

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

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

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 جهانگیر کرمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر الهه کولایی، 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 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 سیویلیکا (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: ۵۰۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

- مقاله به زبان فارسی یا انگلیسی بوده، قبلاً در جایی چاپ نشده باشد. داشتن چکیده فارسی و انگلیسی برای مقاله ضرورت دارد.
- هیئت تحریریه پس از داوری، پذیرش مقاله را اعلام خواهد کرد.
- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.
- همراه مقاله نام و نشانی دقیق، شماره تلفن نویسنده یا نویسندگان و محل خدمت آنان ذکر شود.
- مقاله در برگه‌های A4 و با رعایت ابعاد صفحه دو فصلنامه (قطع وزیری) تایپ شود. تعداد جدول‌ها در پایین‌ترین حد در نظر گرفته شود. نمودارها واضح و عکس‌ها سیاه و سفید در کاغذ مناسب در اندازه ۱۰×۱۵ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف‌چینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر 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..... ۱ «روایت» در اندیشه مدنی هانا آرنت.....
محدثه تیموری/عباس منوچهری
- ۲۳..... ۲۳ تضمینات سیاسی نظریه صدق در اندیشه «ریچارد رورتی».....
سمیرا غلامی/محمد مهدی مجاهدی/مجید توسلی رکن آبادی/ایرج رنجبر
- ۵۳..... ۵۳ دولت و نیک‌زیستی: مقایسه تحلیلی الگوها.....
گیتی پورزکی
- ۸۱..... ۸۱ مقایسه مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه مارکسیسم و پسا مارکسیسم.....
محمد حسن اسدی/علیرضا سمیعی اصفهانی/علی باقری دولت آبادی
- ۱۱۳..... ۱۱۳ انقلاب در دو برداشت: تحلیل ساختاری - تاریخی لاوسن و گفتمان لیبرال - سیاسی زکریا.....
مهدی زیبایی/محمد کامکاری
- ۱۴۱..... ۱۴۱ روش‌شناسی نظریه‌پردازی نظریه دولت در اروپای قرون شانزده تا هجده میلادی.....
علیرضا آقاباباگلی/سید محمد علی حسینی زاده
- ۱۶۹..... ۱۶۹ شیوه پیدایش نظام‌های فدرال و پیامدهای نهادی آن؛ بررسی مقایسه‌ای امارات و عراق.....
سعید عطار/آرش ماندنی زاده
- ۱۹۷..... ۱۹۷ زبان سیاست و مواجهه با مدرنیته: تحلیل بازی‌های زبانی قدرت در ایران معاصر.....
محمد رضا صالحی وثیق/سید مهدی ساداتی نژاد
- ۲۲۷..... ۲۲۷ «درآمدی بر «نظریه ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی ایران» بر پایه واکاوی بنیان‌های کهن ملیت ایرانی».....
محمد کوراوند/مسعود شهرام‌نیا/سید غلامرضا دوازده‌مامی
- ۲۵۵..... ۲۵۵ دوره اول فکری «داریوش شایگان»: رویکرد شرق‌شناسانه و گذار به امتناع.....
عطاء الله کریم زاده
- ۲۷۹..... ۲۷۹ ظرفیت‌ها و بایسته‌های رویکرد نهادگرایانه در سیاست خارجی ج. ۱. ایران.....
عباس ضیاء الدینی/محمد کمالی زاده/سید خدا یار مرتضوی/سید عطاء الله سینائی

داوران این شماره

- دکتر حمید احمدی / استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران
- دکتر خلیل اله سردارنیا / استاد دانشگاه شیراز
- دکتر رضا سیمبر / استاد دانشگاه گیلان
- دکتر جهانگیر کرمی / استاد دانشگاه تهران
- دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز
- دکتر عبدالرسول حسینی فر / دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان
- دکتر مهدی زیبایی / دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)
- دکتر سعید عطار / دانشیار دانشگاه یزد
- دکتر سید محسن علوی پور / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر فربرز محرم خانی / دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
- دکتر سید علی میرموسوی / دانشیار دانشگاه مفید قم
- دکتر قدیر نصری / دانشیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر بابک ارسیا / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر منصور انصاری / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی
- دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی
- دکتر سیدمحمدعلی حسینی زاده / استادیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه
- دکتر امیر روشن / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر علی صالحی فارسانی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان
- دکتر حمزه عالمی چراغعلی / استادیار دانشگاه علوم اسلامی شهید محلاتی قم
- دکتر خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب
- دکتر مازیار مظفری فلارتی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر رضا نجف زاده / استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ونهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۲-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸

نوع مقاله: پژوهشی

«روایت» در اندیشه مدنی هانا آرنت

* محدثه تیموری

** عباس منوچهری

چکیده

مفهوم «روایت» در دهه‌های اخیر، هم‌زمان با تحولات زبان‌شناسی و نظریه روایت، به یکی از مباحث مهم فلسفه تاریخ تبدیل شده است. این مقاله روایت‌گری را در اندیشه هانا آرنت به منزله رویکردی هنجاری و توانشی وجودی بررسی می‌کند؛ رویکردی که امکان فهم جهان، کنش انسانی و زندگی سیاسی را فراهم می‌آورد. با توجه به جایگاه پدیدارشناسی در شیوه اندیشیدن آرنت، پژوهش حاضر با رویکردی پدیدارشناسانه و با بهره‌گیری از روش بینامتنیتی، آثار او را در نسبت با سنت‌های فکری مرتبط، به‌ویژه آرای ارسطو، تحلیل می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روایت در اندیشه آرنت با ظهور «کیستی» انسان، ماندگاری کنش، شکل‌گیری جهان مشترک و تحقق زندگی نیک پیوندی بنیادین دارد. از این منظر، روایت‌گری یکی از مؤلفه‌های اساسی اندیشه مدنی آرنت و افقی برای فهم سیاست و روابط انسانی به شمار می‌آید.

واژه‌های کلیدی: روایت، هانا آرنت، اندیشه مدنی، عمل و زندگی نیک.

* نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

mohadesehteymori13@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-2384-2998>

amanoochehri@yahoo.com

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

<https://orcid.org/0009-0009-4908-6013>



مقدمه

«روایت»^(۱)، مفهومی چندلایه و ریشه‌دار است که در حوزه‌هایی چون زبان‌شناسی، فلسفه، و نظریه ادبی، کاربردهای گسترده‌ای یافته است. این مفهوم از دیرباز به عنوان ابزاری برای انتقال دانش و معنا استفاده شده است. واژه «Narrative» در زبان انگلیسی، از ریشه لاتین «Narrara» و ریشه هند و اروپایی «Gna» مشتق شده و به معنای «دانستن» و «گفتن» است. این پیوند میان گفتن و دانستن، «روایت» را به چیزی فراتر از بازنمایی ذهنی صرف تبدیل کرده و آن را به سازوکاری برای معناسازی و تقویت شناخت بدل ساخته است (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

یکی از نخستین تأملات فلسفی درباره مفهوم روایت به ارسطو بازمی‌گردد. وی در بوطیقا^۱ به طور ویژه بر اهمیت روایت تأکید کرده است. او داستان را بستری می‌داند که از طریق آن انسان‌ها می‌توانند به شناختی عمیق‌تر از جهان و خویش دست یابند. به قول وی، داستان همانا «یا روایت کردن در نقش دیگری است، همان‌طور که هومر می‌نویسد، یا به گونه‌ای که شخص همیشه به عنوان یک شخص صحبت می‌کند، یا اجازه می‌دهد همه شخصیت‌ها به عنوان بازیگر و در عمل ظاهر شوند» (Aristoteles, 1994: 4).

ارسطو، «تراژدی» را نوعی محاکات^۲ - که در زبان فارسی، مترادف «تقلید» است - معرفی کرده است. مراد وی از این مفهوم آن است که در زمینه روایی تراژدی، تنها با ایفای نقش شخصیت‌ها مواجه نیستیم، بلکه در واقع شاهد تقلید و تأمل دوباره بر کنش‌های انسانی رخ داده در گذشته نیز خواهیم بود. بنابراین تراژدی، تقلید کردار انسان‌هاست، نه محاکات طبیعت:

«تراژدی ذاتاً تقلید است، اما نه تقلید اشخاص، بلکه تقلید عمل و زندگی»^۳،

تقلید سعادت^۴. هرگونه سعادت یا تیره‌بختی بشری، صورت عمل را به خود می‌گیرد؛ غایتی که برای آن زندگی می‌کنیم، نوع خاصی از فعالیت است، نه قسمی کیفیت. شخصیت‌ها به واسطه سیرتشان^۵، کیفیاتی به ما عرضه

1. De Poetica

2. mimesis

3. bios

4. eudaimonia

5. ethos

می‌کنند، اما به واسطه عملشان^۱ است که سعادتمندند یا بالعکس»
(Aristotle, 1984: 1450a.15).^(۲)

بر این اساس ارسطو میان مفهوم روایت، تراژدی و پراکسیس، نوعی پیوند برقرار می‌کند تا از این طریق، اعمال انسانی و پیامدهای ناشی از آن را از زاویه‌ای متفاوت درک کند. به همین دلیل نیز تراژدی به عنوان شکلی از روایت، تجربه‌ای از پراکسیس را بازنمایی می‌کند و به مخاطب، فهم متفاوتی از زندگی انسانی ارائه می‌دهد^(۳).

با توجه به اینکه در منظومه گفتاری^۲ ارسطویی، اعمال انسانی، همان تصمیم‌های اخلاقی موقعیتمند (پراکسیس) هستند، در تراژدی نیز شخصیت‌ها در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند که با انتخاب‌هایی دشوار که پیامدهای جدی دارد، مواجه می‌شوند. بنابراین این موقعیت‌ها در قالب روایت نمایش داده شده، نه تنها ارتباط کتمان‌ناپذیر بین اخلاق و پراکسیس را نشان می‌دهد، بلکه بینش عمیق‌تری درباره تصمیم‌های عملی شهروندان ارائه می‌کند^(۴). بدین ترتیب اهمیت روایت در اندیشه ارسطو، انکارناپذیر است؛ زیرا روایت به واسطه تراژدی، کنش‌های انسانی را بازنمایی می‌کند تا در نهایت به بازاندیشی در حوزه‌های مختلفی همچون اخلاق، سیاست و زندگی عملی یاری رساند.

این پژوهش نیز از روش بینامتنیت برای تحلیل روایت‌گری در اندیشه «هانا آرنت» بهره می‌برد. بینامتنیت، اصطلاحی است که نخستین بار ژولیا کریستوا بر مبنای آرای میخائیل باختین مطرح کرد و به این ایده اشاره دارد که هیچ متنی مستقل و منزوی از متون دیگر نیست، بلکه درون شبکه‌ای از ارجاعات، اقتباس‌ها و تعامل‌های بینامتنی قرار دارد. بنابراین در این روش، متن نه به عنوان یک ساختار بسته، بلکه به عنوان عرصه‌ای از گفت‌وگوها و مواجهه‌های فکری، فهم و مطرح می‌شود (Kristeva, 1980: 66).

بر این اساس اندیشه‌های آرنت درباره روایت‌گری در تعامل با سنت‌های فلسفی پیشین، به‌ویژه آرای ارسطو، تحلیل می‌شود. در این مقاله با بررسی تطبیقی و تفسیری متون آرنت و ارسطو، تلاش شده است نشان داده شود که چگونه آرنت با وجود وام‌گیری از مفاهیم ارسطویی، روایتی نو از عمل انسانی ارائه می‌دهد که نه بر محاکات، بلکه بر

امکان روایت‌گری کنش‌های سیاسی و مدنی تأکید دارد. این مقایسه بینامتنی، نه تنها اشتراکات و تفاوت‌های دیدگاه‌های این دو متفکر را آشکار می‌سازد، بلکه جایگاه روایت را به عنوان عنصری کلیدی در حیات مدنی از منظر آرنست برجسته می‌کند. همچنین در دوران معاصر، «رولان بارت» از منظری زبان‌شناسانه، روایت و روایت‌گری را تئوریزه و صورت‌بندی کرده است. وی بر این نظر است که ما با انواع متنوعی از روایت‌ها احاطه شده‌ایم:

«روایت‌های جهان بی‌شمارند. روایت در وهله نخست، انواع شگرفی از ژانرهای مختلف است که خود این ژانرها در ساحت‌های مختلفی توزیع شده‌اند؛ گویی هر ساحت مستعد دریافت قصه‌های انسان باشد. ... روایت در اسطوره، افسانه، حکایت، قصه، رمان کوتاه، حماسه، تاریخ، تراژدی، نمایش‌نامه، کمدی، پانتومیم، نقاشی، شیشه‌نقشینه‌ها، سینما، کتاب‌های مصور، اخبار و مکالمات حضور دارد. علاوه بر این ذیل تمام این فرم‌های تقریباً بی‌شمار، روایت در هر سنی، در هر مکانی و در هر جامعه‌ای، حضورش قطعی است. ... روایت همه‌جا هست، درست مانند خود زندگی» (Barthes, 1982: 251).

بارت همچنین بر این نظر است که روایت‌گری را نمی‌توان کنشی بی‌طرفانه دانست، بلکه این فرآیند دارای ماهیتی سیاسی است که به شکل‌گیری و تعیین واکنش‌های انسان‌ها نسبت به جهان پیرامونشان کمک می‌کند و به نگرش آنها درباره جهان و تجربیاتشان شکل می‌دهد (تامس، ۱۴۰۲: ۱۵).

البته متفکرانی نیز بوده‌اند که به شدت منتقد تاریخ به‌مثابه روایت هستند. در دهه ۱۹۳۰، مکتب آنال فرانسه به‌شدت روایت را به نفع رهیافت «علمی» تر تشخیص مسائل و توسعه و بسط فرضیه‌ها رد کرد. همچنین کارل همپل، واضع نظریه «علم واحد»^۱ و کارل پوپر، واضع «ابطال‌گرایی» دهه‌های ۴۰ و ۵۰ استدلال می‌کردند که تبیین‌های مبتنی بر روایت، ناکافی‌اند و نیز تاریخ، تنها زمانی می‌تواند رشته‌ای جدی به حساب آید که بتواند قوانین عامی ارائه دهد.

پیشینه پژوهش

«برایان فی» در کتاب «پارادایم شناسی علوم انسانی»، رویکردهای مختلف در علوم انسانی را بررسی می‌کند و روایت را به عنوان یکی از ابزار مهم برای تفسیر تجربه‌های انسانی و توضیح پدیده‌ها معرفی می‌کند. او بر این نظر است که روایت نه تنها واقعیت را بازگو می‌کند، بلکه در ساختن و سازمان‌دهی معنای آن نیز نقشی انکارناپذیر دارد. به تعبیر فی، سه پارادایم تفسیری^۱، انتقادی^۲ و پدیدارشناسی^۳ با «روایت‌گری»^۴ به گونه‌ای خاص تعامل برقرار کرده‌اند. در پارادایم تفسیری، روایت به عنوان ابزاری برای درک معنای کنش‌های انسانی و بازنمایی ذهنیات افراد در جامعه و به طور کلی فرهنگ عمل می‌کند. «ماکس وبر»^۵، یکی از اصلی‌ترین نمایندگان این پارادایم محسوب می‌شود. وی فهم^۶ و درک معنای کنش انسانی را برای درک و مطالعه علوم اجتماعی، ضروری ارزیابی می‌کند. به طور کلی در این رویکرد، روایت‌گری می‌تواند در فهم انگیزه‌های انسانی، سهم قابل توجهی داشته باشد.

در پارادایم انتقادی نیز روایت به عنوان ابزاری برای نقد نابرابری‌های اجتماعی به کار می‌رود و خواهان رهایی از سلطه، ایجاد آگاهی و دستیابی به تغییرات اجتماعی است. به تعبیر «هابرماس»^۷، فیلسوف مکتب فرانکفورت، علوم انسانی باید شرایط گفت‌وگوی آزاد و رهایی‌بخش را تسهیل کند. وی با طرح مفهوم استدلال برتر در چارچوب نظریه کنش ارتباطی خود، به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن ارتباطات انسانی در عرصه عمومی بدون هیچ‌گونه اجبار و با رعایت اصول عقلانیت، حفظ آزادی و برابری در بیان نظرها صورت می‌گیرد. بر اساس دیدگاه یورگن هابرماس، «استدلال عقلانی به همگان تضمین می‌دهد که تمام افراد دغدغه‌مند، علی‌الاصول، آزادانه و برابر در گفت‌وگو شرکت کنند» (Habermas, 1990: 198). بنابراین از این منظر نه تنها می‌توان از روایت برای نقد ساختار

1. Interpretive Paradigm

2. Critical Paradigm

3. Phenomenological Paradigm

4. Narativism

5. Max Weber

6. Verstehen

7. Jurgen Habermas

قدرت و نابرابری‌های موجود در جامعه مدد گرفت، بلکه روایت‌گری، امکانی را برای بیان استدلال شهروندان و تجربه‌های آنان فراهم می‌کند تا زمینه‌ای برای تفاهم و درک متقابل حاصل شود.

از سوی دیگر در پارادایم پدیدارشناسی، از آنجایی که تمرکز بر تجربه‌های زیسته انسانی است، روایت، ابزاری برای فهم چگونگی ادراک افراد از جهان در نظر گرفته می‌شود. به عبارتی تجربه انسانی از طریق بازگویی روایت، قابل درک خواهد شد. «ادموند هوسرل»^۱ به عنوان بنیان‌گذار پدیدارشناسی، بر این نظر است که باید به سمت تجربه‌های زیسته و درک مستقیم آگاهی حرکت کرد. او بر اهمیت توصیف دقیق تجربه‌های انسانی تأکید داشت. بدین ترتیب روایت در این پارادایم، ابزاری برای بازسازی و تحلیل تجربه‌هاست (ر.ک: فی، ۱۳۹۰).

علاوه بر پارادایم‌های مورد اشاره فی، می‌توان به روایت‌شناسی ساختارگرا نیز پرداخت. در این رهیافت، آرا و نظرهای افرادی چون بال، جیمسون^۲ و بارت^۳ قابل توجه است. این دو صاحب‌نظر، «روایت‌شناسی»^۴ را مجموعه نظریه‌های روایت‌ها، متون، تصاویر و رویدادهای روایی و ساخته‌های فرهنگی دانسته‌اند که به درک، تحلیل و ارزیابی روایت‌ها یاری می‌رساند (Bal, 2009: 16). «فردریک جیمسون»، فرآیند فراگیر «روایت» را «کارکرد اصلی یا نمونه بارز جوهر ذهن انسان‌ها» توصیف کرده است. به تعبیر وی، انسان‌ها از طریق روایت‌سازی به جهان معنا می‌بخشند و از این طریق، شناخت خویش را کامل‌تر می‌کنند. البته روایت صرفاً ابزاری برای انتقال تجربه‌ها نیست، بلکه به عنوان یک «توانش وجودی» مطرح می‌شود که ذهن انسان از طریق آن، جهان را بازنمایی کرده، به آن نظم می‌بخشد (Jameson, 1982: 13). رولان بارت نیز روایت را نه محدود به ادبیات می‌داند و نه حتی منحصر به هنر، بلکه آن را به عنوان عنصری بنیادین در تجربه انسانی می‌شناخت.

«روایت‌شناسی» در جریان فکری پسامدرن نیز مورد توجه بوده است. از جمله «ژان

1. Edmund Husserl

2. Fredric Jameson

3. Roland Barthes

4. Narratology

فرانسوا لیوتار^۱، فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی نیز روایت‌گری را فرم اثیری دانش عام می‌داند (Lyotard, 1984: 19). او روایت‌گری را به عنوان یکی از اشکال بنیادین دانش در جوامع توصیف می‌کند. وی بر این نظر است که در دوران مدرن، فراروایت‌هایی مانند رهایی بشر، پیشرفت علمی، هژمونی معرفتی خود را اعمال کرده‌اند. اما در دوران پست مدرن، این فراروایت‌ها به چالش کشیده می‌شوند و جای خود را به روایت‌های خرد و متکثر می‌دهند. در این زمینه، روایت‌گری دیگر تنها ابزاری برای انتقال دانش نیست، بلکه به عنوان شکلی اثیری از دانش عام و پراکنده تلقی می‌شود که در آن حقیقت مطلق، جای خود را به تنوع دیدگاه‌ها و تفسیرهای محلی و فردی خواهد داد. بدین ترتیب روایت‌های کلان که به نوعی تلاش دارند تا یک حقیقت واحد را ارائه کنند، اعتبار خود را از دست داده و در عوض روایت‌های کوچک و محلی، اهمیت بیشتری یافته‌اند. به تعبیر لیوتار، «در وضعیت پسامدرن، ما دیگر نمی‌توانیم به یک روایت کلان برای توجیه تاریخ یا حقیقت اعتماد کنیم؛ بلکه باید به روایت‌های متنوع و خاص توجه کنیم» (Lyotard, 1979: 6)^(۵).

علاوه بر پژوهش‌های یادشده، ژولیا کریستوا به اهمیت روایت در اندیشه هانا آرنت پرداخته است. کریستوا در «هانا آرنت و ارسطو: آپولوژی روایت»، حلقه مفقوده‌ای را که آثار دوران جوانی آرنت همچون رساله «عشق و آگوستین قدیس» و «زندگی‌نامه راحیل فارنهایگن» را به آثار فلسفی‌تر او همچون «وضع بشر و حیات ذهن» پیوند می‌زد، در «مفهوم زندگی بشری او به عنوان عملی سیاسی که در زبان روایت آشکار می‌شود» جست‌وجو می‌کند (کریستوا، ۱۴۰۱: ۲۳). او بر این نظر است که مفهوم روایت و روایت‌گری، امکانی را فراهم می‌کند تا اندیشه مدنی آرنت را از جنبه‌ای متفاوت مورد واکاوی قرار دهیم.

«میگل ابنسور»^۳، اندیشمند فرانسوی نیز آرنت را یکی از برجسته‌ترین متفکران معاصر معرفی می‌کند که در خلال آثارش، خواهان بازگشت به موضوعات سیاسی مرتبط

1. Jean-Francois Lyotard

2. metanarratives

3. Miguel Abensour

با نیازها و مسائل انسانی در اینجا و اکنون است. او همچنین تأکید می‌کند که آرنت، سیاست را بر مبنای واقعیت «تکثر انسانی» می‌فهمد. از این‌رو سیاست از نگاه او نه با «انسان» (به‌مثابه مفهومی انتزاعی)، بلکه با «انسان‌ها» و مناسبات میان آنها سروکار دارد (ابن‌سور، ۱۴۰۲: ۱۷).

در همین رابطه، «سیلا بن‌حیب»^۱ در مقاله‌ای با عنوان «هانا آرنت و قدرت رهایی‌بخش روایت» به بررسی نقش روایت در اندیشه آرنت می‌پردازد. بن‌حیب بر این نظر است که در اندیشه آرنت، روایت به عنوان یک فعالیت بنیادین و توانش وجودی در نظر گرفته می‌شود و روایت‌گری امکانی را برای درک و تفسیر تجربه‌های انسانی و ایجاد معنا در جهان فراهم می‌کند. بنابراین به تعبیر آرنت، از طریق روایت و بازگویی داستان‌های مختلف، افراد می‌توانند اعمال و رویدادهای گذشته را به گونه‌ای بازگو کنند که به فهم جمعی و ایجاد هویت مشترک در عرصه عمومی کمک کند. این فرآیند روایت‌گری نه تنها به بازسازی گذشته، بلکه به توانمندسازی افراد در مواجهه با چالش‌های حال و آینده نیز کمک خواهد کرد (Benhabib, 1990: 187).

همچنین «ند کرتویز»^۲، رابطه سیاست و روایت را در اندیشه آرنت بررسی می‌کند تا اهمیت روایت در درک پراکسیس انسانی روشن‌تر شود. به گفته وی، در اندیشه آرنت، «سیاست» و «روایت» به یکدیگر وابسته‌اند و از طریق روایت و عمل‌های روایت‌شده می‌توان راهی برای تقویت عرصه عمومی و مقابله با خشونت و توتالیتاریسم یافت (Curthoys, 2002: 368).^(۶)

با وجود پژوهش‌های یادشده، همچنان خلأیی در فهم جایگاه روایت در اندیشه مدنی هانا آرنت باقی مانده است. بخش مهمی از مطالعات پیشین، «روایت» را یا در چارچوب پارادایم‌های عام علوم انسانی و روایت‌شناسی صورت‌بندی کرده‌اند، یا در خوانش آرنت بر جوهی خاص، همچون هویت، پراکسیس، قدرت رهایی‌بخش یا تکثر انسانی تمرکز داشته‌اند. در نتیجه، نسبت درونی این مفاهیم با یکدیگر و جایگاه روایت به مثابه بنیان سامان‌دهنده اندیشه مدنی آرنت، کمتر در قالب افقی واحد برای فهم سیاست تبیین

شده است. از این رو، ضرورت پژوهش حاضر در آن است که با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناسانه و روش بینامتنیت، روایت را در نسبت با سنت ارسطویی بازخوانی کند و نشان دهد که چگونه این مفهوم در اندیشه آرنت، فراتر از ابزاری برای بازنمایی تجربه، به توانشی وجودی بدل می‌شود که از خلال آن، نسبت میان ظهور «کیستی» انسان، پایداری کنش، شکل‌گیری جهان مشترک و تحقق زندگی نیک، در پیوندی منسجم و درونی قابل فهم می‌شود.

بنیادهای پدیدارشناختی «روایت» در اندیشه هانا آرنت

برخی از شارحان آرنت بر این نظرند که «روایت» در اندیشه او، آن گفتاری^۱ است که می‌تواند از طریق یک داستان ابداعی به پرسش «تو کیستی؟» پاسخ دهد. بدین ترتیب آرنت روایت را با فلسفه مدنی و فرونیسیس ارسطویی پیوند زده است. به تعبیر آرنت، «تراژدی زمانی آغاز می‌شود که انسان‌ها، توانایی اندیشیدن و پرسشگری خود را از دست بدهند» (Arendt, 1968: 6). اما تاب‌آوری در برابر رنج‌های زندگی نیز تنها زمانی ممکن می‌شود که رخداد‌های زندگی به قصه یا روایتی تبدیل شده، در جهان و میان دیگر انسان‌ها به اشتراک گذاشته شود. بنابراین او پلی میان عمل و داستان‌گویی ایجاد می‌کند تا یادآور شود که بدون روایت‌گری اعمال در عرصه عمومی، داستانی برای گفتن باقی نمی‌ماند و اعمال انسان‌ها به فراموشی سپرده می‌شود. در همین ارتباط، آرنت در کتاب «انسان‌ها در عصر ظلمت»، تعبیر ایزاک دینسن درباره قصه را باز می‌گوید:

«من چیزی جز یک قصه‌گو نیستم. این فقط خود قصه است که برای من جالب است و شیوه تعریف کردنش. همه غصه‌ها قابل تحمل می‌شوند اگر آنها را به قصه بدل کنیم یا داستانی درباره آنها بگوییم. ... همه آن چیزی که او برای آغاز کردن لازم داشت، زندگی و جهان بود؛ تقریباً هر نوع جهان یا محفلی؛ زیرا جهان پر از قصه است و رویدادها و اتفاق‌ها و حادثه‌های

عجیب و غریب که تنها منتظر تعریف شدن‌اند. دلیل عمده‌ای که از نظر ایزاک دینسن، این قصه‌ها معمولاً ناگفته می‌مانند، فقدان تخیل است. شما اگر فقط تخیل کنید چه چیزی به هر روی رخ داده، آن را در تخیل خود تکرار کنید، قصه‌ها را خواهید دید و اگر فقط شکیبایی گفتن و بازگفتن آنها را داشته باشید... آن وقت خواهید توانست آنها را به‌خوبی تعریف کنید... بدون تکرار زندگی در تخیل، شما هرگز نخواهید توانست به‌طور کامل زنده باشید. نداشتن تخیل، آدم‌ها را از «هستن» بازمی‌دارد» (آرنت، ۱۳۹۶: ۱۴۳-۱۴۴).

به این معنا، کیستی انسان‌ها با روایت است که نمودار می‌شود. روایت در ضمن تثبیت و انتقال تجربه‌های انسانی، به مقابله با فراموشی اعمال در عرصه عمومی کمک می‌کند؛ جایی که انسان‌ها از حالت انزوا خارج شده، در تحقق یک جهان مشترک سهیم می‌شوند. همچنین این فرآیند منجر به تقویت ذهنیت گسترش‌یافته، اندیشیدن از زاویه‌ها و دیدگاه‌های مختلف خواهد شد و دستیابی به تصمیم‌گیری‌های جمعی را تسهیل می‌کند. بدین ترتیب با ایجاد امکان گفت‌وگو میان شهروندان همچون یک کنش رهایی‌بخش عمل خواهد کرد.

آرنت، روایت‌گری را نوعی اندیشه‌ورزی مدنی - سیاسی می‌داند. به تعبیر مایک وایسفلوگ، شارح آلمانی آرنت، روایت در اندیشه مدنی آرنت تنها یک موضوع نیست، بلکه «یک روش است. از نظر آرنت، پراکسیس (کنش مدنی)، جنبه‌ی روایتی دارد، زیرا تنها محصول آن داستان است. آرنت برای به تصویر کشیدن تجربه‌های خاص سیاست بر این نظر است که رویکرد روایتی، تنها رویکرد مکفی است» (Weißpflug, 2014: 209).

بنابراین در نگاه آرنت، فلسفه سنتی عمدتاً درباره «انسان» سخن گفته است، حال آنکه در جهان واقعی، ما با «انسان‌ها» و تكثر (و نه وحدت) آنها مواجه‌ایم. این تكثر، به جای یکسان‌سازی، بر اختلافات و تمایزهای میان افراد تأکید دارد. بنابراین سیاست نیز باید بر این واقعیت تأکید کند و به جای پرداختن به یک «انسان آرمانی»، به انسان‌ها و روابط میان آنها بپردازد. بدین ترتیب آرنت این سنت را در طرح پرسش «سیاست چیست؟» از این جهت ناکام می‌داند که واقعیت تكثر انسانی را نادیده انگاشته و صرفاً به

انسان واحد و انتزاعی که هیچ نسبتی با زندگی عینی و جهان واقعی ندارد، پرداخته است. پس تنها هنگامی قادر به پرسش از معنای سیاست خواهیم بود که انسان را در قالب نوع انسان و یک موجود واحد تصور نکنیم، بلکه انسان‌ها را با این تکرر درونی مورد توجه قرار دهیم. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که نادیده گرفتن تکرر انسانی، زمینه را برای ظهور توتالیتریسم فراهم می‌کند. توتالیتریسم به تعبیر او، به معنای پیروزی فلسفه بر سیاست است. یا به بیانی دیگر، تسلط نهایی یک فلسفه بر دیگر فلسفه‌ها که در عمل منجر به تحمیل یک «راه‌حل نهایی» و سرکوب تمامی تفکرات رقیب می‌شود. در این شرایط، انسان‌هایی که اندیشه‌ای متفاوت دارند، به موجوداتی زائد تقلیل می‌یابند. از این‌رو به تعبیر آرنت، رد و انکار تکرر، منجر به پیوند سیاست با مفاهیمی همچون «امنیت» و «قطعیت» می‌شود. در حالی که این مفاهیم در تضاد با ماهیت پیش‌بینی‌ناپذیر و خودانگیخته امور انسانی و سیاست قرار دارند. بنابراین تکرر نه تنها شرط اساسی عمل انسانی است، بلکه می‌توان سیاست را نیز به عنوان برآیند وضعیت بشری تکرر تعریف نمود (Arendt, 2005: 93).

علاوه بر پارادایم‌هایی که به آنها اشاره شد، می‌توان روایت را در اندیشه آرنت و با رویکردی متمایز و هنجاری واکاوی نمود. پیش از پرداختن به جایگاه و مواجهه متفاوت آرنت با مفهوم روایت، باید به این نکته توجه کرد که هر یک از پارادایم‌ها یا اندیشمندانی که به آنها اشاره شده، به‌نوعی بر آرنت تأثیر گذاشته یا از او تأثیر پذیرفته‌اند.

همان‌طور که در مقدمه نیز اشاره شد، ارسطو را می‌توان یکی از نخستین فلاسفه‌ای دانست که به مفهوم روایت توجه کرده است، هانا آرنت با ارائه خوانشی متفاوت از «اخلاق نیکوماخوس»^۱ و مفهوم «عقل عملی» (فرونسیس)^(۷) ارسطو، ارتباطی میان «روایت» و «عمل»^۲ برقرار می‌کند. البته این نکته را نیز باید مدنظر داشت که به تعبیر «گوتیه»^۳، مفهوم فرونسیس دارای تاریخچه‌ای طولانی در زیست و تفکر یونان باستان بوده است. او بر این نظر است که:

1. Nicomachean Ethics
2. Praxis
3. Rene-Antoine Gauthier

«فرونسیس، مفهومی بسیار موسع در اندیشه یونانی را افاده می کرده است. Phronein هم به معنای احساس کردن بود و هم اندیشیدن و مآلاً Phronesis بر هر دو مفهوم احساس و تفکر تضمن داشت و به مثابه معرفت یا دانایی و یا حکمت عملی ای است که اعمال را هدایت می کند و از این رو هم عنان با معرفت به کلیات، معرفت به امور جزئی و وسایل و وسایط رسیدن به اهداف و غایات نیز هست» (Gauthier, 1970: 464)^(۸).

آرنت، فرونسیس را نیز در ارتباط با عرصه عمومی و در سایه شبکه و روابط انسانی درک می کند. به عبارتی روایت همچون فرونسیس، پلی میان جهان درونی فاعل و جهان بیرونی انسان و رابطه اش با دیگران برقرار می کند و از طریق این عمل های روایت شده در داستان، «که به نوعی داستان بازنمایی اش می کند، با زندگی هم ساز می شوند و یا تا جایی که زندگی بشری به ناگزیر سیاسی است، به زندگی تعلق می یابد». روایت گری همچون تراژدی در نظر ارسطو، امکانی برای بازنمایی کنش های انسانی در عرصه عمومی محسوب می شود. علاوه بر این با معنابخشی به این کنش ها، بستری را برای پایداری و ثبت عمل و گفتار در حافظه جمعی انسان ها و جوامع فراهم می آورد (کریستوا، ۱۴۰۱: ۳۷).

«روایت»، «کنش» و ظهور «کیستی» انسان

به تعبیر آرنت، از آنجایی که عمل و سخن، محاط در شبکه تودرتوی اعمال و سخنان دیگران است و به نوعی در ارتباط مستمر با آنان قرار دارد، از طریق دانستن داستان هر یک از اشخاص در یک بستر روایی، پی خواهیم برد که آن انسان کیست یا که بوده است؛ اما «هر چیز دیگری که از او می دانیم، از جمله اثری که ممکن است خلق کرده و به جا نهاده باشد، تنها به ما می گویند او چیست یا چه بوده است» (آرنت، ۱۴۰۱ الف: ۲۸۹).

کریستوا، رابطه «روایت» و «عمل» در عرصه عمومی نزد آرنت را اینگونه توضیح می دهد:

«عمل کردن، دیدن، به یاد آوردن، تکمیل کردن یاد از طریق روایت: گویی این شاهراهی به سوی آشکار کردن کیستی است که به باور آرنت، روایتی حقیقتاً سیاسی را به وجود می آورد... داستان، یادی از عملی است که خود عبارت است از تولد و بیگانگی ای که تا ابد در فضای عمومی از نو آغاز

می‌شود و امکان‌های هستی‌شناختی آن در واقعیت آغازین تولد ما ریشه دارند. لذا روایت بی‌واسطه‌ترین عمل مشترک و به این اعتبار، آغازین‌ترین عمل سیاسی است» (کریستوا: ۱۴۰۱: ۲۸-۳۷).

بنابراین داستان‌گویی از دیدگاه آرنت، دارای پیوندی عمیق با دو حوزه عرصه عمومی و عمل است. به طور کلی داستان را بهترین بستر برای فهم پدیده‌ها و رویدادهای سیاسی و ظهور کیستی معرفی می‌کنند که در بطن خود، ظرفیت انتقال و بازتاب عمل را نیز در بردارد (تدین‌راد و نجف‌پور، ۱۴۰۲: ۱۳۲). به تعبیر کاترین مورگنسترن نیز نزد آرنت، «پیوند تنگاتنگی» میان تاریخ و داستان‌گویی وجود دارد و اهمیت آن در این است که «داستان‌گویی» می‌تواند «تجربه‌های گذشته را برای زمان حال، مثمر‌تر کند. این کار باعث می‌شود که با چشم‌های جدید به گذشته نگاه کنیم و زمینه‌های جدیدی را ایجاد کنیم که در آنها هنوز چیزی برای گفتن وجود دارد. تنها چنین درک مبتنی بر روایت می‌تواند به شروعی واقعی منجر شود» (Morgenstern, 2014: 191).

آرنت در آثار خود، «تکثر» را به عنوان شرط بنیادین «عمل» معرفی می‌کند؛ شرطی که در ذات خود، پارادوکسی درونی را به همراه دارد. از یکسو، عمل انسانی در گرو آزادی و تمایز است و از سوی دیگر، نیازمند نوعی برابری میان شهروندان است. در این چارچوب، «عمل» دو ویژگی اساسی دارد که با مفاهیمی نظیر آزادی، تکثر و سعادت انسانی، پیوند می‌خورد. به باور آرنت، تکثر شرطی است که هم‌زمان به «برابری» و «تمایز» اشاره دارد و همین پارادوکس برابری و تمایز، مختصات و ویژگی‌های عرصه عمومی را نیز تعریف می‌کند. او جمله‌های آغازین فصل «عمل» در کتاب «وضع بشر» را اینگونه آغاز می‌کند:

«تکثر بشری، که هم شرط اصلی عمل است و هم شرط اصلی سخن، دارای خصوصیت دوگانه همسانی و تمایز است. اگر انسان‌ها همسان نبودند، نه می‌توانستند یکدیگر و پیشینیانشان را بفهمند و نه قادر به طرح‌ریزی برای آینده و پیش‌بینی نیازهای پسینیانشان بودند. از سوی دیگر، اگر متمایز نبودند، یعنی اگر هر فردی از هر فرد دیگر متمایز نبود، نه نیازی به سخن گفتن داشتند و نه به عمل کردن، تا خود را به فهم دیگران برسانند.

بنابراین تکثر بشری، نوعی تکثر پارادوکس گونه از موجودات بی همتاست»
(آرنت، ۱۴۰۱ الف: ۲۷۶).

در همین ارتباط، گریت اشتراسنبرگر^۱، دیگر شارح آلمانی آرنت، با طرح موضوع «وجه سوژگی» در روایت، به تردید آرنت درباره میانجی گری نظریه و تجربه اشاره کرده، از قول وی می گوید: «وقتی زمینه تجربه را از دست می دهیم، در نهایت به انواع نظریه ها می رسیم.» وی می افزاید: «آرنت به یک مشکل اساسی اشاره می کند، تجربه های همیشه به زمینه های عملی ملحق می شوند که از آنها معنای خود را می گیرند. اما چگونه می توان تجارب خاص را که به شرایط مشخص زندگی وابسته است، بازیابی کرد؟ آیا می توانیم از آنها بصیرت هایی به دست آوریم که فراتر از محدوده عمل مشخص است؟» (Straßenberger, n.d: 28).

این پابندگی جز از طریق سخن و عمل در عرصه عمومی، امکان پذیر نخواهد بود، زیرا «سخن و عمل انحنای ظهور یا نمود یافتن انسان ها با یکدیگرست. انسان ها تا زمانی که دست به عمل می زنند، نه پیش و نه پس از آن، آزاد هستند و برخوردار بودن آنها از موهبت آزادی متمایز است؛ زیرا آزاد بودن و عمل کردن، یکی است» (Arendt, 1968: 153). بنابراین برای آرنت، عمل، هویت انسان را آشکار می سازد و فرصتی برای ابراز «کیستی» انسان ها به عنوان امری متمایز از «چیستی» آنها فراهم می کند:

«لحظه ای که می خواهیم بگوییم فلان کس کیست، خودِ واژگانمان، ما را به این بیراهه می کشاند که بگوییم او چیست؛ و گرفتار توصیف صفاتی می شویم که او بالضرورة در آنها با دیگرانی مثل خودش شریک است؛ شروع می کنیم به توصیف سنخ یا سیرتی^۲ به معنای قدیم کلمه و حاصل کار این می شود که بی همتایی خاص او از چنگمان می گریزد» (آرنت، ۱۴۰۱ الف: ۲۸۳).

بنابراین می توان گفت در نگاه آرنت، کیستی انسان فقط از طریق عمل و سخن گفتن در برابر دیگران و در عرصه عمومی، آشکار می شود؛ یعنی آن چیزی که انسان ها را به عنوان

1. Straßenberger
2. character

موجوداتی منحصربه‌فرد و پیش‌بینی‌ناپذیر نشان می‌دهد و برخلاف چیستی، کیستی، امری ثابت یا تعریف‌شده نیست، بلکه در کنش جمعی و تعامل با دیگران پدیدار می‌شود.

«روایت»، «جهان مشترک» و تحقق «زندگی نیک»

آرنت بر این نظر است که سیاست، نیازمند مکانی است که انسان‌ها از طریق سخن و عمل بر یکدیگر نمود یابند و کیستی خود را بر دیگری اظهار کنند. برای او، عرصه عمومی در این رابطه همچون جهان مشترک عمل می‌کند، زیرا «انسان‌ها را گرد هم می‌آورد و در عین حال مانع از آن می‌شود که بر سر هم خراب شوند» (آرنت، ۱۴۰۱ الف: ۹۷). او در این رابطه به قطعه‌ای از ارسطو اشاره می‌کند: «در بررسی امور انسانی، نباید... به انسان آنچنان که است و به آنچه در همه چیزهای میرا میرنده است پردازیم، بلکه [فقط] تا جایی باید به آنها بیندیشیم که امکان نامیرندگی دارند» (Aristotle, 1963: 1177).

آرنت همچنین با ارسطو نیز هم‌نظر است و عرصه عمومی را همچون ضامنی در برابر بی‌ثمری زندگی فردی ارزیابی می‌کند. «فضایی که از گزند این بی‌ثمری در امان بود و اگر نه برای نامیرایی میرندگان، دست‌کم برای پابندگی نسبی ایشان اختصاص یافته بود» (آرنت، ۱۴۰۱ الف: ۱۰۱). زیرا از آنجایی که عمل گذراست و آدمی همواره در معرض خطر فراموشی است، کنش‌های انسانی نیز تا جایی در دسترس ماست که انسان‌ها درباره اعمال خود سخن بگویند (ر.ک: Bernstein, 1977) و در یک بستر روایی به فهم و کشف بیناسوژگی نزدیک شوند. بنابراین ما نیازمند امکانی هستیم تا فضای نمود و عرصه عمومی را از این ناپایداری درونی مصون نگاه دارد. روایت نه تنها به ادراک ما از جهان، ساختار می‌بخشد، بلکه این امکان را فراهم می‌کند تا بتوانیم اعمال انسانی را از جریان زمان بیرون بکشیم و به این مجموعه رخداد معنا می‌بخشد.

بر این اساس دو مفهوم «عمل»^۱ و «تکثر» و نسبت این دو با «امر سیاسی» نه تنها به عنوان هنجارهای محوری در اندیشه آرنت و الگویی برای عبور از بحران‌های زمانه قابل توجه‌اند، بلکه می‌توان آنها را به عنوان عناصری کلیدی در چشم‌انداز مطلوب او برای سامان‌دهی سیاست و حیات شهروندان در عرصه عمومی ارزیابی کرد. به این معنا،

سیاست در معنای مورد نظر آرنت، صرفاً فن حکومت‌داری یا اعمال کنترل و زور نیست؛ بلکه به صورت ملهم از آموزه‌های سقراط و خوانش خاصی که از اخلاق نیکوماخوس ارسطو ارائه می‌دهد، سیاست را به عنوان هنری برای هم‌زیستی با یکدیگر تعریف می‌کند. در این دیدگاه، «میل به آزادی، امکان برخورداری از زیستی سیاسی است» و در گرو سیاست است که انسان‌ها می‌توانند به آزادی دست یابند (آرنت، ۱۴۰۲: ۲۰).

بر این اساس مفهوم روایت و داستان‌گویی در اندیشه آرنت را می‌توان فرصتی دانست که به شهروندان امکان می‌دهد از طریق عمل‌های روایت‌شده و بازنمایی داستان‌هایشان، به زندگی سیاسی، احساس تعلق پیدا کنند. داستان و روایت به افراد این فرصت را می‌دهد تا با کاوش در سیاست و زندگی، توانایی تفکر و اندیشه نسبت به جهان پیرامون را باز یابند. به عبارت دیگر، تنها عمل به‌مثابه روایت و روایت به‌مثابه عمل است که زندگی را بر اساس آنچه «مشخصاً انسانی» است، ممکن می‌سازد و «خصوصیت آشکارکننده عمل و نیز قابلیت اقامه داستان و تاریخی شدن، هر دو همان منبعی را تشکیل می‌دهند که معناداری از آن برون می‌جهد و وجود انسانی را روشن می‌سازد» (کریستوا به نقل از: Arendt, 1968: 324).

گزارش آرنت از دادگاه آیشمن در اورشلیم را می‌توان نمونه‌ای متفاوت از روایت‌گری و مواجهه مستقیم با دو ساحت نظریه و عمل معرفی کرد. استفاده مکرر از عبارت‌های قالبی، روش‌های کلیشه‌ای، تعابیر معین، شیوه‌های قراردادی یکنواخت و جمله‌های از پیش ساخته و پرداخته، به لحاظ اجتماعی به صیانت از فرد در برابر واقعیت و مقتضای اندیشه کمک می‌کند، اما هم‌زمان باعث تضعیف شهروندی و مشارکت در عرصه عمومی خواهد شد. آیشمن برای آرنت، نماد آشکاری از گسست نسبت به واقعیت بود (آرنت، ۱۴۰۱: ۲۰).^(۹) همچنین آرنت با الهام از تعبیر «داس‌من»^(۱) در بحث افول^(۲) در کتاب «وجود و زمان هایدگر»، این بی‌فکری و «خود را به جریان وقایع سپردن» آیشمن را مورد تأمل قرار داد و از این طریق نیز برای آرنت، اهمیت تفکر در پرهیز از شر، برجسته‌تر از گذشته شد. و شاید به همین دلیل در سرآغاز «وضع بشر» از خوانندگان خود می‌خواهد: «بیایید تنها به آنچه عمل می‌کنیم فکر کنیم» (آرنت، ۱۴۰۱: ۴۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه «روایت» در حوزه‌هایی چون فلسفه، علوم انسانی، زبان‌شناسی و نظریه ادبی مطرح شده این مقاله تلاش کرده است تا نشان دهد که در آرای آرنت درباره «روایت» و «روایت‌گری»، نه تنها روایت به عنوان رویکردی هنجاری مطرح است، بلکه به عنوان یک توانش وجودی، امکان درک عمیق‌تر و متفاوت‌تری از جهان و روابط انسانی را نیز فراهم می‌آورد. با بررسی ریشه‌های روایت در اندیشه ارسطو و تأکید او بر روایت به عنوان بستری برای شناخت پراکسیس انسانی، تا تحلیل مفهوم روایت در پارادایم‌های مختلف علوم انسانی و سپس در نظریه‌های مدرن و پست‌مدرن، روشن شد که روایت نه تنها واقعیت را بازگو می‌کند، بلکه به دلیل نقش بنیادینی که در زیست انسان‌ها دارد، بستری را برای شکل‌گیری هویت جمعی ایجاد کرده، امکان مقاومت در برابر سلطه و اقتدارگرایی را نیز ایجاد می‌کند.

در میان این دیدگاه‌ها، برداشت هانا آرنت از روایت، شکلی متمایز و هنجاری به خود می‌گیرد. آرنت، روایت را ضرورتی برای معنابخشی به زندگی جمعی و سیاسی انسان‌ها در عرصه عمومی معرفی می‌کند و آن را نه صرفاً ابزاری برای انتقال تجربه‌ها، بلکه بستری برای ظهور هویت انسانی و خلق معنا تلقی می‌کند. از نگاه او، روایت راهی برای حفظ و تقویت آزادی، گفت‌وگو و هم‌زیستی در جهان مشترک است. برخلاف دیدگاه‌های دیگر که بر بازنمایی تجربه‌های فردی تأکید دارند، او روایت را عملی سیاسی می‌داند که می‌تواند کنش‌ها و گفتارها را از فراموشی نجات دهد و انسان‌ها را در شبکه‌ای از روابط اجتماعی معنادار گرد هم آورد. همچنین به تعبیر آرنت، عرصه عمومی بدون روایت‌گری تهی از معنا خواهد بود، زیرا تنها از طریق روایت است که کیستی انسان‌ها آشکار می‌شود و سپس تعامل میان انسان‌ها به عنوان موجوداتی آزاد و متمایز ممکن می‌گردد.

هرچند آرنت، «روایت» را مشخصاً اتوپایی نساخته است، آن را چونان چشم‌اندازی برای زیست بهتر شهروندان در عرصه عمومی صورت‌بندی کرده است. البته برای آرنت، روایت صرفاً امکانی برای بازنمایی و انتقال تجربه‌های انسانی نیست، بلکه به مثابه ابزاری ضروری برای ایجاد معنا در جهان مشترک انسانی نیز عمل می‌کند. همچنین از

طریق روایت می‌توان چشم‌اندازی برای زیست بهتر شهروندان در عرصه عمومی فراهم آورد، زیرا روایت‌گری، امکانی برای گفت‌وگو، تعامل، شکل‌گیری و ارتقای هویت جمعی و سیاسی شهروندان پدید می‌آورد.

علاوه بر این همان‌طور که بررسی شد، میراث آرنت در مباحث روایت و هویت روایی را می‌توان در اندیشه متفکرانی همچون ریکور و لیوتار نیز مشاهده کرد. بر این اساس در جهان کنونی که با بحران‌هایی همچون فردگرایی روزافزون و گسست‌های عمیق سیاسی- اجتماعی روبه‌رو است، میراث و چشم‌انداز که آرنت ارائه کرده، از روایت به بازگشت دوباره به سیاست در معنای آغازین خود یاری می‌رساند؛ زیرا از طریق روایت‌گری، عمل انسانی معنا می‌یابد و زمینه ایجاد چشم‌اندازی مشترک برای زیست معنادار در جهان کنونی نیز ممکن خواهد شد. بدین ترتیب روایت به این معنا، خود صرفاً داستان‌سرایی نیست، بلکه ضرورتی برای زیست انسان‌ها در جهانی مشترک است تا در نهایت سیاست به عرصه‌ای برای ظهور آزادی شهروندانی متمایز اما برابر بدل شود.

پی‌نوشت

۱. معادل Narrative یا Narration در زبان انگلیسی، Récit در زبان فرانسوی و Erzählung به آلمانی.

۲. بنابراین در نمایش، آنها برای به تصویر کشیدن سیرت‌ها بازی نمی‌کنند، بلکه به خاطر عمل، سیرت‌هایی دارند؛ به این صورت که عمل درون نمایش، یعنی طرح آن است که غایت و هدف تراژدی است و اصل در همه‌جا غایت است. این نگرش به هنر را گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود بازسازی کرده است. او با تأمل بر دیدگاه ارسطو، هنر را نوعی حقیقت‌آرزیابی می‌کند که در تجربه مخاطب آشکار می‌شود. او تراژدی را کنشی تأویلی معرفی کرده است که طرح آن به جای تقلید صرف، معنای انسانی را از طریق تعامل مخاطب و اثر هنری نمایان می‌کند. بنابراین هنر در این نگاه همچون حضوری زنده است که حقیقت را در بستر زمان و مشارکت آشکار می‌سازد (Gadamer, 2004: 114).

۳. جان میلتون در مقدمه تراژدی سامسون پهلوان^۱ (۱۶۷۱)، این مسئله را مورد توجه قرار می‌دهد که به تعبیر ارسطو، تراژدی قادر است با برانگیختن احساساتی همچون ترس، شفقت یا وحشت، آنها را به حد شایسته‌ای تعدیل کند. از این‌رو «تراژدی و روایت با

تخلیه مازاد احساس شفقت و ترس - یعنی فشار بیش از اندازه یا دم بخار این عواطف - این تخلیه عواطف را پالایش می‌کند» (یانگ، ۱۴۰۱: ۶۰) و توان مواجهه انسان را در موقعیت‌های مختلف افزایش می‌دهد.

۴. بدین ترتیب نه تنها جریان زنده عمل و گفتار در محاکات از طریق طرح آشکار می‌شود، بلکه به تعبیر کریستوا، ارسطو در مطالعه تراژدی، محاکات عمل را نیز کشف می‌کند که معنای متفاوتی دارد: «در اینجا شخصیت‌ها فی‌نفسه مشمول شیء‌سازی نمی‌شوند، زیرا گروه همسرایان که تقلید نمی‌کند، درباره آنان تفسیری به دست می‌دهد که پاسخی به تکبر (نداشتن اعتدال) به واسطه فرونسیس (حکمت مدنی) است. افزون بر این، تصنیف یا نگارش نمایشنامه، موجد تقلیدی است که تنها زمانی که روی صحنه اجرا شود و بنابراین به عمل درآید، تحقق می‌یابد. بنابراین به دنبال اعمالی است که حرکت زندگی و حکمت همگانی را به زبان هدیه می‌کنند» (کریستوا، ۱۴۰۱: ۳۰).

۵. لیوتار به این نکته اشاره دارد که این تغییر در نگرش نسبت به روایت‌ها، منجر به ظهور تنوع و چندصدایی در جامعه می‌شود. به عبارت دیگر در دنیای پسامدرن، هر گروه یا فرهنگ می‌تواند روایت خاص خود را داشته باشد و هیچ‌یک از این روایت‌ها نمی‌تواند بر دیگری برتری داشته باشد. این دیدگاه به‌نوعی به تضعیف قدرت روایت‌های غالب می‌انجامد و شالوده دولت‌های اقتدارطلب را نیز تهدید می‌کند و در نهایت به اهمیت صدهای حاشیه‌ای و محلی منجر خواهد شد (ر.ک: سیم، ۱۳۹۴).

۶. مارتا نوسبام نیز با عطف نظر به تناهی ذاتی انسان بر این نظر است که در روایت‌های تراژدیک یونان باستان، تناهی وجود انسانی فهمیده شده است. وی همچنین قائل به پیوندی عمیق بین دو مفهوم فرونسیس و تناهی انسان است (Nussbaum, 2001: 121). بنابراین فرونسیس را می‌توان معرفتی ارزیابی کرد که ضمن تعلق به تناهی ذاتی انسان نسبت به محدودیت‌های خود نیز آگاه است و روایت تراژیک نیز در حقیقت «به لحظات و لمحات گونه‌گون تناهی انسان نظر دارد؛ تناهی زمانی یا همان زمان‌بندی و تاریخ‌مندی، محدودیت ذاتی معرفت بشری، عجز او از استعلا جستن از وضعیت تاریخی خود، تسلیم او در برابر تقریر و...» (معین‌زاده، ۱۳۹۹: ۱۹).

۷. شاید بتوان از «فراستمندی» در فارسی برای معادل فرونسیس^۱ استفاده کرد.

۸. اروین درباره فرونسیس می‌گوید: «به نظر درست می‌آید که کسی که باهوش است، بتواند

درباره آنچه برای او مفید است، به خوبی تعمق کند و نه در حوزه محدودی برای مثال درباره آنچه تندرستی یا توانمندی را افزایش می‌دهد- بلکه درباره آنچه به خوب زندگی کردن به طور کلی کمک می‌کند» (Irwin, 1985: 153).

۹. آرنت در این اثر صرفاً مشاهدات خود از روند دادرسی را نقل نمی‌کند، بلکه از روایت و روایت‌گری به مثابه ابزاری فلسفی برای فهم دوباره مفاهیمی همچون شر و مسئولیت اخلاقی بهره می‌گیرد. آرنت در مواجهه با آئشمن با روایت‌های متعدد و گاه کاملاً متفاوتی روبه‌رو بود که هر یک از زاویه‌ای متفاوت، بستر تاریخی واحدی را تفسیر و ارائه می‌کردند. آئشمن نیز در روایتی که از زندگی خویش ارائه می‌کرد، خود را فردی تابع قوانین می‌دانست که صرفاً از دستورات صادر شده از بالا اطاعت کرده است. در مقابل، آرنت از بطن روایت آئشمن و تجربه زیسته خود بر اهمیت تفکر و اندیشیدن تأکید می‌کند. آئشمن برای آرنت، نماینده و سمبل انسان‌هایی بود که بدون توجه به پیامدهای اعمال خود، صرفاً از دستورات پیروی کرده، مطیع دستورات صادر شده از جانب پیشوا بودند. آرنت در جریان این محاکمه‌ها شاهد نوعی سطحی‌نگری و کم‌مایگی در کردار آئشمن بود که هر چند «کردارهای او هولناک بود، اما فاعل آنها -لااقل آن فاعل بسیار واقعی که آن زمان محاکمه می‌شد- انسانی کاملاً عادی و معمولی بود، نه اهریمنی و هیولوار». به همین دلیل نیز خصوصیت اصلی آئشمن که نه حماقت بلکه «بی‌فکری» بود، مورد توجه آرنت قرار گرفت (آرنت، ب ۱۴۰۱: ۲۱). او در گزارش دادگاه آئشمن اظهار می‌کند که چگونه «غیاب اندیشه» به تجربه‌ای عادی در زندگی روزمره انسان‌ها بدل شده است، تا جایی که در این دوران، هیچ وقتی برای توقف و اندیشیدن وجود ندارد، چه رسد به اینکه خود انسان‌ها تمایلی برای اندیشیدن داشته باشند (رک: Bracht, 2020). بدین ترتیب به نظر آرنت، آئشمن اصل بنیادین وضع بشری، یعنی «تکثر» را نقض کرده بود و فاقد توانایی تصور و درک جهان از دید انسان‌های دیگر و به طور کلی تفکر انتقادی و مستقل بود. از سوی دیگر، آرنت در آئشمن، شاهد سطحی از قطع ارتباط عمیق با واقعیت بود.

منابع

- آرنت، هانا (۱۴۰۱ الف) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، چاپ دهم، تهران، ققنوس.
- (۱۴۰۱ ب) اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی، ترجمه عباس باقری، تهران، نشرنی.
- (۱۴۰۲) آزادی آزاد بودن و چند مقاله دیگر، ترجمه هاجر خرقانی، چاپ دوم، تهران، خوب.
- (۱۳۹۶) انسان‌ها در عصر ظلمت، ترجمه مهدی خلجی، نشر دیجیتال سازمان توانا.
- ابنسور، میگل (۱۴۰۲) دموکراسی علیه دولت، ترجمه فواد حبیبی و امین کرمی، چاپ سوم، تهران، ققنوس.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲) ساختار و تأویل متن، چاپ ششم، تهران، مرکز.
- تامس، براتون (۱۴۰۲) مفاهیم بنیادی و روش‌های تحلیل روایت، ترجمه حسین پاینده، چاپ چهارم، تهران، مروارید.
- تدین‌راد، علی و سارا نجف‌پور (۱۴۰۲) «سیاست و داستان‌سرایی؛ کارکردها و مؤلفه‌های (داستان) در سیاست بر اساس آرای هانا آرنت»، پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال یازدهم، شماره ۴۵ (پیاپی ۷۵)، تابستان، صص ۱۳۳-۱۶۸.
- DOI: 10.22054/QPSS.2022.69846.3105.
- فی، برایان (۱۳۹۰) پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سیم، استوارت (۱۳۹۴) لیوتار و نانسان، تهران، مهرگان خرد.
- کریستوا، ژولیا (۱۴۰۱) هانا آرنت: زندگی روایت است، ترجمه مهرداد پارسا، چاپ سوم، تهران، شوند.
- معین‌زاده، مهدی (۱۳۹۹) تلائم نظر و عمل در تلقی از علوم انسانی به‌مثابه فرونسیس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یانگ، جولیان (۱۴۰۱) فلسفه تراژدی (از افلاطون تا ژیزک)، ترجمه حسن امیری‌آرا، چاپ چهارم، تهران، ققنوس.

Arendt, H. (1968) What is freedom? In Between past and future (p. 153), New York, Viking Compass Books.

----- (2005) The promise of politics (J. Kohn, Ed.), Schocken.

Aristoteles (1994) Poetik. Stuttgart Reclam.

Aristotle (1963) Nicomachean ethics (W. D. Ross, Trans.), Oxford: Clarendon Press.

----- (1984) Poetics (1450a.15) In The complete works of Aristotle (Vol. 2, p. 2320).

- Bal, M. (2009) *Narratology: Introduction to the theory of narrative* (3rd ed.), Toronto: University of Toronto Press.
- Barthes, R. (1982) Introduction to the structural analysis of narratives. In S. Sontag (Ed.), *A Barthes reader* (pp. 251-252), New York: Hill and Wang.
- Benhabib, S. (1990) Hannah Arendt and the redemptive power of narrative, *Social Research: An International Quarterly*, 57(1), 167-196.
- Bernstein, R. J. (1977) Hannah Arendt: The ambiguities of theory and practice. In *Political theory and praxis: New perspectives* (p. 65).
- Bracht, K. (2020) The art of social distancing according to Hannah Arendt.
- Curthoys, N. (2002) Hannah Arendt and the politics of narrative, *Journal of Narrative Theory*, 32(3), 348-370.
DOI: 10.1353/jnt.2011.0070.
- Gadamer, H.-G. (2004) *Truth and method* (2nd ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.), Continuum.
- Gauthier, R. A & Jolif, J. Y. (1970) *L'éthique à Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*, Louvain: Publication Universitaires de Louvain.
- Habermas, J. (1990) *Moral consciousness and communicative action*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Irwin, T. (1985) *Nicomachean ethics*, Indianapolis: Hackett.
- Jameson, F. (1982) *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kristeva, J. (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Columbia University Press.
- Liotard, J.-F. (1979) *The postmodern condition: A report on knowledge*, University of Minnesota Press.
- (1984) *The postmodern condition* (G. Bennington & B. Massumi, Trans., Vol. 10), *Theory and History of Literature*.
- Morgenstern, K. (2014) Funktionen der Narrativität für das politische Denken bei Hannah Arendt. In W. Hofmann, J. Renner & K. Teich (Eds.), *Narrative Formen der Politik* (pp. 191-209), Springer Fachmedien Wiesbaden.
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-02744-5>.
- Nussbaum, C. M. (2001) *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press.
- Straßenberger, G. (n.d.). *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin: Akademie Verlag .
DOI:10.1524/9783050084732.
- Weißpflug, M. (2014) Erzählen und urteilen: Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt. In W. Hofmann, J. Renner & K. Teich (Eds.), *Narrative Formen der Politik* (pp. 209-227), Springer Fachmedien Wiesbaden.
https://doi.org/10.1007/978-3-658-02744-5_12.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۳-۵۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹

نوع مقاله: پژوهشی

تضمینات سیاسی نظریه صدق در اندیشه «ریچارد رورتی»

سمیرا غلامی*

محمد مهدی مجاهدی**

مجید توسلی رکن آبادی***

ایرج رنجبر****

چکیده

نظریه صدق در سنت فلسفه غرب، غالباً بر الگوی «مطابقت» استوار بوده است؛ الگویی که صدق را در کشف و انطباق با واقعیتی بنیادین، فراتاریخی و مستقل از ذهن و زبان می‌جوید و از همین‌رو، می‌تواند متضمن سیاستی حقیقت‌محور و مبتنی بر مرجعیت‌های عینی و فرابشری باشد. رورتی با نقد این تلقی، صدق را نه بازنمایی واقعیتی غایی، بلکه حاصل توافق زبانی، عادت‌های اجتماعی و سودمندی عملی در درون جماعت‌های انسانی می‌داند. این مقاله با رویکردی

* دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
s.gholami7270@iaua.ac.ir

https://orcid.org/0000-0001-6611-7066

** نویسنده مسئول: استادیار گروه پژوهشی مطالعات بین‌رشته‌ای، پژوهشکده دانشنامه‌نگاری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
m.mojahedi@ihcs.ac.ir

https://orcid.org/0000-0002-5819-2573

*** استاد علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
m-tavasoli@arbiau.ac.ir

https://orcid.org/0000-0002-7746-364x

**** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد کرمانشاه، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران
Iranjbar@iaua.ac.ir

https://orcid.org/0000-0002-5183-5054



فرانظری و روشی توصیفی - تحلیلی، تضمینات سیاسی این جابه‌جایی از «صدق مطابقتی» به «صدق پراگماتیستی» را بررسی نموده و به این یافته منتج شده که نظریه صدق رورتی با نفی دموکراسی لیبرال فلسفی، به «دموکراسی لیبرال بورژوازی» راه می‌برد؛ دموکراسی‌ای که بی‌نیاز از بنیادهای متافیزیکی، بر همبستگی، گفت‌وگو و پیشامدی‌بودن باورها تکیه می‌کند. بدین‌سان پیامد چنین دریافتی می‌تواند، نقد ایدئولوژی‌های حقیقت‌مدار، تقویت پلورالیسم سیاسی، پذیرش تکثر فرهنگی، کاهش خودسانسوری ایدئولوژیک و پرورش شهروندانی آبرونیک باشد که باورهای خویش را پیوسته بازاندیشی می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: نظریه صدق، عمل‌گرایی، دموکراسی بورژوازی، چرخش زبانی و حقیقت‌برساخته.

مقدمه و طرح مسئله

ریچارد رورتی، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های پراگماتیسم نوین، نقد خود را بر سنت فلسفی غرب با تمرکز بر رد پارادایم‌های «متافیزیکی» و «بازنمایی‌گرایی»^۱ بنا نموده است. وی بر این باور است که سنت فلسفی غرب با فرض وجود «یک واقعیت عینی و مستقل از ذهن»، که ذهن انسان می‌تواند آن را به صورت آینه‌وار بازنمایی کند، دچار خطایی بنیادین شده است. رورتی این دیدگاه را «نظریه آینه‌وار شناخت» می‌نامد و آن را به مثابه پروژه‌ای شکست‌خورده معرفی می‌کند که فلسفه را به جای ابزاری برای حل مسائل عملی، به جست‌وجوی بی‌ثمر حقیقت‌های متافیزیکی (رورتی، ۱۳۹۰: ۵۵) سوق داده و به انحراف کشانده است. از نظر او، چنین پارادایمی نه تنها از تجربه زیسته انسان‌ها فاصله دارد، بلکه با ایجاد توهم دسترسی مستقیم به واقعیت، فلسفه را به رشته‌ای بسته و غیر مولد تبدیل نموده است.

بنابراین در چارچوب چنین نقدی بر سنت فلسفی است که رورتی با تمرکز بر «پارادایم بازنمایی‌گرایی» استدلال می‌کند که بر اساس پارادایم مزبور، «صدق» به عنوان تطابق گزاره‌ها با واقعیتی پیشینی تعریف می‌شود؛ در حالی که بنا به باور وی و با الهام از ویتگنشتاین و مفهوم «بازی‌های زبانی»، هیچ معیار مستقلی برای سنجش این تطابق وجود ندارد؛ زیرا ما همواره در «چارچوب زبان و زمینه‌های اجتماعی خود» محصور می‌باشیم (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۸۳). از این‌رو رورتی، ایده «امتیاز معرفتی» را - به این معنی که فیلسوفان به واسطه روش‌هایشان به حقیقت نزدیک‌ترند - رد می‌کند و استدلال می‌کند که معرفت، بیش از آنکه «بازنمایی» واقعیت باشد، فرایندی اجتماعی و عملگراست (رورتی، ۱۳۹۰: ۵۱۸). در نتیجه گسست از نظریه بازنمایی‌گرایی، ضمن اینکه به رد هرگونه بنیادگرایی متافیزیکی و واقعیت عینی بیرون از ذهن و زبان منجر می‌شود، طرح پرسش‌هایی چون «جهان ذاتاً چیست؟» را نیز بی‌معنا می‌نماید؛ زیرا پاسخ آنها صرفاً در توصیف‌های زبانی و تاریخی ما (کریمی و شریفی، ۱۳۹۶: ۱۰۲) نهفته است.

بر این اساس رورتی، متافیزیک سنتی، چه در شکل افلاطونی با ایده‌های مثالی و چه

در شکل کانتی با «چیز فی نفسه» را پروژه‌ای می‌داند که به جای پیشبرد فهم انسانی، ما را در دام مفاهیم انتزاعی گرفتار کرده است؛ در حالی که جهان چیزی جز مجموعه‌ای از روایت‌هایی نیست که ما برای مدیریت تجربه‌هایمان خلق می‌کنیم (رورتی، ۱۳۹۸: ۳۰). این دیدگاه که از پراگماتیسم دیویی و هرمنوتیک گادامر تأثیر پذیرفته، به مفهوم «پیشامد»^۱ در اندیشه رورتی، جایگاه خاصی می‌بخشد. مفهومی که بر اساس آن، باورها، ارزش‌ها و حتی هویت‌های ما، نه نتیجه یک نظم متافیزیکی پیشینی، بلکه محصول شرایط تاریخی و اجتماعی (رورتی، ۱۳۹۸: ۲۵) پنداشته می‌شوند. به همین دلیل، رورتی پیشنهاد می‌کند که به جای جست‌وجوی حقیقت‌های متعالی، باید بر خلق روایت‌هایی تمرکز کنیم که «همبستگی اجتماعی»^۲ را تقویت کنند و به مسائل عملی زندگی پاسخ دهند.

استوار بر چنین دریافتی که رورتی از «نظریه صدق» ارائه می‌دهد، مقاله حاضر بر این دعوی است که نقد وی بر سنت ستر متافیزیکی غرب که از آن با عنوان «فلسفه سنتی» یاد می‌کند، فراتر از یک بازاندیشی معرفت‌شناختی، می‌تواند دارای تضمینات عمیقی در قلمرو سیاست نیز باشد؛ به نحوی که وی با کنار گذاشتن پارادایم‌های متافیزیکی و بازنمایی گرا، مبتنی بر درک نوآیین خود از «نظریه صدق»، الگویی از سیاست‌ورزی را ترسیم می‌کند که از ادعاهای حقیقت مطلق آزاد شده، ارزش‌های سیاسی‌ای چون دموکراسی و آزادی را به عنوان برساخته‌های تاریخی و زبانی می‌پذیرد (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۰). این رویکرد که قبل از هر چیز، ریشه در بی‌بنیادی فرهنگ و معرفت دارد، به رورتی اجازه می‌دهد تا از نظام‌های سیاسی مبتنی بر متافیزیک، مانند ایدئولوژی‌های اقتدارگرایانه، فاصله بگیرد و به جای آن، بر انعطاف‌پذیری و گفت‌وگوی جمعی تأکید نماید. از این‌رو وی استدلال می‌کند که دموکراسی، نیازی به توجیه متافیزیکی و فلسفی ندارد، بلکه صرفاً باید به عنوان یک شیوه زندگی پذیرفته شود که در «عمل»، کارآمد باشد (رورتی، ۱۳۹۳: ۱۱) و همچنین به عنوان «قراردادی اجتماعی»، برای رعایت همه اصول اخلاقی توجیه‌پذیر برای همه شهروندان دموکراسی لیبرال به حساب آید.

1. Contingency
2. Social solidarity

پیشینه پژوهش

مطالعات مرتبط با اندیشه رورتی در باب صدق به لحاظ موضوعی عمدتاً در چهار دسته کلی قابل طبقه‌بندی است.

دسته نخست، نظریه صدق و نقد معرفت‌شناسی سنتی: این دسته شامل آثاری است که دیدگاه رورتی در رد نظریه‌های مطابقتی صدق و نقد معرفت‌شناسی سنتی را بررسی می‌کند. این آثار بر پیشامدی بودن حقیقت، گسست تاریخی میان پارادایم‌های فلسفی و بی‌معنایی پرسش از حقیقت عینی تمرکز دارند. آنها نقش زبان را در برساختن حقیقت برجسته کرده، مبنایی نظری برای بازتعریف صدق در چارچوب پراگماتیسم نوین ارائه می‌دهند. اما این آثار در ساحت تبیین مقدمات نظری اندیشه رورتی متوقف شده، دلالت‌های سیاسی آن را مغفول می‌گذارند. از جمله این آثار می‌توان به مقاله «رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی به مفهوم حقیقت»، (۱۳۸۸) و همچنین مقاله «مفهوم حقیقت در اندیشه ریچارد رورتی» (۱۳۹۴)، نوشته سلیمانی و اصغری اشاره نمود.

دسته دوم، نقد متافیزیک و ضدیت با حقیقت مطلق: این دسته بر نقد رورتی به متافیزیک و رد حقیقت مطلق به عنوان مبنای فلسفه و سیاست تمرکز دارد. آثار این دسته نشان می‌دهد که چگونه رورتی با رد دعاوی متافیزیکی، حقیقت را به عنوان امری وابسته به گفت‌وگو و اجماع اجتماعی بازتعریف می‌کند. آثار این حوزه نشان می‌دهد که چگونه رورتی، حقیقت را به گفت‌وگو و اجماع اجتماعی وابسته می‌داند، اما بیشتر بر نقد فلسفه سنتی متمرکزند و کاربرد سیاسی این دیدگاه در بسترهای متنوع فرهنگی را نادیده گرفته‌اند. مقاله «ریچارد رورتی: از نوع‌گرایی ضد مابعدالطبیعی تا طرد فلسفه» (۱۳۸۸) نوشته اکرمی و محمودی، «نقد رورتی بر معرفت‌شناسی» (۱۳۹۸) نوشته گاتینگ و همچنین «دیدگاه ریچارد رورتی در باب معرفت و صدق» (۱۳۹۸) نوشته ویلیامز در کتاب «صدق به چه کار می‌آید؟» را می‌توان در این دسته از ادبیات پژوهش درباره این موضوع قرار داد.

دسته سوم، فلسفه سیاسی و نظم دموکراتیک: این دسته به بررسی دیدگاه‌های رورتی درباره دموکراسی و لیبرالیسم می‌پردازد. آثار این حوزه بر گفت‌وگو محوری و

پلورالیسم تأکید دارد، اما برخلاف دو دسته قبل، از مقدمات نظری اندیشه رورتی و استنتاج اندیشه سیاسی وی از مقدمات مزبور، غفلت نموده و مستقیماً بر ملاحظات سیاسی اندیشه رورتی و از جمله مفهوم آیرونی سیاسی و یا اهمیت پذیرش «دیگری» برای استقرار نوعی تکثرگرایی سیاسی تمرکز نموده است. در این ارتباط، مقاله «آیرونی سیاسی و تعامل آن با دموکراسی در اندیشه ریچارد رورتی» (۱۳۹۸) نوشته صادقی و محسنی و مقاله «مبانی و کاربست دیگری برای نظم سیاسی - اجتماعی از منظر ریچارد رورتی» (۱۳۹۹) نوشته سردارنیا و محسنی قابل اشاره است.

دسته چهارم، چرخش زبانی و نقش زبان در فلسفه: این دسته به تأثیر چرخش زبانی در بازتعریف مفاهیم فلسفی، از جمله حقیقت می‌پردازد. آثار این حوزه بر نقش زبان در بساختن معنا تمرکز دارد، اما دلالت‌های سیاسی این رویکرد، به‌ویژه در تقویت همبستگی اجتماعی بررسی نمی‌شود. در ارتباط با این دسته از پژوهش‌ها نیز می‌توان از مقاله «رئالیسم پس از چرخش زبانی از منظر رورتی»، نوشته صفوی و مشکات (۱۴۰۴) و کتاب «چرخش زبانی: مقالاتی در مورد روش فلسفی» از خود رورتی (۱۳۹۹) نام برد. از این‌رو مقاله حاضر، با تمرکز بر اندیشه سیاسی برآمده از مقدمات نظری و به طور مشخص، نظریه صدق رورتی می‌تواند گامی به پیش در این زمینه به حساب آید.

مبانی نظری

رورتی با خوانشی پراگماتیستی از «حقیقت» و «معرفت» بر این باور است که همواره یک تلقی نادرست از فلسفه وجود داشته است که هدف فلسفه را دستیابی به دانشی جاودان و گرفتار تلاشی مذبحانه برای رسیدن به هدفی به نام «حقیقت» یا «صدق» در نظر گرفته است. لیکن رورتی با استفاده از استعاره ادراکی «آینه طبیعت»، معرفت‌شناسی بعد از دکارت را حول دو محور میناگرایی و بازنمودگرایی نقد کرده و رویکرد بدیلی با عنوان «رفتارگرایی معرفت‌شناختی»^۱ ارائه می‌نماید. رویکردی که در آن معرفت و دانش نه به عنوان بازنمایی‌های ذهنی از واقعیت عینی، بلکه به مثابه مجموعه‌ای از رفتارها،

اعمال زبانی و تعاملات اجتماعی درک می‌شود که در بستر فرهنگ و جامعه شکل می‌گیرند. مبتنی بر این نگرش، رورتی معتقد است که باورها و دانش ما نباید بر اساس «تطابق با حقیقتی مستقل از انسان»، بلکه باید بر اساس سودمندی عملی و نقش آنها در گفت‌وگوهای اجتماعی ارزیابی شوند.

مبتنی بر این توصیف باید گفت که «بازی‌باوری» و «پیشامدی» بودن جهان و مناسبات آن، به عنوان عناصر اصلی خوانش جدید رورتی از پراگماتیسم، با هدف نیل به «همبستگی» صورت می‌پذیرد. بدین سبب «همبستگی» در آثار بعدی وی، جایگاه و نقش بسیار مهمی در بازتعریف او از پراگماتیسم می‌یابد. درست به این دلیل است که پیش از این گفته شد که در اندیشه نوپراگماتیسم، حقیقت و معرفت، نه برای دستیابی به یک واقعیت متعالی و از پیش موجود، بلکه برای ایجاد پیوندهای انسانی و کاهش رنج به کار گرفته می‌شوند (Rorty, 1982: xlii). بنابراین در چنین رویکردی، فلسفه از یک فعالیت نظری انتزاعی که در صدد فهم مبانی دیگر رشته‌های دانشی است، به پروژه‌ای عملی بدل می‌گردد که در آن ارزش‌هایی چون دموکراسی و آزادی، نه به عنوان حقایق ذاتی که نیاز به توجیه فلسفی و متافیزیکی داشته باشند، بلکه به عنوان ابزاری در نظر گرفته می‌شوند که برای زیست جمعی (رورتی، ۱۳۹۸: ۴۵) کارایی داشته باشند.

افزون بر معرفت‌شناسی، رورتی در ساحت هستی‌شناسی نیز درک جدیدی را ارائه می‌دهد و در این باره بر این باور است که چیزی به نام طبیعت ذاتی یا صفات ذاتی اشیا وجود ندارد. ما نمی‌توانیم از واقعیت صحبت کنیم، ما فقط می‌توانیم از جهان صحبت کنیم. هر چیزی به توصیف‌های ما وابسته است و توصیف‌ها همواره «ساخت‌هایی اجتماعی» اند. به علاوه اینکه «هر آگاهی، یک امر زبان‌شناختی است» (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۶).

نیاز به گفتن ندارد که چنین اندیشه‌ای، بیش از هر چیز ریشه در تحولی دارد که بر اساس آن، فلسفه از «تصورات» به سوی «زبان» روی گردانیده است و در محافل فلسفی با عنوان «چرخش زبانی» مرسوم شده و نتیجه منطقی چنین چرخشی نیز همان است که در اندیشه رورتی با این بیان که «ما نمی‌توانیم واقعیت نهایی را بشناسیم» (اصغری، ۱۳۸۹: ۶۷) تبلور یافته است. بدین سان رورتی با نادیده انگاشتن تمایز میان نمود و

واقعیت و باور به اینکه آگاهی ما همه تحت تأثیر یک وصف است و وصف‌ها، تابع نیازهای اجتماعی است، به این نتیجه می‌رسد که «طبیعت»، «واقعیت»، «هستی» و هر نام دیگری که برای آن انتخاب کنید، فقط می‌تواند چیزی شناخت‌ناپذیر باشد و از این‌رو تناظر حقیقت/ صدق با واقعیت به گزاره‌ای بی‌معنا بدل می‌گردد.

در ساحت انسان‌شناسی نیز رورتی از سنت‌های ذات‌گرایانه فلسفه غرب، درباره «انسان» فاصله می‌گیرد و در این باره استدلال می‌کند که هیچ ویژگی ذاتی یا پیشینی‌ای وجود ندارد که انسان را از دیگر موجودات متمایز کند یا هویت او را به صورت ثابت و تغییرناپذیر تعریف نماید. بلکه انسان‌ها صرفاً «شبکه‌ای از باورها و امیال» هستند که در چارچوب واژگان زبانی و زمینه‌های اجتماعی شکل گرفته‌اند (Rorty, 1991: 199). این تلقی «شبکه‌ای از انسان و در نظر گرفتن آن به مثابه شبکه‌ای از ملکول‌ها، به‌نوعی مبتنی بر درک کواین از این مقوله است؛ زیرا کواینی بودن این شبکه ناظر بر کل‌گرایانه بودن آن است. به این معنی که هیچ جزئی از کل این شبکه بر اجزای دیگر، تقدم و برتری ندارد و میان آنها، رابطه‌ای همگن برقرار است (باقری و سجادیه، ۱۳۸۴: ۱۱۵). از این‌رو می‌توان گفت که یکی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد این شبکه، «بی‌مرکز^۱ بودن آن است.

بنابراین برخلاف سنت‌های انسان‌شناختی متافیزیکی مانند تلقی افلاطونی از نفس یا مفهوم کانتی «خود متعالی» که انسان را دارای روح، عقل یا جوهر ثابت تصور می‌نمودند، رورتی معتقد است که هرگونه ادعای ذات‌گرایانه درباره انسان صرفاً برساخته‌ای زبانی است که در پاسخ به نیازهای تاریخی و اجتماعی پدید آمده است (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۷). استوار بر چنین استدلالی است که رورتی بر این باور است که هویت انسانی، برخلاف ادعاهای سنت‌های فلسفی، نه نتیجه یک نظم ضروری یا الهی، بلکه محصول شرایط تاریخی و اجتماعی پیشامدی و اتفاقی‌ای است که می‌توانست به نحو دیگری (Rorty, 1989: 25) رقم بخورد. بنابراین پیشامدی بودن انسان، در اندیشه رورتی که به‌نوعی از نیچه و هایدگر الهام گرفته شده، به انسان اجازه می‌دهد تا از توهّمات ذات‌گرایانه رها شده، به جای جست‌وجوی هویتی ثابت، بر خلق روایت‌های جدید در راستای تقویت همبستگی اجتماعی (Nietzsche, 1887/1996: 45; Heidegger, 1927/1962: 193) تمرکز نماید.

مبتنی بر چنین بنیان نظری‌ای است که مقاله حاضر بر این مدل تحلیلی استوار می‌شود که نظریه‌های صدق و معرفت، صرفاً واجد دلالت‌های نظری و معرفت‌شناختی نیستند، بلکه از رهگذر تأثیرگذاری بر تلقی از واقعیت، عقلانیت و سازوکارهای توجیه، واجد پیامدهایی در ساحت اندیشه سیاسی نیز هستند. بر این اساس گذار از نظریه صدق به دلالت‌های سیاسی، نه به صورت استنتاجی و مستقیم، بلکه از طریق نفی بنیادهای متافیزیکی توجیه، بازتعریف نسبت حقیقت و قدرت و دگرگونی در مبانی عقلانیت سیاسی صورت می‌پذیرد. از این‌رو مقاله حاضر با تمرکز بر این منطق و سازوکار مفهومی می‌کوشد نحوه پیوند تلقی رورتی از صدق با صورت‌بندی خاصی از اندیشه سیاسی و نظم دموکراتیک را تبیین نماید.

نظریه صدق در اندیشه رورتی

سودمندی عمل‌گرایانه به جای مطابقت با واقعیت

خوانش متمایز رورتی از معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، وی را به این عقیده می‌کشاند که نظریه انطباق^۱ که صدق را نتیجه تطابق گزاره‌ها با واقعیتی مستقل از ذهن در نظر می‌گیرد، مبتنی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی نادرستی است که فلسفه را به جست‌وجویی بی‌ثمر برای حقیقت‌های متعالی سوق داده‌اند (Rorty, 1979: 178). از این‌رو وی برای غلبه بر ناسودمندی صدق به معنایی که در سنت فلسفی آمده است، درصدد است تا آن را در پرتو کارآمدی اجتماعی‌اش، بازخوانی نماید و مبتنی بر چنین خوانش عمل‌گرایانه از صدق که از پراگماتیسم جان دیویی و ویلیام جیمز تأثیر پذیرفته، بر کارآمدی عملی باورها تمرکز می‌نماید؛ زیرا دیویی صدق را به عنوان «ابزاری برای حل مسائل» تعریف می‌کند که ارزش آن در توانایی‌اش برای هدایت عمل انسانی نهفته است (Dewey, 1929: 156). رورتی نیز با بسط چنین ایده‌ای، صدق را به سودمندی در تقویت همبستگی اجتماعی و پاسخ به نیازهای جمعی (Rorty, 1989: 22) پیوند می‌زند. با این حال وی برخلاف جیمز که گاه سودمندی را به تجربه فردی ربط می‌داد (James, 1907: 106)، سودمندی را در سطح اجتماعی و زبانی تفسیر کرده، استدلال می‌کند که یک باور

صادق است، اگر در گفت‌وگوهای اجتماعی پذیرفته شود و به خلق جهانی بهتر کمک (Rorty, 1991: 24) نماید. بدین‌سان این نگرش، صدق را از ویژگی ذاتی گزاره‌ها به ویژگی رابطه‌ای، تاریخی و زمینه‌مندی تبدیل می‌کند که به اهداف و ارزش‌های یک جامعه وابسته است.

بنابراین رورتی در تعریف صدق، نقش زبان را به عنوان سازنده معنا و حقیقت برجسته می‌نماید و با تکیه بر ایده ویلفرید سلارز مبنی بر اینکه «هر آگاهی، یک امر زبانی است»، معتقد است که صدق، چیزی نیست جز محصول توصیف‌های زبانی که در بستر تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرند (Sellers, 1963: 160; Rorty, 1991: 96). از این‌رو چنین نگرشی که از چرخش زبانی فلسفه معاصر الهام گرفته، هرگونه ادعای دسترسی مستقیم به واقعیت را رد نموده، صدق را به عنوان نتیجه گفت‌وگوهای جمعی معرفی می‌کند که در آن، واژگان و روایت‌های جدید خلق می‌شوند (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۷). بدین - معنا، ارزش‌های سیاسی چون عدالت یا دموکراسی که در سنت‌های متفاوتی به عنوان حقایق ثابت تلقی می‌شدند، در نگاه رورتی صرفاً توصیف‌هایی زبانی‌اند که به دلیل سودمندی‌شان در تقویت پیوندهای اجتماعی (Rorty, 2000: 72) به بازی گرفته، مورد پذیرش واقع می‌شوند.

البته تعریف پراگماتیستی و مبتنی بر سودمندی اجتماعی رورتی، به رغم جذابیت و قابل تأمل بودن اولیه‌اش، با نقدهایی جدی از سوی متفکران مهمی چون هابرماس و پاتنم مواجه شده است که در مقام استدلال رقیب، اشاره به آنها و پاسخ‌های متقابل رورتی، به نوبه خود می‌تواند در فهم بهتر نظریه صدق در اندیشه وی کمک نماید. در اینجا به اختصار و به قدر ضرورت باید گفت که یورگن هابرماس در نقد نظریه صدق رورتی می‌گوید که تقلیل و فروکاهش صدق به سودمندی و توافق اجتماعی، معیارهای عقلانی برای تمایز بین باورهای صادق و غیر صادق را تضعیف نموده، به نسبی‌گرایی (Habermas, 2000: 35) منجر می‌شود. همچنین هیلاری پاتنم نیز بر این باور است که این رویکرد، با حذف هرگونه معیار عینی برای صدق، توانایی دفاع از ارزش‌های اخلاقی در برابر ایدئولوژی‌های سرکوبگر را کاهش می‌دهد (Putnam, 1990: 228). در مقابل، رورتی در مقام پاسخ، در امتداد استدلال‌های سابق خود همچنان تأکید می‌کند که

صدق، نیازی به معیارهای متافیزیکی ندارد؛ زیرا همبستگی اجتماعی و نتایج عملی می‌توانند به تنهایی چارچوبی برای ارزیابی باورها فراهم کنند (Rorty, 2000: 74). از این-رو پاسخ مزبور، تعریف صدق در اندیشه رورتی را به عنوان رویکردی پلورالیستی و عملگرا تثبیت می‌کند که دلالت و تضمن مترتب بر آن بیش از هر چیز، دوری از جزم‌گرایی و باورهای مطلق و قطعیت‌یافته متافیزیکی است.

نقش زبان در بساختن صدق

با توجه به اهمیت «زبان» در اندیشه رورتی در مقایسه با پراگماتیست‌های کلاسیک، می‌توان گفت که زبان در اندیشه وی، نه تنها ابزاری برای انتقال معرفت، بلکه سازنده اصلی صدق و معنا در تجربه انسانی است. در واقع رورتی در چارچوب پراگماتیسم نوین و با تکیه بر چرخش زبانی فلسفه معاصر، صدق را نه نتیجه انطباق با واقعیتی مستقل از زبان، بلکه فرایندی زبانی می‌داند که از دل توصیف‌ها، روایت‌ها و گفت‌وگوهای اجتماعی پدید می‌آید (Rorty, 1979: 165). این دیدگاه از یکسو زبان را به عنوان بستری معرفی می‌کند که در آن صدق برساخته می‌شود و از سوی دیگر، ارزش صدق را در توانایی‌اش برای تقویت همبستگی اجتماعی و پاسخ به نیازهای جمعی تعریف می‌نماید.

در واقع این رویکرد زبانی به مقوله صدق که ریشه در پراگماتیسم دارد، زبان را نه ابزاری برای بازنمایی واقعیت، بلکه نیرویی خلاق در ساخت معنا و صدق معرفی می‌کند و مبتنی بر آن می‌گوید: «صدق چیزی نیست که در جهان یافت شود، بلکه چیزی است که ما در گفت‌وگوهایمان می‌سازیم» (گاتینگ، ۱۳۹۵: ۷۶) و «ما جز گفت‌وگوی مستمر با دیگران، هیچ منبع قابل اتکایی برای صدق نداریم»؛ «هیچ ابزار مطمئنی برای تصمیم‌گیری در این‌باره نداریم که چه چیز را به عنوان حقیقت بپذیریم، زیرا همان‌گونه که دیدیم... راهی برای اینکه از باورها و زبانمان فراتر رویم و آزمونی جز انسجام بیابیم، وجود ندارد» (همان: ۷۶). بدین‌سان صدق در چارچوب شبکه‌ای از باورها و کاربردهای زبانی، معنا می‌یابد.

بنابراین در اندیشه رورتی برخلاف سنت بازنمایی از رابطه زبان و واقعیت، زبان نه آینده‌ای برای بازتاب واقعیت، بلکه ابزاری است که جوامع از طریق آن، جهان را توصیف، تفسیر و بازسازی می‌نمایند (رورتی، ۱۳۹۰: ۳۵۱). او با رد ایده‌ای که زبان را صرفاً ابزاری

برای توصیف واقعیتی مستقل می‌داند، متأثر از مفهوم «بازی‌های زبانی» استدلال می‌کند که معنا و صدق گزاره‌ها، نه از انطباق با واقعیتی خارج از زبان، بلکه از کاربرد آنها در بسترهای خاص زبانی و اجتماعی ناشی می‌شود (Wittgenstein, 1953: 43). به این معنا که در یک بازی زبانی علمی، گزاره‌ای مانند «زمین گرد است»، صادق تلقی می‌شود، نه به دلیل انطباق با واقعیتی عینی، بلکه به دلیل اینکه گزاره مزبور در گفت‌وگوهای علمی و کارکرد عملی آن در چارچوب قواعد آن بازی زبانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد. بدین‌سان رورتی با بسط و گسترش این ایده که صدق در هر بازی زبانی، وابسته به توافقاتی اجتماعی و قواعد خاص آن بازی است، زبان را به ابزاری خلاق تبدیل می‌کند که از طریق آن، جوامع انسانی فهم خود از جهان و صدق را (حسینی‌زاده، ۱۳۹۷: ۶۵) شکل می‌دهند.

در این راستا و در ارتباط با نقش زبان در برساختن صدق در اندیشه رورتی می‌توان به مقوله «واژگان»^۱ در اندیشه وی اشاره کرد که آن را برای توضیح نقش زبان در برساختن صدق به کار می‌برد. مبتنی بر این مقوله، وی استدلال می‌کند که هر یک از واژگان، چارچوبی زبانی برای توصیف و فهم جهان فراهم می‌کند و تغییر در واژگان به تغییر در آنچه صادق تلقی می‌شود (Rorty, 1991: 35) منجر می‌شود. برای مثال از نظر وی گذار از واژگان مذهبی قرون وسطی به واژگان علمی در دوران مدرن، نه به معنای کشف حقیقتی عینی، بلکه به معنای پذیرش واژگانی بود که برای اهداف اجتماعی و عملی، مفیدتر به نظر می‌آمدند. از این‌رو این دیدگاه که زبان را به نیرویی سازنده در شکل‌گیری صدق تبدیل می‌نماید، نشان می‌دهد که صدق وابسته به کاربردهای زبانی در بسترهای تاریخی و فرهنگی است و رورتی را بر آن می‌دارد تا از یکسو اعلام نماید که «ما نمی‌توانیم از زبان خارج شویم تا صدق را با چیزی غیر زبانی» (رورتی، ۱۳۹۳: ۷۸) یا بیرون از زبان مقایسه نماییم و از سوی دیگر، زبان را به محور اصلی معرفت‌شناسی تبدیل نماید؛ زیرا صدق، دیگر نه به‌عنوان ویژگی‌ای مستقل از زبان، بلکه به‌عنوان محصولی از تعاملات زبانی و توافقاتی اجتماعی (ویلیامز، ۱۳۹۵: ۱۰۴) تعریف می‌شود.

بنابراین از نظر رورتی، زبان بازنمایاننده واقعیت نیست، بلکه ابزاری است که ما انسان‌ها به کمک آن، به نیازها و مقاصد خود تحقق می‌بخشیم. این همان فرافلسفه

پادباز نمودی^۱ رورتی است که در آن با بازی‌های زبانی گوناگونی روبه‌رو هستیم که با آنها تنوع گسترده‌ای از چارچوب واحد برای همه انسان‌ها وجود ندارد. هرگز نمی‌توان چارچوبی یافت که جزئی از ساخت و بافت جهان باشد (همان: ۴۸). نیاز به گفتن نیست که رورتی از نخستین سال‌های روی‌آوری به پراگماتیسم به چنین نسبتی میان زبان و جهان معتقد شده بود که بر اساس آن، زبان را نه به مثابه آینه‌ای برای بازتاب واقعیت، بلکه باید آن را به عنوان یک ابزار در نظر گرفت. بدین معنا، بنا به دعوی رورتی، امور واقع چیزهایی که دارای وجود مستقل از باورهای ما باشند نیستند، بلکه مصنوعات زبان ما هستند. البته به نظر وی، اشیایی با قدرت‌های علی در آن بیرون، در جهان وجود دارند، اما هیچ راهی برای توصیف این امور واقع، جز بهره‌گیری از زبان برای توصیف آنها وجود ندارد. سرانجام در این ارتباط و از زبان رورتی باید گفت که صدق نمی‌تواند در آن بیرون وجود داشته باشد، نمی‌تواند مستقل از ذهن آدمی وجود داشته باشد، چون جمله‌ها نمی‌توانند چنین باشند، نمی‌توانند آن بیرون باشند (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۴) و در واقع جهان آن بیرون است، اما توصیف جهان در آن بیرون نیست.

دلالت‌های سیاسی ضمنی نظریه صدق رورتی

دموکراسی بدون تکیه بر بنیادهای متافیزیکی

موضع ضد معرفت‌شناسانه رورتی در قلمرو فلسفه محض متوقف نمی‌شود بلکه وی به‌نوعی از فلسفه محض خود به مثابه ابزاری برای بیان نظراتش در حوزه فلسفه سیاسی استفاده می‌نماید و هرچند وی به تصریح، نقد متافیزیک صدق و نظریه مطابقت را مقدمه‌ای واجب برای تحقق نظام سیاسی مطلوب خود می‌داند، با این حال به نظر می‌رسد حتی در غیاب چنین صراحتی نیز نظریه صدق عمل‌گرایانه وی، با رد متافیزیک صدق، نقد باور به حقایق ازلی و تأکید بر سودمندی اجتماعی و گفت‌وگوی زبانی، دلالت‌های سیاسی عمیقی برای بازتعریف مفاهیم سیاسی و کل جریان اندیشه سیاسی وی به دنبال خواهد داشت؛ زیرا رورتی در چارچوب پراگماتیسم نوین، دموکراسی را نه به عنوان نظامی مبتنی بر حقیقت‌های ازلی یا مبانی متافیزیکی، بلکه به مثابه شیوه‌ای از

1. Anti-representational metaphilosophy

زندگی جمعی می‌بیند که ارزش آن در کارآمدی عملی و توانایی‌اش برای تقویت همبستگی اجتماعی نهفته است (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۳). در واقع این دیدگاه که ریشه در نقد پارادایم‌های متافیزیکی و تأثیرپذیری از پراگماتیست‌های کلاسیک دارد، دموکراسی را به فرایندی باز، انعطاف‌پذیر و گفت‌وگومحور تبدیل می‌کند که نیازی به توجیه‌های فلسفی و فراتاریخی ندارد.

