بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب‌امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر علی رنجبرکی
سردبیر: دکتر جهانگیر کرمی
ویراستار ادبی: وحید تقی‌نژاد
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی‌زاده
مدیر نشریه: مریم بایـه
مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتی
صفحه‌آرا: 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 بین‌الملل دانشگاه علامه‌طباطبایی- **دکتر محمود کتابی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان- **دکتر جهانگیر کرمی**، استاد روابط بین‌الملل دانشگاه تهران- **دکتر الهه کولایی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- **دکتر ابراهیم متقی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- **دکتر حمیرا مشیرزاده**، استاد روابط بین‌الملل دانشگاه تهران- **دکتر عباس منوچهری**، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس- **دکتر مجتبی مهدوی**، استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه آلبرتا کانادا- **دکتر محمدرضا تاجیک**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی- **دکتر محمد علی توانا**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز- **دکتر محمدباقر حشمت‌زاده**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی- **دکتر وحید سینائی**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد- **دکتر مسعود غفاری**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس- **دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی**، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، **دکتر محمد کمالی‌زاده**، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

❖ **نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷**
صندوق پستی ۱۳۱۶-۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲-۶۶۴۹۷۵۶۱ نمابر: ۶۶۴۹۲۱۲۹
نشانی اینترنتی: Political.ac.ir@gmail.com ***پایگاه اینترنتی:*** Political.ihss.ac.ir

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
قیمت: ۴۰۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی- پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

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

نحوهٔ ارائهٔ مقاله

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

فهرست

✍ **هویت ایرانی در کشاکش تقابلات درونی در شاهنامه فردوسی** ۱

شجاع احمدوند/ محمد عبدالخانی

✍ **پراکسیس رهایی‌بخشِ ایرانی در اندیشهٔ «ملکم‌خان»** ۴۱

سید حسین اطهری/ احسان مزدخواه

✍ **تمایز سیاست و امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت» و «شانتال موف»** ۷۱

خیرالله اکبری/ علی‌اشرف نظری

✍ **مفهوم‌سازی «سوژهٔ مقیّد» و بازنمود آن در میان روشن‌فکران دینی** ۹۷

مجید سروند

✍ **نقد ایدهٔ خودفرمانی در کمال‌گرایی لیبرال «استیون وال»** ۱۳۳

افشین خاکباز/ سید علیرضا حسینی بهشتی/ سید علی محمودی

✍ **«تفاوت» و «شدن»؛ فهم «دیگری» در روابط بین‌الملل از منظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی** ۱۶۷

حسین سلیمی/ رامز محمودی

✍ **عصبیت به‌مثابه گفتمان: بازاندیشی در نظریهٔ «ابن‌خلدون» از منظر تحلیل گفتمان «فوکو»** ۲۰۵

متین انجم روز

✍ **هوش مصنوعی و تحول سوبژکتیویته سیاسی: در جست‌وجوی یک راه‌حل** ۲۲۳

منصور انصاری/ سامان مهدانیان

✍ **تحلیل «اتوپیا» و «دیستوپیا» با روش «تاریخ مفاهیم»** ۲۵۳

محدثه تیموری/ عباس منوچهری

✍ **بنیان‌های فلسفی خوانش گراماتولوژیک از امر سیاسی در اندیشه دریدا** ۲۸۱

حامد علی‌اکبرزاده

✍ **بررسی نسبت ساخت دولت و نهاد انتخابات در ایران (۱۲۸۵–۱۳۵۷)** ۲۹۹

مهدی زیبایی/ حاکم قاسمی/ سید هادی عظیمی

✍ **کرونا و تأثیرات آن بر مفهوم شهروندی** ۳۲۷

بهرام اخوان کاظمی/ سید جواد صالحی/ حسین محسنی

داوران این شماره

دکتر محمد توحید فام/ استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

دکتر رضا سیمبر/ استاد دانشگاه گیلان

دکتر علی اکبر علیخانی/ استاد دانشگاه تهران

دکتر جهانگیر کرمی/ استاد دانشگاه تهران

دکتر قدرت احمدیان/ دانشیار دانشگاه رازی

دکتر محمدعلی توانا/ دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر عبدالرسول حسنی‌فر/ دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان

دکتر سمیه حمیدی/ دانشیار دانشگاه بیرجند

دکتر الهام رسولی ثانی آبادی/ دانشیار دانشگاه یزد

دکتر بهاره سازمند/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر محمد سمیعی/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر وحید سینائی/ دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سعید عطار/ دانشیار دانشگاه یزد

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

دکتر محمد تقی قزلسفلی/ دانشیار دانشگاه مازندران

دکتر علی‌اشرف نظری/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر سید محسن آل سید غفور/ استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز

دکتر بابک ارسیا/ استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر احمد بستانی/ استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی/ استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

دکتر گیتی پورزکی/ استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر سیدمهدی حسینی تقی‌آباد/ استادیار دانشگاه تهران

دکتر جواد حیدری/ استادیار دانشگاه شاهد

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 محسن عباس زاده مرزبالی/ استادیار دانشگاه مازندران

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

دکتر گارینه کشیشیان/ استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دکتر محمد کمالی‌زاده/ 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 طیبه واعظی/ استادیار دانشگاه تهران
دکتر صالح سلاورزی زاده/ دانش آموخته دکتری دانشگاه اصفهان

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۴۰- ۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳
نوع مقاله: پژوهشی

هویت ایرانی در کشاکش تقابلات درونی در شاهنامه فردوسی[۱]

شجاع احمدوند[*]
محمد عبدالخانی[**]

چکیده

این پژوهش نشان می‌دهد که مسئله هویت ملی برای فردوسی در چارچوب تقابل «خود- خود» تبیین شده و او به بررسی مسئله «تقابل‌های ایرانی- ایرانی» پرداخته است. پرسش اصلی پژوهش این است که فردوسی چگونه مسئله هویت ایرانی را نه در مواجهه با بیگانه، بلکه در بستر تقابل‌های درونی بازتعریف می‌کند. فرضیه پژوهش آن است که فردوسی با نقد وضعیت سیاسی و اجتماعی عصر خود، تقابل‌های درونی را عامل اصلی تضعیف هویت ایرانی می‌داند. در این راستا و با بهره‌گیری از روش‌شناسی قصدگرای «کوئنتین اسکینر» و از طریق تحلیل مضمون داستان‌های منتخب شاهنامه به دنبال ارائه فهمی از مسئله هویت ایرانی بر مبنای تقابل خودی با خودی است. این پژوهش از این جهت نوآورانه به نظر می‌آید که نخست، مسئله هویت ملی را از منظر تقابل «خود- خود» بررسی می‌کند؛ دوم اینکه اثر تبیین این مسئله و راه‌حل‌های آن را در بازآفرینی هویت ایران امروز نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، شاهنامه فردوسی، تقابل خود- خود، هویت ایرانی و هنجار غالب.

---

۱. پژوهش حاضر برگرفته از رساله دکتری محمد عبدالخانی، با عنوان «معنای خود و دیگری در بازاندیشی هویت ایرانی: مطالعه موردی شاهنامه فردوسی»، ارائه شده در گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی است).

[*] نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران ahmadvand@atu.ac.ir
[**] دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
mohamadabdolkhani@gmail.com

مقدمه

شاهنامه فردوسی به عنوان یکی از مهم‌ترین متون بنیادین هویت ایرانی، همواره کانون توجه پژوهشگران حوزه فرهنگ و اندیشه سیاسی ایران بوده است. با این حال بیشتر پژوهش‌های پیشین، هویت ایرانی را در شاهنامه عمدتاً از منظر تقابل «خود» و «دیگری» بررسی کرده‌اند و به نقش تقابلات و کشمکش‌های درونی کمتر پرداخته‌اند. این غفلت، فهم ما را از پیچیدگی‌های هویت ایرانی، محدود ساخته است. مسئله اصلی این پژوهش، بازخوانی مفهوم هویت ایرانی در شاهنامه با تمرکز بر تقابل‌های درونی و تحلیل نقش این تقابلات در تضعیف هویت ملی است. پرسش محوری مقاله آن است که: «فردوسی چگونه از خلال روایت‌های شاهنامه، هویت ایرانی را نه صرفاً در مواجهه با بیگانه، بلکه در بستر تقابلات درونی بازتعریف می‌کند؟» فرضیه پژوهش بر این استوار است که فردوسی، با نقد ساختارهای سیاسی و اجتماعی عصر خود، تقابلات درونی را مهم‌ترین تهدید برای انسجام و پایداری هویت ایرانی قلمداد می‌کند.

هدف این پژوهش، ارائه خوانشی نو از شاهنامه است که در آن، کشمکش‌های درونی ایرانیان به عنوان عاملی کلیدی در ضعف و آسیب‌پذیری هویت ملی برجسته می‌شود. برای تحقق این هدف، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون و چارچوب قصدگرای «کوئنتین اسکینر»، به تحلیل روایت منتخب رستم و سهراب در شاهنامه می‌پردازد تا ضمن بازسازی زمینه تاریخی و هنجارهای متعارف زمانه فردوسی و تبیین رویکرد انتقادی وی در شاهنامه، ابعاد مختلف تقابل‌های درونی و پیامدهای آنها برای هویت ایرانی را تبیین کند. ساختار مقاله به این شرح است: ابتدا مروری بر ادبیات و پیشینه پژوهش ارائه می‌شود و سپس چارچوب نظری و روش‌شناسی تحقیق تبیین خواهد شد. در ادامه، تحلیل روایت منتخب شاهنامه و یافته‌های پژوهش مطرح می‌شود و در پایان، نتایج و پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی ارائه خواهد.

پیشینه پژوهش

مرور پژوهش‌های پیشین در ارتباط با مسئله «هویت ایرانی» به صورت عام و پردازش

مفهوم «خود» در طرح این مسئله و بازنمایی آن در شاهنامه به صورت خاص، به این نظر دست می‌دهد که خوانش‌های متعارف از در شاهنامه، هرچند متنوع، عمدتاً حول چند رویکرد اصلی شکل گرفته‌اند که مورد نقد این پژوهش قرار می‌گیرند.

نخست آثاری مانند نوشته‌های ذبیح‌الله صفا (۱۳۵۵) و تئودور نلدکه (۱۳۶۹)، با تأکید بر وجه حماسی شاهنامه و بازسازی هویت ایرانی در برابر فرهنگ‌های بیگانه، به بازنمایی هویت ایرانی از منظر اسطوره‌ای و باستان‌گرایانه می‌پردازند که تحت تأثیر گفتمان پهلوی و سیاست‌های مشروعیت‌بخشی آن دوره است.

دوم، پژوهش‌های چپ‌گرا، به‌ویژه اثر فرج‌الله میزانی جوانشیر (۱۳۵۹)، با رویکردی مارکسیستی، نقدی بر ایدئولوژی شاه‌محوری در شاهنامه ارائه داده و تقابل‌های درونی را در قالب تضادهای اجتماعی و سیاسی تحلیل می‌کنند.

سوم، گروهی از مطالعات، «تقابل» را به عنوان واقعیت ذاتی سیاست در شاهنامه بررسی کرده و تلاش دارند نظم و ثبات سیاسی را در اندیشه فردوسی تحلیل کنند. از جمله باقر پرهام (۱۳۷۳) که شاهنامه را به‌مثابه کتاب سیاست ایرانیان می‌داند، هرچند مقایسه‌ای متفاوت با نظریه‌های سیاسی غرب ارائه می‌دهد. این دسته‌بندی‌ها نشان‌دهنده تنوع رویکردها به مسئله «هویت ایرانی» در شاهنامه و ضرورت بازنگری انتقادی در فهم این مسئله است.

اما صرف‌نظر از رویکردهای کلان شاهنامه‌پژوهی، تبیین مسئله «هویت ایرانی» بر اساس مفهوم «خود» و موقعیت این مفهوم در مواجهه با «دیگری» همواره مورد توجه پژوهشگران این حوزه قرار داشته است. بر این اساس و در تلاش برای دستیابی به پیشینه پیش‌برندهٔ این پژوهش به بررسی موردی برخی از آثار و پژوهش‌های تاریخی و معاصر پرداخته می‌شود:

مسکوب (۱۳۵۱) در «سوگ سیاوش» به تحلیل اسطوره‌شناختی داستان سیاوش پرداخته و مرگ و رستاخیز او را بر اساس مفاهیم «غروب»، «شب» و «طلوع» بررسی می‌کند. مسکوب در سوگ سیاوش با تکیه بر منابع اسطوره‌ای ایران باستان، نقش

اسطورهٔ سیاوش را در فرهنگ ایرانی و پیوند آن با مفهوم شهادت و مقاومت در برابر ظلم برجسته می‌سازد و تأثیر این اسطوره را در حافظه تاریخی و هویت جمعی ایرانیان تبیین می‌کند.

مسکوب (۱۳۸۴) در پژوهشی دیگر با عنوان «ارمغان مور؛ جستاری در شاهنامه» با تحلیل پنج‌بعدی شاهنامه بر اساس پنج مفهوم بنیادینِ «زمان»، «آفرینش»، «تاریخ»، «جهان‌داری» و «سخن»، این اثر را فراتر از یک متن تاریخی، اثری شاعرانه و هنری می‌داند که نه‌تنها بازتاب دانش گذشتگان، بلکه تصویری از آگاهی ارتقایافته زمانه فردوسی به دست می‌دهد. مسکوب همچنین با نگاهی فلسفی و ادبی با تأکید بر ویژگی‌های هنری شاهنامه، آن را بازتابی از حقیقت متعالی و زیبایی می‌داند که در روح خواننده آزموده می‌شود و خاطرهٔ جمعی را با شادی و زیبایی پیوند می‌دهد.

اسلامی ندوشن (۱۳۴۸) در «زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه»، با ارائه تصویری از اوضاع خراسان و نفوذ ترک‌ها، چینی‌ها و... در آن دوره، مدعی است که فردوسی با درک درهم‌تنیدگی قومی ملت ایران و چالش‌های ناشی از این درهم‌تنیدگی، مفهوم «خود و دیگری» را به عنوان مسئلهٔ ایران به شیوه خاص خود در شاهنامه گنجانده است. هانزن (۱۳۷۴) در «شاهنامه فردوسی؛ ساختار و قالب» ادعا می‌کند که فردوسی، نظر به «کشمکش» سیاسی دارد که برای او بیش از سرگذشت شاهانِ پیشاتاریخ مسئله‌ساز است. از این‌رو نوآورانه این مسئله را در قالب مضمون مهم «نزاع ایران و توران» مطرح می‌کند.

ریاحی (۱۳۷۵) در «فردوسی؛ زندگی، اندیشه و شعر او» با استناد به گفته‌های فردوسی و متون کهن نزدیک به عصر او، به بررسی زندگی، زمانه و الگوهای فکری دوره فردوسی می‌پردازد. وی با تشریح مراحل نگارش شاهنامه، رابطه این اثر را با زبان فارسی و هویت ملی ایران تحلیل کرده، جایگاه فرهنگی و زبانی آن، میراث فردوسی و چالش‌های شاهنامه‌شناسی را واکاوی می‌کند. این پژوهش همچنین ویژگی‌های زبان فارسی در عصر فردوسی و تأثیر شاهنامه بر تثبیت زبان معیار فارسی را مورد توجه قرار داده است.

ریاحی (۱۳۸۲) در پژوهشی دیگر با عنوان «سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی» با مرور انتقادی آثار و روایت‌های کهن درباره فردوسی و شاهنامه به‌ویژه نوشته‌های مورخان،

تذکره‌نویسان، مقدمه‌های کهن دست‌نویس‌های شاهنامه و ستایش‌های شاعران و بزرگان هم‌عصر فردوسی تا آثار معاصر، ضمن تحلیل این آثار، شخصیت و جایگاه ادبی و فرهنگی فردوسی در تاریخ ایران را واکاوی می‌کند. وی همچنین در پیشگفتار این کتاب به تحلیل شرایط تاریخی و فرهنگی زمان و سختی‌های زندگی فردوسی پرداخته است که در ارتباط با مسئله پژوهش حاضر و در فهم بستر زمانی شکل‌گیری اندیشه فردوسی، حائز اهمیت قلمداد می‌شود.

ثاقب‌فر (۱۳۷۷) در «شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران»، خودآگاهی تاریخی و حماسی ایرانیان را بر اساس خاستگاه‌ها و بنیان‌های فرهنگی، تاریخی و فلسفی شاهنامه بررسی می‌کند. وی بر اساس نظریه فلسفه تاریخ هگل، به تحلیل هویت تاریخی ایرانیان در چارچوب جهان‌بینی شاهنامه و نقش فردوسی در بازتاب و شکل‌دهی به آگاهی تاریخی ایران می‌پردازد و بر آن است که شاهنامه نه‌تنها حماسه‌ای ملی، بلکه دریایی از حکمت، معرفت و فلسفه است که خودآگاهی تاریخی ایرانی را در قالبی حماسی و فلسفی بازتاب می‌دهد. از این نظر، فردوسی به عنوان فیلسوف تاریخ ایران معرفی می‌شود که توانسته است فلسفه تاریخ ایران را در اثر خود متجلی سازد.

خطیبی (۱۳۸۵) در «هویت ایرانی در شاهنامه» با تبیین هویت ایرانی بر اساس اصل «یکپارچگی»، شاهنامه را طرحی از اندیشه «یکپارچگی ایران» در دوره‌های مختلف قلمداد می‌کند که با پادشاهی دارای کیانی آغاز یافته، در دوره اردشیر بابکان تداوم و در دوره خسرو انوشیروان مجدداً بازتولید می‌شود. او با اشاره به دگرگونی‌های مذهبی پیامد فروپاشی ساسانیان و حمله اعراب بر آن است که وجوه ملی‌گرایانه اندیشه فردوسی در شاهنامه از عوامل اساسی تداوم این اندیشه در این دوره است و از این تاریخ به بعد، هویت ایرانی نه در بستر حکومتی یکپارچه به لحاظ سیاسی و دینی، بلکه در بستری فرهنگی، ادبی و هنری استمرار یافت. در همین امتداد، این شاهنامه بود که به عنوان شناسنامه ملی ایرانیان، آرمان یکپارچگی سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی ایران را پانصد سال بعد در دوران صفویان تحقق بخشید.

صابر لتیباری و داوری اردکانی (۱۳۹۹) در «خود و دیگری در میراث مکتوب

شاهنامه فردوسی»، دو مفهوم «هویت» و «خود- دیگر» را در داستان بیژن و منیژه تحلیل کرده‌اند. در این پژوهش، بررسی ویژگی‌ها و روند کنش‌های هویت‌های اصلی داستان، به طرح این مدعا انجامیده که «رستم»، کلیدی‌ترین هویت داستان را شامل می‌شود. نویسندگان همچنین در بخشی از پژوهش به ارزیابی مفهوم «خود» و «دیگر»، هم از نگاه رستم (بازیگر) و هم از نگاه فردوسی (راوی) پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که این مفهوم در ارتباط با ایرانی/ غیر ایرانی بودن و بر اساس شاخص اخلاق‌مداری قرار دارد.

در جمع‌بندی پژوهش‌های پیشین و در ارتباط با مسئله اصلی این پژوهش، تقریباً در هیچ‌یک از آثار موجود، به مسئله هویت ایرانی از منظر تقابلات درونی به شکل خاص از دریچه نگاه انتقادی فردوسی توجه نشده است. به نظر می‌رسد در یک برداشت اجمالی، درک متفکران از دوگانه «خود» در شاهنامه عموماً مبتنی بر طرحی از مسئله هویت ایرانی در نگاه فردوسی بوده که در ارتباط با «دیگریِ» خارجی، فرامرزی یا آنچه بیگانه می‌نامد، استوار است. بر این اساس از آنجایی که پژوهش مرتبط با نقش تقابل درونی در هویت ایرانی از نگاه کنشگر فردوسی و یا پیامدهای عملی این تقابل در بازآفرینی هویت ملی ایران امروز وجود ندارد، این پژوهش نوآورانه قلمداد می‌شود. نوآوری پژوهش از این جهت مطرح است که نخست، مسئله هویت ایرانی را از منظر تقابلات درونی بررسی می‌کند؛ دوم اینکه اثر تبیین این مسئله و راه‌حل‌های آن را در بازآفرینی هویت ایرانی امروز نشان می‌دهد. با این اوصاف، این پژوهش به عنوان یک طرح انتقادی از کنش سیاسی در سنت ایرانی می‌تواند راهگشای پژوهش‌های آینده در این حوزه باشد.

چهارچوب مفهومی

شاهنامه فردوسی

شاهنامه اثر ابوالقاسم فردوسی (۳۲۹-۴۱۶ هـ ق) از برجسته‌ترین آثار حماسی جهان است که نگارش آن حدود سی‌سال طول کشیده است. از این اثر تا حدود دویست سال پس از خلق آن، نسخه‌ای در دست نبوده و برای نخستین‌بار در قرن نوزدهم در هندوستان، نسخه اولیه‌ای از آن چاپ شد. خالقی مطلق با اشاره به مشکلاتی از جمله: نبود نسخه نزدیک به زمان فردوسی، تنوع نسخه‌های موجود و به‌ویژه حجم زیاد این اثر

بر آن است که تنها از قرن هفتم تا آخر قرن دهم، نزدیک به ۲۵۰ نسخه خطی از شاهنامه در نقاط مختلف جهان پراکنده بوده است (فردوسی، ۱۳۶۶: ۱۲). ساختار محتوایی شاهنامه به سه بخش اسطوره‌ای، پهلوانی و تاریخی تقسیم می‌شود که بازتابی از تحول تاریخی و تغییرات فرهنگی- اجتماعی ایران است. در این پژوهش و با هدف امکان استناد معتبر به متن اصلی، «شاهنامه فردوسی» ویرایش جلال خالقی مطلق، چاپ مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی به عنوان منبع اصلی، انتخاب شده است.

هویت ایرانی

از منظر معنای لغوی، «هویت» یعنی کیستی و چیستی و عبارت است از شناخت و آگاهی از خود همراه با شناخت و آگاهی از دیگران. این مفهوم، نشان‌دهنده وجه تمایز و جدایی و همچنین نقاط مشترک «ما» و «دیگران» است و زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که هر دو طرف یعنی «ما» و «دیگران» حضور داشته باشند (عابدی، ۱۴۰۱: ۱۴۳). مفهوم «هویت» به عنوان مسئله‌ای بنیادین، سابقه‌ای به قدمت تاریخ تمدن انسان دارد و از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین مفاهیم در علوم سیاسی، اجتماعی و روان‌شناسی محسوب می‌شود. از دهه ۱۹۵۰ میلادی به بعد، این مفهوم به طور ویژه‌ای مورد توجه پژوهشگران این حوزه‌ها قرار گرفته و به یکی از مباحث مهم در علوم سیاسی- اجتماعی و روان‌شناسی تبدیل شده است. هویت شامل احساس تعلق و وابستگی افراد به سرزمین، قوم، نژاد، عقیده، باور، طبقه اجتماعی و همچنین دیدگاه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است که همه این ابعاد تحت چارچوب مفهوم هویت تحلیل می‌شوند (عسگری و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۰۹).

حمید احمدی، هویت را به معنای «شناخت خود بر اساس بنیادهای خاص و معرفی خود به دیگران بر پایه آن بنیادها» تعریف می‌کند و تأکید دارد که نگرش ایرانیان نسبت به هویت خود و نحوه معرفی آن به دیگران باید در گسترهٔ تاریخی فهمیده شود. از این نظر، ایران به عنوان یک موجودیت جغرافیایی و تاریخی دارای مرزهای سرزمینی و میراث سیاسی (دولت) است که از قرون پیش از اسلام دارای فضای معنایی ویژه‌ای بوده است. این فضای معنایی که بازتاب هویت تاریخی ایران و ایرانیان است، ایران را به

عنوان موجودی دارای تاریخ، فرهنگ، تمدن و سیاست خاص در برابر غیر ایرانیان تصویر می‌کرده است. این تصویر هویتی هم در آثار تاریخی ایرانیان و هم در نوشته‌های غربی‌ها و اعراب به‌وضوح منعکس شده و نشان‌دهنده آگاهی مشترک نسبت به هویت ایرانی بوده است (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۱).

هویت ایرانی، کهن‌ترین یا از کهن‌ترین هویت‌ها در جهان به شمار می‌آید. ایرانیان به گواه تاریخ برای بیش از چندین هزار سال به این خودآگاهی رسیده و خود را بـه عنـوان ملتی منحصربه‌فرد در جهـانی بـه نـام ایـران کـه گسـترهٔ فرهنگـی آن فراتـر از گسـتره جغرافیایی بوده، شناسایی کرده‌اند. آنچه امـروزه در آثـار تـاریخی بـا عنـوان «ایرانشـهر» مطرح است، در واقع مفهومی سیاسی، فرهنگی و تمدنی و هم‌زمان مجموعه‌ای انسانی با مشترکات مادی و معنوی است که امروزه با همه تنوع قومی و زبانی‌شان، مـا از آنهـا بـه عنوان «ملت ایران» یاد می‌کنیم (رکابیان و بابایی، ۱۴۰۱: ۱۰۹).

این هویت، ریشه در تمدن‌هـای باسـتانی ایـران دارد. امپراتـوری‌هـای هخامنشـی و ساسانی به عنوان نمادهای قدرت و فرهنگ ایران باستان، نقـش مهمـی در شـکل‌گیـری این هویت ایفا کرده‌اند. آثار تاریخی مانند تخت‌جمشید و نقش‌رستم نشان‌دهنده عظمت فرهنگی و تاریخی ایران هستند که به عنوان نمادهایی از هویت ملـی ایرانیـان شـناخته می‌شوند. این آثار نه‌تنها بیانگر تاریخ غنی ایران هستند، بلکه احساس تعلق به سـرزمین را در میان نسل‌های مختلف تقویت کرده‌اند. ورود اسلام به ایران در قرن هفتم مـیلادی، تأثیر عمیقی بر ساختار فرهنگی و اجتماعی کشور گذاشت. در دوران صـفویه، تشـیع بـه عنوان مذهب رسمی کشور معرفی شد که یکی از ارکان اصلی هویـت دینـی ایرانیـان را تشکیل داد (Zahed, 2004: 21).

موضوع هویت ملی ایرانیان، یکی از موضوعات محوری در تاریخ ادبیات ایران است. بر این اساس اهمیت شاهنامه و ارتباط آن با هویت ایرانی از ایـن جهـت مطـرح اسـت کـه شرایط کلی اجتماعی در هر دوره تاریخی موجب شکل‌گیری ادبیات خاصی می‌شـود کـه خود این ادبیات، با ویژگی‌های خود، بر زندگی و بینش فردی و جمعی نسل‌های مختلف تأثیرگذار است (رضوی، ۱۳۹۹: ۳۹). در این راستا نیز شاهنامه در دوره‌های مختلـف تـاریخ ایران همواره به عنوان عامل هویت‌بخش، پویایی و زندگی خود را حفظ کـرده اسـت. بـه

عنوان نمونه تاریخی، دوران صفویه را باید دوره‌ای از برجستگی هویت ایرانی دانست که با محوریت اصول هویت‌ساز شاهنامه شناخته می‌شود. در این دوره، ایران بار دیگر یکپارچه شد و فرهنگ و تمدن ایران زنده شد. ظهور سلسله صفویه، نقطه عطفی در تاریخ ایران پس از اسلام به شمار می‌آید؛ چراکه برای نخستین بار پس از قرون اولیه اسلامی، ساختار حکومتی متمرکز و فراگیری در سراسر قلمرو فرهنگی و جغرافیایی ایران شکل گرفت. این حکومت با اتکا به عناصر بنیادین هویت ایرانی توانست به دوره‌ای طولانی از پراکندگی و فقدان انسجام سیاسی و اجتماعی پایان دهد و زمینه‌ساز پیدایش دولت ملی یکپارچه در ایران گردد (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۴۳۹).

در این دوران، شاهنامه فردوسی که در طول تاریخ همواره همراه تحولات و رویدادها بوده، بیش از پیش آثار خود را بر انسجام درونی ایرانیان در مواجهه با تهدیدات بیرونی نشان داده است. در این دوران، شاهنامه در کانون توجّه قرار داشته، از شاهنامه مصور به عنوان نماد اقتدار صفویان رونمایی کرد. دوره صفویان در سایه توجه به عناصر هنری و ادبی هویت ایرانی و به‌ویژه شاهنامه، شاهد شکوفایی هنرهایی نظیر شاهنامه‌سرایی، خوش‌نویسی، نگارگری، کتاب‌آرایی، گچ‌بری، کاشی‌کاری، سفالگری، فلزکاری، منسوجات، نمایش، موسیقی، قصه‌خوانی و... هستیم. شاه اسماعیل صفوی با درک این واقعیت و در راستای تحقق آرمان وحدت ملی و بسیج عمومی به‌ویژه در جنگ چالدران، از شاهنامه به عنوان الگویی برای رشادت و دلاوری ایرانیان بهره برد و پیامدهای این انسجام هویتی و وحدت ملی را تاریخ ثبت نمود (موچانی و حاجیان، ۱۴۰۱: ۳).

تقابل خود- خود[1]

مفهوم «خود»

انسان‌ها، هویت خود را در بستر روابط و تعاملات اجتماعی و از رهگذر گفت‌وگو با دیگران شکل می‌دهند. به بیان دیگر، دریافت و شناخت ما از «خود»، حاصل تعامل و ارتباط با افرادی است که برای ما اهمیت دارند (میراحمدی و نظری، ۱۴۰۳: ۱۴۱).

1. Self-Self Conflict

چارلز تیلور[1] در تبیین مفهوم «خود»، آن را حاصل روندهای تاریخی و اجتماعی پیچیده‌ای می‌داند که ریشه در تحولات فکری و اخلاقی دارند. او بر این باور است که «خود» نه صرفاً ماهیتی منفعل یا صرفاً طبیعی، بلکه موجودیتی اخلاقی و هنجاری است که در چارچوب زبان، سنت‌ها و ارزش‌های جمعی پدیدار می‌شود. تیلور، هویت شخصی را در چارچوب گفت‌وگو و تعامل فرد با ارزش‌ها و همچنین روایت‌های هویتی شناسایی می‌کند و بر آن است که در دنیای مدرن، مجموعه این شرایط باعث پدید آمدن نوعی «خود» می‌شود که از معنا و عاملیت اخلاقی برخوردار است. با وجود این تیلور تصریح می‌کند که درک کامل «خود» مدرن، نیازمند ارتباط درونی انسان با امر الاهیاتی است. او تأکید می‌کند که هویت هر فرد از خلال ارتباط با سرچشمه‌های اخلاقی و معنوی شکل می‌گیرد و این هویت همواره نیازمند بازنگری و بازتعریف است (Audi, 2015: 1049).

از این دیدگاه، فرایند ذهنی انسان ذاتاً جمعی و بیناذهنی است و نه حاصل انزوای فردی یا تأملات صرفاً شخصی. در واقع هویت فرد، چیزی نیست که در خلأ و بی‌ارتباط با دیگران ساخته شود، بلکه محصول گفت‌وگو، تبادل نظر و ارتباط با دیگر اعضای جامعه است. به همین خاطر، فهم و شکل‌گیری «خود»، نه پدیده‌ای تک‌گویی، بلکه مبتنی بر دیالوگ و ارتباط متقابل با «دیگری»هاست (تیلور، ۱۳۹۸: ۳۹).

ما به عنوان امری بنیادی، این فرض را می‌پذیریم که عامل انسانی در فضایی از پرسش‌ها زیست می‌کند. اینها پرسش‌هایی هستند که تعاریف چارچوبی ما، به‌مثابه پاسخ‌هایی به آنها عمل می‌کنند و افقی را فراهم می‌آورند که در آن درمی‌یابیم جایگاه ما چیست و پدیده‌ها برای ما چه معنایی دارند» (Taylor, 2001: 29).

زاهاوی[2]، «خود» را بر اساس دو مفهوم «آگاهی لحظه‌ای[3]» و «روایت‌سازی[4]» تعریف می‌کند. «آگاهی لحظه‌ای» به آگاهی آنی و پیش‌تأملی اشاره دارد که در لحظه تجربه و بدون نیاز به واسطه‌گری زبان یا روایت رخ می‌دهد. «روایت‌سازی» نیز به فرآیند

1. Charles Taylor
2. Dan Zahavi
3. momentary awareness
4. narrative construction

شکل‌دهی به هویت یا خود از طریق ساخت و بازگو کردن داستان‌هایی درباره تجربه‌ها و زندگی فرد اشاره دارد. زاهاوی بر آن است که «خود» نه صرفاً از آگاهی لحظه‌ای، بلکه از طریق فرآیند روایت‌سازی شکل می‌گیرد. روایت‌سازی، فرآیندی اجتماعی است که از کودکی آغاز شده، در طول زندگی ادامه می‌یابد. این فرآیند که شامل خودسازی، خودتشکیل‌دهی و خودهویت‌یابی است، عمیقاً تحت تأثیر بافت اجتماعی و فرهنگی‌ای قرار دارد که فرد در آن زیست می‌کند. وقتی از خود سخن می‌گوییم، خود بودن وارد حوزهٔ عمومی شده، تحت تأثیر ارزش‌ها، هنجارها و انتظارات اجتماعی قرار می‌گیرد (Zahavi, 2007: 180-183).

اولریک نیسر[1] نیز در پژوهشی با عنوان «پنج نوع خودآگاهی[2]»، پنج جنبه متمایز از «خود» ارائه می‌دهد:

۱. «خودِ» زیست‌محیطی: «خود»ی که خود را در ارتباط مستقیم با محیط فیزیکی اطراف درک می‌کند.

۲. «خودِ» بین‌فردی: «خود»ی که پیامد تبادل انسانی خاص و متأثر از روابط متقابل عاطفی است.

۳. «خودِ» گسترده: بر اساس خاطرات شخصی و پیش‌بینی‌های آینده شکل می‌گیرد.

۴. «خودِ» خصوصی: این «خود» از آگاهی از تجربه‌های ذهنی خصوصی شکل می‌گیرد که با دیگران به اشتراک گذاشته نمی‌شود.

۵. «خودِ» مفهومی: خود مفهومی یا «مفهوم خود» از شبکه‌ای از فرضیه‌ها و نظریه‌های مبتنی بر اجتماع، مانند نقش‌های اجتماعی (همسر، استاد و آمریکایی) یا نهادهای فرضی درونی (روح، ناخودآگاه و انرژی ذهنی) معنا می‌گیرد.

1. Ulric Neisser
2. Five kinds of self knowledge

نیسر استدلال می‌کند که این پنج خود، هرچند از نظر شناختی متمایزند، به دلیل اطلاعات در دسترس و پیوستگی آنها در موقعیت‌های واقعی، به عنوان یک فرد واحد و منسجم تجربه می‌شوند. خود زیست‌محیطی و بین‌فردی مستقیماً از اطلاعات حسی قابل مشاهده‌اند؛ خود گسترده با خاطرات و خود خصوصی با تجربه‌های ذهنی پیوند دارد و خود مفهومی در نظریه‌های فرهنگی و اجتماعی ریشه دارد. این «خود»ها با هم هویت یکپارچه فرد را شکل می‌دهند (Neisser, 1988: 35-59).

مفهوم «تقابل خود- خود»

مفهوم «تقابل خود- خود» در حوزه‌های روان‌شناسی، فلسفه و مطالعات فرهنگی به بررسی تعارض‌ها و تنش‌های درونی فرد در مواجهه با جنبه‌های مختلف هویت، ارزش‌ها، یا امیال متضاد خود اشاره دارد. تقابل خود- خود، پیامد تضادهای درونی در هویت، ارزش‌ها، یا خواسته‌هاست. این مفهوم معمولاً در چارچوب‌های نظری روان‌شناسی، روان‌شناسی شناختی، روان‌شناسی وجودی یا در مطالعات جامعه‌شناختی و فلسفی بررسی می‌شود.

لئون فستینگر[1] در «نظریهٔ ناهماهنگی شناختی[2]» با طرح مسئله تقابل درونی در سطح فردی، از آن به وضعیتی یاد می‌کند که فرد در مواجهه همزمان با دو باور، ارزش، یا رفتار متضاد، دچار ناهماهنگی شناختی شود. او جلوه‌های بارز رفتاری فرد را در مواجهه با این شرایط در قالب دو نوع الگوی انفعالی تغییرات رفتاری، تغییرات شناختی و یا مواجهه محتاطانه با تغییرات جدید بررسی می‌کند (Festinger, 1968 :31). در همین حوزه و به شکل بارزتر، فروید[3] در «خود و نهاد»[4] و در چارچوب نظریه «روان‌تحلیل‌گری[5]»، این مفهوم را در توصیف وضعیتی به کار می‌گیرد که «تعارض‌های درونی» بین بخش‌های مختلف روان (نهاد[6]، خود[7] و فراخود[8]) باعث ایجاد اضطراب می‌شوند (Freud, 1926: 20-23).

1. Leon Festinger
2. A Theory of Cognitive Dissonance
3. Sigmund Freud
4. The Ego and the Id
5. Psychoanalytic Theory
6. Id
7. Ego
8. Super-ego

اما در ارتباط با پژوهش حاضر به نظر می‌رسد که نظریه «هویت اجتماعی» تاجفل[1] و ترنر[2] حائز ارتباط نزدیک‌تر و همخوانی بیشتر است که می‌تواند گویای ماهیت کاربردی این مفهوم در پژوهش حاضر باشد. تاجفل و ترنر در «نظریهٔ یکپارچه درگیری بین‌گروهی[3]»، مسئله تعارضات بین‌گروهی را مطرح کرده، نشان می‌دهند که هویت‌های زیرمجموعه (مانند قومی یا مذهبی) می‌توانند به تنش‌های درونی در هویت‌های اجتماعی منجر شوند (Tajfel & Turner, 1979: 33- 47). بر این اساس مفهوم تقابل خود- خود را می‌توان به صورت یک چارچوب نظری برای تحلیل تعارض‌های درونی هویت ملی به کار گرفت. این تقابل در این سطح به شکل منازعات فرهنگی، سیاسی، یا ایدئولوژیک بروز می‌کنند. در نهایت در سطح ملی، یک ملت به عنوان یک «خودِ» کلان می‌تواند دچار تقابل‌های هویتی شود که از تضاد بین ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها، یا گروه‌های اجتماعی نشأت می‌گیرد.

روش پژوهش

پژوهش پیش رو بر این پیش‌فرض اصلی قرار دارد که با توجه به تأثیرپذیری اندیشه سیاسی از فضای شناختی آن، بررسی اندیشه سیاسی فردوسی باید در نسبت با بستر زمانی آن یا به عبارت دیگر «هنجار غالب» انجام پذیرد. از این‌رو با گذار از تبیین‌های صرفاً متن‌گرایانه یا زمینه‌گرایانه، تلاش خواهیم داشت مضامین روایت‌های شاهنامه را تحلیل و مقاصد غایی فردوسی در این روایت‌ها را درک و تبیین نماییم.

هرمنوتیک قصدگرا

کوئنتین اسکینر[4] (۱۹۴۰)، فیلسوف سیاسی و نظریه‌پرداز انگلیسی، بر این باور است که متون سیاسی معمولاً نقدی بر وضعیت موجود هستند. در چارچوب روش هرمنوتیک

1. Tajfel, H.
2. Turner, J. C
3. An Integrative Theory of Intergroup Conflict
4. Quentin Skinner

قصدگرای اسکینر، متن به‌مثابه کنش گفتاری نویسنده با مقصودی معین است. بر این اساس برای فهم آن باید هم به خودِ متن و هم زمینه شکل‌گیری آن در دو حوزه جغرافیای سیاسی و فکری توجه داشت. اسکینر بین متن، زمینه و نویسنده پیوند برقرار می‌سازد و بر نقش کنشگری نویسنده و وجه ارتباطی متن تأکید دارد. در این چارچوب، متن‌ها علاوه بر معنایی که منتقل می‌کنند، از نیروی نهفته‌ای برخوردارند که کنش‌های گفتاری را شکل می‌دهند. از این‌رو دستیابی به مقصود نویسنده از طریق درک آنها امکان‌پذیر است. در این چارچوب، آثار هر متفکر را باید به عنوان پاسخی به پرسش‌ها و مسائل رایج زمانه آن متفکر تلقی کرد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۷).

رویکرد روش‌شناختی اسکینر در فهم دقیق متون بر نقد دو الگوی هرمنوتیکی «متن‌محور» و «زمینه‌محور» استوار است. در روش‌شناسی متن‌محور هرمنوتیک، توجه به زمینه‌های اجتماعی- تاریخی و نیت‌ها و انگیزه‌های نویسنده به عنوان عوامل مزاحم تلقی می‌شود که می‌توانند موجب بروز خطا و فاصله گرفتن از معنای اصلی متن گردند. بنابراین برای تفسیر و فهم درست یک متن، باید صرفاً بر خود متن تمرکز کرد و از پرداختن به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی پیدایش آن، قصد و نیت نویسنده و همچنین ساختار زبانی متن خودداری نمود. در نقد این رویکرد، اسکینر بر اهمیت درک معنای تاریخ عقاید سیاسی از متن خود آنها تأکید می‌ورزد و معتقد است که اندیشه‌ها به آسانی و صرفاً از طریق کلمات قابل دریافت و فهم نیستند، بلکه نیازمند توجهی عمیق‌تر به زمینه‌های تاریخی و فکری هستند (همان، ۱۳۹۹: ۶۹).

اسکینر با طرح مفهوم «اولویت پارادایم‌ها» به نقد و بررسی ابهامات و مشکلاتی می‌پردازد که در فرایند فهم نظریه‌ها و آموزه‌ها وجود دارد و این مشکلات را با عنوان «اسطوره‌ها» دسته‌بندی می‌کند. این اسطوره‌ها به عنوان آسیب‌های شناختی شناخته می‌شوند که پژوهشگر را به سه شکل مختلف تحت تأثیر قرار داده، با انحراف در تحلیل و تفسیر، اعتبار و صحت فرایند پژوهش را به مخاطره می‌اندازند:

۱. اسطوره «دکترین»: این نوع اسطوره به فهم نادرست برخی اظهارنظرهای پراکنده یا تصادفی از یک نظریه‌پرداز کلاسیک درباره آموزه‌ای خاص اشاره دارد که پژوهشگر احتمالاً انتظار آن را داشته است.

۲. اسطوره «همسازی» یا «سازگاری»: در این حالت، مفسر تحت تأثیر روند رایج اندیشه‌پژوهی تلاش می‌کند تا به انسجام درونی آموزه‌ها یا هماهنگی نظریه‌های یک نظریه‌پرداز کلاسیک دست یابد؛ انسجامی که ممکن است خود آن نظریه‌پرداز هرگز به آن نرسیده یا حتی قصد آن را نداشته باشد.

۳. اسطوره «پیش‌نگری» یا «تقدم‌سازی»: این وضعیت زمانی رخ می‌دهد که پژوهشگر بیشتر به دلالت‌های بازنگرانه و پسینی یک رویداد توجه می‌کند تا به معنای آن برای متفکر در زمان وقوع آن (اسکینر، ۱۳۹۹: ۱۲۰-۱۳۸).

تحلیل مضمون[1]

تحلیل مضمون روشی است برای شناسایی، تحلیل و دستیابی به الگوهای نظام‌مند از داده‌ها. در تحلیل مضمون، داده‌های پژوهشی به شکلی منسجم و با جزئیات قابل تمایز، سازمان‌دهی می‌شوند، به نحوی که توصیف نظام‌مند این داده‌ها امکان‌پذیر می‌شود. در این فرآیند اغلب امکان تفسیر جنبه‌های گوناگون موضوع مورد پژوهش نیز فراهم می‌آید. براون[2] و کلارک[3] در پژوهشی با عنوان «کاربرد تحلیل مضمون در روان‌شناسی[4]» ضمن بررسی آثار و دیدگاه‌های گوناگون در ارتباط با «تحلیل مضمون» به عنوان یک الگوی روش‌شناسی، در پژوهش خود دو سطح از تحلیل مضمون را مطرح می‌کنند: سطح آشکار یا معنایی و سطح پنهان یا تفسیری. در رویکرد معنایی، مضامین بر مبنای معانی صریح یا سطحی داده‌ها شناسایی می‌شوند و تحلیلگر فراتر از آنچه بیان یا نوشته شده نمی‌کاود. در مقابل، در سطح پنهان، تحلیلگر، فراتر از محتوای معنایی داده‌ها می‌رود و به شناسایی یا بررسی ایده‌ها، فرضیه‌ها، مفاهیم و ایدئولوژی‌های زیربنایی به‌مثابه بستر یا زیربنای معنایی داده‌ها می‌پردازد (Braun & Clarke, 2006: 84-96).

بنابراین با این فرض که در سطح دوم تحلیل مضمون، نیت‌ها، انگیزه‌ها و مقاصد

1. Thematic Analysis
2. Virginia Braun
3. Victoria Clarke
4. Using thematic analysis in psychology

نویسندگان متون به عنوان بستر درونی و تحولات و دگرگونی‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... به‌ویژه هنجار غالب زمانه که در این پژوهش مدنظر است، به عنوان بستر بیرونی پیش روی نویسنده (فردوسی) انگاشته شده، متن اصلی (شاهنامه) بر این اساس تجزیه و تحلیل می‌شود.

بر این اساس و با طرح این فرض که شاهنامه، پاسخ فردوسی به چالش‌های زمانه اوست، فهم این جنبه از اندیشه فردوسی مستلزم بازسازی دقیق فضای تاریخی و اجتماعی است که شاهنامه در آن شکل گرفته است. چنین رویکردی امکان می‌دهد تا موضوعات و چالش‌های زمانه فردوسی را که در شاهنامه بازتاب یافته‌اند، شناسایی و تحلیل کنیم. به عبارت دیگر، با بازآفرینی شرایط محیطی نگارش شاهنامه، می‌توان دریافت که فردوسی چگونه با مسائل زمان خود مواجه بوده و آنها را در قالب اثرش بیان کرده است. این به معنای درک شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران و «تبیین هنجار غالب» در قرن چهارم هجری است. اینکه هنجار غالب زمانهٔ فردوسی، چه تصویری از «خود» به دست می‌دهد و فردوسی چگونه با دستکاری این هنجار به مقصود و مقصد نهایی اندیشه سیاسی خود در شاهنامه دست می‌یابد (روشن، ۱۳۸۷: ۱۷).

فرض بر این است که فردوسی با روایت داستان‌هایی از جنگ‌ها و قهرمانان و در پسِ روایت‌های حماسی و کشمکش‌های مزمن، به نقد وضعیت سیاسی و اجتماعی زمان خود می‌پردازد. او با طرح الگوی انتقادی از مفهوم «خود» در تاریخ ایران به‌نوعی انتقاد از نخبگان سیاسی آن زمان دارد (عبدالخانی و احمدوند، ۱۴۰۲: ۲۰۲). بر این اساس به نظر می‌رسد با تمرکز بر زمینه تاریخی، تبیین هنجارهای غالب زمانه و تحلیل مضمون برخی روایت‌ها در شاهنامه می‌توان به فهم دیگری از اندیشه فردوسی در طرح مسئله هویت ایرانی دست یافت.

اسکینر تأکید می‌کند که هر جمله‌ای در یک متن معطوف به نیت خاصی است که نویسنده در پی آن است (روشن، ۱۳۸۷: ۱۸). تلفیق نظری الگوی روش‌شناختی کوئنتین اسکینر با تحلیل مضمون روایت در شاهنامه با این هدف دنبال می‌شود که تبیین کنیم: فردوسی با استفاده از زبان شعر و داستان، سعی کرده است تا پیام‌های فرهنگی و سیاسی خود را منتقل کند. او در پسِ داستان‌های حماسی و طرح انتقادی دوگانه

«خود- خود» در قالب چرخه تقابلات داخلی شخصیت‌های ملی، مسئله «هویت ایرانی» را تبیین می‌کند و بدین ترتیب نقش مهمی در طرح این مسئله ایفا می‌نماید. در این چارچوب، سه کار ویژه روش‌شناختی در دستورکار پژوهش قرار خواهد داشت:

۱. با فرض اینکه انگیزه‌ها، نقش علل را ایفا می‌کنند، این امکان مطرح است که تبیین‌های غیر علّی و غیر مرتبط با انگیزه‌ها در فهم متون نیز وجود دارند.
۲. شناسایی زبان خاص دوره شاهنامه و معانی، مفاهیم و گزاره‌های متداول در آن دوره است.
۳. درک هنجار سیاسی و فرهنگی غالب بر جامعه در آن دوره زمانی از طریق شناسایی سنت‌های سیاسی و علمی- فرهنگی، عرف، اصول و قواعد مرسوم و مسلط بر استدلال‌های سیاسی حاکم.

بنابراین و از آنجا که الگوی روش‌شناسی این پژوهش ایجاب می‌کند، در فهم اندیشه سیاسی فردوسی و مسئله اساسی «هویت ایرانی» تلاش خواهیم کرد ضمن بهره‌گیری از روش «تحلیل مضمون» در بررسی روایت منتخب شاهنامه، هنجارهای غالب زمانه را هم از جنبه علمی- نظری و هم سیاسی- عملی با مرور مواضع و اندیشه‌های شاعران و اندیشمندان هم‌عصر فردوسی شناسایی کنیم.

یافته‌های پژوهش

«خود- دیگری» در هنجار غالب زمانه فردوسی

در تبیین هنجار غالب[1] زمانهٔ فردوسی ابتدا تعریفی از این مفهوم به دست می‌دهیم. هنجار غالب، آن دسته از قواعد، ارزش‌ها یا الگوهایی هستند که در یک جامعه حاکم‌اند و افراد، آگاهانه یا ناآگاهانه، خود را ملزم به رعایت آنها می‌دانند. این هنجار معمولاً از طریق نهادهایی مانند آموزش، رسانه، مذهب و سیاست در جامعه تثبیت و گسترش پیدا می‌کند و به صورت غیر رسمی یا رسمی، رفتارها و انتظارات اجتماعی را تنظیم می‌کند.

1. Dominant norm

ویژگی بارز هنجار غالب در مقایسه با هنجار متعارف[1]، جنبه نسبتاً اجبارآمیز آن است، بر این اساس که تخطی از هنجار غالب ممکن است با مجازات سیاسی، اجتماعی و... همراه باشد (Lears, 1985: 568).

هنجار غالب زمانه فردوسی در چارچوب جغرافیای سیاسی و فکری حکومت غزنویان، بر مجموعه‌ای از عناصر هویتی استوار بود. غزنویان به عنوان یک حکومت ترک‌نژاد، تأثیرات عمیقی بر برداشت از هویت و دوگانه خود- دیگری داشته‌اند. به‌ویژه در زمان سلطنت محمود غزنوی و جانشینان او تصورات مختلفی از هویت ملی و اجتماعی ایرانیان شکل گرفت. در هنجار سیاسی غزنویان، دوگانه خود- دیگری به‌وضوح قابل مشاهده است. غزنویان با بهره‌برداری از ریشه‌های فرهنگی و تاریخی ایران، سعی کردند تا خود را به عنوان وارثان تمدن ایرانی معرفی کنند. این امر به‌نوعی تلاش برای کسب مشروعیت حکومتی بود که به آنها امکان می‌داد تا در برابر بیگانگان، به‌ویژه در برابر حکومت‌های عرب و ترک‌نژاد دیگر، با مصادره به مطلوب داستان‌ها و قهرمانان حماسی ایرانی، خود را در ذهنیت عمومی مردم جا بیندازند (آرزومند لیالکل و قاسم‌زاده، ۱۴۰۲: ۱۸).

این دوگانه نه‌تنها در سیاست‌های نظامی آنها، بلکه در رویکرد فرهنگی و ادبی‌شان نیز مشهود است. غزنویان با ترویج زبان فارسی و حمایت از شاعران پارسی‌گو، تلاش کردند تا خود را نماینده و پاسدار هویت ایرانی در برابر نفوذ «دیگریِ» خارجی معرفی کنند. غزنویان همچنین با اتخاذ سیاست‌های مذهبی خاص و به عنوان یک حکومت سنی مذهب، سعی کردند تا از طریق ترویج مذهب سنی، خود را در برابر حکومت‌های شیعه‌مذهب همسایه متمایز کنند (صادقی گیوی و پرهیزکاری، ۱۳۸۹: ۳۰). بر این اساس رویکرد کلان غزنویان در چارچوب معنابخشی به مفاهیم «خود» و «دیگری» در سه حوزه نظری و عملی، خود را نشان می‌دهد:

- هنجارسازی معطوف به خودِ نژادی (ایرانی): غزنویان هرچند خود ترک‌نژاد بودند، تلاش کردند تا با مصادره به مطلوب تاریخ و فرهنگ ایرانی، مشروعیت حکمرانی خود را تقویت کنند. آنها با استفاده از شخصیت‌های حماسی و داستان‌های ملی، سعی کردند خود را به عنوان وارثان تمدن ایرانی معرفی کنند. این رویکرد به آنها

1. Conventional norm

کمک می‌کرد تا در نظر مردم، به عنوان حاکمان مشروع و فرهنگی شناخته شوند. روایت زیر نمونه‌ای از این ادعاهاست:

«سبکتگین از قبیله بارسخان بوده است. آن قبیله را به این دلیل بارسخان می‌گفتند که در زمان‌های باستان، یکی از فرمانروایان پارس در ترکستان افتاده و و آنجا سکونت اختیار کرد. به او پارسی‌خوان می‌گفتند، یعنی کسی که سواد خواندن و نوشتن به زبان پارسی دارد. این واژه به مرور زمان به شکل بارسی‌خوان و بارسخان درآمده است» (تهماسبی خراسانی، ۱۴۰۰: ۶۵).

- هنجارسازی معطوف به خودِ مذهبی (اسلامی): لشکرکشی‌های غزنویان به هند، به‌ویژه فتح سومنات، نه‌تنها به عنوان یک اقدام نظامی، بلکه به عنوان جهاد در برابر کفر تفسیر می‌شد. این رویکرد به آنها اجازه می‌داد تا خود را به عنوان مدافعان اسلام معرفی کنند و از این طریق، مشروعیت مذهبی حکمرانی خود را تقویت نمایند.

- هنجارسازی معطوف به خودِ قومی (ترکی- ایرانی): رفتار غزنویان نسبت به دیگر خاندان‌های ایرانی، ترکیبی از تعامل فرهنگی و سرکوب سیاسی بود. آنها با استفاده از فرهنگ ایرانی و شخصیت‌های حماسی، سعی در مشروعیت‌بخشی به حکمرانی خود داشتند؛ اما در عین حال برای حفظ قدرت خود از روش‌های سرکوبگرانه نیز استفاده می‌کردند. بر همین اساس همواره این احساس در بین برخی از اقوام ایرانی وجود داشته که نسبت به حکومت ترک‌نژاد، احساس بیگانگی کنند (همان: ۶۶).

علاوه بر جنبه‌های سیاسی هنجار غالب زمانه فردوسی و با لحاظ کارکرد ادبی، سیاسی و فرهنگی شاعری در این دوران، شاعران به صورت ویژه مورد توجه قرار می‌گیرند. عموم شاعران فراتر از خلق آثار ادبی‌شان، به عنوان ابزار مشروعیت‌بخش قدرت حاکم و هدایتگران افکار عمومی، نقشی بنیادین در عرصه سیاست و فرهنگ ایفا می‌کردند. حمایت ساختاری دربار و توجه ویژه سلطان محمود به شاعران، زمینه‌ساز جایگاه ممتاز آنان و تثبیت هنجارهای معطوف به راهبردهای سیاسی قدرت حاکم غزنویان شد؛ چنان‌که افرادی چون عنصری بلخی (۳۵۰-۴۳۱ هجری قمری)، فرخی سیستانی (۳۷۰-۴۲۹

هجری قمری) و عسجدی مروزی (۳۸۰- ۴۳۲ هجری قمری) عمدتاً در قامت مدیحه‌سرا ظاهر گشته، بیش از آنکه عرصه‌ای برای نقد اجتماعی بگشایند، در خدمت تحکیم سلطنت و بازتولید ارزش‌های حکومتی بودند (خلعتبری و ناصری راد، ۱۳۸۲: ۷۸).

دور از نظر نیست که رودکی (۲۳۷-۳۱۹ هجری قمری) با توجه به تقدم تاریخی نسبت به این شاعران و به عنوان بنیان‌گذار شعر فارسی، نقش جدی در تکوین سنت ادبی ایران ایفا کرد و تأکید او بر زبان فارسی، الهام‌بخش آثاری چون شاهنامه فردوسی شد. اما تمایز اصلی فردوسی در بهره‌گیری آگاهانه از ظرفیت زبان و دغدغه‌های هویتی، فراتر از ستایش صرف قدرت و تأکید بر بازتعریف هویت ایرانی در مواجهه با تحولات سیاسی و اجتماعی نمایان است. رودکی، شاعر دربار امیر نصر سامانی بود. نکته حائز اهمیت در بررسی تأثیر رودکی بر فردوسی، تمرکز ویژه این مدعا بر «زبان فارسی» است که ویژگی بارز شعر رودکی به شمار می‌آید. بر همین اساس نیز فردوسی در خوانش سنتی تحت تأثیر رودکی قلمداد می‌شود.

