبی و الهیاتی را به بهترین نحو انتقال داده، معانی خاص را القا نماید. بنابراین این تصاویر و بسیاری از تصاویری که بعدها مشمول عنوان شمایل شدند، هیچ‌کدام حاصل گرایش به جنبه تزئینی و هنری شمایل‌ها نیستند؛ بلکه محصولاتی الهیاتی و منحصر به فرد در دنیای مسیحیت هستند (Prokurat, 1996: 163).

در هر اثر هنری، فرد قادر است تا سه سطح از معنا را تشخیص دهد که در کنار هم سه سطح یا سه فاز از پژوهش شمایل‌نگارانه را تشکیل می‌دهند. سطح یا فاز نخست، این است که بتوانیم در یک اثر هنری، چیزها را از رابطه بینشان به صورت دقیق مورد ملاحظه قرار دهیم. «درون‌مایه» یا «موضوع» (چیزهایی که می‌بینیم، نسبتی که چیزها در کنار هم با یکدیگر دارند) نیز سطح دوم معنا را برمی‌سازد. سطح سوم در بردارنده معنا یا مضمون عمیق یک اثر هنری به مثابه نیت و مقصود هنرمند است. این سه سطح از پژوهش در معنا به ترتیب تعریف پیشاشمایل‌نگارانه، تعریف شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌نگارانه نامیده می‌شوند. علاوه بر این سه سطح از معنا، ما می‌توانیم سطح چهارمی از معنا را نیز تشخیص دهیم که آن را سطح تفسیر شمایل‌شناختی می‌نامیم. دستورکار این سطح، فراسوی پرسش از هنرمند و موضوع اثر هنری است. در این سطح پرسش این است که «چرا این اثر خلق شده است؟» (van straten, 1995: 19).

با توجه به این توضیح، دستورکار مقاله حاضر حول سطح چهارم، یعنی تفسیر شمایل‌شناختی اثر هنری می‌چرخد؛ زیرا هدف این مقاله، صرفاً یافتن قصد و نیت هابز به عنوان مؤلف لویاتان از گزینش این شمایل برای درج در دیباچه اثرش نیست، بلکه ارائه تفسیری است تا از روزه مسائل معاصر، شمایل مذکور را مورد فهم قرار دهیم. انتخاب هابز به اندازه‌ای دقیق، عامدانه و هوشمندانه است که حتی جزئیات این شمایل در نسخه‌ای که برای شاه وقت (چارلز دوم) ارسال می‌کند، دستکاری می‌شود و تفاوت ویژه‌ای با نسخه‌ای دارد که در دسترس عموم مردم قرار می‌گیرد. همین تفاوت، اوج

سیاست بصری^۱ هابز را نشان می‌دهد. البته این ذهنیت بصری، ریشه در سنت مدرسی داشت که به‌نوعی هابز نیز میراث‌خوار آن بود و با وجود همه تلاش‌هایش برای رهایی از بند مدرسی‌گری، در نهایت اندیشه سیاسی وی، مملو از ایستارهای الهیاتی است که در تصویر مندرج در مقدمه لویاتان نیز قابل رصد و پیگیری است.

هدف این مقاله، ارائه تفسیری امروزی از شمایل معروف و شناخته‌شده لویاتان است که «آبراهام باس»، شمایل‌نگار برجسته هم‌عصر هابز طراحی کرده بود. پرسش اصلی مقاله این است که هابز با گزینش این شمایل برای مقدمه کتابش، قصد القای چه اندیشه‌ای را داشت؟ و اساساً شمایل لویاتان با وجود درون‌مایه‌های قدرتمند الهیاتی، واجد چه عناصر و مبانی ایدئولوژیکی است که این شمایل را بدل به برجسته‌ترین فیگور اندیشه سیاسی مدرن کرده است؟ در واقع قصد این مقاله، بازخوانی شالوده‌شکنانه اثر هابز از چشم‌انداز شمایل مندرج در مقدمه کتاب لویاتان است.

مفروض این مقاله حول این مدعاست که هابز از روزنه این شمایل، مبنای زیست سیاست مدرن را بنیان نهاد؛ زیست سیاستی که بر مبنای دو عنصر امنیت و سلامتی دائماً در نوسان است و طی چهار سده بعد نیز رسوبات آن در سیاست کنونی به‌ویژه بعد از شیوع بیماری کووید ۱۹ به‌شدت قابل ادراک‌تر شد.

پیشینه پژوهش

طی سال‌های اخیر، برخی از متون در گستره زبان پارسی در حوزه شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی ترجمه و تألیف شده‌اند؛ ولی تقریباً همه آنها از چشم‌انداز هنر به این موضوع نگریسته‌اند و متأسفانه در حوزه شمایل‌شناسی سیاسی به جز اثر «کوئنتین اسکینر»، اثر دیگری به زبان فارسی وجود ندارد. اسکینر در اثرش، «هابز و آزادی جمهوری‌خواهانه»، ضمن تجزیه و تحلیل شمایل مندرج در مقدمه لویاتان، قرائتی کلاسیک از این تصویر ارائه می‌دهد. وی معتقد است که هابز در نیمه فوقانی این شمایل نشان می‌دهد که اگر دین و دولت (قدرت) در دستان یک حاکم واحد باشد، انشقاقی در جامعه ایجاد نخواهد شد و حاکم می‌تواند با تأسیس یک جمهوری نوین و سکولار،

مشکل تنازعات اجتماعی و جنگ مدنی را رفع نماید. اسکینر در ادامه تحلیل شمایل‌شناختی خود بیان می‌کند که در نیمه تحتانی شمایل یادشده، هابز خاطرنشان می‌کند که اگر کلیسا و دولت از هم متمایز و دو فضای متفاوت را تشکیل دهند، حاصل کار، جدال‌های کلامی و جنگ داخلی خواهد بود که در نهایت به یک آشوب همه‌جانبه یا به وضعیتی منجر می‌شود که هابز آن را جنگ همه علیه همه می‌نامد. تحلیل کلاسیک اسکینر، هابز را یکی از عمده پدران بنیان‌گذار جمهوری‌خواهی مدرن و سکولار معرفی می‌کند و خوانشی مینی‌مالیستی از شمایل لویاتان ارائه می‌دهد (ر.ک: اسکینر، ۱۳۹۸).

مقاله «استراتژی‌های بصری توماس هابز» نوشته هورست بردکمپ^۱ (۲۰۰۷) که در مجموعه مقالات برگزیده کمبریج درباره لویاتان منتشر شده، از دیگر آثاری است که از منظری شمایل‌شناختی به شمایل لویاتان پرداخته است. بردکمپ معتقد است که به تصویر کشیدن هر عصر تاریخی، یادآور سنت فراموش‌شده دانش بصری است؛ سنتی که هم‌اکنون برای مورخان، ابعاد ژرف، گسترده و زایایی یافته است که نه‌تنها جهان را بازتاب می‌دهد، بلکه حتی آن را می‌سازد. وی معتقد است تحلیلی که ناتوان از پرداختن به قدرت تصاویر در آثار هابز باشد، نمی‌تواند تجزیه و تحلیلی درخور ارزش از اندیشه سیاسی این متافیزیسین قرن هفدهمی ارائه دهد.

بردکمپ در شمایل برگزیده هابز برای لویاتان، انسانی ماشین‌گونه می‌بیند که از دو ساحت سر و اندام‌ها، یعنی بدن و ذهن تشکیل شده است. بدن لویاتان، متشکل از اجزایی نامحدود است که در حکم ابزارند؛ اما سر که نماد تعقل و تفکر است، واحد و منفرد به تصویر کشیده شده است. از نظر وی این مهم است که بدانیم تصویر معروف لویاتان که هابز از آن در کتابش استفاده کرده، در سنت شمایل‌نگاری «جوزپه آرچیمبولدو»، نقاش چیره‌دست ایتالیایی طراحی شده است؛ یعنی سنتی که به صورت تخصصی، طرح‌های رازورانه، دویپلو و مبهم را انعکاس می‌داد. در شمایل لویاتان، بدن حاکم از سرهای نامحدودی تشکیل شده که شمایی فلس‌گونه به حاکم بخشیده‌اند. یعنی حاکم، موجودی انسان- حیوان است و این به گونه‌ای طراحی شده که ترس و وحشت، بدل به مفهوم مرکزی این تصویر شده است. تحلیل بردکمپ در این مقاله،

بیش از هر چیزی بر عناصر بصری و هنری موجود در شمایل لویاتان معطوف شده و به همین دلیل از ساحت اندیشه سیاسی فاصله می‌گیرد.

جورجو آگامبن^۱ (۲۰۱۵) در کتاب «استاسیس: جنگ مدنی به‌مثابه پارادیمی سیاسی» با تمرکز بر تصویر لویاتان از منظر شمایل‌شناسی فلسفی تلاش می‌کند تا به تفسیری از اندیشه سیاسی مدرن دست یازد که در واقع امتداد اندیشه مندرج در مجلدات هوموساکر است. تفسیر وی بر مبنای دو پرسش اساسی می‌چرخد: حاکم روی چه چیزی ایستاده است؟ در میانه نگاه خیره سرهای رو به صورت حاکم چه چیزی رخ می‌دهد؟ آگامبن بر این نظر است که غیبت مردم در شهر و تجمع نامولد و عقیم آنها در بدن حاکم، دلالت بر مؤلفه برسازنده سیاست و اندیشه سیاسی در دوران مدرن دارد؛ مؤلفه‌ای که آگامبن آن را «ademia» به معنای غیبت مردم معرفی می‌کند. از نظر آگامبن، نکته قابل توجه این است که لویاتان به‌مثابه انسان مصنوعی یا همان خدای فانی^۲ هابز (Hobbes, 1997: 106)، در جایگاهی استعلایی و فراسوی جامعه مستقر شده است. این تأکید در واقع در امتداد ایده بنیادین آگامبن در مجموعه آثار معروف به هوموساکر است مبنی بر اینکه حاکم همواره هم فراسوی قانون قرار دارد و هم فراسوی اجتماع و به همین واسطه، اندیشه سیاسی در غرب بیانگر قسمی نیهیلیسم است که در شمایل لویاتان متجلی شده است.

کارلو گینزبورگ^۳ (۲۰۱۷) در کتاب «ترس، تکریم و ترور» نیز از منظری شمایل‌شناختی، اثر لویاتان را مطالعه نموده، تأکید می‌کند که شمایل مندرج در مقدمه کتاب هابز در واقع تجلی قدرت سکولار شده‌ای است که هابز در تلاش برای تبیین آن بود. از نظر وی، هابز با ادبیاتی الهیاتی در تلاش است تا قدرت دنیوی را تئوریزه نماید. اما مسئله اینجاست که این کار را صرفاً با سکولارسازی مفاهیم و برداشت‌های الهیاتی انجام می‌دهد. نمادهای شمشیر و عصای اسقفی بیانگر مؤلفه «ترس» از خدا، ترس از مرگ و ترس از عقوبت هستند. به عقیده وی، جهان مدرن به‌هیچ‌وجه قربانی با جهان افسون‌زدوده مدنظر ماکس وبر ندارد؛ زیرا ما در دنیای مدرن نیز شاهد سکولارسازی

1. agamben

2. mortal god

3. Ginzburg

همان افسون‌ها هستیم. آثاری که از منظر شمایل‌شناختی به لویاتان هابز می‌پردازند، در دو سر گروه راست و چپ قرار دارند و هر یک در تلاشند تا از منظر خود، این اثر تاریخ‌ساز را قرائت کنند؛ اما هر یک، نواقصی دارند که باعث می‌شود زوایایی از این شمایل، مغفول باقی بماند.

این مقاله درصدد است تا با پوشش نواقص مطالعاتی که تاکنون درباره این شمایل صورت گرفته، خوانشی جدید از آن ارائه دهد. از منظر این مقاله، شمایل منتخب هابز، معرف یک منظومه زیست سیاسی است که حول مؤلفه ایمنی‌بخشی^۱ و سلامتی می‌چرخد. به این معنا که هابز با معرفی آفات، مضرات و شرّهای موجود در اجتماع و تلاش برای ایجاد ایمنی در شهروندان به موجب مصون ماندن از این آفات، نوعی فاصله‌گذاری اجتماعی را پیشنهاد می‌دهد که در نهایت به حذف مردم از اجتماع و هضم آنها در بدن سیاسی حاکم منجر می‌شود. این نیهیلیسم مضمّر در لویاتان هابز است که بر اساس آن، شهروندان به نام مؤلفه شهروندی از سیاست حذف می‌شوند.

روش پژوهش

روش‌های هرمنوتیکی امروز به دو دسته متن‌گرا و زمینه‌گرا تقسیم شده‌اند. متن‌گرایان، متن را خودبسنده و فارغ از نفوذ مؤلف و زمینه اجتماعی و سیاسی می‌دانند و زمینه‌گرایان همواره نسبتی قدرتمند میان متن، مؤلف و شرایط اجتماعی-سیاسی دوره مؤلف برقرار می‌کنند. در این میان کوئنتین اسکینر از بنیان‌گذاران مکتب کمبریج در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی تلاش کرد تا نوعی هم‌زیستی میان این دو روش برای رفع نواقص آنها ایجاد کند و به روش‌شناسی سومی دست یافت. روش‌شناسی هرمنوتیک اسکینر درصدد پاسخگویی به این پرسش اصلی است که در تلاش برای فهم یک متن، چه رویه‌های باید اتخاذ نمود. بنا به تصریح خود اسکینر، نسبت به این پرسش، دو پاسخ متعارف یا دو روش‌شناسی رایج ولی متضاد ارائه شده است که هر دو، مقبولیت کمابیش گسترده‌ای دارند؛ نخست، روش‌شناسی معطوف به قرائت زمینه‌ای است که چارچوب یا زمینه^۲ را تعیین‌کننده معنای هر متن می‌داند و از این‌رو فهم معنای متن را منوط به

1. immunity
2. context

فهم زمینه‌های فکری، دینی، سیاسی و اقتصادی می‌کند و مطابق آن در هر تلاش برای فهم معنا باید آن زمینه کلی یا چارچوب نهایی را بازسازی نمود. دیگری روش‌شناسی معطوف به قرائت متنی است که بر استقلال ذاتی متن، به عنوان تنها کلید ضروری برای فهم معنای آن تأکید دارد و هر تلاشی را برای بازسازی زمینه اجتماعی، بیهوده تلقی می‌کند (Tully, 1988: 29).

هر دو روش‌شناسی یادشده، از نقایص متعددی رنج می‌برند و ناتوان از ارائه روش کافی یا مناسب برای دستیابی به فهم درست اثر هستند. اسکینر، این دو روش‌شناسی را نقد و در خلال نقدش، روش‌شناسی خاص خود را تدوین می‌نماید. برای نیل به این منظور، وی پنج مرحله را در دستور کار قرار می‌دهد:

۱- قرار دادن متن در زمینه زبان‌شناختی یا ایدئولوژیک آن، یعنی مجموعه‌ای از متون نوشته‌شده یا رایج در آن زمان، درباره همان موضوعات یا موارد مشابه و مشترک در شماری از هنجارهای مرسوم (Tully, 1988: 8): زمانه حیات هابز به دلیل درگیری‌های مذهبی سی‌ساله و جدال پادشاهان برای کسب مشروعیت در اعمال قدرت، زمانه بروز و نمود نظریه‌های مختلف درباره روش حکمرانی و منشأ قدرت حاکمان بود. از فیلمر تا بُدن و گروسیوس، هر یک در سودای یافتن بهترین توجیه برای روش حکمرانی مدنظر خود بودند. هابز نیز با توجه به این وضعیت آنارشیک فکری و الهیاتی درصدد ارائه نظریه خویش برآمد. وی نیز در لویاتان با مرور اجمالی نظریه‌های مختلف و نقد آنها، نظریه خود را به پیش می‌برد.

۲- از نظر اسکینر در مرحله دوم باید بررسی کنیم که منظور مؤلف از نوشتن یک متن از جنس تخالف با وضع موجود بوده یا توافق. به این معنا که مؤلف با نگارش اثر خود، چه کاری انجام می‌دهد یا انجام می‌داده است: از این منظر هابز در لویاتان با رد سرچشمه‌هایی که برای اعمال قدرت حاکم ارائه شده بود، از حق الهی شاهی گرفته تا پدرسالاری، مبنای اعمال حاکمیتی را ارائه کرد که طی آن، قدرت نه از ذات سرمدی خداوند نشأت می‌گرفت و نه طبیعی بود و نه منشعب از قدرت پدرسالارانه.

۳- در گام سوم، پژوهشگر باید مسئله تحول ایدئولوژی‌ها را مورد مذاقه قرار دهد و در تلاش برای نیل به فهم درست نسبت این تحولات، به‌ناچار باید به متون حاشیه‌ای و خُرده ایدئولوژی‌ها رجوع نماید: با توجه به این نکته از روش‌شناختی اسکینری باید از

منظر شمایل مندرج در دیباچه لویاتان که موضوع بحث مقاله پیش رو است، خُرده‌ایدئولوژی‌های دوره هابز را شناسایی کنیم. در شمایل لویاتان از یکسو درگیری‌های الهیاتی را بر سر حق الهی شاهی می‌بینیم و از سوی دیگر، نظریه سکولاریستی حاکمیت. ولی هابز در حین همین شمایل، هر دو نظریه و به‌اصطلاح این دو خُرده‌ایدئولوژی رایج دوره خود را نقد می‌کند.

۴- در گام چهارم، پژوهشگر باید بداند که ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعه ایدئولوژی‌های خاصی را به‌خوبی توضیح می‌دهد، چیست و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد: از این روزنه، شمایل مندرج در دیباچه کتاب لویاتان هابز صرفاً یک تصویر نیست، بلکه چراغ راهی برای مبادرت به یک کنش سیاسی خاص است؛ کنشی که بر اساس آن، قدرت دنیوی و الهیاتی باید در دست یک قدرت واحد قرار داشته باشد و خود این قدرت واحد، وام‌دار قدرتی دیگر نیست. در عین حال این قدرت باید کارکردهایی داشته باشد و در تلاش برای نیل به امنیت هم قلمرو را صیانت نماید و هم بهداشت و سلامت بدن شهروندان را حفظ نماید.

۵- در فاز پنجم و نهایی پژوهش باید به این پرسش پاسخ دهیم که کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و هنجار مرسوم ساختن تحول ایدئولوژیک، نقش دارند؟ غرض اسکینر از طرح این مرحله، روشن ساختن نحوه تبدیل ایدئولوژی یک ایدئولوگ مثل هابز به کنش است. اندیشه هابز با وجود همه دشنام‌هایی که متوجه آن بود، همواره در اندیشه اندیشمندان سیاسی بعد او رسوب نمود، تا جایی که دیگر در لاک، روسو، مونتسکیو، کانت و حتی هگل، شاهد برداشت‌های پیشامدرن از قدرت نیستیم و در واقع پرسش از سرمنشأ قدرت، بعد از هابز دیگر دغدغه اندیشمندان نبود؛ زیرا بعد از لویاتان و بحث قرارداد اجتماعی گفتمان غالب اندیشه سیاسی، سرمنشأ قدرت را دنیوی می‌دانستند و به جای طرح این پرسش به دنبال چستی کارکردهای دولت بودند.

در این مقاله تلاش شده تا از منظر روش‌شناسی تفسیری اسکینر و از منظر شمایل معروف مندرج در دیباچه لویاتان هابز، سراسر منظومه فکری هابز در این اثر برجسته که در حکم متافیزیک مدرنیته سیاسی به شمار می‌آید، بررسی شود.

نتایج و یافته‌ها

کارل اشمیت در کتاب تأثیرگذار خود با عنوان «لویاتان در نظریه دولت توماس هابز: معنا و شکست یک نماد سیاسی» بیان می‌کند که هیچ تصویر یا تعبیری از نظریه دولت، به برانگیزاندگی تصویر لویاتان از دولت ارائه نشده است. این تصویر، بیشتر به نمادی اسطوره‌ای شباهت یافته است که مملو از معانی مرموز و پنهانی است. لویاتان در تاریخ طولانی و نظریه‌های سیاسی، تاریخی بسیار غنی از حیث تصاویر و نمادهای رنگارنگ، بت‌ها و تندیس‌ها، الگوها و تصورات ذهنی و تمثال‌ها و تمثیل‌ها، قوی‌ترین و نیرومندترین تصویر است (اشمیت، ۱۳۹۵: ۴۹).

هابز، نام لویاتان را از فصول ۴۰ و ۴۱ کتاب ایوب مندرج در عهد عتیق اقتباس کرده است. در این فصول، لویاتان به عنوان قوی‌ترین و عظیم‌الجثه‌ترین هیولای دریایی تصویر می‌شود. در این آیات و در شرح لویاتان آمده است: «هر کسی بخواهد او را بگیرد، از دیدنش به لرزه می‌افتد و تلاشش نافرجام می‌ماند. هیچ‌کسی جرأت ندارد او را تحریک کند یا در مقابلش بایستد. در تمام دنیا، کسی نیست که با او درگیر شود و جان سالم به در ببرد... پشت او از فلس‌هایی که محکم به هم چسبیده‌اند، پوشیده شده است، به طوری که هیچ‌چیزی قادر نیست آنها را از هم جدا کند... از دهانش، آتش زبانه می‌کشد... قدرت حیرت‌انگیزی در گردنش نهفته است... دلش مثل سنگ زیرین آسیاب، سخت است... روی زمین، هیچ موجودی مانند او بی‌باک نیست. او سلطان درندگان است و هیچ جانوری به پای او نمی‌رسد» (The Holy bible, 1996: 1189-1190).

اما در اولین مواجهه با شمایل مندرج در مقدمه کتاب لویاتان هابز، هیچ‌یک از این توصیفات به چشم نمی‌خورد و حتی برعکس ما با یک موجود انسانی مواجه‌ایم که سری شبیه به انسان دارد و از اندامه‌های انسانی تشکیل شده است. اما با بزرگ‌نمایی یا با اقتباس از ادبیات تخصصی عکاسی، با آگراندیسمان کردن این شمایل، آرام‌آرام زوایای دیگر قادر به کشف می‌شوند که معنای رازورانه و آن لوگوسِ نهان در این شمایل را متجلی می‌نمایند.



شکل ۱- شمایل مندرج در دیباچه نسخه عمومی کتاب لویاتان، ۱۶۵۱

در رأس این فیگور (شکل ۱) و خارج از بافت اصلی شهر، حاکم قرار دارد. سرِ حاکم، سرِ یک فرد واحد است، اما اندام‌های فوقانی یعنی دست‌ها، شکم و سینه از هزاران سر تشکیل شده که صورت و زاویه نگاه همه آنها معطوف به سر حاکم است؛ به نحوی که وقتی مخاطب به شمایل می‌نگرد، نمای پشت سر این افراد را می‌بیند (شکل ۲).

هدف هابز از اعمال این سیاست بصری، هضم و جذب همه شهروندان در بدنه سیاسی حاکم است، به گونه‌ای که گویی تنها یک سر که نماد و جایگاه اندیشه و تصمیم‌گیری است، وجود دارد و سایر افراد صرفاً اندامه‌های این پیکر را تشکیل می‌دهند. این تمثیل تا به اینجا صرفاً بازتولیدکنندهٔ سیاست ارسطویی در رابطه با نسبت میان ارباب و برده است. ارسطو در کتاب سیاست، برده را با تولید^۱ و ارباب را با پراکسیس^۲ مرتبط می‌نماید. تولید، کنشی مادی و فارغ از آگاهی است؛ مانند کار یک کارگر در خط تولید یک کارخانه. کارگر صرفاً یک کار تکراری را به صورت مکانیکی و از

1. production
2. praxis

روی عادت و الگوی استاندارد انجام می‌دهد؛ ولی ارباب به علت بهره‌مندی از هوش و ذکاوت، در حکم فکر و عقل برای این ابزار است. برده در نظر ارسطو، ابزاری دوپاست یا ابزاری زنده و قابل قیاس با دست و پای اربابش.

در شمایل لویاتان، سر نماد تصمیم، تفکر و تعقل است و به حاکم تعلق دارد و اندام‌های دیگر که در حکم ابزاری برای اعمال تصمیم حاکم‌اند، متعلق به شهروندان است. هابز، تأکید وافر بر استفاده از مفهوم شهروند دارد؛ زیرا شهروندی، نوعی تعهد حقوقی فرد نسبت به حاکم و یک دولت را در بر دارد و در ازای آن نیز حاکم متعهد به حفظ جان و تأمین امنیت سلامت شهروند می‌شود. دلیل نفرت هابز از مفاهیم بدیلی مانند انبوه خلق که رقیب فکری او یعنی اسپینوزا به کار می‌برد، ریشه در همین مسئله دارد؛ زیرا انبوه خلق، فارغ از تعهد نسبت به حاکم است و از این‌رو می‌تواند در برابر او دست به اقدام بزند. سیاست بصری هابز زمانی عیان‌تر می‌گردد که متوجه می‌شویم وی، نسخه‌ای از لویاتان را برای حاکم وقت یعنی چارلز دوم آماده و ارسال می‌کند. اما در این نسخه که مختص حاکم تدارک دیده شده بود، تفاوتی عمده با نسخه عمومی به چشم می‌خورد و این تفاوت مبتنی است بر زاویه نگاه شهروندانی که بدنه لویاتان را تشکیل داده‌اند (شکل ۳) (Agamben, 2015: 29).



شکل ۲- تصویر بزرگ‌نمایی شده از نیم‌تنه فوقانی شمایل لویاتان در نسخه عمومی

در نسخه مختص چارلز دوم، شمایل لویاتان به صورتی کشیده شده که صورت شهروندان و زاویه نگاه آنها، روی به سوی مخاطب دارد و مخاطب آن تصویر، کسی نیست جز چارلز دوم. در واقع هابز قصد دارد چنین القا کند که مقصود از نوشتن این کتاب، ایجاد راهی برای حاکم وقت است تا با اعمال آن در پهنه جامعه، جامعه سیاسی را به مطلوب‌ترین شکل ممکن قبضه نماید. در واقع مخاطب اصلی لویاتان، کسی نیست جز چارلز دوم.



شکل ۳- شمایل تدارک دیده شده برای نسخه ارسالی به چارلز دوم

فیگور حاکم، اجزای دیگری نیز دارد. در دست راست حاکم، شمشیر که نماد قدرت کلان و زور است قرار دارد و در دست چپ، عصای اسقفی. در واقع حاکم مدنظر هابز، دو نهاد دین و دولت را در ید اختیار خود دارد و کلیسا از این منظر، نهادی مستقل از حاکمیت مدرن محسوب نمی‌شود. به بیان دیگر، آن گفتمان حوزه عمومی و حوزه خصوصی که بازمانده سنت اگوستینی و حاصل تفکیک شهر خدا از شهر زمینی بود، با شمایل لویاتان دچار تحول شد و جای خود را به منظومه زیست سیاسی بدیعی داد که حتی در آن مذهب و امور دینی نیز فضای مستقل نداشتند، بلکه مذهب نیز امری حاکمیتی در نظر گرفته شد. قسمت تحتانی شمایل، معنای مدنظر هابز را کامل می‌کند. در پایین صفحه و در قسمت‌های راست و چپ، دو ردیف پنج بخشی به موازات یکدیگر قرار دارند (شکل ۴).



شکل ۴- بزرگ‌نمایی قسمت تحتانی شمایل لویاتان

در ستون پنج‌گانه زیر شمشیر، تصاویر قلعه، توپ جنگی، تفنگ‌ها، نیزه‌ها، درفش‌ها و در نهایت صحنه یک نبرد را می‌بینیم. مطابق با همین ستون و زیر عصای اسقفی که در دست چپ لویاتان قرار دارد، تصاویر یک کلیسا، یک تاج اسقفی، آذرخش، نمادهایی از تمایزگذاری‌های مذهبی سفت و سخت، قیاس‌های منطقی و در نهایت تصویری از شورا را ملاحظه می‌کنیم (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۳). در این قسمت، معنای کلیسا و تاج اسقفی تاحدودی مشخص است، اما درباره تصویر صاعقه، دو تفسیر وجود دارد. برخی از شارحان هابز، این صاعقه را همان نماد آشنایی که در شمایل‌های پیشین نیز به کار برده شده بود می‌دانند؛ یعنی نماد خشم ژوپیتتر، خدای خدایان رومی که متناظر با زئوس، خدای خدایان یونانی بود. در واقع صاعقه نماد انتقام‌جویی خدای خدایان در فرهنگ‌های باستانی بوده است. اما هابز در لویاتان خود اذعان می‌دارد که صاعقه در اینجا نمادی از تکفیر و طرد کلیسایی است که در واقع سلاح توفنده پاپ علیه مخالفان کلیسا محسوب می‌گشت (اسکینر، ۱۳۹۸: ۲۰۹).

در زیر نماد صاعقه نیز تسلیحات تیز و برنده کلامی به صورت فنون اسکولاستیک استدلال‌های چندشاخه‌ای و چنگکی دیده می‌شود که در آنها یادآور شده قدرت کلیسا هم دینی است و هم دنیوی، هم می‌تواند مستقیماً حکومت نماید و هم به حکام، نمایندگی اعطا نماید. در قسمت زیر نمادهای تسلیحاتی کلامی کلیسایی، تصویری از شورای کلیسایی دیده می‌شود که دو ردیف از کشیشان کاتولیک در جلسه مباحثه‌ای

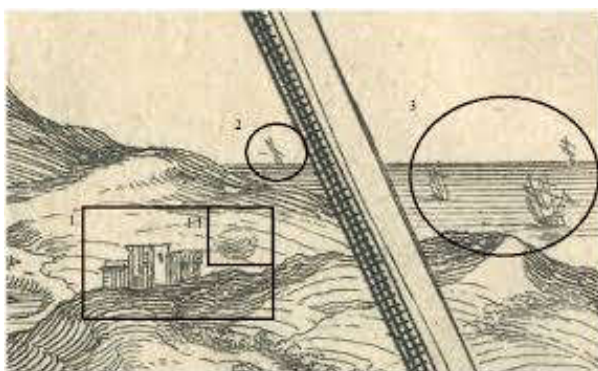
نظارت می‌کنند. یکی از مناظره‌کنندگان با مشت باز کرده، جدل می‌کند و طرف مقابل او، کتابی در دست دارد و با اشاره به کتاب، بحث می‌نماید. در قسمت راست و زیر شمشیر نیز پنج تصویر به موازات تصاویر قسم چپ وجود دارد که شامل قلعه، تاج پادشاهی، توپ جنگی آماده شلیک، نیزه و سپر و ادوات جنگی و در نهایت تصویر یک جنگ همه علیه همه را مشاهده می‌کنیم.