مبتنی بر این رویکرد، رورتی با اولویت بخشیدن دموکراسی بر فلسفه بر این باور است که دموکراسی به مبانی متافیزیکی نظیر حقوق طبیعی، عقل متعالی یا حقایق اخلاقی ازلی نیازمند نیست؛ زیرا ارزش نظام سیاسی یادشده، نه در توجیه فلسفی، بلکه در نتایج عملی‌اش، یعنی ایجاد فضایی برای گفت‌وگو و همکاری اجتماعی (همان: ۲۵) نهفته است. به باور وی، سنت‌های فلسفی غرب، از لاک و کانت تا راولز، با تلاش برای توجیه دموکراسی از طریق مبانی متافیزیکی، مانند «حقوق ذاتی» یا «عدالت عقلانی»، آن را به سیستمی شکننده و جزم‌گرا تبدیل نموده‌اند که در برابر تنوع فرهنگی و تاریخی آسیب‌پذیری (Rorty, 1989: 44) بالایی یافته است. از این‌رو رورتی با تکیه بر نظریهٔ صدق عمل‌گرایانه خود، پیشنهاد می‌کند که دموکراسی باید به عنوان روایتی زبانی پذیرفته شود که به دلیل سودمندی‌اش در کاهش تعارض و گسترش همدلی در گفت‌وگوهای اجتماعی ارزشمند (رورتی، ۱۳۹۸: ۴۵) به حساب آید. بدین ترتیب وی با این استدلال و تمرکز بر نتایج، دموکراسی را از قیدوبندهای متافیزیکی آزاد نموده، آن را به شیوه‌ای از زیست جمعی تبدیل می‌کند که به جای «حقیقت»، بر «امید» و همکاری متمرکز است.

بر این اساس از نظر رورتی، ارزش لیبرالیسم و دموکراسی در این نیست که می‌توان «صدق» و «حقیقت» یا برتری آن را بر دیگر نظام‌ها ثابت کرد؛ زیرا مبتنی بر پیش‌فرض‌های فلسفی وی در فلسفهٔ محض، هیچ ارزش بنیادین و نهایی و مستحکمی خارج از جوامع و مناسبات اجتماعی وجود ندارد تا بتوان نظام‌های سیاسی مختلف را در تطابق با آن مورد قضاوت قرار داد؛ بلکه صرفاً «تجربهٔ عملی» این نظام‌هاست که جایگاه تاریخی آنها را معین می‌نماید. پر واضح است که رویکرد عمل‌گرایانهٔ رورتی به دموکراسی، ملهم از اندیشهٔ جان دیویی مبنی بر اینکه دموکراسی، فرایندی تجربی برای حل مسائل

جمعی است (Dewey, 1927: 143) می‌باشد؛ با این تفاوت که برخلاف دیویی که گاه به معیارهای تجربی نسبتاً عینی معتقد بود، رورتی دموکراسی را کاملاً در چارچوب توصیف‌های زبانی و توافق‌های اجتماعی (Rorty, 1982: 172) بررسی کرده، استدلال می‌کند که ارزش‌های دموکراتیک، مانند آزادی و برابری، نه بازتاب‌دهنده نظمی متعالی، بلکه برساخته‌هایی زبانی‌اند که در گفت‌وگوهای تاریخی یک جامعه شکل گرفته و به دلیل کارآمدی‌شان در ایجاد همبستگی پذیرفته (Rorty, 2000: 72) می‌شوند. بدین معنا که رورتی، مفهومی مانند «آزادی» به عنوان دال مرکزی نظام سیاسی لیبرال بورژوازی را نه حقی ذاتی، بلکه روایتی می‌داند که جوامع دموکراتیک برای مدیریت تنوع و کاهش رنج (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۷) ابداع نموده‌اند. بنابراین بی‌نیازی دموکراسی از دفاع فلسفی و عدم اتکای آن به بنیادهای متافیزیکی فراتاریخی، در نگرش پراگماتیسم نوین، آن را به نظامی انعطاف‌پذیر تبدیل نموده که می‌تواند خود را با نیازهای متغیر اجتماعی سازگار نماید.

بدین‌سان دلالت سیاسی نقد توجیه‌های متعالی و ارجاع سیاست دموکراتیک به مبانی متافیزیک پیشینی، ترویج نوعی از سیاست‌ورزی است که از ادعاهای حقیقت مطلق آزاد بوده، در عوض بر گفت‌وگوی باز و پلورالیسم ارزشی (Rorty, 1989: 192) تأکید می‌نماید. نتیجه عملی چنین نگرشی، مقاوم نمودن دموکراسی در برابر ایدئولوژی‌های اقتدارگرایی است که اغلب بر پایه حقیقت‌های ازلی بنا شده‌اند؛ زیرا درست به دلیل بی‌نیازی از توجیه در پرتو مبانی ثابت است که دموکراسی لیبرال می‌تواند از طریق گفت‌وگو و بازسازی روایت‌ها از یک‌سو با چالش‌های (Rorty, 1988: 260) نشأت‌گرفته از تحولات پیوسته دگرگون‌شونده تاریخی و نسلی، مواجه شود و پاسخ‌های زمانمند ارائه نماید و از سوی دیگر، امکان فهم‌های بومی و زمینه‌مند از دموکراسی را در پرتو شرایط اجتماعی و فرهنگی دیگر کشورهای غیر غربی فراهم آورد؛ استدلالی که در عمل با رد دموکراسی به عنوان الگویی مبتنی بر بنیادهای ثابت گفتمان مدرن غرب می‌تواند زمینه ظهور الگوهای بومی و محلی از دموکراسی را در جوامع مختلف غیر غربی ایجاد نماید.

همبستگی به مثابه عینیتی بشری به جای عینیت‌های غیر بشری در روابط اجتماعی نظریه صدق عمل‌گرایانه رورتی، با رد مفاهیم متافیزیکی علاوه بر نظام سیاسی

دموکراتیک، برای بازتعریف روابط اجتماعی نیز دلالت‌های سیاسی عمیقی ارائه می‌دهد. وی در چارچوب پراگماتیسم نوین، «همبستگی اجتماعی» را به عنوان عینیتی بشری جایگزینی برای عینیت متافیزیکی و غیر بشری حقیقت پیشنهاد می‌دهد و استدلال می‌کند که روابط اجتماعی نه بر اساس ادعاهای دسترسی به واقعیتی عینی و مستقل از زبان، بلکه باید بر پایهٔ گفت‌وگو، همدلی و همکاری جمعی (Rorty, 1989: 192) استوار گردد. این دیدگاه که ریشه در نقد پارادایم‌های بازنمایی‌گرا و تأکید بر زبان به عنوان سازندهٔ معنا دارد، روابط اجتماعی را به فرایندی پویا و خلاق تبدیل می‌کند که هدفش، کاهش رنج و تقویت پیوندهای انسانی است.

بر این اساس رورتی با طرح مفهوم «همبستگی»، بار دیگر مقولۀ عینیت را که در سنت فلسفی غرب به عنوان معیاری برای سنجش صدق و ارزش‌های اجتماعی تلقی می‌شد، مورد پرسش قرار می‌دهد. البته وی با پیوند زدن مفهوم همبستگی با توافق بین‌الذهانی، ناخواسته به استقلال آن از ذهن و نیز عینی بودن آن تن می‌دهد؛ زیرا در مفهوم همبستگی و توافق بین‌الذهانی نیز نوعی عینیت، منتها نه از نوع غیر انسانی و فراتاریخی (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۱۱) آن، بلکه عینیتی از نوع کاملاً انسانی قابل مشاهده است. به این معنی، باور به توافق بین‌الذهانی، مستلزم پذیرش وجود اذهان دیگر، مستقل از من و دارای عینیتی خاص خودشان است که تأیید وجود چنین اذهانی، کم‌وبیش حرکت در مسیر رئالیسم و عینیتی است که رورتی همواره درصدد انکار آن است. با این حال وی با اذعان به اینکه هدف وی نه کشف حقیقت یا نزدیکی به حقیقت، بلکه شکل بخشیدن به باورهایی است که همبستگی اجتماعی را محقق نماید (James, 2005: 289)، عینیت را به بین‌الذهانیت فرو می‌کاهد و با چنین فروکاستنی، بحث از ارتباط با واقعیت غیربشری، بی‌معنا می‌گردد.

با این توصیف، واقع‌گرایی رورتی در این موضع‌گیری اخیر را می‌توان به این صورت تفسیر نمود که وی در اینجا برای اجتماع و جامعه، همان کارکردی را قائل می‌شود که قبلاً بر عهدهٔ واقعیت غیر بشری بود. از این‌رو وی در ارتباط با تقلیل عینیت به همبستگی یا بین‌الذهانیت چنین بیان می‌دارد که اگر کسی عینیت را به صورت بین‌الذهانیت یا به صورت همبستگی بازتفسیر نماید، آنگاه این پرسش را که «چگونه با

واقعیت مستقل از ذهن و مستقل از زبان تماس برقرار کنیم؟» کنار می‌گذارد و به جای آن، این پرسش را جایگزین خواهد نمود که «محدودیت‌های اجتماع ما کدامند؟ و اینکه آیا رویارویی‌هایمان به حد کافی آزاد و باز هستند؟» (Rorty, 1991: 13). بدین‌سان از نظر وی تا زمانی که شخص در جست‌وجوی همبستگی است، ارتباط میان اعمال اجتماع منتخب وی و مسائل خارج از آن برای او اهمیتی ندارد و موضوع پرسش و اندیشیدن وی نیست؛ اما مادامی که وی در جست‌وجوی عینیت است، از اشخاص واقعی اطراف خود فاصله می‌گیرد. او این کار را نه به آن دلیل که خود را عضو گروه واقعی یا تخیلی دیگری می‌داند، بلکه با پیوند زدن خود به چیزی انجام می‌دهد که می‌تواند بدون ارتباط با هر موجودی بشری (کهن، ۱۳۸۰: ۶۰۰) توضیح داده شود.

با این توصیف، به نظر رورتی، تا زمانی که انسان تلاش می‌کند زندگی خود را از طریق گفتن داستان خدماتی که انسان‌ها به یک اجتماع می‌کنند، معنا کند، در قلمرو خواست همبستگی و آنگاه که برای معنایابی زندگی درصدد تعریف و تشریح خود به‌مثابه موجودی است که در ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت غیر بشری قرار دارد، در قلمرو خواست عینیت قرار (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۱۳) می‌گیرد. به باور وی، اکنون زمان آن است که از این عینیت دست برداریم و به سمت همبستگی حرکت نماییم. رورتی سپس ابراز امیدواری می‌کند که اگر بتوانیم با خواست همبستگی به سمت انجام کارهای سودمند پیش رویم، افرادی مفید به حال جامعه خواهیم بود و هدف اندیشه پراگماتیسم نیز چیزی جز این نیست. از این‌رو باید گفت که پراگماتیسم، فلسفه یأس نیست، بلکه فلسفه همبستگی است که اگر می‌توانستیم همیشه و تنها توسط خواست همبستگی حرکت کنیم و خواست عینیت را کلاً کنار بگذاریم، آنگاه می‌بایستی به پیشرفت انسان به گونه‌ای بیندیشیم که امکان انجام کارهای سودمندتری را به او داده، این امکان را به‌وجود می‌آورد که مردمان سودمندی بشوند، نه اینکه به سوی مکانی حرکت کنند که پیشاپیش به نوعی برای بشریت (کهن، ۱۳۸۰: ۶۰۷) آماده شده است.

استوار بر چنین درکی از نسبت معنای زندگی با عینیت بشری همبستگی است که رورتی استدلال می‌کند که ایده عینیت فرا بشری، مبتنی بر پیش‌فرض متافیزیکی‌ای است که زبان و معرفت را به عنوان بازنمایی‌های دقیق واقعیتی مستقل از ذهن (Rorty,

357: 1979) قلمداد می‌کند. پیش‌فرضی که روابط اجتماعی را به جست‌وجویی برای توافق بر سر حقیقت‌های عینی محدود نموده، اغلب به تعارض و جزم‌گرایی منجر می‌شود. در نتیجه وی با الهام از نیچه و ویتگنشتاین، عینیت‌فرابشری را توهمی زبانی می‌داند و پیشنهاد می‌کند که به جای آن، همبستگی اجتماعی باید به عنوان معیاری برای روابط اجتماعی (Nietzsche, 1873/1999: 84; Wittgenstein, 1953: §241) در نظر گرفته شود. با این توضیح، همبستگی در این چارچوب، بدون نیاز به ادعای دسترسی به حقیقت عینی‌فرابشری، به معنای خلق روایت‌های مشترک از طریق گفت‌وگو است که به همکاری و همدلی (Rorty, 1989: 94) و کاهش رنج بشری منجر می‌گردد.

با این حال دلالت سیاسی چنین تفکری، ترویج نوعی از سیاست‌ورزی است که به جای تأکید بر حقیقت‌های عینی، بر گفت‌وگو و تنوع ارزشی متمرکز است. از این‌رو رورتی معتقد است که روابط اجتماعی مبتنی بر همبستگی، امکان ایجاد جوامعی را فراهم می‌آورد که در آن تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی، نه به عنوان موانع، بلکه به عنوان منابعی برای خلاقیت و همکاری (Rorty, 2000: 72) محسوب می‌شوند. در نتیجه نظام‌های سیاسی مبتنی بر چنین نگرشی، برخلاف نظام‌های سیاسی مبتنی بر عینیت‌فرابشری، مانند ایدئولوژی‌های اقتدارگرا که ادعای حقیقت مطلق دارند، انعطاف‌پذیری بیشتری در مواجهه با چالش‌های اجتماعی، نظیر شکاف‌های فرهنگی یا بحران‌های مشروعیت (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۷) از خود نشان می‌دهند.

نقد ایدئولوژی‌های مبتنی بر حقیقت مطلق

نظریهٔ صدق عمل‌گرایانهٔ رورتی، با رد مفهوم حقایق ازلی و تأکید بر ساخت زبانی و اجتماعی صدق، دلالت‌های سیاسی مهمی نیز برای نقد ایدئولوژی‌های مبتنی بر حقیقت مطلق ارائه می‌دهد. بر این مبنا، وی بر این دعوی است که ایدئولوژی‌هایی که خود را بر پایهٔ حقیقت‌های متعالی و چالش‌ناپذیر توجیه می‌کنند، مانند نظام‌های اقتدارگرا یا بنیادگرا، نه تنها از نظر معرفت‌شناختی ناپایدارند، بلکه از نظر سیاسی نیز به تعارض و سرکوب منجر می‌شوند (Rorty, 1989: 44).

بدین‌سان، نقد رورتی بر ایدئولوژی، برخاسته از نگرشی است که وی نسبت به حقیقت دارد و بر مبنای آن، حقیقت را نه «یافتنی»، بلکه «ساختنی» می‌پندارد و بر

مبنای چنین باوری، در نقطه مقابل ایدئولوژی‌ها که رفتار سیاسی و اجتماعی خود را در پرتو حقایق و بنیان‌های پیشینی و فراتاریخی موجه می‌نمایند، وی معتقد است که حتی اگر چاره‌ای جز باور به وجود یک حقیقت برای تنظیم و تنسيق مناسبات اجتماعی نداشته باشیم، این حقیقت نه امری پیشااجتماعی و پیشاتاریخی، بلکه امری گفت‌وگویی، پسینی و برساختی اجتماعی است که مولود گفت‌وگوهای افقی و فراگیر نیروهای مختلف اجتماعی است و بنابراین برخلاف دعوی اهل ایدئولوژی، تا جایی می‌تواند خود را در جایگاه حقیقت مورد ارجاع نگاه دارد که سودمندی خود را در عمل برای جامعه انسانی اثبات نماید. در غیر این صورت در جریان تکامل اجتماعی و عوض شدن قواعد و منطق «بازی» اجتماعی، جای خود را به حقایق اجماع‌شده دیگری خواهد سپرد. حقایقی که عینیت آنها نه مبتنی بر اصولی بیرون از اجتماع، بلکه درون خود اجتماع ساخته و پرداخته می‌شوند.

این استدلالی است که در نقطه مقابل سنت افلاطونی قرار می‌گیرد که با کاربست «تمثیل غار» تلاش می‌نمود تا راه سعادت بشر را در جایی غیر از اجتماع روزمره جست‌وجوی نماید. افلاطون با تشبیه جامعه واقعی و روزمره مردمان به غار، معتقد بود با اتکا به امکانات خود این جامعه، انسان هرگز نخواهد توانست در مسیر سامان سیاسی و اجتماعی نیک قرار گیرد؛ بلکه باید بیرون از غار اجتماعی و در جای دیگری فراتر از مناسبات و روابط اجتماعی، «اعیان ثابت» را «یافت» و سپس صدق هر رفتاری را در پرتو انطباق با آن اعیان ثابت مورد داوری قرار داد. در نتیجه تفاوت گفت‌وگوهای افلاطونی در همپرسه‌های وی با گفت‌وگوهای رورتی برای نیل به صدق گزاره‌ها، در این است که افلاطون از طریق گفت‌وگوها درصدد است تا به طرفین گفت‌وگو، این امر را بقبولاند که حقیقت مفاهیمی نظیر عدالت، جوانمردی، سعادت، خیر و امثالهم در صورتی بر ما آشکار خواهد شد که تعاریف ما از این مقوله‌ها مبتنی بر اعیان ثابتی باشد که در ورای فیزیک اجتماعی به نحوی پیشینی وجود دارند. در حالی که در گفت‌وگوهای رورتی، گفت‌وگو، روشی است تا حقیقت را درون همین اجتماع زنده و روزمره انسانی و از طریق کنش‌های اتفاقی و پیشامدی برسازد که به واقعیتی پیشینی و فراتر از اجتماع رجوع نمی‌کند. بنابراین در گفت‌وگوهای افلاطونی، گفت‌وگو، ابزاری برای از میدان به در کردن

رقیب به وجهی دیالکتیکی برای «کشف» حقایق ثابت و ازلی و جهان شمول و در اندیشه رورتی به وجهی وارونه، گفت‌وگو نه ابزار کشف، بلکه روش «ساخت» حقیقت است. بدین معنی می‌توان گفت که در سنت افلاطونی، حقیقت، پیشینی و گفت‌وگو، پسینی و در اندیشه پراگماتیستی رورتی، این فرایند در مسیری کاملاً وارونه قرار گرفته که بر اساس آن، حقیقت به امری پسینی و گفت‌وگو به امری پیشینی تبدیل می‌شود. بدین معنا که در سنت افلاطونی، حقیقت به نحوی «پیشینی» و فرااجتماعی وجود دارد و غایت گفت‌وگو، «کشف» چنین حقیقتی است که از پیش و به نحوی متافیزیکی وجود داشته است و صدق گزاره نیز چیزی جز مطابقت با آن حقایق ثابت بیرون از اجتماع و البته بیرون از ذهن و زبان نیست. اما رورتی با رد حقیقت پیشینی و اعیان ثابت فراتاریخی و فرااجتماعی بر این باور است که پیش از آنکه حقیقتی وجود داشته باشد، گفت‌وگو وجود دارد و از طریق این گفت‌وگوی پیشین نسبت به حقیقت است که حقیقت ساخته می‌شود و در جریان گفت‌وگوهای بی‌پایان در میان نسل‌های مختلف و گروه‌های گوناگون اجتماعی و در میان اقوام مختلف در شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوت، همواره حقایق متنوع زاییده می‌شوند و صدق نیز محصول و برآیند این گفت‌وگوهای بی‌پایان اجتماعی است.

استوار بر چنین دریافتی که رورتی از رابطه حقیقت، صدق و گفت‌وگو ارائه می‌دهد، می‌توان به روشنی دلالت‌های «ایدئولوژی‌زدایی» از قلمرو سیاست و اجتماع را در مقابل دلالت‌های «ایدئولوژی‌زای» سنت افلاطونی از رابطه مزبور استنباط نمود؛ زیرا رورتی به صراحت بیان می‌دارد که ایدئولوژی‌های سیاسی با ابتدا بر حقیقت مطلق و با ادعای دسترسی به واقعیتی متعالی، چه در قالب قوانین الهی و عقل متافیزیکی و چه در قالب اصول تاریخی تغییرناپذیر، روابط اجتماعی را به قلمرو تقابل و حذف محدود می‌کنند. به سخن دیگر، وی با استمداد از بنیان‌های نظری خود درباره صدق به نحوی که آمد، بر این باور است که ایدئولوژی با تکیه بر توهم صدق عینی، گفت‌وگو را سرکوب و تنوع ارزشی را به عنوان تهدیدی برای نظم پیشینی (Rorty, 2000: 72) موردنظر خود می‌پندارد.

بدین ترتیب رورتی با الهام از نیچه که حقیقت را «لشکری از استعاره‌ها» می‌داند، برخلاف اهل ایدئولوژی، دعوی حقایق پیشینی و صدق گزاره‌های مطابق با آنها را

برساخته‌هایی زبانی در نظر می‌گیرد که در پاسخ به نیازهای تاریخی و اجتماعی (نیچه، ۱۳۷۳: ۱۲۶) شکل می‌گیرند و به دلیل پیشامدی بودن، می‌توانستند به نحو دیگری غیر از آنچه اکنون هستند باشند. از این‌رو رورتی به سیاق مفهوم «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین، در نقد ایدئولوژی در وادی سیاست و اجتماع نشان می‌دهد که هیچ ایدئولوژی‌ای نمی‌تواند ادعای انحصار حقیقت داشته باشد؛ زیرا صدق زبان و دستورالعمل رهبران سیاسی، تطابق با حقایق گوهرین ثابت فراتاریخی و جاودان نیست، بلکه نتیجه توافق‌های اجتماعی و سودمندی عملی در بستر گفت‌وگو (صادقی اول و محسنی، ۱۳۹۸: ۱۰۹۷) و توافقات و قراردادهای اجتماعی است.

بر این اساس رویکرد ضد ایدئولوژیک رورتی به‌ویژه در این فقره از اندیشه وی قابل ملاحظه است که هر شکلی از توجیه متافیزیکی باورها و ارزش‌ها را انکار می‌کند و بر این دعوی است که نمی‌توان از حقانیت یک نظام اجتماعی یا سیاسی بر دیگر نظام‌ها دفاع فلسفی کرد. وی با اذعان به این استدلال که حتی اصول و نهادهای دموکراسی لیبرال به مبانی فلسفی نیاز ندارند (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۳) و با نفی هرگونه بنیاد جهان‌شمول برای دموکراسی، درصدد است تا ایدئولوژی را از ساحت نظام سیاسی دموکراتیک بزدايد. به زعم وی ما با دو نوع دموکراسی لیبرال، یکی «لیبرال دموکراسی فلسفی» و دیگری، «لیبرال دموکراسی بورژوازی» مواجه هستیم که باید میان این دو نوع دموکراسی، خط کشید و تمایز میان آنها را حفظ کرد و در عین حال لیبرال دموکراسی فلسفی را کنار گذاشت (Rorty, 1991: 199). از این‌رو به باور رورتی، فلسفه، توانایی این مسئله را ندارد که بهتر و برتر بودن نظام دیکتاتوری را بر دموکراسی اثبات کند؛ زیرا برای دفاع از هر چیزی، هیچ بنیان خنثی و بدون جهت‌گیری وجود ندارد (Rorty, 2000: 2).

استوار بر این استدلال می‌توان گفت که رورتی تلاش می‌کند تا با انکار هر نوع مطلق‌گرایی فلسفی، به نقد بنیان‌های فلسفی دموکراسی پرداخته، گذار به دموکراسی زمان‌مند و مکان‌مند را به صورتی عمل‌گرایانه (صادقی اول و محسنی، ۱۳۹۸: ۱۰۹۷) تجویز نماید. بنا به اعتقاد رورتی، ایدئولوژی‌های سیاسی با ادعای حقیقت مطلق و این فرض که یک گروه یا نظام، معیار نهایی صدق را در اختیار دارد و می‌تواند دیگران را به تبعیت وادار نماید، اغلب به اقتدارگرایی منجر می‌شود. به دیگر سخن، ایدئولوژی چه در

قالب ایدئولوژی‌های مذهبی، چه مارکسیستی یا ناسیونالیستی، با ایجاد دوگانگی «ما» و «آنها»، همبستگی اجتماعی را تضعیف نموده، به خشونت یا سرکوب (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۷) گروه‌هایی که در مقام «دیگری» سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرند، منجر می‌گردد. از این رو وی با تکیه بر نظریهٔ صدق عمل‌گرایانه خود پیشنهاد می‌کند که به جای استوار نمودن سیاست بر مطلق‌های ایدئولوژیک، سیاست باید بر پایهٔ روایت‌های زبانی بنا شود که از طریق گفت‌وگوهای فارغ از مفروضات ایدئولوژیک به توافق جمعی و همکاری منجر می‌شوند (Rorty, 1988: 260). بدین ترتیب در اندیشهٔ رورتی، دموکراسی روایتی است که به دلیل توانایی‌اش در کاهش تعارض و پذیرش تنوع، بر ایدئولوژی‌های مبتنی بر حقیقت مطلق برتری (رورتی، ۱۳۸۵: ۴۵) می‌یابد که پیامدهای سیاسی مهمی برای ترویج پلورالیسم سیاسی و پذیرش تنوعات فرهنگی به دنبال دارد.

پیشامد و آبرونی در نگرش سیاسی

مخالفت رورتی با ذات‌گرایی در حوزهٔ شناخت، و نقدِ صدقِ متافیزیک، وی را به تجویز نگرشِ «پیشامدی» و «آبرونیستی» در قلمرو سیاست ترغیب می‌نماید. به باور وی، تحقق دموکراسی لیبرال بورژوازی، برخلاف دموکراسی لیبرال فلسفی، مستلزم باور به پیشامدی بودن سیاست و ظهور شهروندان و سیاست‌مدارانی است که وی، آنها را «آبرونیست» می‌خواند. رورتی، انسان‌های آبرونیست به مثابهٔ حاملان دموکراسی بورژوازی را افرادی می‌داند که در دو حوزهٔ «عمومی» و «خصوصی» زیست می‌کنند. حوزهٔ عمومی، عرصهٔ گفت‌وگو، تبادل نظر، رایزنی، توافق و همبستگی شهروندان یک جامعه است و به جمهور افراد یک جامعه مربوط می‌شود و حوزهٔ خصوصی، عرصهٔ فردی و «خودآفرینی» است (نوذری، ۱۳۹۲: ۴۱).

در حقیقت حوزهٔ خصوصی، آن بخش از زندگی فرد است که به امر خصوصی می‌پردازد. امر خصوصی، دل‌مشغولی به «پروژه‌های فردی غلبه بر خویشتن» و جست‌وجوی خودمختاری است که ما در این حوزه، وظایف خودمان را نسبت به خودمان انجام می‌دهیم و دربارهٔ اثرات اعمالمان بر دیگران نگران نیستیم. اما در حوزهٔ عمومی، دل‌مشغولی ما در رابطه با فعالیت‌هایی است که «با رنج دیگر انسان‌ها» و کوشش

برای به حداقل رساندن بی‌رحمی و تلاش در راه عدالت اجتماعی سروکار دارد. از نظر رورتی، خودآفرینی در حوزه خصوصی، دارای ویژگی‌هایی مانند دفاع از شک‌گرایی و نقد، تأکید بر تاریخی‌نگری و مهم‌تر از همه «خلاقیت» که بر تخیل و فرهنگ شاعرانه استوار است، می‌باشد که بسط و گسترش این ویژگی‌ها توسط افراد یک جامعه می‌تواند دموکراسی فلسفی را به سمت دموکراسی بورژوازی سوق دهد.

با این توصیف از نگاه رورتی، «خودآفرینی»، بازتعریف خویش در قالب واژگان نهایی جدید در قلمرو خصوصی (Jonston, 1989: 5) و «همبستگی» نتیجه همذات‌پنداری است که به واسطه شک و تردید فرد در خود به وجود می‌آید و فرد را نسبت به رنج و تحقیر دیگران حساس می‌کند. فرد در این راستا هرگز نمی‌پرسد آیا شما مثل من فکر می‌کنید؟ یا آیا من و شما واژگان نهایی مشترکی داریم؟ بلکه می‌پرسد: آیا شما دارید رنج می‌کشید؟ (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۸). از این‌رو چنین فردی بر امکاناتی که تا به حال برای رفع این رنج فراهم آمده و حتی بر شیوه خود بودن خود شک و تردید می‌کند و از خود می‌پرسد آیا این من که در قلمرو شخصی آفریده‌ام، موجب رنج دیگران در قلمرو عمومی شده است؟ چنین فردی با وجود تلاش برای آزادی و خودآفرینی در قلمرو خصوصی همواره می‌کوشد تا در قلمرو عمومی نیز از رنجی که ممکن است به واسطه آزادی شخصی‌اش به دیگران برساند، غافل نماند.

بر این اساس رورتی با تلاش برای تلاقی زندگی خصوصی و عمومی در شخص آبرونیست بر این استدلال است که تنها چنین فردی است که می‌تواند به خودآفرینی در قلمرو خصوصی و همبستگی در قلمرو عمومی دست یابد؛ زیرا در دایره واژگان رورتی، آبرونیست، کسی است که سعی دارد بر خود چیره شده، خودش را بازتعریف کند و در پی منبعی باشد تا او را قادر نماید تا گذشته را همچون گذشته‌ای ناشناخته توصیف کند و از این طریق خود را به گونه‌ای بیابد که امکان شناخت و تجسمی جدیدتر و سودمندتر از آن، در آن شرایط ممکن نباشد (Puolakka, 2008: 39). سرانجام فرد آبرونیست، واژگان نهایی خود را در توصیف امور، تغییر و تحول می‌دهد تا بتواند واژگان ناکارآمد برای توصیف حقیقت خویش در یک موقعیت را کنار نهاده، واژگان نهایی کارآمدتر و (Rorty, 1991: 32) سازگارتری را به کار گیرد.

از این رو، در اندیشه رورتی آبرونی، نماینده خاصی از ذهنیت و موضع اخلاقی و ابزار مهمی است که به واسطه آن، فرد در قالب روایات جدید و ممکن، دست به بازتعریف خود در قالب «واژگان نهایی» جدید می زند؛ واژگانی که انسان در قالب آنها، ستایش خود را نثار دوستان خویش و نکوهش خود را نثار دشمنانش می کند، برنامه های بلندمدت خود را بازگو می کند، عمیق ترین تردیدهای شخصی و عالی ترین امیدهای خود را ابراز می کند. اینها واژه هایی است که به یاری آنها، انسان گاه در نگاه به آینده و گاه در نگاه به گذشته، داستان زندگی خود را (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۴۱) بازگو می کند.

بنابراین با توجه به مفهوم واژگان نهایی و آبرونی، می توان گفت که در آبرونی، فرد می کوشد تا با تجسس در واژگان نهایی موجود و با استفاده از تخیل، واژگان نهایی ممکن برای توصیف یک موقعیت را بشناسد و با به کارگیری واژگان کارآمدتر و سازگارتر، روایت جدیدی برای توصیف یک موقعیت یا یک مفهوم ابداع کند. شاید مبتنی بر چنین کارکردی برای آبرونی بود که رورتی با شناخت تفاوت های مسائل مطرح در زندگی فردی و اجتماعی، در جهت بازتعریف کارآمد و سازگار مفهوم کلی آبرونی، آبرونی را در دو مفهوم جزئی آبرونی در قلمرو خصوصی و آبرونی در قلمرو عمومی تعریف کرد. چنان که گفته شد، در نظر وی، آبرونی در قلمرو خصوصی به شکل خودآفرینی شخصی متحقق می شود که سازگار با گرایش افراد به آزادی در بعد فردی است و آبرونی در قلمرو عمومی به شکل همبستگی تحقق می یابد که متضمن آرمان عدالت اجتماعی (جعفری رستگار و حسین نیا، ۱۳۹۴: ۳۵) است.

در واقع به زعم رورتی، آبرونیست ها که راغب به برداشت فلسفی اند، کار گزینش از میان واژگان را نه در چارچوب یک فراواژگان^۱ بی طرف و عام و جهان شمول می انگارند و نه آن را کوششی برای گشودن راه خود برای گذار از ظواهر و رسیدن به واقعیت می دانند؛ بلکه این گزینش را صرفاً بازی نهایی نوها با کهنه ها و به بازی درآوردن این دو در برابر هم می شمارند. رورتی، این افراد را از این جهت آبرونیست می نامد چون این درک آنها که هر چیزی را می توان از راه بازتوصیف آن خوب یا بد جلوه داد و همچنین چشم پوشی آنها از تلاش برای مدون کردن معیارهای انتخاب بین واژگان نهایی، آنها را در

موضعی قرار می‌دهد که سارتر، آن را موضع «کم‌ثبات» می‌خواند. به این معنا که آنها هرگز سراسر قادر به جدی گرفتن خود نیستند؛ چون همیشه از این نکته آگاهند که تعبیری که در توصیف خود به کار می‌برند، در معرض تغییر و تحول هستند، همیشه از شکننده و پیشامدی بودنِ واژگان نهایی خود و از این‌رو شکننده و پیشامدی بودنِ نفس خود، آگاهند (همان: ۱۴۲-۱۴۳). چنین آگاهی‌ای باعث می‌شود تا واژگانِ مزبور را نه به عنوان حقیقت‌های مطلق، بلکه به مثابه ابزاری موقت برای زندگی جمعی (Rorty, 1991: 87) در نظر بگیرند.

بنابراین از دیدگاه شخص آیرونیست، متأثر از نیچه و ایده «خنده به ارزش‌های متعالی»، سیاست از قید جزم‌گرایی آزاد می‌شود و بر اساس چنین ایده‌ای، سیاست-مداران و شهروندان فرصت پیدا می‌کنند تا با فروتنی و بازیگوشی با باورهایشان تعامل کنند (نوذری، ۱۳۹۴: ۴۱) و به جای دفاع متعصبانه از روایت‌های سیاسی، آنها را به صورت آزمایشی و موقتی به کار گیرند و آماده باشند تا در مواجهه با روایت‌های جدید، آنها را بازسازی (Rorty, 1991: 192) نمایند. امری که به نوبه خود می‌تواند سیاست را به فرایندی پویا و زنده تبدیل نماید که با تنوع و تغییر سازگار شود؛ زیرا وی عمیقاً بر این باور است که ارزش‌های سیاسی، مانند دموکراسی یا عدالت، نتیجه توصیف‌های زبانی‌اند که در گفت‌وگوهای اجتماعی شکل گرفته‌اند و می‌توانند با تغییر زمینه‌ها (رورتی، ۱۳۹۳: ۹۷) از نو بازتعریف شوند. این انعطاف‌پذیری، برخلاف نظام‌های سیاسی مبتنی بر حقیقت‌های ثابت، امکان ایجاد سیاست‌هایی را فراهم می‌آورد که به جای حذف تنوع، آن را به عنوان منبعی برای خلاقیت می‌پذیرند (Rorty, 2000: 72).

بنابراین نظریه آیرونی ریچارد رورتی با تکیه بر ناپایداری نهایی هر نظام معرفتی، دلالت‌های عمیقی در عرصه اندیشه سیاسی دارد؛ زیرا بر اساس چنین نگرشی، دموکراسی نه بر بنیان حقیقتی مطلق یا فراروایتی جهان‌شمول، بلکه بر پایه همبستگی، گفت‌وگو و پذیرش تکرار استوار است. به سخن دیگر، شهروند آیرونیست در جامعه دموکراتیک رورتی با علم به اینکه باورهایش همواره قابل بازنگری‌اند، اما در عین حال به شیوه‌ای پراگماتیستی به ارزش‌هایی چون آزادی و همبستگی پایبند می‌ماند و همین تلفیقِ تردید فلسفی با التزام عملی، دموکراسی او را به الگویی زنده و منعطف برای زیست مشترک بدل می‌سازد. افزون بر این آگاهی از پیشامدی بودنِ باورها و فقدان بنیان‌های متافیزیکی برای حقیقت، شهروند جامعه دموکراتیک رورتی را به پذیرش

تکثرگرایی و گفت‌وگوی باز در عرصه عمومی سوق می‌دهد. سرانجام نظریهٔ رورتنی در این باره با رد حقیقت مطلق، دموکراسی را به عنوان فضایی برای مذاکره و توافق‌های موقت بازتعریف می‌کند که در آن هیچ روایتی، برتری ذاتی ندارد. در نتیجه دموکراسی رورتنی‌وار، بر همبستگی اجتماعی به جای اصول جهان‌شمول تکیه دارد، از خودسانسوری ایدئولوژیک جلوگیری می‌کند و با ترویج معرفتی آبرونیک، شهروندان را به نقد مداوم باورهای خود و پذیرش تفاوت‌ها تشویق می‌کند، که در جای خود به تقویت انعطاف‌پذیری و تحمل در برابر تکثر منجر می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظریهٔ صدق رورتنی به عنوان یکی از ارکان محوری پراگماتیسم نوین، با رد پارادایم‌های متافیزیکی و بازنمایی گرایانه، مفهوم صدق را از انطباق با واقعیتی عینی به فرایندی زبانی و عمل‌گرایانه مبتنی بر همبستگی اجتماعی بازتعریف می‌نماید. این رویکرد که ریشه در چرخش زبانی فلسفهٔ معاصر و تأثیرپذیری از متفکرانی چون ویتگنشتاین، دیویی و گادامر دارد، نه تنها معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را دگرگون می‌سازد، بلکه دلالت‌های سیاسی عمیقی برای بازاندیشی مفاهیم سیاسی، به‌ویژه دموکراسی را به همراه دارد. رورتنی با تأکید بر پیشامدی بودن ارزش‌ها، دموکراسی را به شیوه‌ای از زیست جمعی تبدیل می‌کند که نیازی به توجیهات متافیزیکی ندارد و بر گفت‌وگو، پلورالیسم و آبرونی استوار است. در حقیقت این دیدگاه، با نقد ایدئولوژی‌های مبتنی بر حقیقت مطلق، سیاست‌ورزی را از بند جزم‌گرایی آزاد کرده، آن را به فرایندی انعطاف‌پذیر و گفت‌وگومحور بدل می‌سازد که قادر به پاسخگویی به تنوعات فرهنگی و تاریخی است.

از منظر سیاسی، نظریهٔ صدق رورتنی با جایگزینی عینیت متافیزیکی با همبستگی اجتماعی، روابط اجتماعی را به سمت همکاری و همدلی سوق می‌دهد و با تأکید بر نقش زبان در بساختن معنا و حقیقت، امکان خلق روایت‌های جدید را برای کاهش رنج و تقویت پیوندهای انسانی فراهم می‌آورد. افزون بر این، مفهوم آبرونی در اندیشهٔ رورتنی، با ترویج تردید نسبت به واژگان نهایی و پذیرش پیشامدی بودن باورها، شهروندان و سیاست‌مداران را به سوی خودآفرینی در قلمرو خصوصی و همبستگی در قلمرو عمومی هدایت می‌کند. با این توضیح، رویکرد مزبور، دموکراسی را به فضایی برای مذاکره و

توافق‌های موقت تبدیل می‌کند که در آن هیچ روایتی برتری ذاتی ندارد و تکثر ارزشی به عنوان منبعی برای خلاقیت پذیرفته می‌شود. در واقع رورتی با رهنیدن دموکراسی لیبرال از قیدوبندهای متافیزیکی، دموکراسی بورژوازی را جایگزینی دموکراسی فلسفی می‌نماید که می‌تواند ضمن اینکه سیاست‌ورزی دموکراتیک را به پروژه‌ای پویا و سازگار با تغییرات اجتماعی جوامع غربی تبدیل نماید، در بردارنده ظرفیت‌هایی برای بازاندیشی دموکراسی در بسترهای غیر غربی نیز فراهم آورد.

منابع

اکرمی، موسی و محسن محمودی (۱۳۸۸) «ریچارد رورتی: از نوع‌گرایی ضد مابعدالطبیعی تا طرد فلسفه»، نشریه متافیزیک، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دوره جدید، شماره ۳ و ۴، صص ۴۳-۶۴.

Dor:20.1001.1.20088086.1388.1.3.3.7.

اصغری، محمد (۱۳۸۹) نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی، تهران، علم.
اصغری، محمد و سلیمانی الله نبی (۱۳۸۸) «رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی به مفهوم حقیقت»، فصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۱، صص ۲۷-۵۲.
باقری، خسرو و نرگس سجادیه (۱۳۸۴) «عاملیت آدمی از دیدگاه ریچارد رورتی و پیامدهای آن در تربیت اجتماعی»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال چهارم، شماره ۱۳، صص ۱۱۱-۱۳۲.

جعفری رستگار، سیده اعظم و مجتبی حسین‌نیا کلور (۱۳۹۴) «چارچوبی برای تحلیل آبرونی از نگاه ریچارد رورتی در اثر نمایشی با نگاهی بر نمایشنامه زمستان ۶۶ محمد یعقوبی»، فصلنامه تخصصی تئاتر، شماره ۶۱، صص ۲۸-۴۹.

حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۹۷) چرخش زبانی و تأثیر آن بر فلسفه سیاسی، تهران، هرمس.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۵) پیامدهای پراگماتیسم، عبدالحسین آذرنگ، تهران، نی.

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

----- (۱۳۹۳) اولویت دموکراسی بر فلسفه، خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۹۸) پیشامد، بازی و همبستگی، پیام یزدانجو، تهران، نی.

رورتی، ریچارد (۱۳۹۹) «چرخش زبانی: مقالاتی در مورد روش فلسفی»، ترجمه سید

محمد حسن شیرازی، تهران، شب‌خیز

رورتی، ریچارد و پاسکال آنژل (۱۳۹۵) صدق به چه کار می‌آید؟، روح‌الله محمودی، تهران، کرگدن.

سردارنیا، خلیل‌الله و حسین محسنی (۱۳۹۹) «مبانی و کاربردهای دیگری برای نظم سیاسی -

اجتماعی از منظر ریچارد رورتی»، نشریه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۷، صص

۲۲۳-۲۵۴.

سلیمانی، نبی‌الله و دیگران (۱۳۹۴) «مفهوم حقیقت در اندیشه ریچارد رورتی»، نشریه

- پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره ۱، صص ۱۳۷-۱۶۴.
- صادقی اول، هادی و حسین محسنی (۱۳۹۸) «آیرونی سیاسی و تعامل آن با دموکراسی در اندیشه ریچارد رورتی»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره چهل و نهم، شماره ۴، صص ۱۰۸۱-۱۰۹۹.
- doi: 10.22059/jpq.2019.234534.1007079 .
- صفوی، عباس و محمد مشکات (۱۴۰۴) «رتالیسم پس از چرخش زبانی از منظر رورتی»، دوفصلنامه علمی متافیزیک، دوره هفدهم، شماره ۲، صص ۲۵-۵۱.
- doi: 10.22108/mp.2024.141814.1572.
- کریمی، بهزاد و احمدحسین شریفی (۱۳۹۶) «نقد فلسفه تحلیلی در اندیشه ریچارد رورتی»، فصلنامه فلسفه، دوره چهل و چهارم، شماره ۲، صص ۲۳-۶۱.
- کهن، لارنس (۱۳۸۰) از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- گاتینگ، گری (۱۳۹۵) «نقد رورتی بر معرفت‌شناسی»، در: صدق به چه کار می‌آید؟، ریچارد رورتی و پاسکال آنژل، ترجمه روح‌الله محمودی، تهران، کرگدن.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۲) «تأثیر نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی بر دموکراسی مساوات‌طلبانه در نظریه سیاسی معاصر»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۷-۴۶.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۳) «در باب حقیقت و دروغ به مفهوم غیراخلاقی»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، صص ۱۲۱-۱۳۶.
- ویلیامز، مایکل (۱۳۹۵) «دیدگاه ریچارد رورتی در باب معرفت و صدق»، در: صدق به چه کار می‌آید؟، ریچارد رورتی و پاسکال آنژل، ترجمه روح‌الله محمودی، تهران، کرگدن، صص ۸۷-۱۱۶.

Dewey, John (1927) The Public and Its Problems. New York: Henry Holt.

----- (1929) The Quest for Certainty. New York: Minton, Balch & Company.

Habermas, Jürgen (2000) Richard Rorty's Pragmatic Turn. In R. B. Brandom (Ed.), Rorty and His Critics (pp. 31-55). Oxford: Blackwell Publishers.

Heidegger, Martin (1962) Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. (Original work published 1927).

James, William (1907) Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York: Longmans, Green, and Co.

- (2005) *The Works of William James*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jonston, Paul (1989) *The Contradictions of Modern Moral Philosophy*. London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1873/1999) *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Translated by Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1887/1996) *On the Genealogy of Morals*. Translated by Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press.
- Puolakka, Kalle (2008) *Irony and Commitment in Richard Rorty's Thought*. Helsinki: University of Helsinki Press.
- Putnam, Hilary (1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1988) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Sellars, Wilfrid (1963) *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۸۰-۵۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

دولت و نیک‌زیستی: مقایسهٔ تحلیلی الگوها

گیتی پورزکی*

چکیده

زندگی خوب و نیک‌زیستی اگر مهم‌ترین غایت انسان نباشد، حداقل یکی از مهم‌ترین غایات بشر در طول تاریخ بوده است. از همین رو چیستی و چگونگی نقش دولت در تأمین و ارتقای نیک‌زیستی شهروندان، یکی از مهم‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین مسائل در فلسفه سیاسی معاصر است. از این رو پرسش اصلی مقاله این است که دولت‌ها چه نقشی در نیک‌زیستی شهروندان خود دارند؟ و چه الگویی از مداخلهٔ دولت قابل دفاع است؟ پاسخ به این پرسش با توجه به الگوهای مختلف دولت و حکمرانی می‌تواند متفاوت باشد. در این مقاله ابتدا چهار گونه دولت با توجه به رویکردی که نسبت به رابطهٔ دولت و نیک‌زیستی دارند، بازشناسی شده است. یافتهٔ اصلی پژوهش این است که الگوی دولت دغدغه‌مند نیک‌زیستی محور بیشتر می‌تواند معیارهای سازگاری، انسجام و پیامد عینی را برآورده سازد و به لحاظ استدلالی موجه‌تر به نظر می‌رسد. روش مورد استفاده، تحلیلی - استدلالی است.

واژه‌های کلیدی: نیک‌زیستی، شادکامی، دولت، دولت نیک‌زیستی محور، دولت بی‌طرف.

* استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

gitipoorzaki@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0008-3164-2061>



مقدمه

آیا دولت‌ها باید به نیک‌زیستی شهروندانشان بیندیشند، یا این وظیفه آنها نیست و رسالتی است بر عهده هر انسان که یک‌تنه و اودیسه‌وار جویای آن باشد؟ پرسشی است که هرچند در ابتدا ساده می‌نماید، در دل خود جایگاه کارزار نظریه‌های متفاوت در فلسفه سیاسی را نهان دارد. در روزگار کلاسیک فلسفه، سیاست همانا سامان‌مندی نیک سیاسی تعریف می‌شد که غایتش زندگی نیک و بسامان مردم شهر بود. در آن دوران، اخلاق و هنجارمندی از سیاست جدا نبود. اما در دوره معاصر و در پس اندیشه‌های ماکیاول، هابز و بُدن، رویکردهای هنجاری تا حدود زیادی به حاشیه رفت، سیاست، علم قدرت دانسته شد و غایت آن به حفظ نظم و امنیت و حداکثر حفظ آزادی و ارائه خدمات و رفاه محدود شد، تا سرانجام فلسفه سیاسی به علوم سیاسی و جامعه‌شناسی بدل گشت؛ رویکردی که هنوز هم در نحله‌های معتبر علم سیاست غالب است. با این همه امروزه اندکان‌دک با واگشتی نسبی، فیلسوفان، نقش سیاست و دولت را در پرسش‌های اخلاقی و هنجاری دوباره واکاوی می‌کنند. در دهه‌های اخیر به‌ویژه با گسترش علوم نیک‌زیستی داده‌محور، نقش و جایگاه دولت در بهزیستی و بهروزی انسان، اهمیتی دوچندان یافته و پیوند مبارکی میان علم و هنجار در حال تولد است (ر.ک: Layard & De Neve, 2023).

در این راستا پرسش از نسبت میان دولت و زندگی خوب، عدالت، آزادی، انصاف، فضیلت، معناداری زندگی و نقش دولت در اینها مورد بررسی دوباره فیلسوفان و متفکران قرار گرفته است. هر پاسخی به این پرسش‌های سترگ، مسیر سیاست‌گذاری‌ها و سرنوشت شهروندان را تغییر می‌دهد.

مهم‌ترین استدلال رویکرد مدرن در برابر رویکرد کلاسیک (که موافق دخالت دولت در نیک‌زیستی شهروندان بود)، این خطر است که مرز میان حمایت و تقویت نیک‌زیستی شهروندان با تحمیل الگوی خاص و فراگیری از نیک‌زیستی از سمت دولت بسیار شکننده است و پاسداری نکردن از این مرز بایسته، چه‌بسا منجر به نوعی پدرسالاری دولت‌محورانه با ژستی خیرخواهانه شود. یا به قول فوکو، دولت می‌تواند با

استفاده از سیاست‌هایی چون سلامت، رفاه و آموزش به تنظیم زندگی افراد بپردازد. او در درس‌گفتارهایی که در کلژدوفرانس ایراد کرد، بر این نکته تأکید داشت که رفاه، بهروزی و سلامت، بخشی از سیاست‌های امنیتی مدرن هستند، نه صرفاً کمک به مردم. این شکل از قدرت نرم به بازتولید قدرت دولت می‌انجامد (ر.ک: Foucault, 2008).

از سوی دیگر کافی است که قرن‌ها زندگی اروپاییان در قرون وسطی تحت تسلط کلیسا، برخی نظام‌های مارکسیستی و دولت‌های دین‌سالار و اقتدارگرای معاصر را بررسی نموده، عملکرد آنها را نسبت به نیک‌زیستی شهروندان مشاهده کنیم و آنگاه با داده‌های تجربی و پایش‌شده به سطح بهروزی این کشورها بنگریم، مشاهده خواهیم کرد که کشورهایی همچون روسیه، اسلواکی، اوکراین، گرجستان، لیتوانی و استونی در دورانی که به واسطه تسلط شوروی همگی تحت لوای کمونیسم یکپارچه بودند، چه وضعیت اسفناکی در شاخص رضایت از زندگی داشتند (لیارد، ۱۴۰۳: ۳۹-۴۰). جایگاه ایران، پاکستان و افغانستان نیز در این جدول بهتر نیست. حتی کیفیت شادکامی کشورهای غربی همچون آمریکا و انگلستان نیز از پنجاه سال پیش به این‌سو افزایشی نیافته است. چرا؟ موضوع پیچیده و چندمتغیره‌ای است. اما نظرسنجی ارزش‌های جهانی^۱ نشان داده است که بخش بزرگی از احساس عدم رضایت و شادکامی به کیفیت حکومت بستگی دارد (Layard, 2005: 230). (البته عوامل ذهنی و شخصی مثل سلامتی و خلق‌وخوی روان‌شناختی، ژنتیک و متغیرهای خانوادگی و طرز تلقی و ارزش‌های ما در سطح فردی، بسیار مؤثرند که ما در این پژوهش کمتر روی آنها تمرکز خواهیم کرد و بیشتر از بُعد نظریه سیاسی و دولت‌ها به آن خواهیم پرداخت). جان هلیول و همکاران در تحقیق جامع و مفصلی که انجام دادند، رابطه معناداری بین رضایت از زندگی (شادکامی) و حکمرانی خوب کشف کرده‌اند (ر.ک: Helliwell, 2020).

با این توصیفات، پرسش اصلی به طور روشن این است که دولت‌ها، چه نقشی در نیک‌زیستی و بهروزی شهروندان خود دارند؟ و چه الگویی از مداخله دولت قابل دفاع است؟ پاسخ به این پرسش‌ها با توجه به رویکردها، متفاوت است. می‌توان دست‌کم چهار

گونه دولت را با توجه به رویکردی که نسبت به رابطه دولت و نیک‌زیستی دارند، بازشناسی کرد:

۱. دولت بی‌طرف^۱: از هرگونه داوری درباره زندگی خوب پرهیز می‌کند.
 ۲. دولت کمال‌گرای لیبرال^۲: دخالت و حمایت از شکل‌های «معقول» زندگی برای رسیدن به زندگی خوب (با توجه به ارزش‌های لیبرالی).
 ۳. دولت کمال‌گرای ایدئولوژیک یا اقتدارگرا^۳: تحمیل الگوی فراگیر خاصی از زندگی خوب مبتنی بر خواست شخصی یا مبتنی بر یک ایدئولوژی.
 ۴. دولت دغدغه‌مند نیک‌زیستی محور^۴: به دنبال شناسایی تجربی و داده‌محور عوامل نیک‌زیستی و طراحی سیاست‌های عمومی برای تقویت آنهاست. می‌توانیم در این پژوهش، این نوع دولت را دولت نیک‌زیستی محور بخوانیم.
- در خلال مقاله ضمن معرفی و بررسی این چهار رویکرد و بررسی نقاط ضعف و قوت آنها کوشش می‌شود که با ارائه ادله مرتبط و استفاده از روش استنتاجی، الگوی موجه‌تر را تشخیص دهیم. فرضیه اصلی ما در این پژوهش این است که دولت دغدغه‌مند (شماره ۴) در مواجهه با سه الگوی دیگر، الگوی موجه‌تری است. در این راستا از روش استنتاج تحلیلی سود خواهیم جست.

پیشینه پژوهش

نزدیک‌ترین کتابی که درباره رابطه سیاست و نیک‌زیستی به فارسی برگردانده شده است، مربوط می‌شود به کتاب «سیاست شادکامی» اثر درک باک^۵ (۱۳۹۶)، رئیس پیشین دانشگاه هاروارد که به بررسی نقش دولت‌ها در بهبود نیک‌زیستی شهروندان می‌پردازد. درک باک در این اثر از داده‌های تحقیقاتی استفاده می‌کند و به نقش دولت در افزایش کیفیت

1. neutral State

2. Liberal Perfectionist State

3. Ideological or Theocratic Perfectionist State

4. Wellbeing-Oriented state

5. Derek Bok

زندگی و بهزیستی شهروندان اشاره می‌کند. اما این کتاب بیشتر روی ایالات متحده متمرکز است و نه مقایسه الگوهای مختلف حکمرانی برای نیک‌زیستی شهروندان. اثر دوم، کتاب مهم ریچارد لیارد^۱ (۲۰۲۳) به نام «رفاه: علم و سیاست»^(۱) است که هنوز به فارسی ترجمه نشده و بنیانی علمی برای سیاست‌گذاری مبتنی بر نیک‌زیستی به شمار می‌رود. بنابراین نوعی مدل حکومت دغدغه‌مند نسبت به نیک‌زیستی شهروندان را دنبال می‌کند. لیارد با بهره‌گیری از پژوهش‌های روان‌شناسی، علوم اعصاب، اقتصاد رفتاری و فلسفه اخلاق استدلال می‌کند که هدف اصلی سیاست‌گذاری عمومی باید بهبود بهروزی و نیک‌زیستی مردم باشد، نه صرفاً رشد اقتصادی یا آزادی. اما در این کتاب هم صرفاً به یک الگوی سیاست‌گذاری اشاره می‌شود و بحث کاربردی است. نقطه تمایز این مقاله با کتاب لیارد در این است که در این پژوهش، تمرکز روی ارزیابی نظری مدل‌های مختلف دولت است.

کتاب دیگر، «اقتصاد نیک‌زیستی: رویکرد توانمندی به شکوفایی»^۲ به قلم پائول دالزیل^۳ (۲۰۱۸) است که با الهام از نظریه توانمندی‌های^۴ آمارتیا سن^۵ و مارتا نوسبام^۶ تلاش می‌کند بنیانی نظری و عملی بر اقتصاد نیک‌زیستی در سیاست‌گذاری عمومی فراهم کند. نویسندگان معتقدند که تمرکز سنتی اقتصاد بر تولید و مصرف کافی نیست و به جای آن باید بر توانمندی‌های واقعی مردم برای زندگی خوب تأکید کرد؛ یعنی اینکه مردم چه کارهایی می‌توانند انجام دهند و چه نوع زندگی‌هایی برایشان ممکن است. این کتاب می‌تواند به نظریه دولت دغدغه‌مند نزدیک باشد، یا حتی به دولت کمال‌گرای لیبرال؛ زیرا دولت را نهاد مشروعی می‌داند برای شکل دادن به محیطی که در آن شهروندان بتوانند توانمندی‌های خود را شکوفا کنند. برخلاف لیبرالیسم بی‌طرف، این رویکرد بر نقش توان‌افزای دولت در جهت زندگی خوب مردمان تأکید دارد.

1. Richard Layard

2. Wellbeing Economics: The Capabilities Approach to Prosperity

3. Paul Dalziel

4. Capabilities Approach

5. Amartya Kumar Sen

6. Martha Nussbaum

روش پژوهش

روش به کار رفته در این پژوهش، روش تحلیلی - استدلالی^۱ است که یکی از رایج‌ترین و معتبرترین روش‌ها در فلسفه سیاسی، اخلاق کاربردی و نظریه‌پردازی سیاست عمومی به شمار می‌رود. در این روش چند مرحله وجود دارد:

۱. تعریف دقیق و همه‌جانبه مفاهیم تا درک روشنی از قضیه به دست آمده، همه‌جوه آن مشخص شود.
 ۲. آنگاه برای درک مواضع یا الگوهایی که وجود دارد، استدلال‌های موافق به صورت منطقی طرح می‌شود. در این مرحله کوشش می‌شود استدلال‌های موافق برای هر دیدگاهی که در پژوهش وجود دارد، طرح شود.
 ۳. پس از آن دیدگاه‌های مخالف در قالب پاداستدلال‌ها، این استدلال‌ها را مورد چالش قرار می‌دهند و نکات چالش‌برانگیز آن را برمی‌شمارند. این کار نه تنها به بهبود دیدگاه کمک می‌کند، بلکه طرح دیدگاه مخالف همواره پژوهش را از یک‌جانبه‌گرایی نجات می‌دهد.
 ۴. ارزیابی و مقایسه انتقادی الگوها بر اساس معیارهای انسجام درونی، کارآمدی اخلاقی و پیامدهای عملی به ما کمک می‌کند که دیدگاه‌های مختلف از چه عیاری برخوردارند و کدام نظریه یا موضع اندیشگی، موجه‌تر است.
 ۵. در پایان با توجه به بحث‌ها و استدلال‌هایی که گفته شد، از یک نظریه یا موضع به عنوان برابند سنجیده تحلیل‌ها دفاع می‌شود.
- این روش برخلاف روش‌های توصیفی - تجربی، بر تحلیل منطقی مفاهیم و استدلال‌ها، مقایسه عقلانی دیدگاه‌های رقیب و شفاف‌سازی داوری‌ها تکیه دارد و در نهایت نظریه‌ای سازگارتر، منسجم‌تر و معقول‌تر ارائه می‌دهد که گاهی به آن روش فلسفه سیاسی تحلیلی هم می‌گویند. این روش شامل بازسازی منطقی استدلال‌های موافق و مخالف درباره مسئله‌ای هنجاری یا مفهومی، بررسی سازگاری درونی آنها و داوری عقلانی بر پایه اصول عقل سلیم و شهود اخلاقی است (ر.ک: Yanow & Schwartz-Shea, 2006).

1. Analytical-Argumentative

مبانی نظری و تعریف مفاهیم

در این پژوهش، نیک‌زیستی به عنوان برگردان واژه «Wellbeing» انتخاب شده است. برای این واژه در فارسی معادل بهروزی و نیک‌بختی نیز به کار می‌رود. البته زندگی خوب، نیک‌زیستی، بهروزی، شادکامی، سعادت یا نیک‌بختی در دستگاه اندیشه متفکران مختلف با نام‌های متفاوتی بیان شده و بر مدلول‌های متفاوتی نیز دلالت دارد. بنابراین بی‌توجهی به مرزهای معنایی میان آنها می‌تواند موجب نتایج نادرستی شود. در یک نگاه کلی و بسیار مجمل می‌توان آنها را در چهار گروه بخش‌بندی کرد:

- «زندگی فضیلت‌مندانه» یا «اودایمونیا» در فلسفه کلاسیک یونان باستان که به شکوفایی فردی و اجتماعی توجه دارد و البته چیزی است فراتر از لذت که با اخلاق پیوند دارد. فردی که اخلاقی است، نیک‌زیست و نیک‌بخت است و از زندگی خود لذت می‌برد و شادکام است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹۹).
 - «سعادت» در فلسفه اسلامی که با متافیزیک ارتباط دارد، اما تحت تأثیر فلسفه کلاسیک یونان باستان نیز هست.
 - «شادکامی»^۱ که در تاریخ فلسفه کلاسیک، نوعی از آن در فلسفه‌های اپیکوری قابل ردیابی است، اما در دوره مدرن، جرمی بنتام^۲ و جان استوارت میل^۳ را می‌توان از منادیان آن دانست. اصل بیشترین لذت برای بیشترین افراد و احساس رضایت و خوشی از معیارهای این رویکرد است.
 - نیک‌زیستی یا بهروزی^۴، رویکردی تعدیل‌یافته و بینارشته‌ای از شادکامی بنتامی است که با توجه به اخلاق، علم و سیاست بازسازی شده و بر همراهی دو بُعد خوبی و خوشی تأکید دارد (پورزکی، ۱۴۰۱: ۶۰-۶۱).
- در دهه‌های اخیر، مفهوم نیک‌زیستی وارد قلمرو سیاست‌گذاری عمومی و علوم

1. Happiness

2. Jeremy Bentham

3. John Stuart Mill

4. Wellbeing

اجتماعی کاربردی شده است. اقتصاددانانی چون ریچارد لیارد (۲۰۲۳) و روان‌شناسانی مانند اد دینر^۱ و همکارانش (۱۹۹۹) کوشیده‌اند با بهره‌گیری از داده‌های تجربی، سنجه‌هایی برای نیک‌زیستی ارائه دهند. همزمان، نظریه توانمندی‌ها^۲ به‌ویژه با آثار آمارتیا سن (۱۹۹۹) و مارتا نوسبام (۲۰۰۰) بر آن بوده است تا چهارچوبی برای ارزیابی نیک‌زیستی فراتر از درآمد و لذت پیشنهاد دهد.

با این تفصیل به نظر می‌رسد همه این دال‌ها و مدلول‌های متفاوت را می‌توان ذیل عنوان نیک‌زیستی جمع نمود. وقتی فردی زندگی خوبی دارد، یعنی زندگی را به خوبی سپری می‌کند و از این موضوع احساس خوبی دارد. بنابراین احساس خوبی‌ای که هر فرد احساس می‌کند، مهم‌ترین معیار نیک‌زیستی یک فرد است. در اینکه در نهایت انسان خواهان یک زندگی خوب^۳ است، کمتر شک و شبهه‌ای وجود دارد و به‌نوعی شاهد نوعی اشتراک شهودی هستیم. آنچه محل اختلاف است، محتوای این زندگی خوب و راه‌های رسیدن به آن است.

دانیل کانمن و لیچارد لیارد، مجموعه‌ای از عوامل را بر نیک‌زیستی افراد مؤثر می‌دانند:

- عوامل ذهنی: همچون ارزش‌های زندگی (مثل باور به خدا، یک فلسفه یا آیین خاص)، احساس معناداری زندگی (شرکت در فعالیتی معنابخش و غرقگی در آن)، ژنتیک، خلق‌وخو و وضعیت روانی (طرز تلقی مثبت‌گرایانه، صلح درونی و بیرونی، هماهنگی با کل، پذیرش و آرامش).
- عوامل عینی: همچون وضع مالی و درآمد، شغل و امنیت شغلی، وضعیت خانوادگی و ارتباطات دوستانه، سلامت، وضعیت حکمرانی و دولت (که شامل صلح، کارآمدی، عدم فساد، وضعیت دموکراسی و مشارکت مردمی است) (لیارد، ۱۴۰۳: ۶۷-۷۷).

نسبت میان دولت و نیک‌زیستی: در طول تاریخ فلسفه سیاسی، این نسبت فراز و

1. Ed Diener

2. capabilities

3. Good life

فرودهایی داشته است. در فلسفه کلاسیک، افلاطون و ارسطو با وجود تفاوت‌ها، نظریه‌هایی جامع درباره زندگی خوب داشتند که پیوندی ناگسستنی با سیاست و دولت برقرار می‌کرد. افلاطون در جمهوری، غایت سیاست را پرورش جان‌های نیکو و برقرار ساختن عدالت می‌داند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰). ارسطو نیز در اخلاق نیکوماخوس، نیک‌زیستی (اودایمونیا) را غایت نهایی انسان و هدف دولت می‌شمارد؛ امری که جز در زندگی جمعی و سیاسی به دست نمی‌آید. به باور او «باید دید غایت دانش سیاست چیست و برترین خیری که از طریق عمل می‌توان بدان دست یافت، کدام است؟ در نام این خیر، بیشتر مردمان هم‌داستانند و همه از عوام‌الناس تا نخبگان و تربیت‌یافتگان آن را نیک‌بختی می‌دانند» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷).

اما در سنت لیبرال مدرن، به‌ویژه پس از هابز، لاک و کانت، دولت از تعیین مصداق زندگی خوب پرهیز می‌کند و بیشتر نقش پاسدار امنیت، نظم و در نهایت حقوق و آزادی‌های فردی را ایفا می‌کند. این چرخش موجب شد که نظریه‌های نیک‌زیستی بیشتر به قلمرو اخلاق فردی و روان‌شناسی رانده شود. با وجود این در دهه‌های اخیر، بازگشت این مفهوم به نظریه سیاسی و سیاست‌گذاری عمومی را شاهدیم. امروزه در این واگشت هنجاری، برخی از مهم‌ترین فیلسوفان، زندگی خوب و شادکامی را غایت زندگی انسان می‌شمارند. رابرت تلیس^۱ می‌گوید: اگر از انسان، دلیل هر یک از کارهایش را در طول زندگی بپرسی، در نهایت چنین پاسخ می‌دهد که می‌خواهد به شادکامی برسد و زندگی خوبی داشته باشد. اما زمانی که از انسان بپرسی چرا می‌خواهی زندگی خوبی داشته باشی و سعادتمند باشی، نمی‌تواند پاسخی بیابد. انسان می‌خواهد شادکام باشد و زندگی خوبی داشته باشد، چون این غایت نهایی و امری شهودی است (Cahn & Vitran, 2015). این غایتی بوده که انسان از دیرباز در هر سنت فکری یا دینی و در هر زمان و مکانی، جویای آن بوده است. از این‌رو چه چیز بیش از نیک‌زیستی شایسته آن است که غایت نه‌تنها فلسفه، که حتی سیاست باشد؟

ما در این پژوهش خواهیم کوشید که پنج رویکرد مهم معاصر را نسبت به دولت و

1. Robert B. Talisse

نیک‌زیستی بازیابی و ارزیابی کنیم. پیش‌فرض پژوهش این است که هرچند بخشی از نیک‌زیستی، فردی و روانی به شمار می‌رود، بخش مهمی از آن نیز اجتماعی و سیاسی است. به سخن دیگر، شکل و عملکرد دولت‌ها در نیک‌بختی شهروندان، مؤثر است. در این راستا با معرفی رویکردهای گوناگون دربارهٔ نسبت میان دولت و نیک‌زیستی شهروندان، بر رویکرد دولت دغدغه‌مند متمرکز خواهیم شد.

پنج الگوی نظری دربارهٔ نسبت دولت و نیک‌زیستی

اگر از پنج الگوی اصلی نظری دربارهٔ نسبت دولت و نیک‌زیستی سخن به میان می‌آوریم، بدان معنا نیست که این یک حصر، منطقی است و این است و جز این نیست. به سخن دیگر، به این معنا نیست که بیشتر یا کمتر از این تعداد الگو نمی‌توان تشخیص داد؛ بلکه نوعی حصر استقرایی است. یعنی تقسیم‌بندی‌ای است که رایج‌ترین الگوهای دولت‌ها را که در این زمان مطرح است، در برمی‌گیرد و ممکن است الگوهای بیشتری نیز وجود داشته باشد.

الگوی نخست: دولت بی‌طرف

دولت بی‌طرف، آنگونه که در سنت لیبرالیسم سیاسی شناخته می‌شود، دولتی است که از مداخله در داورهای مربوط به چپستی «زندگی خوب» پرهیز می‌کند. استدلال‌های جانبداران این نوع دولت از چند منظر قابل تأمل است:

۱- کارل پوپر را می‌توان از مهم‌ترین هواخواهان نگرش «دولت بی‌طرف» دست‌کم در معنای ضد مداخله‌گر در سدهٔ بیستم دانست که در کتاب «جامعهٔ باز و دشمنانش» (۱۴۰۳) به‌شدت با هرگونه مهندسی اجتماعی یوتوپیایی^۱ یا تلاش برای تحمیل تصویر خاصی از زندگی خوب، سعادت یا نیک‌زیستی بر جامعه مخالفت می‌کرد. سعادت یا بهروزی فرد، ربطی به دولت ندارد. در این الگو که مبتنی بر ایده کثرت‌گرایی اخلاقی و تنوع معقول در جوامع آزاد است، دولت نباید در مقام داور زندگی‌های خوب ظاهر شود و ایده‌آل‌های نیک‌زیستی را تعریف و معرفی و تحمیل کند؛ بلکه باید بی‌طرفی خود را

1. Utopian social engineering

در برابر دیدگاه‌های رقیب حفظ کند و صرفاً چهارچوبی عادلانه برای همزیستی فراهم کند. استدلال پوپر این است که دولت‌های مداخله‌گر با اتکا به نوعی کمال‌گرایی فلسفی یا تاریخی، آزادی فردی را قربانی نوعی هدف تمامیت‌خواه می‌کنند. او ضمن نقد افلاطون، هگل و مارکس، هشدار می‌دهد که تلاش برای طراحی و تحقق جامعه‌ای ایده‌آل، به سرکوب، خشونت و از میان رفتن گفت‌وگوی عقلانی می‌انجامد.

۲- جان رالز (۱۹۹۳) در هواخواهی از این رویکرد استدلال می‌کند که اصول عدالت باید مستقل از تلقی خاصی از زندگی خوب باشد و در عوض بر مبنای توافق معقول میان شهروندان آزاد و برابر در یک جامعه دموکراتیک استوار شود. در این نگاه، نهادهای پایه‌ای جامعه نباید به سود یا زیان هیچ تلقی خاصی از زندگی خوب، سیاست‌گذاری کنند. کار دولت، هر چه باشد، این نیست که شهروندان را به سمت و سوی بهروزی از منظر خاصی برساند.

۳- چارلز لارمور^۱ (۱۹۹۶) نیز با تأکید بر «احترام به خودمختاری افراد» استدلال می‌کند که دولت نمی‌تواند به درستی نقش هدایت‌گر زندگی اخلاقی یا نیک‌زیستی مردم را برعهده گیرد، زیرا چنین نقشی ناقض اصل آزادی و احترام به عقلانیت اخلاقی شهروندان است. در این دیدگاه، خیر عمومی نه از طریق ترویج خیر خاص، بلکه از طریق حفظ عدالت، آزادی و نظم اجتماعی حاصل می‌شود. بر این اساس دولت تنها می‌تواند در مواردی چون آموزش عمومی، امنیت و توزیع برابر فرصت‌ها دخالت کند، اما حق ندارد اشکال خاصی از شکوفایی انسانی را برتر بداند یا ترویج کند؛ زیرا هر تحمیلی به معنای تحمیل یک ایدئولوژی یا رویکرد خاص است.

پاد استدلال‌ها

۱- منتقدان رویکرد دولت بی‌طرف استدلال می‌کنند که بی‌طرفی کامل در عمل ممکن نیست، زیرا هر سیاستی - ولو در ظاهر خنثی - به نحوی ارزش‌های خاصی را تقویت یا تضعیف می‌کند. همچنین بی‌تفاوتی دولت به عوامل مؤثر در نیک‌زیستی

1. Charles Larmore

ممکن است به بازتولید نابرابری‌ها در نیک‌زیستی و ناتوانی در حمایت مثبت از گروه‌های فرودست بینجامد (ر.ک: Macintyre, 1984; Sandel, 1982).

۲- یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر ایده دولت بی‌طرف را مایکل سندل^۱ (۱۹۸۲)، نماینده برجسته سنت جمهوری‌خواه و منتقد «لیبرالیسم خام» ارائه کرده است. به باور او، لیبرالیسم مبتنی بر بی‌طرفی نسبت به تلقی‌های گوناگون از خیر، دیدگاهی غیر واقع‌گرایانه نسبت به هویت فردی دارد. سندل استدلال می‌کند که افراد، «خودهای متعهد»^۲ هستند، نه اتم‌های منزوی فارغ از پیوندهای اخلاقی و اجتماعی. از این‌رو دولت نمی‌تواند و نباید نسبت به ارزش‌هایی که در بنیان هویت شهروندان نهفته‌اند، بی‌اعتنا باشد. بی‌طرفی دولت نسبت به فهم‌های رقیب از نیک‌زیستی، در واقع به معنای ترجیح ضمنی نوعی فردگرایی لیبرال است و بنابراین خود نوعی داوری ارزشی پنهان را در بر دارد. همچنین جوزف راز^۳ (۱۹۸۶)، فیلسوف لیبرال اما کمال‌گرای بریتانیایی نشان می‌دهد که دولت برای پاسداشت خودآیینی، ناگزیر از ترویج برخی ارزش‌هاست. او در اثر مهم خود «اخلاق آزادی» استدلال می‌کند که خودآیینی تنها زمانی محقق می‌شود که فرد در میان گزینه‌هایی ارزشمند و معنادار، دست به انتخاب بزند. به تعبیر او، «خودآیینی نیازمند وجود امکان‌های عینی خوب» است. بنابراین دولت اگر بخواهد از خودآیینی شهروندان پاسداری کند، باید شرایطی فراهم آورد که در آن، گزینه‌های ارزشمند در دسترس باشد. این دیدگاه با تصور دولت بی‌طرفی که از ارزیابی ارزشی گزینه‌ها پرهیز می‌کند، ناسازگار است و در عوض، نوعی دولت دغدغه‌مند را می‌طلبد.

۳- از سوی دیگر، مارتا نوسبام (۲۰۱۱) با تکیه بر نظریه «توانمندی‌ها»، نگاهی کاملاً متفاوت به نقش دولت در تأمین نیک‌زیستی ارائه می‌دهد. او معتقد است که دولت‌ها موظفند حداقلی از توانمندی‌های اساسی انسانی از جمله سلامت، آموزش، کرامت و توانایی درگیر شدن در فعالیت‌های معنادار را برای همگان تضمین کنند. به باور او، این

1. Michael J. Sandel

2. Encumbered Selves

3. Joseph Raz

توانمندی‌ها، بخشی از آن چیزی هستند که زندگی انسانی را شایسته و کامل می‌سازد و بی‌تفاوتی دولت نسبت به آنها، به معنای چشم‌پوشی از عدالت انسانی است. چنین دیدگاهی، دولت را صرفاً نگهبان آزادی منفی نمی‌داند، بلکه آن را مسئول ارتقای شرایطی می‌داند که شهروندان بتوانند به شکوفایی برسند.

الگوی دوم: دولت کمال‌گرای لیبرال

الگوی دولت کمال‌گرای لیبرال با این مقدمه آغاز می‌شود که «دولت می‌تواند و گاه باید از آشکال معقول و انسانی زندگی خوب حمایت کند». این دیدگاه، برخلاف لیبرالیسم بی‌طرف، باور دارد که دولت می‌تواند با ملاحظات اخلاقی خردمندانه، نقش فعالی در ترویج نیک‌زیستی ایفا کند. مهم‌ترین استدلال‌های هواداران این الگو این است: ۱- خودآیینی بدون شرایط اجتماعی و نهادی مناسب برای انتخاب‌های معنادار بی‌معناست. دولت باید شرایط شکوفایی انسان‌ها را فعالانه فراهم کند؛ از جمله از راه پشتیبانی از فعالیت‌ها، نهادها و سبک‌های زندگی‌ای که خودآیینی و رشد شخصی را امکان‌پذیر می‌سازند. جوزف راز (۱۹۸۶) از مهم‌ترین نظریه‌پردازان این رویکرد است. وی مفهوم «کمال‌گرایی غیر اقتدارگرا» را در دفاع از این الگوی مطرح پیش می‌کشد که به معنای پشتیبانی دولت از خیر انسانی، مبتنی بر حقوق بشر است. دولت باید به افراد کمک کند که به بهروزی و نیک‌زیستی برسند، آن هم نه با عدم مداخله؛ برعکس با مداخله مثبت و فراهم آوردن بستر و زمینه، به آنها امکان‌ها و جایگزین‌های درست را نشان دهد.

۲- ویلیام گلستون^۱ (۲۰۰۲) نیز از کمال‌گرایی لیبرال جانبداری می‌کند. البته استدلال او با پشتیبانی از تنوع شیوه‌های زندگی نیز همراه است. به نظر او، دولت می‌تواند و باید از ارزش‌های انسانی پایه چون خرد، دوستی، هنر و مشارکت سیاسی حمایت کند، اما در عین حال باید به تنوع فرهنگی و انتخاب‌های فردی ارج بگذارد. گلستون این مدل را به مثابه تعادلی میان ارزش‌مداری و تساهل‌شناسایی می‌کند.

۳- استدلال جورج شر^۲ (۱۹۹۷) در دفاع از کمال‌گرایی لیبرال این است که

1. William Arthur Galston

2. George Sher

بی‌طرفی ارزشی، نه ممکن است و نه مطلوب. او تأکید دارد که دولت نمی‌تواند از داوری درباره ارزش‌ها بگریزد و باید از آن دسته ارزش‌هایی که به نیک‌زیستی انسانی کمک می‌کنند، پشتیبانی کند؛ ولو این امر به نوعی ترجیح ارزشی بینجامد. صلح‌خواهی، نفی خشونت، آزادی و خودآیینی، یا پاسداشت کرامت انسانی و دموکراسی، ارزش‌هایی نیستند که به فرهنگ، فلسفه یا نژاد خاصی مربوط باشد. اینها ارزش‌های معقولی هستند که هر فرد یا جامعه‌ای برای رسیدن به نیک‌زیستی به آنها نیاز دارد.

پاداستدلال

۱- لیبرالیسم تک‌آوا^۱: منتقدان این رویکرد بر این باورند که هرگونه ارج‌گزاری ارزشی - حتی به نفع ارزش‌های به ظاهر معقول، چه‌بسا به قیّم‌مآبی و پدرسالاری^۲ بینجامد. در نتیجه آزادی فردی، خودآیینی، احترام به احساس و خواست فردی و تنوع شیوه‌های نیک‌زیستی، قربانی نوعی تصور خاص از نیک‌زیستی خواهد شد؛ زیرا این دولت است که تشخیص خواهد داد کدام خیر، خیر برتر است و به بهروزی و شادکامی فرد خواهد انجامید. همان‌طور که پیشتر گفتیم، پوپر از جمله مهم‌ترین منتقدان این نوع دولت‌ها و فلسفه‌های پشتیبان آنها بود. این نگرانی زمانی پررنگ‌تر می‌شود که دولت‌ها در جوامع چندفرهنگی بخواهند به نحوی از الگوهای خاص زندگی خوب پشتیبانی کنند و ناخواسته به به حاشیه راندن فرهنگ‌های اقلیت دامن بزنند (ر.ک: Kymlicka, 1995).

۲- نیک‌زیستی پیروانه به جای نیک‌زیستی بالغانه: از مهم‌ترین منتقدان کمال‌گرایی سیاسی و اساساً هر نوع سیاستی که به نام تحقق «خیر برتر» بخواهد آزادی فردی را در انتخاب مسیر بهروزی محدود کند، آیزایا برلین^۳ (۱۹۶۹)، فیلسوف لیبرال قرن بیستم است. او این نگرانی را به‌ویژه در مقاله معروفش «دو مفهوم آزادی»^۴ مطرح می‌کند. او میان آزادی منفی (آزادی از مداخله) و آزادی مثبت (آزادی در امکان تحقق) تفاوت قائل شده و هشدار می‌دهد که آزادی مثبت، اگر به ابزاری در دست دولت کمال‌گرا بدل شود، می‌تواند

1. monistic liberalism

2. paternalism

3. Isaiah Berlin

4. Two Concepts of Liberty

به توجیه سلطه، اجبار و سرکوب شهروندان بینجامد. به باور او، وقتی دولت به نام «آزادی واقعی» یا «خودتحقق‌بخشی» افراد یا شادکامی و بهروزی، خواسته‌های کنونی آنها را نادیده بگیرد و بسان کودکی به اجبار، آنها را به چیزی که «باید بخواهند» یا چیزی که «باید باشند» سوق دهد، در مسیر خطرناک اقتدارگرایی گام می‌نهد.

بنابراین منتقدان بر این نظرند که کمال‌گرایی لیبرال یکی از چهره‌های اصلاح شدهٔ اقتدارگرایی ایدئولوژیک با قامتی آراسته است.

الگوی سوم: دولت‌های کمال‌گرای اقتدارگرا یا ایدئولوژیک^۱

دولت‌هایی هستند که بر اساس ایدئولوژی فراگیر - چه قومی، چه طبقاتی، چه دینی و چه فلسفی - مدعی‌اند نیکی و خیر انسانی را بهتر از خود شهروندان می‌فهمند و از این‌رو وظیفهٔ خود می‌دانند که افراد را ولو به زور به آن «خیر برتر» هدایت کنند. این دولت‌ها مدعی‌اند که هدفشان، نیک‌زیستی راستین انسان‌هاست؛ اما چون نیک‌زیستی را بر اساس یک ایدئولوژی خاص تعریف می‌کنند، حق تعیین شکل زندگی خوب را از فرد می‌گیرند. بنابراین نیک‌زیستی در این نظام‌ها بیشتر به معنای تحقق ایدئولوژی است، نه رضایتمندی، شادکامی یا شکوفایی فردی.

استدلال‌های اصلی این دولت‌ها برای مداخله این است که:

۱- مردم خیر راستین خود را نمی‌شناسند: انسان، اسیر غرایز، منافع و احساسات است. از این‌رو مدافعان این دیدگاه بر این باورند که تودهٔ مردم اغلب گمراهند، فریب لذت‌های زودگذر را می‌خورند یا توان تشخیص خیر راستین را ندارند. این باور در فلسفهٔ سیاسی، ریشه در سنت افلاطونی دارد؛ جایی که فیلسوف شاه به سبب عقل برترش، مأمور هدایت مردم است. هگل، ادامه‌دهندهٔ این سنت فکری در فلسفهٔ سیاسی معاصر است و مدعی است که دولت می‌تواند تبلور عقل برتر و عقل کامل باشد و البته دولت‌های ایدئولوژیک، نماد و جلوهٔ این برداشت هستند.

۲- نیک‌زیستی فرد در هماهنگی با کل است. سعادت راستین تنها وقتی پدید

1. Authoritarian or Ideological Perfectionist States

می‌آید که فرد خود را وقف هدف کلان جامعه کند. به این شکل سعادت کل در واقع یعنی سعادت جزء. اگر کل بدن، سلامت و تندرست باشد، حتی اگر جزئی از آن بنا به هدف والاتر بقای کل آسیب ببیند، ولو نابود شود، مهم نیست. غایت، بقای کلیت ارگان‌هاست و نه یک سلول. به نوعی نیک‌زیستی یعنی فنا شدن در کل یا در ایدئولوژی. روسو با مفهوم ارادهٔ عمومی به این طرز تلقی نزدیک می‌شود، اما نمونهٔ بارز این نگاه را می‌توان در دولت‌های مارکسیستی دید که سعادت فرد را در رهایی طبقه و در نهایت ساختن جامعه بی طبقه معنا می‌کردند.

۳- پی‌جویی نیک‌زیستی یا شادکامی فرد به شکل فردی می‌تواند به بی‌بندوباری و در نهایت مانعی برای نیک‌زیستی بدل شود. پی‌جویی بهروزی فردی اگر بدون هدایت ارزشی باشد، ممکن است به آنارشی، بی‌نظمی، فساد، توحش و خشونت یا ابتذال منتهی شود. بنابراین برای پاسداری از ارزش‌های اخلاقی یا سنتی باید دولت، فرد را هدایت کند. در اینجا اصلاً نیک‌زیستی فرد، غایت و هدف دولت شمرده نمی‌شود، بلکه ممکن است نظم، امنیت و تحقق ایدئولوژی غایت باشد.

پاداستدلال‌ها

۱- تحمیل یک تلقی خاص از زندگی خوب، ولو با نیت خیرخواهانه، به ناگزیر به سرکوب تنوع، حذف آواهای مخالف و نادیده گرفتن کرامت اخلاقی انسان‌ها می‌انجامد. وقتی دولت خود را عقل کل می‌پندارد و به نام رهایی، فضیلت، سعادت یا حتی شادکامی و بهروزی تنها یک مسیر خاص را مجاز می‌شمارد، راه برای توجیه خشونت و سلطه هموار می‌شود. به تعبیر آیزیا برلین، «مردمی که به زور به بهشت برده می‌شوند، اغلب در دوزخ بیدار می‌شوند» (ر.ک: Berlin, 1969). بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه دارای ناسازگاری درونی و بیرونی است. یعنی قرار است فرد یا شهروند سعادتمند شود، اما چه‌بسا که لازم است قربانی شود یا حتی احساس بدبختی کند. اما این از نظر این نظریه مهم نیست. بنابراین به نظر می‌رسد از لحاظ انسجام و سازگاری منطقی با مشکل روبه‌رو است.

۲- فرض بنیادین دولت‌های ایدئولوژیک که یک خیر قطعی و بری از شک و شبهه و پرسش را معرفی می‌کنند این است که نیک‌زیستی، امری روشن و یگانه است. در

صورتی که خیرهای انسانی مثل عدالت و آزادی، امنیت و آزادی، عشق و حقیقت چه‌بسا گونه‌گون و گاه رودرروی هم باشند، همگی در زمره ارزش‌هایی اصیل هستند. اما تحقق هم‌زمان آنها شاید همیشه ممکن نباشد. هر کوششی برای تحمیل یک برداشت کلی از بهروزی، به جای اینکه زمینه‌ساز شکوفایی باشد، دولت را به «معمار سرنوشت» بدل می‌کند (Gray, 1995: 66-69).

۳- معماران سرنوشت معمولاً خودآیینی (خودفرمانروایی یا خودسروری) فردی را نابود می‌کنند و خودآیینی یکی از ملزومات نیک‌زیستی است (پورزکی، ۱۴۰۱: ۸۲). به سخن دیگر، عقل شهودی و معرفت پذیرفته‌شده انسانی به ما می‌گوید که حداقل یکی از شروطی که ما بر اساس آن زندگی‌ای را برای خودمان زندگی خوب می‌خوانیم این است که آن زندگی، زندگی ما باشد؛ نه اینکه یک زندگی تحمیلی از سوی یک فرد، نهاد یا سازمانی دیگر. بنابراین یک دولت ایدئولوژیک یا اقتدارگرا با نابود کردن خودآیینی فردی در واقع مانع نیک‌زیستی فرد می‌شود.

حال که استدلال‌ها و پاداستدلال‌های سه رویکرد متفاوت از ربط و نسبت دولت و نیک‌زیستی را بررسی کردیم، پرسش این است: پس کدام الگو موجه‌تر است؟ الگوی دیگری وجود دارد که چنین می‌نماید که بهتر می‌تواند در برابر پاداستدلال‌ها تاب بیاورد: دولت نیک‌زیستی محور.

الگوی چهارم: دولت دغدغه‌مند یا نیک‌زیستی‌محور

الگوی دولت نیک‌زیستی‌محور بر این بنیاد استوار است که دولت‌ها و نحوه حکمرانی آنها در شادکامی و نیک‌زیستی شهروندان، بسیار تأثیرگذار است. این یافته با انجام پژوهش‌های پیمایشی و داده‌محور قابل مشاهده است. درست است که عوامل مختلف فردی همچون ژن‌ها، درآمد، وضعیت شغلی، تندرستی، خانواده و معناداری زندگی بر شاخص شادکامی و بهروزی تأثیر می‌گذارد، اما کیفیت بیشتر حتی همین عوامل به ظاهر فردی نیز توسط ساختارهای کلان‌تر جامعه شکل می‌گیرد (Layard, 2005: 263).

بنابراین این رویکرد از بی‌طرفی ارزشی لیبرالیسم کلاسیک فراتر می‌رود، اما همچون کمال‌گرایی لیبرال یا ایدئولوژیک، به تحمیل سبک زندگی نمی‌انجامد. در این الگو،

سیاست‌گذاری عمومی باید بر اساس شواهد علمی و درک میان‌رشته‌ای از آنچه برای انسان‌های آن جامعه خوب است، طراحی شود. با توجه به فرضیه این پژوهش (که این الگو نسبت به سایر الگوها، موجه‌تر است) با تفصیل بیشتری به این الگو خواهیم پرداخت.

بنیان‌های نظری و معرفتی

دولت نیک‌زیستی‌محور، ریشه در آثار بنتام دارد؛ اما در دوره معاصر، متفکران مطرح آن را ویرایش و اصلاح کرده‌اند. ایده دولت دغدغه‌مند در هم‌نشینی فلسفه سیاسی با فلسفه اخلاق، اقتصاد رفتاری، روان‌شناسی مثبت‌گرا و شاخه‌های نوین علوم اجتماعی پدید آمده است. این رویکرد می‌کوشد با استفاده از داده‌های تجربی به سنجش، تبیین و تقویت عوامل مؤثر بر بهروزی انسان بپردازد. نظریه‌پردازانی چون ریچارد لیارد (۲۰۰۵، ۲۰۲۳)، پل دولان (۲۰۱۴) و مارتا نوسبام (۲۰۱۱) از پیشگامان این دیدگاه هستند.

نکته محوری این رویکرد این است که نیک‌زیستی می‌بایست محور و معیار سیاست باشد. لیارد در کتاب «شادکامی: درس‌هایی از یک علم جدید»^۱ ضمن ادای دین خود به بنتام و فلسفه او، استدلال می‌کند که هدف سیاست عمومی باید بیشینه‌سازی بیشترین شادکامی برای بیشترین مردم باشد و این امر نه تنها ممکن، بلکه اخلاقاً موجه است. لیارد، دیدگاه بنتام را پرورش می‌دهد و ضمن ویرایش آن می‌نویسد که شاخص‌های مرسوم اقتصادی نظیر تولید ناخالص داخلی نمی‌توانند تصویر دقیقی از بهروزی و نیک‌زیستی انسان ارائه دهند و باید با سنجه‌های بهروزی ذهنی، جایگزین یا تکمیل شوند.

لیارد در کتاب دیگر خود با نام «رفاه: علم و سیاست»^۲ نیز چهارچوبی بین‌رشته‌ای برای سیاست‌گذاری نیک‌زیستی ارائه می‌دهد که از سنجش شادی، سلامت روان، کیفیت روابط اجتماعی و معنا در زندگی بهره می‌برد. دو استدلال عمده در این رویکرد وجود دارد:

استدلال نخست

برخی نابرابری‌ها برای رسیدن به نیک‌زیستی افراد تنها با پادرمیانی دولت قابل کاهش

1. Happiness: Lessons from a New Science (2005)

2. Wellbeing: Science and Policy (2023)

هستند. در جوامع مدرن، نابرابری نیک‌زیستی نه تنها ناشی از فقر مالی، بلکه از توزیع نابرابر فرصت‌ها، سلامت جسمی و روانی، روابط اجتماعی مبتنی بر رقابت به جای همکاری، معنا و هدف در زندگی پدید می‌آید. اگر دولت، خود را نسبت به این جنبه‌ها بی‌طرف بداند (همانند دولت لیبرال بی‌طرف)، در عمل به بازتولید و تثبیت این نابرابری‌ها کمک می‌کند. پژوهش‌های ریچارد ویلکینسون^۱ و کیت پیکت^۲ (۲۰۱۰) در کتاب معروفشان^۳ نشان می‌دهد که نابرابری اقتصادی و اجتماعی، رابطه مستقیم با کاهش شادی، سلامت روان و اعتماد اجتماعی دارد، حتی در جوامع ثروتمند. سیاست‌های رفاهی و نیک‌زیستی‌محور می‌توانند این شکاف‌ها را کم کنند. مارتا نوسبام و آمارتیا سن با رویکرد «توانمندی‌ها» استدلال می‌کنند که وظیفه دولت است که شرایط زندگی ارجمندانه را برای همگان فراهم آورد (ر.ک: Nussbaum, 2011). این استدلال به معنای آن است که دولت نمی‌تواند به بهانه بی‌طرفی، نسبت به بهروزی انسان‌ها، بی‌تفاوت باشد.

استدلال دوم

داده‌های علمی و تجربی، پایه‌ای علمی - و نه ایدئولوژیک، یا ارزشی - برای پادرمیانی و مداخله دولت می‌سازند. امروزه به یاری علوم مختلف، این توان و امکان به وجود آمده است که شادکامی و نیک‌زیستی انسان‌ها را با شاخص‌ها و معیارهای واقعی و عینی بسنجیم. برخلاف دولت‌های کمال‌گرای سنتی لیبرال، یا دولت‌های ایدئولوژیک که زندگی خوب را بر پایه ارزش‌های لیبرالی یا دینی یا ایدئولوژیک خاص تعریف می‌کردند، دولت دغدغه‌مند بر پایه داده‌های علمی و بین‌ذهنی درباره نیک‌زیستی عمل می‌کنند. این امر به دولت اجازه می‌دهد بدون تحمیل سلیقه خاص، به یاری روش‌های پیمایشی، مصاحبه‌ای و نظرسنجی، رضایت و خشنودی فرد را بسنجند و به داده‌های مطمئنی دست یابد و به بهبود زندگی مردم کمک کند. پژوهش‌ها و سیاست‌گذاری‌هایی که در انگلستان، نیوزیلند، اسکاتلند و کشورهای اسکاندیناوی بر پایه شاخص‌های بهروزی^۴ طراحی شده‌اند،

1. Richard G. Wilkinson

2. Kate Pickett

3. The Spirit Level (2010)

4. wellbeing indicators

نشان می‌دهد که می‌توان سیاست‌گذاری عمومی را بر بنیاد شواهد مبتنی بر عوامل مؤثر بر شادی، رضایت از زندگی و سلامت روان شکل داد (ر.ک: Layard, 2023). مثلاً اگر داده‌ها نشان دهند که عواملی چون امنیت شغلی، روابط اجتماعی و سلامت روان، بیش از بیشینه کردنی درآمد صرف در نیک‌زیستی نقش دارند، نادیده گرفتن آنها از سوی دولت، چشم‌پوشی از مسئولیت اخلاقی است. یا لیارد نشان می‌دهد که اکنون - حداقل در برخی از کشورها - دیگر از عصر کمیابی‌های قرون پیشین گذشته‌ایم. از این‌رو داده‌ها نشان می‌دهد که همکاری و تعاون، احترام اعتبار بیش از رقابت و تلاش مستمر برای کسب سود و درآمد بیشتر می‌تواند به آرامش و احساس شادکامی فردی بینجامد. پس سیاست‌گذاری‌ها باید به شکلی باشد که تعامل و همکاری بیشتر پاداش بگیرد تا رقابت. چرا؟ چون دیگر بیشینه کردن تولید ناخالص ملی نباید هدف سیاست باشد، بلکه تولید ناخالص شادکامی و بهروزی است که غایت سیاست است (لیارد، ۱۴۰۳: ۱۰۲).

پاداستدلال‌ها در برابر الگوی دولت دغدغه‌مند

در برابر استدلال‌های یادشده البته ایرادهایی گرفته می‌شود. منتقدان در پاداستدلال‌ها می‌پرسند کدام نیک‌زیستی؟ و بر اساس کدام معیارها؟ و هشدار می‌دهند که دولت، حتی با نیت خیر ممکن است در تعقیب یک مدل خاص از بهروزی، به حوزه انتخاب‌های شخصی تجاوز کند یا این سیاست‌ها، به نهادینه‌سازی نوعی «خوشبختی/ شادکامی اجباری»^۱ یا «نیک‌زیستی تحمیلی»^۲ بینجامد. اصطلاح نیک‌زیستی اجباری گاه در انتقاد از دولت دغدغه‌مند یا دولت کمال‌گرای لیبرال به کار می‌رود. در همین راستا سارا احمد (۲۰۱۰) در کتاب خود^۳، این اصطلاح را در نقد ایدئولوژی شادی به کار می‌برد. او تأکید دارد که مطالبه دائمی شادی یا نیک‌بختی می‌تواند ابزار سرکوب ناراضیان یا کسانی باشد که در اقلیت هستند. به باور او، شادی می‌تواند بدل به یک هنجار فرهنگی شود که نارضایتی را سرکوب می‌کند. یعنی انسانی که ابراز ناخشنودی و

-
1. Forced Happiness
 2. Mandatory Wellbeing
 3. The Promise of Happiness

نارضایتی می‌کند، به شکل پیش‌فرض به عنوان انسانی همیشه دلخور، بهانه‌جو، سمی، جامعه‌ستیز یا افسرده، طرد و منزوی شود.