این واقعیت البته مورد اعتراض پژوهش قرار ندارد. فردوسی در اشعار خود به مضامین و موضوعاتی اشاره می‌کند که در آثار رودکی نیز وجود دارد. رودکی با سرودن اشعار حماسی و داستان‌های قهرمانی، به نوعی زمینه‌ساز آثار حماسی بعدی مانند شاهنامه فردوسی شد. فردوسی با الهام از داستان‌های قهرمانانه رودکی، به روایت تاریخ باستانی ایران پرداخت و شخصیت‌های ملی را به تصویر کشید. برای مثال، او در شاهنامه به داستان کلیله و دمنه که رودکی آن را به نظم درآورده اشاره می‌کند. او در این زمینه می‌گوید: «همه نامه بر رودکی خواندند» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۷۲). این جمله نشان‌دهنده اعتبار و اهمیت کار رودکی در ادبیات فارسی است و فردوسی با این اشاره، به نقش او در ترویج زبان و ادب فارسی ارج می‌نهد. اما خوانش تعمیمی از این جهت که شاهنامه را به کارکرد احیای زبان فارسی محدود می‌کند، مورد نقد قرار می‌گیرد.

تقابلات درونی (خود- خود) و مسئله هویت ایرانی در شاهنامه فردوسی

به شرحی که گذشت، اوضاع سیاسی دوران فردوسی و به طور عمده قرن چهارم هجری، تحت تأثیر تغییرات و تحولات اجتماعی و سیاسی مهمی قرار داشت. این دوره به‌ویژه با ضعف قدرت مرکزی و ظهور رقابت‌های سیاسی میان حکومت‌های محلی

مشخص می‌شود. در این زمان، خلافت اسلامی در بغداد به دلیل ضعف و ناتوانی در اداره امور، به زوال نزدیک شده بود. این وضعیت منجر به بروز بی‌نظمی و هرج‌ومرج در قلمروهای شرقی ایران شد و زمینه را برای ظهور حکومت‌های محلی فراهم کرد. حکومت سامانیان که در آن زمان، یکی از قدرت‌های اصلی ایران بود، با چالش‌هایی از سوی حکومت‌های دیگر مانند آل بویه مواجه بود. این رقابت‌ها باعث تضعیف ثبات سیاسی و اقتصادی در منطقه شد. ریچارد فرای در توصیف اوضاع نابسامان منتهی به این دوران بر آن است که با توجه به ناپایداری قدرت مرکزی، قدرت‌های محلی همواره با شورش‌های خود آن را با دشواری مواجه می‌ساختند. او همچنین با مقایسه تنوع سکه‌ها و بررسی منابع کتبی دیگر درمی‌یابد که آشفتگی و حکومت‌های فردی و غارت نواحی مختلف در برابر حکومت مرکزی، امری شایع شده بود (فرای، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۹).

تضادهای نژادی در ایران به خشونت، جنگ‌های داخلی و بی‌ثباتی اجتماعی منجر شد که تأثیرات عمیقی بر هویت ملی برجای گذارد. برتولد اشپولر[1] معتقد است که در اوایل قرن دوم هجری، تغییر ماهیت تقابلات داخلی ایران باعث شد حس ملی‌گرایی نتواند پایه قیام علیه حکومت امویان در خراسان باشد؛ زیرا ایرانیت از نظر مذهبی میان مسلمانان و زرتشتیان تقسیم شده و دین زرتشت نیز ضعیف شده بود و نمی‌توانست مبنای جنبش باشد. در این دوره، نهضتی در میان مسلمانان خراسان، به‌ویژه سنی‌مذهب‌ها شکل گرفت که آنان را به عنوان جمعیتی خاص در چارچوب دین اسلام گرد هم آورد و زمینه قانونی مذهبی برای براندازی دولت اموی و پایان منازعات قبیله‌ای فراهم کرد. اشپولر همچنین اشاره می‌کند که این روند تقابل‌ها ادامه یافت و بر خلافت عباسی نیز تأثیر گذاشت. ایرانیان و دیگر گروه‌های قومی در نهضت سقوط امویان مشارکت داشتند، اما برای حفظ قدرت، مجبور به حذف ملیت و تأکید بر اسلام به عنوان معیار هویتی شدند. در این شرایط، اسلام به عنوان پیکره‌ای واحد مطرح نبود و اختلافات فرقه‌ای، به‌ویژه میان خوارج و شیعیان، تعیین‌کننده قدرت و مبنای اعتقادی بود (اشپولر، ۱۳۷۷: ۵۷-۷۷).

1. Bertold Spuler

الکسی استاریکوف[1] در توصیف اوضاع زمانهٔ فردوسی از بحران عمیقی یاد می‌کند که جامعه دهقانی دوران فردوسی و هم‌زمان با پراکندگی اجتماعی ناشی از گسترش نظام ملوک‌الطوائفی به‌ویژه در خراسان و شرق ایران با آن روبه‌رو شده بود (استاریکوف، ۱۳۹۴: ۳۷). دامنهٔ کشمکش‌های داخلی در دولت سامانی به‌تدریج چنان گسترش یافت که اداره و کنترل آن از دست امیران سامانی خارج گشت و فرآیند سقوط این دولت را سرعت بخشید. سر برآوردن قدرت‌های محلی در عرصهٔ سیاسی و نظامی به کشمکش‌های داخلی و درگیری‌های مزمن دامن زد. در اوایل قرن چهارم، زیاریان در طبرستان و سپس ری و اصفهان و یک سال بعد آل بویه در مناطق غربی ایران، صاحب نفوذ و قلمرو شدند. این در حالی بود که از نواحی شرق نیز ترکان قرآخانی سر برداشتند و ادعای ارضی بر سرزمین ماوراءالنهر و سپس خراسان کردند (هروی، ۱۳۸۷: ۱۶۴-۱۶۵).

بر این اساس تداوم وضعیت آشوبناک ناشی از رقابت‌های قومی، تغییرات در ساختار قدرت، پراکندگی فرهنگی و چالش‌های اجتماعی دوران فردوسی نه‌تنها تأثیرات قابل توجهی بر اندیشه و آثار او داشته‌اند، بلکه بر تاریخ سیاسی ایران نیز تأثیرگذار انگاشته می‌شوند و از این جهت زمینه‌ساز تحولات فرهنگی و اجتماعی شد که مسئله هویت ایرانی فرض شده است. به نظر می‌رسد فردوسی به عنوان شاعری که به هویت ملی و فرهنگی توجه داشت، تلاش کرد تا با نگارش شاهنامه، این مسئله را تبیین نماید. بر همین اساس روایت معروف فردوسی از اوضاع زمانه در این بیت گویای تصویر کلی دوران انگاشته می‌شود:

سَراسَر زَمانه پُر از جَنگ بود به جویندگان بَر جَهان تَنگ بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۴)

ذبیح‌الله صفا نیز در شرحی بر ابیات شاهنامه به نمایی از وضع آشوب‌زده دوران فردوسی دست می‌دهد: «آنگاه که فردوسی به نظم شاهنامه دست زده، اوضاع خراسان آشفته و پریشان و زمانه‌سرایی پر از جنگ بود» (صفا، ۱۳۳۳: ۱۸۰). صفا به شرحی که در اثر خود آورده، ریشه این آشفتگی و آشوب را اختلافات و تقابلات داخلی، غارت، شورش و پیامد آن را فقر و قحطی می‌داند. محمدامین ریاحی نیز بر آن است که فردوسی، شاعری را در روزگاری آغاز کرد که جامعه درگیر پراکنده‌اندیشی و جنگ و کشتار بود

1. Aleksei Arkadevich Starikov

(ریاحی، ۱۳۸۲: ۱۴). چنان‌که خودِ فردوسی می‌گوید:

برین سالیان چارصد بگذرد کزین تخمه گیتی کسی نشمرد
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۱۴)

و

برنجد یکی دیگری برخورد به داد و به بخشش کسی ننگرد
(همان: ۴۱۸)

در نهایت آنگونه که تئودور نلدکه[1] در «حماسه ملی ایران» شاهنامه را توصیف می‌کند، «این حماسه بزرگ از قرنی که در آن به وجود آمده است، حکایت می‌کند» (نولدکه، ۱۳۶۹: ۹۹).

به عبارت دیگر، در زمانه‌ای که هنجار غالب در زمان فردوسی بر این رویکرد قرار داشت که هویت ایرانی به دلیل تهدیدهای خارجی و نفوذ فرهنگ‌های بیگانه در حال فروپاشی است و در شرایطی که دشمنان خارجی به عنوان عامل اصلی بحران هویت شناخته می‌شدند و تلاش‌ها برای تقویت هویت ملی، بیشتر معطوف به مقابله با این تهدیدها بود، فردوسی با نگاهی عمیق‌تر، ریشه‌های بحران هویت را در کشمکش‌های داخلی و رقابت‌های میان خود ایرانیان جست‌وجو می‌کند. در نگاه فردوسی، تا زمانی که اختلافات داخلی میان اقوام و گروه‌های مختلف ایرانی وجود داشته باشد، امکان حفظ هویت ملی در برابر دشمنان خارجی وجود نخواهد داشت. بر این اساس در برابر هنجار غالب زمانه فردوسی که فروپاشی هویت ایرانی را ناشی از تقابل «خود- دیگری» می‌دانست، فردوسی به تحلیل عمیق‌تری از این وضعیت پرداخت و مسئله فروپاشی هویت ایرانی را بر اساس تقابل «خود- خود» ارائه کرده است.

فردوسی این مسئله را نه در تبیین دورهٔ معاصر خود، بلکه به‌مثابه مسئله‌ای مزمن در تاریخ ایران مطرح می‌کند. او با نگارش شاهنامه به بازآفرینی تاریخ و فرهنگ باستانی ایران نظر داشت. فردوسی با زنده کردن اسطوره‌ها و داستان‌های قهرمانی، حس تعلق به یک

1. Theodor Nöldeke

هویت ملی مشترک را در میان ایرانیان تقویت کرد. این اقدام به مردم یادآوری می‌کند که آنها دارای یک تاریخ مشترک هستند که باید حفظ شود. فرض بر این است که فردوسی بیش و پیش از آنکه غایت احیای زبان فارسی را دنبال می‌کند، دغدغه بیداری ایران را دارد. در این زمینه، این بیت به‌خوبی بیانگر تلاش مستمر و هدفمند فردوسی است:

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۸۷)

برداشت نویسنده از مفهوم «زنده کردن»، بیدار کردن و آگاه ساختن است. «عجم» در اینجا ایران است. ایرانی که باید آگاه باشد. مسئله فردوسی، مسئلهٔ آگاهی نسبت به چیستی و کیستی خود و موقعیت آرمانی آن در بستر تحولات واقعی دوران است. در واقع فردوسی اغلب هنجارهای سیاسی متعارف را به نقد می‌کشد. این نقد از طریق تکاندن ذهن ناخودآگاه ایرانی انجام می‌شود. بر همین اساس به نظر می‌رسد فردوسی به حماسه‌سرایی روی می‌آورد. این حماسه‌ها، نقدی بر تقابلات درونی فرض می‌شود. فردوسی این نوع تقابل را به نقد می‌کشد و برنده‌ای برای آن متصور نیست.

تحلیل مضمون روایت در شاهنامه در چارچوب تقابل «خود- خود»

بخشی از شاهنامه مربوط به رویارویی پهلوانان ایرانی با یکدیگر است. به عبارتی دیگر در شاهنامه شاهد رویارویی‌هایی هستیم که ریشه در رقابت‌های داخلی دارند. این رویارویی‌ها نه‌تنها بیانگر چالش‌های میان شخصیت‌های مختلف است، بلکه نشان‌دهندهٔ بحران‌های هویتی و اجتماعی در جامعه ایرانی نیز می‌باشد. فردوسی با تصویرسازی این رویارویی‌ها به بررسی عواقب آنها و تأثیرات آن بر هویت ملی ایرانیان پرداخته است. در این پژوهش، ما از آنها به تقابل خود- خود یاد می‌کنیم و تلاش خواهیم داشت تا ضمن مرور اجمالی روایت‌های منتخب با تحلیل مضمون هر یک از آنها به طرح مسئله اصلی پژوهش در اندیشه سیاسی فردوسی دست یابیم. در شاهنامه، چندین پهلوان ایرانی با یکدیگر درگیر شده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: نبرد منوچهر با سلم و تور، نبرد رستم و اسفندیار، نبرد بهمن و فرامرز، نبرد رستم و سهراب و نبرد فرود با توس. در این راستا و با بررسی برخی از برجسته ترین داستان‌های شاهنامه با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون، تلاش خواهیم داشت این فرضیه را ارزیابی نماییم.

نبرد منوچهر با سلم و تور

سلم و تور به دلیل رشک‌توزی نسبت به برادر ناتنی خود ایرج، او را می‌کشند. این داستان نشان می‌دهد که چگونه رقابت و خیانت می‌تواند به درگیری‌های بزرگ منجر شود. منوچهر با هدف انتقام‌گیری از این خیانت، به جنگ با سلم و تور می‌رود و در نهایت پیروز می‌شود. در مجموع داستان منوچهر و سلم و تور در شاهنامه فردوسی به بررسی مضمون‌های قدرت، انتقام، عدالت، رقابت و خیانت می‌پردازد. این داستان نشان می‌دهد که چگونه این عناصر می‌توانند به عنوان محرک‌های اصلی برای منازعه درونی و ایجاد تقابل خود- خود عمل کنند و از این‌حیث بر هویت ایرانی تأثیر گذارند.

جدول ۱- تحلیل مضمون داستان منوچهر و سلم و تور

ابیات هدف (خلاصه داستان)	کدهای معنایی	مقوله‌ها	مضامین مشترک	تحلیل مضمون
چو از روز رخشنده نیمی برفت دل هر دو جنگی ز کینه بتفت	جنگی کینه	تقابل کینه‌جویی انتقام	کینه‌توزی به عنوان یک انگیزه برای تقابل درونی پیامدهای خشونت‌آمیز و ویرانگر تقابل صدا و آتش و باد به عنوان نماد ویرانی و آشوب	در این روایت، تقابل عامل ویرانی و آشوب است که با نمادهای صدا، آتش و باد نشان داده می‌شود. این نشان می‌دهد که چگونه نبرد می‌تواند به ویرانی و آشوب منجر شود. در اینجا نیز انتقام‌جویی به عنوان یک انگیزه برای تقابل خود- خود عمل می‌کند و نشان می‌دهد که
به تدبیر یک با دگر ساختند همه رای بیهوده انداختند	رأی بیهوده	بی‌خردی		
که چون شب شود ما شبیخون کنیم همه دشت و هامون پر از خون کنیم	شب شبیخون، خون	سیاهی تاریکی منازعه خون‌ریزی		
شبیخون سگالیده و ساخته به پیوسته تیر و کمان آخته	شبیخون، تیر و کمان	کشتار منازعه خشونت		
جز از جنگ و پیکار چاره ندید خروش از میان سپه برکشید	جنگ، پیکار، خروش، سپه	منازعه خشونت‌آمیز		
به مغز اندرون بانگ پولاد خاست به ابر اندرون آتش و باد خاست	فریاد، باد، آتش	آشوب، آتش نابودی		
دمان از پس ایدر منوچهر شاه رسید اندر آن نامور کینه‌خواه	کینه‌خواه نیزه	انتقام‌جویی منازعه		

یکی نیزه انداخت بر پشت او نگونسار شد خنجر از مشت او				چگونه انتقام می‌تواند به خشونت منجر شود.
نگونسار شد خنجر از مشت او ز زین برگرفتش به کردار باد	نگونسار، خنجر، مشت	پیامد منفی منازعه		

نبرد رستم و اسفندیار

داستان نبرد رستم و اسفندیار، یکی از حماسی‌ترین و تراژیک‌ترین روایت‌ها در شاهنامه فردوسی است که به تقابل دو قهرمان بزرگ ایرانی می‌پردازد. این نبرد به چالش‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه ایرانی اشاره دارد. در واقع منازعه رستم و اسفندیار، منازعه‌ای ایرانی- ایرانی به شمار می‌آید که اساساً کین‌خواهانه نیست و به همین دلیل رستم که همواره نماد ایران بوده، تلاش می‌کند تا اسفندیار را متقاعد کند از این منازعه دست بردارد، اما اسفندیار تغییری در تصمیم خود نمی‌دهد. فردوسی در عین توجه به اصل خردورزی و ضرورت آن در این رویارویی‌ها، این منازعه را «سرنوشت» می‌نامد؛ سرنوشتی که ناگزیر است اتفاق بیفتد. به نظر می‌رسد اینجا نیز مقصود فردوسی، به تصویر کشیدن منازعهٔ ناگزیری است که ایرانیان را درگیر خود ساخته است و از نسلی به نسل بعد تکرار می‌شود. نکته حائز اهمیت اینکه این منازعات لزوماً کین‌خواهانه نبوده و عمدتاً ریشه در بی‌خردی و زیاده‌خواهی دارد. رسالت دیگر این داستان در بیان فردوسی این می‌تواند باشد که چگونه دست خودی به خون «خودی» آلوده می‌شود. نبرد رستم و اسفندیار بیانگر تضادهای عمیق انسانی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایرانی است. فردوسی با تصویرسازی این منازعات به خوانندگان یادآوری می‌کند که چگونه اختلافات داخلی می‌تواند به تضعیف هویت ملی منجر شود.

جدول ۲- تحلیل مضمون داستان رستم و اسفندیار

ابیات هدف (خلاصه داستان)	کدهای معنایی	مقوله‌ها	مضامین مشترک	تحلیل مضمون
چنین گفت با مادر اسفندیار که با من هَمی بَد کُند شهریار	بدی	ظلم و بدرفتاری	تقابل خود- خود آشوب	روایت رستم و اسفندیار، تصویری از تقابل خود-
مرا گفت چون کین لهراسپ شاه	کین	انتقام‌جویی		

بخواهی به مردی ز ارجاسپ شاه			مزمن، قدرت‌طلبی کشتار، فرزندکشی، انتقام	خود در کامل‌ترین وجوه آن است. وجه بارز این تقابل، اکراه و خودداری رستم پیر از رویارویی با اسفندیار جوان است. این تصویر، نمودی روشن از تقابل دو نسل در تاریخ ایران است که فردوسی در پس داستان حماسی ارائه می‌دهد. تلاش رستم برای پرهیز از منازعه و نصیحت کردن اسفندیار در لابه‌لای ابیات این روایت به‌خوبی نمایان است. آنچه وجه غالب این روایت است، تصویر تقابلات مزمن، آشوب، کشتار و غارت و فرزندکشی و انتقام‌جویی است که به تعبیر فردوسی، نصیحت رستم در جایگاه ایران برای خودداری از تقابل با هدف پیشگیری و پایان دادن به همین پدیده تقابل خود- خود است.
همان خواهران را بیاری ز بند کنی نام ما را به گیتی بلند	بند	گروگان‌گیری		
جهان از بدان پاک بی‌خو کنی بکوشی و آرایشی نو کنی	بدان	تبه‌کاری		
که بی‌کام او تاج بر سر نهم همه کشور ایرانیان را دهم	بی‌کام	خیانت		
ترا بانوی شهر ایران کنم به‌زور و به دل جنگ شیران کنم	بانوی شهر ایران، زور، جنگ	قدرت‌طلب، جنگ‌طلبی		
بدو گفت کای رنج‌دیده پسر ز گیتی چه جوید دل تاجور	رنج‌دیده پدر، دل تاجور	زیاده‌خواهی		
میانش به خنجر کنم به دونیم نباشد مرا از کسی ترس و بیم	خنجر، دونیم، ترس، بیم	تهدید، کشتار، ترس و وحشت		
وزان پس که ارجاسپ آمد به جنگ نبرگشتم از جنگ دشتی پلنگ	جنگ، جنگ، دشتی پلنگ	منازعه، ددمنشی		
بدیدی همی تیغ ارجاسپ را فگندی به خون پیر لهراسپ را	تیغ، خون، فکندی	سلاح، کشتار، مبارزه		
دگر گفت کز خون چندان سران سرافراز با گُرزهای گران	خون، سران، گرز	مبارزه، قتل‌عام		
از ایشان بکشتم فزون از شمار	بکشتم	قتل‌عام		

ز کردار من شاد شد شهریار				
ز تن باز کردم سر ارجاسپ را برافراختم نام گشتاسپ را	ز تن بازکردم، برافروختم	قتل، سرنگونی		
زن و کودکانش بدین بارگاه بیاوردم آن گنج و تخت و کلاه	بیاوردم	اسارت و به بند کشیدن		
به چنگ پدر در به هنگام جنگ به آوردگه کشته شد بی‌درنگ	جنگ، کشته شد	فرزندکشی		
به کین سیاوش ز افراسیاب ز خون کرد گیتی چو دریای آب	کین، خون	انتقام‌جویی، قتل‌عام		
که نفرین بر این تخت و این تاج باد بر این کشتن و شور و تاراج باد	نفرین، کشتن، شور، تاراج	دشمنی، کشتار، غارت، عزا		
چنین گفت رستم به اسفندیار که ای سیر ناگشته از کارزار	سیر ناگشته از کارزار	جنگ‌طلبی		
بزد تیر بر چشم اسفندیار سیه شد جهان پیش آن نامدار	بزد، تیر، سیه	تیراندازی، کشتن		
ازان پس به سالی به هر برزنی به ایران خروشی بد و شیونی	خروش، شیون	آشوب ماتم و عزا		

نبرد بهمن و فرامرز

در شاهنامه فردوسی، داستان بهمن و فرامرز، یکی از بخش‌های مهم و دردناک است که بیانگر چالش‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه ایرانی و تأثیرات منازعات داخلی است. اسفندیار پیش از مرگش به بهمن توصیه کرده بود که همچون پدر باشد و همه‌چیز جنگ را از او بیاموزد. بهمن از مرگ اسفندیار ناراحت بود، زیرا اسفندیار، پدرش بود و او به عنوان وارث تاج و تخت، به او تعلق داشت. بهمن همچنین به دلیل انتقام‌جویی از رستم و فرامرز، که در نبرد اسفندیار نقش داشتند، ناراحت بود. او تصمیم

گرفت انتقام اسفندیار را از فرامرز بگیرد و سپاه خود را برای این هدف آماده کرد. بهمن از همان ابتدا دو قطبی سیستان و ایران را تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، او از همان ابتدا خاندان رستم و مردم زابلستان را «دیگری» به شمار می‌آورد و قصد حمله به آنها را می‌کند. او برای توجیه عمل خود به کین‌خواهی‌های بی‌شمار اتفاق‌افتاده اشاره می‌کند، اما ذکر نمی‌کند که در هیچ‌کدام از آنها، ایرانیان «خودی» با ایرانیان خودی نمی‌جنگند.

جدول ۳- تحلیل مضمون داستان بهمن و فرامرز

ابیات هدف (خلاصه داستان)	کدهای معنایی	مقوله‌ها	مضامین مشترک	تحلیل مضمون
فرامرز جز کین ما در جهان نجوید همی آشکار و نهان	کین	انتقام‌جویی	تقابل خود- خود، خشونت، کشمکش داخلی، ویرانی، قتل‌عام، انتقام‌جویی	داستان بهمن در شاهنامه فردوسی به عنوان بخشی از تاریخ تقابل خود- خود در تاریخ ایران روایت می‌شود. تحلیل مضمون داستان بهمن به شرحی که در این جدول آمده، بیانگر این رویکرد انتقادی فردوسی است. حضور مفاهیم معطوف به تقابل، کشتار و غارت با انگیزهٔ عموماً انتقام‌جویانه به این نتیجه دست می‌دهد که فردوسی در این روایت، تلاش دارد تا منازعه مستمر را به عنوان یک پدیده مزمن با همهٔ تبعات و پیامدهای آن به تصویر بکشد. مهم‌ترین وجه انتقادی این روایت در چارچوب تحلیل مضمون، تلازم سه مفهومِ
سرم پر ز دردست و دل پر ز خون جز از کین ندارم به مغز اندرون	درد، خون، کین	ذهن منازعه گر		
دو جنگی چو نوش‌آذر و مهرنوش که از درد ایشان برآمد خروش	جنگ، درد، خروش	منازعه، بی‌ثباتی		
به زابلستان زان نشان کشته شد ز دردش دد و دام سرگشته شد	کشته، درد، سرگشته	قتل و کشتار		
همانا که بر خون اسفندیار به زاری بگرید به ایوان نگار	خون، گریه	قتل و گریه و زاری		
هم از خون آن نامداران ما جوانان و جنگی سواران ما	خون، جنگ، جنگی سوار	قتل و کشتار		
که ضحاک را از پی خون جم ز نام‌آوران جهان کرد کم	خون، کرد کم	قتل، نابودی		

منوچهر با سلم و تور سترگ بیاورد ز آمل سپاهی بزرگ	سپاهی بزرگ	نیروی نظامی		انتقام‌جویی، تقابلات خود- خود و شخصیت‌های عمدتاً جوان است که درگیر این تقابلات هستند. این ابیات نشان‌دهندهٔ عمق تراژدی داستان نبرد بهمن و فرامرز هستند و اینکه چگونه تقابلات داخلی نه‌تنها بر رویارویی فیزیکی، بلکه بر روابط انسانی نیز تأثیر می‌گذارد. فردوسی با تصویرسازی این تقابلات، به خوانندگان یادآوری می‌کند که چگونه اختلافات داخلی می‌تواند به تضعیف هویت ملی و فرهنگی منجر شود.
به چین رفت و کین نیا بازخواست مرا همچنان داستانست راست	کین	انتقام‌جویی		
چو کیخسرو آمد از افراسیاب ز خون کرد گیتی چو دریای آب	خون	قتل		
پدرم آمد و کین لهراسپ خواست ز کشته زمین کرد با کوه راست	کین، کشته	انتقام‌جویی، کشتار گسترده		
فرامرز کز بهر خون پدر به خورشید تابان برآورد سر	خون	انتقام‌جویی		
به کابل شد و کین رستم بخواست همه بوم‌وبر کرد با خاک راست	کین، با خاک راست	انتقام‌جویی، ویرانی		
زمین را ز خون بازنشناختند همی باره بر کشتگان تاختند	خون، کشتگان، تاختند	کشتار، حمله و اشغال		
به کینه سزاوارتر کس منم که بر شیر درنده اسپ افگنم	کینه، شیر درنده، افگنم	انتقام‌جویی، غارت، خون‌ریزی و کشتار		

نبرد رستم و سهراب

داستان نبرد رستم و سهراب، یکی از تراژیک‌ترین و معروف‌ترین داستان‌های شاهنامه فردوسی است که در قالب یک نبرد حماسی روایت می‌شود و در آن رستم، بزرگ‌ترین پهلوان ایرانی که از هویت پسرش سهراب بی‌خبر است، با او می‌جنگد و در نهایت او را می‌کشد. این داستان، نماد تقابل خود- خود در تاریخ ایران و بیانگر عواقب ناگوار تقابل‌های درونی است. این رویارویی نشان‌دهندهٔ چالش‌های اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایرانی است که ممکن است به تضعیف هویت ملی منجر شود.

جدول ۴- تحلیل مضمون داستان رستم و سهراب

ابیات هدف (خلاصه داستان)	کدهای معنایی	مقوله‌ها	مضامین مشترک	تحلیل مضمون
کنون رزم سهراب رانم نخست ازآن کین که او باپدر چون بجست	رزم کین سهراب پدر	کشمکش و تقابل درونی (پدر-پسر) انتقام‌جویی	پیامدهای کشمکش درونی و تقابلات داخلی (خود-خود)	داستان رستم و سهراب آشکارا به تقابل پدر و پسر می‌پردازد. این نبرد نه‌تنها جنگی فیزیکی، بلکه بیانگر تضادهای عمیق در روابط انسانی است. سهراب، فرزند رستم، به دنبال اثبات خود و هویت خویش به میدان می‌آید، در حالی که رستم از هویت پسرش بی‌خبر است. این تقابل نشان‌دهندهٔ چالش‌های هویتی است که در آن، هر دو شخصیت در جست‌وجوی قدرت و اعتبار هستند. سهراب در طول نبرد به هویت رستم شک می‌کند و احساس می‌کند که او ممکن است پدرش باشد. این تردید بیانگر تضاد درونی او و بحران هویتی است که در نتیجهٔ تقابل ایجاد می‌شود. ابیاتی که به مرگ سهراب و واکنش رستم پس از کشته شدن او اشاره دارد، نمایانگر
بزد دست سهراب چون پیل مست برآوردش از جای و بنهاد پست	بزد مست برآوردش بنهادپست	خشونت		
یکی خنجری آبگون برکشید همی خواست از تن سرش را برید	خنجر برید	کشمکش کشتار		
ازین خویشتن کشتن اکنون چه سود چنین رفت و این بودنی کار بود	خویش کشتن چه سود رفت	پشیمانی و اندوه		
به پیش جهان‌دار پیمان کنیم دل از جنگ جستن پشیمان کنیم	جنگ پشیمان	هشداردادن نسبت به جنگ، تردید سهراب		

				عواقب ناگوار تقابلات داخلی است. این بخش از داستان به شدت بر تأثیرات منفی جنگ‌های داخلی بر هویت ملی تأکید دارد. نتیجهٔ این نبرد، مرگ سهراب به دست پدرش است که نه‌تنها یک فاجعه شخصی برای رستم، بلکه یک فاجعه اجتماعی برای جامعه ایرانی نیز محسوب می‌شود. این مرگ بیانگر عواقب ناگوار تقابلات داخلی و عدم همبستگی میان نسل‌هاست.

نبرد فرود با توس

جنگ توس و فرود در شاهنامه به عنوان یک منازعه خود- خود تفسیر می‌شود، زیرا این نبرد نشان‌دهنده درگیری‌های درونی و تفرقه در میان ایرانیان است. این نبرد به دلیل سرپیچی توس از دستور کیخسرو و انتخاب راه کلات است که منجر به درگیری با فرود، پسر سیاوش و برادر کیخسرو شد. در این روایت، فرود دارای شخصیّتی ساده و بی‌آلایش و به دور از هرگونه پیچیدگی است. او، جوان خام و بی‌تجربه‌ای است که فردوسی، وی را «ناکاردیده جوان» می‌نامد. اگر تجربه را یکی از منابع خرد فرض کنیم، فردوسی با کاربرد واژه «ناکاردیده»، تأثیر بی‌خردی را در این منازعه نشان می‌دهد.

چو بشنید ناکار دیده جوان دلش گشت پر درد و تیره روان

در طرف مقابل نیز خیره‌سری‌ها و خودکامگی‌های توس، بستری مناسب برای خلق این تقابل است. او برخلاف فرمان کیخسرو، از راه کلات می‌رود و با کین‌توزی‌های خود، کشمکش را رقم می‌زند. توس پس از رستم، خود را برترین پهلوان ایران می‌داند. غرور و

جاه‌طلبی‌ای که در وجود او رخنه کرده است، وی را وادار می‌سازد که با کیخسرو مخالفت نماید.

به ایران پس از رستم پیلتن — سرافرازتر کس منم ز انجمن
نبیره منوچهر شاه دلیر — که گیتی به تیغ اندر آورد زیر
همان شیر پرخاشجویم به جنگ — بدرّم دل پیل و چنگ پلنگ

این روایت، تقابل و کشمکش دو جامعهٔ پیر و جوان را به تصویر می‌کشد. توس تیزخشم و خودکامه، مظهر جامعه پیر و فرود پاکدل، مظهر جامعهٔ جوان است (بهرامی رهنما، ۱۳۹۹: ۱۴۶). فردوسی، تقابل این دو جامعه را به مخاطب می‌نمایاند. ستیزه‌جویی‌های نسل پیر، در برابر کم‌تجربه‌گی و بی‌خردی نسل جوان، دستمایه این تقابل «خود- خود» است.

جدول ۵- تحلیل مضمون داستان فرود و توس

ابیات هدف (خلاصه داستان)	کدهای معنایی	مقوله ها	مضامین مشترک	تحلیل مضمون
چو بشنید ناکار دیده جوان دلش گشت پر درد و تیره روان	ناکاردیده جوان، درد، تیره روان	بی‌تجربگی بی‌خردی درد و غم	کین‌خواهی و انتقام، کشمکش‌های درونی و اجتماعی	کین‌خواهی و انتقام‌جویی از مهم‌ترین مضامین در این داستان است. کشمکش‌های درونی و اجتماعی نیز در این داستان به‌وضوح قابل مشاهده است. دوگانه خود- خود در تقابل توس و فرود قابل مشاهده است. این تقابل نشان‌دهنده چالش‌های درونی در ساختار قدرت است که
فسیله به بند اندر آرند نیز نماند ایچ بر کوه و بر دشت چیز	ببند نیز نماند ایچ	به بند کشیدن، نیزه، نابودی کامل		
جریره زنی بود مام فرود ز بهر سیاوش دلش پر ز دود	دود	غم و اندوه		
برادرت گر کینه جوید همی روان سیاوش بشوید همی	کینه	کینه‌توزی و انتقام‌جویی		
گر او کینه جوید همی از نیا ترا کینه زیباتر و کیمیا	کینه نیا	میراث کینه‌توزی و انتقام‌جویی		

به پیش سپاه برادر برو تو کین‌خواه نو باش و او شاه نو	کین‌خواه	کین‌خواهی		می‌تواند بر ثبات و یکپارچگی کشور تأثیر بگذارد. فروپاشی هویت ملی در این داستان می‌تواند بر ثبات و یکپارچگی کشور تأثیر گذارد.
ز گیتی برادر ترا گنج بس همان کین و آیین به بیگانه کس	کین	رسم انتقام‌جویی		

فردوسی، هویت ایرانی و تقابل خود- خود

تحلیل مضمون مصداق‌هایی از روایت‌های شاهنامه با هدف بررسی نگاه انتقادی فردوسی به مسئله هویت ایرانی از منظر تقابل خود- خود در تاریخ ایران بیانگر آن است که فردوسی در شاهنامه، در پسِ نبردهای حماسی، وجوهی از تقابلات درونی را نشان می‌دهد که به عنوان عاملی برای از هم‌گسیختگی و فروپاشی هویت ایران مطرح هستند. در این چارچوب، شاهنامه را می‌توان به عنوان یک الگوی انتقادی از کنش ایرانی در نظر گرفت که بر تقابل درونی متمرکز است. او تقابل خود- خود را به عنوان عاملی برای از هم‌گسیختگی هویت و فروپاشی ایران مطرح می‌کند. نکته حائز اهمیت این است که این تقابلات لزوماً کین‌خواهانه نیستند و عمدتاً ریشه در بی‌خردی و زیاده‌خواهی دارند.

فردوسی با طرح انتقادی مسئله هویت ایرانی در قالب الگوی داستان‌نویسی حماسی به نقد تقابل خود- خود در تاریخ ایران می‌پردازد. این نوع نگرش فردوسی البته بی‌تأثیر از شرایط و اوضاع سیاسی و علمی زمانه‌اش نیست. فردوسی در شرایطی این مسئله را مطرح می‌کند که اساساً هنجار غالب زمانه‌اش هم از جنبه سیاسی و هم علمی- ادبی بر عناصر دیگری استوار بوده است. در دورانی که از یک طرف قدرت سیاسی غزنویان در راستای تحکیم خود، دوگانه خود- دیگری را به درون مرزهای هویتی ایران تسری داده و کشمکش‌های قومی نژادی و مذهبی ایران را عرصه آشوب و ازهم‌گسیختگی کرده است و از طرف دیگر شاعران معاصر فردوسی عمدتاً به مدح و تمجید قدرت حاکم غزنویان می‌پرداختند، این فردوسی بود که در عین بازخوانی تاریخ پهلوانی ایران، مسئلهٔ هویت ایرانی را از منظر تقابل خود- خود به تصویر کشیده است. فردوسی خود در تبیین

انگیزه خود از خلق این اثر به‌روشنی نیت خود را از دستکاری هنجارهای متعارف و ارائه طرح جدید از مسئله زمانه در این ابیات اعلام می‌کند:

سخن هر چه گویم همه گفته‌اند — بر باغ دانش همه رفته‌اند
اگر بر درخت برومند جای — نیابم که از برشدن نیست رای؛
کسی کو شود زیر نخل بلند — همان سایه زو بازدارد گزند؛
توانم مگر پایه‌ای ساختن — بر شاخ آن سرو سایه فکن؛
کزین نامور نامه شهریار — به گیتی بمانم یکی یادگار؛
تو این را دروغ و فسانه مدان — به رنگ فسون و بهانه مدان؛
از و هرچه اندر خورد با خرد — دگر بر ره رمز و معنی برد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با طرح مسئله «هویت ایرانی» در پاسخ به این سؤال اصلی دنبال شد که: «فردوسی چگونه مسئله هویت ایرانی را نه در مواجهه با بیگانه، بلکه در بستر قابل‌های درونی مطرح می‌کند؟» در این راستا تلاش شد پس از ارائه رویکردهای کلی در تحلیل و تفسیر شاهنامه فردوسی با عنوان خوانش‌های متعارف، به مرور برخی از آثار مرتبط با موضوع در پیشینه پژوهش بپردازیم. سپس با برساخت «تقابل خود- خود» به عنوان مفهوم اصلی، از طریق کاربست الگوهای روش‌شناسی تلفیقی هرمنوتیک قصدگرای کوئنتین اسکینر و روش تحلیل مضمون «اندیشه سیاسی فردوسی در بستر زمانی آن» یا به عبارت دیگر درون‌مایه ذهن کنشگر فردوسی و الگوی کنشگری یا هنجار غالب زمانه او را تجزیه و تحلیل کنیم.

بررسی یافته‌های پژوهش در آزمون فرضیه اصلی حائز این مدعاست که فردوسی در شاهنامه، در پسِ نبردهای حماسی، وجوهی از تقابل خود- خود را نشان می‌دهد که به عنوان عاملی برای ازهم‌گسیختگی و فروپاشی هویت ایران مطرح هستند. در این چارچوب، شاهنامه را می‌توان به عنوان یک الگوی انتقادی از کنش ایرانی در نظر گرفت که بر مسئله تقابل خود- خود درون هویت ایرانی توجه دارد. فردوسی با به تصویر

کشیدن تقابل‌های مزمن ایرانی- ایرانی و حتی ایرانی- تورانی که در نهایت و در نقطه آغازین تاریخ در دوران فریدون منشأ مشترک می‌یابند، آنها را به عنوان چالش‌های عمیق فرهنگی و اجتماعی در جامعه ایرانی برمی‌نمایاند. بر این اساس فردوسی قصد دارد تا تصویری از تقابل درونی تاریخی ایرانیان را ارائه دهد که از نسلی به نسل بعد تکرار می‌شود. مسئله‌ای که در دوره کنونی همچنان آثار منفی خود را برجای می‌گذارد.

این پژوهش نشان می‌دهد که تضادها و کشمکش‌های درونی، مسئله مزمن «هویت ایرانی» است. این تضادها و کشمکش‌ها، ریشه در عوامل مختلفی دارند، از جمله:

۱. تفسیرهای متضاد از تاریخ و فرهنگ ایرانی: در طول تاریخ، تفسیرهای مختلفی از تاریخ و فرهنگ ایرانی ارائه شده است. این تضاد در تفسیرها می‌تواند منجر به تقابل و تعارض درونی و چالش هویتی شود.

۲. تأثیر «دیگرِ فرهنگی»: در عین توجه به متغیرهای درونی مسئله هویت ایرانی، این هویت همچنین در طول تاریخ، همواره در معرض تأثیر فرهنگ‌های دیگر بوده است. این تأثیرات در برخی از دوره‌های تاریخی، زمینه‌ساز تضاد و کشمکش درونی در هویت ایرانی شده است.

۳. تغییرات اجتماعی و سیاسی: تغییرات اجتماعی و سیاسی سریع و عمیق در ایران معاصر، باعث ایجاد نوعی گسست بین نسل‌ها و تضاد در ارزش‌ها و باورها شده است. این گسست و تضاد از حیث تأثیر آن بر انسجام درونی، چالش قابل اعتنا به شمار می‌آید.

به طور خلاصه، این پژوهش با طرح مسئله هویت ایرانی بر اساس مفهوم تقابل «خود- خود» و بهره‌گیری از شاهنامه فردوسی، حائز این یافته‌هاست: که مسئله هویت ایرانی، ریشه در تاریخ و فرهنگ این سرزمین دارد. با درک این ریشه‌ها و با ارائه راه‌حل‌های مناسب می‌توان به ایجاد یک هویت ملی قوی و پایدار در ایران معاصر کمک کرد. این هویت ملی باید مبتنی بر ارزش‌های مشترک، احترام به تفاوت‌ها و تعهد به آینده‌ای بهتر برای ایران باشد. در نهایت ضرورت بایسته پاسداری، دوام و اعتلای هویت یکپارچه ایرانی، قرار گرفتن بر بستری از تعامل، تساهل و مدارا با پذیرش همه انواع و گروه‌های فرهنگی مذهبی و سیاسی با محوریت انسجام درونی و اولویت منافع ملی می‌تواند باشد.

در نهایت و از نظر کارآمدی یافته‌های این پژوهش در حل مسئله هویت ایرانی، راه‌حل‌های پیشنهادی زیر توصیه می‌شود:

۱. شناسایی و درک عقلانی ریشه‌های تاریخی و فرهنگی تقابل خود- خود به عنوان آسیب بالقوه هویت ایرانی.

۲. دستیابی به تفسیر مشترک، جامع و متعادل از تاریخ هویت ایرانی.

۳. ارزیابی غیر ارزش‌مدارانه عناصر مثبت و منفی «دیگرِ فرهنگی» و بهره‌برداری از وجوه مثبت آن.

۴. زمینه‌سازی گفت‌وگوی بین‌نسلی و تفاهم بین ارزش‌ها و باورهای مختلف با هدف ایجاد انسجام درونی.

منابع

آرزومند لیالکل، مصطفی و سیدعلی قاسم‌زاده (۱۴۰۲) «تحلیل تأثیر ذهنیت عامه نسبت به اصالت نژادی در حکمرانی غزنویان و سلجوقیان»، نشریه فرهنگ و ادبیات عامه، سال یازدهم، شماره ۵۱، صص ۱-۳۴.

احمدی، حمید (۱۳۸۲) «هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ»، فصلنامه مطالعات ملی، سال پانزدهم، شماره ۱، صص ۷-۴۶.

استاریکوف، الکسی آرکادیویچ (۱۳۹۴) فردوسی و شاهنامه، ترجمه رضا آذرخشی، تهران، علمی و فرهنگی.

استوکر، جری و دیوید مارش (۱۳۸۴) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.

---------- (۱۳۹۹) بینش‌های علم سیاست؛ جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ دوم، تهران، فرهنگ جاوید.

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۴۸) زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، انجمن آثار ملی.

اشپولر، برتولد (۱۳۷۷) تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه مریم میراحمدی و عبدالجواد فلاطوری، تهران، علمی و فرهنگی.

بهرامی رهنما، خدیجه (۱۳۹۹) «بررسی عناصر تراژیک داستان فرود سیاوش»، همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، صص ۱۳۷-۱۴۸.

پرهام، باقر (۱۳۷۳) با نگاه فردوسی، مبانی نقد خرد سیاسی در ایران، تهران، مرکز.

تهماسبی خراسانی، سیدنور (۱۴۰۰) غزنویان: ترک‌منش یا پارسی‌گرا؟، بلخ، انجمن ادبی هشت بهشت.

تیلور، چارلز (۱۳۹۸) رخوت مدرنیته، ترجمه انور محمدی، تهران، جامعه‌شناسان.

ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۷۷) شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران، تهران، معین.

خلعتبری، الهیار و مصطفی ناصری‌راد (۱۳۸۲) ماهیت سیاسی حضور شاعران در دربار غزنویان، پژوهشنامه علوم انسانی، (۳۸ (۱))، صص ۶۳-۸۵. SID. https://sid.ir/paper/395069/fa

خطیبی، ابوالفضل (۱۳۸۵) هویت ایرانی در شاهنامه، نامه فرهنگستان، ۸(۴) (پیاپی ۳۲)، صص ۶۹-۷۶. SID. https://sid.ir/paper/88017/fa

رکابیان، رشید و مرتضی بابایی (۱۴۰۱) هویت ایرانیان در گذرگاه تاریخ (با تأکید بر هویت دینی)، فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ اسلام، ۶(۱۲)، صص ۱۰۳- ۱۲۹.

رضوی جیفانی، خشایار (۱۳۹۹) جایگاه هویت ایرانی در عصر غزنوی، کارنامه تاریخ، ۱۴(۶)، صص ۳۳-۴۹.

روشن، امیر (۱۳۸۷) «کوئنتین اسکینر و هرمنوتیک قصدگرا در اندیشه سیاسی»، رهیافت سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۴، صص ۱۱-۳۵.
ریاحی، محمدامین (۱۳۷۵) فردوسی؛ زندگی، اندیشه و شعر او، تهران، سخن.
---------- (۱۳۸۲) سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱) نامورنامه، تهران، سخن.
صابرلتیباری، فرشته و نگار داوری اردکانی (۱۳۹۹) «خود و دیگری در میراث مکتوب شاهنامه فردوسی (نگاهی به داستان بیژن و منیژه)»، مطالعات اسناد میراث فرهنگی، سال سوم، شماره ۲، صص ۷۶-۱۰۵.
صادقی گیوی، مریم و بهاره پرهیزکاری (۱۳۸۹) «تدابیر حکومتی غزنویان در تاریخ بیهقی»، مطالعات نقد ادبی (پژوهش ادبی)، شماره ۲۱، صص ۲۱-۴۳.
صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳) حماسه‌سرایی در ایران، تهران، چاپ پیروز.
---------- (۱۳۵۵) سخنی دربارهٔ شاهنامه، فردوسی و ادبیات حماسی، تهران، سروش.
عابدی، محمد (۱۴۰۱) ابعاد هویت انسانی در قرآن و امتداد آن در سیاست، قرآن پژوهی، ۲(۴)، صص ۱۳۹-۱۵۴.
عبدالخانی، محمد و شجاع احمدوند (۱۴۰۲) «ابوالقاسم فردوسی و نقد «منازعه درونی» در سپهر اندیشه ایرانی»، مجله پژوهش‌های نوین ادبی، سال دوم، شماره ۱، صص ۱۹۹-۲۲۲.
عسگری، محمدعلی و فهیمه مخبر دزفولی و یونس فرهمند (۱۴۰۱) هویت ایرانی؛ نقد دیدگاه‌ها و ضرورت رویکرد تاریخی، تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۸(۳۸)، صص ۹۹-۱۲۴.
فرای، ریچارد نلسون (۱۳۶۳) عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ دوم، تهران، سروش.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶) شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۱) سوگ سیاوش؛ در مرگ و رستاخیز، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
---------- (۱۳۸۴) ارمغان مور؛ جستاری در شاهنامه، تهران، نشرنی.
میزانی، فرج الله (جوانشیر) (۱۳۵۹) حماسه داد، بحثی در محتوای سیاسی شاهنامه، تهران، حزب توده.
موچانی، امیررضا و نیما حاجیان (۱۴۰۱) «شاهنامه‌خوانی و جایگاه شاهنامه در عصر صفویه»، هشتمین کنفرانس بین‌المللی زبان، ادبیات، تاریخ و تمدن، قابل دسترسی در:

https://civilica.com/doc/1560216

نظری، میثم و منصور میراحمدی چناروئیه (۱۴۰۳) «فهم هویت در اندیشهٔ چارلز تیلور و داریوش شایگان»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال شانزدهم، شماره ۲، صص ۱۲۸-۱۵۰.

doi: 10.48308/piaj.2024.235446.1520

نولدکه، تئودور (۱۳۶۹) حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، سپهر.

هانزن، کورت هاینریش (۱۳۷۴) شاهنامه فردوسی؛ ساختار و قالب، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، فرزان روز.

هروی، جواد (۱۳۸۷) «عوامل سیاسی فروپاشی دولت سامانیان در تاریخ ایران»، پژوهش‌نامه تاریخ، سال سوم، شماره ۱۳، صص ۱۵۹-۱۷۴.

Audi, Robert (2015) The Cambridge Dictionary of Philosophy, Third edition, Cambridge University Press.

Braun, Virginia & Clarke, Victoria (2006) Using thematic analysis in psychology. Qualitative Research in Psychology, 3 (2). pp. 77-101 http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa.

Freud, Sigm (1926) The Ego and the Id Leonard and Virginia Woolf at the Hograth Press, London. http://indianculture.gov.in/ego-and-id

Lears, T. J. Jackson (1985) "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities". The American Historical Review. 90 (3): 567–593. doi:10.2307/1860957.

Neisser, Ulric (1988) Five kinds of self-knowledge. Philosophical Psychology, 1:1, 35-59. http://dx.doi.org/10.1080/09515088808572924.

Festinger, Leon (1968) A Theory Of Cognitive Dissonance, Stanford University Press.

Tajfel, Henri, & Turner, John, Charles (1979) An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), The social psychology of intergroup relations (pp. 33–47).

Taylor, Charles (2001) Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Tenth printing, Cambridge University Press.

Zahavi, Dan (2007) Self and Other: The Limits of Narrative Understanding. Royal Institute of Philosophy Supplement 60:179 – 202. DOI:10.1017/S1358246107000094. https://ganjoor.net/ferdousi.

Zahed, Saeid (2004) Iranian national identity in the context of globalization:dialogue or resistance. CSGR Working Paper No. 162/05. Retrieved from https://wrap.warwick.ac.uk/id/eprint/1957/.

https://ganjoor.net/ferdousi.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۷۰- ۴۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲
نوع مقاله: پژوهشی

پراکسیس رهایی‌بخشِ ایرانی در اندیشهٔ «ملکم‌خان»

سید حسین اطهری*
احسان مزدخواه**

چکیده

«میرزا ملکُم‌خان ناظم‌الدوله» (۱۲۱۲-۱۲۸۷) از جمله مهم‌ترین متفکران عصر مشروطیت ایرانی است. اندیشه سیاسی وی اساساً در چارچوب تاریخ‌نگاری اندیشه معاصر ایرانی تبیین و تفسیر شده است. بررسی آرا و افکار وی نشان می‌دهد که ملکم‌خان در جست‌وجو برای رهایی ایران از استبداد، تحجر و عقب‌ماندگی بوده است. در این پژوهش، آرا و اندیشه‌های ملکم‌خان با تأکید بر رهیافت دلالت‌گونه و با استفاده از روش مفهومی رئالیسم انتقادی بررسی خواهد شد. این چنین کنشی، کوششی برای نوع شناخت از امر واقع و در پاسخ به پرسش تاریخی دویست‌ساله ایران یعنی «چه باید کرد؟» -که توسط هر اندیشمندی از جمله ملکم‌خان صورت می‌گیرد- بیان شده که این امر توانایی شناخت بیشتر تفکر سیاسی- اجتماعی در ایران معاصر را دارد. در این چارچوب، پاسخ ملکم‌خان به پرسش بنیادین «چه باید کرد؟» در حوزه‌های گوناگون سیاست، اقتصاد و فرهنگ بررسی شده و با توجه به این مسئله، از رئالیسم انتقادی برای تبیین و تفسیر اندیشه سیاسی میرزا ملکم‌خان استفاده شده است. خروجی و نتیجه این نوشتار، ابعاد جدیدی از اندیشه سیاسی ملکم‌خان را روشن می‌سازد و نوعی از ایدهٔ حکومت‌مندی در آرای این متفکر قابل فهم است.

واژه‌های کلیدی: گونه‌شناسی، رئالیسم انتقادی، میرزا ملکم‌خان، رهایی‌بخشی ایرانی و ایران.

---

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران athari@um.ac.ir
** دانشجوی دکتری علوم سیاسی (گرایش مسائل ایران)، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران
eh.mozdkhah@mail.um.ac.ir

CC BY NC

مقدمه

روشن‌فکرانی متعدد در راستای پاسخ پرسش کلیدی چه باید کرد در جامعه ایرانی به نظریه‌پردازی پرداختند. میرزا ملکم‌خان در اصفهان متولد شد. وی به واسطه پدرش که از جمله مترجمان سفارت روسیه بود، در سن ده‌سالگی برای تحصیل و آموزش به پاریس عزیمت کرد.

ملکم‌خان پس از پایان دوران تحصیلات ابتدایی به عضویت مدرسه پلی‌تکنیک درآمد و علاوه بر علم‌آموزی مهندسی به مطالعهٔ علوم سیاسی به‌ویژه متفکران انقلاب فرانسه همت گماشت و اساساً از آرای آگوست کُنت تأثیرپذیری داشت. در ارتباط با تأثیر اندیشه‌های ملکم‌خان بر جامعهٔ ایرانی و تاریخ روشن‌فکری ایران همواره نگرش‌های دوسویه وجود دارد. برخی مانند «فریدون آدمیت»، جایگاه ملکم‌خان را در فاعلیت و عاملیت بیداری و روشنگری ایرانی، یگانه تلقی می‌کند و برخی دیگر، اندیشه و گفتمان وی را سرشار از نشانگان تکراری و خودپرستانه می‌دانند.

به طور کلی نقش ملکم‌خان در تاریخ اندیشه‌ورزی ایرانی و روشنگری بدان حد است که کمتر اثر نگارشی‌ای از دوره قاجار می‌توان یافت که در ارتباط با مقوله‌های قانون‌خواهی به عنوان پراکسیس رهایی‌بخشی و پروبلماتیک ایرانی یعنی حکومت‌مندی، از ملکم‌خان نامی برده نشده باشد. ملکم‌خان با تأثیرپذیری از افرادی چون جان استوارت میل، ولتر، منتسکیو و آگوست کنت در تلاش بود تا ایجاد یک دولت بوروکراتیکِ قانون‌محور را برای جامعه و سیاست ایرانی به عنوان یک پراکسیس رهایی‌بخشی از استبداد و فقدان قانون بیان نماید و اساساً علت پریشان‌حالی ایران را در وجود چنین دشواره‌ای می‌دانست.

نظم اندیشه‌گانی ملکم‌خان در چارچوب بررسی آثار وی، نوعی از آشفتگی و تناقضات درونی را به نمایش می‌گذارد. اما با توجه به چنین وضعیتی، برنامه کلی گفتمان وی در مسیری ثابت و به‌منظور برملاسازی پریشان‌حالی ایرانی بوده است. در تلقی ملکم‌خان، راه برون‌رفت از انحطاط، برپایی حکومت قانون است. اما در چگونگی چنین تنظیماتِ جدیدی برای سیاست و اجتماع ایرانی، خوانش‌های متفاوتی از وی برجای مانده است که بخشی از انتقادها به وی در همین راستاست. در این چارچوب، پرسش بنیادین مقاله

حاضر بر این قرار استوار شده که: پاسخ ملکم‌خان به پرسش کلیدی «چه باید کرد؟» چه بوده است؟

چارچوب نظری

اندیشه سیاسی در آیینه‌ای از دلالت‌های چهارگانه

اندیشه سیاسی برای پاسخ به پرسش بنیادین «چه باید کرد؟» در یک رابطه چهارگانه قرار دارد. اولین دلالت بر آن است که هر نوع اندیشه سیاسی در بستر پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» به معضل اجتماعی توجه دارد و برای پاسخ به این دشواره یا بحران اندیشه می‌کند. این چنین دشواره‌هایی می‌توانند در انواع اقتصادی، اخلاقی و یا دیگر بحران‌ها باشند. دومین دسته از دلالت‌های اندیشه سیاسی، دلالت معرفتی است. توجه به امر واقع، چگونگی شناختن امور و مسئله انسان‌شناسی از جمله موارد سازندهٔ اندیشه و تفکر سیاسی است که نوعی از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را شامل می‌شود.

سومین دلالت اندیشه‌ای، از گونه هنجاری است که علاوه بر نوع وضعیتی که به تبیین شرایط موجود و یا بحران‌ها می‌پردازد و همچنین دلالت معرفتی که در جهت ترسیم افق‌های فکری و نظری اقدام می‌کند، به ساختاربندی یک وضعیت مطلوب و بهتر توجه دارد. در هر اندیشه سیاسی، نوع مشخصی از وضعیت هنجارمند به‌منظور برطرف‌سازی دشوارگی‌های موجود، ترسیم می‌شود و تدوین آن موجودیت دارد. در این شرایط، دلالت هنجاری، پاسخی به پرسشِ اساسی «چه باید کرد؟» است. چهارمین و آخرین مرحله از چرخهِ دلالتی اندیشه سیاسی، دلالت کاربردی است. هر نوع اندیشه سیاسی برای بازصورت‌بندی راه‌حل و گذار از دشواره شناسایی‌شده در یک وضعیت اجتماعی- سیاسی مورد پردازش واقع می‌شود (منوچهری و خاتمی، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۲۰).

معیارهای عملیاتی- معرفتی در اندیشه سیاسی

سنجش و گونه‌شناسی اندیشه هر متفکری با رویکرد رئالیسم انتقادی و خوانشی معرفتی ارزیابی می‌شود. به بیان دیگر می‌توان اشاره کرد که در چنین وضعیتی، پاسخ متفکر و گفتمان‌پرداز به پرسش «چه باید کرد؟» در نسبت با عناصر سازندهٔ

اندیشه‌اش واکاوی می‌شود (Bhasker, 2008: 2-3) که در این پژوهش از مفروضهٔ رئالیسم انتقادی برای گونه‌شناسی اندیشهٔ ملکم‌خان استفاده شده است.

رئالیسم انتقادی به عنوان یک حرکت فلسفی، پس از انتشار آثار بسکر از واسط دههٔ ۱۹۷۰ ظهور یافت. رئالیسم انتقادی، امتزاجی از دو اصطلاح رئالیسم استعلایی و طبیعت‌گرایی انتقادی بود که بسکر آن را نظریه‌پردازی کرد (ر.ک: Bhaskar, 2014). او در اولین مرحله از رئالیسم استعلایی، تفکیک میان هستی‌شناسی واقع‌گرایانه و معرفت‌شناسی نسبی‌گرایانه را مورد توجه قرار می‌دهد و در همین چارچوب به نقد مبانی اصلی سنت‌های فلسفی- فکری در اندیشه اجتماعی- سیاسی، توانمندی‌های علّی رخدادها به ساختار واقعیت و هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده می‌پردازد. رئالیسم استعلایی بسکر، تلاش و کوششی در جهت فهم عمیق از ساختار واقعیت است (Outwaite, 1987: 21-22). با تأکید بر چنین رهیافتی، نظریه‌پردازی‌های علمی و وجود اندیشه سیاسی- اجتماعی، تلاشی برای تغییر جامعه به عنوان یک رخداد پراکسیس‌گونه خواهند بود (سایر، ۱۳۸۵: ۷).