با توجه به تفسیر هابز در فصل بیست‌ونهم لویاتان آشکار می‌شود که این تصویر در واقع مصداقی بر آغاز آنا‌رشی و هرج‌ومرج است که هابز به شدت از آن وحشت داشت. وی در این فصل، نابودی دولت‌ها را نه از طریق دشمنان خارجی، بلکه به واسطه بیماری‌ها و ناهنجاری‌های داخلی می‌داند که از قضا روحانیون و کلیسا، اصلی‌ترین کارگزاران آن هستند. هابز تا جایی این استدلال خود را پیش می‌برد که حکم می‌کند: «ملاک اعمال نیک و بد، همان قانون مدنی است و قاضی نیز همان قانون‌گذار است». وی با این حکم قصد دارد تا اینگونه القا کند که حاکمیت، تجزیه‌پذیر نیست و تنها یک قانون و قانون‌گذار باید وجود داشته باشد و آن نیرو همانا حاکم است.

در واقع بر اساس مراحل اول و دوم روش‌شناسی اسکینر، در این شمایل، هابز ابتدا اندیشه‌های غالب دوران خویش یعنی حکومت کلیسایی و حکومت مطلقه منهای کلیسا را عنوان و در مرحله دوم، هر دو را نقد می‌کند و موضع خود را مشخص می‌نماید؛ زیرا به عقیده هابز، یک حکومت تنها زمانی یارای حکمرانی خواهد داشت که از آفات درونی و جنگ مدنی بپرهیزد، اما جدایی دین و دولت، این امر را میسر نمی‌سازد. از این‌رو هر دو قدرت لاهوتی و ناسوتی باید در یک قدرت تجمع یابند. برای تفسیر شمایل لویاتان نباید صرفاً به مؤلفه‌های بصری واضح و مبرهن در تصویر اکتفا کرد؛ زیرا در این صورت شمایل یادشده، همان قرائت کلاسیک از حاکم را انعکاس می‌دهد.

از این‌رو باید تصویر را بزرگ‌نمایی کرده، به دنبال اجزای خردتری باشیم که واکاوی آنها، تفسیر شمایل را دگرگون می‌کند. نخست اینکه باید به یاد داشته باشیم که لویاتان، نام موجود غول‌آسای دریایی در تورات است. اما در مشاهده نخست، مخاطب قادر به تشخیص این نیست که حاکم کجا قرار دارد. اما با بزرگ‌نمایی این تصویر، گره‌هایی از شمایل باز می‌شود که تأثیر زیادی بر تفسیر این شمایل خواهد گذاشت. همان‌طور که

اشاره شد، سرهای افراد بی‌شماری که در تنه فوقانی حاکم قرار دارند، در حکم فلس‌هایی هستند که شمایل حاکم را قابل تطابق با شمایل هیولای مورد اشاره در عهد عتیق می‌گرداند. ولی زمانی که به قسمت پایین دست چپ حاکم (دستی که عصای اسقفی در آن قرار دارد) می‌نگریم، چند کشتی جنگی را مشاهده می‌کنیم که در حال شلیک به سمت مراکز نظامی و قلعه‌های واقع در ساحل هستند و همچنین از بالای قلعه نیز توپ جنگی به سمت کشتی‌ها شلیک می‌شود.



شکل ۵- تصویر بزرگ‌نمایی شده قسمت فوقانی دست چپ حاکم

اهمیت این قسمت شمایل لویاتان در این امر نهفته است که نشان می‌دهد در قسمت پشت تپه، یعنی جایی که حاکم از آن برخاسته، دریا وجود دارد. این امر دلالت بر دو نکته دارد: نخست اینکه ایستادن حاکم بر دریا، تطابق این شمایل با لویاتان تورات را نشان می‌دهد و درصدد القای تصویری غیر زمینی و استعلایی از حاکم است. نکته دوم، اهمیت و جایگاه نیروی دریای در دوره زندگی هابز را نشان می‌دهد. یعنی حاکم برای تسلط مطلق بر کامن ولث نه تنها باید خشکی (شهر) را از سایر نیروها (شهروندان) تهی نماید، بلکه باید همواره دریا را نیز تحت سلطه خود داشته باشد.

گذشته از این دو نکته، نخستین شوک به تصویر آرام و ساکن شهر تحت زعامت لویاتان در همین جا وارد می‌شود. در واقع جنگی نهان در پیش‌زمینه تصویر آرام لویاتان، دلالت بر همان جنگ مدنی هولناک هابز دارد. جنگی که سایر اجزای موجود در پیش‌زمینه، وجود آن را تأیید می‌کند. بزرگ‌نمایی این شمایل معروف، دو نکته دیگر را

بر مخاطب عیان می‌سازد که نشان می‌دهد وضع این کامن ولث به هیچ‌وجه عادی نیست؛ بلکه شرایطی اضطراری و با استمداد از ادبیات آگامبن، قسمی وضع استثنایی بر شهر حکومت می‌دهد؛ وضعیتی که کم‌شباهت به قرنطینه دوران اوایل شیوع اپیدمی کرونا در جهان ندارد. در مرکز تصویر، دو جزء وجود دارد که با عطف توجه به آنها، صحت این مدعا تأیید می‌گردد. در نمای اولیه، شهر کاملاً خالی از سکنه به نظر می‌رسد و همه شهروندان در بدنه حاکم استقرار یافته و در حکم فلس‌های این هیولای دریایی یا اجزای زره‌پوش حاکم هستند. اما شهر آنچنان هم خالی از سکنه نیست؛ زیرا در میانه قسمت فوقانی، تصویر سربازان و نیزه‌دارانی مشاهده می‌شود که از معدود ساکنان کامن ولث مورد نظر هابز هستند.



شکل ۶- تصویر بزرگ‌نمایی شده میانه قسمت فوقانی شمالی لویاتان

در این قسمت که جزئی از اجزای پنهان در پیش‌زمینه مبهم شمالی لویاتان را تشکیل می‌دهد، چندین نیزه‌دار که در حکم پلیس‌های برقرارکننده امنیت هستند، در میانه شهر مستقر شده‌اند. همان‌طور که در تصویر پیشین مشاهده کردیم، نیروهای متخاصم از طریق دریا در حال حمله به شهر هستند و به همین سبب برای برقراری وضعیت جنگی در شهر، شاهد ایجاد وضعیتی پلیسی هستیم که طی آن، همه شهروندان (که مصداق صداهای متنوع و متکثر هستند) در بدنه حاکم مستقر هستند و شهر خالی از سکنه است. در واقع وضع به هیچ‌وجه آن وضعیت باثبات و آرامی که در مواجهه نخست حس می‌کنیم، نیست. امر اساسی این است که شمالی لویاتان هرگز یک جامعه را به تصویر نمی‌کشد، بلکه هدف، نشان دادن یک نبرد تمام‌عیار مدنی است

در شهری که در شمالی معروف لویاتان ترسیم شده، به نظر نظم مطلوبی حکفرماست؛ اما همان طور که اشمیت پیش از این آشکار کرده، بخش عمده ایده‌های موجود در این اثر همچون کوه یخ قطبی، پنهان هستند. با بزرگ‌نمایی این شمالی، اجزای دیگری به چشم می‌خورند که معنای مضمراثر را هویدا تر می‌سازند. در واقع هیچ نشاطی در شهر وجود ندارد و اساساً با وضعیت طرد شهر مواجه هستیم. تنها ساکنان شهر، نیزه‌دارها، سربازان و گشت‌های ویژه ایجاد نظم و متخصصان مخصوص درمان طاعون هستند.



شکل ۷- تصویر بزرگ‌نمایی شده از قسمت انتهایی قسمت فوقانی شمالی

هابز با طاعون و اپیدمی، غریبه نبود. انگلستان در اوان مدرنیته، هر ده سال تقریباً امواج اپیدمی را تجربه می‌کرد، که منجر به افزایش نرخ مرگ‌ومیر در شهرها می‌شد و گاه این میزان حتی به بیست درصد از ساکنان شهر نیز می‌رسد. حتی هابز در دوران تحصیل ناچار شد تا یک سال در مرخصی باقی بماند و دلیل این امر، شیوع طاعون در کشورش در بازه زمانی ۱۶۰۶ و ۱۶۰۷ بود. وی اولین ترجمه انگلیسی «تاریخ جنگ پلوپونزی» را در اواخر دهه ۱۶۲۰ منتشر کرد. در این اثر، توسیدید، مورخ شهیر یونانی قید می‌کند که با شروع سال دوم جنگ (۴۳۰ سال قبل از میلاد)، اپیدمی آتن را نابود کرد و جان هزاران شهروند از جمله پریکلس، حاکم آتن را گرفت. وی تأکید می‌کند که مردم نسبت به مرگ قریب‌الوقوع با انزجار کامل واکنش نشان دادند و شهر به هرج‌ومرج تبدیل شد.

معمولاً تصور می‌شود که هابز در درجه اول، درگیر تهدیدهای سیاسی علیه دولت، مانند جنگ و شورش بوده است. اما حضور پزشکان و متخصصان درمان طاعون در وسط

شمایل لویاتان نشان می‌دهد که وی قرائت وسیع‌تری از ایمنی عمومی را در نظر دارد. در واقع جنگ مدنی‌ای که هابز از آن هراس داشت، صرفاً شورشی با ماهیتی نظامی نبود؛ بلکه جنگی بیولوژیکی و روانی بود. گنجاندن متخصصان درمان طاعون نشان می‌دهد که هابز، محافظت در برابر بیماری‌های همه‌گیر را با استفاده از اقدامات پزشکی و نظارتی، یکی از وظایف اصلی حاکم می‌داند. از این‌رو ما در تصویر لویاتان با شهری متروکه مواجه نیستیم، بلکه با شهری مواجه‌ایم که در قرنطینه به سر می‌برد و شهروندان با رعایت فاصله‌گذاری اجتماعی در بدن امن حاکم، اسکان داده شده‌اند و پلیس‌ها و متخصصان درمان اپیدمی در میانه شهر، مشغول ایمنی‌سازی شهر هستند. اولین قوانین سراسری مقابله با بیماری طاعون در انگلستان از سال ۱۵۷۹ (چند سال قبل از تولد هابز) پایه‌گذاری شد؛ زمانی که شورای محرمانه دستور داد که بیماران و خانواده‌های آنها را برای شش هفته در حبس خانگی قرار دهند.



شکل ۸- تصویری از یک متخصص طاعون در قرن هفدهم میلادی

فیگور متخصصان طاعون^۱ در واقع همان مؤلفه‌ای است که اندیشه سیاسی هابز را از یک اندیشه کلاسیک، بدل به اندیشه‌ای مدرن می‌کند؛ زیرا با پرداختن به این فیگور، هابز برای نخستین‌بار مباحث بدن، سلامتی و حیات را در رأس اندیشه سیاسی قرار داد و بدل به یک دغدغه نمود؛ دغدغه‌ای که امروز آن را ذیل عنوان زیست‌سیاست^۲

1. plague doctors
2. biopolitics

می‌شناسیم. فیگور متخصصان طاعون، یکی از عناصر تأمل‌برانگیز و کامل‌کننده منظومه زیست‌سیاسی هابز است. این متخصصان، هم‌زمان با ظهور نخستین اپیدمی‌ها در اروپا به وجود آمدند و به واسطه نقش بارزی که در درمان و سلامت جمعیت ایفا می‌کردند و با توجه به اینکه جمعیت از جمله مؤلفه‌های برجسته در دولت مدرن محسوب می‌شود، بدل به یکی از محوری‌ترین چهره‌ها درون دولت‌های مدرن شدند. این متخصصان، تحصیلاتی در دانش طب نداشتند، بلکه اغلب به صورت تجربی، روش‌های مبارزه با اپیدمی‌های مختلف به‌ویژه طاعون را آموخته بودند و به صورت سیار در مناطق پرجمعیت اروپا به طبابت می‌پرداختند. نکته قابل توجه اینکه این متخصصان، روپوشی سراسری به تن می‌کردند که در حکم گان پزشکی را داشت و از آنها در برابر آلودگی‌های محیطی محافظت می‌نمود و ماسکی منقاردار به صورت می‌زدند که شمایل آنها را شبیه کلاغ می‌کرد. منقار این ماسک‌ها مملو از گیاهان معطری بود که خاصیت دارویی داشتند و در واقع به عنوان فیلتر از آن استفاده می‌شد و همچنین در دست آنها، یک عصای حدوداً نیم متری بود که باعث می‌شد تا با استفاده از آن، میان خود و بیماران فاصله اجتماعی مطمئن ایجاد کنند (Mussap, 2019: 671).

متخصصان طاعون، پیش‌قراولان نهاد درمانگاه محسوب می‌شوند و ظهور آنها با عصر پیدایش دولت‌های مدرن در قرن شانزدهم عجین شده است. این متخصصان از دولت‌ها به واسطه خدمات درمانی‌ای که ارائه می‌دادند حقوق دریافت می‌کردند و در واقع حلقه واسط میان نهاد قدرت و نهاد جمعیت بودند. حضور این فیگور در مرکز شمایل لویاتان، دلالت بر برداشت خاص و مدرن هابز از سیاست داشت؛ سیاستی که دیگر به شهروندانش نه به عنوان مردم^۱، یعنی مجموعه‌ای بی‌قواره و نامعلوم از مردمان، بلکه به صورت جمعیت^۲، یعنی یک جامعه آماری قابل شمارش، قابل محاسبه و قابل کنترل می‌نگریست. همان‌طور که در شمایل معروف لویاتان نیز مشهود است، تنها موجوداتی که در وضعیت قرنطینه‌ای و اردوگاهی اجتماع در حال تردد هستند، نگهبانان حافظ نظم و متخصصان درمان‌کننده اپیدمی‌ها هستند (Agamben, 2015: 60).

از منظر مرحله سوم اسکینر در این نقطه می‌توان خُرده‌ایدئولوژی‌های زمانه هابز را

که تأثیر وافر بر این متن و شمایل معروف آن داشته‌اند، شناسایی کرد. خُرده‌ایدئولوژی‌های بهداشت و امنیت به‌مثابه دو رکن مدرنیته سیاسی هستند که اغلب قریب به اتفاق اندیشمندان بعد از هابز، از لاک تا روسو و مونتسکیو و هگل، نسبت به آن اعتنا داشته و اندیشه سیاسی خود را حول آن تدوین نموده‌اند. با سپیده‌دمان مدرنیته، دانش پزشکی و به تبع آن سلامت بدن، تبدیل به یک دغدغه گسترده و حتی یک خُرده‌ایدئولوژی شد که بر اساس آن، دولت‌هایی موفق می‌نمودند که بیشترین طول عمر را برای شهروندانشان به ارمغان بیاورند و در عین حال هم از بدن شهروندان و هم از بدن سرزمین و مرزها، مراقبت دائمی به عمل آورند. از این‌رو در هابز، ما شاهد تحول در ایدئولوژی‌های سیاسی هستیم.

از روزنه مرحله چهارم روش‌شناسی اسکینر، هابز توانست با خلق ایستارهای سیاسی جدید و پیوند زدن مقوله‌هایی مانند پزشکی، طول عمر و بهزیستی در قلمرو مفاهیم جامعه خود و حتی قلمرو مفاهیم مدرنیته سیاسی، اندیشه سیاسی زمانه خویش و حتی دوران پس از آن را نیز به تصرف خود درآورده، سازنده عصر جدیدی از تأملات سیاسی شود.

بحث و تفسیر یافته‌ها

موضع الهیاتی هابز در اثر برجسته خود یعنی لویاتان، هرگز قابل چشم‌پوشی نیست. این کتاب که در واقع مانیفست اندیشه سیاسی مدرن یا به بیان دیگر، بیانیه «مدرنیته سیاسی» قلمداد می‌شود، هم به لحاظ عنوان و هم به لحاظ شمایل آغازین آن و هم به لحاظ محتوا، مملو از ایستارها و مؤلفه‌های الهیاتی است. کارل اشمیت در این زمینه می‌گوید: «بررسی متنی معنای لویاتان در کتاب هابز آشکار می‌سازد که لویاتان، استنادی سودمند و مؤثر به متن مقدس است که به مدد انگاره یک حیوان، به ترسیم برترین قدرت دنیوی مبادرت می‌ورزد که به واسطه فائقه بودنش، ضبط و مهار همه نیروهای ضعیف‌تر را برعهده دارد» (اشمیت، ۱۳۹۵: ۷۱).

یاکوب تاوبس نیز با اتخاذ رویکردی مشابه به اشمیت در مقاله برجسته خود با عنوان «لویاتان به‌مثابه خدای میرا: درباره معاصریت هابز» معتقد است که هابز بیش از آنکه به قلمرو فلسفه سیاسی تعلق داشته باشد، متعلق به قلمرو الهیات مسیحی است. به بیان

وی، وضع طبیعی بیش از هر چیز، برابرنهاد وضع فیضان الهی است (Taubes, 2017: 62). وی در این مقاله تأکید می‌کند که هابز در لویاتان، بیش از چهل بار این گزاره عجیب «عیسی همان مسیح موعود» است را تکرار می‌کند. به بیان تاوبس، وقتی هابز ظهور دولت را به عنوان تغییر شکل انسان از وضع طبیعی قبیح و عاری از فیضان الهی به وضع مدنی معطوف به فیضان الهی تعبیر می‌کند، در واقع از تلازم قیصر با روح مسیح صحبت به میان می‌آورد. لویاتان همان مسیح است، همان انسان بزرگ (Taubes, 2017: 63).

ای پی مارتینیک به عنوان یکی از پرکارترین شارحان معاصر توماس هابز، وی را یکی از مسیحیان راست‌گیش و تقریباً ارتدکس می‌داند و بر این اعتقاد است که فهم اندیشه هابز در لویاتان به جز مراجعه به کتاب مقدس ممکن نیست. به بیان مارتینیک، هابز روش علمی مدرن و الهیات کالوینیستی را به منظور حمله به کلیسای رم و پرسبیتریان‌ها با یکدیگر تلفیق کرد (Martinich, 2009: 33). آگامبن نیز به عنوان یکی از مفسران هابز که سراسر منظومه فکری خود را در گفت‌وگوی انتقادی با اندیشه سیاسی هابز بنا کرده، معتقد است که اندیشه هابز واجد درون‌مایه قدرتمند الهیات مسیحی است و حتی ابعاد مسیحیایی دارد (Agamben, 2015: 51).

در الهیاتی بودن اندیشه سیاسی هابز، هیچ شکی نیست. اما خطای اغلب شارحان لویاتان در این نکته است که الهیاتی بودن اندیشه سیاسی هابز را به الهیات مسیحی ارجاع می‌دهند؛ در صورتی که هابز در لویاتان به هیچ‌وجه از موضع الهیات مسیحی بحث نمی‌کند، بلکه سنت الهیاتی دیگری را می‌توان در لویاتان مشاهده کرد که در همان دیباچه، یعنی در شمایل معروف، قابل رصد و مشاهده است. الهیات مسیحی مبتنی بر مؤلفه‌هایی است که نمی‌توان اجزای آن را در لویاتان مشاهده کرد؛ مؤلفه‌های همچون اشرف مخلوقات بودن انسان، آفریده خداوند بودن طبیعت و عادلانه بودن طبیعت. این مؤلفه‌ها در لویاتان قابل رصد نیست، زیرا در این اثر، هابز انسان را موجودی شریر توصیف می‌کند و وضع طبیعی‌ای را که در واقع همان وضعیت اصلی و وضعیت هبوط انسان است، اوضاعی ناعادلانه و مبتنی بر جنگ و ستیز ترسیم می‌کند. هابز، وضعیت حاکم بر جهان را وضعیت هرج‌ومرج و آنارشی می‌داند؛ وضعیتی که طی آن، انسان نه‌تنها اشرف مخلوقات نیست، بلکه بدل به یک سبع (گرگ) می‌شود و همسانان خود را

می‌درد. در وضع طبیعی هابزی، ردپایی از صانع عاقل وجود ندارد، زیرا اگر می‌داشت، دیگر نیازی به وضع قرارداد و ایجاد وضع مدنی توسط یک خدای فانی نبود.

الهیات مندرج در لویاتان، برگرفته از الهیات مسیحی نیست، ولی واجد درون‌مایه قدرتمندی از الهیات گنوسی است. الهیات گنوسی، جریانی بود که دوشادوش الهیات مسیحی طی تاریخ غرب رشد و نمو یافت و حتی در ادواری از تاریخ، شاهد تلفیق این دو الهیات در یکدیگر بودیم و امروز انشعابی در مسیحیت به نام «مسیحیت گنوسی» نیز به چشم می‌خورد که مبتنی بر اصول ذیل است: ۱- اعتقاد به خدای متعال نامتناهی که هیچ‌گونه ارتباطی با جهان مخلوق و دون‌پایه ندارد. ۲- اعتقاد به وجود خدایی دیگر که فرودست، جبار و خالق جهان دون‌پایه و مدبر آن است. ۳- اعتقاد به ثنوتی بنیادین که تمام قلمرو هستی، وجود انسان و حتی قلمرو الوهیت را در برمی‌گیرد، به طوری که خدای متعال و جهان، همچنین روح و ماده، روح و جسم، نور و ظلمت، خیر و شر و حیات و مرگ را جاودانه در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. ۴- توضیح ماهیت و خاستگاه شر، ظلمت، ماده، مرگ و تعامل آن با الوهیت انسان ۵- هیوط انسان و اخراج او از قلمرو الوهیت و بازگشت دوباره به آن (هادی‌نا، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

در الهیات گنوسی، خدای قادر مطلق، ارتباطی با جهان ناسوتی ندارد، ولی این جهان واجد حاکم کوچک و فانی است که آن را «دمیئورگوس» می‌نامند، که چیزی شبیه همان لویاتان است، همان خدای فانی مدنظر هابز. در این الهیات، جهان و انسان، موجوداتی فاسد و شریر توصیف شده‌اند (Jean, 1963: 559). برای گنوستیک‌ها، جهان یک هاویه است؛ یک بی‌نظمی متداوم که به واسطه خدای کوچک و فانی باید آن را از حرکت بازداشت، تا زمانی که مسیح موعود بازگشته، این وضعیت آنارشیک را با بازگشت مسیحایی خود پایان بخشد. در حقیقت «آرمان گنوسی‌ها، رهایی انسان از بند جهان و جسم و بازگشت به قلمرو الوهی است که با معرفت به خود، معرفت به خدای متعال و معرفت به منشأ روحانی روح حاصل می‌شود» (هادی‌نا، ۱۳۸۸: ۱۴۰).

این معرفت به یک ناجی نیازمند است و «در همه کتب گنوسی، ظهور یک نفر رهاننده، وعده داده شده است. گنوسیسم در طول تاریخ مسیحیت به عنوان یک انشعاب فرعی و زیرزمینی جریان داشت، تا اینکه در اثر تحولات تاریخی - الهیاتی که یکی از مهم‌ترین آنها،

شکست مسیحیان در جریان جنگ‌های صلیبی بود، دوباره رشد کرد. کلیسای کاتولیک پس از شکست در جنگ‌های صلیبی از سر عصبانیت تصمیم گرفت تا هر آنچه رنگ و بویی از مسلمانان داشت، از جهان مسیحی طرد و نفی کند و یکی از بزرگ‌ترین میراث‌های مسلمانان برای جهان مسیحی، همانا آشنایی با ارسطو از طریق ابن رشد بود. طرد ارسطوگرایی موجب به حاشیه رفتن رویکردهای عقل‌باورانه‌ای شد که رفتارهای خداوند را قابل فهم و شناخت می‌دانست. رویکردی که خداوند را وجودی منطقی می‌دانست که انسان با کمک عقل، یارای تفسیر تصمیم‌هایش را دارد، جای خود را به رویکردی داد که برداشتی سراسر غیر عقلانی و اراده‌باورانه از اقدامات خداوند داشت. گنوسیسم از طریق روش‌شناسی نومینالیسم در پایان قرون وسطی دوباره ظاهر شد و نومینالیسم بود که فلسفهٔ مدرسی را نابود کرد و به دیدگاه ناظر بر خدای خودسر و نه خدای عقلانی، مجال ظهور داد (گیلپی، ۱۳۹۸: ۵۷). خدای نومینالیسم، مثل برداشت گنوسیستی به نحو ترسناکی، قَدَر قدرت و ورای فهم انسان بود (همان: ۶۲).

با نگاه به شمایل مندرج در دیباچه لویاتان، بسیاری از عناصر الهیات گنوسی و روش‌شناسی نومینالیستی در این تصویر قابل مشاهده است. هابز و شمایل‌نگار وی، آبراهام باس به طرز هوشمندانه‌ای از پیکر یک انسان برای نشان دادن لویاتان بهره بردند، تا فانی و کوچک بودن او را القا نمایند. در واقع لویاتان، خدای قادر مطلق الهیات مسیحی نیست، بلکه آن خدای کوچک و فانی مدنظر الهیات گنوسی است که قادر است به واسطه بهره‌مندی از نیروی خود در مقابل شرهای کوچک و در برابر هرج‌ومرج ناشی از وضع طبیعی، ایستادگی کند. در واقع لویاتان برخلاف نظر کارل اشمیت و یاکوب تاوبس، مسیح یا منجی نیست، بلکه یک «بازدارنده» است. از چشم‌انداز الهیات گنوسی، لویاتان، همان کاته‌خون^۱ است؛ موجودی که در میانه وضعیت آنارشیک و وضعیت مسیحایی ایستاده و در برابر طغیان نیروهای شریر (یا همان اراده آزاد انسان‌ها که میل به ددمنشی دارد)، سد ایجاد کرده است.

نتیجه‌گیری

لویاتان، قدرتی بازدارنده^۲ است؛ قدرتی که اجتماع را از هلوایه بی‌نظمی، موقتاً نجات

1. katechon

2. Withholding Power

داده، آن را در مسیر رستگاری الهی قرار می‌دهد. اما این قدرت بازدارنده از بطن الهیات مسیحی قابل استخراج نیست، بلکه آن را تنها با رجوع به هستی‌شناسی هابزی که منشعب از هستی‌شناسی مسیحیت گنوسی و روش‌شناسی نومیالیستی است می‌توان درک کرد. از این منظر، هابز در لویاتان، الهیات گنوسی را به کار گرفت تا جلوه‌ای دیگر از دولت را نشان دهد؛ دولت به‌مثابه یک «نهاد». پیش از این، همه نظریه‌های دولت از ارسطو تا ژان بدن، همگی قسمی از ذات را به دولت تحمیل می‌کردند که وجود آن را ضروری می‌ساخت و در عین حال صورتی استعلایی به دولت می‌بخشید.

نظریه‌های مختلف دولت از نظریه طبیعی بودن دولت تا نظریه‌های مانند پدرسالاری، مادرسالاری، زور و خویشاوندی، همگی مدعی فطری بودن دولت هستند. اما هابز در چرخشی مدرنیستی که ملهم از مبانی الهیات گنوسی بود، دولت یا همان قدرت تجمع‌یافته را نه امری طبیعی می‌دانست و نه امری در ادامه قدرت خداوند، آنگونه که آبای کلیسا معتقد به آن بودند. بلکه هابز، دولت را به کاتехون، به یک بازدارنده، به یک نهاد فاقد ذات و یک مصنوع بشری تنزل داد؛ نهادی که کارویژه آن، ممانعت از بروز شر فراگیر و جنگ نهایی بود. این شر، یا شر انسان‌ها علیه یکدیگر بود و یا شر طبیعت علیه انسان‌ها که در قالب ویروس‌ها و میکروب‌ها، قصد پایان دادن به اجتماع انسانی را دارد. از این‌رو دولت مدرن به عنوان یک نهاد بازدارنده با اتکا به دو نیروی پلیس و متخصصان بهداشت و سلامت باید فضا را برای به تعویق افتادن وضعیت آنارشیک آخرالزمان فراهم کنند.

این مقاله با پرداختن به لویاتان از منظر شمایل مندرج در دیباچه کتاب یادشده تلاش نمود تا تفسیری امروزی از این شمایل معروف که در واقع معرف مدرنیته سیاسی است ارائه دهد. اما پژوهشگران حوزه اندیشه سیاسی می‌توانند چنین مطالعه شمایل‌شناختی را با رجوع به آثار دیگر هابز مانند شهروند و اصول قانون که هر یک از آنها نیز با شمایل رازورانه مستقل و متفاوتی آغاز می‌شود، ارائه دهند.

منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۵) لویاتان در نظریه دولت توماس هابز، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، روزگار نو.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۸) هابز و آزادی جمهوری خواهانه، ترجمه هرمز همایون پور، تهران، دنیای اقتصاد.
- گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸) ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانبار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگار نو.
- ویور، مری جو (۱۳۸۱) درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- هادی‌نا، محبوبه (۱۳۸۸) «مکاتب گنوسی: خاستگاه و اعتقادات»، تهران، پژوهشنامه ادیان، سال سوم، شماره ۵، صص ۱۱۷-۱۴۶.