به باور منتقدانی همچون اوا ایلوز^۱ و ادگار کاباناس^۲ در کتاب «شادی‌سالاری»^۳، این سیاست‌ها به نوبه خود می‌تواند منجر به اجبار شهروندان برای زیستن در بهشتی زمینی باشد! بهشتی که از منظر یک رویکرد خاص، بهشت است. در بسط این نگاه، این ایده پیش کشیده می‌شود که چگونه ممکن است گفتمان نیک‌زیستی، خود به ابزاری برای کنترل اجتماعی، تنظیم فردیت و تضعیف مشارکت سیاسی تبدیل شود. جایی که شادی به جای اینکه یک حق باشد، تبدیل به وظیفه می‌شود. کسی که حس خوبی ندارد یا ناخشنود است، خودش مقصر است (4: Cabanas & Illouz).

وقتی این مفاهیم را در بستر دولت و سیاست عمومی به کار می‌گیریم، به پاداستدلالی می‌رسیم مبنی بر اینکه دخالت دولت در نیک‌زیستی اگر بدون رعایت تنوع ارزش‌ها و آزادی‌های فردی باشد، می‌تواند به شکل‌هایی از تحمیل نیک‌زیست‌پنداری اجباری یا «خوشبختی اجباری» بینجامد؛ یعنی سیاستی که می‌کوشد مردم، خود را به زور خوشبخت بدانند، یا به زور خوشبخت کنند! یا احساس رضایت در آنها ایجاد کند، ولو آنکه آنها چنین نخواهند یا چنین احساسی نداشته باشند.

حتی میشل فوکو (۲۰۰۹) در مجموعه سخنرانی‌هایی که در کلژ دو فرانس داشت، به مفاهیمی چون زیست‌سیاست^۴، دولت‌مندی^۵ و یا تکنولوژی‌های خود^۶ اشاره می‌کند. در نگاه فوکو، دولت‌های مدرن دیگر فقط فرمان نمی‌رانند، بلکه زندگی را مدیریت می‌کنند؛ نه فقط بدن‌ها، بلکه روان‌ها، احساسات و سبک‌های زیستن را. حتی نظام‌های نولیبرال پیشرفته هم با کمک روان‌شناسی، آموزش، تبلیغات و مراقبت‌های فردی، به

1. Eva Illouz

2. Edgar Cabanas

3. Manufacturing Happy Citizens

4. biopolitics

5. governmentality

6. technologies of the self

افراد می‌آموزند که چگونه زندگی خوبی داشته باشند؛ نه از طریق اجبار مستقیم، بلکه از راه هنجارگذاری پنهان (Foucault, 2008: 63-65). او نشان می‌دهد که نولیبرالیسم چگونه فرد را به کارگزار نیک‌زیستی خود تبدیل می‌کند: فردی که موظف است خود را بهینه کند، شادی تولید کند و اگر ناکام ماند، خود را سرزنش کند.

در این چهارچوب، شادی به ابزار حکمرانی بدل می‌شود. دولت یا بازار نمی‌گویند: «شادباش!»؛ بلکه کاری می‌کنند که شاد بودن نشانه موفقیت و شهروندی خوب تلقی شود. اینجاست که نیک‌زیستی به جای آنکه هدفی انسانی باشد، به معیار نظارت و انضباط بدل می‌شود.

پاسخ به پاداستدلال‌ها

اما نظریه‌پردازان دولت دغدغه‌مند چه پاسخی به ایرادهای یادشده دارند؟ کسانی همچون ریچارد لیارد که از دولت‌های دغدغه‌مند نیک‌زیستی‌محور دفاع می‌کنند، به خوبی آگاهند که رویکردشان ممکن است متهم به شادکامی اجباری یا شادی‌سالاری شود. بنابراین در پاسخ، برخی استدلال‌ها را ارائه می‌دهند:

۱- خود خوشبخت‌پنداری اجباری، آیا ممکن است؟ به نظر می‌رسد چنین خطری چندان نادر است که می‌توان از آن چشم پوشید. چنان‌که پیشتر گفتیم، نیک‌زیستی، مجموعه‌ای است از عوامل ذهنی و عینی. عوامل ذهنی یعنی احساس رضایت و آرامش که پیشترها قابل اندازه‌گیری و سنجش نبود، اما امروزه قابل پایش است. عوامل عینی همچون سلامت، برآورده شدن نیازهای فوری و فوتی، اوضاع خانوادگی، امنیت شغلی، احساس امنیت و صلح نیز قابل مشاهده و پایش است. بنابراین در نبود بخشی از این عوامل، در واقع نیک‌زیستی فرد با نقصان روبه‌رو است؛ چه او خود را خوشبخت بپندارد و چه نه.

۲- دولت نیک‌زیستی‌محور بر شواهد علمی و نه ارزش‌های یک فلسفه یا ایدئولوژی خاص تکیه دارد. بخش بزرگی از ایرادها که مربوط به خطر پدرسالاری و قیم‌مآبی دولت است، نه تنها به طور مستقیم متوجه ایده مرکزی نظریه دولت دغدغه‌مند نیست، بلکه بیشتر متوجه دولت‌های کمال‌گرای لیبرالیستی است. دولت دغدغه‌مند بر داده‌ها و علوم تجربی (مانند روان‌شناسی، علوم مغزشناسی، علوم رفتاری و اقتصاد جدید) متکی است،

نه بر فلسفه‌ای خاص از خیر برتر. دولت دغدغه‌مند نمی‌گوید که «شادکامی چیست»، بلکه می‌پرسد: «چه چیزهایی طبق شواهد، برای اکثر مردم رضایت‌بخش هستند؟». برای این کار یا از علوم مغزشناسی استفاده می‌کند^(۲) یا از مصاحبه‌های فنی روان‌شناسانه دو سو کور یا یک‌سو کور و یا از نظرسنجی‌های علمی^(۳). به قول لیارد، هرگز نباید بگوییم این به خیر توست، اگر موجب هیچ احساس بهتری برای تو یا دیگران نمی‌شود؛ بلکه اگر می‌خواهیم کیفیت زندگی را بسنجیم، باید مبتنی بر این باشد که افراد، چه احساسی دارند (لیارد، ۱۴۰۳: ۱۲۰) و سنجش این احساس امروزه به مدد علوم جدید ممکن شده است. از این رو شادکامی و نیک‌زیستی می‌تواند غایت سیاست باشد.

۲- بی‌طرفی کامل نه ممکن است، نه مطلوب: مدافعان دولت دغدغه‌مند همچنین به نقدی درون‌لیبرال دست می‌زنند: اینکه ادعای بی‌طرفی دولت‌ها، فریبی بیش نیست، زیرا حتی دولت‌هایی که وانمود می‌کنند در مورد نیک‌زیستی بی‌طرف هستند، در عمل با سیاست‌هایشان (مانند مالیات، نظام آموزشی و رسانه‌های عمومی)، ارزش‌هایی خاص را ترویج می‌کنند. پس بهتر است دولت‌ها به جای پنهان‌کاری، آگاهانه و شفاف در جهت نیک‌زیستی گام بردارند؛ با حفظ آزادی انتخاب برای شهروندان و توجه به احساس و تجربه آنها.

نتیجه‌گیری نهایی: ارزیابی چهار الگوی دولت در نسبت با نیک‌زیستی

نقش دولت در تأمین و ارتقای نیک‌زیستی شهروندان، یکی از مهم‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین مسائل در فلسفه سیاسی معاصر است. بنابراین پرسش از نسبت دولت و نیک‌زیستی شهروندان، پرسشی صرفاً از منظر سیاست‌گذاری نیست، بلکه بازتابی از بنیان‌های فلسفه سیاسی و اخلاق عمومی است. در این پژوهش در پی آن بودیم که بدانیم آیا دولت‌ها باید در قبال نیک‌زیستی شهروندان، بی‌طرف باشند یا خیر و اگر خیر، کدام الگوی مداخله دولت می‌تواند به بیشینه کردن نیک‌زیستی شهروندان بینجامد؟

در این راستا با واکاوی چهار الگو - دولت بی‌طرف، دولت کمال‌گرای لیبرال، دولت

کمال‌گرای اقتدارگرا و ایدئولوژیک و دولت دغدغه‌مند نیک‌زیستی‌محور - تلاش شد دریابیم کدام رویکرد، موجه‌تر و قابل دفاع‌تر است. در این مسیر از روش تحلیل استدلالی بهره گرفتیم. در این روش، پس از آنکه استدلال‌ها و پاداستدلال‌های هر رویکرد به دقت ارائه می‌شود، باید میان این رویکردها، ارزیابی صورت گیرد تا الگوی موجه‌تر و معقول‌تر انتخاب شود. برای اینکار هر یک از این الگوها را با استفاده از سه معیار بررسی خواهیم کرد:

۱. معیار انسجام درونی

۲. معیار سازگاری درونی

۳. معیار سازگاری بیرونی

الگوی اول: دولت بی‌طرف با ادعای حفظ آزادی‌های فردی و امتناع از داوری میان سبک‌های گوناگون زندگی، ظاهری سازگار و منسجم دارد؛ اما در عمل، همین بی‌طرفی می‌تواند به تبعیض ساختاری و غفلت از نیازهای واقعی شهروندان بینجامد؛ زیرا بی‌طرفی در سطح رسمی، الزاماً به بی‌طرفی در نتایج نمی‌انجامد. به سخن دیگر، درست است که دولت در این الگو مدعی است که این الگو در نهایت به نیک‌زیستی و زندگی خوب شهروندان می‌انجامد، اما در نهایت نسبت به نیک‌زیستی او بی‌اعتناست. این موقعیت به نوعی ناسازگاری درون‌نظری می‌رسد.

در ضمن پیامد عملی این الگو در دنیای بیرونی نشان داده است که این الگو می‌تواند به گسترش فاصله طبقاتی و بی‌عدالتی بینجامد. این شکاف میان اصل بی‌طرفی و پیامدهای عملی، بیانگر نوعی ناسازگاری بیرونی در این الگو است.

الگوی دوم: دولت کمال‌گرای لیبرال با پذیرش ارزش‌های عام چون شکوفایی انسان یا عقلانیت، تلاش می‌کند از مداخلات هدایت‌گرانه دفاع کند، بی‌آنکه به اجبار تن دهد. اما این الگو نیز در معرض ناسازگاری است. از یکسو به ارزش‌های لیبرالی چون خودآیینی وفادار می‌ماند و از سوی دیگر می‌کوشد تصویر خاصی از زندگی خوب را تشویق کند. این دو وجه، گاه به تعارض می‌رسند، به‌ویژه آنگاه که شهروندان، سبک زندگی مورد نظر دولت را نپذیرند. بدین‌سان تنش میان آزادی و هدایت، انسجام درونی این رویکرد را شکننده می‌سازد.

در مقابل، دولت ایدئولوژیک معمولاً از انسجام درونی بالایی برخوردار است، زیرا بر پایه دستگاهی یکپارچه از ارزش‌ها، باورها و اهداف سیاسی بنیادین نهاده شده است. در چنین دولت‌هایی، پیوستگی میان هدف (مثلاً جامعه‌ای دینی یا سوسیالیستی)، ابزار (قانون‌گذاری قهری یا آموزش اجباری) و تصویر خاصی از نیک‌زیستی معمولاً برقرار است. با این حال همین انسجام مفهومی، بهای سنگینی در پی دارد: طرد کثرت‌گرایی، نادیده گرفتن تفاوت‌های فردی و سرکوب آزادی‌ها و حقوق بنیادین بشر و در نهایت قربانی شدن احساس رضایت فردی. بنابراین انسجام مفهومی در این الگو، به قیمت بی‌تسامحی و سلطه ایدئولوژیک حاصل می‌شود. پیامدهای عملی و تجربی منفی این الگو نشان داده است که هرچه دولت ایدئولوژیک‌تر باشد، سطح نیک‌زیستی، پایین‌تر آمده است. از این‌رو نظریه از ناسازگاری بیرونی و عملی حکایت دارد. جامعه آرمانی ایدئولوژیک نه تنها محقق نمی‌شود، بلکه نیک‌زیستی انسان‌ها نیز قربانی می‌شود.

در نهایت دولت دغدغه‌مند یا نیک‌زیستی‌محور می‌کوشد تا نسبت به شرایط واقعی نیک‌زیستی مردم، بی‌تفاوت نباشد. بر مبنای این الگو، سیاست‌های دولت نباید به دنبال افزایش سطح درآمد ملی، یا تحقق بخشی به یک آرمان یا ارزش‌های خاص باشد. غایت نیک‌زیستی، احساس شادکامی مردمان است. بنابراین سیاست‌گذاری‌ها بر مبنای این غایت بازسازی شود و اولویت‌ها جابه‌جا شود.

مثلاً ممکن است لازم باشد برای افزایش احساس امنیت شغلی و روانی و آرامش ذهنی (نیک‌زیستی ذهنی افراد) از خیر افزایش سطح تولید ناخالص ملی بگذریم. ساعات کاری را کاهش داده، به غنای ساعات فراغت مردم اولویت دهیم. یا ممکن است ببینیم یک سبک پرداخت پاداش در ادارات به سبب بالا بردن سطح رقابت، به افزایش بهره‌وری اقتصادی می‌انجامد، اما همزمان به افزایش سطح تنش، رقابت، استرس و اختلالات روانی نیز افزوده می‌شود و با سنجش داده‌ها مشخص می‌شود که شادکامی و رضایت شغلی در سطح پایینی قرار دارد. اولویت چیست؟ بر مبنای این نوع سیاست‌گذاری، اولویت، نیک‌زیستی است. ایجاد نوعی تعادل و موازنه میان کار و زندگی از جمله وظایف سیاست‌گذاری عمومی است. در ضمن داده‌ها نشان می‌دهند که وجود رفاه نسبی تا جایی که نیازهای فوری و فوری و ضروری افراد جامعه را فراهم آورد، اولویت اولیه، در

ایجاد شادکامی است؛ پس از آن، وجود شغل و امنیت شغلی از جمله مهم‌ترین عوامل در نیک‌زیستی افراد است. بنابراین نیاز به کار زیادی در این رابطه وجود دارد. هر سیاست‌گذاری باید بر مبنای چنین معیاری ارزیابی شود. این الگو به جای تحمیل تصویر خاصی از زندگی خوب، از داده‌های تجربی و سنجش‌های چندبُعدی نیک‌زیستی بهره می‌برد و تلاش می‌کند ساختارهای نهادی را طوری سامان دهد که امکان شکوفایی برای همگان فراهم آید؛ چون بر این نظر است که نیک‌زیستی و شادکامی دیگران، نیک‌زیستی و شادکامی ما را هم افزایش می‌دهد. این رویکرد در سطح مفهومی، بیش از سه الگوی دیگر می‌کوشد تعارض میان آزادی و نیک‌زیستی را کاهش دهد. از این‌رو در نهایت به نظر می‌رسد نسبت به سه الگوی پیشین، موجه‌تر باشد.

پی‌نوشت

۱. این کتاب را انتشارات کمبریج با عنوان «Wellbeing: Science and Policy» منتشر کرده است.

۲. مثلاً الکترودهایی را به مغز افراد وصل می‌کند و فرد را در معرض محرک‌های مورد مطالعه قرار می‌دهد و می‌بیند که کدام بخش از مغز فرد در مواجهه با آن محرک، تحریک می‌شود. مثلاً اگر سمت چپ قدامی مغز تحریک شود و در نوارها یا صفحه مونیتور رؤیت شود، مشخص است که این محرک مورد رضایت و شادکامی فرد است. برعکس اگر تحریک سمت راست قدامی مغز نشان داده شود، مشخص می‌شود که فرد، احساس ناخوشایندی دارد. احساس واقعی خود فرد، یکی از معیارها برای تشخیص این است که چه چیز موجب شادکامی او می‌شود، نه معیارهای کلی یک فلسفه خاص (لیارد، ۱۴۰۳: ۲۵).

۳. یکی از پرسش‌هایی که از افراد در یک نظرسنجی معمول پرسیده می‌شود این است که «روی هم‌رفته چقدر شادکام هستید؟» پاسخ‌های احتمالی از صفر (یعنی بسیار تلخکام) تا ۱۰ (یعنی بسیار شادکام) متغیر است. برای ارزیابی محتوای اطلاعات این پاسخ‌ها باید مقایسه کنیم که این پاسخ‌ها چقدر با سایر داده‌های ما همبستگی دارد؛ مثلاً با گزارش‌های دوستان، عملکرد جسمی و سنجش فعالیت مغزی و داده‌ها و گزارش‌ها از وضعیت زندگی خانوادگی، اقتصادی و اجتماعی شخص (لیارد، ۱۴۰۳: ۲۶۵).

منابع

ارسطو (۱۳۷۸) اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

باک، درک (۱۳۹۶) سیاست شادکامی، ترجمه نرگس سلحشور، تهران، فرهنگ نشر نو.
پوپر، کارل (۱۴۰۳) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
پورزکی، گیتی (۱۴۰۱) «خودفرمانروایی به‌مثابه خاستگاه نیک‌زیستی در اندیشه سیاسی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال ۱۳، شماره ۱، صص ۵۹-۸۳.

10.30465/cps.2022.38985.2903.

لیارد، ریچارد (۱۴۰۳) شادکامی، درس‌هایی از یک علم جدید، ترجمه گیتی پورزکی، تهران، کرگدن.

Ahmed, S. (2010) The Promise of Happiness. Duke University Press.

<https://doi.org/10.1215/9780822392781>

Berlin, I. (1969) Two Concepts of Liberty, in Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press.

Cabanas, E., & Illouz, E. (2018) Happycracy: How the Science of Happiness Controls Our Lives. Cambridge: Polity Press.

Cahn Steven and Christine Vitano (2015) Goodness and Happiness, Columbia University Press.

<https://doi.org/10.7312/cahn17240>.

Creswell, J. W. (2013) Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches (3rd ed.). SAGE Publications

Dalziel, P., Saunders, C., & Saunders, J. (2018) Wellbeing Economics: The Capabilities Approach to Prosperity. Palgrave Macmillan.

<https://doi.org/10.1007/978-3-319-93194-4>.

Diener, E., Suh, E. M., Lucas, R. E., & Smith, H. L. (1999) "Subjective well-being: Three decades of progress." Psychological Bulletin, 125(2), 276–30.

<https://doi.org/10.1037/0033-2909.125.2.276>.

Foucault, M. (2008) The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–1979. Edited by Michel Senellart, translated by Graham Burchell. Palgrave Macmillan.

<https://doi.org/10.1057/9780230594180>.

----- (2009) Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978. Edited by Michel Senellart, translated by Graham Burchell. Picador.

<https://doi.org/10.1057/9780230245075>.

- Galston, W. A. (2002) *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511613579>.
- Gray, J. (1995) *Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Helliwell et al Gallup World Poll 2017–2019, Cantril ladder, (2020)
- Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Larmore, C. (1996) *The Morals of Modernity*. Cambridge University Press.
- Layard, Richard (2005) *Wellbeing: Science and Policy*, Cambridge university press.
- Layard, R., & De Neve, J.-E. (2023) *Wellbeing: Science and Policy*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781009040822>.
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue* (2nd ed.). University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, M. (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Pres.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286>.
- (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford University Press
- Sandel, M. J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Sen, A. (1999) *Development as Freedom*. Oxford University Press.
ISBN-13: 978-0-19-289330-7.
- Sher, G. (1997) *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge University Press.
- Wilkinson, R., & Pickett, K. (2010) *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*. Penguin UK.
<https://doi.org/10.1017/S0047279413000366>.
- Yanow, D., & Schwartz-Shea, P. (2006) *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. M.E. Sharpe.
<https://doi.org/10.4324/9781315704562>.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۱۱۱-۸۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه مارکسیسم و پسامارکسیسم

محمدحسن اسدی*

علیرضا سمیعی اصفهانی**

علی باقری دولت آبادی***

چکیده

پژوهش پیش رو درصدد پاسخ به این پرسش کلیدی است که مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در گذر از اندیشه مارکسیسم کلاسیک (مارکس) به جریان پسامارکسیسم (لاکلاو و موف) دستخوش چه تغییر و تحولاتی شده است؟ هدف پژوهش حاضر، پاسخ به این پرسش و تبیین تحول نظری خشونت و سوژه انقلابی در این دو جریان فکری است. اهمیت این موضوع از آن جهت است که بازنمایی نظری خشونت و تعریف سوژه انقلابی، رابطه انسان با قدرت و نظم اجتماعی را شکل می دهد و بازتاب تغییرات بنیادین در منطق مبارزه و مقاومت سیاسی است. ضرورت پژوهش از آنجا ناشی می شود که دگرگونی مفهوم خشونت و بازنمایی سوژه انقلابی در گذار از مارکسیسم کلاسیک به پسامارکسیسم را نمی توان به یک جابه جایی ساده از خشونت به اصلاح تقلیل داد؛ بلکه این تحول،

* دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

mohammad.asadi9595@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7549-0118>

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

a.samiee@ase.ui.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0001-4729-075X>

*** استاد روابط بین الملل، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

abagheri@yu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-4584-5870>



ناظر بر تغییرات عمیق‌تر در نسبتِ اثرگذاری اقتصاد و سیاست بر نحوه کنشِ سوژه انقلابی، ظهور سوژه‌های سیاسی متکثر، و تحول در منطق منازعه از خشونت به رقابت‌های مسالمت‌آمیز است.

واژه‌های کلیدی: خشونت، سوژه انقلابی، مارکسیسم، پسامارکسیسم، هرمنوتیک کوئنتین اسکیر.

مقدمه

در سال‌های اخیر، پرسش‌هایی از نوع خشونت و سوژه انقلابی در نظریه‌های سیاسی و اجتماعی دنیای معاصر، برجسته شده است. از مهم‌ترین این نظریه‌ها می‌توان به مارکسیسم و پسامارکسیسم اشاره کرد که تأثیر چشمگیری بر حوزه اجتماع، جامعه دانشگاهی، سیاست و روابط بین‌الملل گذاشته است. مسئله اصلی در این میان، نه داوری اخلاقی درباره خشونت، بلکه پرسش از شیوه‌های کنش سیاسی و راهبردهای دفاع از طبقه کارگر در مواجهه با نظام سرمایه‌داری است؛ پرسشی که اندیشمندان مارکسیست و پسامارکسیست به شیوه‌های متفاوتی به آن پاسخ داده‌اند. مارکسیسم^۱ تنها آموزه‌ای است که نامش را از یک شخص یعنی مارکس گرفته است. در جامعه‌شناسی مارکسیستی و طبق نظریه ماتریالیسم تاریخی، جوامع برای رسیدن به جامعه کمونیستی از پنج مرحله عبور می‌کنند که شامل کمون اولیه، برده‌داری، فئودالیت، بورژوازی (سرمایه‌داری)، سوسیالیسم و سرانجام کمونیسم است (قادری، ۱۳۹۲: ۷۵-۸۰).

در اندیشه مارکس، خشونت نه به عنوان یک اصل هنجاری مطلوب فی‌نفسه، بلکه در چارچوب تحلیل تاریخی مبارزه طبقاتی فهم می‌شود. مارکس، تاریخ را میدان مبارزه و کشمکش‌های طبقاتی می‌داند و معتقد است که طبقه کارگر (یا پرولتاریا) به عنوان سوژه انقلابی، در روند آگاهی‌یابی و کنش سیاسی، ناگزیر به مواجهه و در نهایت نابودی ساختار سرمایه‌داری از طریق خشونت است؛ زیرا به عقیده مارکس، آنهایی که از مواهب سرمایه‌داری بهره‌مندند، قدرت و دارایی خود را بدون جنگ تسلیم نمی‌کنند. مارکس به دنبال رهایی بشریت از نظام سرمایه‌داری بود، زیرا معتقد بود این نظام، یک سیستم اقتصادی-اجتماعی غیر انسانی است (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵: ۵؛ ۱-۲، ۱۲۵؛ Wolff, 2003).

پسامارکسیسم^۲ در بیشتر موارد، مارکسیست‌های پیشین هستند که نقطه عزیمت آنها نقد مارکسیسم کلاسیک (به‌ویژه تقلیل‌گرایی اقتصادی و تصور سوژه انقلابی واحد)، بازسازی و نجات چپ در شرایط پیچیده کنونی است که چپ، پاسخی برای تحولات

1. Marxism

2. Post-Marxism

سرمایه‌داری و جنبش‌های اجتماعی جدید نمی‌یابد. لاکلائو و موف از جمله پسامارکسیست‌هایی هستند که در این راه تلاش می‌کنند و معتقدند جهان، محصول گفتمان‌هاست و تعارض گفتمان‌ها باید وجود داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، تفاوت و چندگانگی نابود خواهد شد و سلسله‌مراتب حاکم می‌شود (معینی علمداری، ۱۴۰۰: ۱۳۳). از دیدگاه لاکلائو و موف، هرچه ظرفیت گفتمان‌ها برای تبدیل خصومت به رقابت (از طریق سیاست دموکراسی تكثرگرا و نگاه آگونیستی) بیشتر باشد، موقعیت آنها بیشتر تثبیت خواهد شد و از این‌رو پرسش از خشونت و شیوه‌های مواجهه با خصومت سیاسی، در بسترهای دموکراتیک و گفتمانی، اهمیتی ویژه می‌یابد.

با وجود پژوهش‌های متعدد دربارهٔ مارکسیسم و پسامارکسیسم، هنوز بررسی منسجمی که به طور مشخص به تحول مفهومی خشونت و بازتعریف سوژه انقلابی در گذار میان این دو جریان فکری بپردازد، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این‌رو پژوهش حاضر با تمرکز بر این خلأ نظری می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در گذار از مارکسیسم کلاسیک به پسامارکسیسم، دستخوش چه تغییر و تحولاتی شده است. در این راستا، با بهره‌گیری از چارچوب روش‌شناختی هرمنوتیک کوئنتین اسکینر، مفاهیم مورد بحث نه به عنوان مقوله‌هایی ثابت، بلکه در پیوند با زمینه‌های تاریخی و فضای فکری ایدئولوژیک حاکم بر زمانه هر کدام از اندیشمندان مورد بررسی از جمله مارکس، لاکلائو و موف، تحلیل می‌شود.

پیشینه پژوهش

درباره خشونت و سوژه انقلابی، به زبان خارجی آثار نسبتاً قابل تأمل و خوبی وجود دارد، اما به زبان فارسی، پژوهش‌های زیادی در این زمینه صورت نگرفته است. در زیر به برخی از آثاری که تاحدودی به موضوع پژوهش حاضر نزدیک است، اشاره می‌کنیم:

پریسا شکورزاده (۱۳۹۶) در مقاله خود با عنوان «سوژه در نظریهٔ مارکس» معتقد است که برخلاف تفاسیر جبرگرایانه و ضد اومانیستی، انسان، اصلی‌ترین مسئلهٔ مارکس است. وی تعبیری جانبدارانه، واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه از سوژه ارائه می‌دهد که به واقعیت انسان رنج‌دیدهٔ معاصر، نزدیک‌تر است. تمام تلاش مارکس برای بخشیدن هویت عاملانه به پرولتاریا، مهر تأییدی بر انقیاد سوژه در ساختار تعریف شدهٔ سرمایه‌داری بود. او برای احیای

سوژه‌ای که دارای عاملیت و کنشگری باشد، سوژه دیگری را که همان سوژه جمعی یعنی طبقه کارگر است، جایگزین می‌کند و رسالت ایجاد تغییر را بر دوش آن می‌نهد.

کالینیکوس^۱ (۲۰۱۱) در کتاب خود با عنوان «ایده‌های انقلابی کارل مارکس» معتقد است که این عقیده مارکس که طبقه کارگر باید نظام سرمایه‌داری را سرنگون کرده و جامعه‌ای بی‌طبقه را جایگزین آن کند، اکنون بیش از زمان خود مارکس، لازم و ضروری است؛ زیرا سرمایه‌داری هنوز هم بر اساس بهره‌برداری از طبقه کارگر بنا شده و در معرض بحران‌های مداوم است. بحران‌هایی مثل نابرابری در توزیع ثروت، برنامه‌های ریاضت اقتصادی که موج‌های مقاومت ستیزه‌جویان را برانگیخته است، جنگ، انباشت جنگ‌افزارهای هسته‌ای و صحبت از جنگ هسته‌ای، سایه‌ای بر کل بشریت انداخته است که در این شرایط، انقلاب سوسیالیستی، یک ضرورت است؛ زیرا یک نوع انتخاب بین سوسیالیسم یا بربریت است.

رایان^۲ (۲۰۱۲) در کتاب خود با عنوان «وحشت لنین: ریشه‌های ایدئولوژیک خشونت در اوایل دولت شوروی» بر این استدلال است که برای درک ماهیت خشن و دیکتاتور نخبگان حزب مانند لنین در اوایل دولت شوروی، ایدئولوژی در درجه اول اهمیت قرار دارد؛ زیرا ایده‌ها و ایدئولوژی‌ها به طور معمول نقش مهمی در تعیین رفتار دارند. با این وجود، ایدئولوژی را نمی‌توان در خلأ زمینه‌ای درک کرد؛ زیرا زمینه‌هایی همچون ماهیت ظالمانه حکومت تزاری، خون‌ریزی جنگ جهانی اول و آسیب‌پذیری اوایل دولت شوروی در برابر مخالفان داخلی و خارجی، اهمیت بسیاری دارد. از این‌رو نویسنده کتاب، ایده‌های لنین را در زمینه‌های تاریخی روسیه و اروپا قرار داده و معتقد است که خشونت بلشویکی (و چشم‌انداز کمونیستی)، واکنشی به سیستم‌های سیاسی خشن و ناعادلانه روسیه و اروپا و مبارزه برای بقا بود.

هریسون^۳ (۲۰۱۴) در کتاب خود با عنوان «سوبژکتیویته انقلابی در اندیشه

1. Alex Callinicos

2. James Ryan

3. Oliver Harrison

پسامارکسیسم» به بررسی نظریه سوپژکتیویته انقلابی در آثار پسامارکسیست‌هایی همچون ارنستو لاکلاو، آنتونیو نگری و آلن بدیو می‌پردازد و معتقد است که هرچند هر کدام از نظریه‌های مربوطه، به شیوه خاص خود به تدریج از مارکس فاصله گرفته است و با نام پسامارکسیسم می‌شناسیم، با این حال نظریه مارکس درباره سوپژکتیویته انقلابی، در مرکز هر کدام از این نظریه‌پردازان متفکر باقی می‌ماند.

روش پژوهش

هرمنوتیک روشی کوئنتین اسکینر

هرمنوتیک از فعل یونانی «هرمنوئین»^۱ گرفته شده و به معنای تفسیر، تأویل^(۱) یا فهم متون است (Medina, 2013: i; Porter & Robinson, 2011: 2). در تعریف اصطلاحی، هرمنوتیک را می‌توان علمی تعریف کرد که مخاطب آن، انسان بوده، در پی برقراری ارتباط با حیات انسانی و فهم روابط فی‌مابین انسان‌هاست (Seeböhm, 2004: 248). هرمنوتیک از نظر ریشه‌شناسی با خدای یونانی یعنی «هرمس»^۲، ارتباط تاریخی دارد. هرمس، نام یکی از خدایان اساطیری یونان بوده که به عنوان پیام‌آور شناخته شده است (Schmidt, 2010: 6). هرمس می‌خواهد وسیله‌ای باشد تا آنچه را برای انسان قابل شناخت نیست، قابل شناخت کند (Bleicher, 1980: 11). بنابراین مخاطب هرمنوتیک، انسان است، نه چیزی غیر از انسان (منوچهری، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۸).

علم یا دانش هرمنوتیک هنگامی پدید آمد که در اروپا، نیاز به درک معانی موجود در «متون مقدس» - که اغلب توضیح بخشی خاص که نامشخص یا مبهم بود - احساس می‌شد (Ricoeur, 2016: Preface by Charles Taylor). اما به تدریج این علم در مورد سایر متون (اعم از متون دینی و غیر دینی) نیز به کار گرفته شد. از این رو می‌توان گفت که این علم، رشته‌ای نوظهور در حوزه تفکر مغرب‌زمین است و پیشینه آن به پروتستانتیسم یا نهضت اصلاح دینی و عصر روشنگری بازمی‌گردد (Dilthey, 1996: 33). یعنی کاربرد جدید اصطلاح هرمنوتیک از قرن ۱۷ میلادی بوده و مربوط به دوران مدرنیته است، اما

1. Hermeneuein
2. Hermes

خود عمل تفسیر متون و پرداختن به نظریه‌های تفسیری، به عهد باستان برمی‌گردد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۴۶).

در میان روش‌های هرمنوتیکی، یکی از مشهورترین و معتبرترین آنها، «هرمنوتیک روشی مؤلف‌محور کوئنتین اسکینر»^۱ است. اسکینر، استاد تاریخ اندیشه‌های سیاسی دانشگاه کمبریج و از پژوهشگران انگلیسی معاصر است که حاصل پژوهش‌های وی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، به‌ویژه در متدولوژی تاریخ ایده‌ها، اندیشه‌های سیاسی و روش‌شناختی است که برای جامعه علمی، اهمیت بسیار دارد (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: یادداشت مترجم).

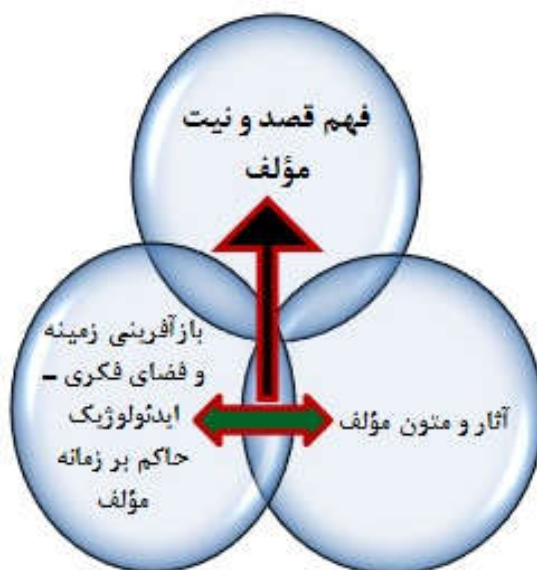
روش‌شناسی اسکینر، روشی تاریخی و تفسیری در اندیشه سیاسی است و از خلال نقد دو روش‌شناسی قرائت متنی و زمینه‌ای پدید آمده است.^(۲) در این روش، ضمن لحاظ خود متن و زمینه شکل‌گیری آن، «فهم قصد یا نیت مؤلف» را محور بحث‌های خود قرار می‌دهد؛ زیرا از نظر اسکینر، متن تجسم یک عمل ارتباطی قصد شده در یک فضای تاریخی و فکری-ایدئولوژیک خاص است. یعنی متون، پدیده‌هایی ارتباطی‌اند و در ارتباط با زمینه و دوره خویش نگاشته می‌شوند (روشن، ۱۳۸۷: ۱۱). در مجموع مطابق روش‌شناسی اسکینر، برای فهم اندیشه سیاسی یک اندیشمند، اول باید زمینه و فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمانه وی را شناخت؛ زیرا به نظر وی، آثار و گفتار هر متفکر، پاسخی به سؤالات و مشکلات عصر خود مؤلف است و از این‌رو لازمه شناخت هر اثر سیاسی، شناخت سؤالات و مشکلات سیاسی آن عصر است (Tully, 1988: 10).

در این زمینه، اسکینر در مقدمه کتاب «ماکیاولی» چنین می‌گوید: «استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان، باز و آشکار کنیم... اما برای اینکه به چنین دیدگاهی برسیم، لازم است محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده، بازآفرینی کنیم» (اسکینر، ۱۳۷۲: ۸-۹). اینجاست که اسکینر به طور نظام‌مند سعی در پرداختن به تاریخی بودن اندیشه دارد (Pick & Rustin, 2008: 637) و معتقد است که تنها وظیفه مورخ اندیشه این است که نقش نوعی

1. Quentin Skinner

باستان‌شناس را بازی کند؛ یعنی گنجینه فکری مدفون را بیرون آورد، غبار آن را بزدايد و ما را قادر سازد تا هویت تاریخی یکایک متن‌ها را در تاریخ اندیشه بازیابی کنیم (اسکینر، ۱۳۹۰: ۱۱۲). دوم باید قصد و نیت آن اندیشمند را برای برقراری ارتباط در گفتمان زمانه خود را دریافت؛ زیرا هنگام تلاش برای تفسیر معنای آثار نویسندگان، سنجیدن این نکته که قصد یا نیت نویسندگان چه بوده، حائز اهمیت است. اما لازم به ذکر است که هرچند اسکینر بر اهمیت نیت مؤلف تأکید دارد، از دیدگاه وی، نباید توجه عمده بر مؤلفان منفرد باشد، بلکه بیشتر باید بر گفتمان حاکم بر دوران مؤلف معطوف باشد که بتوان از این طریق، نیت مؤلف و کاری که قصد انجامش را داشته است، کشف نمود (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۰۵ و ۲۱۶).

بنابراین با توجه به نقش همزمان سه عنصر «متن»، «زمینه» و «قصد» در فهم اندیشه سیاسی مؤلف، می‌توان الگوی ترکیبی روش‌شناسی اسکینر را به صورت زیر ترسیم نمود:



شکل ۱- متدولوژی ترکیبی کوئنتین اسکینر

(منبع: طراحی نویسندگان، با الهام از آثار اسکینر)

بررسی و مطالعه مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه مارکسیسم کلاسیک

زمینه‌های مقدماتی اثرگذار بر شکل‌گیری اندیشه سیاسی مارکس

کارل مارکس^۱ (۱۸۱۸-۱۸۸۳ م)، یکی از چهره‌های کلیدی اندیشه مدرن است که نظریه‌پردازی‌های او، بنیاد بسیاری از دیدگاه‌های انتقادی در حوزه سیاست، جامعه و اقتصاد را شکل داده‌اند؛ چنان که فهم تحولات تفکر اجتماعی پس از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، بدون توجه به افکار و تحلیل‌های وی، دشوار و به‌سختی قابل درک است. مارکس در پنجم می ۱۸۱۸ در شهر تریر^۲ واقع در جنوب غربی آلمان (منطقه راین) در خانواده‌ای نسبتاً مرفه و روشن‌فکر به دنیا آمد. پدرش، وکیل دادگستری و در کارش موفق و مادرش از خانواده‌ای ثروتمند بود. پدر و مادر مارکس در اصل یهودی و هر دو از خانواده‌های خاخام متولد شده بودند، ولی بعدها پدر مارکس برای فرار از تبعیض علیه یهودیان، تمام خانواده را به پروتستان‌تیسیم تغییر داد (Elster, 2005: 6).

مارکس در طول تحصیل، هرچند در یکی از بهترین دانشگاه‌های آلمان (یعنی برلین)، مدرک دکترای فلسفه گرفته بود، چون به عنوان دانشجویی انقلابی و تندرو مشهور شده بود، هیچ دانشگاهی حاضر به استخدامش نبود. زن و فرزندان وی در بیشتر دوران زندگی به دلیل کم‌پولی و تهی‌دستی او، رنج بسیار بردند و با فقر و تنگ‌دستی گذرانیدند. وی در بیشتر دوران زندگی، شغل ثابت و درآمد مرتب و قابل پیش‌بینی نداشت؛ روزنامه‌نگاری، خبرنگاری، مقاله‌نویسی و سردبیری تنها شغل گه‌گاهی بود که تا پایان عمر نصیب وی شد و از آنجا که نوشته‌ها و مقاله‌هایش به‌شدت انقلابی، تند و تیز و آتشین بودند و پیوسته کارگران و زحمت‌کشان را تشویق به اعتصاب، شورش و انقلاب می‌کرد، پس از مدت کوتاهی، روزنامه‌اش توقیف شد و در بیشتر مواقع از آن شهر یا کشور بیرونش می‌کردند (ایرانی، ۱۳۷۵: ۲۹ و ۳۳).

از دیگر زمینه‌های مقدماتی اثرگذار بر شکل‌گیری اندیشه سیاسی مارکس می‌توان به تأثیر انقلاب ۱۷۸۹ در راین و زادگاه مارکس، آشنایی مارکس با فریدریش انگلس^۳

1. Karl Marx

2. Trier

3. Friedrich Engels

(۱۸۲۰-۱۸۹۵م.) در سال ۱۸۴۳ و انقلاب‌های ۱۸۴۸ در اروپا اشاره کرد.

فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمانه مارکس و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی و تفسیر وی از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی

با اوج گرفتن انقلاب صنعتی که از نیمه دوم قرن هجدهم ابتدا در انگلستان و سپس به اروپا و آمریکا راه یافته بود، زمینه دگرگونی‌های بزرگی در صنعت، کشاورزی و تولید فراهم شد و رشد همین صنعت ماشینی باعث از میان رفتن سریع کارگاه‌های کوچک صنعتی شد و شمار عظیمی از صنعتگران و کسبه را دچار مشکلات جدی نمود و رنج‌های فراوانی را برای کارگرانی که در کارخانه‌های جدید به شدت استثمار می‌شدند، به ارمغان آورد (محیط، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۴-۲۵).

دوران زندگی مارکس هم مقارن با دهه‌هایی از قرن نوزدهم بود که طی آن، فناوری جدید و صنایع مدرن، دنیای مادی و اجتماعی را در اروپا و آمریکای شمالی، شکلی دوباره می‌داد و در حال دست‌اندازی به نقاط دیگر بود. کارگران کارخانه‌های صنعتی در غیر انسانی‌ترین شرایط کار می‌کردند؛ زنان و حتی کودکان خردسال در شرایط توان فرسایی به کار مشغول بودند و با بردگان، تفاوت چندانی نداشتند. مارکس هم در همین دوران سرمایه‌داری قبل از انحصار زندگی می‌کرد و نظریه‌های خود را در آن دوران که دوران رشد مناسبات سرمایه‌داری و دوران رقابت آزاد بود، مطرح نمود و باور داشت که هدف تمام دولت‌های قرن نوزدهم، میسر نمودن استثمار طبقه کارگر و رونق بخشیدن به سرمایه‌داری است. به همین دلیل وی آشکارا خود را با مسئله کارگران صنعتی در صنایع و به طور کلی با موضوع ستم‌دیدگان در جامعه، یکی ساخته بود. مارکس هرچند شیوه‌های تجزیه و تحلیل علمی و فلسفی را از آثار فریدریش هگل^۱ (۱۷۷۰-۱۸۳۱م.) آموخت، بعدها در روش دیالکتیک او، دگرگونی‌هایی پدید آورد؛ به طوری که اسلوب دیالکتیکی مارکس درست در نقطه مقابل اسلوب هگلی قرار می‌گیرد؛ زیرا مارکس و انگلس تحت تأثیر اندیشه‌های لودویگ فوئرباخ^۲ (۱۸۰۴-۱۸۷۲م.) هستند که معتقد است هستی موضوع است؛ تفکر محمول. تفکر به هستی مشروط است، نه هستی به تفکر. آنها همین را بنیان تبیین ماتریالیسم تاریخ خود قرار می‌دهند (پلخانف، ۱۳۸۱: ۱۷-۱۸ و ۳۸).

1. Friedrich Hegel

2. Ludwig Feuerbach

بنابراین از نظر مارکس، اهمیت تاریخی و دوران ساز فوئرباخ در این نهفته است که او قاطعانه از ایده آلیسم هگل بریده و ماتریالیسم را اعلام می کند (لنین، بی تا: ۱۲). مارکس، دیالکتیک هگل را اینگونه مطرح می کند: «دیالکتیک در نزد وی، روی سر ایستاده است. برای اینکه هسته عقلانی آن از پوست عرفانی اش بیرون آید، باید آن را واژگونه ساخت.» (مارکس، ۱۳۸۵: ۲۵). از این رو انتقادهای مارکس از هگل، بیش از همه متأثر از خواندن آثار فوئرباخ بود. هرچند وی پس از مدتی، اندیشه ها و روش خود فوئرباخ را نیز به شدت مورد انتقاد قرار داد؛ زیرا به این نتیجه رسید که ماتریالیسم خشک اندیش و جزمی فوئرباخ، به دلیل زندانی ماندنش در طبیعت گرایی و بی توجهی اش به انسان فعال و اجتماعی، در پیشبرد اندیشه و عمل رادیکال ثمربخش نیست (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۴).

وی در تز یازدهم درباره فوئرباخ، آن مطلب مشهور را مطرح می کند که: «فلاسفه فقط به انحا [یا به اشکال گوناگون] جهان را توضیح داده اند، ولی سخن بر سر تغییر آن است» (مارکس، ۱۳۸۸: ۴۹ و ۵۱). او معتقد است مانع آزادی انسان و از خودبیگانگی او، نه دین است و نه فلسفه، بلکه چیزی نیست به جز پول و مالکیت خصوصی. بنابراین اشکال آگاهی و از خودبیگانگی را نمی توان صرفاً از طریق اندیشه لغو کرد، بلکه این اشکال را فقط می توان با واژگونی عملی - عینی مناسبات مادی تولید لغو کرد. یعنی برانداختن تسلط بورژوازی (که از دید مارکس، پیشرفته ترین و بغرنج ترین شکل تاریخی سازمان دهی تولید است) و تصرف قدرت سیاسی توسط پرولتاریا (مارکس، ۱۳۸۲: ۵۲؛ مارکس و انگلس، ۱۳۸۵: ۳۹). از این رو «مبارزه طبقاتی» در تفکر مارکس، محوریت تام داشت؛ آنقدر محوری که به زعم او مبارزه طبقاتی، همان نیرویی است که تاریخ بشر را به پیش می راند (Ball, 2014: 478).

بنابراین از لحاظ تحلیل انقلاب و بحث خشونت و سوژه انقلابی، مسئله به صورت تعارض میان نیروهای تولید و روابط تولید، یا به طور کلی در شیوه تولیدی است که ساختار روابط اجتماعی را معین می سازد (بشیریه، ۱۳۹۱: ۳۲؛ Mclellan, 2000: 240) و جایگزینی این شیوه تولیدی با شیوه تولیدی دیگر، به طور مسالمت آمیز و تدریجی صورت نمی گیرد، بلکه به انقلابی قهرآمیز نیاز دارد که در آن از طبقه حاکم کهن، سلب

مالکیت می‌شود و طبقه جدیدی در جای آن می‌نشیند (مارکس و انگلس، ۱۳۷۷: ۶۵). باید توجه داشت که تأکید آشکار بر ضرورت قهر انقلابی، عمدتاً متعلق به دوره‌ای از اندیشه مارکس جوان است که در بستر شرایط سیاسی پرتلاطم اروپا شکل گرفت. در اوج امواج انقلابی ۱۸۴۸م. که بخش بزرگی از اروپا را فرا گرفته بود، مارکس و انگلس، «مانیفست حزب کمونیست» (منتشر شده در سال ۱۸۴۸م.) را به‌مثابه یک «بیانیه سیاسی» نوشتند که هدف اصلی آن، بسیج طبقه کارگر و ارائه یک نقشه راه فوری و عملی برای سرنگونی دولت‌ها و نظام اقتصادی سرمایه‌داری بود. مارکس در آن مقطع، با توجه به این شرایط بحرانی، فروپاشی نظام سرمایه‌داری را قریب‌الوقوع می‌پنداشت. با این حال شکست این انقلاب‌ها و سپس ورود سرمایه‌داری به دوره جدیدی از رشد و ثبات (همچون عصر ویکتوریایی در انگلستان)، مارکس را وادار به بازنگری عمیق در رویکرد خود کرد. او دریافت که برای درک ماندگاری و پویایی سرمایه‌داری، باید از شعارهای سیاسی فراتر رفت و به تحلیل علمی ساختار درونی آن پرداخت. این چرخش روش‌شناختی منجر به نگارش شاهکار تحلیلی او، یعنی کتاب «سرمایه» (منتشر شده در سال ۱۸۶۷م.) شد.

از این‌رو مارکس پیر در آثار متأخرتر و تحلیلی‌تر خود، به‌ویژه در کتاب «سرمایه»، رویکردی پیچیده‌تر و علم‌محورتر در پیش گرفت. در آنجا، تمرکز اصلی او نه بر فراخوان مستقیم به خشونت، که بر کالبدشکافی علمی استثمار و کارکرد سرمایه‌داری و تضادهای درونی آن قرار دارد؛ تضادهایی که به باور وی، سرانجام به بحران و فروپاشی این نظام می‌انجامد. مارکس در این زمینه در کتاب «سرمایه» اینگونه می‌نویسد: «همراه با کاهش پیوسته شمار سرمایه‌داران بزرگ که کل مزایای این فرایند دگرگونی را غصب کرده و به انحصار درمی‌آورند، توده فقر، ستم، بردگی، فرودستی و استثمار نیز رشد می‌کند. اما در عین حال شورش طبقه کارگر هم رشد می‌کند؛ طبقه‌ای که پیوسته از نظر تعداد، افزایش می‌یابد و به وسیله خود سازوکار فرایند تولید سرمایه‌داری، منضبط، متحد و سازمان‌یافته می‌شود... تمرکز وسایل تولید و اجتماعی شدن کار، سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که با پیوسته سرمایه‌دارانه خود ناسازگار می‌شود. این پیوسته از هم شکافته می‌شود. ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری به صدا درمی‌آید. سلب‌کنندگان مالکیت، خود سلب مالکیت می‌شوند» (Marx, 1887: 540). بنابراین این

گذار از یک بیانیه سیاسی به یک تحلیل ساختاری، نشان از تکامل فکری مارکس دارد که در آن، تغییر رادیکال توسط طبقه پرولتر (به عنوان سوژه انقلابی)، بیش از آنکه صرفاً به اراده قهرآمیز سوژه متکی باشد، به شرایط عینی اقتصادی گره خورده است.

قصد و نیت مارکس از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی

بر پایه روش‌شناسی اسکینر، با واکاوی متون و نگاشته‌های کارل مارکس و شناخت زمینه و فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمان عرضه سخن، این نتیجه به دست می‌آید که قصد و نیت کارل مارکس از مفهوم خشونت، ثابت و یکدست نبوده، بلکه در سیر تحول اندیشه او از مارکس جوان (با تمرکز بر آثار سیاسی-انقلابی) به مارکس پیر (با تمرکز بر آثار اقتصادی-تحلیلی)، دستخوش تکاملی معنادار شده که در خوانش تحولات اندیشه مارکس، لازم است به آن توجه شود. مثلاً مارکس جوان در آثار متقدم خود به‌ویژه در «مانیفست حزب کمونیست»، زبانش آشکارا سیاسی و معطوف به کنش انقلابی است؛ یعنی سوژه انقلابی که طبقه استثمار شده یا پرولتر است، باید با خشونت و قهر مادی، ساختار طبقاتی را منهدم و نابود نماید.

همان‌طور که اشاره داشتیم، این نگاه مارکس تحت تأثیر اوج گرفتن انقلاب صنعتی (که سبب استثمار هرچه بیشتر طبقه کارگر شده بود) و فضای پرتلاطم انقلاب‌های ۱۸۴۸ در اروپا بود. وی با اولویت دادن به اقتصاد معتقد بود که ساختار جوامع طبقاتی حاصل شده از شیوه تولید است که از دیدگاه مارکس همیشه یک طبقه حاکم و یک طبقه استثمار شده وجود داشته است که از دل آن، تضادهای شیوه تولید و مبارزه طبقاتی خارج می‌شود و تا رسیدن به جامعه سوسیالیستی و کمونیستی، این تضادها و مبارزه طبقاتی وجود دارد (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵: ۲۶). از این‌رو از دیدگاه مارکس، برای رفع تضاد طبقاتی و رهایی بشر از سلطه طبقه حاکم و جایگزینی شیوه تولید جدید، به انقلابی خشونت‌آمیز نیاز است؛ زیرا نیروی مادی را باید با نیروی مادی سرنگون و نابود ساخت (مارکس، ۱۳۶۷: ۱۹-۲۰). مارکس و انگلس در «مانیفست حزب کمونیسم» می‌نویسند که: «پرولترها هیچ‌چیز از خود ندارند که حفظش لازم باشد، آنها باید هر آنچه را که تاکنون مالکیت خصوصی حفظ و تأمین می‌کرد، نابود گردانند».

مارکس و انگلس معتقدند که پرولتاریا در رهگذر تکامل خود، مراحل گوناگونی می‌پوید. پیکارش علیه بورژوازی از همان لحظه هستی‌اش آغاز می‌گردد. این پیکار را نخست تک‌تک کارگران و سپس کارگران یک کارخانه و سرانجام کارگران یک شاخه صنعت یک محل علیه بورژوایی‌ای که آنها را مستقیماً استثمار می‌کند، انجام می‌دهند و ضربات آنان نه تنها بر مناسبات تولید بورژوایی، بلکه بر خود ابزار تولید نیز وارد می‌آید، کالاهای رقابت‌گر بیگانه را نابود می‌سازند، ماشین‌ها را خرد می‌کنند و کارخانه‌ها را می‌سوزانند. از این‌رو وقتی پرولتاریا در جریان پیکار علیه بورژوازی، الزاماً به صورت یک طبقه متحد می‌گردد، از طریق انقلاب، خود را به طبقه فرمانروا مبدل می‌سازد و در مقام طبقه فرمانروا، مناسبات تولیدی کهنه را با توسل به قهر از میان می‌برد^(۳). آن وقت با برانداختن این مناسبات تولیدی، شرایط وجود تضاد طبقاتی و به طور کلی طبقات و بدین‌سان فرومانروایی خویش به عنوان یک طبقه را نیز از میان می‌برد^(۴).

اینجاست که مارکس و انگلس، اهداف خود را آشکارا بیان می‌کنند و معتقدند که این اهداف فقط با سرنگونی خشونت‌آمیز نظام طبقاتی موجود به دست سوژه انقلابی پرولتر امکان‌پذیر است و این نکات را بدین شکل مطرح می‌کنند: «کمونیست‌ها، پنهان نگاه داشتن نظریه‌ها و نیت خویش را ننگ می‌دانند و آشکارا اعلام می‌دارند که تحقق هدف‌های آنها تنها از طریق سرنگونی قهرآمیز تمام نظام اجتماعی موجود میسر خواهد بود... پرولترها در این انقلاب، چیزی جز زنجیرهای خود را از کف نخواهند داد. ولی ادر عوض [جهانی را به چنگ می‌آورند.]» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵: ۳۲-۵۹).

با این حال شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ و سپس ورود سرمایه‌داری به دوره جدیدی از رشد و ثبات، مسیر فکری مارکس وارد مرحله‌ای تازه می‌شود که معمولاً از آن به عنوان مارکس پیر یاد می‌کنند. قصد و نیت وی از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در آثار متأخر و به‌ویژه در کتاب «سرمایه» این است که هرچند سوژه انقلابی، همان طبقه استثمار شده یا پرولتر هست، اما این سوژه انقلابی، خود بر ساخته شرایط عینی اقتصادی و تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری است. بدین ترتیب مفهوم خشونت نیز نه به عنوان دستورالعملی هنجاری برای کنش انقلابی، بلکه عمدتاً به صورت پدیده‌ای تاریخی در فرآیند پیدایش و گسترش سرمایه‌داری تحلیل می‌شود و شرایط عینی اقتصادی را عامل

محرك تغيير راديكال مى داند. به عبارت ديگر مفهوم خشونت در نزد مارکس، مفهومی ایستا نیست، بلکه در سیر تحول فکری او از کنشگری انقلابی به تحلیل ساختاری، تکامل یافته است. مارکس در شاهکار تحلیلی خود یعنی کتاب «سرمایه»، به جای فراخوان مستقیم به انقلاب و خشونت (که در مانیفست حزب کمونیست شاهد بودیم)، بر افشای تناقضهای درونی نظام سرمایه داری و تحلیل علمی سازوکارهای آن تمرکز می کند؛ تحلیلی که نشان می دهد چگونه همین تضادهای ذاتی، به طور تاریخی زمینه های بحران را می آفریند و امکان جایگزینی سرمایه داری با نظامی برتر یعنی سوسیالیسم و سرانجام کمونیسم را فراهم می کند (Marx, 1887: 539, 540).

بررسی و مطالعه مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه پسا مارکسیسم

زمینه های مقدماتی اثرگذار بر شکل گیری اندیشه سیاسی لاکلاو و موف

ارنستو لاکلاو

ارنستو لاکلاو^۱ (۱۹۳۵-۲۰۱۴ م.) در سال ۱۹۳۵ در آرژانتین متولد شد و در سال ۲۰۱۴ در اسپانیا درگذشت. وی نظریه پرداز برجسته سیاسی بود و اغلب به عنوان یک پسا مارکسیست توصیف می شود. نام لاکلاو در کنار همکار قدیمی اش، شانتال موف شناخته شده است، به طوری که ملقب به زوج گفتمان ساز شده اند. او در بوینس آیرس^۲ (پایتخت کشور آرژانتین) تاریخ خواند و در سال ۱۹۶۴ فارغ التحصیل شد. در ادامه، لاکلاو در سال ۱۹۷۷، مدرک دکترای خود را از دانشگاه اسکس^۳ دریافت کرد. او از سال ۱۹۸۶، استاد نظریه سیاسی دانشگاه اسکس بود و در آنجا برنامه آموزشی ایدئولوژی و تحلیل گفتمان را پایه گذاری کرد.

شانتال موف

شانتال موف^۴ متولد سال ۱۹۴۳ در بلژیک، نظریه پرداز سیاسی و استاد نظریه سیاسی

1. Ernesto Laclau

2. Buenos Aires

3. Essex

4. Chantal Mouffe

دانشگاه وست‌مینستر^۱ بود. او در بسیاری از دانشگاه‌های اروپا، آمریکای لاتین و آمریکای شمالی تدریس کرد و از سال ۱۹۸۹ تا سال ۱۹۹۵، مدیر برنامه دانشکده بین‌المللی فلسفه در پاریس بود. همچنین او به دلیل همکاری‌اش با ارنستو لاکلاو در توسعه تحلیل گفتمان مکتب «اسکس» شهرت دارد. موف افزون بر این به دلیل کاربرد انتقادی‌اش از آثار کارل اشمیت^۲ (۱۸۸۸-۱۹۸۵ م.) به‌ویژه مفهوم امر سیاسی شناخته شده است.

ارنستو لاکلاو و شانتال موف در تلاشند که در تاریخ معاصر، نقشی فعال و آگاهانه و نه انفعالی و کورکورانه را در پیش گیرند و هدف خود را انتزاعی روشن (به‌طور نسبی) از کشمکش‌هایی که در آن سهمیم هستند و فهم تغییراتی که پیش چشمشان رخ می‌دهد قرار داده، در واپسین تحلیل بدین نتیجه می‌رسند که لازم است با بهره بردن از روش واسازی ژاک دریدا^۳ (۱۹۳۰-۲۰۰۴ م.)، شالوده و ساخت مارکسیسم ارتدوکسی را مورد چالش جدی قرار دهند (تاجیک، ۱۳۸۵: ۲۵).

فضای فکری - ایدئولوژیک حاکم بر زمانه لاکلاو و موف و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی و تفسیر آنان از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی

موج اول مدرنیته و رشد فردباوری توانست سامانه‌های دنیای سنتی را شخم زده و ظرفیت‌های به اصطلاح عقلانی- ریاضی را پدیدار کند. ظهور جمع‌گرایی موج دوم، اصطلاحی است در برابر فردباوری و نوعی شالوده‌شکنی بر موج اول بود که با ظهور موج سوم که متأثر از نام فریدریش نیچه^۴ (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.) بود، شالوده‌شکنی به شکلی رادیکال به میدان آمد؛ زیرا از یک طرف، ظهور جنبش‌های اعتراضی جدید علیه جامعه صنعتی پیشرفته همانند جنبش دانشجویی، خلع سلاح هسته‌ای و محیط‌زیست، همگی مخاطره‌پذیری دو موج قبلی را نشانه رفته بود و از طرف دیگر، متفکران موج سوم مدرنیته، محدودیت‌های مدرنیته را با الهام از شخصیت نیچه تفسیر می‌نمودند. از این‌رو هر نوع عقیده، رسم، آیین و دیدگاهی را مشروع تلقی می‌کردند. به عبارت دیگر اگر موج دوم مدرنیته، مبتنی بر تمرکز، سازمان‌دهی و وحدت‌گرایی بود، در مقابل، بی‌مرکزی، پراکندگی و تنوع‌گرایی، از مهم‌ترین شاخصه‌های موج سوم به شمار می‌رود (آقاحسینی،

1. Westminster

2. Carl Schmitt

3. Jacques Derrida

4. Friedrich Nietzsche

۱۳۹۶: ۷-۲). مثلاً حوادثی همانند جنبش ماه می ۱۹۶۸^(۵) در اصل در چارچوب فضاهای گفتمانی مارکسیسم کلاسیک قابل تحلیل نبود، زیرا جنبش ماه می ۱۹۶۸ با وجود حضور کارگران، بیشتر شاهد ظهور و حضور دانشجویان، روشن‌فکران، هنرمندان، فعالان حقوق مدنی و زنان بود (Feenberg & Freedman, 2001: Foreword by Douglas Kellner).

یعنی گروه‌هایی در صحنه اقدام سیاسی حضور می‌یافتند که هیچ تناسبی با «خلوص طبقاتی» طبقه کارگر نداشتند. از این‌رو به تدریج عملکرد جنبش‌های نوین ضمن حفظ دوری خود از طبقه کارگر، بر عنصر «ناخالصی طبقاتی» تأکید داشتند، به گونه‌ای که دیگر نمی‌شد نقش برجسته و پیشتازانه را به گروه یا طبقه خالص و خاصی فروکاست؛ زیرا با کثرت روابط اجتماعی و تکرر سوژه‌های انقلابی تحت ظلم و ستم مواجه هستیم که خاستگاه تخاصمات و مبارزات مختلف هستند. از این‌رو پیدایش جنبش‌های اجتماعی جدید همانند جنبش صلح‌طلبان، جنبش فمینیستی، جنبش طرفداران محیط‌زیست، جنبش ضد امراض روانی و جنبش ضد تسلیحات هسته‌ای که به دنبال جنبش دانشجویی ماه می ۱۹۶۸ به وجود آمدند، کارایی تحلیل طبقاتی و نقش پیشتازانه طبقه کارگر را مورد تردید جدی قرار داد (Torfing, 1999: 1, 38).

از این‌رو «تقلیل‌گرایی نظری»، مسئله اصلی و مشکل بنیادین مارکسیسم شد؛ آنچنان که مارکسیسم در انواع نحله‌های فکری خود، پاسخی چشم‌نواز در توصیف جنبش‌های نوین نداشت. افزون بر این، ناتوانی تحلیلی مارکسیسم کلاسیک در تبیین جنبش‌های نوین، مقارن با دگرگونی‌های ژرف‌تری در عرصه جهانی بود؛ دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی را باید دوره‌ای دانست که نظم سیاسی-اقتصادی جهان از دو سو وارد مرحله‌ای از گذار تاریخی شد: از یکسو، الگوهای سوسیالیستی موجود (به‌ویژه مدل شوروی) که برای بسیاری از فعالان چپ، یک الگو یا آرمان محسوب می‌شدند، در عمل با بحران‌ها و ناکامی‌های جدی مواجه شده، جذابیت و اعتبار خود را از دست می‌دادند. از سوی دیگر، گفتمان «نئولیبرالیسم» در حال تبدیل شدن به ایدئولوژی و نظم مسلط جدیدی در سطح ملی و بین‌المللی بود. این گفتمان که با مفاهیمی چون بازار آزاد جهانی، خصوصی‌سازی، حاکمیت قانون مبتنی بر حقوق و آزادی‌های فردی و تضعیف نهادهای

جمعی بازتعریف می‌شد، نه تنها نظم اقتصادی، بلکه میدان خود مبارزه سیاسی نیز با ظهور گفتمان نئولیبرال دگرگون شد (Bayat, 2017: 18).

در این نظم نوین، قدرت به شبکه‌ای پیچیده و غیر متمرکز تبدیل شد و دیگر نشانی از قدرت مطلق نبود. در امتداد این تحولات، با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و ظهور هرچه بیشتر جهانی شدن و فرو ریختن مرزها و فراتر رفتن از آن در سطح جهانی در ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، برنامه سیاسی چپ با چالش‌های بیشتری مواجه شد. بنابراین از یک دیدگاه، «اقتصادگرایی» به عنوان مرکز ثقل به چالش کشیده شد، اما در عوض، جایگاه «سیاست» به روشنی برجسته شد. لاکلاو و موف با درک این واقعیت، به جای تصرف کامل قدرت، راهبرد رقابت مسالمت‌آمیز گفتمانی و مهار تدریجی سرمایه‌داری از درون سیاست را پی گرفتند؛ راهبردی که همزمان حمایت از تمامی گروه‌های تحت ستم و محروم جامعه را در برمی‌گرفت.

بنابراین ناکارآمدی ابزار تحلیلی مارکسیسم کلاسیک در تبیین جنبش‌های اجتماعی جدید، گسترش نئولیبرالیسم و محدودیت‌های نظام بین‌الملل، لاکلاو و موف را به این نتیجه رساند که تغییرات بنیادی در فهم سوژه انقلابی و نقش خشونت، ضروری است؛ زیرا دریافتند که با سیطره گفتمان نئولیبرال، قدرت به شبکه‌ای پیچیده و غیر متمرکز تبدیل شده است و دیگر نمی‌توان چون گذشته به تصرف کامل قدرت از طریق خشونت فیزیکی اندیشید. بنابراین به جای سوژه واحد طبقاتی، بر تکثر سوژه‌های هویتی جدید تأکید کردند و به جای خشونت فیزیکی انقلابی، استراتژی رقابت مسالمت‌آمیز گفتمانی برای تحقق عدالت اجتماعی در همه ابعاد را در چارچوب دموکراسی رادیکال که همواره عرصه منازعه است، برگزیدند. این تغییر راهبردی، انتخابی صرفاً نظری نبود، بلکه پاسخی ضروری به شرایطی بود که در آن منطق مسلط نئولیبرال، هرگونه تلاش برای دگرگونی از مجرای قهر کلاسیک را با محدودیت‌های ساختاری بنیادین مواجه ساخته بود.

از این‌رو با پیچیدگی روزافزون اجتماع انسانی و پذیرش گستره نظریه‌های ضد جوهرگرایانه در فلسفه، سیاست، اقتصاد، مطالعات فرهنگی و نظریه اجتماعی، به نظر می‌رسد که تجزیه و تحلیل ماتریالیسم تاریخی که مارکسیسم به آن معتقد است، اثبات نشدنی است. اینجاست که پسامارکسیست‌هایی نظیر لاکلاو و موف، این روند تاریخی مارکسیسم را رد کرده و در جهت بازسازی چپ و نجاتش برمی‌آیند (Boucher, 2008: 2).

زیرا از دیدگاه آنان، تاریخ‌گرایی‌های یک‌جانبه، تقلیل‌گرایی‌های طبقاتی و تعیین‌کننده‌گی‌های اقتصادی و... دارای وجاهت نیستند، چون با رخت برپستن بنیاد، ضرورت و مرکزیت همه‌چیز شکل گفتمان به خود می‌گیرد و ظهور گفتمان در گرو پیدایش دوگانه‌انگاری‌ها و نفی وجود هرگونه خودبنیانی و خودمرکزی است و تنها در بستر اولویت سیاست به منزله تعارض همیشگی دوگانگی‌هاست که لاکلاو و موف در تئوری‌پردازی خود به انسدادها پایان داده، اقتصاد هم اولویت خود را از دست می‌دهد و نقشی ثانوی و ابزاری در خدمت سیاست در متنی «خاص» می‌یابد (Laclau, 2005: 68; Mouffe, 2005: 18). بنابراین هرچند موف همگام با اشمیت، تعارض‌ها و نگاه آنتاگونیستی به امر سیاسی را می‌پذیرد، برخلاف اشمیت، حاشیه‌سازی مخالفان به شکل قهرآمیز را در دستورکار خود قرار نمی‌دهد؛ زیرا وی در رابطه آگونیستی مورد نظر خود، تلطیف فضاهای سیاسی جامعه از برخوردهای عنادآمیز و نگاه‌های دشمنانه به نگاه‌های دوستانه و رقابت‌های مسالمت‌آمیز در قالب گفتمان را مورد توجه ویژه خود قرار می‌دهد (اشمیت، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۶؛ موف، ۱۳۹۱: ۱۶ و ۳۷) و به همراه لاکلاو معتقد است که یک جامعه دموکراتیک باید راه را برای مفصل‌بندی و مفصل‌زدایی نگاه‌ها و روایت‌های مختلف باز کند تا بیشترین افراد، هویت‌ها و جریان‌ها بتوانند امکان حضور در ساحت گفتمان را بیابند (یعنی حرکت به سمت دموکراسی رادیکال).

از این جهت، اشکال مفصل‌بندی یک تخصص، از پیش تعیین شده نیست و اشتباه است اگر فکر کنیم این مبارزات جدید، خودبه‌خود در متنی از سیاست چپ رخ می‌دهد. پس این مفصل‌بندی است که خصلت آنها را تعیین می‌کند، نه مکانی که از آن برمی‌خیزند (لاکلاو و موف، ۱۳۹۳: ۲۶۱). از این‌رو در این نوع بازسازی، نگاه خشونت‌آمیز مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس)، در سایه استراتژی رقابت‌های مسالمت‌آمیز گفتمانی با سیاست دموکراسی تکثرگرا (یا رادیکال دموکراسی)^(۶) و نگاه آنتاگونیستی به امر سیاسی و رابطه آگونیستی، منتفی می‌شود.

قصد و نیت لاکلاو و موف از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی

بر پایه روش‌شناسی اسکینر، با واکاوی متون و نگاشته‌های ارنستو لاکلاو و شانتال موف و شناخت زمینه و فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمان عرضه سخن، این

نتیجه به دست می‌آید که قصد و نیت ارنستو لاکلاو و شانتال موف از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی این است که سوژه انقلابی که یک سوژه متکثر و چندگانه تحت ظلم و ستم است^(۷) و تحت تأثیر پیچیدگی جوامع سرمایه‌داری متأخر و جهان پیچیده امروز ایجاد شده‌اند، نگاه خشونت‌آمیز مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس)، در سایه استراتژی رقابت‌های مسالمت‌آمیز گفتمانی با سیاست دموکراسی تکثرگرا (یا رادیکال دموکراسی) و نگاه آنتاگونیستی به امر سیاسی و رابطه آگونیستی، منتفی می‌شود و چپ باید منش و ویژگی متکثر جهان را بپذیرد و خود را با دیدگاه چندقطبی سازگار کند. به عبارتی چپ هیچ گزینه‌ای جز اینکه خود را تسلیم کثرت‌گرایی و منطق و منش جنبش‌های جدید اجتماعی نماید، ندارد. بنابراین در مقابل بازسازی یک جامعه سلسله‌مراتبی، آلترناتیو چپ باید تعیین جایگاه خود در عرصه انقلاب دموکراتیک و گسترش زنجیره‌های همگونی میان کانون‌های مختلف مقاومت و مبارزه علیه ظلم و سرکوب باشد. بنابراین وظیفه چپ نمی‌تواند کنار گذاشتن ایدئولوژی لیبرال-دموکراسی باشد؛ بلکه برعکس، وظیفه آن، تعمیق و گسترش آن در جهت یک دموکراسی رادیکال و متکثر است (تاجیک، ۱۳۸۵: ۳۰)؛ زیرا گسترش منازعات در جامعه معاصر، حاصل تعمیق انقلاب دموکراتیک است و باید بر مبنای فهم دموکراتیک و متکثر از جامعه تحلیل شود. در پرتو این تحلیل، باید مقوله سوژه منسجم را رها کرد و به پراکندگی گفتمانی و تکثر موقعیت‌های سوژه‌ای اذعان نمود و همین پذیرش تکثر موقعیت‌ها و هویت‌ها، مبنای اصلی مفهوم دموکراسی رادیکال و متکثر است.

این نگاه‌های لاکلاو و موف -همان‌طور که اشاره داشتیم- تحت تأثیر پیچیدگی جوامع سرمایه‌داری متأخر و جهان پیچیده امروز که پیچیدگی آن هر روز بیشتر از دیروز می‌گردد، تجدیدنظر در اندیشه مارکس را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و مارکسیست‌های جدید را بر آن داشت تا به تجدید حیات جبهه مخالفان سرمایه‌داری بپردازند. لاکلاو و موف از جمله پسامارکسیست‌هایی هستند که در این راه تلاش می‌کنند و طرح آنان، انقلابی است در اندیشه چپ؛ به عبارت دیگر، بازتعریفی از مارکس برحسب جامعه امروز است (Medianu, 2009: iii) که فرد نه فقط به خاطر فروش نیروی کار، بلکه از رهگذر ادغام وی در روابط اجتماعی متعدد دیگر مانند فرهنگ، آموزش، اوقات فراغت، بیماری و حتی مرگ، مُنقاد سرمایه می‌شود. یعنی در واقع هیچ قلمرویی

از زندگی فردی یا جمعی نیست که از چنبره مناسبات سرمایه‌داری گریخته باشد. از این‌رو شمار زیادی از مبارزات جدید، مقاومت علیه اشکال جدید انقیاد است که از دل جامعه جدید حاصل می‌شود (لاکلاو و موف، ۱۳۹۳: ۲۵۰).

مثلاً حوادثی همانند جنبش ماه می ۱۹۶۸ در اصل در چارچوب فضاهای گفتمانی مارکسیسم کلاسیک قابل تحلیل نبود و آنچه پسامارکسیست‌ها را تحت تأثیر قرار داد، ماهیت مطالبات غیر طبقاتی بسیاری از آنها بود که برای توضیح آن باید از ارزش‌های پساماتریالیست کمک گرفت. بنابراین همه این موارد به ماهیت کاملاً خودجوش و پیش‌بینی‌ناپذیر این جریان‌ها می‌پردازد که در آن، تمایلات، شدت‌ها و معانی، برای چکش زدن به ابزار محدود رویکردی است که بر لزوم بحران سرمایه‌داری به عنوان اساس و اقدام سوژه انقلابی رادیکال تأکید داشت. بنابراین آنچه حوادث سال ۱۹۶۸ و ظهور مجدد جنبش‌های اجتماعی جدید به ما می‌گوید این است که یک طبقه خاص (مثلاً طبقه کارگر)، تنها اساس اقدامات سیاسی رادیکال نیست. اینجاست که دیدگاه‌های پسامارکسیستی، ویژگی‌های انواع مختلف ظلم‌ها و مکان‌های مختلفی را که در آن ظلم اتفاق می‌افتد، جدی گرفته و در نهایت به سازنده بودن همین کثرت‌ها تأکید می‌کند (Tormey & Townshend, 2006: 216).

از طرف دیگر، همان‌طور که پیشتر به آن اشاره کردیم، با ظهور نئولیبرالیسم، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و ظهور هرچه بیشتر جهانی شدن و فرو ریختن مرزها و فراتر رفتن از آن در سطح جهانی در ابعاد گوناگون، برنامه سیاسی چپ با چالش‌های بیشتری مواجه شد. بنابراین می‌رفت تا از یک دیدگاه، «اقتصادگرایی» به عنوان مرکز ثقل در معرض پرسش قرار گیرد، اما در عوض، جایگاه «سیاست» به سرعت برجسته شود. لاکلاو و موف، سیاست را آوردگاه تعارض میان گفتمان حاکم و غیریت‌های آن در درون یک فضای واحد به حساب می‌آورند. حال تلطیف کردن فضای تخصم‌آلود میان غیریت‌ها و حوزه حاکم گفتمانی، به گونه‌ای که در سایه سیاست دموکراسی تکررگرا (یا رادیکال دموکراسی) و نگاه آنتاگونیستی به امر سیاسی و رابطه آگونیستی، تمام جریان‌ها و هویت‌های حاشیه‌نشین شده به نحوی بتوانند در فضای رقابت مسالمت‌آمیز

گفتمانی مشارکت داشته باشند، برای لاکلاو و موف بسیار مهم و اساسی است. موف در این زمینه می‌نویسد: «نمی‌توان و نباید منازعه را در جوامع لیبرال دموکراتیک ریشه‌کن کرد، زیرا مشخصه دموکراسی پلورالیستی و تکثرگرا دقیقاً به رسمیت شناختن و مشروعیت منازعه است. چیزی که سیاست لیبرال دموکراتیک به آن نیاز دارد این است که دیگران به مثابه دشمنانی تلقی نشوند که باید نابود شوند... به بیان دیگر، آنچه اهمیت دارد این است که منازعه، شکل «خصومت‌سازی» [یا ستیز میان دشمنان برای حذف یکدیگر] به خود نگیرد، بلکه به صورت «آگونیستی» باشد. [یعنی به عبارتی آنها مخالف هستند و نه دشمنی که باید از روی زمین محو شود.]» (موف، ۱۳۹۵: ۱۸۹).

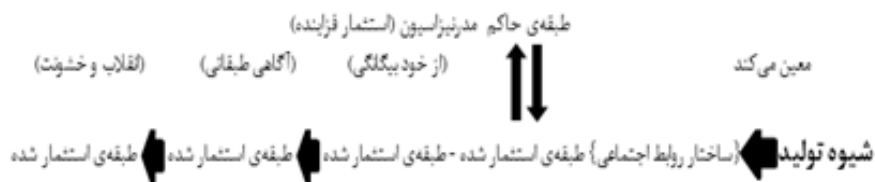
بررسی مقایسه‌ای تحول مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه مارکسیسم کلاسیک و پسامارکسیسم

با توجه به نکات مطرح شده، در این قسمت به صورت مختصر با استفاده از دو مفهوم بنیادی و اساسی یعنی «اقتصاد» و «سیاست» و اولویت هر کدام از دو جریان مارکسیسم کلاسیک و پسامارکسیسم به دو مفهوم اشاره شده، به بررسی مقایسه‌ای تحول مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه مارکسیسم کلاسیک و پسامارکسیسم می‌پردازیم.

اولویت اقتصاد در مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس) و نقش خشونت‌آمیز سوژه انقلابی در منازعه طبقاتی

مارکس در توصیف خود از جامعه بر اساس ماتریالیسم تاریخی‌ای که مطرح کرد، زیربنا را از روبنا تفکیک می‌کند. یعنی اقتصاد، شرایط مادی، نیروهای تولید و مناسبات تولید به زیربنا تعلق دارد و دولت، نظام قضایی، رسانه‌های جمعی، مدارس و کل معانی‌ای که در جامعه تولید می‌شود، به روبنا تعلق دارد. یعنی بر مبنای شیوه تولید که سازنده ساختار اقتصادی جامعه است، ساختارهای سیاسی و حقوقی بنا می‌شود. از این‌رو مهم‌ترین ویژگی این دسته‌بندی این است که «اقتصاد» در کانون قرار دارد و همه‌چیز را تعیین می‌کند. یعنی زیربنا، روبنا را تعیین می‌کند و در نتیجه اقتصاد است که تعیین می‌کند مردم چه می‌گویند و چه فکر می‌کنند. همچنین جریان تاریخ نیز بر اقتصاد متکی است، زیرا تغییرات اقتصادی، عامل ایجاد تغییر محسوب می‌شوند.

بنابراین به طور کلی، مارکس تحت تأثیر زمینه و فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمان عرضه سخن، با اولویت دادن به اقتصاد (به عنوان زیربنا) معتقد بود که ساختار جوامع طبقاتی حاصل شده از شیوه تولید است که از دیدگاه وی، همیشه یک طبقه حاکم و یک طبقه استثمار شده وجود داشته است که از دل آن، تضادهای شیوه تولید و مبارزه طبقاتی خارج می شود و تا رسیدن به جامعه سوسیالیستی و کمونیستی، این تضادها و مبارزه طبقاتی وجود دارد. بنابراین از لحاظ تحلیل انقلاب و بحث خشونت و سوژه انقلابی، مسئله به صورت تعارض میان نیروهای تولید و مناسبات تولید یا به طور کلی در شیوه تولیدی است که ساختار روابط اجتماعی را معین می سازد و جایگزینی این شیوه تولیدی با شیوه تولیدی دیگر، به طور مسالمت آمیز و تدریجی صورت نمی گیرد، بلکه به انقلابی قهرآمیز نیاز دارد که در آن از طبقه حاکم کهن، سلب مالکیت می شود و طبقه جدیدی در جای آن می نشیند.



شکل ۲- مدل انقلاب خشونت آمیز کارل مارکس
(منبع: طراحی نویسندگان، با الهام از آثار مارکس)

اولویت سیاست در پسا مارکسیسم (لاکلاو و موف) و حذف خشونت از سوژه انقلابی در سایه نظریه تحلیل گفتمان و رقابت های مسالمت آمیز لاکلاو و موف تحت تأثیر زمینه و فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمان عرضه سخن، با برجیدن بساط عینی گرایی یا جوهر گرایی معتقدند که هیچ قانون عینی ای وجود ندارد که جامعه را به گروه های خاصی تقسیم کند؛ گروه های موجود همواره محصول فرایندهای سیاسی و گفتمانی هستند. بنابراین از نظر لاکلاو و موف، فرایندهای سیاسی،

بیشترین اهمیت را دارند، زیرا مفصل‌بندی سیاسی است که تعیین می‌کند چگونه جامعه را خلق می‌کنیم. اینجاست که نقش تعیین‌کننده اقتصاد در نظریه گفتمان به کلی برچیده می‌شود و این ساحت دوگانه (زیربنا/ روبنا) را به سطح گفتمان ارجاع می‌دهد. این در حالی است که هسته اصلی نظریه مارکسیستی مبتنی بر قوانین یا یک منطق ضروری و قطعی است. مثلاً سیر مراحل معین در روند تکامل تاریخی، اجتناب‌ناپذیری از انقلاب پرولتری و... است که این رویکرد، منطق پیچیدگی را کاهش می‌دهد.

اینجاست که پسامارکسیست‌هایی همچون لاکلائو و موف با تغییراتی گاه بنیادی در اندیشه مارکس، سعی در منطبق کردن آن با نیازها و شرایط روز دارند. بنابراین این روند تاریخی مارکسیسم را رد کرده و در جهت بازسازی چپ و نجاتش برمی‌آیند؛ بازسازی‌ای که در آن، نگاه خشونت‌آمیز مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس)، منتفی می‌شود. آنان با استفاده از روش گفتمانی برای تبیین جامعه معاصر و امروزی و نظریه تحلیل گفتمان در جهت افزایش رقابت‌های مسالمت‌آمیز، «رادیکال دموکراسی» را به عنوان عرصه‌ای مطمئن برای احزاب و متفکران چپ در دنیای معاصر ارائه می‌کنند؛ دموکراسی‌ای که با مکمل رابطه آگونیستی، منجر به حذف خشونت از سوژه انقلابی لاکلائو و موف می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش اساسی بود که مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در گذر از اندیشه مارکسیسم کلاسیک به جریان پسامارکسیسم، دستخوش چه تغییر و تحولاتی شده است؟ ما ابتدا در دو بخش جداگانه به بررسی و مطالعه مفهوم خشونت و سوژه انقلابی در اندیشه مارکسیسم کلاسیک و پسامارکسیسم پرداختیم. در بخش مارکسیسم کلاسیک (کارل مارکس) به این یافته‌ها دست یافتیم که بر پایه روش‌شناسی اسکینر، با واکاوی متون و نگاشته‌های کارل مارکس و شناخت زمینه و فضای فکری - ایدئولوژیک حاکم بر زمان عرضه سخن، این نتیجه به دست می‌آید که قصد و نیت کارل مارکس از مفهوم خشونت، ثابت و یکدست نیست و لازم است میان دو دوره فکری او تمایز قائل شویم.

در دوره مارکس جوان (در آثار متقدم، به ویژه مانیفست حزب کمونیست)، قصد و نیت وی از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی این است که سوژه انقلابی که طبقه استثمار شده یا پرولتر است، باید با خشونت و قهر مادی، ساختار طبقاتی را منهدم و نابود نماید. اما در دوره مارکس پیر (در آثار متأخر، به ویژه کتاب سرمایه)، قصد و نیت وی از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی این است که هرچند سوژه انقلابی همان طبقه استثمار شده یا پرولتر است، اما برخلاف دوره جوانی که انقلاب را در آینده‌ای نزدیک و شور انقلابی را در کنار آن ضروری می‌شمرد، اینک بر آن است که این سوژه انقلابی بیش از آنکه متکی بر شور انقلابی باشد، خود بر ساخته شرایط عینی اقتصادی و تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری است و بنابراین خشونت نیز نه «شتاب‌دهنده‌ای ارادی»، بلکه زاده طبیعی همین تضادهاست که در بزنگاه فروپاشی نظام سرمایه‌داری سر برمی‌آورد.

اما در بخش پسامارکسیسم (ارنستو لاکلاو و شانتال موف) به این یافته‌ها دست یافتیم که بر پایه روش‌شناسی اسکینر، با واکاوی متون و نگاشته‌های ارنستو لاکلاو و شانتال موف و شناخت زمینه و فضای فکری-ایدئولوژیک حاکم بر زمان عرضه سخن، این نتیجه به دست می‌آید که قصد و نیت ارنستو لاکلاو و شانتال موف از مفهوم خشونت و سوژه انقلابی این است که سوژه انقلابی که یک سوژه متکثر و چندگانه تحت ظلم و ستم است و تحت تأثیر پیچیدگی جوامع سرمایه‌داری متأخر و جهان پیچیده امروز ایجاد شده‌اند، نگاه خشونت‌آمیز مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس)، در سایه استراتژی رقابت‌های مسالمت‌آمیز گفتمانی با سیاست دموکراسی تکثرگرا (یا رادیکال دموکراسی) و نگاه آنتاگونیستی به امر سیاسی و رابطه آگونیستی، منتفی می‌شود.

یعنی در یک بررسی مقایسه‌ای نشان داده شد که مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس) تحت تأثیر شرایط زمانه خود، با اولویت دادن به اقتصاد، قائل به یک نوع منازعه طبقاتی (یا ستیز میان طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار) است که سوژه انقلابی یا طبقه کارگر برای رهایی از سلطه نظام سرمایه‌داری باید با خشونت و قهر مادی، ساختار طبقاتی را منهدم و نابود نماید. اما در پسامارکسیسم (لاکلاو و موف) تحت تأثیر شرایط زمانه خود، با اولویت دادن به سیاست معتقد هستند که هیچ قانون عینی‌ای وجود ندارد

که جامعه را به گروه‌های خاصی تقسیم کند؛ گروه‌های موجود همواره محصول فرایندهای سیاسی و گفتمانی هستند.

از این‌رو از نظر لاکلاو و موف، فرایندهای سیاسی، بیشترین اهمیت را دارند، زیرا مفصل‌بندی سیاسی است که تعیین می‌کند چگونه جامعه را خلق می‌کنیم. اینجاست که نقش تعیین‌کننده اقتصاد در نظریه گفتمان به کلی برچیده می‌شود. آنان با استفاده از روش گفتمانی برای تبیین جامعه معاصر و امروزی و نظریه تحلیل گفتمان در جهت افزایش رقابت‌های مسالمت‌آمیز، «رادیکال دموکراسی» را به عنوان عرصه‌ای مطمئن برای احزاب و متفکران چپ در دنیای معاصر ارائه می‌کنند؛ دموکراسی‌ای که با مکمل رابطه آگونیستی، منجر به حذف خشونت از سوژه انقلابی لاکلاو و موف می‌شود. یعنی ما دیگر شاهد نگاه رادیکال و خشونت‌آمیز جریان مارکسیسم کلاسیک (از جمله مارکس) از سوژه انقلابی و حذف غیر نیستیم. بنابراین از نظر اندیشمندان پسامارکسیسم، با توجه به دگردیسی شیوه‌های اعتراض اجتماعی، سوژه، مقاومت و شورشگری خود را نه به شکل نبرد طبقاتی و یا نبرد مسلحانه، بلکه با دستمایه قرار دادن زیست سیاست و در قالب جنبش‌های اجتماعی جدید به ظهور برساند. از این‌رو یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در گذار از مارکسیسم کلاسیک به پسامارکسیسم، نگاه به خشونت از یک ابزار ضروری رهایی طبقاتی به یک مؤلفه تحلیلی و گفتمانی تغییر یافته و سوژه انقلابی از یک بازیگر واحد و خشونت‌محور به سوژه‌ای چندگانه، متکثر و مبتنی بر رقابت‌های مسالمت‌آمیز گفتمانی تبدیل شده است.

پی‌نوشت

۱. منظور ما از تفسیر و تأویل، همان معنای نهفته در متن است.
۲. انتقاد اسکینر از این دو روش، به معنای کنار گذاشتن کامل آن دو نیست. به تعبیر سید صادق حقیقت، هرمنوتیک اسکینر در اصل یک نوع «همروی متن‌گرایی و زمینه‌گرایی» است (حقیقت، ۱۳۹۸: ۳۴۵).
۳. در این مرحله ابتدا دیکتاتوری پرولتاریا و سوسیالیسم حاکم می‌شود که لازمه رسیدن به کمونیسم است.

۴. یعنی همان رسیدن به مرحله کمونیسم است که بعد از سوسیالیسم، دولت ظرفیت وجودی خود را از دست می‌دهد و کمونیسم حاکم می‌شود.

۵. مرکز حوادث ماه می ۱۹۶۸ (به عنوان یک رویداد فرهنگی و سیاسی) در پاریس بود، اما طنین آن به شکلی بسیار گسترده در نقاط مختلف اروپا احساس شد؛ اعتراضاتی که منجر به بزرگ‌ترین اعتصاب عمومی تاریخ اروپا شد (Smart, Reader & Wadia, 1993: 1; 34: 2004).

۶. البته موف توضیح می‌دهد که کثرت‌گرایی، محدودیت‌هایی دارد و به رسمیت شناختن محدودیت‌های کثرت‌گرایی به این معناست که همه تفاوت‌ها را نمی‌توان پذیرفت و طرح دموکراسی رادیکال را باید از سایر اشکال سیاست پست‌مدرن که بر ناهمگونی تأکید دارند، منفک ساخت. بنابراین شکل افراطی پلورالیسم که بر اساس آن همه منافع، عقاید و تفاوت‌ها مشروع تلقی می‌شود، هرگز نمی‌تواند چارچوبی برای یک رژیم سیاسی فراهم کند. از این‌رو باید ضوابطی وجود داشته باشد تا بین اینکه چه چیزی قابل قبول و چه چیزی غیر قابل قبول است، تصمیم‌گیری شود (Mouffe, 1995: 13).

۷. برخلاف مارکسیسم سنتی که بر اولویت مبارزه طبقاتی گروه‌های تحت ستم «یعنی طبقه کارگر» تأکید دارد، پسامارکسیست‌هایی مثل لاکلائو و موف بر دموکراتیزه کردن مباحث زنان، سیاهان، کارگران یا سایر جنبش‌های اجتماعی جدید تأکید دارند (Goldstein, 2005: 112-113).

منابع

- آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۶) گفتمان و پذیرش دیگری، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- احمدی، بابک (۱۳۷۹) مارکس و سیاست مدرن، تهران، مرکز.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۷۲) ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- (۱۳۹۳ الف) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، جلد اول: رنسانس، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- (۱۳۹۳ ب) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳) مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.
- ایرانی، احمد (۱۳۷۵) شش انسان مبارز (سارتر، راسل، مارکس، ولتر، لنین، گاندی)، لس‌آنجلس، کارون.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۱) جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشرنی.
- پلخائف، گئورگی والتینوویچ (۱۳۸۱) مسائل اساسی مارکسیسم و مقالات فلسفی دیگر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، آزاد مهر.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۵) «پسامارکسیسم و پسامارکسیسم»، پژوهش سیاست نظری، دوره دوم، شماره ۲، صص ۲۵-۴۵.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۸) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
- روشن، امیر (۱۳۸۷) «کوئنتین اسکینر و هرمنوتیک قصدگرا در اندیشه سیاسی»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۴، صص ۱۱-۳۵.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸) منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، کنگره.
- شکورزاده، پریسا (۱۳۹۶) «سوژه در نظریه مارکس»، نقد اقتصاد سیاسی، صص ۱-۳۰.
- <https://pecritique.com/wp-content/uploads/2018/02/subjectivity-marx.pdf>.
- قادری، حاتم (۱۳۹۲) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، سمت.
- لاکلانو، ارنستو و شانتال موف (۱۳۹۳) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال، ترجمه محمد رضایی، تهران، ثالث.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ اولیانوف (بی‌تا) مارکس - انگلس - مارکسیسم، ترجمه هیئت مترجمان، تهران، ندا.
- مارکس، کارل (۱۳۶۷) نقد فلسفه حق هگل - مقدمه، ترجمه رضا سلحشور، بی‌جا، نقد.
- (۱۳۸۲) مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه صادق انصاری (ا. برزگر)، برگن شمالی، اخگر.

- (۱۳۸۵) سرمایه (کاپیتال)، جلد اول، بخش اول، ترجمه ایرج اسکندری، بازنویسی یاشار آذری، بی جا، کارگری سوسیالیستی.
- (۱۳۸۸) «تزهایی درباره فوئرباخ»، در: لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی (ضمیمه: تزهایی درباره فوئرباخ، اثر کارل مارکس)، اثر فریدریش انگلس، ترجمه محمد پورهرزمان، برلین، حزب توده ایران.
- مارکس، کارل و فریدریش انگلس (۱۳۷۷) ایدئولوژی آلمانی، ترجمه تیرداد نیکی، تهران، شرکت پژوهشی پیام پیروز.
- (۱۳۸۵) مانیفست حزب کمونیسم، ترجمه محمد پورهرزمان، برلین، حزب توده ایران.
- محیط، مرتضی (۱۳۸۲) کارل مارکس؛ زندگی و دیدگاه‌های او، جلد اول، تهران، اختران.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۴۰۰) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۱) هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران، بقیه.
- موف، شانتال (۱۳۹۱) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخ داد نو.
- (۱۳۹۵) «سیاست آگونیستیک چیست؟»، در: تحلیل گفتمان سیاسی، اثر ارنستو لاکلائو و همکاران، گردآوری و ترجمه امیر رضایی‌پناه و سمیه شوکتی‌مقرب، تهران، تیسرا.

- Ball, Terence (2014) «Marx and Darwin: A Reconsideration», Sage Publications Inc, Political Theory, Vol.7, No.4, pp. 469-483.
<https://doi.org/10.1177/009059177900700403>
- Bayat, Asef (2017) Revolution without revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring, California: Stanford University Press.
- Bleicher, Josef (1980) Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Boucher, Geoff (2008) The Charmed Circle of Ideology (A Critique of Laclau and Mouffe, Butler and Žižek), Melbourne: Re-Press; Series: Anamnesis.
<http://www.re-press.org>.
- Callinicos, Alex (2011) The Revolutionary Ideas of Karl Marx, Chicago, Illinois: Haymarket Books.
- Dilthey, Wilhelm (1996) Hermeneutics and the Study of History; Selected Works Volume iv (Edited, with an Introduction, by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi), United States of America: Princeton Academic Press.
- Elster, Jon (2005) An Introduction to Karl Marx, New York: Cambridge University Press.