بسکر در دومین مرحله یعنی طبیعت‌گرایی انتقادی که تداوم فلسفه علم در علوم اجتماعی است، تقابل رهیافت قطعیت‌گرا و هرمنوتیک را مطرح می‌سازد که غایت روشی او در چنین مرحله‌ای، ایجاد همبستگی و هم‌راستایی میان واقع‌گرایی و عبور از دوگانه‌انگاری‌های رواج‌یافته در اندیشه سیاسی یعنی «فردگرایی- جمع‌گرایی»، «اراده‌گرایی و شیءانگاری»، «واقعیت- ارزش»، «علت و معلول» و همچنین «طبیعت و جامعه» است (ر.ک: Bhaskar, 2014). وی با ارائه رویکرد و الگوی فعالیت اجتماعی تغییرمحور[1] به بررسی هستی‌شناسی اندیشه‌های اجتماعی- سیاسی در جریان بازنمایی واقعیت اقدام کرده است. الگوی فعالیت اجتماعی تغییرگرایانه از یکسو، پیوستگی با بستر انتقادی و تغییردهندگی اندیشه سیاسی- اجتماعی و از سویی دیگر نشان‌دهندهٔ تلقی او از امر پراکسیس است (Bhaskar, 2008: 2-4). باور و پندارِ پراکسیس در اندیشه بسکر، التقاطی از رویکرد میکروفیزیک قدرت «فوکو» و کنش ارتباطی «هابرماس» است. وی چنین الگویی از کنش و رویه را پراکسیس تغییر زیست‌جهان نامیده و مدل

1. Transformational Model of Social Activity

رهایی‌بخش تغییری را در بستر سیاسی مبتنی بر جنش‌های اجتماعی معنا کرده است (ر.ک: Bhaskar, 2008: 2-4). چنین خوانشی از پراکسیس در تداوم سنت انتقادی اندیشهٔ اجتماعی- سیاسی قرار می‌گیرد؛ سنتی که امر سیاسی را صرفاً به حوزه سیاست عملی تقلیل نمی‌دهد، بلکه آن را در حوزه‌هایی مانند «فرهنگ- زبان»، «قدرت و سیاست» و «اقتصاد- کار» گسترش می‌دهد (ر.ک: Habermas, 2015؛ Bhaskar, 2014).

آموزش و اصلاح زبان؛ پراکسیسِ ملکمی به عنوان پیشران تحول در سوژهٔ ایرانی

در فاصله نیمه دوم عصر ناصری تا فراهم آمدن مقدمات اولیه جنبش مشروطیت، روشن‌فکران اصلاح‌طلب ایرانی، دیدگاه‌هایی جدید در عرصهٔ سیاست به رشته نگارش درآوردند. در این دهه‌ها، به‌تدریج شیوه های سنتی سیاستنامه‌نویسی منسوخ گردید و روشنفکران به عنوان رهبران عصر جدید در رسائل خود از اندیشه آزادی، آبادانی و پیشرفت صحبت کردند و به‌نوعی این مطالبات را جایگزین دعوت به اجرای عدالت از شاه و کارگزاران حکومتی کردند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۸۷-۲۸۸). روشن‌فکرانی مانند میرزا ملکم-خان به عنوان پزشکان جامعه ایرانی، پریشان‌حالی این کشور را در عوامل متعدد می-دانستند که یکی از این عوامل، اصلاح در زبان بود. میرزا ملکم‌خان در علتِ پریشان‌حالی سوژه ایرانی و راه برون‌رفت از چنین وضعیتی، مکتوبات فراوانی را به رشته نگارش درآورده است. وی دشواره‌هایی از جمله تحجر مذهبی، ناکارآمدی قدرت سیاسی در حوزه حکومت‌مندی، ناآشنایی با علوم جدیده و فقدان یک نظم قانونی را از جمله نشانگان پریشان‌حالی ایران و سوژه ایرانی می‌داند و اساساً راه‌حل‌های متفاوتی را از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و آموزشی برای ایران در نظر می‌گیرد (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۸۲-۸۳).

ملکم‌خان ضمن پرداختن به مسائل گوناگون سیاسی و اجتماعی به مسئله آموزش و به‌روزرسانی آن توجه زیادی دارد. در اندیشهٔ آموزش وی بر آن اشاره شده که دست برداشتن از خرافات، رمالی و کیمیاگری می‌تواند بنیاد و اساس جدیدی را در نوزایی علمی ایران ایجاد کند. میرزا ملکم‌خان، پیشرفت ملت را ترویج علوم جدیده در جامعه می‌دید که به باور وی این‌چنین رخدادی می‌توانست در تغییر سوژه ایرانی، جامعه،

قدرت و سیاست زمانه زیستی آنان، مؤثر باشد. این تحصیل بـه علـم منـوط بـه سـواد و سواد به جمیع تحصیلات و کلید کل ترقیات و تجدد در دنیاست. بـا تأکیـد بـر اندیشـه ملکم‌خان، قدرت جهان غرب در علم‌آموزی و پذیرش علـم و ضـعف ملـل عقـب‌مانـده از تجدد را در بی‌سوادی و علت بی‌سوادی ممالک اسلامی را در خط و الفبا می‌دانـد (اصـیل، ۱۳۸۱: ۴۸۱).

به باور وی، تمامی مشکلات در کشورهای اسلامی به دلیل ناقص بودن دستور خط و الفبای فارسی بوده است که عملاً جهل ممالیک اسلامی و جدایی از ترقیات و رونـدهـای متجددانه جهان به واسطه زبان و الفباست؛ به طوری که بسـیاری از فقـدان‌هـا از جملـه فقدان آزادی، قانون و انصاف در این معضله نهفته اسـت (هاشـمی، ۱۳۸۴: ۲۶). ملکـم‌خـان بعد از آشنایی با آخوندزاده و تأثیرپذیری از شارل مسیمر فرانسوی درصدد اصـلاح خـط برای اخذ تمدن غربی افتاد؛ زیرا اعتقاد داشت که وجود چنـین زبـان و الفبـایی مـانع از رشد و ترقی ممالک اسلامی خواهد شـد. او در چـارچوب توجهـاتش مبنـی بـر تغییـر و اصلاح الفبا، رسائل متعددی را به رشته تحریر درآورد که از جملهٔ آن می‌توان بـه رسـالهٔ «رفیق و وزیر»، «نمونه خطوط ملکمی»، «معایب خط ملکمی» و... اشاره داشت.

وی در این آثار معرفتی- عملی خود بر ضعف و دشوارگی‌های الفبـای فارسـی اشـاره می‌کند و بیان می‌دارد که «نباید متصور بود که یک مبتدی بی‌اطلاع از این گفته‌هـا و از روی خیال، بی‌تجربگی آنان را جمع‌آوری کرده است. نویسندهٔ این کلمات از اوان جـوانی به مدت سی سال در میان اعظم امور دولتی، چه در ملـل اسـلامی و چـه در فرنـگ، بـه جهت تحقیق در اصول ترقی و تجدد دنیا، تجربه داشته است. وی در جمیـع مشـاهدات خود تنها راه احیای ملل اسلام را اصلاح وضع الفبا می‌داند که اولین آلـت تحصـیل علـم است» (اصیل، ۱۳۸۱: ۴۱۸).

این برداشت از اندیشه ملکم‌خان بدین معناست که باید با تغییر زبان، ذهـن ابنـای وطـن در تعلیم و تربیت علوم جدیده پرورش یابد تـا در آینـده بـرای تربیـت علـوم عالیـه، مسـتعد آمادگی لازم باشند که عملاً چنین خوانشی از تجدد، ریشه در بستر آموزش، تربیت و اصـلاح زبان دارد. اگر هدف رسائلی مانند «رفیق و وزیر»، «نمونه خط ملکمی» و «معایب خط ملکمـی» را آموزشی و تربیتی قلمداد کنیم، در یک روایت هستی‌شناسـانه، فهـم امـر سیاسـی در ایـن

اندیشه و پراکسیس تغییردهندهٔ سوژه ایرانی، اصلاح زبان، الفبا و آموزش علوم غربی است که به‌نوعی در چارچوب رئالیسم انتقادی، بر عاملیت انسانی تأکید می‌کند.

میرزا ملکم‌خان همانند دیگر روشن‌فکران قَجَری، اصلاح سیستم آموزشی را به عنوان پراکسیس رهایی‌بخشی سوژه ایرانی از تحجر و عقب‌ماندگی معرفی می‌کند که از جمله اندیشه‌های عملی وی برای تحول در جامعه ایران است که به واسطهٔ اصلاح زبان و الفبا، پویایی اجتماعی- سیاسی را افزایش می‌دهد و در بستر این پویایی، مقدمات ورود علوم فرنگی به کشور ایجاد می‌شود و با ایجاد یک تحول در ذهنیت سوژه گرفتار در انقیاد قجری، زمینه‌های ورود تجدد و استقرار قانون فراهم می‌آید. به باور ملکم‌خان، بخشی از عقب‌ماندگی ایران در جنس آگاهی سنتی، نازیستگی با تجدد بوده که به واسطهٔ چنین نشانگانی، گذار از این مرحله با پویایی در تربیت و آموزش امکان‌پذیر خواهد بود و پلی میان ترقی و تمدن است. اساساً اندیشه اصلاح نظام آموزشی- تربیتی (زبان- الفبا) در ایران به واسطهٔ پراکسیس روشن‌فکری عصر قاجاری، تبدیل به یک مسئله اجتماعی شده بود؛ به طوری که حتی بعد از انقلاب مشروطه هم روزنامه‌هایی چون «حبل‌المتین» به تنوع تلفظ در زبان فارسی و تنوع معنایی کلمات، ایرادهایی را وارد آورده بود.

این سنت با افرادی چون «تقی‌زاده» ادامه یافت، به طوری که وی شرط ورود سوژه ایرانی به تمدن و تجدد را اصلاح نظام آموزشی می‌دانست و پیشنهاد کرد: «می‌بایست این خط معماآسا به یک آلت سهل تبدیل شود...» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۸؛ آدمیت، ۱۳۹۴). غایت نهایی این پروژهٔ اصلاح آموزشی، تربیت و زبان ایرانی که از عهد قاجاری با سوژهٔ کنشگر (روشن‌فکران) کلید خورد، تغییر انگارهٔ اجتماعی در باب دولت/ سیاست/ حکومت و قدرت، آگاه‌سازی و تغییر ذهنیت ملت و تلاش برای ورود تمدن و تجدد به ایران بود. ملکم در ۱۸۶۹م (۱۲۸۶ق.)، نامه‌ای به فارسی در روزنامه حریت منتشر کرد که در آن آمده بود:

> «اصول تعلیم و تربیت ملل اسلام خراب است. بدون اصلاح خط، تعلیم و تربیت ما اصلاح‌پذیر نیست. بدون اصلاح تعلیم و تربیت، کسب تمدن و ترقی امکان ندارد. نقص الفبای عرب، منشأ فقر و ناتوانی و عقب‌ماندگی فکری و استبداد سیاسی سرزمین اسلام است» (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

جریان اصلاح خط و الفبا که تنها یک بُعد از اندیشه ملکم‌خان است، در ارتباط با سیستم آموزشی و بازسازی آن است. در واقع مهم‌ترین و شاید شاخص‌ترین وجه اندیشه‌گانی ملکم‌خان، طرح‌های وی برای اصلاح نظام آموزشی ایران است. وی باور به عرفی‌سازی نظام تربیتی برای ایرانیان داشت و ضمن تأکید بر آموزش همگانی به سبک فرنگی، آن را دوای درد و راه‌حل بحران در جامعه ایرانی می‌دانست. این گزاره در اندیشه ملکم‌خان از جمله مهم‌ترین مسائل او است که ویرانی و آشفتگی سوژه ایرانی را به تصویر می‌کشد و در کنار آن، این عریان‌سازی از واقعیت آن روز جامعه، مقدمه‌ای از نظریهٔ انحطاط را برای ایران در عصر قاجاری در نظر گرفته که اساساً این گفتمان ملکمی از وضعیت جامعه در قالب یک پراکسیس نظری برای تبیین وضع موجود بوده، نه صرفاً توصیفی از آن (ر.ک: رائین، ۱۳۵۳؛ اصیل، ۱۳۸۱).

ملکم‌خان در ۱۴ ذیحجه ۱۲۹۴ بیان می‌دارد که: «تعدادی شاگرد به فرنگ بفرستید، نه مانند سابق که هر کدام دو- سه نسوانی می‌گرفتند؛ بلکه همه تا ده سال در مدرسه‌های آنان محبوس بمانند، به طوری که ثلثشان در زیر کار مرده و باقی دیگر آدم شوند» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۱۳۲). به نظر وی، اوضاع اجتماعی- سیاسی ایران به نحوی است که باید روشن‌فکران و علما تجمیع شوند و مفاهیم و زبان جدیدی را برای واگویه‌سازی جهل، عقب‌ماندگی، ظلمت و نکبت موجود وضع نمایند.

> «از برای اینکه سرمایه فکری، ذهنی و عملی ایران زیاد بشود، باید نظام تربیتی- آموزشی ایران را موافق با اصول منظم ساخت. باید دویست نفر را به فرنگستان بفرستیم، اما نه آن‌طور که فرستادیم» (اصیل، ۱۳۹۶: ۱۹۶).

برنامه اصلاحی تربیتی- آموزشی ملکم‌خان که پایه‌ای از تجدد برای ایران است، بسان کارخانهٔ آدم‌سازی می‌باشد. از جایی که هدف کلان اندیشه آموزشی ملکم‌خان عرفی‌سازی بود، وی در رسالهٔ «نوم و یقظه» اکابر فناتیک و مجموعهٔ روحانیت را دشمنان این ممکلت و مانع آزادی جامعه می‌داند (همان، ۱۳۸۱: ۵۱۵) و سعی در تفکیک میان حوزهٔ علم و دین دارد (الگار، ۱۳۶۹: ۲۸۵). در گفتمان اصلاحی وی، گذار از اُبژگی به سوژگی برای زنان که پیشوایان تجدد ایرانی‌اند، مورد توجه بوده که بخشی از پراکسیس تغییردهندگی است. ملکم‌خان در روزنامهٔ قانون بیان می‌کند: «نصف هر ملت، مرکب از

نسوان، هیچ طرح ملی پیش نمی‌رود مگر با معاونت زنـان. زن‌هـای ایرانـی بایـد ملائکـه ترویج آدمیت باشند. وجود آنها در مقام باید محترم شمرده شود. یک زن زمانی کـه آدم باشد، می‌تواند به قدر صد مرد عاقل از برای پیشرفت آدمیت مصدر خدمات شود» (نـاطق، ۱۳۵۵: ۳۶۷). این اشاره ملکم‌خان به نقش زنـان در ترقـی و تجـدد در چـارچوب افـزایش آگاهی و سواد بوده است (ر.ک: الگار، ۱۳۷۰؛ امرینگر، ۱۴۰۲).

سوژه نامتجدد ایرانی و شکاف میان عقلِ طبیعی/ علمی

زمانی که به منظومهٔ اندیشه‌ای ملکم‌خان توجه می‌کنیم، به این واقعیت برمی‌خـوریم که نگرش‌ها و باورهای وی در تمامی حـوزه‌هـای زیسـتی، اعـم از اجتمـاعی، سیاسـی و فرهنگی، از یک خط سیر تبعیت کرده است. این نگرش‌هـای ملکمـی، خصـلتی فلسـفی دارد؛ چراکه تنها در پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» برای ایـران نبـوده، بلکـه برآمـده از واقعیتی است که درصدد به اثبات رسانیدن عقل علمی است. توجه وی بـه ایـن ویژگـی روشمندانه منجر می‌شـود تـا فهـم و انگـاره او از معضـله‌هـا و راه بـرون‌رفـت از چنـین وضعیتی، خصلت علمی و عملی داشته باشد که خود نوعی از پراکسیس تغییردهندگی و رهایی‌بخشی را بازنمایی می‌کند. به همین منظور در منظومهٔ فکری ملکم‌خـان، نـوعی از بازنمود سوژه مدرن در برابر سوژه نامتجدد به چشم می‌خورد (ر.ک: دیلمـی‌معـزی و دیگـران، ۱۳۹۶؛ Algar, 1973).

علت اصلی ترقی، تجدد و قدرتمنـد شـدن فرنـگ بـه بـاور ملکـم‌خـان، رسـیدن بـه عقلانیت علمـی اسـت و بـه همـین منظـور در تمـامی رسـائل خـود تـلاش دارد تـا بـا عینیت‌بخشی به عقلانیت علمی و دشوارگی عقلانیت مبتنی بر سنت، راه مترقی شـدن و گذار سوژه نامتجدد ایرانی را از جهل و خرافات و عقب‌ماندگی همـوار سـازد؛ چراکـه بـه بـاور وی، عقلانیـت علمـی و عملـی فرنـگ بـا توجـه بـه پویـایی‌ای کـه دارد، توانـایی مستعمره‌سازی ایران را خواهد داشت. ایـن نکتـه را بایـد بیـان نمـود کـه ملکـم‌خـان را نمی‌توان در زمره فیلسوفان دانست، زیرا از منظر فلسفی به مسائل نگاه نمی‌کند. بـا ایـن حال او متوجه گسست سوژهٔ ایرانی با سوژهٔ غربی شده است و آن را در تمایز میان عقـل طبیعی و علمی آن دو می‌داند. او در آثار و اندیشه خود بیان می‌کند که ترقی، آبـادانی و

تجدد در ممالک غربی، نتیجه تغییر در عقلانیت و خرد است. غایت نهایی ملکم‌خان در حوزه تفکر و اندیشه، ترقی ایران از راه نفی استعمار است؛ کنشی که در چارچوب پراکسیس رهایی‌بخش قرار دارد؛ زیرا وی عقیده دارد که اگر سوژه بخواهد در یک جامعه ضابطه‌مند زیست کند، نخستین مأموریتش، بازگشت به اصل قانون و حاکمیت آن است که این مسئله حتی خود را در انقلاب مشروطه و آرمان‌هایش به نمایش گذاشت (ر.ک: گروه مؤلفان، ۱۳۸۷؛ دیلمی معزی، ۱۳۹۱؛ قاضی مرادی، ۱۴۰۰).

ملکم‌خان با توجه به مقوله استعمار به عنوان یک رویه عملیاتی در تاریخ غرب، بیان می‌دارد که چنین رفتارهایی از سوی ملل متمدن و متجدد بر مبنای اقتضائات سیاسی جهت‌یافته آنان است که در نهایت به مأموریت اقتصادی بازمی‌گردد که در یک خوانش تجویزگرایانه نوعی پراکسیس تکنیکال است. این تحلیل بدین معناست که همگان درصدد بیشینه‌سازی سود هستند و از مهم‌ترین عوامل این بیشینه‌سازی، گسترده ساختن بازارهای اقتصادی (عرضه- تقاضا) است. کشورهایی که توانایی شرکت در این ساختار را داشته باشند، کشورهای ناتوان دیگر را به مستعمره می‌کشند. از این‌رو دولت‌های قدرتمند جهان در چارچوب راهبرد گسترش بازارهای عرضه- تقاضا و بیشینه‌سازی سود به تصرف آن کشورها و منابعش می‌پردازند. به باور ملکم‌خان، پدیده استعمار، قریب‌الوقوع است و بیان می‌کند که:

> «نقشه آسیا را در پیش روی خود بگذارید؛ تاریخ صدسالهٔ اخیر را نگاه کنید و روش این سیل‌هایی را که از انگلستان (کلکته) و پطرزبورغ که به ایران رسیده... و بعد بگویید چه میزان از عمر چنین دولتی باقی مانده؟» (اصیل، ۱۳۹۶: ۲۷).

زیرا:

> «عموم دول جهان به حدی قوی شده‌اند که بقای ما در برابر ایشان قریب به محال است. این روش ترقی دنیا، استعداد و نعمات ممالک ما به آنان اجازه خواهد داد حق استیلای برای خود قائل شوند. کار ما به یک نقطه رسیده که اگر غفلت نماییم، فرمانروایان ترقی جهان می‌آیند ممالک مارا عبد و ذلیل می‌کنند» (همان: ۱۳۶-۱۳۸).

به طور کلی ملکم‌خان اشاره می‌کند که بدون حکومت‌مندی، ملل فرنگستان، رفع حالیهٔ ما را بر خود واجب خواهند دانست. باید این نکته را با عطف به اندیشه ملکم‌خان بیان کرد که در اینجا فقط مسئله قدرتمند بودن دول غربی در برابر ضعف ایران نیست؛ بلکه پراکسیس تکنیکال فرنگ بر مبنای منطق سود، افزایش ثروت و رفاه بنا شده است. ملکم‌خان در «رسالهٔ اصول ترقی» که به اصول تمدن هم معروف شده است، نقشه‌ای از عمران و آبادانی اقتصادی ایران را به تصویر می‌کشد. او در این رساله از به‌کارگیری سرمایه‌های داخلی و جذب سرمایه‌های خارجی یاد می‌کند. وی حتی در «رسالهٔ مخارج و مداخل»، راه‌برون رفت از مشکلات اقتصادی جامعه ایران را به منظور رفاه، عمران و آبادانی، اصلاح امور مالیاتی و جلب سرمایه‌گذاری خارجی می‌داند که این اندیشه اقتصادی، بخشی از پراکسیس تکنیکال وی در حوزهٔ اقتصاد و سیاست ایرانی است.

ملکم‌خان به دلیل آشنایی با اقتصاد سیاسی تلاش می‌کند تا نشان دهد که اکثریت کنش ملل متجدد در برابر ایران در چارچوب مناسبات اقتصادی وابسته است که ایران در این چرخه، جایگاهی ندارد و به همین دلیل در تعاملات سیاسی، توانایی ایفای نقش یک بازیگر مؤثر را ندارد. بنابراین استعمار و خطر آن برای ایران در کنار فقدان توانمندی نظامی به ناتوانمندی اقتصادی و تولیدی بازمی‌گردد.

> «ارتباطات دول وابسته به تجارت ایشان است. دولتی که در تجارت به یکدیگرند، دوستی زیادی با یکدیگر دارند...» (مجموعه رسائل ملکم‌خان، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

بیان این مواضع از ملکم‌خان بیانگر شکاف و گسست سوژه ایرانی، چه در سطح حکمرانی که فاقد تفکر و ذهنیت حکومت‌مندی است و چه در سطح اجتماع است که عملاً به نامتجددبودگی منجر شده است. به باور وی، تنها راه نجات از چنین دشواره‌ای که بخشی از پراکسیس تغییردهندگی و رهایی‌بخشی او به حساب می‌آید، حاکمیت قانون و همراهی با دول متجدد جهان است. بخشی از تنظیمات ایرانی در اندیشهٔ ملکم‌خان، به حوزه حکومت‌مندی مرتبط است و در وهلهٔ اول اشاره به آن دارد که چگونه باید دربارهٔ حکومت کردن اندیشید. به عبارت دیگر، حکومت‌مندی در ذهنیت ملکم‌خان، مدلی از سوژه‌سازی و تبدیل کردن اجتماع به موضوع حکومت با یک ذهنیت خاص تاریخی است.

به طور کلی آنچه ملکم‌خان را در این شرایط متحول جهانی نگران می‌سازد، اغفال و فراموشی حکام ایرانی از اوضاع جهان است. این بی‌توجهی و جهل سیاسی- اقتصادی و اجتماعی نشئت گرفته از کنش حوزه اقتدار یعنی حکومت/ دولت است که منجر به شکاف میان ایران و دیگر ملل متجدد شده است. در همین راستا پراکسیس علمی و عملی ملکم‌خان با تأکید بر تفکر استعلایی یعنی پدیدارسازی تجدد و مدرنیته در سوژه، بدین صورت بود که وی تلاش بر آگاه‌سازی و بیداری دولت‌مردان ایرانی نسبت به تحولات متجددانه فرنگ و سپس کوشش برای کاهش فاصله میان ایران و غرب از طریق یک برنامه عملیاتی در جهت نفی استعمار را داشت.

در نگاه و نگرش ملکم‌خان، معضله و نگرانی اصلی وی، حکمرانان ایران‌زمین‌اند که تلاش می‌کنند به سیاق پیشینیان از مجرای سیاست سنتی، ایران را راهبری و رهبری کنند (ر.ک: مزینانی، ۱۳۹۰؛ کسروی، ۱۴۰۱). از نگاه وی:

> «دولت ایران، نظم نمی‌یابد، مگر آنکه دستگاه دیوانی، نظم پیدا کند. آن هم دو علت دارد: اولاً بدانیم این دستگاه نیازمند نظم است و در ثانی چطور می‌توان به آن نظم داد...» (نورایی، ۱۳۵۲: ۱۰۲).

ملکم‌خان برای آنکه سوژه ایرانی را از بی‌خبری مطلق رهایی دهد و او را متوجه آموزش در آیین تجدد و اصول نظم سازد، عامل گسست ایران و غرب را که خود نوعی تمایز میان پراکسیس علمی و طبیعی (سنتی) است، به تصویر می‌کشد. تعبیر او از تفاوت میان ایران و غرب با تأکید بر عقل علمی و سنتی (طبیعی) بدین قرار است:

> «علم فراتر از عقل است و شاهد چنین امری آن بوده که اکثر اعمال ملل متجدد غربی در ظاهر خلاف عقل بوده، اما در یک چارچوب عقلی به‌سامان شده؛ در واقع گفتمان غرب و ملل آن در چارچوب عقل است که منجر به تفاوت با ایران شده است» (همان: ۲۸).

به باور ملکم‌خان، خرد سنتی در سوژهٔ ایرانی، مانع از شناخت و درک علوم دیگر از جمله حکومت، اقتصاد و مالیات شده است. «من می‌بینم که عقل طبیعی [سنتی] در تصور علوم دیگر قاصر است و در این شرایط، اصول نظم را نمی‌توان کرد» (ر.ک: نورایی، ۱۳۵۲؛ هاشمی، ۱۳۸۴؛ نصری، ۱۳۹۰). عقل سنتی سوژه ایرانی در عهد قاجاری، چه در سطح

دولت/ حکومت و چه در جامعه، همواره می‌خواهد دشواره‌های پیش‌آمده را در چارچوب پرسمان‌های از قبل موجود و تعین‌یافته برطرف سازد. به همین دلیل، توان آن را ندارد تا حوادث جدید عالم و جهان مترقی را درک کند و عملاً توانایی هم‌آوردی با دیگری متجدد را ندارد. عقل سنتی (طبیعی) در تمایز میان امور جدیده و مسائل قدیمی دچار خطا می‌شود و در پنداره‌اش، این مسئله حاکمیت دارد که می‌تواند معضله‌های جدید را در چارچوب پاسخ‌های قدیمی قرار داده، به راه‌حل برسد. از نظر ملکم‌خان، عقل مدرن، خود بنیاد و سوژه مبناست. بدین معنا که بر اساس اصول مدرن و مترقی اندیشه می‌کند و در فهم امور، آن را در نسبت میان دیگر امور می‌سنجد که چنین کنشی در ساختار دولت منتظم غربی هم نهادینه شده و خود از تفاوت میان حکومت‌مندی فرنگی با ایرانی است. در آثار ملکم‌خان، این مدل از عقلانیت بدین صورت شرح داده شده است:

> «کارکرد علم تنظیم است. در دولت، گردش امورات منوط به یکدیگر است و اساساً به انتظام اجرا با هم‌اند و تا به حال دولت ایران در اخذ تجدد غربی بی‌حاصل بوده، به عدم انتظام امور در دستگاه دولت برمی‌گردد؛ زیرا هنوز بعضی از اولیای دولت ایران بر آن اعتقادند که اجزای دولت را می‌توان جدا از هم ترقی داد، اما از جهل و عقاید باطل خیر» (نورایی، ۱۳۵۲: ۷۲-۷۳).

در اندیشهٔ ملکم‌خان، دولت منتظم، نمونه آرمانی و راه گذار جامعه و دولت نامتجدد ایرانی از عقب‌ماندگی است؛ زیرا وجود چنین نظم سیاسی، آسایش، آبادانی، بزرگی، توسعه و تجدد را که در غرب رخ داده، فراهم می‌آورد. زمانی که ملکم‌خان از کارخانهٔ دولت یاد می‌کند، منظور ایشان، تمایز در حوزهٔ قانون و اختیار است که خود عاملی در شکاف ایران و غرب می‌باشد. اساساً نقض ترکیب دولت در ایران به واسطه جمع ذلت‌ها و خرابی‌ها بر مشکلات افزوده است و رهایی سوژه را از جهل و جمود، غیر ممکن ساخته است، به طوری که حکومت‌مندی در غرب مبتنی بر قانون و سلسله‌مراتبی بودن امور است.

این تمایز در اندیشه ملکم‌خان، نشان‌دهندهٔ پراکسیس رهایی‌بخش غرب در حوزهٔ امر سیاسی یعنی دولت بوده که پیشران تجدد و پیشرفت شده است. دولتی که با تأکید بر عقل مدرن و علمی به فعالیت پرداخته و متناسب با این ویژگی، دیگر بخش‌های حکومت خود را انتظام بخشیده است. این‌چنین حکومتی در باور وی همانند یک ساعت

عمل می‌کند و دارای یک هدف یعنی تجدد و مدرن‌شدگی است. تأکید ملکم‌خان بر عقل علمی و مدرن است. به نظر وی، راه ترقی و رسیدن فرنگ به توسعه و تجدد در استفاده از عقل خودبنیاد و تغییر قفس هنجارها در جامعه است که به اسارت ذهنی منجر می‌شود. ملکم‌خان بیان می‌دارد: «سعادت و آسایش بشری زمانی روی خواهد داد که عقل انسانی در چارچوب عقل مدرن (عقل علمی/ عملی) باشد و از حبس ابدی سنت‌ها خلاص شود» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۵۵).

وی علت‌العلل آبادانی و تجدد ملل غرب را در پیروی از اصول عقل علمی می‌داند. در تفکر ملکم‌خان، نگرش‌ها و باورهای بنیادینی در ارتباط با پیشرفت و آبادانی ملل مترقی جهان بر پایه عقل علمی به چشم می‌خورد. این نگرش‌ها به نوعی خصلتی فلسفی دارند، زیرا در کنار پیوند با پاسخ‌ها به پرسش «چه باید کرد؟»، دریافتی از کارکرد عقل علمی است. ملکم‌خان در اندیشه خود و مسئله شکاف میان عقل طبیعی و علمی می‌کوشد تا به چرخشی توجه نماید که در فهمِ انسان مدرن و در نسبت با چیستی و ارتباط آن با حوزهٔ عقل به وجود آمده است (همان: ۱۴۶)؛ زیرا به باور وی، علت‌العلل قدرتمند شدن و به‌نوعی سوژگی غربی و ابژگی ایرانی در رسیدن به عقلانیت علمی است. او در تلاش است تا با روشن‌سازی تمایز میانِ عقلانیت علمی و طبیعی، مسیر ترقی ایرانیان را مشخص سازد؛ چراکه وی باور دارد دیرزمانی نخواهد گذشت که برتری علمی و عملی غربی‌ها، ایران را به ورطهٔ مستعمره‌شدگی خواهد کشاند.

توهم دانایی و مانایی استبداد

ملکم‌خان در دفتر تنظیمات مقدمه‌ای خطاب به مشیرالدوله، مجموعه‌ای از قوانین برای بسامان‌سازی حوزه‌های مختلف جامعه و دولت ارائه می‌کند. در این مقدمه، مجموعه‌ای از اصلاحات سیاسی از بالا را پیش‌بینی می‌کند. وی می‌گوید: «دولت ایران، اولین دولت روی زمین است که بدون هیچ مانع، مستعد قبول هر نوع تنظیم می‌باشد» (اصیل، ۱۳۸۱: ۲۴). در ادامه وی به توصیف وضعیت ایران می‌پردازد: «وقتی کسی که حالت ایران را با اوضاع فرنگ تطبیق می‌کند، غریق حیرت می‌شود که با این همه

نعمات طبیعی که خداوند عالم به ایران عطا کرده، اولیای این دولت باید چقدر تدبیر کرده باشند که چنین کشوری را به این ذلت رسانیده است!» (قاضی مرادی، ۱۴۰۰: ۵۰).

ملکم‌خان بر بی‌خبری دولت‌مردان و بی‌اعتنایی آنان نسبت به وضع موجود و فقدان قانون تأکید دارد و تنها راه نجات بیماری سخت ایران‌زمین را حفظ و نهادینه‌سازی قانون می‌داند. ملکم باور داشت که پیشرفت فرنگ ناشی از وجود دو کارخانه است: یک نوع آن را از اجسام و فلزات ساخته‌اند و نوع دیگر از افراد بنی‌آدم ترتیب داده‌اند. مثلاً از چوب و آهن یک کارخانه ساخته‌اند که از یک طرف اطفال بی‌شعور می‌ریزند و از سمت دیگر مهندس و حکمای کامل بیرون می‌آورند» (ر.ک: اصیل، ۱۳۹۶؛ اکبری، ۱۳۸۲). وی معتقد است تا زمانی که سوژه ایرانی، نوع مواجهه‌اش با فرهنگ غربی، سطحی و نوع حکومت‌مندی آن سرشار از توهم دانایی باشد، یعنی اوست که می‌داند و اوست که تنها می‌فهمد و نیازی به چیزی و کسی ندارد. در کنار بازتولید امر استبداد، تحجر، جهل و عقب‌ماندگی در این جامعه و سیاست آن مانا خواهد بود؛ دشواره‌ای که ایران را سخت بیمار ساخته است. ملکم در چنین شرایطی این نکته را بیان می‌کند که تجهیز ایران به کارخانجات انسانی می‌بایست در اولویت قرار گیرد و چون موضع اصلاحات از بالا را واگویه‌سازی می‌کند (ر.ک: نجف‌زاده، ۱۳۹۷؛ اکبری، ۱۳۸۲)، بیان می‌دارد:

> «حال چنین چیزی که در ایران لازم داریم... کارخانجات انسانی است: مثل کارخانهٔ مالیات، کارخانه لشکر، کارخانه عدالت، کارخانه قانون، دانایی، علم، امنیت و انتظام و غیره...» (میرزا ملکم‌خان، ۱۴۰۰: ۲۷).

در عین حال وی کارخانجات انسانی در غرب را اینگونه توصیف می‌کند:

> «در فرنگ میان این کارخانجات انسانی، یک کارخانه‌ای دارند که در مرکزیت دولت قرار دارد. محرک جمیع سایر کارخانجات می‌باشد. این دستگاه بزرگ را «دستگاه دیوان» می‌خوانند. نظم و آسایش، رفاه و آبادی و ترقی و حاکمیت قانون از این حسن ترتیب و نظم در حکومت مرکزی آنان است» (همان: ۲۹).

این بیانات، برنامهٔ اصلاحات و راه درمان ایران از زبان ملکم بوده است. این برنامه در

کلیت خود، همان الگوی غربی‌سازی[1] است. ایشان در دورهٔ نخست کنش سیاسی خود، این برنامه را -البته با یک رویکرد تعدیلی- دنبال کرد. این راهبرد متأثر از دورهٔ گشایش تاریخ جهانی بوده، زیرا اندیشمندان در جوامع غیر غربی در چارچوب «ایده تطبیق» و مقایسه‌مندی جامعه خود در آیینهٔ غرب بودند و بر اساس آن موقعیت زیستی خود را درک می‌کردند که در جهت‌دهی به پراکسیس علمی و بعد از آن یعنی پراکسیس رهایی‌بخشی مؤثر است. این نوع از کسب آگاهی برای خود در جوامع شرقی از جمله ایران، اجتناب‌ناپذیر بود؛ زیرا به باور اندیشمندان، ساخت قدرت در این جوامع با توهم دانایی (بی‌نیاز دانستن از هرگونه تغییر) به بازتولید استبداد دامن زده بود و در همین راستا برای گذار از چنین وضعیتی، مقایسه‌مندی اولین پیشران برای رهایی و تغییر سوژه ایرانی بوده است.

البته با روند آگاهی به خود و با درک این نکته که جامعه‌شان در مواجهه و تسخیرگری غرب قرار داشت، به این مسئله باور داشتند که رهایی از استثمار و استعمار جز با مجهز شدن به سلاح دانایی و قانون ممکن نیست. تلاش برای دستیابی به چنین امتیازی به معنای پذیرش و تأسیس روند مدرنیته/ نوسازی در جامعهٔ غیر غربی است. چنین است که وقتی ملکم‌خان، ایده اصلاحات از بالا را مطرح می‌کند، برتری فرنگ را در علم/ فناوری و مهم‌تر در نظم و قانون می‌داند که در ساختار سیاسی‌اش هم مؤثر بوده است (ر.ک: قاضی‌مرادی، ۱۴۰۰؛ صالحی هیکویی و دیگران، ۱۳۹۷).

ملکم در «دفتر تنظیمات» به ساختار عرصهٔ سیاست در ایران پرداخت. وی در کنار طرح اصلاحات آموزشی و اقتصادی از جملهٔ نخستین متفکران ایرانی بوده که در همین رساله از طرح تأسیس نهاد بانک ملی برای بسامان‌سازی اقتصاد ایران رونمایی کرد. در متن این رساله می‌توان متوجه این نکته شد که از دیدگاه وی، تمدن غرب، یک کلیت یکپارچه و حاصل دگرگونی‌های اقتصادی در طول تاریخ بوده است. او بر این باور استوار بوده که نمی‌توان فنون و علم را از فرنگ آموخت، اما سویه‌های دیگری مانند نظم و یا قانونمندی را طرد و نفی کرد. در همین راستا در برنامهٔ پیشنهادی وی، نهادسازی‌های نوین سیاسی، اجتماعی، آموزشی و اقتصادی برای منتظم کردن حکمرانی و سامان‌دهی

1. Westernization

جامعه دیده می‌شود. بـه بـاور وی، آنچـه ایـران را سـخت بیمـار کـرده اسـت، دسـتگاه دیوان‌سالاری ماست و از جمله موانع اصلی در پیشبرد ترقی و تجدد بوده است. ملکم بـا درک صحیح از ساختار حکومت استبدادی، این فقدان مسـئولیت‌پـذیری در بوروکراسـی حکومت را اینگونه توضیح می‌دهد:

«عموم کارگزاران دولت، مناصب خود را التفات شخصی می‌دانند. کل امور و دعاوی رعیت در دست ایشان است و ایشان خود را نسبت به رعیت مکلـف نمی‌دانند و چنین حالتی موجب ناخوش احوالی و بیماری ایران شده» (میرزا ملکم‌خان، ۱۴۰۰: ۳۸).

ملکم‌خان در مدت سی سال پیوسته بر این وحدت میانِ استبداد، هرج‌مـرج و تـوهم دانایی در ایران تأکید می‌کرد. در زمانی کوشید تا با برجسـته‌سـازی مخالفـت کشـورهـای قدرتمند اروپایی با مقولهٔ استبداد، مخاطرهٔ آن را برانگیزاند؛ حسی که پیوسته در چـارچوب توهم دانایی و بی‌نیازی از تغییر معنا شده بود. به همین منظور وی، نوسازی دیوان‌سـالاری ایرانی را از جمله نشانگان تعدیل استبداد و کاهش توهم دانایی می‌داند که به نوعی همـان بازگشت به قانون و حاکمیت آن در ساخت سیاسی- اجتمـاعی ایـران اسـت (ر.ک: جلیلـی و جمال‌زاده، ۱۴۰۱؛ آقاحسینی و محمدی‌پور، ۱۳۹۲؛ نجف‌زاده، ۱۳۹۷؛ شهریاری و دیگران، ۱۴۰۲).

به طور کلی ملکم‌خان، فقدان یک حکومت مبتنی بر نظم قانونی را که تلاشـی بـرای ایجاد یک هیئت سیاسی است، علت پریشان‌حالی و بیماری ایران می‌داند و وجـود آن را مایه رفاه و آسایش و ترقی. به همین منظور، تلاش بـرای آگـاه‌سـازی مـردم نسـبت بـه حقوق سیاسی خود، کوششی برای اعتلای ایدهٔ ملت و قانون است که پراکسیس رهـایی و گذار از سنت به تجدد و ترقی است. او می‌نویسد:

«خبط اهل ایران این است که انتظام دولت را حاصل عقل سلاطین می‌داننـد، حال آنکه انتظام دولت، حاصل عقل ملل است» (اصیل، ۱۳۹۶: ۸۷-۸۹).

وی اساساً با توجه به ایجاد یک رابطهٔ سیاسی در میان دولت و ملت درصدد تأسـیس دولت- ملت ایرانی است که می‌گوید:

«نجبای ما خیال دارند که مقصود از دولـت، حفـظ خـانوادهٔ بزرگـان اسـت. عامه خیال مـی‌کننـد کـه گـذران آنـان را دولـت بایـد بدهـد... رعیـت مـا

به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند از دیوان بخواهد و از آن طرف دستگاه دیوان هیچ نمی‌داند که به رعیت چه باید عرضه دارد. این بلاتکلیفی و مغشوش‌ماندگی، هیچ ربطی به رابطهٔ دولت و ملت ندارد و خارج از حقوق ملی است» (اصیل، ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۱۵).

با توجه به چنین دشواره‌ای که ملکم‌خان بیان می‌دارد، یعنی ابهام در رابطهٔ میانِ حکومت و مردم که خود بخشی از بیمارحالی ایران است، او پیشنهاد یک رابطهٔ سیاسی مبتنی بر دولت- ملت می‌دهد. وی در «رساله رفیق و وزیر» از زبان وزیر که طرفدار تنظیمات است، دو ساختار متفاوت از دولت را که ریشه در عهد قدیم و جدید دارند، مقایسه می‌کند و می‌گوید:

«در گذشته مبنای دول طوری بود که اگر دولیتان صاحب علم باشند برای ترقی دولت کافی بود. اما حالا اینگونه نیست. حالا مبنای دول طوری است که علاوه بر علم وزرا باید خلق هم صاحب معرفت باشند.» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۴۷).

این نوع از نظم سیاسی که ملکم‌خان به دنبال استقرار آن است، دولتِ مبتنی بر دولت- ملت است. وی بر این عقیده استوار بوده که ساختار جدید دولت، یعنی ساحت و ساخت مبتنی بر قانون که منجر به اتحاد میان دولت- ملت می‌شود و پریشان‌حالی ایران را رفع می‌کند و به‌نوعی این ساخت جدید پراکسیس رهایی از عقب‌ماندگی است.

ملکم‌خان با برساخت سه ویژگی یعنی حفظ استقلال ملی، حفظ حقوق جانی و حفظ حقوق مالی، دولت را امری وجودی برای تجدد می‌داند. آنچه وی به عنوان یک ویژگی و تکلیف برای دولت بازمی‌شناساند، بیانگر گرایش ملی‌گرایانه در تفکرات او است. دو صورت نگرش ملی‌گرایانه در اندیشه ملکم یعنی استقلال ملی و حقوق ملت در برابر دولت که مورد توجه اوست، از جمله ملزومات رعایت‌کننده دولت در ایران است. او در «رسالهٔ پلتیکای دولتی» در نقد به حکومت، فراموشی این دو عامل را که باعث هجوم بیگانگان یعنی روس و انگلیس به داخل ایران شد، متذکر می‌شود و آن را از جمله نشانگان مریض‌حالی کشور می‌داند (همان، ۱۳۶۹: ۱۲۳).

ملکم‌خان در اینجا با دو وجه از ناسیونالیسم ایرانی یعنی استقلال ملی و حقوق-

آزادی‌های ملی مواجه است که درک جدید او از ناسیونالیسم مترقی است. او مسئله ملی‌گرایی در ایران را با برجسته‌سازی ابعاد پیشا-اسلامی در برابر دوران اسلامی پیش نبرد؛ بلکه نگرش وی به ناسیونالیسم برای گذار از پریشان‌حالی ایران در چارچوب حقوق و آزادی ملت، حاکمیت قانون بوده است.

قانون؛ ققنوس سوژهٔ ایرانی و مشروطه‌سازی قدرت

در حوزهٔ نظریه حکومت، ملکم‌خان قائل به وجود نظام مشروطه لیبرال بوده است؛ اما در عمل تلاش داشته تا با تعدیل‌سازی اندیشه‌ها و گفتار، شاهان قجری و بعدها با استفاده از رسانه پراکسیس ارتباطی خود یعنی روزنامه قانون، بخش سنتی جامعه ایرانی را به سوی اصلاحات تشویق کند. در نگرش او، اساس و بنیاد اصلاح در ایران عبارت است از ایجاد حکومت قانون و مشروطه‌سازی قدرت به یک امر قانونی؛ قانونی که ققنوس این جامعه برای پرواز به سوی تمدن و تجدد است. در باور وی، قانون شرط تضمین‌کنندهٔ حقوق اساسی مردم، گسترش آزادی‌ها، عامل پویایی، ترقی و پراکسیس رهایی ایران‌زمین از عقب‌ماندگی است. با توجه به این نکته، وی در آثارش، تلاشی سترگ در ارائه قانون اساسی، مشروطه‌سازی قدرت شاهان قاجاری به امر قانون در راستای صیانت از جامعه را داشته است که بعدها توجه به قانون و مشروطه‌سازی قدرت شاه در متن قانون اساسی انقلاب مشروطه هم آورده شد که خود بیانگر تأثیر اندیشه این متفکر در این رخداد دارد. «کتابچه غیبی» و یا «رساله تنظیمات» میرزا ملکم‌خان در میانهٔ سال‌های ۱۲۳۸-۱۲۳۹ش با هدف ترغیب ناصرالدین‌شاه به انجام اصلاحات سیاسی در دولت، جامعه و ایجاد یک نظم مبتنی بر قانون نگاشته شد.

در بخشی از متن رساله، ضمن شرحی از اوضاع پریشان‌حالی و نابسامانی جامعه ایرانی، علت را در امر سیاسی یعنی دولت/ قدرت و حکام می‌داند:

> «گرسنگی نوکر [ملت]، تعدی حاکمان، ذلت رعیت، هرج‌ومرج دیوان، خطرات و افتضاحات خارجه، تمامی این معایب از آفتاب آشکارتر است و چیزی که رفع این خرابی‌ها و نجات ایران را محال ساخته، جهل، غفلت و بی‌قیدی اولیای دولت است» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۷).

ملکم‌خان، قانون را اینگونه تعریف می‌کند: «هر حکمی که از جانب حکومت صادر می‌شود و مطابق با صلاح عامه باشد و اطاعت آن برای افراد طایفه لازم است» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۱۵). وی با تأکید بر مفهوم اصل تفکیک قوا و به اعتبار شیوه حکمرانی، سلطنت را به مطلقه و مشروطه تقسیم می‌کند و اشاره می‌دارد:

> «هر حکومتی که اختیار وضع قانون و اجرای آن در ید پادشاه است، سلطنت مطلقه گویند و در حکومتی که اجرای قانون با شاه و وضع آن با ملت است را سلطنت معتدله می‌گویند» (اصیل، ۱۳۹۶: ۳۸).

به واسطهٔ دل‌مشغولی که از جانب شاه قاجار بود، پیشنهاد ملکم‌خان برای نظام سیاسی ایران، از نوع سلطنت مطلقه بوده است. اما نکته آن است که اگر همانند دیگر نظام‌های سلطنتی مطلقه یعنی در روسیه و عثمانی می‌خواهد کارآمد باشد، می‌بایست زمام اداره امور کشور به دو دستگاه داده شود: دستگاه اجرا و دستگاه تنظیم که در اندیشهٔ ملکم‌خان به معنای یک حکومت پارلمان‌تاریستی بوده است.

> «شرح ارادهٔ پادشاهی و تعیین شرایط اجرای آن، وظیفه دستگاه تنظیم و اجرای اراده مزبور محول به دستگاه اجراست» (همان: ۱۸).

در اندیشه دولت مشروطه ملکم‌خان، اصل تفکیک قوا و هنر حکومت کردن (حکومت‌مندی)، سه اصل بنیادین دارد:

۱. شاه که در رأس‌الامور است و منبع هر نوع اقتدار سیاسی، اختیار وضع و اجرای قوانین را در اختیار دارد.
۲. مجلس وزرا که در جایگاه قوه مجریه است و فرامین شاه را در بوتهٔ اجرایی می‌گذارد.
۳. مجلس تنظیمات که تحت امر شاه، وظیفه وضع و تنظیم قانون را بر عهده می‌گیرد (همان: ۸۸).

ملکم‌خان در ادامه «رساله تنظیمات» به ۲۷ اصل از قانون از جمله قانون ترکیب ایران، شرایط وضع قانون، حقوق ملت، ترکیب مجلس تنظیمات و... اشاره می‌کند که چنین رساله‌ای را می‌توان از جمله نخستین کتب نوشتاری قانون اساسی برای جامعه ایرانی دانست که راه نجات را در پذیرش قانون می‌دانست.

از دیگر رسائل ملکم‌خان که نمونه‌ای از تلاش‌های وی در راستای حکومت‌مندی ایرانی است، «رسالهٔ رفیق و وزیر» است که در واقع توضیحی بر «رسائل تنظیمات» می‌باشد و نوعی گفت‌وگو میان رفیق (هواخواه اصلاحات سیاسی در ایران) و وزیر (سیاست‌مدار مرتجع عصر ناصری) است. وزیر در این رساله به دلیل وابستگی به قدرت و منافع دولتی که آن را ارزان به دست آورده، عملاً از پذیرش هرگونه تغییر و اصلاح امتناع می‌ورزد و هوادار حفظ وضع موجود است. اما رفیق در پی آن است که با تفکیک قدرت در ساختار سیاسی در میان شاه و وزرایش، نوعی نظم سلسله‌مراتبی را در حکومت به وجود آورد. رفیق، سلطان را شخصی اصلاح‌طلب و تجددخواه معرفی می‌کند تا او را (ناصرالدین شاه) به اصلاحات ترغیب کند. در بخشی از این رساله بیان شده است:

> «با وصف همه تلاش‌ها و اهتمام می‌توان با اطمینان قسم یاد کرد که تمامی زحمات و تدابیر پنجاه‌ساله برای دولت ایران، بی‌نتیجه بوده و ترقی حاصل نکرده است؛ بلکه قدرت دولت به مراتب در این پنجاه سال تنزل‌یافته... . اسباب این نتیجه معکوس چیست و در کجاست؟ سبب آن این است که وقتی اولیای دولت درصدد اخذ تنظیمات فرنگ برآمدند، اصول نظم‌شان را نادیده گرفتند و صرفاً حواس خود را منحصر به تقلید در فروعات کردند» (اصیل، ۱۳۹۶: ۶۷).

در نظام اندیشه‌ای ملکم‌خان می‌توان چنین برداشت کرد که توهم دانایی در ساخت سیاسی، ناتجددیافتگی جامعه ایرانی عصر قاجار منجر به تقلیدات سطحی از نظم و توسعه غرب، بی‌توجهی به اصول نظم در فرنگ، بی‌توجهی به قانون و حاکمیت قانون/ مشروطه‌سازی قدرت به قانون در پایندگی جهل، عقب‌ماندگی موجب شد. اما پرسش اساسی آن است که چرا مُلک و ملت ایران (سوژهٔ ایرانی)، عقب‌مانده است؟ ملکم‌خان کمافی‌السابق پاسخ می‌دهد: «مانع اصلی در ترقی ایرانی نقض در ترکیب حکومت، فقدان قانون است» (همان: ۱۰۳).

میرزا ملکم‌خان در «رسالهٔ ندای عدالت» که از جمله رسائل وی در چارچوب پراکسیس تغییری و رهایی‌بخش برای سوژه ایرانی است، اشاره می‌کند که انجام اصلاحات سیاسی و اجرای قانون در ساخت سیاسی برای این ممکلت، ضروری است. با

توجه به این مباحث بازمی‌گردیم به پرسش ابتدایی که «چه باید کرد؟». راه‌حل ملکم‌خان در پاسخ به این پرسش تاریخی ایران در چارچوب پراکسیس تغییر و رهایی از تحجر، عقب‌ماندگی و جهل، بازگشت به امر قانون، مشروطه‌سازی قدرت و اجرای نظم در ساخت سیاسی یعنی حکومت و دولت است. به عبارت دیگر راه‌حل جلوگیری از بازگشت استبداد، نظارت ملت بر دولت در چارچوب اصول نظم و قانون است. از این‌رو هرچه فضا برای نقد نخبگان ابزاری (نخبگان در قدرت) فراهم شود و نظارت ملت بر حاکمان قوی‌تر باشد، امکان فساد آنان ضعیف‌تر خواهد بود.

ملکم‌خان در «رسالهٔ اشتهارنامهٔ اولیای آدمیت» که پس از ترور ناصرالدین‌شاه به رشتهٔ نگارش درآمد، خطاب به اعضای مجمع آدمیت بیان می‌دارد که ویرانی و پریشان‌حالی ایران در ساختارها (وضع امور) است و هرگز معایب را از زاویه فردی یا شخص شاه نمی‌داند. از این‌رو برای اصلاح وضع کشور، بازنگری در قوانین و اصول حکومتی را مدنظر دارد. وی در این رساله به دولت منتظم که می‌تواند امنیت جان، مال و ناموس ملت را حفظ نماید، نظر دارد.

هرچند ملکم‌خان در پیگیری برنامهٔ اصلاحات سیاسی از بالا به نفی حکومت استبدادی می‌پردازد، این مدل از حکومت را در دفتر تنظیمات با عنوان «حکومت مطلق غیر منظم» و یا در دفتر قانون از «حکومت مستقل» نام می‌برد و آن را مهم‌ترین عامل ضد نوسازی سیاسی در ایران اعلام می‌کند. شناخت ملکم از حکومت استبدادی و سازوکار آن از منظر جامعه‌شناسی سیاسی و فرهنگ‌سیاسی منحصربه‌فرد است. در عین حال او در روزگاری زیست می‌کرد که در غرب، نظریهٔ حکومت غیر استبدادی مطرح شده بود و متأثر از آن بود. وی با آگاهی از این نظریه در برنامهٔ نوسازی سیاسی خود، حکومت مبتنی بر قانون را بدیل حکمرانی در ایران معرفی کرد. ملکم‌خان به‌منظور ادراک عمیق از سازوکار حکومت استبدادی بیان می‌دارد:

> «از وزرای ایران، یکی را نشان بدهید که در دم آخر آرزوی حالت مِهتر خود را نکرده باشد.» (حقدار، ۱۳۹۶: ۷۷).

ملکم‌خان در مقدمه «دفتر تنظیمات» می‌نویسد:

«دولت ایران، اولین دولت روی زمین است که بدون هیچ مانعی، مستعد قبول هر نوع تنظیم می‌باشد» (اصیل، ۱۳۹۶: ۲۴).

هدف اساسی وی از طرح چنین گزاره‌ای در «دفتر تنظیمات» که عملاً متنی برای نهادسازی (ایجاد دولت) و برقراری قانون است، این مسئله بوده که در ذهن مخاطبش یعنی شاه و نخبگان در قدرت (نخبگان دیوانی)، این امر را القا نماید که قانون و ایجاد دولت، دو بال تجدد است. اما به دلیل بی‌توجهی به حاکمیت قانون، بی‌خبری و بی‌اعتنایی دولت‌مردان نسبت به وضعیت مملکت و تهاجم روسیه و انگلیس، ملکم‌خان بیان می‌کند که «از عمر این دولت، چند دقیقه‌ای باقی نمانده» (همان: ۲۷).

وی با تأکید بر بی‌دانشی و یا توهم دانایی سروران مستبد و تباهی آنان به علت رفتارهای چاپلوسانه اطرافیان، تأثیرات منفی این حکومت را برجسته می‌سازد. ملکم‌خان به درستی آگاه است که چرا کارگزاران حکومت استبدادی نسبت به شاه، چنین رفتار چاپلوسانه‌ای را در پیش می‌گیرند. وی به درستی آگاه است که چنین ترفندهایی برای به فلاکت کشاندن سرور مستبد است. ملکم در سال ۱۲۹۲ق. و در همان زمان سفارت در لندن در نامه‌ای به وزیر امور خارجه می‌نویسد:

«وزرای ما عوض اینکه به اقتضای وظیفه وزارت خود پیش بیفتند که فلان کار صحیح است و نتایج آن را ما شخصاً بر عهده می‌گیریم، یا آن کار صحیح را نفهمیده، از اول منکر بوده‌اند، یا منتهایش به هزار احتیاط خودپرستی نیمه تصدیقی کرده بودند به حضور مبارک، و تمام مسئولیت مطلب را بر عهده خود اعلی‌حضرت اقدس همایون شاهنشاهی گذاشته‌اند. بدیهی است که در آن صورت هیچ پادشاه عاقل نمی‌تواند بدون تأمل زیر تدابیر غیر معروف برود،...» (رائن، ۱۳۵۰ : ۴۰).

ملکم‌خان در روزنامهٔ قانون به این موضوع اشاره می‌کند که سرور مستبد در یک ساخت سیاسی استبدادی اصولاً اجازه نمی‌دهد افرادی در رأس امور باشند که از آگاهی و ارادهٔ تصمیم‌گیری مستقلانه برخوردار باشند. در حکومت استبدادی نمی‌توان کسی را مسئول دانست، زیرا فقدان مسئول به معنای کردار خودسرانه کارگزاران استبداد است؛

خودسرانگی در عین بی‌مسئولیتی و بی‌قانونی (ر.ک: مرادخانی، ۱۴۰۱ & Bosworth Hillenbrand, 2012; Ames, 2021; Ansari, 2003; Cronin, 2003;).