- Agamben, Giorgio (2015) *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Edinburgh University Press.
- Bredenkamp, Horst (2007) Thomas Hobbes's Visual Strategies, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Edited by Patricia Springborg, Cambridge University Press.
- Ginzburg, carlo (2017) *Fear, Reverence, Terror*. Seagull Books.
- Hobbes, Thomas (1997) *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge.
- Jones, Hans (1963) *The Gnostic Religion: The Message of The Alien God and The Beginnings of Christianity*. Germany, Beacon Press.
- Kristiansson, Magnus and Tralau, Johan (2013) Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of *Leviathan*. *European Journal of Political Theory*. 2014, Vol. 13(3), pp 299–320.
- Martinich, A. P. (2009) *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge University Press.
- Mussap, Christian J. (2019) The Plague Doctor of Venice. *Internal Medicine Journal* 49.pp 671–676.
- Prokurat, Michael (1996) *Historical dictionary of the Orthodox church*. USA, Scarecrow Press.
- The Holy Bible (1996) *New King James Version*. Published by Thomas Nelson in Nashville
- Tully, James (1988) *An Approach to Political Philosophy (Ideas in Context)*. Cambridge University Press
- Taubes, Jacob (2017) *Leviathan as Mortal God: On the Contemporaneity of Thomas Hobbes*. Telos 181.pp 48–64.
- Van Straten, Roelof (1995) *An Introduction to Iconography*. Routledge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۳۴۹-۳۲۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷
نوع مقاله: پژوهشی

نسبت «خود» و «دیگری» در اندیشه سیاسی «جواد طباطبایی»

* فاطمه بختیار

** سید خدایار مرتضوی اصل

*** سید محسن علوی پور

چکیده

نسبت «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی در اندیشه سیاسی «جواد طباطبایی»، مسئله این مقاله است. نظریه «شانتال موفه» به عنوان چارچوب نظری انتخاب شده و بر مبنای آن به این مسئله نگریسته و ابعاد آن بررسی شده است. یافته‌های این مقاله، نخست نشان می‌دهد که طباطبایی، مفروضات خود را بر اصل «گسست» استوار می‌نماید و همانند بلومبرگ آلمانی، ضمن اصالت بخشیدن به مدرنیته و اجتناب‌ناپذیری آن، قائل به نظریه «گسست» است. دوم اینکه وی نسبت «خود» و «دیگری» را از منظر مواجهه میان سنت و مدرنیته پیگیری می‌نماید و برخلاف هواداران سنت، تجدد را در تضاد و تقابل با «سنت» قرار نمی‌دهد. همچنین برخلاف هواداران تجدد غربی، عصر سنت را سپری شده و مانع پیشرفت و توسعه نمی‌داند. از منظر وی، تداوم تاریخی و ارتباط با دنیای جدید، نه با سنت‌گریزی و سنت‌پذیری مقلدانه و نه با پذیرش بی‌کم‌وکاست مدرنیته غربی، بلکه با احیای امکانات خردگرایانه سنت در پیوند با مفاهیم دنیای جدید ممکن می‌گردد. طباطبایی، فهم منطق سنت را در پرتو الزامات دنیای

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
fatemeh.bakhtiar1985@gmail.com

** استادیار، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
skmortazavia@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران
alavipour@ihcs.ac.ir



جدید پی می‌گیرد و بدین‌سان برخلاف طرفداران سنت و تجدد، از غیریت‌سازی «خود» و «دیگری» میان این دو پرهیز می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: گسست و پیوست، «خود»، «دیگری»، سنت و مدرنیته.

مقدمه

بررسی اندیشه سید جواد طباطبایی در بحث خود و دیگری نشان می‌دهد که ابتدا وی بر بحث سنت و مدرنیته تأکید و تمرکز دارد و در چارچوب این بحث تلاش می‌کند تا معنا و مفهوم و نسبت آن دو را با یکدیگر دریابد. در این راستا در ادبیات سیاسی معاصر، دو دیدگاه کلی وجود دارد که یکی بر پیوست مدرنیته و سنت تأکید دارد و معتقد است که مدرنیته دارای ریشه‌های الهیاتی است و دیگری، قائل به گسست میان مدرنیته و سنت بوده، بر این نظر است که مدرنیته در تقابل آشکار با دنیای سنت شکل گرفته است. اشمیت و بلومبرگ به ترتیب مصداق و نماینده این دو نگرش به شمار می‌آیند.

در این میان، سید جواد طباطبایی ضمن اذعان به گسست مدرنیته از سنت قدمایی بر این نظر است که فهم مدرن جز از مجرای فهم سنت، امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس، مسئله اصلی مقاله حاضر این است که نسبت خود (سنت ایرانی) و دیگری (مدرنیته غربی) در اندیشه طباطبایی را با ابتنا بر آثار وی تبیین نماید. به طور کلی با اتکا به رأی قائلان به گسست میان سنت و مدرنیته در ایران، سه رویکرد شکل گرفته است که عبارتند از: سنت‌گرایی مطلق و مدرن‌پذیری تمام‌عیار؛ سنت‌پذیری تمام‌عیار و مدرن‌ستیزی مطلق و گریزناپذیری مدرنیته و امکان فهم آن از مجرای سنت.

طباطبایی به رویکرد سوم تعلق دارد و بر پایه این رویکرد میان «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی، نسبت ویژه‌ای برقرار می‌کند که از طرفی، وی را از متفکران وطنی مانند جلال آل‌احمد و علی شریعتی که شعار «بازگشت به خویشتن» را مطرح نمودند و از طرف دیگر، او را از مدرن‌پذیری مطلق دیگر متفکران سکولار و غرب‌گرای ایرانی که سنت را مانع پیشرفت ایران می‌دانستند، متمایز می‌کند. بر پایه این مقدمه و به شکل واضح، پرسش اصلی مقاله این است که: «نسبت «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی در اندیشه سیاسی جواد طباطبایی چگونه است؟»

بدیهی است که نسبت خود و دیگری به عنوان یکی از مسائل بسیار مهم در تاریخ اندیشه سیاسی، موضوعات مختلف و گستره متنوعی از دوگانه‌های قومی، جنسیتی، نژادی، مذهبی، هویتی و... را در برمی‌گیرد. از این‌رو با هدف محدودتر شدن دامنه تحقیق صرفاً از منظر سنت و تجدد، به رابطه خود و دیگری در آرای طباطبایی پرداخته می‌شود.

چارچوب نظری

در این پژوهش برای گردآوری اطلاعات از روش اسنادی و برای استدلال اطلاعات، از روش تحلیلی و تفسیری استفاده شد. رویکرد پژوهش بر اساس بررسی دوگانه خود - دیگری و سنت - مدرنیته است که ضمن بررسی انواع مواجهت با دیگری، از منظر موفه، الگوی آگونیستی معیار تطابق قرار گرفت.

شاننل موفه در کتاب «امر سیاسی»، یکی از مهم‌ترین نسبت‌های ممکن رابطه میان «خود» و «دیگری» در قلمرو سیاسی را ترسیم می‌کند. وی در همین کتاب، انواع مواجهه با «دیگری» را در سه وجه پساسیاسی، آگونیستی و آنتاگونیستی صورت‌بندی می‌کند. به نظر موفه، مواجهه پساسیاسی در پارادایم لیبرال قرار می‌گیرد. در این نوع مواجهه، سعی بر آن است که تعارضات از طریق گفت‌وگو حل‌وفصل شود و به «تفاهم دوجانبه» و یا حتی «اجماع» منجر شود. اما موفه به این نگاه، نقد جدی وارد می‌کند و رابطه پساسیاسی را رابطه‌ای غیر سیاسی می‌داند. رابطه‌ای که حتی اگر در ساحت سیاسی اعمال شود، منجر به دردهای جدی برای جامعه خواهد شد. با خوانش دلایل موفه، استدلال‌های او را می‌توان در سه محور زیر جمع‌بندی کرد:

۱- اخلاقی شدن سیاست: به نظر موفه، تعارض با دیگری - حداقل در حیطه سیاست - امری حل‌نشده و آشتی‌ناپذیر است. از این‌رو وی معتقد است که آرمان اجماع اجتماعی می‌تواند ایده‌ای آرمان‌شهری و اساساً خطرناک باشد (ر.ک: Erman, 2009: 2). به نظر وی، اگر اصل تعارض پذیرفته نشود، آنگاه هدف آن خواهد شد که موارد اختلافی طرفین به هر طریقی حل‌وفصل شود. اصل، حل منازعه و رسیدن به صلح و تفاهم است و کسی یا کسانی که در این مسیر همراهی نکنند یا طی مسیر اخلاقی ایجاد کنند، نامعقول، وحدت‌شکن، اخلاک‌گر، شرور، غیر اخلاقی و یا نفوذی و خائن پنداشته می‌شوند. از این‌رو مسئله از حیطه سیاست به حیطه اخلاق وارد شده، طرفین به نیروهای خیر و شر تقسیم‌بندی می‌شوند (موفه، ۱۳۹۱؛ به نقل از: پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۴۷).

منظور این است که به نظر موفه، در صورت باز شدن پای معیارهای اخلاق در سیاست، تقابل بین‌گفتمانی به جای اینکه بر مبانی سیاسی استوار باشد، بر اساس مقوله‌های اخلاقی خیر در مقابل شر ساخته می‌شود و این منظر به شکلی بالقوه به

خشونت خواهد انجامید. در حالی که در جوامع چندپاره، متفاوت و متکثر امروزی، بهتر است که این اختلافات پذیرفته شود و به جای انکار یا تلاش برای حل و فصل آنها به فکر نهادها یا ترتیبات و ساختارهایی بود که این تعارضات بتواند در قالب آنها شکل کنترل شده‌ای بیابد (پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۴۹).

بدین سان نظر موفه این است که «خود» به جای اینکه با تعدیل مواضع و باورهای متفاوت خود، با «دیگری» یکی شود و یا اینکه با وادار نمودن اقناعی و یا تحمیلی دیگری به تعدیل مواضع خود و نزدیک شدن و یا حتی همسانی با وی، بهتر است که تمایز و تعارضات ذاتی در این قلمرو پذیرفته شود و به جای تلاش برای ایجاد وحدت‌های تصنعی میان باورها و مذاهب، اصل تکثر و تفاوت پذیرفته شود.

۲- آرمان اجماع و غیر دموکراتیک شدن سیاست: رویکرد پساسیاسی ممکن است ابتدا جذاب به نظر برسد؛ زیرا غایت این رویکرد تفاهم، حل منازعه، گفت‌وگو، صلح، وحدت و عدم درگیری است. اما این دیدگاه در حیطه عمل حداقل دو مشکل دارد: نخست اینکه این آرمان، عملی و واقع‌بینانه نیست. با توجه به مقیاس و پیچیدگی‌های دنیای مدرن، آرزوی اجماع صرفاً در روابط شخصی و عاشقانه بین افراد یا حداقل در دولت-شهرهای یونانی یا مجامع کوچک و محدودی مناسب است که امکان بحث‌های طولانی مدت و اقناعی بین آنها باشد و در ضمن آن تربیت و دانش سیاسی را داشته باشند که بتوانند درباره خیر عمومی و مسائل همگانی بیندیشند و با استدلال قانع کنند و قانع شوند. منازعه و تعارض، جزئی هستی‌شناسانه از امر سیاسی است. انکار این عنصر هستی‌شناسانه، نشانه درک نکردن ماهیت امر سیاسی است (Moufée, 1999: 725). به بیانی روشن‌تر، سیاست در ذات خود از این تعارض، هویت و معنای خود را می‌یابد و بدون چنین تعارضی، سیاست، هویت جدیدی می‌یابد که با سرشت و چیستی آن در تضاد قرار می‌گیرد (پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۴۸).

مشکل دوم این است که حتی اگر این آرمان میسر باشد، مطلوب نیست؛ چون می‌تواند به شکلی آیرونیک، سمت‌وسوی تحمیل‌گرایانه پیدا کند. متفکران بسیاری در آرزوی رسیدن به اجماع، اراده عمومی (ژان ژاک روسو) و یا روح کلی (هگل) بودند. تعمق در اندیشه‌های روسو، هراس‌آور است؛ به‌ویژه آنجا که می‌گوید: «وظیفه بنیان‌گذار

یا قانون‌گذار بزرگ جمهوری این است که سرشت انسان را تغییر دهد و هر فرد را به بخشی از کلی بزرگ‌تر تبدیل کند که به‌نوعی زندگی و هستی خود را از آن می‌گیرد» (سندل، ۱۳۹۷: ۴۰). به باور موفه، نگرش پساسیاسی اجماع‌گرایانه می‌تواند به سیاست‌های غیر دموکراتیک منجر شود و آستن وضعیتی ضد خویش شود.

۳- حذف دیگری: اگر وجود تعارض انکار شود، آنگاه تا ایده «حذف دیگری»، راه چندان باقی نمانده است. موفه عنوان می‌دارد که رویکرد پساسیاسی که منازعه را در سیاست به رسمیت نمی‌شناسد و در نهایت به‌نوعی یک‌دست‌سازی مصنوعی و یا اجباری منجر می‌شود که در آن وجود «دیگری» و منافع متعارض او انکار خواهد شد. در مقابل این نگاه پساسیاسی، موفه رویکرد دیگری را با عنوان «آگونیسیم» پیشنهاد می‌دهد.

مواجهه آنتاگونیسیم: به نظر شانتال موفه، آنتاگونیسیم، تضاد و تقابلی واقعی میان A و B که از یکدیگر استقلال دارند، نیست. هیچ آنتاگونیسیمی، بین دو ماشینی که با هم تصادف می‌کنند، وجود ندارد. آنتاگونیسیم متفاوت است: حضور دیگری مانع از این می‌شود که کاملاً خودم باشم. آنتاگونیسیم نشان آن است که من نمی‌توانم تماماً برای خودم حاضر باشم. هویت من با تمایز و تقابل و تضاد با دیگری شکل می‌گیرد (Laclau & Moufée, 2001: 125). به سخن دیگر، ما از هم مستقل نیستیم، بلکه هویت خود و دیگری به یکدیگر وابسته است. منطق نظریه موفه بر این استوار است که همواره مرزی بین کسانی که «از ما»^۱ هستند و کسانی که از ما نیستند، آنها/ دشمنان وجود دارد.

به نظر موفه، تلاش‌های رایزنانه در نفی یا حل آنتاگونیسیم به یاری اجماع عقلانی، تهدیدی واقعی برای دموکراسی است؛ زیرا در نظر نمی‌گیرد که هدف سیاست، همیشه ایجاد یک «ما»ی متحد به وسیله تعیین یک «آنها» در بستر یک تعارض است. بنابراین موفه بر مبنای این پیش‌فرض هستی‌شناسانه درباره ماهیت امر سیاسی نتیجه می‌گیرد که نظریه دموکراتیک هرگز نمی‌تواند از تعارض خلاص شود؛ زیرا غلبه یافتن بر ما/ آنها غیر ممکن است. در آنتاگونیسیم، منازعه‌ای بی‌امان میان دوطرف در جریان است و امر سیاسی به امری سراسر منازعه‌ای مبدل می‌شود. همان‌طور که در بالا اشاره شد، یکی از کسانی که

سخت بر این باور بود که سیاست، امری سراسر منازعه و خصمانه است، کارل اشمیت بود. بحث تمایز دوست/ دشمن را باید به مثابه دال مرکزی و درون مایه امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست (نظری، ۱۳۹۴: ۹۹۱).

موفه همین حالت را آنتاگونیسم نامیده، اما آن را به مثابه وضعیتی پرآسیب نقد می‌کند. آنتاگونیسم همچون رابطه پساسیاسی، رابطه‌ای اخلاقی است؛ اما در اینجا، «دیگری» انکار نمی‌شود. او هست، اما شری است که باید نابود شود. این رابطه آنتاگونیستی، سرشار از تک‌گویی و به همین سان خشونت بی‌حد و حصر است. در واقع مواجهات پساسیاسی و آنتاگونیستی از مبادی متفاوتی آغاز می‌شوند، اما هر دو در نهایت به خشونت کشیده می‌شوند. سرانجام موفه با ذکر این دو نوع مواجهه پساسیاسی و آنتاگونیستی از رابطه خود با دیگری به نوع سوم و مطلوب و ممکن مورد نظر خود با عنوان مواجهه «آگونیستی» می‌رسد.

مواجهه آگونیستی: به نظر موفه، نظریه آگونیستی، واقع‌گرایانه‌تر از نظریه خوش‌بینانه رایزنانه و پساسیاسی است. وی به عنوان یک پسامارکسیست، تضاد را موتور حرکت جامعه دانسته، قابل حذف نمی‌داند. بنابراین غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند. بلکه هدف آن است که این منازعه کنترل شود و از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک، مدیریت شود. وقتی A و B، هیچ فضای نمادین مشترکی نداشته باشند، رابطه آنتاگونیستی است. در حالی که در رابطه آگونیستی، A و B، فضای نمادین مشترکی^۱ دارند و می‌خواهند که تعارضاتشان را با روش‌های ممکن سازمان‌دهی کنند. بنابراین شرکت‌کنندگان به یک حالت تعامل متقابل روی می‌آورند و با رعایت اصول، عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند و حتی می‌توانند به توافق و تصمیم‌های سیاسی مشترک برسند. در این نگاه، منازعات انکار نمی‌شود، بلکه از طریق سازوکارهای قانونی و سیاسی حل و فصل می‌شود.

از جمله نکات مثبتی که موفه برای این نوع مواجهه با دیگری برمی‌شمرد، نخست، پذیرش منازعه به عنوان یک واقعیت در امر سیاسی است و اینکه در آگونیسم، منازعه و مخالفت طرفین در حیطه سیاست، قابل حذف شدن نیست و اصولاً تضاد، موتور حرکت

جامعه و لازمه سیاست است. به جای انکار این اصل بهتر است که آن را بپذیریم. دوم، دموکراتیک شدن سیاست است. اگر تضاد و منازعه، جزء ماهیت امر سیاسی باشد و همزمان خواهان آن باشیم که این منازعات به تخاصم و خشونت کشیده نشود، آنگاه مدیریت آن، نیاز به سازوکارهایی دارد که آنها را در یک مسیر قانونی و دموکراتیک قرار دهد. اما این توافقات، موقت هستند و به یاری قدرت هژمونیک به دست آمده و همواره باید همچون وقفه‌هایی موقت در یک رویارویی مداوم تلقی شوند (Mouffe, 1999: 755).

سوم، شناسایی دیگری و منافع و علایق مختلف اوست. زمانی که سازوکارهای دموکراتیکی برای پیگیری منافع و علایق گوناگون طرفین در میدان سیاسی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نیازی به حذف دیگری یا انکار آن وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که قرار است تمامی موارد اختلافی و منازعات کاملاً حل شود و یا در نتیجه اقناع یا گفت‌وگو الزاماً به فهم منتهی شود. در آگونیسم، ضمن شناسایی دیگری و منافع متفاوت او ممکن است که اختلاف منافع طرفین آنچنان اساسی باشد که تضاد فی‌مابین، همیشگی و غیر قابل حل شدن باشد (پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۵۱).

با توجه به برداشت‌های سطحی و موضع‌گیری منتقدان و مخالفان اندیشه طباطبایی، نوعی منازعه آنتاگونیستی در اندیشه وی به نظر می‌رسد که هویت این نگرش بر تمایز و تقابل و تضاد شکل می‌گیرد؛ هرچند دوگانه سنت و مدرنیته، خود خواستگاه بسیاری از منازعات آنتاگونیستی است که انکار نمی‌شود. با بررسی عمیق‌تر نگرش طباطبایی به خود (سنت) و دیگری (مدرنیته)، عدم منازعه با این دوگانه تاریخی استنباط می‌شود. از منظر وی، در پذیرش سنت و مدرنیته، تضادی وجود ندارد. مدرنیته، ادامه‌ای از مسیر سنت است و فهم مدرن جز از مجرای فهم سنت امکان‌پذیر نیست. بنابراین اندیشه طباطبایی با نوع مواجهه آگونیستی است. غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند. بلکه هدف آن است که این منازعه از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک مدیریت شود. منازعات انکار نمی‌شود، بلکه از طریق سازوکارهای قانونی و سیاسی، حل و فصل می‌شود.

سنت و مدرنیته: پیوست یا گسست؟

در اندیشه متفکران غربی، «گذار» از سنت به مدرنیته و در نظر گرفتن دوران مدرن

به عنوان ناحیه‌ای مستقل از دنیای سنت قدمایی، مفروضی بدیهی نیست و در این خصوص، مرزبندی‌های مهمی به وجود آمده است. این مرزبندی‌ها را می‌توان بر مدار دو معیار مهم «پیوست» و «گسست» در ارتباط با سنت و مدرنیته بررسی کرد. هانس بلومنبرگ^۱، فیلسوف آلمانی قرن بیستم، در جرگه قائلان به اندیشه «گسست» دوران مدرن از سنت قرون وسطای و الهیات مسیحی و از این‌رو مشروعیت بخشیدن به دوران مدرن به عنوان ناحیه‌ای مستقل و نوین از تاریخ اندیشه سیاسی در غرب است. در مقابل کارل اشمیت^۲، مارتین هایدگر^۳، کارل لویث^۴ و راینهارد کوزلک^۵ متعلق به جریان اندیشه «پیوست» مدرنیته با ریشه‌های الهیاتی سنت مسیحی هستند. اندیشمندان اخیر با صدور حکم به «نامشروع» بودن دوران مدرن به عنوان اندیشه‌ای نوبنیاد و مستقل، تفکرات خود را با عنوان پارادایم ضد روشنگری صورت‌بندی می‌نمایند.

بر این اساس نیاز به گفتن نیست که اعمال نسبت «خود» و «دیگری» میان «سنت» و مدرنیته در صورتی موضوعیت می‌یابد که رویکرد «گسست» میان این دو پذیرفته شود و در غیر این صورت، کاربرد خود و دیگری برای تبیین نسبت سنت و مدرنیته، محلی از اعراب نمی‌یابد. با این حال فهم نظریه «گسست» به عنوان مقدمه نظری لازم و واجب برای تبیین نسبت خود و دیگری در اندیشه طباطبایی، مستلزم این است که نگاهی اجمالی به نظریه «پیوست» انداخته شود. بدین ترتیب جریانی که قائل به پیوست مدرنیته و سنت است، در واقع درصدد این نیست که برای مدرنیته، اعتبار و مشروعیتی در سنت قدمایی جست‌وجو نماید. بلکه درست برعکس، این نظریه بر آن است تا مشروعیت دوران مدرن را به عنوان تفکری نوآیین و مستقل زیر سؤال ببرد^(۱). اما قائلان به نظریه پیوست مدرنیته با ریشه‌های الهیاتی سنت قرون وسطی دارای چنین انگیزه‌ای نبودند، بلکه با ارجاع مدرنیته به ریشه‌های الهیاتی درصدد بودند تا اعتبار و استقلال این

1. Hans Blumenberg

2. Carl Schmitt

3. Martin Heidegger

4. Karl Löwith

5. Reinhart Koselleck

دوران را با چالش مواجه نمایند. به هر حال نظریه قائل به «پیوست»، تفکری علیه جنبش روشنگری قرن هجدهمی اروپایی است که در فضای فکری آلمان نیمه نخست سده بیستم غالب شد.

لازم به ذکر است که سنت ضد روشنگری، قدمتی به درازای خود روشنگری دارد و در اروپای عصر جدید، در واکنش به روشنگری که از سده هفدهم به اینسو منجر به تأسیس مدرنیته با متفکرانی همچون ولتر، لاک، منتسکیو، کانت و هگل شده بود، شکل گرفت. اما در نقطه مقابل، مخالفت با روشنگری بر پایه اندیشه‌های یوهان گاتفرید هردر، ادموند برک و ویکو آغاز شد و اندیشه‌های آنان در آثار ژوزف دومستر، توماس کارلایل، ایپولت تن و ارنست رنان و بعدتر در آثار اسوالد اشپنگلر، بندتو کروچه، کارل اشمیت، فردریش ماینکه و آیزیا برلین ادامه یافت. کلیت تلاش این متفکران، مقابله با فردگرایی روشنگری و اولویت دادن جمع بر فرد، نسبی دیدن ارزش‌ها و نفی ارزش‌های جهان‌شمول روشنگری، نفی حقوق سلب‌ناشدنی انسان، فردگرایی، آزادی‌های فردی و اجتماعی بود. از درون این اندیشه‌ها، در سده بیستم میلادی، فجایی در مقابله با مدرنیته، یعنی دو جنگ جهانی فاشیسم و نازیسم اتفاق افتاد (Sternhell, 2010: preface).

در این میان، کارل اشمیت که حمله به روشنگری را از حوزه اندیشه سیاسی آغاز کرده بود و بر افرادی مانند کارل لویت و راینهارد کوزلک، تأثیر بسیار گذاشت، شاید از اهمیت بیشتری برخوردار باشد. وی در کتاب «الهیات سیاسی» در سال ۱۹۲۲ به بررسی مفاهیم الهیاتی و نظریه مدرن دولت پرداخت و نتیجه گرفت که تمام مفاهیم نظریه مدرن دولت، مفاهیمی الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند؛ نه فقط بر اثر تحولات تاریخی که طی آن این مفاهیم از حوزه الاهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند، بلکه به علت ساختار نظام‌مندشان که شناسایی آن برای ملاحظه جامعه‌شناسانه این مفاهیم ضرورت دارد. از نظر اشمیت، استثنا در رشته حقوق همانند معجزه در الاهیات است و فقط با آگاهی از این همانندی است که می‌توانیم اسلوبی را درک کنیم که در آن ایده‌های فلسفی مربوط به دولت در قرون گذشته متحول شده‌اند (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۵).

وی همچنین در سال‌های بعد بر شدت حمله‌های خود افزود و نظریه‌های دولت را که در قالب لیبرال دموکراسی در اندیشه روشنگری متجلی شده بود، هدف قرار داد و

نتیجه گرفت که متفکران روشنگری در قالب لیبرال دموکراسی به «پوزۀ لویاتان افسار» زدند و قدرت حاکم را تحلیل بردند و این امر منجر به سست شدن حاکمیت دولت‌های اروپایی در سده بیستم شده است (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۷).

از سوی دیگر کارل لویت، فیلسوف یهودی ضد روشنگری، متأثر از اساتید هایدلبرگی خود، به‌ویژه اشمیت و هایدگر، با نگارش کتاب «معنا در تاریخ» به سال ۱۹۴۹، کلیت آگاهی تاریخی - سیاسی را از الهیات تاریخ یهودی - مسیحی تا فلسفه‌های مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت به چالش کشید و نتیجه گرفت که ایده‌های مدرن، چیزی جز نسخه «دنیوی‌شده الهیات یهودی/مسیحی» نیستند و در نتیجه رأی به «نامشروعیت» عصر مدرن داد و آن‌گونه که والاس می‌گوید، علیه مدرنیته اعلام جرم نمود (Wallace, 1999: XIV). وی در کتاب خود از زوایای مختلف، مسئله «تاریخی‌گری» را که در کانون جنبش روشنگری قرار داشت، همچنین سه مسئله «معنا»، «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» را با هدف یافتن ریشه‌های الهیاتی آنها مورد بحث قرار داد. وی معتقد است که عنصر اساسی که تفسیر تاریخی اصولاً از آن نشأت می‌گیرد، عبارت از تجربه‌ای بنیادی درباره‌ی شر و رنج و تلاش انسان برای نیل به خوشبختی است (لویت، ۱۳۹۶: ۲۲). بنابراین وی دل‌مشغولی اروپایی‌ها درباره فلسفه، یعنی معنای تاریخ را محصول مستقیم دین می‌داند (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۰).

در واقع لویت برای اینکه نشان دهد آگاهی تاریخی مدرن، ریشه الهیاتی دارد، یک مفروض اساسی را مطرح می‌کند که چند وجه دارد. اول اینکه «گسستی» میان دو سنت اندیشه اروپایی وجود دارد. به اعتقاد وی، تفکر اروپایی، سنت نخست خود را در باستان و یونان و سنت دوم خود را در مسیحیت دارد. دوم اینکه آگاهی تاریخی در یونان مبتنی بر تصویری «دوری» بوده است، اما در مسیحیت این آگاهی «خطی» است و همین دیدگاه خطی به تاریخ، شکل سکولار شده آن در آگاهی تاریخی مدرن متجلی می‌شود. در نتیجه لویت استدلال می‌نماید که نفس وجود فلسفه تاریخ و تلاش برای نیل به معنا از تاریخ رستگاری نشأت می‌گیرد و فلسفه تاریخ، محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است (لویت، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۶).

بدین‌سان بر اساس آنچه درباره اندیشه سیاسی ضد روشنگری متفکرانی مانند اشمیت

و لویت آمد، می‌توان اینگونه استدلال نمود که برقراری نسبت «خود» و «دیگری» میان دو اندیشه سنتی و مدرن، در صورتی قابلیت تبیینی لازم دارد که مشروعیت دوران مدرن و «گسست» آن از اندیشه «سنت قدمایی» به رسمیت شناخته شود؛ زیرا اگر چنین گسست و استقلالی پذیرفته نشود، در آن صورت مدرنیته به سنت تحویل داده می‌شود و زمینه منطقی لازم برای برقراری رابطه خود و دیگری در شرایطی که هر دوی آنها از مبانی واحدی خبر می‌دهند، باقی نمی‌ماند. گسست و مشروعیتی که در اندیشه بلومبرگ و سید جواد طباطبایی به‌وضوح تمام اعلام می‌شود و بدین‌سان می‌توان در چنین تفکری، نسبت سنت و مدرنیته را در ارتباط با دو مفهوم «خود» و «دیگری» بهتر تبیین نمود.