- Feenberg, Andrew; Freedman, Jim (2001) *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968*, United States of America: State University of New York Press.
- Goldstein, Philip (2005) *post-Marxist Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Harrison, Oliver (2014) *Revolutionary Subjectivity in post-Marxist Thought*; Laclau, Negri, Badiou (*Rethinking Political and International Theory*), Nottingham Trent University, Uk: Ashgat.
- Laclau, Ernesto (2005) *On Populist Reason*, London and New York: Verso.
- Marx, Karl (1887) *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume I, Book One: *The Process of Production of Capital* (Translated: Samuel Moore & Edward Aveling, Edited by Frederick Engels), Moscow: Progress Publishers.
- McLellan, David (2000) *Karl Marx (Selected Writings)*, New York: Oxford University Press Inc.
- Medianu, Narcisa (2009) *The Impasse of the Left in Western Thought*; Laclau and Mouffe's *Critique of Classical Marxism And Everyday Life in Virginia Woolf's Between the Acts*, Extended Essays Submitted in Partial.
- Medina, Leandro Rodriguez (2013) *Material Hermeneutics in Political Science: A New Methodology*, Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, Ltd.
- Mouffe, Chantal (1995) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London and New York: Verso.
- (2005) *On the Political*, London and New York: Routledge; Is an Imprint of the Taylor & Francis Group.
- Pick, Daniel; Rustin, Michael (2008) «Lectures; part one: Introduction to Quentin Skinner: Interpretation in Psychoanalysis and History», Institute of Psychoanalysis, Oxford; Malden: Blackwell Publishing, PP. 637-645.
<https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2008.00048.x>
- Porter, Stanley E; Robinson, Jason C (2011) *Hermeneutics (An Introduction to Interpretive Theory)*, Grand Rapids; Michigan: William B; Eerdmans Publishing Company.
- Reader, Keith A; Wadia, Khursheed (1993) *The May 1968 events in France: reproductions and interpretations*, Great Britain; United States of America: Macmillan Press Ltd, St. Martin's Press Inc.
- Ricoeur, Paul (2016) *Hermeneutics and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation* (Edited, translated and introduced by John B. Thompson), United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ryan, James (2012) *Lenin's Terror: The Ideological Origins of Early Soviet State Violence*, London and New York: Routledge; Is an Imprint of The Taylor & Francis Group.
- Schmidt, Lawrence K (2010) *Understanding Hermeneutics*, United Kingdom: Acumen Publishing Limited.
- Seeböhm, T.M (2004) *Hermeneutics. Method and Methodology*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

- Smart, Barry (2004) Michel Foucault, London and New York: Taylor & Francis E-Library.
- Torring, Jacob (1999) New theories of discourse: Laclau, Mouffe, and Žižek, UK and USA: Blackwell Publishers Ltd/ Inc.
- Torney, Simon; Townshend, Jules (2006) Key Thinkers from Critical Theory to post-Marxism, London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications.
- Tully, James (1988) Meaning and Context (Quentin Skinner and His Critics), New Jersey: Princeton University Press.
- Wolff, Jonathan (2003) Why Read Marx Today?, New York: Oxford University Press Inc.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۱۴۰-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

نوع مقاله: پژوهشی

انقلاب در دو برداشت: تحلیل ساختاری - تاریخی

لاوسن و گفتمان لیبرال - سیاسی زکریا

* مهدی زیبایی

** محمد کامکاری

چکیده

پژوهش حاضر با روش تطبیقی و معیارهای عملیاتی شده (سطح تحلیل، عامل محرک و نتیجه مطلوب)، تفاوت‌های تحلیلی رویکرد ساختاری-تاریخی جورج لاوسن و رویکرد لیبرال-سیاسی فرید زکریا را در تفسیر پدیده انقلاب بررسی می‌کند. لاوسن انقلاب را پدیده‌ای ساختاری در بازآفرینی نظم جهانی می‌داند که در تعامل سه‌لایه جهانی، ملی و داخلی شکل می‌گیرد و بر نقش شبکه‌های بین‌المللی و تعارضات ساختار-کارگزار تأکید دارد. در مقابل، زکریا انقلاب را ابزاری برای تحقق لیبرالیسم ملی تحلیل می‌کند و بر بحران‌های اقتصادی، نابرابری طبقاتی و ضرورت تثبیت نهادهای لیبرال تمرکز دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد چارچوب لاوسن در تبیین زمینه‌های ساختاری وقوع انقلاب کارآمد است اما در تحلیل استحکام نهادی ضعف دارد؛ چارچوب زکریا برای بررسی تثبیت دموکراتیک مفید است اما در درک تعاملات ساختاری-تاریخی ناتوان است. در نتیجه، تلفیق این دو چارچوب می‌تواند الگویی برای درک شکاف میان وقوع انقلاب و تحکیم نتایج لیبرال آن فراهم آورد.

واژه‌های کلیدی: انقلاب، لاوسن، زکریا، ساختاری - تاریخی و لیبرال - سیاسی.

* نویسنده مسئول: دانشیار روابط بین‌الملل، گروه علوم سیاسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، دانشکده علوم اجتماعی، ایران
zibaei@soc.ikiu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-5600-8552>

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، دانشکده علوم اجتماعی، ایران
mohamadkamkari@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5130-5582>



مقدمه

انقلاب به عنوان یکی از پدیده‌های بنیادین در تاریخ بشر، همواره مورد توجه نظریه‌پردازان علوم اجتماعی و سیاسی قرار گرفته است. از انقلاب‌های کلاسیک مانند انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی گرفته تا انقلاب‌های کلاسیک مانند انقلاب اسلامی ایران، هر یک از این رویدادها به صورت متفاوتی در ذهن نظریه‌پردازان، تعریف و تحلیل شده‌اند. بنابراین همه انقلاب‌ها، دو هدف دارند: دستیابی به قدرت و ایجاد تغییر اساسی. هر انقلاب برای دستیابی به دومی باید قبلاً به اولی دست یافته باشد (باسینگر، ۱۴۰۲: ۶۶). در ادبیات موضوعی، انقلاب به عنوان یک مفهوم چندبعدی تلقی می‌شود که شامل ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... است. این مفهوم اغلب به عنوان تغییرات بنیادین، ناگهانی و غیر خطی در ساختارهای قدرت، نهادهای سیاسی و روابط اجتماعی تعریف می‌شود که اغلب با استفاده از خشونت، فشارهای جمعی یا تحولات بنیادین فرهنگی همراه است (Skocpol, 1979: 4). این در حالی است که برخی از اندیشمندان به اهمیت ساختارهای نهادی و ضعف نظام‌های سیاسی در مقابله با تقاضاهای جامعه اشاره می‌کنند (Tilly, 1978: 15).

بر این اساس توافق جامعی درباره معیارهای دقیق شناسایی انقلاب وجود ندارد. با این حال بررسی انقلاب از دیدگاه‌های مختلف، به درک عمیق‌تر از علل، فرایندها و پیامدهای آن کمک می‌کند. در این مقاله، به مقایسه دو رویکرد به پدیده انقلاب از دیدگاه جورج لاونسن^۱ انقلاب‌شناس و نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل و فرید زکریا^۲، تحلیلگر سیاسی و نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل پرداخته می‌شود.

لاونسن با تمرکز بر جنبه‌های ساختاری و جهانی انقلاب، آن را نتیجه تعاملات پیچیده درونی و خارجی می‌داند. او نشان می‌دهد که انقلاب‌ها بدون درک این تعاملات بین ساختار و کارگزار، در چارچوب رویکرد بین‌اجتماعی و نظام جهانی، قابل فهم نیستند. رویکرد لاونسن در بررسی پدیده انقلاب در پرتو اتصال جامعه‌شناسی و تاریخ مفصل‌بندی می‌شود. به این معنی که با طرح چارچوب رویکرد بین‌اجتماعی و رابطه‌ای، مشکل اتصال سطوح در تحلیل انقلاب‌ها را برطرف می‌سازد. از سویی دیگر با اشاره به

1. George Lawson

2. Fareed Zakaria

سیر توالی اتفاقات منجر به انقلاب که درون خوشه‌های اجتماعی منتسب به پیکربندی‌های علی، نقش تاریخ را برجسته می‌سازد.

در نقطه مقابل، زکریا با رویکردی عمل‌گرایانه و لیبرال، انقلاب را از منظر تغییرات سیاسی و اقتصادی بررسی می‌کند. وی در تحلیل خود، به سیر تحولی این مفهوم از ریشه‌های علمی و فلسفی آن، مانند انقلاب کوپرنیکی که انسان را به بازنگری درک خود از کیهان واداشت، تا معنای مدرن آن در حوزه‌های سیاسی و فناوری اشاره دارد. وی معتقد است که انقلاب تنها در صورتی می‌تواند منجر به تحول پایدار شود که همراه با تقویت نهادها، قوانین و حقوق فردی باشد. او نسبت به انقلاب‌های خشن و ناگهانی هشدار می‌دهد و معتقد است بدون وجود زیرساخت‌های دموکراتیک، انقلاب تنها به تعویض رهبری منجر می‌شود و نه تحول واقعی در نظام سیاسی. بنابراین زکریا به جای انقلاب‌های ناگهانی، تحولات تدریجی، توافقی و نهادینه‌شده را ترجیح می‌دهد.

این مقایسه به درک دقیق‌تری از نحوه رویکرد و تحلیل پدیده انقلاب در قالب‌های نظری مختلف کمک می‌کند. در ادامه نوشتار حاضر، در قسمت سابقه پژوهش این حوزه به تفاوت مقاله حاضر با آثار به چاپ رسیده پرداخته خواهد شد. سپس در بخش چارچوب مفهومی به مفهوم انقلاب می‌پردازیم و از روش مقایسه‌ای در این مقاله بهره می‌بریم. در بخش بعد، مختصاتی موجز از ابعاد رویکردی و تحلیلی در آثار منتشر شده جورج لاوسن و فرید زکریا کاویده خواهد شد تا خواننده بیشتر با وجوه مختلف دیدگاه آنها آشنا شود.

پیشینه پژوهش

تا زمان نگارش این مقاله، پژوهش مقایسه‌ای از دیدگاه جورج لاوسن و فرید زکریا به پدیده انقلاب صورت نگرفته است؛ اما به صورت جداگانه تحقیقاتی درباره فرید زکریا و جورج لاوسن انجام شده است که در ذیل به طور موجز بدان‌ها اشاره خواهد شد.

پنجعلی‌پور (۱۴۰۲) در پایان‌نامه خود با عنوان «ارزیابی تمایز میان نسل چهارم و پنجم نظریه‌های انقلاب: مطالعه موردی نظریه‌های انقلاب جورج لاوسن و آصف بیات با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران»، به مفهوم انقلاب از دیدگاه این دو نظریه‌پرداز با تأکید بر

انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد. مؤلف در این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نسل‌های مختلف نظریه انقلاب پرداخته و تلاش کرده است با استفاده از چارچوب مفهومی تاریخ مفاهیم، بازتعریفی از تاریخ مفهوم انقلاب ارائه دهد. در بخشی از مباحث، بر موضوع ظهور یا شکل‌گیری نسل پنجم نظریه‌های انقلاب تمرکز شده است. در نهایت پژوهش به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان با استناد به صورت‌بندی‌های نظری کنونی، ادعای مستندی درباره وجود نسل پنجم نظریه‌های انقلاب مطرح کرد. در همین راستا، دیدگاه‌های دو متفکر برجسته، جورج لاوسن و آصف بیات نیز بررسی شده است. به نظر می‌رسد که این پایان‌نامه توانسته است بستری را برای فهم اندیشه جورج لاوسن فراهم آورد.

شجاعی و رضا سیمبر (۱۴۰۲) در مقاله «واکاوی و نقد نظریه رئالیسم دولت‌محور فرید زکریا؛ با تأکید بر بازخوانی آن در ایران» به نظریه‌ها و دیدگاه‌های فرید زکریا در موضوع روابط بین‌الملل می‌پردازد. پرسش‌های اساسی این پژوهش بدین شرح است: ۱- این نظریه، چه آورده‌هایی برای مکتب رئالیستی روابط بین‌الملل داشته؟ ۲- از چه نواقصی برخوردار است؟ فرضیه پژوهش نیز این است که این نظریه با برجسته‌سازی نقش دولت و عوامل مربوط به آن، نظریه‌های رئالیستی را با عینی‌سازی سیاست خارجی ارتقا بخشیده، اما همچنان می‌توان قابلیت‌های تبیینی آن را با بسط مفاهیم و جذب عوامل دیگر در نظریه، بهبود بخشید. شیوه انجام پژوهش نیز توصیفی-تحلیلی با تأکید بر مفاهیم نظری موجود در کتاب است. پژوهش حاضر ضمن استفاده از این نتیجه می‌کوشد تا رویکرد تاریخی- بین‌المللی به پدیده انقلاب را از دیدگاه جورج لاوسن و فرید زکریا توضیح دهد.

بشاره (۱۳۹۹) در کتاب «درباره انقلاب و زمینه‌های آن»، تلاشی برای تدوین نظریه‌ای علمی درباره انقلاب‌های عربی ارائه می‌دهد. او تلاش کرده است با تحلیل دقیق مفهوم انقلاب و بررسی عوامل و دلایل شکل‌گیری آن از دیدگاه تاریخی و فکری، تحولات رخ داده در کشورهای مختلف خاورمیانه و شمال آفریقا را ارزیابی کند. در این اثر، با مرور گستره‌ای از اندیشه‌های مرتبط با نظریه‌های انقلاب از غرب تا شرق، به‌ویژه به دیدگاه‌های انقلابی فقه‌های دینی، به‌ویژه فقیهان سنی مذهب پرداخته، انقلاب‌های صورت‌گرفته در

کشورهای عربی را از زوایای مختلف واکاوی کرده است.

بیات (۱۴۰۲) در کتاب «انقلاب بدون انقلابیون»، با تحلیلی عمیق به بررسی پدیده‌های انقلابی از منظر جامعه‌شناسی می‌پردازد که بر پایه حضور مستقیم نویسنده در دل وقایع و تجربه‌های شخصی او شکل گرفته است. آصف بیات با استفاده از مشاهدات، مطالعات و شنیده‌هایش، تحولات انقلابی انقلاب ۱۳۵۷ ایران تا موج انقلاب‌های کشورهای عربی در سال‌های ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۳ را در قالب کتابی جامع گردآوری کرده است که به مرجعی مهم در این زمینه تبدیل شده است. این اثر به چرایی وقوع ناگزیر انقلاب در دورانی می‌پردازد که همه‌چیز- از اقتصاد گرفته تا ذهنیت عمومی و زبان- در تضاد با انقلاب قرار گرفته است. بیات نشان می‌دهد که چگونه مردمی که به دنبال آزادی بودند، علی‌رغم اینکه حتی توان تصور انقلاب از آنان گرفته شده بود، به‌پا خاستند؛ افرادی که بدون داشتن تصویری روشن از پیروزی، موفق به پیروزی شدند. این نکته مهم، چراغ امیدی می‌شود برای تمام کسانی که هنوز با وجود تمام ناامیدی‌ها، به امکان‌هایی باور دارند.

آلینسون (۲۰۲۱) در مقاله «در باب نظریه‌های انقلابی و نسل‌های آن» به بحث درباره وجود یک «نسل پنجم» از نظریه‌های انقلابی می‌پردازد که با نسل‌های قبلی متفاوت است و به جای تمرکز بر انقلاب‌های خشونت‌آمیز، بر تحولات غیر خشونت‌آمیز سیاسی تمرکز دارد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا با وجود افزایش اعتراضات مردمی در قرن بیست‌ویکم، دیگر شاهد انقلاب‌هایی با تحول اجتماعی عمیق نیستیم؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در گذشته، انقلاب‌ها اغلب در مناطق روستایی و درگیری با زمین‌داران صورت می‌گرفت؛ اما امروزه میدان انقلاب به شهرها منتقل شده و فاقد برنامه‌های اجتماعی واضح است. در نهایت آلینسون هشدار می‌دهد که بدون درک این تحولات، مطالعه انقلاب از ارتباط با مسائل مهم اجتماعی و سیاسی دور خواهد ماند.

آبرامز (۲۰۱۹) در مقاله «نسل پنجمی از نظریه‌های انقلابی» با ادعای وجود یک «نسل پنجم» از نظریه‌های انقلابی، به‌شدت مخالفت می‌کند و استدلال می‌کند که آثاری که جرمی آلینسون به عنوان نمونه‌های نسل پنجم معرفی کرده، در واقع بخشی از نسل چهارم نظریه‌های انقلابی هستند. وی معتقد است که نسل چهارم هنوز به‌طور کامل توسعه نیافته و با مشکلاتی مانند مدل‌سازی بیش از حد، تنوع زیاد متغیرها و

همپوشانی با دیگر حوزه‌های علمی مواجه است. آبرامز مدعی است که واژه انقلاب امروزه به معنای محدودتری از گذشته به کار می‌رود و اغلب به تحولات غیر خشونت‌آمیز سیاسی اشاره دارد که قبلاً نیز در نسل چهارم مطرح بوده است.

با بررسی منابع منتشره تا زمان نگارش این مقاله، هرچند آثاری درباره هر یک از این رویکردهای مختلف در ارتباط با انقلاب به زیور طبع آراسته شده است، با این حال پژوهش مستقلی درباره مقایسه رویکرد به پدیده انقلاب از دیدگاه جورج لاوسن و فرید زکریا صورت نگرفته است و رسالت پژوهش حاضر، پردازش موضوع از این منظر خاص است. بنابراین نوآوری و تفاوت پژوهش حاضر با امثال آثار مزبور این است که دامنه موضوع مورد مطالعه آن، محدود به دیدگاه یک اندیشمند نیست؛ بلکه مقایسه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آنها نیز مدنظر است.

چارچوب مفهومی

انقلاب به عنوان یکی از مهم‌ترین پدیده‌های تاریخی و اجتماعی، در طول تاریخ، نقش کلیدی در شکل‌گیری جوامع و تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایفا کرده است. چارچوب مفهومی انقلاب شامل مجموعه‌ای از اصول و ابعاد است که به درک عمیق‌تر این پدیده کمک می‌کند.

منشأ واژه انقلاب^۱ را می‌توان در حوزه مباحث مرتبط با نجوم، واحدی از حرکت دَوْرانی به حساب آورد و از جهت سیاسی به چرخش ناگهانی و غیر قابل پیش‌بینی به طرف امور دانست. کاربرد سیاسی این واژه به اواخر قرن ۱۵ در ایتالیا برمی‌گردد. همچنین انقلاب در این زمان در ایتالیا به دگرگونی ناگهانی در امور سیاسی ارتباط می‌یابد؛ زیرا عصر تحولات نجومی بوده، هر حاکمی برای فهم سرنوشت فرمانروایی خود از آن بهره می‌گرفت (کالورت، ۱۳۸۷: ۱۳).

رابرتسون^۲ در «فرهنگ علوم سیاسی پنگوئن» می‌گوید: «انقلاب، نوعی دگرگونی کلی و خشونت‌ناک است درون یک نظام سیاسی که هم نحوه توزیع قدرت را دگرگون می‌کند و هم در ساختار کلی جامعه، تحولاتی گسترده و عمیق به وجود می‌آورد» (رابرتسون، ۱۴۰۰).

1. Revolution

2. Robertson

۲۹۰). علاوه بر این طبق تعریف گیدنز^۱ از انقلاب، یک انقلاب می‌بایست جنبش اجتماعی توده‌ها را در بر گرفته، به اقداماتی عمده در عرصه و فرآیند اصلاح و تحول منجر شود و یا تهدید و خشونت را به کار گیرد (Giddens, 1989: 604). اما بنا بر همه آنچه گفته شد، انقلاب مفهومی است که اصولاً برای توصیف فعالیت‌های مردمی که ضد رژیم حاکم در هر دوره‌ای است و با سرعت و شدت و با خشونت همراه است و توانسته تغییرات بنیادین در ساختار سیاسی- اجتماعی جامعه ایجاد کند، به کار برده می‌شود.

هانتینگتون^۲ نیز که از نظریه‌پردازان مهم حوزه انقلاب است، انقلاب را تحول و یا دگرگونی سریع، خشن و بنیادی در اسطوره‌ها، ارزش‌های حاکم بر یک جامعه، نهادهای سیاسی و ساخت اجتماعی آن جامعه و همچنین دگرگونی در رهبری و فعالیت و سیاست‌های حکومتی می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۳۸۵). او معتقد است که آنچه موجب انقلاب می‌شود، عدم توازن در توسعه بخش‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است (Huntington, 1968: 267). این تعریف به مراتب از سایر تعاریف انقلاب جامع‌تر و کامل‌تر به نظر می‌رسد.

از دیگر سو برخی، انقلاب را پدیده‌ای دانسته‌اند که تبیین، پیش‌بینی و توصیف علمی آن به راحتی ممکن نبوده است و نیاز به کندوکاوی عمیق دارد (هادیان، ۱۳۹۱: ۲۰۶). بدین معنا انقلاب، پدیده‌ای خشن و سریع است که تغییرات بنیادین در ارزش‌ها، نهادها و ساختارهای سیاسی- اجتماعی جامعه ایجاد می‌کند.

البته هانا آرنست^۳، فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی برجسته، انقلاب را آغاز چیزی جدید تعریف می‌کند که با آزادی ذاتی انسان‌ها در ایجاد تحول بنیادین در نظام حاکم همراه است. او در کتاب «انقلاب» تأکید می‌کند که انقلاب‌ها تنها به تغییرات سیاسی محدود نمی‌شوند؛ بلکه فرصتی فراهم می‌کنند تا مفهوم آزادی بازتعریف شود و نظامی عادلانه‌تر شکل گیرد. معنای واقعی انقلاب، زمانی آشکار می‌شود که مردم قادر باشند از بند گذشته رها شوند و گام‌هایی به سوی آزادی و عدالت بردارند (Arendt, 1963: 28). با توجه به عبارات بالا می‌توان گفت که این تعاریف نشان می‌دهند که انقلاب، پدیده‌ای

1. Anthony Giddens
2. Samuel P. Huntington
3. Hannah Arendt

پیچیده است که نه تنها نظام حاکم را تغییر می‌دهد، بلکه ارزش‌ها و اعتقادات جامعه را نیز دگرگون می‌کند و مستلزم تحلیل عمیق عوامل مختلف است.

در این پژوهش از روش مقایسه‌ای استفاده شده است، این روش را می‌توان «فرایندی منطقی برای شناخت علت و اثر طبیعی یا غیر طبیعی متغیرهای سیاسی از طریق مقایسه واحدهای سیاسی مختلف» تعریف کرد (Almond & Powell, 1966: 20).

روش مقایسه‌ای، انواع مختلفی دارد؛ از جمله مقایسه کلان که به مقایسه سیستم‌های سیاسی کشورها یا مناطق گسترده می‌پردازد؛ مقایسه ریز که شامل مقایسه واحدهای کوچک‌تر داخلی مانند مناطق داخلی یک کشور است؛ مقایسه زمانی که به مقایسه یک واحد در طول زمان می‌پردازد و مقایسه مقطعی که چند واحد را در یک لحظه از زمان با یکدیگر مقایسه می‌کند (Lijphart, 1971: 685). مراحل اجرای این روش شامل تعیین موضوع و هدف مقایسه، انتخاب واحدهای مقایسه، تعریف معیارهای مقایسه (متغیرهای مستقل و وابسته)، گردآوری داده‌ها، تحلیل و تفسیر نتایج و در نهایت نتیجه‌گیری و تعمیم‌دهی است. در نوشتار حاضر، از رهیافت تطبیقی برای فهم وضعیت اقلیت‌های دینی استفاده می‌شود. قیاس و روش مقایسه‌ای به طور مستقیم یا غیر مستقیم در سراسر رشته‌های علوم سیاسی و علوم اجتماعی به کار می‌رود. مقایسه در تجزیه و تحلیل سیاسی به اهداف گوناگون خدمت می‌کند و با مشاهده شیوه‌هایی که طی آنها به مسائل سیاسی در ساختارهای گوناگون پرداخته می‌شود و فرصت‌های ارزشمندی برای یادگیری فراهم می‌سازد، دانشجو را در معرض ایده‌ها و چشم‌اندازهای نوین قرار می‌دهد (Marsh & Stocker, 2010: 285).

شاید کارکرد اصلی مقایسه در علوم سیاسی، طراحی، آزمودن و پالایش فرضیه‌ها درباره روابط علت باشد. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین موضوع در رهیافت مقایسه‌ای، مشخص نمودن موارد مشابه و متفاوت است (کوثری، ۱۳۸۷: ۲۵۵). البته هر مقایسه‌ای نیازمند زمینه مشترک است؛ بدین معنا آنچه زمینه مقایسه رویکرد و روش جورج لاوسن و فرید زکریا را در رابطه با پدیده انقلاب مهیا می‌سازد، می‌توان چنین خلاصه کرد: ۱- توجه هر دو اندیشمند به پدیده انقلاب در دوران معاصر؛ ۲- بررسی چگونگی شکل‌گیری انقلاب‌های غربی و شرقی؛ ۳- التزام آنان به داده‌های تاریخی. از این‌رو

مقایسه دیدگاه‌های لاوسن و زکریا نه تنها می‌تواند شامل نوآوری‌های قابل توجه در ارتباط با رویکرد و تحلیل پدیده انقلاب باشد، بلکه فرصتی برای ارزیابی استدلال‌های آنان نیز فراهم می‌آورد. بر این اساس در این پژوهش تلاش خواهد شد تا پدیده انقلاب از منظر این دو اندیشمند با تکیه بر آثارشان بررسی شود و تفاوت‌های دیدگاه آنان درباره این مفهوم روشن شود.

تفاوت معرفت‌شناسی بنیادین: رویکرد ساختار- جهانی در مقابل تحلیل لیبرال- سیاسی

جورج لاوسن، انقلاب را پدیده‌ای ساختار- کارگزار می‌بیند که اثرات ژرفی بر جامعه و نظام جهانی دارد. او تأکید می‌کند که انقلاب‌ها حاصل تعارضات ساختارها و کارگزارهای درون جامعه هستند و همچنین تحت تأثیر عوامل جهانی قرار می‌گیرند. اکثر رویکردهایی ساختارگرایی علی‌رغم نقطه شروع مشترکشان در تحلیل کلان، اهمیت عوامل کارگزاری را در تجربه‌ها و توضیحات انقلاب‌های خاص به رسمیت می‌شناسد. شرایط یادشده باعث ایجاد دو نکته است: نخست اینکه فشارها تنها برای تغییر نتیجه الگوهای کلان نیستند. آنها از اقدامات پایین به بالای جنبش‌های انقلابی نیز تأثیر می‌پذیرند. این اقدامات، به ایجاد فضایی کمک می‌کند که در آن احتمال وقوع تحول انقلابی میسر می‌گردد. دوم اینکه ساختارهای اجتماعی بیش از آنکه ایستا باشند، برآیندی هستند. به عبارت دیگر، ساختارهای اجتماعی، پیکربندی‌های نسبتاً ثابت روابط اجتماعی به حساب می‌آیند که به واسطه تعاملات بین حوادث و حوزه‌های اجتماعی وسیع‌تر ایجاد می‌شوند (لاوسن، ۱۴۰۰: ۷۸).

وی در ادامه به تفاوت نظریه کارگزارمحور و ساختارمحور می‌پردازد و می‌نویسد: «نظریه کارگزارمحور بر افسانه شخص به عنوان یک ماهیت از پیش موجود استوار است، در حالی که رویکردهای ساختارمحور بر افسانه جامعه به عنوان یک ماهیت از پیش موجود تکیه دارند. به عبارت دیگر در حالی که تمرکز بر ساختار تمایل دارد الگوهای نسبتاً ثابت روابط اجتماعی را به عنوان پدیده‌های با اهمیت جلوه دهد، تأکید بر کارگزار فرد اجتماعی را به عنوان ماهیتی از پیش موجود تصور می‌کند که انگیزه‌ها، منافع و ولایت‌ها از قبل بسته‌بندی شده‌اند» (همان: ۱۰۲).

به نظر می‌آید لاوسن انقلاب را پدیده‌ای ساختاری می‌داند که نتیجه تعامل پیچیده ساختارها و عوامل کارگزاری است. ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، شرایط لازم برای ظهور انقلاب را فراهم می‌کنند، اما اقدامات جمعی و جنبش‌های پایین به بالا، نقش کلیدی در تحقق آن دارند. او تأکید می‌کند که ساختارها ایستا نیستند، بلکه از تعاملات پویای افراد و حوزه‌های گوناگون جامعه شکل می‌گیرند و انقلاب‌ها زمانی رخ می‌دهند که این ساختارها دیگر نمی‌توانند با بحران‌های جدید مقابله کنند. لاوسن، نظریه‌های کارگزارمحور (که فرد را موجودی با انگیزه‌های ثابت می‌بیند) و ساختارمحور (که جامعه را مجموعه‌ای از الگوهای ثابت می‌داند) را ناقص می‌شمارد و بر لزوم تلفیق دو دیدگاه تأکید دارد: ساختارها، شرایط ممکن‌ساز انقلاب هستند، اما کارگزاران جمعی، آن را به وقوع می‌پیوندند. او انقلاب را نه تنها نتیجه عوامل داخلی، بلکه در تعامل با تحولات جهانی و تاریخی خاص تحلیل می‌کند و آن را پدیده‌ای چندلایه و پویا معرفی می‌کند. البته نظریه انقلاب بر پیش‌شرط‌های ساختاری و محوریت سقوط دولت به عنوان زمینه‌سازان انقلاب تأکید دارند اگر کسی بخواهد نسبت به این دیدگاه، انتقادی داشته باشند، این بدان معناست که نابودی نهایی دولت پس از ایجاد یک وضعیت انقلابی، نتیجه قطعی است. دقیقاً آنچه انقلابیون در آن نقطه برای انجام برمی‌گزینند، ارتباط اندکی با سقوط یک نظام دارد؛ زیرا رژیم، محکوم به بافت ساختاری است که در آن قرار دارد، در حالی که مخالفانش یعنی افراد تحت هدایت نیروهایی که خودشان متوجه امور نیستند و آن را کنترل نمی‌کنند، چاره‌ای جز قیام ندارند (لاوسن و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۹).

لاوسن نتیجه می‌گیرد در حالی که تمرکز بر ساختار تمایل دارد الگوهای نسبتاً ثابتی از روابط اجتماعی را به عنوان چیزهای با ماهیت به تصویر بکشد، تأکید بر کارگزار فردی از پیش موجود و غیر اجتماعی را تصور می‌کند که انگیزه‌ها، علایق‌ها و ترجیحات او بدون توجه به حوزه‌های گسترده‌تر عمل از پیش حاضر و آماده است که هیچ‌یک از این دو موضع، رضایت‌بخش نیست (همان: ۷۵). بدین معنا جورج لاوسن در نقد دیدگاه‌های ساختارگرایانه و کارگزارمحور در تحلیل انقلاب به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌یک از این رویکردها به تنهایی توضیح رضایت‌بخشی از پدیده انقلاب ارائه نمی‌دهند. وی در تحلیل انقلاب‌ها، رویکرد بین‌اجتماعی^۱ را به عنوان چارچوبی کلیدی برای

درک انقلاب‌ها مطرح می‌کند که فراتر از محدوده داخلی یک جامعه عمل می‌کند. او معتقد است که انقلاب‌ها تنها نتیجه عوامل داخلی نیستند، بلکه در زمینه تاریخ جهانی و تعاملات بین‌المللی شکل می‌گیرند و خودشان نیز بر این ساختارهای جهانی تأثیر می‌گذارند. رویکرد بین‌اجتماعی انقلاب‌ها از یک فرض ساده آغاز می‌شود؛ رویدادهایی که در یک مکان رخ می‌دهند، تحت تأثیر وقایع سایر مکان‌ها هستند. تعدادی از تاریخ‌های فراملی به روش‌هایی اشاره داشته‌اند که در آنها حوادث انقلابی دارای بعد بین‌المللی مقدم بر چارچوب دولت ملی هستند (لاوسن، ۱۴۰۰: ۱۱۲). از این‌رو رویکرد بین‌اجتماعی از فهم نقش سازنده درهم‌تنیدگی‌های فرامرزی شکل می‌گیرد. از دیدگاه عملی، رویکرد بین‌اجتماعی، ترسیم‌گر شیوه‌هایی است که در آن بر رابطه‌ای بودن ارتباطات تأکید دارد. برای مثال ابعاد چندجانبه رویکرد بین‌اجتماعی انقلاب هائیتی را به یاد بیاورید که قرارگیری آن در مدارهای انباشت سرمایه، برده‌داری و استعمار، آشفتگی آن در جنگ‌های بین‌دولتی و تأثیر آن بر گسترش ناآرامی‌ها در آمریکایی لاتین و دیگر مناطق است (همان: ۱۱۴).

به نظر می‌رسد جورج لاوسن، انقلاب‌ها را پدیده‌هایی بین‌اجتماعی می‌داند که در تعامل پیچیده ساختارهای محلی و جهانی شکل می‌گیرند. او منادی ملی را نقد کرده، بر برهم‌تنیدگی‌های فرامرزی (مانند شبکه‌های ترانس ملی و اقتصاد سیاسی جهانی) تأکید می‌کند. او انقلاب‌ها را بازتابی از تاریخ جهانی درون‌پیوسته می‌داند، جایی که محلی و جهانی به هم گره خورده‌اند. این رویکرد، انقلاب را نتیجه تعامل ساختارها و کارگزاران جمعی می‌شمارد، نه فقط عوامل داخلی یا خارجی. در نهایت لاوسن، انقلاب را پدیده‌ای چندلایه، پویا و شکل‌گرفته از همزمانی بحران‌های ساختاری و عمل جمعی تعریف می‌کند. وی برای مصادیق خود به انقلاب هائیتی اشاره کرده، توضیح می‌دهد: در طول جنگ هائیتی، شصت‌هزار نفر در ایالات متحده آمریکا، کانادا، کوبا و کارائیب اسکان یافتند. این آوارگان به عنوان لابی ضد انقلاب عمل می‌کردند. آنها پیشگامان جمعیت‌های پراکنده ضد انقلاب روسی و کوبایی محسوب می‌گردند. سرانجام هائیتی، شیوه‌هایی را به تصویر کشید که در آنها یک حکومت پیرامونی می‌تواند مولد گفتمان و سیاست در مادرشهر باشد. اخبار پیرامون انقلاب هائیتی به طور گسترده در اروپا گزارش می‌شد (همان: ۵۲).

فرید زکریا، انقلاب را ابزاری برای تغییر سیاسی می‌بیند که می‌تواند در جهت توسعه دموکراسی و آزادی عمل کند. وی تأکید می‌کند که نتیجه انقلاب‌ها به شرایط اولیه و نحوه مدیریت آنها بستگی دارد. برای نمونه انقلاب ایران نشان داد که گروه‌های درون جامعه می‌توانند حتی با یک حاکم قدرتمند به مقابله برمی‌خیزند. این انقلاب همچنین نشان داد که چگونه در یک جامعه در حال توسعه حتی نیروهای ظاهراً بی‌ضرر پیشرفت، مثل آموزش و تحصیلات عالی می‌تواند منجر به آشفتگی و هرج‌ومرج شود. در ایران آیت‌الله خمینی^(۵) از یک فن‌آوری قدرتمند استفاده کرد: نوار کاست. حتی وقتی او در دوران تبعید در پاریس به سر می‌برد، خطابه‌هایش در ایران پخش می‌شد و بیانگر مخالفت با حکومت سرکوبگر شاه بود (زکریا، ۱۳۹۰: ۱۶۹).

یا در شکل غربی‌اش، انقلاب شکوهمند حقیقتاً نقطه عطف چندین انقلاب بود. از اوایل ۱۵۰۰ ما شاهد چند قرن انقلاب اقتصادی و هویتی در سراسر اروپای شمالی هستیم. این انقلاب‌ها ساختار سیاست قرن هفدهم را شکل دادند. پیش از انقلاب شکوهمند انگلستان، چارلز اول را به این تصمیم واداشت که اصلاحات مذهبی بیشتری انجام دهد که بیشتر به نفع جمعیت کاتولیک تمام شد. در این میان در طول دهه ۱۶۳۰، او بدون اینکه موافقت پارلمان را کسب کند، تلاش‌هایی برای افزایش مالیات‌ها انجام داد. این اقدامات در نهایت منجر به درگیری‌هایی شد که در سال ۱۶۴۲ به خون‌ریزی انجامید و حدود ۱۵۰ هزار نفر جان باختند. این جنگ‌ها سرانجام با پیروزی پارلمان به پایان رسید. پادشاه چارلز اول اعدام شد و حکومتی جمهوری‌محور بنیان‌گذاری گردید (همان، ۱۴۰۳: ۸۰).

در این راستا فرید زکریا، انقلاب‌ها را تحولاتی می‌داند که حتی در برابر حکومت‌های قدرتمند، توسط گروه‌های داخل جامعه آغاز می‌شوند و ساختارهای سیاسی و اجتماعی را دگرگون می‌کنند. انقلاب ایران، نمونه‌ای از این نوع است؛ جایی که فناوری ساده مانند نوار کاست به آیت‌الله خمینی کمک کرد تا پیام خود را در شرایط تبعید، گسترش دهد و مقاومت گسترده‌ای را علیه حکومت شاه رقم زند. همچنین انقلاب شکوهمند انگلستان (۱۶۸۸)، نقطه عطفی در تاریخ سیاسی غرب محسوب می‌شود که پس از درگیری‌های خونین و اعدام پادشاه، منجر به برقراری حکومتی جمهوری‌محور شد. زکریا

با بررسی این انقلاب‌ها، نقش عواملی مانند هویت، آموزش، فناوری و ساختارهای قدرت را در بروز تغییرات بنیادین، برجسته می‌کند.

از دیدگاه فرید زکریا، انقلاب آمریکا به طور شگفت‌آوری خصلت غیر انقلابی داشت. به نظر می‌رسد این حرکت حتی یک انقلاب به معنای واقعی کلمه، یعنی دگرگونی همه‌جانبه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نبود؛ بلکه بیشتر مبارزه‌ای برای دستیابی به استقلال ملی به شمار می‌رفت. درست است سیاست کشور تغییر کرد و با کنار گذاشتن سلطنت به نفع یک شکل حکومت جمهوری، اما ساختارهای اقتصادی و اجتماعی جامعه آمریکا پس از سال ۱۷۷۶ تا حد زیادی دست‌نخورده باقی ماند. مالکان مزارع همچنان بر جنوب حکومت می‌کردند. حتی در شمال، انقلابیون با خشونت، تلاش‌ها برای ترویج تغییرات رادیکال را سرکوب کردند (زکریا، ۱۴۰۳: ۱۷۹). بدین معنا از نظر فرید زکریا، انقلاب آمریکا، خصوصیتی غیر انقلابی داشت؛ یعنی علی‌رغم تغییر در نظام سیاسی (تحول از سلطنت به جمهوری)، این انقلاب شاهد دگرگونی عمیق و همه‌جانبه در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی نبود. مالکیت مزارع در جنوب همچنان در دست طبقه قبلی ماند و حتی در شمال، انقلابیون با خشونت با تلاش‌های رادیکال برای تغییر عمیق، مقابله کردند. بنابراین انقلاب آمریکا بیشتر از آنکه یک انقلاب کامل باشد، شبیه یک جنبش برای استقلال ملی بود که حداقل در ابتدا، اهداف اجتماعی و اقتصادی محدودی داشت.

زکریا در تحلیل انقلاب‌ها به طور خاص به لیبرالیسم و دموکراسی توجه می‌کند. او معتقد است که انقلاب‌ها می‌توانند به توسعه لیبرالیسم کمک کنند، اما این امر مستلزم وجود نهادهای قوی و پایدار است. لیبرالیسم قانون‌سالار ناظر بر سنتی است که ریشه در تاریخ غرب دارد و در پی حفاظت از استقلال و شأن شخصی افراد در برابر اجبار است. فارغ از آنکه ریشه این اجبار دولت، کلیسا یا جامعه باشد، این اصطلاح، دو اندیشه را به هم پیوند می‌دهد؛ اندیشه‌های که بسیار با هم مرتبط هستند. نخست، اندیشه لیبرالی است؛ زیرا میراثی فلسفی است که از یونان و روم باستان آغاز می‌شود و بر آزادی شخصی تأکید دارد. دوم، اندیشه قانون‌سالار است، زیرا حاکمیت قانون را در مرکز سیاست قرار می‌دهد (همان، ۱۳۹۰: ۱۷). در واقع مقصود «من از لیبرالیسم کلاسیک همان

ایدئولوژی که از عصر روشنگری در تقابل با اقتدار سلطنتی و مذهبی بیرون آمد؛ مفهومی که به یک اصطلاح بحث برانگیز در بین راست و چپ امروزی تبدیل شده و بر سر آن جدل می کنند. معمولاً به معنای حقوق و آزادی های فردی در چارچوب یک نظم مبتنی بر قوانین در حوزه عمومی است» (زکریا، ۱۴۰۳: ۲۶).

در غرب، توسعه لیبرال دموکراسی بازار آزاد از بسیاری جهات ریشه در جمهوری هلند در قرن شانزدهم دارد و مسیری طولانی، آهسته و ارگانیک را طی کرده است و حتی هم اکنون، گاهی دچار نوسان می شود. از آنجا که جهان در حال توسعه، زمان لازم برای توسعه آهسته نهادهای خود نداشت، دموکراسی سازی های دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، سریع و کم عمق بود. کشورهای اصلاح گر بیشتر از تحولات سیاسی و اجتماعی تأکید کردند، برگزاری انتخابات آسان اما حاکمیت قانون و حمایت از حقوق فردی کمتر مدنظر بود (همان: ۲۳۵). هدف لیبرالیسم در عصر روشنگری، به ویژه در انگلستان و اسکاتلند، حذف محدودیت های خودسرانه در فرآیندهای سیاسی و اقتصادی بود و این امر، بخشی از یک روند تاریخی گسترده تر محسوب می شد. مشاهده این تغییرات ممکن است پیشرفت محض به نظر برسد؛ اما برای بسیاری از شهروندان فرانسوی آن دوره، به ویژه آنهایی که در حومه شهر بودند، این تجربه متفاوت بود. برای یک دهقان فرانسوی، اصلاحات ارضی، فرساینده و بی ثبات کننده وضعیت سیاسی - اجتماعی به نظر می رسید (همان: ۱۲۰).

فرید زکریا، مفهوم انقلاب و لیبرالیسم را در قالب تاریخ غربی تحلیل می کند و معتقد است که توسعه لیبرال دموکراسی و بازار آزاد، ریشه در جمهوری هلند قرن شانزدهم دارد و از طریق فرایندی آهسته، تدریجی و ارگانیک در غرب شکل گرفت که حتی امروز هم با نوسان هایی همراه است؛ در حالی که کشورهای در حال توسعه به دلیل نبود زمان کافی برای ساختار سازی نهادهای لیبرال، دموکراتیک سازی های دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ را سریع، سطحی و بی عمق می شمارد، جایی که برگزاری انتخابات آسان بود، اما حاکمیت قانون و حقوق فردی کمتر مدنظر قرار گرفت.

وی گشادگی و گشاده رویی را بزرگ ترین نقطه قوت آمریکا در تحولات سیاسی و اقتصادی می داند و می گوید: «بسیاری از متخصصان ریزبین سیاست خارجی، ایده های

هوشمندانه دارند که معتقدند می‌توانند در بهره‌وری پس‌انداز و درمان در این کشور اثرگذار باشد. بالندگی و شکوفایی آمریکا به لحاظ تاریخی، مرهون خلاقیت برنامه دولت آن نیست؛ بلکه توان جامعه آن و گشادگی این جامعه در برابر جهان- کالاها و خدمات، ایده‌ها، اختراعات و بالاتر از همه در برابر مردم و فرهنگ‌ها بوده است» (زکریا، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

محدودیت‌های مکمل بودن دو چارچوب در سطوح تحلیلی متفاوت

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که چارچوب لاوسن و رویکرد زکریا در دو سطح مجزای تحلیل عمل می‌کنند که هر کدام دارای نقاط قوت و ضعف ذاتی هستند. جورج لاوسن در تحلیل‌های خود به بررسی پدیده انقلاب از دیدگاه ساختار- کارگزار، تاریخی و بین‌المللی پرداخته است و در ریشه‌یابی این مفهوم به عصر میانه می‌رسد که در این عصر، مفهوم انقلاب برای اشاره به پدیده‌ای در حال چرخش، حرکت چرخ‌ها و به جای گسست محوری استفاده می‌شد. مثلاً به حرکت بیضوی سیاره‌ها توسط کوپرنیک^۱ در کتاب «درباره انقلاب اجرام آسمانی» اشاره می‌کند (لاوسن، ۱۴۰۰: ۱۹).

همچنین انقلاب‌ها را در ابتدایی‌ترین معنی خود می‌توان با عنوان سازمان‌دهی مجدد زندگی روزمره دانست. انقلابیون به جای تغییرات موقتی به دنبال تحولات پایدار در بافت روابط اجتماعی هستند. در این بستر انقلاب‌ها به طور توأمان متشکل از چندین بعد هستند:

۱. انقلاب نمادینی که به دنبال نابودی استعاره‌های پیش از انقلاب و بازسازی اشکال جدید نظم نمادین است.
۲. انقلاب سیاسی که سرنگونی رژیم پیشین و بازسازی نظام حکومتی را در نظر دارد.
۳. انقلاب اقتصادی که قصد دارد روابط تولید، ارزش و مبادله را از نو طراحی کند (همان: ۲۳).

به نظر می‌رسد لاوسن انقلاب را از زاویه‌های ساختار- کارگزار، تاریخی و جهانی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این مفهوم از ریشه‌های قرون وسطی، جایی که به معنای حرکت

دورانی و نجومی بود، به معنای امروزی خود به عنوان تغییرات بنیادی در ساختارهای سیاسی (سقوط رژیم و بازسازی حکومت)، اقتصادی (بازیابی روابط تولید و مبادله) و نمادین (نابودی ساختارهای گذشته و ایجاد نظم نوین) جوامع، تحول یافته است.

جورج لاوسن، انقلاب هائیتی (۱۷۹۱) را اولین انقلاب جهانی مؤثر در تاریخ مدرن معرفی می‌کند که در مستعمره فرانسوی سنت دومینیک (امروزه هائیتی) آغاز شد. این منطقه با وجود کوچکی، قلب اقتصاد استعماری فرانسه بود و نیمی از قهوه و ۴۰٪ شکر جهان را تولید می‌کرد، در حالی که ۸۹٪ جمعیت آن را بردگان تشکیل می‌داد که تحت ستم شدید زندگی می‌کردند. این بحران ساختاری سبب شد تا جنبشی تشکیل شود که نظام برده‌داری، سلطه نژادی و استعمار فرانسه را سرنگون کند. لاوسن این انقلاب را نقطه عطفی می‌داند که پیامدهایش فراتر از مرزهای محلی گسترش یافت و به عنوان الگویی برای جنبش‌های آزادی‌بخش جهانی عمل کرد. او این رویداد را نماد مقاومت جمعی و تغییر بنیادین در عرصه بین‌المللی معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که انقلاب‌ها تنها نتیجه عوامل داخلی نیستند، بلکه در تعامل با ساختارهای استعماری، اقتصاد جهانی و تحولات تاریخی زمانه خود شکل می‌گیرند. از این‌رو ما از تعبیر انقلاب‌های بزرگ با حرف R و برای انقلاب‌های کوچک با r استفاده می‌کنیم. در قرن بیستم و قبل از آن، R به این معنی بود که انقلابیون، دگرگونی رادیکال را هدف قرار می‌دادند. اما انقلابیون معاصر به دنبال تغییر رژیم بودند و رهبران و کادری‌ها را که در رأس حکومت بودند، برکنار می‌کردند؛ اما اغلب بدون چشم‌انداز روشنی که به تحول اجتماعی رادیکال منتهی می‌شد، در حالی که انقلاب‌های قبلی، برنامه گسترده‌ای برای جامعه داشتند (لاوسن و دیگران، ۱۴۰۲: ۲۱).

لاوسن در مرحله بعد، چارچوب نظری خود را درباره مفهوم انقلاب ارائه می‌دهد که عبارتند از:

۱. وضعیت انقلابی: وضعیت انقلابی بر پایه رقابت شدید رژیم و مخالفان و ادعای انحصار بر یک حکومت تعریف می‌شود. وضعیت‌های انقلابی اغلب در دوران تحول بین‌المللی ظاهر می‌شوند که در آن اثربخشی دولت به واسطه کشمکش‌های بین‌دولتی، بحران‌های اقتصادی و تغییر در الگوهای متداول سلسه‌مراتب، اقتدار و قانون مورد تهدید قرار می‌گیرد.

۲. مسیرهای انقلابی: به مانند وضعیت های انقلابی، توسعه مسیرهای انقلابی، ارتباط نزدیک با نوع نظم اجتماعی دارد که انقلاب درون آن به واقع می پیوندند. در نظم های دموکراتیک، قطبی سازی رادیکال با حضور مراکز نهادی حل و فصل کشمکش ها محدود می شوند. در جایی که تعداد محدودی از مراکز نهادی مدیریت کشمکش وجود دارد، نظم اجتماعی مجبور به پذیرش جریان های رقیب است.

۳. نتایج انقلابی: اگر انقلاب ها، بحران عمومی موجود در حوزه های عمل را به تصویر می کشند، نتایج آنها به واسطه باز استقرار نظم از طریق تشکیلات نهادی جدید نظیر قانون اساسی، قوه مقننه، احزاب سیاسی و... مشخص می شوند. حداقل شرط موفقیت انقلاب، تصاحب و استقرار قدرت دولتی یا معادل آن توسط انقلابیون است (لاوسن، ۱۴۰۰: ۱۲۰-۱۴۰).

به نظر می رسد لاوسن، چارچوب خود را در سه بعد تبیین می کند: وضعیت انقلابی که بر پایه رقابت شدید بین رژیم و مخالفان در شرایط بحران های بین المللی، اقتصادی و اجتماعی شکل می گیرد. مسیرهای انقلابی که رشد انقلاب به نوع نظم اجتماعی و سیاسی وابسته است و در نظم های دموکراتیک، قطبی سازی رادیکال با حضور مراکز نهادی حل و فصل کشمکش محدود می شود و نتایج انقلابی که از طریق استقرار نظم جدید با مؤسساتی چون قانون اساسی، قوه مقننه و احزاب سیاسی مشخص می شود و حداقل شرط موفقیت انقلاب، تصاحب قدرت دولتی توسط انقلابیون است.

یکی از مفاهیم اساسی مرتبط با انقلاب از دیدگاه لاوسن، تأکید بر پیکربندی های علی است که جایگاه ویژه ای در تحلیل او دارد. وی در این رابطه می نویسد: «هدف، نشان دادن این نکته است که در کنار منحصربه فرد بودن تجربه تاریخی می توان الگوهای علی مکرری یافت که در طول زمان و در مکان مختلف باز تکرار می شود. تفاوت بین این رویکرد و بخش اعظم پژوهش های به عمل آمده در این حوزه، شبیه عکس گرفتن یا فیلم برداری است. اکثر رویکردها، حالت اول (عکس گرفتن) را دارند. با عکس گرفتن از یک لحظه، زمان شرایط معین را ثابت نگه می دارند. سپس قابلیت تعمیم این عکس را به دیگر نمونه های این پدیده آزمایش می کنند. اما حالت دوم (فیلم برداری)، واقعیت اجتماعی را منظره ای متحرک می بیند که نیازمند تعدیل تحلیل ها با توجه به شرایط متغیر است. هدف، فاصله گرفتن از دیدگاهی است که انقلاب را به عنوان مجموعه ای از

ویژگی‌ها می‌بیند و رفتن به سمت مفهوم روابط انقلاب‌ها و در نظر گرفتن به عنوان نهادهای در حال حرکت است (لاوسن، ۱۴۰۰: ۲۹).

وی در ادامه به انقلاب‌های انتخاباتی^۱ در نوشتار خود اشاره کرده، توضیح می‌دهد که انقلاب‌های فناورانه، مجموعه‌ای نوآورانه از استراتژی‌ها و تاکتیک‌های هماهنگ است که از انتخابات برای بسیج شهروندان علیه حکومت نیمه‌استبدادی حاکم استفاده می‌کند. هدف از انقلاب‌های انتخاباتی، دگرگونی همه‌جانبه ساختارهای دولتی، اقتصادی و طبقاتی نیست؛ یعنی مخالفان مدنی به دنبال انقلاب اجتماعی نیستند. در عوض هدف رژیم اقتدارگرایی رقابتی یعنی رژیم ترکیبی است که قوانین دموکراتیک را با حکومت استبدادی ترکیب می‌کند (لاوسن و دیگران، ۱۴۰۲: ۴۶).

فرید زکریا، پدیده انقلاب را در دو سطح علمی- فلسفی و سیاسی- تاریخی تحلیل می‌کند. اولین کاربرد این واژه به نجوم‌دان، نیکلاس کوپرنیک بازمی‌گردد که این واژه را در نخستین معنای علمی آن به کار برد. اما هرچند کوپرنیک از انقلاب در معنای متعارف علمی‌اش استفاده می‌کرد، در واقع او در حال ارائه نظریه‌ای بود که درک ما از کیهان را به‌طور بنیادین تغییر می‌داد و زمین را از مرکز کیهان به سمت پیرامون جابه‌جا می‌کرد. از آنجا که این نظریه، نجوم و الهیات را زیر و رو کرد، به انقلاب کوپرنیک معروف شد (زکریا، ۱۴۰۳: ۲۲).

زکریا در بررسی اولیه خود از انقلاب‌های غربی به انقلاب هلند اشاره دارد و می‌نویسد: «نخستین انقلاب لیبرال که در سرپیچی از قرن‌ها سلطنت- نوع حکومت جمهوری ایجاد کرد و اکنون جهان را تحت‌الشعاع خود قرار داده است، این رویداد برای نخستین بار در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم در هلند اتفاق افتاد. اما اگر عناصر آن در سال ۱۶۸۸ به بریتانیا سرایت نمی‌کرد، شاید هرگز موفق به تغییر دنیا نمی‌شد» (همان: ۳۱).

بدین معنا فرید زکریا، مفهوم انقلاب را از منظر کاربرد علمی کوپرنیک (حرکت‌مداری سیارات) به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نمادی برای تغییری بنیادین در درک کیهان و جایگاه انسان محسوب می‌شود؛ تغییری که باعث تحول در الهیات و جهان‌بینی شد. او انقلاب هلند را نخستین گام لیبرال در رویارویی با سلطنت‌های سنتی

می‌داند، اما پایداری این تحول را در انتقال عناصر آن به بریتانیا در سال ۱۶۸۸ می‌بیند؛ تحولی که چارچوبی مؤثر برای ترکیب دموکراسی و لیبرالیسم فراهم کرد. او انقلاب صنعتی انگلستان را مادر همه انقلاب‌ها می‌نامد و انرژی را محور اصلی این انقلاب تلقی می‌کند و توضیح می‌دهد: «پمپ بخار-نخستین استفاده عملی و گسترده از موتورهای بخار- تولید زغال‌سنگ را تسریع کرد و به دنبال آن، موتورهای بخار بیشتری را -که برای به حرکت درآوردن کارخانه‌های نساجی استفاده می‌شدند- سوخت‌رسانی کردند و در نهایت کل اقتصاد را به جلو سوق دادند. زغال‌سنگ این اجازه را به ماشین‌ها می‌داد که به کمک انسان‌ها یا اسب‌ها، بلکه یک شکل بی‌جان از گونه‌ای انرژی به حرکت درآید. زغال‌سنگ باعث شد پتانسیل انسان به صدها گونه مختلف رها شود» (زکریا، ۱۴۰۳: ۱۴۱).

از سوی دیگر تغییر وضعیت زنان از خانه‌دار بدون دستمزد به فردی با درآمد مستقل، ساختار نیروی کار و خانواده را به طور هم‌زمان دگرگون کرد. با ورود زنان به عرصه اقتصادی، میزان تحصیلاتشان افزایش یافت، اعتماد به نفس بیشتری پیدا کردند و در حوزه‌های سیاسی، فعال‌تر شدند. در نتیجه سازمان‌هایی مانند تجمعات اعتراض منفی، باشگاه‌های توسعه فردی و جنبش حق رأی در میان زنان نیروی کار جدید شهری شکوفا شد (همان: ۱۵۰). پس می‌توان گفت که فرید زکریا، مفهوم انقلاب را در دو سطح علمی- فلسفی و سیاسی- تاریخی تحلیل می‌کند: از یکسو، استفاده کوپرنیک از واژه انقلاب در معنای نجومی، به تغییر بنیادین در جهان‌بینی انسان منجر شد و زمین را از مرکز کیهان جابه‌جا کرد. از سوی دیگر، انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی غرب- مانند انقلاب هلند، انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان و انقلاب صنعتی- باعث تغییرات عمیق در ساختار قدرت، اقتصاد و نقش زنان شد. زکریا این تحولات را پیونددهنده دموکراسی و لیبرالیسم می‌داند که به تدریج چارچوب جدیدی از عدالت، حقوق و توسعه را در جهان مدرن شکل داده‌اند.

فرید زکریا در تحلیل انواع انقلاب‌ها در نوشته خود به انقلاب بیوتکنولوژی و هویتی می‌پردازد و توضیح می‌دهد: «انقلاب بیوتکنولوژی را می‌توان جنبه‌ای دیگر از انقلاب اطلاعات در نظر گرفت؛ جنبه‌ای که نه با بیت‌ها و بایت‌ها، بلکه با نوکلئوتیدهای^۱

دی‌ان‌ای^۱ و آر آن ای^۲ که ساختار شکل‌های حیات را رمزگذاری می‌کند، سروکار دارد. برای بیشتر از سه میلیارد سال، تکامل تنها با نیروهای طبیعت هدایت می‌شد که منجر به زنده ماندن برخی از جهش‌یافته‌ها و از بین رفتن برخی دیگر شد. اما امروزه انسان‌ها، کنترل طبیعت را در دست گرفته‌اند. ظهور بیوتکنولوژی مدرن به دانشمندان اجازه می‌دهد تا مستقیماً با دستکاری در دی‌ان‌ای درون سلول‌های زنده، موجودات و حتی انسان‌ها را مهندسی کنند» (زکریا، ۱۴۰۳: ۲۸۰).

به نظر می‌رسد که فرید زکریا، انقلاب بیوتکنولوژی را بخشی از انقلاب اطلاعات می‌داند که به جای داده‌های دیجیتالی، با کدگذاری حیاتی DNA و RNA سروکار دارد و انسان را از نقش تنها پذیرنده طبیعت، به مهندس خود حیات تبدیل می‌کند. او همچنین تأکید می‌کند که دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ با ظهور قرص ضد بارداری و تغییرات حقوقی و اجتماعی آن، شاهد تحول عمیق در هویت جنسیتی و نقش زنان بود؛ تغییری که نه تنها ساختار خانواده و نیروی کار، بلکه سازمان جامعه و دموکراسی را دگرگون کرد. ظهور قرص ضد بارداری (۱۹۵۷) و لغو ممنوعیت‌های قانونی آن (۱۹۶۵)، نقش زنان در خانواده و جامعه را تغییر داد و پایه مبارزات برای حقوق زنان را فراهم کرد. در نهایت زکریا، انقلاب‌های مدرن را بدون خشونت و از طریق نوآوری فناورانه و اجتماعی (I) تعریف می‌کند که ساختارهای بنیادین زندگی بشری (مثل حیات، هویت و روابط اجتماعی) را دچار تحول عمیق کرده‌اند. همچنان که ظهور اینترنت و رایانه‌های شخصی را انقلاب صنعتی سوم می‌نامند، این انقلاب، سریع‌تر و گسترده‌تر و در عین حال نامحسوس‌تر از دو مورد اول بوده است و عمده‌تأ در حوزه اطلاعات رخ می‌دهد. نخستین رایانه‌ها در جنگ جهانی دوم به عنوان ابزاری برای رمزگشایی در دستگاه اطلاعاتی آمریکا و بریتانیا توسعه یافتند. دستگاه‌های حجیم از لوله‌ها و مدارهای خلأ بودند که فضای کل اتاق‌ها را در بر می‌گرفت (همان: ۲۵۳).

در کل می‌توان گفت که چارچوب لاوسن برای تبیین زمینه‌های ساختاری وقوع انقلاب‌ها در نظام بین‌الملل، کارآمد است. او با تأکید بر تعامل سه‌لایه جهانی، ملی و داخلی نشان می‌دهد که انقلاب‌ها در فضایی شکل می‌گیرند که ساختارهای قدرت، دیگر

1. DNA

2. RNA Ribonucleic acid

نمی‌توانند با بحران‌های جدید مقابله کنند؛ همان‌گونه که در تحلیل انقلاب هائیتی به عنوان اولین انقلاب جهانی مؤثر در تاریخ مدرن، یا انقلاب اسلامی ایران در بازآفرینی نظم خلیج فارس پس از جنگ سرد مشاهده می‌شود. در مقابل، رویکرد زکریا برای بررسی تثبیت دموکراتیک نتایج انقلاب‌ها، مفید است. او با تأکید بر لزوم وجود زیرساخت‌های نهادی (حاکمیت قانون، حقوق فردی و توازن قدرت) نشان می‌دهد که انقلاب‌ها بدون این زیرساخت‌ها به «دموکراسی‌های غیر لیبرال» یا استبدادهای جدید منجر می‌شوند.

شکاف تحلیلی میان وقوع انقلاب و تحکیم نتایج دموکراتیک

لاوسن، انقلاب را به عنوان پدیده‌ای متصل به تحولات جهانی می‌بیند. او معتقد است که انقلاب‌ها نه تنها درون جامعه محلی تأثیر می‌گذارند، بلکه می‌توانند ساختارهای جهانی را نیز دگرگون کنند. دگرگونی جهانی به وسیله سه فرایند مرتبط با هم - صنعتی‌شدن، دولت عقلانی و ایدئولوژی‌های پیشرفت- شکل می‌گیرد. منظور ما از صنعتی‌شدن، تجاری‌شدن کشاورزی است که همراه با وقوع دو مرحله انقلاب صنعتی (بخار و برق)، بازار جهانی را به وجود آورد. در مورد شکل‌گیری دولت عقلانی، منظور این است که بوروکراسی مدرن و اداری قابل رقابت در مرزهای ملی ایجاد شد. این فرایند در انزوا شکل نگرفت، بلکه با شکل‌بندی دولت عقلانی و امپریالیسم همراه بود. ایدئولوژی پیشرفت که منظور منظومه فکری نظام‌مند همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، ملی‌گرایی و... است، ریشه در آرزوی بشر برای پیشرفت و توسعه دارد. این منظومه فکری با تصورات عصر روشن‌فکری یعنی طبقه‌بندی، پیشرفت و کنترل، ارتباط دارد (لاوسن و بوزان، ۱۴۰۳: ۳۲).

بنابراین از بسیاری جهات می‌توان مدعی شد که انقلابی‌ترین نیروی جهان در دو قرن گذشته، لیبرالیسم بوده است. دموکراتیک‌سازی و گسترش سرمایه‌داری موفق شده است ملغمه‌ای قدرتمند- سرمایه دموکراتیک- را شکل دهد که بسیاری از دولت‌های سراسر جهان آن را اجرا کرده‌اند و اغلب سازمان‌های بین‌المللی به مثابه نوعی عقل سلیم بر همان مبنا عمل می‌کنند. در این معنا شاهد لایه‌ای قوی از لیبرالیسم انقلابی هستیم

که محوریت آن را ترویج سرمایه‌داری دموکراتیک شکل می‌دهد و در قالب پروژه جهانی عمل می‌کند (جی بک و دیگران، ۱۴۰۲: ۲۸۱).

بدین منظور جورج لاوسن، انقلاب را پدیده‌ای می‌داند که نه تنها تحولات درونی یک جامعه، بلکه ساختارهای قدرت جهانی را نیز دگرگون می‌کند. او این تغییرات را حاصل تعامل سه فرایند کلیدی صنعتی شدن، شکل‌گیری دولت عقلانی و گسترش ایدئولوژی‌های پیشرفت (لیبرالیسم، سوسیالیسم، ملی‌گرایی و نژادپرستی علمی) می‌داند. لاوسن، لیبرالیسم را یکی از ایدئولوژی‌های بنیادین این تحول می‌شناسد که هم به عنوان محرک دموکراتیسم و حقوق فردی عمل کرده و هم به عنوان بنیاد ایدئولوژیک برتری غرب نسبت به دیگران.

لاوسن معتقد است که لیبرالیسم در کنار دیگر ایدئولوژی‌ها، نقش مهمی در توجیه برتری غرب نسبت به دیگران داشت و می‌نویسد: «مفهوم پیشرفت دارای دو بعد بود: در داخل به معنای توسعه علمی و صنعتی بود؛ اما در خارج به معنای تفوق تمدنی بود که منجر به استعمار و دخالت در دیگر جوامع شد» (8: buzzen va Lawson, 2016). بنابراین لیبرالیسم در داخل کشورها منجر به توسعه حقوق فردی و حاکمیت قانون شد، اما در بین‌الملل، به عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به استعمار و سلطه جهانی غرب عمل کرد. وی با انتقاد از لوک کوپر^۱ که مدعی است آنها به اندازه کافی به لیبرالیسم و فضای عمومی توجه نکرده‌اند، می‌گوید: ما لیبرالیسم را تنها یک ایدئولوژی آزادی‌طلب نمی‌بینیم، بلکه آن را در تعامل با دیگر ایدئولوژی‌ها مانند قومی‌گرایی و نژادپرستی درک می‌کنیم (6: buzzen va Lawson, 2016).

به طور کلی لیبرالیسم، ملی‌گرایی، سوسیالیسم و نژادپرستی، سه تأثیر عمده داشتند: ۱- این ایدئولوژی‌ها، چارچوب‌بندی انسانی برای نظم دادن به جوامع را به چالش کشیدند. ۲- آنها برنامه گسترده مهندس اجتماعی از جمله صنعتی شدن را عقلانی کرده‌اند. ۳- شکل‌بندی دولت عقلانی و گسترش قدرت غرب در سراسر جهان را مشروعیت بخشیدند. این ایدئولوژی‌ها همچنین مجموعه‌ای از تنش‌ها را به وجود آوردند (لاوسن و بوزان، ۱۴۰۳: ۱۶۳).

بنابراین لیبرالیسم، یکی از رشته‌های اصلی در گسترش امپریالیسم اروپایی بود.

هرچند ارتباط بین لیبرالیسم و امپریالیسم پیچیده بود، بسیاری از لیبرال‌ها از گسترش الگوهای امپریالیستی به این دلیل که این الگو، وضعیت مردم آفریقا و آسیا را بهبود می‌بخشید، حمایت کردند. نقاط تمایز فرهنگی برای توجیه امپریالیسم به عنوان راه‌حلی مشروع برای عقب‌ماندگی و نیز وسیله‌ای برای تحقق مسئولیت‌های متمدن‌ها در قبال کسانی که پایین‌تر از نردبان تمدن تلقی می‌شدند، استفاده می‌شد (بوزان و لاوسن، ۱۴۰۳: ۱۶۹). بدین معنا لاوسن و بوزان، لیبرالیسم را یکی از چهار ایدئولوژی کلیدی (همراه با سوسیالیسم، ملی‌گرایی و نژادپرستی علمی) می‌دانند که در شکل‌گیری «روش قدرت» جدید در قرن نوزدهم نقش داشت. آنها لیبرالیسم را نه تنها به عنوان ایدئولوژی‌ای که دموکراسی و حقوق فردی را در داخل کشورها تقویت کرد، بلکه به عنوان بنیاد ایدئولوژیک سلطه غربی در خارج می‌شناسند.

در تبیین عوامل شکل‌گیری انقلاب، زکریا بر نقش رشد اقتصادی و گسترش طبقه متوسط تأکید دارد. او استدلال می‌کند که رشد اقتصادی، فضای سیاسی را برای تقاضای دموکراسی گشوده و طبقه متوسط را به عنوان حامی اصلی لیبرالیسم سیاسی شکل می‌دهد. با این حال تمرکز اصلی زکریا بر نتایج انقلاب‌هاست و نه زمینه‌های ساختاری وقوع آنها.

او معتقد است که انقلاب‌ها اغلب در جوامعی رخ می‌دهد که با مشکلات اقتصادی عمیق روبه‌رو هستند. برای مثال، انقلاب فرانسه به دلیل بحران اقتصادی و نابرابری طبقاتی شکل گرفت. علت وقوع انقلاب فرانسه بارها گفته شده است. لویی شانزدهم، پادشاهی ورشکسته بود و نیاز مبرم به درآمد مالیاتی پیدا کرد و پارلمان پادشاهی را که مدت‌ها منحل شده بود، برای مشورت فراخواند. مردم که در آن مجلس، نماینده‌ای نداشتند و تهیدست شده بودند، از اصلاحات مالی سر باز زدند و در مقابل خواستار مجلس قانون‌گذاری جدید با نماینده واقعی از ملت و یک قانون اساسی مکتوب شدند. شهروندان خشمگین به نشانه همبستگی در خیابان‌های پاریس راه می‌رفتند و قدرت تظاهرات خیابانی خود را به عنوان یک نیروی سیاسی انقلابی به رخ کشیدند و پارلمان جدید فئودالیسم را در سراسر فرانسه، لغو و اختیارات پادشاه را محدود کردند (زکریا، ۱۴۰۳: ۹۹). فرید زکریا در تحلیل‌های تاریخی و سیاسی خود به انقلاب صنعتی در آمریکا اشاره

دارد که موجب تغییرات گستره تری در حوزه سیاست شد و با نوآوری‌های حمل و نقل و تولید، جامعه را از روستایی به شهری دگرگون کرد و هویت‌های جدید مدنی را شکل داد، اما نابرابری‌های منطقه‌ای را نیز افزایش داد. طی سه قرن گذشته، دنیا تحت سلطه نظام لیبرالیسم غربی بوده که اولین آن، انگلیس و دومی، آمریکا بوده است. این دو کشور قدرتمند طی این دوران توانسته‌اند نظام اقتصادی دنیا را به وجود آورند و با حمایت از اصول و قواعد آن از طریق اعطای وام به دیگران، نگهداری ذخیره‌های ارزی، سرمایه‌گذاری خارجی و باز کردن بازار کالاهای خود روی دیگران قادر بوده‌اند این نظام اقتصادی را حفظ کنند (زکریا، ۱۴۰۳: ۶۴).

پس می‌توان گفت که فرید زکریا، انقلاب‌ها را اغلب نتیجه بحران‌های اقتصادی و نابرابری‌های اجتماعی می‌داند؛ در مقابل، انقلاب صنعتی در آمریکا بدون بحران اقتصادی، ساختار جامعه را با شهرنشینی و ظهور کارخانه‌ها دگرگون کرد، اما نابرابری‌ها را نیز افزایش داد. او همچنین نظام لیبرالیسم غربی را حاصل قدرت اقتصادی انگلستان و آمریکا می‌داند که از طریق سرمایه‌گذاری و کنترل بازارها، توانسته جهانی شدن اقتصادی را هدایت کند.

مقایسه دو رویکرد به پدیده انقلاب: تحلیل ساختار - تاریخی جورج لوسن در

مقابل گفتمان لیبرال - سیاسی فرید زکریا

مختصات و مشخصات مقایسه رویکرد تاریخی - بین‌المللی به پدیده انقلاب از دیدگاه جورج لوسن و فرید زکریا به اختصار و به عنوان جمع‌بندی مباحث پژوهش در جدول شماره (۱) بیان می‌شود.

جدول ۱- مقایسه رویکرد تاریخی - بین المللی به پدیده انقلاب

از منظر جورج لاوسن و فرید زکریا

معیار مقایسه	جورج لاوسن	فرید زکریا
سطح تحلیل	چندلایه: جهانی، ملی، داخلی	ملی- نهادی
عامل محرک	بحران در توازن قدرت جهانی + شکست دولت ملی	فقدان نهادهای لیبرال در کنار مشارکت سیاسی
نوع انقلاب مورد تأکید	انقلاب‌های اجتماعی- سیاسی با تحول ساختاری مانند: هائیتی، هلند، انگلستان، شیلی، کوبا، آفریقای جنوبی، ایران، اوکراین، بهار عربی	انقلاب‌های سیاسی با هدف تثبیت دموکراسی لیبرال مانند: هلند، انگلستان، انقلاب صنعتی، آمریکا
نتیجه مطلوب	بازآفرینی نظم سیاسی در سطح جهانی	تثبیت نهادهای لیبرال در سطح ملی
محدودیت تحلیلی	کم‌توجهی به بُعد استعماری ساختاری- تاریخی	کم‌توجهی به عوامل کلان‌فرهنگی و ایدئولوژیک

(منبع: نویسندگان)

نتیجه‌گیری

در چارچوب ادبیات نظری مطالعات انقلاب، تقابل میان رویکردهای ساختارگرای تاریخی و تحلیل‌های لیبرال سیاسی همواره زمینه‌ساز بحث‌های مفهومی درباره سطوح تبیین و امکان‌پذیری مقایسه‌های تطبیقی بوده است. پژوهش حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که «رویکرد جورج لاوسن و فرید زکریا در ارتباط با تفسیر پدیده انقلاب چیست؟».

یافته‌ها نشان می‌دهد که ریشه این تفاوت‌ها در سطوح معرفت‌شناسی (اپیستمولوژیک) مجزای دو چارچوب نهفته است: لاوسن انقلاب را پدیده‌ای ساختاری- تاریخی در بازآفرینی نظم جهانی تعریف می‌کند که در تعامل پویای سه لایه جهانی، ملی و داخلی شکل می‌گیرد؛ در حالی که زکریا، انقلاب را ابزاری سیاسی برای تحقق لیبرالیسم در سطح ملی می‌داند که تداوم نتایج آن مستلزم تحکیم نهادهای لیبرال از جمله حاکمیت قانون، استقلال قضایی و حقوق فردی است.

این تفاوت بنیادین، مقایسه را از دو نظریه همسنگ به دو رویکرد تفسیری در سطوح تحلیلی متفاوت تبدیل می‌کند. نخست آنکه چارچوب لاوسن برای تبیین زمینه‌های ساختاری وقوع انقلاب‌ها در نظام جهانی از جمله تأثیر تحولات ژئوپلیتیک بین‌المللی، بحران‌های ساختاری نئولیبرالیسم و شبکه‌های فراملی جنبش‌های اجتماعی کارآمد است، اما در تحلیل استحکام نتایج و شرایط تثبیت دموکراتیک پس از انقلاب، ضعف مفهومی دارد. دوم آنکه چارچوب زکریا برای بررسی شرایط تثبیت دموکراتیک و تحکیم نهادهای لیبرال مفید است، اما ناتوان در درک زمینه‌های ساختاری-تاریخی شکل‌گیری انقلاب‌ها بوده، بحران‌های بین‌المللی را در تحلیل خود کمرنگ می‌سازد. سوم آنکه تلفیق این دو رویکرد تحلیلی، چارچوبی برای درک شکاف میان وقوع انقلاب‌ها و تحکیم نتایج لیبرال آنها فراهم می‌آورد، به گونه‌ای که برای تحلیل کامل چرخه انقلاب باید هم زمینه‌های ساختاری وقوع (بر اساس دیدگاه لاوسن) و هم شرایط تحکیم نتایج (بر اساس دیدگاه زکریا) بررسی شود تا از دو افراط تعین‌گرایی ساختاری و کاهش‌گرایی ملی‌محور اجتناب شود.

در مجموع این تحلیل نشان می‌دهد که درک پدیده انقلاب مستلزم تلفیق دو سطح تحلیل است: سطح ساختاری-تاریخی برای درک چرایی وقوع انقلاب‌ها در زمان و مکان خاص و سطح ملی-نهادی برای درک چرایی موفقیت یا شکست آنها در تثبیت نتایج دموکراتیک. این تلفیق می‌تواند راهگشای بازسازی نظری مطالعات انقلاب در عصر جهانی شدن باشد.

منابع

- بیات، آصف (۱۴۰۲) انقلاب بدون انقلابیون، ترجمه علیرضا صادقی، تهران، شیرازه.
- بشاره، عزمی (۱۳۹۹) دربارهٔ انقلاب و زمینه‌های آن، ترجمه خدیجه حیدری، تهران، مانیا هنر.
- باسینگر، مارک (۱۴۰۲) شهر انقلابی: شهری شدن و تحول جهانی انقلاب، ترجمه داوود نجفی، تهران، نگاه معاصر.
- بوزان، بری و جورج لاوسن (۱۴۰۳) دگرگونی جهانی: تاریخ، مدنیت و تکوین روابط بین‌الملل، ترجمه محمدجواد سلطانی گیشینی و محمدرضا چیت‌سازیان، تهران، ابرار معاصر تهران.
- پنجعلی‌پور، مهدی (۱۴۰۲) ارزیابی تمایز میان نسل چهارم و پنجم نظریه‌های انقلاب (مطالعه موردی: نظریه‌های انقلاب جورج لاوسن و آصف بیات با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران)، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، به راهنمایی دکتر رضا نجف‌زاده، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی.
- جی‌بک، کالین، جورج لاوسن، ملادا بئکتوانسکی، اریکا چنووت، شارون اریکسون نیستاد، دنیل پی. ریتر (۱۴۰۲) درباره انقلاب‌ها، ترجمه مهدی زیبایی و محمد بابایی، تهران، نگاه معاصر.
- رابرتسون، رابین (۱۴۰۰) یونگ‌شناسی کاربردی، ترجمه ساره سرگلزایی، چاپ یازدهم، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- رهام شجاعی، امیر و رضا سیمبر (۱۴۰۲) «واکاوی و نقد نظریه رئالیسم دولت‌محور فرید زکریا؛ با تأکید بر بازخوانی آن در ایران»، فصلنامه روابط خارجی، دوره پانزدهم، شماره ۳، صص ۱۱۲-۱۳۴.
- Doi:10.22034/fr.2024.411934.1434.
- زکریا، فرید (۱۳۸۸) جهان پسا-آمریکایی، ترجمه احمد عزیزی، تهران، هرمس.
- (۱۳۹۰) آینده آزادی: اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی، ترجمه امیرحسین نوروزی، تهران، طرح نو.
- (۱۴۰۳) عصر انقلاب‌ها، ترجمه مبین کرباسی، تهران، ثالث.
- کالورت، پیتر (۱۳۸۷) انقلاب و ضد انقلاب، ترجمه حمید قانع، چاپ دوم، تهران، آشیان.
- کوثری، مسعود (۱۳۸۷) «روش مقایسه‌ای»، در: رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری و همکاران، تهران، سمت.
- لاوسن، جورج (۱۴۰۰) کالبدشکافی‌های جدید انقلاب، ترجمه مهدی زیبایی، تهران، نگاه معاصر.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.
- هادیان، ناصر (۱۳۹۱) «مفهوم انقلاب و تحولات جهان عرب»، فصلنامه سیاست، دوره چهل‌ودوم، شماره ۴، صص ۲۰۵-۲۲۲.
- Doi:10.22059/jpq.2012.35301.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۶) سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ چهارم، تهران، علم.

- Almond, G. A., & Powell, B. B. (1966) *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston: Little, Brown and Company.
- Allinson, Jamie (2021) On Generations of Revolutionary Theory: A Response *Journal of Historical Sociology*, vol. 34, no. 1, pp. 150-160.
<https://doi.org/10.1111/johs.12316>Digital Object Identifier (DOI).
- Abrams, Benjamin (2019) A Fifth Generation of Revolutionary Theory is Yet to Come, *Journal of Historical Sociology*, vol32: 378–386.
<https://doi.org/10.1111/johs.12248>.
- Arendt, Hannah (1963) *On Revolution*, New York, Penguin Books.
- Buzan, B., & Lawson, G. (2016) Explanation, Geopolitics, and Liberalism: A Reply to Luke Cooper. *Journal of Historical Sociology*, 29(1), 1–14.
- Giddens, Anthony (1989) *Sociology*, Oxford. Polity press.
- Huntington, Samuel P (1968) *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Lijphart, A. (1971) "Comparative Politics and the Comparative Method." *American Political Science Review*, 65(3), 682–693.
<https://www.la.utexas.edu/users/chenry/core/Course%20Materials/Lijphart1971>
- Marsh, David and Stoker, Gerry (2010) *Theory and Methods in, Political Science*, New York: Palgrave Mc Millan.
- Skocpol, T. (1979) *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge University Press.
- Tilly, C. (1978) *From Mobilization to Revolution*. Addison-Wesley.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۱۶۸-۱۴۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

نوع مقاله: پژوهشی

روش‌شناسی نظریه‌پردازي نظريه دولت در اروپای قرون شانزده تا هجده ميلادی

علیرضا آقاباباگلی*

سید محمدعلی حسینی‌زاده**

چکیده

تکوین دولت مدرن، هم‌زمان با عبور نظریه‌پردازان سیاسی از اشکال قدیم حکومت و انتشار رسائل حاوی نظریه دولت بود. این نظریه‌ها به دلیل خصیصه تأسیسی سازمان جدید قدرت، تلاش می‌کرد با روشی غیر اثباتی و استفاده از سنت فلسفه سیاسی، به شکلی جامع و مانع، چگونگی استقرار نوع مطلوب ابعاد مختلف نهاد دولت را تجویز کند. رواج نظریه‌های دولت زمینه مشروعیت دینی و مقبولیت سیاسی آن را فراهم ساخت چنان‌که فرضیه پژوهش را امکان حصول روش‌شناسی نظریه‌پردازي نظریه دولت در اروپای قرون شانزده تا هجده میلادی با مطالعه «شش رساله دولت»، «لویاتان» و «روح‌القوانین» قرار می‌دهد. آثاری که به توضیح و توجیه هماهنگی «نهادهای پیرامونی» دولت، نظیر حکومت، بوروکراسی

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و سیاسی،

alirezaghababagoli@gmail.com

دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

0009-0000-1116-069X

** استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

m_hosseinizadeh@sbu.ac.ir

0000-0002-7646-2805



و ارتش حول «ایده مرکزی» خاص هر نظریه پرداز، مانند حاکمیت، امنیت یا قانون اساسی می پردازد. با روش شناسی بنیادین نظریه های ژان بُدن، هابز و منتسکیو به مثابه راهنمای عملی نظریه دولت نویسی می توان به نگارش نظریه های تأسیسی دیگر دولت های جدید غیر اروپایی امید داشت.

واژه های کلیدی: روش شناسی، نظریه پردازی، نظریه دولت، دولت - ملت، دولت تأسیسی.

مقدمه

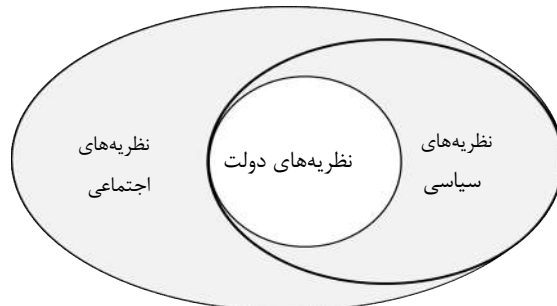
ضرورت تدوین نظریه دولت^۱، برای ابتدای نهادها و سازمان‌های دولت جدید یا حتی تأمین کارکرد مشروعیت‌زایی، پیش یا پس از تکمیل فرایند استقرار دولت، به‌ویژه در مواجهه با پیدایش دولت-ملت در اروپا درک می‌شود؛ زیرا این شکل تازه از نهاد قدرت، نه تنها به لحاظ ماهوی و ساختاری مسبوق به سابقه نبود، بلکه با پیش گرفتن رویکردی تأسیسی و نه ضرورتاً امضایی، صورت‌بندی جدیدی برای تثبیت داخلی ارکان خود و تسری خارجی آن ارائه نمود. چنان‌که طی قرون شانزده تا هجده میلادی، اذهان ژان بُدن، توماس هابز و شارل منتسکیو، آبستن نظریه‌پردازی نظریه‌های فلسفی دولت مطلقه و مشروطه شد. تألیفات آنها با تأمین فلسفه سیاسی، پشتیبان شکل‌گیری و تحول دولت-ملت، نظریه‌پردازی ابعاد جزئی‌تری را در قالب نظریه‌های اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی دولت و حکومت یا حتی ارائه الگوهای حکمرانی در قرون بعدی ممکن ساخت. درک ضرورت تدوین نظریه دولت، به جست‌وجوی روشی برای نظریه‌پردازی آن منجر شده، از یکسو به زوددن ابهام ناشی از اطلاق عنوان واحد نظریه دولت به مصادیق مختلف می‌انجامد و از سوی دیگر، اهمیت تمایزگذاری میان «نظریه» با انواع تصور، تلقی، نظر و فرضیه را برجسته می‌سازد. فرایندی که فرضیه امکان حصول روش‌شناسی نظریه‌پردازی نظریه دولت در اروپای قرون شانزده تا هجده میلادی را با مطالعه مصادیق آن در «شش رساله دولت»، «لویاتان» و «روح‌القوانین» به‌مثابه نمایندگان نظریه‌های دولت تأسیسی به ذهن متبادر می‌سازد. روش‌شناسی‌ای که امید می‌رود بتوان از آن به‌مثابه راهنمای عملی نظریه دولت‌نویسی برای قوام دیگر دولت‌های جدید غیر اروپایی نیز استفاده نمود.

پیشینه پژوهش

آثار موجود درباره نظریه دولت، اغلب به دلیل تفکیک نکردن میان «امر سیاسی» و «سیاست» به‌مثابه موضوع نظریه‌های سیاسی و نظریه‌های دولت، تمییز این اقسام نظریه

از یکدیگر را غیر ممکن می‌سازند. به علاوه با خلط مفاهیم «نظام سیاسی» و «دولت» که یکی برآمده از سنت «تعریف‌ناپذیری» نهاد قدرت بوده، دیگری نتیجه جریان قائل به «تعریف‌پذیری» آن است، ملغمه‌ای از تألیفاتی را می‌سازد که کتاب‌هایی چون «نظریه‌های نظام سیاسی» ویلیام تی بلوم (۱۳۷۳) و «نظریه دولت» اندرو وینسنت (۱۳۷۶) را بی‌آنکه به تفاوت‌های رویکردی‌شان توجه شود، در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. بغرنج‌تر آنکه در بسیاری از پژوهش‌ها، تفاوت «دولت» و «حکومت» نادیده گرفته شده یا حتی هر شکل از جستارنویسی درباره نهاد قدرت را با نظریه‌پردازی آن یکسان انگاشته، به یکسان «نظریه دولت» نام‌گذاری شده است. وضعیت نابسامانی که در نهایت بستر مناسبی برای پیدایش مطالعات روش‌شناسانه در این حوزه را فراهم نکرده، علی‌رغم تصور اولیه، دست پژوهشگر را باز نمی‌گذارد.

در این بین، تنها «فهم نظریه‌های سیاسی» توماس اسپریگنز قابل توجه است که در آن تلاش شده تا با درک منطق درونی نظریه‌های سیاسی، چگونگی نظریه‌پردازی فهم شود. با این حال بحث جاری، سه تمایز عمده با آن کتاب دارد. نخست در موضوع که یکی، نظریه سیاسی و دیگری، نظریه دولت بوده، نسبت به هم رابطه عموم و خصوص مطلق دارند. دوم در سطح تحلیل که یکی را به کوششی صرف برای فهم مبانی نظریه‌پردازی متوقف ساخته، دیگری، فهم موجود را در خدمت تدارک مواد خود نظریه‌پردازی دولت، به وسیله تبیین «اصول و راهنمای نظریه دولت‌نویسی» درمی‌آورد.



شکل ۱- نمودار نسبت منطقی موضوع «نظریه‌های دولت» با «نظریه‌های سیاسی»

(منبع: آقاباباگلی، ۱۴۰۳: ۲۳)

اختلاف سوم، استفاده اسپریگنز از تمثیل نابه‌جای «فیلم زنده» با هدف تقریب به ذهن «نظریه سیاسی» است (اسپریگنز، ۱۴۰۰: ۵-۸ و ۱۸۹-۲۰۰)؛ حال آنکه «نظریه» بالذات یک پدیده متنی و از سنخ ایده و نه یک واقعیت عینی است؛ موردی که خصیصه تألیفی و هدف تدوینی آن در دولت‌سازی را بیش از هر چیز با «فیلمنامه» مکتوب مشابه می‌سازد. فیلمنامه‌ای که محصول جریان فیلمنامه‌نویسی بوده، طی فرایند فیلم‌سازی و در نتیجه کوشش بازیگران و عناصر فیلم‌ساز، به بنای نهادی زنده منجر می‌شود. نظریه دولت، نه مانند هر فیلم دارای صحنه و بازی‌ها، بلکه در مقایسه با فیلمنامه دارای پیرنگ، ساختار شروع، میانه و جمع‌بندی است که تحقق دوباره نظم را نوید می‌دهد. شباهت نظریه‌پرداز و فیلمنامه‌نویس چنان است که همان‌طور که یکی قادر به رؤیت دولت به عنوان پدیده عینی و نظریه‌پردازی درباره آن نبوده، امکان خطا و غفلت از بخش‌های ساختاری یا کارویژه خاصی از دولت در کار او وجود دارد و نه این اندازه که ممکن است مسیری گمراه‌کننده به دولت‌مردان و سیاست‌مداران تجویز کند. فیلمنامه‌نویس نیز که ابزاری جز تصور فیلم در ذهن خود ندارد، از خطا و غفلت مصون نبوده، ممکن است مسیر تولید را به ورطه فترت بکشاند. استفاده از تمثیل «فیلمنامه» و نه «فیلم زنده»، تمایز نظریه‌پردازی نظریه دولت با پژوهش‌هایی که از فرضیه شروع و مراحل مختلف رسیدن به نتیجه را دنبال می‌کنند، با شروع و پایان روند نظریه‌پردازی و طراحی ساختار نظریه دولت که به واکاوی بحران و ترسیم مسیر دستیابی به دولت مطلوب می‌پردازد، روشن می‌نماید.

چارچوب نظری

ماهیت روشن‌شناسی در نظریه‌پردازی

تعبیر «روشن‌شناسی»، لفظی مشترک برای اشاره به سه مفهوم آیین نگارش، انواع روش تحقیق و پارادایم‌های رقیبی است که رویکردهای ویژه‌ای برای تحریر مسئله اقتضا می‌کند. موردی که نشان می‌دهد روشن‌شناسی یا «مطالعه تطبیقی روش‌ها» در واقع

دانش ابزاری است که به مثابه مدل پژوهشی به وسیله هر پژوهشگر و در فرآیند هر پروژه فکری به شکل متفاوتی به کار می‌رود. کثرت روشی که نه تنها از موضوع، شیوه پاسخ به پرسش یا چارچوب تحقیق نظریه پردازان برمی‌آید، بلکه از ارتباط با زمینه‌های نظری پارادیم‌های حاکم بر دوره‌های زمانی و مکانی مختلف ناشی می‌شود. شرایطی که هر اندیشمندی را مکلف می‌کند تا نه تنها طی نظریه‌پردازی خود از علم نسبت به پدیده مورد مطالعه بی‌اطلاع نباشد، بلکه الزام می‌نماید تا درباره روش‌شناسی نظریه‌پردازی در آن حوزه خاص نیز دانش تخصصی کافی اختیار کند (ملک، ۱۳۹۲: ۱۱۹-۱۱۷).

با این حال نباید تصور شود که تا پیش از آنکه دامنه علوم از قلمرو تفکر فلسفی جدا شده و تلاش عمده‌ای برای تعیین سبک و روش تحصیل علم صورت‌بندی شود، روش‌شناسی خاصی برای نظریه‌پردازی وجود نداشته است؛ زیرا از یکسو دستیابی به دانش همواره قرین استفاده از نوعی روش علمی برای ایجاد چارچوبی قاعده‌مند در توضیح واقعیات و ارتباط متقابل میان متغیرها بوده است؛ هرچند کاربست آن نه بر اساس شناختی خودآگاه، بلکه در اثر پیگیری شیوه اندیشیدن متداول متفکران هم‌عصر باشد. از سوی دیگر، کامیابی متفکران گذشته در نظریه‌سازی درباره جهان نیز نشان از به کارگیری شیوه‌هایی دارد که در جای خود باید کشف شوند (عیوضی و محمدی، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

در این فضا، «روش‌شناسی بنیادین» با هدف بررسی شیوه شکل‌گیری نظریه‌های علمی از «روش‌شناسی کاربردی» که عهده‌دار مطالعه کاربست نظریه‌ها نسبت به موضوعات مورد مطالعه آنهاست، مجزا می‌شود. روش‌شناسی بنیادین یا به بررسی مبانی معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با عناصر و اجزای درونی یا بیرون آن می‌پردازد یا در کنار مطالعه زمینه‌های غیر معرفتی تکوین هر نظریه به وسیله بررسی روابط فرهنگی و تاریخی آن با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی مشغول می‌شود. در نتیجه باید دانست که روش‌شناسی بنیادین به بررسی صدق یا کذب نظریه‌ها ورود نکرده و تنها با مشخص نمودن مبانی نظریه‌پردازی، زمینه نقد مبنایی آن را پدید می‌آورد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۷، ۹ و ۱۲-۱۱).

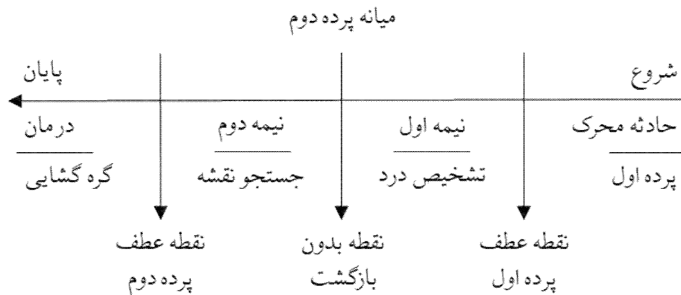
به علاوه روش‌شناسی بنیادین نشان می‌دهد که به اعتبار ابتدای روش نظریه‌پردازی نظریه دولت طی سه قرن شانزده تا هجده میلادی اروپا بر معرفت‌شناسی که مختصات

هندسه دانایی پشتیبان تکوین و تثبیت دولت جدید را تشکیل می‌دهد، نه فقط سعی در فهم ماهیت این معرفت‌شناسی، بلکه توجه به فهم خاص «دولت» در نزد متفکران این دوره به مثابه درآمدی ضروری بر درک روش‌شناسی نظریه‌پردازی نظریه دولت، ضروری است^(۱) (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۵). اهمیت این مورد هنگامی روشن می‌شود که بدانیم روایت خاص هر نظریه‌پرداز از موضوع مورد مطالعه خود، خواه با هر روشی که به کار گرفته باشد، نه ارائه مستقیمی از خود واقعیت، بلکه بازنمایی انحصاری او از آن واقعیت‌ها خواهد بود (دانایی‌فرد، ۱۳۸۸: ۱۲). از آنجا که روش‌شناسی بنیادین، واجد الگوی نمایش ساختار نظریه‌های دولت برای تحصیل نمودار راهنمای عملی نظریه دولت‌نویسی نیست، از قالب نمودار ساختار سه‌پرده‌ای فیلمنامه‌نویسی بهره می‌بریم.

ساختارشناسی نظریه دولت و راهنمای نظریه دولت‌نویسی

در الگوی فیلمنامه‌نویسی سید فیلد، «ساختار سه‌پرده‌ای» برای صورت‌بندی روایت در متن فیلمنامه‌های موفق پیشنهاد می‌گردد. این الگو به مثابه ابزاری در خدمت نویسنده و راهنمای عملی نگارش داستان، از آنجا که فرایند تحریر اثر را عینی کرده، در قالب یک نمودار نشان داده می‌شود، اهل فن را قادر می‌سازد تا با کمترین انرژی و در کوتاه‌ترین زمان، ایده‌های خود را در قالب فرمی که پیش از این جواب خود را پس داده، تخیل و سپس تصویر کنند. توجه به این الگو، نه از آن‌رو است که وی به «نظریه دولت» توجه داشته - که اساساً وی استاد فیلمنامه‌نویسی بوده و هرگونه ارتباط با اندیشه سیاسی را از آثار سید فیلد باید مبرا دانست - بلکه ناشی از اقتباس این پژوهش از نمودار «ساختار سه‌پرده‌ای» در پیوند با چارچوب نظری‌ای است که توماس اسپریگنز در «فهم نظریه‌های سیاسی» ارائه داده است؛ با این هدف که در یک بازسازی کلی، برای کشف روش‌شناسی نظریه‌پردازی نظریه‌های فلسفی دولت تأسیسی نو در اروپای قرون شانزده تا هجده میلادی به کار گرفته شود. نتیجه این تطبیق روشی، به مثابه متنی که چگونگی مواجهه نظریه‌پردازانه با بحران‌ها و راه‌حل‌های پیشنهادی را ارائه می‌کند، به عنوان اصول و راهنمای نظریه دولت‌نویسی قابل استفاده خواهد بود (فیلد، ۱۳۹۹: ۱۳)؛ زیرا «نظریه

دولت» یک کل است و «ساختار»، چیزی است که با تعیین رابطه بین اجزای آن نظریه تجویزی درباره دولت مطلوب، انسجام کل نظریه دولت را حفظ می‌کند. در واقع تأمل درباره «ساختار نظریه‌های دولت»، کشف الگوی نظریه‌پردازی درباره آنها را در پی دارد.



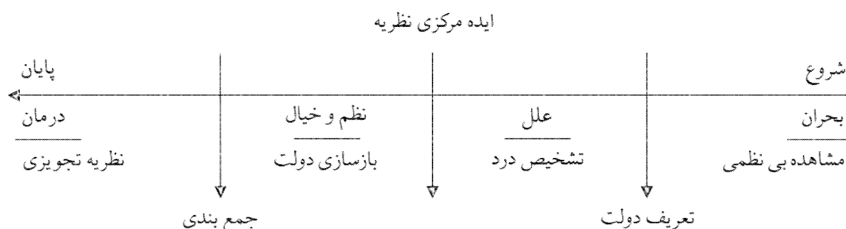
شکل ۲- نمودار ساختار سه پرده‌ای فیلمنامه‌نویسی

(منبع: فیلد، ۱۴۰۱: ۱۷)

ممکن است نقد شود -آنچنان که رنه دکارت نیز در کتاب «گفتار در روش راه بردن عقل»، دنیای مدرن را نوعی روش جدید برای فهم حقیقت می‌داند- نتیجه استخراج روش‌شناسی نظریه‌های در واقع کلاسیک دولت اروپا که ارتباط زیادی با جهان یا تجربه زیسته جوامع و مراحل تاریخی‌شان داشته، برای ابتدای نهادها و سازمان‌ها یا تأمین کارکرد مشروعیت‌زایی دولت‌های جدیدی که در دنیای مدرن و دیگر نقاط ایجاد می‌شوند، کاربرد نخواهد داشت (ر.ک: دکارت، بی‌تا).