به طور کلی هدف ملکم در تفکر و نظام اندیشه‌ورزی، نفی و طرد استعمار از طریق آبادسازی و ترقی ایران است. وی همانند یک پیشرو اندیشه می‌کند و فکری راهبردی دارد. یعنی در تلاش است تا به هدف خاص خود برسد؛ هدفی که سوژه اگر می‌خواهد در جامعه‌ای در چارچوب بی‌قانونی ضابطه‌مند پیکربندی‌شده حرکت کند، نخستین مأموریتش، توجه به حاکمیت اصل قانون و در یک کلام بازگشت به قانون است.

تجدد متناقضِ ایرانی؛ سازواری میان اسلام و غرب

همان‌طور که در بخش قبلی ذکر شد، قانون ققنوس جامعه و دولت ایرانی برای گذار به تجدد و بیماری ایران در فقدان آن بوده است. نکات ملکم‌خان در رابطه با قانون برای ترقی کشور را هرچند می‌توان در چارچوب نظریه‌های نهادگرایانه تفسیر کرد، اساس قانون‌خواهی و آزادی وی، سازواری میان شرع و عرف (اسلام/ غرب) است. بر همین اساس، نظرهای ملکم‌خان را نمی‌توان به عنوان علم و تکنیک غربی دانست.

پاسخ ملکم‌خان به این پرسش اساسی که طریقهٔ اصلاح معایب، ذلت و نکبت وطن چیست، نشان‌دهندهٔ بلوغ روشن‌فکری ایران و همچنین توجه ملکم‌خان به امر پراکسیس تغییریابنده در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به منظور تحول در سوژهٔ ایرانی است. افزون بر آن، مطالعهٔ نوشته‌های او به‌ویژه در شماره‌های پایانی روزنامه قانون نشان می‌دهد که اقبال اندیشه‌ای او به پیوند میان اسلام و غرب و حتی معرفی میرزای شیرازی به عنوان رهبر آینده حکومت، چیزی بیش از یک رفتار متناقض است. در واقع تلاش‌های ملکم‌خان نشان‌دهندهٔ آشفتگی روشن‌فکری ایرانِ عصر قاجاری است که تصور می‌کردند دریافت وام از کشورهای خارجی، ساخت راه‌آهن، بانک و تلگراف و غیره را می‌توان به سادگی در یک ساخت سنتی گسترش داد، بدون آنکه قدرت شاه کاهش یابد. در همین چارچوب، ملکم‌خان در «کتابچه غیبی» بیان می‌دارد (ر.ک: آل‌داوود، ۱۳۹۷؛ آجودانی، ۱۴۰۲):

> «همان‌طور که می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت» (همان):

چنین ایده‌ای در گفتار ملکم‌خان را می‌توان اینگونه بازخوانی کرد که تلاش او، معرفی یک چهره اسلامی از خود و پیوند میان فرهنگ غربی با علوم مذهبی است. به باور ملکم‌خان، معماری نظم جدید با توسل به مفاهیم مذهبی را می‌توان با علما ادامه داد. اما حوادث روزگار و هم‌نشینی‌های علمی با سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاجان کرمانی سرانجام او را به سمت رهبری میرزای شیرازی کشاند؛ زیرا متوجه این نکته بود که یک روحانی مذهبی حتی بدون حضور در ممکلت و صرفاً با قدرت کلامی خود می‌تواند قدرت سیاسی قاجاری را به چالش بکشاند. ملکم‌خان بیان می‌کند: «چیزی که الان بر عهده ما واجب است آن بوده که بدون تأمل به جان و دل بچسبیم به مجتهدان و نجات ما را از ارشد و از اهمیت ایشان بخواهیم» و یا «از برای علمای عصر، چه افتخاری بالاتر از اینکه بدون خون‌ریزی و فقط به قوت کلام، حق این دولت را از چنگ جانوران ملت‌خوار خلاص و آیین الهی مجدداً اسباب سعادت به فتوای ربانی فراهم آورد» (ر.ک: جلیلی و جمال‌زاده، ۱۴۰۱؛ نجف‌زاده، ۱۳۹۷).

ملکم‌خان به عنوان یک روشن‌فکر سیاسی که همواره هدف وی، تغییر وضعیت سیاسی جامعه در چارچوب پراکسیس رهایی بود، از همان ابتدای دوران فعالیت خویش، وضعیت موجود و واقعی سوژهٔ ایرانی را با توجه به فرهنگ سیاسی سنت‌گرایانه که متعلق به فرهنگ دینی بود، مورد توجه قرار داد. به همین دلیل از همان آغاز، وی خود را ناگزیر دید که ادعا کند برنامه‌های اصلاحی او از فرهنگ شرق (باختر) به عاریت گرفته شده و با مبانی اعتقادی اسلام سازگار است. او در تلاش بود تا با چنین نگرشی، بخش مترقی جامعه روحانیت را در حمایت از الگوی متجددسازی خویش همراه کند. انعکاس همین تلاش در همان نخستین رساله‌اش یعنی «دفتر تنظیمات» بروز می‌یابد:

> «بی‌چاره مجتهدین را بی‌اساس متهم نکنید. باز الان در ایران هرگاه کسی هست که معنی نظم یوروپ را بفهمد، میان مجتهدین است. وانگهی از کجا فهمیدید که اصول نظم فرنگ، خلاف شریعت اسلام است؟ من هرگاه قرار بگذارم که مستوفیان دیوان، پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند گرفت؟ ترتیب مناصب دیوانی، چه منافات با شریعت دارد؟ انتظام دولت، منافی هیچ مذهب نیست؟ مگر مذهب آن اشخاصی که

بزرگی ایشان حاصل و دلیل اغتشاش اوضاع است» (اصیل، ۱۳۹۶: ۳۱).

ملکم‌خان درباره سازگاری میان اصول و ارزش‌های فرهنگ و تمدن باختر از یکسو و احکام و معتقدات اسلامی از سویی دیگر، به همسویی این دو حوزه اعتقاد داشت. برای نمونه زمانی که ملکم ناگزیر شد برای دفاع حمله‌های محافظه‌کاران حکومتی و عناصر سنتی روحانیت به دفاع از فراموش‌خانه بپردازد، بیان کرد که میان تعالیم اسلامی و این محفل، هیچ تعارضی وجود ندارد (ر.ک: طاهری مقدم و پوچانی، ۱۳۹۴؛ مسعودی، ۱۴۰۰، وحدت، ۱۳۹۶).

تناقض ناشی از تلاقی فرهنگ و تمدن غربی با احکام و معتقدات اسلامی در اندیشه ملکم‌خان و اندیشه مشروطه‌خواهی وجود دارد. ویژگی اصلی این تناقضات و بحران‌های تجددخواهی را چنین می‌توان شناخت که روشن‌فکرانی مانند ملکم‌خان در تلاش برای بسامان آوردن اصول و مبانی تجدد غربی با اصول و معتقدات با ارزش‌ها و هویت اسلامی بودند. روشن‌فکرانی مانند ملکم‌خان با اتخاذ چنین اندیشه‌هایی که اندیشه «چه باید کرد» ایرانی است، باعث ناکامی و عقیم‌ماندگی مشروطیت و به بُن‌بست کشیده شدن مسیر ترقی ایران شدند. اخذ تمدن غربی بدون تصرف ایرانی از جمله نظام اندیشه‌ای ملکم‌خان بوده که چنین گفتمانی، نگاهی نهادگرایانه است که بر پایه دولت‌محوری قرار می‌گیرد. به طور کلی بی‌توجهی به چگونگی سازواری میان اسلامیت و مدرنیت، بی‌توجهی به ابعاد فلسفی مدرنیته در یک جامعه غیر غربی مبتنی بر سنت‌ها، فقدان نگرش مناسب به ساحت و ساخت اجتماعی جامعه ایرانی، ناهماهنگی میان نیروهای اجتماعی در تجددخواهی و مدرنیزاسیون از جمله تناقضات اندیشه ملکم‌خان است. وی در «کتابچه غیبی»، تمدن اروپایی را نقطه اوج توسعه در تاریخ معرفی می‌کند و ضروری می‌داند که باید بی‌چون‌وچرا تسلیم هنجارهای آن شد، در حالی که به آرامی از کنار مشکلات مذهبی‌ای که این هنجارها به بار می‌آورند، گذر می‌کند (Algar, 1973: 33؛ طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۵۹).

نتیجه‌گیری

میرزا ملکم‌خان را با توجه به آثار متعددش در تاریخ روشن‌فکری ایران می‌توان

متفکری دانست که در این آثار، وجوه نوینی از آگاهی به حوزه‌های متنوع از جمله سیاست، اقتصاد و علم را به نمایش گذاشته است و اساساً در پی عریان‌سازی شکاف میان عقل طبیعی (سنتی) با عقل علمی (مدرن) است. در آثار وی عمدتاً رویکردها و نگرش‌های تربیتی به چشم می‌خورد که می‌توان آن را در چارچوب پراکسیس علمی- نظری روشن‌فکری دسته‌بندی کرد. اندیشه و پندارهٔ گفتمانی ملکم‌خان مبتنی بر نگرش‌های نهادگرایانه است و عملاً نشانگان اندیشه‌ای او مانند قانون‌خواهی به عنوان پیشران تحول در جامعه ایرانی برای گذار به سوی تجدد و ترقی از نوع تنظیمات سیاسی است که تنها به دلیل مشروطه‌خواهی وی نیست، بلکه به دلیل پشتوانه نظری‌ای است که برای قانون‌گرایی، آزادی و تجدد قائل است.

به عبارت دیگر، نظریه ترقی سوژه ایرانی و پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» در کلام ملکم‌خان بر مبنای نگرش‌های اثبات‌گرایانه و متکی به علم و تکنیک غربی و در جایی با تأکید بر اسلام و ناسیونالیسم ایرانی است. به عبارت دیگر، نظریه قانون‌خواهی و پراکسیس رهایی‌بخشی ملکم‌خان برای جامعه ایران نه‌تنها در عرصهٔ سیاست و پراکسیس عملی بیان می‌شود، بلکه همزمان به ارتباط آن با پراکسیس نظری نیز توجه دارد. عناصر اندیشه‌ای ملکم‌خان نه صرفاً به دلیل توجه به وجوه مختلف پراکسیس، بلکه به دلیل برخی از کمبودهای معرفت‌شناختی نسبت به اندیشه و جهان مدرن در این مرحله از اندیشه اجتماعی- سیاسی ایران، دچار یک ناسازگاری درونی است.

برای مثال در بسیاری از آثار ملکم‌خان، تأکید بر مفاهیمی چون سوژگی، ترقی‌خواهی، توجه به ناسیونالیسم، اصلاح زبان و الفبا، حاکمیت قانون و... رفع ناسازگاری اندیشه او را موجب نمی‌شود، بلکه نشان‌دهندهٔ هستی‌شناسی پیوندی است که از کنار هم قرارگیری هستی‌شناسی مدرن با محور بودن سوژه انسانی و هستی‌شناسی مبتنی بر حفظ دین/ اسلام است. در واقع می‌توان گفت که انحطاط ایرانی در نظریه، فکر و عقیده و یا سیاست، اقتصاد، زبان و فرهنگ رخنه کرده است و راه رهایی از چنین وضعی، اصلاحات و تنظیمات در ساحت و ساخت سیاسی- اجتماعی ایران است. در تمام آثار ملکم‌خان، زمینه‌سازی برای تغییر انگاره‌های اجتماعی- سیاسی و فرهنگی قجری به چشم می‌خورد و عملاً وی به دنبال استقرار گفتمان دموکراسی و قانون‌خواهی به عنوان پراکسیس رهایی‌بخشی برای سوژه در حال احتضار ایرانی بوده است.

منابع

آجودانی، ماشاءالله (۱۴۰۲) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.

آدمیت، فریدون (۱۳۹۴) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.

آقاحسینی، علیرضا و آسیه مهدی‌پور (۱۳۹۲) «شالوده‌شکنی گفتمان موج اول روشن‌فکری در ایران: میرزاملکم‌خان، آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی دانش سیاسی، سال نهم، شماره ۲، صص ۴۵-۵۸.

آل‌داوود، سید علی (۱۳۹۷) نخستین کوشش‌های قانون‌گذاری در ایران، تهران، سخن.

اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۶) رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نشرنی.

اکبری، محمدعلی (۱۳۸۲) «الگوی سلطنت مستقل منتظم: نظریه گذار از سلطنت خودکامه به سلطنت مشروطه»، مجله تخصصی تاریخ، دانشگاه تهران، شماره ۴، صص ۸۹-۱۱۰.

الگار، حامد (۱۳۶۹) میرزا ملکم‌خان، ترجمه مجید تفرشی، تهران، شرکت سهامی انتشار.

-------- (۱۳۷۰) «ملکم‌خان، آخوندزاده، و پیشنهاد اصلاح الفبای تازی»، در: شورش آقاخان محلاتی و چند مقالهٔ دیگر، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس.

ام رینگر، مونیکا (۱۴۰۲) کتاب آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

جلیلی، محمد و ناصر جمال‌زاده (۱۴۰۱) «بازخوانی تطبیقی مواجه روشن‌فکران ایرانی با مدرنیته غربی (ناظر بر آرای سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله)»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، سال دهم، شماره ۲۱، صص۲۶۶-۲۹۱.

حقدار، علی اصغر (۱۳۹۶) نامه‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله (زبده و متن برخی نامه‌ها)، تهران، چشمه.

دیلمی معزی، امین (۱۳۹۱) ناکامی مشروطه در ایران، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.

---------- و دیگران (۱۳۹۶) «غرب و مدرنیته از منظر میرزا ملکم‌خان»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه تاریخ، سال دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۱۲۷-۱۴۰.

رائین، اسماعیل (۱۳۵۳) میرزا ملکم‌خان: زندگی و کوشش‌های سیاسی او، بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه.

رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲) تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی)، تبریز، دانشگاه تبریز، موسسهٔ تحقیقاتی علوم اسلامی- انسانی.

سایر، اندرو (۱۳۸۵) روش در علوم اجتماعی رویکرد رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهریاری، ابوالقاسم و دیگران (۱۴۰۲) «سیر مفهومی تحدید قدرت در اندیشهٔ سیاسی عصر قاجار

(فرایند گذار از سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه)»، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره هجدهم، شماره ۳۲، صص ۱۷۳-۲۰۰.

صالحی هیکویی، اکرم و دیگران (۱۳۹۷) «مفهوم حکومت قانون از دیدگاه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله»، جستارهای سیاسی معاصر، سال نهم، شماره ۴، صص ۵۷-۷۵.

طاهری مقدم، سید محمد و ابراهیم بوچانی (۱۳۹۴) «میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و تأملی بر اندیشه-های آموزشی او»، جستارهای تاریخی، دوره ششم، شماره ۱، صص ۷۳-۸۸.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶) تأملی درباره ایران (جلد دوم- بخش دوم)، تهران، مینوی خرد.

طباطبایی، محمدتقی (۱۳۹۸) «میرزا ملکم‌خان و اندیشه روش»، دوفصلنامه غرب‌شناسی بنیادی، سال دهم، شماره ۲، صص ۱۴۲-۱۶۸.

قاضی‌مرادی، حسن (۱۴۰۰) ملکم‌خان (نظریه‌پردازی نوسازی سیاسی در صدر مشروطه)، تهران، اختران.

کسروی، احمد (۱۴۰۱) تاریخ مشروطه ایران، تهران، نگاه.

گروه مؤلفان (۱۳۸۷) تاریخ تهاجم فرهنگی غرب (میرزا ملکم‌خان)، تهران، موسسهٔ فرهنگی قدر.

مرداخانی، فردین (۱۴۰۱) «مفهوم قانون در اندیشه میرزاملکم‌خان»، فصلنامه سیاست‌پژوهی اسلامی ایرانی، سال اول، شماره ۱، صص ۱۳۷-۱۶۶.

مزینانی، محمدصادق (۱۳۹۰) تمایزات مشروطه‌خواهان مذهبی و غرب‌گرا، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

مسعودی، علی (۱۴۰۰) مشروطه ایرانی و مسئله قانون، تهران، علمی- فرهنگی.

منوچهری، عباس و فرید خاتمی (۱۳۹۲) «امر سیاسی و پراکسیس در اندیشه سیاسی میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی- بین‌المللی، سال پنجم، شماره ۳۶، صص ۱۱۱-۱۳۶.

میرزا ملکم‌خان، میرزا ناظم‌الدوله (۱۳۲۷) مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تدوین و تنظیم محمدجواد طباطبایی، تهران، کتابخانه دانش.

---------- (۱۳۶۹) روزنامهٔ قانون، تهران، کویر.

---------- (۱۴۰۰) کتاب دفتر تنظیمات: کتابچه غیبی و چند رساله دیگر، تهران، امید فردا.

ناطق، هما (۱۳۵۵) روزنامه قانون، تهران، امیرکبیر.

نجف‌زاده، مهدی (۱۳۹۷) جابه‌جایی دو انقلاب: چرخش‌های امر دینی در جامعه ایرانی، تهران، تیسا.

نصری، عبدالله (۱۳۹۰) رویارویی با تجدد، تهران، علم.

نورایی، فرشته (۱۳۵۲) تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری موسسه انتشاراتی فرانکلین.

وحدت، فرزین (۱۳۹۶) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
هاشمی، جمال (۱۳۸۴) بالندگی و بازندگی ایرانیان: دلایل عقب‌ماندگی ایرانیان و آسیب‌شناسی جامعه ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار.

Algar, Hamid (1973) Mirza – Malkum Khan: A Study in The History of Iranian Modernism. University of California Press.
Ames, R. (2021) The Many Faces of Iranian Modernity: Sufism and Subjectivity in the Safavie and Qajar Periods. Gorgias Press.
Ansari, Ali (2003) Modern Iran Since 1921 the Pahlavi's and After, Longman, London.
Bhaskar, Roy (2008) Dialectic: The pulse of freedom. Routledge.
---------- (2014) The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences. Routledge.
Bosworth, E; Hillenbrand, C. (2012) Qajar Iran; Political, Social and Cultural Change 1800-1925, Edinburgh University Press.
Cronin, Stephanie (2003) The making of modern Iran: state and society under Riza Shah, 1921-1941. Routledge.
---------- (2000) "Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power." 187-192.
Habermas, J. (2015) Knowledge and human interests. John Wiley & Sons.
Outhwaite, W. (1987) New philosophies of social science: Realism, hermeneutics and critical theory. Bloomsbury Publishing.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۹۵- ۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷
نوع مقاله: پژوهشی

تمایز سیاست و امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت» و «شانتال موف[1]»

خیرالله اکبری[*]
علی‌اشرف نظری[**]

چکیده

پرسش اساسی مقاله این است که «امر سیاسی از چشم‌انداز شانتال موف و کارل اشمیت از چه وجوه همسان و ناهمسانی برخوردار است؟» در پاسخ، فرضیهٔ اصلی این است که موف در عین عاریه گرفتن مفهوم امر سیاسی از اشمیت، فاصلهٔ بیشتری از مدل اشمیتی آنتاگونیسم با محوریت حکمران گرفته و معتقد است که تنها با قبول جنبهٔ آنتاگونیسم امر سیاسی می‌توان امکان تحقق سیاست دموکراتیک را فراهم نمود. دموکراسی آگونیستی موف، شکل وارونهٔ آن چیزی است که کارل اشمیت از پنداره امر سیاسی ارائه کرده است.

واژه‌های کلیدی: سیاست، امر سیاسی، اشمیت، موف، آنتاگونیسم.

---

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بنیان‌های مفهومی- نظری تمایز سیاست و امر سیاسی: با تمرکز بر اندیشه‌های کارل اشمیت و شانتال موف» از دانشگاه تهران است.

[*] دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران kheirolah.akbari@ut.ac.ir
[**] نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران aashraf@ut.ac.ir

مقدمه

هر برداشتی از امر سیاسی در بردارندهٔ تجویز گونه‌ای منحصربه‌فرد از ماهیت دولت است. تبیین این مطلب با مطالعهٔ بازگفت امر سیاسی دشمن‌پندارانه در پندار اشمیت و همچنین موف که تئوریسینی است که ساحت کارساز امر سیاسی را ساحت قدرت، ستیزه‌گری و دشمنی می‌انگارد، جستاری برجسته به شمار می‌رود. بنابراین اشمیت، امر سیاسی را بر پایهٔ ساحتِ دشمنیِ همیشگی واکاوی می‌نماید و از همین چشم‌انداز بیان می‌دارد که به دست دادن تعریف از امر سیاسی، ناگزیر نیازمند طرح یک طبقه‌بندی سیاسی مشخص است. از این‌جهت و از سوی دیگر به خاطر اینکه پژوهش‌های دوچندانی در راستای امر سیاسی از دید اشمیت و موف به نحو جداگانه صورت گرفته، ولی هم‌سنجی ویژه‌ای از این دو اندیشمند درباره تمایزشناسی سیاست و امر سیاسی تاکنون انجام نشده، اهمیت و ضرورت این پژوهش را دوچندان می‌نماید. خوانش الهیاتی اشمیت، سرچشمهٔ نگرش وی به سیاست و دولت بوده است. در این تعبیر، سیاست به معنای ناهمسانی و سوایی بین قانون و خشونت است که در آن، همه درون‌مایه قانون رها می‌شود. حالتی که از رهگذر آن، تنها اقتدار و تصمیم حکمران می‌تواند سامان بین دوست و دشمن را نشان نهد.

بنابراین وجود دشمن، لازمهٔ سیاست و نبود آن به مفهوم پایان سیاست و سیاست، تنها بازتاب تصمیم فرد حاکم در وضعیت استثنایی به شمار می‌رود. اشمیت، دشمن‌سازی فرضی را مهم‌ترین مفهوم ابزاری در کل مقولهٔ سیاست می‌داند، بنابراین سیاست نشان‌دهنده هراساندن بوده که از رهگذر ستیزه‌گری انسان پدید می‌آید. دولت، پاسخگوی جداسازی بین دوست و دشمن است، زیرا درون‌پندارهٔ دشمن، همیشه گمانهٔ جنگ وجود دارد. از این منظر، لیبرالیسم به خاطر نادیده گرفتن دوست- دشمن و بی‌توجهی به ماهیت اخلاقی امر سیاسی قابل نقد است. دولت و سیاست، پیوندی جدایی‌ناپذیر دارند و دولت به‌مثابهٔ قدر قدرتی است که ماهیتی خودفرمان دارد.

اشمیت، آنتاگونیسم را عنصر اصلی امر سیاسی و جنگ را به عنوان امکانی همواره حاضر، پیش‌فرض راهبری می‌داند که به شکل اساسی‌ای، رفتار صرفاً سیاسی را پدید می‌آورد و از همین‌جا به خرده‌گیری از لیبرالیسم زمانهٔ خود روی می‌آورد. پدید آوردن شماری از کسان در چارچوب یک گروه یا ملت دارندهٔ حاکمیت سیاسی در رویارویی با

گروه‌های دیگر و گمان پیدایش جنگ، درون‌مایه اساسی مفهوم امر سیاسی است. امر سیاسی در راستای تئوریزه کردن خشونت سیاسی است و با مفهوم دولت هم‌راستا یا به نحوی در پیوند با آن قرار دارد. اشمیت، امر سیاسی را به عنوان یک مترادف سیاست به کار برده و با بهره‌مندی از پنداره‌هایی همانند امر سیاسی، حاکمیت، شرایط اضطرای و دوست/ دشمن، خشونت را پدیده‌ای طبیعی در سیاست برمی‌شمارد. امر سیاسی، کنش ستیزه‌جویانه بین دوست و دشمن در گسترهٔ عمومی قلمداد می‌شود و از این‌رو اجتماع سیاسی، نوعی دولت بااقتدار به شمار می‌رود که آن را مهار می‌نماید. نگرش بدبینانه اشمیت از انسان به عنوان موجودی شرور، دستمایه ضدیت او با لیبرالیسم است که بر نگرشش درباره امر سیاسی کارآیی دارد. نخستین کاربرد امر سیاسی، به دولت اختصاص دارد که آن را سرشتِ این‌جهانیِ قدرت خداوندی روی زمین پنداشته است. خواست فرمانروا و امر سیاسی، شالوده و سایر کارها، روبنا به شمار می‌روند. نهاد دولت، سزاوارِ به‌گزینی در زمینهٔ سرشت دشمنی و فرمان جنگ است.

اشمیت، بنیاد حیات اجتماعی را دین دانسته، امر سیاسی را در پیوند با سیاست معنا می‌کند. درون‌مایهٔ برجستهٔ ناپیدا در تشریح اشمیت از پیوستگی سیاست با جنگ، ویژگی بارز جنگ در جایگاه یک امر سیاسی است. تصمیم حکمران یا فرمان جنگ، کشتن یا کشته شدن دشمن سیاسی را شایسته و بایسته می‌داند. امر سیاسی، شدیدترین و گسترده‌ترین اصل را مخالفت یا همان گروه‌بندی دوست- دشمن می‌داند. وضعیت استثنایی، فصل مشترک امر قانونی و امر سیاسی و جهت تبیین بیشتر بازشناسی دوست و دشمن، به بازشکافی بیشتر ویژگی‌های دشمن پرداخته است. در صورتی دشمن، دست‌کم به شکل نهفته پدیدار می‌شود که گروهی مبارزه‌جو با ملت دیگر، مواجه گردند. تمام تلاش اشمیت، مشخص ساختن قلمرو دوست- دشمن است و در این راستا، فرمانروا را برازندهٔ این کار می‌داند. از این‌رو امر سیاسی اندریافتِ کارکردِ دولت‌ها در رویارویی با دشمنان نگریسته می‌شود.

به باور موف، کوشش لیبرالیسم سیاسی برای یافتن بنیانی اجتماعی در چارچوب بی‌سویگی بر پایهٔ خردمندی و آشتی‌پذیری، به نفی امر سیاسی منجر شده و آنچه خاص امر سیاسی است، همواره از چنگ تفکر لیبرال می‌گریزد و این یک نقصان جدی است. موف سیاست را میدان ستیز و نبرد میان انسان‌های ستیزه‌جویی انگاشته که در دنیای شایمند و

آبگون، زیست می‌نمایند و بر پایهٔ آزمون زندگی و بازی‌های زبانی دنیا انجام می‌دهند. موف با باور به کثرت‌انگاری تلاش نموده تا گروه‌های ویژهٔ فراوانی را به میدان سیاست راه دهد. سیاست به مفهوم هم‌زیستی میانهٔ ارزش‌های ستیزنده از راه فرادستیِ یک گفتمان بوده، هدف آن صرفاً کنترل ستیزه‌گری امر سیاسی در روابط اجتماعی است. او سیاست را یکسری از کردارها و نهادها می‌پندارد که از رهگذر آن، نظم پدید می‌آید. موف در برابر مدل غالب تجمیعی و مشورتی، انگاره‌ای آگونیستی از دموکراسی به نام دموکراسی آگونیستی ارائه داده و از سوی دیگر، آگونیسم را از «آنتاگونیسم صرف» جدا می‌کند.

موف، امر سیاسی را رفتار ستیزه‌گر میان سوژه‌های ناسازگار در بستر اجتماعی می‌پندارد. بنابراین جامعهٔ سیاسی ستیزه‌گری بر پایهٔ منطق فرادستی پدیدار می‌شود که در آن نافرمانی، جایگزینِ دشمنی می‌گردد. در آنتاگونیسم، وجود تضاد، سرشت دموکراسی تکثرگراست و از این‌رو ضرورت دارد که تضاد را پاس داشته، حذف ننمود. گرایش به حل تضاد ما- آنها، منجر به حذف امر سیاسی می‌شود. امر سیاسی در هر رابطه‌ای وجود دارد و تکثر ارزشی را واپایش، مدیریت و مهار نموده و ویران نمی‌کند. امر سیاسی بیش از عقلانیت بر احساسات، عواطف، علایق سوژه‌ها و بر گفتمان‌های مسلط قرار دارد. در آگونیسم، تعارض آنتاگونیستی می‌تواند به ایفای نقش بپردازد. در این حالت، رابطهٔ رقابت‌آمیز وجود دارد. هدف موف در امر سیاسی، طرح یک مدل آگونیستی دموکراسی و جامعهٔ پساسیاسی بوده است. وی سرشت هستی‌شناختی امر سیاسی را در ناگزیر بودن و پایداری رویکردهای «آنتاگونیستی»، واقعیتی گریزناپذیر دانسته، با انگیزهٔ دگرگونی دشمن، به ناهمسو، خواستار دگرسانی آنتاگونیسم به اگونیسم در چارچوب نمونه هماوردجویانه است.

موف بین امر سیاسی و سیاست تمایز قائل است و از این منظر، هدف سیاست صرفاً کنترل ستیزه‌گری امر سیاسی در روابط اجتماعی است و فردگرایی لیبرالیستی هم به نفی امر سیاسی می‌انجامد. او مفهوم آنتاگونیسم را پیش‌نیاز دموکراسی می‌داند و با زدودن پیوند ما- آنها، موافق نیست، زیرا به نادیده‌انگاری مؤلفهٔ آنتاگونیسم از امر سیاسی منجر می‌شود. از نظر او، امر سیاسی، شکلی از آنتاگونیسم اشمیت، ولی نوع رام‌شده آن یعنی آگونیسم است. کارل اشمیت از اندیشمندانی است که بر شانتال موف و به‌ویژه درباره مفهوم سیاست و امر سیاسی، تأثیر گذاشته است.

ایدهٔ محوری مقاله این است که موف متأثر از اشمیت، امر سیاسی را به‌مثابه تخاصم انگاشته که نمی‌توان آن را از سیاست، حذف نمود. موف با طرح انگارهٔ اگونیسم در برابر آنتاگونیسم، به تعریف دیگرسان از امر سیاسی، در سنجش با اشمیت می‌رسد و کوشش می‌ورزد تا فاصلهٔ بیشتری از انگارهٔ اشمیتی آنتاگونیسم بگیرد. موف با مفهوم «کثرت‌گرایی آگونیستی»، نظریه سیاسی را به حوزه «سیاست واقعی» می‌آورد. از این‌رو نویسنده تلاش نموده تا به هم‌سنجی پایه‌های نظری- مفهومی سیاست و امر سیاسی از چشم‌انداز شانتال موف و کارل اشمیت بپردازد.

پیشینه پژوهش

در راستای پیشینه پژوهش و درباره سیاست و امر سیاسی از چشم‌انداز کارل اشمیت و شانتال موف، آثاری نوشته شده و از این‌رو هر یک، زاویه‌ای از پژوهش پیش‌رو را در برمی‌گیرد. ولی از آنجا که این پژوهش، کار همسنجی دو اندیشه و آن هم دو اندیشمند مشهور پیش‌گفته را می‌سنجد و وجوه همسان و ناهمسان این دو را ارزیابی و خوانش انتقادی می‌نماید، کنکاشی نو به شمار می‌رود و همین ویژگی، پژوهش پیش رو را از پژوهش‌های پیشین برجسته می‌سازد. بر این اساس مهم‌ترین پیشینه‌های پژوهش، به شرح زیر است:

موف (۱۴۰۳) در کتابی با عنوان «محور انقلاب دموکراتیک سبز؛ پوپولیسم چپ و قدرت عواطف»، به نقدی بر عقل‌گرایی چپ و ایده مدرنیستی پیشرفت پرداخته و بر اهمیت عواطف -احساسات و تجربه‌های ذهنی- در ایجاد یک استراتژی موفق برای تغییر سیاسی تأکید دارد.

موف (۱۳۹۳) در کتابی دیگر با عنوان «بازگشت امر سیاسی»، اغلب آن دسته از نظریه‌پردازان فلسفهٔ سیاسی را به باد انتقاد می‌گیرد که هدفشان تبیین سیاست دموکراتیک در بطن لیبرالیسم و گفتار لیبرال مسلط است. به زعم او، این اندیشمندان و فرزانگان سیاسی هرگز ندانسته‌اند که محور بنیادیِ ستیز، نفس امر سیاسی به شمار می‌رود.

اشمیت (۱۳۹۰) در کتاب «الهیات سیاسی: چهار گفتار در مفهوم حاکمیت»، به این

مهم اشاره کرده که سیاست، به‌گزینی فرمانروا در جایگاه خودویژه و جداسازی خودمانی و غیر خودمانی و سرانجام دوست و دشمن به شمار می‌رود. سیاست، «دوستی» و «دشمنی» را وارسی می‌نماید. گروه‌بندی واقعی دوست- دشمن بنا به ماهیت خود، چنان قوی و قاطع است که جای معیارها و انگیزه‌های دینی، اقتصادی و فرهنگی را می‌گیرد.

رسکام (۲۰۱۵) در مقاله‌ای با عنوان «در طرف دیگر آگونیسم: دشمن، بیرون و نقش آنتاگونیسم» به این موضوع پرداخته که ریشه‌های نظریه موف، از مفهوم برجسته دوست/ دشمن اشمیت است. الگوی اشمیت، دلیل واقعی فراخوانی موف به آگونیسم پلورالیستی است. موف با این مفهوم، تئوری سیاسی را به حوزه «سیاست واقعی» می‌آورد.

عابدی اردکانی و الله‌دادی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «کارل اشمیت و تئوریزه کردن خشونت» به این مهم پرداخته‌اند که چطور اشمیت، از سبک اندیشمندانی مانند هابز و ماکیاولی و با کاربرد اصطلاحاتی مثل «امر سیاسی»، «حاکمیت و وضعیت اضطرای» و «دوست/ دشمن»، خشونت را سرشت سیاست دانسته، در نتیجه راه را برای توجیه فاشیسم فراهم می‌نماید.

نظری (۱۳۹۴) در مقاله‌ای به نام «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریهٔ کارل اشمیت» بیان داشته که به پنداشت اشمیت، لیبرالیسم بر پایهٔ اندیشهٔ دوگانگی دولت و جامعه و دولت کمینه قرار دارد و دولت و سیاست، جدانشدنی‌اند و محور بنیادی سیاست هستند. سرشت قدرت دولت از ویژگی خودفرمان برخوردار است و در بردارندهٔ همهٔ به‌گزینی‌های سیاسی است.

امیدعلی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با محور «برداشت «رالز از امر سیاسی» به این مطلب پرداخته‌اند که یکی از انتقادهای جدی به رالز از زاویه مفهوم امر سیاسی و فقدان آن در نظریه او وارد شده است. هستهٔ عدالت به‌مثابه انصاف، حتی پیش از لیبرالیسم سیاسی، همان برداشت رالز از امر سیاسی بوده است.

حمیدی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با محور «روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشهٔ کارل اشمیت» به این موضوع پرداخته است که اشمیت بر مبنای گزاره‌های الهیاتی، چه خوانش جدیدی از امر سیاسی ارائه می‌دهد و چه فهم تازه‌ای از دین و نسبت آن با امر

سیاسی مطرح می‌کند. اشمیت، بنیاد حیات اجتماعی را دین دانسته، امر سیاسی را در پیوند با سیاست معنا می‌کند. از نگاه او، مفاهیم سیاسی، صورت عرفی‌شده مفاهیم الهیاتی هستند.

روش پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش به صورت تحلیلی- انتقادی (نقد نظریه) و مقایسه‌ای، با استفاده از تکنیک مراجعه به منابع کتابخانه‌ای است. معیارها و شاخص‌های مورد سنجش در این پژوهش، تخاصم، آنتاگونیسم، آگونیسم، منطق عملکردی تعارض درباره سیاست و امر سیاسی است که با روش مقایسه‌ای به خوانش متن اشمیت و موف پرداخته می‌شود.

چارچوب نظری

ایستار دگرپذیری آرنت و ایستار تمایزگذاری اشمیت به امر سیاسی

هانا آرنت، امر سیاسی را امری مرتبط با اجماع تعریف می‌کند. از نظر وی، سیاست با هم‌زیستی و هم‌گروهی مسالمت‌آمیز انسان‌های متفاوت سروکار دارد. انسان‌ها در عرصه سیاست، خود را طبق اشتراکات ذاتی و بنیادینی سازمان‌دهی می‌کنند که در آشوب مطلق تفاوت‌ها یافت می‌شوند یا از دل آن آشوب منتزع می‌شوند (آرنت، ۱۳۹۴: ۳۷۸). آرنت، امر سیاسی را پدیده‌ای مربوط به حوزهٔ عمومی و فضایی بیناذهنی می‌دانست که امکان تحقق آن در دنیای مدرن، در حال از میان رفتن است. برای او، امر سیاسی همان کنش خودانگیخته انسان‌های متکثر و برابر است که از تلاش برای معاش و رفاه رها می‌شوند و یکدیگر را به عنوان موجوداتی برابر در نظر می‌گیرند و این رویکرد به نوع بشر، بستر گفت‌وگو و کنش جمعی را فراهم می‌کند (Arendt, 1998:176). نقطه کانونی در چشم‌انداز آرنت، گشودگی به روی دیگری و هم‌پذیری است. از این‌رو مفهوم دوستی در اندیشه سیاسی آرنت، نقش مهمی دارد. حتی وی دوستی را همان عنصری می‌داند که مقوم حوزهٔ عمومی و عرصهٔ سیاست است.

در مقابلِ ایستار آرنت به امر سیاسی که این پدیده را عرصه تعامل، مفاهمه و گفت‌وگو می‌دانست، ایستار اشمیت قرار دارد که همانا هویت و آگاهی انسان را به تمایز

ارجاع می‌دهد و نه دوستی و دگرپذیری. بحث اساسی اشمیت این است که طبیعت و ماهیت امر سیاسی در یک چیز است و آن تفکیک و تقابل دوست/ دشمن است. تقابل دوست/د شمن که معیار همیشگی امر سیاسی است، بی‌زمان و بی‌مکان است. ما هیچ‌گاه شاهد جامعه‌ای نخواهیم بود که فاقد این تقابل و تفکیک باشد. تمایز سیاسی مشخصی که کنش‌ها و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن بازگرداند، تمایز میان دوست و دشمن است. دشمن سیاسی به طور حتم از نظر اخلاقی، شر یا به‌لحاظ زیباشناختی، زشت نیست و بی‌شک در هیئت رقیب اقتصادی ظاهر نمی‌شود و چه‌بسا داد و ستد تجار با وی سودآور نباشد. با این همه، بیگانه است و برای سرشت دشمن بودن او همین بس که به لحاظ وجودی به طور قاطع چیزی غیر و متفاوت و بیگانه باشد، چندان که در موارد استثنایی، زد و خورد و ستیز با وی ممکن است. سرشت به طور ذاتی عینی و خود آیین امر سیاسی بدین واسطه عیان می‌شود که می‌توان با معیارهای تقابل دوست/ دشمن و مستقل از دیگر تقابل‌ها، آن را تمییز داد و از دیگر حوزه‌ها بازشناخت. دشمن تنها زمانی دست‌کم بالقوه وجود دارد که جمعی مبارزه‌جو با جمعی مشابه مواجه می‌شود. دشمن هرگز خصوصی نمی‌شود، دشمن تنها و تنها دشمن عمومی است؛ زیرا چیزی که نسبتی با چنین جمعی از آدمیان، خاصه با کل یک ملت دارد، به واسطه چنین نسبتی ناگزیر عمومی می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۳الف: ۲۴).

بر مبنای چارچوب نظری به نظر می‌رسد که می‌توان اندیشه‌های موف درباره سیاست و امر سیاسی را بر اساس ایستار آرنت کاوید که از رهگذر آن بتوان دیگری را در سیاست از مجرای گفت‌وگو و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به دوستی و همکاری و هماوردی سوق داد و با قرار دادن مفهوم رقیب و رقابت در بطن امر سیاسی، قسمی سیاست پیکارجویانه را تبیین نمود و از سویی ایستار تمایزگذاری اشمیت وجود دارد که بحث تمایز دوست/ دشمن را باید به عنوان دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت در نظر گرفت. تمایز دوست- دشمن به عنوان یک فرض شبه‌استعلایی، سوژه امر سیاسی را تعریف می‌کند که بر اساس آن وجود واقعی یک دشمن و هم‌زیستی با یک نهاد سیاسی دیگر مفروض گرفته می‌شود.

وجوه همسان و ناهمسان اندریافت سیاست و امر سیاسی از دیدگان اشمیت و موف

الف) وجوه همسان

طرحِ اشمیت، مرجع اصلی موف و دلیل و مبنای اصلی تشبث او به ضرورت برقراری آگونیسم پلورالیستی است. مهم‌ترین مواضع انتقادی کارل اشمیت نسبت به دموکراسی لیبرال، زمینه‌ساز تولید شکل تازه‌ای از مواجههٔ با امر سیاسی در رادیکال دموکراسی شانتال موف می‌شود. موف، مفهوم «خنثی‌سازی» اشمیت را از او وام می‌گیرد و سعی می‌کند تا نشان دهد که لیبرال دموکراسی موجود با ادعاهای جهان‌شمولی تفسیری که از ارزش‌های دموکراتیک ارائه داده، جهان پس از فروپاشی اتحاد کمونیستی شوروی را به جریان گریزناپذیری از حذف «دیگریِ» بیرون از گفتمان هژمون در جهان غربی تبدیل کرده است. شانتال موف سعی می‌کند تا با اتکا به نتایجی که خنثی‌سازی در نهایت در اندیشهٔ اشمیت به وجود می‌آورد، وجود یک بحران در امر سیاسی را در دموکراسی‌های لیبرال نشان دهد؛ بحرانی که از نادیده انگاشتن وجه هستی‌شناختی نزاع دوست/ دشمن و تلاش برای از بین بردن آنتاگونیسم برخاسته است.

برای موف، درست مانند اشمیت، امر سیاسی بر تصوری از مجموعه‌ای از هویت‌های متخاصم استوار می‌شود. بنابراین در میان آرای موف و افکار کارل اشمیت، وجوه همسانی به شرح زیر وجود دارد:

- در نظر گرفتن امر سیاسی به‌مثابه تخاصم

تحت تأثیر رویکرد اشمیت به مفهوم «دیگری» در تعیین مفهوم امر سیاسی، دو رویکرد عمده در مباحث نظری پدیدار شد. یکی آنتاگونیسم به عنوان یک امر سیاسی و دیگری آگونیسم به عنوان یک امر سیاسی. در رویکرد اول که اشمیت از بنیان‌گذاران آن است، «دیگری» به عنوان عنصر تعیین‌کننده امر سیاسی، دشمنی است که باید مشمول فرآیند حذف و طرد شود. در این رویکرد، اجماع و سازش به عنوان عناصر تعیین‌کننده یک نظام سیاسی دموکراتیک در نظر گرفته نمی‌شوند. در رویکرد دوم، شانتال موف، ضمن تأثیرپذیری از رویکرد اشمیت به مفهوم امر سیاسی، تلاش می‌کند از سیاست آنتاگونیستی به سیاست آگونیستی به عنوان فضایی برای تعدیل خصومت‌ها حرکت کند.

طبق تفسیر موف، امر سیاسی، محل تخاصم جوامع است که موجب سامان جامعه می‌گردد. از نظر او تنازعات اجتماعی صرفاً بر تضاد طبقاتی استوار نیست و گفتمان‌های هویت‌ساز، شکل‌گیری جنبش‌ها را فراهم می‌سازند. او سیالیت و پویایی جوامع متأخر را مبنای تحلیل خویش قرار داده و با استناد به گفتمان‌های هویتی با نظام سرمایه‌داری مقابله می‌کند. به باور وی، بسیاری از نظریه‌پردازان لیبرال از به رسمیت شناختن بُعد خصومت‌آمیز سیاست خودداری می‌کنند، زیرا از نظر آنان، بُعد آنتاگونیسمی سیاست برای رسیدن به اهداف دموکراسی، مخاطره‌آمیز است. برخلاف آنان، موف معتقد است که جنبش‌هایی از این‌دست به دلیل گفتمان هویتی متفاوت موجب پویایی هویت‌های جدید می‌گردد (نیرومند آلانکش و مرتضوی، ۱۴۰۰: ۱۵۷).

موف به پیروی از اشمیت، امر سیاسی را به‌مثابه «تخاصم»[1] در نظر می‌گیرد و با نقد لیبرال- دموکراسی رایج، بر این نظر است که نمی‌توان تخاصم را از سیاست، حذف کرد. از همین‌رو امر سیاسی، پیوند تنگاتنگی با تخاصم و آنتاگونیسم دارد و رد آن در لیبرال- دموکراسی به معنی نادیده گرفتن واقعیت سیاست است. شانتال موف، بحث دربارهٔ ضرورت پرداختن به امر سیاسی را از مجرای ارائهٔ خوانشی از مفاهیم امر سیاسی و آنتاگونیسم کارل اشمیت آغاز می‌کند. از نظر او، امر سیاسی مربوط به حوزه منازعه می‌شود و بنابراین قلمرو تصمیم است و نه بحث آزاد. موف، دو مسئلهٔ بسیار حیاتی را در تدوین نقدی که به لیبرال دموکراسی‌های موجود دارد، از کارل اشمیت به عاریت می‌گیرد. این اصول عبارتند از: اصل آنتاگونیسم جوهری شکل‌دهنده به جوامع بشری و مسئلهٔ تصیم‌گیری. از نظر او، نقطهٔ کلیدی موجود در اندیشهٔ اشمیت در باور او به شکل‌گیری جوامع بر اساس عمل «طرد و بیرون‌گذاری» مربوط می‌شود (موف، ۱۳۹۱: ۱۵-۲۰).

شانتال موف با به خدمت گرفتن اشمیت، به دنبال توضیح دادن این مسئله است که «فقط با اذعان به بعد آنتاگونیسم امر سیاسی می‌توانیم مسئلهٔ اصلی سیاست دموکراتیک را مطرح نمود. او اضافه می‌کند که علی‌رغم آنچه بسیاری از لیبرال‌ها از ما می‌خواهند باور داشته باشیم، ویژگی و خصوصیت دموکراتیک این نیست که بر تقابل «ما/ آنها» فائق آییم، بلکه ویژگی سیاست دموکراتیک آن است که به شیوهٔ متفاوتی، این تقابل در آن

1. Antagonism

ایجاد مـی‌شود (موف، ۱۳۹۱: ۲۱).

موف با تأکید بر ضـرورت تخاصـم و حفـظ آن بـه عنـوان یـک اصـل دموکراتیـک و بازگرداندن آن به نظریه‌های لیبرال- دموکراتیک، ایـن مـسئله را در مرکـز توجـه قـرار می‌دهد که مسئلهٔ اسـاسی بـرای سیاست‌های دموکراتیـک، چگـونگی دسـت یـافتن بـه توافق عقلانی، توافقی که در برگیرندهٔ طرد کـردن نباشـد، نیسـت. تـوافقی کـه نیازمنـد برساختن «ما»یی بدون «آنهای» در مقابلش است، شاهکاری غیر ممکن است، زیـرا شـرط برساختن یک «ما» [ناگزیر از] برساختن «آنها»ست. در عوض مسئلهٔ اصلی برای سیاسـت دموکراتیک، چگونگی دایر کردن این تمایز «ما»- «آنها» متناسـب بـا کثـرت‌گرایـی اسـت (ر.ک: Barrett, 1991).

- پذیرش آنتاگونیسم

تلقی اشمیت از تعارض و آنتاگونیسم برای موف در نظریهٔ سیاسی و فلسفهٔ سیاسـی، مبنای مهمی است. در نگاه اشمیت، امر سیاسی آخرین حد آنتاگونیسم و همـواره امـری آنتاگونیستی و دوست و دشمنی است و زمانی که سیاست را در عرصه دوگانـه دوسـت و دشمن قرار دهیم، معنا می‌یابد. از نظر موف، آنتاگونیسم بُعد برسازندهٔ امر سیاسی اسـت. او لیبرالیسم را به دلیل انکار ماهیـت ریشـه‌کـن‌نشـدنی آنتاگونیسـم مـورد انتقـاد قـرار می‌دهد. از نظر او، لیبرالیسم عمدتاً معتقد است که تکثر ارزش‌ها و دیـدگاه‌هـا، در کنـار هم، یک کل غیر تعارضی و هماهنگ ایجاد می‌کند که جنبهٔ آنتاگونیستی امر سیاسـی را انکار می‌کند. موف به شأن هستی‌شناختی آنتاگونیسـم اعتقـاد دارد و آن را یـک امکـان همیشگی می‌داند.

شانتال موف، نتایج نـظری مورد نـظرش از برابر نهاد دوست- دشـمن در اشـمیت را در مدلی از لیبرال دموکراسی که مدنظر گرفته است، به کار می‌برد. نکتهٔ جالـب تـوجهی که در شکل استفادهٔ مـوف از عناصـر اشـمیتی وجـود دارد، نسـبتی اسـت کـه او میـان جـوهرهٔ ذاتی جامعه، یکپارچگی آن و مسئلهٔ کثرت‌گرایی برقرار می‌کند. او در اینجـا بـه این مسئله اذعان می‌کند کـه یکـی از بیـنش‌هـای اصـلی اشـمیت ایـن تـز اوسـت کـه هویت‌های سیاسی عبارتند از: نوع خاصی از رابطهٔ «ما/ آنها»؛ رابطهٔ دوست/ دشـمنی کـه می‌تواند از دل اشکال متنوعی از روابط اجتماعی سـر برآورد (موف، ۱۳۹۱: ۲۱).

از نظر موف، این فهم از «مخالف» باید به طور واضحی از استفاده‌ای که در گفتمان لیبرال دارد، متمایز شود. در این درک نه‌تنها حضور آنتاگونیسم نفی شده، بلکه مورد تأیید قرار گرفته است (ر.ک: Barrett, 1991). درست با اتکا به چنین فهمی از آنتاگونیسم است که می‌بینیم موف، چالش دموکراتیک خود را در تلاش برای شکل‌دهی رابطهٔ ما/ آنها در کنار پذیرش امکان «آنتاگونیسم» به شیوه‌ای متفاوت از آنچه مدنظر اشمیت بوده است نشان می‌دهد. از این‌رو وی تحت‌تأثیر مفاهیم اصلی موجود در اندیشهٔ سیاسی کارل اشمیت، امر سیاسی را به مثابهٔ «امکان همیشه موجود آنتاگونیسم» در نظر آورده است (موف، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۵).

ب) وجوه ناهمسان

موف سعی می‌کند تا با عملیاتی کردن فرآیندِ طرد و بیرون‌گذاری موردنظر اشمیت درون دموکراسی‌های لیبرال و با فراهم کردن شرایطی که بر اساس آن بشود شکلی از سیاست آنتاگونیستی درون یک دولت را تبیین کرد، امکان تازه‌ای از تعریف امر سیاسی به وجود آورد که براساس آن، سیاست نه به عنوان شکلی از آنتاگونیسم میان‌دولتی، بلکه مجموعه‌ای از تلاش‌ها و مبارزات سیاسی درون یک دولت را در برگیرد. به نظر می‌رسد که با شانتال موف، سیاست بین‌الدولتی اشمیتی به سیاست درون‌دولتی، تبدیل می‌شود. فهم تازه‌ای از سیاست به اعتبار امر سیاسی به دنبال توجیه امکان شکلی از پلورالیزم درون یک دولت است. با عنایت به همین تلاش است که موف، امکان به دست دادن تعریف متفاوتی از شهروند در دموکراسی‌های لیبرال را بررسی می‌کند. بر این اساس وجوه ناهمسان اندیشه موف با اشمیت در راستای سیاست و امر سیاسی به شرح زیر است.

- آنتاگونیسم ریشه‌کن‌نشدنی اشمیت و آگونیسم رام‌شدنی موف

موف با ایجاد تمایز چشمگیر بین آنتاگونیسم و آگونیسم، توضیحی حیاتی ارائه می‌دهد که هم تضاد در سیاست را حفظ می‌کند و هم آن را دموکراتیک می‌کند. از نظر موف، دوستی و دشمنی در سیاست نباید با هویت‌های ثابت، پایدار و غیر قابل مذاکره اشتباه گرفته شود. سیاست بدون آنتاگونیسم بی‌معنی است، اما با توجه به نقد موف از ذات‌گرایی، هویت‌های «ما» و «آنها» نباید دائمی و تردیدناپذیر تلقی شوند. به عبارت دیگر، تضاد نباید به شکل آنتاگونیسم (مبارزه بین دشمنان) باشد، بلکه باید به شکل

آگونیسم (مبارزه بین مخالفان) باشد. وظیفه اصلی سیاست دموکراتیک، ایجاد نهادهایی است که امکان وقوع مبارزات را به سبک و زمینه‌ای آگونیستی فراهم می‌کنند؛ نهادهایی که رقبا را دشمن نمی‌بینند، بلکه آنها را مخالفانی می‌دانند که به نوعی اجماع مبتنی بر تضاد تعلق دارند.

رسالت دموکراسی در یک فرم آگونیستی، میانجی خلق نهادهایی است که به تعارض‌هایی رخصت می‌دهند که ضرورتاً پدید خواهند آمد. به عبارت دیگر، تعارضات میان رقیبان و نه دشمنان. این واقعیتی آشکار است که آنتاگونیسم ریشه‌کن‌نشدنی است و می‌توان آن را رام کرد. موف در این زمینه می‌گوید: «از یکسو، من با اشمیت در این خصوص موافقم که نمی‌توان این آنتاگونیسم را ریشه کن کرد، در حالی که از سوی دیگر می‌خواهم امکان یک دموکراسی پلورالیستی را بیان کنم. بنابراین من مفهوم مدل آگونیستی را بسط دادم؛ مدلی که در آن تلاش می‌کنم تا نشان دهم که رسالت اصلی سیاست دموکراتیک، به طور خلاصه همانا تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم است» (نظری، ۱۳۹۶: ۲۷۴).

بنابراین اگر می‌خواهیم از یکسو استمرار بعد تخاصم‌آمیز منازعه را به رسمیت بشناسیم و از سوی دیگر قادر به رام شدنش باشیم، باید در پی رابطه‌ای از نوع دیگر، یعنی نوع سوم باشیم. پیشنهاد موف این است که این نوع سوم رابطه را «آگونیسم» بنامیم. «در حالی که آنتاگونیسم رابطهٔ «ما/ آنهایی» است که دو طرف، دشمنانی تلقی می‌شوند که در هیچ زمینهٔ مشترکی، سهیم و شریک نیستند. آگونیسم، رابطهٔ «ما/ آنهایی» است که هیچ راه‌حل عقلانی برای حل منازعاتشان وجود ندارد، ولی مشروعیت مخالفانشان را به رسمیت می‌شناسند. آنها مخالف هستند و نه دشمن ... ما می‌توانیم بگوییم که وظیفهٔ دموکراسی، تبدیل آنتاگونیسم یا خصومت به آگونیسم است» (موف، ۱۳۹۱: ۲۶-۲۷).

موف تلاش می‌کند با کشف شیوه جدیدی از رابطهٔ ما/ آنها، وضعیت آنتاگونیستی را مهار کند؛ زیرا برای اینکه منازعه به عنوان امری مشروع پذیرفته شود، باید به گونه‌ای باشد که موجب نابودی جامعه سیاسی نشود. به این معنا که باید بین طرفین درگیری، نوعی پیوند مشترک برقرار شود تا دیگری را دشمنی که باید از روی زمین محو شود، به

شمار نیاورند. موف این رابطه را «آگونیسم» می‌نامد که تفاوت آن با آنتاگونیسم این است که در رابطه پیشین، رابطه میان ما/ آنهایی است که دو طرف، دشمنانی به شمار می‌آیند که در هیچ زمینه‌ای مشترک، شریک و سهیم نیستند. اما در آگونیسم، رابطه میان ما/ آنهایی است که هیچ روش عقلانی‌ای برای حل منازعه‌شان وجود ندارد، ولی در عین حال مشروعیت مخالفان خود را به رسمیت می‌شناسند و آنها را مخالف خود به شمار می‌آورند، نه دشمنانی که باید حذف شوند. این به این معناست که در حل منازعه، آنها خود را متعلق به یک اجماع سیاسی می‌دانند (پورزکی، ۱۳۹۰: ۶۷).

- فاصله‌گیری بیشتر موف از مدل آنتاگونیسمی اشمیت

از نظر اشمیت، برای اینکه رابطه ما- آنها به رابطه‌ای سیاسی تبدیل شود، باید به شکل رابطه دوست- دشمن درآید. به نظر موف، آنتاگونیسم هم میان خود و دیگری، رابطه‌ای سراسر اخلاقی برقرار می‌کند. در آنتاگونیسم اخلاقی خود، دیگری را شری تلقی می‌کند که باید نابود شود و به جای آن، خود را سراسر خیر اخلاقی می‌بیند. این رابطهٔ آنتاگونیستی، سرشار از تک‌گویی و خشونت بی‌حدوحصر است. به نظر موف نمی‌توان از رابطه خود و دیگری یا ما- آنها فرار کرد و این دوسویه‌گری، بخشی از ماهیت وجودی و هستی‌شناختی انسان است. به نظر وی به جای انکار آنتاگونیسم باید به دنبال شیوه جدیدی از رابطه گشت؛ این وضعیت آنتاگونیستی را رام و مدیریت کند. موف بیان می‌کند که اگونیسم با مفهوم پساسیاسی لیبرالیستی از سویی و دیدگاه بنیادگرایانه اشمیتی از سوی دیگر متفاوت است؛ به طوری که در رابطه اگونیستی نمی‌توان به مخالفانی که خود را به عنوان دشمن تلقی می‌کنند، دست یافت. همچنین دست یافتن به رقبایی که در گفت‌وگو با آنها بتوان به وحدت، صلح و تفاهمی متداوم دست یافت، غیر ممکن است. بنابراین باید پذیرفت که دیگری می‌تواند مخالفی باشد که حتی با گفت‌وگو و مذاکرات عقلانی در محیطی برابر و غیر مخدوش نمی‌توان با او- آنها به توافق رسید. آنها مخالفانی هستند که شاید هرگز تبدیل به دوستان یا حتی رقبا نشوند و زمینه مشترکی هم بین آنها یافت نشود. با وجود این مشروعیت مخالفان و مخالفت به رسمیت شناخته می‌شود، به طوری که آنها در بنیادها نیز مخالف هستند و به عنوان دشمن تلقی نمی‌شوند.