بر اساس باور به گسست و تمایز میان سنت و مدرنیته است که هانس بلومبرگ در تقابل با آرای افرادی مانند لویت و اشمیت، به تخریب ایده «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی» می‌پردازد و با ارائه تفسیری جایگزین، نظریه «دنیوی شدن از راه آخرت‌اندیشی» را مطرح می‌نماید. وی می‌گوید نویسندگانی که دوران جدید و اندیشه تجدد را از مجرای دنیوی شدن مقوله‌های اندیشه سنتی توضیح داده‌اند، برحسب معمول، میان خاستگاه و غایت، نسبتی یک‌سویه قائل شده و آن نسبت را ناظر بر تبار یا دگرگونی جوهری دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۳).

به عبارت دیگر از نظر بلومبرگ، هدفی که هواداران قضیه دنیوی شدن دنبال می‌کنند، نفی مشروعیت دوران مدرن و تأکید بر این نکته است که جهان با مسیحیت، صورتی نو به خود گرفته و دورانی آغاز شده است که فراتر رفتن از آن ممکن نخواهد شد. نفی نوآیین بودن مفاهیم اندیشه دوران جدید و فروکاستن این مفاهیم به «مشابه» آنها در الهیات مسیحی موجب شده است که بلومبرگ، بحث مشروعیت دوران جدید را بار دیگر به گونه‌ای در جهت «تاریخ مفاهیم» مطرح کند که بحث درباره گسست‌ها امکان‌پذیر باشد و بررسی نقادانه مفهوم عرفی شدن، به عنوان «مقوله نامشروعیت»، هدفی جز نشان دادن سرشت تجددستیز آن برای توجیه مشروعیت مسیحی دوران جدید ندارد. جدال درباره عرفی شدن ناظر بر ادعای نوآیین بودن دوران جدید و ایضاً نسبت آن به میراث الهیات مسیحی است و بلومبرگ با تکیه بر دستاوردهای تاریخ مفاهیمی که بتواند گسست‌های تاریخ اندیشه را تبیین کند، در مناقشه‌ای بر دیدگاه‌های

کارل اشمیت، دفاع از مشروعیت دوران جدید را همچون بحثی در مبانی مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

وی معتقد است که در دوران جدید، ضمن «تداوم» پرسش‌های قرون وسطایی با پاسخ‌ها یا جایگزینی پاسخ‌های مدرن به جای پاسخ‌های الهیاتی و گسست از مبانی سابق روبه‌رو هستیم؛ پاسخ‌هایی که با ایده‌ها و ابزار مدرن به پرسش‌های به ارث رسیده به دوران جدید و پرسش‌های برآمده از دوران جدید داده شد. در نتیجه نمی‌توان مفاهیم دوران جدید را با مبانی الهیاتی یا دنیوی شدن آخرت‌اندیشی توضیح داد. بر همین اساس، درباب نسبتِ دوران جدید با قرون وسطای مسیحی و طرح دو مقولهٔ پیوست و گسست در اروپا، ایدهٔ بلومبرگ با توجه به نقادی‌هایی که ارائه می‌کند و شرح بدیل او که مبتنی بر تداوم «پرسش‌های قرون وسطایی» و «گسست در پاسخ‌ها» است، بیانگر این نکته است که دوران جدید نمی‌تواند دنیوی‌شدهٔ ایده‌های مسیحی باشد، بلکه با همهٔ اجزا جایگزین آن شده است و پاسخ‌های خود را نیز مطابق آگاهی مدرن به دست آورده و می‌آورد (جودی و دیگران، ۱۳۹۷: ۴۹).

مبتنی بر بحث یادشده می‌توان گفت که طباطبایی همانند بلومبرگ، قائل به گسست میان دوران جدید به عنوان اندیشه‌ای نوآیین با سنت قدمایی است. از این‌رو نسبت‌سنجی «خود» و «دیگری» با دستاویز قرار دادن سنت و مدرنیته در اندیشه طباطبایی می‌تواند موضوعیت یابد که برآنیم در ادامه آن را تبیین نماییم.

جدالِ «خود» مدرن و «دیگری» سنت

بازیابی سنت و تداوم آن در اندیشهٔ طباطبایی، مستلزم درکِ خردگرایی نوین است. علاوه بر این یکی دیگر از مواضع مهم فلسفی غرب که امکان تبیین وحدت میان قدیم و جدید در اندیشهٔ طباطبایی را میسر می‌نماید، مفهوم «آگاهی» در دستگاه نظری ویلهلم فردریش هگل، دیگر فیلسوفِ آلمانی است؛ زیرا سعی هگل برای برقراری «آشتی» میان سنت و تجدد با طرح فلسفه‌ای مبتنی بر «آگاهی» صورت پذیرفت (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۰۵). البته اگر از مفهوم «سنت» به معنایی که در مباحث فقهی به عنوان یکی از منابع

چهارگانه در کنار قرآن، اجماع و عقل قرار می‌گیرد صرف‌نظر نماییم، می‌توان گفت که مفهوم «سنت»، اصطلاحی غربی است که در مواجهه با آن، دو رویکرد نظری برجسته وجود دارد؛ یکی رویکرد «گفت‌وگویی و همدلانه» و هم‌افقی هرمنوتیکی که متفکرانی مانند هایدگر و گادامر مطرح کردند و دومی رویکرد نظری انتقادی نسبت به «سنت» که متأثر از نگاه و نگرش کانتی، هگلی، مکتب انتقادی، آدرنوی و دریدایی است که به جای مواجهه همدلانه، مبتنی بر مواجهه انتقادی با سنت است.

بر اساس این دو رویکرد نظری نسبت به مقوله سنت و مواجهه آن با دنیای مدرن، بی‌تردید باید گفت که رویکرد طباطبایی نسبت به سنت، رویکردی انتقادی است. مبتنی بر این رویکرد است که طباطبایی، سنت را به معنای «خودآگاهی» انسان ایرانی قلمداد می‌کند. انسان ایرانی با «آگاهی» از «خود» و «دیگری»، تداوم «خود» را در تاریخ امکان‌پذیر می‌سازد. بدین‌سان «تداوم» تاریخی تنها در پیوند با «سنت» امکان‌پذیر (خالق و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۲) می‌شود. بدین معنا طباطبایی، پیش‌شرط تدوین نظریه‌ای برای «سنت» ایرانی را آگاهی یافتن به سیر «آگاهی» ملی می‌داند؛ زیرا «آگاهی»، امکان نظری فهم مقوله «تداوم» تاریخی است. تداوم تاریخی یک قوم در تاریخ، بدون اندیشیدن و آگاهی داشتن از شیوه اندیشیدن «خود» در تمایز با «دیگری» امکان‌پذیر نیست (همان).

به سخنی دیگر، فهم بحران اکنون، مستلزم بازنگریستن به گذشته و به مفهوم درآوردن و نقادی آن است؛ زیرا تنها با شناخت شیوه اندیشیدن و تفکری که اکنون تاریخی یک ملت را رقم زده است و نقادی آن می‌توان آینده را موضوع تأمل قرار داد. از نظر طباطبایی، تاریخ صرفاً توالی رویدادها نیست؛ بلکه تداوم و گسست اندیشیدن و آگاهی یک ملت از موجودیت و جایگاه خود در تاریخ است. در واقع در فقدان «آگاهی» از «خود» در تمایز با «دیگری»، امکان تداوم منتفی است. فقدان تداوم تمدن‌های باستانی میان دو رود خاور نزدیک، ناشی از فقدان خودآگاهی تاریخی است؛ زیرا تداوم در طول زمان، ناظر بر «آگاهی» یافتن به خود در منازل گوناگون و یکی شدن با «خود» در «غیریت» است. وی با وارد ساختن مضمون آگاهی ملی به تاریخ ایران می‌کوشد درکی فلسفی از تاریخ ارائه دهد. طباطبایی در تلاش است تا با بازشناسی شیوه اندیشیدن

تاریخی ایران و نقد آن، مفهومی با عنوان «سنت» را طرح کند (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۶) و با نقادی «سنت»، بحران آگاهی انسان ایرانی در مواجهه با «تجدد» را بررسی کند.

اندیشیدن از رهگذر سنت

آگاهی از وضعیت تاریخی کنونی ایران در پرتو آگاهی از «خود» و «دیگری» به خوبی در این عبارت طباطبایی تجلی می یابد که «بحث در شرایط امتناع تجدید در ایران، جز بر پایه نتایج بحثی در شرایط امکان آن در اروپا ممکن نخواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۳). یعنی طباطبایی معتقد است که با توقف و تمرکز بر شرایط امکان تجدید و نو شدن در اروپاست که می توان به شرایط امتناع تجدید در ایران بازگشت و فرایند شکل گیری وضعیت کنونی را در خلال این رفت و برگشت های روشی و از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه فهمید. مواجهه طباطبایی با سنت، مواجهه ای فلسفی و از منظر تاریخ اندیشه است. از این رو وی میان سنت گرایی مقلدانه و ایدئولوژیک و سنت گرایی تأسیسی، تمایز می گذارد. بنابراین با توجه به اهمیتی که بازشناسی «خود» در تمایز با «دیگری» در اندیشه طباطبایی دارد، وی سعی می کند تا تاریخ ایران را از منظر خودآگاهی ایرانی از جایگاه ایستادن خود در تاریخ و خودفهمی ایرانی از هویت ملی خویش دنبال کند. از این رو به اعتقاد وی، تا هنگامی که نتوانیم تاریخ نویسی ایرانی را بر پایه دستگاه مفاهیم و مقوله های تاریخ و فرهنگ ایران تنظیم کنیم، در فهم تاریخ خود ناتوان خواهیم بود؛ زیرا تاریخ نویسی ایران می بایستی نوزایش و زوال تاریخ ایران را با توجه به مواد و مقوله هایی که پرورده «آگاهی» ملی است، بازنمایی کند. به نظر طباطبایی، تاریخ نویسی در ایران، تقلیدی از تاریخ نویسی غربی است (همان، ۱۳۸۶ الف: ۱۳).

در واقع تردیدی نیست که تاریخ نویسی جدید ایرانی در بهترین حالت آن، تقلیدی از شیوه های شرق شناسی و ایران شناسی و اسلوب تاریخ نویسی غربی است و آنچه از سدهای پیش تاریخ نویسان ایرانی درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نوشته اند، نوعی گرتة برداری از نوشته های اروپایی است. تاریخ نگاری کهن ایرانی به دنبال انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران نتوانست به تاریخ نویسی جدید تحول یابد و تکوین نیافتن آگاهی تاریخی جدید موجب شد که اندیشه تاریخی جدید تدوین نشود. از این رو

بسیاری از مفاهیم و مقوله‌هایی که برای تبیین تاریخ ایران به کار گرفته می‌شود، ناچار یکسره وام‌گرفته از تاریخ‌نویسی جدید غربی است. از آن گذشته فقدان اندیشه تاریخی موجب شده است که بررسی نقادانه کاربرد دستگاه مفاهیم و مقوله‌هایی که بر پایه مواد تاریخ اروپایی تدوین شده، امکان‌پذیر نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۱۳-۱۴). بنابراین به اعتقاد طباطبایی، پیچیدن نقادانه در شیوه اندیشیدنی که ایران را به وضعیت اکتونی خود رسانده است، در صورتی مقدور خواهد بود که با مفاهیم و مقوله‌هایی به چنین اقدامی خطر شود که با مواد و مصالح تاریخ و سنت اندیشه در ایران تناسب داشته باشد؛ زیرا تاریخ هر کشوری، کشوری که تاریخی دارد، دانش یگانه‌ای است که تکوین آگاهی مردم آن و دوره‌های این آگاهی را تبیین می‌کند (همان، ۱۳۹۸: ۲۸).

بر این اساس است که طباطبایی به صراحت بیان می‌دارد که ایرانی نمی‌تواند در مواد تاریخ و تاریخ اندیشه خود از پشت «شیشه کبود» ایران‌شناسی نظر کند و هویت «خود» را از مجرای آگاهی «دیگری» غربی دریابد. بنابراین اینکه امروز تنها می‌توانیم از پشت این «شیشه کبود» در آگاهی گذشته خود نظر کنیم و چنان‌که احمد فردید به مناسبتی دیگر و از دیدگاه متفاوتی می‌گفت که «صدر تاریخ خود را ذیل تاریخ غربی» بدانیم (همان، ۱۳۸۶ الف: ۱۶-۱۷)، یکی از اسباب بحران کنونی در وجدان ایرانی و آگاهی تاریخی است که ریشه در این بحران دارد. بنابراین طباطبایی در اینجا «نقد» این دیدگاه و رویکرد به سنت خودی را از دیدگاهی که دیگری ایستاده است، یکی از رسالت‌های پروژه فکری خود می‌داند. البته هرچند تاریخ‌نویسی ایرانی ذیل ایران‌شناسی و شرق‌شناسی قرار می‌گیرد، این را نباید به معنای فهم مبانی نظری تاریخ‌نویسی غربی و اعمال آن بر مواد و مصالح تاریخ ایران تلقی نمود.

طباطبایی در این باره می‌گوید: «هرچند تاریخ‌نویسی ایرانی تاریخ و تاریخ اندیشه در بهترین حالت، تقلیدی از تاریخ‌نویسی غربی است. اما از خلاف‌آمد عادت، پیوسته در بی‌التفات به مبانی نظری تحول پیدا کرده است و از این‌رو جای شگفتی نیست که تاریخ تاریخ‌نویسی تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، تاریخ عدمی است» (همان: ۲۲). توصیف تاریخ ایران با عنوان «تاریخ عدمی» از سوی طباطبایی، یکی از مفاهیم مهم در دستگاه مفاهیم وی است که به وجه ساده به این معناست که ما نه از دیدگاه آگاهی دوران

جدید ایران در تاریخ و سنت ایران نظر کرده‌ایم و نه در مبانی نظری و مفهومی تاریخ‌شناسی غربی اجتهاد نموده و آن را به وجه انتقادی مورد دخل و تصرف درآورده و به محک مواد و مصالحه تاریخ اندیشه در ایران زده‌ایم.

بدین ترتیب تأمل درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران از منظر «آگاهی» ملی با محک زدن مقوله «آگاهی» به مواد تاریخی و اندیشگی ایران، کاربست توأم با «تصرف» امکان‌های نظری اندیشه غربی برای بازبانی «سنت» است. به همین منظور باید منطق تحول «آگاهی» ایرانی را نه بر اساس آگاهی غربی و دوره‌بندی تاریخ اروپا، بلکه با توجه به الزامات تاریخی ایران تعیین کرد (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۷). بنابراین طرح عبارت «تصرف در امکان‌های نظری اندیشه غربی» از سوی طباطبایی، گویای این نکته بسیار مهم است که وی برای فهم و بازبانی سنت و تاریخ اندیشه ایرانی، التفات به مبانی اندیشه در غرب را انکار نمی‌کند، بلکه استعانت از دستگاه مفاهیم «دیگری» غرب را به شرط «تصرف» و محک خوردن با مواد و مصالح تاریخ ایران مفید می‌داند و می‌گوید «قیاس تاریخ دگرگونی‌های اندیشه در اروپا با ایران و اسلام، تا زمانی که به تنقیح و تصرف مفاهیم و درک مضمون آنها» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۳) تفتن پیدا نکرده باشیم، راه به جایی نخواهد برد. از این‌رو طباطبایی بر این اعتقاد است که همان‌طور که در ارتباط با سنت اندیشه در غرب، یا راه تقلید را برگزیده‌ایم یا اهل ایدئولوژی بوده‌ایم، در ارتباط با سنت اندیشه در ایران نیز دو گروه سنت‌گرا که با استفاده بی‌رویه از سنت، راه تصلب آن را هموار نموده و گروهی که با تحمیل ایدئولوژی‌های جدید بر سنت، راه امتناع اندیشه و ابتذال سنت را فراهم نموده‌اند، نیز به سیاقی مشابه عمل نموده‌ایم.

در دوران باستان، ایرانیان با «آگاهی» از هویت ملی خود درون مرزهای «ایران‌شهر»، نخستین گام در سیر «آگاهی» تاریخی را آغاز می‌کنند و برخلاف تاریخ غرب که نوزایش آن بعد از سده‌های میانه رخ می‌دهد، در ایران، نوزایش پیش از سده‌های میانه، در عصر زرین فرهنگ یعنی سده‌های سوم تا ششم هجری پدید می‌آید. بر اساس چنین رویکردی، نوزایش تاریخ ایران برخلاف غرب در ابتدای تاریخ قرار دارد. از نظر طباطبایی در این

دوران، اندیشه ایرانی دارای عنصری خردگرا بوده که تمدنی به وجود آورده است که از آن با عنوان «عصر زرین فرهنگ ایران» یا «نوزایش اسلام» یاد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ب: ۲۳).

بدین ترتیب طباطبایی می‌کوشد تا با تمرکز بر مقوله «آگاهی» از هویت ملی که برای نخستین بار درون مرزهای ایران شهر به وجود آمده بود، علل و اسباب «تداوم» تاریخی ایران به‌رغم شکست‌ها و گسست‌ها و اسباب وحدت ملی در عین تنوع و کثرت قومی را توضیح دهد. به سخن دیگر، وی درصدد است تا از دیدگاه مفاهیم و مقوله‌های فلسفی، رازِ چنین تداوم و وحدتی به‌رغم گسست و شکست‌های پی‌درپی و تنوع و تکثر اقوام و زبان‌ها و فرهنگ‌های متنوع و متکثر را برملا نماید. به اعتقاد وی، این «وحدت در کثرت» و حفظ تعادل میان اقوام، اصل نظری بنیادگذاری شاهنشاهی در ایران بود و تداوم «ملی» ایران‌زمین و اینکه به‌رغم گسست‌هایی که یورش اقوام مهاجر ایجاد کرد، تداوم فرهنگی و سیاسی آن از میان نرفت، نشانه این واقعیت است که ورای احساس تعلق قومی، آگاهی از وابستگی به «ملتی» واحد از چنان شالوده استواری برخوردار بود که بر نابسامانی‌ها و گسست‌های گذرا فائق می‌آمد. آنچه در تاریخ ایران‌زمین شگفت‌انگیز می‌نماید، این نکته است که هرچند تحول نظام شاهنشاهی، به‌ویژه در دوره اسلامی و با زوال اندیشه ایران‌شهری، در جهت برتری قومی و در خلاف جهت حفظ وحدت «ملی» بود، تداوم «ملی» در تنوع قومی پایدار ماند (همان: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد که طباطبایی در اینجا بر یکی از نقاط بسیار مهم تحول تاریخی ایران متمرکز می‌شود. اما به‌رغم چنین حساسیت و اهمیتی در طرح بحث و هرچند سبب اصلی «تداوم» ایران با وجود گسست‌های مکرر را در «آگاهی از وابستگی به ملتی واحد» در میان ایرانیان و برگرفته از اندیشه ایران‌شهر می‌داند، هنوز راز اصلی در اندیشه وی برملا نشده است که سبب به وجود آمدن خود این «آگاهی از وابستگی به ملتی» واحد چه بوده است. طباطبایی در مقام پاسخ به چنین پرسشی، پرسش دیگری را طرح می‌کند مبنی بر اینکه به نظر می‌رسد که می‌توان نظام شاهنشاهی را عامل چنین آگاهی و تداومی به حساب آورد. اما اگر چنین بوده باشد، قاعدتاً می‌بایست به دنبال زوال تدریجی اصل نظام شاهنشاهی، این تداوم و آگاهی نیز دستخوش زوال می‌شد؛ اما چرا چنین

اتفاقی نیفتاد؟ وی می‌گوید به نظر می‌آید که با زوال تدریجی اصل نظام شاهنشاهی، «فرهنگ و ادب ایران» به شالودهٔ این پایداری «ملی» اقوام ایرانی، تبدیل شد.

توضیح اینکه در دورهٔ اسلامی، ایرانیان نه در قلمرو نظر، تمایلی به دیدگاه «فراملی» اسلامی پیدا کردند و نه در عمل، توجهی به دیدگاه «شعوبی‌گرایان» عرب نشان دادند؛ بلکه با طرد خلافت به عنوان نظام حکومتی و با بازگشتی به اندیشهٔ ایران‌شهری، نظام شاهنشاهی را تجدید کردند. این نکته را در بازگشت به اندیشهٔ ایران‌شهری و تجدید نظام شاهنشاهی نباید از نظر دور داشت که اصل در تداوم ایران، تجدید نظام شاهنشاهی به عنوان نهاد حکومتی نیست. ایران‌زمین از آغاز، قلمرویی فرهنگی بود و به‌طور طبیعی پس از هر گسستی، بازگشت به اندیشهٔ ایران‌شهری به شالوده‌ای برای تجدید حیات تبدیل می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۵۳).

بنابراین پشتوانهٔ تکوین و تداوم «ملیت» ایرانی، اندیشهٔ ایران‌شهری است و نه نظام شاهنشاهی. اما واقعیت تاریخی ایران با اقوام متنوع و ضرورت حفظ وحدت سرزمینی آن ایجاب کرده است که ایرانیان و به‌ویژه وزیران که در دوره‌هایی نمایندگان راستین تمدن و فرهنگ ایرانی بوده‌اند، آن شیوهٔ فرمانروایی را حتی به اقوام مهاجر تحمیل کنند. تداوم ایران، فرهنگی است و وحدت فرهنگی ایران، در مقایسه با کشورهای اروپایی که سده‌های طولانی پیش از پیدایش دولت‌های ملی، جزئی از جمهوری مسیحی یا امپراتوری مقدس و فراملی به شمار می‌آمدند، پیشتر از آن ایجاد شده بود که بتواند موضوع علوم اجتماعی جدید قرار بگیرد. از این‌رو تکوین ملیت ایرانی پیش از آغاز دوران جدید آن امکان‌پذیر شد. اما جای شگفتی است که احساس ملی نتوانست دولت ملی خود را ایجاد کند و تنها در سدهٔ اخیر توانست به دولت ملی تبدیل شود (همان: ۱۵۴-۱۵۳).

واضح است که طباطبایی، آگاهی ملی نسبت به جایگاه خود در تاریخ را که از دل ایران‌شهر آغاز شده بود، منشأ تداوم تاریخی ایران می‌داند و توضیح فلسفی این تداوم درون دستگاه مفاهیم و مقوله‌های مرتبط با این تاریخ را یکی از اهداف پروژهٔ فکری خود قلمداد می‌کند. به هر تقدیر، حفظ و تداوم وحدت ملی ایران‌شهر منوط به فهم این نکتهٔ بسیار مهم است که در ایران‌شهر، وحدت ملی بیرون خلافت ممکن شد و این شیوهٔ ایجاد وحدت ملی، این تمایز اساسی را با ملت‌هایی که از فروپاشی امت‌های عیسوی و

اسلامی تشکیل شده بودند داشت که ملت‌های طبیعی برخلاف خلافت امت، دستخوش انحطاط می‌شوند، اما مشکل فرومی‌پاشند. امت عیسوی و اسلام از این حیث در دوره‌هایی از تاریخ خود فروپاشیدند که نتوانستند وحدت میان اقوامی را که بر آنها چیره شده بودند، ایجاد کنند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۴).

از نظر طباطبایی، بحث از «آگاهی» ملی زمانی امکان‌پذیر است که آگاهی از «خود» در تمایز با «دیگری» حاصل شود. بر این اساس باید برای فهم تکوین «آگاهی» ایرانیان از جایگاه خود، به عقب بازگشت و آبشخورهای نخستین را باز یافت. ایرانیان وقتی خود را درون مرزهای «ایران‌شهر» شناختند، به «ایران» به مثابه هویتی متمایز از «دیگری» بیرون مرزهای سیاسی شاهنشاهی ساسانی «آگاهی» یافتند.

بر این اساس برخلاف تاریخ غرب که «ملت» با تجزیه «امت» مسیحی تکوین یافت، پیش از ورد به «امت» اسلامی تحقق یافت. طباطبایی با ابتنا به مقوله فراگیر «ایران‌شهر»، کوششی برای طرح نظریه‌ای درباره «تداوم» اندیشه ایرانی در دوره اسلامی صورت می‌دهد. با توجه به آنکه از منظر فلسفه «آگاهی»، وجود «دیگری» در تکوین وحدت «خود»، امری حیاتی تلقی می‌شود، طرح اندیشه ایران‌شهری در دوره استیلای اعراب و نظام خلافت، توضیحی برای تداوم «آگاهی» انسان ایرانی از خود در «غیریت» است (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۸). بر این اساس اندیشه ایران‌شهری، «تصرفی» در کار بست مفهومی است که در غرب تدوین شد.

به طور کلی طباطبایی با تأکید بر مقوله فرهنگ و نقش آن در تداوم ایران به‌رغم گسست‌های پی‌درپی، پیوسته تکرار می‌کند که ایران‌زمین از همان آغاز، حوزه‌ای فرهنگی بود و نه صرف قلمرویی سیاسی. معنای این سخن آن است که ایران‌زمین، هرچند به عنوان کشور، واحدی سیاسی بود، سیاست آن عین فرهنگ آن بود؛ هرچند پشتوانه سیاست آن، پیوسته فرهنگ آن نبود. از آنجا که در این قلمرو سیاسی، فرهنگ، اساس سیاست بود و نه عکس آن، پیوستگی‌های درون‌قومی و میان‌قومی بر شالوده فرهنگ استوار شد و از آنجا که خود اندیشه ایران‌شهری بر پایه تنوع فرهنگ‌های همه اقوام این سرزمین تکوین یافته بود، اندیشه ایران‌شهری موجب قوام هویت ایرانی شد.

شاید بتوان گفت که روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایه اندیشه ایران‌شهری حدود سال ۴۰۰ هجری به کمال رسیده و ایرانی پدیدار شده بود که می‌توانست نزدیک به ده سده تداوم یابد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۵۵).

مبتنی بر این مفروضات است که طباطبایی، راه حفظ وحدت ملی را بازگشت به «سنت» ایران‌شهری می‌داند تا با تمرکز آگاهی ملی بر این سنت، ایرانیان هویت «خود» را در تمایز با «دیگری» بازسازی نمایند. البته قدم نخست در این راه، بازگشت نقادانه به نخستین خاستگاه‌های تکوین آگاهی ملی و همچنین التفات به اندیشه جدید غرب با اجتهاد در آنها و پرهیز از تقلید مضاعف در سنت ایرانی و اندیشه غربی است.

تمرکز بر امکانات سنت و اجتهاد در مدرنیته

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، طباطبایی نسبت «خود» و «دیگری» را از منظر دیگری غیر از منظر «آگاهی» نسبت به هویت ملی از دریچه فرهنگ ایران‌شهری و تقابل آن با «دیگری» و «غیریت» خلافت اسلامی و امپراتوری عثمانی و دیانت واحد مسیحی دنبال می‌کند. این منظر دیگر همان است که با عنوان جدال سنت قدیم «خود» و اندیشه جدید «دیگری» غرب می‌توان آن را توصیف نمود و توضیح داد. طباطبایی به جای روی‌گردانی از غرب و حواله اسباب و علل شکست‌های مکرر تجربه تجددخواهی در ایران به عوامل بیگانه و تهاجم سیاسی و فرهنگی غرب همانند متفکران اهل سنت و همچنین به جای واپس‌خواندن سنت دینی و تمدنی خود و تلقی آن به عنوان مانع توسعه و سبب شکست تجربه‌های مدرن همانند متفکران تجددخواه، از دریچه و رویکرد دیگری در هر دو مقوله سنت و تجدد نظر می‌کند و اندیشه هر دو دسته از متفکران سنت‌گرا و تجددخواه را به باد انتقاد می‌گیرد. البته ذکر این نکته خالی از فایده نیست که نباید نگرش طباطبایی را از نوع «ترکیب» و «امتزاج» سنت و مدرنیته در نظر گرفت که در صد سال اخیر، متفکرانی مانند مستشارالدوله و ملک‌خان از نظریه‌پردازان آن بوده‌اند؛ زیرا هدف طباطبایی، نه «مصالحه» سنت و تجدد به سیاق مستشارالدوله و ملک‌خان، بلکه نظر در مبانی و امکانات نظری سنت و تجدد و بیرون کشیدن فلسفه

سیاسی منسجم با دستگاه مفاهیم متناسب با تاریخ اندیشه در ایران است. بنابراین وی در این رویکرد، به جای تقابل و مخالف‌خوانی میان «خود» و «دیگری»، نظر در مبانی نظری هر دو و فهم بنیادهای آنها برای توضیح مفهومی شرایط امتناع و انحطاط تاریخی ایران و خارج شدن از پشت شیشه کبود ایدئولوژی‌نگری به مقوله‌های سنت و مدرنیته را ضرورتی عاجل در میان متفکران و جریان روشن‌فکری ایرانی می‌داند.

مبتنی بر این نگرش است که طباطبایی به صراحت بیان می‌دارد که من در پیکاری با آنچه از دو دهه پیش، «تقلید مضاعف» خوانده‌ام، گفته بودم که به دنبال بیش از چهار سده تعطیل اندیشیدن در ایران، زمان «نقادی» سنت از درون برای همیشه سپری شده است و در شرایط کنونی وضع اندیشیدن، ابزار مفهومی این نقادی را ناچار باید از دستگاه مفاهیم اندیشه فلسفی اروپایی وام گرفت. این فرضیه، اگر بتوان آن را توجیه کرد، ادعایی نیست که هواداران تقلید مضاعف بتوانند به الزامات آن تن در دهند. چنین فرضیه‌ای در نظر هواداران سنت، عین خروج از سنت است، در حالی که اهل تجدد ایرانی که هرگز نتوانسته‌اند به اهمیت و جایگاه سنت در نظام اندیشه ایرانی پی ببرند، در این توهّم افتاده‌اند که به هر حال دوره سنت سپری شده است و نیازی به پرداختن به این مرده‌ریگ منسوخ و متروک وجود ندارد. در نظر اینان، پرداختن به سنت، اتلاف وقت و نقض غرضی بیش نیست و لاجرم باید فارغ از وسوسه‌های عالمانه، با اعراض آگاهانه از سنت به تجدد پرداخت. هواداران سنت، مقلدان گذشته‌ای که برای همیشه به سر آمده است، در تکرار بی‌تذکر سنت، در این توهّم اسیرند که گویا شعله مشعل سنت، ابدی است و هرگز خاموش نخواهد شد؛ در حالی که مقلدان تجدد غربی، در بی‌توجهی به منطق حضور مرده‌ریگ سنت در دوران جدید، به اهمیت ایضاح این منطق، بهایی نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸).