در پاسخ باید گفت که اولاً منظور از الگو در اینجا همان مدل اولیه‌ای است که در بنای هر چیز وجود داشته و در عین کثرت، همواره آن طرح کلی ثابت را حفظ می‌کند. بر این اساس الگوی ساختاری نظریه‌های دولت نیز بنا به بررسی ویژگی‌های مشترک متون و با کنار گذاشتن خصایص مکانمند و زمانمند محتوایی آنها، در سازمان مشخصی تعیین می‌گردد. ثانیاً تفکر به «روش فلسفه سیاسی» و کاربست عقل به جای روش‌های سنتی، مورد تبلیغ دکارت بوده، در بردارنده «منطق تشریحی» است که به خلاف «منطق پژوهشی» کهنه نمی‌شود. در نهایت باید یادآوری نمود که تأسیس یک دولت جدید در

دنیای مدرن غیر اروپایی، به معنای آن نیست که خاستگاه نظری و جایگاه اندیشه سیاسی در جوامع سیاسی آن دولت‌ها نیز به دنیای مدرن تعلق داشته باشد. در نتیجه حرکت متأخر آن ملت‌ها به سمت ایجاد دولت‌های نو، نباید به شکلی سطحی با دولت-ملت‌های مدرن معاصر مقایسه شود؛ بلکه با درک ضرورت تاریخی، هر مرحله از فرایند تکوین دولت یا نظریه دولت غیر اروپایی با نمونه‌های اروپایی آن باید تطبیق شود (اسپرینگز، ۱۴۰۰: ۳۴-۳۸).



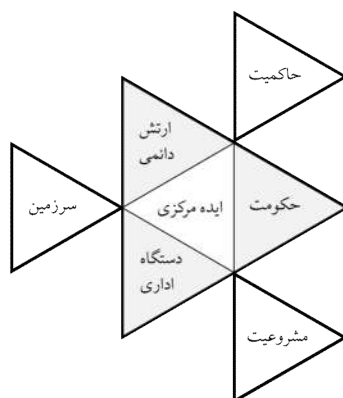
شکل ۳- نمودار ساختار متن نظریه‌های دولت در تطبیق با نمودار ساختار سه‌پرده‌ای سید فیلد

(منبع: آقاباباگلی، ۱۴۰۳: ۶۵-۶۶)

تصویر نظریه‌پردازی در علوم سیاسی

تلاش فی‌البداهه افراد عادی در هر جامعه برای توضیح ارتباط میان اتفاقات سیاسی که ذهن آنها را به خود مشغول کرده (عضدانلو، ۱۳۹۶: ۵۶)، ضرورت تدوین روش قابل اعتماد برای دستیابی به قواعد ثابتی را که واقعیت‌های سیاست را تعریف کند، به نظریه‌پردازان سیاسی نشان می‌دهد (مانهایم و ریچ، ۱۳۷۷: ۷). بنابراین در شکل عام آن، «نظریه‌پردازی» در ادبیات علوم سیاسی به فرآیندهای منتهی به تولید «نظریه سیاسی» که به وسیله «روش علمی» و با مشاهده آغاز شده، با ارائه پاسخ به مسئله مورد مطالعه پایان می‌پذیرد، اطلاق می‌گردد (اسپرینگز، ۱۴۰۰: ۳۸-۴۱). با این حال تداول لفظ نظریه‌پردازی و به‌کارگیری آن به مثابه یک رهیافت علمی جدید برای بیان و فهم پدیده‌های سیاسی اجتماعی از دهه ۱۹۴۰ به بعد رواج یافت (مانهایم و ریچ، ۱۳۷۷: ۱۰).

این مورد گویای آن است که در عین وجود منطقی نظریه پردازی دولت در سنت اندیشه سیاسی پیش از آن، تصویر نظریه پردازی در علوم سیاسی پیش از سده بیست میلادی در سایه ابهام خاصی قرار دارد. درک مختصات درهم خلط شده این تصویر هنگامی میسر می شود که بدانیم نظریه پردازی سیاسی در قرن بیستم به پیروی از توسعه علوم دیگر پدید آمده، روش های اثباتی آنان را به کار گرفته و برای تمیز خود از دیگر اقسام فکر سیاسی، حوزه مطالعه خود را از دامنه دانش های «اندیشه سیاسی»، «ایدئولوژی سیاسی» و «فلسفه سیاسی» مجزا نموده است. پس نظریه سیاسی جدید در تمایز با سنت نظریه پردازی قدیم در پی یافتن قانونمندی میان جزئیات پدیده های سیاسی صرفاً در محدوده قواعد اثباتی علم سیر می نماید (بشیریه، ۱۳۹۸ الف: ۲۰-۲۲).



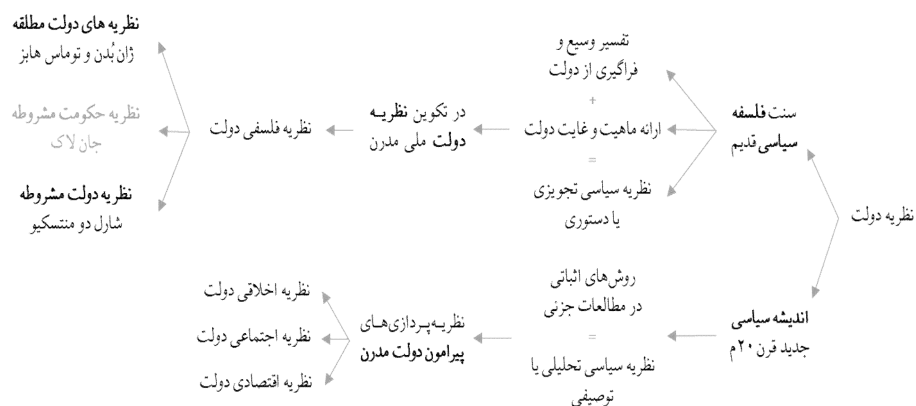
شکل ۴- مختصات دولت- ملت در نظریه های دولت از ایده مرکزی

تا نهادهای پیرامونی (منبع: آقاباگلی، ۱۴۰۳ ب: ۲۵ و ۳۱)

این در حالی است که نظریه پردازی در نزد فلاسفه سیاسی قدیم چون هابز و منتسکیو به توصیف محدود نشده، پرداختن به نظریه های تجویزی را در اولویت خود قرار می دادند. آنها معمولاً در چارچوب تفسیری فراگیر از دولت، ماهیت، ابعاد مختلف و غایت مطلوب آن را ارائه می نمودند؛ وضعیتی که مصادیق نظریه های دولت را به سنت فلسفه سیاسی قدیم منحصر می کند و نظریه پردازی های موضوعی درباره ابعاد محدود

دولت در اندیشه سیاسی جدید را که به شکل امضایی در آثار افرادی چون مارکس، هگل و آرنست یافت می‌شود، دنباله آن سنت قرار می‌دهد (وینسنت، ۱۳۷۶: ۱۶-۱۷، ۱۸۳ و ۲۲۱). همزمان، وجود اشکال مختلف متأثربودگی از سیاست در گستره جوامع، با برجسته کردن ویژگی موقعیت‌مند زندگی انسان، زمینه آن را فراهم می‌کند که نه از نظریه سیاسی، بلکه از «نظریه‌های سیاسی» صحبت کنیم (مصلح، ۱۳۹۸: ۲۶، ۸۳ و ۱۱۷).

به‌علاوه توجه به این نکته ضروری است که نه گونه مطلق از دولت، بلکه دولت‌هایی با ساختارها، نهادهای سیاسی، فرهنگ‌ها و ارزش‌های متفاوت وجود دارد که برخی همسانی‌های مهم سرزمینی، حکومت، مشروعیت و حاکمیت در آنها در غیاب الگوی خاص در برگیرنده انواع دولت‌ها، امکان شکل دادن نوعی تعریف از نهاد دولت را فراهم می‌سازد (وینسنت، ۱۳۷۶: ۲۲-۲۳). آنچنان که با تفکیک نظریه‌پردازان سیاسی مشخص می‌شود که «نظریه‌های دولت تأسیسی» صرفاً آن دسته از نظریه‌های سیاسی هستند که دولت را محمول قرار داده، با استفاده از روش فلسفی به این پرسش که چگونه می‌توان دولتی را حول ایده‌ای تازه به وجود آورد تا بتواند به شکلی هماهنگ حوزه‌های مختلف خود را نظم دهد، پاسخ دهند.



شکل ۵- نمودار نظریه‌های تأسیسی و امضایی دولت که به یکسان

«نظریه دولت» نامیده می‌شوند (منبع: آقاباباگلی، ۱۴۰۳ الف: ۱۱).

پاسخ تجویزی این نظریه‌های فلسفی تأسیسی دولت، دامنه نظری و میزان ظرفیت عملی دولت-ملت را نسبت به اشکال سابق ساخت قدرت افزایش می‌داد؛ ظرفیت جدیدی که دولت را قادر می‌سازد تا بقای خود را تضمین نموده، وظایف اولیه نهادی‌اش را تکمیل نماید. به‌علاوه در ایجاد و اجرای سیاست‌های خود در سراسر سرزمین تحت حاکمیت توفیق یابد، زیرا تصویر جامع و هماهنگ ارکان مختلف دولت و جامعه در این نظریه‌ها، از یکسو صاحبان قدرت را قادر می‌سازد تا نسبت به تأثیر اقدامات خود بر بخش‌های مختلف نظم سیاسی مطلع شوند و از سوی دیگر، افراد وابسته به دستگاه اداری دولت، مواد آموزشی مورد نیاز برای تربیت سیاسی مردم را در اختیار داشته باشند. مواردی که به سبب کاربرد سنت فلسفه سیاسی اروپا در تنظیم منطق تشریحی نظریه‌های دولت، قدرت اقناع عمومی آنها را بالا برده، زمینه پذیرش مشروعیت ارادی را فراهم می‌سازد. ماهیت این منطق تشریحی، چیزی است که علی‌رغم تفاوت دولت‌ها در پیکربندی نهادهای پیرامونی نظیر حکومت و دستگاه اداری یا حتی زمینه‌های تکوین تاریخی و سنت‌های ملی دولت‌ها، قالب و ساختار نظریه‌های دولت به عنوان نوع واحدی از نظریه قابل تصور است؛ زیرا نظریه‌پردازی نظریه‌های دولت مطلقه و مشروطه در نتیجه این افزایش ظرفیت و توان ساخت دولت در اداره و کنترل جامعه، از نظریه‌های ماقبل و مابعد خود متمایز است. به‌علاوه فرایند نظریه‌پردازی مؤید آن است که در روش‌شناسی بنیادین نظریه‌های دولت هر دوره، اصرار به تلاش برای ارائه یک مطالعه تطبیقی جامع یا کامل، منطقی نیست (Gill, 2003: ix-xi).

ظهور دولت-ملت در اروپا و تکوین نظریه‌های دولت

فهم «دولت» به عنوان «نهاد» ذوالابعادی که نه می‌توان آن را یکسره مجرد و نه با قاطعیت، نهاد عینی تصور کرد (طاهایی، ۱۳۸۵: ۷-۸ و ۱۱-۱۴)، محصول نظم‌ی است که تحت یک رشته عواملی از جمله نهضت اصلاح دینی و جنگ‌های گسترده حکومت‌های اروپایی منجر به برقراری صلح وستفالی شد. نظم تازه در اروپای غربی همراه با پیدایش مفهوم جدید حاکمیت میان سده پانزده و شانزده، ابتدا به ظهور ساخت تازه «دولت-

ملت» منجر شد و بعد به دیگر نقاط جهان تسری یافت (رکابیان، ۱۳۹۳: ۳-۴).

اهمیت سیاسی نهاد کلیسا در آن زمان ناشی از این بود که پیش از پیدایش دولت مدرن، نه‌تنها برخی از ویژگی‌های آن را دارا بود و پیوند دائمی میان خود و مؤمنان ایجاد می‌کرد، بلکه به عنوان مرجعیتی مقتدر شناخته می‌شد که ادعای حاکمیت مطلقه پاپ را اشاعه می‌داد. نهادی واجد دانش الهیات مسیحی بود که در پی جدال تنصیب میان حوزه امپراتوری و پاپی، با توجه به جنبه‌های عرفی سیاسی، به صورت الهیات سیاسی درآمد که غایتش توجیه ولایت پاپ و کلیسا بود. بیشتر این دانش در نهایت با پیروزی هواداران امپراتوری بر طرفداران پاپ، وارد قلمرو نظریه سیاسی شد و مورد بهره‌برداری نظریه‌پردازان وابسته به قدرت قرار گرفت؛ به نحوی که باید گفت همه مفاهیم و نهادهایی که شالوده نظریه‌های دولت کشورهای اروپایی واقع شد، چیزی جز نسخه عرفی‌شده مفاهیم الهیات سیاسی مسیحی نبود که اکنون به دنبال تثبیت خودمختاری قلمرو خود یا تعریف هویتی متمایز با مرجعیت کلیسا بود (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲۸-۱۲۷ و ۱۳۰-۱۳۳).

با رسمیت یافتن حاکمیت مستقل واحدهای سیاسی بر قلمرو خود، شکل اولیه دولت-ملت بر پایه سرزمین تأسیس شد. این نهادها با خلق جهانی تازه به تشکیل دولت‌های مطلقه‌ای منجر گردیدند که کارویژه آنها، جلوگیری از جنگ اتباع علیه یکدیگر بود. با این حال به تدریج با تأمین امنیت، اراده عمومی چه از طرق مسالمت‌آمیز و چه خشونت‌بار، ساخت قدرت را به دولت‌های مشروطه تبدیل کرد (زیدآبادی، ۱۳۹۷: ۲۲-۲۰). در نتیجه میان قرن‌های ۱۵ تا ۱۸، دولت‌های اروپایی در یکی از دو رژیم مطلقه با گستره بوروکراسی دولتی مانند فرانسه و آلمان یا مشروطه پارلمانی بدون بوروکراسی متمرکز و ارتش دائمی نظیر بریتانیا تشکیل شدند (عنبرانی و دیگران، ۱۳۹۷: ۶-۷). با تغییر نقشه سیاسی اروپا و ایجاد نظام چندقطبی بر پایه موازنه قوا میان قدرت‌هایی که قادر به گسترش بیش از اندازه مرزهای خود به ضرر دیگران نبودند، اهمیت قلمرو سرزمینی دولت‌های اروپایی را پس از تثبیت بر آن داشت تا قدرت‌های غیر اروپایی نظیر امپراتوری چین، هند، ایران و عثمانی را با مقهور ساختن نظری و عملی آنها به حاشیه رانده، نظم و استغالی را به مناطق دیگر نیز توسعه دهند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۷: ۱، ۲۳-۲۴ و ۵۰).

در این فضا، نظریه‌های دولت با ارائه تصویری جامع از ارکان دولت جدید، تفاوت‌های شکلی را کنار گذاشته، با توجه به عوامل عینی یا مؤلفه‌های بنیادی مشترک آنها، به کمک کاربرد فلسفه سیاسی، نهاد دولت-ملت را از دیگر سازمان‌های اجتماعی متمایز نمودند و به جهانی شدن آن یاری رساندند (عالم، ۱۳۹۶: ۱۳۴ و ۱۳۶-۱۳۹).

تعیین دوره زمانی قرون ۱۶ تا ۱۸ میلادی و انحصار نظریه‌های دولت به آثار بُدن، هابز و منتسکیو، ناشی از این است که نظریه‌پردازان پیش از آنها، مثلاً ماکیاولی، حتی در صورت استفاده از مفهوم نوظهور «دولت»، چندان مفهوم مدرنی را که از آن برای دولت-ملت استفاده می‌شود، در نظر نداشته‌اند. موردی که خود این پرسش اساسی را ایجاد می‌کند که اصلاً آگاهی از دولت برای نخستین‌بار چه زمانی ظاهر شد؟ مسلم است پیش‌شرط‌های لازم برای ظهور دولت، حتی در شکل ابتدایی آن، از قبل وجود داشته است؛ اما انعکاس صریح آن در یک نظریه دولت، تنها با ظهور ژان بُدن به‌مثابه نظریه‌پرداز دولت بود که به شکل متمرکز، جامع و کامل بیان شد (Nelson, 2006: 57).

در نقطه مقابل و در اندیشه سیاسی قرن بیستم نیز هرچند کمتر موضوعی را می‌توان یافت که به اندازه دولت، دغدغه اندیشمندان سیاسی باشد، با این حال حتی در نمونه‌ای چون ماکس وبر که اهمیت گسترده‌ای به دولت در آثار خود داده هم مصداقی از نظریه دولت نمی‌توان یافت؛ زیرا با وجود قرار دادن دولت بالاتر از هر چیز دیگری یا حضور مکرر آن در نوشته‌هایش، هیچ کجا به تفصیل و در پاسخ مسائل و سؤالاتی که تأمل درباره دولت اقتضا می‌کند، پاسخ نداده است. چنان که می‌توان گفت وبر هرگز دارای دکرترین نظام‌مند درباره دولت، یک نظریه دولت یا نظریه جامعه‌شناسی دولت نبوده است. او همیشه به شکلی گذرا، در زمینه‌های متنوع و طی اظهاراتی که به ندرت از چند جمله فراتر می‌رود، به دولت پرداخته است (Anter, 2014: 1).

نظریه‌های دولت تأسیسی اروپای قرون ۱۶ تا ۱۸ میلادی

ژان بدن (۱۵۳۰-۱۵۹۶م)؛ شش رساله دولت^(۲)

در میان آثار به‌جامانده از بُدن، آنچه بیانگر آخرین و کامل‌ترین تفکرات او درباره دولت

مسئله سیاست بوده، در کتاب «شش رساله دولت» ارائه شده است. به این ترتیب رهگیری نظریه دولت وی نیز جدا از بررسی این اثر نخواهد بود. ژان بدن در پیشگفتار، هدف خود از نگارش این کتاب را تلاش در راستای نجات پادشاهی که قلمرو گسترده خود را از دست داده، واکنش به اوضاع جنگ داخلی و جبران فقدان منابع لاتین درباره دولت معرفی می‌کند (Bodin, 1993: 36-38).

او نه‌تنها در سطر یک فصل اول از نخستین رساله‌اش، تعریف مطلوب خود از دولت را ارائه می‌دهد، بلکه درباره اهمیت قرار دادن تعریف در ابتدای بحث می‌گوید: «ما از این جهت تعریف را در صدر قرار می‌دهیم که باید در همه‌چیز به دنبال هدف اصلی و سپس ابزار رسیدن به آن باشیم. تعریف، چیزی نیست جز غایت موضوعی که خود را مطرح می‌کند و اگر به‌خوبی پایه‌گذاری نشود، به زودی هرچه بر آن بنا شود، تباه خواهد شد. هرچند کسی که غایت را یافته است، همیشه وسیله‌ای برای رسیدن به آن پیدا نمی‌کند» (Bodin, 1993: 44). در فصل دوم از رساله اول نیز نه‌تنها با پذیرش تنوع حکومت‌ها، اهمیت حضور «حاکمیت تقسیم‌ناپذیر» در شیوه حکمرانی هر یک از دولت‌ها را یادآوری می‌کند، بلکه آن را به‌مثابه «ایده مرکزی نظریه» خود معرفی می‌نماید. در نتیجه با بحث عدم تأثیر اندازه دولت در ماهیت آن، دیدگاهش نسبت به عنصر «سرزمینی» را نیز اعلام می‌سازد (Bodin, 1993: 50-51).

بدن با تعریف ضمنی مفهوم «حکومت» در تمایز با «دولت» می‌گوید که اگر «یک یا چند نفر از شهروندان را انتخاب کنیم که به آنها قدرت مطلق دهیم تا دولت را اداره کنند و به طور کامل حکومت کنند... و این کار هر ساله انجام شود... با این حال اینها حاکمیتی ندارند، زیرا آنها چیزی جز امانت‌دار قدرتی نیستند که در زمان خاصی به آنها داده شده است» (Bodin, 1993: 75-77). او ادعایی را که منجر به تبیین «تمایز واقعی» میان دو ساحت «دولت» و «حکومت» می‌شود، ناشی از «یکی از قواعد اجتماع انسانی که تاکنون هیچ‌کس آن را توضیح نداده» معرفی می‌کند (Bodin, 1993: 122-123).

بدن در فصل پنجم رساله پنجم، بحث مسائل نظامی و «ارتش دائمی» را گشوده، به

مواردی نظیر اعتبار مسلح کردن و آموزش نظامی شهروندان، مستحکم کردن شهرها و پیگیری رویه جنگ طلبانه دولت‌ها می‌پردازد (Bodin, 1993: 265-270). طی رساله سوم نیز به مسئله کارویژه‌های مختلف حکومت می‌پردازد. مثلاً به دقت «سنا» را تعریف می‌کند و نسبت قدرت آن با شهریار را معین می‌سازد یا ماهیت نهادی «قوه قضاییه و دادگاه‌های حاکمیتی» و شکل اختیار آنان در صدور حکم را تعیین می‌نماید (Bodin, 150-155: 1993). بُدن در توضیح دیگر نهادها و ارکان پیرامونی دولت، بحث از «دستگاه اداری»، سلسله‌مراتب آن، انواع صاحب‌منصبان و کارگزاران یا تفاوت آنها از حیث توانایی صدور فرمان و محدودیت در اجرای دستورها را در طول فصول اول تا ششم از این رساله به دقت توضیح می‌دهد (Bodin, 1993: 157, 164-165, 176).

در نهایت با تکمیل مباحثی که بُدن ذیل علل بی‌نظمی و دلایل مشاهده بحران ارائه کرده، در کنار بازسازی‌های موردی نظم دولت که با تصور شیوه مطلوب تحقق آنها برحسب هر مبحث طی فصول ارائه می‌کند، زمینه ورود به مرحله «جمع‌بندی» و صورت‌بندی «درمان» دولت را فراهم می‌نماید.

فصل چهارم از رساله ششم به مقایسه سه شکل دولت برای نشان دادن مزایا و معایب هر یک و «تجویز» دولت سلطنتی به عنوان بهترین نوع آن می‌پردازد. او ابتدای این فصل می‌نویسد: «به نظر من، ما تا به حال درباره همه بخش‌های دولت به طور کامل بحث کرده‌ایم. اکنون نتیجه‌گیری باقی می‌ماند.» پس با بازگشت به استعاره نهاد خانواده، آن را تصویری از دولت معرفی کرده، تجویز می‌کند که اگر از یک طرف بخواهیم که «شهروندان و شهر را آن اندازه متحد کنیم که صورت خانه و دولت را به شکل یک خانواده درآوریم، باید کثرت رهبران را که در حالت دموکراسی وجود دارد حذف کرده، یک پادشاه را به عنوان پدر واقعی خانواده بنشانیم» و از طرف دیگر از «سلب مالکیت اموال» پرهیز کنیم، زیرا «بزرگ‌ترین عیب این است که با حذف این دو کلمه مال شما و [مال] من، پایه‌های هر دولتی را خراب می‌کنیم... [همان‌گونه که باید گفت که] خداوند نیز خواسته است که افراد، مالکیت بر اموال خود را حفظ کنند». باید این‌طور حکم نمود که چون «خرد در همه یکسان نیست»، مناصب

دولتی را نیز نباید میان همه تقسیم نمود (Bodin, 1993: 298 & 306-307).

توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م)؛ لویاتان

ایده‌پردازی‌های هابز درباره دولت را نیز بیش از هر نوشته دیگرش باید در کتاب «لویاتان» و مخصوصاً بخش دوم که «در باب دولت» نامیده و از فصل هفدهم تا سی‌ویک ادامه دارد جست‌وجو نمود. بنابراین کاوش نظریه دولت او به خلاف «شش رساله دولت» بُدن که سراسر کتاب را فراگرفته بود، تنها شامل این بخش می‌گردد. هابز نیز در مقدمه، پیش از هر چیز دولت را «تعریف» می‌کند که «آن لویاتان عظیمی که کشور یا دولت خوانده می‌شود، به کمک فن و صنعت ساخته شده و صرفاً انسانی مصنوعی است که از انسان طبیعی، عظیم‌تر و نیرومندتر است و برای حراست و دفاع از او ساخته شده و در آن حاکمیت همچون روحی مصنوعی است که به کل بدن، زندگی و حرکت می‌بخشد». هابز به این وسیله مقصود خود از شخصیت حقوقی دولت را معین و هدف از تشکیل لویاتان یا کارویژه «مشروعیت» ساز دولت را «تأمین امنیت» اعلام می‌کند. موردی که اهمیت آن را به مثابه «ایده مرکزی نظریه» خود تا پایان کتاب حفظ نموده، با اشاره دقیق به کیفیت عملکرد حکام، کارگزاران قوه مجریه و قضاییه، به جایگاه «حاکمیت» در تحقق آن اشاره می‌کند (هابز، ۱۳۹۹: ۶۷ و ۷۱).

بر همین اساس، فصل اول (هفدهم) از بخش دوم کتاب را «در باب علل، ایجاد و تعریف دولت» نام‌گذاری نموده، صحبت از دولت یا تلاش برای تکوین آن را واکنشی به «بحران» شرایط جنگی در زمانه‌ای که قدرتی برتر برای بازدارندگی و ترساندن نیروهای مختلف برای پایبندی به قوانین و حفظ صلح وجود ندارد، معرفی می‌کند. او در فصل سوم (نوزدهم) این بخش، به بررسی «انواع گوناگون دولت» پرداخته، تفاوت میان دولت‌ها را از حیث قدرت نمی‌داند، بلکه ناشی از میزان توفیق آنها در برقراری صلح و امنیت یا کیفیت نمایندگی متمایز هر «حکومت» از مردم معرفی می‌کند. آنچنان که دولت‌های مختلف بسته به آنکه حکومتشان توسط یک نفر، گروهی از افراد یا همه جامعه اداره شود، به نام پادشاهی، دموکراسی یا آریستوکراسی خوانده می‌شود (همان: ۲۰۱-۲۱۰).

در ادامه، فصل چهارم (بیستم) عهده‌دار بررسی کیفیت «حاکمیت» می‌شود (همان: ۲۱۰-۲۱۷) و در فصل پنجم (بیست و یکم) نیز «سرزمین» و به تعبیر دیگر، قلمرو هر حاکم را به واسطه مرزهایش قابل بازشناسی نموده، اتباع حاضر در هر قلمرو را صرفاً تحت سلطه حاکم همان سرزمین تلقی می‌کند (همان: ۲۱۸-۲۲۶). بحث از سرزمین البته در فصل هشتم (بیست و چهارم) نیز برحسب تأثیر آن بر عدالت، مالکیت و نظام اقتصادی مجدداً به آن اشاره می‌شود. آنچه در این فصل خودنمایی می‌کند، تأکیدی است که نویسنده بر «چارچوب کلی کتاب» و «اندازه کفایت» بحث می‌گذارد. هابز در اینجا تصریح می‌کند که دامنه‌ای از موضوعات و نهادها برای ارائه تعریف جامع و تصویر کامل از نهاد دولت وجود دارد که تا پیش از تکمیل آن، محتوای نظریه دولت کافی نخواهد بود (همان: ۲۴۲-۲۴۷). سپس فصول ششم و هفتم (بیست و دوم و بیست و سوم) به نهادهای پیرامونی یا چنان‌که هابز خود «سازمان‌های تابع سیاسی و خصوصی» و «کارگزاران عمومی قدرت حاکمه» نامیده، اختصاص می‌یابد، زیرا به مثابه «اجزای اندام دار دولت» عمل می‌کنند.

به علاوه هر «کارگزار عمومی [به مثابه] کسی... که از جانب حاکم، چه پادشاه باشد و چه مجلس، در هر امری که به کار گماشته شده... حق نمایندگی دولت در حوزه استخدامی خود را دارا» شده، به این وسیله، شخصیت حقیقی و حقوقی آن از یکدیگر مجزا می‌گردد. در نتیجه فارغ از دامنه مسئولیت، «هیچ تفویض اختیاری را نمی‌توان به عنوان... انتقال حاکمیت» تلقی نمود. موردی که جدا از قانون‌گذاری که اختصاص به حاکم دارد، چه در «امر قضا» و «ساختار منظم دادگاه‌ها» که با قوه قضاییه قرابت دارد و چه در «اجرای احکام» که به تعریف قوه مجریه نزدیک است، حاکمیت واحد حفظ می‌شود (هابز، ۱۳۹۹: ۲۲۷-۲۲۸ و ۲۳۸-۲۴۱).

در فصل نهم (بیست و پنجم) نیز با تأکید بر مسموع نبودن عذری که ناشی از جهل به قانون باشد، زمینه بحث «در باب قوانین مدنی» در فصل بعدی را فراهم می‌سازد (همان: ۲۴۷-۲۵۳، ۳۲۷ و ۴۹۳). در نهایت طی واپسین بخش در جمع‌بندی تجویزی خود «درباره کل نظریه این رساله» می‌نویسد: «بخش عمده این نظریه که برای تأسیس دولت

جدید عرضه شده، لاجرم با نظریه‌ای که به انحلال حکومت قدیم انجامید، مغایرت دارد... [ازیرا هرچند] حفظ امنیت و اطاعت به حکم طبع بشر و قوانین الهی ضروری است... دولت‌ها در انقلابات خود نمی‌توانند در صورت فلکی چنین حقایقی به دَوَران پردازند (زیرا ویران‌کنندگان حکومت‌های قدیم، نگاه خشم‌آلودی به حقایق دارند و مؤسسان دولت‌های جدید هم بدان‌ها پشت می‌کنند)» (همان: ۵۶۳-۵۷۲)؛ مطلبی که خود گویای اهمیت نظریه‌پردازی دولت به روش فلسفه سیاسی و فارغ از نگاه‌های ایدئولوژیک یا هیجانات تحولات اجتماعی است.

شارل دو منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵م)؛ روح‌القوانین

همان‌طور که هابز از نظریه دولت «حاکمیت» محور بُدن، مفهوم فرعی «امنیت» را گرفت و در کانون نظریه دولت خود جای داد، منتسکیو نیز به تأسی از ایده‌های هابز و نظریه حکومت لاک درباره قوای اساسی و آزادی‌های سیاسی در رساله دوم حکومت، (منتسکیو، ۱۴۰۲: ۷۱)، مفهوم «قانون اساسی»، تأثیر و جایگاه آن در روابط قدرت را به عنوان «ایده مرکزی نظریه» خود در روح‌القوانین برگرفت. وی بر این پایه به بازسازی و توسعه ابعاد مختلف دولت مشروطه پرداخت و به خلاف دو نمونه قبلی که کار خود را با تعریف دولت آغاز نموده بودند، چندان نیازی به تعریف مستقیم دولت ندید. او در مقابل، نقطه آغاز نظریه خود را در ارائه «تعریف جدیدی از قانون» در قلمرو مناسبات اجتماعی سیاسی می‌دانست (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۳۳۶)؛ گو اینکه تا پیش از او، به حد کافی دولت تعریف شده باشد و حالا به فهم تازه‌ای در مواجهه با دولت نیاز باشد^(۳).

منتسکیو، جهان را به طور مطلق قانونمند توصیف کرد و به تبعیت از نقشی که قوانین در ایجاد نظم در زندگی موجودات ایفا می‌کند، استمرار آن نظم را نیز وابسته به تداوم قوانین توصیف نمود. در نتیجه به خلاف نباتات که فراغ از هرگونه دانش نسبت به قوانین، روابط منظم خویش را حفظ می‌کنند، حیوانات با احساسات و انسان به سبب ترکیبی از اختیار و عواطف، نه تنها از قواعد طبیعی، بلکه از قوانین وضعی خویش نیز ترمد می‌کنند. وضعیتی که منتسکیو را بر آن داشت تا تمهید شرایطی برای تطبیق انسان برای تبعیت قانون در زندگی اجتماعی را الزامی بداند (منتسکیو، ۱۴۰۲: ۱۴۱-۱۴۴).

منتسکیو توضیح می‌دهد که «نزدیک‌ترین حکومت به طبیعت، چیزی است که اوضاع آن با اوضاع ملتی که برایش تشکیل شده، مناسب‌تر باشد». به علاوه باید دانست که جدا از قوانین مشترک میان ملت‌ها، قوانین سیاسی و مدنی خاصی نیز در کشورها وجود دارد که متناسب با اوضاع و احوال هر ملتی وضع شده است. بنابراین کثرت «قوانین سیاسی که دولت را تشکیل می‌دهند... [و] قوانین مدنی که آن را حفظ می‌نمایند» نه تنها به تعدد دولت‌ها، بلکه به تنوع حکومت‌ها نیز می‌انجامد (همان: ۱۴۷).

او در «رساله دوم» برای نخستین بار اقسام «حکومت» در اجتماعات را برشمرد، تا انتها این تقسیم‌بندی را مبنای بحث خود قرار می‌دهد (همان: ۱۵۳). با این حال به جای آنکه بخشی از کتاب را به صدور «نظریه تجویزی» خود اختصاص دهد، در خلال مسائل مختلف، حکومت مشروطه در دولت سلطانی را برتر از دیگر ساخت‌های قدرت معرفی می‌سازد. برای نمونه می‌نویسد: «حکومت پادشاهی مشروطه، مزیت بزرگی نسبت به حکومت جمهوری دارد و آن این است [که] چون امور به دست یک نفر تنها اداره می‌شود، سرعت اجرا در این حکومت بیشتر است. ولی از آنجا که ممکن است این سرعت به تندروری مبدل شود، قوانین باید آن را کمی تعدیل کنند». در نتیجه طی «رساله پنجم» با بحث از قوای قانون‌گذار و رابطه آن با قوای اجرایی دولت و در «رساله ششم» با توجه به دستگاه قضایی و رابطه آن با تقنین (منتسکیو، ۱۴۰۲: ۲۰۱، ۲۱۵ و ۲۳۷)، بحث از اجزای مختلف حکومت و «نهادهای پیرامونی» دولت را پی می‌گیرد.

این تفکیک بعداً در «رساله یازدهم» برحسب بحث از ساخت دولت مشروطه در انگلستان که برای منتسکیو، شکلی آرمانی و مطلوب داشته و عملاً الگوگیری از آن را «تجویز» می‌کند، با صراحت بیشتر و در کنار هم دنبال می‌شود. منتسکیو در این باره یک مرتبه می‌گوید: «در انگلستان، طرز حکومت طوری است که... در همه جا هم باید طریقه حکومت همین شکل باشد» و در مرتبه دیگر می‌نویسد: «در سازمان این کشور، سه قوه وجود دارد که هر یک، کار خود را می‌کنند و از هم تفکیک شده‌اند. اول، قوه مقننه... دوم، قوه اجراکننده... سوم، قوه قضاییه». این بحثی است که او در ادامه آن به

خاطر غیبت ویژگی‌های دولت مشروطه انگلستان در سایر مشروطیت‌های اروپا بر ضرورت تقسیم قوا، کیفیت نظارت آنها بر یکدیگر و نحوه «حاکمیت قانون» به عنوان اصول «مشروعیت» بخش در دولت‌های مشروطه توضیح می‌دهد (همان: ۳۳۱-۳۴۱).

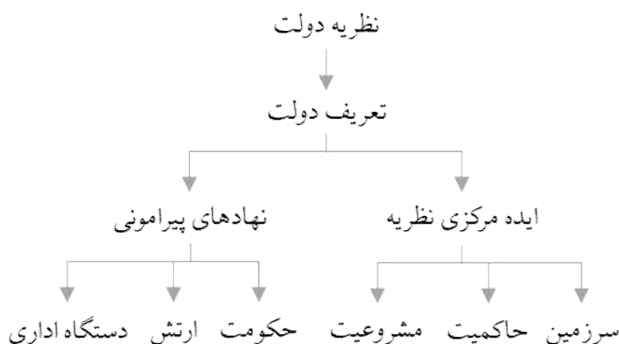
در «رساله نهم و دهم» با تفکیک قوای نظامی به دو نیروی دفاعی و تهاجمی، در پاسخ به چگونگی تأمین امنیت، نه تنها بر ضرورت در اختیار داشتن «ارتش دائمی» تأکید می‌کند، بلکه با مقایسه گسترده «سرزمین» فرانسه با ایران می‌نویسد: «از آنجا که ممکن است حمله‌کنندگان در سراسر کشور ظهور نمایند، باید نیروی مدافع هم در همه نقاط بتواند خودنمایی کند». در نتیجه طراحی شبکه نظامی هماهنگی که بتواند پیوسته از نیروهای مستقر در مرزها و دیگر نقاط مختلف کشور پشتیبانی کند، اهمیت می‌یابد. در نهایت در «رساله سیزدهم» نیز اشاره می‌کند که شمار نیروهای ارتش نباید از سقفی مشخص، فراتر رود (منتسکیو، ۱۴۰۲: ۳۰۱-۳۰۵ و ۳۹۸).

بحث و بررسی

هر یک از نظریه‌های بُدن، هابز و منتسکیو از آنجا که در پی معرفی شکل خاصی از نهاد دولت مطلوب خود هستند، از دو بخش اصلی «ایده مرکزی» و «نهادهای پیرامونی» تشکیل شده‌اند. ایده‌ای که هسته و چارچوبی برای تعیین ماهیت و هدف نهایی ایجاد نهاد دولت را اعلام داشته و بخش پیرامونی که لوازم و مجموعه اجزای تحقق عملی آن ایده مرکزی را در بردارد. به تعبیر دیگر، یکی عهده‌دار توضیح سیاست و دیگری فعالیت‌های تشکیل‌دهنده زندگی سیاسی است. پس نظریه‌های دولت در این آثار به ترتیب حول ایده‌های مرکزی حاکمیت، امنیت و قانون اساسی تدوین شده، در صورت دولت‌سازی بر اساس این نظریه‌ها، نهاد دولت قادر خواهد بود تا ظرفیت‌های جمعی افراد در تعامل با خود را هماهنگ و در راستای آن ایده‌ها سازمان دهد. سازمان دولت در این نظریه‌ها شامل حکومت، ارتش و دستگاه اداری است که در کنار دیگر ابزار دولت، حول ایده و دستگاه مفهومی بُدن، هابز و منتسکیو را فراگرفتند (احمدوند، ۱۳۹۴: ۶۲-۶۴).

از آنجا که در اغلب نظریه‌های سیاسی، «سیاست» با «دولت» پیوند یافته و تلاشی

مشترک برای توضیح موضوعات مرتبط با اقتدار عمومی یافت می‌شود (تی. بلوم، ۱۳۷۳: ۲۸ و ۳۱)، تعریف عناصر قدرت، مرزهای دولت و کارویژه‌های این عناصر ساختاری در قالب نوعی تقدم و تأخر، با نظم و آرایش خاصی که اختصاص به همان نظریه‌پرداز دارد، در هر یک از نظریه‌های دولت یافت می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۵: ۱۹). مطلبی که نشان می‌دهد بدون درک چیستی دولت و تعریف آن، نه عناصر دولت بازشناسی می‌شود و نه نظریه‌پردازی دولت ممکن می‌گردد.



شکل ۶- نمودار عناصر و ساختار اصلی یا حداقلی نظریه‌های دولت

(منبع: آقاباباگلی، ۱۴۰۳: ب: ۴۰)

در همین فضا، پیامد منطقی شناخت «دولت» و عناصر آن، ضرورت موضع‌گیری نظریه‌پرداز درباره چگونگی برقراری مشروعیت، حاکمیت و سرزمین در دولت مطلوبش است. کاری که بُدن، هابز و منتسکیو با ایجاد تصویری قابل انتقال از سیمای جامع، مانع و منطقی از دولت، چه برای صاحبان قدرت حاکم و چه عامه انجام دادند، زمینه پذیرش ساخت قدرت، تأمین مشروعیت و مدیریت کم‌چالش‌تر جامعه را فراهم ساختند. شرایطی که ایجاب می‌کند تا از کاربرد مفهوم حکومت بدون تعیین ارتباطش با دولت و تقلیل دامنه بحث از نظریه دولت به نظریه حکومت خودداری شود (گل‌محمدی، ۱۴۰۲: ۲۰-۱۹، ۳۱-۳۰). چنان‌که در این آثار، نظریه‌پردازان دولت با تفکیک حکومت از دولت درباره نهادهای سیاسی گوناگونی که باید ایده مرکزی آنها را عینیت بخشد، تعیین تکلیف

کرده‌اند. به‌علاوه باید دانست که پیدایش نظریه‌های دولت مطلقه بدن و هابز، بیشتر واکنشی به بحران‌های برخاسته از ماهیت حکومت‌های فئودالی بود که ساختار غیر متمرکز قدرت در آنها نه‌تنها به بروز جنگ قدرت دامن می‌زد، بلکه با اختلال در نظام اقتصادی و تأمین مالی حاکمان، به ناتوانی مدیریت نیروهای نظامی می‌انجامید (همان: ۱۶۶-۱۶۹). در حالی که برخلاف ظهور تدریجی دولت مطلقه در فرانسه و بریتانیا طی سده ۱۶ و ۱۷ میلادی، تلقی مفهومی جدید آن چندان سابقه‌دار نیست و کاربردش برای داوری گذشته به چیزی فراتر از اوایل قرن هجده نمی‌رود. در نتیجه هرچند پژوهشگران، مصادیق آن را در دولت‌های ریشیلیو و لوئی چهاردهم جست‌وجو کرده‌اند، اصطلاحات مورد نیاز آن را از نظریه‌های بدن و هابز گرفته‌اند (وینست، ۱۳۷۶: ۷۷-۷۸ و ۸۷-۸۶).

هرچند برخی مفاهیم مشروطه، قرن‌ها پیش از نظریه‌های دولت مطلقه یافت می‌شود، این دولت مطلقه و نظریه بدن و هابز است که با تجویز نظم سیاسی متمرکز با کاهش اهمیت پادشاه و گسترش دستگاه دیوانی مستقل از او که در خدمت مصالح دولت است، زمینه پیدایش نظریه دولت مشروطه را فراهم کرد؛ به نحوی که نخستین و نیرومندترین نظریه سیاسی در تاریخ تفکر اروپا که بنیاد قسمت اعظم اندیشه درباره دولت را تا به حال پایه‌گذاری کرده، باید همین نظریه دولت مشروطه منتسکیو تلقی نمود. با این حال برخلاف پیدایش دولت مشروطه در واژگان سیاسی، تاریخ‌نویسان هرگز سابقه دولت مشروطه در اروپا را درخور بحث مفصل ندیده‌اند و ایده مرکزی مشروطه را عامل ایجاد نظام‌های سلطنتی ناپایداری دانسته‌اند که برای سالیانی دراز با نادیده گرفته شدن منافع ملی و توجه به مسائل اجتماعی، پیامدی جز پیدایش «عصر فترت» نداشته است (پیلیم، ۱۴۰۱: ۱۶۳).

این مورد، عاملی است که در اثر بررسی‌های متساهلانه و سطحی، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته تا نه‌تنها از شکل‌گیری «دولت مشروطه لیبرال» یا حتی فراتر از آن، «دولت لیبرال» در این دوره سخن گویند (وینر، ۱۳۹۷: ۳۰۳-۳۰۴)، بلکه پیشینه مبانی حقوقی، فلسفی و اقتصادی لیبرالیسم در پژوهش‌های جدید را با نقطه عزیمت اکنون در آثار لاک، منتسکیو و آدام اسمیت واکاوی نمایند. این در حالی است که تبیین

اصول لیبرالیسم اولیه را از تألیفات تامس پین در اواخر قرن ۱۸ میلادی فراتر نمی‌توان دانست و جلوه‌های عینی آن در تحولات اجتماعی طی قرن نوزدهم قابل مصداق‌یابی است (بشیری، ۱۳۹۸ ب: ۱۸، ۲۰-۲۲ و ۲۶).

نتیجه‌گیری

روش‌شناسی بنیادین آثار نظریه‌پردازان دولت تأسیسی در اروپا نشان داد که قالب یکسانی در تقدم و تأخر مباحث تحریر شده در «شش رساله دولت»، «لویاتان» و «روح‌القوانین» وجود ندارد. در یک گام فراتر، نظریه‌های دولت قرون ۱۶ تا ۱۸ میلادی علی‌رغم تمایزهای موضوعی و جزئی که در رساله‌های ژان بُدن، هابز و منتسکیو وجود دارد، در کلیات و پوشش عناصر اصلی نهاد دولت، مشابه عمل می‌کنند. این نظریه‌ها نخست به بحران‌های سیاسی اجتماعی عصر خود پاسخ می‌دهند. دوم با ایجاد پیوند نظام‌مند میان ایده مرکزی خود و نهادهای پیرامونی دولت، عناصر نهادین دولت-ملت را توضیح داده، چارچوبی تجویزی برای ایجاد و تثبیت شکل مطلوب دولت‌های مطلقه و مشروطه ارائه می‌دهند. سوم با تکیه بر سنت فلسفه سیاسی به ادبیاتی منطقی دست یافته‌اند که به دلیل کاربرد روش عقلی، حتی در مواردی که به آیات کتاب مقدس ارجاع می‌دهد، در نزد مخاطبان، مقبول جلوه می‌نماید. آنچنان که با وجود تحولات و تطورات بعدی دولت، کماکان محل ارجاع مانده، نظریه‌های بعدی از سطح امضایی نسبت به آنها و تصحیح برخی ابعاد معدود، فراتر نرفته است.

هم‌زمان، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نظریه‌های دولت به دلیل ارتباطی که با رویکرد شخصی نظریه‌پردازان خود برقرار می‌کنند، ظرفیت خاصی در اقناع عمومی و مشروعیت‌سازی دارند که جز پیروی روشی، به طور مستقیم قابل عاریه گرفتن برای دیگر دولت‌ها در سایر کشورها نیست. این مطلب، مؤید آن است که فقدان پرداخت مناسب به چیستی، چگونگی و جایگاه نظریه دولت به خلأ ناشی از در اختیار نداشتن دانش نظری مشروعیت‌زایی داخل کشورها دامن زده، کارویژه نظریه‌های دولت به‌مثابه متن برآمده از سنت فلسفه سیاسی اروپا را گوشزد می‌نماید.

پی‌نوشت

۱. استناد به اثر دکتر داوود فیرحی نه از آن‌رو که موضوع این بخش مورد اشاره ایشان باشد- که هرگونه اشاره به بحث «نظریه دولت» و تفکیک آن از اندیشه سیاسی در کتاب «روشن‌شناسی و اندیشه سیاسی در اسلام» غایب است- بلکه ناشی از اقتباسی است که نویسنده از صورت روش تحقیق در مقاله «روشن‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی» متناسب با محتوای خود انجام داده است.

۲. ترجمه تحت‌اللفظی عنوان کتاب ژان بدن، «شش رساله جمهوری» است، اما کاربرد واژه «جمهوری» در آغاز، نظیر آنچه در عنوان لاتین و انگلیسی کتاب جمهوری افلاطون به چشم می‌خورد، تنها معادلی برای مفهوم دولت بوده است. تغییر کاربرد آن واژه در معنای دولتی که فاقد پادشاه باشد، صرفاً از سده هفدهم میلادی به بعد رواج یافته است. به‌علاوه امروزه بر پایه برخی تعاریف، تنها در توصیف آن دولت‌هایی می‌توان «جمهوری» را به کار برد که فرایند انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم رییس حکومت آنها با راهکارهای قانونی باشد (حافظیان، ۱۳۹۹: ۲۸۷). در نتیجه باید در ترجمه «شش رساله جمهوری» تجدیدنظر نمود و به جای آن از تعبیر «شش دفتر درباره کشور» یا «شش رساله دولت» بهره گرفت.

۳. منتسکیو نیز به قرینه ادبیات فرانسوی که ژان بدن از آن در کتاب خود بهره گرفته بود، از تعبیر «جمهوری» برای اشاره به دولت در شکل اعم آن از حکومت‌های اشرافی یا دموکراسی استفاده کرده است. به این ترتیب مترجم «روح القوانين» برای تمایزگذاری میان دو مفهوم دولت و جمهوری به‌مثابه یکی از اقسام حکومت، به ترتیب از دو لفظ «رژیم جمهوری» و «حکومت جمهوری» استفاده کرده است. «رژیم سلطنتی» نیز در این متن در واقع اشاره به دولت مشروطه دارد که پادشاهی بر اساس قانون اساسی بر مردم حکومت می‌کند (منتسکیو، ۱۴۰۲: ۱۴۰ و ۱۵۳). وضعیتی که با هدف ایجاد زبان مشترک در اینجا و تداوم بحث نظریه‌های قبلی، نویسندگان را ملزم می‌سازد تا رژیم جمهوری را معادل دولت مطلقه و رژیم سلطنتی را برابر با دولت مشروطه قرار دهند.

منابع

- آقاباباگلی، علیرضا (۱۴۰۳ الف) سمینار اسلام سیاسی و نظریه دولت در ایران، دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه شهید بهشتی.
- (۱۴۰۳ ب) نظریه دولت و اسلام سیاسی در ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، به راهنمایی سید محمدعلی حسینی زاده، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.
- احمدوند، شجاع (۱۳۹۴) تاریخ تحول دولت در اسلام (تا پایان امویان)، تهران، نشرنی.
- اسپریگنز، توماس (۱۴۰۰) فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- افضلی، رسول (پدیدآور) (۱۳۹۹) دولت مدرن در ایران، (حمید احمدی، عباس حاتمی، محمدحسین حافظیان، پرویز دلیرپور، خلیل الله سردارنیا، علیرضا سمیعی، حسین سیف زاده، محمدعلی قاسمی، مسعود مطلبی، و احمد نقیب زاده، محققین)، قم دانشگاه مفید. (نشر اثر اصلی ۱۳۸۶)
- بشیریه، حسین (۱۳۹۸ الف) تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه های مارکسیستی، جلد ۱، چاپ دوم، تهران، نشرنی.
- (۱۳۹۸ ب) تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه کاری، جلد ۲، چاپ دوم، تهران، نشرنی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲) «نظریه و فرهنگ: روش شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی»، راهبرد فرهنگ، سال ششم، شماره ۲۳، صص ۷-۲۸.
- پبلیسم، پملا (۱۴۰۱) سلطنت در فرانسه ۱۸۱۴-۱۸۴۸، تهران، نشرنی.
- تی. بلوم، ویلیام (۱۳۷۳) نظریه های نظام سیاسی؛ کلاسیک های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین، ترجمه احمد تدین، جلد ۱، نشر آران.
- دانایی فرد، حسن (۱۳۸۸) «روش شناسی عمومی نظریه پردازی»، روش شناسی علوم انسانی، سال پانزدهم، شماره ۵۸، صص ۷-۳۲.
- دکارت، رنه (بی تا) گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، جلد ۱، کانون تألیف و ترجمه.
- رکابیان، رشید (۱۳۹۳) بررسی انتقادی نظریه های دولت در تبیین دولت در جمهوری اسلامی ایران، پایان نامه دکتری علوم سیاسی، به راهنمایی: محمدتقی آل غفور، دانشکده علوم سیاسی، تاریخ، علوم اجتماعی، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.
- زیدآبادی، احمد (۱۳۹۷) الزامات سیاست در عصر ملت- دولت. تهران، نشرنی.
- طاهایی، سید جواد (۱۳۸۵) اندیشه دولت مدرن (به سوی نظریه دولت امام خمینی)، تهران، عروج.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۴) دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، جلد ۱، تأملی درباره ایران، چاپ چهارم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۹) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا؛ جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، دفتر سوم: نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی، تهران، مینوی خرد.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۶) بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی.

عضدانلو، حمید (۱۳۹۶) سیاست و بنیادهای فلسفی اندیشه سیاسی، تهران، نشرنی.

عنبرانی، عطا و علیرضا ازغندی محسن مدیرشانه‌چی و صادق زیباکلام‌مفرد (۱۳۹۷) «در چیستی دولت مدرن (به سوی یک رویکرد سازمانی)»، علوم سیاسی، دانشگاه آزاد کرج، ۴۳ (۱۴)، صص ۶۰-۱۳۳.

عیوضی، محمدرحیم و احسانه محمدی (۱۳۹۰) «روش‌شناسی و کاربرد آن در نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی»، مطالعات دفاعی استراتژیک، سال دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۹۰-۱۶۷.

فیرحی، داوود (۱۳۸۷) روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی، مجموعه مقالات، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

----- (۱۳۹۵) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، دانشگاه باقرالعلوم.

فیلد، سید (۱۳۹۹) چگونه فیلمنامه بنویسیم، ترجمه عباس اکبری، تهران، نیلوفر.

----- (۱۴۰۱) کالبدشکافی چهار فیلمنامه، ترجمه عباس اکبری، تهران، نیلوفر.

گل‌محمدی، احمد (۱۴۰۲) چیستی، تحول و چشم‌انداز دولت، تهران، نشرنی.

مانهایم، یارول و ریچارد ریچ (۱۳۷۷) روش‌های تحقیق در علوم سیاسی: تحلیل تجربی، ترجمه لیلا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مصلح، پگاه (۱۳۹۸) مقدمات و اصول نظریه‌پردازی سیاسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ملک، نیلوفر (۱۳۹۲) «مطالعه تطبیقی مفهوم روش‌شناسی و نظریه از منظر پژوهش‌های کمی و کیفی با تأکید بر نظریه‌پردازی در معماری»، مطالعات تطبیقی هنر، سال سوم، شماره ۵، صص ۲۹-۱۱۷.

منتسکیو، شارل لویی دوسکوندا (۱۴۰۲) روح القوانين، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، جلد اول، تهران، امیرکبیر.

نقیب‌زاده، احمد (۱۳۹۷) تاریخ دیپلماسی و روابط بین‌الملل؛ از پیمان وستفالی تا امروز، تهران، قومس.

هابز، توماس (۱۳۹۹) لویاتان، ویراسته سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.
وینر، فیلیپ پل (پدیدآور) (۱۳۹۷) فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، ویراسته آیزیا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشرنی.

وینسنت، اندرو (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

Anter, Andreas (2014). Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance. Translated by Keith Tribe. London: Palgrave Macmillan.

doi:10.1057/9781137364906.

Bodin, Bodin, Jean (1993). Les six livres de la République: un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Edited and presented by Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française.

doi:10.1522/030172874.

Gill, Gill, Graeme (2003). The Nature and Development of the Modern State. London: Red Globe Press. doi:10.1007/978-1-4039-4046-9.

Nelson, Brian R. (2006). The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution. New York: Palgrave Macmillan.

doi:10.1057/9781403983282.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۱۶۹-۱۹۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲

نوع مقاله: پژوهشی

شیوه پیدایش نظام‌های فدرال و پیامدهای نهادی آن؛ بررسی مقایسه‌ای امارات و عراق

سعید عطار*

آرش ماندنی‌زاده**

چکیده

چرا برخی نظام‌های فدرال به ثبات و کارآمدی دست می‌یابند اما برخی دیگر بی‌ثبات هستند؟ با اتخاذ چارچوب نظری نهادگرایی انتخاب عقلانی، مقاله استدلال می‌کند که «شیوه پیدایش» فدرالیسم، متغیر مستقل کلیدی در تبیین این واگرایی است. مقاله از طریق یک مطالعه مقایسه‌ای میان امارات (فدرالیسم همگرا) و عراق (فدرالیسم نگره‌دارنده)، نشان می‌دهد که چگونه منطق محاسبات نخبگان در هر مدل، به نتایج متفاوتی منجر می‌شود. در امارات، فدرالیسم محصول یک بازی با حاصل جمع مثبت بود که در آن نخبگان حاکم برای حداکثرسازی امنیت و منافع اقتصادی، داوطلبانه بخشی از حاکمیت خود را واگذار و نهادهایی باثبات خلق کردند. در مقابل، فدرالیسم در عراق نتیجه یک بازی با حاصل جمع صفر برای جلوگیری از فروپاشی دولت بود که در آن محاسبات متعارض نخبگان قومی-فرقه‌ای به مصالح‌های شکننده و نهادهایی ناکارآمد منجر شد. در نتیجه، ثبات نهادی بیش از اتکا به طراحی صوری نهادها، به همسویی انگیزه‌های عقلانی نخبگان در لحظه تأسیس بستگی دارد.

واژه‌های کلیدی: انتخاب عقلانی، امارات متحده عربی، فدرالیسم، عراق و نهادگرایی.

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق، علوم سیاسی و تاریخ، دانشگاه یزد، یزد، ایران
s.attar@yazd.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-6313-6189>

** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و تاریخ، دانشگاه یزد، یزد، ایران
arash.mandanizadeh@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-6725-2779>



مقدمه

در طول تاریخ، جوامع دارای تنوع قومیتی، همواره با مسئله نظم و ثبات از یک طرف و شیوه‌های کارآمد اداره امور عمومی و حکمرانی سرزمینی از طرف دیگر مواجه بوده‌اند. فرض مدافعان فدرالیسم به عنوان یک راهکار نهادی برای مدیریت جوامع بزرگ یا متکثر، این بوده که این الگوی نظام سیاسی می‌تواند مشکلات چنین جوامعی را حل کرده، ثبات سیاسی و کارآمدی نهادی را محقق کند. اما در عمل، تجربه تاریخی نظام‌های فدرال نشان می‌دهد که این نظام همواره نتایج یکسانی به بار نیاورده است. این ساختار سیاسی که بر تقسیم حاکمیت میان یک دولت مرکزی و واحدهای تشکیل‌دهنده آن استوار است، در برخی کشورها به ثبات سیاسی، توسعه اقتصادی و همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های متنوع منجر شده، اما در برخی دیگر، به تشدید منازعات، فلج شدن حاکمیت و بی‌ثباتی مزمن انجامیده است (Muluye, 2020: 78). این واگرایی در پیامدهای نهادی، یک معمای مهم در مطالعات تطبیقی دولت‌سازی و طراحی نهادی است. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که چرا برخی از نظام‌های فدرال موفق می‌شوند تا ثبات سیاسی و کارآمدی نهادی را برقرار کنند و برخی دیگر از نظام‌های فدرال در تحقق این اهداف ناکام می‌مانند.

برای تمرکز بر این پرسش و پاسخ به آن، دو نمونه نظام فدرال موفق و ناموفق در منطقه خاورمیانه یعنی امارات متحده عربی و عراق انتخاب شده‌اند. در امارات متحده عربی، فدراسیونی که در سال ۱۹۷۱ تأسیس شد، الگویی از ثبات سیاسی و رشد اقتصادی چشمگیر در منطقهٔ پرآشوب خاورمیانه است. در مقابل، عراق پس از سال ۲۰۰۳ که ساختار فدرال را به عنوان راهی برای خروج از استبداد و مدیریت تنوعات قومی - فرقه‌ای برگزید، با بی‌ثباتی مزمن، ناکارآمدی نهادی و منازعات داخلی خشونت‌بار دست‌وپنجه نرم می‌کند. این تضاد آشکار، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که چه عواملی این مسیرهای واگرا را تبیین می‌کنند.

فرضیه اصلی مقاله این است که نظام فدرال امارات متحده عربی، نمونه‌ای از

فدرالیسم «همگرا»^۱ است که بر پایه چانه‌زنی داوطلبانه نخبگان برای کسب منافع متقابل (یک بازی با حاصل جمع مثبت) شکل گرفته و در نتیجه به نهادهایی خوداجرا و باثبات منجر شده است. در این مدل، نخبگان انگیزه‌های عقلانی قوی برای پایبندی به توافق اولیه دارند، زیرا این توافق، مطلوبیت همگانی را افزایش می‌دهد. در مقابل، نظام فدرال عراق، نمونه‌ای از فدرالیسم «نگه‌دارنده»^۲ است که از دل یک مصالحه تحمیلی برای جلوگیری از تجزیه (یک بازی با حاصل جمع صفر) بیرون آمده و در نتیجه به نهادهایی شکننده و بی‌ثبات منجر شده است. در این مدل، توافق اولیه، فاقد مشروعیت کامل و تعادل پایدار است، زیرا نخبگان به جای همکاری برای منافع مشترک، در رقابت برای کسب قدرت نسبی و جلوگیری از زیان‌های بیشتر هستند. به عبارت دیگر، فرضیه مقاله این است که شیوه پیدایش فدرالیسم (همگرا در برابر نگاه‌دارنده) از طریق تأثیرگذاری بر محاسبات عقلانی نخبگان، به پیامدهای نهادی متفاوت در زمینه ساختار قدرت و ثبات در امارات متحده عربی و عراق منجر شده است.

اهمیت این پژوهش در سه جنبه نهفته است. نخست با به‌کارگیری دقیق و نظام‌مند نظریه انتخاب عقلانی برای تحلیل فرآیند شکل‌گیری فدرالیسم، به غنای نظری این حوزه می‌افزاید و از تحلیل‌های صرفاً توصیفی یا تاریخی فراتر می‌رود. دوم با مقایسه دو مورد کلیدی اما کمتر مطالعه‌شده در خاورمیانه (امارات و عراق)، به درک عمیق‌تری از پویایی‌های دولت‌سازی در این منطقه کمک می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه منطق استراتژیک می‌تواند تفاوت‌های چشمگیر در مسیر ثبات سیاسی و توسعه را تبیین کند. سوم، این مقاله با پیوند دادن «شیوه پیدایش» به «ثبات بلندمدت»، بر اهمیت «لحظه تأسیس» و چانه‌زنی‌های اولیه در شکل‌دهی به مسیر آینده نهادهای سیاسی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که این لحظه، استراتژیک‌ترین لحظه برای نسل‌هایی خواهد بود که در آن کشور زندگی خواهند کرد. این مسئله برای کشورهای خاورمیانه از جمله ایران که در آنها، برخی از نیروهای اجتماعی، حامی الگوی فدرالیسم هستند، اهمیت حیاتی دارد. این مقاله نشان خواهد داد که در غیاب برخی از شرایط، ایجاد نهادهای

1. coming-together
2. holding-together

رسمی فدرال صرفاً به میدان جدیدی برای ادامه منازعات پیشین تبدیل شده، ثبات و توسعه این کشورها، آسیب بیشتری خواهد دید.

پیشینه پژوهش

ادبیات موجود در زمینه فدرالیسم را می‌توان به سه دسته اصلی تقسیم کرد: نظریه‌های شکل‌گیری، یافته‌های تجربی و رویکردهای نظری کلان. در حوزه نظریه‌های شکل‌گیری، نظریه کلاسیک «ویلیام ریکر»^۱، جایگاه برجسته‌ای دارد. او استدلال می‌کند که فدرالیسم، محصول یک چانه‌زنی عقلانی میان نخبگان سیاسی است که برای تجمیع توان نظامی در برابر تهدیدهای خارجی یا دستیابی به منافع اقتصادی مشترک، تصمیم به اتحاد می‌گیرند (Muluye, 2020: 79). این نظریه به‌خوبی با مدل «همگرا» انطباق دارد. در مقابل، آلفرد استپان^۲ با معرفی مدل «نگهدارنده»، این چارچوب را گسترش داد. مدل او، فدراسیون‌هایی را توضیح می‌دهد که از طریق واگذاری قدرت از یک دولت متمرکز برای مدیریت تنوع‌های قومی، زبانی یا مذهبی شکل می‌گیرند تا از تجزیه جلوگیری شود (Stepan, 2001: 63). این مدل، چارچوب نظری مناسبی برای تحلیل مواردی مانند عراق فراهم می‌آورد.

یافته‌های تجربی در این حوزه نشان می‌دهد که فدراسیون‌های «همگرا» مانند ایالات متحده، سوئیس و استرالیا، عموماً با چالش‌های کمتری در تأسیس مواجه بوده‌اند؛ زیرا بر رضایت و اجماع واحدهای تشکیل‌دهنده استوارند. در این موارد، نهادهای محلی از قبل وجود داشته و تنها نهادهای سطح فدرال باید ایجاد می‌شدند. در مقابل، فدراسیون‌های «نگهدارنده» مانند هند، اسپانیا و عراق، اغلب با مقاومت نخبگان مرکزگرا، بی‌اعتمادی عمیق میان گروه‌ها و دشواری‌های مربوط به ایجاد هم‌زمان نهادهای مرکزی و منطقه‌ای روبه‌رو هستند (Watts, 2008: 12).

ذیل یافته‌های تجربی می‌توان به مهم‌ترین متون تولیدشده درباره فدرالیسم در کشور عراق به زبان فارسی نیز اشاره کرد. این دسته از پژوهش‌ها، مشکلات فدرالیسم

1. William Riker

2. Alfred Stepan

عراقی را مربوط به موارد متعددی دانسته‌اند. برای نمونه، یافته‌های ساعی و مرادی^۱ (۲۰۱۱) نشان می‌دهند که وجود بدعت‌گذاری‌ها و پاره‌ای از ابهامات در قانون اساسی عراق و همچنین معضلات حقوقی و عملی (مانند وضعیت جغرافیایی- سرزمینی، معضل توزیع ثروت اقتصادی و معضلات ناشی از وجود گفتمان‌های رقیب درباره جایگاه کردستان)، دلایل ناکامی فدرالیسم عراقی بوده است.

سردارنیا و زارع مهرآبادی^۲ (۲۰۱۵)، بحران هویت تاریخی ریشه‌دار در عراق در یک سده اخیر و چیرگی فرهنگ سیاسی تابعیتی و هویت بنیاد قومی- مذهبی بر فرهنگ سیاسی دموکراتیک و مدنی و خشونت‌های فرقه‌ای- قومی برخاسته از آن را عواملی دانسته‌اند که باعث ضعف شدید فدرالیسم در عراق شده است.

بوداکی^۳ و همکاران (۱۴۰۰) با تمرکز بر روند پژوهی تاریخی و تحلیل مجموعه‌ای از متغیرهایی مانند پیشینه پرآشوب، مداخلات خارجی، فساد نخبگان اداری و حامی‌پروری و ضعف زیرساخت‌ها، نه تنها فدرالیسم کنونی عراق را ناکام دانسته‌اند، بلکه آینده فدرالیسم عراق در افق ۲۰۳۰ را نیز میان دو سناریوی خوش‌بینانه (تداعی‌کننده حالت فعلی عراق و تداوم نظام سیاسی بی‌ثبات و فاقد اقتدار) و بروز بحران (فروپاشی عراق و برجسته شدن خواست‌های استقلال طلبانه و بازگشت نظام سیاسی به شکل اقتدارگرایانه) ارزیابی کرده‌اند.

نه در این پژوهش‌ها و نه در هیچ‌کدام از پژوهش‌های دیگر که کم‌وبیش بر همین دسته عوامل تأکید شده است (ر.ک: حافظ‌نیا و دیگران، ۱۳۸۹؛ نیری و انصاری، ۱۳۹۱؛ نورمحمدی، ۱۳۹۶؛ شمس‌الدینی و دیگران، ۱۴۰۰؛ مرادی، ۱۴۰۱)، به منطق محاسبات نخبگان به عنوان مهم‌ترین عامل در ثبات نهادی فدرالیسم توجهی نشده است. همچنین در عموم این پژوهش‌ها، از رویکرد مقایسه‌ای برای تحلیل و تبیین فدرالیسم ناکام عراق و فدرالیسم موفق امارات (دو کشور در یک منطقه) استفاده نشده است. نکته قابل تأمل اینکه به جز در بخش‌هایی از چند کتاب (برای نمونه، فصل اول کتاب «امارات متحده عربی» اثر میلر (۱۳۹۰)؛ فصل اول کتاب «امارات متحده عربی» نوشته صفوی (۱۳۹۵) و

1. Saei and Moradi

2. Sardarnia and Zarea Mehr Abadi

3. Budaghi

فصل دوم کتاب «توسعه اماراتی» نوشته عطار و واحدی (۱۴۰۴)، هیچ پژوهش جامعی درباره فدرالیسم اماراتی انجام نشده است.

در سطح رویکردهای نظری کلان، نهادگرایی انتخاب عقلانی^۱، لنز تحلیلی قدرتمندی ارائه می‌دهد. این رویکرد، نهادها را به عنوان راه‌حل‌هایی برای کاهش «هزینه‌های مبادله» و «عدم قطعیت» در تعاملات استراتژیک کنشگران عقلانی می‌بیند. بر اساس این دیدگاه، نهادها «قواعد بازی» را تعریف می‌کنند و بر رفتار کنشگران تأثیر می‌گذارند. نهادگرایی انتخاب عقلانی توضیح می‌دهد که چرا برخی نهادها، پایدار می‌مانند (زیرا به حداکثرسازی مطلوبیت کنشگران کمک می‌کنند) و چرا برخی دیگر، ناکارآمد یا شکننده هستند (زیرا محصول تضاد منافع و چانه‌زنی‌های نامتقارن هستند و به نتایج غیر بهینه منجر می‌شوند) (Shepsle, 2006: 25).

با وجود این غنای نظری، کاربرد نظام‌مند نهادگرایی انتخاب عقلانی برای مقایسه مستقیم مدل‌های «همگرا» و «نگه‌دارنده» در خاورمیانه، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله با تمرکز بر منطق محاسباتی نخبگان در این دو مدل و پیوند دادن آن به پیامدهای نهادی، به دنبال پُر کردن این شکاف پژوهشی است.

چارچوب نظری: نهادگرایی انتخاب عقلانی

نهادگرایی انتخاب عقلانی به عنوان یکی از سه جریان اصلی نهادگرایی جدید، تحلیلی خردبنیان^۲ از نهادهای سیاسی ارائه می‌دهد. این رویکرد بر این فرض استوار است که می‌توان پدیده‌های سیاسی کلان (مانند ثبات یا بی‌ثباتی یک نظام فدرال) را از طریق تحلیل رفتار استراتژیک کنشگران فردی (نخبگان) تبیین کرد.

اصول بنیادین نظریه انتخاب عقلانی

نظریه انتخاب عقلانی بر چند اصل بنیادین استوار است. نخست اینکه کنشگران سیاسی، افرادی هستند که به دنبال حداکثرسازی مطلوبیت خود بر اساس مجموعه‌ای از ترجیحات هستند. این مطلوبیت لزوماً مادی نیست و می‌تواند شامل قدرت، امنیت،

1. Rational Choice Institutionalism
2. microfoundational

اعتبار یا تحقق اهداف ایدئولوژیک باشد. دوم اینکه فرض می‌شود ترجیحات کنشگران ثابت، کامل و تعدی‌پذیر است. این بدان معناست که کنشگران می‌توانند میان گزینه‌های مختلف، مقایسه و انتخاب کنند و انتخاب‌هایشان از یک منطق درونی پیروی می‌کند. سوم اینکه رفتار کنشگران، ابزاری و استراتژیک است. آنها بر اساس تحلیل هزینه-فایده و با در نظر گرفتن اطلاعات موجود و انتظاراتشان از رفتار دیگر بازیگران، بهترین گزینه را برای رسیدن به اهداف خود انتخاب می‌کنند (Shepsle, 2006: 25).

از منظر نهادگرایی انتخاب عقلانی، نهادها (مانند قوانین اساسی، نظام‌های انتخاباتی یا ساختارهای فدرال) به عنوان «قواعد بازی» عمل می‌کنند که تعاملات استراتژیک میان کنشگران را ساختارمند می‌کنند. این قواعد با کاهش عدم قطعیت و هزینه‌های مبادله، امکان همکاری و کسب منافع متقابل را فراهم می‌آورند. یک نهاد زمانی پایدار است که به یک «تبادل خوداجرا» تبدیل شود؛ یعنی وضعیتی که در آن، برای همه کنشگران کلیدی، پایبندی به قواعد، عقلانی‌تر و سودمندتر از نقض آن باشد. با این حال نهادگرایی انتخاب عقلانی تصدیق می‌کند که نهادها لزوماً بهینه یا کارآمد نیستند. زمانی که نهادها محصول تضاد منافع، توزیع نامتقارن قدرت و اطلاعات ناقص باشند، می‌توانند به نتایج غیر بهینه منجر شوند (Shepsle, 2006: 25-26). در چنین شرایطی، نهادها، شکننده باقی می‌مانند، زیرا کنشگران قدرتمند همواره انگیزه‌ای برای تغییر یا دور زدن قواعد به نفع خود خواهند داشت.

کاربرد نظریه در تحلیل چانه‌زنی‌های فدرال

این چارچوب نظری به ما اجازه می‌دهد تا دو مدل شکل‌گیری فدرالیسم یعنی فدرالیسم «همگرا» (بازی با حاصل جمع مثبت) و فدرالیسم «نگه‌دارنده» (بازی با حاصل جمع صفر یا منفی) را به عنوان دو «بازی» استراتژیک متفاوت با منطق‌های متمایز مدل‌سازی کنیم. در مدل فدرالیسم «همگرا» که نوعی بازی با حاصل جمع مثبت است، واحدهای سیاسی مستقل با یکدیگر چانه‌زنی می‌کنند تا با تجمیع منابع، به منافع (مانند امنیت جمعی، بازار مشترک، یا قدرت بیشتر در عرصه بین‌المللی) دست یابند که به تنهایی قادر به کسب آن نیستند (Stepan, 2001: 54).

محاسبه عقلانی نخبگان در این بازی، ساده است: فایده حاصل از اتحاد، بیشتر از هزینه واگذاری بخشی از حاکمیت است. این یک بده‌بستان استراتژیک برای رسیدن به

یک وضعیت مطلوب‌تر، برای همه طرف‌هاست. توافق حاصل، یک تعادل نش^(۱) پایدار است؛ زیرا هیچ بازیگری با انحراف یک‌جانبه از توافق، وضعیت بهتری پیدا نخواهد کرد. در مدل فدرالیسم «نگه‌دارنده» که نوعی بازی با حاصل جمع صفر یا منفی است، یک دولت متمرکز برای جلوگیری از تجزیه‌طلبی و جنگ داخلی، قدرت را به واحدهای منطقه‌ای واگذار می‌کند. این کار، چانه‌زنی از سر اجبار است که در سایه تهدید فروپاشی صورت می‌گیرد. محاسبه عقلانی در اینجا پیچیده‌تر است. نخبگان مرکز‌گرا، واگذاری قدرت را به عنوان هزینه‌ای برای حفظ یکپارچگی حداقلی دولت می‌پذیرند. نخبگان منطقه‌ای نیز فدرالیسم را به عنوان «گزینه دوم» انتخاب می‌کنند؛ گزینه‌ای که از استقلال کامل (که ممکن است پرهزینه یا غیر ممکن باشد) نامطلوب‌تر، اما از ماندن در یک دولت متمرکز سرکوبگر، مطلوب‌تر است (Stepan, 2001: 57). هدف اصلی در این بازی، حداکثرسازی قدرت نسبی در یک ساختار مناقشه‌برانگیز است، نه حداکثرسازی مطلوبیت جمعی. در نتیجه توافق حاصل، مصالحه‌ای شکننده است که دائماً در معرض بازنگری و فروپاشی قرار دارد.

فرضیه‌های عملیاتی پژوهش و روش تحقیق

بر اساس این چارچوب نظری می‌توان دو فرضیه عملیاتی برای هدایت تحلیل تجربی تدوین کرد:

۱. در فدرالیسم همگرا (امارات)، چانه‌زنی نخبگان بر سر توزیع منافع مشترک خواهد بود و ساختار قدرت نهایی، توازن قوای واقعی میان آنها را منعکس خواهد کرد که به ثبات منجر می‌شود.
۲. در فدرالیسم نگه‌دارنده (عراق)، چانه‌زنی نخبگان بر سر کاهش زیان‌ها و کسب قدرت نسبی خواهد بود و ساختار نهایی، مملو از ابهامات و سازوکارهای موقتی برای به تعویق انداختن منازعات بنیادین است که به بی‌ثباتی منجر می‌شود. این چارچوب نشان می‌دهد که ثبات نهادی، مفهومی یکپارچه نیست. ثبات در مدل همگرا از جنس «تعادل مبتنی بر همکاری»^۱ است که در آن، نخبگان از همکاری سود

می‌برند و انحراف از توافق برای آنها هزینه‌زا است. در مقابل، ثبات نسبی در مدل نگه‌دارنده (در دوره‌هایی که جنگ داخلی تمام‌عیار وجود ندارد) از جنس «تعادل مبتنی بر بازدارندگی»^۱ است؛ یعنی گروه‌ها از ترس هزینه‌های گزاف جنگ داخلی از فروپاشی کامل سیستم جلوگیری می‌کنند. این تمایز بسیار مهم است، زیرا «ثبات مبتنی بر بازدارندگی»، بسیار شکننده‌تر است و هرگونه تغییر در توازن قوا می‌تواند به سرعت این تعادل را بر هم زند. این پژوهش از روش مطالعه مقایسه‌ای بهره می‌برد. این روش که آرت لیپهارت^۲، آن را به عنوان یکی از روش‌های اصلی تحقیق علمی در علوم سیاسی معرفی کرده، برای تحلیل عمیق تعداد کمی از موارد^۳ و آزمون فرضیه‌های نظری بسیار مناسب است (Lijphart, 1971: 685). مطالعه مقایسه‌ای به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا با مقایسه نظام‌مند شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان موارد، به تبیین‌های علی دست یابد و از تعمیم‌های شتاب‌زده یا نتیجه‌گیری‌های مبتنی بر موارد منحصر به فرد اجتناب کند (Collier, 1993: 108). این روش، امکان کنترل متغیرها از طریق انتخاب دقیق و هدفمند موارد را فراهم می‌آورد و برای بررسی پدیده‌های پیچیده سیاسی که در آنها متغیرهای زیادی در کارند، ایده‌آل است (Lijphart, 1971: 685).

این پژوهش از منطق «طراحی نظام‌های متفاوت»^۴ بهره می‌برد. در این طراحی، مواردی انتخاب می‌شوند که در بسیاری از جنبه‌های زمینه‌ای (مانند تاریخ، فرهنگ و ساختار اجتماعی) با یکدیگر متفاوت هستند، اما در متغیر مستقل اصلی (شیوه پیدایش فدرالیسم) و متغیر وابسته (پیامد نهادی)، نتایج متضادی را نشان می‌دهند. اگر با وجود این تفاوت‌ها، بتوان رابطه علی قوی میان متغیر مستقل و وابسته برقرار کرد، اعتبار تبیین، افزایش می‌یابد.

با این منطق روش‌شناختی، دو کشور امارات متحد عربی و عراق به عنوان دو کشور فدرال در منطقه خاورمیانه انتخاب شده‌اند. امارات متحده عربی به عنوان نمونه‌ای آرمانی از فدرالیسم «همگرا» انتخاب شده است. این فدراسیون از اتحاد داوطلبانه هفت

1. Deterrence Equilibrium

2. Arend Lijphart

3. Small-N

4. Most Different Systems Design- MDSD

امیرنشین مستقل و حاکم در سال ۱۹۷۱ و در پاسخ به یک شوک خارجی (خروج بریتانیا) شکل گرفت (Al-Banna, 2016: 23). عراق نیز به عنوان نمونه‌ای از فدرالیسم «نگهدارنده» برگزیده شده است. این ساختار پس از فروپاشی دولت مرکزی بعث در سال ۲۰۰۳ و برای جلوگیری از تجزیه کشور و مدیریت منازعات قومی-فرقه‌ای، از طریق فرآیندی پرمناقشه و با مداخله خارجی، از طریق نظام محاصره^(۲) به گروه‌های مختلف تحمیل شد (Haccius, 2018: 16).

انتخاب امارات و عراق بر اساس منطق «طراحی سیستم‌های متفاوت» صورت گرفته است. هرچند این دو کشور از نظر بافت دموگرافیک (جامعه نسبتاً همگن قبیله‌ای در امارات در برابر تنوع عمیق قومی-فرقه‌ای در عراق) و تجربه استعماری (نفوذ غیر مستقیم بریتانیا در خلیج فارس در برابر دولت‌سازی متمرکز و قیومیت در عراق) تفاوت‌های بنیادین دارند، هر دو در دو ویژگی کلیدی اشتراک دارند: ساختار حقوقی فدرال و اقتصاد سیاسی رانتیر نفتی. استدلال مقاله این است که تفاوت در «ثبات نهادی» (متغیر وابسته)، ناشی از تفاوت در «بافت اجتماعی» نیست، بلکه محصول مستقیم «شیوه پیدایش» و «منطق چانه‌زنی نخبگان» (متغیرهای مستقل) است. در واقع مقایسه این دو مورد نشان می‌دهد که حتی در بسترهای اجتماعی متفاوت، مکانیسم‌های انتخاب عقلانی (بازی جمع مثبت یا صفر)، چگونه سرنوشت نهادها را تعیین می‌کند. این پژوهش بر تحلیل کیفی منابع دست دوم معتبر متکی است. این منابع شامل موارد زیر است:

- اسناد رسمی: قوانین اساسی ۱۹۷۱ امارات و ۲۰۰۵ عراق، توافق‌نامه‌های فدرال و اسناد مذاکرات مربوط به تدوین آنها.
- آثار علمی: کتاب‌ها و مقالات علمی-پژوهشی منتشرشده در مجله‌های معتبر که فرآیند شکل‌گیری دولت، چانه‌زنی نخبگان و توسعه نهادی در این دو کشور را تحلیل کرده‌اند.
- گزارش‌های سازمان‌های رسمی: گزارش‌های تحلیلی سازمان‌های بین‌المللی

(مانند سازمان ملل^۱)، مراکز پژوهشی معتبر و نهادهای مالی (مانند بانک مرکزی امارات^۲، بانک جهانی^۳ و صندوق بین‌المللی پول^۴). تکنیک تحلیلی اصلی، تحلیل کیفی محتوای این اسناد برای استخراج شواهد مربوط به محاسبات، ترجیحات و استراتژی‌های نخبگان در لحظه تأسیس فدراسیون است. این شواهد سپس به پیامدهای نهادی مشاهده‌شده در هر کشور پیوند داده می‌شود تا فرضیه‌های پژوهش آزمون شوند.

برای آزمون فرضیه‌ها، متغیرهای اصلی به صورت زیر عملیاتی می‌شوند:

- متغیر مستقل (شیوه پیدایش):

- همگرا: پیدایش از طریق چانه‌زنی داوطلبانه میان واحدهای مستقل، وجود توافق بر سر منافع مشترک (امنیت، اقتصاد) و فرآیند درون‌زا.
- نگره‌دارنده: پیدایش از طریق واگذاری قدرت از مرکز برای جلوگیری از تجزیه، وجود تهدید منازعه داخلی و فرآیند تحت فشار خارجی یا داخلی.

- متغیر وابسته (ثبات نهادی):

- شاخص‌ها: پایداری به قانون اساسی و رویه‌های قانونی، عدم وقوع بحران‌های سیاسی عمده منجر به فلج شدن دولت، تداوم عملکرد نهادهای فدرال، سطح پایین خشونت سیاسی سازمان‌یافته و شاخص‌های معتبر بین‌المللی مانند حاکمیت قانون، کنترل فساد و ثبات سیاسی (Hadad, 2023: 19).

امارات متحده عربی: فدرالیسم «همگرا» و تعادل مبتنی بر همکاری

شکل‌گیری امارات متحده عربی، نمونه‌ای کلاسیک از یک فدراسیون «همگرا» است که در آن کنشگران عقلانی، در مواجهه با یک تغییر بنیادین در محیط استراتژیک خود، به این نتیجه رسیدند که اتحاد، بهترین راه برای حداکثرسازی مطلوبیت‌های امنیتی و اقتصادی آنهاست.

1. United Nations

2. Central Bank of the UAE

3. World Bank

4. International Monetary Fund

بستر تاریخی و انگیزه‌های عقلانی

تا پیش از سال ۱۹۷۱، هفت امیرنشین ساحل متصالح^۱، تحت‌الحمایه بریتانیا بودند. اعلام ناگهانی دولت بریتانیا در سال ۱۹۶۸ مبنی بر خروج نیروهایش از شرق سوئز تا پایان سال ۱۹۷۱، شوک خارجی بزرگی بود که «خلأ امنیتی» خطرناکی در منطقه ایجاد کرد (ر.ک: Ulrichsen, 2016). این امیرنشین‌های کوچک و از نظر نظامی ضعیف، با تهدیدهای بالقوه همسایگان قدرتمندتر مانند ایران و عربستان سعودی روبه‌رو بودند. در این بستر، محاسبه عقلانی نخبگان، به‌ویژه شیخ زاید بن سلطان آل نهیان (حاکم ابوظبی) و شیخ راشد بن سعید آل مکتوم (حاکم دبئی)، آنها را به سمت اتحاد سوق داد. آنها به درستی محاسبه کردند که به تنهایی، آسیب‌پذیر هستند، اما در کنار یکدیگر می‌توانند نیروی دفاعی مشترکی تشکیل داده، قدرت چانه‌زنی خود را در عرصه منطقه‌ای و بین‌المللی افزایش دهند (ر.ک: Davidson, 2009).

این انگیزه، یک انگیزه امنیتی کلاسیک برای فدرالیسم، مطابق با نظریه ریکر بود. علاوه بر امنیت، انگیزه اقتصادی نیز نقشی حیاتی ایفا کرد. کشف و صادرات نفت در ابوظبی در دهه ۱۹۶۰، ثروت عظیمی را در اختیار شیخ زاید قرار داد. او با یک دیدگاه استراتژیک، از این درآمدهای نفتی به عنوان ابزاری برای تشویق دیگر امارات به پیوستن به فدراسیون استفاده کرد. او با کمک‌های مالی سخاوتمندانه به صندوق توسعه کشورهای متصالح نشان داد که اتحاد به معنای توزیع منافع و توسعه مشترک خواهد بود (ر.ک: Peck, 2010). این اقدام، هزینه فرصت نپیوستن به فدراسیون را برای امیرنشین‌های فقیرتر بالا برد و منطق اقتصادی اتحاد را تقویت کرد.

فرآیند چانه‌زنی نخبگان و طراحی نهادی

فرآیند شکل‌گیری فدراسیون، یک فرآیند درون‌زا و مبتنی بر رضایت بود که خود حاکمان آن را رهبری می‌کردند. توافق اولیه میان دو امارات بزرگ و اصلی یعنی ابوظبی و دبئی در فوریه ۱۹۶۸، هسته اصلی اتحاد را تشکیل داد. مذاکرات بعدی نشان داد که مناقشه اصلی نه بر سر اصل اتحاد، بلکه بر سر چگونگی توزیع قدرت در نهادهای جدید بود، به طوری که حاکمیت و جایگاه سنتی هر امیرنشین حفظ شود (Al-Banna, 2016: 20). با توجه به ترس امارت‌های هفت‌گانه از بروز درگیری‌های خون‌بار داخلی (که در گذشته تاریخی این

1. Trucial States

منطقه، چندین بار اتفاق افتاده بود)، جدی‌ترین چشم‌انداز سیاسی پیش روی آنها در زمان تأسیس، چیزی نبود جز استقرار یک دولت فدرال (عطار و واحدی، ۱۴۰۴: ۵۶).

قانون اساسی موقت ۱۹۷۱، محصول مصالحه‌ای عقلانی بود که توازن قوای واقعی میان امیرنشین‌ها را منعکس می‌کرد. بر اساس این توافق، ابوظبی به دلیل ثروت و وسعت بیشتر، ریاست دائمی فدراسیون را به دست آورد و دبی به عنوان مرکز تجاری، جایگاه معاون رئیس و نخست‌وزیر را از آن خود کرد. مهم‌تر از آن، شورای عالی فدرال که متشکل از حاکمان هفت امیرنشین بود، به عنوان بالاترین مرجع تصمیم‌گیری تعیین شد و تصمیم‌ها در مسائل اساسی، نیازمند رأی موافق ابوظبی و دبی بود (Rugh, 2007: 221). این ساختار تضمین می‌کرد که منافع حیاتی بازیگران اصلی نادیده گرفته نخواهد شد.

ساختار فدرال به گونه‌ای طراحی شد که ضمن ایجاد یک دولت مرکزی قدرتمند در امور کلیدی مانند دفاع، امور خارجه و سیاست‌های کلان اقتصادی، خودمختاری قابل توجهی برای هر امیرنشین در امور داخلی، از جمله کنترل بر منابع طبیعی و درآمدهای محلی، حفظ شود (Pelton, 2018: 93). این طراحی، تعادل پایداری را ایجاد کرد، زیرا برای همه نخبگان کلیدی، ماندن در فدراسیون و پایبندی به قواعد آن، سودمندتر از خروج یا به چالش کشیدن آن بود. این وضعیت، نوعی «تعادل خوداجرا»^۱ به وجود آورد.

شاخص‌های تجربی ثبات و کارآمدی

برخلاف عراق، شیوه پیدایش همگرا در امارات به شکل‌گیری نهادهایی انجامید که خروجی آنها، «حکمرانی کارآمد» و «ثبات» بوده است. داده‌های «شاخص‌های جهانی حکمرانی»^۲ نشان می‌دهد که امارات در شاخص‌های «ثبات سیاسی»، «حاکمیت قانون» و «کنترل فساد» به طور مداوم در دهک‌های بالا (بالای ۸۰) قرار داشته است (ر.ک: Kaufmann & Kraay, 2024). این ثبات نهادی، زیرساخت لازم برای عملکرد اقتصادی را فراهم کرده است. هرچند امارات نیز مانند عراق، یک دولت رانتیر است، برخلاف آن، رانت نفت در سایه یک توافق نهادی پایدار، به ابزاری برای توسعه بدل شده است. شاخص‌های اقتصادی نظیر رشد پایدار غیر نفتی، جذب سرمایه‌گذاری خارجی و رتبه

1. Self-Enforcing Balance

2. Worldwide Governance Indicators- WGI

بالا در سهولت کسب و کار، همگی متغیرهای وابسته به آن ثبات نهادی اولیه هستند. به عبارت دیگر، موفقیت اقتصادی امارات، نه علت ثبات، بلکه معلول «قرارداد اجتماعی عقلانی» و نهادهای خوداجرایی است که در سال ۱۹۷۱ تأسیس شدند.

پیامدهای این فرآیند در شاخص‌های تجربی مشهود است. امارات از ثبات سیاسی و عملکرد قوی نهادهای مالی برخوردار بوده (ر.ک: International Monetary Fund, 2024) و در شاخص‌های حاکمیت قانون و کنترل فساد، رتبه‌های بالایی دارد (ر.ک: Kaufmann & Kraay, 2024). این کشور با موفقیت در تنوع‌بخشی اقتصادی (Krzyszowski, 2024: 35)، به سرانه تولید ناخالص داخلی ۵۱,۳۵۰ دلار (بیش از ۸۴,۴۰۰ دلار با برابری قدرت خرید) در سال ۲۰۲۵ دست یافته که آن را در زمره ثروتمندترین کشورها قرار داده است (ر.ک: International Monetary Fund, 2025). رشد اقتصادی پایدار (۶.۳٪ در سال ۲۰۲۳) عمدتاً ناشی از رشد بخش غیر نفتی بوده (همان) و سهم رانت نفت به ۱۷.۶۳٪ کاهش یافته و سهم بخش خدمات به ۵۰٪ رسیده است (ر.ک: World Bank, 2024).

همچنین امارات با جذب ۳۰.۷ میلیارد دلار سرمایه در سال ۲۰۲۳ (رتبه دوم جهان) (ر.ک: United Nations Conference on Trade and Development, 2024) و افزایش آن به ۴۵.۶ میلیارد دلار در سال ۲۰۲۴، به قطب جذب سرمایه‌گذاری خارجی تبدیل شده (ر.ک: United Nations Conference on Trade and Development, 2025) که مرهون محیط باثبات و قوانین شفاف این کشور است (ر.ک: United Arab Emirates Government, 2024). در شاخص توسعه انسانی، امارات با نمره ۰.۹۳۷ (رتبه ۱۷ جهان) در صدر کشورهای عربی قرار دارد (ر.ک: United Nations Development Programme, 2024). شاخص‌های سلامت نظیر امید به زندگی ۷۹.۲ سال (ر.ک: United Nations Development Programme, 2024) و مرگ‌ومیر پایین نوزادان (World Health Organization, 2024) و شاخص‌های آموزشی با میانگین ۱۲.۸ سال تحصیل، در وضعیت مطلوبی قرار دارد (ر.ک: United Nations Development Programme, 2024). بازار کار نیز با نرخ بیکاری پایین (۲.۱ تا ۲.۹٪) و مشارکت بالای ۷۹٪، این کشور را از تقریباً تمام کشورهای عرب منطقه، متمایز می‌کند (ر.ک: International Monetary Fund, 2025; International Labour Organization, 2024).

عراق: فدرالیسم «نگهدارنده» و توازن شکننده مبتنی بر بازدارندگی

شکل‌گیری فدرالیسم در عراق پس از ۲۰۰۳، داستانی کاملاً متفاوت را روایت می‌کند. این فرآیند نه محصول یک انتخاب داوطلبانه برای کسب منافع مشترک، بلکه نتیجه مصالحه‌ای اجباری در شرایط فروپاشی دولت و برای جلوگیری از یک جنگ داخلی تمام‌عیار بود (Fearon, 2007: 2).

بستر تاریخی و انگیزه‌های عقلانی

تهاجم سال ۲۰۰۳ به رهبری آمریکا، دولت متمرکز و سرکوب‌گر بعث را سرنگون کرد، اما هم‌زمان وضعیت «آناشیک» و رقابتی شدید میان سه گروه اصلی قومی-فرقه‌ای کشور (کردها، شیعیان و سنی‌ها) ایجاد کرد (Haccius, 2018: 19). در این بستر، هر گروه دارای محاسبات عقلانی متعارض بود:

- کردها: برخلاف شکاف شیعه و سنی که ماهیتی فرقه‌ای درون قومیت عرب داشت، شکاف کُردی-عربی، ماهیتی کاملاً «قومی-هویتي» داشت. هرچند کردها از نظر مذهبی عمدتاً سنی هستند و با اعراب سنی اشتراک مذهب دارند، مطالبه فدرالیسم از سوی آنها، ریشه در تمایز زبانی و ناسیونالیسم قومی داشت. برای نخبگان کُرد، فدرالیسم نه یک ابزار تقسیم قدرت مذهبی، بلکه تنها راهکار نهادی برای به رسمیت شناختن هویت ملی متمایز و تضمین خودمختاری به صورت دوفاکتو بود که از سال ۱۹۹۱ به دست آورده بودند. بنابراین انگیزه آنها در چانه‌زنی قانون اساسی، نه مشارکت در مرکز، بلکه حداکثرسازی استقلال عمل، کنترل بر منابع طبیعی و تضعیف قدرت مرکزی برای جلوگیری از تکرار سرکوب‌های قومی گذشته بود (ر.ک: Romano, 2006; Anderson & Stansfield, 2003).
- شیعیان: به عنوان اکثریت جمعیت که دهه‌ها تحت ستم رژیم سنی‌محور بعث قرار داشتند، به دنبال تثبیت قدرت سیاسی خود از طریق یک دولت مرکزی دموکراتیک بودند که در آن اکثریت را داشتند. آنها ابتدا از فدرالیسم برای تضعیف بقایای دولت بعثی و تمرکززدایی حمایت کردند، اما با تحکیم قدرتش، به تدریج به سمت مرکزگرایی و کنترل منابع دولتی متمایل شدند (ر.ک: Haddad, 2016).
- سنی‌ها: به عنوان نخبگان حاکم در رژیم سابق، فدرالیسم را تهدیدی مستقیم برای یکپارچگی سرزمینی عراق و توطئه‌ای برای به حاشیه راندن دائمی خود

می‌دیدند. آنها به شدت با هر شکلی از فدرالیسم، به‌ویژه فدرالیسم قومی، مخالف بودند و از یک دولت مرکزی قدرتمند حمایت می‌کردند (Dawisha, 2013: 41).

فرآیند چانه‌زنی نخبگان و طراحی نهادی

فرآیند تدوین قانون اساسی سال ۲۰۰۵ تحت فشار شدید زمانی، از سوی دولت آمریکا و در بحبوحه خشونت‌های روزافزون صورت گرفت (Diamond, 2007: 3). این فرآیند، چانه‌زنی فراگیر برای یافتن منافع مشترک نبود، بلکه زورآزمایی‌ای برای تحمیل ترجیحات هر گروه بود. مذاکرات کلیدی عمدتاً میان رهبران احزاب کردی و شیعی انجام شد و نمایندگان سنی که در آن زمان فاقد سازمان‌دهی سیاسی منسجم بودند، عمدتاً از این مذاکرات کنار گذاشته شدند (Dodge, 2017: 15). توافق نهایی میان کردها و شیعیان حاصل شد و در همه‌پرسی با حمایت قاطع این دو گروه و مخالفت شدید اکثریت سنی‌ها به تصویب رسید (Diamond, 2007: 5).

قانون اساسی سال ۲۰۰۵، به جای آنکه یک توافق پایدار باشد، سندی مملو از ابهامات عمده درباره مسائل کلیدی و حیاتی است؛ مسائلی مانند چگونگی توزیع درآمدهای نفتی، وضعیت مناطق مورد مناقشه (به‌ویژه کرکوک) و حدود اختیارات دولت فدرال در برابر اقلیم‌ها، به صورت مبهم باقی ماندند یا حل آنها به آینده موکول شد (ر.ک: Anderson & Stansfield, 2009). این ابهامات، راهکاری عقلانی (اما کوتاه‌مدت) برای به تعویق انداختن درگیری‌های حل‌ناشدنی و رسیدن به یک توافق حداقلی بود. نتیجه این فرآیند، ایجاد یک نظام «تقسیم غنائم» بر اساس سهمیه‌بندی قومی-فرقه‌ای (نظام محاصره) بود. در این سیستم، مناصب کلیدی دولتی و منابع اقتصادی میان نخبگان سه گروه اصلی تقسیم می‌شود. این سازوکار به جای ایجاد یک دولت ملی کارآمد، به نهادینه شدن فساد، حامی‌پروری و رقابت‌های مخرب برای کنترل وزارتخانه‌ها و نهادهای دولتی منجر شد (Hadad, 2023: 19).

شاخص‌های تجربی بی‌ثباتی و ناکارآمدی

پیامدهای این مدل «نگه‌دارنده» در شاخص‌های متعدد بی‌ثباتی و ناکارآمدی مشهود است. از سال ۲۰۰۵، عراق شاهد نقض مداوم قانون اساسی توسط همه طرف‌ها و بحران‌های سیاسی مکرر، از جمله بن‌بست‌های طولانی در تشکیل دولت بوده است.