موف تلاش می‌کند تا فاصلهٔ بیشتری از مدل اشمیتی آنتاگونیسم بگیرد. او به‌خوبی

از این مسئله آگاه است که برای اشمیت، «مفاهیم دوست و دشمن، معنای واقعی خود را وقتی می‌یابند که در امکان واقعی کشتن انسان‌ها دلالت کنند. جنگ از دشمنی برمی‌خیزد. جنگ، نفی وجودی دشمن است. این حد نهایی دشمنی است. این به این معنا نیست که دشمنی و جنگ باید چیزهایی رایج، طبیعی، آرمانی یا دلخواه باشند. با این حال تا زمانی که مفهوم دشمن اعتبار دارد، جنگ نیز باید امکانی واقعی باقی بماند (اشمیت، ۱۳۹۲ب: ۶۰). او سعی می‌کند تا با «خنثی» کردن مفهوم «دشمن» در اشمیت و تقلیل دادن آن به «مخالفی که به اعتبار تعلقش به جامعه، مشروعیت دشمنان خودش را به رسمیت می‌شناسد»، آنتاگونیسم اشمیتی را به آگونیسم موردنظر خودش تبدیل کند. به بیان بهتر، در حالی که «آنتاگونیسم اشمیتی، نزاعی میان دشمنانی است که به دنبال نابود کردن یکدیگر هستند، «آگونیسم»، نزاعی بین «مخالفانی» است که هرچند با یکدیگر مخالفند، یکدیگر را به عنوان چشم‌اندازهایی قانونی در نظر می‌آورند (Crowder, 2006: 9).

- وارونه‌سازی امر سیاسی مورد نظر اشمیت از سوی موف

استفادهٔ موف از آنتاگونیسم اشمیتی، استفاده‌ای دل‌بخواهی است. در واقع دموکراسی آگونیستی او، نوعی وارونه‌سازی آن چیزی است که کارل اشمیت از مفهوم امر سیاسی افاده می‌کرده است. او هرچند ممکن است این مسئله را به ما یادآوری کند که قصد نداشته از عین مفهوم اشمیت بهره‌برداری کند، و هرچند توضیح خواهد داد که او در پی «خنثی‌سازی» آنتاگونیسم اشمیتی در چارچوب نزاعی آگونیستی برای حفظ ظرفیت‌های لیبرال دموکراسی و رادیکال کردن آن بوده است، نمی‌تواند این مسئله را نادیده بگیرد که این خنثی‌سازی و مدل دموکراتیک بیرون‌آمده از آن، همچنان تنها شکل دیگری از لیبرال دموکراسی است که تمامی نقدهای اشمیتی به مدل‌های موجود در زمان خودش را می‌توان به آن وارد دانست.

پروژهٔ شانتال موف، برخلاف ادعاهای پست‌مدرنیستی‌اش، پروژه‌ای عمیقاً ذات‌باور است. این پروژه با پذیرفتن ارزش‌های لیبرال دموکراسی به عنوان نتایج یک انقلاب تاریخی دموکراتیک، صراحتاً در مسیری قرار می‌گیرد که هویت‌های سیاسی- فرهنگی بیرون از گفتمان‌های دموکراتیک را به عنوان جهنم بیرونی لیبرال دموکراسی طرد کرده

و ادعاهای آنها را خارج از شمول ارزش‌های برابری، آزادی و کثرت‌گرایی موردنظرش قرار می‌دهد. این تناقض بنیادین در نظریهٔ سیاسی شانتال موف، مخاطب ریزبین را دچار همان ترس شدیدی می‌کند که فیلسوف پسامارکسیست آن را به عنوان انگیزهٔ اصلی‌اش از احیای امر سیاسی در جهانی که آن را در دام سیاست‌زدایی می‌بینند، به حساب آورده است (ملک‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

موف، اشمیت را در بدایت تفکر خویش در باب امر سیاسی قرار می‌دهد و البته این انتخاب، خودش نوعی اعلام موضع است. او برخی از نکات مهم اشمیت را برمی‌گیرد: اول از همه خودِ موضوع مربوط به ذاتِ امر سیاسی، تعریف امر سیاسی به عنوان قلمرو نیروهای آنتاگونیستی؛ اولویت و تقدم امر سیاسی (برسازنده بودن امر سیاسی) و نقدِ رهیافت‌های لیبرال- دموکراتِ جهان‌وطنی. مسئله این است که موف می‌کوشد یک نظریهٔ سیاسی دموکراتیک بسازد، کاری که اشمیت نکرد. او (۱۹۹۳) می‌گوید اشمیت چشممان را باز می‌کند که ببینیم در دموکراسی مدرن یک پارادوکس وجود دارد، اما خودش نمی‌تواند اهمیت واقعی‌اش را دریابد. اشمیت، دموکراسی پلورالیستی را به‌مثابه آمیزهٔ متناقضی از اصول آشتی‌ناپذیر[1] تعریف می‌کند؛ از یکسو، اجماع مشورتی (هدف سیاست دموکراتیک) و از سوی دیگر نیروهای آنتاگونیستی (ذاتِ امر سیاسی). اما این دو، یکدیگر را پس می‌زنند و به عقیدهٔ اشمیت، همین موضوع ما را به غیر ممکن بودن لیبرال دموکراسی رهنمون می‌کند. موضع اصلی موف (۱۹۹۹)، باژگون کردن این استدلال و اشاره به این است که تضاد میان منطق این‌همانی (اجماع) و منطق تفاوت (آنتاگونیسم) برسازندهٔ دموکراسی است.

- نپذیرفتن منطق عملکردی تعارض‌های موردنظر اشمیت از سوی موف

موف باور دارد که بنیاد جامعه انسانی بر منازعات دائمی و تفرق‌های سیاسی استوار است. اما این امکان هست که از «سیاست» به‌مثابهٔ نبردگاه اضداد عبور کرده و به «امر سیاسی» به‌مثابهٔ تلطیف خصومت‌ها رسید. او خواستار تلطیف فضاهای سیاسی جامعه و پرهیز از برخوردهای عنادآمیز و یا نابودسازی اغیار و نگاه‌های دشمن‌انگیز است تا از این رهگذر عملاً جریان‌ها و هویت‌های به حاشیه رانده‌شده بتوانند در فضای گفتمانی

1. Irreconcilable principles

پیرامون موضوعات و محورها و مسائل اجتماع و سیاست مشارکت داشته باشند.

موف، نقد اشمیت در الهیات سیاسی‌اش را می‌پسندد و بر این مهم تأکید می‌کند که تمام مفاهیم معنادار نظریه مدرن درباره دولت، مفاهیم عرفی‌شده یزدان‌شناختی هستند. او از یکسو، منطق تعارض‌آمیز مورد نظر اشمیت را قبول می‌کند. اشمیت سیاست را آوردگاهی برای تعارض حکومت‌گران از یک طرف و حکومت‌شوندگان از طرف دیگر به حساب می‌آورد. اما به‌رغم پذیرش سیاست، نگاه او هرچند دارای عناصری دموکراتیک است، به‌هیچ‌رو الزامات نگاه لیبرال را برنمی‌تابد. اینجاست که تعریف او از دموکراسی موجب می‌شود که نظام‌های توتالیتر یا مارکسیستی نیز خود را دموکراتیک تلقی نمایند. موف در نقد از اشمیت معتقد است که عنایت صرف بر دموکراسی -آنچنان که اشمیت عنوان می‌نماید- ضامن آزادی‌های فردی و حقوق شهروندی نیست. هرگونه اعتقاد به حاکمیت ملی یا مردمی می‌باید بالذات در دل خود، احترام به لیبرالیزم سیاسی را پذیرفته باشد تا به‌راحتی نتوان آن را توتالیتر یا دیکتاتوری نامید. در حالی که نگاه اشمیت، متضمن چنین نگاهی نیست. امر سیاسی از نگاه موف به روابط دوست و دشمن محدود می‌ماند (Mouffe, 2000: 173). بنابراین گویی او سیاست را به عنوان آوردگاه تعارض‌ها در دیدگاه اشمیت قبول می‌نماید، اما منطق عملکردی آن را قبول ندارد. از سوی دیگر، موف سنت لیبرالیستی غرب را نیز تخطئه می‌نماید. او معتقد است که مفهوم فردگرایانه سیاست به گونه‌ای است که تنها منافع فردی خاص را در منظومه لیبرال دموکراسی تعقیب می‌نماید و سیاست به‌مثابه آوردگاه تعارض‌ها را -آنچنان که اشمیت به‌درستی آن را فهم کرده است- نادیده می‌گیرد.

بنابراین برخلاف اشمیت که تعارض‌ها را می‌پذیرد، ولی حاشیه‌سازی مخالفان به شکل قهرآمیز را در دستور کار خود دارد، موف تلطیف فضاهای سیاسی جامعه از برخوردهای عنادآمیز، نابودسازی اغیار و نگاه‌های دشمنانه به نگاه‌های دوستانه و رقابت‌های مسالمت‌آمیز در قالب گفتمان را مورد توجه ویژه خود قرار می‌دهد (Mouffe, 2005: 51).

- پذیرش و عدم پذیرش پلورالیسم

موف با اشمیت علیه اشمیت می‌اندیشید؛ زیرا از نقد او درباره فردگرایی و عقل‌گرایی لیبرال برای ارائهٔ فهم جدیدی از سیاست دموکراتیک استفاده می‌کند. این در حالی

است که اشمیت معتقد است که پلورالیسم درون اجتماع سیاسی دموکراتیک، جایی نخواهد داشت و دموکراسی اشمیت، مستلزم وجود تودهٔ همگن است. بدین ترتیب موف به شیوه‌های سیاسی دیگری برای ایجاد رابطهٔ ما/ آنها می‌اندیشد.

از زمینه‌های فکری موف در زمینهٔ قائل شدن به ماهیت منازعه بار امر سیاسی و تمایز دوست/ دشمن، دیدگاه‌های کارل اشمیت است. هرچند این مسئله به معنای سرسپردگی کامل موف به دیدگاه‌های اشمیت نیست و درصدد واسازی ایدهٔ تودهٔ همگون و ضد کثرت‌گرای اشمیت -که فقط قائل به کثرت دولت‌ها بود، نه درون اجتماع سیاسی- برمی‌آید و پیشنهاد می‌کند با محور قرار دادن سازش بین دموکراسی و کثرت‌گرایی، «با اشمیت علیه اشمیت بیندیشیم» (موف، ۱۳۹۱: ۲۱).

موف اشاره می‌کند که نزدیک‌ترین مفهوم به آنتاگونیسم، همان مفهوم هژمونی است که در فهم و درک امر سیاسی و سیاست دموکراتیک مورد نظر او، اهمیت ویژه‌ای دارد. تبیین امر سیاسی به‌مثابهٔ امکان همیشه موجود آنتاگونیسم، مستلزم اذعان به نبود یک مبنای نهایی و همچنین قبول بُعد عدم قطعیت خواهد بود. به عبارتی مستلزم اذعان به ماهیت هژمونیک روابط اجتماعی و پذیرش این واقعیت است که هر جامعه‌ای ناگزیر محصول مجموعه‌ای از کردارها و رفتارهاست که تلاش می‌کند تا در زمینهٔ امکان و رخدادپذیری نظمی را برقرار نمایند (همان: ۲۴).

موف بر آن است که نخست با بهره‌گیری از مفهوم امر سیاسی نزد اشمیت، آن دسته از نظریه‌پردازانی را که خود به آنها لقب «پساسیاسی» داده، به چالش بکشاند و سرانجام هم با تأکید بر بعد خصمانه سیاست به عنوان جزء برسازنده امر سیاسی، آرای خود را بیان کند. در این راستا، موف تلاش برای ایجاد حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و آگونیستی را از وظایف اصلی نظریه‌پردازان و سیاست‌مداران دموکراتیک می‌داند که در آن، انواع پروژه‌های سیاسی هژمونیک مختلف بتوانند با هم رقابت کنند. بنابراین موف از جهان چندقطبی به جای جهان‌میهنی دفاع می‌کند (تاجیک، ۱۳۹۲: ۲۳۰). بنابراین موف با تمایزگذاری میان مفهوم سیاست و امر سیاسی، از رویکردی که به جوهرهٔ امر سیاسی (آنتاگونیسم) دارد، به حوزهٔ سیاست، دستگاه و نظام حکومتی خاصی (رادیکال دموکراسی) می‌رسد (باقری قلعه‌سری، ۱۴۰۱: ۵۹).

خوانش انتقادی اشمیت و موف

اشمیت

کارل اشمیت به خصلت ویژه سیاست می‌پردازد که آن را از سایر فعالیت‌های عرصه‌های دیگر مجزا می‌کند. او در تصورش از سیاست تمایل دارد که دموکراسی را به طور بنیادی از لیبرالیسم و از رویه‌های قانون‌گذاری‌شده انتخابات مردمی و قانون‌گذاری پارلمانی که مشخصهٔ عملکرد معمولی دموکراسی مدرن است، جدا کند. بنابراین انتقادهایی به شرح زیر از او وجود دارد.

- ابهام در تعریف امر سیاسی و در عین ساده‌سازی بیش از حد

یافتن تعریف روشنی از امر سیاسی در آثار اشمیت دشوار است. این تصور اشمیت که امر سیاسی با تمایز بین دوست و دشمن تعریف می‌شود، به دلیل ساده‌سازی بیش از حد پیچیدگی زندگی سیاسی مورد انتقاد قرار گرفته است. منتقدان استدلال می‌کنند که این دیدگاه، سیاست را به صرف درگیری تقلیل می‌دهد و همکاری، ایجاد اجماع و پتانسیل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در نظر نمی‌گیرد. تأیید امر سیاسی از سوی اشمیت، چیزی بیش از تأیید امر اخلاقی نیست. او ناخواسته بی‌اخلاقی خود را اخلاقی می‌کند.

در آثار اشمیت، امر سیاسی اغلب به صورت سلبی و در تقابل با مفاهیمی مانند سیاست و اقتصاد، سیاست و اخلاق، سیاست و حقوق مورد توجه قرار گرفته است. به تعبیر اشتراوس، اشمیت آشکارا از ارائه تعریفی جامع از امر سیاسی و اینکه «چه چیزی خاص امر سیاسی است»، صرف‌نظر می‌کند و از آغاز با مفروض گرفتن مفهوم امر سیاسی، به بحث درباره ضرورت‌ها، الزامات و پیامدهای آن می‌پردازد (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۱۳۶). اشمیت حتی مشخص نمی‌کند که از حیث فرجام‌شناختی، غایت امر سیاسی چیست (نظری، ۱۳۹۴: ۱۰۰۸).

- طرز تلقی یک‌سویه از دشمن

در نگرش یک‌سویه اشمیت اگر تو دشمن من نباشی، پس دوستم هستی؛ بنابراین ما با همدیگر یا دوستیم یا دشمن یکدیگریم. اشمیت از لیبرالیسم به دلیل تلاش برای کاهش سیاست به بحث‌های حقوقی و اقتصادی انتقاد می‌کند. لیبرالیسم سعی دارد سیاست را به عرصه‌ای بی‌طرف تبدیل کند که در آن گفت‌وگو و مباحث عقلانی، جایگزین تقابل‌های واقعی سیاسی شود. اما اشمیت معتقد است که چنین رویکردی،

یک توهم خطرناک است، زیرا سیاست همیشه با تضاد و دشمنی همراه است.

اشمیت در نقد لیبرالیسم معتقد است که لیبرالیسم با قائل شدن به خودگردانی حوزه‌های مختلف و بدگمانی حاد نسبت به دولت و سیاست، اولویت دادن به مقاصد اقتصادی و ایجاد نظام اقتصادی- فنی تولید و مبادله، دولت و سیاست را از معنای اختصاصی آن یعنی تمایز دوست/ دشمن تهی می‌کند؛ زیرا لحظات چشمگیر سیاسی، مقارن است با لحظاتی که در آن دشمن، با وضوحی عینی به عنوان دشمن شناخته می‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۶).

- تئوریزه کردن خشونت سیاسی

تئوریزه کردن خشونت سیاسی به معنای تلاش برای توجیه، توضیح و تحلیل خشونت در عرصه سیاسی با استفاده از نظریه‌ها و مفاهیم مختلف است. این فرایند شامل بررسی ریشه‌ها، انگیزه‌ها، اهداف و پیامدهای خشونت سیاسی در جوامع مختلف است. اشمیت، خشونت را ذاتی امر سیاسی می‌داند و معتقد است که «دوست/ دشمن»سازی یکی از عناصر اساسی سیاست است و می‌تواند منجر به خشونت شود.

مفهوم «سیاست و بوطیقای خشونت الهی» به بررسی رابطهٔ پیچیده میان خشونت، سیاست و الهیات در اندیشهٔ کارل اشمیت می‌پردازد. این مفهوم، به‌ویژه در آثار اشمیت، نشان می‌دهد که چگونه خشونت به عنوان یک عنصر اساسی و ذاتی در سیاست، می‌تواند در قالب‌های مختلفی از جمله خشونت الهی توجیه شود. اشمیت با طرح مفاهیمی چون «امر سیاسی»، «حاکمیت و وضعیت اضطراری» و «دوست/ دشمن»، خشونت را نه یک پدیده صرفاً ابزاری، بلکه بخشی از منطق و ساختار درونی سیاست می‌داند.

اشمیت معتقد بود که امر سیاسی در ذات خود با خشونت و تضاد همراه است. او مفهوم «دوست/ دشمن» را به عنوان هسته اصلی سیاست مطرح کرد و معتقد بود که تمایز میان دوست و دشمن و در نتیجه امکان وقوع خشونت، برای تعریف و شکل‌گیری هویت سیاسی، ضروری است. اشمیت با بررسی الهیات سیاسی، به دنبال نشان دادن ریشه‌های عمیق مفاهیم سیاسی در باورهای دینی است. مفهوم «سیاست و بوطیقای خشونت الهی» به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از نقش خشونت در سیاست، چگونگی توجیه آن از طریق مفاهیم دینی و الهیاتی و همچنین جنبه‌های زیبایی‌شناختی و

نمادین آن داشته باشیم.

نظریه اشمیت در باب سیاست، محصول انتزاعی نابه‌جاست. اشمیت به‌وضوح دشمن سیاسی را از هر نوع دیگری از هماورد، مثلاً هماورد دینی یا اقتصادی، تفکیک می‌کند و متذکر می‌شود که دشمن، دست‌کم به‌صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آمادهٔ مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند که معمولاً جمع‌های آمادهٔ مبارزه، دول حاکم هستند (اوربک، ۱۳۹۳: ۱۶). هرچند تنش میان رقیبان برای سیاست می‌تواند امری ذاتی و اجتناب‌ناپذیر باشد و به جنگی نابودگرانه به عنوان نشانهٔ ارادهٔ محکم بینجامد، با این حال در طول جنگ نابودگر، چشم‌اندازهای چندگانه نسبت به چگونگی گشایش جهان به روی ما منهدم یا به‌شدت مختل می‌شود. بدین ترتیب برخلاف نظر اشمیت، جنگ هرگز با سیاست سازگار نیست (نظری، ۱۳۹۴: ۱۰۱۲).

موف

- فاصله‌گیری از سنت خردگرایانه روشنگری و رویکردهای جامعه‌شناختی متعارف

تأکید موف بر احساسات و عواطف، او را از سنت خردگرایانه روشنگری دور می‌کند و خطر گرایش به پوپولیسم و عوام‌فریبی را افزایش می‌دهد. او با ارائه نظریه‌ای نوآورانه درباره امر سیاسی، به‌ویژه با تأکید بر نقش رقابت و تقابل در سیاست، مورد توجه و در عین حال انتقاد قرار گرفته است. منتقدان او معتقدند که نظریه او به‌شدت با سنت خردگرایانه روشنگری و رویکردهای جامعه‌شناختی متعارف، فاصله دارد و بیش از حد بر احساسات تکیه دارد. موف با برجسته کردن نقش رقابت و تقابل در حوزه سیاست، دیدگاهی پسابنیادین به سیاست ارائه می‌دهد که در آن، سیاست به عنوان یک عرصه دائمی برای مبارزه و تعارض در نظر گرفته می‌شود.

- مخالفت با تفاسیر سنتی سوسیالیسم

نظریه موف به‌ویژه در برابر تفاسیر سنتی از سوسیالیسم و مارکسیسم، رویکردی رادیکال و سازش‌ناپذیر دارد. نظریه شانتال موف با ارائه دیدگاهی جدید و انتقادی به امر سیاسی، مباحث مهمی را در این حوزه مطرح کرده است. با این حال رویکرد او با انتقادهای جدی مواجه شده که بر ضرورت توجه به خردگرایی، روشن‌گری و عوامل ساختاری در تحلیل‌های سیاسی تأکید دارند. تصور و برداشت موف از آنتاگونیسم بیش از آنکه ناظر به اقتصاد سیاسی باشد، فرهنگی- دینی- قومی است. در کار او چندان از

آنتاگونیسم به معنای تضاد و تخاصم طبقاتی، خبری نیست و بیشتر برحسب شیوه‌های زیست و فرهنگ‌های متضاد و متخاصم غربی/ غیر غربی فهمیده می‌شود.

امر سیاسی موف برخلاف لفاظی‌های به ظاهر رادیکالش در محدودهٔ سیاست تفاوت (هویت) باقی می‌ماند و هرگز ره به نقدِ رادیکال سرمایه‌داری نمی‌برد. به عبارت دیگر این سیاستِ [تفاوت؛ هویت] تساهل‌گرا با آنتاگونیسم زیربنایی نبرد طبقاتی روبه‌رو نمی‌شود (ژیژک، ۱۳۹۸: ۲۲۹).

- دنباله‌روی از رویکرد، گفت‌وگو و اجماع حداقلی در اوج تضاد و آنتاگونیسم

موف از یکسو بر این نظر است که آنتاگونیسم و تضاد بین خود و دیگری، امری هستی‌شناختی و از این‌رو حل‌ناشدنی است و از سوی دیگر به دنبال راه‌حل‌هایی است که این آنتاگونیسم را به آگونیسم تبدیل کند. اما این فرایند تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم خود نیاز به پیش‌شرط‌هایی دارد که طرفین باید آن را بپذیرند. پس باید با هم رایزنی کنند و بعد از رایزنی هم باید با هم به اجماع برسند که آن پیش‌شرط‌ها را رعایت کنند. بنابراین حتی موف هم در اوج تضاد و آنتاگونیسم به دنبال رایزنی، گفت‌وگو و اجماع حداقلی است (Erman, 2009: 8-9).

نتیجه‌گیری

موف به تبعیت از اشمیت، امر سیاسی را به‌مانند «تخاصم» مدنظر قرار می‌دهد و با انتقاد از لیبرال- دموکراسی کنونی، باور دارد که نمی‌توان تخاصم را از سیاست، محو نمود. بنابراین امر سیاسی، پیوند بسیار نزدیکی با تخاصم و آنتاگونیسم دارد و نپذیرفتن آن در لیبرال- دموکراسی به مفهوم چشم‌پوشی واقعیت سیاست است. موف با عاریه گرفتن از اشمیت، در جست‌وجوی این بوده که تنها با تصدیق به جنبهٔ آنتاگونیسم امر سیاسی می‌توان موضوع اساسی سیاست دموکراتیک را پیش کشید. او کوشش نموده تا از مدل اشمیتی آنتاگونیسم، بیشتر فاصله گیرد. او به‌خوبی می‌داند که از دید اشمیت، مضامین دوست و دشمن، مفهوم راستین خود را زمانی می‌یابند که بیانگر کشتن انسان‌ها باشد. بهره‌مندی موف از آنتاگونیسم اشمیتی، گزینشی است. به‌راستی دموکراسی آگونیستی موف، گونهٔ وارونه‌سازی مدل کارل اشمیت از اندریافت امر سیاسی به شمار می‌رود.

موف موضوع ضرورت بررسی امر سیاسی را از راه طرح خوانشی از مضامین امر سیاسی و آنتاگونیسمِ کارل اشمیت به پیش می‌برد. از دید او، امر سیاسی به حوزه منازعه مربوط می‌شود و از این‌رو گسترهٔ تصمیم است، نه گفت‌وگویی آزاد. او دو مبحث بسیار اساسی را در نگارش منتقدانه‌ای که به لیبرال دموکراسی‌های کنونی دارد، از اندیشهٔ کارل اشمیت به عاریت می‌گیرد. این مباحث، اصل آنتاگونیسم و مسئلهٔ تصیم‌گیری را در برمی‌گیرند. از دید موف، محور اساسی اندیشهٔ اشمیت، در باور او به پیدایش جوامع بر مبنای عمل واپس‌زنی و بیرون‌گذاری است. از چشم‌انداز او، از نگاه اشمیت پنداره‌های دوست و دشمن هنگامی مطرح می‌گردد که در راستای کشتن انسان‌ها لحاظ شود. بهره‌مندی موف از آنتاگونیسم اشمیتی، مقوله‌ای گزینشی قلمداد می‌شود. او دستاورد نظری خود را از برابرنهاد دوست- دشمن در اشمیت در سرمشقی که از لیبرال دموکراسی مدنظر دارد، بهره می‌گیرد. وی به دنبال بی‌اثر نمودن آنتاگونیسم اشمیتی، در راستای ستیزی آگونیسمی، به‌منظور پاسداشت گسترهٔ لیبرال دموکراسی و رادیکال نمودن آن بوده است، البته این بی‌اثرسازی و الگوی دموکراتیک حاصل از آن، همواره تنها گونهٔ دیگری از لیبرال دموکراسی به شمار می‌رود که همه نقدهای اشمیتی به نمونه‌های رایج در زمان خودش، بدان وارد می‌شود.

اندریافت کارل اشمیت از پنداره امر سیاسی و پنداره برجسته دوست/ دشمن او نه‌تنها بازیابه اساسی کارهای موف لحاظ می‌شود، بلکه علت اساسی فراخوانی او به آگونیسم پلورالیستی است. موف با اندریافت کثرت‌گرایی آگونیستی، نظریهٔ سیاسی را به حیطه سیاست واقعی می‌کشاند. فزونی‌گرایی آگونیستی مدنظر موف از یک نقص داخلی و اساسی رنج می‌برد و آن هم این است که سازگاری در آگونیسم، شدنی و بایسته نیست.

منابع

آرنت، هانا (۱۳۹۴) «سیاست چیست؟»، ترجمه نادر فتورچی و صالح نجفی، در: نام‌های سیاست، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، تهران، بیدگل.

امیدعلی، بابک و دیگران (۱۴۰۳) «برداشت رالز از امر سیاسی»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۳۶، پاییز و زمستان، صص ۱-۲۸.

اشتراوس، لئو (۱۳۹۲) «یادداشت‌هایی در باب کارل اشمیت: مفهوم امر سیاسی»، در: مفهوم امر سیاسی، کارل اشمیت، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.

اشمیت، کارل (۱۳۹۰) الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن‌خواه، جلد ۱، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۳الف) الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۳ب) مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.

اوربک، موریس (۱۳۹۳) «کارل اشمیت در جست‌وجوی امر سیاسی: الهیات، تصمیم‌گیری و مفهوم دشمن»، در: مفهوم امر سیاسی، کارل اشمیت، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.

باقری قلعه‌سری، اکرم (۱۴۰۱) «تمایز سیاست و امر سیاسی در فلسفهٔ سیاسیِ نوصدرائیان»، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۳۴، زمستان، صص ۵۵-۷۷.

پورزکی، گیتی (۱۳۹۰) سویه‌های سیاسی خود و دیگری در ادبیات داستانی دهه چهل جلال آل‌احمد، رساله دکتری، گروه علوم سیاسی، استاد راهنما عباس منوچهری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۲) پسامارکسیسم و پسامارکسیسم، تهران، علم.

حمیدی، سمیه (۱۳۹۴) «روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشهٔ کارل اشمیت»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۸، پاییز و زمستان، صص ۲۵-۴۸.

ژیژک، شان شیهان (۱۳۹۸) راهنمای سرگشتگان، ترجمه محمدزمان زمانی، تهران، علمی و فرهنگی.

عابدی اردکانی، محمد و نفیسه الله‌دادی (۱۳۹۷) «کارل اشمیت و تئوریزه کردن خشونت»، دوفصلنامهٔ علمی- پژوهشی غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان، صص ۱۱۵-۱۳۹.

ملک‌زاده، حمید (۱۳۹۳) «شانتل موف و وارونگی امر سیاسی»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی، شماره ۱۱، زمستان، صص ۱۳۱-۱۵۱.

موف، شانتال (۱۳۹۱) دربارهٔ امر سیاسی، ترجمهٔ منصور انصاری، تهران، رخداد نو.

---------- (۱۳۹۳) عرصهٔ آگونیسم، ترجمهٔ علی عباس بیگی، آخرین دسترسی: ۱۱ فروردین ۱۳۹۳، قابل دسترسی در: http://thesis11.com/Print.aspx?Id=135.

---------- (۱۴۰۳) انقلاب دموکراتیک سبز؛ پوپولیسم چپ و قدرت عواطف، ترجمه عرفان آقایی، چاپ دوم، تهران، کتابسرای میردشتی.

نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۶) «چرخش مفهوم سیاست و بازآفرینی امر سیاسی: درک زمینه‌های هستی‌شناختی»، فصلنامه سیاست، شماره ۴۱، بهار، صص ۲۵۷-۲۷۷.

---------- (۱۳۹۴) «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره چهل‌وپنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹۱-۱۰۱۴.

نیرومند آلانکش، مهین و خدایار مرتضوی (۱۴۰۰) «امر سیاسی از نظر شانتال موف در فهم و تبیین جنبش جلیقه زردها»، جستارهای سیاسی معاصر، سال دوازدهم، بهار، شماره ۱ (پیاپی ۳۹)، صص ۱۵۷-۱۸۱.

Arendt, Hannah (1998) The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.

Barrett, Michèle (1991) Ideology, Politics, Hegemony: FromGramsci to Laclau and Mouffe, Michigan Quarterly Review 30, 1991, pp. 231-58.

Crowder, George (2006) “chantal mouffe’s agonistic democracy”, Refereed paper presented to the Australasian Political Studies Association conference University of Newcastle 25-27 September 2006.

Erman, Eva (2009) What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory, https, //doi. org/10. 1177/0191453709343385.

Mouffe, Chantal (1999) Deliberative democracy or agonistic pluralism? Social Research 66(3): 745–758.

---------- (2000) Deliberative Democracy or agonistic pluralism, institute fur Hoherstudien (IHS). Wien institute for advanced studies, Vienna.

---------- (2005) On the Political. New York: Routledge.

Roskamm, N, (2015) On the other side of agonism: The enemy, the outside, and the role of antagonism. Planning Theory, 14(4), 384–403. https://doi.org/10.1177/1473095214533959.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۱۳۱- ۹۷
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم‌سازی «سوژهٔ مقیّد» و بازنمود آن در میان روشن‌فکران دینی

مجید سروند*

چکیده

سوژه در غرب، از شأنیتی یکسره آزاد و آگاه و مستقل و خودبنیاد به موقعیتی وابسته به ناخودآگاه، دیگری، تاریخ، سنت، ساختار، گفتمان و قدرت محدود شده و در نهایت توصیفی دیالکتیکی از آن مطرح می‌گردد. در این پژوهش، پرسش اصلی این است که در جریان روشن‌فکری دینی در ایران -پس از انقلاب اسلامی- سوژه، چه جایگاهی داشته است؟ فرضیهٔ پژوهش این خواهد بود که در جریان روشن‌فکری دینی در ایران به سوژگی آدمی -آن هم سوژهٔ فردی- توجّه و تأکید شده و قرائتی جدید -انسانی- از دین عرضه می‌شود که در سازگاری با اقتضائاتِ تمدن مدرن، بر محوریّتِ انسان، اراده، آزادی، حقّ انتخاب، شکوفایی، فردیّت و سوژگی است. در این مقاله برآنیم تا ضمن ارائهٔ مروری تاریخی از دگرگونی‌ها در درک و برداشت از مفهوم «سوژگی» در دوران مدرن، رویکردِ روشن‌فکری دینی بدان، به‌ویژه در آرا و آثار مهدی بازرگان را مورد مداقه قرار دهیم. همچنین با روش توصیفی- تحلیلی و بر پایهٔ منابع اسنادی و کتابخانه‌ای به تجزیه و تحلیل مطالب گردآوری‌شده خواهیم پرداخت.

واژه‌های کلیدی: سوژهٔ مقیّد، مکتب انتقادی، بازرگان، شبستری و سروش.

* دانش‌آموخته دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
majid.sarvand@gmail.com

مقدمه

در تاریخ تمدن غرب، قرون وسطی، زمانه‌ای تلقّی می‌گردد کـه در آن، نهـاد روحانیـت - کلیسا- و کشیشان چنان اقتداری یافتند که در مقامِ جانشـینی و مرجعیّـتِ رسـمیِ امـر قدسی و کلام الهی، هیچ حوزه‌ای را از چنبرهٔ سلطهٔ خود در امان نگاه نداشـتند. در ایـن میان، آدمی نیز بی‌آنکه بر خودبنیادی، خودمختاری و آگاهی خود استوار باشـد، یکسـره تحتِ نفوذ و استیلای نهادهای مذهبی و حکومتی قرار داشت؛ به طوری کـه ارادهٔ آزاد و فردیّتِ وی در تبعیّتِ بی‌چون‌وچرا از مرجعیّت‌ها و همسان‌سازی و یکرنگـی بـا جماعـت مضمحل می‌گشت. امّا چنین وضعیّتی تداوم نیافـت و شـکل‌گیـری جریـان‌هـایی چـون رنسانس، دین‌پیرایی و انقلاب‌های علمی و صنعتی در دنیای غرب، دگرگونی‌هـای عظـیم و عمیقی را در تمامی ساختارهای دینـی، فرهنگـی، اقتصـادی، اجتمـاعی و سیاسـی بـه همراه آورد که بیانگر ورود به عصری نو بود که بعدها «مدرنیته» نام نهاده شـد. جـدای از اهداف و آثار عینی مدرنیته که شاملِ تغییر در مظاهرِ تمدن غرب و آغاز رویکردِ نوسازی بود، تحوّلاتِ اساسی در حوزه‌های فکری و فرهنگی رخ داد. بدین‌ترتیب کـه تجـدّدگرایی و روشنگری به عنوانِ پاسخی به عصر تاریکی و اقتدارِ بی‌حـدّ و حصـرِ کلیسـا، نهادهـا و مراجعِ دینی و رسمی را به حاشیه راند و به‌تدریج با طرح مفاهیمی چـون قـانون عرفـی، حقوق طبیعی و حقوق بشر، طبیعت‌گرایی و رویکرد علمی، عقل‌گرایی، نهادهای مـدنی و مردمی، سکولاریزم و... عملاً نه‌تنها امکانِ یکّه‌تـازیِ روحـانیون را مختـل سـاخت، بلکـه سلطهٔ حاکمان و قدرت‌های دنیوی را نیز به چالش کشید.

به طور مشخّص می‌توان عاملیّتِ اصلی در گـذار بـه دوران جدیـد را ظهـور نـوعی از انسان‌گرایی دانست که اساسش بر «سوژگی» و «فردیّتِ» آدمی بود. در واقع اساس و بنای مدرنیته را بایستی در شکل‌گیری و محور قرار گرفتن «سـوژهٔ» نقّـاد و خودبنیـادِ عاقـل و آگاه و فاعلی جست‌وجو کرد که منشأ و سـرّ آن را در کوگیتـوی دکـارتی، «مـی‌اندیشـم، پس هستم»، بازمی‌یابیم. «منِ» دکارتی و انسـانِ عصـر رنسـانس و روشـنگری بـه عنـوانِ سوژه‌ای خودمختار (به معنای داشتن ارادهٔ آزاد و قدرتِ انتخاب، چه در سـاحت ذهـن و نظر و چه در ساحت عین و عمل)، نه‌تنها در جایگاهِ شناسـندهٔ جهـانِ پیرامـون خـویش

برآمد، بلکه فراتر از آن مقامِ تفسیر، در پیِ «تغییرِ» جهان و تحقّق بخشیدن به توانایی‌ها، انتظارات و خواست‌های خود نیز بود.

از نظر کانت، «روشنگری، خروج آدمی است از نابالغیِ به تقصیرِ خویشتنِ خود و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است، بدون هدایت دیگری» (کانت و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷). حال اگر «سوژگی» و «فردیّتِ» آدمی را مهم‌ترین محصولِ روشنگری و دنیای مدرن و صفت بارزِ یک کنشگرِ خودآگاه، صاحب اراده و خودمختار بدانیم که در جست‌وجوی فهمِ هستی و کشف حقیقتِ وجودی خود و هستی و معنا بخشیدن به آن است، می‌توان مدّعی بود که از نقطه‌ای در تاریخ اندیشه سیاسی، با به رسمیّت شناخته شدنِ خودآفرینی، رشد و بالندگی فردی و ردّ هرگونه مرجعیّتِ مطلقهٔ شخصیّتی، مرکزِ توجّه و مرجعِ تأکید از «شهریاری» به «شهروندی» و حقوق و آزادی وی تغییر می‌یابد. از این‌رو در پژوهش‌های سیاسی نیز تحولات اساسی رخ نموده، برخلافِ رویکردهای سنتی و کلاسیک، سیاست تنها سخن راندن از نهادهای حاکمیتی و شخصِ حاکم نبوده و می‌توان اموری در ظاهر غیر سیاسی -در اینجا سوژگی و فردیّت- را موضوعاتی در حوزهٔ امر سیاسی ورایِ ساحت عینی، تجربی و نهادینهٔ علم سیاست قلمداد کرد.

در سیرِ تطورِ تفکرِ غربی، سوژهٔ مستقل، آزاد و آگاه از سوی جریان‌ها و نحله‌های مختلفی همچون مارکسیسم، ایدئولوژی بورژوازی، روان‌شناسی فروید، زبان‌شناسی سوسور، مکاتب ساختارگرا، نظریه‌های گفتمانی، پست‌مدرنیسم و... با چالش جدّی مواجه شد. در ادامه نیز اندیشمندانی چون ویتگنشتاین و هوسرل، تلاش‌هایی در جهت ردّ دوآلیسم سوژه/ ابژه یا آگاهی/ جهان انجام دادند؛ بدین صورت که هرچند جهان و تمامی متعلّقات آن، جهانِ من و پدیداری در برابرِ آگاهی است، در عین حال اندیشه نیز همواره اندیشهٔ چیزی، آگاهی «آگاهی از» متعلّقی بوده و سوژه هم در شکل‌گیری، هویت‌یابی و کنش هدفمند خود معطوف و نیازمندِ ابژه است. از سویی دیگر، آدورنو و هورکهایمر -از اصحاب مکتب انتقادی- نیز صراحتاً به نقد موضعِ عقلانی و سوژه‌محورِ روشنگری پرداخته، خوش‌بینی‌های آن در جهت استقرار دموکراسی، جامعه مدنی و آزادی شهروندان را موهوم برمی‌شمارند؛ به طوری که تحتِ سلطهٔ نظامی خودکامه و تام‌گرا، آدمی عملاً به سازشکاری و یکرنگی با جماعت وادار شده، فرد در حصاری گرفتار

می‌آید که چگونگی تفکر و رفتارِ وی در قالب واکنش‌های متعارف و پیش‌بینی‌شده و در چارچوب «رفتار استاندارد» بر او تحمیل می‌گردد. همچنان‌که در صنعتِ فرهنگ نیز که فرهنگی توده‌ای است، هرگونه تفاوت، نوآوری و امر امتحان‌نشده که از قبل پیش‌بینی و متعیّن نگشته، حذف شده و در سایهٔ یکسانی با امر کلّی، فردیّت دروغین یا شبه‌فردیت بر همه‌جا حاکم شده است.

از این‌رو در توصیفی «دیالکتیکی» از سوبژکتیویته -همان رابطهٔ دوپهلویِ روشنگری و سلطه و یا روندی دیالکتیکی بین سوژه و ضرورت، یا آزادی و سرکوب- از سویی، سوژه نیرویی موجود در جامعه بوده، انسان همچنان دارای قدرت تحقّق خود است و از سویی دیگر، فردیّت در قالب صنعت فرهنگ و هویت‌های کلی و یکسان محو شده و فرد اسیر چارچوب‌ها و برنامه‌ریزی‌های از پیش موجود و متعیّن گشته است. از این منظر، در جهت رهایی‌بخشی آدمی از بند مناسباتی که او را به ابژهٔ تحت انقیاد و بردهٔ خود تبدیل کرده و آزادی و حق انتخاب وی را سلب نموده‌اند و در شرحِ امکان مفهوم‌سازی گذار از سوژهٔ سرکوب‌شده به سوژهٔ آزادشده، در طول متن مقاله، به مسئلهٔ سوژگی و قدرت نزد فوکو پرداخته‌ایم. با این اشاره که فوکو، سوژه شدن را نه امری ایستا و از پیش متعیّن، بلکه فرایندی متحول و پویا می‌داند که طی آن، سوژه به‌تدریج در شرایطی خود را می‌سازد که تحت تأثیرِ روش‌های انضباطیِ قدرت جهت‌دهی می‌شود. در واقع سوژه[1] از طرفی موضوع مطیع‌سازی و از طرفی دیگر فاعل شناسا و توانا به شناخت و آگاهی از خود و هویت خویش است. به باور فوکو، مبارزه علیه مُنقادسازی سوژه و به عبارتی خلق فردیّت و سوژگی جدید، با عبور از سوژه‌ها و هویت‌های تحمیلیِ موجود و تصوّر شیوه‌های دیگرِ بودن و تحقق‌بخشی به آنها ممکن خواهد بود. «باید آنچه را می‌توانیم باشیم، تصور کنیم و برسازیم».

با توجه به ملاحظات یادشده، بدین‌ترتیب مقصود مورد نظر از «سوژگی[2]» در پژوهش پیش رو را در یک کلام می‌توان «سوژهٔ مقیّد» عنوان کرد که وضعِ بودن -در- هستیِ انسانی مدرن است که علی‌رغمِ جنبه‌های آزادی اراده و خودمختاری خود، معطوف به

1. Subject
2. Subjectivity

محیطِ پیرامونی و ملزومات و تقیّدات آن است و از این منظر همواره در کشاکشی دائمی با ارادهٔ دیگری، تاریخ، نهادهای اجتماعی، مرجعیت‌های دینی، ساختارهای حکومتی و غیره قرار داشته، تلاش در مقاومت و فائق آمدن بر آنها دارد.

حال در راستای اهداف مقالهٔ حاضر، برآنیم تا در طول متن، از منظر رویکرد نظری یادشده، سوژهٔ مقیّد را در جریان «روشن‌فکری دینی» ایرانِ پس از انقلاب اسلامی، به‌ویژه آرای مهدی بازرگان مورد ملاحظه قرار دهیم. شایان ذکر است که درباره این جریان، نه‌تنها حول محتوا، مضامین و مدّعیاتِ اصلی آن، بحث‌های فراوانی صورت گرفته، بلکه حتی بر سر عنوان نیز مناقشه وجود دارد. در اینجا ناگزیر از آنیم که از شبهه‌ها و جدل‌های برون‌گفتمانی و نیز اختلافاتِ درون‌گفتمانی گذر کرده، مقصد و مقصود اساسی خود را بر محور نگرشی ارائه نماییم که نظریه‌پردازان شاخص این گفتمان یعنی «مهدی بازرگان»، «محمد مجتهد شبستری» و «عبدالکریم سروش» درباره انسان، فردیّت و سوژگی وی ابراز داشته‌اند.

از منظر هر یک از این متفکران، خوانشِ سنتی از دین در زمانهٔ مدرن، نه‌تنها ناکارآمد بوده، پاسخگوی مسائل انسان امروزی نیست، بلکه اسلام فقاهتی و تقلیدی، از جهاتی مانع رشد و تکامل و تحقّقِ استعدادهای بالقوّهٔ آدمی نیز می‌باشد. از این‌رو نخستین اقدامی که در اینجا شاهد آن هستیم، زیر سوال بردنِ قرائت رسمی از دین و ارائهٔ قرائتی جدید از آن است که در سازگاری با اقتضائات تمدّن مدرن، بر محوریت انسان، اراده، آزادی، حق انتخاب، شکوفایی، فردیّت و سوژگی وی شکل گرفته است. بدین‌ترتیب در غیریتِ با گفتمان حاکم که با فهمی فقهی، حداکثری و ایدئولوژیک از دین، در پیِ دنیوی کردن دین و سازمان‌دهی نظامات سیاسی، اقتصادی و حقوقی با آن و اجرای احکام اسلامی و فتاوی فقهی در جامعه است، به اعتقادِ روشن‌فکران دینی، فقه از حرام و حلال شرعی فراتر نرفته، از قانون‌گذاری، برنامه‌ریزی اجتماعی و مدیریت ناتوان است؛ و گوهر دین همانا تجربهٔ دینی و ایمانِ مبتنی بر آن است که امری فردی و درونی بوده، گذشته از اهداف اصلی اخروی آن، در زندگی این‌جهانی تنها به واسطهٔ جهت‌گیری‌های اخلاقی، معنادار ساختن زندگی و آزادی درونی حائز اهمّیت است. آزادی از مرجعیت‌ها و اتوریته‌هایی که تکلیف‌گرایانه و بی‌چون‌وچرا، تسلیم و تعبّد

می‌طلبند و از رشد درونی افراد و به بار نشستن انسان‌های خودآگاه، نقّاد، خردورز و نوآور جلوگیری می‌نمایند.

بر این اساس در رویکرد لیبرالی، اگزیستانسیالیستی و اومانیستی روشن‌فکران دیندار و در تفسیری آزادی‌خواهانه و انسان‌محورانه از دین، معنای دین را بایستی نوعی تجربه و سلوک معنوی انسانی در حال شدن دانست که از حضور بی‌واسطهٔ آدمی در پیشگاه خداوند پدید آمده و رافع نیازهای وجودی وی است؛ به طوری که زیست معنوی و خلاّقانه و ایمان‌ورزی آگاهانه و آزادانه بتواند موجب شکوفایی استعدادها، تحقّق خود اصیل آدمی و رشد «فردیّت دینی» وی گردد. در همین باره، نکتهٔ شایان ذکر آن است که در نگرش دینی به روشن‌فکری، هرچند آدمی، آزاد و صاحب حق و اراده بوده، توانا در به کارگیری هر چیزی در جهت شکوفایی قوا، خودتحقق‌بخشی، ساختن جهان و حتی بسط تجربهٔ نبوی و خداگونگی است، تحقق کامل وجودی، تمامیت و آزادی درونی و روحی او در گروی اتصال با خداوند است؛ چیزی که ما از آن به «سوژهٔ مقید به خداوند» یاد می‌کنیم.

درباره پیشینهٔ پژوهش نیز با توجه به محدودیت حجم واژگان در نگارش مقاله، تنها به کتاب رویارویی فکری ایران با مُدرنیت نوشتهٔ «فرزین وحدت» اشاره می‌شود که از منظر اهداف مقالهٔ حاضر، اثری مهم و قابل توجه است. وحدت بر آن است تا به مواجههٔ متفکران ایرانی با مدرنیته بپردازد. این مسئله البته وجوه گوناگونی دارد که از پذیرش وجه اثباتی مدرنیته و فراموشی وجه رهایی‌بخش آن گرفته تا بهره‌گیری «باواسطه» از مفاهیم اصلی مدرنیته، مانند سوژگی را در برمی‌گیرد. در گفتمان‌های اسلامیِ انقلاب ۱۳۵۷، سوژگی باواسطه در تعریف وی، ذهنیت انسانی‌ای بود که انسان‌ها آن را به صفات ایزد یکتا، نظیر اراده مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق نسبت داده و سپس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده‌اند. به باور وحدت، در اینجا نه با انکارِ سوژگی انسان روبه‌روییم و نه با استقلال آن. در واقع با سوژگی‌ای مواجه‌ایم که وابسته به ذهنیت خداوند است. اینکه انسان، خلیفه‌الله خطاب می‌شود نیز در همین راستا قابلِ فهم است (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

فرزین وحدت چنین نگرشی را در شخصیت‌های تأثیرگذاری چون علی شریعتی،

امام خمینی و شهید مطهری مشهود می‌بینند؛ به طوری که آنها ضمنِ اذعان بر مفاهیمی که دالّ بر سوژگی آدمی‌اند، مانند اراده، آزادی، آگاهی، کنشگری، خلاقیت، خودسازی، مسئولیت و...، در نهایت خودمختاری وی را مستلزم اطاعت از ارادهٔ خداوند می‌دانند. برای نمونه آیت‌الله مطهری، فردِ تکامل‌یافته را وارسته از محیط بیرونی، ولی در عین حال وابسته به عقیده و ایمان می‌پندارد و همچنان که انسان را سازنده و معمارِ خویشتن تلقّی می‌کند، نقش نهادهای دینی را برجسته دیده و بر هدایت از بالا تأکید دارد (ر.ک. وحدت، ۱۳۸۳: بخش دوم، فصل چهارم).

مبانی نظری پژوهش؛ سوژهٔ مقید

ریشه مفهوم «سوژه» را باید در سنت دکارتیِ تفکیک میان ذهن/ عین یا سوژه/ ابژه و عقل/ طبیعت بازجست؛ به طوری که سوژهٔ دکارتی در فضای رو به رشدِ مفاهیمی اومانیستی چون انسان‌گرایی، فردگرایی، خودمختاری و آزادی و عاملیت انسانی در مقام فاعل شناسا و به عنوان مرکز جهان مقرّر شده بود تا «حاکم و مالک بر طبیعت» گشته، هر چیز دیگری را در هستی به عنوان ابژه، مورد شناخت، سلطه و بهره‌وری خود قرار دهد و بدین ترتیب نقش فعّالانه و خلاّقانهٔ خود را در تاریخ رقم زند. این رویکرد را دکارت در «گفتار در روش»، ذیل کوگیتوی دکارتی که می‌توان آن را اصل اساسی و محور کانونی فلسفه وی در نظر داشت، بدین‌گونه شرح می‌دهد:

> «... برخوردم به اینکه در همان هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیهٔ «می‌اندیشم، پس هستم»، حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیبِ شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم» (دکارت، ۱۳۷۲: ۲۴۴).

بدین ترتیب موج اول مدرنیته بر معیارِ محوریت انسان و سوژگی وی در سیطرهٔ مطلق و بی‌چون‌وچرا در ابژه‌های طبیعت بنا نهاده شد. آدمی به عنوان محور عالم می‌توانست در هر چیزی دخل و تصرف کرده، جهان را به میل خودش تغییر دهد و

نقش مورد پسند خود را بر آن حک نماید. بدین ترتیب سوژۀ انسانی از موضعی بر فوق تاریخ، سنت، عقاید جزمی و سایر موجودات به‌عنوان ابژه‌های تحت استیلای خود، با خودمختاری، خودفرمانی و ارادۀ مطلقِ خویش، توانایی‌ها و خواست‌های درونی خود را تحقّق می‌بخشید و هیچ‌گونه محدودیتی را برنمی‌تافت. لازم به ذکر است که اصلاحات مذهبیِ پروتستانتیزم نیز که درکی شخصی و تجربی از مذهب ارائه می‌داد و فرد را از ذیل سلطۀ کشیشان و نهادهای مذهبی جدا می‌ساخت، در باروریِ چنین رویکردی به سوژه، یاری رسانید. در همین زمینه می‌توان اشاره‌ای داشت به انقلاب‌های علمی قرن هفدهم میلادی که انسان را مسخّر طبیعت و توانا بر گشودن رموز و قوانین پنهان آن می‌دانست و نیز عصر روشنگری در قرن هجدهم که در برابر دوران تاریک قرون وسطی، منادی روشنایی بود و با استوار ساختن آدمی بر ستون متقن خردورزی و علم‌اندوزی، رها شدن از هر آن چیزی را که موهوم و خرافات و متعصّبانه و جزمی قلمداد می‌شد، ترویج می‌نمود.

اما دیری نپایید که این درک و تصور از سوژۀ مستقل و آزاد و آگاه، از جانب اندیشمندان و جریان‌های فکری گوناگون با چالش مواجه شد. در مارکسیسم، مرکز ثقل و محوریّت تحولات اجتماعی و دگرگونی‌های تاریخی از فردِ انسان به مناسبات تولید، روابط اجتماعی و آگاهی طبقاتی معطوف می‌شد و سوژۀ فردی تنها در کلیّت زندگی اجتماعی، همبستگی پرولتاریایی و ساختارهای تاریخی معنا پیدا می‌کرد. بدین ترتیب کنش فردی تحت سیطرۀ مجموعه‌ای از منابع و محدودیت‌های مادی و فرهنگی قرار می‌گرفت که ریشه در سنت‌ها، چارچوب‌ها و شرایط عینیِ تاریخی دارند که از گذشته به میراث مانده و یا از سوی دیگرانی به وجود آمده است که خود نیز از محصول کار خود بیگانه شده‌اند. از سوی دیگر، ایدئولوژی بورژوازی نیز که ابتدا موافقت خود را در جهتِ انباشت سرمایه با سودجویی فردی نشان داده و محوریت انسان را پذیرفته بود، با افزایش عظیم منابع ثروت و شکل‌گیری تضادهای طبقاتی، کمتر به گذشتۀ اومانیستی خود ارجاع داده و در عوض، دکترین مالتوس و داروینیسم اجتماعی عقلانیت رفتارها و سیاست‌های انسان‌دوستانه را که فکر می‌شد با قوانین طبیعی «بقا اصلح» متضاد است، به زیر سوال بُرد.

بدین ترتیب انسان اقتصادی به‌مثابه دریافت نهایی سرشت واقعی انسان و قوانین

طبیعت، جایگزین اومانیسم شد. «یک‌بار دیگر انسان‌ها تبدیل به قربانی‌های منفعلِ نیروهای فوق بشری و فرای کنترلشان شدند. از طریق تابع ساختن تمام تلاش‌های انسانی به بُت نوینِ تولید سرمایه، فرآیند انسانی شدن که همراه بود با عروج سرمایه‌داری، مبدل شد به یک فرآیند جدید و قدرتمند غیر انسانی شدن» (ماتیک، ۱۹۶۵: ۲). در همین راستا در روان‌شناسی نیز «زیگموند فروید[1]» با طرح مفهوم «ناخودآگاه» در تحلیل شخصیت انسان، در تصوّرِ سوژهٔ یکسره خودآگاه و عاقل و تام تردید وارد ساخت و با مرکززدایی از سوژهٔ از هم گسیخته، به خاستگاه غیر عقلانی و غیر ارادی کنش‌های بشری پرداخت.

علاوه بر تحوّلاتی که در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در زیر سؤال بردن سوژهٔ خودمختارِ موج اول مدرنیته رخ داد، در نتیجهٔ رویکردهای جدید به زبان‌شناسی و شکل‌گیری مجموعه‌ای از نظریه‌های گفتمانی نیز این امر تشدید یافت. «فردیناند دو سوسور[2]»، زبان‌شناس ساختارگرای فرانسوی معتقد بود که معنای جمله‌هایی را که ما بیان می‌نماییم، تنها در بافتی از قواعد زبانی و نظام‌های معناییِ فرهنگِ جاری در جامعه و در منطقی اجتماعی و نه فردی سامان می‌یابد که از پیش موجود بوده، از کنترل ارادهٔ فردی خارج است. در نظریه‌های گفتمانی نیز سوژه به واسطهٔ گفتمان برساخته شده و هدف، تحلیل قواعد و فرآیندهایی است که نتیجهٔ آن، شکل‌گیری سوژه‌های منقاد و مطیع و جهت‌دهی به کنش‌های او در مناسبات اجتماعی است.

بدین ترتیب چنان‌که به اختصار ملاحظه شد، در موج دوم مدرنیته شاهد «تجدّد سازمان‌یافته»ای هستیم که در نقش سوبژکتیو انسان و کارگزاری او تردید کرده، از انسانِ محصور در بندِ تاریخ، ساختارهای قدرت، سنت، غریزه و غیره سخن به میان می‌آورد. عناصر اصلی این گفتمان را می‌توان «سیستم» و «قدرت مشرف بر حیات» در نظر داشت (نظری، ۱۳۹۱: ۱۱۶-۱۱۹).

در ادامه و در راستای اهداف مقالهٔ حاضر، مناسب است تا به «لودویک ویتگنشتاینِ[3]» متقدّم و بحث سوژگی در آرای وی اشاراتی داشته باشیم؛ آنگونه که «هانس اسلوگا» در

1. Sigmund Freud
2. Ferdinand de Saussure
3. Ludwig Wittgenstein

«سوبژکتیویته در تراکتاتوس» بدان پرداخته است (ر.ک: اسلوگا، ۱۹۸۳). تراکتاتوس را می‌توان تلاشی برای توصیف جهان به بیانی کاملاً ابژکتیو در نظر آورد که البته این جهانِ ابژکتیو، تنها به صورت جهانِ یک سوژه مشخص می‌شود. در واقع ویتگنشتاین با به‌کارگیری «زبانِ من» به جای «زبان» و «جهانِ من» به جای «جهان»، اشاراتی سوژه‌محورانه را ملحوظ می‌دارد که البته آن هم صرفاً در مرز جهان و به‌اصطلاح به صورت حاشیه‌ای باقی می‌ماند. امّا آنچه برای ما مهم است این امر می‌باشد که از نظر ویتگنشتاین، شوپنهاور و واینینگر نشان داده‌اند که چطور می‌توان یک جهان ابژکتیو و فرض یک سوژه که جهان، جهان اوست را با یکدیگر وفق داد. هر چند به باور اسلوگا این تلفیق مشکلاتی به‌همراه دارد که ویتگنشتاین ناتوان از پاسخگویی بدان‌ها بوده (همان: ۱۲)، با این حال موضوعی است که برای ما می‌تواند مقدمهٔ خوبی برای بیان درک هوسرل از سوبژکتیویتهٔ معطوف به جهان باشد.