بنابراین طباطبایی ضمن تأکید بر اهمیت سنت و برون تراویدن مفاهیم دنیای جدید در ارتباط با آن، به فراست این نکته را دریافته است که این بازگشت و نیم‌نگاه به سنت، جز در پرتو نقادی آن، معنای محصلی نخواهد داشت. با این تذکر که نقادی در سنت با اتکا بر امکانات خود سنت نیز مقدور نیست؛ زیرا به دلیل سپری شدن سده‌ها انسداد و تصلب در ارکان سنت، تمامی امکانات بازاندیشی نقادانه در آن مبتنی بر امکانات درونی

کاملاً از بین رفته است. از این رو از باب ضرورت برای نقادی در سنت، چاره‌ای جز وام‌گیری از مفاهیم ملحوظ در اندیشه اروپای جدید نیست. با این توضیح که این وام‌گیری نیز نه مقلدانه، بلکه باید منتقدانه و با آگاهی از تمامی مبانی نظری تجدد و اجتهاد در آن باشد.

بدین‌سان می‌توان گفت نسبتی که طباطبایی میان سنت «خود» و اندیشه «دیگری» غرب برقرار می‌کند، با غیریت‌سازی‌های خصمانه هواداران سنت و هواداران تجدد غربی میان «خود» و «دیگری» کاملاً متباین است. مطابق با آگونیسم موفه، زمانی که سازوکارهای دموکراتیکی برای پیگیری منافع و علایق گوناگون طرفین در میدان سیاسی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نیازی به حذف دیگری یا انکار آن وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که قرار است تمامی موارد اختلافی و منازعات کاملاً حل شود و یا در نتیجه اقناع یا گفت‌وگو الزاماً به فهم منتهی شود. در آگونیسم، ضمن شناسایی دیگری و منافع متفاوت او ممکن است که اختلاف منافع طرفین آنچنان اساسی باشد که تضاد فی‌مابین همیشگی و حل‌ناشدنی باشد.

طباطبایی در این ارتباط توضیح می‌دهد که ایضاح منطق حضور مرده‌ریگ سنت در دوران جدید ایران و نقادی سنت از دیدگاه الزامات دوران جدید و اندیشه تجدد، اقدامی اساسی است و چنان‌که دستاوردهای چنین نقادی در اختیار نباشد، فهم منطق شکست‌های پی‌درپی ایران در تجددطلبی، امکان‌پذیر نخواهد بود. به نظر طباطبایی، از این دیدگاه، توضیح منطق شکست جنبش مشروطه‌خواهی که تاکنون به‌رغم مطالب بسیاری که درباره آن نوشته شده، هنوز چنان‌که باید، تحلیلی از آن عرضه نشده است، موردی شایان تأمل است. پژوهشگران هوادار سنت که در جنبش مشروطه‌خواهی ایران جز به نقش روحانیت توجهی ندارند، برحسب معمول با برجسته کردن نقش روحانیت هوادار مشروطه‌خواهی و اندیشه اسلامی، روشن‌فکران «غرب‌گرا» را عامل شکست آن جنبش می‌دانند؛ در حالی که شمار کثیر نویسندگان تجددطلب، ریشه‌های شکست را در ناتوانی اندیشه سنتی، همراهی نه‌چندان مصمم برخی از روحانیان و کارشکنی‌های آگاهانه برخی دیگر جست‌وجو می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹). طباطبایی معتقد است که تأکید بر عامل سیاست بیگانگان، خودکامگی کهنسال و مخالفت‌های برخی از روحانیان،

تنها توصیفی جامعه‌شناختی می‌تواند به دست دهد؛ اما جای خالی ایضاح منطق شکست را که در قلمرو اندیشه قرار می‌گیرد، پر نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹).

از این‌رو وی با تفتن به التفات به مبانی برای توضیح شیوه اندیشیدنی که انسان ایرانی را با دنیای جدید پیوند می‌زند، می‌گوید با نگاهی به نوشته‌های روشن‌فکران ایرانی دهه‌های فراهم آمدن مقدمات مشروطه‌خواهی به‌آسانی می‌توان دریافت که دانش شمار کثیری از آنان از مبانی نظری سنت و اندیشه قدیم، بس ناچیز بود و از این‌رو به‌رغم کوشش‌هایی که برای فهم اندیشه تجددخواهی کردند، هیچ نوشته‌ای از آنان به دست ما نرسیده است که از حد نازل ایدئولوژی‌های غربی فراتر رود. بنابراین سقوط بحث‌های روشن‌فکران، پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در ایدئولوژی و اینکه جنبش مشروطه‌خواهی نتوانست اندیشه سیاسی خود را تدوین کند، بن‌بست، تعطیلی و لاجرم شکست آن دلیلی جز این نداشت که روشن‌فکران هوادار مشروطیت از بحث در مبانی غفلت داشتند و اگر توجهی نیز به آن می‌کردند، برای مثال نویسندگانی همچون مستشارالدوله در مصالحه‌ای با سنت، با التقاطی میان اندیشه جدید و مبانی قدیم دست می‌زدند. بحث در مبانی سنت و نقادی آن، نیازمند کوشش نظری بنیادینی بود که روشن‌فکران هوادار اندیشه تجدد، توجهی به آن نداشتند و از آنجا که تصلب سنت به‌نوعی توهم پایان سنت را در آنان ایجاد کرده بود، تصور می‌کردند که می‌توان ایدئولوژی‌های غربی را جانشین کوشش بنیادین تأمل نظری کرد (همان: ۱۱). بدیهی است که اندیشه و نظر طباطبایی درباره نسبت سنت «خود»ی و دستگاه مفاهیم «دیگری» غرب به عنوان ابزاری برای احیای امکانات سنت، واضح‌تر از آن است که نیاز به توضیح بیشتری داشته باشد.

طباطبایی از متفکرانی است که هوادار گذار از سنت و مدرنیته است و اساساً چنین گذاری را اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ زیرا ورود و یا عدم ورود به مدرنیته، انتخاب ما نیست، بلکه وضعیت محتوم ماست. اما وی همان‌طور که بارها بیان شد، چنین گذاری را با تحول در سنت و اجتهاد در مدرنیته میسر می‌داند و بدین ترتیب خود سنتی را به وجهی خاص با دیگری مدرن پیوند می‌زند. وی با احتراز از «دیگری» شدن سنت و همچنین «دیگری» شدن مدرنیته غربی، برخلاف هواداران تجدد غربی و هواداران سنت،

با طرح مفاهیمی مانند «گسست در تداوم» و «جدید در قدیم» سعی می‌کند تا نسبت سنتِ قدیم و اندیشهٔ دوران جدید را توضیح دهد.

در واقع طباطبایی ضمن اعتقاد به گسست از سنت و ورود به جدید، چنین گسستی را جز در تداوم با مواد و مصالح سنت در پرتو الزامات دنیای جدید، ممکن نمی‌داند. به نظر وی، تحولی که در دریافت از نظام سنت قدمایی از زمان انتشار یک کلمه تا تدوین نظام حقوق عرفی جدید در ایران پیدا شد، نمی‌توان با مفاهیم رایجی که از علوم اجتماعی و فلسفه‌های جدید دین گرفته‌ایم، فهمید. نخست باید نفسِ این تحول و نسبتی را که میان نظام سنت و اندیشهٔ تجدد ایجاد شد، توضیح داد و آنگاه می‌توان مضمون مفاهیم جدید را به محک مواد تاریخ و اندیشه در ایران زد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶). بنابراین تداوم تاریخی و ارتباط با دنیای جدید، نه با سنت‌گریزی و سنت‌پذیری مقلدانه و نه با پذیرش بی‌کم‌وکاست مدرنیتهٔ غربی، بلکه با احیای امکانات خردگرایانهٔ سنت در پیوند با مفاهیم دنیای جدید ممکن می‌گردد.

نتیجه‌گیری

نسبت خود و دیگری، یکی از نسبت‌های بسیار مهم برای فهم تاریخ اندیشه به حساب می‌آید. با توجه به اهمیت آن، در این مقاله سعی بر آن شد تا این نسبت در اندیشهٔ سیاسی جواد طباطبایی به عنوان یکی از نویسندگان ایرانی پیگیری شود.

مواجهه خود و دیگری از منظر موفه، چند گونه است. «مواجهه آگونیستی»، تضاد را موتور حرکت جامعه می‌داند و غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند؛ بلکه هدف آن است که این منازعه، کنترل شود و از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک، مدیریت شود. این نوع مواجهه با دیگری، همسو با نگرش طباطبایی است. از جمله نکات مثبتی که موفه برمی‌شمرد، یکی پذیرش منازعه به عنوان یک واقعیت در امر سیاسی است و اینکه در آگونیسم، منازعه و مخالفتِ طرفین در حیطهٔ سیاست، قابل حذف شدن نیست. با این استدلال به دوگانه سنت (خود) و مدرنیته (دیگری)، متفکران قائل به دو ایدهٔ گسست و ایدهٔ پیوست، میان سنت و تجدد هستند.

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که طباطبایی، مفروضات خود را بر اصل «گسست» استوار می‌نماید و همانند بلومبرگ، ضمن اصالت بخشیدن به مدرنیته و اجتناب‌ناپذیری آن، قائل به نظریه «گسست» است. به طور کلی با اتکا به رأی قائلان به گسست میان سنت و مدرنیته در ایران، سه رویکرد شکل گرفته است که عبارتند از: سنت‌گزینی مطلق و مدرن‌پذیری تمام‌عیار، سنت‌پذیری تمام‌عیار و مدرن‌ستیزی مطلق و گریزناپذیری مدرنیته و امکان فهم آن از مجرای سنت. طباطبایی به رویکرد سوم تعلق دارد و بر پایه این رویکرد، میان «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی، نسبت ویژه‌ای برقرار می‌کند.

طباطبایی سعی می‌کند تا برای این مسئله، توضیحی فلسفی از طریق دستگاه مفاهیم و مقوله‌های متناسب با مواد و مصالح تاریخ ایران ارائه نماید و برای چنین هدفی به طرح نظریه «ایران‌شهری» اقدام می‌نماید. بدین معنا ایران‌شهری به عنوان تاریخ ادب و فرهنگ ایرانی از چنان پتانسیلی برخوردار بود که از یک طرف، ایرانیان با آگاهی از هویت ملی خود این میراث ایران‌شهری را در تقابل با نظام خلافت غیریت‌سازی می‌نمودند و از طرف دیگر «آگاهی» ایران‌شهری در سده‌های نخستین، در «غیریت» با سلطه «دیگری» اعراب به «خود» اندیشید و با ترکیب اندیشه معنوی اسلامی و محتوای باستانی خود، دوباره به «خود» بازگشت؛ به نحوی که زمینه استقلال سیاسی ایران‌زمین را تمهید نمود.

از سوی دیگر، طباطبایی نسبت «خود» و «دیگری» را از منظر تقابل میان سنت و مدرنیته نیز پیگیری می‌نماید و برخلاف هواداران سنت، تجدد را در تضاد و تقابل با «سنت» قرار نمی‌دهد و همچنین برخلاف هواداران تجدد غربی، عصر سنت را سپری‌شده و مانع پیشرفت و توسعه نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که هرچند به دلیل گذشتن سده‌های طولانی از تصلب سنت، بخشی از امکانات عقلی سنت از دست رفته است، با این حال امکان نواحی خردگرایانه سنت همچنان باقی است؛ با این تذکر که چنین امکانی با اتکا به امکانات درونی خود سنت مقدور نیست و از این‌رو چنین ظرفیت‌های عقلانی‌ای را صرفاً از طریق مفاهیم و مقوله‌های دنیای جدید می‌توان آزاد نمود. بدین

ترتیب طباطبایی فهم منطق سنت را در پرتو الزامات دنیای جدید پی می‌گیرد و بدین‌سان برخلاف طرفداران سنت و تجدد از غیریت‌سازی «خود» و «دیگری» میان این دو پرهیز می‌نماید.

پی‌نوشت

۱. شاید در اینجا اشاره به مواجهات متفکران ایرانی با مدرنیته از صدر مشروطیت تا به امروز خالی از لطف نباشد؛ زیرا برخی از این متفکران مانند میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله با نگارش رساله «یک کلمه» به‌نوعی درصدد بودند تا برای کاستن از اعتراضات نسبت به پیامدهای اندیشه مدرن، به سازگاری این اندیشه‌ها با سنت دینی و اسلامی اصرار و تأکید نمایند و یا مهدی بازرگان، تبار دستاوردهای علمی دنیای جدید را در متون وحیانی جست‌وجو نماید.

منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۰) الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن خواه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۷) لویاتان در نظریه دولت تامس هابز، معنا و شکست یک نماد سیاسی، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، روزگار نو.
- پورزکی، گیتی (۱۴۰۰) «مواجهه با دیگری: موفه یا هابرماس»، دوفصلنامه سیاست نظری، شماره ۲۹، بهار و تابستان، صص ۳۳۷-۳۷۲.
- جودی، بهنام و دیگران (۱۳۹۷) «جدال نظری کارل لویت و هانس بلومبرگ: دوران جدید به مثابه دنیوی شدن آخرت اندیشی یا دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی»، غرب شناسی بنیادی، سال نهم، شماره دوم، صص ۲۵-۵۰.
- (۱۳۹۹) «ایده کارل لویت درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی- سیاسی روشنگری در بستر سنت ضد روشنگری آلمانی و منتقدان آن»، تهران، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۸، صص ۱۰۹-۱۳۷.
- خالقی دامغانی، احمد و دیگران (۱۳۹۶) «پژوهشی درخصوص مفهوم سنت در اندیشه جواد طباطبایی»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و هفتم، شماره ۴، صص ۸۹۱-۹۰۷.
- ریستر، برتولد (۱۳۹۴) کارل لویت، کاوشی نقادانه در باب تاریخی گری، ترجمه زانبار ابراهیمی، تهران، فلات.
- سندل، مایکل (۱۳۹۷) اخلاق در سیاست، ترجمه افشین خاکباز، تهران، فرهنگ نشر نو.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲) «بدون سنت نمی توان اندیشید»، نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۴۳، صص ۱۹-۱۳.
- (۱۳۸۶الف) مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ دوم، تبریز، ستوده.
- (۱۳۸۶ب) نظریه حکومت قانون در ایران، تهران، ستوده.
- (۱۳۸۷) جدال قدیم و جدید؛ از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، ثالث.
- (۱۳۹۷) «دل ایران شهر»، مجله سیاست نامه، سال سوم، شماره ۱۰، ص ۱۸.
- (۱۳۹۸) «جدایی سنت از نص؟»، مجله سیاست نامه، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۱۱.
- لویت، کارل (۱۳۹۶) معنا در تاریخ، ترجمه سعید حاجی ناصری و زانبار ابراهیمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- نظری، علی اشرف (۱۳۹۴) «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و پنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹۱-۱۰۱۴.

- Erman, Eva (2009) What is wrong with agonistic pluralism?: Reflections on conflict in democratic theory <https://doi.org/10.1177/0191453709343385>
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (2001) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, 2nd edition (London: Verso).
- Mouffe, Chanta (1999) Democratic Paradox, (London: Verso).
- Sternhell, Zeev (2010) "The Anti-Enlightenment Tradition", Translated by David Maisel, Yale University.
- Wallace, Robert M (1999) "Translator's Introduction in The Legitimacy of the Modern Age", translated by Robert M. Wallace, MIT Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۳۸۷-۳۵۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

هوش مصنوعی و چالش‌های دموکراسی

احمد رشیدی*

چکیده

روند روزافزون کاربرد هوش مصنوعی در ابعاد مختلف زندگی ایجاب می‌کند که پیامدهای آن بر جامعه سیاسی، از نظر علمی بررسی شود. هدف مقاله حاضر، عمل به این ضرورت پژوهشی است و در این چارچوب به این پرسش محوری پاسخ می‌دهد: فناوری هوش مصنوعی، چگونه و از چه جنبه‌هایی بر عملکرد دموکراسی تأثیر می‌گذارد؟ برای پیشبرد هدف مقاله، بخش اصلی آن به تبیین چالش‌های دموکراسی در عصر دیجیتال متمرکز است. مدل مفهومی پژوهش متشکل از چهار بعد است که در هر کدام از آنها، چالش‌های استقرار هوش مصنوعی بر دموکراسی شناسایی و تحلیل شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هوش مصنوعی هرچند در بردارنده ظرفیت‌هایی برای بهبود عملکرد دموکراسی است، چالش‌ها و تهدیدهایی درون خود دارد که می‌تواند به مسخ دموکراسی منتهی شود. مهم‌ترین چالش‌های هوش مصنوعی برای دموکراسی عبارتند از: قابلیت دستکاری افکار عمومی، مخدوش شدن محیط اطلاعاتی در حوزه عمومی، شکاف دیجیتال و گسترش نابرابری و تبعیض و بالاخره خطر خودکامگی و توتالیтарیسم. هر کدام از این چالش‌ها در یک رابطه سیستماتیک همدیگر را بازتولید می‌کنند. اما در این میان، ابرچالش دموکراسی، خطر توتالیтарیسم است که نتیجه کارکرد سه چالش دیگر ارزیابی می‌شود. چارچوب نظری پژوهش، مجموعه‌ای از نظریه‌های جدید مکتب انتقادی است که به بررسی آثار و پیامدهای سلطه‌آمیز فناوری در جامعه معاصر پرداخته‌اند. رویکرد پژوهش،

تبیینی یا علت‌کاو است. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات کیفی و روش جمع‌آوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است.

واژه‌های کلیدی: هوش مصنوعی، دموکراسی، حریم خصوصی، توتالیترایسم، دستکاری ذهنی.

مقدمه

پیشرفت‌های اخیر فناوری هوش مصنوعی، امکان به‌کارگیری گسترده آن را در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی فراهم کرده است؛ به طوری که می‌توان از احتمال سلطه هوش مصنوعی بر سرتاسر عرصه‌های زندگی صحبت کرد. به سخن دیگر، با توجه به پیچیدگی‌ها و کاربردهای گسترده هوش مصنوعی، جهان ما به طرز شگفت‌انگیزی در آستانه «حکومت الگوریتمی» قرار گرفته است. کافی است نگاهی به گوشی‌های هوشمند خود بیندازیم که برنامه‌های کاربردی چون سیری، ترجمه گوگل، برنامه‌های مکان‌یاب، اخبار برگزیده، بازی‌های سرگرمی و صدها برنامه دیگر بر آن نصب هستند و هر لحظه با آنها سروکار داریم. هوش مصنوعی به طور گسترده در سیستم‌های توصیه‌کننده، سیستم‌های خدمات شخصی مشتری، مرورگرهای جست‌وجو، تشخیص پزشکی، تدارکات، امور مالی (از ارزیابی اعتبار تا پرچم‌گذاری معاملات)، شناسایی صدا و گفتار، تولید نوشته، ربات‌های تجاری پیش‌بینی‌کننده بازار، تولید موسیقی و نوشتن مقاله (مانند تولید متن با چت جی‌پی‌تی) به کار گرفته شده است. از هوش مصنوعی محدود یا تخصصی^(۱)، مجریان قانون به‌ویژه در حوزه‌های نظامی و انتظامی استفاده می‌کنند. حکومت‌ها از هوش مصنوعی در ردیابی افراد، تشخیص چهره و صدا و عبور از گیت‌ها استفاده می‌کنند. در شهرهای هوشمند با هوش مصنوعی تخصصی، داده‌های ترافیکی را در لحظه، تجزیه و تحلیل و چگونگی ارائه خدمات را طراحی و اجرا می‌کند. همه‌گیری کووید ۱۹، استفاده از هوش مصنوعی برای اختراع و ساخت دارو را سرعت بخشید و به پردازش و تفسیر تغییرات ژنتیکی ویروس‌ها کمک کرد. خدمات وب آمازون، آזור و گوگل کلود می‌تواند به‌زودی این امکان را به مردم بدهند که به‌راحتی استفاده از وب‌سایت‌ها، برنامه‌های هوش مصنوعی را به کار ببرند (Risse, 2022: 86).

تازه‌ترین گام در توسعه هوش مصنوعی، استفاده از مدل‌های زبانی بزرگ^(۲) و سایر مدل‌های ترانسفورماتور برای تولید محتوای متنی، تصویری، ویدیویی یا صوتی است که بحث‌های گسترده‌ای را درباره خود در عرصه عمومی ایجاد کرده است.

از سوی دیگر هوش عمومی مصنوعی (AGI)، نشان‌دهنده جهشی نظری در فناوری هوش مصنوعی است که هدف آن، خلق ماشین‌هایی است که فراتر از انجام وظایف خاص

قادر به درک، نوآوری، انطباق و تقلید همه‌جانبه از توانایی‌های شناختی انسان هستند. البته هوش عمومی مصنوعی هنوز وارد مرحله ساخت و استقرار نشده، اما موضوع بحث و گمانه‌زنی‌های قابل توجه در جامعه علمی است. هرچند تقلید کارهای انسانی و انجام ماهرانه آنها توسط ربات‌ها برای ما چالش‌برانگیز است، برخی تحقیقات نشان می‌دهد که هوش عمومی مصنوعی بالاخره در زندگی بشری به کار گرفته خواهد شد (Larson, 2021).

موفقیت و استقرار گسترده هوش مصنوعی، ضرورت آگاهی از پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی این فناوری را افزایش داده است. هرچند بسیاری از کاربردها و آثار هوش مصنوعی مربوط به آینده است، مهم است که دانش‌پژوهان علوم اجتماعی و سیاسی، زود هنگام وارد این بحث شوند و به چگونگی استقرار و ارزیابی پیامدهای آن بپردازند. برای ارزیابی معنادار تأثیرات اجتماعی و سیاسی هوش مصنوعی، باید عملکرد آن را بررسی کنیم. این مهم در برگیرنده بررسی استفاده از هوش مصنوعی در سیاست، حکومت و حکمرانی است. در این میان به نظر می‌رسد که مطالعه چگونگی تأثیر هوش مصنوعی بر رقابت سیاسی و عملکرد دموکراسی، اولویت دارد.

نظریه پردازان سیاسی، دموکراسی را به عنوان یک ایده آل یا چارچوب نهادی در نظر می‌گیرند. دموکراسی‌های نوین در برگیرنده ساختارهایی برای انتخاب جمعی هستند که در چارچوب آن به طور دوره‌ای، افرادی برای هدایت امور عمومی به قدرت می‌رسند. نظام‌های سیاسی، زمانی ماهیت دموکراتیک دارند که بین دولت و جامعه، پیوند عمیقی برقرار باشد، به گونه‌ای که خواسته‌های واقعی مردم از طریق سازوکارهای پیچیده مشارکتی در جریان‌های نهادهای سیاسی به جریان درآید (رشیدی، ۱۳۸۶: ۱۱۴). فناوری به عنوان یک متغیر دخیل همواره در این فرایند حضور دارد. فناوری کمک می‌کند که شهروندان، اطلاعات مورد نیاز را برای مشارکت سیاسی به دست آورند؛ دستگاه‌های الکترونیکی و سایر تجهیزات در مبارزات انتخاباتی و رأی‌گیری مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ فناوری‌های جدید تعیین می‌کنند که سیاست‌مداران چگونه وارد تعامل با شهروندان شوند و دیوان‌سالاران چگونه تصمیم بگیرند. هوش مصنوعی، نحوه تصمیم‌گیری جمعی و نقش انسان‌ها در این فرایند را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

«برونو لاتور»، نظریه‌پرداز کلیدی در حوزه مطالعات علم و فناوری تأکید دارد که فعالیت‌های انسانی نه تنها به عاملیت انسان‌ها بستگی دارد، بلکه به موجودیت‌های غیر انسانی نیز وابسته است. او این روابط چندگانه را شبکه‌های بازیگر^۱ می‌نامد. بدون توجه به نام این نظریه، لاتور به منظور تأکید بر نقش بازیگران غیر انسانی ترجیح می‌دهد به جای اصطلاح بازیگران^۲ از اصطلاح کنشگران^۳ استفاده کند (ر.ک: Latour, 2007). چنین رویکردی در یک نگاه انتقادی، تأثیر فناوری‌هایی چون هوش مصنوعی در زندگی انسانی را بیش از پیش برجسته می‌سازد. اینجاست که بررسی تأثیر هوش مصنوعی بر دموکراسی ضرورت می‌یابد.

هدف مقاله حاضر، عمل به این ضرورت پژوهشی است و در این چارچوب به این پرسش محوری پاسخ می‌دهد: پیشرفت‌های فناوری هوش مصنوعی، چگونه و از چه جنبه‌هایی بر عملکرد دموکراسی تأثیر می‌گذارد؟ فرضیه‌ای که در پاسخ به این پرسش در مقاله حاضر بررسی شده این است که کاربرد هوش مصنوعی در عرصه‌های مختلف زندگی هرچند در بردارنده ظرفیت‌هایی برای بهبود عملکرد دموکراسی است، چالش‌ها و تهدیدهایی درون خود دارد که می‌تواند به مسخ دموکراسی و قدرت گرفتن رژیم‌های خودکامه و توتالیتار منتهی شود. از آنجا که هوش عمومی مصنوعی فعلاً در مرحله تحقیقات و گمانه‌زنی قرار دارد و هنوز وارد عرصه عملی نشده است، از این‌رو تمرکز مقاله در فرایند بررسی فرضیه یادشده عمدتاً متمرکز بر پیامدهای هوش مصنوعی محدود (NIA) بر عملکرد دموکراسی است و در این چارچوب، چالش‌های دموکراسی را می‌کاود.

چارچوب نظری پژوهش، مجموعه‌ای از نظریه‌های جدید مکتب انتقادی است که در نقطه تماس فلسفه فناوری، فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی به نقد آثار و پیامدهای سلطه‌آمیز فناوری در جامعه معاصر پرداخته‌اند. رویکرد پژوهش، تبیینی یا علت‌کاو است. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات، کیفی و روش جمع‌آوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است که از طریق رجوع به کتاب‌ها، مقالات و گزارش‌های تخصصی منتشرشده، اعم از فیزیکی و دیجیتال انجام شده است.

1. Actor-Networks

2. actors

3. actant

پیشینه پژوهش

ادبیات مربوط به بررسی پیامدهای هوش مصنوعی بر دموکراسی هنوز توسعه نیافته و در آغاز راه است؛ زیرا هوش مصنوعی خود فناوری جدید است و هنوز آینده کاربرد و آثار آن در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی روشن نیست. با وجود این با جست‌وجوی مختصر در موتورهای جست‌وجوی اینترنتی، فهرست متنوعی از نوشته‌ها را می‌توان در ارتباط با این موضوع پیدا کرد. بخش عمده این فهرست شامل کارهای ژورنالیستی است که صرفاً متوقف بر طرح موضوع و فاقد عمق نظری و تحلیلی هستند. اندک آثاری هم وجود دارند که با رویکرد علمی و تحلیلی به موضوع پرداخته‌اند. از میان این آثار، مرتبط با موضوع مقاله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

کیسینجر^۱ و دیگران (۲۰۲۱) در کتاب «عصر هوش مصنوعی و آینده انسانی ما»، ضمن بررسی ظرفیت‌های هوش مصنوعی برای زندگی عمومی، بحث خود را روی چالش‌های عمومی هوش مصنوعی متمرکز کرده‌اند و در این میان به بررسی چالش‌های آن بر هویت انسانی، اقتصاد و زندگی سیاسی انسان‌ها پرداخته‌اند. آنها هشدار داده‌اند که اگر توسعه هوش مصنوعی بدون دستورالعمل‌های اخلاقی و تنظیم‌گری قانونی پیش برود، جامعه بشری با خطرهای جدی مواجه خواهد شد.

کوکلیبرگ (۱۴۰۳) در کتابی با عنوان «درآمدی بر فلسفه سیاسی هوش مصنوعی» اساساً بر ماهیت سیاسی فناوری تأکید کرده و از ضرورت بازاندیشی تأثیرات اجتماعی هوش مصنوعی سخن می‌گوید. کتاب با بررسی پیشینه فلسفه سیاسی هوش مصنوعی آغاز می‌شود و سپس برخی از مهم‌ترین مسائل سیاسی مرتبط با هوش مصنوعی را بررسی می‌کند؛ از جمله: عدالت و برابری، آزادی، حقوق بشر، استقلال انسان و بردگی رباتی، هویت انسانی و فرا انسان، دموکراسی و نظارت. کوکلیبرگ همچنین نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از فلسفه سیاسی برای هدایت توسعه و استفاده از هوش مصنوعی استفاده کرد.

یونگر^۲ (۲۰۲۳) در مقاله‌ای با عنوان «هوش مصنوعی و دموکراسی: یک چارچوب مفهومی» ضمن اشاره به ظرفیت‌های هوش مصنوعی، به بررسی پیامدهای آن برای

دموکراسی پرداخته است. چارچوب مفهومی ابتکاری او برای مطالعه این موضوع در برگیرنده مطالعه در سطوح فردی، گروهی، نهادی و سیستمی است که به ترتیب در هر کدام از این سطوح، پیامدهای استقرار هوش مصنوعی بر حاکمیت مردم، برابری، انتخابات و رقابت بین نظام‌های سیاسی را به اختصار بررسی کرده است.