(Dodge, 2017: 11). فساد گسترده و نظام‌مند و ناکارآمدی در ارائه خدمات عمومی اولیه مانند تأمین برق و آب، منجر به اعتراضات گسترده مردمی شده است (Hadad, 2023: 18). خشونت سیاسی مداوم، ظهور گروه‌های شبه‌نظامی قدرتمند خارج از کنترل دولت و ناتوانی دولت در انحصار ابزار خشونت، از ویژگی‌های بارز صحنه سیاسی عراق است (ر.ک: Dodge et al., 2018). در نهایت فقدان اعتماد عمیق میان نخبگان سیاسی و همچنین میان مردم و دولت، مانع از شکل‌گیری هرگونه اجماع ملی پایدار شده است (Dodge, 2017: 19).

عراق، تصویری کاملاً متفاوت را نمایش می‌دهد؛ سرانه تولید ناخالص ملی این کشور برای سال ۲۰۲۵ حدود ۵،۹۶۸ دلار (۱۵،۱۷۸ دلار با برابری قدرت خرید) تخمین زده می‌شود (ر.ک: International Monetary Fund, 2025; World Bank, 2024). بی‌ثباتی اقتصادی با انقباض ۲.۹ درصدی اقتصاد در سال ۲۰۲۳ مشهود است (ر.ک: International Monetary Fund, 2025) که ناشی از وابستگی ۴۲.۸ درصدی تولید ناخالص داخلی به رانت نفت است (ر.ک: World Bank, 2024). ضعف حکمرانی و فساد (Asaad & Mustafa, 2020) منجر به فرار سرمایه شده و جریان سرمایه‌گذاری خارجی در سال ۲۰۲۳ به منفی ۵.۳۶ میلیارد دلار رسیده است (ر.ک: United Nations Conference on Trade and Development, 2024).

در ابعاد اجتماعی، عراق با شاخص توسعه انسانی ۰.۶۹۵ در رتبه ۱۲۶ جهان قرار دارد (ر.ک: United Nations Development Programme, 2024). شاخص‌های سلامت نظیر امید به زندگی ۷۲ سال (United Nations Development Programme, 2024; World Bank, 2024) و نرخ مرگ‌ومیر نوزادان ۲۰.۸ در هزار (World Health Organization, 2024) و میانگین تحصیلات ۶.۷۸ سال (ر.ک: United Nations Development Programme, 2024)، وضعیت نامطلوبی دارد. همچنین نرخ بیکاری ۱۵.۵ درصدی (ر.ک: International Labour Organization, 2024; World Bank, 2024)، به‌ویژه در میان جوانان، بحران‌زا بوده است (ر.ک: Sfayih et al., 2024).

داده‌های سری زمانی شاخص‌های جهانی حکمرانی عراق از سال ۲۰۱۰ تا ۲۰۲۳ نیز نشان‌دهنده شکافی عمیق و پایدار با امارات است. در کنترل فساد، عراق همواره در صدک‌های بسیار پایین (معمولاً زیر ۱۰) قرار می‌گیرد که آن را به یکی از فاسدترین

کشورهای جهان از نظر ادراک عمومی تبدیل کرده است. در حوزه حاکمیت قانون، این کشور امتیازات بسیار پایینی دارد که نشان‌دهنده ضعف شدید در اجرای قانون و عدم قطعیت حقوقی است. همچنین کیفیت مقررات در عراق به دلیل بوروکراسی سنگین، مقررات مبهم و موانع تجاری، امتیازات بسیار پایینی دارد (ر.ک: Kaufmann & Kraay, 2024).

جدول ۱- شاخص‌های کلیدی مقایسه‌ای امارات و عراق

منبع	امارات متحده عربی (سال)	عراق (سال)	شاخص
International Monetary Fund, 2025	۸۸,۹۶۱ (۲۰۲۳)	۱۳,۸۷۳ (۲۰۲۳)	GDP سرانه PPP، دلار جاری بین‌المللی)
International Monetary Fund, 2025	۳.۶٪ (۲۰۲۳)	۲.۹٪ - (۲۰۲۳)	رشد واقعی GDP (درصد سالانه)
United Nations Conference on Trade and Development, 2024	۳۰.۷ (۲۰۲۳)	۵.۳۶- (۲۰۲۳)	سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی (میلیارد دلار)
World Bank, 2024	۱۷.۶٪ (۲۰۲۱)	۴۲.۸٪ (۲۰۲۱)	رانت نفت (درصد از GDP)
United Nations Development Programme, 2024	۰.۹۳۷ (۲۰۲۳)	۰.۶۹۵ (۲۰۲۳)	شاخص توسعه انسانی (HDI)
International Labour Organization, 2024 (modeled est.)	۲.۸٪ (۲۰۲۳)	۱۵.۴٪ (۲۰۲۳)	نرخ بیکاری (کل، درصد)
World Bank, 2024	۸۲.۷ (۲۰۲۳)	۷.۲ (۲۰۲۳)	کنترل فساد (رتبه درصدی)
World Bank, 2024	۸۶.۱ (۲۰۲۳)	۹.۰ (۲۰۲۳)	کیفیت مقررات
World Bank, 2024	۸۰.۶ (۲۰۲۳)	۸.۱ (۲۰۲۳)	حاکمیت قانون
World Bank, 2024	۸۲.۱ (۲۰۲۳)	۶.۲ (۲۰۲۳)	ثبات سیاسی

(منبع: یافته‌های پژوهش)

تحلیل مقایسه‌ای و بحث

مقایسه نظام‌مند دو مطالعه موردی، تضاد عمیق میان دو مسیر شکل‌گیری فدرالیسم و پیامدهای نهادی آنها را آشکار می‌سازد. جدول زیر، این تفاوت‌های کلیدی را در یک

چارچوب تحلیلی واحد خلاصه می‌کند تا ارتباط میان شیوه پیدایش، منطق محاسباتی نخبگان و نتایج نهایی به وضوح نشان داده شود.

جدول ۲- تحلیل تطبیقی شکل‌گیری و پیامدهای فدرالیسم در امارات و عراق

ویژگی	امارات متحده عربی (فدرالیسم همگرا)	عراق (فدرالیسم نگاه‌دارنده)
شیوه پیدایش	اتحاد داوطلبانه و مبتنی بر منفعت واحدهای مستقل (Davidson, 2009)	واگذاری قدرت از مرکز در حال فروپاشی (Haccius, 2018)
انگیزه اصلی نخبگان	حداکثرسازی امنیت و منافع اقتصادی مشترک (Peck, 2010; Davidson, 2009)	اجتناب از تجزیه و جنگ داخلی؛ حداکثرسازی قدرت نسبی (Fearon, 2007)
ماهیت چانه‌زنی	بازی با حاصل جمع مثبت؛ جست‌وجوی منافع متقابل (Al-Banna, 2016)	بازی با حاصل جمع صفر؛ مصالحه از سر اجبار (Diamond, 2007)
کنشگران و ترجیحات	حاکمان امیرنشین‌ها با هدف مشترک بقا و توسعه (Davidson, 2009)	نخبگان قومی - فرقه‌ای با اهداف متعارض (خودمختاری، حاکمیت، بقا) (Haddad, 2016)
چارچوب قانون اساسی	توافق روشن و مبتنی بر توازن قوای واقعی (Rugh, 2007)	متن مبهم و مناقشه‌برانگیز با تعویق مسائل کلیدی (Anderson & Stansfield, 2009)
سازوکار تقسیم قدرت	تقسیم کارآمد میان مرکز و امارات (Al-Banna, 2016)	سهمیه‌بندی قومی - فرقه‌ای (محاصره) و فلج‌کننده (Haddad, 2023)
نقش منابع (نفت)	ابزار تشویق و تحکیم اتحاد (Peck, 2010)	موضوع اصلی منازعه و بی‌ثباتی (Anderson & Stansfield, 2009)
پیامد: ثبات نهادی	بالا: ثبات سیاسی، حاکمیت قانون، کارآمدی (International Monetary Fund, 2024; Kaufmann & Kraay, 2024)	پایین: بحران‌های مکرر، فساد، خشونت سیاسی (Dodge et al., 2018; Dodge, 2017)

(منبع: یافته‌های پژوهش)

چارچوب انتخاب عقلانی به ما کمک می‌کند تا این تفاوت‌های عمیق را تبیین کنیم. تفاوت بنیادین میان دو مورد، در منطق حاکم بر «چانه‌زنی بزرگ»^۱ اولیه نهفته است. به عبارت دیگر ما در این دو تجربه، شاهد قرار گرفتن منطق رضایت در برابر منطق اجبار هستیم. در امارات متحد عربی، توافق فدرال، یک «قرارداد اجتماعی» عقلانی میان نخبگان بود که بر اساس رضایت و درک مشترک از منافع شکل گرفت. این رضایت، مشروعیت و پایداری بلندمدت آن را تضمین کرد. در مقابل در عراق، این توافق فاقد رضایت یکی از بازیگران اصلی (سنی‌ها) بود و از همان ابتدا با بحران عمیق مشروعیت روبه‌رو شد (Diamond, 2007: 11). این توافق نه یک قرارداد، بلکه یک آتش‌بس موقت بود.

از طرف دیگر، این دو نظام فدرال، وضعیت تعادل خوداجرا در برابر توازن شکننده را نشان می‌دهند. در نتیجه منطق رضایت، نهادهای امارات به یک تعادل خوداجرا تبدیل شدند. همه نخبگان کلیدی، انگیزه‌ای عقلانی برای حفظ این نهادها دارند، زیرا فروپاشی این نهادها به معنای از دست دادن منافع امنیتی و اقتصادی آنها بود. اما در عراق، به دلیل منطق اجبار و تضاد منافع، هر گروه، انگیزه‌ای عقلانی برای دور زدن، تضعیف یا تفسیر به نفع خود از نهادها داشت. این وضعیت منجر به یک «تراژدی منابع مشترک» نهادی می‌شود که در آن، پیگیری عقلانی منافع فردی (گروهی) به تخریب خیر عمومی (ثبات و کارآمدی دولت) می‌انجامد؛ همان‌طور که عراق به این مسیر کشیده شده است. در کل، یافته‌های این پژوهش نشان داد که نهادگرایی انتخاب عقلانی، قدرت تبیینی بالایی در تحلیل شکل‌گیری دولت و پیامدهای نهادی دارد و می‌تواند به توضیح نتایج متفاوت نظام‌های فدرال امارات و عراق کمک کند. با این حال یافته‌ها بیانگر آن است که نهادگرایی انتخاب عقلانی برای افزایش قدرت تبیینی خود، باید به «شرایط اولیه» و بستر تاریخی که ترجیحات و محاسبات نخبگان را شکل می‌دهد، توجه بیشتری کند. به عبارت دیگر، عقلانیت کنشگران در خلأ عمل نمی‌کند، بلکه توسط ساختارهای تاریخی و شوک‌های خارجی (مانند خروج بریتانیا در مورد امارات متحده عربی یا تهاجم آمریکا در مورد عراق) مقید می‌شود. این یافته، پلی میان نهادگرایی انتخاب عقلانی و نهادگرایی

1. grand bargain

تاریخی^۱ ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه «مسیرهای وابسته به گذشته» که با لحظات بحرانی ایجاد می‌شود، چارچوب محاسبات عقلانی آینده را تعیین می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با مقایسه شکل‌گیری فدرالیسم در امارات متحده عربی و عراق نشان داد که شیوه پیدایش یک نظام سیاسی از طریق شکل دادن به منطق محاسبات عقلانی نخبگان در لحظه تأسیس، تأثیری تعیین‌کننده و ماندگار بر پیامدهای نهادی آن دارد. فدرالیسم «همگرا» در امارات، که بر پایه یک چانه‌زنی داوطلبانه برای کسب منافع مشترک امنیتی و اقتصادی بنا شد، به ایجاد نهادهایی خوداجرا، باثبات و کارآمد انجامید. در این مدل، منطق «بازی با حاصل جمع مثبت» حاکم بود و توافق حاصل، از مشروعیت و حمایت همه بازیگران کلیدی برخوردار بود. در مقابل، فدرالیسم «نگه‌دارنده» در عراق، که محصول مصالحه‌ای اجباری برای جلوگیری از فروپاشی دولت و جنگ داخلی بود، به بی‌ثباتی ساختاری، ناکارآمدی نهادی و منازعات مداوم منجر شد. در این مدل، منطق «بازی با حاصل جمع صفر» برای کسب قدرت نسبی حاکم بود و توافق نهایی، به دلیل راضی نبودن یکی از گروه‌های اصلی و ابهامات عمده در طراحی، از ابتدا شکننده و فاقد مشروعیت کامل بود.

یافته‌های این پژوهش، پیامدهای گسترده‌تری برای نظریه سیاسی و سیاست‌گذاری عملی دارد. از منظر نظری، این پژوهش بر اهمیت تحلیل «لحظه تأسیس»^۲ در مطالعات نهادی تأکید می‌کند. انتخاب‌های استراتژیک و چانه‌زنی‌های نخبگان در این لحظات بحرانی، نهادهایی را خلق می‌کند که مسیر توسعه سیاسی آینده را برای دهه‌ها مقید می‌سازد. این یافته، اهمیت ترکیب بینش‌های نهادگرایی انتخاب عقلانی و نهادگرایی تاریخی را برای درک کامل پویایی‌های نهادی نشان می‌دهد.

از منظر سیاست‌گذاری، یافته‌های این پژوهش برای بازیگران سیاسی داخلی و بین‌المللی این است که تحمیل ساختارهای سیاسی پیچیده مانند فدرالیسم، بدون ایجاد

1. Historical Institutionalism

2. founding moment

اجماع واقعی و هم‌سویی انگیزه‌های عقلانی میان همه نخبگان کلیدی، احتمالاً به ایجاد نهادهای شکننده و ناپایدار منجر خواهد شد. موفقیت نهادی، بیش از آنکه به زیبایی طراحی روی کاغذ بستگی داشته باشد، به ماهیت و کیفیت «چانه‌زنی بزرگ» اولیه وابسته است. در غیاب یک توافق مبتنی بر رضایت که برای همه طرف‌ها سودمند باشد، نهادهای رسمی صرفاً به میدان جدیدی برای ادامه منازعات پیشین تبدیل خواهند شد. این مسئله برای کشورهای دارای جوامع متکثر در خاورمیانه از جمله ایران، اهمیت حیاتی دارد؛ زیرا در فقدان برخی از شرایط، ایجاد نهادهای رسمی فدرال، هرچند ظاهری تکثرگرا به نظام سیاسی این کشورها خواهد داد، در عمل، این نظام‌های تازه تأسیس و عموماً ضعیف، به میدان جدیدی برای ادامه منازعات پیشین تبدیل شده، ثبات و توسعه این کشورها، آسیب بیشتری خواهد دید.

این پژوهش، محدودیت‌هایی نیز دارد که در اینجا به آنها اشاره می‌شود. نخست اینکه تمرکز پژوهش عمدتاً بر نخبگان سیاسی بود و به نقش جامعه مدنی، فشارهای مردمی یا عوامل اقتصادی- اجتماعی در سطح توده‌ها، کمتر توجه کرد. دوم اینکه این پژوهش بر اساس منابع دست دوم انجام شده و دسترسی به داده‌های دست اول از فرآیندهای تصمیم‌گیری نخبگان می‌توانست به غنای آن بیفزاید.

برای تحقیقات آتی، چند مسیر پیشنهاد می‌شود. نخست می‌توان با استفاده از روش‌های کیفی مانند مصاحبه با نخبگان، به درک عمیق‌تری از محاسبات و ترجیحات آنها دست یافت. دوم، بررسی نقش عوامل غیر مادی مانند ایدئولوژی، هویت و احساسات جمعی در کنار محاسبات مادی- عقلانی می‌تواند تصویر کامل‌تری از این فرآیندهای پیچیده ارائه دهد. سوم، مقایسه نمونه‌های دیگر فدرالیسم «نگه‌دارنده» در سایر مناطق جهان (مانند بوسنی و هرزگوین در اروپا یا اتیوپی در آفریقا) با نمونه‌های دیگر فدرالیسم «همگرا» در آن مناطق می‌تواند به آزمون تعمیم‌پذیری یافته‌های این پژوهش کمک کند.

پی‌نوشت

۱. Nash Equilibrium: تعادل نش در نظریه بازی‌ها، وضعیتی است که هیچ بازیکنی با تغییر استراتژی خود به طور انفرادی نمی‌تواند سود خود را افزایش دهد، به شرطی که سایر

بازیکنان استراتژی‌های خود را ثابت نگه دارند. این مفهوم را جان فوربز نش مطرح کرده و پایه‌ای برای تحلیل رفتارهای رقابتی در اقتصاد، سیاست و علوم اجتماعی است.

۲. نوعی نظام طایفه‌ای است که به صورت پیمانی میان نخبگان عمل می‌کند و تضمینی برای پاداش گرفتن احزاب طایفه‌ای در برابر مشارکت آنها در روند انتخابات و عضویت در دولت است. در عراق به آن «المحاصصة الطائفية» گفته می‌شود.

منابع

بوداقي، جمال و محسن خليلی و اکبر حیدری (۱۴۰۰) «روند پژوهی تاریخی و آینده فدرالیسم عراق»، فصلنامه بین المللی ژئوپلیتیک، ۱۱۷(۱)، ۸۴-۱۱۵.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17354331.1400.17.61.4.5>.

حافظنیا، محمدرضا و ربیاز قربانی‌نژاد و زهرا احمدی‌پور (۱۳۸۹) «تحلیل تطبیقی الگوی خودگردانی کردستان عراق با الگوهای خود مختاری و فدرالیسم»، آمایش فضا و ژئوماتیک، دوره ۱۴، شماره ۲ (پیاپی ۶۶)، صص ۱۹۶-۲۱۶.

https://hsmmp.modares.ac.ir/article_14272.html?lang=fa.

ساعی، احمد و جهانبخش مرادی (۱۳۹۰) «معضلات فدرالیسم در عراق»، تحقیقات سیاسی و بین المللی، ۳(۷)، صص ۳۱-۵۸.

SID. <https://sid.ir/paper/172845/fa>.

سردارنیا، خلیل‌الله و محمد زارع مهرآبادی (۱۳۹۴) «فدرالیسم و فرهنگ سیاسی در عراق»، فصلنامه روابط خارجی، دوره ۷، شماره ۱ (پیاپی ۲۵)، صص ۱۶۹-۱۹۰.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085419.1394.7.1.6.3>

شمس‌الدینی، سعید؛ سیدخدایار مرتضوی و مهرداد نوابخش (۱۴۰۰) «پیوند پلورالیسم و فدرالیسم با تاکید بر دموکراسی انجمنی (مطالعه موردی: عراق جدید)»، دانش سیاسی، ۱۱۷(۱ (۳۳ پیاپی))، صص ۱۳۹-۱۶۲.

SID. <https://sid.ir/paper/1011822/fa>

صفوی، سید حمزه (۱۳۹۵) امارات متحده عربی، تهران، موسسه آینده‌پژوهی جهان اسلام.
عطار، سعید و شفیق واحدی (۱۴۰۴) توسعه اماراتی: تجربه دولت و بخش خصوصی در توسعه پایدار، تهران، نگارستان اندیشه.

مرادی، جهانبخش (۱۴۰۱) «چالش‌های استقرار حکومت ایالتی در اقلیم کردستان عراق»، فصلنامه مطالعات سیاسی بین‌النهرین، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱-۲۹.

doi: 10.22126/mps.2022.2262

میلر، دبرا ای. (۱۳۹۰) امارات متحده عربی، سمانه آزادی، تهران، ققنوس.
نورمحمدی، مرتضی (۱۳۹۶) «نقش آموزش و دانشگاه‌ها در صلح‌سازی و مدیریت منازعات منطقه‌ای: مطالعه موردی خاورمیانه»، پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره اول، شماره بیست و سوم، صص ۱۸۱-۲۰۵.
نیری، بیژن و محمدامین انصاری (۱۳۹۱) «نقش قومیت‌ها در تکاپوی فدرالیسم نوین سیاسی عراق»، مطالعات روابط بین‌الملل (پژوهشنامه روابط بین‌الملل)، ۵(۲۰)، صص ۱۶۳-۱۹۴.

SID. <https://sid.ir/paper/247648/fa>.

Al-Banna, S. (2016) From the Coast of Oman to the United Arab Emirates (1952-1971): Attempting to Federate the Emirates. University of Exeter (United Kingdom).

Anderson, E., & Stansfield, G. R. (2003) Iraqi Kurdistan: Political development and emergent democracy. Routledge.

- Anderson, L., & Stansfield, G. (2009) *The future of Iraq: Dictatorship, democracy, or division?* Palgrave Macmillan.
- Asaad, Z., & Mustafa, H. (2020) The impact of FDI Inflows on GDP Growth in Iraq for the period (2004-2017): An applied study. Asaad, ZA, Mustafa, HM, & Saleem, AM (2020) " The Impact of FDI Inflows on GDP Growth in Iraq for the period (2004-2017): An applied study". TANMIYAT AL-RAFIDAIN, 39(128), 56-86.
<https://doi.org/10.33899/tanra.2020.167369>.
- Attar, S. & Wahidi, S. (2025) *Emirati Development: The Experience of the State and the Private Sector in Sustainable Development*. Tehran: Negarestan Andisheh. [in Persian].
- Budaghi, J. Khalili, M. & Heydari, A. (2021) Historical Trend Analysis and Future of Federalism in Iraq, *Geopolitics Quarterly*, 17 (1), 84-115.
- Collier, D. (1993) The comparative method. In A. W. Finifter (Ed.) *Political science: The state of the discipline II* (pp. 105-119). American Political Science Association.
- Davidson, C. M. (2009) *Abu Dhabi: oil and beyond*. D. Vanderwalle (Ed.). New York: Columbia University Press.
- Dawisha, A. (2013) *Iraq: A political history*. Princeton University Press.
- Diamond, L. (2007) *Squandered victory: The American occupation and the bungled effort to bring democracy to Iraq*. Macmillan.
- Dodge, T. (2017) *Iraq—from war to a new authoritarianism*. Routledge.
- Dodge, T., Kaya, Z., Luchtenberg, K.N., Mathieu-Comtois, S., Saleh, B., van den Toorn, C., Turpin-King, A. and Watkins, J. (2018). *Iraq synthesis paper: understanding the drivers of conflict in Iraq*. Middle East Centre paper series. LSE Middle East Centre, London, UK.
- Fearon, J. D. (2007) Iraq's civil war. *Foreign Affairs*, 86, 2.
- Haccius, L. (2018) *The Making and Breaking of Federalism in Iraq*, IFF Working Paper Online No 26. <https://doi.org/10.51363/unifr.diff.2018.26>.
- Hadad, H. (2023) *From Shock And Awe To Stability And Flaws: Iraq's Post-Invasion Journey*. European Council on Foreign Relations. <http://www.jstor.org/stable/resrep49733>.
- Haddad, F. (2016) *Shia-centric state-building and Sunni rejection in post 2003 Iraq* (Vol. 7). Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- International Labour Organization (2024) *ILOSTAT Database*. ILO. <https://ilostat.ilo.org>.
- International Monetary Fund (2024) Middle East and Central Asia Dept. "United Arab Emirates: 2024 Article IV Consultation-Press Release; and Staff Report", IMF Staff Country Reports 2024, 325. <https://doi.org/10.5089/9798400293245.002>.
- International Monetary Fund (2025) *World Economic Outlook Database* (April 2025). IMF Data. <https://www.imf.org/external/datamapper>.

- Kaufmann, D., & Kraay, A. (2024) The Worldwide Governance Indicators. Washington, DC: World Bank. <https://www.sidalc.net/search/Record/dig-okr-1098642373/Description>.
- Krzymowski, A. (2024) Economic Diversification of the United Arab Emirates through the Space Sector and Its Diplomacy. *Virtual Economics*, 7(4), 30-47. [https://doi.org/10.34021/ve.2024.07.04\(2\)](https://doi.org/10.34021/ve.2024.07.04(2)).
- Lijphart, A. (1971) Comparative politics and the comparative method. *American political science review*, 65(3), 682-693. <https://doi.org/10.2307/1955513>.
- Muluye, K. T. (2020) Holding Together, Coming Together or Putting Together? A [Re] examination on the Formation of Ethiopia's Federation. *RUDN Journal of Public Administration*, 7(1), 70-82. <https://doi.org/10.22363/2312-8313-2020-7-1-70-82>.
- Peck, M. C. (2010) The A to Z of the Gulf Arab States (No. 207). Bloomsbury Publishing PLC.
- Pelton, V. J. (2018) Rule of Law in the UAE. *The International Lawyer*, 51(1), 87-108. <https://www.jstor.org/stable/26739407>.
- Romano, D. (2006) The Kurdish nationalist movement: Opportunity, mobilization, and identity. Cambridge University Press.
- Rugh, A. B. (2007) The political culture of leadership. In *The Political Culture of Leadership in the United Arab Emirates* (pp. 217-236). New York, Palgrave Macmillan US.
- Saei, A. & Moradi, J. (2011) Problematic Federalism in Iraq, *Political and International Researches Quarterly*, 7 (3), 31-58.
- Sardarnia, K. & Zarea Mehr Abadi, M. (2015) Federalism and political culture in Iraq, *A Quarterly Journal of Foreign Relations*, 7 (1), 169-190.
- Sfayih, G., Ahamat, H., Al-Khfaji, A., & Althabhwai, N. (2025) Economic Development Strategies: A Comparative Analysis of Iraq and the UAE. *Geopolitics Quarterly*, e219657. https://journal.iag.ir/article_219657.html.
- Shepsle, K. A. (2006) Rational choice institutionalism. *The Oxford handbook of political institutions*, 23, 24-26. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548460.003.0002>.
- Stepan, A. C. (2001) *Arguing comparative politics*. Oxford University Press.
- Ulrichsen, K. (2016) *The United Arab Emirates: power, politics and policy-making*. Routledge.
- United Arab Emirates Government (2024) Foreign direct investment. <https://u.ae/en/information-and-services/finance-and-investment/foreign-direct-investment>.
- United Nations Conference on Trade and Development (2024) *World Investment Report 2024*. UNCTAD. <https://unctad.org/publication/world-investment-report-2024>.

United Nations Conference on Trade and Development (2025) UAE Foreign Direct Investment Report 2025. Invest UAE.

https://www.investuae.gov.ae/assets/UAE_Foreign_Direct_Investment_Report_2025_EN.pdf

United Nations Development Programme (2024) Human Development Report 2023-24: Breaking the gridlock: Reimagining cooperation in a polarized world .

UNDP .<https://hdr.undp.org/content/human-development-report-2023-24>

United Nations Development Programme (2024) Iraq: Human Development Indicators .UNDP Data Center.

<https://data.undp.org/countries-and-territories/IRQ>.

Watts, R. L. (2008) Comparing federal systems (3rd edition). McGill-Queen's University Press.

World Bank (2024) World Development Indicators .World Bank Open Data.
<https://data.worldbank.org>.

World Health Organization (2024) Global Health Observatory .WHO Data.
<https://www.who.int/data/gho>.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۲۶-۱۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

زبان سیاست و مواجهه با مدرنیته: تحلیل بازی‌های زبانی قدرت در ایران معاصر

محمد رضا صالحی وثیق*

سید مهدی ساداتی نژاد**

چکیده

پژوهش حاضر مواجهه ایران با مدرنیته را نه نزاعی محتوایی، بلکه برهم خوردن «گرامر سیاست» و جابه‌جایی قواعد بازی‌های زبانی قدرت تبیین می‌کند. پرسش اصلی این است که چرا دموکراسی و جامعه مدنی در ایران نهادینه نمی‌شوند، حال آنکه «غرب‌زدگی» آل احمد یا «شهادت انقلابی» شریعتی واقعیت سیاسی را باز می‌سازند. چارچوب نظری بر سه اصل استوار است: تاریخ‌مندی مفاهیم، ناسازگاری گرامری بازی‌های زبانی، و بازگرامر سازی به مثابه کنش سیاسی. روشنفکران ایرانی همچون مهندسان گرامر سیاسی، بر تناقضات ساختاری استوارند. آل احمد با «بیماری‌وارگی» غرب، مقاومت فرهنگی را گفتمان مسلط می‌کند؛ شریعتی با بازمهندسی مفاهیم دینی، زبان انقلاب را تولید می‌کند؛ شایگان با «هویت چندپاره»، زیست در چند بازی زبانی را ممکن نشان می‌دهد؛ سروش وحی را تاریخی و اقتدار دینی را دموکراتیزه می‌کند؛ شبستری با نقد زبان تکلیف، استبداد را برملا می‌کند؛ ملکیان با دقت مفهومی، گفت‌وگوی

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
mo.rezasalehi@ut.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-1157-6326>

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
msadatinejad@ut.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-4802-0735>



عقلانی را ممکن می‌سازد. نتیجه آن است که تاریخ فکری معاصر ایران را باید تاریخ تحول قواعد بازی زبانی سیاست دانست.

واژه‌های کلیدی: بازی‌های زبانی قدرت، گرامر سیاست، مهندسی مفهومی، مواجهه با مدرنیته و روشن‌فکری ایرانی.

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین تحولات فلسفی قرن بیستم، چرخش زبانی بود که زبان را از ابزاری خنثی برای بازنمایی واقعیت، به سطحی سازنده ارتقا داد. این چرخش، ریشه‌دار در آثار فرگه، پیرس، آستین و کواین، نشان داد منازعات سیاسی نه تنها بر سر توزیع منابع، بلکه در سطحی عمیق‌تر بر سر تعریف مفاهیم و کنترل قواعد گفتمانی رخ می‌دهند (Habermas, 2003: 64). فوکو با مفهوم نظام‌های گفتمانی نشان داد قدرت در شبکه‌های معرفت-قدرت تولید می‌شود و تعیین می‌کند چه چیزی قابل گفتن است (Foucault, 1972: 49)؛ بوردیو زبان را ابزار خشونت نمادین دانست که نابرابری را طبیعی جلوه می‌دهد (Bourdieu, 1991: 43). با این حال این نظریه‌پردازی‌ها عمدتاً بر گفتمان کلان مانده و کمتر به لایه ریزتر و بنیادین زبان، یعنی گرامر و قواعد بازی‌های زبانی، پرداخته‌اند. در همین ارتباط، فلسفه متأخر ویتگنشتاین (۱۹۵۳) ظرفیتی تحلیلی منحصر به فرد فراهم می‌آورد. او زبان را مجموعه‌ای از بازی‌های زبانی دانست که هر یک به شکلی خاص از زندگی گره خورده و قواعد درونی خود را دارد؛ گرامر نیز قواعدی است که تعیین می‌کند یک مفهوم چگونه و در چه بستری به کار می‌رود. این چارچوب سه دستاورد دارد: تبیین می‌کند چرا مفاهیم سیاسی در انتقال میان بسترهای فرهنگی معنای خود را از دست می‌دهند یا بی‌معنا می‌شوند؛ نشان می‌دهد تحولات سیاسی بنیادین مستلزم بازگرامرسازی‌اند، یعنی بازتعریف قواعد امکان‌دهنده سخن گفتن و عمل کردن؛ و آشکار می‌سازد اقتدار سیاسی نه فقط در کنترل نهادها، بلکه در انحصار حق تعیین قواعد بازی نهفته است.

مواجهه جوامع غیرغربی با مدرنیته از نیمه دوم قرن نوزدهم، فرایندی چندلایه و متناقض بوده است. مدرنیته فراتر از نهادها و فناوری‌ها، نظامی مفهومی بر گرامری خاص از سیاست است، برآمده از تجربه تاریخی اروپا: تفکیک حوزه عمومی و خصوصی، جدایی دین از سیاست، فردگرایی روش‌شناختی و دموکراسی مبتنی بر رضایت. ورود این بسته مفهومی به جوامعی با گرامر متفاوت نه تعارضی صرفاً ایدئولوژیک، بلکه بحرانی گرامری پدید می‌آورد که دو نظام قاعده را در تنش بی‌امکان ترجمه قرار می‌دهد؛

ناسازگاری‌ای حل‌ناشدنی با انتخاب میان سنت و مدرنیته، چون مسئله در سطح قواعدی است که تعیین می‌کند چه چیزی اساساً قابل‌اندیشیدن است.

مواجهه ایران با مدرنیته، از اواخر قرن نوزدهم تاکنون، نمونه‌ای برجسته از این بحران گرامری است که با فشار استعماری، شکست نظامی و تحقیر فرهنگی درآمیخت. تاریخ فکری معاصر ایران را می‌توان تلاشی پیوسته برای بازگرامسازی سیاست خواند: روشن‌فکران مشروطه‌خواه با مفاهیمی چون مشروطیت و ملت کوشیدند گرامری برای سیاست مدرن بسازند، هرچند اغلب ناکام ماندند. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، با نارضایتی از مدرنیزاسیون پهلوی، آل‌احمد با غرب‌زدگی، شریعتی با بازتفسیر انقلابی اسلام و شایگان با تحلیل بحران هویت، سه صورت متفاوت از این مواجهه را نمایندگی کردند. پس از انقلاب ۱۳۵۷، چالش شکل تازه‌ای یافت: سازگار کردن نظامی دینی با مفاهیمی چون مشارکت و پاسخگویی، که روشن‌فکری دینی متأخر به‌ویژه در آثار سروش و شبستری پاسخی به آن بود. با این‌همه، در انبوه مطالعات موجود، خلأیی نظری-روشن‌شناختی باقی مانده: فقدان تحلیلی نظام‌مند از بُعد گرامری این مواجهه؛ مطالعاتی که عمدتاً به محتوای آرا یا پیامدهای اجتماعی مدرنیته پرداخته و زبان را ابزار بیان تغییر دانسته‌اند، نه سطح بنیادین وقوع آن. چرا جامعه مدنی با وجود دهه‌ها بحث همچنان در حاشیه گفتمان سیاسی مانده؟ چرا حقوق بشر بیشتر به زبان حقوقی صوری درآمده تا بازی زبانی زیسته؟ و برعکس، چرا مفاهیمی برساخته چون غرب‌زدگی یا شهادت انقلابی توانستند واقعیت‌های سیاسی تازه بیافرینند؟

پژوهش حاضر می‌کوشد پاسخ دهد که مواجهه ایران با مدرنیته را چگونه می‌توان مبارزه‌ای بر سر بازتعریف گرامر سیاست فهمید، و چه سازوکارهای گرامری-زبانی در آن عمل کرده‌اند. از رویکرد تحلیل مفهومی-گرامری بهره می‌گیریم که مفاهیم کلیدی سیاسی را واحد تحلیل قرار می‌دهد، طی سه گام: بازسازی گرامر پیشین مفهوم، شناسایی عملیات گرامری روشن‌فکر، و ارزیابی پیامدهای سیاسی بازگرامسازی. متفکران منتخب هم در بازتعریف مفاهیم بنیادین نقش مستقیم داشته‌اند و هم تداومی تاریخی از دهه ۱۳۴۰ تاکنون را نمایندگی می‌کنند. یافته‌ها نشان می‌دهد این مواجهه، در عمق خود، مبارزه‌ای بر سر گرامر قدرت بوده که ساختار بنیادین زبان سیاست را دگرگون ساخته است.

پیشینه پژوهش

مطالعات موجود درباره مواجهه ایران با مدرنیته را می‌توان در سه دسته اصلی صورت‌بندی کرد. این دسته‌بندی برحسب موضوعات و پرسش‌هایی است که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، نه به این معنا که خود آثار الزاماً مدافع یا بازتولیدکننده آن چارچوب‌ها باشند.

بررسی‌های محتوایی - انتقادی: بخش مهمی از پژوهش‌ها مانند مطالعه هاشمیان و غفاری قره‌باغ (۱۴۰۳) و لطیف‌پور و همکاران (۱۴۰۳) به واکاوی پیامدهای فرهنگی و اجتماعی مدرنیته پرداخته‌اند: فردگرایی، سکولاریسم، مصرف‌گرایی و دگرگونی سبک‌های زیست. این آثار در پی نقد و ارزیابی این پیامدها بوده‌اند، نه ضرورتاً در موضع‌گیری ایدئولوژیک نسبت به آنها. با این حال پیش‌فرض مشترک بسیاری از این بررسی‌ها این است که زبان، ابزاری برای انتقال معنا تلقی می‌شود. در نتیجه تغییرات سیاسی به ورود یا رد «ایده‌های مدرن» فروکاسته می‌شود، بی‌آنکه به قواعد زبانی‌ای که اصلاً امکان فهم یا نفی این ایده‌ها را پدید می‌آورند، توجه گردد.

بررسی‌های ایدئولوژیک - دوگانه‌ساز: دسته دیگری از مطالعات از جمله ایمانی و آذرنگ (۱۴۰۳)، نژاد ایران و حسام قاضی (۱۴۰۳) و صباغ کلجاهی و همکاران (۱۴۰۲) به تحلیل نحوه بازنمایی تقابل «سنت/ مدرنیته» در گفتمان‌های فکری و سیاسی ایران پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها خود به بازتولید این دوگانه دامن نمی‌زنند، بلکه می‌کوشند سازوکارها، پیامدها و دلالت‌های آن را توضیح دهند. نقطه ضعف مشترک در این دسته، مفروض گرفتن ثبات معنایی مفاهیمی چون «غرب»، «سنت» یا «دموکراسی» است؛ امری که امکانی برای تحلیل میانجی و مطالعه انعطاف‌پذیری قواعد زبانی در تعیین معانی فراهم نمی‌کند.

بررسی‌های گفتمان‌محور کلان: گروهی از پژوهش‌های متأخر، با بینش گفتمانی و کلان، این مسئله را در سیاست ایران بررسی کرده‌اند. حسام قاضی و نژاد ایران (۱۴۰۱) و پورزکی (۱۴۰۳) به مطالعه هژمونی ایدئولوژیک و سازوکارهای کلان گفتمان سیاسی در ایران پرداخته‌اند. این آثار، سطح مهمی از تحلیل را روشن ساخته‌اند، اما در همان مقیاس کلان باقی مانده و کمتر به لایه‌های ریزتر ویتگنشتاینی زبان یعنی «گرامر» و

«بازی‌های زبانی» اشاره کرده‌اند. به بیان دیگر، آنها به چگونگی شکل‌گیری یا استهلاک معناداری مفاهیم در سطح کاربردهای روزمره و قواعد استعمال توجه نکرده‌اند. وجه مشترک این مطالعات، عدم ورود به سطح زبان به مثابه کنش سازنده قدرت است. این غفلت موجب مغفول ماندن پرسش‌های بنیادین شده: چرا مفاهیمی چون «جامعه مدنی» یا «حقوق بشر» با وجود طرح مکرر نتوانسته‌اند به بازی زبانی مسلط تبدیل شوند؟ چگونه مفاهیمی چون «غرب‌زدگی» آل‌احمد یا «شهادت انقلابی» شریعتی توانسته‌اند واقعیت سیاسی نوین خلق کنند؟ پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم تحلیلی است که قواعد درونی زبان سیاست را مورد کاوش قرار دهد. پژوهش کنونی بر آن است تا این خلأ پارادایمی را برطرف کند: نشان دهد که مواجهه ایران با مدرنیته باید در سطح تحول گرامر سیاست فهمیده شود، نه صرفاً تغییر محتوا یا گفتمان. با تکیه بر مفاهیم ویتگنشتاین متأخر، زبان سیاست نه به عنوان ابزار، بلکه به مثابه میدان اصلی قدرت تحلیل می‌شود و آشکار می‌سازد که چگونه روشن‌فکران ایرانی از آل‌احمد تا ملکیان، با بازتعریف واژگان و خلق بازی‌های زبانی جدید، قواعد امکان و حدود مشروعیت در سیاست را دگرگون ساخته‌اند.

چارچوب نظری

تحلیل مفاهیم سیاسی در بستر تاریخی، مستلزم چارچوبی است که نسبت میان زمینه اجتماعی، زبان و تحول اندیشه را روشن کند. توماس اسپریگنز در «فهم نظریه‌های سیاسی»، الگویی چهارمرحله‌ای ارائه می‌دهد که نشان می‌دهد چگونه متفکران در واکنش به بحران‌های زمانه، مفاهیم تازه می‌سازند: نظریه‌پردازی با «مشاهده بحران» آغاز می‌شود، جایی که متفکر درمی‌یابد واژگان موجود توان توضیح یا حل مسائل را ندارد؛ سپس در مرحله «تشخیص»، علت بحران کلایده و ناکارآمدی گرامر سیاسی موجود آشکار می‌شود؛ در «بازسازی تخیلی پولیس»، متفکر با خلق یا بازتعریف مفاهیم، نظامی جدید تصور می‌کند؛ و سرانجام در «تجویز»، این مفاهیم به مثابه راهکارهای عملی ارائه می‌شوند (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۷-۵۰). این الگو برای تحلیل

روشن‌فکران ایرانی حیاتی است، زیرا نشان می‌دهد نوآوری مفهومی نه فعالیتی انتزاعی، بلکه پاسخی به شرایط تاریخی مشخصی است که در آن زبان سیاسی موجود توان معناسازی را از دست داده است.

کوئنتین اسکینر در «معنا و فهم در تاریخ اندیشه‌ها»، بعد زبانی این فرآیند را عمیق‌تر کرد. او استدلال کرد که فهم یک متن سیاسی نه تنها به محتوای آن، بلکه به «کنش ایجابی»^۱ نویسنده نیازمند است: «سؤال اصلی نه این است که نویسنده چه گفته، بلکه این است که او با گفتن آنچه می‌خواسته انجام دهد» و باید دانست «او در کدام گفت‌وگوها مشارکت می‌کرده و به چه پرسش‌هایی پاسخ می‌داده است» (Skinner, 1969: 49). اسکینر در آثار متأخرش، مفهوم «واژگان نرماتیو» را توسعه داد و نشان داد هر جامعه واژگان محدودی برای توجیه کنش سیاسی دارد؛ نوآوری مفهومی همواره در تنش با این واژگان صورت می‌گیرد: متفکر یا مفهومی تازه می‌سازد یا مفهوم موجود را به شیوه‌ای غیرمعمول به کار می‌گیرد (Skinner, 2016: 121). این «بازی با واژگان» کنشی سیاسی است که مرزهای گفتمان مشروع را دوباره ترسیم می‌کند؛ چنان‌که وقتی آل‌احمد «غرب‌زدگی» را می‌سازد یا سروش «وحی» را بازتعریف می‌کند، قواعد بازی زبانی سیاسی را مستقیماً دگرگون می‌سازند.

این رویکرد با فلسفه زبان ویتگنشتاین پیوندی عمیق دارد. لودویک ویتگنشتاین در «پژوهش‌های فلسفی»، برخلاف رویکرد سنتی که زبان را آینه‌ای خنثی می‌دانست، آن را عاملی فعال در ساخت واقعیت اجتماعی و روابط قدرت معرفی کرد. محوری‌ترین مفهوم او «بازی‌های زبانی»^۲ است: فعالیت‌های قاعده‌مندی که در بسترهای عملی-اجتماعی خاص معنا می‌یابند و «کل مرکب از زبان و اعمالی را که زبان در آن بافته شده است» دربرمی‌گیرند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۳۰-۳۳). هر بازی زبانی با یک «شکل زندگی»^۳ گره خورده است؛ مفاهیمی چون «آزادی» یا «مشروعیت» عناصری از بازی‌های زبانی‌اند که معنایشان تنها در بستر شکل زندگی خاص تثبیت می‌شود. مفهوم «گرامر» نزد او فراتر از

1. illocutionary act

2. Sprachspiele

3. Lebensform

دستور زبان صوری است: شبکه‌ای قراردادی-توصیفی که کارکرد واژه‌ها و مرز معنا را تعیین می‌کند؛ ساختاری خلاف قواعد گرامری نه کاذب، بلکه «بی‌معنا» است (همان: ۶۹-۷۵). گرامر تعیین می‌کند مفهومی چگونه و با چه پیش‌فرضی به کار رود. در سیاست، گرامر قدرت تعیین می‌کند چه کسی درباره چه موضوعی، با چه اقتداری سخن بگوید؛ برای نمونه گرامر «مشروعیت» تعیین می‌کند کدام منب (سنت، انتخابات یا وحی) مبنای اقتدار است.

ترکیب این سه رویکرد (الگوی چهارمرحله‌ای اسپریگنز، واژگان نرماتیو و کنش ایجابی اسکینر، و گرامر و شکل زندگی ویتگنشتاین) چارچوب نظری این پژوهش را می‌سازد که بر سه اصل استوار است: نخست، تاریخ‌مندی بنیادین مفاهیم، یعنی هر مفهوم سیاسی محصول شرایط تاریخی و واژگان نرماتیو زمانه‌ای خاص است. دوم، ناسازگاری گرامری میان بازی‌های زبانی مختلف؛ مفاهیم منتقل شده از یک شکل زندگی به شکلی دیگر ممکن است معنای خود را تغییر دهند یا اساساً بی‌معنا شوند، زیرا قواعد گرامری امکان‌دهنده‌شان در بستر جدید وجود ندارد. سوم، کارکرد سیاسی بازگرامر سازی؛ تغییر گرامر مفاهیم نه صرفاً فعالیتی معرفتی، بلکه کنشی سیاسی است که با دگرگونی قواعد بازی زبانی، امکانات تازه‌ای برای قدرت می‌گشاید یا محدودیت می‌آفریند. از این منظر، روشن‌فکران ایرانی را باید مهندسان گرامر سیاسی دانست که با کنش‌های ایجابی خود، قواعد بازی زبانی قدرت را بازسازی کرده‌اند.

یافته‌های پژوهش

طیف‌های فکری در نقد مدرنیته و بازتعریف گرامر سیاست در ایران معاصر پژوهش حاضر با تکیه بر مفاهیم ویتگنشتاین متأخر، نقد مدرنیته در ایران را تلاشی برای بازتعریف «گرامر سیاست» می‌داند؛ یعنی مداخلاتی که نه فقط بازتاب تحولات سیاسی، بلکه خود سازنده و محرک آن بوده‌اند. انتخاب متفکران مورد بررسی بر دو منطق مکمل استوار است:

۱- منطق نظری: معیار اصلی، میزان دخالت متفکر در قواعد زبانی و معنایی سیاست ایران است. این متفکران صرفاً چهره‌های پرآوازه نیستند، بلکه کسانی‌اند که با خلق

مفاهیم تازه یا واسازی مفاهیم موجود، حدود آنچه می‌توان در عرصه سیاست گفت و اندیشید را جابه‌جا کرده‌اند. از این منظر، آثارشان مصداقی از «مهندسی گرامری سیاست» است.

۲- منطق تاریخی- طیفی: ترکیب افراد منتخب، بازنمایی‌کننده تداوم و دگرگونی مواجهه با مدرنیته از دهه ۱۳۴۰ تا امروز است. جلال آل‌احمد و علی شریعتی با زبانی بسیج‌گرانه و تقابلی، گرامر مقاومت فرهنگی و انقلابی را صورت‌بندی کردند. داریوش شایگان، مفهوم «هویت چندپاره» را وارد گفتمان کرد و امکان تفسیری پیچیده‌تر از نسبت ایران و غرب را گشود. پس از انقلاب، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری به بازتعریف مشروعیت دینی و واسازی زبان تکلیف پرداختند. در دوره متأخر، مصطفی ملکیان، دغدغه دقت مفهومی و عقلانیت عمومی را پیش کشید. این شش متفکر، زنجیره‌ای از مواجهات زبانی با مدرنیته را می‌سازد؛ زنجیره‌ای که از تقابل رادیکال تا اصلاح مفهومی را در برمی‌گیرد و نشان می‌دهد نقد مدرنیته در ایران همواره با نقد زبان سیاست و بازشکل‌دهی گرامر مفاهیم بنیادین آن پیوند خورده است. نخستین حلقه این زنجیره، جلال آل‌احمد است که با مفهوم «غرب‌زدگی»، گرامری نو برای سخن گفتن از نسبت ایران و غرب آفرید.

آل‌احمد به‌مثابه معمار یک بازی زبانی ضد مدرنیته

عملیات مفهومی آل‌احمد در غرب‌زدگی را باید به‌مثابه دخالت مستقیم در «قواعد بازی زبانی» سیاست ایران فهمید. او با ترکیب واژه «غرب» و پسوند «-زدگی» (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۸)، نه صرفاً اصطلاحی نو ساخت، بلکه شبکه کاملی از «قواعد گرامری» تولید کرد که تعیین می‌کند چه پدیده‌ای «اصیل» و چه پدیده‌ای «آلوده» است. این عمل زبانی، مصداق همان چیزی است که ویتگنشتاین، «تغییر گرامر» می‌نامد؛ جایی که با دگرگونی قواعد، مرزهای معناداری و امکان‌های کنش بازتعریف می‌شوند. اما تحلیل دقیق‌تر آشکار می‌سازد که گرامر آل‌احمد بر پارادوکسی بنیادین استوار است. او مدرنیته را از «انتخاب سیاسی» به «بیماری فرهنگی» تنزل داد و آن را با استعاره «ویروس» قابل مقایسه کرد. این بازتعریف، در چارچوب ویتگنشتاینی، تغییر «شکل زندگی» مرتبط با مفهوم مدرنیته

است؛ بدین معنا که مدرنیته دیگر در بازی زبانی «سیاست و انتخاب» قرار نمی‌گیرد، بلکه به بازی زبانی «طب و درمان» منتقل می‌شود. چنین جابه‌جایی گرامری پیامد مهمی دارد: اگر غرب‌زدگی بیماری است، پس فرد غرب‌زده، «بیمار» است، نه «مخالف سیاسی» و باید «درمان» شود، نه «مناظره». این منطق، امکان گفت‌وگوی انتقادی را سلب می‌کند و به پاتولوژیزه کردن مخالف منجر می‌شود.

تناقض عمیق‌تر، در شبکه دوگانه‌سازی‌های آل‌احمد نهفته است. او تقابل‌های «اصالت/ تقلید»، «تولید/ مصرف» و «ریشه/ نقاب» را سامان داد (همان: ۱۷) که در منطق ویتگنشتاینی، «قواعد استعمال مفاهیم» را تعیین می‌کند. اما این دوگانه‌ها خود مبتنی بر فرض پیشینی درباره ماهیت‌گرایی هویت است که با نسبیت تاریخی مفاهیم در تعارض قرار دارد. وقتی آل‌احمد از «اصالت» سخن می‌گوید، پیش‌فرض می‌کند که یک هسته ثابت و پیشاتاریخی از هویت ایرانی وجود دارد که مدرنیته، آن را تهدید می‌کند. اما خود ویتگنشتاین نشان داد که هیچ «ذات» پیشینی برای مفاهیم وجود ندارد؛ معنا همواره در «کاربرد» و «شکل زندگی» خاص، تثبیت می‌شود. بنابراین گرامر آل‌احمد، در عین ادعای مقاومت در برابر مدرنیته، خود بر مفروضات مدرن درباره هویت ملی و اصالت فرهنگی استوار است؛ مفاهیمی که محصول رمانتیسیسم اروپایی قرن نوزدهم هستند.

چالش دیگر، در پیشنهاد «مهار دیو ماشین» نهفته است. آل‌احمد می‌نویسد باید از ماشین بارکشید، اما «جان» آن را در شیشه کرد (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۶۵). این استعاره که قرار است راه‌حل میانه باشد، در عمل به ابهام گرامری مبتلاست: معیار تمایز میان «استفاده ابزاری» و «مسخ فرهنگی» چیست؟ چه قاعده‌ای تعیین می‌کند کدام وام‌گیری «مهار» و کدام «تسلیم» است؟ آل‌احمد، پاسخ روشنی ارائه نمی‌دهد و این سکوت گرامری باعث می‌شود مفهوم او به ابزار انعطاف‌ناپذیری بدل شود که هر تعامل با مدرنیته را مشکوک می‌کند.

از منظر نظری، کارکرد گرامر آل‌احمد، دوگانه است. از یکسو، او با نام‌گذاری غرب‌زدگی، پدیده‌ای را «قابل رؤیت» کرد که پیش از آن فاقد نام بود و بدین ترتیب امکان سیاسی مقاومت فرهنگی را خلق کرد؛ همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌گوید: «حدود زبان من، حدود جهان من است». اما از سوی دیگر، این گرامر با محدودسازی شدید

امکانات معنایی، فضای گفت‌وگوی خلاق با مدرنیته را مسدود ساخت. دوگانه‌سازی‌های سخت او، نوعی «انحصار گرامری» ایجاد کرد که تنها دو موضع را مشروع می‌شمرد: یا پذیرش کامل سنت یا تسلیم کامل به غرب. این منطق دوقطبی که خود بازتاب تفکر مدرن است، امکان موضع سوم- تعامل انتقادی و گزینشی- را از دایره معناداری خارج می‌کند. نتیجه آن است که آل‌احمد در عین نوآوری مفهومی، خود اسیر همان ساختار گرامری شد که از آن فرار می‌کرد. او نشان داد که زبان می‌تواند میدان مبارزه قدرت باشد؛ اما همزمان آشکار ساخت که بازگرامر سازی بدون نقد بازتابی می‌تواند به تولید انحصارهای معنایی جدید منجر شود. اهمیت نظری او در این است که کارکرد «تأسیسی» زبان در سیاست را نمایان کرد؛ اما محدودیتش در آن است که نتوانست از دام دوگانه‌اندیشی رها شود.

شریعتی: بازمهندسی مفاهیم دینی برای بسیج سیاسی: خلق بازی زبانی انقلاب

عملیات گرامری شریعتی در «تشیع علوی و صفوی» و «امت و امامت» را باید به مثابه بازتعریف بنیادین «قواعد کاربرد» مفاهیم دینی فهمید. او نه محتوای دین، بلکه «منطق درونی» مفاهیم را دگرگون ساخت؛ فرآیندی که در چارچوب ویتگنشتاین، تغییر «بازی زبانی» از حوزه عبادی- انفعالی به حوزه سیاسی- انقلابی است. اما تحلیل دقیق آشکار می‌سازد که این بازمهندسی بر تناقضی ساختاری استوار است که پیامدهای سیاسی عمیقی دارد. محوری‌ترین دخالت شریعتی، بازتعریف «شهادت» است. در گرامر سنتی، شهادت، «رویدادی انفعالی» بود؛ فرد به سبب ایمانش کشته می‌شد. شریعتی، این مفهوم را به «کنش فعال تاریخ‌ساز» بدل کرد؛ شهید نه قربانی، بلکه «عامل آگاه تغییر» است. او کربلا را از «مصیبت» به «مکتب» تبدیل کرد و «انسان کربلایی» را نماد عقیده و جهاد معرفی نمود (شریعتی، ۱۳۵۰: ۴۷). این تحول در منطق ویتگنشتاینی، تغییر «شکل زندگی» مرتبط با مفهوم است. شهادت دیگر در بازی زبانی «عزاداری» قرار ندارد، بلکه به بازی زبانی «بسیج سیاسی» منتقل می‌شود.

اما این جابه‌جایی گرامری با چالش بنیادینی روبه‌رو است. شریعتی در عین تأکید بر «آگاهی» و «انتخاب» شهید، همزمان ساختار فرماندهی سلسله‌مراتبی را حفظ می‌کند. او

«امت» را از «جماعت مؤمنین» به «جامعه انقلابی آگاه» ارتقا می‌دهد، اما «امامت» را «جوهری ذاتی» می‌نامد که وظیفه‌اش، «تکامل بخشی جامعه تا رسیدن به کمال» است (شریعتی، ۱۳۹۱: ۱۹).

این تعریف که امامت را «ماهیت پیشینی» می‌داند نه «انتخاب اجتماعی»، با منطق ویتگنشتاینی درباره نسبیت تاریخی مفاهیم در تعارض است. ویتگنشتاین نشان داد که هیچ «ذات» پیشینی برای مفاهیم وجود ندارد؛ معنا در کاربرد اجتماعی تثبیت می‌شود. اما شریعتی با ماهیت‌سازی امامت، قاعده‌ای گرامری تولید می‌کند که اقتدار را از دایره نقد خارج می‌سازد. تناقض عمیق‌تر در نسبت «آگاهی فردی» و «اطاعت از رهبری» نهفته است. شریعتی از یکسو بر عاملیت انسان تأکید دارد و شهادت را «انتخاب آگاهانه» می‌نامد، اما از سوی دیگر، «نیابت از امام» را تنها برای حکومت‌هایی مشروع می‌داند که عدالت‌محور باشند (شریعتی، ۱۳۵۰: ۳۷). سؤال گرامری کلیدی این است: چه کسی معیار «عدالت‌محوری» را تعیین می‌کند؟ اگر معیار از پیش داده شده است، پس «انتخاب آگاهانه» فرد در کجاست؟ این ابهام گرامری در عمل به تولید ساختار قدرت سلسله‌مراتبی منجر شد که در آن «آگاهی» به معنای «شناخت حقیقت از پیش تعریف‌شده» تعبیر شد، نه «کشف جمعی در فرآیند گفت‌وگو».

دوگانه «اسلام سرخ» در برابر «اسلام سیاه» نیز چالش مشابهی دارد. شریعتی با این تقسیم‌بندی، ابزار نقد درونی سنت را فراهم آورد، اما هم‌زمان انحصار تفسیری خلق کرد. او تعیین می‌کند که کدام اسلام، «اصیل» است و کدام، «انحرافی»، بدون آنکه قواعد روشنی برای این تمایز ارائه دهد. این «انحصار گرامری»، مشابه همان مکانیسمی است که آل‌احمد در غرب‌زدگی به کار گرفت؛ تولید دوگانه‌ای که تنها یک موضع را مشروع می‌شمارد و دیگری را به حاشیه می‌راند. از منظر نظری، کارکرد گرامر شریعتی، دوسویه است. او توانست با بازتعریف مفاهیم، «زبان بسیج» بسازد که قادر به تحریک توده‌ای بود و این دستاورد مهمی در نشان دادن قدرت سازنده زبان است. اما همین گرامر، به دلیل حفظ ساختار فرماندهی و ماهیت‌سازی اقتدار، امکان دموکراتیزاسیون دین را محدود

ساخت. شریعتی نشان داد که می‌توان مفاهیم دینی را انقلابی کرد، اما آشکار نشد که چگونه می‌توان از انقلاب به دموکراسی گذر کرد.

پارادوکس نهایی آن است که شریعتی در عین نقد «تجبر سنتی»، خود گرامری تولید کرد که بر «قطعیت ایدئولوژیک» استوار بود. او زبان دینی را از حوزه تأمل معنوی به ابزار مبارزه سیاسی بدل کرد، اما این ابزارسازی خود به نوعی «ابزارانگاری دین» منجر شد که با ماهیت تکثرگرایی معنویت در تعارض است. اهمیت نظری او در نشان دادن امکان بازمهندسی گرامری دین است، اما محدودیتش در آن است که نتوانست از دام «زبان فرماندهی» که بعدها شبستری آن را نقد کرد رها شود.

شایگان و گرامر هویت چندپاره: از آگاهی‌های موازی تا نقد بت‌های مدرن و سنتی
داریوش شایگان در «آسیا در برابر غرب» و «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی»، گرامری متفاوت از دوگانه‌سازی‌های آل‌احمد و فرماندهی شریعتی ارائه می‌دهد. او با مفهوم «دوآگاهی» و «هویت چندپاره»، امکان زیست همزمان در چند «بازی زبانی» را تصویر می‌کند؛ امری که در چارچوب ویتگنشتاین به معنای پذیرش تکثر «اشکال زندگی» است. اما تحلیل دقیق آشکار می‌سازد که این گرامر میانجی بر تناقضاتی بنیادین استوار است که امکان کاربرد عملی آن را محدود می‌سازد. شایگان، غرب‌زدگی و بیگانگی از خود را «توهم مضاعف» می‌نامد که ریشه در «ناآگاهی اپیستمولوژیک عمیق» از ماهیت تمدن غربی دارد (شایگان، ۱۳۷۸: ۵۱-۵۷).

این تشخیص در منطق ویتگنشتاینی، اشاره به «ناسازگاری گرامری» میان دو نظام مفهومی است. او با نمونه ژاپن که همزمان با اختیار تکنیک غربی به تفکر آن راه یافت و دانشجویانش را نزد هوسرل و هایدگر فرستاد، نشان می‌دهد که مواجهه موفق با مدرنیته مستلزم «فهم گرامر» غرب است، نه صرف وام‌گیری ظاهری. این تمایز، مهم است؛ شایگان می‌گوید مفاهیم جاری از نظام‌های ارزشی غربی «در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه مابه‌ازایی». اما چالش اساسی این است: اگر این مفاهیم، فاقد مصداق بومی‌اند، پس «درک گرامر» آنها چگونه به «زیست در آن گرامر» منجر می‌شود؟

تناقض عمیق‌تر در مفهوم محوری «آگاهی‌های موازی» نهفته است. شایگان، انسان شرقی معاصر را دارای آگاهی‌هایی می‌داند که «هر کدام قواعد خاص دارند» و می‌توان همزمان در آنها زیست (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۶). این طرح، در ظاهر، راه‌حلی برای دوگانه سنت/ مدرنیته ارائه می‌دهد. اما ویتگنشتاین هشدار داد که بازی‌های زبانی مختلف زمانی قابل زیست هستند که با «اشکال زندگی» متناظر باشند. سؤال گرامری کلیدی این است: آیا می‌توان همزمان در دو شکل زندگی متناقض- یکی مبتنی بر سلسله‌مراتب و دیگری بر برابری، یکی بر قطعیت و دیگری بر کثرت‌گرایی- زیست کرد؟ شایگان پاسخ روشنی نمی‌دهد و این سکوت نظری به «نسبیت‌گرایی بی‌قید» می‌انجامد که در آن هر تناقضی قابل توجیه است. شایگان با تمایز «سنت زنده» و «سنت مرده»، گرامری پویا از رابطه با میراث فرهنگی ارائه می‌دهد. او برخلاف آل‌احمد که بازگشت به اصالت را ایستا تصور می‌کرد، امکان «تحول خلاق سنت» را مطرح می‌کند.

اما معیار تمایز «زنده» و «مرده» چیست؟ شایگان، ناسیونالیسم را «بت مدرن» می‌نامد که «هیچ ارتباطی با موازین فرهنگی و جهان‌بینی پیشین تمدن‌های آسیایی ندارد» (شایگان، ۱۳۷۸: ۷۴-۶۷). این نقد درست است، اما خود او به واژگان هرمنوتیک غربی (فهم، افق و ذهنیت) متکی است که آیا اینها نیز «بت‌های ذهنی» نیستند؟ شایگان در عین نقد وام‌گیری مفهومی، خود در چارچوب مفهومی هایدگر و گادامر می‌اندیشد و این پارادوکس را حل نمی‌کند.

چالش بنیادین‌تر در مفهوم «هویت چهل‌تکه» نهفته است. شایگان، این وضعیت را توصیف می‌کند، اما آیا این توصیف، خنثی است یا ارزش‌گذاری ضمنی دارد؟ وقتی او می‌گوید انسان معاصر در قبال تکثر هویت‌ها قرار دارد، آیا این «واقعیتی» است که باید پذیرفت، یا «بیماری‌ای» که باید درمان شود؟ وی موضع روشنی نمی‌گیرد و این ابهام گرامری به «فلج مفهومی» منجر می‌شود؛ جایی که هر وضعیتی قابل توصیف است، اما هیچ‌کدام قابل نقد یا تغییر نیستند. این همان چیزی است که ملکیان بعداً آن را «نسبیت‌گرایی مفهومی» نامید و هشدار داد که به محافظه‌کاری منجر می‌شود.

تناقض دیگر در نسبت «هرمنوتیک» و «عمل سیاسی» است. شایگان بر «هرمنوتیک فرهنگی» تأکید می‌کند که «معانی عمیق‌تر متن‌های فرهنگی را کشف کند». اما هرمنوتیک، فرآیندی بی‌پایان است؛ همواره تفسیر جدید ممکن است. این چرخه تفسیری، چگونه به «تصمیم سیاسی» منجر می‌شود؟ در بازی زبانی سیاست، نیاز به انتخاب و عمل است، نه تأمل بی‌پایان. شایگان، راهی برای گذر از «فهم» به «کنش» ارائه نمی‌دهد و این خلأ گرامری موجب می‌شود نظریه او به تمرینی آکادمیک محدود شود که کارآیی عملی ندارد.

از منظر نظری، دستاورد شایگان در آن است که نشان داد مواجهه با مدرنیته الزاماً به انتخاب دوگانه منجر نمی‌شود. او گرامری پیچیده‌تر از آل‌احمد و شریعتی ارائه داد که امکان موضع میانجی را فراهم می‌آورد. اما محدودیت او در آن است که این گرامر میانجی، به دلیل فقدان معیارهای روشن و تکیه بر هرمنوتیک بی‌پایان، به نسبت‌گرایی می‌انجامد که توان تجویزی ندارد. شایگان توانست «بیماری» را تشخیص دهد- هویت چندپاره و توهم مضاعف- اما «درمان» روشنی ارائه نکرد. او نشان داد که زیست در چند بازی زبانی ممکن است؛ اما نگفت چگونه می‌توان این بازی‌ها را با هم هماهنگ کرد تا به «شکل زندگی» منسجمی منجر شوند. این سکوت نظری، محدودیت اساسی گرامر میانجی اوست.

سروش و بازگرامسازی مشروعیت دینی: از وحی ایستا تا رویداد معنایی متکثر

سروش با نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، یکی از بنیادی‌ترین مداخلات گرامری در ساختار اقتدار دینی را صورت‌بندی کرد. تمایز او میان «شریعت» به مثابه متن ثابت و «فهم انسانی» به مثابه فرآیندی تاریخی (سروش، ۱۳۶۷: ۱۵)، در چارچوب ویتگنشتاینی، به تفکیک «قاعده» از «کاربرد قاعده» می‌انجامد: قاعده ثابت می‌ماند، اما کاربرد آن در زمینه‌های تاریخی و زبانی دگرگون می‌شود. با این حال، این بازگرامسازی بر تناقضی اساسی استوار است: سروش می‌کوشد فهم دین را تاریخی و خطاپذیر کند، بی‌آنکه از فرض وجود هسته‌ای ثابت و قدسی در دین دست بردارد.

این مسئله در تلقی او از وحی آشکارتر است. سروش در «بسط تجربه نبوی»، وحی را نه متنی بسته، بلکه تجربه‌ای معنایی و تدریجی می‌داند که با ظرفیت روانی پیامبر تناسب یافته و با گسترش شخصیت او، تجربه و حیانی نیز بسط یافته است (سروش، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۱). از منظر ویتگنشتاینی، این دیدگاه در واقع تغییر گرامر مفهوم وحی است: وحی از بازی زبانی «فرمان الهی مطلق» به بازی زبانی «تجربه انسانی قدسی» منتقل می‌شود. پیامد سیاسی این جابه‌جایی مهم است؛ زیرا اگر فهم وحی در تعامل با ذهن و زمینه تاریخی شکل گیرد، تفاسیر دینی خطاپذیر و در نتیجه قابل نقد و تصحیح خواهند بود و اقتدار دینی نمی‌تواند بر انحصار حقیقت تکیه کند. با این حال، پرسش گرامری تعیین‌کننده باقی می‌ماند: اگر همه تفاسیر تاریخی و خطاپذیرند، «خود دین» چیست؟ سروش تعارض دین و علوم بشری را ناشی از «نا توانی تفاسیر سنتی» می‌داند، نه خود دین (سروش، ۱۳۶۷: ۱۴)، اما در تعیین معیار دسترسی به آن هسته ثابت توضیحی کافی ارائه نمی‌کند. در نتیجه، گرامر او از یک سو به حفظ ذات ثابت دین نیازمند است و از سوی دیگر، دسترسی مستقیم به این ذات را منتفی می‌کند؛ تنشی که می‌تواند به نسبت تفسیری بینجامد، به گونه‌ای که هیچ تفسیر مشخصی نتواند برتری نهایی خود را اثبات کند.

این پارادوکس در بازتعریف «ولایت فقیه» نیز تکرار می‌شود. سروش ولایت را از «نیابت مطلق» به «مسئولیت اجتماعی محدود» تبدیل می‌کند و مشروعیت سیاسی مذهبی را نه ناشی از حق الهی، بلکه وابسته به «کارآمدی اجتماعی، رضایت عمومی و تحقق عدالت» می‌داند. بدین ترتیب، قواعد مشروعیت‌سازی از بازی زبانی «تعیین الهی» به بازی زبانی «پاسخگویی اجتماعی» منتقل می‌شود. اما اگر کارآمدی و رضایت عمومی معیار مشروعیت‌اند، مرز مفهومی میان «حکومت دینی» و «حکومت سکولار کارآمد» کجاست؟ سروش این مسئله را به طور کامل حل نمی‌کند و «دینی بودن» در گرامر او ممکن است به نیت حاکم یا منبع الهام تقلیل یابد، بی آنکه در ساختار قدرت جایگاه مستقلی داشته باشد. سروش با بازتعریف «اجتهاد» نیز در پی افقی کردن اقتدار معرفتی است. از نظر او، چون معرفت دینی حاصل تعامل انسان و متن مقدس است، فرد آگاه می‌تواند در تفسیر دین مشارکت کند؛ همچنین، محدودیت اجتهاد فقهی در مواجهه با

مسائل فلسفی و اخلاقی برجسته است و «تحول مستمر علم اصول، مانع از کمال فقه است» (سروش، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۴). این بازگرامسازی، حقیقت را از ساختار عمودی اقتدار به عرصه گفت‌وگوی آزاد منتقل می‌کند؛ اما شرط «فرد آگاه» خود مسئله تازه‌ای می‌سازد: چه کسی معیار آگاهی را تعیین می‌کند؟ اگر این معیار از پیش تعیین شده باشد، دموکراتیزاسیون تفسیر می‌تواند به نوعی «الیگارشی معرفتی» منتهی شود. واکنش منتقدان به سروش نیز از همین نزاع بر سر قواعد بازی حکایت دارد. اتهام اینکه او «کلمات را در جای نادرست به کار می‌برد»، از منظر ویتگنشتاینی نمونه‌ای از «نزاع گرامری» است؛ زیرا مسئله فقط اختلاف در محتوا نیست، بلکه اختلاف بر سر قواعد استعمال مفاهیم است و این قواعد با منافع و ساختارهای نهادی قدرت پیوند دارند. بنابراین، بازسازی گرامری سروش صرفاً مداخله‌ای نظری نبود؛ بلکه مستقیماً انحصار تفسیری را به چالش کشید، هرچند هم‌زمان با گشودن فضای تکرر، خطر نسبیت تفسیری را نیز افزایش داد.

پارادوکس نهایی در نسبت عقلانی‌سازی دین و دموکراسی آشکار می‌شود. سروش امکان مشروعیت‌سازی دینی بر مبنای گفت‌وگو و تکرر را نشان می‌دهد، اما میان «تکرر آرا» و «تصمیم جمعی» پیوند نهادی روشنی برقرار نمی‌کند. دموکراسی صرفاً تعدد تفاسیر نیست، بلکه به سازوکار تصمیم‌گیری نیاز دارد؛ خلئی که در گرامر سروش باقی می‌ماند. از این‌رو، اهمیت نظری او در گشودن امکان دموکراتیزاسیون تفسیر و محدودکردن انحصار تفسیری است، درحالی‌که محدودیت اصلی‌اش ناتوانی در حل کامل مسئله نسبیت تفسیری و تبدیل تکرر معرفتی به سازوکار سیاسی تصمیم‌گیری است.

تحول فکری سروش نیز این محدودیت را تأیید می‌کند. گذار او از «قبض و بسط تثوریک» به «دین و دنیای مدرن» و سپس نقد ساختارهای قدرت دینی نشان می‌دهد که بازتعریف وحی، به‌تنهایی برای تحول سیاسی کافی نیست. همانند تحول فکری شایگان، این دگردیسی نشان می‌دهد که بازگرامسازی فرآیندی خطی نیست؛ بلکه مستلزم بازنگری مستمر در قواعد بازی، در مواجهه با محدودیت‌های نظری و ناکامی‌های عملی است.

شبستری و واسازی «زبان تکلیف»

شبستری با طرح «واگرامسازی زبان تکلیف شرعی» به بنیادی‌ترین لایه ساختار قدرت در ایران پس از انقلاب دست می‌زند. او نشان می‌دهد که «زبان تکلیف» یک «بازی زبانی» خاص است که بر انفعال سوژه و اطاعت از دستور بیرونی استوار است و با منطق سیاست مدرن که بر عاملیت انسان، حقوق فردی و مذاکره اجتماعی بنا شده ناسازگاری بنیادین دارد. اما تحلیل دقیق آشکار می‌سازد که پروژه شبستری خود بر تناقضی ساختاری استوار است که توان تحقق عملی آن را محدود می‌کند. در چارچوب ویتگنشتاین، زبان تکلیف با «شکل زندگی» پیشامدرن سازگار بود که در آن مراتب اجتماعی ثابت و فرمان الهی مطلق تلقی می‌شد. شبستری استدلال می‌کند که تداوم این گرامر در مدرنیته به «بحران مشروعیت، انباشت نارضایتی و انفجار اجتماعی» می‌انجامد، زیرا امکان پرسش، نقد و تغییر را از بین می‌برد. در این گرامر، پرسش‌هایی مانند «چرا این قانون؟» یا «چه گزینه‌های دیگری وجود دارد؟» نه فقط بی‌معنا، بلکه گناه محسوب می‌شوند. اما چالش اساسی آن است که شبستری می‌خواهد همزمان این گرامر را واسازی کند و مرجعیت دینی را حفظ نماید؛ تعارضی که او حل نمی‌کند.

محوری‌ترین دخالت گرامری شبستری در نظریه «قرائت نبوی از جهان» است. او قرآن را «کلام پیامبر» می‌داند، نه کلام مستقیم خداوند؛ زیرا زبان، پدیده‌ای انسانی است که تنها در بستر اجتماعی معنا می‌یابد. او با بهره‌گیری از نظریه فعل گفتاری و مفهوم «شکل زندگی» ویتگنشتاین استدلال می‌کند که فهم متن بدون فرض گوینده انسانی ناممکن است (شبستری، ۱۳۸۷: ۴۵). این بازتعریف در منطق ویتگنشتاینی، تغییر گرامر «وحی» از بازی زبانی «فرمان الهی» به بازی زبانی «گفتار انسانی قدسی» است. پیامد این تحول انقلابی است: اگر قرآن، کلام انسانی است، پس قواعد تفسیر آن باید قواعد تفسیر متون انسانی باشد، نه قواعد خاص «کلام الهی». بدین ترتیب تفسیر از «کشف حقیقت مطلق» به «فهم بافت تاریخی» تبدیل می‌شود.

اما تناقض بنیادین در اینجاست: شبستری می‌گوید وحی، «امداد غیبی» است که پیامبر را برای سخن گفتن، توانمند می‌سازد و قرآن، «محصول وحی» است، نه «عین

وحی». این تمایز ظاهراً راهی برای حفظ قدسیت فراهم می‌آورد. اما سؤال گرامری کلیدی این است: اگر قرآن محصول وحی است و وحی امداد غیبی، پس چه تفاوتی میان این «محصول» و هر «الهام معنوی» دیگری وجود دارد؟ شبستری، معیار روشنی برای تمایز «وحی نبوی» از «الهام عرفانی» یا «شهود فلسفی» ارائه نمی‌دهد و این ابهام گرامری به نسبت‌سازی کامل مفهوم وحی منجر می‌شود. اگر قرآن صرفاً فهم انسانی پیامبر از امداد غیبی است، پس چه چیزی آن را از فهم انسانی سایر افراد متمایز می‌کند؟

شبستری همچنین بر «تفسیر» به مثابه فعل سازنده معنا تأکید می‌کند. او می‌گوید: «معنای هر متن، واقعیتی پنهان است که تنها از رهگذر تفسیر آشکار می‌شود» و متن به خودی خود معنا ندارد (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۵). این موضع در چارچوب ویتگنشتاینی به معنای آن است که معنا در «کاربرد» تثبیت می‌شود، نه در «ذات متن». اما پیامد این نگاه آن است که هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای «کشف معنای واقعی» کند؛ همه تفاسیر بر ساخت‌های انسانی‌اند. این نسبت تفسیری در عرصه سیاست به بحران مشروعیت منجر می‌شود: اگر همه تفاسیر بر ساخت هستند، بر چه مبنایی می‌توان یک تفسیر را بر دیگری ترجیح داد؟ شبستری پاسخ روشنی نمی‌دهد و این سکوت به «آنا‌رشی تفسیری» دامن می‌زند.

وی قرائت رسمی از دین را مبتنی بر دو ادعا می‌داند: وجود نظام‌های ثابت سیاسی و حقوقی در اسلام و محدود کردن وظیفه حکومت به اجرای احکام. او این رویکرد را پیامد «اسلام فقهاتی» می‌خواند که آزادی‌های سیاسی را محدود کرده، مشروعیت مردمی را غیر ضروری می‌سازد (شبستری، ۱۳۸۱ الف: ۱۵-۱۹). او نشان می‌دهد که این قرائت، خشونت علیه جوانان، زنان و دگراندیشان را توجیه می‌کند. در مقابل، «قرائت انسانی»، دین را از مقام فرماندهی به مقام مشاوره تنزل می‌دهد و امکان سیاست مبتنی بر حقوق را فراهم می‌آورد. اما چالش آن است که شبستری نمی‌گوید چرا «قرائت انسانی» او باید ترجیح داده شود. اگر همه قرائت‌ها انسانی‌اند، پس بر چه مبنایی قرائت رسمی «نادرست» و قرائت او «درست» است؟ این پرسش گرامری را شبستری حل نمی‌کند.

شبستری بر «تفکیک حوزه‌ها» نیز تأکید دارد: حوزه عمومی باید بر عقل عمومی و

حقوق شهروندی استوار باشد، در حالی که حوزه خصوصی می‌تواند بر باورهای دینی بنا شود. این تفکیک در منطق ویتگنشتاینی، تمایز دو «بازی زبانی» است که هر کدام قواعد خاص دارند. اما شبستری نمی‌گوید چگونه این دو حوزه در زندگی واقعی افراد باید مدیریت شوند. وقتی باور دینی فرد با قانون عمومی تعارض دارد، کدام اولویت دارد؟ شبستری با گفتن دموکراسی، «روش حکومتی» است نه «ایدئولوژی» (شبستری، ۱۳۸۱ الف: ۵۰)، این تعارض را حل نمی‌کند، بلکه به تأخیر می‌اندازد. از منظر نظری، دستاورد شبستری در آن است که سازوکار استبداد را در سطح زبان آشکار ساخت. او نشان داد که زبان، تکلیف ساختارهای قدرت را بازتولید می‌کند و واسازی آن ضرورتی سیاسی است. اما محدودیت او در آن است که نتوانست گرامر جایگزین ارائه دهد که هم دین را حفظ کند و هم عاملیت انسانی را. او زبان تکلیف را نقد کرد، اما زبان جایگزین او که بر تفسیر و نسبت استوار است خود به نوعی «بن‌بست گرامری» منجر می‌شود که در آن هیچ ادعای حقیقتی قابل دفاع نیست.

ملکیان: دقت مفهومی به مثابه شرط امکان گفت‌وگوی مدنی

ملکیان با تشخیص بحرانی بنیادین در گفتمان سیاسی معاصر ایران وارد بحث می‌شود: فروپاشی امکان گفت‌وگوی عقلانی بر اثر سیالیت افراطی و ابهام مفهومی. از نظر او، هنگامی که مفاهیمی چون دموکراسی، عدالت و حقوق در هر موقعیت معنایی متفاوت می‌یابند، نه تنها توافق عمومی دشوار می‌شود، بلکه قدرت نیز می‌تواند مفاهیم را مطابق منافع خود بازتعریف کند. از این منظر، عملیات گرامری ملکیان با متفکران پیشین متفاوت است: او کمتر در پی ساخت مفاهیم سیاسی جدید است و بیشتر «ابزار تولید مفهوم» را موضوع تحلیل قرار می‌دهد. محوری‌ترین مداخله گرامری ملکیان، تقسیم باورها به «آفاقی» و «انفسی» است. باورهای آفاقی، عینی و آزمون‌پذیرند و می‌توانند مبنای استدلال در حوزه عمومی باشند؛ در مقابل، باورهای انفسی، ذهنی و شخصی‌اند و هرچند برای زندگی معنوی فرد اهمیت دارند، قابلیت اثبات عمومی ندارند و نباید مستقیماً مبنای قانون‌گذاری قرار گیرند. با این حال، این تفکیک مسئله‌ساز است؛ زیرا بسیاری از باورهای دینی و اخلاقی، مانند ارزش مطلق عدالت یا کرامت انسانی، نه کاملاً آزمون‌پذیر تجربی‌اند و نه صرفاً احساسات شخصی. این باورها ادعای اعتبار فراشخصی

دارند، اما معیار آزمون آنها تجربی نیست. ملکبان برای این ناحیهٔ میانی راه حل روشنی ارائه نمی کند. بنابراین، محدود کردن حوزهٔ عمومی به باورهای آزمون پذیر می تواند بخش مهمی از باورهای دینی را به حاشیه براند و به نوعی «انحصار گرامری» بینجامد.

این تنش در بحث وحی آشکارتر می شود. ملکبان با دو استدلال امکان وحی به معنای القای کلامی را رد می کند: نخست، تولید کلام را مستلزم جسم می داند، در حالی که خداوند فاقد جسم است؛ دوم، بر مبنای تفسیری از ویتگنشتاین، کلام معنادار را نیازمند ذهن و ضمیر انسانی می داند و این نسبت را میان خدا و انسان برقرار نمی بیند (ملکیان، ۱۳۹۲: ۷-۲). هنگامی که ویتگنشتاین فهم زبان را وابسته به اشتراک در «شکل زندگی» می داند، درباره شرایط فهم زبان انسانی در یک بستر اجتماعی مشترک سخن می گوید؛ از این گزاره نمی توان مستقیماً حکمی متافیزیکی درباره امکان یا امتناع وحی استخراج کرد. ملکبان از توصیف چگونگی عملکرد زبان انسانی، به داوری درباره ماهیت وحی گذر می کند؛ در حالی که نزد ویتگنشتاین، وظیفهٔ فلسفه روشن سازی گرامر است، نه داوری متافیزیکی.

تناقض دیگر در نسبت ملکبان با نظریهٔ «شباهت های خانوادگی» ویتگنشتاین ظاهر می شود. ویتگنشتاین نشان می دهد که مفاهیمی چون «بازی» لزوماً دارای ویژگی مشترک ضروری نیستند، بلکه معنای آنها در شبکه ای از شباهت های متقاطع و کاربردهای متنوع تثبیت می شود. ملکبان، اما این الگو را برای مفاهیم سیاسی کافی نمی داند و بر ضرورت وجود ویژگی های روشن برای مفاهیمی چون دموکراسی، لیبرالیسم و عدالت تأکید می کند. اگر این مفاهیم بیش از حد سیال باشند، گفت و گوی عقلانی و توافق عملی دشوار می شود و صاحبان قدرت می توانند آنها را به دلخواه تفسیر کنند. با این حال، ملکبان در اینجا میان دو سطح گرامر در نوسان است. در سطح توصیفی، سیالیت مفاهیم را می پذیرد؛ اما در سطح هنجاری، آن را آسیبی می داند که باید اصلاح شود. حال آنکه گزاره ویتگنشتاینی «معنا کاربرد است» توصیفی است و توضیح می دهد معنا چگونه شکل می گیرد، نه اینکه زبان چگونه باید عمل کند. بنابراین، ملکبان از فلسفهٔ توصیفی ویتگنشتاین به پروژه ای هنجاری برای اصلاح زبان حرکت می کند. در حوزهٔ معنویت نیز ملکبان بازی زبانی دین را بازتعریف می کند. او زندگی

آرامانی را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخشی مربوط به نهادهای اجتماعی و جنبه‌های تراژیک زندگی که خارج از اراده فرد قرار دارد، و بخشی که با عقلانیت و معنویت قابل تحقق است و در اختیار انسان است؛ تمرکز او بر بخش دوم قرار می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۱: ۷). او دین نهادی‌شده را برای نیازهای انسان مدرن ناکارآمد می‌داند و معنویت را به مثابه جوهر ادیان، بدیلی مناسب‌تر برای خودسازی، آرامش درونی و «زندگی اصیل» معرفی می‌کند (ملکیان، بی تا الف: ۱۲-۱۶). این تحول، انتقال دین از بازی زبانی «رابطه با امر متعالی» به «خودسازی اخلاقی» است. اما پرسش بنیادین باقی می‌ماند: اگر معنویت از باورهای متافیزیکی و مناسک دینی جدا شود، چه تفاوتی با فلسفه اخلاق سکولار دارد؟ تعبیر معنویت به عنوان «جوهر ادیان» خود متضمن نوعی ماهیت‌گرایی است؛ گویی هسته‌ای ثابت و فراتاریخی در همه ادیان وجود دارد، درحالی‌که در رویکرد ویتگنشتاینی، معنا در کاربرد و شکل زندگی تثبیت می‌شود.

ملکیان برای توسعه عقلانیت دو راهبرد «اخلاق باور» و «مصلحت‌اندیشی» را نیز پیشنهاد می‌کند. در اخلاق باور، باور عملی ارادی و مشمول ارزیابی اخلاقی است و باید پشتوانه استدلالی داشته باشد؛ در مصلحت‌اندیشی نیز حتی کسانی که اخلاق باور را نمی‌پذیرند، می‌توانند به دلیل منفعت شخصی به عقلانی زیستن ترغیب شوند (ملکیان، بی تا ب: ۵). او برای اخلاق سه کارکرد دینی، درونی و اجتماعی قائل است و کارکرد اجتماعی را، به دلیل شمول همگانی، مبنایی مناسب برای نظم و رفاه جمعی می‌داند. این تأکید، تلاشی برای ساختن «زبان مشترک» میان گروه‌های دینی و سکولار است. اما این زبان مشترک نیز بر پیش‌فرض‌هایی چون فردگرایی، عقلانیت ابزاری و اولویت منفعت استوار است که خود محصول شکل زندگی مدرن لیبرال‌اند. بنابراین، آنچه ملکیان خنثی و جهان‌شمول می‌پندارد، ممکن است در واقع گرامر یک شکل زندگی خاص باشد.

اهمیت نظری ملکیان در برجسته کردن نقش دقت مفهومی در سیاست است. او نشان می‌دهد که ابهام گرامری می‌تواند گفت‌وگوی عقلانی را مختل و امکان دستکاری مفاهیم توسط قدرت را افزایش دهد. باین‌حال، پروژه او با چند پارادوکس روبه‌روست: تلاش برای جلوگیری از «آنارشی مفهومی» می‌تواند به «انحصار گرامری» بینجامد؛ نقد متافیزیک می‌تواند بر پیش‌فرض‌های ماهیت‌گرایانه تکیه کند؛ و تحلیل ویتگنشتاینی

زبان می‌تواند به نتایجی هنجاری و متافیزیکی فراتر از حدود خود منتهی شود. ازاین‌رو، مسئله اصلی ملکیان نه فقدان عقلانیت، بلکه دشواری برقراری تعادل میان دقت مفهومی، انعطاف گرامری و تکرار اشکال زندگی است. پروژه عقلانی‌سازی حوزه عمومی در نهایت بر مفروضاتی اخلاقی، معرفتی و فرهنگی استوار می‌شود که نمی‌توان همه آنها را با همان معیار عقلانی به‌طور کامل اثبات کرد.

زبان، قدرت و بازتعریف گرامر سیاست

تحلیل موردی شش متفکر آشکار می‌سازد که مواجهه با مدرنیته در ایران، فراتر از نزاع ایدئولوژیک، درگیری ساختاری بر سر «قواعد بازی» سیاست بوده است. هر روشن‌فکر با دخالت در سطح گرامر، نه صرفاً محتوای گفتمان، بلکه شرایط امکان سیاست را بازتعریف کرده است. این یافته با مفهوم ویتگنشتاینی «گرامر» به مثابه «قواعد کاربرد مفاهیم»، تناظر مستقیم دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۷۵-۶۹).

وقتی آل احمد، «غرب‌زدگی» می‌سازد، او نه تنها واژه‌ای نو می‌آفریند، بلکه قاعده‌ای گرامری تولید می‌کند که تعیین می‌کند چه پدیده‌ای «اصیل» و چه پدیده‌ای «آلوده» محسوب شود. این عمل، مصداق همان چیزی است که ویتگنشتاین، «تغییر گرامر» می‌نامد. با دگرگونی قواعد، مرزهای معناداری بازتعریف می‌شود و امکانات کنش سیاسی دگرگون می‌گردد. به طور مشابه وقتی شریعتی، «شهادت» را از «رویداد انفعالی» به «کنش تاریخ‌ساز» بازتعریف می‌کند، او بازی زبانی شهادت را از حوزه «عزاداری» به حوزه «بسیج انقلابی» منتقل می‌سازد. این جابه‌جایی، تغییر «شکل زندگی» مرتبط با مفهوم است. شهادت دیگر در بافت سوگواری معنا نمی‌یابد، بلکه در بافت مبارزه سیاسی تثبیت می‌شود. سروش نیز با بازتعریف وحی از «حقیقت مطلق» به «رویداد تفسیری»، گرامر مشروعیت دینی را دگرگون می‌سازد. مشروعیت دیگر در بازی زبانی «تعیین الهی» قرار نمی‌گیرد، بلکه به بازی زبانی «گفت‌وگوی تفسیری» منتقل می‌شود.

اما کشف حیاتی این پژوهش آن است که بازگرامرسازی‌ها در خلأ نظری صورت نگرفته‌اند، بلکه در تعامل جدلی با «صورت‌های زندگی» موجود شکل گرفته‌اند.

ویتگنشتاین تأکید دارد که هر بازی زبانی با شکل زندگی خاصی پیوند دارد؛ مجموعه‌ای از باورها، رفتارها و نهادها که زمینه طبیعی معناسازی را فراهم می‌کنند. ساختارهای نهادی ایران، حوزه‌های علمیه با سلسله‌مراتب سنتی، نظام آموزشی مبتنی بر حفظ و تکرار، روابط خانوادگی پدرسالارانه همگی با شکل زندگی خاصی سازگارند که گرامر خاص خود را دارد. این گرامر بر اطاعت از اقتدار، قطعیت حقیقت و سلسله‌مراتب ثابت استوار است. وقتی متفکران می‌کوشند مفاهیم مدرنی چون دموکراسی، کثرت‌گرایی یا حقوق فردی را وارد کنند، با ناسازگاری گرامری مواجه می‌شوند. این مفاهیم بر شکل زندگی متفاوتی دلالت دارند که در آن حقیقت قابل مذاکره، اقتدار قابل چالش و تصمیم‌ها، محصول گفت‌وگوی باز است.

شریعتی، نمونه بارز این تنش است. او می‌کوشد مفاهیم دینی را انقلابی کند و «امت انقلابی آگاه» را جایگزین «جماعت مطیع» سازد. اما هم‌زمان، ساختار «امامت» را به‌مثابه «جوهر ذاتی» حفظ می‌کند. این تناقض، ریشه در همان ناسازگاری گرامری دارد. او می‌خواهد «آگاهی فردی» و «اطاعت از رهبری» را هم‌زمان داشته باشد، در حالی که این دو مفهوم به دو بازی زبانی متعارض تعلق دارند. نتیجه آن شد که «امت انقلابی» او در عمل به ساختار سلسله‌مراتبی جدیدی منجر شد که رهبری کاریزماتیک را بر مشارکت دموکراتیک ترجیح داد. او زبان بسیج ساخت، اما نتوانست از زبان فرماندهی فرار کند. «غرب‌زدگی» آل‌احمد را می‌توان دقیق‌ترین تشخیص این ناسازگاری گرامری دانست.

آنچه او «افسون‌زدگی» و «مسخ‌شدگی» می‌نامد، در واقع همان چیزی است که در چارچوب ویتگنشتاین «تسلط گرامری بیگانه» نامیده می‌شود؛ وضعیتی که در آن قواعد معناسازی دو شکل زندگی مختلف با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند و امکان معناداری منسجم را مختل می‌سازند. اما چالش آن است که خود آل‌احمد برای مقابله با این تسلط، گرامری ساخت که بر دوگانه‌سازی‌های سخت استوار بود: اصالت/ تقلید، تولید/ مصرف، ریشه/ نقاب. این دوگانه‌ها در منطق ویتگنشتاین، «انحصار گرامری» ایجاد می‌کنند که تنها دو موضع را مشروع می‌شمارند و امکان موضع سوم (تعامل‌گزینشی و انتقادی) را از دایره معناداری خارج می‌سازند. بدین ترتیب او در عین نقد تسلط گرامری

غرب، خود گرامری انحصاری تولید کرد که امکان گفت‌وگوی خلاق را مسدود ساخت. پارادوکس بنیادین‌تر در تلاش‌های «درمان فلسفی» نسل بعدی آشکار می‌شود. شایگان، سروش، شبستری و ملکیان همگی کوشیدند از دام دوگانه‌اندیشی رها شوند و گرامری میانجی بسازند. اما تحلیل نشان می‌دهد که آنها خود تاحد زیادی آلوده به همان منطق زبانی شدند که از آن فرار می‌کردند. شایگان با وجود نقد «بت‌های مدرن»، خود به واژگان هرمنوتیک غربی (افق، ذهنیت و فهم) متکی ماند. او نشان داد که می‌توان در چند بازی زبانی همزمان زیست، اما نگفت چگونه این بازی‌ها را با هم هماهنگ کرد تا به شکل زندگی منسجمی منجر شوند. سروش با تاریخی کردن تفسیر، انحصار تفسیری را شکست، اما به نسبت تفسیری دامن زد که در آن هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای اعتبار بیشتر کند. شبستری زبان تکلیف را نقد کرد، اما گرامر جایگزینش که بر تفسیر و نسبت استوار بود خود به بن‌بست گرامری منجر شد که در آن هیچ ادعای حقیقتی قابل دفاع نیست. ملکیان نیز در تلاش برای عقلانی‌سازی حوزه عمومی، ناخودآگاه گرامر لیبرالیسم سیاسی را پذیرفت و با تقسیم باورها به آفاقی/ انفسی، بخش عمده باورهای دینی را به حاشیه راند.

این پارادوکس آشکار می‌سازد که «ترجمه‌ناپذیری» میان اشکال زندگی مختلف، چالشی بنیادین‌تر از آن چیزی است که صرفاً از طریق نوآوری مفهومی قابل حل باشد. ویتگنشتاین در بحث از «دیدن جنبه» نشان داد که گاهی دو نفر می‌توانند همان واژه را به‌کار ببرند، اما آن را در دو بازی زبانی کاملاً متفاوت به کار گیرند. وقتی یک لیبرال و یک اسلام‌گرا درباره «عدالت» سخن می‌گویند، ممکن است واژه مشترک باشد، اما قواعد کاربرد آن (معیارهای سنجش، منابع مشروعیت و پیامدهای عملی) کاملاً متفاوت است. این تفاوت، نه در محتوای مفهوم، بلکه در گرامر آن نهفته است؛ در قواعد زیربنایی که تعیین می‌کنند مفهوم چگونه، در کجا و با چه پیش‌فرض‌هایی به کار می‌رود. عدم موفقیت در ادغام عمیق مفاهیم مدرن در ایران، نه صرفاً مسئله مقاومت ایدئولوژیک، بلکه چالش گرامری است که در اعماق ساختارهای اجتماعی ریشه دارد. دموکراسی نه تنها یک نظام سیاسی، بلکه بازی زبانی خاصی است که مستلزم شکل زندگی مبتنی بر مذاکره، کثرت‌گرایی و پذیرش عدم قطعیت است. این بازی زبانی فرض می‌کند که حقیقت قابل

مذاکره، اقتدار قابل چالش و تصمیم‌های جمعی محصول گفت‌وگوی باز است. ناسازگاری این بازی زبانی با ساختارهای اقتداری و گرامر قطعیت‌محور ایران توضیح می‌دهد که چرا پذیرش سطحی مفاهیم مدرن، رایج‌تر از درونی‌سازی عمیق آنها بوده است. یافته نهایی آن است که تاریخ مواجهه با مدرنیته در ایران، در واقع تاریخ یک چرخش زبانی ضمنی است که در آن، شکل و ساختار اندیشه سیاسی به اندازه محتوای آن دستخوش تحول قرار گرفته است. بحران‌های سیاسی معاصر ایران از بحران مشروعیت تا مشکل مشارکت سیاسی ریشه در تعارض بین بازی‌های زبانی مختلف دارند که هر کدام گرامر متفاوتی از قدرت را پیشنهاد می‌دهند و با اشکال زندگی متفاوتی سازگارند. درک این تعارض گرامری، کلیدی است برای فهم دینامیک‌های پیچیده میان سنت و مدرنیته، قدرت و مقاومت در ایران معاصر. تحول پایدار، مستلزم درک عمیق از این دینامیک‌های گرامری و طراحی راهبردهایی است که بتوانند تعامل سازنده میان اشکال زندگی مختلف را تسهیل کنند، نه صرفاً جایگزینی یک گرامر با گرامر دیگر.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر آشکار می‌سازد که مواجهه ایران با مدرنیته، فراتر از نزاع ایدئولوژیک، مبارزه‌ای بر سر «قواعد بازی زبانی قدرت» بوده است. تحلیل شش متفکر (از آل‌احمد تا ملکیان) نشان داد که هر بازگرامر سازی، در عین نوآوری مفهومی، بر تناقضات ساختاری استوار بوده که امکان تحقق کامل آن را محدود ساخته است. این تناقضات، نه عارضی، بلکه ذاتی فرآیند بازمهندسی گرامری‌اند؛ زیرا هر تلاش برای تغییر قواعد، خود در چارچوب قواعد موجود صورت می‌گیرد و از آنها متأثر می‌شود. آل‌احمد با خلق مفهوم «غرب‌زدگی»، گرامر مقاومت فرهنگی را تأسیس کرد. اما همین گرامر به دلیل دوگانه‌سازی‌های سخت‌گیرانه، امکان تعامل خلاق با مدرنیته را مسدود ساخت. او مدرنیته را از «انتخاب سیاسی» به «بیماری فرهنگی» تبدیل کرد و بدین ترتیب مخالف سیاسی را به «بیمار» بدل نمود که نیازمند درمان است نه مناظره.