«ادموند هوسرل[1]» از آن جهت برای ما حائز اهمّیت است که وی با ردّ دوآلیسم آگاهی/ جهان و سوژه/ ابژه، با نفی همزمان اصالت عقل یا ذهن و اصالت تجربه یا مادّه، با کمک ایده‌هایی چون حیث التفاتی[2] یا قصدیت و شهود بی‌واسطه، در ایجاد ارتباط و پیوند بین سوژه و ابژه، تلاش‌های مؤثر فراوانی را در پیش گرفت. از نظر وی، انتقاد جدی به دکارت از همان جایی شروع می‌شود که او جدایی بین ذهن- عین و یا سوژه- ابژه را فرض می‌گیرد؛ به طوری که دکارت با روش شک دستوری خود و دستیابی به یک منِ اندیشنده و ذهنیت استعلاییِ غیر قابل شک و قابل اتقان، قدم‌های خوبی برداشته، ولی نمی‌توانسته جدایی اندیشه و جهان را نتیجه بگیرد. به باور هوسرل، اگر اندیشهٔ من وجود دارد، پس همانا این اندیشه معطوف به چیزی خواهد بود و متعلّقی دارد؛ و این همان مفهوم اساسی «حیث التفاتی» نزد هوسرل است که از آن به عنوان کلید و قلب پدیدارشناسی یاد می‌شود (وودراف اسمیت، ۱۳۹۴: ۴۹).

در این‌باره می‌توان اظهار داشت که اندیشه همواره اندیشهٔ چیزی است و آگاهی، «آگاهی از» متعلّقی خواهد بود و در میان تمام اعمال آگاهی می‌توان نوعی عینیّت و ابژگی را یافت که سوژگی معطوف به آن است. البته این تنها یک سویهٔ رابطه است و از

1. Edmund Husserl
2. Intentionality

طرفی دیگر، جهان و تمامی متعلّقات آن، چیزی نیست جز پدیداری که در شهودی بی‌واسطه در برابر التفاتِ آگاهی حاضر گشته، قوام می‌یابد. این عملکردهای قصدیت از جهاتی یادآور تحلیل کانت از تجربه است، اما تفاوت در اینجاست که «تفسیر هوسرل از ترکیب فعالانهٔ داده‌های تجربی، متضمن ایدهٔ صور پیشینی نیست که بر مواد فراهم آمده به وسیلهٔ حسّ سر پا منفعل بار می‌شوند. همچنین این تفسیر، او را گرفتار ثنویت کانتیِ نمود [یا جلوه] و «شیءِ فی‌نفسه» نمی‌سازد» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲: ۱۸۱-۱۸۴). بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌گردد، با ظهور فیلسوفان بزرگی چون هوسرل، سوژهٔ خودبنیاد، کاملاً آزاد و منفک از جهانِ دکارتی که در مافوق جهان بود، در پیوندی تنگاتنگ با جهان بیرونی قرار گرفته، دستخوش تحدیداتی اساسی می‌گردد؛ به طوری که سوژه در شکل‌گیری، هویت‌یابی و کنش هدفمند خود معطوف و نیازمند ابژه است.

حال در تکمیل مطالب یادشده، مقتضی است که به مقصود مورد نظر از «سوژگی[1]» در پژوهش پیش رو اشاره داشت که در یک کلام از آن می‌توان به «سوژهٔ مقیّد» یاد کرد. در واقع سوژگی در اینجا، وضعِ بودن در هستیِ انسانی مدرن است که علی‌رغم جنبه‌های آزادی اراده و خودمختاری خود، معطوف به محیط پیرامونی و ملزومات و تقیّدات آن است و از این منظر همواره در کشاکشی دائمی با ارادهٔ دیگری، تاریخ، نهادهای اجتماعی، حکومت و غیره قرار داشته، تلاش در مقاومت و فائق آمدن بر آنها دارد. این تعبیر از سوژه کمابیش همان چیزی خواهد بود که دغدغهٔ چپ‌گرایانی انتقادی چون «لوئی آلتوسر[2]» و اصحاب مکتب انتقادی از جمله «ماکس هورکهایمر[3]» و «تئودور آدورنو[4]» در دیالکتیک روشنگری و جامعه‌شناسان سیاسی‌ای چون «میشل فوکو[5]» بوده است و در ادامه بدان‌ها به فراخور بحث اشاراتی خواهیم داشت.

آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری، صراحتاً به نقد موضع عقلانی و سوژه‌محورِ روشنگری پرداخته، خوش‌بینی‌های آن در جهت استقرار دموکراسی، جامعهٔ مدنی و آزادی شهروندان را موهوم برمی‌شمارند. به باور آنها، روشنگری علی‌رغم ادعاهای

1. Subjectivity
2. Louis Pierre Althusser
3. Max Horkheimer
4. Theodor W. Adorno
5. Paul-Michel Foucault

خود در بر مسندِ سروری نشاندن آدمی و افسون‌زدایی از جهان و انحلال اسطوره‌ها، نظامی «خودکامه و تام‌گرا[1]ست» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۲۳). در روشنگری بر اساس «قانون هم‌ارزی» و «اصل درون‌ماندگاری[2]» -یعنی توضیح هر واقعه‌ای به‌مثابه تکرار- هدف، ریشه‌کن ساختنِ هر آن چیزی است که متباین و قیاس‌ناپذیر است. نه‌تنها همهٔ کیفیات در تفکّرِ ناب منحل می‌شود، بلکه آدمیان نیز عملاً به سازشکاری و یکرنگی با جماعت گردن می‌نهند و فرد در حصاری گرفتار می‌آید که چگونگی تفکر و رفتار وی در قالب واکنش‌های متعارف و پیش‌بینی‌شده و در چارچوب «رفتار استاندارد» بر وی تحمیل می‌گردد. «سوژه‌ها یا فاعلانِ آزاد سرانجام به همان گله‌ای بدل می‌شوند که به قول هگل، نتیجه و ثمرهٔ روشنگری است» (همان: ۳۳). در نتیجهٔ عقلانیتِ ذهنی و «فرمالیسم منطقی» نیز که به بهای سرسپردگیِ عقل به فکت‌ها و داده‌های بی‌واسطه حاصل می‌گردد، «سوژه و ابژه هر دو عقیم و بی‌اثر می‌شوند» (همان: ۵۱). آدورنو و هورکهایمر در «صنعت فرهنگ‌سازی» نیز معتقدند که وجود فرد فقط تا زمانی تحمّل می‌شود که شکّی درباره یکسانیِ کاملش با امر کلی وجود نداشته باشد. «فردیّتِ دروغین یا شبه‌فردیت بر همه‌جا حاکم است» (همان: ۲۱۹).

بدین ترتیب دغدغهٔ اصلی نویسندگان دیالکتیک روشنگری، برملا ساختن رابطهٔ دوپهلوی روشنگری و سلطه است، به نحوی که در نتیجهٔ چرخش روشنگری به نظامی تامّ و سلطه، در تقابلی آشکار با ادعاهای نخستینِ آن، سوژه و فردیت آن در قالب صنعت فرهنگ و هویت‌های کلی و یکسان محو می‌شود و فرد اسیر چارچوب‌ها و برنامه‌ریزی‌های از پیش موجود و متعیّن می‌گردد. بر این اساس هدف کانونی مکتب انتقادی، رها ساختن آدمی از بند مناسباتی خواهد بود که او را به ابژهٔ تحت انقیاد و بردهٔ خود تبدیل کرده و آزادی و حق انتخاب وی را سلب می‌نمایند. البته در اینجا تلاش برای احیای فردیت، بازگشتی به خود مطلق دکارتی یا فرد سقراطی نیست که مفروض اساسی در آن همانا دوآلیسم فلسفی آگاهی/ جهان و انگارهٔ فردِ کاملاً مجزا و جدایی فرد از جامعه است. به باور هورکهایمر، «آزادی فرد تنها در بافت جامعه‌ای برخوردار از نظم

1. totalitarian
2. immanance

عقلانی قابل دستیابی است» (میلر، ۱۳۸۴: ۴۲). بنابراین با فرض عدم جدایی سوژه و ابژه، وی نه «انفعال» مطلق فرد و نه «خودمختاری» مطلق او را می‌پذیرد، بلکه تنشی «دیالکتیکی» را میان آن دو متصوّر است که بنیان‌گذاری را به امکانی تاریخی بدل می‌سازد. در واقع هورکهایمر، رابطه‌ای متضاد را به طور همزمان فرض می‌گیرد: از سویی حوزه‌ای که در آن فردیت نیرویی موجود در جامعه است و از سویی دیگر حوزهٔ سازمان‌دهی، دستکاری زندگی، ستم و تعدّیِ حاصل از صنعت‌گرایی و فرهنگ توده‌ای. البته در متن همین رابطهٔ متضاد است که امکان مقاومت و تغییر فراهم می‌آید. «از دل سرکوب فردیت است که سوبژکتیویتهٔ انسان، به منزلهٔ نیرویی که می‌تواند از استیلای کنونی فراتر رود، بسط می‌یابد» (همان: ۴۴).

مارکوزه[1] نیز به‌ویژه در خرد و انقلاب، در پی ارائهٔ توصیفی «دیالکتیکی» از سوبژکتیویته است؛ به همان نحوی که هگل، بنیانی ماتریالیستی از سوبژکتیویته بنا می‌گذارد که مطابقِ آن خودسالاری سوژه را به وظیفهٔ عملی استقرار نظم اجتماعی در تحت حاکمیت عقل پیوند می‌زند. بدین ترتیب که دیگر نه‌تنها با مفهومی متافیزیکی از عقل روبه‌رو نیستیم، بلکه عقل دلالت دارد بر آزادی، به قدرتِ عملِ مطابق حقیقت و قدرتِ شکل دادن به واقعیت در راستای بالقوّگی آن و این امر مستلزم پذیرش بالقوّگی‌ها و خودبسندگی انسان است. «فقط انسان دارای قدرت تحقق خود است؛ دارای قدرت اینکه در تمامی فرآیندهای شدن، سوژه‌ای خودتعیین‌گر[2] باشد، زیرا فقط او دارای درکی از بالقوگی‌ها و دانشی از «انگاره‌ها»ست» (همان: ۶۰). در واقع به باور مارکوزه، دیگر فردِ انتزاعیِ فلسفهٔ بورژوایی مطرح نیست، بلکه با سوژه‌ای تاریخی مواجه هستیم که در عین حال که متأثر از قوانین عامِ تاریخ از طرفی و استیلای جوامع صنعتی تمامیّت‌خواه از طرفی دیگر است، اما از آنجایی که تاریخ فرآیند بوده، بخشی ضروری از آن مرحلهٔ خودآگاهی است که تنها انسان با کنش خودسالارانهٔ خود قادر به تحقق آن می‌باشد، روندی دیالکتیکی را بین سوژه و ضرورت یا آزادی و سرکوب، شاهد خواهیم بود.

در سطور فوق، شاهد تلاش‌های هورکهایمر و مارکوزه، از چهره‌های شاخص نظریهٔ

1. Herbert Marcuse
2. self-determining

انتقادی، در ارائهٔ راهکارهایی برای ایجاد نوعی امکانِ رهایی برای سوژهٔ تحت استیلای نظام نوین سرمایه‌داری هستیم که البته به باور «پیتر میلر[1]» نویسندهٔ کتاب «سوژه»، /ستیلا و قدرت، به‌مانند الگوی «بیناسوژگیِ» هابرماس، شرحی از چگونگی شکل‌گیری سوژه و «امکان مفهوم‌سازیِ گذار از سوژهٔ سرکوب‌شده به سوژهٔ آزادشده را نمی‌دهد...»؛ در حالی که آثار فوکو نسبت به نظریه انتقادی، توصیف پُربارتری از رابطهٔ میان سوبژکتیویته و قدرت ارائه می‌دهد (میلر، ۱۳۸۴: ۲۶ و ۹۳). از این منظر در ادامهٔ بحثِ حاضر به مسئلهٔ سوژگی و قدرت نزد فوکو خواهیم پرداخت.

میشل فوکو[2] با نقد خودمختاری و ارادهٔ آزاد انسان در جامعهٔ مدرن، در پی تحلیل این بحث است که با توجه به اینکه در حیات فعلیِ بشر، قدرت در تمامی ساحت‌های زندگی وی حتی در خصوصی‌ترین وجوه آن نفوذ یافته، سوژگی از چه طریقی امکان‌پذیر خواهد بود؟ لازم به ذکر است که نزد فوکو، قدرت نه محصورِ در یک نهاد یا ساختار، بلکه یک استراتژی بوده، از خصوصیتی چندبُعدی و شبکه‌ای برخوردار است؛ به نحوی که قدرت در حیطهٔ زندگی روزمره در پی اعمال تکنیک‌ها و عقلانیت‌هایی بر حیات فرد و جامعه است تا جدای از مجاری رسمی دولتی، از طریق خود فرد و افزایش توانایی‌ها و مهارت‌های وی، سودمندی اقتصادی و تبعیّت سیاسی را تضمین نماید. بدین ترتیب قدرت در «حکومت‌مندی لیبرال» برخلاف صورت‌های پیشین آن، که تنها مبتنی بر اقتدار و نفوذ دستگاه سرکوب و پلیس بود، در پی محدود کردن اعمال قدرت حکومت است تا علاوه بر تکنیک‌های استیلا و الزامات حکومتی، از تکنیک‌های خودفرمانی نیز در مطیع‌سازی و شکل‌دهی بر سوژه بهره بَرَد. فوکو در این راستا و در بیان رابطهٔ فرد با خود و پرورش خود بدون تحمیل قانون یا اصول اخلاقی و یا اجبارِ قوّهٔ قهریه، به یونانیان به عنوان نمونه‌ای تاریخی اشاره می‌کند. از نظر یونانیان، کنترل اعمال و افعالی که به لذّت و خوشی شدید و حاد مربوط می‌گردید، نه به واسطهٔ قانون‌گذاری و نظام اخلاقی عام و کلّی، بلکه به واسطهٔ مهارتِ پرورش‌یافتهٔ فرد که در برگیرندهٔ قضاوت و داوری وی و شناخت و دانش او بوده، مهارتی که مستلزم حکم‌فرماییِ فرد بر خود باشد، صورت می‌گرفت (ر.ک. لارنس، ۱۳۸۸).

1. Peter Miller
2. Paul-Michel Foucault

فوکو همچنین در آثاری از خود که مسئلهٔ امکانِ پزشکی و روان‌شناسی و در واقع سیاست‌های سلامت را مورد تبارشناسی قرار می‌دهد نیز به موضوع قدرتِ دخالت و تصمیم‌گیریِ علم پزشکی در خصوصی‌ترین حوزه‌های زندگی افراد و اعمال خشونتی خاموش و «امکان دائمی تنظیم فردی» و شکل‌گیری همزمان سوژه و ابژهٔ دانش می‌پردازد. حال همین الگو را می‌توان در دیرینه‌شناسیِ علوم انسانی و همبستگی اپیستمه یا نظام دانش و قدرت در ظهور نوعی انسان‌گرایی جدید مشاهده کرد که مطابق آن، آدمی به ابژهٔ دانشی ممکن بدل می‌شد که از کنار گذاردنِ استیلا و آزاد کردن خود به کمک سوبژکتیویته‌ای آزاد، ناتوان است. فوکو در «تنبیه و مراقبت» و جلد اول «تاریخ سکسوالیته» و در بررسی شیوه‌های تنبیه، ادغام سوژه در شبکه‌های مراقبت و فردیت‌دهی[1] نیز از روش‌هایی چون نفی یا منع، تقسیم‌بندی و طرد و تقابل‌گذاری بین صدق و کذب سخن به میان می‌آورد که در پی ترویج شیوهٔ سامان‌دهی هنجارمندِ زندگی فردی و در عین حال ارائهٔ دانشی حقیقی از این سوبژکتیویته‌اند. در واقع چنین فرایندهایی، پروژهٔ subjectification را که هم به معنای ساختن سوژه و هم به انقیاد درآوردن (منقادسازی) است، اجرایی می‌کنند؛ «فرایندی دوگانه که نوع خاصی از سوبژکتیویته را به افراد می‌دهد و در عین حال آنان را به انقیاد درمی‌آورد».

بدین ترتیب به بخش پایانی پروژهٔ فکری فوکو می‌رسیم که همانا ادغام حکومت‌مندی یا قدرت متمرکز دولتی و تکنیک‌های سامان‌دهیِ «خود» است و مطابقِ آن، «هنر حکومت» در کنار «هنرهای زیستن» قرار گرفته و بنا به یکی با اعمال دولتی و دیگری با روش‌ها و کردارهایی مواجه‌ایم که سوژهٔ فردی، آغازگر آنهاست. در «هنرهای زیستن»، شاهد پُرمایگی دوبارهٔ سوژه هستیم که حاصل آن، وضعیتی توأم با آزادی بود که در آن، رابطهٔ فرد با خودش به او امکان می‌داد تا خودش را به منزلهٔ سوژهٔ رفتار اخلاقی بسازد. در اینجا (در جلدهای دوم و سوم تاریخ سکسوالیته)، فردیت دیگر بر پایهٔ ابژه کردن سوژه از طریق قدرت انضباطی درک نمی‌شود و سوژه در حوزهٔ آزادی ساخته می‌گردد؛ حوزه‌ای تحت سیطرهٔ اخلاقی که هدفش تولید سوبژکتیویتهٔ «خود» است (میلر، ۱۳۸۴: فصل هفتم).

بر این اساس فوکو، سوژه شدن را نه امری ایستا و از پیش متعیّن، بلکه فرایندی

1. individualization

متحوّل و پویا می‌داند که طی آن، سوژه به‌تدریج در شرایطی که تحت تأثیر روش‌های انضباطیِ قدرت جهت‌دهی می‌شود، خود را می‌سازد. در نتیجه قدرت اساساً با سلطه متفاوت بوده، لازمهٔ آن، امکان مقاومت و آزادی و مبارزه‌جویی در برابر سوژگی و انقیاد است. باید در نظر داشت که نزد فوکو، سوژه یا سوژگی واجد معنایی دوگانه است. سوژه از طرفی موضوع مطیع‌سازی[1] و از طرفی دیگر، فاعل شناسا و توانا به شناخت و آگاهی از خود و هویت خویش می‌باشد. در واقع «تن ندادن و نپذیرفتن شکل بهنجار و اصرار به داشتن زندگی «متفاوت»، در نظام فکری فوکو، شکلی از مبارزه است». به باور فوکو، مبارزه علیه منقادسازی سوژه و به عبارتی خلق فردیّت و سوژگی جدید، با عبور از سوژه‌ها و هویت‌های تحمیلیِ موجود و تصور شیوه‌های دیگرِ بودن و تحقق‌بخشی به آنها ممکن خواهد بود. «باید آنچه را می‌توانیم باشیم، تصوّر کنیم و برسازیم» (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۲۰؛ به نقل از: صابر و شهابی، ۱۳۹۱: ۱۹۱ و ۱۹۴).

جایگاه انسان و سوژگی در اندیشهٔ بازرگان

درباره «مهدی بازرگان»، نخستین نکته‌ای که اشارهٔ بدان ضروری می‌نماید، طرح دگرگونی‌های فکری و سیاسی وی و مسئلهٔ بازرگانِ متقدم و متأخر است. در این‌باره اجمالاً شایان ذکر است که به باور ما، هرچند بازرگان درباره مسائلی از جمله نوعِ حکومت و نقش ایدئولوژی دینی در آن، نسبتِ دین و دنیا/ سیاست، حداکثری یا حداقلی دیدنِ دین و به عبارتی ایدئولوژیک و اجتماعی و یا عرفی و شخصی پنداشتن آن و به طور کلی آرای سیاسی، در سال‌های پیش و پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، دستخوش تحولاتی گردید، به لحاظ مبانی اساسیِ نظری، اعتقادی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دارای یک خط نسبتاً ثابت فکری بوده است که مؤلفه‌هایی چون انسان، فردیّت، قرآن، خدا، و آخرت و در واقع تفسیری انسان‌گرایانه از دین، هستهٔ مرکزی آن را شکل می‌بخشند. همچنین از آنجایی که «انسان» در اندیشهٔ وی، کرامتی ذاتی و ارزشی والا دارد، در نتیجه او به آزادی‌های فردی، مشارکتِ مردم در عرصهٔ اجتماعی و سایر استلزاماتِ دموکراسی نیز همواره تعلّقِ خاطر داشت.

1. assujettisment

بازرگان در کتابِ «بازگشت به قرآن ۲»، محور اصلی بحث‌های خود را «انسان‌بینی و انسان‌شناسیِ» قرآن قرار داده و از قولِ نویسندهٔ کتاب «اومانیزم در اسلام[1]» می‌آورد: «هیچ مسلک و مرامی نتوانسته است مانند قرآن، مقام انسان را بالا برده، بشناسد و حقوق بشر را ادا نماید» (بازرگان، ۱۳۸۸: ۴۷). وی همچنین اظهار می‌دارد که قرآن از دو وجهه برخوردار است؛ یک رویِ آن به سوی خدا و روی دیگر آن به سوی انسان است و قرآن، همان‌طور که «خدانامه» است، «انسان‌نامه» است. «آیا هیچ کتاب و مکتبی چنین منزلتی به انسان داده است؟». البته به اعتقاد بازرگان، هدف قرآن، درس انسان‌شناسی یا جامعه‌شناسی دادن نیست، همان‌طور که درس هواشناسی و ستاره‌شناسی نداده است:

> «اصولاً قرآن رسم ندارد پا تو کفش انسان کرده، سلب آزادی و اختیار و رفع مسئولیت از او بنماید و آنچه را که کار خود ماست و برنامهٔ تمرین و تربیت و تعالی ما را تشکیل می‌دهد، انجام دهد» (همان: ۵۲).

بازرگان در همین کتاب، در ادامه به معرفی برخی کتاب‌ها درباره «انسان از دیدگاه قرآن» می‌پردازد که از جملهٔ آنها، «انسان در قرآنِ» شهید مطهری است. به نقلِ بازرگان از این کتاب در رابطه با منزلت آدمی، استعدادهای بالقوّه و خودشکوفایی وی آمده است:

> «انسان همهٔ کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خودِ اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد و شرط اصلی... ایمان است. از ایمان، تقوی برمی‌خیزد و عمل صالح و کوشش در راه خدا. پس انسان حقیقی که خلیفه‌الله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای اوست و بالاخره دارندهٔ همهٔ کمالات انسانی است» (همان: ۶۰).

وی در همین‌باره، منظورِ قرآن از توصیف و توجه فراوان به انسان را این امر می‌داند که قرآن می‌خواسته به آدمی یادآوری کند که «مختار و آزاد» است و باید با استفاده از تلاش و اکتساب و خلاقیتِ خود، عهده‌دار اصلاح و ساختن خویشتن باشد و این «اصل اکتساب در زندگی» و «خودجوشیِ» انسان که مبیّن آن است، بیانگر این است که بنا به مشیت ازلی و آفرینشِ آدمی، هر فردی بدون آنکه انتظاری از دیگران داشته باشد، باید

1. Humanism in Islam (L'humanisme de l'Islam)

شخصاً بار مسئولیت خود را به دوش کشیده، نیازهایش را برآورده ساخته، سرنوشتِ آینده‌اش را بسازد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۵۲۸ و ۸۹).

مهدی بازرگان در مقالهٔ «بی‌نهایت کوچک‌ها» نیز آرایی را مطرح می‌نماید که بیانگر اهمّیت اساسیِ «فرد» و فردیّت در نظر او است. وی وضع حاضر دنیا را انتگرالی[1] می‌داند از یک عدّه آثار خفیف و عوامل بی‌نهایت کوچک که طی یک مدت بی‌نهایت طولانی تشکیل شده است و در نتیجه بدون وساطتِ بی‌نهایت کوچک‌ها، هیچ امر طبیعی و استواری در دنیا تحقّق نمی‌یافت. حال بازرگان، روحیهٔ اغلب ایرانی‌ها را ناشی از بقایای استبدادزدگی از این جنس می‌داند که عوامل بی‌نهایت کوچک را عاری از هرگونه ارزش و اهمیت برمی‌شمارند. حال آنکه «در دموکراسی به ملت یعنی به فرد و به جمعِ افراد اهمیت داده شده و با اعطای آزادی و تأمین مساوات، توجه به عناصرِ بی‌نهایت کوچکِ اجتماع دارند و حکومت، انتگرالی است که از طریق مراجعه به آرای عمومی صورت گرفته و اختیار را بر سبیل مشتق به دست اکثریت می‌سپارد» (همان، ۱۳۲۸: ۱۴۲-۱۴۴).

البته زندگی اجتماعیِ این‌چنینی، حاصلِ گذشتِ مدّت‌زمانی طولانی بوده، وضع هر کشوری، عصارهٔ جزءجزء و اعمال تک‌تک افراد حاضر و نسل‌های گذشتهٔ آن است که به طور تاریخی و پیوسته، آن جامعه را تشکیل داده‌اند. در نتیجه برای اصلاح مملکت نیز نباید به سراغ یک مرکز و نهاد کلان مثل مجلس و دولت و بازار و یا یک فرد مثل نخست‌وزیر و وکیل و ملاّ و راه‌حل‌های آنی و فوری برویم، بلکه باید به کلیهٔ شئون کشور و به فرد فرد ملّت و جزءجزء اعمال تمام دوران عمر او نظر افکنیم. «این اصلاح باید پایهٔ عمیق و ریشهٔ محکم یعنی دوام و بقا داشته باشد تا نتیجهٔ مطلوب و مفیدی حاصل گردد. هیچ فردی، ولو در پست‌ترین درجات اجتماع باشد، کوچک نیست و هیچ عملی که از او سر بزند، ولو جزئی و گذران باشد، بی‌اثر نیست و بنابراین خالی از اهمیت نمی‌تواند باشد» (همان: ۱۴۴-۱۴۵).

از این‌رو بازرگان به طور کلّی نسبت به نظام دموکراسی و آزادی ملحوظ در آن، نگاه مثبتی دارد و آن را مولّد و موجد شخصیت و ارزشِ آدمی می‌داند. در صورتی که در مقابل، در جامعه‌ای که فرد، خود را فاقد اراده و بی‌اثر تلقی کند، به طوری که حس نماید به میل و دستِ دیگران رهبری می‌شود، ارزش و شخصیت و مسئولیتش را از

دست داده، از خود و عملِ خود مأیوس می‌گردد و رو به فساد می‌آورد. این عـدمِ آزادی و فقدان شخصیت، بزرگ‌ترین تهدید در ملّت‌های عقب‌ماندهٔ دنیاست.

> «درست است که در ممالک مترقی اروپا و آمریکا، فرد، صـاحب قـدرت و اختیاری نیست و سیاست‌ها هم خیلی به هم پیچیده است، ولی تفاوت از زمـین تـا آسـمان اسـت! آنجـا اگـر شـخص مثـل چرخـی مـی‌گـردد، خودگرداننده است. می‌داند کجا می‌رود و می‌تواند اظهارنظر و استفسـار و اظهار وجود نماید» (بازرگان، ۱۳۳۸: ۷۲-۷۳).

بازرگان در همین رابطه، «استقلال» را صفت ممتـازِ آدمـی و امـری انسـانی- اخلاقـی می‌داند که در طبیعت افـراد جـای داشـته، بـه شـکل عکـس‌العمـل خلقـی و روانـی در سرپیچی و سرکشی در برابر هرگونه اجبار و الزام بروز می‌نمایـد. مقاومـت بـدین ترتیـب شخصِ مستقل از اسارت، اطاعت، تبعیت و قیود منزجر بوده، گرایش به در دست گرفتن سرنوشت خویش دارد و می‌خواهد مُهرِ خود را بر هر چیز حک نماید. بنابراین «تقلیـد» را بر خود ننگ دانسته، در پی دگرگونی و «ابتکار» در امور است (همان، ۱۳۲۷: ۱۲۰-۱۲۱).

«سوژگی مقیّد به خداوند» در روشن‌فکری دینی و پیامدهای سیاسی آن

در بخش پیشین به جایگاه اساسی و شـأن و منزلـتِ گرانقـدرِ انسـان و نیـز اهمّیـت فردیت و سوژگی او در آرای بازرگان اشاره شد. همچنین شاهد بـودیم کـه در بـاورِ وی، آزادی، استقلال، ابتکار، خودجوشی، خودگردانندگی و قدرتِ سرپیچی و مقاومـتِ سـوژه در برابر هرگونه الزام و اجبـار، از اولویـت برخوردارنـد. بازرگـان در همـین راسـتا، نظـام سیاسی «دموکراسی» در کشورهای اروپایی را برآمده از یک روح و ایده کـه همانـا «ارزش دادن به فرد انسان» است، دانسته و می‌نویسد: «فکر حکومت مردم بر مردم از اینجا ناشی می‌شود که مردم را آزاد از بندگی و اسـارت و اطاعـت از دیگـری دانسـته و لایـق اداره کردن خود می‌شناسند» (همان، ۱۳۳۹: ۸۲).

با وجود این بازرگان در رویکردی انتقادی به سـوژهٔ غربـی -هماننـد آنچـه در بخـش نظری مقاله به میان آمد- معتقد است که علی‌رغم این ترقّی و تکامـلِ آدمـی، در تمـدن غرب به موجبِ ابزارانگاری‌ها، یکدست‌سـازی‌هـا و هـم‌سـطح‌سـازی افـراد در قالـب‌هـای

هم‌شکل[1]، «فرد به عنوان اسباب کار و آلتی جهت خدمت و انحلال در اجتماع شناخته و ساخته می‌شود و شخصیت ذاتی و خاصّیت خلاقیتِ خدایی را که هستهٔ ارزشِ انسانی اوست و مبتنی بر ابتکار و اراده و تربیت و تعالی درونی است، از دست می‌دهد». حال‌آنکه در مکتب انبیا، فرد، جنبهٔ ابزاری ندارد و در خدمت کسی یا احتیاجی نیست؛ بلکه فردِ انسان، هم هدف است که باید بالا برود و هم وسیله است. مبدأ و منتهای هر چیز، نفس افراد و خود انسان است. انسان می‌تواند هرچه که بخواهد، بشود. او همه چیز را در استخدام خود درآورده، سازندهٔ خویش و جهانِ خویش است (بازرگان، ۱۳۳۹: ۸۷ و ۱۰۲).

مهدی بازرگان همچنین در «راه طی‌شده» در پی آن است تا نشان دهد که در دنیای مدرن با پیشرفت علم و تکامل بشر، آدمی به بسیاری از چیزهایی که پیامبران از طریق وحی ابلاغ نموده و اهدافی که داشته‌اند، از راه عقل و تجربه دست یافته است. البته با این تفاوت که راه انبیاء، از بالا و بر فرازِ مسائل دنیوی، به طور مستقیم از منشأ وحی بوده است، حال‌آنکه راه بشر، بنا به اقتضای خلقت وی، راهی خاکی است که برای رسیدن از جلگه به قلّه، باید آن را گام‌به‌گام در پستی‌ها و بلندی‌ها و با وجود همهٔ مسائل و مشکلات با ابزار تجربه و استدلال پشت سر گذارَد؛ تا در نهایت به همان مقصد و هدف و حقیقتی دست یابد که پیامبران مدّعی آن بودند. بدین ترتیب «معلوم می‌شود که بدون اعتقاد به خدا و ترس از جهنم هم ممکن است جامعه‌ای صاحب مکارم اخلاق و خوشبخت شود... بشر روی دانش و کوشش و به پای خود راه سعادت در زندگی را یافته است و این راهِ سعادت، تصادفاً همان است که انبیا نشان داده بودند. نباید افراط در علاقه به دین، ما را وادار به دعوی یک حق انحصاری نماید که قرآن و حدیث آن را رد کرده‌اند» (همان، ۱۳۳۴: ۴۵ و ۱۴۷).

البته وی، نقصِ راهِ بشر و مرام‌های اومانیستی را در این می‌داند که به امر آخرت که دغدغهٔ اصلی انبیا و به‌ویژه پیامبر خاتم بوده است، چندان توجهی نداشته، در نتیجه فاقدِ هدف مشخص هستند. حال‌آنکه در ادیان الهی، مقصودِ انسانِ تکامل‌یافته و ایده‌آل، تقرب و شبیه شدن به خدا و به صفات او درآمدن است. بازرگان در همین راستا معتقد است که صِرفِ آزاد شدن از اسارت و محدودیت‌ها و طغیان علیه وضع تحمیلی موجود،

1. standard

تنها جنبه سلبی آزادی بوده، اکتفا نمی‌کند؛ بلکه جنبهٔ مثبت آزادی و مختار بودن آدمی که انجام عملی در جهت سازندگی و سعادت و کمال است نیز اهمیّت فراوانی دارد (بازرگان، ۱۳۴۶: ۵۱۵).

بازرگان با اشاره به کتاب «انسان و اسلام شریعتی»، بین «بشر» و «انسان» تفاوت قائل می‌شود. بشر، جنبهٔ حیوانی و وضعیت «بودن» ماست، در حالی که انسان، «شدنِ» ما می‌باشد و خصوصیت و حقیقتی متعالی است که بشر همواره باید در تلاش برای رسیدن به آن باشد. بدین ترتیب هدفِ آدمی، انسان شدن و تکاملِ دائمی و ابدی به طرف بی‌نهایت الهی است. از این منظر، اسلام برخلافِ اومانیسم و اگزیستانسیالیسم، برای انسانیت، هدفِ متعالیِ مشخّص و نهایتِ بی‌نهایت قائل است که همان صیروریّتِ به سوی خداست. به عبارتی به باور بازرگان، هرچند به انسان از منظر قرآن به عنوان موجودی در حالِ «شدن» نگریسته می‌شود، این به معنای مبرّا بودن وی از نقص و خطا نبوده، حرکت آدمی می‌تواند به سوی اسفل‌السافلین باشد! از این‌رو انسان همواره مکلّف و مسئول است (همان، ۱۳۴۰: ۹۱-۹۲).

از این‌رو در رویکردِ بازرگان به مفهوم «تکامل» که در آثار متعدّدی از وی، از جمله در راه طی‌شده، ذرّهٔ بی‌انتها، سیر تحوّل قرآن، عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان و غیره بدان پرداخته شده، آنچه اهمیت بیشتری دارد، تکامل آدمی است. به باورِ وی، انسان یک موجودِ بی‌نهایت کوچک و بی‌نهایت بزرگ است! در واقع علی‌رغم چیزی که در ظاهر تناقضی در قرآن است؛ قرآن این امتیاز بزرگ و «اختیار» را برای انسان قائل است که از عمق ناتوانی و ناچیزی به اوجِ مقامات و مراتبِ بی‌نهایتِ بالا تکامل یابد. «البته نه با ارادهٔ خودخواهانه و کوتاه یا منحرف و فاسد، بلکه با تقوای مثبتِ مسلّط و ارادهٔ انسانی منطبق با ارادهٔ الهی» (همان، ۱۳۴۴: ۵۰۲ و ۵۹۲).

بنابراین هرچند بازرگان برای سوژگی و تکاملِ فرد، ارزش و اهمّیتِ ویژه‌ای قائل بوده و این مهم را در دنیای غرب نیز شناخته‌شده و در جریان می‌بیند، با این حال از نظرِ وی، آزادی، اختیار، اراده و تکاملِ فرد باید دارای جهت و هدفی الهی باشد تا برخلافِ غرب، در خودآفرینی و جهان‌آفرینی آن، خودخواهی و ابزارسازی دیگران حاکم نگردد. در نتیجه به باور بازرگان، گرایش انسان به سوی خداوند، نه از روی غریزه و زور، بلکه از

سرِ آگاهی و آزادی و استعداد درونی بوده، تنها انسان است که شایستهٔ آن شده که به والاترین مقام و مرتبت یعنی «خلافتِ خدا» روی زمین مفتخر گردد. این خلافت الهی نیز لازمه‌اش، خلاقیت است که مرحلهٔ اولِ این خلاقیت و ایجادِ خداگونگی، «اختیار و اراده» است؛ به طوری که همه چیز نه از روی الزام و دخالتِ دیگران، بلکه از خودِ شخص سر می‌زند و می‌جوشد. هدفِ چنین استعدادی و «منظور از امامت و خلافت الهی، به سوی خدا رفتن و مانند خدا شدن است» (بازرگان، ۱۳۶۶: ۱۰۷ و ۱۳۲).

وی در بررسی کتابِ «گریز از آزادی» نیز مطالبی را بیان می‌دارد که از منظر بحث حاضر دارای اهمّیت است. بازرگان از قول «اریک فروم[1]» می‌آورد که یکی از راه‌های چاره‌جویی در برابرِ ناامنی و تنهایی انسانِ متمدّن این است که آدمی به سوی آزادی مثبت پیش برود و «خودانگیخته از راه عشق و کار و بیان حقیقی استعدادهای عاطفی و حسّی و فکری خویش، با دنیا پیوند داشته باشد... بدون اینکه استقلال و تمامیّتِ نفسِ فردی خویش را از دست بدهد» (همان، ۱۳۵۵: ۸۱).

شایان ذکر است که یکی از آثار مهم بازرگان که درباره تبیینِ رویکردِ انسان‌محور و فردیّت‌باورانهٔ وی حائز اهمیت فراوانی است، کتابِ «بررسی نظریهٔ اریک فروم» است. مفهوم «انسان» در تمامی آثاری که فروم در فاصلهٔ بینِ سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۶۶ به تحریر درآورده، مفهوم محوری و اساسی است. به باور بازرگان نیز فروم به نیازهای روحی و وجودی انسان کاملاً توجه داشته و جهان‌بینی او را می‌توان «اومانیستی و بشردوستانه» نامید. به طوری که حتی در کتاب «سیمای انسان راستین[2]»، استنباط فروم از مارکس نیز به عنوان متفکری اومانیستی است که فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم او، مخالفِ ماتریالیسمِ رایج است. او دنیای کاپیتالیسم را وضعیتی می‌داند که در آن، انسان‌ها دیگر طراحان و سازندگانِ تاریخشان نیستند و نه‌تنها کارگران، بلکه صاحبان سرمایه نیز فردیّتشان پایمال گردیده و بی‌شخصیّت و بیگانه شده‌اند. حال تاریخِ بشریّت، تضادی است بین تکامل و اسارت که باید به سودِ انسانیت حل شود. سوسیالیسم نیز در نظر مارکس، رهایی انسان و تکامل شخصیّتِ فردی او و به عبارتی «اومانیسمِ تکامل‌یافته» است. فروم

1. Erich Seligmann Fromm
2. Marx’s Concept of Men

همچنین در کتابِ «گریز از آزادی»، رشد و تحقق فردیّتِ انسان را هدفی می‌داند که هیچ غایتی بالاتر از آن نیست. وی معتقد است که آدمی بی‌آنکه دچار تنهایی، شک و ناامنی شود، می‌تواند آزاد باشد؛ به شرط آنکه تمام استعدادهای درونیِ وی، فرصت شکوفایی یافته، نفس خویش را از قوه به فعل درآورد و این همان آزادی مثبت است که عبارت است از فعالیت خودانگیختهٔ مجموعِ تمامیت‌یافتهٔ نفس. در واقع خودانگیختگان، کسانی هستند که افکار و احساسات و افعالشان، بیانِ نفس است (بازرگان، ۱۳۵۵: فصل‌های اول و چهارم).

حال به باور بازرگان، هرچند روان‌شناسی اجتماعی فروم به دلیل اختیار و دخالت دادنِ انسان در سرنوشت خویش و جامعه و ارزش دادن به مسئلهٔ فردیت و شخصیت و آزادی را هدفِ حیات و تکامل برشمردن، محسّنات بسیاری دارد، از آن جهت که انسان و زندگی او را در چارچوبِ نفسِ مسدود و در قالبِ زمانیِ محدود می‌نگرد، نابسنده و پا در هوا می‌ماند (همان، ۱۳۸۸: ۱۱۹). در نقدِ بازرگان، اگر خودانگیختگی یعنی از قوّه به فعل درآوردن نفس، راه‌حل مسئلهٔ آزادی و همهٔ مشکلات بشر باشد، در اینجا نه عامل اخلاق و تقوا و کیفیاتِ روحی شخص و نه عامل عقیده و ایده‌آل، مطرح نبوده، هر فردِ ناموجّهی نیز می‌تواند مشمولِ این تعریف گردد. به نظرِ وی، «خودهدفی» یعنی درجا زدن و در مکتب مارکس و فروم این دور وجود دارد که نفسِ انسان هم متکامل است و هم مرکز و غایتِ خود می‌باشد. در نتیجه نفسِ انسان می‌تواند به چنان بتِ تمام‌عیار و خطرناکی تبدیل گردد که وی را از سمت خدا به سوی خود منحرف سازد. درحالی که اگر دینداری از روی میل و اختیار و عشق بوده باشد، ارتباطِ مستقیمِ مؤمن با خدا، از آنجایی که ارتباطی از درون است و خدا با خودِ شخص و با باطن او سروکار دارد، نه‌تنها نافیِ فردیّت نیست، بلکه مؤیّد و تحکیم‌کنندهٔ آن است (همان، ۱۳۵۵: ۱۶۷).

بنابراین چنان‌که آشکارا ملاحظه می‌گردد، بازرگان به آزادی، اختیار، اراده، تکامل و در واقع سوژگی فرد و تحقّقِ فردیتِ او، باورِ متقن و استواری دارد، با این حال در انگارهٔ وی، این سوژگی نه چنان است که افسارگسیخته، در تسلیم نفس و خودخواهانه و بی‌جهت و بی‌هدف باشد، بلکه غایتی داشته، رو به تعالی است و در مسیر شکوفایی استعدادی نهفته درون آدمی است که همانا کمالِ وجودی، صیروریّت به سوی حق، خداگونگی و جانشینی خداست. از این‌رو در رویکرد بازرگان، سوژه مقیّد به خداوند است.

حال در تفسیری سیاسی از مباحث یادشده، به باور بازرگان، از آنجایی که تحقّقِ نفس و نهایت رشد و تکامل آدمی نیز خداگونه شدن و خلیفه‌اللهی روی زمین است، به نظر می‌رسد این جانشینی انسان و امانت خدا به وی، همان خودمختاری و خودگردانیِ موقت و مشروط در امر پادشاهیِ تفویضی و حکومتِ انسان‌ها بر نوعِ خودشان باشد. «چنین خلافت و امانتی نمی‌تواند درخور یا هم‌شأنِ قدرت و شوکت خدا نباشد؛ یعنی همان مُلک الهی و مدبّرالامریِ لااقل خود انسان‌ها بر سرزمین و سرنوشتشان». از این جهت، سفارش قرآن، برگرداندن امانت الهی به اهلِ آن یعنی حاکمیت ملّت بوده و از نظرِ آن، تنها حکومت مردمی و شورایی پذیرفته شده است (بازرگان، ۱۳۶۷: ۲۲۵).

بدین جهت است که بازرگان مکرراً بر شیوهٔ دموکراتیکِ حکومت‌داری تأکید داشته، آن را موجد و تضمین‌کنندهٔ ارزش و شخصیت انسان می‌داند. وی همچنین قرآن را «ضد شاه‌نامه»ای می‌داند که آیاتِ فراوانی در آن به مبارزه با پادشاهان، خلع منصب و مقام یا نفی قدرت و حاکمیتِ بر مردم و لغو صفات و عناوینِ انتسابی آنان اختصاص دارد. به باور وی، شاه‌پرستی و ارباب‌گیری از نیازهای جوامع کهن بود، به نحوی که رسیدن به این حق که بشر می‌تواند و باید «آزاد و صاحب شخصیّت و خودکفا» باشد، مستلزمِ گذرِ زمان و تلاش‌های بسیاری بود که البته هنوز نیز برخی، انسان‌ها را محتاج به قیّم و حاکم و پیشوا دانسته، از آنان اطاعت و پیروی کورکورانه را طلب می‌نمایند.

«این آزادی و استقلال از غیرِ خود و اتّکای به خداست که در نهایتِ امر، اتکای به خود می‌شود» (همان: ۱۴۴-۱۵ و۱۵۲).

بازرگان در «تعریف حکومت از پایین» نیز حکومت دموکراسی یعنی حکومت مردم بر مردم را بهترین شکل حکومت دانسته، دموکراسی و تأمین آزادی را تنها چارهٔ اصلاحِ حکومت و سیاست می‌بیند. به طوری که در منطقِ ادیان و اسلام نیز حکومت‌های فردیِ خودسرانه و سلطهٔ جابرانهٔ سلاطین و حکّام بر خلقِ خدا مردود بوده است. به باور بازرگان، دموکراسی یک لفظ یا یک روپوش و یا تابلو نیست، بلکه اگر بنا باشد حکومتی واقعاً دموکرات گردد، از نظر اخلاقی و اجتماعی نیز باید مردم دموکرات باشند. همچنین اگر از زندگیِ بردگی و ظلم و ننگ و از تسلّط سفلگان به تنگ آمده، خواهان استقلال و حیثیت و عزّت نفس هستیم، باید از رویکردِ دولت‌محور و اینکه همهٔ امور را در دولت

خلاصه کنیم و بدان وابسته باشیم، دست شسته، با تربیت افراد و تمرینِ دموکراسی، حکومت را از داخل و پایین سامان دهیم (بازرگان، ۱۳۳۵: ۲۳-۳۳).

حال از نظر مهدی بازرگان، از جمله مخاطراتی که این نوعِ دموکراتیک از حکومت‌داری را تهدید می‌کند، ادغامِ دین و سیاست یا به بیانی دیگر، سپردن حکومت به دست روحانیت است که در راستایِ ایدهٔ دین برای دنیا مطرح می‌گردد. وی ریشهٔ چنین نگرشی را رویکرد ایدئولوژیک به دین می‌داند که در جهان اسلام و در میان روشن‌فکرانِ مسلمان به تبعیّت از ایدئولوژی‌های غربی رواج پیدا کرد. حال بازرگان که خود زمانی در «بعثت و ایدئولوژی» از ایدئولوژی الهی سخن گفته و در آن، تنها خداوند را قانون‌گذارِ ازلی و ابدی تلقی کرده و درصددِ آن بود تا با توسّل به آموزه‌های دینی، برنامه‌ای جامع و مدوّن برای ادارهٔ امور جامعه و حکومت ارائه نماید[۲]، در سال‌های پایانی عمرش در رسالهٔ «آخرت و خدا، هدف رسالت انبیا» در نگرشی متفاوت با گذشته، اظهار نمود که زمانی «به این نتیجه رسیده بودیم که روحیهٔ نوین و طرز تفکّرِ «دین برای جامعه» یا «دین برای دنیای بهتر»، جاذبیّت برای نسل‌های جوان و فایده برای کشورمان داشته است و مسلماً احکام و تعلیماتِ پیامبران و عمل با ادیان، باعث سلامت و عدالت و چارهٔ خیلی از گرفتاری‌ها و عقب‌ماندگی‌ها می‌شود و ادارهٔ امور را هم آسان‌تر و بهتر می‌کند»؛ امّا «اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی و باغداری یا چوپانی و خانه‌داری نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره‌ای احکامِ حلال و حرام شرعی، آنها را انجام دهیم، امور اقتصاد و مدیریت و سیاست هم به عهدهٔ خودمان است» (همان، ۱۳۷۲: ۲۷۶ و ۳۳۰).

در نتیجه رسالتِ پیامبران، ادارهٔ امور اجتماع و سیاست نیست و اگر به امور دنیایی نیز اشاراتی داشته، با پیروی از تعلیمات آنان، عایداتی در زندگی حاصل گردد، از «محصولات فرعی» هدفِ اصلی یعنی خدا و آخرت است و در واقع بیانِ آنچه بشر، خود برای دریافت و فراهم آوردن آن دارای اختیار، امکان لازم و استعداد کافی می‌باشد، ضرورتی نداشته است:

«ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور

> از شأن خدای خالقِ انسان و جهان‌هاست و تنزّل دادنِ مقام پیامبران به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها یا جمشید و بزرگمهر و هموارابی» (بازرگان، ۱۳۷۲: ۲۹۳).

به همین دلیل است که در قرآن، در هیچ سرفصل یا سرسوره یا جایِ دیگری، درسِ حکومت و اقتصاد و مدیریت یا اصلاح امور زندگیِ دنیا و اجتماع مطرح نیست و همچنین تنها دو درصد آیات به احکام فقهی اختصاص دارد (همان: ۳۱۲-۳۱۴).

حال به باور بازرگان، در مقابلِ این رویکردِ انبیا و قرآن، «صنفِ ریشه‌دارِ روحانیت»، نگرش ایدئولوژیک و مکتبی به اسلام را فرصتی مناسب یافت تا با زنده کردنِ شعارِ «ادغام دین و سیاست»، درصددِ تحکیمِ رهبری و حاکمیّتِ خود برآید (همان: ۲۷۵). از این‌رو به اعتقادِ مهدی بازرگان، در پس از انقلاب اسلامی، «اسلام فقاهتی» با طرحِ اسلام همچون یک مکتب، معتقد است که اساسِ ادارهٔ جامعه باید احکام فقهیِ قرآنِ سنتی باشد. در نتیجه فقهِ تدریس‌شده در حوزه‌های دینی به عنوانِ شاخص مطرح شده، روحانیّتِ متخصّص در آن، عهده‌دارِ امور اجرایی می‌گردد و هر فکر و جریان دیگری -ولو متدیّن و مذهبی- را به اتهام غیر مکتبی بودن و اعتقاد نداشتن به خطّ فقاهت کنار می‌گذارد و اینچنین انحصارِ حزبی و گروهی رواج می‌یابد (همان، ۱۳۶۳: ۵۱). بدین ترتیب در حرکتِ دوم انقلاب، روحانیت را باید یگانه قهرمانِ مستقرِ مسلّط بدانیم و نظامِ فاتح و فعلی را چیزی مخصوص به خود و مستقل از سایر نظام‌های موجود و متفاوت با آن چیزی که خواست ملت بوده، قلمداد نماییم. به نظر، بهترین عنوان برای چنین نظامی، همان «ولایت فقیه» باشد:

> «فقه به معنای روحانیت ممتازِ مجریِ اسلامِ فقاهتی و ولایت به مفهومی که امام، خود به سرپرستی و قیومتِ صغار و مهجورها تشبیه نموده‌اند. به صورت سرپرستیِ پدرسالاری و مکتب‌گرایی، از بالا سرِ قوانین و ضوابط و مسئولیت‌ها، بر ملّت و دولت و دیانت و بر همهٔ شئون مملکت» (همان، ۱۳۶۳: ۷۶).

محمد مجتهد شبستری، از دیگر روشن‌فکران دینیِ برجستهٔ پس از انقلاب اسلامی است که در نسبت‌سازیِ بین سنت و تجدّد -به طوری که نه سنّت دینی را کنار نهد و نه

آگاهی‌های ذهنی انسان مدرن را منکر گردد- و هرمنوتیکِ کتاب و سنت، چگونگیِ بازسازی تفکّر دینی، نقد قرائت رسمی از دین و در نهایت امکانِ طرحِ قرائتی جدید - انسانی- از دین سخن به میان آورده است. به باور وی، ایمان بر آزادی اندیشه و ارادهٔ انسان استوار است؛ با این توضیح که انسان محدود و تهدیدشده به عدم است و تنها در صورتی می‌تواند از حدهای خود گذر کند که در تجربهٔ مواجهه با خدایی قرار گیرد که ذاتِ فراگیرِ مطلق بوده، شرط تحقّق این محدود و انسان شدنِ آدمی است. در نتیجه اگر با ادّعایی انحصاری و تنگ کردن وادیِ آزادی اندیشه، خدا را در هر معرفت و تصوّرِ خاص بشری محدود کنیم، خدا به صورتِ نافیِ انسان و آزادی و اراده او درخواهد آمد. همچنین رابطهٔ انسان و خدا در تجربهٔ خطابِ خداوند، رابطهٔ دو شخص و نه دو شیء بوده، در نتیجه انسان، موجودی آزاد و مستقل در تصمیم‌گیری و عمل تلقّی گردیده است. بنابراین اگر دین به صورت نهادینه درآید که متولّیان، مؤسّسات، رئیس و مرئوس، و آداب و رسوم و قوانینی دارد، انسان و آزادی او از طریق این نهادها که چون حجابی بر چهرهٔ الوهیت بوده، ذاتِ فراگیرِ خداوند را محدود می‌سازند، نفی می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ب: ۲۳-۲۹). در نتیجه ایمان به عنوانِ آزادانه‌ترین عملِ آدمی، یک امرِ ورزیدنی است که باید همیشه زنده و پویا بماند. بنابراین ایمان، یک انتخاب است و نه یک تقلید (همان: ۳۷-۴۲). به همین جهت، ایمان که یک «انتخابِ با تمام وجود» است، در هرگونه بستر و بافت اجتماعی و فرهنگی‌ای قابل تحقّق نیست. به عبارتی باید دید که گوهرِ ایمان مؤمنان در کدامین شرایط و واقعیّات سیاسی و اجتماعی، بهتر محفوظ مانده و امکانِ شکوفایی خود را حفظ می‌کند. به طور کلی باید اظهار داشت که ایمان جز با «اندیشه‌ای رهاشده از دگم‌های تقلیدی، ارثی و سنّتی و فعّال شدنِ ارادهٔ خودبنیاد و برخاسته از خویشتنِ اصیل آدمیان به وجود نمی‌آید» (همان، ۱۳۷۹الف: ۷۸).

بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌گردد، در قرائتِ انسانی از دین، فهمی که از دین وجود دارد، سلوک و تجربهٔ معنوی و ایمان‌ورزیِ مؤمنان بوده و در واقع دین‌ورزی، نوعی زیستن و عملِ آزادانهٔ آدمی است که باید با همهٔ ابعادِ گوناگونِ وجودی او سازگاری داشته و نافیِ انسانیت وی نباشد. حال اگر دین را امری مافوقِ انسانی بدانیم که از عالم غیب بر انسانی انتزاعی و خارج از زمینهٔ تاریخی و فرهنگیِ خود وارد شده و با

مجموعه‌ای از گزاره‌های کلّی و بدونِ در نظر گرفتنِ امکانات، واقعیت‌ها، محدودیت‌ها و استعدادهای آدمی از او تبعیّت می‌طلبد، چنین دینی نه‌تنها فهمیدنی و پذیرفتنی نیست، بلکه رابطهٔ انسان و خدا را از حالت شخصی و بی‌واسطه خارج کرده، در نهایت سببِ عدمِ رشد و بالندگی انسان می‌گردد. در صورتی که در مقابل، در قرائتِ انسانی از دین، دین متعلّق به انسان و رافعِ نیازهای وجودی اوست که با معنابخشی به زندگی در سایهٔ تجربهٔ حضورِ خداوند و ایمان‌ورزیِ آگاهانه و آزادانه می‌تواند موجب شکوفایی استعدادها، تحقّق خودِ اصیل انسان و رشدِ فردیّتِ و سوژگی وی باشد.

در همین راستا، در انگارهٔ شبستری می‌توان تفسیری آزاد و قرائتی انسانی از قرآن به دست داد که به موجبِ آن در حوزهٔ سیاسات نیز امر و نهیِ فراتاریخی و اقتدارگرایانه که موجب سلبِ اراده، قدرتِ انتخاب و شکوفایی انسان‌ها باشد، محلّی از اعراب نخواهند داشت. مجتهد شبستری در همین رابطه، ضمن تقسیم آزادی‌ها به دو نوع درونی و بیرونی، معتقد است که آزادی درونی، یک بحث فلسفی است که به این پرسش می‌پردازد که آیا ارادهٔ انسان که مبدأ عمل او است، اراده‌ای آزاد است یا تحتِ سیطرهٔ مجموعه‌ای از عواملِ درونی چون انگیزه‌ها، غریزه‌ها، لذّات و امیال. امّا منظور از آزادی بیرونی که برای تحقّقِ آزادی درونی انسان نیز ضرورت دارد، شامل آزادی «از»، «در» و «برای» می‌شود؛ یعنی آزادی از جبرهایی، در اعمالی و برای اهدافی! جبرهایی بیرونی چون اتوریته‌ها، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی و غیره که انسان را نیازمندِ آزادی بیان، مطبوعات، تجمّعات و دیگر آزادی‌های سیاسی می‌گرداند. حال منظور و هدف از آزادی از این جبرها، تحقّق بخشیدن به انسانیتِ انسان است که یک هدف برترِ انسانی است. در واقع انسانی که از آزادی اندیشه و بیان، آزادی نقد دیگران و تعیین سرنوشت سیاسی خود محروم است، نمی‌تواند که خود را تحقّق بخشیده، به فردیّت دست یابد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۲۸).

عبدالکریم سروش نیز در «صراط‌های مستقیم» اشاره می‌دارد که هیچ انسانی به لحاظِ شرایطِ روحی، شخصیّتی و «وجودی» مثل دیگری نبوده، از فضایلِ یکسان و صراطِ واحد برخوردار نیست؛ به طوری که در اینجا نیز پلورالیسمی اصیل و واقعی و مبتنی بر تباینِ جوهری یافت می‌شود. در واقع «هر انسان، نوعی است منحصربه‌فرد و کمال هیچ

انسانی، کمالِ دیگری نیست و لذا هیچ انسانی به طور تامّ الگوی انسانِ دیگر نیست و لذا بیش از یک انسانِ کامل داریم. ... کشف این تنهایی و این فردیّت، سرآغازِ کشفِ آزادی تازه‌ای است، آزادی از مستحیل شدن در «کلّ و کلّی» و بازیافتنِ خود و دنیای ویژهٔ خود و دین ویژهٔ خود و اخلاق ویژهٔ خود و گره‌های وجودِ خود و صراطِ ویژهٔ خود برای گشودن آن گره‌ها. یافتنِ خود در هر لحظه به منزلهٔ مرکز و ملتقای امکان‌ها و انتخاب‌های بی‌نهایت. و این آزادی واقعی است که مبتنی بر پلورالیسمی واقعی است» (سروش، ۱۳۷۶ب: ۴۴-۴۵).