رایس^۱ (۲۰۲۱) در مقاله‌ای با عنوان «هوش مصنوعی و گذشته، حال و آینده دموکراسی» با یک نگاه تاریخی، جایگاه فناوری در دموکراسی‌های اولیه و دموکراسی‌های مدرن را بررسی و استدلال کرده است که فناوری به عنوان یک بازیگر در مناسبات مردم و نظام سیاسی همواره حضور داشته است. بنابراین همان‌گونه که فناوری‌های پیشین، دموکراسی را تحت تأثیر قرار داده، فناوری جدید هوش مصنوعی هم می‌تواند دموکراسی را دستخوش تغییر کند. او پیشنهاد می‌کند که برای مراقبت از دموکراسی باید قواعد تنظیم‌گری یا مقررات‌گذاری هوش مصنوعی را جدی بگیریم.

مولر^۲ (۲۰۲۰) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر هوش مصنوعی بر حقوق بشر، دموکراسی و حاکمیت قانون» با اتخاذ رویکرد حقوقی به‌ویژه بر اساس مصوبات حقوق بشری اتحادیه اروپا، بر چگونگی تنظیم‌گری و مقررات‌گذاری توسعه و استقرار هوش مصنوعی به منظور تضمین حقوق و آزادی‌های سیاسی تأکید دارد.

دهقانی فیروزآبادی و چهارآزاد (۱۴۰۲) در کتاب «هوش مصنوعی و روابط بین‌الملل»، نظریه‌های روابط بین‌الملل را در پرتو پیشرفت‌های هوش مصنوعی مورد بازاندیشی قرار داده‌اند. یافته‌های آنها نشان می‌دهد که با ظهور هوش مصنوعی، موضوعات جدید و بازیگران جدیدی در عرصه روابط بین‌الملل پدیدار شده‌اند و بر این اساس، نظریه‌های روابط بین‌الملل عمدتاً بر اساس منطق واقع‌گرایی در حال تطور و تحول هستند.

جعفری هزارانی (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با عنوان «تکنولوژی و توتالیتاریسم: هوش مصنوعی ابزاری برای دیکتاتور؟!» به این موضوع می‌پردازد که چگونه می‌توان از تبدیل شدن این فناوری به ابزاری برای سرکوب جلوگیری کرد. او استدلال می‌کند که هوش مصنوعی، کاربردهای مثبت و منفی دارد. با شناسایی هر کدام و تنظیم‌گری منطقی

1. Risse

2. Muller

می‌توان از سوءاستفاده دیکتاتورها از این فناوری جلوگیری کرد.

آثار یادشده در برگیرنده تعدادی مطالعه اولیه هستند که هر یک به سهم خود کوشیده‌اند تا پیامدهای کاربرد هوش مصنوعی در ابعاد مختلف زندگی سیاسی را تبیین نمایند. هرچند این آثار حاوی مطالب ارزشمند و بینش‌های نظری مهمی هستند، در ارتباط با چالش‌های رویاروی دموکراسی در عصر دیجیتال، خلأ پژوهشی چشمگیری وجود دارد و لازم است برای غنابخشی به ادبیات مربوطه، به‌ویژه در زبان فارسی، کارهای پژوهشی مستقلی صورت پذیرد تا از این رهگذر ضمن پرداختن به ابعاد مختلف این موضوع که از پویایی کم‌سابقه‌ای برخوردار است، محتوای علمی اقناع‌بخشی برای خوانندگان فارسی زبان فراهم گردد. مقاله حاضر در راستای کمک به تکمیل این خلأ پژوهشی نوشته شده و انتظار می‌رود گامی مفید برای پرداختن به حکمرانی هوش مصنوعی و تضمین مردم‌سالاری در این چارچوب باشد.

چارچوب نظری پژوهش: اندیشه‌های انتقادی و سلطه فناوری

همزمان با توسعه روزافزون فناوری و حضور همه‌زمانی و همه‌مکانی آن در زندگی اجتماعی و سیاسی معاصر، بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه نیز از زوایای گوناگون به نقد آثار و پیامدهای آن بر جوامع بشری پرداختند که از میان برجسته‌ترین آنها می‌توان به نام‌های لوئیس مامفورد، مارتین هایدگر، ژاک ال، متفکران مکتب فرانکفورت در نیمه دوم قرن بیستم و اخیراً یوال نوح هراری اشاره کرد.

مامفورد در سال ۱۹۳۴ در اثری با عنوان «تکنیک و تمدن»، عملکرد واقعی ماشین در طول تاریخ غرب را ویرانگر خلاقیت و استقلال ذهن انسان معرفی کرد. به نظر او، «انسان‌ها پیش از اینکه ساخت ماشین‌های پیچیده را کامل کنند، به لحاظ تمایلات و علایق درونی خود مکانیکی شده بودند» و با تشکیل ماشین‌های اجتماعی به روشی هماهنگ و همراه با فرایند تخصصی شدن و اتوماسیون (عقلانیت ماشینی) زندگی می‌کردند (Mumford: 2010: 3). این سبک از زندگی، مردم را برای پذیرش ماشین‌های فیزیکی آماده کرد. چند دهه بعد، مامفورد در اثر دو جلدی خود با عنوان «اسطوره ماشین»، روایتی فراگیرتر ارائه داد و پیشرفت‌های ماشینی را ابزاری برای حفظ و تحکیم

قدرت قدرتمندان معرفی کرد. به نظر او، اجزای آبرماشین معاصر را طبقات جدیدی از تصمیم‌گیران که بر «سرزمین بایر ابرتکنیکی» حاکم‌اند، کنترل می‌کنند. مامفورد به‌روشنی بر این باور بود که هر نوع سازمان اجتماعی قوام‌یافته با هوش مصنوعی در بردارندهٔ خطرهای جدی برای فعال کردن ظرفیت‌های انسانی و حکمرانی بر اساس رضایت عمومی است (Risse, 2022: 92).

به همین صورت ژاک ایلول نیز از جبر فناورانه صحبت می‌کند. به نظر او فناوری، خودمختار است و سیستمی بسته؛ «واقعیتی در خود و قوانین و الزامات خاص خود را دارد؛ تکنیک تغییرات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را تحریک و چارچوب‌بندی می‌کند و بدین ترتیب عاملیت انسان را محدود می‌سازد». ایلول در دلهره‌آورترین توصیف استعاری خود عنوان می‌دارد که جهان تکنیک، ساخته «اردوگاه کار اجباری جهانی» است (Ellul, 1964: 133, 397).

نگاه‌های دیگر به فناوری نیز بی‌شابهت به دیدگاه مامفورد و ایلول نیست. مهم‌ترین اثر هایدگر در این زمینه، «مسئلهٔ فناوری» (۱۹۵۳) است. به نظر او، فناوری، روزه‌ای است که ما به واسطهٔ آن، جهان را درک می‌کنیم و آن همه‌چیز را به یک صورت به ما نشان می‌دهد؛ حالتی از آشکارگی که شامل کل دنیای طبیعی، حتی شامل انسان‌ها می‌شود. در سال ۱۹۶۶ هایدگر حتی روزی را پیش‌بینی کرد که «کارخانه‌هایی برای پرورش مصنوعی جوهر انسانی ساخته می‌شوند». او برای تبیین نقش فناوری در زندگی انسان‌ها از اصطلاح گشتل^۱ استفاده کرد که می‌توان آن را به چارچوب‌بندی ترجمه کرد. به نظر او، گشتل، گشودگی افقی است که هرگونه توانایی برای مراقبت روابط با اشیا را از ما سلب می‌کند. فناوری، ما را وامی‌دارد تا فقط از سر ناتوانی با جهان ارتباط برقرار کنیم و از این‌رو ما را از توسعه مهارت‌ها باز می‌دارد و همزمان ملزم به رضایت داشتن از این وضعیت می‌کند. به نظر هایدگر، دموکراسی مدرن فقط می‌تواند در خدمت گشتل باشد و به این ترتیب بخشی از زندگی غیر اصیل را بر ما تحمیل می‌کند (Risse: 2022: 93).

هوبرت دریفوس، مفسر اندیشه‌های هایدگر نشان داده است که چگونه اینترنت به عنوان شکل خاصی از فناوری می‌تواند بیانگر نگرانی هایدگر درباره فناوری به عنوان

گشتل باشد (ر.ک: Dreyfus, 2008). همان‌طور که هوش مصنوعی پیشرفت می‌کند، نگرانی‌های دیگری‌ها نیز درباره چگونگی تباهی ظرفیت‌های انسانی در اثر فناوری بیشتر می‌شود. بنابراین دموکراسی‌هایی که هوش مصنوعی را به خدمت می‌گیرند، باید مراقب چنین خطرهایی باشند.

این رویکرد هایدگر به فناوری در صورت‌بندی اندیشه‌های متفکران اصلی مکتب فرانکفورت، به‌ویژه شاگردش هربرت مارکوزه، مؤثر بود. آنها که به مارکسیست‌های هگل‌گرا معروف هستند، بررسی چرایی عدم تحقق وعده‌های رهایی‌بخش مارکس درباره فروپاشی جامعه سرمایه‌داری و پایان استثمار و سلطه طبقاتی را نقطه تمرکز کارهای فلسفی خود قرار دادند. پاسخ کلی آنها به این مسئله این بود که در سرمایه‌داری جدید، سلطه طبقاتی در شکل سلطه فرهنگی ظاهر شده و بنابراین برای تحقق وعده‌های رهایی‌بخش مارکس باید ابتدا به ساختارشکنی سلطه فرهنگی پرداخت.

به نظر متفکران مکتب فرانکفورت، فناوری، ابزار سلطه فرهنگی طبقه مسلط است و بر همین پایه باید به نقد فناوری‌های مدرن به‌مثابه «صنعت فرهنگی» پرداخت؛ صنعتی که به باور آنها، دموکراسی و حاکمیت انسان بر خویشتن را به مسلخ کشانده است. تأکید بر نقد تکنولوژی در مکتب فرانکفورت به اندازه‌ای برجسته است که برخی محققان آن را ویژگی منحصربه‌فرد این مکتب می‌دانند. در میان متفکران این مکتب، آدرنو و هورکهایمر (۱۹۷۲) در کتاب «دیالکتیک روشنگری» استدلال کردند که فناوری فی‌نفسه مولد سلطه است و به همین دلیل هیچ‌گاه نمی‌تواند خنثی یا بی‌طرف باشد. در تفسیر این سخن، با رجوع به اندیشه کارل اشمیت می‌توان گفت که آدرنو و هورکهایمر، تکنولوژی را امر سیاسی می‌دانستند.

در میان اعضای مکتب فرانکفورت، نام مارکوزه بیشتر از بقیه با نقد فناوری گره خورده است. او درباره ماهیت سلطه‌آفرین فناوری بر این باور بود که فناوری، فرایندهای فرهنگ، سیاست و اقتصاد را درهم می‌آمیزد و با دخالت در تمام شئون زندگی، آزادی انسان‌ها را می‌بلعد و هر جهشی را واپس می‌زند. او چنین جامعه‌ای را جامعه فناورانه نامید (باقری ده‌آبادی، ۱۳۹۳: ۷). به موازات وجود چنین جامعه‌ای، مارکوزه از انسان تک‌ساحتی سخن می‌گوید که تحت نفوذ عقلانیت ابزاری فناوری از تشخیص نیازهای

راستین خود عاجز است و از این‌رو سرگرم نیازهای کاذبی است که از طریق صنعت فرهنگ ارضا می‌شود. به نظر او، انسان در جامعه فناوری در خواسته‌های کاذب و گذرای جامعه سرمایه‌داری از خود بیگانه شده و هویت خود را در کالاهای تولیدی خودش می‌جوید. به سخن دیگر، انسان‌ها به چشم کالا نگریسته می‌شوند که باید مصرف شوند. در چنین جامعه‌ای، فناوری رسانه‌های گروهی از جمله ابزار اصلی تحمیل خواسته‌های کاذب و سلطه‌اند که در آن، عقاید مخالف، اجازه بروز نمی‌یابند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۲۱۱). از نظر مارکوزه، انسان تک‌ساحتی دارای یک بعد ماشینی شده است و ابعاد دیگر شخصیت او مخدوش است. اخلاق، زبان، فرهنگ، هنر و عواطف، همه از حاکمیت فناوری متأثر شده‌اند و در نتیجه تفکر تک‌ساحتی همراه با جامعه تک‌ساحتی ایجاد شده است. به طور کلی فناوری به نهادهای اقتصادی و سیاسی کمک می‌کند که انسان را مورد بهره‌برداری قرار دهند. برای برون‌رفت از این وضعیت، مارکوزه راه‌حل عملی مناسبی ارائه نداد و یا راهکارهای پیشنهادی‌اش در لابه‌لای مباحث پیچیده فلسفی پوشیده ماند.

در جست‌وجوی راه برون‌رفت از سلطه و بازگرداندن حاکمیت به مردم، یورگن هابرماس به عنوان نماینده آخرین حلقه متفکران مکتب فرانکفورت، تقویت کنش ارتباطی در حوزه عمومی را پیشنهاد کرد. او که مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام تلقی می‌کند، مدعی است از طریق عقلانیت تفهیمی و گفت‌وگوی انتقادی مستمر در جامعه مدنی می‌توان به اجماع‌های موقت بیناذهنی دست یافت و از این رهگذر ابعاد گوناگون سلطه را به عقب‌نشینی وادار کرد. به نظر هابرماس، این فرایند می‌تواند مدرنیته را تکمیل کرده، در مسیر دموکراسی قرار دهد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۲۲-۲۱۱؛ معینی علمداری، ۱۳۹۲: ۹۲).

اما چنان‌که در ادامه خواهیم دید، توسعه فناوری‌های ارتباطی جدید مبتنی بر هوش مصنوعی، گفت‌وگوی عمومی را از دنیای واقعی به دنیای مجازی منتقل کرده است. با توجه به وجود امکان دستکاری و سوگیری در داده‌های هوش مصنوعی و سایر مشکلات مربوط به تنظیم‌گری آنها، به نظر می‌رسد که امروزه کنش ارتباطی موردنظر هابرماس در حوزه عمومی کنشی راستین و عاری از هرگونه سلطه نیست و می‌تواند مخدوش باشد. شاید مباحث متفکر فرامدرن ژان بودریار که از شیوه‌های جدید سلطه فناوری سخن می‌گوید، بتواند در پشتیبانی از این استدلال کمک‌کننده باشد. بودریار با خلق

تعبیر ناب و نوین می‌کوشد تا عمق تحولات جامعه جدید را که در اثر پدیده‌های نوظهور فناوریانه در حال شکل‌گیری است، درک و منعکس کند. مفهوم «فراواقعیت» در آثار بودریار که با علم معنا و نشانه‌شناسی درآمیخته، بیانگر آن است که رایانه‌ای شدن، فناوری ارتباطات و رسانه‌ها با هم از طریق تولید تصاویر و مدل‌هایی از واقعیت که به طور روزافزونی جای خود واقعیت را می‌گیرند، به تجربه بشری شکل می‌دهند (گیبیز و ریمر، ۱۳۸۱: ۷۴).

به عبارت دیگر فراواقعیت، نوعی توهم گسترده است که به یاری مکانیسم‌های پیشرفته جهان مدرن یعنی رسانه‌های الکترونیک و همچنین تمامی امکانات فناوریانه تغییر واقعیت نظیر صحنه‌پردازی‌ها و... ساخته می‌شود (فکوهی، ۱۳۸۶: ۳۲۱). در این رابطه، یکی از نظریه‌هایی که وی مطرح کرده، «نظریه انفجار درون‌ریز» است. طبق این نظریه، مرز میان واقعیت و وانموده یا امور شبیه‌سازی شده از میان رفته، معناها و پیام‌ها آنچنان درهم می‌آمیزند که درست را از نادرست نمی‌توان تشخیص داد (باقری‌ده-آبادی، ۱۳۹۳: ۶).

یووال نوح هراری اخیراً دیدگاه متفاوتی مطرح کرده است که به طور خاص معطوف به رابطه دموکراسی و هوش مصنوعی است. به استدلال او، به لحاظ تاریخی و به‌ویژه در قرن بیستم، توسعه فناوری بیشتر به توسعه سیستم‌های دموکراتیک در برابر نظام‌های خودکامه کمک کرده است. هراری با رجوع به کتاب «راه برده‌داری» هایک، استدلال می‌کند که فناوری‌های قرن بیستم، مانع از تمرکز اطلاعات و قدرت می‌شدند و همین عدم تمرکز، موازنه را به نفع دموکراسی حفظ کرده است (Risse, 2022: 91). اما هوش مصنوعی می‌تواند این معادله را تغییر دهد و پایداری، پویایی و کارآمدی نسبی دموکراسی را از بین ببرد.

به نوشته هراری، «زمانی که ظرفیت‌های هوش مصنوعی به طور کامل آشکار شود، احتمالاً دموکراسی همانند نوار کاست و کمونیسم منسوخ خواهد شد» (هراری، ۱۳۹۷: ۳۴۲). به باور او، هوش مصنوعی دست‌کم از سه منظر با فناوری‌های پیشین متفاوت است:

۱. هوش مصنوعی، اولین فناوری در طول تاریخ بشر است که می‌تواند به‌تنهایی تصمیم بگیرد. مثلاً بمب‌های اتمی نمی‌توانستند تصمیم بگیرند که چه کسی را بمباران کنند؛ اما هوش مصنوعی می‌تواند به‌تنهایی در این مورد تصمیم بگیرد.

۲. هوش مصنوعی، اولین فناوری‌ای است که می‌تواند به‌تنهایی ایده‌های کاملاً جدیدی بسازد. در حالی که فناوری‌های پیشین نظیر ماشین چاپ یا رادیو، نمی‌توانند ایده بسازند و فقط می‌توانند ایده‌های ما را منتشر کنند.
۳. هوش مصنوعی در مواقع اشتباه ما در استفاده از ابزار مربوطه، برخلاف فناوری‌های پیشین، حاشیه امن کمتری برای اصلاح خطا دارد و از این‌رو اگر مرتکب خطا شویم، قابل جبران نیست و حتی می‌تواند به پایان نوع بشر منتهی شود (ر.ک: هراری، ۱۴۰۳).

از این‌رو هراری پیشنهاد می‌کند که فعلاً استقرار هوش مصنوعی را متوقف کنیم و روی قواعد تنظیم‌گری و مقررات‌گذاری تمرکز نماییم. در غیر این صورت هوش مصنوعی با روند جاری توسعه خود، دموکراسی را بسیار بیشتر از هر مستبد ظالم نابود خواهد کرد (همان، ۱۳۹۷: ۶۵).

ارائه نظریه‌های یادشده بدان معنی نیست که دموکراسی‌های فعلی در آستانه فروپاشی هستند؛ بلکه بدان معناست که بدانیم فرایندهای سیاسی دموکراسی‌ها به‌شدت به فناوری‌های مدرن گره خورده و در این فرایند، امروزه هوش مصنوعی، نقش بسیار مهمی دارد. هرچند فناوری، جزء جدایی‌ناپذیر کارکرد دموکراسی مدرن است، آنها متحدان طبیعی نیستند. با توجه به هشدارهایی که متفکران یادشده درباره نقش فناوری در تقویت خودکامگی به ما می‌دهند، هواداران دموکراسی باید بدانند که چگونه از این میراث گران‌بها و سبک موفق زندگی سیاسی مراقبت کنند تا از گزند آفات دهر مصون بماند.

هوش مصنوعی و دموکراسی: فرصت‌ها و چالش‌ها

الف) فرصت‌های هوش مصنوعی برای پیشبرد دموکراسی

با توسعه فناوری هوش مصنوعی، برخی از متفکران خوش‌بین، این باور را مطرح کردند که دنیای امروز بیش از هر زمانی به تحقق آرمان دموکراسی مستقیم نزدیک است. به استدلال آنها، زیرساخت‌های دیجیتال مبتنی بر هوش مصنوعی می‌تواند نویدبخش احیای آگورای آنتی یا دموکراسی مستقیم باشد و بدین ترتیب شکاف دولت و جامعه را که به دلیل گسترش جمعیت و پیچیدگی زندگی اجتماعی ایجادشده، ترمیم نماید؛ فرایندی که طی آن، دولت متورم و دورافتاده از جامعه به دولتی چابک و

هم‌پیوند با جامعه تبدیل می‌شود.

از نظر فنی، این امکان وجود دارد که با طراحی بهینه هوش مصنوعی، بتوان دموکراسی را به میزان قابل توجهی تقویت کرد: تجزیه و تحلیل پایگاه‌های داده به وسیله هوش مصنوعی، اطلاعات دقیق‌تری درباره نیازهای شهروندان در اختیار سیاست‌مداران قرار می‌دهد؛ پهنای باند ارتباطی بین رأی‌دهندگان و سیاست‌مداران از طریق پلتفرم‌های هوش مصنوعی می‌تواند به طور چشمگیری توسعه یابد؛ زیرساخت‌های دیجیتال در حوزه عمومی به گونه‌ای قابل طراحی است که از هوش مصنوعی برای توسعه خدمات عمومی استفاده کند؛ هوش مصنوعی می‌تواند از طریق شناسایی ترجیحات و دیدگاه‌های تک‌تک شهروندان، اطلاعات مناسب برای مشارکت مردم در حکمرانی در اختیار دولت‌مردان قرار دهد؛ هوش مصنوعی می‌تواند زیرساخت‌های مناسبی برای بحث و تبادل نظر در اختیار شهروندان قرار دهد؛ هوش مصنوعی می‌تواند به جمع‌آوری آرا کمک کند و از این رهگذر، چالش‌های حضور مردم در پای صندوق‌های رأی، شمارش آرا و غیره را مرتفع سازد؛ هوش مصنوعی می‌تواند سازوکارهایی را فراهم کند که مردم پیوسته درباره موضوعات مختلف، طرف مشورت کارگزاران حکومتی قرار گیرند و بدین ترتیب با توسعه گستره مشارکت عمومی، پایگاه مشروعیت سیاسی دولت را بهبود بخشد؛ هوش مصنوعی کمک می‌کند روش‌های بسیار پیچیده به جای روش اکثریتی ساده در رأی‌گیری به کار رود؛ هوش مصنوعی، مشورت گروه‌های نمایندگان را به گونه‌ای تسهیل می‌کند که همه‌چیز در کمترین زمان ممکن انجام شود؛ در صورت کاهش اعتماد به نمایندگان به زیر آستانه نمایندگی، هوش مصنوعی می‌تواند هشدار لازم را برای برگزاری انتخابات بدهد؛ فناوری‌های هوش مصنوعی نظیر تشخیص چهره، تشخیص صدا و اثر انگشت می‌توانند امنیت سیستم‌های رأی‌گیری را افزایش دهند و تقلب‌های احتمالی را کاهش دهند؛ الگوریتم‌های هوش مصنوعی می‌توانند الگوهای غیر عادی در داده‌های رأی‌گیری را شناسایی و هشدارهای لازم را برای مقابله با تقلب به مسئولان برگزاری انتخابات بدهند (ر.ک: کورتیس، ۱۴۰۲)؛ ارائه خدمات عمومی از طریق هوش مصنوعی و گذر از شهرهای هوشمند به کشورداری هوشمند، موجب کوچک شدن دیوان‌سالاری می‌شود؛ هوش مصنوعی اگر به طور مسئولانه مقررات‌گذاری و تنظیم شود، الگوریتم‌های پیچیده می‌توانند جایگزین قضا

شوند و به نهادهای آمبودزمانی ناظر بر سلامت اداری در شناسایی موارد فساد کمک کنند (Muller, 2020: 15)؛ هوش مصنوعی با نظارت دقیق می‌تواند گزارش‌های جانبدارانه یا استدلال‌های گمراه‌کننده را پرچم‌گذاری یا حذف کند. به طور کلی هوش مصنوعی می‌تواند چالش‌های مربوط به فراگیری عمومی حکومت را مرتفع سازد و نویدبخش ایجاد دموکراسی اولیه (دموکراسی مستقیم) در قرن بیست‌ویکم باشد.

نمی‌توان انکار کرد که فناوری دیجیتال بر پایه هوش مصنوعی می‌تواند به تقویت دموکراسی کمک کند. نمونه‌هایی از تجربه موفق کشورهای مختلف وجود دارد که با کمک زیرساخت‌های فراهم‌شده از طریق این فناوری، سازوکارهای دموکراتیک را به اجرا درآورده‌اند. از جمله ایسلند در سال ۲۰۱۱، اولین «جمع‌سپاری» یا تجمیع اینترنتی نظرهای مردم درباره پیشنهاد قانون اساسی را در جهان به اجرا درآورد. در تایوان، مذاکرات میان مقامات رسمی، شهروندان و تعدادی از شرکت‌های خدماتی به وسیله یک سامانه دیجیتال ابتکاری برای حکمرانی مشورتی انجام شد که به «وی تایوان» موسوم است. فرانسه برای مناظره بزرگ ملی در اوایل سال ۲۰۱۹ و سپس پیشبرد مذاکرات کنوانسیون بین‌المللی تغییرات آب و هوایی در سطح گسترده‌ای به فناوری‌های دیجیتال متکی بود. بارسلون در حکمرانی شهری به طور گسترده‌ای از فناوری دیجیتال بهره می‌برد و پیش‌تاز جنبش جهانی شهر هوشمند به شمار می‌رود. البته سنگاپور، هلسینکی و زوریخ نیز بر اساس شاخص شهر هوشمند^۱، پیش‌تاز هستند و نوآوری‌های قابل ملاحظه‌ای را در این راستا به ثبت رسانده‌اند. کشورهای حاشیه جنوبی خلیج فارس از جمله عربستان و امارات و قطر نیز اقدامات چشمگیری برای ایجاد شهر هوشمند انجام داده‌اند. در استرالیا، یک پروژه غیر انتفاعی دموکراسی الکترونیکی به آدرس openforum.com.au از سیاست‌مداران، مدیران ارشد، دانشگاهیان، تجار و سایر ذی‌نفعان دعوت می‌کند که در بحث‌های سیاسی شرکت کنند. در آمریکا، «گزارش کارت کالیفرنیا» در واقع یک برنامه وب پایه برای استفاده در گوشی‌های هوشمند است که برای پیشبرد مشارکت عمومی شهروندان در اداره امور این ایالت طراحی شده است (Risee, 2022: 95). با شیوع همه‌گیری کوید ۱۹، کشورها در سطح وسیعی از

فناوری‌های دیجیتال برای آرایه خدمات استفاده کردند و به مردم اجازه دادند که در خانه بمانند و وظایف خود را انجام دهند. بی‌تردید تحول در نظام آموزشی و استفاده حداکثری از فناوری‌های دیجیتال در این حوزه، فرصتی بود که کوید ۱۹ فراهم کرد.

امکانات مطلوب یادشده ممکن است در بحث‌های مربوط به هوش مصنوعی و دموکراسی، اهمیت بسیار بالایی بیابد. اما باید هوشیار باشیم و اجازه ندهیم که تفکرمان به واسطه چنین رهیافتی هدایت شود؛ زیرا الگوریتم‌ها می‌توانند قضاوت‌ها و تصمیم‌های ما را بسازند، یا به سخن دیگر، شست‌وشوی مغزی کنند و به این ترتیب موجودات باهوش به موجودات صرفاً پاسخ‌دهنده به محرک تبدیل شوند (ر.ک: Gardner, 2011). به علاوه طراحی و اجرای چنین سیستم‌هایی ناگزیر مستلزم توسعه ظرفیت‌های دولت است؛ ظرفیت‌هایی که به‌طور روزافزون در معرض سرقت و سایر سوءاستفاده‌ها هستند. از سوی دیگر، حکومت‌های خودکامه نیز از پیشرفت‌های فناورانه بهره می‌برند و سلطه بوروکراتیک خود را مستحکم می‌کنند. از این‌رو نباید به‌سادگی فریفته روایت‌های مبتنی بر اتوپیای دموکراتیک هوش مصنوعی شویم.

بنابراین لازم است به این پرسش پاسخ گوییم که چالش‌های هوش مصنوعی برای پیشبرد دموکراسی در عصر دیجیتال چیست؟ خلاصه اینکه اگر مراقب نباشیم و چالش‌های هوش مصنوعی برای دموکراسی را شناسایی و چاره نکنیم، در طلوع عصر دیجیتال ممکن است در وضعیت توتالیتاریسمی گرفتار شویم که *وورول* در کتاب «۱۹۸۴» به توصیف آن پرداخته یا آرنست در کتاب «زمینه‌های توتالیتاریسم» نسبت به آن هشدار داده است.

ب) چالش‌های هوش مصنوعی برای پیشبرد دموکراسی

۱) دستکاری افکار عمومی

دستکاری افکار عمومی به سازوکارهای تغییر رفتار مردم از طریق تأثیرگذاری بر ادراک و نظام شناختی آنها اطلاق می‌شود که اغلب به صورت غیر مستقیم و نامحسوس صورت می‌گیرد. دستکاری سیستماتیک افکار عمومی به کمک ابزار مجهز به هوش مصنوعی، که اصطلاحاً «پروپاگاندای رایانشی»^۱ نامیده می‌شود، از مهم‌ترین چالش‌های هوش مصنوعی است که در سال‌های اخیر مورد توجه روزافزون قرار گرفته است.

مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد که در اغلب کشورها، روندهایی برای سوءاستفاده از سازوکارهای فنی شبکه‌های اجتماعی و دستکاری واقعیت و جریان‌سازی‌های دروغین وجود دارد. در این روندها، گروه‌های ذی‌نفوذ، حکومت‌ها یا سایر کنشگران با استفاده از ابزاری نظیر ربات‌های شبکه‌های اجتماعی یا حساب‌های کاربری جعلی، پیام‌های سیاسی خاص را در حوزه عمومی برجسته یا سرکوب می‌کنند. با این روش عملاً صاحبان قدرت به شکل مصنوعی، جریان افکار عمومی را کنترل می‌کنند و جریان طبیعی ارتباطات و فرایندهای ارتباطی مخدوش می‌شود. به عنوان بخشی از این فرایند، نرم‌افزارهای خودکار برای دستکاری افکار عمومی در انواع پلتفرم‌ها و شبکه‌های درون اینترنت به کار می‌رود. این نرم‌افزارها در حقیقت رفتار کاربران واقعی رسانه‌های اجتماعی را تقلید می‌کنند. برای مثال آنها به طور خودکار در گفت‌وگوهای آنلاین شرکت می‌کنند و به کاربران واقعی پاسخ می‌دهند. در رسانه‌های دیجیتال از این روش برای تقویت یا سرکوب پیام‌های سیاسی خاص استفاده می‌شود.

خودکار بودن اقدامات، مقیاس‌پذیری و ناشناس بودن از مشخصات بارز پروپاگاندای رایانشی است. قدرت مخرب این روش در امکان توزیع سریع حجم زیادی از محتوا برای انبوه کاربران است. گاهی این محتوا شخصی‌سازی می‌شود تا کاربران گمراه شوند و تصور کنند که پیام‌ها از طرف خانواده و دوستانشان است. به این ترتیب پروپاگاندای رایانشی معمولاً در برگیرنده یک یا چند مؤلفه زیر است: نرم‌افزارهای خودکار که محتوای جعلی تولید و ارائه می‌کنند؛ حساب‌های کاربری جعلی که چندان به مدیریت انسانی نیاز ندارند و نیز اخبار فریبنده‌ای که حاوی اطلاعات غلط درباره سیاست و زندگی عمومی است. ربات‌های سیاسی در گسترش پروپاگاندای رایانشی، نقش اساسی دارند. این ربات‌ها طوری برنامه‌نویسی می‌شوند که بتوانند وظایف ساده، تکراری و عمدتاً مبتنی بر متن را برای مقاصد سیاسی با سرعت و سهولت زیاد انجام دهند. این روش می‌تواند درباره ایده‌ها و نگرش‌های مورد نظر صاحبان قدرت و ثروت، اجماع ساختگی ایجاد کند و بدین ترتیب ارتباطات دموکراتیک را مخدوش نماید (ر.ک: وولی و هاوارد، ۱۴۰۰).

با توجه به این ظرفیت‌های هوش مصنوعی، امکان دستکاری ذهنی یا به تعبیر بهتر، هک کردن ذهن کاربران به عنوان شرکت‌کنندگان در فرایندهای سیاسی وجود دارد.

بنابراین هوش مصنوعی، نقش روزافزونی در مبارزات انتخاباتی ایفا می‌کند. در بافتار دموکراسی نمایندگی و رویه‌های رأی‌گیری در آن، فناوری‌های دیجیتال مجهز به هوش مصنوعی می‌توانند رأی‌دهندگان را از طریق تبلیغات شخصی‌شده به سمت حمایت از یک سیاست‌مدار یا حزب خاص سوق دهند. یکی از نمونه‌های شناخته‌شده که به دستکاری ذهنی افراد مربوط می‌شود، متعلق به عملکرد شرکت «کمبریج آنالیتیکا»ست که نقض حریم خصوص و جمع‌آوری داده‌های شخصی کاربران فیس‌بوک را در سابقه دارد. شواهد نشان می‌دهد که این داده‌ها برای تأثیرگذاری در فرایندهای سیاسی - برای مثال در کمپین انتخابات ریاست‌جمهوری ترامپ در سال ۲۰۱۶- به کار رفته است (کوکلبرگ، ۱۴۰۳: ۱۵۲؛ برکان، ۱۴۰۲: ۱۶۱).

پیشرفت‌های اخیر در مدل‌های ترانسفورماتور، راه‌های جدیدی را برای دستکاری ذهنی از طریق تولید خودکار متن یا تصاویر گشوده است. برای مثال، این مدل‌ها تولید خودکار محتوا بر اساس اطلاعات خام یا داده‌های رویداد را تسهیل می‌کنند. تا زمانی که این مدل‌های هوش مصنوعی، اطلاعات را از یک شکل به شکل دیگر ترجمه می‌کند، - مثل تبدیل داده‌های عددی یا رویدادی به مقاله خبری روایی- مشکلی ایجاد نمی‌شود. حالت‌های مشکل‌دار مربوط به زمانی است که هوش مصنوعی بر اساس الگوی داده‌های پیشین، تولید محتوا می‌کند. در این حالت، هوش مصنوعی هیچ تعهدی نسبت به حقیقت یک استدلال یا مشاهده و بایدها و نبایدها ندارد؛ بلکه فقط شباهت‌ها را آنگونه که در داده‌های قبلی می‌یابد، تقلید می‌کند (ر.ک: Smith, 2019). بنابراین خروجی هوش مصنوعی در ارزش اسمی ضرورتاً درست نیست و نمی‌تواند قابل اعتماد باشد.

مسئله بسیار پیچیده‌تر این است که هوش مصنوعی، قابلیت تولید اطلاعات جعلی در مقیاس بزرگ دارد. این امر ممکن است با هدف پر کردن محیط‌های اطلاعاتی با انبوهی از محتوای غیر قابل اعتماد یا گمراه‌کننده انجام شود. ربات‌ها که در رسانه‌های اجتماعی در قالب حساب‌های انسانی پنهان شده‌اند، می‌توانند برای انتشار اطلاعات نادرست و اخبار جعلی به گروه‌های اجتماعی خاص به کار روند. این مسئله هم برای دموکراسی و هم برای آزادی، مشکل‌ساز است (کوکلبرگ، ۱۴۰۳: ۶۲؛ برکان، ۱۴۰۲: ۱۵۸)؛ زیرا در چنین وضعیتی، دسترسی افراد به اطلاعات معتبر و قابل اعتماد مخدوش می‌شود و آنها نمی‌توانند درست را از نادرست تشخیص دهند. هرچند این خطر‌ها هنوز در مرحله

عملی شایع نشده است، با در نظر گرفتن پیشرفت‌های اخیر فناوری هوش مصنوعی و افق توسعه آینده آن، این خطرها بسیار جدی است و از این‌رو مستلزم بررسی انتقادی به منظور تضمین موجودیت راستین دموکراسی است.

۲) مخدوش شدن محیط اطلاعاتی حوزه عمومی

دموکراسی‌ها متکی به وجود حوزه عمومی اعتمادآفرین هستند. حوزه عمومی، شبکه‌های کنشگری برای تبادل اطلاعات یا دیدگاه‌ها درباره مسائل مشترک فراتر از پیوندهای خویشاوندی و دوستی است. قبل از اختراع چاپ، حوزه‌های عمومی محدود به گفت‌وگوی زبانی بود. در این شرایط، شکوفایی حوزه عمومی بستگی به دسترسی به مکان‌هایی داشت که مردم در آنجا بدون نگرانی و در امنیت می‌توانستند به گفت‌وگو بپردازند. پیدایش ماشین چاپ به‌طور چشمگیری هزینه‌های انتشار اطلاعات را کاهش داد و بدین ترتیب روزنامه‌ها و دیگر رسانه‌های چاپی، تلگراف و سپس رادیو، تلویزیون و فیلم در مناسبات ارتباطی حوزه عمومی، محوریت یافتند. رشد رسانه‌های اجتماعی تحت تأثیر گسترش اینترنت، این وضعیت را عمیقاً دگرگون کرد و به نوع جدیدی از حوزه عمومی شکل بخشید که در آن دسترسی به اطلاعات و دیدگاه‌ها دیگر در انحصار رسانه‌های سنتی نبود؛ زیرا با پیشرفت‌های جدید، هر شهروند می‌تواند صاحب یک رسانه باشد. به این ترتیب شرکت‌های رسانه‌ای بزرگ در مسیر ضعیف شدن قرار گرفتند (Risee, 2022: 97).

گوگل، فیس‌بوک، ایکس (توییتر سابق)، یوتیوب و غیره، پلتفرم‌هایی را برای تبادل مستقیم اطلاعات بین افراد در مقیاس بزرگ فراهم کردند که قبلاً غیر ممکن بود. اکنون انواع ایده‌ها و سیاست‌ها از طریق این پلتفرم‌ها گسترش می‌یابد. نه‌تنها رسانه‌های اجتماعی، امکانات جدیدی برای شبکه‌سازی ایجاد کردند، بلکه داده‌های فراوانی را نیز جمع‌آوری می‌کنند که برای پیش‌بینی ترندها و دستکاری افکار عمومی به کار می‌روند. یکی از نمونه‌های این دستکاری، قضیه شرکت کمبریج آنالیتیکاست که در بالا به آن اشاره شد. این امر بیانگر ظرفیت داده‌های هوش مصنوعی برای تأثیرگذاری بر محیط اطلاعاتی به‌ویژه در موقعیت‌هایی است که رقابت‌های انتخاباتی با یک حاشیه تفاوت اندک به پیروزی می‌رسد (ر.ک: طهماسبی، ۱۴۰۳).

نسل جدید رسانه‌های دیجیتال که زیرساخت‌های لازم را برای ارتباطات آنلاین

ایجاد کرده‌اند، بخش مهمی از حوزه عمومی را تشکیل می‌دهند که اندازه و اهمیت آن پیوسته در حال گسترش است. این زیرساخت‌ها شامل وسایل و سیستم‌هایی است که زندگی ما را دیجیتال می‌کنند؛ از سخت‌افزار اینترنت گرفته تا مؤسساتی که نام دامنه را کنترل می‌کنند و نرم‌افزارهایی که عملکرد اینترنت را حفظ می‌کنند (مرورگرها، موتورهای جست‌وجو، فروشگاه‌های اینترنتی و غیره). امروزه منافع خصوصی بر زیرساخت‌های دیجیتالی ما مسلط است. به طور معمول مهندسان و کارآفرینان، بیشتر به نیازهای بازار می‌اندیشند و از این واقعیت سود می‌برند که زندگی ما بیش از پیش دیجیتال و به کلیک کردن و ویرال شدن وابسته می‌شود.

نسل جدید رسانه‌های دیجیتال، این ظرفیت را دارند که از طریق آنها، اخبار جعلی و دروغ‌های عمیق برای مخاطبان خاص ارسال شود و بدین ترتیب تغییر جهان‌بینی آنها را هدف قرار دهند. دانشمندان علوم سیاسی مدت‌هاست که نسبت به ناآگاهی شهروندان در دموکراسی‌ها و کیفیت پایین تصمیم‌گیری عمومی هشدار می‌دهند. اکثر مردم، اخبار را از نزدیک دنبال نمی‌کنند، نگرش‌های سیاسی قوی ندارند و زمانی که دانش سیاسی آنها سنجیده می‌شود، پاسخ‌های مناسبی ارائه نمی‌دهند (Jungherr, 2023: 4). حتی شهروندان آگاه و متعهد نیز گاه بر اساس تعلقات هویت اجتماعی و وفاداری‌های تعصب‌آمیز، ایستار سیاسی خود را به نمایش می‌گذارند. در این میان، خبر ناخوشایند این است که ترکیب رسانه‌های اجتماعی و هوش مصنوعی، این گرایش‌ها را تقویت می‌کند. زیرساخت‌های اطلاعاتی جدید مانند توئیتر، ایکس و یوتیوب از طریق الگوریتم‌های جلب توجه و شخصی‌سازی اطلاعات، فرصت‌های دستکاری ذهنی را افزایش می‌دهند (ر.ک: Jungherr & Schroeder, 2023).

به عبارت دیگر، محیط‌های اطلاعاتی یادشده عمدتاً بر اساس ترجیحات استنباط‌شده و پیش‌بینی رفتار کاربران شکل می‌گیرد. بنابراین در یک چنین محیطی، در مقایسه با سایر محیط‌های اطلاعاتی، افراد بیشتر با اطلاعات سیاسی‌ای که با آنها موافقت، تغذیه می‌شوند و در معرض دیدگاه‌های مخالف نخواهند بود (Jungherr, 2023: 4). بدین ترتیب حباب‌های اطلاعات و اتاق‌های پژواک شکل می‌گیرد و افراد درون آنها صرفاً صدای خودشان را می‌شنوند. گویی «دهکده جهانی، جای خود را به جزایر منزوی دیجیتال

می‌دهد که هر روز از هم دورتر می‌شوند» (کوکلیبرگ، ۱۴۰۳: ۱۴۶-۱۴۷). بنابراین با مراجعه به اندیشه‌های هابرماس می‌توان استدلال کرد در یک چنین محیط‌های اطلاعاتی، بحث و گفت‌وگوی سیاسی که لازمه رشد و بالندگی حوزه عمومی است، شکل نمی‌گیرد. در نتیجه ممکن است جامعه دستخوش پراکندگی، قطبی‌سازی، سردرگمی، غفلت، تعصب و هرج‌ومرج شود.

به علاوه به علت رواج پدیده دروغ‌های عمیق^۱ نیز محیط ارتباطی حوزه عمومی تاحدود زیادی مخدوش شده است. ابزار جدید هوش مصنوعی، این قابلیت را دارند که عکس‌ها و ویدئوها را دستکاری کنند و افراد آن را با افراد دیگر، جایگزین یا شبیه‌سازی کنند. اخبار جعلی و دیپ‌فیک، در کنار سایر اخبار کذب و ایرال‌شده در رسانه‌های مصنوعی، ممکن است چنان دامنه بی‌اعتمادی عمومی را گسترش دهند که مردم دیگر نتوانند حقیقت را از ناحقیقت تشخیص دهند (برکان، ۱۴۰۲: ۱۶۲). بنابراین می‌توان مدعی بود که رسانه‌های مبتنی بر هوش مصنوعی، مروج بی‌هوشی مصنوعی در جامعه هستند. در چنین فضایی، اعتبار دموکراسی به عنوان روش موفق کشف خواسته‌های واقعی مردم نیز مخدوش می‌شود.

۳) تقویت نابرابری و تبعیض

دموکراسی مستلزم وجود حقوق برابر و عدم تبعیض در میان شهروندان است. هرچند این آرمان هرگز به طور کامل محقق نشده، دموکراسی‌ها همواره برای احیای آن کوشیده‌اند. بررسی‌های انجام‌یافته نشان می‌دهد که استفاده از داده‌های هوش مصنوعی در اداره امور عمومی می‌تواند موانع جدی در مسیر تحقق این آرمان ایجاد کند. به باور پیکتی، فن‌آوری به طور کلی و هوش مصنوعی به طور خاص، بخش جدایی‌ناپذیر مکانیزم‌های افزایش نابرابری به شمار می‌روند. از سوی دیگر، ون دایک^۲ در تبیین نقش فناوری در افزایش نابرابری در عصر دیجیتال از مفهوم «شکاف دیجیتال» استفاده می‌کند که مبین نابرابری در میزان دسترسی و مهارت استفاده از فناوری دیجیتال در جامعه است (کوکلیبرگ، ۱۴۰۳: ۷۹).

اساساً در بیان نقش هوش مصنوعی در تقویت نابرابری و تبعیض روی این مسئله

1. deepfake
2. Van Dijk

تأکید می‌شود که داده‌های هوش مصنوعی دارای سوگیری‌های ساختاری و پنهان هستند (Muller, 2020: 10). این سوگیری‌ها ممکن است در داده‌های آموزشی، در الگوریتم، در داده‌هایی که الگوریتم روی آنها اعمال می‌شود و در گروه‌هایی که فناوری را برنامه‌ریزی می‌کنند، وجود داشته باشد (کوکلبرگ: ۱۴۰۳: ۸۰). سوگیری ناشی از هر کدام از عوامل یادشده که باشد، به هر حال تابعی از ساختارهای تبعیض‌آمیز اجتماعی است که از گذشته‌های دور پابرجا مانده است.

به نمایش درآمدن افراد در داده‌های هوش مصنوعی، بستگی به میزان حضور آنها در مناسبات اجتماعی و سیاسی دارد که تحت نظارت بینایی هوش مصنوعی است. درجات مختلف به نمایش درآمدن در هوش مصنوعی می‌تواند نفوذ برخی گروه‌ها را افزایش و برخی دیگر را کاهش دهد. برای مثال، هوش مصنوعی ممکن است به افزایش منابع افراد و گروه‌هایی که از گذشته امتیازهای قابل توجهی داشته‌اند، کمک کند؛ زیرا صداها، علایق، نگرش‌ها، نگرانی‌ها و ناراضی‌های آنها برای تصمیم‌گیران، بیشتر قابل مشاهده و قابل دسترس است. هوش مصنوعی از ترجیحات گروه‌های قابل مشاهده در داده‌های موجود در پیش‌بینی روندها و پیامدهای سیاسی استفاده می‌کند و بدین ترتیب نسبت به گروه‌هایی که در این داده‌ها، کمتر به نمایش درآمده‌اند، غفلت و بی‌توجهی می‌کند. نادیده‌انگاری سیستماتیک گروه‌های خاص بدان معناست که آنها در هرگونه رسیدگی مبتنی بر هوش مصنوعی از جامعه سیاسی کنار گذاشته می‌شوند و بررسی رفتار، علایق، نگرش‌ها و ناراضی‌های آنها به‌سادگی نادیده گرفته می‌شود. بر این اساس افرادی که قبلاً از حقوق خود محروم شده‌اند، ممکن است بیشتر در معرض خطر محرومیت، تبعیض و حتی اتهام قرار گیرند. این الگوی کلی به‌شدت دموکراسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Jungheer, 2023: 7).

به طور کلی تصمیم‌گیری‌های مبتنی بر داده‌های هوش مصنوعی در رسیدگی‌های پلیسی و قضایی، وام مسکن یا درخواست‌های شغلی، اغلب دارای سوگیری هستند. چنین رویه‌هایی به‌آسانی بی‌عدالتی‌ها و تعصبات گذشته شامل تعصبات نژادی و جنسیتی را تداوم می‌بخشد. در بررسی‌های پلیسی و قضایی مبتنی بر هوش مصنوعی، اعضای گروه‌هایی که به لحاظ تاریخی به حاشیه رانده شده‌اند، ممکن است به‌سادگی در معرض اتهام واهی قرار گیرند. برای مثال در ژانویه ۲۰۲۰، یک مرد سیاه‌پوست آمریکایی

طی یک تماس تلفنی در دفتر کار خود به ایستگاه پلیس احضار شد. از آنجا که مطمئن بود جرمی مرتکب نشده، به آنجا نرفت. یک ساعت بعد، پلیس او را در جلوی چشم اعضای خانواده‌اش در مقابل منزل دستگیر و بازداشت کرد. در اتاق بازجویی، تصویری از یک فیلم نظارتی مربوط به دزدی از سوی یک مرد سیاه‌پوست را به او نشان دادند که مدعی بودند اوست. اما او نبود و اشتباه دستگیر شده بود (کولبرگ، ۱۴۰۳: ۱۱).

مثال دیگر مربوط به عملکرد یک الگوریتم ارزیابی ریسک تکرار جرم به نام «COMPAS» است که در ایالت ویسکانسین آمریکا برای آزادی مشروط زندانیان به کار رفت. از آنجا که این الگوریتم بر اساس داده‌های تصمیم‌های گذشته آموزش دیده بود، عملکردش به گونه‌ای بود که ریسک تکرار جرم سیاه‌پوستان را بیشتر از آنچه واقعیت داشت، نشان می‌داد (کولبرگ، ۱۴۰۳: ۸۱). در کشورهایی که حقوق اجتماعی به درجات مختلف از مجرمان سلب می‌شود، سوگیری‌های سیستماتیک هوش مصنوعی در رسیدگی‌های پلیسی و قضایی ممکن است برای سالیان متمادی علیه این گروه‌های محروم‌شده تداوم یابد (ر.ک: Aviram et al, 2017).

مشکلات مربوط به نابرابری و تبعیض در رابطه با هوش مصنوعی و علم داده، در خارج از نهادهای دولتی نیز رخ می‌دهد. برای مثال بانکی را در نظر بگیرید که باید درباره اعطای وام تصمیم‌گیری کند. ممکن است این تصمیم را به یک الگوریتم خودکار واگذار کند که ریسک بازپرداخت وام را بر اساس سوابق مالی و شغلی متقاضی و همچنین اطلاعات کد پستی برآورد کند. اگر ارتباط آماری بین داشتن یک کد پستی در آن منطقه خاص و عدم بازپرداخت وام وجود داشته باشد، ممکن است فردی که در آن منطقه زندگی می‌کند، نه بر اساس ارزیابی ریسک فردی خود او، بلکه بر اساس الگوهایی که این الگوریتم یافته، از دریافت وام محروم شود. اگر ریسک شخصی او کم باشد، بی‌تردید این تصمیم ناعادلانه است. علاوه بر این الگوریتم مورد نظر ممکن است اقدام به بازتولید سوگیری ناخودآگاه مدیران بانک کند که تصمیم‌های قبلی را علیه افراد رنگین‌پوست گرفته‌اند (کولبرگ، ۱۴۰۳: ۸۲-۸۳). چنین سوگیری‌ها را می‌توان در ارتباط با فرایند استخدام و به‌کارگیری نیروی انسانی نیز مشاهده کرد. برای مثال آمازون، بررسی پرونده متقاضیان استخدام در این شرکت را به الگوریتم هوش مصنوعی واگذار

کرد. این سیستم به طور شگفت‌انگیزی مردان را به زنان ترجیح داد؛ زیرا یاد گرفته بود که پروفایل کاری کارمندان موفق، پروفایل مردانه است. از این رو به‌سادگی زنان را فیلتر کرد و سوابق کاری آنها را نادیده گرفت (Muller, 2020: 10).

عملکرد امروزین سیستم‌های مبتنی بر هوش مصنوعی به گونه‌ای است که صرفاً به دنبال یافتن رابطه همبستگی یا ویژگی‌های مشترک بین متغیرهاست و به همین دلیل از درک معنا و دلایل آن عاجز است. در چنین رویکردی، انواع سوگیری‌ها به راحتی می‌توانند منشأ عمل قرار گیرند؛ چیزی که نوبل آن را «سرکوب الگوریتمی» نامیده است. به استدلال او، حتی موتورهای جست‌وجو مانند گوگل، نژادپرستی و تبعیض جنسیتی را تقویت می‌کنند. او ادعا می‌کند که الگوریتم‌ها و سیستم‌های طبقه‌بندی، «درونی‌سازی» شده‌اند و بر روابط اجتماعی از جمله روابط قدرت نژادی، تأثیر می‌گذارند. او توجه را به این موضوع جلب می‌کند که چگونه سیاه‌پوستان آمریکا برحسب هویت، مورد ظلم و بی‌عدالتی الگوریتمی قرار می‌گیرند. نمونه‌ای از این ظلم الگوریتمی، برنامه گوگل فوتوز بود که به طور خودکار سیاه‌پوستان را با عنوان میمون برچسب‌گذاری می‌کرد؛ تاحدی که میشل اوباما، همسر رییس‌جمهور پیشین آمریکا را نیز تحت همین عنوان طبقه‌بندی کرد و گوگل نتوانست به طور واقعی این مشکل را برطرف کند. بر این اساس است که نوبل ادعا می‌کند که «نژادپرستی و تبعیض جنسیتی، بخشی از معماری و زبان فناوری به شمار می‌رود» (Nobel, 2018: 9). بر همین مبنا، دهه‌ها پیش، دونا هارای در کتاب «مانیفست سایبورگ» هشدار داد که عصر دیجیتال ممکن است حاکمیت پدرسالارانه سرمایه‌داری سفید را تداوم بخشد (Haraway, 2015: 149-182).

همچنین هوش مصنوعی می‌تواند اثرات نامطلوبی بر بازار کار داشته باشد. روند تحولات اقتصادی نشان می‌دهد که به‌زودی بسیاری از مشاغل تحت تأثیر هوش مصنوعی عمیقاً متحول خواهند شد. جنبه خوش‌بینانه روند یادشده این است که ما شاهد شکل‌گیری جامعه‌ای خواهیم بود که در آن مشاغل سنتی به تدریج متحول شده و برخی مشاغل با مشاغل جدید جایگزین شده‌اند؛ به گونه‌ای که سطح بهره‌وری اقتصادی و ثروت اجتماعی افزایش یافته، اوقات فراغت بیشتری برای افراد طبقه متوسط فراهم می‌شود. در سمت بدبینانه قضیه انتظار می‌رود که بسیاری از کسانی که شرایط لازم را

برای داشتن نقش معنادار در اقتصاد فناوری ندارند، ناگزیر به نیروی کار عادی تبدیل شوند یا شغل خود را از دست بدهند و نابرابری افزایش یابد (Risse, 2022: 101-102).

در این میان ممکن است تأثیر موج متأخر نوآوری‌های هوش مصنوعی بر جایگزینی نیروی کار، عمیق‌تر باشد. این نوآوری‌ها حتی تعدادی از کارهای مخصوص انسان‌ها، نظیر مشاغل دانشگاهی و علمی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد که تصور نمی‌رفت روزی ماشینی شوند. بنابراین در مقایسه با پیامدهای اشکال سنتی اتوماسیون، ممکن است پیامدهای هوش مصنوعی در تغییر فرصت‌ها و منزلت سیاسی نیروی کار، مایه نگرانی گروه‌های گسترده‌تری در اقتصاد باشد. این واقعیت را می‌توان درباره تأثیر مدل‌های زبانی بزرگ و هوش مصنوعی مولد بر صنعت نرم‌افزار به‌روشنی مشاهده کرد؛ جایی که تاکنون به نظر می‌رسید از خطرهای جایگزینی شغل در اثر اتوماسیون مصون بوده است. نشانه‌های ظهور این خطوط شکاف را می‌توان در اعتصاب نویسندگان هالیوود در سال ۲۰۲۳ مشاهده کرد که طی آن، فیلمنامه‌نویسان خواستار حمایت قراردادی در برابر استفاده از هوش مصنوعی برای نوشتن نقش‌ها شدند (Jungherr, 2023: 7). از رهگذر جایگزینی نیروی کار با ابزار هوش مصنوعی، تعدادی زیادی از آنها بیکار می‌شوند و دستمزد شاغلان و قدرت چانه‌زنی جمعی آنها کاهش می‌یابد و در نتیجه میزان نفوذ و قدرت سیاسی آنها نیز کاهش می‌یابد (Acemoglu, 2021: ر.ک.).

هوش مصنوعی، مکانیسمی دارد که در ارتباط با توانایی تولید یا استفاده از این فناوری، نابرابری ایجاد می‌کند؛ نوعی از نابرابری که می‌توان آن را تابعی از «شکاف دیجیتال» در جامعه ارزیابی کرد. در این چارچوب، کسانی که توانمندی و مهارت‌های لازم را برای بهره‌برداری از هوش مصنوعی دارند، نه تنها ثروتمندتر می‌شوند، بلکه به گونه‌ای آن را تصاحب می‌کنند که ممکن است مالکیت آنها برای نسل‌های متوالی تداوم یابد. در اقتصادهای نوظهور که بسیاری از کارها به وسیله هوش مصنوعی انجام می‌شود، مالکیت و قدرت داده، جایگزین مالکیت زمین یا کارخانه می‌شود. اهمیت جمع‌آوری داده برای اقتصادهای نوظهور به اندازه‌ای است که برای توصیف آن، کاولدری و مخیاس

اصطلاح «استعمار داده‌ها»^۱ (کوکلبرگ، ۱۴۰۳: ۱۰۸) و شوشانا زوبوف^۲، اصطلاح «سرمایه‌داری نظارتی»^۳ را به کار می‌برند.

به استدلال زوبوف، در سرمایه‌داری نظارتی، اطلاعات خصوصی انسان‌ها به کلیدی‌ترین کالا و رکن قدرت تبدیل می‌شود که همه شئون جامعه سرمایه‌داری را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. جمع‌آوری داده، وقتی با انگیزه کسب سود ترکیب شود، می‌تواند به تهدیدی برای خودمختاری انسان‌ها تبدیل شود. در این سیستم، هرچند شرکت‌هایی مانند گوگل ممکن است به صورت رایگان نیازهای انسان‌ها را تأمین کنند، با این حال انسان‌ها نمی‌توانند مستقل از آن سیستم عمل کنند. زوبوف از گوگل با عنوان پدیدآورنده سرمایه‌داری نظارتی نام می‌برد که در ظاهر، خدمات رایگان به کاربران ارائه می‌دهد، اما در واقع هزینه آن را از ناحیه جمع‌آوری داده‌های خصوصی و بهره‌برداری از آنها تأمین می‌کند (ر.ک: زوبوف، ۱۴۰۳). در این چارچوب، به گفته کوکلبرگ، حتی احساسات ما هم تحت نظارت هستند و از آنها کسب درآمد می‌شود (کوکلبرگ، ۱۴۰۳: ۱۸۶). همه شرکت‌های دیجیتال و سامانه‌های پیام‌رسان معروف در ازای جمع‌آوری اطلاعات، خدمات ارائه می‌دهند؛ اطلاعاتی که یا خود برای کسب سود از آن بهره‌برداری می‌کنند و یا به شرکت‌های بزرگ‌تر و حتی دولت‌ها می‌فروشند^۴. این شرکت‌ها در سرمایه‌داری نظارتی، همان جایگاه را دارند که تولید انبوه برای نظام فوردی داشت.