شریعتی توانست مفاهیم دینی را انقلابی کند و زبان بسیج بسازد، اما حفظ ساختار فرماندهی و ماهیت‌سازی امامت، امکان دموکراتیزاسیون دین را محدود کرد. او در عین

تأکید بر «آگاهی فردی»، همزمان «اطاعت از رهبری» را واجب دانست؛ تناقضی که در عمل به تولید ساختار قدرت سلسله‌مراتبی منجر شد.

شایگان با مفهوم «هویت چندپاره» و «آگاهی‌های موازی»، راه میانجی پیشنهاد کرد. اما فقدان معیار روشن برای تمایز «سنت زنده» و «سنت مرده» و تکیه بر هرمنوتیک بی‌پایان، این گرامر را به نسبت‌گرایی بی‌قید سوق داد که توان تجویزی ندارد.

سروش با تاریخی کردن تفاسیر و تمایز میان شریعت و فهم، اقتدار دینی را دموکراتیزه کرد. اما تلاش برای حفظ همزمان قدسیت وحی و نسبت تفسیری، به ابهام گرامری منجر شد که در آن هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای اعتبار بیشتر کند.

شبستری با نقد زبان تکلیف، سازوکار استبداد را برملا ساخت. اما بازتعریف قرآن به عنوان «کلام انسانی» در عین حفظ «امداد غیبی»، معیار روشنی برای تمایز وحی نبوی از الهام عرفانی ارائه نکرد.

ملکیان با تقسیم باورها به آفاقی و انفسی، راهی برای جدایی دین و سیاست پیشنهاد داد. اما ابهام در معیار تمایز این دو و رد متافیزیک در عین تکیه بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی، به تناقضی بنیادین منجر شد.

کشف محوری این پژوهش آن است که همه این تناقضات، ریشه در یک چالش بنیادین دارند: «ترجمه‌ناپذیری» میان بازی‌های زبانی مبتنی بر اشکال زندگی متفاوت. دموکراسی نه صرفاً نظام سیاسی، بلکه بازی زبانی خاصی است که مستلزم شکل زندگی مبتنی بر مذاکره، کثرت‌گرایی و پذیرش عدم قطعیت است. این بازی زبانی با گرامر اقتداری ایران که بر قطعیت، سلسله‌مراتب و فرماندهی استوار است، ناسازگاری بنیادین دارد. ویتگنشتاین هشدار داد که بازی‌های زبانی مختلف، زمانی قابل زیست هستند که با اشکال زندگی متناظر باشند. تلاش برای وام‌گیری صرف مفاهیم بدون تحول در اشکال زندگی، به «شیزوفرنی گرامری» منجر می‌شود که شایگان آن را «هویت چهل‌تکه» نامید.

پارادوکس اساسی که این پژوهش آشکار ساخت آن است که روشن‌فکران در تلاش برای فرار از گرامر سنتی، خود اسیر گرامرهای جدیدی شدند که همان محدودیت‌های ساختاری را بازتولید کردند. شایگان در عین نقد «بت‌های مدرن»، به واژگان هرمنوتیک غربی متکی ماند. سروش در عین نقد انحصار تفسیری، به نسبت تفسیری دامن زد که خود نوعی

«بن‌بست گرامری» است. ملکیان در عین رد متافیزیک، بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی تکیه کرد. این چرخه نشان می‌دهد که بازگرام‌سازی، فرآیندی پیچیده‌تر از جایگزینی ساده است و عمیقاً تحت تأثیر جدلیت میان گرامرهای موجود و نوظهور قرار دارد. پیامد اساسی برای درک سیاست معاصر ایران آن است که بحران‌های مشروعیت، ریشه در تعارض میان بازی‌های زبانی دارد. زبان رسمی نظام که بر گرامر تکلیف استوار است، با زبان اجتماعی که مفاهیم مشارکتی را درونی کرده، در تنش ساختاری قرار دارد. این تنش توضیح می‌دهد که چرا اصلاحات صوری با شکست مواجه می‌شوند؛ زیرا ساختار زیربنایی زبان سیاست، دست‌نخورده باقی می‌ماند. تحول پایدار، مستلزم درک عمیق از این دینامیک‌های گرامری و طراحی راهبردهایی است که تعامل سازنده میان اشکال زندگی را تسهیل کنند؛ چالشی که این پژوهش آن را آشکار ساخت، اما راه‌حل قطعی برای آن ارائه نداد.

منابع

- آل احمد، جلال (۱۳۵۶) غرب زدگی، تدوین علی مصطفوی، تهران، رواق.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹) فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران، آگاه.
- ایمانی، علی و پوریا آذرنگ (۱۴۰۳) «بررسی تطبیقی مواجهه با مدرنیته غربی در آرای فلسفی سید احمد فردید و رضا داوری»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پانزدهم، شماره ۱، صص ۱۹۷-۲۲۷.
- 10.30465/cps.2023.41318.3018.
- پورزکی، گیتی (۱۴۰۳) «تحول در عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب»، دوفصلنامه علمی پژوهش سیاست نظری، شماره ۳۶، صص ۲۳۱-۲۵۷.
- 20.1001.1.20085796.1403.19.36.7.1.
- حسام‌قازی، روژان و محمد نژاد ایران (۱۴۰۱) «ریشه‌یابی تحول نگرش داریوش شایگان به مدرنیته»، فصلنامه سیاست، سال پنجاه‌ودوم، شماره ۳، صص ۶۶۵-۶۹۰.
- 10.22059/jpq.2023.318019.1007734.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷) بسط و قبض تئوریک شریعت، تهران، کیهان فرهنگی.
- (۱۳۸۵) بسط تجربه نبوی (مجموعه کلام جدید ۷)، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸) آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۰) بت‌های ذهنی و خاطره ازل، تهران، امیرکبیر.
- شریعتی، علی (۱۳۵۰) تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، سازمان انتشارات حسینیه ارشاد.
- (۱۳۹۱) امت و امامت، منتشر شده توسط تریبون مستضعفین (فایل PDF).
- صباغ کلجاهی، حاجبه و دیگران (۱۴۰۲) «تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی»، غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهاردهم، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۳۹.
- 10.30465/os.2024.48820.1981.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱ الف) نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۱ ب) هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرایند تفسیر وحی)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۷) تئوری قرائت نبوی از جهان، تنظیم فرشاد نوروزی، انجمن احیایگران فلسفه نو.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱) عقلانیت و معنویت بعد از ده سال، نشر آثار استاد ملکیان در فضای مجازی قابل دسترسی در: <https://bidgoli1371.blogfa.com/post/143>
- (۱۳۹۲) وحی و تجربه دینی پیامبر^(ص)، دریافت شده از کانال تلگرام ملکیان، (فایل PDF).

----- (بی تا الف) عقلانیت و زندگی عقلانی، دریافت شده از کانال تلگرام ملکیان، (فایل PDF).

----- (بی تا ب) چالش های دین و مدرنیسم در جهان اسلام، گفت و گوی سید نادر احمدی با ملکیان، ویژه نامه خط سوم، شماره سه و چهار، قابل دسترسی در:

<https://bidgoli1371.blogfa.com/category/22>

نژاد ایران، محمد و روزان حسام قاضی (۱۴۰۳) «تمایز رویکرد سیاسی با رویکرد فلسفی به مفهوم غرب زدگی در اندیشه آل احمد و شایگان»، فصلنامه علمی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، سال چهاردهم، شماره ۴، صص ۱-۱۹.

10.22059/jstmt.2024.370747.1686.

هاشمیان، فاطمه سادات و سید احمد غفاری قره باغ (۱۴۰۴) «بازخوانی انتقادی مؤلفه های مدرنیته در معنویت جدید بر اساس اندیشه های علامه طباطبائی»، دو فصلنامه معنویت پژوهی اسلامی، سال سوم، شماره ۱، صص ۱۹۱-۲۲۴.

10.22081/jsr.2025.68866.1086.

هنری لطیف پور، یدالله و دیگران (۱۴۰۳) «بازنمایی ذهنیت دکتر علی شریعتی در باب مدرنیته»، فصلنامه علمی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۵۲، صص ۷۳-۹۲.

10.22084/rjir.2024.29219.3778.

ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰) پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.

Bourdieu, P. (1991) Language and Symbolic Power (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Foucault, M. (1972) The Archaeology of Knowledge. (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969).

Habermas, J. (2003) Truth and Justification (B. Fultner, Ed. & Trans.). The MIT Press. (Original work published 1999 as Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp Verlag).

Skinner, Q. (1969) Meaning and Understanding in the History of Ideas. History and theory, 8(1), 3-53.

<https://doi.org/10.2307/2504188>.

----- (2016) Ideas in context: Conversation with Quentin Skinner. (Interview by H. Li). The Chicago Journal of History, 1(2), 119-127.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۵۴-۲۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳

نوع مقاله: پژوهشی

درآمدی بر «نظریه ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی ایران» بر پایه واکاوی بنیان‌های کهن ملیت ایرانی

* محمد کوراوند

** مسعود شهرام‌نیا

*** سید غلامرضا دوازده‌امامی

چکیده

در یک نگاه کلان، دو روایت اساسی در باب اصالت ملت و مفهوم ناسیونالیسم وجود دارد. یکی بر مبنای برداشت سیاسی و مدرن و دیگری بر مبنای برداشت تاریخی و فرهنگی از مفهوم ملت است. این پژوهش با کاوش در «بنیان‌های کهن ملیت ایرانی» در پی آن است تا پیوستگی و تکامل ملیت ایرانی را با تفسیری از روابط بین پدیده‌های طبیعی، تمدنی و فرهنگی از عصر پیشاتاریخ همچون درآمدی بر طرح «نظریه ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی ایران» صورت‌بندی کند. بنا بر یافته‌های پژوهش طبیعت خاص نجد ایران به‌ویژه رشته‌کوه‌های به هم پیوند خورده فلات که درون خود از ساکنان نجد در برابر دشمنان تاریخی شرق و غرب

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mo.kouravand@ase.ui.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0005-1779-2184>

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

m.shahramnia@ase.ui.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-8333-0256>

gh.12emami@ase.ui.ac.ir

*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

<https://orcid.org/0000-0002-7758-0854>



و تغییرات اقلیمی مرکز فلات محافظت کرد و سپس طبیعت‌گرایی کهن ساکنان نجد و پاسداشت عناصر طبیعت که در نظام فکری مزدایی متجلی شد نقش اصلی را در شکل‌گیری ساختار پیوسته تمدنی- فرهنگی ملیت ایرانی و تداوم تاریخی ایران بر عهده داشته است.

واژه‌های کلیدی: ملت، ناسیونالیسم فرهنگی، تمدن، فرهنگ و تاریخ.

مقدمه

در علوم اجتماعی، کمتر پدیده‌ای همچون ناسیونالیسم، این‌چنین در ابعاد و معانی مختلف به کار گرفته شده و تأثیرات ملی و فراملی گسترده داشته است. آنچه ناسیونالیسم را از دیگر پدیده‌های اجتماعی مجزا می‌کند، سازمان‌دهی یا تکنیک‌هایش نیست، بلکه یک مورد خاص یعنی تأکید بر نمایندگی فرهنگی ملت است. بنابراین درک و گونه‌شناسی ناسیونالیسم، رابطه‌ای مستقیم با برداشت از مفهوم ملت دارد. در یک نگاه کلان، دو برداشت اساسی از ملت و به تبع آن ناسیونالیسم وجود دارد. یکی برداشت سیاسی، اجتماعی و قراردادی و دیگری برداشت تاریخی، معنوی و فرهنگی است. در گونه‌شناسی ناسیونالیسم تقریباً تمام دوگانه‌ها ذیل این دو برداشت تفسیر می‌شود. نگاه نخست به دنبال توجیه فهمی ارادی، بر ساخته و مدرن از ملت است و در نگاه دوم، اعضای یک ملت نسبت به تاریخ یگانه، وحدت فرهنگی و بنیان‌های ملیت شأن آگاهی دارند.

اما ناسیونالیسم ایرانی در کدام‌یک از این دو برداشت کلان قرار دارد؟ ناسیونالیسم و اندیشه اصالت ملت ایران نیز به لحاظ نظری، بخشی از تقابل این دو نگاه بوده است، اما در چند دهه اخیر، مسئله از یک تقابل نظری فراتر رفته و در عرصه سیاست برخی جریان‌ها، به‌ویژه با گرایش‌های چپ و گلوبالیستی (ذیل نگاه سیاسی قراردادی به مفهوم ملت) با تأثیر از فضای ژئوکالچر و سوگیری به سمت القای واگرایی قومی، بنیان‌های کهن ملیت ایرانی را مورد تردید قرار می‌دهند. کلیدواژه مشترک این جریان‌ها، طرح مسایلی همچون ملیت‌های ساکن ایران، فدرالیسم و نقد ناسیونالیسم ایرانی است.

کامران متین (۱۴۰۲)، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه ساسکس با انتقاد از نپذیرفتن مشروعیت خواست سیاسی ملیت‌های فرودست ایران توسط اغلب جریان‌های روشن‌فکری- سیاسی ایران معتقد است که تشکیل دولت- ملت فارسی‌محور مرکزگرا در ایران، گرایش به پذیرش روایت ساختگی ناسیونالیست‌های ایرانی از کهن بودن ملت ایران را تقویت کرده است.

مصطفی وزیری (۲۰۱۳)، در کتاب «ایران به عنوان یک ملت خیالی»، تاریخ ملی ایران را ابداعی متأخر می‌داند و معتقد است که برداشت‌های اروپایی از ملت و

ناسیونالیسم، تاریخ‌نگاری را با نظریهٔ نژادی درآمیخته است و استدلال می‌کند که برآمدن شرق‌شناسی، ایدهٔ نژاد آریایی و دسته‌بندی‌های زبانی (هندوایرانی)، عامل تاریخ‌نگاری الیتیستی سوگیرانه اندیشمندان ایرانی از ادبیات اروپایی بوده است. این جریان‌ها با ایجاد شبهه، پیوستگی و اصالت ملیت ایرانی را مورد تردید قرار می‌دهند. در نتیجه پرداختن به این مسئله مهم یعنی اثبات ساختار دیرینه و تمدنی ملیت ایرانی به دغدغه اصلی انجام این پژوهش بدل گشت.

این پژوهش درصدد است تا با بررسی گونه‌شناسی ناسیونالیسم و فاصله‌گیری انتقادی از هر دو نگاه راست افراطی و چپ افراطی (وطن‌گریزی)، با رویکرد تاریخی تفسیری به طرح نظریه ناسیونالیسم تمدنی - فرهنگی ایران ورود کند. بنا بر فرضیهٔ پژوهش، برخلاف ناسیونالیسم مدرن که بیشتر بر نقش سیاست و عصر دولت - ملت‌ها تکیه دارد، ملیت ایرانی، ساختاری کهن، انباشتی و به هم پیوسته دارد که بر بنیان تمدن و فرهنگ ملی شکل گرفته و تداوم تاریخی و نوزایی ایران در فراز و نشیب دوران در نتیجهٔ چنین بنیان استواری رخ داده است. این طرح نظری بیان می‌دارد که چگونه ملیت ایرانی و حس ملی‌گرایی خاص آن، برخاسته از روند تکامل تمدن و فرهنگ ایران و در پیوند با اقتضائات و ساختار طبیعی و تمدنی و تاریخی این مردم شکل گرفته است.

پیشینه پژوهش

احمدوند و بخشی (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «بررسی زمینه و پارادایم زبانی در اندیشه سیاسی زرتشت» به بررسی تأثیر الهیات سیاسی زرتشت در بستر تمدن ایران و در بطن تحولات تاریخی آن پرداخته‌اند. بنا بر یافته‌های این پژوهش، مؤلفه‌های پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت، خواستار استقرار شهریاری نیرومند و باشکوه در ایران‌زمین بوده است.

اصغری ثانی و هژبری (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «پیوند باستان‌شناسی و امنیت ملی» کوشیده‌اند تا نشان دهند که باستان‌شناسی از طریق کشف عناصر و مؤلفه‌های تمدن باستانی و تاریخی یک ملت، از رهگذر تحکیم هویت ملی، ملی‌گرایی و همبستگی

ملی منجر به تقویت امنیت ملی می‌شود.

اشرف (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «هویت ایرانی از باستان تا پهلوی» به همت حمید احمدی به صورت‌بندی مقالاتی در باب هویت ایرانی می‌پردازد. در بررسی انواع روایت‌ها از هویت ایرانی، او روایت تاریخ‌نگر را به عنوان راه‌حل میانه برای تحلیل هویت ایرانی برمی‌گزیند و هرچند هویت ملی را مقوله‌ی عصر جدید می‌داند، هویت فرهنگی ایرانی را مقوله‌ای تاریخی برمی‌شمرد.

احمدی (۱۳۹۰) در پژوهش «بنیادهای هویت ملی ایرانی؛ چهارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور» تلاش داشته است تا هویت ملی ایران با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی، تبیین و بازفهم شود. در این بازسازی، هسته سخت هویت ایرانی یعنی سرزمین، تاریخ، دیانت و دولت را حفظ نود و به این مجموعه، برابری مردم و مفهوم شهروند را به عنوان یک اصل محوری به گفتمان هویت ایرانی اضافه کرد.

همچنین احمدی و فاضلی (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان «ناسیونالیسم، مسئله هویت و دولت ملی در تئوری اجتماعی» می‌کوشند تا با متمایز کردن دو نوع ناسیونالیسم کلاسیک و مدرن، پندار ناسیونالیسم به عنوان مولود مدرنیسم و روشننگری را رد کرده، حس ناسیونالیستی و فداکاری در راه آرمان‌های ملی را به طول تاریخ بشر تسری دهند.

طباطبایی (۱۳۸۰) در جلد اول کتاب «تأملی درباره ایران» به بیان مفهوم ایران از منظر فلسفه تاریخ می‌پردازد. هدف نهایی از این تأمل فلسفی و طرح مسئله ایران، نوزایش ایران است که آغاز نخواهد شد مگر با پایان دوره انحطاط طولانی چند سده اخیر. طباطبایی معتقد است که این تأمل یا به بیانی دیگر «ایران‌شناسی» و شناخت بنیادین، از آن زمانی آغاز خواهد شد که بتوانیم دستگاه مفاهیم را به طور دقیق درباره تاریخ و اندیشه خود به کار بندیم.

شاهرخ مسکوب (۱۳۷۹) در پژوهشی با عنوان «هویت ایرانی و زبان فارسی» نشان می‌دهد که مردم ایران برای ادامه حیات تاریخی در بحران‌های تاریخی، به دو روش ایستادگی کرده‌اند: مستقیم یا نظامی و غیر مستقیم و به تعبیر او، فرهنگی. در تعبیر

دوم، تداوم ایرانیت و حس ملی بر دو ستون عمده تاریخ و زبان استوار گشته است. دو تمایز اصلی بین مطالعه حاضر با پژوهش‌های ارزشمند یادشده وجود دارد. نخست اینکه تمرکز اصلی در بیشتر این پژوهش‌ها بر مسئله هویت است و عناصر فرهنگ و تاریخ را به عنوان وجوهی مؤثر بر مسئله هویت ایرانی و تغییرات و تجدید آن در یک دوره خاص تاریخ مدنظر قرار داده‌اند؛ در حالی که این پژوهش بر بنیان‌های نخستین طبیعی، تمدنی و فرهنگی که از پیشاتاریخ سازنده پدیده ملت بوده، متمرکز است. تمایز دیگر اینکه پژوهش حاضر از طریق شناخت بنیان‌های کهن ملت ایرانی و ارتباط این ساختار پیوسته، به دنبال گونه‌شناسی ناسیونالیسم ایران و بازفهم ملی‌گرایی ایرانی است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر به دنبال بازفهم بنیان‌های اصالت ملت ایران از طریق تفسیر تکوین تمدن ایران است. برای این مهم، این پژوهش از رهیافت تاریخی تفسیری استفاده می‌کند. راهبرد عمده برای مرتبط ساختن تاریخ و ایده‌های نظری، کاربرد مفاهیم برای تفسیر تاریخ است که به آن جامعه‌شناسی تاریخی تفسیری هم گفته می‌شود. در این رهیافت، محقق به دنبال تفسیرهای معنادار و مهم از تاریخ است (اسکاچپول، ۱۳۹۷: ۵۰۷). این رهیافت متکی بر سنت‌های تفسیری (وبری) است. نوع پژوهش، تاریخی و به لحاظ سطح پژوهش دارای برد کلان است. روش پژوهش، اسنادی و ابزار پژوهش، مطالعات کتابخانه‌ای است.

چارچوب نظری و مفهومی

برای رسیدن به یک چارچوب مفهومی تلفیقی درباره «ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی ایران»، درک روایت‌ها از ملت و مقوله گونه‌شناسی ناسیونالیسم و نسبت برقرار شده بین آنها با ایده مطرح در این مطالعه، ضروری است.

روایت‌ها از ملت

ملت، گروهی جغرافیایی است که دارای احساس یگانه و مشترک (ویژگی ارزشمند

اصل ملیت) است. احساس یگانه و مشترک می‌تواند به زبان مشترک، احتمالاً نسب مشترک، فرهنگ مشترک، منافع و خطر مشترک (در گذشته) مربوط باشد؛ اما این احساس به هر ترتیبی ایجاد گردد، عامل اساسی موجودیت یک ملت است (راسل، ۱۳۹۳: ۴۰۸). رنان با نمایش نابسندگی عناصر قبلی تعریف ملت، آن را به صورت اصلی معنوی تعریف می‌کند که از دو عنصر یگانه تشکیل شده خاطره گذشته مشترک و بازتأیید پیوسته خواست آدمیان به همزیستی (رنان و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱). اما با تصور وجود ملت‌های ماقبل مدرن به تعریفی مستقل درباره ملت نیاز داریم. بنابراین ملت، یک اجتماع انسانی دارای نام که در سرزمینی زندگی می‌کنند و دارای اسطوره‌های مشترک، تاریخ مشترک، فرهنگ عمومی مشترک و اقتصاد واحد و حقوق و تعهدات مشترک برای همه اعضا هستند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۴).

ناسیونالیسم در پیوند با این معنا، هر ترکیبی از رویکردهاست که ارزش‌هایی اساساً سیاسی، اخلاقی و فرهنگی را به تاریخ ملت و ملیت منسوب می‌کند (ر.ک: Miscevic, 2020) و ملیت، شکلی از احساسات و معنویت برآمده از شور و شکوه خاص مربوط به میهن است. سه روایت درباره پیدایش ملت‌ها وجود دارد: روایت ملت‌گرا که ملت را پدیدار تاریخی بشر می‌داند و منشأ آن را از دوران پیش از تاریخ می‌داند. روایت مدرن که ملت را پدیدار جدید و ساخته و پرداخته دولت‌های ملی در عصر جدید می‌داند و روایت تاریخ‌نگر که هویت ملی را زاده دنیای جدید می‌داند، اما این هویت، گسست بنیادین با گذشته و تاریخ (به‌ویژه ملل کهن) ندارد (ر.ک: اشرف، ۱۳۹۹). گونه‌شناسی ناسیونالیسم، مقوله‌ای در راستای این سه روایت از پیدایش ملت‌هاست.

گونه‌شناسی ناسیونالیسم

در یک نگاه کلان، دو برداشت اساسی از ملت و به تبع آن ناسیونالیسم وجود دارد. یکی برداشت سیاسی، اجتماعی و قراردادی و دیگری، برداشت تاریخی، معنوی و فرهنگی. در گونه‌شناسی ناسیونالیسم، بیشتر دوگانه‌ها ذیل این دو برداشت تفسیر می‌شوند. برای فهم چارچوب نظری پژوهش به مرور برخی از این دوگانه‌ها می‌پردازیم:

— ناسیونالیسم غربی (مدنی) و شرق (نژادی)

جریان‌شناسی ناسیونالیسم آلمان، عامل مهمی در تکامل سنخ‌شناسی هانس کوهن

با عنوان ناسیونالیسم غربی و شرقی است. بنا بر استدلال کوهن، اشکال غربی بر این ایده استوار بود که ملت، انجمنی عقلانی از شهروندان بود که به واسطه قوانین و سرزمین مشترک با یکدیگر پیوند می‌خوردند. در حالی که اشکال شرق مبتنی بر فرهنگ مشترک و ریشه‌های قومی بودند و بر این اساس تمایل داشتند که ملت را به عنوان یک کل ارگانیک و به هم پیوسته تعریف کنند. آرتور گوبینو می‌پنداشت که مردمانی با ویژگی‌های قومی مشترک به ملیت یگانه‌ای تعلق دارند. مناطقی که بتوان در آن یگانگی نژادی را نشان داد- مغولستان، فلات ایران، آناتولی داخلی و شبه‌جزیره عربستان- بسیار کمیاب هستند (رنان و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۳). در مجموع از نظر کوهن، ناسیونالیسم غربی، همبستگی خود را از پایبندی به مفهوم قرارداد اجتماعی حاکمان و مردم می‌گیرد و عضویت در این جامعه ملی، داوطلبانه است (Woods, 2016: 432). ناسیونالیسم شرقی که همبستگی خود را از دیدگاهی ارگانیک به جامعه ملی مبتنی بر ریشه‌های مشترک می‌گیرد، دارای عضویت بسته است (ر.ک: Kohn, 1944).

- ناسیونالیسم اراده‌گرایانه (لیبرال) و ارگانیک

یکی از دوگانه‌ها، دو نوع اراده‌گرایانه و ارگانیک ناسیونالیسم است. رنان در کنار وزن و اهمیتی که به کیش نیاکان و گذشته حماسی می‌دهد، برای اثبات ایده آل لیبرال و اراده‌گرایانه از ملیت به دنبال توجیه فهمی سیاسی از ملت است. تصدیق نقش گذشته تاریخ و خاطره ملی شکوهمند و عظمت مشترک در گذشته و تداوم اراده سیاسی مشترک در زمان حال برای انجام کارهای بزرگ، شرایط ضروری برای وجود یک ملت است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۵۴). ناسیونالیسم ارگانیک با طبیعی انگاشتن مقوله ملت، عضویت در آن را امری ذاتی و غیر ارادی تلقی می‌کند. در این صورت دولت نیز مشروعیت سیاسی خود را از اتحاد ارگانیک ملتش می‌گیرد.

- ناسیونالیسم فرهنگی - تاریخی و ناسیونالیسم سیاسی - مدرن

اندیشمندانی چون جان هاجینسون و آنتونی دی‌اسمیت به خصلت فرهنگی و نمادین ملی‌گرایی توجه می‌کنند و معتقدند که ناسیونالیسم را می‌توان از طریق تحلیل هویت‌های فرهنگی جمعی در یک دوره زمانی طولانی شناخت. ناسیونالیسم فرهنگی

مورد نظر هاچینسون برخلاف ناسیونالیسم سیاسی، ملت را در رضایت با قانون محض نمی‌جوید، بلکه آن را در احساساتی که توسط طبیعت و تاریخ به بار نشسته‌اند، جست‌وجو می‌کند (میرزایی، ۱۳۹۶: ۳۹). هاچینسون از رهیافت تفهمی وبری برای تمایز ناسیونالیسم فرهنگی از انواع سیاسی ناسیونالیسم و آشکار کردن پویایی اشکال فرهنگی و نقش گذشته تاریخی در احیای ناسیونالیسم مدرن استفاده کرد. در مقابل ناسیونالیسم سیاسی، ملت‌سازی را بیشتر فرآیندی مدرن و سیاسی تلقی می‌کند و نقش ساختارهای اجتماعی جدید و به‌ویژه دولت‌های مدرن در ساخت چنین ایده‌ای را بیش از تاریخ و فرهنگ می‌داند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۷).

ناسیونالیسم فرهنگی به صورت یک جنبش احیای فرهنگی در دوران مدرن، اگر بخواهد مردم را برای احیای ملت بسیج کند، باید دست به گزینش گنجینه‌های از پیش موجود چون اسطوره‌ها، خاطرات تاریخی و نمادها بزند (ر.ک: Hutchinson, 1994). هردر ادعا می‌کرد که «هر ملتی دارای روح ملی خاص خودش است» و باید از آن پیروی کند. پس وظیفه ناسیونالیست‌ها، کشف دوباره روح تمدنی فرهنگی بی‌نظیر ملت مردم است. در ملی‌گرایی فرهنگی، جوهر ملت، تمدن ممتاز آن است که محصول تاریخ فرهنگ و طرح جغرافیایی یگانه آن است. در آثار برخی پژوهشگران این حوزه، ردیابی ریشه‌های ملت‌های خاص مانند ایرانیان یا آرامنه و ظهور آهسته هویت‌های ملی مدرن از ریشه‌های کهن در طول یک دوره زمانی طولانی بررسی شده است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۸۹).

درآمدی بر نظریه ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی ایران

در بررسی نظریه‌های ناسیونالیسم گفته شد که برخی اندیشمندان، خاصیت ارگانیک، فرهنگی و تبارشناسانه ملت را مدنظر قرار داده‌اند. به عقیده هردر، طبیعت، ملت‌ها را می‌آفریند، نه دولت‌ها (میرزایی و مرادخانی، ۱۳۹۷: ۱۲۵). بیشتر متفکران این حوزه همچون هردر، اسمیت، هابزبام و توین‌بی هنگام بررسی معدود ملل کهن (با ریشه تمدنی آشکار) از ایران هم نام می‌برند. بسیار پیش از پیدایش ناسیونالیسم مدرن و تعریف سیاسی از ملت تصور ایران‌زمین، خودآگاهی تاریخی، آداب فرهنگی، کیش و

اندیشه و نیای مشترک در مردمان سرزمین ایرانی وجود داشته است (ر.ک: Cottam, 1978). مورخان ناسیونالیسم این را می‌پذیرند که ایران، جزء چند ملتی است که عصر ناسیونالیسم را با برخورداری از ریشه تاریخی عمیق و تجربه بازسازی مداوم هویت پیشامدرن خود تجربه کرد (اشرف، ۱۳۹۹: ۱۹۵).

این متفکران به‌وضوح ایران را در زمره ملل کهن جهان می‌شناسند. اما از آنجایی که ساختار تمدنی و بنیان‌های اصالت ملت ایران به طور کامل در قالب هیچ‌یک از دوگانه‌های ناسیونالیستی یادشده و الگوهای مدرن نمی‌گنجد، می‌توان با وام‌گیری از برخی عناصر بنیادی این تعاریف به دنبال چارچوب و الگویی تمدن‌محور، فرهنگی و تاریخ‌نگر برای درون‌فهمی سیر پدیدار تاریخی ملیت ایرانی و کشف روح ملی (خاص) آن بود و آن را درآمدی بر طرح نظریه «ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی ایران» قرار داد. این طرح نظری، پیوستگی و تکامل طبیعی ملیت ایرانی را با واکاوی و تفسیری از روابط بین پدیده‌های طبیعی، تمدنی و فرهنگی و تحلیل تأثیر آنها بر یکدیگر، سامان‌دهی و صورت‌بندی می‌کند.

واکاوی بنیان‌های ناسیونالیسم تمدنی فرهنگی از عصر پیشاتاریخ

اثبات وجود ملت‌های طبیعی و ماقبل مدرن، مستلزم فهم بنیان‌ها و ساختارهای کهن شکل‌گیری ملیت است و کشف این بنیان‌ها به تفسیر این پژوهش از پدیده تاریخی و تمدنی ناسیونالیسم در ایران کمک می‌کند. بنابراین باید به دنبال کشف بنیان‌های طبیعی (زادگاه تمدن و جغرافیای تاریخی)، فرهنگی و تاریخی طی دوران مختلف بود که ساختار اصالت ملت ایران بر آن استوار گشته و تکامل یافته است. در گذشته نیز در کنگره‌های خاورشناسی (به سرپرستی چهره‌هایی همچون سید حسن تقی‌زاده، عباس اقبال آشتیانی و علامه قزوینی)، بحث‌ها درباره هویت و ارزش سرزمینی ایران را در سه مجموعه بزرگ یعنی مجموعه اقلیمی و طبیعت ایران، مجموعه تاریخی و مجموعه فرهنگی و عقیدتی ایران تقسیم‌بندی می‌کردند (موسوی گرمارودی، ۱۳۶۹: ۱۵۷-۱۶۰).

برخی نظام‌های مطالعاتی ایران‌شناسی، تمدن ایران را به دو دوره کلان پیش از تاریخ و دوره تاریخی تقسیم می‌کنند. پیش از تاریخ، دوره قبل از نگارش و ثبت تاریخ

است. در این مطالعه به دلیل محدود کردن گستره تحقیق، بنیان‌های تمدنی و فرهنگی ملیت در دوره پیشاتاریخ واکاوی می‌گردد.

طبیعت و تمدن دوره پیشاتاریخ

برای بررسی محیط تمدن ایران در دوران پیشاتاریخ، علاوه بر پژوهش‌های پیشین، از علوم مددکار تاریخ که در بازسازی و فهم گذشته به محقق یاری می‌رساند نیز استفاده می‌شود. این دانش‌ها شامل جغرافیا، باستان‌شناسی، کتیبه‌شناسی، نسب‌شناسی، گاه‌شماری و زبان‌شناسی است (میرجعفری و نورایی، ۱۳۸۸: ۵۳-۵۶).

طبیعت نجد ایران: جغرافیا بستر تاریخ

ویژگی خاص فلات ایران، دو رشته‌کوه عظیم و به هم پیوند خورده آن است: رشته‌کوه البرز که از بلندی‌های هزار شاخه ارمنستان تا دشت خراسان امتداد دارد و به رشته‌کوه هندوکش که از پامیر امتداد یافته می‌پیوندد و رشته‌کوه زاگرس که از بلندی‌های هزار شاخه ارمنستان تا مجاورت اقیانوس هند از طریق بلوچستان و افغانستان از راه شمال به محور پامیر می‌رسد. این دو رشته‌کوه و مثلی که درست کرده است، در دو جانب فلات از دوران کهن، نقاط ضعف و قوت ایران بوده است (کامرون، ۱۳۶۵: ۵). دیگر ویژگی خاص فلات ایران در گذشته دور، وجود یک یا چند دریاچه بزرگ درون فلات مرکزی بوده است که امروزه تنها آثاری از آن (در بیابان مرکزی) باقی مانده است. بیابان لوت و ریگزارهای شرقی بم (بقایای دریاچه کهن مرکزی) از دیدگاه تاریخی و جغرافیایی هم فلات ایران را به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کند (فرای، ۱۳۸۶: ۲۲).

جغرافیای طبیعی ایران، نقش مهمی در شناخت شروع تاریخ تمدن ایران بازی می‌کند؛ از آن جمله نقشی که دریاچه بزرگ مرکزی ایران (شاید ساوه یا بخشی از فراخکرت) در ایجاد تمدن‌های نخستین و نقشی که کوه‌های دورتادور فلات ایران و زیستگاه‌های آن در یکجانشینی تمدن‌های بعدی این سرزمین بازی کرده‌اند. جغرافیا، بستر تاریخ ایران است.

– دریای مرکزی ایران: شکل‌گیری سکونت‌گاه‌های اولیه در فلات: از کاوش‌های باستانی در جاهایی مانند تپه گیان یا تپه حصار و سیلک (مناطق پیرامون دریاچه مرکزی) دریافتیم

که پیش از آمدن ایرانیان در این پیرامون، فرهنگ و تمدن بوده است (فرای، ۱۳۸۶: ۵۶). گیرشمن در ابتدای پژوهش خود درباره ایران ماقبل تاریخ، نخستین سکونتگاه تمدن‌های پراکنده درون نجد ایران را سواحل بقایای دریاچه عظیم مرکزی ایران می‌داند. همچنین احتمالاتی درباره اشتراک ریشه نژادی و تمدنی ساکنان اولیه سیلک، ری، دامغان، شوش گیان و لرستان (و تمدن جیرفت) در محدوده دریاچه‌های مرکزی ایران می‌دهد. همچنین در اوستا و بندهش نام دریاچه‌هایی چون زرمند (زراومند) و چیچست و کیانسه و چندی دیگر در حوزه تمدنی ایران ذکر شده است.

– خشک‌سالی بزرگ و تهاجم اقوام بیرونی: تغییر سکونت‌گاه‌های اولیه از قدیم‌ترین ایام، مسئله آب و مسئله هجوم اقوام بیابان‌گرد و تمدن‌های بیرون نجد در ایران، امر حیاتی به شمار می‌رفته است. در یکی از سروده‌های زرتشت، نیاز به مراقبت دائم، هم در برابر شن‌های بیابان که مدام جلو می‌آیند (اشاره به خشک شدن دریاچه‌ها) و هم مراقبت در برابر سوار بیابانگردی (اشاره به تورانیان بیابانگرد) که آدمیان را می‌کشد تا گله و حشم او را برباید و زن و کودک او را به اسیری برد، آمده است (بارتلد، ۱۳۷۷: ۸). ایرانیان در ناخودآگاه تاریخی خود از خشک‌سالی، ترس و خاطره بدی داشته‌اند. این موضوع شاید بی‌ارتباط با اولین فاجعه‌ای نباشد که ساکنان نخستین نجد درباره تغییر اقلیم مرکز فلات، ناشی از خشک شدن دریاچه (بزرگ) مرکزی ایران به یاد داشتند. در تیشتریشست اوستا، نبرد تیشتر ایزد باران با اپوش، دیو خشک‌سالی روایت می‌شود. تیشتر با دیو خشک‌سالی به سه نبرد می‌پردازند. اهورامزدا خود به نیایش تیشتر می‌پردازد... و این بار تیشتر، اپوش را هزار فرسنگ از دریای فراخکرت دور می‌سازد (ر.ک: پورداوود، ۱۳۷۷).

با تغییرات اقلیمی و خشک شدن بقایای دریاچه‌های مرکزی به مرور این مناطق غیر قابل سکونت شد و تمدن‌های نخستین پیرامون آن تحت تأثیر قرار گرفتند (ر.ک: هدایتی، ۱۳۹۵). بعد از این فاجعه بزرگ بود که ساکنان نجد در پیرامون کوهستان، اساس جدیدی برای زندگی خود بنیان نهادند. تمدن ایرانی در کنار دریاچه‌ها آغاز شد، اما ملیت ایرانی و یکپارچگی در برابر دشمنان و بلایا با مرحله کوه‌نشینی ایرانیان در دامنه‌ها و دشت‌های کوه آغاز شد (موله و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۰۶). همچنین جغرافیای ایران

در دل خود از ساکنان درون نجد در برابر دشمنان یا رقبای تاریخی شرق (تورانیان و سکاها) و غرب (اکد، آشور و بابل) محافظت کرده است. در این سکونتگاه‌های جدید، کهن‌ترین هسته تمدن و قلمرو زیست جهان خاص ایرانی شکل گرفت و زمینه‌ساز فرهنگ بومی شد.

زیستگاه کوهستان: شکل‌گیری دو کانون تمدنی در نجد (شرق اساطیری و غرب تاریخی) با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در باب تمدن ایران می‌توان دریافت که پس از تغییر سکونتگاه‌های پراکنده اولیه، ایران پیشاتاریخ دارای دو کانون تمدنی در استحکامات طبیعی و زیستگاه‌های جدید خود شده است. نگاه‌ها به کانون تمدنی شرق با مطالعات اسطوره‌شناسی، اوستایی و باستان‌شناسی همراه بوده است. آریان‌های ایرانی در اعصار قبل از تاریخ، چهار دولت تشکیل داده‌اند: دو دولت زمانی که با هندی‌ها بوده‌اند و دو دیگر، زمانی که در شرق مستقر شده بودند. دو دولت اولی یعنی دولت جمشیدی‌ها و فریدونی‌ها به کلی اساطیری‌اند (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۸۴). با سلسله منوچهری‌ها، دولت شرقی ایران تشکیل می‌شود (به عنوان هفتمین پادشاه دوران پیشدادی). ظن آن می‌رود که پایتخت این دولت، آمل بوده باشد. در هر حال دولت منوچهری‌ها در مواقع سخت (تهاجم‌ها) به استحکامات طبیعی البرز و دماوند تکیه می‌کرده‌اند. سکاها این دولت را تحت فشار قرار داده، سرنگون می‌کنند (همان: ۱۲۲). مطابق روایت اوستا، پهلوان بزرگ هوشنگ (با لقب پیشداد) در کوه البرز برای رب‌النوع آناهیتا، قربانی‌ها می‌کرد. او را گل‌شاه به معنی پادشاه کوهستان لقب داده‌اند.

در اساطیر، البرز کوه مقدس ایران است که زایش مهر و پل چینوت در آن است. در بندهش در بخش آفرینش کوه‌ها آمده است: «نخستین کوهی که فرارست البرز ایزدی بخت بود. از آن پس همه کوه‌های دیگر به هجده سال فرا رستند...» در پیدایش رودها در بندهش از البرز به عنوان نقطه پیدایش رودهای ایران یاد شده است (بهار، ۱۳۸۵: ۷۱-۷۵). کنام سیمرغ بر فراز البرز کوه است. از ستیغ آسمان پیوند البرز مه‌آلوده، یا حریر راز بفت قصه‌های دور، بال بگشای از کنام خویش، ای سیمرغ رازآلود (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۴: ۴۰). بنابراین استحکامات طبیعی و نمادین چون البرز و دماوند، واجد مهم‌ترین نقش در

شکل‌گیری این کانون تمدنی بوده‌اند.

نگاه‌ها به کانون تمدنی غرب ایران از اشارات آثار تمدنی بین‌النهرین به ایران، باستان‌شناسی شوش و عیلام، تاریخ ماد و پارس نشأت می‌گیرد. آرتور پوپ در کتاب «شاهکارهای هنر ایران» می‌گوید کسانی از دانشمندان عصر ما عقیده دارند که شاید ایران، نخستین گاهواره فرزند آدمی و مظهر تمدن بشری بوده است (موسوی گرمارودی، ۱۳۶۹: ۵۸). در غرب نجد، نخستین شاهنشاهی بزرگ در سرزمین‌های مرتفع تحت تسلط عیلام شکل گرفت. پس از این فتوحات، تجدید نیروی ملی در عیلام صورت گرفت. کتیبه‌ها فقط به خط عیلامی مقدم نوشته می‌شد و شوش در زاگرس، مرکز عمده هنر و اقتصاد شد (گیرشمن، ۱۳۳۶: ۴۹-۵۰). نخستین پرستشگاه‌ها (چغازنبیل دوراونتاش) که در زاگرس ساخته شدند، نشانه‌هایی برای دفاع ملی و فرهنگ خاص آنها بود و اینشوشیناک به خدایی ملی بدل گشت (کامرون، ۱۳۶۵: ۷۸). حکومت ماد در محل پیوند کوه‌های البرز و زاگرس تشکیل شد و تقریباً بیشتر خاک ایران را شامل می‌شد. بدین ترتیب در این کانون سرزمین‌های مرتفع غرب، جبال ماد و زاگرس، واجد نقش مهم تمدنی بوده است.

ملت کوهستان: ساکنان نجد از نگاه تمدن‌های پیرامون

نام عیلام در متون اکدی و سومری به‌جای‌مانده از این زبان‌ها به معنای سرزمین‌های مرتفع بوده است. در کتیبه‌های تمدن‌های کهن اکد، آشور و بابل می‌توان کشفیاتی از دوره پیشاتاریخ فلات ایران استخراج کرد. بازتاب جنگ‌ها میان کوه‌نشینان عیلام و بابلی‌ها را می‌توان در کتیبه‌ای از «فرمانروای آداب» که با عیلام و مرهشی و گوتیوم نبرد کرد، یافت: «اٹاناثوم، کوه‌نشینان عیلامی را شکست داد و ایشاکو شاه، دو شهر عیلامی را فرومالید». در مهم‌ترین و کهن‌ترین کتیبه‌های مرتبط با موضوع پژوهش هم پادشاهان اکد و هم بابل از کوه‌نشینان خاوری در کتیبه‌ها یاد می‌کنند. سارگن پادشاه اکد (پادشاه مهم روزگار باستان)، اندکی پس از نشستن بر تخت شاهی، تدابیری برای برانداختن کوه‌نشینان خاوری اندیشید (کامرون، ۱۳۶۵: ۲۳-۲۴). در اینجا شاهد نخستین اشارات به اقوام آریایی در کتیبه‌های آشوری هستیم و کماکان برای تمایز بین مردم بین‌النهرین و مردم فلات ایران در کتیبه‌ها و آثار به‌جای‌مانده از آشور و بابل، ایرانیان را سرکردگان یا

ملت کوهستان نام می‌برند. نام ایران نخستین بار در کتیبه‌های شلمانسر سوم، پادشاه آشور در ۸۳۶ ق م به نظر ما می‌رسد (هرتسفلد، ۱۳۵۴: ۳۰).

— تعیین قلمرو و ثبت تاریخ در دل کوه‌ها: نخستین حجاری‌ها و معابد

نخستین آثار باستانی در ایران که در دل صخره و کوه‌ها یافت شده، هم‌عصر تمدن‌های اکد و سومر است. یکی از سه صخره که دارای نقوش است، در سرپل واقع شده است. این نقش، هیکل پادشاهی را نشان می‌دهد که در منطقه لولا بوده است و آنو بانی نی نام داشته است (همان: ۱۸). وظیفه‌ای که نقش برجسته‌های یادشده (در سرپل ذهاب) ایفا می‌کنند، عظیم و پایدار است. در ماقبل تاریخ، چنین نقوشی و نظایر آنها رواج یافت و طی تاریخ متمدنی ایران، پادشاهان از این نقوش بدوی در بالای کوه‌ها و نقاط مختلف نجد ایران ایجاد کردند (گیرشمن، ۱۳۳۶: ۳۶-۳۷). حجاری‌ها و نقش برجسته‌های ایجاد شده در کوه‌ها در پیشاتاریخ در حکم تعیین قلمرو سرزمین بوده است. نخستین پرستشگاه‌هایی که در زاگرس ساخته شدند، از جمله پرستشگاه تقریباً انحصاری عیلامی (چغازنبیل)، نشانه‌هایی برای دفاع ملی و فرهنگ خاص آنها بود (کامرون، ۱۳۶۵: ۷۸). نخستین آتشکده‌های اساطیری ایران نیز در چهارگوشه سرزمین و در برخی کوه‌ها ساخته شده بود. با ایجاد نخستین نقش برجسته‌های ماندگار در سرحدات و نخستین پرستشگاه‌ها و شهرها برای اولین بار شکلی از یک ملت (اجتماع به-هم‌پیوسته با مرز، نماد و آیین مشترک) را شاهدیم و این اتحادیه اقوام کوهستانی مرکز غرب و جنوب زاگرس در برابر دولت‌های قدرتمند بین‌النهرین و بابل است.

— زاگرس میانی: آمیختگی قومی و تمدنی درون فلات ایران

با آمدن هندیان به شبه‌قاره و ایرانیان به درون فلات، کتاب وداها به‌ویژه ریگ ودا و اوستا با باستان‌شناسی (برای بازسازی گذشته) همچون مدارک کتبی دست به دست هم دادند (فرای، ۱۳۸۶: ۷۷). کم‌کم سیمای ایران جدید در حال پیدایش است. آنچه قبلاً عیلام کهن (شوش) بود، اکنون به واحه‌ای هم‌سرنوشت با آنزان و پارس و ماد و آرامی‌ها و کران خلیج فارس بدل می‌شود (کامرون، ۱۳۶۵: ۱۲۶). مهم‌ترین اختلاط تمدنی بین ساکنان قدیم فلات و آریان‌ها در زاگرس میانی رخ داد. می‌توان این دوره را (اوایل هزاره

تا قرن ۷ ق.م) که در آمیختگی جمعیت بسیار زیاد بوده است، دوره اختلاط اقوام ایرانی نامید و دوره بعدی قرون ۷ تا ۶ ق.م را دوره یکپارچگی سیاسی و اجتماعی نامید.

- البرز و زاگرس: بنیان تمدنی پیدایش ملیت ایرانی در پیشاتاریخ

با تحلیل و تبیین داده‌های پژوهش مشخص شد که شکل‌گیری ملیت ایرانی در عصر پیشاتاریخ، برخاسته از روند تکامل تمدن و در پیوند با اقتضانات و ساختار طبیعت خاص نجد ایران و به‌ویژه اقلیم کوهستان بوده است و می‌توان دو رشته کوه عظیم و به هم پیوند خورده فلات ایران را به عنوان مهم‌ترین عامل پایداری تمدن و پیدایش ملیت متمایز ایرانی مطرح ساخت. بنا بر استدلال این پژوهش، خشک شدن دریای مرکزی و بحران اقلیمی در مرکز فلات و همچنین تهاجم اقوام بیرونی، منجر به تغییر سکونتگاه اولیه ساکنان نجد شد و آنان سپس در زیست‌بوم کوهستان، با دفاع از سرزمین خود در برابر دشمن مشترک و ایجاد حس تعلق سرزمینی، اساس جدیدی برای زندگی خود بنیان نهادند.

روند شکل‌گیری دو کانون تمدنی جدید در نجد ایران در استحکامات کوهستانی البرز و زاگرس آغاز شد و سرآغاز تاریخ و اساطیر این سرزمین با کوه پیوند خورد. شکل‌گیری یک زیستگاه دائمی و تمدن پایدار درون نجد در تمایز با تمدن‌های «سامی بین‌النهرینی» در غرب و اقوام «تورانی کوچنده» در شرق باعث شد که در این پهنه جغرافیایی، اجتماعی متمایز دارای سرزمین، استقلال، حس وفاداری متقابل و اساطیر (ویژگی‌های اصلی تعریف ملت) خاص خود شکل گیرد. بدین ترتیب از دوره پیشاتاریخ در بستر طبیعی و نمادین البرز اساطیری و زاگرس، ملیت ایرانی دارای قلمرو خاص خود شد و ریشه ناسیونالیسم طبیعی و تمدنی کهن ایران، حس همبستگی و دفاع از سرزمین مشترک در زیست‌بوم کوهستان، درون نجد ایران پدیدار شد. ملیت ایرانی از آن پس دارای «قلمروی جغرافیایی، زیستی و تمدنی» خاص خود شد و پدیده «ایران‌زمین» سر برآورد. به بیان هردر، ملت ساکنان نجد دارای «روح ملی و طبیعی خاص» خود شد.

اندیشه و فرهنگ دوره پیشاتاریخ

حلقه واسط بین بنیان تمدنی و بنیان فرهنگی ملیت ایرانی در پیشاتاریخ، طبیعت‌گرایی کهن ساکنان نجد بود که ریشه در مواهب و احساساتی داشت که طبیعت

این سرزمین به مردم ارزانی داشته بود. با بنیان‌گذاری تمدن پایدار نجد ایران و اقلیم کوهستان، پاسداشت حرمت طبیعت، ستایش عناصر طبیعی و پرستش نور با تکامل اندیشه و فرهنگ، در نظام فکری و معنوی مزدایی متجلی شد.

طبیعت‌گرایی کهن ساکنان نجد

آریایی‌های پیش‌اوستایی، گیتی را برپا شده از هفت خلقت (طبیعت) تصور می‌کردند: آسمان، آب، زمین، گیاه یکتا، حیوان یکتا، آدم یکتا و آتش (محمودی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱). تصور جغرافیایی در فکر ایرانی، همراه با اسطوره‌های آفرینش (مرکز هفت اقلیم) پدیده آمده است... مفاهیم سرزمینی (و شهری) برای ایرانیان از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بود، چنان‌که ایرانیان برخلاف عرب‌ها که در وهله نخست خود را با تبار می‌شناختند، بیشتر به پیوندهای سرزمینی خود مباحثات می‌کردند (اشرف، ۱۳۹۹: ۹۵-۱۰۰). هردوت می‌گوید که پارسیان برای خدایان، تندیس نمی‌سازند... آنان زئوس و دیگر خدایان را بر کوه‌های بلند سپاس می‌گزارند (فرای، ۱۳۸۶: ۱۲۶). طبیعت‌گرایی کهن و پرستش قوای طبیعت و خورشید پس از تکامل تمدن به شکل آیین‌های اولیه در میان ساکنان نجد ظهور کرد. با شکل‌گیری کانون‌های تمدنی شرق و غرب و تکامل نظامات اجتماعی، آیین‌ها نیز شکل منظم و قاعده‌مندی یافتند.

اوستا: پیوند طبیعت‌گرایی، اساطیر و فر ایران

ایرانیان، سنت تاریخ شفاهی محکم و پایداری داشته‌اند. انتقال سینه به سینه برای مدت مدیدی، روش حفظ فرهنگ و آیین آنان بوده است. بخش زیادی از این فرهنگ، آموزه‌های آیین‌های ابتدایی و متون مقدس طی دوران متمادی در اوستا گردآوری شده است. در اصل اوستا، دانشنامه یا کتاب مقدس ایرانیان (از پیش از زرتشت تا پس از او) و اولین لوح ثبت اندیشه، اساطیر ملی و فرهنگ آنهاست.

- اوستا: پاسداشت و حرمت طبیعت: در اوستا، ستایش گیاهان، جانوران و کوه‌ها و رودها و روزها و نیز بسیاری از پدیده‌های دیگر آمده است (فرای، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۲). زراعت و تخم‌افشانی، غرس درختان، خشک کردن باتلاق و آبیاری و نشاندن درخت، کارهایی است که هرمزد دوست دارد (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۸۲). در یشت ۱۹ بر اساس سیاهه، نام کوه‌ها

برده شده است و به کوههایی که از بالای آنها آب جاری می‌شود، درود فرستاده می‌شود و زامیاد، ایزد محافظ زمین نامیده می‌شود. در فرودین یشت، همه آب‌ها و گیاهان ستایش می‌شوند.

- اوستا: اتحاد سرزمین‌های آریایی و ستایش فر ایران: در اوستا از سرزمین‌های آریایی و «فر» آن یاد شده و آنها را سخت به هم پیوسته می‌داند. در ماورای این تقسیم‌بندی، یک اتحادیه مردم هم آمده است و در بعضی بخش‌های اوستا مانند یشت ده (مخصوص میترا) از سرکرده چنین اتحادیه‌ای (اتحادیه مردمان ایرانی) یاد شده است. احساس وحدت و تعلق به یک ملت یا- همان‌طور که ما امروزه ناسیونالیسم می‌گوییم- احساس مشترک کسانی که خود را ایریا می‌دانند از این واقعیت ناشی می‌شود که آنها خانه خود را ایریا دینگهو یا «کشورهای آریایی» می‌خواندند (اشرف، ۱۳۹۹: ۶۶) بنابراین سرآغاز معنوی هویت و حس ملی مشترک به «خانواده سرزمین‌های آریایی» برمی‌گردد. بدین ترتیب اوستا و دیگر متون پهلوی، تاریخ اساطیری را از دوران آغازین طبیعت این سرزمین تا تداوم فر ایران، ماندگار و ستایش کرده‌اند.

- اوستا: بنیاد تاریخ اساطیر ایران: اوستا، منبع نخستین آگاهی به اساطیر و روایت تاریخ هستی ایران‌زمین است. نمونه‌های مختلفی از اساطیر در اوستا مطرح شده که بعداً به عنوان ریشه و نماد ملی در دیگر متون و منابع بازتاب یافته است. در اساطیر اوستایی شاهد پیوند بنیان‌های طبیعی، تمدنی و فرهنگی ملیت ایرانی با یکدیگر هستیم؛ دفاع از ایران در البرز در برابر تورانیان، نسب بردن نخستین پادشاه کیانی از پیشدادیان و انتقال فر، نماد آتش، انتقال مقر پادشاهی ایران از شمال شرق به فارس و جنوب و غرب ایران و یکپارچگی اجتماعی و سیاسی مردمان فلات ایران.

زرتشت خردمند: پیوند آیین قدیم و جدید

شخصیت زرتشت در مرکز اوستا قرار دارد. بنا بر شواهد، زرتشت به حوزه تمدن، جغرافیا، آیین و اندیشه‌های سراسر نجد ایران آشنایی داشته و این احتمالاً به خاطر سفر و شناخت و هم‌زیستی با مردمان سایر نقاط سرزمینش بوده است و این سازگاری بعدتر در دین او نیز نمایان می‌شود. این هم‌زیستی در شرق روی می‌دهد و بعد دین تعدیل

یافته به جنوب و غرب ایران می‌رسد (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۲۶۱-۲۶۲). وقتی زرتشت ظهور کرد و خواست که مذهب را اصلاح کند، مواجه با اعتقاداتی شد که قرون عدیده در آریان‌ها ریشه دوانده بود. احتیاط و مدارا، او را وادار کرد تا بعضی اعتقادات و آداب مذهبی قرون سابق را حفظ کند (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۷۵-۱۷۶). زرتشت با آشنایی کامل با فرهنگ و جغرافیای نجد، دین کهن را اصلاح و با مدارا، آیینی ملی پایه‌گذاری کرد.

آموزه‌ها و نمادهای زرتشتی: بنیان فرهنگ مشترک

- دفاع مقدس از سرزمین و آبادی آن: در میهن زرتشت با قومی و فرهنگی مواجه‌ایم که کوشا و پرنشاط است. عادت به سازندگی دارد و از آنچه ساخته است، با نبرد دفاع می‌کند. از نظر او، دو چیز ضد تمدن وجود دارد: اقوام متجاوز به سرزمین و خشک‌سالی و گسترش بیابان. زرتشت برای دفاع از تمدن ایران به جنگ مقدس (با استفاده از جنگ‌افزار) علیه تورانیان می‌رود، چون آنها با آبادانی، یک‌جانشینی و پیشرفت ایران مشکل داشتند. زرتشت به جنگ مقدسی می‌رود که ویشناسب به کمک اسفندیار و برادرش زریر علیه ارجاسب تورانی برپا کرده است. زرتشت در ۷۷ سالگی در آتشکده‌ای به دست براتروخش تورانی کشته می‌شود (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۴۰۳). دوست داشتن سرزمین و دفاع از وطن در اندیشه او نه تنها وظیفه، بلکه امر مقدس به شمار می‌رود. پس از آن اندیشه دفاع مقدس، جزئی از فرهنگ ملی مردمان نجد می‌شود.

- گاه‌شماری، تقویم و جشن‌های ملی: با آیین مزدیسنا، ملت ایران دارای تقویم و گاه‌شماری و اندیشه دوره‌های جهانی شد. اعتقاد به دوران جهانی، مایه نفوذ اندیشه‌های گاه‌شماری در مردم تا دوران تاریخی شد. اندیشه ظهور رهاننده یا منجی در پایان هر هزاره نیز از ویژگی‌های آیین اوست (فرای، ۱۳۸۶: ۱۰۰-۱۰۱). در زمان خود ویژگی‌های گاه‌شماری ایرانی به عاملی مهم در همبستگی و تداوم فرهنگی و ملی بدل شد. بدین ترتیب با همبستگی اجتماعی و فکری‌ای که آیین زرتشت پدید آورد، ایران در کنار قلمرو طبیعی و تمدنی خویش، قلمرو فرهنگی و معنوی جدیدی پیدا کرد.

- آتش و آتشکده: نماد و قلمروی فرهنگی: زرتشت خردمندانه به اهمیت آتش و نقش همگراکننده آن در آیین‌های نجد واقف بوده است. پرستش خورشید و تقدیس نور و

نماد آتش، نقطه اشتراک تمدنی و فرهنگی بود. آتش، پدیده‌ای برجسته در آداب دینی برای ایرانیان و نیز عیلامیان بود (فرای، ۱۳۸۶: ۲۰۰). آتش، عامل یا نشانی از نزدیکی فرهنگ عیلام و آریایی بوده است. آتش را آریان‌های هندو ایرانی، هر دو پاک می‌دانستند و کهنه آتش را هر دو اثروان می‌نامیدند (کریستنسن، ۱۳۳۲: ۲۱۲-۲۱۳). آتش در زندگی ملی ایران، نقش مهمی داشته است. بنا بر یکی از نظریه‌ها سه آذر فرن‌بغ، گشنسب و بزرین، مهر نمایانگر سه طبقه اجتماعی بوده است (دوشن گیمن، ۱۳۷۵: ۱۳۰). آتشکده، علامت ملیت ایران بود، زیرا تورانی‌های همجوار، بت‌پرست بودند. آتشکده‌ها در چهار گوشه ایران بیانگر قلمرو اندیشه مزدایی بودند. هم در دوره اساطیری و هم در دوره تاریخی، ارتباط و پیوستگی بین کوه و آتش (آیین) و پادشاهی و مردمان چهار گوشه نجد حفظ شده است. جم، جانشین تخم‌ورب بر فراز کوه خورومند در خوارزم، آتشکده بنا کرد و آتش فرن‌بغ را در آن جای داد (همان: ۱۳۰).

نبوغ زرتشت و ظهور اندیشه سیاسی: اهورامزدا و شهریار نیک

زرتشت با نبوغ خود، آیین‌های کهن، مجمع خدایان و اندیشه ساکنان نجد ایران را پس از اصلاحات خردمندانه در قالب یک دین ملی و اتحادیه حکمت و حکومت ایرانی درآورد. او مزداپرستی کهن را در قالب مزدیسنا نظم بخشید و به مرور این وحدت فکری و فرهنگی و بعد سیاسی، سراسر نجد را فرا گرفت.

- **اهورامزدا: یکتاپرستی و اتحاد:** اهورامزدا، پیوند آیین‌های کهن، ملیت و معنویت ایرانی بود. زرتشت، مجمع خدایان ایرانی را منظم کرد، آنها را هم‌عرض کرد و اهورامزدا (فشرده حکمت اندیشه ایرانی بود) را برکشید. در اینجا آمیزش ورونه و میتره (خدایان کهن هندوآریایی) در یک خدا ناشی از نبوغ زرتشت است (محمودی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۲۴). مزداهوره و یکتاپرستی باعث شروع یک فرهنگ و عصر جدید در ایران شد. بعدها در دوران هخامنشی، رواج آیین‌های نیایش این ایزدان در سرتاسر قلمرو به نشانه‌ای از فرهنگ مدارا و تلاش برای تحکیم ملی بدل گشت. از کتیبه‌های هخامنشی می‌دانیم که میثر به همراه اهورامزدا و آناهیتا، تثلیث مقدسی را شکل دادند که از دوران اردشیر دوم در سراسر شاهنشاهی، نیایش می‌شد (Kuhrt, 2009: 566).

- شهریار نیک: پادشاهی آرمانی و نظم: شرایط بحرانی دوره زرتشت که در آن تجاوز و خشم و دروغ حکم فرماست، سبب می‌شود که در آموزه‌هایش، اندیشه‌ای حول محور شاه آرمانی شکل گیرد. با آموزه‌های زرتشت، یک مفهوم مرکزی بسیار مهم در اندیشه سیاسی ایران زمین وارد شد؛ آموزه‌ای که مزدا اهورا در مرکز آن قرار دارد، نوع خاصی از نظام سیاسی ترسیم می‌دارد. شهریار نیک که از دل الهیات سیاسی زرتشت بیرون آمد، پاسخی است برای ایجاد امنیت شهر (میهن). پس با آموزه‌های زرتشت از کامل‌ترین و داناترین خدا در نظام اجتماعی به سوی کامل‌ترین و داناترین شهریار که به مرور پادشاه نامیده شد، حرکت شد و این آغاز اندیشه آرمان‌شاهی و ورود به تاریخ نو در ایران و جهان بود. مری بویس در آخرین اثر خود حتی آیین زرتشت را کیش رسمی هر سه پادشاهی ایران باستان می‌داند (محمودی‌زاده، ۱۳۹۶: ۹).

بنیان فرهنگی پیدایش ملیت ایرانی در پیشاتاریخ

تحلیل داده‌های منابع تاریخی و یافته‌های مطالعات همسو، مبنای تفسیر این پژوهش از بنیان فرهنگی و فکری ملیت ایرانی در دوره پیشاتاریخ قرار می‌گیرد. بنا بر استدلال این پژوهش در دوران پیشاتاریخ بر بنیان تمدن پایدار شکل گرفته درون نجد ایران، اندیشه‌های طبیعت‌گرایانه کهن و سنت دفاع از تمدن در برابر مهاجمان به صورت یک فرهنگ تکامل یافته در نظام فکری مزدایی و نمادهای ملی متجلی شد. در اوستا، پیوند طبیعت‌گرایی، آیین‌های کهن ایرانی و آیین زرتشت برقرار گردید و نخستین واژگان و مفاهیم با کاربرد ملی در آن بیان شد. در اوستا از سرزمین‌های آریایی در مفهوم یک ملت با اتحاد فرهنگی و فرایران یاد شده است. در اوستا، میترا از فراز کوه البزر (هرا) سر برمی‌آورد و با یک نگاه، تمامی سرزمین‌های آریایی را از نظر می‌گذراند. اندیشه وحدت تاریخی و احساس تعلق به یک ملت (شبیه تعریف ناسیونالیسم) از این حس ملی مشترک به سرزمین‌های آریایی ریشه می‌گرفت. زرتشت با بسط یکتاپرستی اهورامزدا و در پی آن ظهور اندیشه سیاسی شاهی آرمانی، با ایجاد اتحادیه حکمت ایرانی و همسویی اندیشه‌های کهن اتحاد ملی (یکپارچگی معنوی و فرهنگی و تمدنی) را در قلمروی نجد ایران گسترده. بدین ترتیب با اوستا، مزدیسنا و نماد آتش، ملت ایران

در سرزمین خویش دارای قلمروی فرهنگی معنوی یکپارچه شد و مفهوم «ایران اهورایی» بر بنیان طبیعی تمدنی «ایران زمین» بنا نهاده شد و بنیان فرهنگی و معنوی ملیت ایرانی در دوران گذار از عصر پیش از تاریخ به مرحله تاریخی شکل گرفت.

تداوم ملیت ایرانی در عصر تاریخی: پیوند دو بنیان پیشاتاریخ با ایران‌شهر و ایران فرهنگی

در دیگر پژوهش تکمیلی در باب واکاوی «بنیان‌های تمدن و فرهنگ ایران در عصر تاریخی» به دو بنیان ملی یعنی پدیده «ایران‌شهر» و ایده پادشاهی آرمانی ایران و بنیان زبان و ادب پهلوی- پارسی و مفهوم «ایران فرهنگی» پرداخته شده است. با واکاوی این دو بنیان تاریخی و فرهنگی و فهم چگونگی پیوند و ارتباط این دو با ساختار طبیعت و اقلیم نجد و آیین و متون زرتشتی مشخص شد که ناسیونالیسم تمدنی و فرهنگی ایران از پیشاتاریخ تا دوران تاریخی از یک خاصیت انباشتی، تکاملی و به هم پیوسته برخوردار است. در باب پیوند فرهنگ مزدیسنا با اندیشه سیاسی دوره تاریخی می‌توان چنین فهمید که با اهورامزدا از کامل‌ترین و داناترین خدا در نظام معنوی به سوی کامل‌ترین و داناترین شهریار در نظام اجتماعی که به مرور پادشاه نامیده شد، حرکت شد و این آغاز ورود به عصر جدید بود. بر مبنای کهن‌الگوی پادشاهی آرمانی در ایران و نهاد شاهنشاهی، با تکامل تاریخی ملیت ایرانی، در قلمروی تمدن ایران، پدیده‌ای به نام ایران‌شهر پدیدار شد که با حفظ میراث تمدنی و برکشیدن نمادهای کهن ملی و نهاد شاهنشاهی ایران توانست فشرده مفاهیم، آیین‌ها و تمدن ایرانی را از پیشاتاریخ تا عصر تاریخی حفظ و نقش مهمی در تداوم تاریخی ملیت ایرانی بازی کند.

در عصر تاریخی ایران، ملیت، پدیده ایران‌شهر، سیاست و اسطوره، دین و فلسفه، تاریخ و شعر، همگی درون ساختار زبان، هم‌زیستی یافتند. تحلیل تاریخ زبان در ایران نشان می‌دهد که این مهم در عصر تاریخی، ضامن پیوستگی فرهنگی و سیاسی ملت ایران بوده است و بنیان زبان و ادبیات پهلوی- فارسی بر سه بنیان پیوسته و پیشین ملیت ایرانی استوار و در چندین دوره منجر به نوزایی ایران شده است. در دوران تاریخی

بر بنیان زبان فارسی، ساختار فرهنگی ایران بازسازی شد و ایرانیان دگر بار به وحدت تمدنی اندیشیدند. حکیم بزرگ فردوسی به استناد به خدای نامک‌ها و نوشته‌های پهلوانی، حماسه ملی ایران را سرود. بدین ترتیب ایرانیان به تنها ملتی در جهان بدل گشتند که حماسه ملی خویش را به زبان خود نوشتند و خوانند.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

این پژوهش تاریخی - تفسیری در چارچوب برداشت تاریخی و تمدن‌محور از مفهوم ملت، با تأمل و کاوش در «بنیان‌های کهن ملیت ایرانی» از عصر پیشاتاریخ تلاش کرد تا پیوستگی و تکامل ملیت و حس ملی ایرانی را با تفسیر روابط بین پدیده‌های طبیعی، تمدنی و فرهنگی و تحلیل تأثیر آنها بر یکدیگر صورت‌بندی کند.

بنا بر یافته‌های این پژوهش، طبیعت خاص نجد ایران و به‌ویژه رشته‌کوه‌های به هم پیوند خورده فلات، نقش اصلی را در شکل‌گیری ساختار تمدنی ملیت ایرانی بر عهده داشته است. اقلیم مرتفع البرز و زاگرس در دل خود از ساکنان نجد در برابر مهاجمان در شرق و غرب نجد و همچنین در برابر تأثیرات خشک شدن دریاچه‌های مرکزی، تغییرات اقلیمی مرکز فلات و اجبار به مهاجرت محافظت کرد. نخستین حجاری‌ها و ساخت معابد و شهرها در کوهستان برای ثبت تاریخ و در حکم تعیین قلمروی سرزمینی ایجاد شد و مهم‌ترین اختلاط تمدنی بین ساکنان قدیم و جدید فلات در زاگرس میانی رخ داد. شکل‌گیری یک زیستگاه و تمدن پایدار درون نجد در تمایز با تمدن‌های «سامی بین‌النهرینی» در غرب و اقوام «تورانی کوچنده» در شرق باعث شد که در این پهنه جغرافیایی از دوره پیشاتاریخ، اجتماعی متمایز دارای سرزمین، استقلال، حس وفاداری متقابل و اساطیر خاص خود (ویژگی‌های اصلی تعریف ملت) شکل گیرد و کوه همچون یکی از مظاهر مهم ملی به اساطیر ایران راه یابد. بدین ترتیب بنیان ملیت ایرانی و حس همبستگی و دفاع از سرزمین مشترک در زیست‌بوم البرز و زاگرس، درون نجد ایران پدیدار شد. ملیت ایرانی از آن پس دارای «قلمروی جغرافیایی، زیستی و تمدنی» خاص خود شد و پدیده «ایران‌زمین» سر برآورد.

حلقه واسط بین بنیان تمدنی و فرهنگی ملیت ایرانی در پیشاتاریخ، طبیعت‌گرایی کهن ساکنان نجد بود که ریشه در مواهب و احساساتی داشت که طبیعت این سرزمین به مردم ارزانی داشته بود. با بنیان‌گذاری تمدن پایدار در نجد ایران، پاسداشت حرمت طبیعت، ستایش عناصر طبیعی و نور با تکامل اندیشه در نظام فکری و معنوی مزدایی متجلی شد. در اوستا از سرزمین‌های آریایی یاد شده که وحدت پیشاتاریخی و احساس تعلق به یک سرزمین و اساطیر مشترک (ویژگی‌های تعریف ملت) و ستایش فر ایران از آن ریشه می‌گرفت. با ظهور زرتشت، آبادانی و دفاع از سرزمین و تمدن خویش، ستوده شد. با فراگیر شدن آیین زرتشت، گاه‌شماری طبیعی، تقویم و جشن‌های ملی به سنت اجتماعی و وحدت‌بخش بدل شد و فرهنگ ایران دارای نمادهای مینوی و ملی گردید. اهورامزدا، نماد نور و دانایی و یکتاپرستی (به عنوان فشرده حکمت ایرانی) برکشیده شد و شهریار نیک (مخرج الهیات سیاسی) به اندیشه پادشاهی آرمانی برای ایجاد نظم و دفاع از میهن و آیین منجر شد. آتش به نقطه اشتراک تمدنی و آتشکده‌ها به نشانه تمایز فرهنگی ملیت ایرانی در سراسر قلمرو و سرحدات بدل شدند، زیرا در شرق، «بت‌های تورانی» و در بین‌النهرین، «ایزدان سامی» پرستش می‌شدند. بدین ترتیب با مزداپرستی و نماد آتش، ملیت ایرانی دارای «قلمروی اساطیری، آیینی و فرهنگی» یکپارچه شد و مفهوم «ایران اهورایی» به بنیان فرهنگی و معنوی ملیت ایرانی در گذار از پیشاتاریخ به مرحله تاریخی ایران بدل شد.

بنا بر یافته‌های این پژوهش، برخلاف نگاه‌های سیاسی و مدرن، پدیده ناسیونالیسم و اصالت ملت ایران از یک بنیان کهن تمدنی- فرهنگی با خاصیت انباشتی، تکاملی و به هم پیوسته برخوردار است و ساختار ملیت ایرانی از دوره پیشاتاریخ در بستر آن شکل گرفته است. بنا بر استدلال «نظریه ناسیونالیسم تمدنی و فرهنگی ایران» در دوره پیشاتاریخ بر پایه طبیعت خاص نجد ایران، بنیان تمدنی ملیت ایرانی و پدیده «ایران‌زمین» سر برآورد و بر این ساختار تمدنی، بنیان فرهنگی ملیت ایرانی و مفهوم «ایران اهورایی» شکل گرفت. سپس در دوران تاریخی بر این ساختار کهن، بنیان

پادشاهی آرمانی ایران و پدیده «ایران‌شهر» و بنیان زبان و ادب پهلوی- پارسی و مفهوم «ایران فرهنگی» استوار می‌شود. این ساحت کلان فرهنگی پس از اسلام نیز با تاب‌آوری دگرگونی‌ها و مقاومت فرهنگی با زبان و ادبیات غنی فارسی، آیین تشیع و عرفان و تصوف درآمیخت و تداوم یافت. این ساختار پیوسته تمدنی فرهنگی و حس ملی عمیق ناشی از آن به مهم‌ترین عامل هم‌گرایی ملی ایرانیان در طول تاریخ بدل شد و منجر به بارها نوزایی ایران طی فراز و فرود دوران گردید. در نتیجه ملی‌گرایی نیرومند ایرانی، نه یک ایده وارداتی از غرب و نه یک روایت ناشی از تاریخ‌نگاری نژادی اروپایی است، بلکه ریشه عمیق در بنیان‌های طبیعی، تمدنی و فرهنگی ایران دارد.

مطالعه حاضر بیان می‌دارد که ملیت ایرانی و حس ملی‌گرایی خاص آن، برخاسته از روند تکامل تمدن و فرهنگ ایران و در پیوند با اقتضائات و ساختار طبیعی و تمدنی و تاریخی این مردم شکل گرفته است و این ارتباط ساختاری تکاملی در فلسفه تاریخ، همان «روح تمدنی فرهنگی بی‌نظیر ملت ایران» است. ساختار شکوهمندی که به طور نمادین می‌توان آن را زیگورات یا بلندای اصالت ملیت ایرانی نامید. توصیه عملی این پژوهش، تدوین راهبرد نوسازی ایران بر محور ناسیونالیسم تمدنی و کاربرست این میراث ارزشمند و انگیزاننده برای نوزایی ایران است. در چنین راهبردی ضمن انتخاب گزینشی و جذب هدفمند مفاهیم نو و عناصر مدرن توسعه، نوسازی عمیق و پایدار بر پایه بنیان‌های فرهنگی- تمدنی ملت ایران، تجربه‌های زیسته تاریخی و احساس تعلق ملی رقم می‌خورد.

منابع

- احمدوند، شجاع و مهدی بخشی (۱۴۰۱) «بررسی زمینه و پارادایم زبانی در اندیشه سیاسی زرتشت»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره سی و یکم، شماره ۱، صص ۱۳۹-۱۶۳.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085796.1401.17.31.7.7>.
- احمدی، حمید (۱۳۹۰) بنیادهای هویت ملی ایرانی: چهارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- احمدی، حمید و حبیب‌الله فاضلی (۱۳۸۶) «ناسیونالیسم»، مشکله هویت و دولت ملی در تئوری اجتماعی»، فصلنامه سیاست، دوره سی و هفتم، شماره ۴، صص ۲۱-۴۰.
- اسکاچپول، تدا (۱۳۹۷) بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه سید هاشم آقاجری، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- اسمیت، آتنونی (۱۳۸۳) ناسیونالیسم، نظریه، ایدئولوژی، تاریخ، ترجمه منصور انصاری، تهران، مطالعات تمدن ایرانی.
- اشرف، احمد (۱۳۹۹) هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، ترجمه و تدوین حمید احمدی، چاپ دهم، تهران، نشرنی.
- اصغری‌ثانی، حسین و علی هژبری (۱۴۰۰) «پیوند باستان‌شناسی با امنیت ملی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال بیست و چهارم، شماره ۴، صص ۲۱۹-۲۴۱.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17350727.1400.24.94.7.5>.
- بارتلد، ویلهلم (۱۳۷۷) جغرافیای تاریخی ایران باستان، ترجمه همایون صنعتی، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی.
- بهار، مهرداد (گزارنده) (۱۳۸۵) بندهش، چاپ سوم، تهران، توس.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷) گاتها: کهن‌ترین بخش اوستا، تهران، اساطیر.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۳) عصر اساطیری تاریخ ایران: خطوط برجسته داستان‌های ایران قدیم، تهران، هیرمند.
- دوشن گیمین، ژاک (۱۳۷۵) دین ایران باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران، فکر روز.
- راسل، برتراند (۱۳۹۳) آزادی و سازمان‌پیدایش و تکوین سوسیالیسم و ناسیونالیسم، ترجمه علی رامین، چاپ چهارم، تهران، فرزانه.
- رنان، ارنست و پی‌یر رنوو (۱۳۹۱) ملت، حس ملی، ناسیونالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۹) شبخوانی: مجموعه شعر، چاپ دهم، تهران، سخن.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۰) تأملی درباره ایران: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر.

فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۶) تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

کامرون، جورج گلن (۱۳۶۵) ایران در سپیده‌دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران، علمی و فرهنگی.
گریستنسن، آرتور (۱۳۳۲) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ابن سینا.
گیرشمن، رومن (۱۳۳۶) ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
محمودی‌زاده دهبارزی، محمدرضا (۱۳۹۶) آیین شهریاری در گاهان زرتشت، قم، دانشگاه مفید.
مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۹) هویت ایرانی و زبان فارسی، چاپ دوم، تهران، فرزانه.
موسوی گرمارودی، علی (۱۳۶۹) مجموعه مقالات انجمن ایران‌شناسی، تهران، مطالعات سیاسی و بین‌الملل وزارت خارجه.

موله، ماریژان و رومن گیرشمن و ارنست هرتسفلد (۱۳۷۰) سرزمین جاوید، اقتباس ذبیح‌الله منصوری، تهران، زرین.

میرجعفری، حسین و مرتضی نورایی (۱۳۸۸) روش پژوهش در تاریخ، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

میرزایی، آیت‌الله (۱۳۹۶) «ناسیونالیسم و قومیت در ایران»، فصلنامه جامعه‌شناسی ایران، سال هجدهم، شماره ۱، صص ۳۲-۶۸.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17351901.1396.18.1.2.0>.

میرزایی، صدیقه و علی مرادخانی (۱۳۹۷) «هردر و ناسیونالیسم فرهنگی»، مجله غرب‌شناسی بنیادی، سال نهم، شماره ۲، صص ۱۱۱-۱۳۲.

هرتسفلد، ارنست (۱۳۵۴) تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، انجمن آثار ملی.

متین، کامران (۱۴۰۲) «جنبش ژینا: مسئله ملل و سیاست هویت در ایران»، قابل دسترسی در:

<https://radiozamaneh.com/802137/>

هدایتی، احمدرضا (۱۳۹۵) «بازیابی دریاچه‌های مرکزی ایران (انتقال آب به مناطق خشک)»، قابل

دسترسی در: <https://rahtooshe.com/?p=4009/>

Cottam, R. (1978) Nationalism in Iran. University of Pittsburgh Press.

Hutchinson, J. (1994) Cultural nationalism and moral regeneration. Nationalism, eds, John Hutchinson and Anthony Smith, Oxford University Press.

Kohn, H (1944) The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background, Macmillan Publisher.

Kuhrt, A. (2009) The Persian Empire: A Cotpus of Sources from the Achaemenid. Period. Vol. 1 London: Routledg.

- Miscevich, N, (2020) "Nationalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Available at <https://plato.stanford.edu/entries/nationalism/>
- Vaziri, M, (2013) Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity, Gorgias Press.
- Woods, E. T. (2016) Cultural Nationalism. In The SAGE Handbook of Cultural Sociology. Edited by Inglis, D and Anna-Mari, A. Chapter 31: 429-441. SAGE Publications. London.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۷۷-۲۵۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

دوره اول فکری «داریوش شایگان»: رویکرد شرق‌شناسانه و گذار به امتناع

عطاءالله کریم‌زاده*

چکیده

این مقاله از دریچه‌ای تفسیری و تبیینی نشان می‌دهد که دوره نخست فکری داریوش شایگان بازتولید نوشته‌های شرق‌شناسانه است. شایگان در این دوره فکری با تأثیرپذیری از اندیشه‌های غربی بر مبنای نظام دانش مسلط چه به لحاظ فکری و چه ساختاری و نهادی، شرق را به مثابه کلیت در سیری نزولی‌تر نسبت به غرب می‌بیند. بر همین اساس شایگان هر چند دغدغه «چرایی فترت» تمدن‌های شرقی را دارد؛ اما در همان جایی می‌ایستد که شرق‌شناسان و یا نظام‌های فکری غربی از موضع فهم شرقی‌سازی دارند. شایگان در تداوم و توالی شرق‌شناسی حرکت می‌کند، در عین اینکه دلبسته شرق است، یعنی «هم این است و هم آن» و به همین دلیل در یک «وضعیت/ناوضعیت» قرار می‌گیرد که منجر به «امتناع» می‌شود. «خودشرق‌شناسانه سازی» شایگان موجب می‌شود که داوری غرب در مورد شرق به طور ایجابی بدون سوئیة انتقادی پذیرفته شود.

واژه‌های کلیدی: داریوش شایگان، شرق، شرق‌شناسی، خاطره ازلی و امتناع.

* دانش‌آموخته دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

مقدمه

داریوش شایگان (۱۳۱۳-۱۳۹۷) از مهم‌ترین نویسندگان معاصر ایران است که تکنیک و فناوری غربی را همراه با فرهنگ آن به عنوان یک کل جدایی‌ناپذیر می‌پذیرد و با توجه به همین نگرش، غرب و شرق را از هم متمایز کرده است. نوشته‌های شایگان را باید «در زمانی» دید؛ به طوری که می‌توان به طور کلی دو شایگان «متقدم» و «متأخر» را در دو دوره فکری در نظر داشت. شایگان در دوره اول فکری که دهه‌های چهل و پنجاه شمسی تا انقلاب ۱۳۵۷ را در برمی‌گیرد، متأثر از فکر و ادیان باستانی چون هندی و کسانی چون نیچه و هایدگر، شرق (آسیا) را با مبانی اساطیری، عرفی و خاطره‌آزلی و... در برابر غرب که در سیر تفکر تکنیکی خود حرکت نزولی داشته و به نیهیلیسم رسیده، قرار می‌دهد و بر این نظر است که شرق برای اینکه بتواند هویت خود را حفظ کند و از «تقدیر تاریخی» که در آن قرار گرفته جلوگیری کند، باید به ریشه‌های خود برگردد و در واقع «خانه تکانی» صورت گیرد. ضمن اینکه باید تفکر غربی و غرب را در متن خود بفهمیم و بشناسیم و خاطرات قومی خود را بازبینی کنیم و از «تاریک‌اندیشی جدید» و ذی‌حق دانستن خود که نوعی غرب‌زدگی شرق‌مآبانه است، جلوگیری کنیم.

اما شایگان در دوره دوم فکری خود پس از انقلاب ۱۳۵۷ به رویکردی متفاوت در نسبت شرق و غرب می‌پردازد. در این دوره، شایگان ضمن توجه به سنت‌های شرقی، غرب و مدرنیته را امکانی برای برون‌رفت شرق از بحران می‌داند و به مباحثی چون «ایدئولوژیک شدن سنت»، «هویت چهل‌تکه»، «افسون‌زدگی جدید» و «گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها» و... می‌پردازد؛ به طوری که درصدد قرار دادن وضعیت «بینابینی» سازش بین غرب و شرق، با مبنا بودن غرب و مدرنیته است. به عبارت دیگر شایگان به عنوان نویسنده‌ای التقاطی از آبخشورهای متفاوتی چون اندیشه‌های غربی، مکاتب اندیشه‌ای چون اسلام و بودا و کنفوسیوس و هندی بهره برده است، اما در نهایت باز در دوره اول فکری‌اش، تفکرات و ایده‌های غربی، اساس نظم فکری وی و پاسخ به پرسش نزد او را شکل می‌دهند. شایگان با مطالعه هندویسم و تصوف زیر نظر هانری کربن تحت تأثیر آثار هایدگر قرار گرفت؛ ضمن اینکه علاقه وی به مطالعه فرهنگ‌های آسیایی مربوط به موضوع غرب و تأثیر آن بود. او با نگرشی هایدگری، شرق و غرب را با رویکرد جوهرهای

هستی‌شناسانه از هم تفکیک می‌کرد؛ به طوری که انگاشتی «اندیشه غربی در همان آغاز، دشمن مرگبار اندیشه شرقی است» (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۵۹).

بنابراین فهم خاص از آرای داریوش شایگان به طور اعم و در این مقاله به طور اخص که دوره اول فکری وی مدنظر است، مستلزم این است که بدانیم اساساً دغدغه شایگان چیست و از چه چیز صحبت می‌کند؟ وقتی از غرب یا شرق (آسیا) به عنوان کلیت می‌نگرد، چه چشم‌اندازی را پیش‌فرض می‌گیرد؟ خاطره ازلی، بازنمایی امکان است یا امتناع؟ آیا درک کلی‌ای که از شرق (آسیا) دارد، می‌تواند بازتولید شرق‌شناسی باشد؟ این مقاله بر آن است که تصور «نه این، نه آن» شایگان اساساً یک وضعیت/ناوضعیت خنثی را متصور است که شرقی (آسیایی) بین دو راهی سنت یا تجدد غربی قرار گرفته است و مجبور به انتخاب یکی از این دو است. این امر منجر به تعلیق لحظه حال می‌شود که گریزی از آن وجود ندارد. پس راه بهتر برای شایگان، نوعی «بازگشت نافرجام» است که جایی در این لحظه و اکنون به صورت انضمامی ندارد؛ همان چیزی که معتقد است نیهیلیسم آلمانی نیچه و روسی داستایوسکی، آن را فهمیدند. در این مقاله همچنین به این پرداخته می‌شود که به شرق (آسیا) به عنوان یک کل نامتعیین چگونه نگریسته می‌شود؟ یعنی اینکه آیا شرق (آسیا)، موجودی است واقعی یا ساخته و پرداخته فرد غربی است؟

در باب آرای شایگان، کارهای پژوهشی بسیاری صورت گرفته است که در این مقاله به نوشته‌هایی که به مسئله و موضوع این مقاله ارتباط بیشتری دارند، پرداخته می‌شود. به نظر وحدت (۱۳۸۳) در کتاب «روبارویی فکری ایران با مدرنیت»، شایگان در دوره نخست فکری خود، متأثر از هایدگر که در ضدیت با مدرنیت بود، قرار داشت و منتقد صریح جریان مدرنیت در ایران بود و رویکرد او کلیت‌پذیری و مخالفت صریح با سوژه‌محوری مدرن است. بروجردی (۱۳۹۳) در «روشن‌فکران ایرانی و غرب» به این موضوع می‌پردازد که شایگان در این دوره به کل میراث باستانی و نقش مذهب شیعه توجه داشت. در واقع شایگان، نقش ایران را در دنیای اسلامی، مانند نقش یونان در اروپا می‌دانست. به نظر بروجردی، شایگان در اینجا هویت ایرانی را در پیوند با اندیشه اسلامی قرار می‌دهد.

شجاعی جشقانی (۱۴۰۳) در مقاله «اندیشه شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی» در پی این است که به تبیین غرب‌شناسی فلسفی - تطبیقی شایگان بپردازد. به نظر او، شایگان در دوره اول فکری‌اش، متأثر از کسانی بود که با وجود همه تفاوت‌هایشان، یک روایت کلان داشتند که خوانش نقادانه از غرب مدرن و اومانیزم و تفکر تکنیکی و... مبنای آن بود.

هاشمی (۱۳۸۴) در کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید» به پیوند اندیشه و تاریخ می‌پردازد و به زعم خود، اندیشمندان «هویت‌اندیش» را در نظر گرفته است. نویسنده، متفکران معاصر ایران را در دو گروه می‌داند: گروه نخست، «دین‌اندیشان» که دغدغه توجه به امور دین را دارند، از جمله علی شریعتی، مرتضی مطهری، حسین نصر و... . گروه دوم که درباره «وضعیت تاریخی ما» در مواجهه با دنیای متجدد می‌اندیشند، اینان «هویت‌اندیشان» هستند. کسانی چون احمد فردید، داریوش شایگان، داریوش آشوری و سید جواد طباطبایی از این دسته‌اند.

میرسپاسی (۱۳۸۶) در «روشن‌فکران ایران: روایت‌های یأس و امید» معتقد است که شایگان با نگرشی هایدگری، شرق و غرب را با رویکردی هستی‌شناسانه تفکیک کرد، به‌نوعی که اندیشه غربی در همان آغاز، دشمن مرگبار اندیشه شرقی است. غرب، تفکر عقلانی و شرق، وحی و ایمان است. در واقع شایگان، روایت یأس دارد که جامعه مدرن در گم‌گشتگی عمیق، نیازمند راهنمای اصیل‌تری است تا از دل تاریکی به درآید.

در نهایت فراستخواه (۱۳۹۸) در مقاله «پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه»، علوم انسانی در ایران پیش از انقلاب را در دو مسیر متمایز انتقادی و اکتشافی می‌داند. مسیر انتقادی، رویکرد تغییر و تحول و رهایی داشت. مسیر دوم اما به تحقیقات تخصصی و کناره‌گیری از مناقشات اجتماعی تمایل داشت. او شایگان را در زمره گروه دوم می‌داند. از پنج نسخه مورد توجه فراستخواه، دو نسخه در دوره مورد بحث یعنی دوره متقدم شایگان قرار می‌گیرد. نسخه دوم شایگان در دهه پنجاه شکل گرفت که به نقد مدرنیته و تمایز بین شرق و غرب مبنی بر اینکه روایت غرب تاریک و سیاه و روایت شرق او رمانتیک و نوستالژیک است می‌پردازد.

مقاله «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش» (۱۳۹۷) از تابشیر و شکوری مبتنی بر این است که نویسندگان ایرانی مانند نویسندگان غربی در مواجهه با مدرنیت به تلاش برای ارائه راه‌حلی بر مبنای رابطه ذهنیت و کلیت قرار گرفتند. در آرای شایگان، سوژه بازیگوش در در این دویارگی کلیت و ذهنیت، در چرخش است.

از موضع روش‌شناسی، مقاله حاضر با روش تبیینی و تفسیری با رویکرد هرمنوتیک ریکوری و متن‌محور است. برای ریکور، «هرمنوتیک»، فلسفه کلی تفسیر و علوم انسانی با توجه به ماهیت تاریخی و زبانی تجربه ما از جهان است. به طوری که پیروان ریکور به سنت دیرین هرمنوتیکی از باب تفسیر صحیح متون می‌پردازند (گروندن، ۱۳۹۳: ۱۱). «تفسیر»، مسئله‌ای هرمنوتیکی است؛ یعنی مسئله «تأویل» در این است که هر خوانشی از یک متن، هر اندازه هم که وابسته به چیزی باشد که متن به خاطر آن نوشته شده است، اما همواره درون یک جامعه، یک سنت و یک جریان زنده اندیشه رخ می‌دهد که پیش‌فرض و استلزامات خاص خود را دارد. بر همین مبنای «هرمنوتیک» یک فن در اختیار متخصصان نیست، بلکه مسئله کلی فهم را بیان و مطرح می‌کند (ریکور، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۲). یعنی «تأویل» به عنوان یک فعالیت فکری مبتنی «بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی» است (همان: ۱۲۴).

«متن» به عنوان اثر برای ریکور، ساختار خود را در یک ظهور جدید خاص که نوعی از تفسیر است، نشان می‌دهد (Ricoeur, 2016: xxiv). آنچه در یک متن مهم است، نه مؤلف و نیت فرضی و یا ساختار و ساختارهای درون‌ماندگار آن، بلکه جهان «قصدشده» فراسوی متن به مثابه ارجاعی متن است (ریکور، ۱۳۹۷: ۵۱). «متن» به خودی خود متضمن عمل خوانش است که خواننده، جهان متن را از آن خود می‌کند تا امکان فهم بهتر خودش را ممکن کند؛ یعنی با عمل خوانش، امکان هرمنوتیک موسع قابلیت تحقق دارد (گروندن، ۱۳۹۳: ۸۹).

بر این اساس در این مقاله آثار دوره نخست شایگان به شیوه متن‌محور تفسیر و

تبیین خواهد شد تا مبانی فکری و اپیستمولوژیک اندیشه وی در نسبت شرق و غرب و بازتولید گفتمان شرق شناسانه روشن شود.

آسیا (خاطره ازل) در برابر غرب (نیهیلیسم): ایستایی دوگانه مطلق نگر

شایگان در ابتدای کتاب «آسیا در برابر غرب» می نویسد: «غور چندین سألۀ ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت مسحورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کرۀ خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند» (شایگان، ۱۳۹۱: ۳). بر پایه این نظر، شایگان با تمایزسازی ذاتی غرب از شرق، دو رویۀ متفاوت، یکی با مبنای عقل که غربی و اروپایی است و دیگری شرقی که مکاشفه‌ای، ایمانی و وحیانی است، نوعی دوگانه‌انگاری مطلق را طرح می‌کند؛ به طوری که شرق به صورت پیشینی، پاسخ پرسش‌هایش را دارد و غرب برای پاسخ پرسش‌هایش، ساختارشکنی و تقدس‌شکنی می‌کند؛ به طوری که تقدس‌شکنی غربی به نیهیلیسم ختم می‌شود و وضعیت مکاشفه‌ای شرقی به خاطره ازل منجر می‌شود.

با وجود این شایگان هرچند دغدغۀ شرق (آسیا) را دارد، از مشکله و پروبلماتیک ایده‌های غربی بهره می‌جوید تا پاسخ مطلوب برای شرق را از منظر نیهیلیسم غربی پیدا کند. بر این اساس هر جا شایگان از شرق می‌گوید، غرب را به عنوان سنجۀ ای در نظر می‌گیرد تا امکان طرح مسائل موردنظر خود را داشته باشد. به همین دلیل نیز کتاب «آسیا در برابر غرب» هرچند عنوان آن دوگانه مطلق و ذات‌گرایانه‌ای دارد که محل ابتنای آن آسیا است، با این حال مسئلۀ خود را با تفکر و فلسفه غرب در شکلی نقل‌گویانه و با مفاهیمی چون نیهیلیسم، از خود بیگانگی و... شروع می‌کند که اساساً در نظام‌های فکری غربی شکل گرفته‌اند و شکلی از تاریخ‌زدایی رخ می‌دهد. هرچند شایگان در پایان «آسیا در برابر غرب» می‌گوید از آنجا که «متن فرهنگی، دید ما از کل سازندۀ عرضی و مکانی فرهنگ و نه از کل طولی و زمانی آن مستفاد می‌شود» و فلسفه و فلسفۀ تاریخ که در غرب به‌مثابۀ کل تجزیه‌ناپذیرند و در دنیای ما (آسیا) مابه‌ازایی ندارند. چنان‌که اگر تاریخ فلسفه، مبدأ تغییرات فلسفی باشد، ما نه تاریخ فلسفه داشته‌ایم و نه

فلسفه تاریخ» (شایگان، ۱۳۹۱: ۲۹۷).