بدین ترتیب چنان‌که ملاحظه می‌گردد، مفهومِ پلورالیسمِ دینی -از مضامین اصلی آرای سروش- در ارتباطِ با مفاهیمی چون آزادی، اختیار، و انتخاب انسان و فردیّت و سوژگی او قرار می‌گیرد. سروش در آثارِ گوناگون خود، بارها به تفاوت‌های اسلامِ تاریخی که تکلیف‌محور است با دنیای مدرن اشاره دارد که در آن محوریت، تغییر یافته و معیار، انسان‌محوری و اومانیسم است که بر حقوق افراد، اراده و آزادی آنها تأکید دارد. همچنین وی از «دینِدارِ اومانیست» -یعنی کسی که در دینداری خویش، معیار را بر آزادی و ارادهٔ آدمی استوار ساخته- سخن می‌گوید (ر.ک همان، ۱۳۸۲ب).

در مجموع سروش با بشری، عصری و تکاملی قلمداد کردنِ معرفت و فهم دینی، بر ضرورت خوانشی جدید از متون دینی و دین‌ورزی تأکید می‌نهد که با اقتضائات دنیای مدرن که بر محور حق، اراده، آزادی و فردیّت انسان است، بر سرِ مهر و سازگاری باشد. بدین جهت وی با بیان اینکه «من انسانی (بشری) کردن دین را ترجیح می‌دهم» (همان، ۱۳۷۶الف: ۱۶۴)، قرائتی انسانی از دین را ارائه می‌دهد که اساسِ آن بر تجربهٔ معنوی و ایمانِ شخصی استوار بوده، دینداری اومانیستی و پلورالیسم دینی را به رسمیت شناخته و در نتیجه بر فردیتِ و سوژگی انسان ارزش قائل است. بدین ترتیب فهمی جدید از دین طرح می‌گردد که دینِ فردی و فردیّت دینی، اساس آن را شکل داده و تجربهٔ دینی پرواز روح، معنادار شدنِ زندگی و آزادگی درونی را به همراه خواهد آورد. نکتهٔ مهم اینکه در اینجا، دیگر چارچوب‌ها، اتوریته‌ها و مراجعِ سنتی آنچنان که در دین‌ورزی فقاهتی و مقلدانه محوریت دارند، تعیین‌کننده نبوده، اقتدار و مشروعیت خود را از دست می‌دهند.

سروش در مقالهٔ «آزادی چون روش»، آزادی را در فرد، شرطِ خود را بیشتر ظاهر

کردن، تجلّی بیشتر و در نتیجه خود را بهتر شناختن و خودتر کردن می‌داند. به عبارتی خودشناسی وابسته به خودنمایی و اظهارِ خویشتن است که آن نیز در گروی تجلی‌گاه‌های بیشتر و در نتیجه وجود آزادی است (سروش، ۱۳۷۵الف: ۷۷). درحالی که در مقابل در دینِ فقهی که در نتیجهٔ در چنبرهٔ آداب و عادات و اوهام گرفتار آمدنِ دین و از حقیقت و قدسیّت دور افتادن آن سیطره یافت، جنبه‌های تقلیدی و تعبّدی، عملِ بی‌روح و اکتفا به ظواهر، چنان قوی است که به قول هگل، پیامدش نوعی آلیناسیون است. یعنی «دورکنندهٔ آدمی از واقعیّتِ خویش و تأکید نهنده بر رابطهٔ مسخ‌کننده و هویت‌ستانِ برده- ارباب» (همان، ۱۳۷۵ب: ۱۶۹). بدین ترتیب به باور سروش، اگر آزادی سیاسی را یک حق تصوّر نماییم، آزادی اخلاقی، یک تکلیف است. در واقع به لحاظ اخلاقی، وظیفهٔ ماست که آزاد باشیم، به این دلیل که اولین اصل اخلاقی این است که آدمی، هدف بوده، هر چیزِ دیگری برای او و خادم او است. «انسانی که آزاد نیست، همهٔ انسانیّتِ او شکوفا نشده است. این انسان، تمام وجود و قوایش به فعلیّت نرسیده‌اند. وقتی انسان تامّ و تمام می‌شود که هیچ جبری بر او حاکم نباشد». بنابراین آزادی عینِ تحقق شخصیت آدمی است و در جایی که تقلید رواج یافته، تحقیق و آزادی سرکوب شده است، «آدمیان به آدمیت خود نمی‌رسند و از شکوفایی و کمال و فعلیت و تمامیتِ شخصیت خویش محروم می‌مانند» (همان، ۱۳۸۲الف: ۱۹۱ و ۲۱۸).

کامل‌تر شدنِ هر فردی نیز منوط به «خود»تر شدنِ اوست. در واقع فرآیندِ تکامل، فرآیندِ بیگانه‌زدایی است که یا از طریقِ رشدِ درونی یا از طریقِ رفعِ موانع و اجانبِ بیرونی محقّق می‌گردد. البته کمال در گروی رشد همه‌جانبه و متوازن است، حال آنکه در تمدّنِ نوینِ غربی، رشدِ نامتوازن رخ داده و بر دین، بی‌مهری شده و از اخلاق و آزادی درونی، غفلت گردیده است (همان، ۱۳۷۰: ۳۴۹-۳۵۰). در حالی که به باور سروش، برخی از حاجات که مقتضای زندگی بشر در این جهان هستند، برای تحققِ تام و تمام خود به خداوند نیاز دارند که از این جمله می‌توان به جاودانگی اشاره داشت که شرط کمال است و تنها در نسبت با خداوند محقّق می‌گردد (بازرگان، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۸). در واقع تحقّقِ شخصیّتِ اصیل آدمی و کمال وی در گرو اتصال به خداوند است (همان، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

نتیجه‌گیری

مهدی بازرگان در جای‌جای آثار خود بر مفهوم انسان، ارزش فرد، فردیت، خلاقیت، آزادی، خودجوشی، خودمختاری، خودکفایی، خودگردانندگی، خودشکوفایی و تحقق بخشیدنِ به استعدادهای درونی و بالقوّه تأکید داشته و انسان را شایستهٔ به دست گرفتنِ سرنوشت خویش، دموکراسی واقعی و برخورداری از منزلتی متعالی و خداگونگی می‌داند. البته می‌توان اظهار داشت که وی با پذیرش نوعی اگزیستانسیالیسم و اومانیسمِ مذهبی، دغدغهٔ خودشکوفا شدنِ فرد و تحقّقِ فردیّت و سوژگی انسان را در سر می‌پروراند که راهکارِ آن علاوه بر خودجوشی و خودمختاری و رهایی از بندگی و استبداد و تحمیلِ عقاید و خواست دیگران، بازگشت به قرآن و ایمان به خدا و آخرت است؛ چیزی که از آن با عنوان «سوژگی مقیّد به خداوند» یاد کرده و تبلور آن را در دیگر چهره‌های برجستهٔ روشن‌فکری دینی در پس از انقلاب اسلامی مشاهده نمودیم.

از این‌رو بازرگان، ضمنِ تمجید از ارزش فرد و دموکراسی در غرب، بر این باور است که در تمدّنِ مدرن، دین به حاشیه رانده شده و جامعه، جای خدا را گرفته و در دنیای به‌اصطلاح آزادی، فرد بشر به‌طور متوسط نسبت به دنیای قدیم، خیلی کمتر آزاد و به اختیارِ خود است. در تمدّنِ جدید، انواع بت‌های اجتماعی، حدود و قیود و ضوابط و وظائف، بر انسان تحمیل شده و آدمی را به بند می‌کشند. حال آنکه حدود و وظائف دینی از آنجایی که با عشق و ایمان و امید همراه است و تحمیلی از خارج نیست، خیلی سبک‌تر و مطبوع‌تر است (بازرگان، ۱۳۴۴: ۴۱۳ و ۴۴۵).

به باور بازرگان، مشیت و ارادهٔ الهی نیز بر آن است تا آدمی، «خودکفا و خودجوش و خلاق و یک پا خدا باشد». چنان‌که در هدایت انسان‌ها نیز خداوند، نه راه غریزه، اجبار و تقلید را، بلکه آگاهی، بصیرت و خودمختاری و اختیار خودِ افراد را در نظر داشته و پیامبر، تنها سراجی است که روشنی می‌بخشد تا مردم، آزادانه راه‌یاب مسیر خویش گردند و این هدایت از طریقِ آگاهی و آزادی یعنی «حداکثر حیثیت و استقلال و ارزش و کرامت برای انسان» حاصل می‌گردد (همان، ۱۳۶۳: ۹۶ و ۱۰۴). از همین منظر است که در اسلام، برخلافِ مسیحیت یا برخی فِرَق تصوّف، هیچ واسطی مابینِ خدا و خلق قرار داده نشده و ارتباطی مستقیم برقرار است (همان، ۱۳۵۵: ۵۰).

یکتاپرستی، بی‌واسطگی رابطهٔ فرد و خدا و نفی بندگی هر کس جز بندگی خداوند که در روشن‌فکری دینی بدان تأکید می‌شود، حائز اقتضائات و پیامدهای مهمّی است؛ به طوری که روشن‌فکری دینی همچنان که با استبداد دینی که نتیجهٔ حاکم ساختن و تحمیلِ ارزش‌ها و نهادهای سنتی، رسمیّت بخشیدن به یک تفسیرِ معیّن از کتاب و سنت و ممنوع ساختنِ تفسیرهای دیگر است، مخالفت می‌ورزد، در حوزهٔ سیاست نیز امر و نهیِ فراتاریخی و اقتدارگرایانه را که موجب سلب اراده، قدرت انتخاب و رشد و بالندگی انسان‌ها باشد، برنتافته و به طور کلی حکومتِ فردفرد آدمیان بر خود و «دموکراسی» را بهترین روشِ حکمرانی می‌داند که در آن حقوق آزادی -به‌ویژه آزادی دین- به رسمیّت شناخته شده، فرد، آزاد از بندگی، اسارت و اطاعت دیگری بوده، حق تعیینِ معنایِ انسان بودن، انتخابِ «شیوهٔ زندگی»، فعالیت، خلاقیت و در نتیجه خودتحقّق‌بخشی، فردیّت‌یابی و سوژگی را دارد.

پی‌نوشت

۱. انتگرال یعنی حاصل جمعِ یک مقدار بی‌نهایت زیاد از بی‌نهایت کوچک‌های مشابه و هم‌نوع که تحت قانونِ معین دست به دست یکدیگر داده، با هم کار کنند.

۲. ر.ک: بازرگان (۱۳۴۳) «بعثت و ایدئولوژی»، در: مجموعه آثار ۲، بعثت ۱، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

منابع

آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر (۱۳۹۶) دیالکتیک روشنگری، ترجمهٔ مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ دوم، تهران، هرمس.

اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۲) جنبش پدیدارشناسی (درآمدی تاریخی)، ترجمهٔ مسعود علیا، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، تهران، مینوی خرد.

اسلوگا، هانس (۱۹۸۳) سوبژکتیویته در تراکتاتوس، ترجمهٔ محسن صادقی و الهه کرامتی، قابل دسترسی در: http://tarjomaan.com/archives:5456.

بازرگان، مهدی (۱۳۲۷) «سرچشمه استقلال»، در: مجموعه آثار ۱۴ (مباحث علمی، اجتماعی، اسلامی)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۲۸) «بی‌نهایت کوچک‌ها»، در: مجموعه آثار ۱۴ (مباحث علمی، اجتماعی، اسلامی)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۳۴) «راه طی‌شده»، در مجموعه آثار ۱ (مباحث بنیادین)، تهران، قلم.

---------- (۱۳۳۵) «تعریف حکومت از پایین» (۱۳۳۵)، در: مجموعه آثار ۲۲ (انقلاب اسلامی ایران)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۳۸) «مسلمان اجتماعی و جهانی»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۳۹) «انسان و خدا»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۴۰) «خودجوشی»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۴۴) «ذرّهٔ بی‌انتها»، در: مجموعه آثار ۱ (مباحث بنیادین)، تهران، قلم.

---------- (۱۳۴۶) «بعثت و تکامل»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۵۵) «بررسی نظریهٔ اریک فروم»، در: مجموعه آثار ۱۰ (مباحث تطبیقی و نقدهای علمی)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۶۳) انقلاب ایران در دو حرکت، چاپ چهارم، تهران، چاپ مظاهری.

---------- (۱۳۶۶) «بعثت و ابراهیم»، در: مجموعه آثار ۱۷ (بعثت ۲)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۶۷) «پادشاهی خدا»، در: مجموعه آثار ۱۷ (بعثت ۲)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

---------- (۱۳۷۲) «آخرت و خدا هدف رسالت انبیا»، در: مجموعه آثار ۱۷ (بعثت ۲)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
---------- (۱۳۸۸) «بازگشت به قرآن ۲» (انسان‌بینی و انسان‌شناسی قرآن)، در: مجموعه آثار ۱۹، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
دکارت، رنه (۱۳۷۲) «گفتار در روش»، در: سیر حکمت در اروپا، ترجمهٔ محمدعلی فروغی، تهران، زوار.
سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰) «مسلمانی و آبادانی- کافری و کم‌رشدی»، در: فربه‌تر از ایدئولوژی، چاپ هشتم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
---------- (۱۳۷۵الف) «آزادی چون روش»، در اخلاق خدایان، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
---------- (۱۳۷۵ب) «ذهنیّت مشوّش، هویت مشوّش»، در: اخلاق خدایان، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
---------- (۱۳۷۶الف) «تفسیر متین متن»، در: بسط تجربه نبوی، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
---------- (۱۳۷۶ب) «صراط‌های مستقیم»، کیان، ش ۳۶، صص ۲-۱۶.
---------- (۱۳۸۲الف) «آزادی و قدرت سیاسی»، در: ادب قدرت، ادب عدالت، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
---------- (۱۳۸۲ب) «دین و قدرت سیاسی»، در: ادب قدرت، ادب عدالت، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
---------- (۱۳۸۷) حکمت و معیشت، چاپ ششم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
---------- (۱۳۸۸) اوصاف پارسایان، چاپ دهم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
صابر، زینب و پرویز شهابی (۱۳۹۱) «نسبت سوژه و قدرت در رمان‌های دن‌کیشوت و مادام بوواری با ابتنای بر دیدگاه‌های میشل فوکو»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۱، بهار و تابستان، صص۱۸۱- ۲۰۰.
فوکو، میشل (۱۳۸۹) «سوژه و قدرت»، در: تئاتر فلسفه، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.
کانت، ایمانوئل و دیگران (۱۳۷۶) روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمهٔ سیروس آرین‌پور، تهران، آگه.
لارنس، بارث (۱۳۸۸) «میشل فوکو»، در: متفکران بزرگ جامعه‌شناسی راب استونز، ترجمهٔ مهرداد میردامادی، تهران، مرکز.

ماتیک، پُل (۱۹۶۵) «اومانیسم و سوسیالیسم»، ترجمهٔ وحید تقوی، قابل دسترسی در: http://www.kavoshgar.org.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹الف) «ایمان، سیاست و حکومت»، در: ایمان و آزادی، تهران، طرح نو.

---------- (۱۳۷۹ب) ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران، طرح نو.

---------- (۱۳۸۳الف) «آزادی و اخلاق»، در: تأمّلاتی در قرائت، قابل دسترسی در: https://www.youtube.com/watch?v=e0-yjlhQeOc.

میلر، پیتر (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، چاپ دوم، تهران، نشرنی.

نظری، اشرف (۱۳۹۱) سوژه، قدرت و سیاست: از ماکیاولی تا پس از فوکو، تهران، آشیان.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

وودراف اسمیت، دیوید (۱۳۹۴) هوسرل، ترجمهٔ سید محمدتقی شاکری، تهران، حکمت.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۱۶۵- ۱۳۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷
نوع مقاله: پژوهشی

نقد ایدهٔ خودفرمانی در کمال‌گرایی لیبرال «استیون وال»

افشین خاکباز*
سید علیرضا حسینی بهشتی**
سید علی محمودی***

چکیده

در سال‌های اخیر، تلاش‌های اندیشمندان کمال‌گرا برای پاسخ به نقدهای حامیان بی‌طرفی، حکومت کمال‌گرایی را دوباره در کانون توجه اندیشمندان علوم سیاسی قرار داده است. عمده‌ترین نقدِ حامیان بی‌طرفی حکومت، ناسازگاری کمال‌گرایی با مبانی لیبرالیسم، یعنی خودفرمانی و آزادی‌های فردی است. بنابراین بخش زیادی از نوشته‌های نوکمال‌گرایان معطوف به اثبات سازگاری میان کمال‌گرایی و لیبرالیسم است. از جمله می‌توان به «استیون وال» اشاره کرد که مقالات و کتاب‌های متعددی در زمینه کمال‌گرایی منتشر کرده و به دنبال یافتن راهی میانه بین بی‌طرفی تمام‌عیار و کمال‌گرایی تمام‌عیار است. وال با طرح ایدهٔ کمال‌گرایی لیبرال می‌کوشد تا نشان دهد که نه‌تنها کمال‌گرایی در تعارض با خودفرمانی نیست، بلکه خودفرمانی از عناصر اصلی آن است و کمال‌گرایی، مدافع آزادی است، نه مانعی در برابر آزادی. مقالهٔ حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی- تحلیلی به بررسی انتقادی مفهوم خودفرمانی و جایگاه آن در کمال‌گرایی لیبرال استیون وال می‌پردازد و می‌کوشد تا معلوم سازد که کمال‌گرایی لیبرال تا چه حد می‌تواند دغدغهٔ تحدید خودفرمانی و آزادی‌های اساسی به دست حکومت‌های مدعی کمال‌گرایی را رفع کند.

واژه‌های کلیدی: کمال‌گرایی، کمال‌گرایی‌ستیزی، خودفرمانی، کمال‌گرایی لیبرال و استیون وال.

---

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران afshinkhakbaz2012@gmail.com
** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران abeheshti2002@yahoo.com
*** استاد دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه، ایران mahmoudi3000@gmail.com

CC BY NC

مقدمه

یکی از دغدغه‌های همیشگی حامیان بی‌طرفی حکومت و استدلالی که برای نفی جانبداری حکومت از برداشت واحدی از زندگی نیک به کار می‌برده‌اند آن است که حکومت‌های کمال‌گرا با دخالت بی‌حدوحصر در زندگی شهروندان می‌کوشند تا برداشت واحدی از زندگی نیک را بر آنها تحمیل کنند. به باور آنها، چنین رویکردی در تعارض آشکار با اصول لیبرالیسم، به‌ویژه خودفرمانی[1] است و راه حکومت برای تحدید حقوق و آزادی‌های مردم، به‌ویژه حق خودفرمانی آنها را هموار می‌کند. با این همه در سال‌های اخیر، برخی از اندیشمندان کمال‌گرا کوشیده‌اند تا با ارائهٔ برداشت نوینی از کمال‌گرایی[2]، این دغدغه را برطرف کنند و کمال‌گرایی را با لیبرالیسم و اصول اساسی آن آشتی دهند. از جمله می‌توان به استیون وال[3] اشاره کرد که با طرح ایدهٔ کمال‌گرایی لیبرال[4]، می‌کوشد تا کمال‌گرایی را با لیبرالیسم آشتی دهد و بین خودفرمانی و آزادی که به باور بسیاری از اندیشمندان لیبرال در زمرهٔ اصول اساسی لیبرالیسم است، با کمال‌گرایی، سازشی ایجاد کند. او نه‌تنها تعارضی میان کمال‌گرایی لیبرال با خودفرمانی نمی‌بیند، بلکه خودفرمانی را از عناصر اصلی شکوفایی انسان می‌داند.

از آنجا که یکی از وجوه تمایز مهم رویکردهای مبتنی بر بی‌طرفی حکومت و رویکردهای مبتنی بر جانبداری حکومت از برداشتی از زندگی نیک، یا به عبارتی رویکرد کمال‌گرایانه، جایگاهی است که برای مفهوم خودفرمانی قائل هستند، در این مقاله با بهره‌گیری از روش بنیادی- تحلیلی به بررسی انتقادی جایگاه خودفرمانی در کمال‌گرایی لیبرال استیون وال می‌پردازیم و می‌کوشیم تا ضمن بررسی آرای وال و منتقدانش، نقاط قوت و ضعف آن را بیابیم. بدین منظور، ابتدا در بخش پیشینهٔ پژوهش و چارچوب نظری، تعاریف مختلف از کمال‌گرایی و اقسام آن ارائه می‌شود و سپس به بررسی ویژگی‌های کمال‌گرایی لیبرال وال پرداخته می‌شود. آنگاه به بررسی مفهومی که وال برای خودفرمانی قائل است، الزامات خودفرمانی و جایگاه خودفرمانی در کمال‌گرایی

1. Autonomy
2. Perfectionism
3. Steven Wall
4. Liberal Perfectionism

لیبرال می‌پردازیم و مقاله را با جمع‌بندی و ارزیابی نقادانهٔ آرای وال در زمینه خودفرمانی و کمال‌گرایی به پایان می‌بریم.

پیشینهٔ پژوهش و چارچوب نظری

هرچند هدف اصلی مقاله حاضر، بررسی و ارزیابی جایگاه خودفرمانی در کمال‌گرایی لیبرال وال است، پیش‌نیاز چنین کاری، بررسی مفهومی است که اندیشمندان مختلفی که در زمرهٔ کمال‌گرایان جای می‌گیرند، برای کمال‌گرایی قائل هستند. کمال‌گرایی نیز همچون بسیاری از مفاهیمی که در حوزهٔ اندیشه‌های سیاسی جای می‌گیرند، مفهومی واحد نیست و مفاهیم مختلفی را در برمی‌گیرد که هرچند با یکدیگر پیوند دارند، دارای تفاوت‌های مهمی نیز هستند و از کمال‌گرایی تمام‌عیار افلاطون و هرکا گرفته تا کمال‌گرایی اندیشمندانی همچون *استیون وال* و *جوزف رز* را در برمی‌گیرد.

«تاماس هِرکا» در کمال‌گرایی، برداشتی ارسطویی از آن ارائه می‌دهد. او بین کمال‌گراییِ پیامدگرای بیشینه‌ساز[1] که هدف اخلاقی نهایی را بیشترین رشد سرشت انسانیِ همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها می‌داند و کمال‌گرایی پیامدگرای آستانهٔ رضایت[2] که بر اساس آن، انسان موظف است برای رسیدن به آستانهٔ مشخصی از کمال تلاش کند، ولی بعد از آن سطح، مخیر است که به تلاش خود ادامه دهد یا خیر، تمایز قائل می‌شود. کمال‌گرایی بیشینه‌ساز پیامدگرا از زمان و عامل تأثیر نمی‌پذیرد و خواستار دغدغهٔ برابر برای کمال همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌هاست (Hurka, 1996: 55). بر این اساس هدف اخلاقی نهایی، بیشترین رشد سرشت انسانیِ همهٔ انسان‌ها و همهٔ زمان‌هاست.

ویلیام گالستون، بخش عمدهٔ قدرت لیبرالیسم را برخاسته از پلورالیسم ارزشی[3] می‌داند. او به خیر واحدی قائل نیست و می‌گوید نمی‌توان فضیلت یگانه‌ای را فضیلت برین نهادهای اجتماعی دانست، بلکه خیرها و فضایل عمومی مختلفی وجود دارد که اهمیت نسبی آنها به شرایط بستگی دارد. وی بین خیرهای اساسی که بخشی از هر زندگی سزاوار انتخاب انسانی را تشکیل می‌دهند، با انواع مشروعِ گسترده و متنوعی از

1. Maximizing Consequentialist Perfectionism
2. Satisficing Consequentialist Perfectionism
3. Value Pluralism

برداشت‌های شخصی از زندگی نیک، فرهنگ‌ها و اهداف عمومی که حوزهٔ آزادی‌های فردی و همچنین تعمق و تصمیم‌گیری دمکراتیک است، تمایز قائل می‌شود. به نظر او، همهٔ نظام‌های شایسته باید برای به حداقل رساندن محرومیت از خیرهای اساسی تلاش کنند (Galston, 2004: 6).

بدین ترتیب هرچند گالستون در زمرهٔ کمال‌گرایان جای می‌گیرد، به حق یا اختیار نامحدود حکومت کمال‌گرا یا نهادهای آن برای تحدید خودفرمانی و آزادی‌های فردی و تحمیل ارزشی واحد بر افراد جامعه قائل نیست و از این‌رو در زمرهٔ کمال‌گرایان تمام‌عیار جای نمی‌گیرد. او به پدرسالاری نامحدود، یعنی اتخاذ رویکردهای پدرسالارانه در تمامی حوزه‌ها قائل نیست و انواع برداشت‌های شخصی از زندگی نیک را از دستبرد چنین رویکردهایی مصون می‌دارد.

جورج شر در کتاب «فراسوی بی‌طرفی: کمال‌گرایی و سیاست» به لزوم حذف ملاحظات کمال‌گرایانه از عرصهٔ سیاست‌های عمومی به دیده تردید می‌نگرد و می‌گوید ملاحظاتی همچون نیاز به ثبات سیاسی، ارزش خودفرمانی، یا اصل احترام برابر به اشخاص، هیچ‌یک به معنای مشروع نبودن توسل به سیاست‌های کمال‌گرایانه نیست (Sher, 1997: 1). به باور او نه‌تنها حکومت می‌تواند به ملاحظات کمال‌گرایانه اتکا کند، بلکه در جامعهٔ بسامان، چنین ملاحظاتی در بسیاری از سیاست‌های عمومی، کاربرد دارد. به نظر او هرچند حکومت نباید بر هیچ برداشت خاصی از امر نیک استوار باشد، می‌تواند به‌گونه‌ای مشروع، امر نیک را تشویق کند (Sher, 1997: 1). در مجموع شِر، طرفدار رویکردی است که ارزش ذاتی پایبندی‌های کمال‌گرایانه را به رسمیت بشناسد و در عین حال نیاز به خویشتن‌داری معقول برای پرهیز از تحمیل ارزش‌ها بر دیگران را نیز بپذیرد. بدین ترتیب ارزش‌های کمال‌گرایانه نه باید ارزش‌های مسلط باشند و نه به حاشیه رانده شوند.

استفن ماسِدو در مقالهٔ «فضیلت‌های لیبرال[1]» می‌گوید که لیبرالیسم نمی‌تواند در زمینهٔ ارزش‌های عمومی بی‌طرف باشد و همزمان از جایگاه عالیِ برخی ارزش‌های عمومی، آزادی‌ها و مسئولیت‌های فردی، تحمل تغییر و تنوع و احترام به حقوق کسانی که

1. Liberal Virtues

ارزش‌های لیبرال را محترم می‌شمارند، دفاع کند. افزون بر این، حکومت‌های لیبرال دارای نهادهای اعمال قانون هستند و مواهبی همچون دفاع از امنیت و برنامه‌های فقرزدایی را ارائه می‌دهند که بیشتر بر قدرت تحمیل‌گری مبتنی هستند (Macedo, 2011: 63).

وینیت هاکسار، بی‌طرفی حکومت را نفی می‌کند و آن را مغایر با برابری اخلاقی می‌داند و به جای آن، از کمال‌گرایی غیر پیامدگرا جانبداری می‌کند که بر اساس آن می‌توان بدون قائل بودن به برتری ارزش ذاتی برخی انسان‌ها و نفی احترام برابرِ حکومت به همهٔ شهروندان، به برتری ذاتی برخی شکل‌های زندگی باور داشت. او در برابری، آزادی و کمال‌گرایی[1] می‌گوید که نه‌تنها لیبرالیسم با کمال‌گرایی منافاتی ندارد، بلکه برای ایجاد بنیانی مناسب برای شرایط لیبرال- مساوات‌گرایانه باید به ملاحظات کمال‌گرایانه متوسل شویم. بدین منظور هاکسار، سیستم رواداری بدون آزادی‌های برابر را پیشنهاد می‌کند که بر این ایده استوار است که حکومت برای تحمل شکل‌های فرودست‌تر زندگی، حتی بدون اینکه آنها را در جایگاهی برابر با شکل‌های برتر زندگی قرار دهد، دلایل خوبی دارد. به نظر او، طرفداران مساوات‌گرایی اخلاقی باید ویژگی‌هایی را که موجودات را سزاوار احترام اخلاقی می‌کند، به رسمیت بشناسند؛ چنین کاری ذاتاً کمال‌گرایانه است، چون مستلزم این است که برخی موجودات را دارای ارزش ذاتی بیشتری از سایرین بدانیم (Haksar, 1979: 14).

جوزف رز با پذیرش پلورالیسم ارزشی و خودفرمانی و تأکید بر سازگاری این مفاهیم با کمال‌گرایی، گامی مهم در زمینه ایجاد سازش میان کمال‌گرایی و بی‌طرفی حکومت برمی‌دارد و با طرح مفهوم لیبرالیسم کمال‌گرا می‌کوشد تا با ارائهٔ دلایل کمال‌گرایانه برای دفاع از آزادی‌های شخصی و خودفرمانی، کمال‌گرایی را حامی خودفرمانی و آزادی‌های فردی معرفی کند و احترام لیبرال به آزادی را بر دغدغه سیاسی برای به‌روزی فرد مبتنی کند (Raz, 1994: 26). او می‌گوید که کمال‌گرایی با پلورالیسم ارزشی، همخوانی دارد و از این‌رو با توجه به وجود برداشت‌های مختلف از خیر و زندگی نیک، لزومی ندارد که حکومت از برداشت واحدی از زندگی نیک حمایت کند، بلکه تنها کافی است راه را هموار کند تا شهروندان بتوانند انواع اهداف و ارزش‌های نیک را دنبال کنند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که هرچند وال در چارچوب لیبرال سخن می‌گوید، آرای

1. Equality, Liberty and Perfectionism

او درباره خودفرمانی، بیش از اندیشمندانی همچون هرکا، با کسانی همچون جوزف رز قرابت دارد که در زمرهٔ نوکمال‌گرایان جای می‌گیرند و به کمال‌گرایی تمام‌عیار یا کمال‌گرایی مطلق قائل نیستند و در مقایسه با کمال‌گرایان کلاسیک، برای خودفرمانی، جایگاه بیشتری قائلند.

کمال‌گرایی محدود استیون وال

استیون وال در زمرهٔ اندیشمندان لیبرالی است که به دنبال یافتن راهی برای آشتی دادن لیبرالیسم با کمال‌گرایی است. او معتقد است که کمال‌گرایی در مقایسه با کمال‌گرایی‌ستیزی[1]، شرح بهتری از اخلاق سیاسی ارائه می‌دهد و کمال‌گرایی لیبرال در مقایسه با لیبرالیسم کمال‌گرایی‌ستیز[2]، قدرت توجیهی بیشتری دارد (Wall, 1998: 2). او به لزوم حذف ملاحظات کمال‌گرایانه از عرصهٔ سیاست‌های عمومی به دیدهٔ تردید می‌نگرد و می‌گوید ملاحظاتی همچون نیاز به ثبات سیاسی، ارزش خودفرمانی یا اصل احترام برابر به اشخاص، هیچ‌یک به معنای عدم مشروعیت توسل به سیاست‌های کمال‌گرایانه نیست. او با طرح مفهوم بی‌طرفی محدود حکومت بر اساس پلورالیسم ارزشی، یعنی پذیرش اینکه به جای ارزشی واحد، ارزش‌های متکثری وجود دارد که ممکن است در عین معقولیت با یکدیگر سازگار نباشند، می‌کوشد تا راهی میانه بین بی‌طرفی مطلق و کمال‌گرایی مطلق بیابد که با دغدغهٔ اصلی کمال‌گرایان که ترویج زندگی نیک است همخوانی داشته باشد و همزمان، انتقاد و دغدغهٔ اصلی حامیان بی‌طرفی حکومت، یعنی ناسازگاری کمال‌گرایی با خودفرمانی را نیز رفع کند.

هرچند وال در زمرهٔ اندیشمندان لیبرال جای می‌گیرد، خودفرمانی را یکی از مفاهیم اساسی کمال‌گرایی می‌داند و برخلاف ادعای کسانی که کمال‌گرایی‌ستیز می‌نامد، به این قائل است که کمال‌گرایی لیبرال، خودفرمانی شخصی را از عناصر اصلی شکوفایی انسان می‌داند. او با طرح مفهوم بی‌طرفی محدود حکومت بر اساس پلورالیسم ارزشی، یعنی پذیرش اینکه به جای ارزشی واحد، ارزش‌های متکثری وجود دارد که ممکن است در عین معقولیت با یکدیگر سازگار نباشند، می‌کوشد راهی میانه بین

1. Anti-perfectionism
2. Anti-perfectionist Liberalism

بی‌طرفی مطلق و کمال‌گرایی مطلق بیابد که با دغدغهٔ اصلی کمال‌گرایان که ترویج زندگی نیک است، همخوانی داشته باشد.

وال در لیبرالیسم، کمال‌گرایی و خویشتن‌داری به سه تعریف از کمال‌گرایی اشاره می‌کند:

- کمال‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن، جامعه باید نهادها را به گونه‌ای سازمان دهد و تکالیف و وظایف افراد را طوری تعریف کند که بتوان در عرصه‌های هنر، علم یا فرهنگ به بیشترین میزان تعالی دست یافت.
- کمال‌گرایی از این معیار ارزیابی سیاسی حمایت می‌کند: بهترین کنش سیاسی نهاد یا حکومت، کنشی است که بیشترین نقش را در پیشبرد کمال همهٔ انسان‌ها ایفا کند.
- کمال‌گرایی، دیدگاهی است که بر اساس آن، حکومت مسئول است و حق دارد خیر، به‌روزی، شکوفایی و تعالی همهٔ شهروندان را تقویت کند و حتی با توسل به زور، مانع از دست‌کم برخی اقدامات و گرایش‌هایی شود که به آنها آسیب می‌زند، آنها را خوار و خفیف می‌کند، یا محروم می‌سازد» (Wall, 1998: 8).

وال می‌گوید هیچ‌کس عقیده ندارد که حکومت باید همهٔ عناصر زندگی نیک را ترویج کند. برخی آرمان‌ها را همچون عشق رومانتیک، هرچند در زندگی نیک انسانی نقش مهمی دارند، نمی‌توان از طریق اقدام سیاسی به پیش برد. برخی آرمان‌های دیگر، به‌ویژه آرمان‌های مرتبط با شخص، نقشی در اخلاق سیاسی ایفا نمی‌کنند. با این همه آرمان‌ها و چیزهای متعالی مختلفی هست که می‌توان با سیاست مرتبط دانست. از این‌رو نباید آنها را نیز از عرصهٔ سیاست حذف کرد (Wall, 1998: 13).

کمال‌گرایی و سیاست

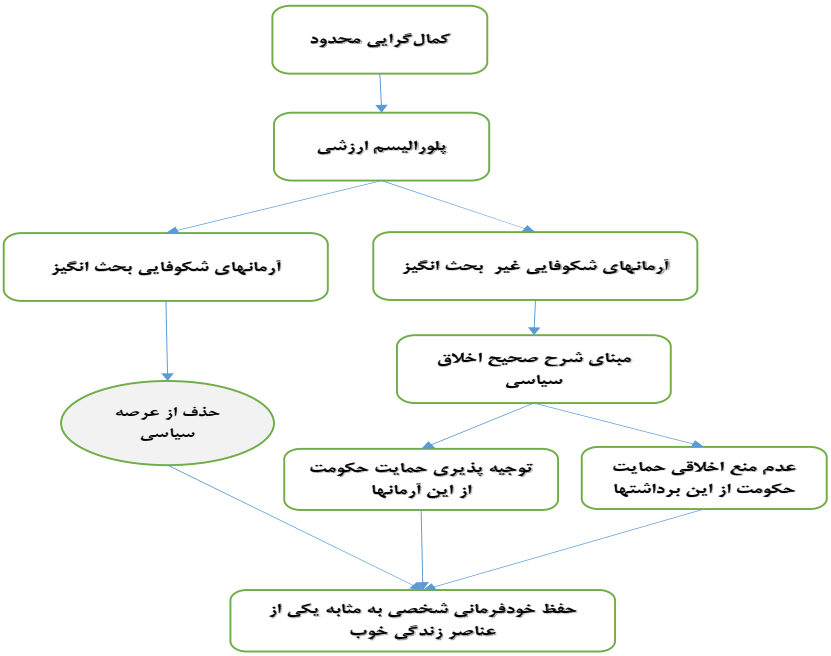
به نظر وال، کمال‌گرایی با طرفداری از حکومت محدود، منافاتی ندارد. در واقع ممکن است کسی، چهار ادعای اساسی کمال‌گرایی را بپذیرد و با این همه، آموزهٔ «بگذار زندگی کنند» جان استوارت میل را نیز بپذیرد که به قول او، مقبولیتش ناشی از خودخواهی و بی‌کفایتی آشکار حکومت‌های مدرن است (Wall, 1998: 15). وال این

ادعای کمال‌گرایی‌ستیزان را رد می‌کند که کمال‌گرایی همبستهٔ نخبه‌گرایی است و می‌گوید هیچ ارتباط مفهومی میان کمال‌گرایی و نخبه‌گرایی نیست (Wall, 1998: 17). به نظر او، کمال‌گرایی با پلورالیسم نیز منافاتی ندارد. او می‌گوید کمال‌گرایان، پلورالیسم ارزشی و وجود دیدگاه‌های معقولی دربارهٔ زندگی نیک را که با دیدگاه آنان سازگار نیست می‌پذیرند، ولی نیهیلیسم ارزشی را نمی‌پذیرند (Wall, 1998: 18).

وال، کمال‌گرایی را با دموکراسی نیز در تعارض نمی‌بیند. او می‌گوید حتی این باور که دیدگاه‌های برخی افراد به حقیقت نزدیک‌تر است نیز به این معنا نیست که کسانی که دربارهٔ اخلاق سیاسی، دانش بیشتری دارند، باید قدرت سیاسی نامتناسبی داشته باشند. به عبارت دیگر، کمال‌گرایان معمولاً نه به فیلسوف‌شاه افلاطونی متعهدند و نه به تکثر آرای جان استوارت میل؛ بلکه نهادهای سیاسی را ابزاری در خدمت اهداف محتوایی اخلاق سیاسی می‌دانند (Wall, 1998: 22).

کمال‌گرایی محدود و کمال‌گرایی جهان‌روا

وال بین دو نوع کمال‌گرایی، یعنی کمال‌گرایی جهان‌روا و کمال‌گرایی محدود، تمایز قائل می‌شود. کمال‌گرایی جهان‌روا بر اصولی مبتنی است که صرف‌نظر از پایبندی‌های خاص و ویژگی‌های فرهنگی افراد و جوامع، به یکسان در همه‌جا و همهٔ شرایط معتبر است. اقدام سیاسی مبتنی بر کمال‌گرایی جهان‌روا به این دلیل توجیه‌پذیر است که به شکوفایی همه انسان‌ها، صرف‌نظر از اینکه در چه جامعه‌ای زندگی می‌کنند، کمک می‌کند (Wall, 1998: 20). ولی کمال‌گرایی محدود، از پایبندی‌ها و ویژگی‌های فرهنگی تأثیر می‌پذیرد و از این‌رو در همهٔ جوامع توجیه‌پذیر نیست، چون توجیه آن به شرایط خاص افراد و جوامع وابسته است.



شکل ۱- کمال‌گرایی محدود استیون وال

تفاوت میان کمال‌گرایی محدود و کمال‌گرایی جهان‌روا، آن است که کمال‌گرایی محدود به شکوفایی روشی از زندگی که ارزشمند است ولی به لحاظ عقلانی الزامی نیست، کمک می‌کند، ولی کمال‌گرایی جهان‌روا با ترویج و پیشبرد ارزش‌هایی سروکار دارد که عناصر ضروری هر زندگی کاملاً نیکی هستند. در صورتی که فقط یک روش زندگی کاملاً نیک وجود داشته باشد، آنگاه هر اقدام سیاسی کمال‌گرایانهٔ صحیحی، جهان‌رواست. ولی اگر بپذیریم که روش‌های زندگی انسانیِ کاملاً نیک، متکثر هستند و اگر برخی از این روش‌های زندگی تحت برخی شرایط، جایگاه ویژه‌ای پیدا کنند، نه در همه شرایط، آنگاه از کمال‌گرایی محدود سخن می‌گوییم (Wall, 1998: 21).

کمال‌گرایی محدود و خودفرمانی

خودفرمانی در اخلاق سیاسی وال، نقشی محوری دارد. او خودفرمانی را آرمانی شخصی می‌داند. در این مفهوم، کسی از خودفرمانی شخصی برخوردار است که به

زندگی و شخصیت خویش بر اساس درک خود از آنچه ارزشمند است شکل دهد و شخصیت خویش را با انتخاب خودآگاهانهٔ برنامه‌ها و پایبندی‌هایی بسازد که از میان انواع گزینه‌های قابل قبولِ خود برگزیده است. جان کلام اینکه افراد خودفرمان، حس قدرتمندی از هویت خویش دارند و فعالانه در تعیین زندگی خویش مشارکت می‌کنند (Wall, 1998: 128). وال خودفرمانی را دارای ارزش ذاتی و فقط یکی از عناصر ضروری زندگی کاملاً نیک برای بسیاری از افراد می‌داند، نه فقط عنصرِ یگانهٔ زندگی نیک (Wall, 1998: 130). به نظر او، این عنصر به‌تنهایی و بدون ارتباط با سایر عناصری که زندگی نیک را می‌سازند، ارزش ندارد. با این همه او خودفرمانی را یکی از عناصر اساسی زندگی نیک می‌داند و می‌گوید از آنجا که بر اساس کمال‌گرایی، مقامات سیاسی باید در خلق و حفظ شرایط اجتماعی‌ای که بیشترین امکان برخورداری از زندگی ارزشمند و شایسته را برای اتباعشان فراهم کند فعالانه ایفای نقش کنند، باید شرایط اجتماعی‌ای را فراهم و حفظ کنند که بیشترین امکان تعقیب زندگی خودفرمانانه را برای اتباعشان ایجاد کند (Wall, 1998: 131).

در مجموع وال افراد خودفرمان را کسانی می‌داند که فعالانه و آگاهانه مسئولیت زندگی خویش را به دست می‌گیرند و در معرض تحمیل یا دستکاری افراطی دیگران نیستند. افزون بر این هرچند او تحقق خودفرمانی را با روش‌های متنوع زندگی سازگار می‌داند، آن را با زندگی نیک مترادف نمی‌داند و می‌گوید خودفرمان‌ها الزاماً عاقل، اخلاق‌مدار، دوراندیش، سعادتمند یا راضی نیستند (Wall, 1998: 144).

وال، خودفرمانی شخصی را برای اعضای جوامع غربی، ارزشی بسیار مهم می‌داند و از این‌رو برای آن در اخلاق سیاسی چنین جوامعی، جایگاهی برجسته قائل است. وی عقیده دارد که مقامات سیاسی چنین جوامعی، وظیفه دارند شرایط که اجتماعی‌ای را فراهم و حفظ کنند که بیشترین امکان تعقیب زندگی خودفرمانانه را برای اتباعشان ایجاد می‌کند (Wall, 1998: 6)؛ ولی پایبندی شدید به خودفرمانی را با اقدام سیاسی کمال‌گرایانه برای جانبداری از سبک‌های زندگی، اهداف و گزینه‌های ارزشمند در مقابل سبک‌ها و گزینه‌های بی‌ارزش در تعارض نمی‌بیند. جان کلام اینکه وال، پایبندی به خودفرمانی شخصی را با اقدامات سیاسی کمال‌گرایانه برای پیشبرد اهداف نیک و منع اهداف بد در تعارض نمی‌داند.

وال خودفرمانی را افزون بر ارزش ذاتی، دارای ارزش ابزاری نیز می‌داند، چون در دستیابی به آرمانی دیگر، یعنی رشد شخصی، نقش مهمی ایفا می‌کند. ولی خودفرمانی

از عناصر ضروری رشد شخصی نیست. کسانی که به رشد شخصی دست می‌یابند، استعدادها و توانایی‌های بالقوهٔ خود را کاملاً محقق می‌سازند و برنامه‌هایی را انتخاب و با موفقیت دنبال می‌کنند که با سرشت و تمایلات درونی آنها کاملاً همخوانی دارد و مهارت‌ها و قابلیت‌های آنان را به ثمر می‌رساند. ولی همهٔ کسانی که به آرمان خودفرمانی دست می‌یابند، به رشد شخصی نایل نمی‌شوند. از سوی دیگر، دستیابی به رشد شخصی نیز نیازمند خودفرمانی نیست. ممکن است کسی به اشتباه یا توسط افرادی دیگر به سوی روش زندگی‌ای هدایت شود که به بهترین نحو با استعدادها و قابلیت‌های او همخوانی دارد (Wall, 1998: 130).

به عبارت دیگر، وال هرچند خودفرمانی را ارزشمند می‌داند، به رابطهٔ مفهومی میان خودفرمانی و رشد شخصی قائل نیست و می‌گوید این دو آرمان، لازم و ملزوم یکدیگر نیستند، ولی با یکدیگر مرتبط هستند. بنابراین از آنجا که خودفرمانی، یکی از عناصر اساسی زندگی نیک است و از آنجا که بر اساس کمال‌گرایی، مقامات سیاسی باید در خلق و حفظ شرایط اجتماعی‌ای که بیشترین امکان برخورداری از زندگی ارزشمند و شایسته را برای اتباعشان فراهم کند، فعالانه ایفای نقش کنند، مقامات سیاسی باید در ایجاد شرایط تولید و حفظ خودفرمانی، نقشی فعال ایفا کنند (Wall, 1998: 131). بدین ترتیب وال می‌کوشد به‌نوعی خودفرمانی را در قلب کمال‌گرایی جای دهد و نه‌تنها آن را در تعارض با کمال‌گرایی قرار ندهد، بلکه وظیفه مقامات سیاسی را خلق و حفظ خودفرمانی بداند.

الزامات خودفرمانی

از آنجا که خودفرمانی مستلزم انتخاب خودآگاهانهٔ برنامه‌ها و تعهدات از میان انواع گزینه‌های قابل قبول برای شکل دادن به شخصیت خویش بر اساس درک خود از ارزشمندی چیزهاست، افراد خودفرمان نیازمند قابلیت انتخاب برنامه‌ها و تعهدات، استقلال ضروری برای ترسیم مسیر زندگی خویش و توسعه درک خویش از آنچه زندگی ارزشمند و سزاوار زیستن است، خودآگاهی و قدرت لازم برای کنترل امور خویش و محیطی هستند که اهداف مختلف قابل قبول را برای انتخاب در دسترس آنها قرار دهد (Wall, 1998: 132). عنصر نخست، یعنی قابلیت انتخاب، نیازمند برخورداری از انواع مهارت‌های شناختی و مبتلا نبودن به محدودیت‌های روانی‌ای

است که توانایی تبدیل تصمیم به عمل را از بین می‌برد.

فضیلت‌هایی همچون صلابت ذهنی برای تصمیم‌گیری و شخصیت قدرتمند برای پایبندی به تصمیم‌ها نیز برای کسی که برنامه‌ای را دنبال می‌کند، ضروری است(Wall, 1998: 133). البته همهٔ انسان‌های برنامه‌محور به یک میزان نیازمند چنین قابلیت‌هایی نیستند. سرشت برخی با زندگی سرشار از تنوع و خودجوشی سازگارتر است و از آنجا که برنامه‌های کوتاه‌مدتی را دنبال می‌کنند، به فضیلت پایبندی به تصمیم‌ها، نیاز چندانی ندارند. ولی اکثر آدم‌ها اینگونه نیستند و دست‌کم چند برنامهٔ بلندمدت از قبیل شغل، ازدواج یا سرگرمی‌ای پیچیده دارند و این برنامه‌ها در مفهومی که برای خویشتن قائل هستیم، نقشی محوری دارند (Wall, 1998: 133). از این‌رو قدرت شخصیت لازم برای حفظ پایبندی‌ها، فضیلتی مهم برای شخص خودفرمان است. ولی بهره‌مندی از این قابلیت‌ها و مهارت‌ها و فضیلت‌ها، شرط کافی برای خودفرمانی نیست و افزون بر این، انسان‌های خودفرمان باید استقلال نیز داشته باشند.

وال در توضیح استقلال می‌گوید که مثلاً اگر شما را مدتی طولانی به زندان بیندازند، یا بگویند اگر روش زندگی خاصی را برگزینید، به زندان می‌افتید، توانایی‌تان برای ترسیم مسیر زندگی خویش با مانع روبه‌رو می‌شود. از این‌رو یکی از مسائلی که بر استقلال و به‌تبع آن بر خودفرمانی شما اثر می‌گذارد، تحمیل است. تحمیل باعث می‌شود که توانایی تعقیب برنامه‌های خود را از دست بدهیم و از این‌رو مانع اعمال توانایی ما برای شکل دادن به زندگی خویش می‌شود. بنابراین رهایی از تحمیل دیگران، یکی از شروط استقلال است (Wall, 1998: 133). وال در ادامه می‌گوید که در جوامع غربی، افراد خود را محق می‌دانند که بر اساس روش زندگی‌ای که خود برگزیده‌اند، زندگی کنند و از این‌رو تحمیل را نشانهٔ توهین آشکار می‌دانند (Wall, 1998: 135). ولی به نظر او، همهٔ موارد تحمیل باعث تضعیف خودفرمانی شخص نمی‌شوند و اگر تحمیل باعث محدود ساختن توانایی شخص برای ادارهٔ زندگی خویش به شیوه‌ای که خود می‌خواهد نشود و حس ارزشی را که برای خویش قائل است کاهش ندهد، تأثیر چندانی بر خودفرمانی او ندارد. به نظر وال، حتی در برخی شرایط از قبیل وقتی با اعمال زور مانع از انجام کاری می‌شویم که قابلیت شخص برای خودفرمانی را نابود می‌کند، این تحمیل ممکن است باعث تقویت خودفرمانی شخص شود (Wall, 1998: 135، زیرنویس ۱۴).

عامل دیگری که بر استقلالی که برای خودفرمانی ضروری است تأثیر نامطلوب می‌گذارد، دستکاری[1] است. دستکاری هنگامی رخ می‌دهد که کسی آشکار یا پنهان، قابلیت‌های تصمیم‌گیری عاقلانهٔ دیگری را دور می‌زند یا دچار انحراف می‌کند تا بتواند او را به انجام دادن یا ندادن انجام کاری متقاعد کند (Wall, 1998: 136). هیپنوتیزم کردن شخص برخلاف میلش، نمونه‌ای از حالت نخست و توسل به نقطه ضعف کسی برای وادار کردن او به انجام کاری که می‌خواهید، نمونه‌ای از حالت دوم است. دستکاری نیز همچون تحمیل، قربانی را مطیع ارادهٔ دیگری می‌کند، ولی با تحمیل تفاوت دارد. در تحمیل، مجموعه گزینه‌هایی که در اختیار شخص قرار دارد، تغییر می‌کند و یکی از گزینه‌ها به گزینه‌ای تبدیل می‌شود که نمی‌توان از آن امتناع کرد. ولی در دستکاری، خواسته‌ها و امیال شخص تغییر می‌کند و بذر امیال یا خواسته‌هایی در او کاشته می‌شود تا به گونه‌ای عمل کند که دستکاری‌کننده می‌خواهد (Wall, 1998: 136). در واقع در دستکاری، این نظام تمایلاتِ شخص است که تغییر می‌کند، نه گزینه‌هایی که در اختیار دارد (Wall, 1998: 136). دستکاری نیز همچنین به خودفرمانی آسیب می‌رساند، چون نمی‌گذارد شخص بر اساس دلایل و خواسته‌های خود عمل کند.

خودفرمانی نیازمند فضیلت استقلال فکر نیز هست. وال، مفهوم استقلال فکر را شبیه تعریفی می‌داند که فینبرگ از خودبودگی ارائه می‌دهد و بر اساس آن، کسی را می‌توان برخوردار از فضیلت خودبودگی دانست که بتواند باورهای خویش را به دلایلی که به خود او تعلق دارد، تغییر دهد و از این کار احساس تقصیر یا آزردگی نکند. چنین کسی در برابر واکنش‌های دیگران، بی‌تفاوت نیست، ولی نمی‌خواهد تنها بر اساس واکنش‌های دیگران عمل کند (Wall, 1998: 137). وال، قیدی بر این تعریف می‌افزاید و می‌گوید که افراد دارای استقلال فکر، لزومی ندارد در همهٔ عرصه‌های زندگی خویش به قضاوت‌های خود متکی باشند و بر اساس دلایل خویش عمل کنند. مثلاً کسی که برنامهٔ زندگی خویش را بر اساس دلایل خویش انتخاب می‌کند، ولی به پیروی از مد علاقه‌ای ندارد و مثل سایرین لباس می‌پوشد، از استقلال فکر بی‌بهره نیست (Wall, 1998: 137). به نظر او، استقلال فکر نیازمند بی‌اعتمادی به سنت‌ها نیز نیست، چون افراد می‌توانند به دلایل شخصی، زندگی بر اساس آداب و رسوم و سنت‌های مکان و زمان خویش را

1. Manipulation

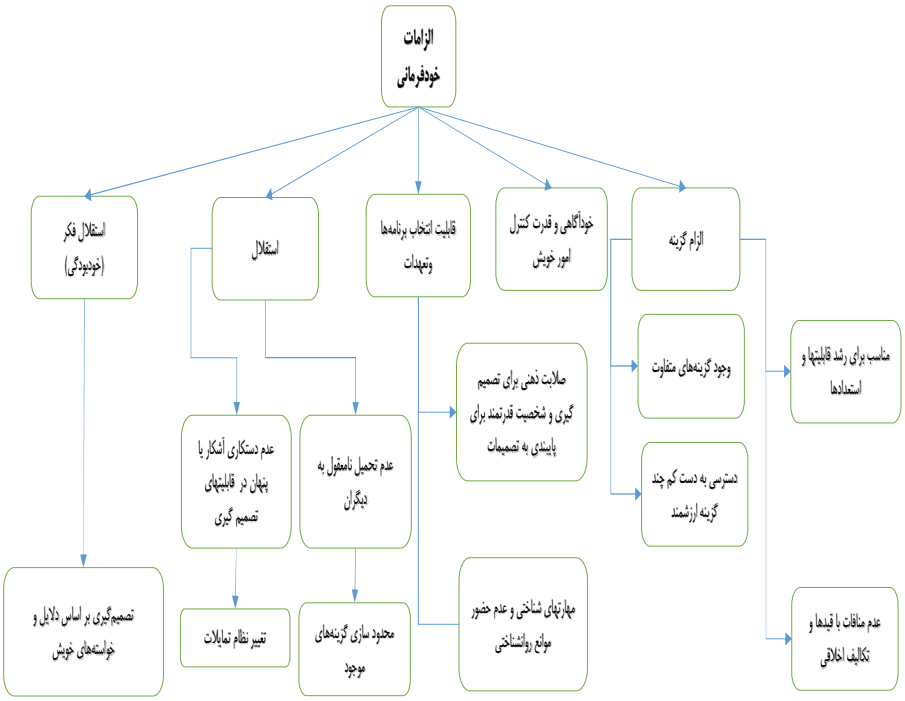
انتخاب کنند (Wall, 1998: 138).

سومین الزام خودفرمانی، انرژی و خودآگاهی لازم برای اقدامِ خودانگیخته است. افراد خودفرمان احساس می‌کنند که در شکل دادن به زندگی خویش، آزادانه انتخاب‌های سرنوشت‌ساز را انجام می‌دهند. آنها خود را انتخابگر، برنامه‌ریز و آغازگر عمل می‌دانند و گزینه‌هایی را که در برابرشان قرار دارد، واقعی می‌دانند. چنین افرادی افزون بر خودآگاهی، مسئولیت زندگی خویش را فعالانه در دست می‌گیرند (Wall, 1998: 139).

چهارمین عنصر خودفرمانی، الزام گزینه، یعنی وجود شرایط اجتماعی‌ای است که گزینه‌های عملی مختلف، یعنی فرصت‌هایی برای انتخاب برنامه‌ها، پایبندی‌ها، روش‌های زندگی و مسیرهای عمل را در دسترس افراد قرار دهد (Wall, 1998: 140). وال این گزینه‌ها را به دو گروه گزینه‌های فراگیر[1] و گزینه‌های فرعی[2] تقسیم می‌کند. گزینه‌های فراگیر، گزینه‌هایی هستند که در حس هویت ما، نقشی بنیادی یا مرکزی ایفا می‌کنند و چارچوبی را برای سایر انتخاب‌ها فراهم می‌کنند. گزینه‌های فرعی یا در این چارچوب جای می‌گیرند یا با اهداف فراگیر ارتباطی ندارند. مثلاً تصمیم زندگیِ مسیحی‌وار، هدفی فراگیر را دنبال می‌کند، ولی تصمیم به شرکت در مراسم یک کلیسای خاص، هدفی جانبی در این چارچوب، و تصمیم سفر به گراند کانیون برای تعطیلات، تصمیمی فرعی است که به گزینهٔ فراگیر ارتباطی ندارد (Wall, 1998: 140).