در این میان، تعداد محدودی از شرکت‌ها هستند که سکان‌دار تحولاتند؛ شرکت‌هایی که امی وب^۴، آینده‌پژوه، آنها را «نه‌گانه بزرگ» نامیده است: در ایالات متحده، گوگل، مایکروسافت، آمازون، فیس‌بوک، آی بی ام و اپل و در چین، تنسنت، علی بابا و بایدو. شرکت‌های چینی، حجم عظیمی از داده‌ها را استخراج و تجمیع می‌کنند و سپس برای پیشبرد مقاصد سیاسی در اختیار دولت قرار می‌دهند. آمریکایی‌ها نیز سرمایه‌داری نظارتی را در یک چارچوب حقوقی و سیاسی خاص دنبال می‌کنند. از سال ۲۰۲۱، آمریکایی‌ها علاقه چندانی به اجرای برنامه‌های استراتژیک برای آینده دموکراتیک نشان

1. Data Clonialism

2. Shoshana Zuboff

3. Surveillance Capitalism

4. Amy Webb

نمی‌دهند (Risse, 2023: 102). به نظر می‌رسد که کشورهای اتحادیه اروپا نیز به‌شدت درگیر انجام چنین کارهایی هستند که موج راست‌گرایی را می‌توان نشانه آن دانست. گزارش خانه آزادی آمریکا نشان می‌دهد که طی سال‌های گذشته، روند آزادی در جهان، سیر نزولی یافته و تعداد کشورهایی که می‌توان ذیل عنوان کشورهای آزاد طبقه‌بندی کرد، در حال کاهش است (باقری دولت‌آبادی، ۱۴۰۳: ۲۲).

در نظام‌های اقتصادی پیشین، جمع‌آوری داده‌ها تاحد زیادی برای بهبود خدمات‌رسانی بود. اما اکنون در سرمایه‌داری نظارتی، داده‌ها برای شناخت و پیش‌بینی احساسات، گرایش‌ها، افکار و رفتارهای مردم و همچنین برای کنترل و تغییر آنها اغلب با انگیزه کسب درآمد به کار می‌رود که می‌توان آن را به تعبیر برخی فلاسفه سیاسی، «استعمار الگوریتمی» نامید (کوکلیبرگ، ۱۴۰۳: ۱۰۹). با مراجعه به اندیشه‌های مارکس و انگلس درباره سازوکار اساسی سرمایه‌داری، جمع‌آوری داده‌ها در مقیاس بزرگ را می‌توان اوج کالایی شدن جهان زیست معاصر انسان‌ها ارزیابی کرد که هوش مصنوعی تسهیل‌گر آن تلقی می‌شود. بنابراین هوش مصنوعی می‌تواند دستیابی به سطح لازم از برابری اقتصادی و اجتماعی مورد نیاز برای شکوفایی دموکراسی را با مشکل مواجه کند.

۴) تقویت حکومت‌های توتالیتار و خودکامه

سیاست، عرصه کشاکش قدرت بین دولت و جامعه است. دموکراسی، زمانی تباه می‌شود که قدرت دولت بر قدرت جامعه غلبه کند و نهادهای مدنی را کنترل یا به تسخیر خود درآورد. تداوم فرایند غلبه قدرت دولت بر قدرت جامعه در نهایت به وضعیتی منتهی می‌شود که در ادبیات علوم سیاسی برحسب مورد، استبداد، خودکامگی یا توتالیتاریسم نامیده می‌شود. هرچند ممکن است در برخی از این نظام‌ها، ظواهر دموکراسی مثل برگزاری انتخابات وجود داشته باشد، حکومت آنها ماهیت دموکراتیک ندارد. به‌ویژه حکومت‌های توتالیتار یا تمامیت‌خواه، هیچ‌گونه مرزی میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی قائل نیستند و با تمام توان در پی دخالت در تمامی عرصه‌های زندگی مردم هستند. سرکوب سیاسی، سانسور، نظارت جمعی و فقدان کامل آزادی‌های سیاسی از جمله شاخصه‌های اصلی این رژیم‌هاست.

امروزه فناوری‌های دیجیتال، ابزار جدیدی را برای نظارت و دستکاری ذهنی ارائه

می‌دهند که ممکن است به تقویت تمامیت‌خواهی منجر شود. هوش مصنوعی از جمله این فناوری‌هاست که نه تنها می‌تواند به حاکمان مستبد و حامیان آنها در قلب در انتخابات، انتشار اطلاعات نادرست و کنترل و سرکوب مخالفان کمک کند، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز نوع خاصی از نظارت و کنترل باشد که طی آن، همه افراد جامعه به طور کامل مورد واکاوی و حسابرسی قرار گیرند. مک کارتی جونز، این وضعیت را با آنچه در اتحاد شوروی تحت حاکمیت استالین و چین تحت حاکمیت مائو بود، تطبیق داده است (کوکلیبرگ، ۱۴۰۳: ۱۶۰).

از نظر ظرفیت‌های فناوری، هیچ محدودیتی برای نظارت انبوه دولت‌ها از طریق استفاده از هوش مصنوعی و علم داده وجود ندارد. افشاگری اسنودن در سال ۲۰۱۳ نشان داد که دستگاه‌های اطلاعاتی، چگونه با ابزار هوش مصنوعی، این کار را انجام می‌دهند. امروزه امکاناتی مانند تلفن، پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی، ایمیل و مرورگرها به عنوان منابع جمع‌آوری داده در خدمت دولت‌ها هستند و آنها با تجزیه و تحلیل این داده‌های کلان، جزئی‌ترین اطلاعات را درباره کارها و فعالیت‌های شهروندان (شامل اینکه چه کسی کجا رفته، با چه کسی ارتباط برقرار کرده و چه چیزی خوانده است) به دست می‌آورند (Risse, 2023: 102).

جایی که سیستم‌های هوش مصنوعی برای ارائه خدمات عمومی به کار می‌روند، آنها بیش از آنکه بر وظیفه خدمت‌رسانی به مردم تمرکز داشته باشند، اغلب بر کارویژه نظارت بر مردم تمرکز دارند. برای نمونه، دولت چین از داده‌های سیستم اعتبار اجتماعی چین برای ردیابی و شناسایی افراد استفاده می‌کند. به علاوه از فیلم‌برداری با دوربین‌های نظارتی و نرم‌افزارهای تشخیص چهره، تشخیص صدا و داده‌های خصوصی شرکت‌های فناوری مانند علی‌بابا و بایدو نیز برای اعمال نظارت بر مردم استفاده می‌کند؛ چیزی که دایموند، آن را «تمامیت‌خواهی پست‌مدرن» می‌نامد (کوکلیبرگ، ۱۴۰۳: ۱۶۲). بنابراین هوش مصنوعی می‌تواند به ابزار فرم‌های جدیدی از تمامیت‌خواهی تبدیل شود که در چارچوب آنها، دیگر احساسات و انتخاب‌های انسانی، منطقه ممنوعه یا مقدس نیستند و همواره در معرض خطر هک شدن و دستکاری قرار دارند. این قابلیت، فرصت‌های جدیدی را برای استبداد یا به تعبیر دیگر، «لویاتان فناوری» هم از سوی دولت‌ها و هم از سوی شرکت‌ها فراهم می‌کند.

بنابراین فناوری هوش مصنوعی در شرف تبدیل شدن به یکی از خاستگاه‌های توتالیتاریسم است. برای درک این موضوع ما باید به اندیشه کسانی مراجعه کنیم که مصادیق تاریخی توتالیتاریسم را بررسی کرده و نشان داده‌اند که چگونه دموکراسی‌ها می‌توانند به نقطه مقابل خود بدل شوند. در این میان، هانا آرنست، یکی از برجسته‌ترین اندیشمندانی است که به این موضوع پرداخته است. او در کتاب «خاستگاه توتالیتاریسم» که در سال ۱۹۵۱ منتشر شد، با اشاره به نمونه‌های آلمان نازی و اتحاد شوروی به تبیین زمینه‌های شکل‌گیری رژیم‌های تمامیت‌خواه پرداخت. به استدلال او، توتالیتاریسم در شرایط فقدان عمل سیاسی رشد می‌کند. عمل سیاسی مستلزم همکاری، همبستگی، اعتماد، اقدام جمعی و گریز از تنهایی و انزواست. او نشان داد که چگونه تنهایی، «انزوا و فقدان روابط اجتماعی عادی» منجر به وحشت و اضطراب مردم می‌شود و آنها را در برابر اشکال مختلف خشونت آسیب‌پذیر می‌کند و بدین ترتیب زمینه را برای سوءاستفاده رهبران تمامیت‌خواه آماده می‌کند. این گفته به جهانی بدون اعتماد اشاره می‌کند؛ جهانی که «در آن هیچ‌کس قابل اعتماد نیست و نمی‌توان به هیچ چیز اعتماد کرد» (آرنست، ۱۳۶۶: ۳۳۲-۳۳۹).

هوش مصنوعی و سایر فناوری‌های دیجیتال می‌توانند به این پدیده کمک شایانی کنند. به گفته ترکل، ماشین‌ها می‌توانند به تنهاتر شدن ما کمک کنند. او در کتاب «تنها در کنار یکدیگر» می‌نویسد: «رابط‌ها ممکن است توهم همراهی و عدم نیاز به دوستی را به ما بدهند، ... ما در یک شبکه از افراد قرار داریم، اما احساس می‌کنیم که کاملاً تنهایییم. پشت صفحه گوشی یا کامپیوتر پنهان می‌شویم، حتی تماس گرفتن با افراد دیگر را نیز غیر محترمانه تلقی می‌کنیم. اگر به این توهم ادامه دهیم، این ریسک را می‌پذیریم که با دیگران به‌مثابه اشیا برخورد کرده، از آنها برای سرگرمی استفاده کنیم» (Turkle, 2011: 154). هشدار ترکل درباره ریسک «تنها بودن در کنار یکدیگر» را باید جدی گرفت. تنهایی نه تنها یک احساس غم‌انگیز شخصی است، بلکه اگر منجر به از بین رفتن همبستگی عمومی شود، تبدیل به چنان مشکل سیاسی و خطرناکی خواهد شد که به زمینه‌سازی توتالیتاریسم کمک خواهد کرد (کوکلیبرگ، ۱۴۰۳: ۱۶۶).

هوش مصنوعی و سایر فناوری‌های دیجیتال به همان اندازه که به این پدیده کمک می‌کنند، از نظر سیاسی مشکل‌ساز خواهند بود. برای مثال در نظر بگیرید که چگونه رسانه‌های اجتماعی، اضطراب عمومی ایجاد می‌کنند و چگونه این کار ممکن است منجر به قبیله‌سازی شود؛ ما دائماً با اخبار بد و هیجان‌انگیز بمباران می‌شویم و در فضای بی‌اعتمادی رسانه‌ای فقط به اطلاعات قبیله خود اعتماد می‌کنیم. اتاق‌های پژواک و حباب‌های شناختی بیشتر به این قبیله‌سازی کمک می‌کنند. اضطراب، تنهایی و جدایی را تشدید می‌کند و قبیله‌سازی نه تنها ممکن است به قطبی شدن سیاسی و توزیع سپهر عمومی منجر شود، بلکه منجر به خشونت نیز می‌گردد. به علاوه وقتی آرنت ادعا می‌کند که اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها از طریق روش‌های کنترل‌شده علمی، انسان‌ها را صرفاً به اشیاء تبدیل می‌کردند، می‌توان در نظر گرفت که فرم‌های دستکاری رفتاری از طریق هوش مصنوعی، چگونه می‌تواند تأثیر اخلاقی مشابهی داشته باشد؛ تا آنجا که مردم را به موجوداتی تبدیل کنند که آرنت، آنها را «حیوانات» منحرفی می‌نامد که برای هک شدن، آمادگی کامل دارند (همان: ۱۶۷). اینها بخشی از زمینه‌هایی است که در چارچوب اندیشه آرنت، مستعد خیزش توتالیتاریسم جدید است.

فراتر از زمینه‌های جامعه‌شناختی پیش‌گفته که به خیزش توتالیتاریسم کمک می‌کند، معادلات بین‌المللی نیز ممکن است تحت تأثیر توسعه هوش مصنوعی به طور نامتقارن به نفع رژیم‌های خودکامه تغییر کند. کشورهای دموکراتیک ممکن است بر اساس موازین تنظیم‌گری دموکراتیک برای برخی کاربردهای فناوری هوش مصنوعی با برخی محدودیت‌های جدی مواجه باشند. این در حالی است که رژیم‌های غیردموکراتیک، بدون هرگونه محدودیتی می‌توانند از هوش مصنوعی برای توسعه ظرفیت‌های دولت، رشد اقتصادی و توسعه قابلیت‌های نظامی و اطلاعاتی استفاده کنند. امروزه تخصیص گسترده منابع در دولت‌های غیر دموکراتیک برای توسعه و به‌کارگیری فناوری هوش مصنوعی، این باور را القا می‌کند که ممکن است مزیت رقابتی این دولت‌ها نسبت به دموکراسی‌ها افزایش یابد. از این‌رو نگرانی‌های روزافزونی وجود دارد که هوش مصنوعی دموکراسی‌ها را به حکومت‌های استبدادی و حتی توتالیتار تغییر دهد (Jungheer, 2023: 8).

سرمایه‌گذاری در هوش مصنوعی به ساختار اقتدارگرا کمک می‌کند تا ظرفیت‌های

دولتی را برای مثال از طریق حکمرانی و برنامه‌ریزی هوشمند افزایش دهند. این امر به نوبه خود می‌تواند کیفیت ارائه خدمات عمومی دولت را ارتقا بخشد. همچنین ممکن است برای افرادی که در حکومت‌های استبدادی زندگی می‌کنند، امکانات فرهنگی، اقتصادی و بهداشتی بیشتری فراهم کند. در این میان ممکن است برخی با رویکرد داد و ستد، این مزایا را به عنوان منافی در نظر بگیرند که مردم در ازای از دست دادن آزادی‌های فردی به دست می‌آورند. مثال روشن این امر در حال حاضر چین است که از جمع‌آوری داده‌ها در مقیاس بزرگ با هوش مصنوعی (برای مثال از داده‌های سیستم اعتبار اجتماعی چین) برای پشتیبانی برنامه‌ریزی و کنترل اجتماعی استفاده می‌کند. علاوه بر این، کاربرد فناوری هوش مصنوعی در حوزه نظامی و امنیتی بیش از پیش در حال رشد است. اتحادیه اروپا و دولت‌های ایالات متحده، چین و روسیه، همگی هوش مصنوعی را به عنوان یک حوزه استراتژیک ژئوپلیتیکی و رقابت اقتصادی می‌شناسند. برای مثال، روسیه با هدف تبدیل شدن به یک رهبر هوش مصنوعی در جهان، کاربرد این فناوری برای توسعه و بهینه‌سازی سیستم‌های نظامی و اطلاعاتی را در رأس اولویت‌های خود قرار داده است. این در حالی است که نقش هنجاری و ظرفیت‌های عملی آن به شدت مورد مناقشه است (رشیدی، ۱۴۰۰: ۵۹-۸۵). به هر حال شکل‌گیری مسابقه هوش مصنوعی در نظام بین‌الملل می‌تواند مخاطرات جدی برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی به همراه داشته باشد؛ به‌ویژه با این استدلال که امکانات هوش مصنوعی دولت‌های خودکامه و شرور و بازیگران میلیشایی مانند مجرمان سایبری را برای پیشبرد مقاصدشان، توانمندتر می‌کند (دهقانی فیروزآبادی و چهارآزاد، ۱۴۰۲: ۱۱۷-۱۱۹ و ۲۶۱-۲۹۷).

نتیجه‌گیری

با ظهور و توسعه فناوری هوش مصنوعی، انسان وارد مرحله جدیدی از زندگی شده است که مسائل جدیدی درباره نحوه حکمرانی ایجاد می‌کند. از جمله اینکه آیا انسان در اسارت الزامات ناشی از فناوری خواهد ماند؟ آیا انحصار فناوری‌های پیشرفته در دست گروهی از مردم یا کشورها باعث بازتولید سلطه آنها بر دیگران خواهد شد؟ یا اینکه انسان‌ها می‌توانند از طریق سازوکارهای بازاندیشانه در زندگی سیاسی، سلطه فناوری را تضعیف و

عاملیت خود را حفظ کنند؟ مفهوم‌بندی دیگر پرسش‌های یادشده این است که توسعه و استقرار فناوری هوش مصنوعی، چه تأثیری بر سرنوشت دموکراسی دارد؟ آیا دموکراسی با بحران مواجه می‌شود یا اینکه با بهره‌گیری از فرصت‌های جدید بر پویایی و دوامش افزوده خواهد شد؟ در مقاله حاضر تلاش شد تا به این پرسش پاسخ داده شود و در این میان به تبیین چالش‌های فراوری دموکراسی در عصر دیجیتال پرداخته شد.

روشن است که هوش مصنوعی همانند هر نوآوری فناورانه دیگر می‌تواند همزمان فرصت‌ها و چالش‌های مختلفی برای جامعه سیاسی به همراه داشته باشد. اما از آنجا که کاربرد هوش مصنوعی در جامعه و سیاست در آغاز راه است و افق تحولات آینده، چندان روشن نیست، شاید نتوان پاسخ قطعی به مسائل یادشده ارائه داد و آینده دموکراسی را به روشنی ترسیم نمود. با این حال در چارچوب عمل به رسالت دانشگاهی، بر اساس شواهد موجود و با تکیه بر بینش‌های فلسفی، در این پژوهش با بررسی انتقادی نقاط تماس دموکراسی و هوش مصنوعی، تعدادی از چالش‌های اساسی دموکراسی در عصر دیجیتال استخراج شد. این چالش‌ها در قالب یک مدل مفهومی ابتکاری در چهار سطح ذهنی، ارتباطات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی طبقه‌بندی و بررسی شد: در سطح ذهنی، چالش دستکاری افکار عمومی؛ در سطح ارتباطات اجتماعی، چالش مخدوش شدن محیط اطلاعاتی؛ در سطح اقتصادی، چالش گسترش نابرابری و تبعیض؛ و بالاخره در سطح سیاسی، خطر خودکامگی و تمامیت‌طلبی.

این مدل بیانگر وجود نظامی از چالش‌های فناوری هوش مصنوعی برای دموکراسی است که هر کدام از چالش‌ها، ارتباط تنگاتنگ و سیستماتیک با سایرین دارد. به این معنا که گسترش هر کدام از آنها، چالش‌های دیگر را بازتولید می‌کند. اما در این میان ابرچالش دموکراسی، خطر توتالیتریسم است که می‌توان آن را نتیجه کارکرد سه چالش دیگر ارزیابی کرد. بر اساس نظریه‌های کسانی که به تبیین علل جامعه‌شناختی پدیده توتالیتریسم پرداخته‌اند، مؤلفه‌های دستکاری افکار عمومی، مخدوش شدن محیط اطلاعاتی و بالاخره فقر و نابرابری، جملگی زمینه‌های خیزش توتالیتریسم هستند که به نظر می‌رسد در عصر دیجیتال، سازوکارهای فناوری هوش مصنوعی، آنها را تقویت می‌کند. برای تضمین آینده دموکراسی، ضروری است هشدارها در ارتباط با این چالش‌ها جدی تلقی شود و بر این پایه، گام‌های عملی مؤثری برای تنظیم‌گری و مقررات‌گذاری

هوش مصنوعی در سطوح ملی و بین‌المللی برداشته شود. اینجاست که حکمرانی هوش مصنوعی، موضوعیت می‌یابد و در این چارچوب، طراحی انتخاب‌های آگاهانه و ممیزی‌های شفاف می‌تواند به ترمیم اختلالات و کشف سوگیری‌ها کمک کند.

با توجه به اینکه پیامدهای سیاسی و اجتماعی توسعه کاربردهای هوش مصنوعی عمدتاً مربوط به آینده است، بنابراین لازم است پویایی کاربرد هوش مصنوعی در جامعه و اثرات بعدی آن بر دموکراسی همواره بررسی و کنترل شود. تجزیه و تحلیل اثرات هوش مصنوعی بر دموکراسی، بستگی به ویژگی‌های مربوط به نوع هوش مصنوعی، نحوه عملکرد، شرایط کاربرد و زوایای مختلف دموکراسی‌هایی دارد که در تماس با هوش مصنوعی قرار می‌گیرند. در این میان شایسته است فرصت‌ها و تهدیدهای هوش مصنوعی در کنار هم دیده شود. هرچند اغلب ابعاد تهدیدآمیز هوش مصنوعی مورد بحث قرار می‌گیرد، همزمان ممکن است آنگونه که طرفداران یوتوپیای دموکراتیک استدلال می‌کنند، هوش مصنوعی در بردارنده فرصت‌هایی برای ترمیم برخی ناکارآمدی‌های دموکراسی‌های معاصر باشد.

لازم است دانش‌پژوهان علوم اجتماعی در تحلیل‌های خود درباره دموکراسی معاصر، همان‌طور که لاتور تأکید کرده است، هوش مصنوعی را به عنوان یک متغیر دخیل مورد توجه قرار دهند و در این چارچوب به تبیین عملکرد درونی و اثرات خاص این فناوری بپردازند. این در حالی است که فناوری هوش مصنوعی بیش از پیش در تحقیقات علوم اجتماعی به عنوان یک روش اکتشافی به کار می‌رود. از سوی دیگر، متخصصان هوش مصنوعی نیز لازم است پیامدهای توسعه و کاربرد هوش مصنوعی برای دموکراسی را در نظر بگیرند. ارزیابی‌هایی که صرفاً با تکیه بر سازوکارهای فناورانه انجام می‌شوند، با خطر مغالغه در تأثیر هوش مصنوعی بر سیستم‌های اجتماعی همراه هستند. از سوی دیگر تحلیل‌هایی که صرفاً متکی بر بینش‌های جامعه‌شناختی هستند، با خطر بازنمایی نادرست کارکرد واقعی هوش مصنوعی مواجه‌اند. این مهم، بررسی تأثیر هوش مصنوعی بر دموکراسی را به یک رسالت بسیار مهم میان‌رشته‌ای در محافل دانشگاهی و علمی تبدیل می‌کند.

پی‌نوشت

۱. سیستم‌های هوش مصنوعی محدود (NAI) برای انجام وظایف خاص یا تخصصی در یک دامنه محدود طراحی شده و کارهایی مانند تشخیص گفتار، طبقه‌بندی تصاویر، تشخیص چهره، پردازش زبان طبیعی، ماشین‌های خودران و... انجام می‌دهند.
۲. مدل زبانی بزرگ (LLM)، سامانه‌های هوش مصنوعی هستند که برای درک، تولید و پاسخگویی به زبان انسان طراحی شده‌اند. آنها به این دلیل «بزرگ» نامیده می‌شوند که حاوی میلیاردها پارامتر برای پردازش الگوهای پیچیده در داده‌های زبان هستند.
۳. شاید نام مافیای الکترونیکی (E-Mafia)، نامی برازنده برای اینگونه شرکت‌های ناقض حریم خصوصی در حوزه فناوری اطلاعات باشد.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۶۶) توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، سازمان انتشارات جاویدان.
- باقری دولت‌آبادی، علی (۱۴۰۳) «تأثیر هوش مصنوعی بر نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل»، فصلنامه راهبرد سیاسی، سال هشتم، شماره ۱، صص ۷-۲۷.
- باقری ده‌آبادی، علیرضا (۱۳۹۳) «بررسی رویکردها و ابعاد هژمونی تکنولوژی بر انسان»، مجله مطالعات بین‌رشته‌ای در رسانه و فرهنگ، سال چهارم، شماره ۱، صص ۱-۲۸.
- برکان، ماجا (۱۴۰۲) «هوش مصنوعی و مردم‌سالاری؛ تأثیر اطلاعات غلط، ربات اجتماعی و هدف‌گذاری سیاسی»، ترجمه سارا صلح‌چی، فصلنامه تمدن حقوقی، سال ششم، شماره ۱۸، صص ۱۵۵-۱۷۲.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸) اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نشرنی.
- جعفری هزارانی، نورالدین (۱۴۰۳) «تکنولوژی و توتالیتاریسم: هوش مصنوعی ابزاری برای دیکتاتور؟!»، سیویلیکا، ۱۱ تیر. قابل دسترسی در: [https://civilica.com/doc/2017497\[18/5/1403\]](https://civilica.com/doc/2017497[18/5/1403])
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال و سعید چهارآزاد (۱۴۰۲) هوش مصنوعی و روابط بین‌الملل، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
- رشیدی، احمد (۱۴۰۰) «استراتژی هوش مصنوعی روسیه» فصلنامه علمی مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال بیست‌وهفتم، شماره ۱۱۶، صص ۵۹-۹۰.
- (۱۳۸۶) «بازاندیشی دموکراسی و تحول رابطه جامعه و دولت در عصر جهانی شدن»، فصلنامه سیاست، سال سی‌وهفتم، شماره ۴، صص ۱۱۳-۱۳۸.
- زوبوف، شوشنا (۱۴۰۳) عصر سرمایه‌داری نظارتی: مبارزه برای آینده‌ی انسان در جبهه‌ی جدید قدرت، ترجمه‌ی احسان شاه‌قاسمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، چاپ پنجم، تهران، نی.
- کورتیس، پولی (۱۴۰۲) «هوش مصنوعی جان تازه‌ای به سیاست می‌دهد»، ترجمه لیلا احمدی، سایت عصر ایران، ۲۹ شهریور، قابل دسترسی در: [https://www.asriran.com/fa/news/908038\[18/5/1403\]](https://www.asriran.com/fa/news/908038[18/5/1403]).
- کوکلیرگ، مارک (۱۴۰۳) درآمدی بر فلسفه‌ی سیاسی هوش مصنوعی، ترجمه‌ی علی‌اصغر رییس‌زاده، تهران، مؤسسه فرهنگی دکسا.
- گیبیز، جان آر و بو ریم (۱۳۸۱) سیاست پست‌مدرنیته، درآمدی بر فرهنگ و سیاست معاصر، ترجمه‌ی منصور انصاری، تهران، گام نو.
- طهماسبی، جواد (۱۴۰۳) «هوش مصنوعی و دموکراسی»، هفته‌نامه تجارت [نشریه الکترونیکی]، اول اردیبهشت، قابل دسترسی در:

[https://www.tejaratefarda.com/fa/tiny/news-46746\[19/5/1403\]](https://www.tejaratefarda.com/fa/tiny/news-46746[19/5/1403]).

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در علم سیاست، تهران، دانشگاه تهران.

وولی، ساموئل سی و فلیپ ان هاورارد (۱۴۰۰) دستکاری در رسانه‌های اجتماعی: پروپاگاندای رایانشی، ترجمه عباس رضایی ثمرین و رسول صفراهنک، تهران، همشهری.

هراری، یوال نوح (۱۳۹۷) انسان خداگونه: تاریخ مختصر آینده، ترجمه زهرا عالی، تهران، فرهنگ نشر نو. ----- (۱۴۰۳) «هوش مصنوعی و دموکراسی»، ترجمه نوید رضایی، سایت زیگپ [آپاگاه

اینترنتی]، اول اردیبهشت، قابل دسترسی در:

[https://zigap.ir/mag/conversation-yuval-noah-harari-artificial\[17/5/1403\]](https://zigap.ir/mag/conversation-yuval-noah-harari-artificial[17/5/1403])

Acemoglu, D. (2021) "Harms of AI". In J. B. Bullock; Y. C. Chen; J. Himmelreich; V. M. Hudson; A. Korinek; M. M. Young; B. Zhang (Eds.). The Oxford handbook of AI governance. Oxford. London: University Press. Available at: <https://doi.org/10.3386/w29247>. [19/8/2024].

Aviram, H.; Bragg, A.; Lewis, C. (2017) "Felon disenfranchisement". Annual Review of Law and Social Science. Vol. 13. 295–311. Available at: <https://doi.org/10.1146/annurev-lawsocsci-110316-113558>. [10/8/2024].

Dreyfus, H. L. (2008) On the Internet. London: Routledge.

Ellul, J. (1964) The Technological Society. Translated by: J. Wilkinson. New York: Vintage Books. Available at: <https://ia803209.us.archive.org/2/items/Jacques%20Ellul%20-%20The%20Technological%20Society.Pdf>. [11/7/2024].

Gardner, H. E. (2011) Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. 3rd edition. New York: Basic Books.

Jungherr, A. (2023) "Artificial Intelligence and Democracy: A Conceptual Framework". Social Media+Society. July-September, 1-14. Available at: [Sagepub.com/journals-permeations](https://sagepub.com/journals-permeations). Doi: 10.1177/20563051231186353.

Jungherr, A.; Schroeder, R. (2023) "Artificial intelligence and the public arena". Communication Theory. 33(3). Available at: <https://doi.org/10.1093/ct/qtad006>. [15/8/2024].

Haraway, D. J. (1991) Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York, Routledge, 1991.

Kissinger, H.; Schmidt, E.; Huttenlocher, D. P.; Schouten, S. (2021). The age of AI: and our human future. New York: Little Brown and Company.

Larson, E. J. (2021) The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, B. (2007) Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.

Muller, C. (2020) "The Impact of Artificial Intelligence on Human Rights, Democracy and the Rule of Law". ALLAI. March 20. Online Published.

- Available at: <https://allai.nl/wp-content/uploads/2020/06/The-Impact-of-AI-on-Human-Rights-Democracy-and-the-Rule-of-Law-draft.pdf>. [19/8/2024].
- Mumford, L. (2010) *Technics and Civilization*. Illinois, Reprint edition. University of Chicago Press. Available at: https://monoskop.org/images/f/fa/Mumford_Lewis_Technics_and_Civilization.pdf. [28/6/2024].
- Nobel, S.U. (2018) *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York University Press.
- Risse, M. (2022) "Artificial Intelligence and the Past, Present, and Future of Democracy". in S. Voienky; P. Kellmeyer; O. Mueller; W. Burgard(eds). *The Responsible Artificial*. 85-103. Published online by Cambridge University Press. Available at: <https://doi.org/10.1017/9781009207898.009>. [22/7/2024].
- Smith, B. C. (2019) *The promise of artificial intelligence: Reckoning and judgment*. Cambridge: MIT Press.
- Turkle, S. (2011) *Alone Together: Why we Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.