بر این اساس شایگان از آنجا که نظریه‌های انتقادی غربی را مبنا می‌گیرد، پس خودانتقادی غربی را بدون پشتوانه نظری از شناخت غرب انجام می‌دهد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۰۶). یعنی با رویکردهای سلبی غربی به انتقاد از خود ما می‌پردازد و به رویکردهای ایجابی آن توجه ندارد. هرچند در دوره‌های فکری پسین‌تر خود معتقد است که اشتباهی که در «آسیا در برابر غرب» مرتکب شده است، «نقد از طریق نتیجه‌گیری پیشاپیش است. یعنی آنکه در مورد جامعه‌ای در راه پیشرفت، نوعی نقد دقیق و پیشرفته را به کار بسته‌ام که برای طرح تضاد و تناقض‌های جوامع پس از صنعتی به وجود آمده است» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵۲). به عبارتی شایگان هرچند ایده پیشرفت را نقد می‌کند و از سیر نزولی غرب صحبت می‌کند، عدم همدلی‌اش با تفکر مدرن غربی و دلبستگی به میراث فکری مشرق، دوگانه‌ای مطلق و ذات‌انگارانه ایجاد می‌کند. بنابراین پرسش شایگان از تفکر غربی، خود پرسشی مدرن است و رویکرد «تحلیلی و تاریخی»‌ای که اتخاذ کرده نیز مدرن است. او برای شناخت هویت خودی، شناخت ماهیت تفکر بیگانه را پیشنهاد می‌کند. روش فلسفی و غربی، مفهوم فلسفی و غربی «تقدیر تاریخی» مطرح می‌شود و به همین دلیل نیز تقابل دو تمدن شکل می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۰۱-۳۰۲).

بر این اساس شایگان در وجهی متناقض‌نما نه به واسطه صرفاً کل‌نگری دوگانه‌اش، بلکه مبنای اصلی مباحثش را از فلسفه و تاریخ فلسفه غربی می‌گیرد. اینکه آیا اساساً می‌توان نیهیلیسم غربی و فهمی را که از آن وجود دارد، به سوی شرق موردنظر شایگان پرتاب کرد و به کار برد، مسئله‌ای اساسی است؛ زیرا شایگان، نگاهی «چیزانگارانه» به غرب دارد. چنان‌که برداشت شایگان از غرب، یادآور «چیزانگاری»^(۱) لوکاچ است. منظور لوکاچ از این ایده که آن را از «بت‌وارگی کالا»^(۲) یی مارکس گرفته، در این است که انسان‌ها واقعیت‌هایی را که خود می‌سازند، دارای وجودی جدای از خویشتن تصور می‌کنند. در واقع تصور شایگان درباره سرشت چیزهای غربی، او را به چیز انگاشتن غرب می‌رساند و غرب را کلیتی می‌بیند که تنوع و مجموعه‌ای از کیفیت‌ها و موجودیت‌ها نیست، بلکه مانند روح هگلی یک کل است و از همین منظر نیز به نیهیلیسم غربی می‌پردازد (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۳۰). چنان‌که بین تمدن‌های آسیا و نیهیلیسم غربی، وجه مشترکی

قائل نیست و سنت دینی و مسیحی غرب را نادیده می‌انگارد و تنها وجه مدرن آن را در نظر دارد و به همین منوال، او تاریخ مدرنیته را که چند سده سابقه دارد، با تاریخ اندیشه غربی خلط می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۰۵).

برای شایگان، نیهیلیسم سیری شهودی به تکنیک‌زدگی و آخرت‌نگری به تاریخ‌پرستی و... بوده است. نیهیلیسم یعنی غیاب چیزی که باید باشد و اینکه خوبی و بدی را محلی از اعراب نیست و هستی در آن امری موهوم است؛ یعنی قدرت از منظر هستی‌شناسانه آن نفی می‌شود. از همین منظر، به نظر شایگان، نیهیلیسم غربی، حق را نفی می‌کند تا دنیا را دریابد و خرد انسان، جایگزین وحی الهی می‌شود. او در همین زمینه با وام‌گیری از نیهیلیسم غربی، معتقد است که شرق خود دارای نیهیلیسم است؛ نیهیلیسم شرقی شناسایی عرفانی است. در واقع نیهیلیسم شرقی برای نمونه، عرفان اسلامی نفی «ما سوی‌الله» است و دنیا را هیچ و نفی می‌کند (شایگان، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۴)؛ هرچند نیهیلیسم، سیر نزولی تفکر در غرب است که نخستین بار نیچه به طور مدون به آن پرداخت و آن را به مثابه وضعیتی تاریخی و نه یک اعتقاد شخصی یا فلسفی بررسی کرد. به نظر نیچه، در نیهیلیسم، «برترین ارزش‌ها، ارزش خویش را از دست می‌دهند. هدفی در کار نیست یا «چرا» را پاسخی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴).

شایگان در عین حال به «فترت» غرب و شرق از منظر نیهیلیسم توجه دارد؛ چنان‌که در غرب، «دوره فترت، مرحله آخر نیهیلیسم است که ظهور پوچی و ابسورد «نه این و نه آن» است و فترت غربی، مرحله بیمارگونه آگاهی است». اما فترت آسیایی، برزخی است که ناآگاهی، وجه بارز آن است و «مرحله «نه هنوز» از هر دو سویم» که از «نه هنوز» یا «دیگر نه» نیچه اقتباس شده است (شایگان، ۱۳۹۱: ۳۹-۴۰). از همین منظر «ما» آسیایی‌ها به عنوان کلیت توضیح‌ناپذیر در یک تقدیر تاریخی قرار گرفتیم که در واقع یک وضعیت/ناوضعی است که امکانی در آن وجود ندارد و واجد جبر انعطاف‌ناپذیر است. با وجود این هرچند جوامع شرقی در هجوم غرب دچار انحطاط شده‌اند، در کنه ذهن و ناخودآگاهشان، روح عاطفی خود را حفظ کرده‌اند و در واقع حالتی «اسکیزوفرنیک» از حیث باورها و احساسات دارند. ما (شرق) در برابر این وضع معارضه‌جویی، چون مجهز

نیستیم، فلج شده‌ایم و انتخابمان تنها همین شده است چون با عقب‌نشینی از آن بیم عقب‌ماندگی داریم. معارضه‌جویی شرقی‌ها در دوره معاصر، تاریخ را بسان تقدیر شرقی‌ها برمی‌سازد، تقدیری که آنها را گریزی از آن نیست. در واقع ما قدرت انتخابی نداریم و چیزی که بر ما تحمیل شده است، یک کل تجزیه‌ناپذیر است و از همین جنبه تحمیلی، تاریخی می‌اندیشیم (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۵).

به نظر شایگان، انتخاب و عمل امروزی ما ضد ارزش‌های همه دوران ماست و در وضعیتی پارادوکسیکال قرار داریم. فناوری و عقل امروزی، ما را در تناقض با شهود اساطیری نگرش تاریخی‌مان قرار داده است و در حالت سرخوردگی قرار گرفته‌ایم؛ نه بازگشت به گذشته خود داریم و نه از تجربیات کسانی که تقلیدشان می‌کنیم. پس «تمدن‌های آسیایی خواه‌ناخواه مقهور نیروی نابودکننده‌ای هستند که در نحوه صدور و تکوینش، کوچک‌ترین دخالتی نداشته‌اند» (همان، ۱۳۹۱: ۴). بر این اساس انگاشتی وجود شرقی‌ها، وابسته به دیگری غربی است و هیچ امکانی هم برای رهایی از این قوه قاهر ندارند و به‌واقع تقدیر آسیایی‌ها چنین است و خواهد بود؛ فحوائی که در کلام شرق‌شناسان نیز مبرهن است.

از منظری دیگر، شایگان به «توهم مضاعف» اشاره می‌کند که شرق به آن دچار شده است. در این معنا که شرقی‌ها فکر می‌کردند با وارد کردن فناوری غرب بتوانند هویت فرهنگی خویش را حفظ کنند. چنان‌که «نمی‌توان گفت ما فناوری را می‌پذیریم و از عواقب پریشانی‌آور و نابودکننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک، خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چندهزارساله است». ما در تقدیر تاریخی خود در معرض آلودگی به عواقب تاریخ غرب بدون آگاهی هستیم. ناآگاهی ما به دلیل انتخاب نداشتن است و تفکر تکنیکی غرب، خود سیر نزولی داشته است که ما را نیز درگیر خود کرده است (همان: ۴۶).

شایگان مانند هایدگر، نیهیلیسم را نتیجه منطقی فناوری جدید می‌داند که بازتاب آن به نفی تدریجی اعتقادات شرقی می‌انجامد. برای هایدگر، «تکنیک با ذات تکنیک همسان نیست» و ما به «تکنیک تسلیم شده‌ایم»، به طوری که «تکنیک مدرن، ابزاری

برای اهدافی است و تنها ابزاری نیست، بلکه شیوه‌ای از پرده‌داری در معنای چالش‌طلبی است که در ذات آن که گشتل^۱ است، نهاده می‌شود (هایدگر، ۱۴۰۲: ۹-۲۱). پس این تمدن‌ها اگر می‌خواهند به این سرنوشت دچار نشوند، باید از آثار ویران‌گر حرکت نزولی تکنیکی غرب بپرهیزند تا به «غرب‌زدگی» که حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه در حال گذار است دچار نشوند. همچنین ناآگاهی به «از خودبیگانگی» منجر می‌شود، به طوری که آسیایی‌ها خاطره قومی خود را فراموش کرده‌اند (شایگان، ۱۳۹۱: ۵۸-۶۴).

بر اساس آنچه بیان شد، شایگان به عنوان سنت‌گرایی شرقی، میراث جهانی شرق را تبیین می‌کند و مدرنیته را نیز نقد می‌کند و به تبعیت از نیچه و هایدگر، غرب را به مدرنیته فروکاست می‌دهد. او شرق و غرب را از منظر فلسفی در برابر هم قرار می‌دهد؛ چیزی که متفاوت از رویکرد سیاسی جلال آل‌احمد است. او که مفهوم «غرب‌زدگی» را از فردید و آل‌احمد گرفته است، غرب‌زده را کسی می‌داند که شناختی از غرب ندارد و تمدن و فرهنگ غرب به عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود (Ayoobi et al, 2021: 117-118).

روی‌هم‌رفته می‌توان گفت که شایگان از موضعی شرق‌شناسانه و پیش‌فرض گرفته شده بین شرق و غرب، تمایز قائل می‌شود. هرچند در رویکردی جامع، وی منتقد مدرنیته است، اما شرق (آسیا) را در ذیل غرب (اروپا) قرار می‌دهد و در واقع شرق، وجودی وابسته به غرب دارد و هویت شرقی در راستای فهمی که غرب از شرقی‌ها ارائه داده است، قابل فهم می‌باشد. با وجود این شایگان در زیر آسمان‌های جهان در دوره دوم فکری خود معتقد است که نمی‌توان شرق و غرب را جدا کرد و در واقع «تقابل شرق و غرب، دیگر معنایی ندارد. حتی یک شرق واحد نیز وجود ندارد، بلکه باید از شرق عربی، هندی، ایرانی و چینی و ژاپنی و... سخن گفت. محیط‌زیست این «شرق» توسط مدرنیته، ویران و شکسته شده است. یعنی علی‌رغم تفاوت‌های آنها، نوعی «شیوه بودن» هست که شاخص مشترک جهان‌های متفاوت شرقی است. در عین حال باید گفت که شیوه نگرش غرب به شرق همواره شرق «خویش‌تن دیگر» غرب بوده است. حتی سخن گفتن از شرق دور، شرق میانه و یا نزدیک آن، قطب بنیادگذاری غربی است که آن را ساخته است و این جغرافیای

شرقی، ساخته ذهن غربی است؛ زیرا غرب، خود را مرکز و ناف جهان می‌دانست و دیگران را حومه‌هایی می‌دانست که هم مرکز نسبت به این کانون هستند (شایگان، ۱۳۷۴: ۸۸).

شایگان و شرق‌شناسی دگردیسانه

شرق‌شناس ممکن است بدون اینکه موضع قصدمند شرق‌شناسانه داشته باشد، از موضع نظام دانش غربی، شرق را بنگرد، هرچند خود انسان شرقی باشد. ادوارد سعید در همین زمینه بر این نظر است که شرق‌شناس بر مشرق‌زمین از بالا می‌نگرد و کلی‌نگر است. شرق‌شناسی هم یک حرفه، یک گفتمان و یک زبان است که بر مشرق‌زمین حکمرانی می‌کند. این روند «اصول ایستای همزمان» است که «درک یا بینش» می‌باشد؛ زیرا فرض می‌کند مشرق را در یک نگاه می‌توان دید که خاستگاه این روند، «روایتی» است. در واقع روایت شرقی، روایتی ایستاست که تاریخ مکتوب به خود گرفته است (سعید، ۱۳۹۰: ۷۸-۳۴۸).

برای شایگان نیز تمدن‌های آسیایی مدنظر به فترت رسیده‌اند و در برابر غرب و تکنیک و فرهنگ آن محکوم هستند. هرچند او دغدغه ایستایی شرق موردنظر خود را داشت و احساسی رمانتیک به ادیان و مکاتب شرقی داشت. انگاشتی در شرق موردنظر شایگان نه تنها جامعه، که فرد نیز وجود ندارد و به مثابه موقعیتی مکانی در سکوت به سر می‌برد. به طوری که شایگان حضور و تجربه در ایران را پس از تجربه در اروپا، یأس‌آور می‌داند. او این سرخوردگی را مختص به یک طبقه، رده اجتماعی و یا قدرت سیاسی نمی‌داند، بلکه یک سرخوردگی عمیق و ریشه‌دار و نسبتاً فراگیر بود که از «قرن‌ها عقب‌ماندگی ما از تاریخ و از احتضار طولانی فرهنگی‌مان ناشی می‌شد» چنان‌که حکیمانی چون علامه طباطبایی، الهی قمشه‌ای، ابوالحسن قزوینی و سید جلال آشتیانی هرچند انسان‌هایی استثنایی بودند، «یادبودهایی بودند که به گذشته تعلق داشتند و از زمانه جامعه‌ای که در حال جهش بود، بیرون بودند. کسانی که فرزند زمان خویش باشند، اندک‌شمار بودند» (شایگان، ۱۳۷۴: ۷۵-۷۶).

بر این اساس می‌توان با تأسی از سعید گفت که شایگان از موضع نظام دانش غالب معتقد است که شرقی در دنیای دیگری و در وضعیت دیگری است. پذیرش این اعتقاد

شرق‌شناسان که شرق عقب‌مانده است، پس شرقی‌ها در سردرگمی‌ای هستند که هیچ خودآگاهی‌ای از خود و از غرب ندارند و باید آنها نسبت به شرایط خود آگاه شوند. این وضعیت برزخ (گذار) انسان شرقی یا شرق به عنوان یک کل در زنجیر شرق سنتی و غرب مدرن است. در واقع شایگان، نوعی شرق‌شناسی می‌نویسد که تاریخ (زمان) را در هر سه وجه گذشته و حال و آینده در وضعیتی ایستا قرار می‌دهد که کلیتی عام‌گونه دارد. چنان‌که بسان یک شرق‌شناس، غرب‌بنیاد است و در جایی می‌ایستد که هرچند غرب سیر نزولی دارد، با این حال شرقی‌ها نیز ناآگاه و یک کل نامتعین هستند که سوژگی و عاملیتی ندارند؛ پس مجبور به تسلیم فرهنگی‌اند. به همین خاطر، امروزه جوامع شرقی، آسیب‌پذیرتر از غرب هستند که خود مبدأ نیهیلیسم بودند؛ زیرا کار آنان، نگرشی عقب‌مانده از نظر تاریخی نسبت به غربی‌هاست و درصدد همانندسازی خود به آنان هستند؛ «ما شرقی‌ها در برابر مفاهیم جدید و ارزش‌های نو آسیب‌پذیریم. به همه‌کس و همه‌چیز از خودی و غربی دست می‌یازیم» (شایگان، ۱۳۹۱: ۱۶۶).

مسئله دیگر شرق‌شناسی، جغرافیاست. به نظر سعید، مشرق‌زمین در امتداد محور مکان به سوی شرق گسترش یافت و در امتداد محور زمان به سوی گذشته حرکت کرد (سعید، ۱۳۹۰: ۲۹۷). در ایده شایگان نیز مشرق (آسیا)، وضعیت جغرافیایی خاصی است که با اساطیر و سنت تاریخی گذشته‌ای که دارد، بیان می‌شود. شایگان معتقد است که با بازگشت به ایران دریافت که باید تربیت غربی‌اش را در پستو بگذارد. «ایران برایم آزمایشگاهی بزرگ بود» و درباره خودم و زیرساخت‌های جهانی که به آن تعلق داشتم بسیار آموختم و نیز احساس می‌کرده که دو جهان یک جهان واحدند که هرچه یکی را بشناسد، به رازهای دیگر نیز بیشتر دست می‌یابد. در عین حال خود را میان دو آتش گرفتار می‌دیده است؛ «مردی قبیله‌ای و در عین حال انسانی مدرن که در برابر مرارت‌های جهانی قرار داشت که از نظر تاریخی عقب مانده بود» (شایگان، ۱۳۷۴: ۸۰).

در عین حال «ما که هستیم» و «ما کجا هستیم» و محدوده جغرافیایی «ما» را مجموعه تمدن‌ها و فرهنگ‌های آسیایی شکل می‌دهد. اما کشورهای آمریکای لاتین را به دلیل اینکه جزئی از تمدن غرب هستند و کشورهای آفریقایی را به این دلیل که خارج از بستر تحول تاریخی بوده‌اند، خارج از این «ما» می‌داند. البته تقلیل‌گرایی شایگان

از همین جا نیز مبرهن است که شرق وی، محدود به آسیا می‌شود و دیگر جوامع و فرهنگ‌هایی که با استعمار و استثمار در انواع سیاسی و فرهنگی و اقتصادی روبه‌رویند، کنار گذاشته می‌شوند (کاجی، ۱۳۷۸: ۶۸). چنان که شرق‌شناس بر جغرافیای شرق «به صورت موجود می‌نگرد که وجودش نه تنها در معرض تماشای غرب است، بلکه اصولاً بر محورهای زمان و مکان، برای غرب بی‌حرکت و بلا تغییر مانده است.» غرب آن است که عمل می‌کند و شرق منفعل است و غرب ناظر و داور و هیئت منصفه است (سعید، ۱۳۹۰: ۱۶۹). این نگرش در نوشته‌های شایگان نیز نمایان است؛ چنان که شرق در مرحله نیپیلیسم منفعل نیچه‌ای است و دوره بعد از جنگ جهانی دوم، دوره فترت و غیر واقعی ساختن هر واقعیتی است که غرب در آن قرار گرفته و شرق نیز منبعث از آن است. پس هر چیزی از معنا تهی می‌شود، «نه این و نه آن»، نه به خدا ایمان دارد و نه به کفر و بی‌ایمانی؛ تا جایی که خود شک نیز تهی می‌شود (شایگان، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴). بر همین مبنا شایگان شرق (آسیا) را از منظری می‌بیند که در غرب اتفاق افتاده است و شرق دچار هیچ تحولی نمی‌شود و باید از چشم‌اندازی غربی، شرق را فهمید که تجربه تاریخی و فکری مشابهی نمی‌توان برای آن متصور بود.

همچنین بر مبنای آنچه سعید می‌گوید، می‌توان شرق‌شناسی شایگان را یک رویکرد تداومی دانست که شرقی‌ها خود ادامه‌دهنده آن هستند. امروزه تولید مجدد و بازگردانی بسیاری وجود دارد. کسانی از شرق در دانشگاه‌های غربی تحصیل می‌کنند و بعد وارد کشورهایشان می‌شوند و همان مسائل را تکرار می‌کنند و یک شرق‌شناسی جزمی بازتولید می‌شود؛ چنان که در شرق حتی یک سازمان و مؤسسه غرب‌شناسی نیست. مشرق‌زمین، یکی از جوامع مصرف‌کننده صرف است و یکسان‌سازی سلیقه‌ها و ذائقه‌ها در غرب فراوان است. به نظر سعید، «مشرق‌زمین عصر جدید در شرقی‌سازی خودش شرکت می‌جوید» (سعید، ۱۳۹۰: ۴۶۳-۴۶۵). چنان که به نظر سید جواد طباطبایی، کتاب «آسیا در برابر غرب» از محدوده تنگ ادبیات که اساسی‌ترین فعالیت ذهن ایرانی است، فراتر نمی‌رود و مانع بزرگی بر سر راه تجدید بحث درباره سنت شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱). به طوری که شایگان وارد نوعی خیال‌اندیشی شده است که حالت «اندیشه

بی جایگاه» دارد و تاریخ تفکر غرب را مبنا قرار می دهد تا تاریخ تفکر شرق را بنویسد. هرچند به نظر او شرق تذکر دارد و تفکر به معنای فلسفی و عقلانی آن ندارد، با این حال او هم در پی آرمانی کردن سنت و هم تثبیت سنت است. به همین دلیل، تحلیل شایگان، بیرونی و شرق شناسی و اروپامحور است و تحلیل درونی در آن جایی ندارد و به نوعی متأثر از هانری کربن که اندیشه اسلام و ایران را در رویکردی تداومی مانند غرب می دید و در همان جهت حرکت می کند و به همین دلیل نیز نمی تواند پروبلماتیک خود را در یک نظام دانش درونی نسبت به بحران گذار شکل دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸-۴۱).

می توان از جنبه های دیگر، «شرق شناسی وارونه» را در گفتمان شایگان در نظر گرفت. این گفتمان از نظر هستی شناسی و معرفت شناسی، وام گیری از شرق شناسی است و تفاوت ذاتی بین غرب و شرق از نظر ذات، مردم و فرهنگ ها قائل نیست. در واقع شرق شناسی وارونه، زیربنای خود را از شرق شناسی می گیرد. هر چند آنتی تز دقیق شرق شناسی نیست، با این حال برون گراست و در پی باز نمود و چیرگی درونی است (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۷). از این منظر نیز شایگان هرچند رویکرد شرق شناسانه دارد، بومی گرایی و دلبستگی به فرهنگ و تمدن شرقی و نقد مدرنیته وی را از جهتی دچار گسست با مکاتب غربی و رویکردهای شرق شناسانه می کند؛ هرچند این تناقض به صورت دو وجه کاملاً متمایز، مسئله ای اساسی و قابل بررسی است. بومی گرایان به نوعی شرق شناسی وارونه یعنی غرب به مثابه دیگری شرق و اقتدار داشتن فرهنگ شرقی بر غربی (حداقل اقتدار فکری) قائلند، که شایگان در دوره اول فکری اش در زمره این دسته قرار می گیرد (فلسفی و معاش ثانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳). چنان که دگردیسی اندیشه شایگان و تحول نظام مفهومی او بیانگر «دگردیسی گفتمان شرق شناسی وارونه» است. او در حقانیت نگرش نیش دار و تحقیرآمیز روشن فکران ایرانی تردید می کند و از فقر شناخت شناسانه، تحریف های پنهان و بن بست های ترسناک بومی گرایی آگاه است. یعنی در عین اینکه شایگان، یک بومی گراست، با این حال وی را می توان در «شرق شناسی وارونه» نیز قرار داد؛ زیرا این رویکرد شرق شناسان را می پذیرد که مذهب باستانی «جوهر اساسی» و «روح» شرق را تشکیل می دهد (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۳۱).

بر اساس آنچه بیان شد، می توان گفت دوره اول فکری شایگان دچار امتناع شد.

یعنی نوشته‌های شایگان در این دوره فکری، مانع سیالیت و صیورورت و تنوع و تكثر می‌شود و اساساً امکان آشکارگی و خودنمایان‌گری لحظه حال و امکان سوژگی و عاملیت را نمی‌دهد و از منظر شرق‌شناسانه، طرح مسئله می‌کند، وضعیت حال ایستا را وضعیتی گذار می‌داند که به آینده‌ای ناموجود و نامفهوم انتقال می‌یابد. شایگان سعی دارد بگوید ما کجا ایستاده‌ایم و چه رابطه‌ای با جهان‌بینی‌ها و زیست‌جهان‌های موجود داریم. اما صرفاً در بعد فرهنگ در وضعیتی متن‌گونه و موضعی و مکانی می‌ایستد، فرهنگی که رویکردی نخبه‌محورانه دارد؛ ضمن اینکه امر انسان و فرد انسانی به طور کلی در موضع شایگان جایی ندارد و به همین دلیل هم به عوامل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی توجهی نمی‌کند، که این امر به امتناع و بن‌بست‌رهای بخشی در اندیشه شایگان می‌انجامد که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

شایگان؛ امتناع و بن‌بست‌رهای بخشی در تعلیق زمان

هرچند گفته شد که شایگان در امتداد شرق‌شناسی حرکت کرده است، این گفته به منزله این نیست که یک شرق‌شناسی وجود دارد، یا شرق‌شناسی شایگان، رونوشتی کامل از شرق‌شناسی اروپایی است. چنان‌که ابژه‌سازی شرق‌شناسی و «تعلیق» اساساً امری کلی نیست و در واقع مکانیزم‌های بی‌شمار تعلیق و انواع متفاوت شرق‌شناسی وجود دارد. اگر پرسش تاریخ، پرسش معطوف به لحظه حال است، در واقع پرسش از «تاریخ اکنون» است. چنان‌که چیستی «اکنون»، نخست به «تعیین عنصر ویژه‌ای از زمان حال نظر دارد که باید بین تمامی عنصرهای دیگر بازشناخت و مشخص کرد و دریافت» (فوکو، ۱۳۷۰: ۵۸).

به نظر فوکو، کانت، بنیان‌گذار دو سنت سنجشگری بود که فلسفه مدرن را به دو نوع تقسیم می‌کرد: نخست، همان چیزی که «شناخت حقیقت‌مند» را ممکن می‌کند و به عنوان «فلسفه تحلیل‌گر حقیقت» روی داده و گسترش یافته است. نوع دیگر سنجش‌گری با این پرسش مواجه است که «اکنونیت ما چیست؟ حوزه کنونی تجربه‌های ممکن کدام است؟». مسئله در اینجا نه تحلیل‌گری حقیقت، بلکه یکی از «هستی‌شناسی‌های زمان حال، هستی‌شناسی خودِ ما» است (همان: ۶۶)؛ یعنی اینکه

جایگاهی در اینجا و اکنون پیدا کنیم. به عبارتی تاریخ خود را به ما تحمیل می‌کند و ما نمی‌توانیم تاریخ را دل‌خواهانه گزینش کنیم و پرسش از لحظه‌ی حال است که مسئله‌ی تاریخ را به یک اضطرار تبدیل می‌کند (توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۷).

شاید بتوان تقدیر تاریخی مورد نظر شایگان را از منظر بررسی‌دن پاسخی که او به چپستی «تاریخ اکنون» می‌دهد، مورد توجه قرار داد. به نظر شایگان، تقدیر تاریخی «ما» به حکم چیزی شکل گرفته است که خود در آن نقشی نداشته‌ایم. چنان‌که می‌توان گفت «مکر عقل» هگل در پس اعمال چیزی شکل می‌گیرد که بی‌خبری و غفلت آن را پیشاپیش نشان نمی‌دهد. یعنی «تقدیر تاریخ ما از آن ما نیست، بلکه بر ما تحمیل شده است. چون بر ما تحمیل شده است، نسبت به سیر آن بیگانه‌ایم و نسبت به مراحل پیشرفته‌اش عقب‌مانده. ما نسبت به تاریخ، عقب‌مانده‌ایم؛ یعنی نسبت به تاریخ غرب» (شایگان، ۱۳۹۱: ۴۴).

پس تمدن‌های غیر غربی در خلأ و سکون ایستاده‌اند که تقدیر تاریخی آنهاست. در پروژه‌ی فکری شایگان، خاطره‌ی ازلی سنت و فرهنگ‌های به عقب رانده شده، توسط مدرنیته انجام شده است و تنها با تجدد فرهنگی، امکان حیات دوباره وجود خواهد داشت. در واقع شایگان، «تاریخ اکنون» را در پرداختن به خاطره‌ی ازلی میسر می‌داند (حقدار، ۱۳۸۲: ۵۲). یعنی شایگان با نقد وضعیت موجود از منظری بیرونی با بازگشتی به گذشته نامشخص و آینده‌ای موهوم، تاریخ و زمان را خنثی می‌بیند و زمان در شرق دچار دگردیسی عمیقی می‌شود که انگار «بی‌زمانی»، تعیین اصلی «ما»ی شرقی است. چنان‌که فهم عوامانه / عالمانه‌ی تعمیم‌یافته‌ای وجود دارد که وضعیت موجود را همچون مصداق وضعیتی برزخی به تصویر می‌کشد؛ برزخ میان سنت و مدرنیته. وضعیت «نه این و نه آن»، «هم این و هم آن»، «نه دیگر آن و نه هنوز این». وضعیتی که در گزاره‌ی ظاهراً عالمانه «گذار از سنت و تجدد» صورت‌بندی مفهومی می‌یابد و دانایی عوامانه / عالمانه «تعلیق لحظه‌ی حال» است که نظام تولید دانش اجتماعی / تاریخی، مهم‌ترین حامل آن است (توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۸-۱۹). به همین دلیل روح زمانه‌ی فعلی «نه این، نه آن» است و زمانه‌ای است که هیچ‌کس و هیچ‌چیز از آن مصونیت ندارد. ما در دوره «احتضار خدایانیم.

در دوره احتضار، بقایای معتقدات ناشی از میراث هنوز پایداری می‌کنند و علی‌رغم ضعفشان، هنوز علت بسیاری از انگیزه‌های ناآگاه ما هستند». ما کودکان دوره فترتیم، در مرحله نه هنوز هستیم و «بی‌هویتی اکنون هویت ماست» (شایگان، ۱۳۹۱: ۸۸-۹۰).

با تأسی از بندیکت اندرسون در اثر مهم خود «جماعت‌های تصویری/ خیالی» که تأثیرپذیرفته از بلوخ و بنیامین است، می‌توان گفت که جهان مسیحی قرون وسطایی که در کنار هم قرار گرفتن امور کیهانی و کلی و جزئی این جهانی نماد آن بود، در پایان آن به‌ناگاه در جوامع و سرزمین‌های مشخص، فرم‌های گوناگونی شکل گرفت که تاریخ در یک زنجیره تاریخی نگریسته نمی‌شد و تصویری آخرالزمانی ایجاد شد که امور از حالت علت و معلولی خود خارج شدند. اندیشه همزمانی در وضعیتی که گذشته و آینده و حال نزدیک به هم هستند یا درهم تلفیق شدند و مفهوم همزمانی گسترش یافت که به توسعه علوم سکولار انجامید و زمان یکنواخت و تهی چنان‌که بنیامین بیان می‌کند، شکل گرفت (اندرسون، ۱۳۹۳: ۵۹-۶۳). از همین منظر است که شایگان، زمان و تاریخ را نه‌تنها ایستا می‌بیند، بلکه با کنارگذاری زمان، آن را بی‌هویت می‌کند و گذشته نامعلوم و آینده موهوم دو کل هستند که لحظه حال شایگان که بی‌هویت است، نمی‌تواند هیچ تناسبی بین آنها ایجاد نمی‌کند. در واقع گذشته همان رویکرد شرق‌شناسانه است و آینده هم چیزی است که متأثر از نظام دانش غربی است و راه برون‌رفتی از آن وجود ندارد.

بر اساس آنچه گفته شد، شایگان در گذار می‌ایستد و به همین دلیل نیز دست به تعلیق می‌زند و گذشته اسطوره‌ای را با آینده عدمی پیوند می‌زند. از آنجا که نظام دانش شایگان، شرق‌شناسانه است و دارای ذات‌گرایی کلیت‌نگر است، پس اساساً گسست شایگان، گسستی ناهمسو است، نه در پیوند با خود و یا تداوم و شکنندگی آن؛ بلکه در متمایزسازی دوگانه وی بدون توجه به لحظه حال. شایگان، زمان اساطیری و گذشته را زمان آغاز، زمانی ابدی و نوآغازی ابدی می‌داند. زمان، امری دورانی است و مانند تمثیل «اوروبوروس» که اژدهایی است که دم خود را گاز می‌گیرد، طرحی بدوی و نشان مرحله کودکی بشریت است و هیچ مفهومی از «من» نیز قوام نیافته است. شکاف زمان، چیزی است که بین بدویان و تمدن‌های سنتی بعدی، تفاوت ایجاد می‌کند و همچنین باعث تولید فرهنگ، هنر و زیبایی می‌شود و در نهایت انسان غربی امروزی را که «دچار تورم

من و آنیت» شده، شکل می‌دهد. «شکاف زمان، تیغ دو دم است یعنی از یکسو منجر به پیروزی آگاهی و فرهنگ و تمدن می‌شود و از سوی دیگر به علت تسریع گردش خود زمان و به سبب نابودی محتوی اساطیری آن، جهانی را به وجود می‌آورد که در آن انسان پرومته‌ای است به زنجیر کشیده صخره غرور خویش» (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۳).

شایگان در این چشم‌انداز نه‌تنها وضعیت اساطیری را از زمان تهی می‌کند و یک چرخه تکراری را مدنظر دارد که هیچ ارتباطی بین سه زمان گذشته و حال و آینده برقرار نمی‌کند و اساساً هر کدام در وجهی جداگانه و متمایز از دیگری در وضعیتی ایستا قرار دارند و به همین دلیل نیز رویکرد شایگان، ایده انتقادی خود را خنثی می‌کند و به‌نوعی با پذیرش وضعیت موجود، امکان رهایی‌بخشی را منتفی می‌سازد. او با متوقف کردن زمان، امکان پویایی را می‌گیرد و در واقع ناتاریخی/ فراتاریخی و اساطیری است؛ زیرا بینش شرقی «شاعرانه-اساطیری» و بینش غربی «تعقلی و تجربی» است. تعلیق شدن هر معرفتی، با اسطوره‌زدایی زمان، در غرب منجر به تاریخ‌پرستی، دنیوی شدن روح و از هم پاشیدن ارزش‌های متافیزیکی می‌شود، که در جمله «خدا مرده است» نیچه وجود دارد. تفکر غربی از دکارت تا مارکس، انسان را حیوان کارگر و فلسفه را به انسان‌شناسی تعبیر کرد و نیهیلیسم از همین نگرش نشأت گرفت (همان: ۸۸).

ارنست کاسیرر در کتاب «فلسفه روشنگری» با نقل قولی از هردر در باب اینکه تاریخ باید در زمان و توپوس خود دیده شود و نمی‌توان چیزی را از یک دوره و زمان خاص بیرون کشید و با معیاری دیگر در زمان دیگر سنجید، بر این نظر است که نباید و نمی‌توان از «خصلت‌سازی کلی» در فهم تاریخ استفاده کرد؛ یعنی از یک قوم، فرهنگ، زبان و... نمی‌توان کلیت تصویری داشت. چنان‌که هردر «نه‌تنها توصیف و خصلت‌سازی می‌کند، بلکه به اعصار مختلف می‌رود و برای هر عصر، معیار ویژه و احساس خاص آن عصر را می‌یابد». در واقع طبیعت انسان برای هردر به مقتضیات و شرایط مختلف، اشکال متفاوتی دارد و هردر با این گفته «تو ای فیلسوفی که با ترازوی کودکان عصر خود در دست، در دره‌ای در شمال نشسته‌ای، آیا بهتر از مشیت الهی می‌دانی؟» از عصر خویش که روشنگری بود، جدا شد و در عین حال متفکر واقعی روشنگری شد (کاسیرر، ۱۳۹۹:

۳۶۱-۳۶۳). این چیزی است که شایگان دقیقاً در همان خصلت‌سازی کلی و زمان‌پریشی گام برمی‌دارد و مکان و زمان ایستا فهم می‌شوند.

آنچه باید پرسید این است که: آیا شایگان، پاسخی برای این پرسش که چگونه شرق (آسیا) از این «وضعیت/ناوضعیت» خارج شود، دارد یا خیر؟ به طوری که امکان رهایی‌بخشی وجود داشته باشد. پاسخ وی چنین است: «ما نیاز به کار تأسیس داریم یعنی رهایی و درون‌پالایی، تا بتوانیم به آرامش برسیم» (شایگان، ۱۳۹۱: ۱۷۰). ما مشرقی‌ها در جایی هستیم که قادر به تغییر شرایط نیستیم. راه ما در نوعی پالایش درونی و روحی است که می‌تواند مسئله‌ای فردی باشد تا وضعیتی فراگیر از نظر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی. شایگان در بحث رهایی نیز دوگانه شرق و غرب خود را بیان می‌کند، چنان که به نظر وی تمدن‌های آسیایی، یک زمینه مشترک دارند؛ یعنی همه آنها غایت رهایی و رستگاری دارند (همان: ۲۲۸-۲۲۹). اما غرب، رویکرد تکاملی و خطی دارد و برخلاف آیین‌های آسیایی که یگانگی مدنظر آنهاست، به پراکندگی و تمایزها قائل است. چنان که تفکر آسیایی اگر نه بگوید هم امکان گریز دارد و عصیان نمی‌کند، اما در تفکر غرب، روح فاوستی به بن‌بست می‌رسد (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۶۳). در واقع برای شایگان، رهایی نه در پرسش و به چالش کشیدن و تأسیس امر نو و عصیان است، بلکه همراه سنت اساطیری حرکت می‌کند. از همین منظر است که شایگان همه تمدن‌های آسیایی را یکنواخت می‌بیند که مسئله آنها فرهنگ است و سیاست و اقتصاد و جامعه برای وی، محلی از اعراب ندارد که نوعی از ذات‌انگاری شکل می‌گیرد که نه تنها تکثر و تنوع را منکر می‌شود، بلکه در عین حال امکان هر تغییری را به امتناع می‌کشد.

سرانجام شایگان برای اینکه امکان رهایی شکل گیرد، از یکسو با نقد شرقی‌ها معتقد است که در بن‌بست هستند و ضمن اینکه غرب را نقد می‌کند، به نوعی همانند شدن با آنها دچار می‌شود که امری متناقض است. برای گفت‌وگو با غرب، ما چون نه آن را ساخته‌ایم و نه درست شناخته‌ایم، نیاز داریم آن را بشناسیم و به باطن روح غرب نفوذ کنیم. تلقی دو وجهی ما از غرب که یا تقلید و پذیرش محض یا رد بی‌چون‌وچرای آن است، بیانگر عدم شناخت ما از آن است (شایگان، ۱۳۸۰: ۹۶). شایگان هرچند بر این نظر است که با شناخت خود و غرب، امکان رهایی از بن‌بست موجود وجود دارد، به نظر او

باید مثل روشن فکر غربی بود تا امکان فهم نو شکل گیرد. در واقع ما نظام فکری پرسش انگیزی نداریم که چیزی بیافریند و در قبال چیزی مسئول باشد. نظام فکر ما تذکر است. تفکر که غربی است، گریزگاه‌های امر نو است؛ اما تذکر که شرقی است، یادآوری امر گذشته است. پس به نظر شایگان، ما شرقی‌ها، مقلدانی بیش نیستیم که ارزش‌های غربی را می‌گیریم. خاطره قومی را فراموش کرده‌ایم و هیچ رویکرد انتقادی هم نداریم.

بر این اساس شایگان، رویکرد انتقادی را که مربوط به مدرنیته است، در نقد وضعیت موجود شرق مدنظر خود قرار می‌دهد که هیچ سنخیتی با هم ندارند. جامعه و فرد انسانی اساساً در آرای شایگان حذف شده است و به نخبگان معدودی تقلیل داده می‌شود؛ در عین حال که شرق روشن فکر یا نخبه‌ای نیز ندارد. ایده رهایی‌بخشی و مقاومت، زمانی معنا پیدا می‌کند که جامعه و تکرر گروه‌ها و طبقات مختلف آن از نظر فکری، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و... دیده شود که امکان تعیین اجتماعی فراهم شود. شایگان همه چیز را حول فرهنگ در نظر می‌آورد که آن را هم در بن‌بست که وضعیت «نه این و نه آن» است، قرار می‌دهد. اگر برای ایده رهایی‌بخشی خصلتی تکین فرض کنیم، چه نسبت به سلطه غرب و چه فراموشی خاطره ازلی و قومی، اشکالی از ابهام و تناقض‌ها ایجاد می‌شود که چنین امری به امتناع می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

این مقاله به دوره‌ای از اندیشه شایگان می‌پردازد که نه تنها گسست‌نگر نسبت به نظام دانش مسلط نیست، بلکه شایگان با وام‌گیری از غرب و نسبت دادن آنها به شرق، وضعیتی «نابهنگام» را تخیل کرده که همان تداوم اندیشه‌های غربی است و نمی‌تواند ابتدای قابل اتکایی در شرق مدنظر وی داشته باشد. ضمن اینکه یک شرق وجود ندارد همان‌گونه که یک غرب نیز وجود ندارد. شایگان در واقع ایده‌هایی را می‌گیرد که با مدرنیته می‌توان آنها را فهم کرد؛ اما آنها را وارد تمدن‌های آسیایی می‌کند که در وضعیت فترت هستند و خاطره ازلی خود را فراموش کرده‌اند. یعنی شایگان، نوستالژیک‌وار در عین تمییز همه چیز از هم، آنها را به هم ارتباط می‌دهد. شاید بتوان

گفت ایده شایگان در حکم «اندیشه‌ای بی‌جا» است که امکان جایابی به صورت انضمامی ندارد. آرای وی «درون‌ماندگار» نیست، بلکه در وجهی عام و کلی، شرق و غرب را می‌نگرد که از همین منظر، رویکرد وی، بیرونی و شرق‌شناسانه است. از آنجایی که شرق‌شناسی، تکثر درونی را خنثی می‌کند و خصلتی عام و یگانه به یک کل اطلاق می‌کند، پس شایگان می‌تواند تداوم شرق‌شناسی باشد که همه تمایزها و مقوله‌های شرق و غرب را در یک زمان و تاریخ عام و همگون قرار می‌دهد.

شایگان هرچند سعی در پیوند سنت و مدرنیته دارد، صرفاً در انتزاع تخیل‌گونه و اشکالی از «این‌همانی و تکرارشوندگی» و نه فهم و پیوند انضمامی می‌اندیشد؛ زیرا شرق چنان تعیین منفی غرب است و شرق بر اساس ایده غیاب فهم می‌شود. به همین دلیل، این گذار پیشاپیش به بن‌بست و امتناع می‌انجامد. چنان‌که در تاریخ معاصر ایران از بُعد اندیشه‌ورزی در بین نویسندگان و روشن‌فکران، در جدال بین سنت خودی و مدرنیته غربی، چیرگی یکی بر دیگری همیشه مطمئن نظر بوده است. با تسامح می‌توان گفت که تاریخ فکری معاصر ایران از این منظر، نوعی تاریخ شکست بوده است. این «تاریخ شکست و گسست‌اندیشی» خود امکانیت زمانی و تاریخی را ایستا کرده است و زمان در دل متن فرهنگی و مکان غربی یا بومی فراموش می‌شود و به همین دلیل هم به «تعلیق زمان» منجر می‌شود که آن نیز به خنثی‌سازی و کنار زدن هر امر نویی و ایده‌رهایی می‌انجامد؛ مسئله‌ای که در آثار دوره اول شایگان نیز قابل تبیین است.

پی‌نوشت

۱. Reification یا شیء‌انگاری و چیزوارگی برای لوکاچ مربوط به «کالا» است که در جامعه سرمایه‌داری، اهمیت وافری دارد تا از نظر عینی و ذهنی فهم شود. ساختار کالایی به «رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شیء و در نتیجه به صورت نوعی «عینیت خیالی» درمی‌آید؛ عینیت مستقلی که چنان به دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش - یعنی رابطه بین انسان‌ها - را پنهان می‌کند» (لوکاچ، ۱۳۷۷: ۲۱۱).

منابع

- اندرسون، بندیکت (۱۳۹۳) جماعت‌های تصویری، ترجمه محمد محمدی، تهران، رخداده نو.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۳) روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ ششم، تهران، فرزانه.
- تباشیر، محمد و ابوالفضل شکوری (۱۳۹۷) «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش»، دو فصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»، شماره ۲۴، صص ۱۹۹-۲۲۲.
- توفیق، ابراهیم و روح‌الله اسلامی و صالح اولاد دمشقیه و مزدک تمجیدی و امیر خراسانی و حسام‌الدین صاری و فیروزه فروردین و نوید وزوایی و سید مهدی یوسفی (۱۳۹۸) نامیدن تعلیق (برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران)، تهران، مانیا هنر.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۲) داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران، کویر.
- ریکور، پل (۱۳۸۷) «وجود و هرمنوتیک»، در: هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی و مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ هفتم، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۷) تاریخ و هرمنوتیک، ترجمه مهدی فیضی، تهران، مرکز.
- سعید، ادوارد (۱۳۹۰) شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۱) آسیا در برابر غرب، چاپ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۰) بت‌های ذهنی و خاطره ازل، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۴) زیر آسمان‌های جهان (گفت‌وگوی رامین جهانگللو با داریوش شایگان)، ترجمه نازی عظیمی، تهران، فرزانه روز.
- شجاعی جشوقانی، مالک (۱۴۰۳) «اندیشه شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی»، فصلنامه علمی فلسفه غرب، سال دوم، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۱۸.
- DOI: 10.30479/wp.2024.20175.1068.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، تهران، طرح نو.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۸) پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره ۱، صص ۱۷۳-۱۹۲.
- DOI: https://doi.org/10.30465/cw.2019.4213.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰) «درباره روشنگری کانت»، ترجمه همایون فولادپور، کلک دی، شماره ۲۰، صص ۵۸-۶۷.
- قرلسلی، محمدتقی و سکیه معاش‌ثانی (۱۳۸۹) «ایران فرهنگی در اندیشه‌های داریوش شایگان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۴، صص ۱۳۷-۱۷۱.
- کاجی، حسین (۱۳۷۸) کیستی ما از نگاه روشن‌فکران ایرانی، تهران، روزنه.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۹) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، چاپ چهارم، تهران، نیلوفر.
گروندن، ژان (۱۳۹۳) هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، ماهی.
لوکاچ، جورج (۱۳۷۷) تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، تجربه.
میرسپاسی، علی (۱۳۸۶) روشن‌فکران ایران: روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران، توسعه.
نیچه، فریدریش (۱۳۸۷) اراده معطوف به اخلاق (آزمایشی در دیگرگونی همه ارزش‌ها)، ترجمه محمدباقر هوشیار، چاپ ششم، تهران، فرزانه.
وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ دوم، تهران، کویر.
هایدگر، مارتین (۱۴۰۲) تکنیک و گشت، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.

Ayoobi, Ehsan; Etefagh Far, Fereshteh Sadat; Dabiri Mehr, Amir; Askari Jahghi, Mohsen (2021) The Place of Tradition and Modernity in the Works and Thought of Dariush Shayegan before the Islamic Revolution of Iran, International Journal of Political Science, Vol 11 No 1 Spring 2021, (pp.109-120).

Ricoeur, Paul (2016) Hermeneutics and the Human Sciences (Essays on Language), Action and Interpretation, Edited, translated and introduced by John B. Thompson, New York: Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۹۹-۲۷۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

ظرفیت‌ها و بایسته‌های رویکرد نهادگرایانه در سیاست خارجی ج.ا.ایران

* عباس ضیاءالدینی

** محمد کمالی‌زاده

*** سید خدایار مرتضوی

**** سید عطاءالله سینائی

چکیده

پژوهش حاضر در پی شناخت سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با نگاهی به رویکرد نهادگرایی است. این رویکرد بر این فرض استوار است که ساختارها و قواعد نهادی که با تکیه بر اصول، هنجارها، نگرش‌ها و ارزش‌ها ایجاد شده‌اند، گزینه‌های سیاست‌گذاران را محدود کرده، آنها را به سمت تصمیم‌های مشخصی هدایت می‌کنند. رویکرد سیاست خارجی ج.ا.ایران نیز از این قاعده مستثنی نیست. این مقاله با استفاده از رویکرد نهادگرایی و روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از ظرفیت‌های نهادگرایی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را کارآمدتر و مؤثرتر ساخت

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
a.ziaeddin@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0009-5718-4128>

** استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران
mohammadkamalizadeh@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1391-6547>

*** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
Kh-mortazavi@azad.ic.ir

<https://orcid.org/0000-0002-0514-4412>

**** استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
sinaee@pnu.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-6999-3042>



و چه شاخص‌هایی، سیاست خارجی ج.ا.ا را از منظر نهادگرایی متمایز می‌نماید. نتایج نشان می‌دهد که تقویت تعاملات نهادی، افزایش هماهنگی بین نهادهای داخلی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگی، اقتصادی و راهبردی منطقه‌ای و بین‌المللی، از جمله الزامات کلیدی نهادگرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است.

واژه‌های کلیدی: نهاد، نهادگرایی، ظرفیت‌های نهادگرایی، قانون اساسی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

نهادها از مهم‌ترین سازوکارهای شکل‌دهنده به رفتار سیاسی و نتایج سیاستگذاری اند. نهادگرایی جدید، در واکنش به رویکردهایی که رفتار سیاسی را عمدتاً به ترجیحات فردی یا متغیرهای اجتماعی و اقتصادی فرو می‌کاستند، بر نقش قواعد رسمی، هنجارهای غیررسمی، رویه‌های تثبیت‌شده و ساختارهای سازمانی در جهت‌دهی به انتخاب کنشگران تأکید می‌کند. در این تلقی، نهادها صرفاً محدودکننده رفتار نیستند؛ بلکه با کاهش عدم قطعیت، تعریف صلاحیت‌ها، ایجاد رویه‌های تصمیم‌گیری و تنظیم انتظارات متقابل، امکان کنش جمعی و سیاستگذاری پایدار را نیز فراهم می‌کنند. از این رو، کیفیت نهادها می‌تواند بر ظرفیت دولت برای تبدیل منابع و ترجیحات سیاسی به تصمیم‌های منسجم و قابل اجرا اثر بگذارد (March & Olsen, 1983: 734).

اهمیت این مسئله در حوزه سیاست خارجی دوچندان است؛ زیرا سیاست خارجی در نقطه اتصال محیط داخلی و بین‌المللی قرار دارد. تصمیم خارجی نه فقط محصول فشارهای نظام بین‌الملل، بلکه حاصل تعامل نهادهای داخلی، قواعد حقوقی، ترجیحات کارگزاران، ظرفیت کارشناسی و سازوکارهای هماهنگی است. در نتیجه، برای فهم رفتار خارجی یک دولت باید هم ساختار تصمیم‌گیری داخلی و هم نحوه تعامل آن با نهادهای منطقه‌ای و بین‌المللی بررسی شود. ادبیات نهادگرایی تاریخی نیز نشان می‌دهد که انتخاب‌های نهادی گذشته می‌توانند از طریق وابستگی به مسیر، دامنه‌گزین‌های سیاستگذاران بعدی را محدود یا تسهیل کنند؛ بنابراین، سیاست خارجی را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از تصمیم‌های مقطعی تلقی کرد (Hall & Taylor, 1996: 938; Pierson, 2000: 251).

جمهوری اسلامی ایران نمونه‌ای مهم برای مطالعه این مسئله است؛ زیرا سیاست خارجی آن در چارچوب مجموعه‌ای از قواعد حقوقی، ارزش‌های سیاسی و دینی، نهادهای تصمیم‌گیر و اجرایی و نیز تعهدات بین‌المللی شکل می‌گیرد. قانون اساسی، سیاست‌های کلی، جایگاه رهبری، شورای عالی امنیت ملی، دولت و وزارت امور خارجه، مجلس شورای اسلامی و سایر نهادهای مرتبط، هر یک در سطوح متفاوت بر فرآیند سیاست خارجی اثرگذارند. در کنار این ساختار داخلی، ایران در نهادها و ترتیبات منطقه‌ای و بین‌المللی نیز مشارکت دارد. بنابراین، مسئله اصلی پژوهش صرفاً شناسایی

تعداد یا جایگاه این نهادها نیست؛ بلکه بررسی کیفیت روابط میان آنها، ظرفیت تبدیل تصمیم به اجرا، قابلیت ایجاد تعهد معتبر و امکان بهره‌گیری از ترتیبات چندجانبه برای تأمین منافع ملی است.

پژوهش حاضر از این منظر بدنبال پاسخ به این پرسش است که: ظرفیت‌های رویکرد نهادگرایانه در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران چیست و چه بایسته‌هایی برای افزایش کارآمدی آن وجود دارد؟ فرض راهنمای مقاله آن است که وجود نهادهای متعدد به خودی خود به معنای ظرفیت نهادی بالا نیست؛ بلکه اثرگذاری نهادی زمانی افزایش می‌یابد که صلاحیت‌ها روشن، هماهنگی میان نهادها مؤثر، ظرفیت کارشناسی کافی، قواعد نسبتاً باثبات و سازوکارهای اجرای تصمیم‌ها قابل اتکا باشند. در سطح خارجی نیز عضویت در سازمان‌ها و رژیم‌های بین‌المللی زمانی به ظرفیت واقعی تبدیل می‌شود که با دستورکار مشخص، دیپلماسی فعال، ائتلاف‌سازی و سازوکارهای اجرایی همراه باشد.

روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعه اسناد و منابع کتابخانه‌ای است. برای تقویت جنبه تحلیلی، از منطق مطالعه موردی و تحلیل فرایندی در بررسی نمونه‌هایی از جمله برجام، عضویت ایران در سازمان همکاری‌های شانگهای و بریکس استفاده می‌شود. واحد تحلیل، «فرایند یا تصمیم سیاست خارجی نهادمندشده» در نظر گرفته شده است. داده‌های مورد استفاده شامل قانون اساسی و اسناد رسمی جمهوری اسلامی ایران، اسناد سازمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای، منابع علمی فارسی و انگلیسی و مطالعات معتبر درباره نهادگرایی و سیاست خارجی است. مقاله در سه بخش اصلی سازمان یافته است: نخست، مبانی و ساختار نهادگرایی در جمهوری اسلامی ایران؛ دوم، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر ظرفیت و عملکرد نهادی؛ و سوم، بایسته‌های تقویت نهادگرایی و افزایش کارآمدی سیاست خارجی.

نهادگرایی در جمهوری اسلامی ایران

در ادبیات نهادگرایی، نخست باید میان «نهاد»، «سازمان» و «نهادگرایی» تمایز گذاشت. نهادها مجموعه‌ای از قواعد رسمی و غیررسمی‌اند که رفتار کنشگران را

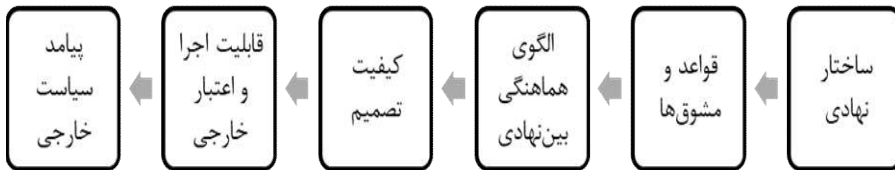
ساختاربندی می‌کنند؛ سازمان‌ها واحدهای دارای مرز و ساختار هستند که در درون این قواعد عمل می‌کنند؛ و نهادگرایی رویکردی تحلیلی است که می‌کوشد اثر این قواعد و ترتیبات بر رفتار و نتایج سیاسی را توضیح دهد. بنابراین، وزارت امور خارجه یا مجلس را می‌توان سازمان‌های سیاسی دانست، در حالی که قواعد حقوقی حاکم بر صلاحیت آنها، رویه‌های تصمیم‌گیری و هنجارهای پذیرفته‌شده، وجه نهادی موضوع را تشکیل می‌دهند (North, 1990: 3-5).

نهادگرایی جدید نیز یک نظریه واحد نیست و معمولاً در سه شاخه نهادگرایی انتخاب عقلانی، تاریخی و جامعه‌شناختی بررسی می‌شود. نهادگرایی انتخاب عقلانی بر قواعد و مشوق‌هایی تمرکز دارد که انتخاب کنشگران را ساختاربندی می‌کنند؛ نهادگرایی تاریخی بر زمان‌مندی، وابستگی به مسیر و آثار انتخاب‌های گذشته تأکید دارد؛ و نهادگرایی جامعه‌شناختی نقش هنجارها، هویت‌ها و منطق تناسب را برجسته می‌کند. برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ترکیب این سه زاویه سودمندتر از تقلیل مسئله به یکی از آنهاست؛ زیرا رفتار سیاست خارجی هم تحت تأثیر قواعد رسمی و محاسبه منافع است، هم از میراث نهادی و تاریخی اثر می‌پذیرد و هم با ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی و فرهنگی پیوند دارد (Hall & Taylor, 1996: 936).

در جمهوری اسلامی ایران، قانون اساسی مهم‌ترین چارچوب رسمی برای تنظیم ساختار قدرت و برخی اصول سیاست خارجی است. در کنار آن، نهادهای تصمیم‌گیر و هماهنگ‌کننده‌ای مانند رهبری و شورای عالی امنیت ملی، نهادهای اجرایی مانند دولت و وزارت امور خارجه و نهاد قانون‌گذار و ناظر مانند مجلس شورای اسلامی، در سطوح متفاوت در فرایند سیاست خارجی حضور دارند. از منظر نهادی، اهمیت این ساختار در «تقسیم کار» میان سازمان‌ها و نیز در سازوکار هماهنگی آنهاست. اگر تقسیم صلاحیت‌ها روشن و ارتباط میان آنها منظم باشد، تعدد نهادها می‌تواند ظرفیت تصمیم‌گیری را افزایش دهد؛ اما اگر مرز مسئولیت‌ها مبهم یا سازوکار حل اختلاف ناکارآمد باشد، همان تعدد می‌تواند به افزایش هزینه‌های تصمیم‌گیری و کاهش انسجام پیام خارجی منجر شود.

از این منظر، می‌توان ظرفیت نهادی سیاست خارجی ایران را با شاخص‌هایی چون وضوح صلاحیت‌ها، هماهنگی بین‌نهادی، ظرفیت کارشناسی، قابلیت اجرا، ثبات قواعد و

اثرگذاری بین‌المللی ارزیابی کرد. این شاخص‌ها امکان می‌دهند بحث نهادگرایی از سطح توصیف ساختارها فراتر رود و به ارزیابی عملکرد آنها نزدیک شود. بر اساس این چارچوب، زنجیره علی مورد نظر مقاله عبارت است از:



این زنجیره همچنین نشان می‌دهد که ظرفیت نهادی مفهومی چندبعدی است و نمی‌توان آن را صرفاً با وجود قوانین یا عضویت در سازمان‌های بین‌المللی سنجید (Hall & Taylor, 1996: 936).

رویکرد نهادگرایانه در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به مفهومی اشاره دارد که برای توضیح و تحلیل رفتار جمهوری اسلامی ایران در روابط بین‌المللی استفاده شده است. این رویکرد بر این عقیده مبتنی است که نهادها، اعتقادات، ارزش‌ها و سیستم‌های سیاسی، مؤثرترین عوامل در تعیین سیاست خارجی یک کشور هستند (March & Olsen, 1983: 734; Hall & Taylor, 1996: 936).

– ظرفیت‌های فرهنگی، اقتصادی و راهبردی ایران در بهره‌گیری از نهادگرایی:

ایران با برخورداری از تمدن تاریخی، منابع انرژی و موقعیت ژئوپلیتیکی، پتانسیل بالایی برای نقش‌آفرینی در نهادهای بین‌المللی دارد. برای مثال، مشارکت ایران در پیمانهای همکاری نظیر شانگهای و بریکس نشان‌دهنده استفاده از ظرفیت‌های اقتصادی در تعاملات بین‌المللی است.

در حوزه فرهنگی، ایران با دارا بودن تمدن تاریخی، نفوذ فرهنگی در جهان اسلام و تشیع، پتانسیل بالایی برای دیپلماسی فرهنگی دارد. مراکز فرهنگی ایران در کشورهای مختلف، حضور رسانه‌ای در سطح بین‌المللی و مشارکت در برنامه‌های سازمان‌های فرهنگی جهانی، از جمله راهبردهای نهادگرایانه ایران در این حوزه است.

در حوزه اقتصادی، ایران به عنوان یکی از بزرگ‌ترین تولیدکنندگان نفت و گاز جهان، می‌تواند از طریق سازمان‌هایی مانند اوپک، نقش مهمی در سیاست‌گذاری‌های انرژی جهانی ایفا کند. موقعیت جغرافیایی ایران در مسیر کریدورهای بین‌المللی، این

کشور را به یکی از بازیگران کلیدی در ترانزیت کالا تبدیل کرده است. البته تمرکز بر تنوع‌بخشی به اقتصاد و توسعه صادرات غیر نفتی، بسیار مهم است. تحریم‌های اقتصادی نشان داده که اتکا به فروش نفت و گاز به‌تنهایی نمی‌تواند تأمین‌کننده امنیت اقتصادی کشور باشد (ر.ک: Reuters, 2025).

در حوزه راهبردی، موقعیت ژئوپلیتیکی ایران در منطقه خاورمیانه، دریای خزر و خلیج فارس، به این کشور امکان داده است تا در فرآیندهای امنیتی و سیاسی منطقه، نقش فعالی ایفا کند. همکاری‌های امنیتی ایران با سازمان‌هایی مانند سازمان همکاری شانگهای و ائتلاف‌های منطقه‌ای، نمونه‌هایی از بهره‌گیری از ظرفیت‌های راهبردی در سیاست خارجی هستند (ر.ک: Shanghai Cooperation Organization, 2023).

جدول ۱. شاخص‌های عملیاتی سنجش ظرفیت نهادی سیاست خارجی

شاخص	تعریف عملیاتی	نشانه/داده قابل بررسی
وضوح صلاحیت‌ها	روشن بودن حدود مسئولیت نهادهای تصمیم‌گیر و مجری	قوانین، آیین‌نامه‌ها، شرح وظایف و رویه‌های رسمی
هماهنگی بین نهادی	میزان سازگاری تصمیم‌ها و تبادل اطلاعات میان نهادها	مصوبات مشترک، سازوکارهای هماهنگی و موارد تعارض
ظرفیت کارشناسی	توان تولید و استفاده از دانش تخصصی	گزارش‌های کارشناسی، ارزیابی حقوقی/اقتصادی و سناریوها
قابلیت اجرا	توان تبدیل تصمیم به اقدام و نتیجه	اجرای توافقات، پروژه‌ها، بودجه و گزارش عملکرد
ثبات قواعد	قابلیت پیش‌بینی قواعد برای بازیگران داخلی و خارجی	تداوم رویه‌ها، تغییرات قانونی و میزان پایبندی به تعهدات
اثرگذاری بین المللی	توان تبدیل عضویت به نفوذ و نتیجه	ابتکارهای پذیرفته‌شده، پروژه های مشترک و نقش در دستورکار

سیاست خارجی در جمهوری اسلامی ایران

سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را باید در تعامل میان اصول هنجاری، ساختارهای تصمیم‌گیری داخلی و محیط بین‌المللی تحلیل کرد. از یک سو، قانون اساسی و اسناد رسمی، مجموعه‌ای از اصول و اهداف را برای سیاست خارجی ترسیم می‌کنند و از سوی دیگر، تصمیم‌های مشخص در مواجهه با بحران‌ها، مذاکرات، تحریم‌ها و ترتیبات منطقه‌ای و بین‌المللی در درون یک ساختار نهادی اتخاذ می‌شوند. بنابراین، فاصله میان «اصول اعلام‌شده» و «نتایج سیاستی» تا حد زیادی به ظرفیت نهادی برای ترجمه اصول به تصمیم و سپس اجرای آن وابسته است (Putnam, 1988: 434-435).

در سطح داخلی، رهبری جایگاهی راهبردی در تعیین سیاست‌های کلی دارد؛ شورای عالی امنیت ملی در هماهنگی سیاست‌های امنیتی و خارجی نقش دارد؛ دولت و وزارت امور خارجه مسئولیت مهمی در مذاکره، دیپلماسی و اجرای تعهدات بر عهده دارند؛ و مجلس از طریق قانون‌گذاری، تصویب برخی تعهدات و نظارت، در فرایند سیاست خارجی اثر می‌گذارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۱۰ و ۱۷۶، اصول ۶۲ الی ۹۹). از منظر نهادگرایی، مسئله مهم نه تعیین یک «نهاد برتر» به صورت انتزاعی، بلکه بررسی چگونگی اتصال این سطوح تصمیم‌گیری و اجرای سیاست است. هرچه سازوکارهای هماهنگی، تبادل اطلاعات و حل اختلاف روشن‌تر باشند، احتمال تبدیل ترجیحات سیاسی به سیاست خارجی منسجم بیشتر خواهد بود (Putnam, 1988: 428).

در سطح بین‌المللی نیز نهادها فقط محدودیت ایجاد نمی‌کنند؛ بلکه می‌توانند فرصت ایجاد کنند. عضویت در سازمان ملل متحد، سازمان همکاری اسلامی، سازمان همکاری شانگهای، بریکس و سایر ترتیبات چندجانبه، امکان دسترسی به شبکه‌های همکاری، قواعد، اطلاعات و ائتلاف‌های سیاسی و اقتصادی را فراهم می‌کند. با این حال، عضویت به تنهایی شاخص اثرگذاری نیست. معیار مناسب‌تر، میزان توان کشور برای شکل‌دهی به دستور کار، ایجاد ائتلاف، پیشبرد ابتکارها و تبدیل همکاری نهادی به دستاوردهای اقتصادی، سیاسی و امنیتی است (Shanghai, 2023; Keohane, 1984: 85-109; Cooperation Organisation, 2023; BRICS Brasil, 2024).

سیاست خارجی، نتیجه تصمیم‌گیری‌های جزئی و در عین حال مهم است و آنچه به سیاست خارجی یک کشور شکل می‌دهد، نهادهای تصمیم‌گیرنده آن هستند. فرض کلی سیاست خارجی این است که دولت به عنوان نهادی اجتماعی در دو محیط قرار دارد: از یکسو، محیط داخلی که متشکل از همه نهادهای واقع در قلمرو مشخص شده توسط دولت و تعاملات آنها با یکدیگر است و از سوی دیگر، محیط خارجی که متشکل از همه دولت‌های دیگر و تعاملات آنها با یکدیگر و نهادهای بین‌المللی است. نظریه روابط بین‌الملل متعارف، فرض می‌کند که دولت پیوسته درگیر تلاش برای مداخله در هر دو محیط است؛ یعنی در سیاست داخلی و خارجی وارد می‌شود (اسلامی و اکبری، ۱۳۹۹: ۴). سیاست خارجی، تصمیم‌ها، کنش‌ها و اقدامات یک کشور در قبال سایر بازیگران و محیط بین‌المللی است (رینولدز، ۱۳۸۰: ۶۳). بنابراین سیاست خارجی بر پایه یک طرح و برنامه و راهبرد از پیش تعیین شده به وسیله تصمیم‌گیرندگان برای تأمین اهداف مشخص و معین صورت می‌گیرد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴: ۲۱). به بیان دیگر، سیاست خارجی متشکل از اهداف، استراتژی‌ها، تدابیر، روش‌ها، دستورالعمل‌ها، رهنمودها، برداشت‌ها و توافق‌هاست (خوشوقت، ۱۳۸۵: ۱۴۵). همه دولت‌ها به واسطه این حقیقت صرف که موجودیت جدای بین‌المللی دارند، به یک سیاست خارجی راهبردی در قبال دولت‌های دیگر و سایر بازیگران بین‌المللی متعهد هستند. سیاست خارجی با این نیت، در برگیرنده اهداف و تدابیری است که تصمیم‌ها و اقدامات دولت را در ارتباط با مسائل خارجی -به‌ویژه با سایر کشورها- راهبری می‌کند (جکسون و سورنسون، ۱۳۹۴: ۳۹۳).

برخی تحلیل کرده‌اند که سیاست خارجی دولت اسلامی، برگرفته از منابع اسلامی است؛ به طوری که پایبندی به این اصول که مستند به قرآن و سنت است، وجه تمایز دولت اسلامی از دیگر دولت‌ها خواهد بود. اصول سیاست خارجی دولت اسلامی برای دستیابی به اهداف آن، ابزار و استراتژی را مشخص می‌کند و حدود استفاده از هر ابزار و شرایط آن را تعیین می‌نماید (حقیقت، ۱۳۷۶: ۲۳). انقلاب اسلامی، نخستین انقلاب مذهبی عصر حاضر، یا به تعبیر دیگر، اولین شورش بزرگ علیه نظام‌های زمینی بود که در فرایند آن، گفتمانی سیادت‌طلب شکل گرفت که با تمامی بداعتش، ریشه در سنت دیرینه اسلام داشت (صحرايي، ۱۳۹۰: ۱۴۰). انقلاب تحت تأثیر یک ایدئولوژی طبقاتی یا

گروهی نبود، بلکه از ایدئولوژی اسلامی نشأت گرفته بود که هم با نظام استبدادی و هم با نظام استعماری در تضاد بود و مهم‌ترین هدف آن، برقراری عدالت در سطح جامعه و نظام بین‌الملل است. با توجه به جایگاه و نقش ایدئولوژی اسلامی، نه‌تنها اهداف و جهت‌گیری‌های سیاست خارجی ایران را مشخص می‌سازد، بلکه معیارهای سنجش و توجیهات لازم را برای کنش‌ها نیز فراهم می‌کند (ستوده، ۱۳۸۵: ۷۹-۸۱).

با توجه به این مسئله، گفتمان جمهوری اسلامی هم در درون خود، استقلال و آزادی را جست‌وجو می‌کرد، چون این گفتمان، بُعدی فراملی داشت و می‌خواست آمال خود را در دیگر نقاط جهان و با همکاری با جنبش‌های آزادی‌بخش محقق کند (صحرائی، ۱۳۹۰: ۱۴۱). علاوه بر این، اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیز در کتاب، سنت، سیره معصومین و شیوه حکومتی آنان ریشه دارد. بر اساس اسناد رسمی، به‌ویژه قانون اساسی، بیانات امام خمینی و عملکرد رفتاری ایران، اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی عبارتند از: نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری؛ استکبارزدایی، ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی؛ حمایت از مستضعفان و محرومان؛ حمایت و دفاع از حقوق مسلمانان؛ هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و صلح‌طلبی؛ عدم مداخله در امور داخلی کشورها و احترام متقابل؛ تعهدات به قراردادهای و قوانین بین‌المللی (صدقی، ۱۳۸۶: ۶۳).

بر همین پایه، رهبر شهید انقلاب اسلامی، عزت و حکمت و مصلحت را یک مثلث الزامی برای چارچوب ارتباطات بین‌المللی می‌دانستند. ایشان در طراحی سه اصل مهم عزت، حکمت و مصلحت در دیدار با مسئولان وزارت امور خارجه و تبیین این سه اصل، به‌روشنی جایگاه نهادی و نقشه راه نهادهای مرتبط با سیاست خارجی را نشان می‌دهند.

مطالعات موردی

الف) برجام به مثابه آزمون ظرفیت نهادی:

برجام نمونه مناسبی برای نشان دادن رابطه میان نهادهای داخلی، نهادهای بین‌المللی و اعتبار تعهدات است. قطعنامه ۲۲۳۱ شورای امنیت در ۲۰ ژوئیه ۲۰۱۵ (۲۹ تیر ۱۳۹۴) به اتفاق آرا تصویب شد و برجام را در چارچوب تصمیم شورای امنیت قرار داد. از منظر نهادگرایی، این فرایند اهمیت «نهادینه‌سازی» یک توافق را نشان می‌دهد؛ زیرا توافق از سطح مذاکره دوجانبه یا چندجانبه خارج و در یک چارچوب حقوقی و

نظارتی بین‌المللی قرار گرفت. با این حال، دبیرکل سازمان ملل متحد در ۸ مه ۲۰۱۸، پس از اعلام خروج ایالات متحده از برجام، بر ضرورت استفاده از سازوکارهای پیش‌بینی شده در خود توافق تأکید کرد. از منظر تحلیلی، این تجربه نشان می‌دهد که نهادینه سازی حقوقی شرط مهمی برای همکاری است، اما به تنهایی تضمین‌کننده پایداری آن نیست. پایداری نیازمند سازوکارهای مؤثر برای نظارت، حل اختلاف، هزینه‌مند کردن نقض تعهدات و نیز هماهنگی سیاسی میان اعضاست (United Nations Security Council, 2015; United Nations, 2018).

از این تجربه می‌توان یک نتیجه محدود و قابل دفاع استخراج کرد: کیفیت یک نهاد بین‌المللی فقط با «وجود سند حقوقی» سنجیده نمی‌شود، بلکه باید ظرفیت آن برای ایجاد تعهد معتبر و مدیریت تغییرات سیاسی نیز ارزیابی شود. بنابراین در تحلیل سیاست خارجی ایران، ارزیابی نهادها باید از سنجش عضویت و امضای اسناد فراتر رود و به مرحله اجرا، نظارت و حل اختلاف برسد.

(ب) عضویت در سازمان همکاری شانگهای و گذار از عضویت به اثرگذاری:

ایران در ژوئیه ۲۰۲۳ روند پذیرش به‌عنوان عضو کامل سازمان همکاری شانگهای را تکمیل کرد. اسناد رسمی سازمان همکاری شانگهای نشان می‌دهد که ایران پس از تکمیل فرایند پذیرش، به عضو کامل سازمان تبدیل شد و در نشست‌های آن در سطح اعضا مشارکت کرد. این تحول از منظر نهادگرایی ظرفیت مهمی برای توسعه همکاری های اقتصادی، حمل‌ونقل، انرژی، علمی، فرهنگی و امنیتی ایجاد می‌کند. با این حال، از نظر تحلیلی باید میان «عضویت» و «اثرگذاری نهادی» تمایز گذاشت. عضویت یک ورودی نهادی است؛ اثرگذاری زمانی محقق می‌شود که کشور عضو بتواند از طریق ائتلاف‌سازی، ابتکارهای مشترک، مشارکت در کمیته‌های تخصصی، تأمین مالی پروژه‌ها و استفاده از سازوکارهای تصمیم‌گیری، نتایج ملموس تولید کند (Shanghai Cooperation Organisation, 2023).

اسناد سازمان همکاری شانگهای در سال‌های اخیر از سازوکارهایی مانند همکاری تجاری و اقتصادی، سرمایه‌گذاری، همکاری بانکی، علمی و فناوری و نیز سازوکارهای منطقه‌ای در حوزه‌های مختلف سخن می‌گویند. از این رو، یکی از پیشنهادهای این مقاله آن است که عملکرد ایران در سازمان‌های منطقه‌ای با شاخص‌های قابل اندازه‌گیری

ارزیابی شود؛ برای مثال، تعداد ابتکارهای پیشنهادی و پذیرفته شده، پروژه‌های مشترک اجرا شده، توافقات اقتصادی عملیاتی، میزان همکاری علمی و تعداد سازوکارهای نهادی که ایران در آنها نقش فعال دارد.

ج) بریکس و ظرفیت دیپلماسی نهادی:

عضویت ایران در بریکس که از سال ۲۰۲۴ در شمار اعضای گسترش یافته آن قرار گرفت، نمونه دیگری از ظرفیت چندجانبه گرایی است. وبگاه رسمی بریکس این گروه را یک سازوکار هماهنگی سیاسی و دیپلماتیک معرفی می‌کند و تأکید دارد که فعالیت های آن در حوزه‌های سیاسی-امنیتی، اقتصادی-مالی و ارتباطات مردمی سازمان می‌یابد. این ویژگی، بریکس را برای تحلیل ظرفیت نهادی ایران مهم می‌کند؛ زیرا برخلاف سازمان‌های دارای ساختار حقوقی و اداری سخت‌تر، بریکس بیشتر یک سازوکار هماهنگی و اجماع است. بنابراین بهره‌برداری ایران از این عضویت بیش از هر چیز به توانایی آن در ائتلاف‌سازی، تولید دستورکار، همکاری اقتصادی و ایجاد پیوند میان سیاست خارجی و دستگاه‌های اقتصادی و علمی داخلی وابسته است (ر.ک: BRICS, 2025).

در نتیجه، عضویت در بریکس نباید به عنوان هدف نهایی سیاست خارجی تلقی شود. ارزش نهادی عضویت زمانی افزایش می‌یابد که بتوان آن را به همکاری‌های مالی و تجاری، پروژه‌های مشترک، سازوکارهای پرداخت، همکاری علمی و فناوری و هماهنگی مواضع در نهادهای جهانی پیوند زد. به عبارت دیگر، «دیپلماسی عضویت» باید به «دیپلماسی نتیجه‌محور» تبدیل شود.

ج) تحریم‌ها و مسئله هزینه‌های مبادله:

تحریم‌های اقتصادی نشان می‌دهند که ظرفیت نهادی سیاست خارجی فقط به نهادهای سیاسی محدود نیست و با نهادهای اقتصادی و حقوقی نیز ارتباط مستقیم دارد. بانک جهانی در مطالعه‌ای درباره آثار رفع تحریم‌های اقتصادی ایران، کانال‌هایی مانند کاهش هزینه‌های تجاری، رفع محدودیت‌های صادرات نفت و آزادسازی برخی خدمات مالی و حمل‌ونقل را در نتایج اقتصادی مؤثر می‌داند. بنابراین از منظر نهادی، دیپلماسی اقتصادی موفق باید بتواند تصمیم سیاسی را به کاهش هزینه‌های مبادله و

ایجاد سازوکارهای پایدار برای تجارت، سرمایه‌گذاری، حمل‌ونقل و پرداخت تبدیل کند (Ianchovichina et al., 2016: 3-4).

این نکته برای سیاست خارجی ایران اهمیت ویژه دارد؛ زیرا حتی اگر یک توافق سیاسی یا عضویت بین‌المللی حاصل شود، در صورت نبود سازوکارهای بانکی، حقوقی، گمرکی، حمل‌ونقلی و بیمه‌ای مناسب، دستاورد آن به سطح اقتصادی منتقل نمی‌شود. بنابراین پیشنهاد می‌شود «زنجیره سیاست خارجی تا نتیجه اقتصادی» به‌عنوان یکی از واحدهای اصلی ارزیابی ظرفیت نهادی در نظر گرفته شود. این زنجیره شامل تصمیم دیپلماتیک، ترتیبات حقوقی، سازمان اجرایی، تأمین مالی، اجرای پروژه و ارزیابی نتیجه است.

بایسته‌های نهادگرایی در جمهوری اسلامی ایران

ضرورت ارتقای نقش نهادهای داخلی در تصمیم‌گیری سیاست خارجی

نهادهای داخلی جمهوری اسلامی ایران نقش حیاتی در سیاست خارجی ایفا می‌کنند و تقویت ظرفیت این نهادها می‌تواند موجب تقویت جایگاه ایران در عرصه بین‌المللی شود. با توجه به چالش‌های پیش‌رو در عرصه جهانی، ضرورت دارد نهادهای مرتبط با سیاست خارجی در فرایند تصمیم‌گیری، با رعایت تقسیم کار قانونی، از ظرفیت کارشناسی و اطلاعاتی کافی برخوردار باشند.

ارتقای نظام تصمیم‌گیری نیازمند بهره‌گیری از مطالعات علمی و داده‌محور برای تدوین و ارزیابی سیاست‌های خارجی است. تصمیم‌گیری نهادی زمانی می‌تواند به نتایج پایدار منجر شود که میان اطلاعات، تخصص، صلاحیت قانونی و مسئولیت اجرایی پیوند برقرار شود.

افزایش تعامل و همکاری میان نهادهای داخلی

برای تقویت نقش نهادهای داخلی در سیاست خارجی، لازم است تعاملات و همکاری‌های میان نهادهای مختلف تقویت شود. این امر می‌تواند از طریق سازوکارهای مشورتی، تبادل منظم اطلاعات، جلسات هماهنگی و سازوکارهای روشن برای حل اختلافات نهادی صورت گیرد.

هدف از هماهنگی نهادی، حذف اختلاف دیدگاه‌ها نیست؛ بلکه تبدیل اختلاف دیدگاه‌ها به فرآیندی قابل مدیریت و جلوگیری از انتقال تعارضات حل‌نشده به مرحله

اجرای سیاست خارجی است. در واقع، اختلاف نظر در یک نظام سیاسی می‌تواند طبیعی باشد، اما اگر سازوکار نهادی برای حل آن وجود نداشته باشد، هزینه تصمیم‌گیری و اجرای سیاست افزایش می‌یابد.

تقویت نهادهای تخصصی در مجلس

مجلس شورای اسلامی به‌عنوان نهاد قانون‌گذار می‌تواند با تقویت کمیسیون‌های تخصصی، به‌ویژه کمیسیون امنیت ملی و سیاست خارجی، نقش مؤثرتری در بررسی و ارزیابی سیاست خارجی ایفا کند. تصویب یا بررسی توافقات بین‌المللی، نظارت بر اجرای آنها و ارزیابی عملکرد دستگاه‌های اجرایی از جمله حوزه‌هایی است که ظرفیت تخصصی مجلس در آنها اهمیت دارد.

تعامل سازنده با نهادهای بین‌المللی و دیپلماسی چندجانبه

یکی از بایسته‌های مهم نهادگرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تعامل سازنده با نهادهای بین‌المللی و بهره‌گیری هدفمند از دیپلماسی چندجانبه است. این رویکرد می‌تواند به ایران کمک کند تا در مسائل جهانی، ظرفیت چانه‌زنی و اثرگذاری بیشتری پیدا کند و از ظرفیت‌های موجود در سازمان‌ها و ترتیبات بین‌المللی بهره‌برداری نماید.

تقویت دیپلماسی چندجانبه

دیپلماسی چندجانبه فرصتی برای تقویت همکاری‌های بین‌المللی در قالب گروه‌های متنوع و میان‌دولتی فراهم می‌کند. ایران می‌تواند با مشارکت فعال در نهادهایی همچون سازمان ملل متحد، سازمان همکاری اسلامی، سازمان همکاری شانگهای و بریکس، ظرفیت دیپلماسی چندجانبه خود را تقویت کند.

با این حال، حضور در این نهادها نباید صرفاً به مشارکت تشریفاتی در اجلاس‌ها محدود شود. حضور مؤثر نیازمند دستورکار، ائتلاف‌سازی، کارشناسان تخصصی و پیگیری مستمر است.

گذار از تعدد نهادها به هماهنگی نهادی

مسئله اصلی سیاست خارجی ایران را نمی‌توان صرفاً با افزایش تعداد نهادها حل کرد. در ادبیات نهادگرایی، کیفیت قواعد، نحوه تعامل سازمان‌ها و هزینه‌های هماهنگی اهمیت بنیادی دارد. بنابراین، اصلاح نهادی باید بر «معماری هماهنگی» متمرکز شود.

این معماری می‌تواند شامل تعیین دقیق مسئولیت هر نهاد، تعریف سازوکار حل اختلاف صلاحیتی، ایجاد بانک اطلاعاتی مشترک، تدوین رویه واحد برای ارتباطات خارجی و تعریف مسئول مشخص برای پیگیری اجرای هر توافق باشد (North, 1990: 3-734-735; March & Olsen, 1983: 4).

تقویت حافظه نهادی و انتقال تجربه

یکی از الزامات نهادگرایی کارآمد، کاهش وابستگی عملکرد دستگاه سیاست خارجی به تغییر اشخاص است. ایجاد نظام مستندسازی مذاکرات، ثبت درس‌آموخته‌ها، ارزیابی پس از اجرای توافقات و حفظ دانش سازمانی می‌تواند از تکرار خطاها جلوگیری کند. این امر با مفهوم «وابستگی به مسیر» در نهادگرایی تاریخی مرتبط است. تصمیم‌های گذشته مسیرهای آینده را شکل می‌دهند، اما وجود حافظه نهادی امکان اصلاح تدریجی و یادگیری از تجربه را فراهم می‌کند. در این معنا، ثبات سازمانی با ایستایی سیاست خارجی یکسان نیست؛ بلکه می‌تواند زیرساخت یادگیری و اصلاح مستمر باشد (Thelen, 1999: 385-388).

تقویت ظرفیت کارشناسی و داده‌محوری

سیاست خارجی پیچیده امروز به تخصص همزمان در حقوق بین‌الملل، اقتصاد، انرژی، فناوری، امنیت، جامعه‌شناسی و ارتباطات نیاز دارد. از این‌رو، تقویت واحدهای مطالعات راهبردی و شبکه‌های همکاری میان وزارت امور خارجه، دانشگاه‌ها، مراکز پژوهشی و دستگاه‌های اقتصادی می‌تواند کیفیت تصمیم‌گیری را افزایش دهد. در این مدل، دانشگاه‌ها و اندیشکده‌ها صرفاً تولیدکننده متن نظری نیستند، بلکه باید در ارزیابی سناریوها، تحلیل پیامدهای توافقات و سنجش عملکرد سیاست خارجی مشارکت کنند. این امر با رویکرد نهادگرایی که بر اهمیت قواعد، دانش سازمانی و یادگیری نهادی تأکید دارد، سازگار است (Hall & Taylor: 373).

تقویت دیپلماسی اقتصادی و نهادی

با توجه به اینکه بخش مهمی از نتایج سیاست خارجی در حوزه تجارت، انرژی، حمل‌ونقل و سرمایه‌گذاری تحقق می‌یابد، لازم است پیوند میان دیپلماسی سیاسی و اقتصادی تقویت شود.

در این زمینه، هر ابتکار سیاست خارجی باید دارای «پیوست اقتصادی-اجرایی» باشد که مشخص کند کدام دستگاه مسئول اجراست، منابع مالی و حقوقی از کجا تأمین می‌شود، چه موانع داخلی و خارجی وجود دارد و چه شاخصی برای سنجش نتیجه تعیین شده است (Putnam, 1988: 428).

استفاده راهبردی از چندجانبه‌گرایی

چندجانبه‌گرایی نباید صرفاً به حضور تشریفاتی در اجلاس‌ها محدود شود. حضور مؤثر نیازمند دستورکار، ائتلاف، کارشناسان تخصصی و پیگیری مستمر است. ایران به دلیل عضویت در سازمان ملل متحد، سازمان همکاری اسلامی، سازمان همکاری شانگهای و بریکس، به شبکه‌ای از بسترهای چندجانبه دسترسی دارد. چالش اصلی، تبدیل این شبکه به سرمایه نهادی است. این امر مستلزم تعیین اولویت‌های موضوعی، شناسایی شرکای همسو در هر موضوع و تعریف پروژه‌های مشترک قابل اجراست (Keohane, 1984: 86).

شفافیت و ارتباطات راهبردی

از منظر نهادی، اعتبار سیاست خارجی فقط به تصمیمات واقعی وابسته نیست؛ بلکه به ادراک طرف‌های خارجی از ثبات و قابلیت پیش‌بینی آن نیز مربوط است. ایجاد سازوکار ارتباطی منسجم، توضیح روشن اهداف سیاست خارجی و کاهش پیام‌های متعارض می‌تواند هزینه عدم قطعیت را کاهش دهد.

منظور از شفافیت در اینجا افشای اطلاعات محرمانه نیست، بلکه روشن کردن حدود تعهدات، مسئولیت سازمان‌ها، خط‌مشی‌های عمومی و مسیر اجرای تصمیمات است (Putnam, 1988: 434).

۳-۱۲. ارزیابی سیاست خارجی پس از اجرا

یکی از خلأهای رایج در سیاست‌گذاری، تمرکز بر تصمیم و کم‌توجهی به ارزیابی پس از اجراست. پیشنهاد می‌شود برای توافقات و ابتکارهای مهم خارجی، ارزیابی‌های دوره‌ای انجام شود و نتایج آنها در اختیار نهادهای تصمیم‌گیر و پژوهشی قرار گیرد. این ارزیابی باید شامل تحقق اهداف، هزینه‌های مستقیم و غیرمستقیم، آثار اقتصادی، پیامدهای امنیتی، واکنش شرکا و میزان تحقق تعهدات طرفین باشد. چنین

سازوکاری سیاست خارجی را از چرخه «تصمیم- اجرا- فراموشی» به چرخه «تصمیم- اجرا- ارزیابی- یادگیری» منتقل می‌کند (North, 1999: 73).

۳-۱۳. حکمرانی نهادی هماهنگ به عنوان برآیند اصلاحات

برآیند بحث آن است که اصلاح نهادی سیاست خارجی نباید به افزایش تعداد شوراها، کمیسیون‌ها یا سازمان‌ها تقلیل یابد. بایسته اصلی، ایجاد «حکمرانی نهادی هماهنگ» است؛ یعنی وضعیتی که در آن قواعد صلاحیتی روشن، اطلاعات مشترک، ظرفیت کارشناسی، سازوکار حل اختلاف، حافظه سازمانی و مسئولیت‌پذیری در کنار یکدیگر قرار گیرند.

چنین ساختاری می‌تواند هزینه‌های معاملاتی سیاست خارجی را کاهش دهد و امکان واکنش سریع‌تر و در عین حال سنجیده‌تر به تحولات محیط بین‌المللی را فراهم کند (March & Olsen, 1983: 734-735).

در این چارچوب، تقویت حافظه نهادی و انتقال تجربه اهمیت ویژه دارد. تصمیم‌های مهم سیاست خارجی نباید صرفاً به تجربه اشخاص وابسته باشند؛ بلکه لازم است مذاکرات، ارزیابی‌های حقوقی و اقتصادی، سناریوهای تصمیم‌گیری و درس‌آموخته‌های توافقات و بحران‌های پیشین به صورت نظام‌مند ثبت و در اختیار نهادهای ذی‌ربط قرار گیرد.

همچنین، تقویت ظرفیت کارشناسی میان‌رشته‌ای، پیوند مؤثرتر میان وزارت امور خارجه و دستگاه‌های اقتصادی و تخصصی، و استفاده منظم از ارزیابی پس از اجرای سیاست می‌تواند کیفیت تصمیم‌گیری را ارتقا دهد (Pierson, 2000: 251).

در حوزه دیپلماسی چندجانبه نیز رویکرد نهادی باید از «حضور» به «اثرگذاری» گذار کند. ایران می‌تواند عضویت در سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی را با تعریف دستورکارهای مشخص، تشکیل ائتلاف‌های موضوعی، مشارکت فعال در کمیته‌های تخصصی و پیگیری پروژه‌های اقتصادی و علمی همراه سازد. در این صورت، چندجانبه‌گرایی نه صرفاً ابزاری برای اعلام حضور، بلکه سازوکاری برای تولید قدرت نهادی و افزایش قدرت چانه‌زنی خواهد بود.

سرانجام، اعتبار سیاست خارجی به قابلیت پیش‌بینی و ثبات نسبی قواعد نیز وابسته است. شفافیت در تقسیم مسئولیت‌ها، ارتباطات راهبردی هماهنگ و ارائه پیام‌های

سازگار به بازیگران خارجی می‌تواند عدم قطعیت را کاهش دهد. این امر به معنای حذف اختلاف نظر در نظام سیاسی نیست؛ بلکه به معنای تبدیل اختلافات به فرآیندهای نهادمند و جلوگیری از انتقال تعارضات حل نشده به عرصه اجرای سیاست خارجی است.

نتیجه گیری

بررسی ظرفیت‌ها و بایسته‌های رویکرد نهادگرایانه نشان می‌دهد که مسئله اصلی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را نمی‌توان در دوگانه ساده تعامل یا تقابل خلاصه کرد. متغیر مهم‌تر، کیفیت ترتیبات نهادی‌ای است که از طریق آنها اهداف، ارزش‌ها و منافع به تصمیم و سپس به اقدام تبدیل می‌شوند. جمهوری اسلامی ایران اگرچه از مجموعه قابل توجهی از نهادهای حقوقی، سیاسی و اجرایی و نیز شبکه‌ای رو به گسترش از ترتیبات منطقه‌ای و بین‌المللی برخوردار است، با این حال، وجود نهادها به خودی خود ظرفیت نهادی ایجاد نمی‌کند. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که هماهنگی بین نهادی، وضوح صلاحیت‌ها، ظرفیت کارشناسی، ثبات قواعد، قابلیت اجرا و توان تبدیل عضویت بین‌المللی به اثرگذاری واقعی، مؤلفه‌های تعیین‌کننده‌اند. تجربه برجام نیز نشان داد که وجود چارچوب حقوقی بین‌المللی برای پایداری تعهدات مهم است، اما کافی نیست و اعتبار تعهدات به سازوکارهای اجرایی و شرایط سیاسی نیز وابسته است. عضویت ایران در سازمان همکاری شانگهای و بریکس نیز زمانی به ظرفیت پایدار تبدیل خواهد شد که با دیپلماسی فعال، دستورکار مشخص و پیوند با منافع اقتصادی و راهبردی همراه باشد. بنابراین، بایسته محوری سیاست خارجی نهادگرایانه ایران، گذار از تعدد نهادها به هماهنگی نهادی، تقویت حافظه و ظرفیت کارشناسی، توسعه دیپلماسی اقتصادی و چندجانبه و استقرار ارزیابی پس از اجراست. این مسیر می‌تواند ضمن حفظ اصول و اهداف اساسی سیاست خارجی، قابلیت پیش‌بینی، انسجام و کارآمدی آن را افزایش دهد.

محدودیت پژوهش و پیشنهاد برای مطالعات آتی

این پژوهش به دلیل اتکا به اسناد و منابع کتابخانه‌ای، بیش از آنکه برای اثبات روابط علی قطع طراحی شده باشد، برای ارائه یک چارچوب تحلیلی و شناسایی

سازوکارهای نهادی مناسب است. پژوهش‌های بعدی می‌توانند با مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته با دیپلمات‌ها و کارشناسان، تحلیل فرایندی تصمیمات مهم سیاست خارجی، تحلیل شبکه روابط میان نهادهای داخلی و خارجی و مقایسه تطبیقی با کشورهای دارای ساختار نهادی متفاوت، قدرت تبیینی این چارچوب را آزمون کنند.

منابع

- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۳) قوه قضائیه.
- اسلامی، روح الله و زهرا اکبری (۱۳۹۹) «آسیب شناسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر نهادگرایی»، فصلنامه علمی مطالعات راهبردی سیاستگذاری عمومی، شماره ۳۵، صص ۲۶-۳.
- جکسون، رابرت و گئورگ سورنسون (۱۳۹۴) درآمدی بر روابط بین الملل. ترجمه مهدی ذاکریان، احمد تقی زاده و حسن سعید کالهی. تهران، میزان.
- حقیقت، صادق (۱۳۷۶) مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی. تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- خوشوقت، محمدحسین (۱۳۸۵) تجزیه و تحلیل تصمیم گیری در سیاست خارجی. تهران، مرکز چاپ و انتشار وزارت امور خارجه.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۴) اصول و مبانی روابط بین الملل، جلد اول. تهران، سمت.
- رینولدز، فلیپ آلن (۱۳۸۰) شناخت اصول روابط بین الملل، مترجم جمشید زنگنه، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ستوده، محمد (۱۳۸۵) تحولات نظام بین الملل و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران.
- صحرائی، علیرضا (۱۳۹۰) درآمدی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۵ (با تأکید بر ایدئولوژی سیاسی) مشهد، سخن گستر.
- صدقی، ابوالفضل (۱۳۸۶) سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از آغاز تا سال ۱۳۶۸، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

- BRICS Brasil (2025) About the BRICS. <https://brics.br/en/about-the-brics>
- Hall, P. A., & Taylor, R. C. R. (1996) Political science and the three new institutionalisms. *Political Studies*, 44(5), 936-957. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1996.tb00343.x>
- Hufbauer, G. C., Schott, J. J., Elliott, K. A., & Oegg, B. (2007) *Economic sanctions reconsidered* (3rd ed.). Peterson Institute for International Economics.
- Ianchovichina, E., Devarajan, S., & Lakatos, C. (2016) *Lifting economic sanctions on Iran: Global effects and strategic responses* (Policy Research Working Paper No. 7549). World Bank. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/298681467999709496>
- Keohane, R. O. (1984) *After hegemony: Cooperation and discord in the world political economy*. Princeton University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt7sq9s>

- March, J. G., & Olsen, J. P. (1983) The new institutionalism: Organizational factors in political life. *American Political Science Review*, 78(3), 734–749. <https://doi.org/10.2307/1961840>
- North, D. C. (1990) *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808678>
- Pierson, P. (2000) Increasing returns, path dependence, and the study of politics. *American Political Science Review*, 94(2), 251–267. <https://doi.org/10.2307/2586011>
- Putnam, R. D. (1988) Diplomacy and domestic politics: The logic of two-level games. *International Organization*, 42(3), 427–460. <https://doi.org/10.1017/S0020818300027697>
- Reuters. (2025, February 4). An overview of Iran's energy industry and infrastructure. <https://www.reuters.com/world/middle-east/an-overview-irans-energy-industry-infrastructure-2025-02-04/>
- Shanghai Cooperation Organisation (2023, July 4). Regular SCO Heads of State Council meeting. <https://eng.sectsco.org/20230704/Regular-SCO-Heads-of-State-Council-Meeting-948760.html>
- Thelen, K. (1999) Historical institutionalism in comparative politics. *Annual Review of Political Science*, 2, 369–404. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.2.1.369>
- United Nations (2018, May 8) Statement by the Secretary-General on the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA). <https://www.un.org/sg/en/content/sg/statements/2018-05-08/>
- United Nations Security Council (2015) Resolution 2231 (2015) on the Joint Comprehensive Plan of Action. <https://digitallibrary.un.org/record/797839>.