الزام گزینه هنگامی محقق می‌شود که جامعه گزینه‌های متنوعی را برای انتخاب فراهم کند. گزینه‌های موجود برای هر شخص در صورتی به اندازهٔ کافی گسترده است که شامل گزینه‌های متفاوتی باشد که او شایسته انتخاب می‌داند، انتخاب آنها مستلزم اقدام غیر اخلاقی نیست و فرصت رشد و توسعهٔ قابلیت‌هایش را فراهم می‌آورد (Wall, 1998: 143). به نظر وال، الزام گزینه اغلب به طور تمام‌عیار تحقق نمی‌یابد و دارای درجاتی است. هرچه تعداد افرادی که به گزینه‌های متنوع‌تری دسترسی دارند بیشتر باشد، الزام گزینه در آن جامعه بیشتر تحقق می‌یابد و در جامعهٔ آرمانیِ بسامان، الزام گزینه کاملاً تحقق می‌یابد (Wall, 1998: 143).

1. Comprehensive options
2. Peripheral options



شکل ۲- الزامات خودفرمانی از دیدگاه استیون وال

از توضیحات وال این‌طور برمی‌آید که الزام گزینهٔ تمام‌عیار تنها در شرایط آرمانی تحقق می‌یابد و در جوامع واقعی میسر نیست. از این‌رو خودفرمانی تمام‌عیار نیز در شرایط واقعی تحقق‌پذیر نیست و نمی‌تواند هدف مناسبی برای اندیشهٔ سیاسی باشد. همچنین وال به خودفرمانی همهٔ افراد جامعه نیز قائل نیست و می‌گوید ممکن است شرایط خودفرمانی برای برخی، با وجود برخورداری از قابلیت‌های شخصی، به دلیل محدودیت‌های اجتماعی فراهم نباشد. بنابراین خودفرمانی وال نه تمام‌عیار است و نه همگانی.

وال به دلیل اینکه برخی از عناصری که برای خودفرمانی ضروری است ممکن است به درجات مختلفی تحقق یابند، تحقق خودفرمانی شخصی را نیز دارای درجاتی می‌داند؛ ولی می‌گوید برای برخورداری از خودفرمانی باید میزان مشخصی از هر یک از این عناصر وجود داشته باشند (Wall, 1998: 144). بدین ترتیب باید گفت که او هرچند خودفرمانی را ارزشمند می‌داند، آن را از عناصر ضروری زندگی نیک نمی‌داند و

استدلال‌های مختلفی را که برای منحصر ساختن ارزش زندگی نیک به خودفرمانی، یا تلاش برای بیشینه‌سازی خودفرمانی ارائه می‌شود، رد می‌کند. در این بخش به برخی از این استدلال‌ها و پاسخ وال به آنها اشاره می‌شود.

نفی خودفرمانی به‌مثابه خیری مطلق

وال دربارهٔ رشد شخصی، در معنای رشد و شکوفایی استعدادها و قابلیت‌های فرد و به فعل درآوردن توانایی‌های بالقوهٔ شخص به تمایز بین استعدادها و قابلیت‌های مورد نیاز برای انجام کارهای نیک و استعدادها و قابلیت‌های انجام کارهای بد اشاره می‌کند و می‌گوید که رشد شخصی تنها در صورتی خیر محسوب می‌شود که در خدمت رشد و شکوفایی قابلیت‌ها و توانمندی‌های خوب باشد (Wall, 1998: 151). از این‌رو او رشد شخصی را خیری مشروط می‌داند. پذیرش این ادعای وال بدان معناست که خودفرمانی نیز خیری مشروط است و در صورتی که در خدمت رشد قابلیت‌های نامطلوب قرار بگیرد، خیر نیست و در زندگی نیک، نقشی ندارد.

وال می‌گوید اینکه یک ارزش از عناصر اصلیِ زندگیِ کاملاً نیک باشد، بدان معنا نیست که همهٔ افراد همواره و تحت هر شرایطی برای تحقق آن دلیلی دارند. مثلاً ممکن است کسی به دلیل ضعف تربیت، ویژگی و قابلیت شریرانهٔ تحقیر و آزردن و آسیب زدن به دیگران داشته باشد و این ویژگی در تار و پود سرشتش تنیده شده باشد. در صورتی که تجربه‌ای باعث تغییر این ویژگی‌های او نشود، هرگز به خصلت‌های مورد نیاز برای زندگی شایستهٔ اخلاقی دست نمی‌یابد. در این صورت دلیلی برای خودفرمانی او وجود ندارد (Wall, 1998: 159). اما این بدان‌معنا نیست که خودفرمانی از عناصر اصلی زندگی نیک نیست، بلکه فقط بدان معناست که خودفرمانی، ارزشی مشروط است (Wall, 1998: 160).

مثال دیگر کسی است که به دلیل بدشانسی ناشی از مشکلات ژنتیک، از شرایط عصبی غیر عادی رنج می‌برد و تصمیم‌گیری‌های مهم، او را سرشار از اضطراب می‌کند. ولی خوشبختانه دوستانی دارد که مایلند کارهایش را انجام دهند و مطمئن شوند که زندگی عاری از تنش و استرسی دارد. وال می‌گوید در این حالت بهتر است چنین کسی خودفرمان نباشد؛ چون هرچند دلیلی برای خودفرمانی دارد، نیاز به پرهیز از تنش و اضطرابِ رنج‌آور، بر دلیلی که برای خودفرمانی دارد، می‌چربد (Wall, 1998: 160).

سومین مثال، کسی است که زندگی غمباری دارد و با اینکه خودفرمان است و

برنامه‌های ارزشمندی را دنبال کرده، به دلیل بخت و اقبال نامساعد، همهٔ برنامه‌هایش با شکست روبه‌رو شده است. از این‌رو اگر چنین کسی خودفرمان نمی‌بود، زندگی بهتری داشت؛ چون در آن صورت در شهرش می‌ماند، به حرفهٔ پدری ادامه می‌داد و با پیروی از توصیه‌های اطرافیانش، وضعیت بهتری می‌داشت (Wall, 1998: 161). وال بر اساس این سه مثال نتیجه می‌گیرد که هرچند خودفرمانی از عناصر زندگی نیک است، همواره زندگی را بهتر نمی‌کند.

هرچند وال از آرمان خودفرمانی و جایگاه خاص آن دفاع می‌کند و می‌گوید که نمی‌توان آن را ارزشی همسنگ سایر ارزش‌ها دانست، برای ارزش و اهمیت آن، محدودیت‌هایی قائل است و اهمیت خودفرمانی را توجیهی برای کمال‌گرایی‌ستیزی نمی‌داند. او نمی‌پذیرد که اگر خودفرمانی، آرمانی معتبر است، بهترین راه حکومت برای ترویج شکوفایی اعضای جامعه، خودداری از استفاده از قدرت حکومت برای پیشبرد اهداف خوب و منع اهداف بد است. او چالش اصلی کمال‌گرایی لیبرال را نیاز به ایجاد تعادل بین بخش لیبرال و بخش کمال‌گرا می‌داند و معتقد است که می‌توان بر این چالش غلبه کرد.

نفی بیشینه‌سازی خودفرمانی

وال استدلال بیشینه‌ساز را که بر اساس آن، بیشینه‌سازی خودفرمانی، دلیلی قاطع دارد نمی‌پذیرد. این استدلال بر این منطق مبتنی است که اگر خودفرمانی واقعاً ارزشی است که اهمیت خاصی دارد، باید تا بیشترین حد ممکن به دنبال بیشینه‌سازی آن باشیم (Wall, 1998: 184). او در نقد این استدلال می‌گوید که خودفرمانی از آن نوع ارزش‌هایی نیست که بتوان بیشینه کرد. او در توضیح می‌گوید که بیشینه‌سازی دارای دو جنبه است: بیشینه‌سازی تعداد کسانی که خودفرمانند و بیشینه‌سازی خودفرمانی هر شخص. به نظر وال از آنجا که خودفرمانی، جنبه‌های مختلفی دارد، تلاش برای بیشینه‌سازی از یک جنبه ممکن است مانع رشد آن از جنبه‌ای دیگر شود. از سوی دیگر، گاهی افزایش تعداد افراد خودفرمان و تعمیق خودفرمانی در تقابل با یکدیگرند و از این‌رو اصل کلی بیشینه‌سازی خودفرمانی با مشکل روبه‌رو می‌شود (Wall, 1998: 184).

وال، بیشینه‌سازی خودفرمانی را هدفی معتبر برای کنش سیاسی نیز نمی‌داند. او در توضیح می‌گوید که ارزش خودفرمانی ناشی از نقش آن در زندگی موفق و رضایت‌بخش

است. مقدار چشمگیری خودفرمانی از عناصر اصلی زندگی کاملاً نیک است، ولی همه برای دستیابی به میزان مشابهی از رشد خودفرمانانه، دلیل خوبی ندارند؛ چون افراد از نظر استعداد، قابلیت، تمایل و خلق‌وخو با یکدیگر تفاوت دارند و چنین عواملی در تعیین اینکه خودفرمانی برای زندگی کاملاً نیک، چقدر ضروری است، نقشی ایفا می‌کنند. همچنین پذیرش اینکه همه برای خودفرمانی دلیلی دارند، به این معنا نیست که همه برای اینکه به یک میزان خودفرمان باشند، دلیلی دارند. وی بر این اساس نتیجه می‌گیرد که اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی، اشتباه است (Wall, 1998: 184) و می‌گوید اگر دلیلی برای اینکه همه به یک میزان خودفرمان باشند وجود ندارد، دلیلی برای اینکه تا بیشترین حد ممکن خودفرمان باشند نیز وجود ندارد، بلکه فقط باید به میزان کافی خودفرمان باشند.

وال در نقد کسانی که می‌گویند فرد برای تحقق آرمان خودفرمانی باید به بیشترین تعداد گزینه‌های ممکنی که با توجه به شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه‌اش می‌تواند از بین آنها انتخاب کند دسترسی داشته باشد، می‌گوید چنین الزامی خودفرمانی را بسیار دشوار می‌کند و افزون بر این با درک متعارف ما همخوانی ندارد؛ چون بدان معناست که شخصی که می‌تواند با انتخاب آگاهانهٔ برنامه‌ها و اهداف خویش از میان انواع گزینه‌هایی که فقط یک گزینه اضافی در آن حضور ندارد، مسیر زندگی خویش را تعیین کند، حتی اگر این گزینه، گزینه‌ای باشد که شخص به آن علاقه‌ای ندارد، خودفرمان نیست. چنین استدلالی بر این پیش فرض استوار است که گزینه‌های بیشتر هرگز خودفرمانی شخص را کاهش نمی‌دهند (Wall, 1998: 187). وال برای نفی این پیش‌فرض می‌گوید که افزایش تعداد گزینه‌های موجود ممکن است شخص را گیج و سردرگم کند. اگر تعداد گزینه‌هایی که در دسترس شخص قرار دارد، بیش از حد معینی باشد، مسلماً توانایی انتخاب خودفرمانانه و هوشمندانهٔ او آسیب می‌بیند و بنابراین نمی‌توان گفت که افزایش گزینه‌های موجود برای یک شخص، هرگز خودفرمانی او را کاهش نمی‌دهد. از آنجا که پیش فرضی که در پس این دیدگاه قرار دارد درست نیست، اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی، اصل درستی نیست (Wall, 1998: 187).

نفی استدلال عدم‌تبعیض

وال استدلال عدم تبعیض را نیز نفی می‌کند. مدافعان این استدلال می‌گویند که محترم شمردن خودفرمانی افراد، نیازمند این است که آنها را به شرط اینکه تصمیماتشان به دیگران آسیبی نرساند، در تصمیم‌گیری آزاد بگذاریم. این آزادی شامل آزادی انتخاب از میان گزینه‌های مختلفی است که حکومت، هزینهٔ فرصت آنها را به صورت تصنعی دستکاری نکرده است (Wall, 1998: 199).

وال ضمن پذیرش اینکه علاوه بر بازار، تصمیم‌های حکومت نیز می‌تواند هزینه‌های فرصت برخی اقلام را تغییر دهد، می‌گوید طرفداران استدلال عدم تبعیض نمی‌توانند ادعا کنند که همهٔ اقدامات حکومت که بر هزینه‌های طبیعی فرصت گزینه‌های مختلف اثر می‌گذارد، قابل اعتراضند؛ چون چنین استدلالی به آنارشیسم منجر می‌شود. از این‌رو آنها باید فقط دخالت حکومت برای تغییر تصنعی هزینه‌های فرصت کارهایی را قابل اعتراض بدانند که بر این اساس توجیه می‌شوند که حکومت، برخی گزینه‌ها را به خاطر اینکه نسبت به سایر گزینه‌ها ارزشمندترند، ترجیح می‌دهد (Wall, 1998: 199). در این صورت باید پرسید که چرا چنین کاری با خودفرمانی منافات دارد. ملاک ارزشمند بودن گزینه‌ها را شهروندان خود تعیین می‌کنند، یا به دست و فرمان حکومت است؟

وال در توضیح می‌گوید تصور کنید که دوستتان به شما پنجاه دلار می‌دهد تا به دیدن پارک ملی بروید تا با زیبایی‌هایش آشنا شوید. مسلماً این پیشنهاد، هزینهٔ فرصت شما را دستکاری می‌کند، ولی به خودفرمانی شما آسیبی نمی‌زند. تفاوت این وضعیت با هنگامی که حکومت چنین کاری می‌کند و برای بازدید از پارک ملی، تخفیف مالیاتی در نظر می‌گیرد این است که حکومت، قدرت‌هایی دارد که دوست شما از آن بی‌بهره است. با این همه اگر پیشنهاد دوستتان به خودفرمانی شما آسیبی نمی‌زند، اعتبارهای مالیاتی حکومت نیز نباید به آن آسیبی بزند، چون چیزی را به شما تحمیل نمی‌کند (Wall, 1998: 201).

وال، نسخهٔ دیگری از نظریهٔ عدم تبعیض را که وی کمینه‌سازی تحمیل می‌نامد، نقد می‌کند و آن را دارای دو پیامد نامطلوب می‌داند. نخست اینکه فرض می‌کند خودفرمانی تنها ارزش است یا در همهٔ شرایط بر سایر ارزش‌ها ارجحیت دارد (Wall, 1998: 201). ولی از آنجا که دست‌کم در برخی شرایط، باید استفاده از تحمیل برای پیشبرد و حفظ

سایر ارزش‌هایی که به خیری مشترک منتهی می‌شوند مجاز باشد، این فرض پذیرفتنی نیست. دوم اینکه نظریهٔ کمینه‌سازیِ تحمیل با درک مناسب از ارزش خودفرمانی تعارض دارد؛ چون زندگی خودفرمان تنها در صورتی ارزشمند است که تاحد زیادی از اهداف ارزشمند تشکیل شده باشد. او سپس نتیجه می‌گیرد که با توجه به ارزش مشروط خودفرمانی، اشتباه است که نظریه‌ای را بپذیریم که همه تلاش‌های حکومت برای پیشبرد گزینه‌های ارزشمند در برابر گزینه‌های کم‌ارزش‌تر را نفی می‌کند؛ چون با چنین کاری، این نکته را نادیده می‌گیریم که آنچه ارزشمند است، زندگی خودفرمان نیست، بلکه زندگی خودفرمانی است که از اهداف ارزشمند شکل گرفته باشد (Wall, 1998: 201).

وال می‌گوید مقامات سیاسی می‌توانند با اعمال سیاست‌هایی که مهارت‌ها و قابلیت‌های لازم برای خودفرمانی را پرورش می‌دهد، برداشتن گام‌هایی برای اطمینان از دسترسی همه اتباعشان به طیف کافی از گزینه‌ها و اجرای قوانینی که از مردم در برابر تحمیل و سوءاستفاده حمایت می‌کند، در ترویج خودفرمانی، نقش مهمی ایفا کنند. ولی هیچ‌یک از این چیزها، خودفرمانی همگانی را تضمین نمی‌کند؛ چون خودفرمانی، ویژگی‌ای است که باید در افراد ایجاد شود و شاید برخی نتوانند آن را محقق کنند. وال می‌گوید با وجود این محدودیت، سیاست‌های کمال‌گرایانهٔ خودفرمانی‌محور اهمیت زیادی دارند و حکومت‌ها وظیفه دارند که چارچوب قانونی‌ای را حفظ کنند که رشد خودفرمانانهٔ اتباعشان را تسهیل کند.

این وظایف به محترم شمردن خودفرمانی محدود نمی‌شود و تلاش‌های مثبت برای ترویج آن را نیز شامل می‌شود. به نظر وال، این امر مستلزم آن است که در برخی شرایط، مقامات سیاسی، فعالانه از برخی شکل‌های زندگی در برابر سایر شکل‌ها حمایت کنند. او برای مثال به تحصیل اعضای جوان یک جامعهٔ سیاسی اشاره می‌کند و می‌کوشد تا با تمرکز بر آن، تفاوت میان کمال‌گرایی لیبرال و برخی نسخه‌های برجستهٔ لیبرالیسم کمال‌گرایی‌ستیز را روشن کند. وال می‌گوید فرض کنید که گروه کوچک دینی صلح‌جویی که خطری برای نظم اجتماعی جامعه ندارد، در یک جامعهٔ مدرن غربی از فرستادن فرزندان خود به مدارس دولتی خودداری می‌کند. آنها می‌خواهند به فرزندان خویش، مهارت‌هایی را یاد دهند که برای روش زندگی‌ای که برگزیده‌اند، ضروری است و ارتباط فرزندان خود را با دنیای خارج قطع کنند. ولی اگر این درخواستِ آنها را بپذیرند،

آنگاه اعضای جوان‌تر گروه نمی‌توانند آموزش لیبرال دریافت کنند و برخی از مهارت‌های لازم برای زندگی خودفرمان را نمی‌آموزند (Wall, 1998: 207).

به نظر وال در چنین شرایطی، ارزش خودفرمانی حکم می‌کند که از آن جامعه بخواهیم فرزندانش را به مدارس دولتی بفرستد؛ چون از آنجا که خودفرمانی افزون بر ارزش ذاتی دارای ارزش ابزاری نیز هست، حکومت موظف است برای ترویج خودفرمانی کودکان -حتی با وجود مخالفت والدینشان- تلاش کند، مشروط بر اینکه راه اثربخشی برای انجام این کار باشد و چنین کاری با ارزش‌های همسنگ دیگری تعارض نداشته باشد (Wall, 1998: 208). هرچند والدین باید از امکان اثرگذاری بر رشد و پرورش کودکان خود برخوردار باشند و جامعه نیز حق دارد خواستار تکثیر خود باشد، این کنترل نباید به معنای کنترل نامحدود بر زندگی و ذهن کودک باشد. او در پاسخ به منتقدانی که به منفعت و علایق والدین متوسل می‌شوند می‌گوید: اول اینکه علاقه و منفعت والدین در شکل دادن به ارزش‌ها و آرمان‌های کودکان، مطلق نیست؛ دوم اینکه حتی الزام والدین به فرستادن کودکان خویش به مدارس دولتی نیز هرچند این حق را محدود می‌کند، ولی از بین نمی‌برد.

وال می‌گوید کمال‌گرایی افزون بر ترویج امر خیر، با منع چیزهای بد نیز سروکار دارد (Wall, 1998: 219). او می‌گوید هرچند جای تأسف است که در جوامع آزاد، برخی زندگی خود را هدر می‌دهند، با توجه به ارزش و اهمیت خودفرمانی، هرچند اقداماتی که حکومت مجاز به انجام آنهاست، با محدودیت‌های چشمگیری روبه‌روست، با این حال این محدودیت‌ها، تلاش برای منع کارهای بد را منتفی نمی‌کند. چه افراد و نهادهایی کارهای بد و خوب را تعریف و تعیین می‌کنند؟ شهروندان یا حکومت؟ البته روش‌هایی که وال برای نهی شهروندان از انجام کاری مجاز می‌داند، بیشتر جنبه اقتصادی دارد، ولی به جنبه اقتصادی، محدود نیست. اما او توسل به جرم‌انگاری و قوانین کیفری برای نهی از اقدامات بد را تجویز نمی‌کند.

ارزیابی آرای وال

در مجموع اگر بخواهیم در چارچوب لیبرالیسم و بر اساس مبانی این مکتب فکری سخن بگوییم، مرزی را که محدودهٔ عمل حکومت کمال‌گرا -آنگونه که وال می‌فهمد- ترسیم می‌کند، همان مرزی است که او بین دو دسته از آرمان‌های شکوفایی انسان

ترسیم می‌کند: آرمان‌هایی که صحیح هستند و می‌توان فهمید که چنینند و آرمان‌هایی که چنین نیستند. از توصیفی که وال ارائه داده، چنین برمی‌آید که آرمان‌هایی که در گروه نخست جای می‌گیرند، در زمره بدیهیات مورد قبول جامعه‌اند و هرچند شاید سیاست‌هایی که در چارچوب این بدیهیات ترسیم می‌شوند، بحث‌انگیز باشند، حکومت حق جانبداری از آنها را دارد. بدین ترتیب هرچند ممکن است برخی از این آرمان‌ها به نظر اقلیت یا اکثریت یک جامعه از بدیهیات نباشند و حکومت مجبور شود با توسل به شیوه‌های پدرسالارانه، آنها را به این گروه از شهروندان تحمیل کند، به نظر وال، چنین رویکردی با بی‌طرفی حکومت منافات ندارد.

هرچند رویکرد وال به کمال‌گرایی و خودفرمانی در مقایسه با آرای طرفداران لیبرال کمال‌گرایی تمام‌عیار از جمله تاماس هرکا، بسیار معتدل‌تر است و برای خودفرمانی، جایگاه ارزشمندتری در نظر می‌گیرد، به نظر نویسنده، بخش‌هایی از آن قابل نقد و بهبود است. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

- **نفی تلویحی ارزش ذاتی خودفرمانی:** وال از یکسو خودفرمانی را دارای ارزش ذاتی می‌داند و از دیگر سو می‌گوید که خودفرمانی بدون ارتباط با سایر عناصر سازندهٔ زندگی نیک، ارزشی ندارد. به نظر می‌رسد که این دو گزاره با یکدیگر تعارض دارند و معلوم نیست چطور ممکن است چیزی دارای ارزش ذاتی باشد، ولی بدون ارتباط با سایر چیزها، ارزشی نداشته باشد. در واقع اگر خودفرمانی را تنها در صورتی ارزشمند بدانیم که با سایر عناصر سازندهٔ زندگی نیک، ارتباطی داشته باشد، منکر ارزش ذاتی آن شده‌ایم.

- **تحمیل:** دربارهٔ نکاتی که وال دربارهٔ تحمیل مطرح کرده است نیز ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد. نخست اینکه وال به گونه‌ای قابل درک، توسل حکومت به قوه قهری و تحمیل را کاملاً نفی نمی‌کند. این موضعی است که در دیدگاه‌های سایر اندیشمندان کمال‌گرای لیبرال، از جمله کسانی همچون هرکا که در زمره طرفداران کمال‌گرایی تمام‌عیار است و حتی لیبرال‌های حامی بی‌طرفی حکومت نیز به درجات مختلف دیده می‌شود. می‌توان پذیرفت که تحمیل برای اجرای کارکردهای حکومت ضروری باشد. ولی وال، حد و مرزِ تحمیل مجاز را معین نکرده و توضیح نمی‌دهد که تحمیل در چه مواردی، روا یا ضروری است. به نظر نویسنده، به استثنای اعمال قانون که در زمرهٔ کارکردهای ذاتی حکومت‌ها و برای ایجاد شرایط تحقق خودفرمانی و رعایت

کرامت افراد ضروری است و تحمیل در معنای رایج کلمه محسوب نمی‌شود و همچنین مواردی که شخص به دلایلی همچون عدم بلوغ یا مشکلات ذهنی و شناختی شدید از قابلیت خودفرمانی تمام‌عیار بی‌بهره است، نمی‌توان شرایطی را تصور کرد که تحمیل نه‌تنها بر میزان خودفرمانی شخصی اثر منفی نداشته باشد، بلکه به افزایش خودفرمانی نیز منجر شود. از این‌رو تعیین نکردن حد و مرز مجاز تحمیلِ حکومتی، راه را برای توجیه افراط‌کاری‌های صاحبان قدرت هموار می‌کند.

همچنین هرچند این گفته که در جوامع غربی، تحمیل ارادهٔ دیگران به شخصی، توهین و باعث رنجش محسوب می‌شود صحیح است، هیچ نشانه‌ای در دست نیست که در جوامع غیر غربی، تحمیل ارادهٔ یک شخص یا نهاد بر دیگران باعث ایجاد حس تحقیر یا خشم و رنجش نشود. توضیح اینکه در کشورهایی همچون دموکراسی‌های اروپای غربی، امریکای شمالی و کانادا، مردم می‌توانند بدون نگرانی از سرکوب، خشم و عصبانیت خود را حتی به صورت فیزیکی ابراز کنند؛ ولی در جوامعی که حکومت‌های غیر دموکراتیک دارند، ترس از سرکوب شدید و بی‌حدوحصر، امکان ابراز خشم و گاهی حتی امکان اعتراض مسالمت‌آمیز را نیز منتفی می‌کند. ولی نباید ناتوانی در ابراز خشم را با نبود یا ایجاد چنین احساسی اشتباه کرد. از این‌رو به تأکید وال بر احساس رنجش مردمان جوامع غربی از تحمیل ارادهٔ اشخاص یا نهادها، بیش از یافته‌های علمی بر کلیشه‌های رایج استوار است.

– **تمایز میان استقلال فکر و خودبودگی:** قیدی که وال به تعریف فینبرگ از خودبودگی اضافه می‌کند و بر آن اساس مفهوم استقلال فکر را به عنوان مفهومی جدای از خودبودگی فینبرگ مطرح می‌کند، درست نیست. وال می‌گوید لزومی ندارد افراد برخوردار از استقلال فکر، در همه عرصه‌های زندگی به قضاوت خویش متکی باشند و براساس دلایل خویش عمل کنند. او کسی را که برنامه‌های زندگی‌اش را بر اساس دلایل خود انتخاب می‌کند، ولی به پیروی از مد علاقه‌ای ندارد، مثال می‌زند و می‌گوید چنین کسی از استقلال فکر، بی‌بهره نیست. ولی انسان برخوردار از خودبودگیِ فینبرگ نیز در برابر واکنش‌های دیگران بی‌تفاوت نیست، امّا اقدامات و انتخاب‌های خود را فقط بر واکنش‌های دیگران مبتنی نمی‌سازد. از این‌رو مثالی که او ارائه می‌دهد، یعنی کسی که به انتخاب خود مثل دیگران لباس می‌پوشد، چیزی به خودبودگی فینبرگ نمی‌افزاید.

چون چنین کسی، این کار را تحت تأثیر یا تحمیل دیگران انجام نمی‌دهد. بنابراین مثال وال از این نتیجه‌گیری حمایت نمی‌کند که استقلال فکر، نیازمند استقلال در همهٔ انتخاب‌ها نیست.

- **تمایز میان رشد شخصی مطلوب و نامطلوب**: هرچند در نگاه نخست، تمایزی که وال بین رشد شخصی مطلوب و نامطلوب ایجاد می‌کند، سودمند به نظر می‌رسد، برخلاف ادعای او، ارزش خودفرمانی را کاهش می‌دهد و باعث می‌شود که نتوان خودفرمانی را از عناصر اصلی زندگی نیک دانست، چون ارزش خودفرمانی را مشروط می‌کند. چنین تمایزی بدان معناست که خودفرمانی تنها در صورتی سودمند است که در خدمت رشد ویژگی‌ها و قابلیت‌های شخصی مطلوب قرار بگیرد. چنین برداشتی ما را به این نتیجه می‌رساند که در برخی موارد، حکومت یا جامعه یا نهادها یا حتی اشخاص می‌توانند با این استدلال که شخصی، خودفرمانی را در خدمت رشد قابلیت‌های نامطلوب قرار داده است، به شیوه‌های مختلف از جمله تحمیل یا دست‌کاری، خودفرمانی او را محدود کنند. همچنین معلوم نیست مرجع قضاوت دربارهٔ مطلوبیت یا عدم مطلوبیت رشد شخصی، چه شخص یا نهادی است. بدین ترتیب تمایزی که وال بین رشد شخصی مطلوب و رشد شخصی نامطلوب ایجاد می‌کند، مستلزم قضاوت حکومت دربارهٔ معنا و سمت و سوی زندگی نیک است و این یکی از نقدهای عمده‌ای است که اندیشمندان حامی بی‌طرفی حکومت، از جمله نوزیک، آکرمن، دورکین و برخی دیگر بر کمال‌گرایی وارد می‌کنند و بسیاری از اندیشمندانی که در زمره نوکمال‌گرایان جای می‌گیرند، درصدد نفی آن هستند.

به نظر نویسنده اگر به جای تمایز میان رشد شخصی مطلوب و نامطلوب، بین قابلیت و محدودیت تمایز قائل شویم، این ابهام برطرف می‌شود و لزومی به مشروط‌سازی ارزش خودفرمانی نیز نیست. اگر بپذیریم که انسان موجودی اجتماعی و از این‌رو نیازمند و مجبور به زندگی در جامعه است، هر ویژگی‌ای که در خدمت زندگی اجتماعی قرار بگیرد و مراودات فرد با جامعه را تسهیل کند، مثبت است و از این‌رو قابلیت محسوب می‌شود. از سوی دیگر، همان‌طور که اندیشمندان طرفدار بی‌طرفی حکومت و بسیاری از کمال‌گرایان می‌گویند، همهٔ انسان‌ها حق برخورداری از مواهب اجتماعی و مادی را دارند و می‌توانند این حق را -در صورتی که حقی برابر برای دیگران را نقض نکند- اعمال کنند. از این‌رو آن دسته از ویژگی‌های فردی که مانع تعامل سالم فرد با جامعه می‌شوند،

یا مانع از برخورداری دیگران از حق بهره‌مندی برابر از مواهب اجتماعی و مادی می‌شوند، قابلیت نیستند، بلکه محدودیت هستند و مانعی در برابر رشد و شکوفایی شخصی محسوب می‌شوند.

اگر چنین تمایزی را میان قابلیت و محدودیت ایجاد کنیم، آنگاه از یکسو می‌توان خودفرمانی را ارزشی همواره خوب و از عناصر اصلی زندگی نیک دانست و از سوی دیگر، زمینهٔ توجیه دخالت نابه‌جای حکومت‌ها، نهادها و اشخاص در زندگی افراد را از بین برد یا دست‌کم محدود کرد. بدین ترتیب هر شخصی حق خواهد داشت تا قابلیت‌ها و استعدادهای خود را به شیوه‌ای که با حقوق دیگران تزاحم نداشته باشد، رشد دهد و در خدمت تحقق برداشتی که از زندگی نیک دارد، قرار دهد. در چنین شرایطی، دخالت حکومت در جهت تنظیم روابط میان افراد و پاسداری از حقوق آنها و وادار کردن افراد به خودداری از برخی کارها، نه‌تنها تداخلی با خودفرمانی آنها ندارد، بلکه محدودیت‌هایی را که در برابر رشد شخصی و اعمال خودفرمانی قرار دارد، کاهش می‌دهد و از این‌رو راه را برای خودفرمانی افراد و تحقق برداشت‌های آنها از زندگی نیک هموار می‌کند.

همین مسئله درباره تمایزی که وال بین قابلیت‌های خوب و بد ترسیم می‌کند و ارتباطی که بین این قابلیت‌ها و رشد شخصی ایجاد می‌کند نیز صادق است. اگر ویژگی‌های نامطلوبی را که مانع از تعامل معقول افراد با جامعه می‌شوند، به جای قابلیت، محدودیت بدانیم، آنگاه نمی‌توان با توسل به سه مثالی که وال ارائه می‌دهد، یعنی مثال‌های قابلیت‌های شریرانه، بداقبالی برخاسته از مشکلات ژنتیک، یا زندگی غمبار شخص خودفرمانی که در زندگی شکست خورده است، محدودسازی خودفرمانی را توجیه کرد.

در مثال قابلیت‌های شریرانه‌ای همچون آزاررسانی به دیگران، چون چنین تمایلی که ناشی از تربیت نامناسب شخص مورد نظر است، به جای اینکه قابلیت باشد، محدودیت است، هر اقدامی در جهت تقویت این محدودیت، در جهت تضعیف خودفرمانی فرد مورد نظر و سقوط شخصیت اوست، نه رشد شخصی‌اش. توضیح اینکه تربیت ناصحیح توسط والدین یا جامعه، که عواملی بیرونی هستند، به فرد تحمیل می‌شوند و مانع از این می‌شوند که شخص بتواند خودفرمانانه مسیر زندگی خویش را تعیین کند. از این‌رو نمی‌توان بر اساس مثالی که وال ارائه کرده است، خودفرمانی را خیری مشروط دانست، یا ممانعت از آسیب رساندن چنین کسانی در جامعه را محدود ساختن خودفرمانی آنان دانست.

در مثال دوم، شخص مورد نظر به دلیل مشکلات ژنتیک، که باز هم خارج از کنترل اوست، توانایی زندگی خودفرمانانه را ندارد و در مثال سوم، هرچند شخص قابلیت خودفرمانی دارد، به دلیل بخت نامراد، نتوانسته برنامه‌هایش را با موفقیت اجرا کند. در هیچ‌یک از این سه مورد، چیزی نیست که به ما بگوید این افراد، دلیلی برای خودفرمانی ندارند. در مورد اول و دوم، محدودیتی بیرونی، افراد مورد نظر را از اعمال قابلیت خودفرمانی بی‌بهره کرده است و در مورد سوم، محدودیت‌های بیرونی، برنامه‌های معقول و ارزشمند شخصی خودفرمان را به شکست کشانده است. همچنین گاهی ممکن است شخص برای خودفرمانی، دلیلی داشته باشد و از قابلیت بالقوهٔ خودفرمانی نیز برخوردار باشد، ولی از توانایی به فعل درآوردن این قابلیت بی‌بهره باشد. هیچ‌یک از این موارد از این استدلال حمایت نمی‌کند که برخی افراد، دلیلی برای خودفرمانی ندارند. همچنین تمایزی که دورکین بین زندگی خوب و خوب زیستن ایجاد می‌کند نیز به‌ویژه در درک مثال سوم می‌تواند راهگشا باشد. خودفرمانی، زندگیِ خوب را تضمین نمی‌کند، بلکه خوب زیستن را تضمین می‌کند. هیچ تضمینی وجود ندارد که فرد خودفرمان در زندگی خویش، رنج کمتری ببرد یا همه برنامه‌هایش قرین موفقیت باشد؛ ولی از آنجا که هر کسی، قابلیت‌ها و استعدادهای خود را بهتر از دیگران می‌شناسد، احتمال اینکه خودفرمانی در پرورش این استعدادها و قابلیت‌ها به او کمک کند و او را به سوی خوب زیستن، یعنی زندگی بر اساس اصول و قابلیت‌ها و استعدادهای خویش هدایت کند، بیشتر است.

– **نفی بیشینه‌سازی خودفرمانی:** وال توضیح نمی‌دهد که چرا افزایش تعداد افراد خودفرمان با تعمیق خودفرمانی تعارض دارد، یا پرورش خودفرمانی در یک جنبه ممکن است مانع پرورش خودفرمانی از جنبه‌های دیگر شود و مثالی نیز برای این موارد تعارض ارائه نمی‌دهد. حتی با فرض اینکه چنین تعارضی وجود داشته باشد، استدلال بیشینه‌سازی به دنبال بیشینه‌سازی خودفرمانی تا بیشترین حد ممکن است. این بدان معناست که حتی طرفداران این اصل نیز بیشینه‌سازی را مقید به قیدِ تا بیشترین حد ممکن کرده‌اند. از این‌رو حتی اگر این ادعای وال را بپذیریم که تعمیق خودفرمانی با بیشینه‌سازی افراد خودفرمان منافات دارد و افزایش خودفرمانی از یک جنبه ممکن است باعث کاهش خودفرمانی از برخی جنبه‌های دیگر شود، این نقد خللی در اصل

بیشینه‌سازی خودفرمانی تا بیشترین حد ممکن وارد نمی‌کند؛ بلکه فقط تصدیق می‌کند که بیشینه‌سازی خودفرمانی نمی‌تواند نامحدود باشد.

– **نفی بیشینه‌سازی خودفرمانی به‌مثابه هدفی معتبر برای کنش سیاسی**: در ارتباط با نفی بیشینه‌سازی خودفرمانی به‌مثابه هدف معتبر اقدام سیاسی و ادعاهایی که وال بر آن اساس مطرح می‌کند، ذکر چند نکته ضروری می‌نماید. نخست اینکه به نظر می‌رسد که وال در این نقد، نتیجه و هدف را با یکدیگر درآمیخته باشد. این مسئله که تفاوت افراد از نظر استعداد، قابلیت و نیاز به خودفرمانی برای دستیابی به زندگی نیک، باعث می‌شود آنها نتوانند کاملاً خودفرمان شوند یا خودفرمانی چندان به کار آنها نیاید، بدان معنا نیست که بیشینه‌سازیِ خودفرمانی، هدف معتبری برای اقدام سیاسی نیست. حکومت موظف است شرایطی را فراهم کند که همه بتوانند تا جایی که قابلیت‌ها و استعدادهایشان اجازه می‌دهد، از حداکثر خودفرمانی ممکن برخوردار شوند. به عبارت دیگر اینکه نتیجهٔ اقدامات سیاسی برای بیشینه‌سازی خودفرمانی باعث نمی‌شود که همه به یکسان خودفرمان شوند، هرچند درست است، دلیلی بر نفی این نیست که بیشینه‌سازی خودفرمانی از اهداف معتبر اقدام سیاسی است.

دوم اینکه این ادعای وال که همه به یک اندازه برای زندگی نیک به خودفرمانی نیاز ندارند نیز ادعای معتبری به نظر نمی‌رسد. اگر تمایزی را که دورکین بین خوب زیستن و زندگی خوب ایجاد می‌کند در نظر داشته باشیم، می‌توان گفت که هرچند شاید زندگی خوب بدون بهره‌مندی از خودفرمانی میسر باشد، خوب زیستن مستلزم بهره‌مندی از خودفرمانی در اتخاذ تصمیم‌های مهم زندگی است. از سوی دیگر، استدلال‌هایی که وال ارائه می‌دهد، مبتنی بر این پیش‌فرضِ ناگفته است که برخی از روش‌های زندگی معقول، نسبت به برخی دیگر، ارزش بیشتری دارند و از این‌رو کسانی که آن روش‌ها را برمی‌گزینند، در مقایسه با دیگران، نیازمند خودفرمانی بیشتری هستند. چنین فرضی در تعارض با برابری و دغدغه برابر به‌مثابه یکی از بنیان‌های لیبرالیسم و جوامع لیبرال غربی قرار می‌گیرد که وال، دفاع خود از کمال‌گرایی را در چارچوب آن انجام می‌دهد. در مجموع اگر همان‌طور که وال می‌پذیرد، خودفرمانی را دارای درجاتی بدانیم، آنگاه نمی‌توان با این استدلال که برخی از روش‌های زندگی نیک نیازمند خودفرمانی نیستند، اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی را نفی کرد.

از سوی دیگر، یکی از ویژگی‌های انسانِ خودفرمان این است که می‌تواند در انتخاب‌های خود تجدیدنظر کند. از این‌رو همواره این احتمال وجود دارد که کسی که اکنون روش زندگی‌ای را برگزیده -که به گفتهٔ وال نیازمند خودفرمانی چندانی نیست- در مقطعی دیگر و بر اساس یافته‌های جدید یا تحت تأثیر رخدادهایی دیگر، به سمت انتخاب روش زندگی‌ای برود که نیازمند خودفرمانی بیشتر و عمیق‌تری است. بنابراین یکی از اهداف معتبر اقدام سیاسی می‌تواند تضمین این باشد که هر شخصی در کلیه مراحل زندگی خویش بتواند به هر میزان که نیاز دارد، خودفرمان باشد و این امر، مستلزم فراهم آوردن شرایطی است که حداکثر خودفرمانی ممکن را برای همگان میسر سازد.

وال هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد که چرا الزام دسترسی شخص به بیشترین تعداد گزینه‌های ممکنی که با توجه به شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه‌اش می‌تواند از بین آنها انتخاب کند، خودفرمانی را بسیار دشوار می‌کند. از سوی دیگر او می‌گوید که پذیرش اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی بدان معناست که عدم دسترسی شخص به فقط یک گزینه از میان همه گزینه‌های ممکن و معقول باعث می‌شود که او خودفرمان نباشد. ولی از دل اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی، این نتیجه‌گیری بیرون نمی‌آید. خودفرمانی همان‌طور که وال نیز می‌پذیرد و طرفداران اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی نیز اذعان دارند، دارای درجاتی است و نمی‌توان نبود یک گزینه را به معنای فقدان خودفرمانی دانست. از سوی دیگر، بیشینه‌سازی خودفرمانی صرفاً به معنای گسترش دامنهٔ گزینه‌های موجود نیست، بلکه فراهم آوردن شرایط مورد نیاز برای اعمال خودفرمانی نیز هست. از این‌رو نمی‌توان صرفاً با اتکا به اینکه فراهم آوردن دسترسی به همه گزینه‌ها میسر نیست یا دشوار است، اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی را نفی کرد.

همچنین معلوم نیست وال بر چه اساس می‌گوید افراد، در صورتی که به گزینه‌های متعدد دسترسی داشته باشند، سردرگم می‌شوند و از این‌رو افزایش گزینه‌های موجود به خودفرمانی آسیب می‌زند. شاید هیچ‌کس نتواند در طول عمر خود، همهٔ گزینه‌هایی را که در برابر او قرار دارد بیازماید، ولی بیشینه‌سازی خودفرمانی (اگر همچون وال آن را معادل بیشینه‌سازی گزینه‌ها بدانیم) بدان معناست که تا جایی که ممکن است، هیچ مانعی در راه دسترسی افراد به گزینه‌های موجود وجود نداشته باشد و حکومت یا نهادها یا اشخاص صاحب قدرت، برای محروم ساختن افراد از گزینه‌های موجود، اقدامی انجام ندهند.

از این‌رو تعدد گزینه‌ها نیز خللی در اصل بیشینه‌سازی خودفرمانی ایجاد نمی‌کند. در واقع در پس استدلال‌های وال در نفی بیشینه‌سازی خودفرمانی، این پیش‌فرض ناگفته قرار دارد که نهادی هست که وظیفه‌اش تصمیم‌گیری دربارهٔ دسترسی افراد به گزینه‌هاست و می‌تواند به تشخیص خود، دربارهٔ میزان خودفرمانی شهروندان تصمیم بگیرد. این در حالی است که چنین پیش‌فرضی با لیبرالیسم کشورهای مدرن غربی -که وال سعی می‌کند عدم مغایرت کمال‌گرایی با آرمان‌های آن را ثابت کند- در تعارض است.

- **عدم تبعیض و دستکاری هزینه‌های فرصت:** به نظر من مثال وال برای توجیه دستکاری حکومت در هزینه‌های فرصت، ساده‌ترین و بی‌آزارترین اقدامات حکومت برای دستکاری در هزینه‌های فرصت را در نظر می‌گیرد و بر آن اساس حکم می‌دهد که اقدامات حکومت در راستای دستکاری هزینه‌های فرصت، تداخلی با خودفرمانی اشخاص ندارد. ولی آیا اگر سیاست‌هایی همچون سیاست‌های توزیع مناصب و فرصت‌های شغلی و تحصیلی را در نظر بگیریم که بر جنبه‌های مهم‌تری از زندگی افراد اثر می‌گذارد و هدف ترویج برداشت خاصی از زندگی را دنبال می‌کنند که با ایدئولوژی خاصی همخوانی دارد، باز هم می‌توان گفت که چنین سیاست‌هایی، آسیبی به خودفرمانی اشخاص نمی‌زنند؟ در واقع پذیرش این دیدگاه وال که دخالت‌های حکومت که به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر هزینه‌های فرصت اثر می‌گذارند، منافاتی با خودفرمانی ندارد، راه را برای دخالت‌های افراطی حکومت در تحمیل برداشت‌های خویش از زندگی نیک بر اشخاص هموار می‌کند.

- **کمینه‌سازی تحمیل:** نظریهٔ کمینه‌سازی تحمیل، دست‌کم آنطور که از اسمش برمی‌آید، برخلاف ادعای وال به جای حذف تمام‌عیار تحمیل، به دنبال کمینه‌سازی آن و محدود ساختن آن به موارد خاص است. همچنین این ادعای وال که زندگی خودفرمان تنها در صورتی ارزشمند است که اهداف ارزشمندی را دنبال کند، پرسش دیگری را مطرح می‌کند. منبع تشخیص اینکه اهداف یک زندگی ارزشمند است یا نیست، چه کسی است؟ به‌ویژه در جوامع لیبرال غربی متمدن که وال، کمال‌گرایی را در چارچوب آن قرار می‌دهد، چه نهاد یا شخصی حق دارد دربارهٔ اینکه کدام اهداف، ارزش تعقیب و دنبال کردن را دارند قضاوت کند و قضاوت خود را بر دیگران تحمیل کند؟ بنابراین، قیدِ ارزشمند برای زندگی خودفرمان، عامل پدرسالاری را وارد معادله می‌کند و

فضا را برای خودفرمانی تنگ می‌کند و حفظ آن را مشروط به لطف حکومت و نهادهای قدرت می‌کند. در واقع هرچند می‌توان با وال همدل بود که خودفرمانی تنها ارزش موجود در جامعه نیست و در برخی شرایط باید خودفرمانی را فدای ارزش‌های دیگر کرد، راهی که وال برای توجیه این مسئله پیشنهاد می‌کند، مسیر تبدیل خودفرمانی به ارزشی فرعی و تجملی را هموار می‌کند که محترم شمردن یا نشمردن آن، به تشخیص صاحبان قدرت، بستگی دارد.

- **تعارض میان خودفرمانی فرد و گروه:** وال با ذکر مثال اعضای گروهی که در جامعه مدرن غربی از فرستادن فرزندان خود به مدارس دولتی خودداری می‌کنند، به تعارض میان خودفرمانی فرد و خودفرمانی گروه اشاره می‌کند و می‌کوشد تا به این انتقاد طرفداران پلورالیسم معقول پاسخ دهد که چنین کاری به منزله جانبداری حکومت از روش زندگی غالب در جامعه است و از این‌رو با بی‌طرفی حکومت، تعارض دارد. هرچند این پاسخ وال که حتی وادار ساختن اعضای چنین گروهی به فرستادن کودکان به مدارس دولتی، حق والدین برای شکل دادن به ارزش‌ها و آرمان‌های کودکان را محدود می‌کند، ولی نقض نمی‌کند، معقول و صحیح به نظر می‌رسد؛ ولی می‌توان آن را به شیوه دیگری نیز مطرح کرد که مستلزم تصدیق حق حکومت مبنی بر جانبداری از برخی روش‌های زندگی نیک در مقابل سایر روش‌ها -که هدفی است که وال دنبال می‌کند- نشود. بر این اساس می‌توان چنین استدلال کرد که وظیفهٔ حکومت، تضمین این است که اعضای جامعه به گسترده‌ترین گزینه‌های ممکن دسترسی داشته باشند و بتوانند قابلیت‌های مورد نیاز برای خودفرمانی را در خود پرورش دهند.

به عبارت دیگر وظیفهٔ حکومت، حذف موانع احتمالی بر سر راه پرورش قابلیت خودفرمانی است، نه جانبداری از برداشت واحدی از زندگی نیک. بدین ترتیب حکومت با ملزم ساختن والدین به فرستادن کودکان خویش به مدرسه، تعداد گزینه‌های در دسترس کودکان را افزایش می‌دهد و مانع از تحمیل برداشت والدین از زندگی نیک به کودکان می‌شود. اگر چنین توجیهی را بپذیریم، می‌توان گفت که حکومت، بی‌اینکه از روش زندگی خاصی جانبداری کند و مثلاً روش زندگی جامعه اصلی را برتر از روش زندگی گروه مورد نظر بداند، یکی از موانعی را که مانع از پرورش قابلیت خودفرمانی در کودکان می‌شوند، یعنی تحمیل ارادهٔ والدین بر کودکان در زمینه برگزیدن روش زندگی

نیک را حذف کرده و افزون بر این، گزینه‌های موجود برای انتخاب خودفرمانانه را نیز افزایش داده است. در واقع آنچه به موجب این تفسیر اهمیت دارد، خودفرمانی شخص است، نه منفعت و علاقه والدین یا جامعه. چنین تفسیری هم با لیبرالیسم مدنظر وال، همخوانی بیشتری دارد و هم با نقش و ارزش محوری خودفرمانی در زندگی نیک.

– **منع چیزهای بد:** هرچند همان‌طور که وال می‌گوید، اقدام حکومت برای نهی افراد از اقداماتی که به قابلیت‌ها و توانمندی‌های آنها آسیب می‌رساند یا برای آنها زیان‌بار است، با دلایل کمال‌گرایانه توجیه‌پذیر است، توسل به توجیهات کمال‌گرایانه برای اثبات این امر، ضروری نیست. توضیح اینکه می‌توان با پذیرش اینکه چنین منع و نهی‌هایی، موانع پرورش خودفرمانی، یا به عبارت دیگر محدودیت‌هایی را که در برابر خودفرمانی قرار دارد از بین می‌برد و دستیابی به خودفرمانی را برای کسانی که از قابلیت‌های بالقوهٔ آن برخوردارند تسهیل می‌کند، چنین سیاست‌هایی را در راستای دغدغهٔ برابر و همخوان با بی‌طرفی حکومت و اجرای تکلیف هموار ساختن راه خودفرمانی دانست.

در مجموع می‌توان گفت که کمال‌گرایی محدود وال بر کمال‌گرایی حامیان کمال‌گرایی مطلق یا تمام‌عیار، برتری انکارناپذیری دارد. به‌ویژه اینکه کمال‌گرایی محدود وال به اینکه حکومت باید همهٔ عناصر زندگی نیک را ترویج کند قائل نیست و جانبداری حکومت از آرمان‌های شکوفایی انسان را تنها در مواردی روا می‌داند که این آرمان‌های بحث انگیز معقول نیز باشند. بدین ترتیب وال با افزودن قید معقول به اختلاف‌نظر، می‌تواند دست‌کم مانع از برخی تندروی‌های کمال‌گرایانه شود. این مسئله سبب شده است که کمال‌گرایی محدود وال به بی‌طرفی محدود حکومت، شباهت زیادی داشته باشد؛ شباهتی که اگر به جای تمایز بین رشد شخصی مطلوب و نامطلوب و قابلیت‌های مطلوب و نامطلوب، تمایز بین قابلیت و محدودیت را بنشانیم، می‌تواند فضای بیشتری را برای خودفرمانی و ارزش ذاتی آن ایجاد کند و با تثبیت جایگاه خودفرمانی به‌مثابه یکی از عناصر اصلی زندگی نیک، تلاش برای بیشینه‌سازی خودفرمانی را به یکی از وظایف اصلی حکومت تبدیل کند.

نتیجه‌گیری

هرچند استیون وال برای آشتی دادن لیبرالیسم با کمال‌گرایی تلاش زیادی کرده است و دیدگاه‌های او دربارهٔ خودفرمانی در مقایسه با کمال‌گرایان سنتی با لیبرالیسم، همخوانی

بیشتری دارد، به دلیل نقایصی که در بخش ارزیابی توضیح داده شد، از عهدهٔ مأموریتی که برای خویش در نظر گرفته، کاملاً برنیامده است. همان‌طور که توضیح داده شد، تمایز اصلی میان حامیان بی‌طرفی حکومت و کمال‌گرایان، جایگاهی است که برای خودفرمانی قائل هستند. وال با پذیرش اینکه خودفرمانی، مفهومی ارزشمند و همزمان دارای ارزش ذاتی و ابزاری است، کوشیده است این تعارض میان لیبرالیسم و کمال‌گرایی را رفع کند؛ ولی به دلیل ایجاد پیوند میان ارزش خودفرمانی و اهداف و روش‌های زندگی ارزشمند، دچار تناقضی شده که در خدمت این هدف نیست و خودفرمانی را بی‌اینکه نیازی باشد، به ارزشی فرعی تبدیل می‌کند. همچنین وال به برخی پرسش‌های اساسی پاسخ نداده است: مرجع تشخیص میزان ارزشمندی هر روش زندگی کیست؟ حد و مرز دخالت مجاز حکومت کجاست؟ حکومت به چه میزان می‌تواند برای حمایت از برداشت خاصی از زندگی نیک به تحمیل متوسل شود؟ بنابراین وال نتوانسته است به دغدغهٔ اساسی حامیان بی‌طرفی حکومت دربارهٔ دخالت‌های بی‌حدوحصر حکومت در زندگی افراد به بهانه حمایت از روش‌های زندگی ارزشمند، پاسخ گوید.

ولی این به معنای نفی تمام‌عیار ارزش نظریهٔ کمال‌گرایی لیبرال وال نیست. نخست اینکه وال برخلاف کمال‌گرایان سنتی، خودفرمانی را یکسره نفی نمی‌کند. دوم اینکه او کمال‌گرایی را بر پلورالیسم ارزشی مبتنی ساخته که به جای برداشتی واحد از زندگی نیک، به وجود برداشت‌های متعدد از زندگی نیک و ارزشمند قائل است. این مسئله، هرچند دخالت‌های نابه‌جای حکومت را نفی نمی‌کند، تاحدی می‌تواند مانع از تحمیل برداشتی واحد از زندگی نیک به شهروندان شود. بدین ترتیب می‌توان گفت که هرچند نظریهٔ کمال‌گرایی لیبرال وال همچنان از نقایص و تناقضات عمده‌ای رنج می‌برد، به عنوان گامی مقدماتی در جهتی درست، ارزشمند است.

منابع

Galston, William A. (2004) Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Haksar, Vinit (1979) Equality, Liberty and Perfectionism, Oxford, Oxford University Press.

Hurka, Thomas (1996) Perfectionism, Oxford, Oxford University Press.

Macedo, Stephen (2011) "Leberal Virtues" ed. Steven Wall & George Klosko. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, n.d

Raz, Joseph (1994) Ethics in the Public Domain: Essays in Morality of Law and Politics .Oxford: Clarendon Press.

Sher, George (1997) Beyound Neutrality: Perfectionism and Politics, Cambridge University Press.

Wall, Steven (1998) Liberalism, Perfectionism, and Restraint, Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۲۰۴- ۱۶۷
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴
نوع مقاله: پژوهشی

«تفاوت» و «شدن»؛ فهم «دیگری» در روابط بین‌الملل از منظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی[1]

حسین سلیمی [*]
رامز محمودی [**]

چکیده

در این مقاله، به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که «رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، چه تأثیری بر فهم «دیگری» در روابط بین‌الملل دارد؟» فرضیهٔ مقاله برای پاسخ به پرسش یادشده این است که رئالیسم انتقادی دیالکتیکی با پذیرش چندلایه بودن پدیده‌های اجتماعی و هستی‌های متکثر در معنای نااین‌همانی در روابط بین‌الملل، دیالکتیک را نیز مکانیسم تغییر و شدن می‌داند که بر اثر آن، فهم متفاوتی از دیگری به‌مثابهٔ هستی رئالیستی در روابط بین‌الملل شکل می‌گیرد. نگرش رئالیسم انتقادی دیالکتیکی را می‌توان به عنوان رهیافت رهایی‌بخش در نظریه‌های پارادایم انتقادی برای شمول دیگری‌های به حاشیه رانده‌شده به کار گرفت.

واژه‌های کلیدی: رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، دیگری، هستی‌شناسی، نااین‌همانی، تفاوت و شدن، روابط بین‌الملل.

---

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری رامز محمودی با عنوان «دیالکتیک و تفاوت: ماهیت فهم و رفتار در مقابل «دیگری» از منظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی در روابط بین‌الملل معاصر» است که زیر نظر دکتر حسین سلیمی (استاد راهنما)، دکتر سیدجلال دهقانی فیروزآبادی (استاد مشاور) و دکتر اصغر کیوان حسینی (استاد مشاور) در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی نگاشته شده است.

[*] نویسنده مسئول: استاد تمام روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران hoseinsalimi@yahoo.com
[**] دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران mahmoodi.ramez@yahoo.com

CC BY NC

مقدمه

جهان در سرآغاز سدهٔ بیست‌ویکم، وارد دوران جدیدی شده که در آن چندگونگی پدیده‌های اجتماعی و تنوع هویت‌های جمعی شکل گرفته و نیز ماهیت تازه‌ای به مناسبات میان جوامع و کشورها در روابط بین‌الملل داده است. در واقع تنوع و تکثر در ماهیت هستی و پدیده‌ها، موضوع تفاوت خود و دیگری را در روابط بین‌الملل مطرح می‌سازد. زیست اجتماعی هویت‌های متکثر و ماهیت روابط بین‌الملل نه فقط در میان خودی‌ها، بلکه بخش مهمی از آن بر مبنای نحوهٔ فهم و تعامل با دیگری‌ها شکل می‌گیرد. اما مسئله این است که دیگری همواره در روابط بین‌الملل نادیده انگاشته شده، هستیِ آن در تضاد با هویتِ «خود» طرد می‌شود. تعبیر تضاد از تفاوت هستی‌شناختیِ دیگری صرفاً مبتنی بر فهمِ خود/ سوژه است. دیگری در فرایند شناخت به ابژه‌ای برای سوژه/ خود تبدیل شده، فهم از دیگری، جانشین هستیِ رئالیستیِ دیگری می‌شود. در نتیجه دیگری به‌مثابهٔ موجودیتی شیءواره، به معرفت سوژه تقلیل می‌یابد و حذف می‌شود.

اساساً هستیِ در سنت فلسفهٔ غرب و به‌ویژه در دیسیپلین روابط بین‌الملل به دلیل تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی و همچنین مغالطهٔ معرفتی نادیده انگاشته می‌شود. هستیِ دیگری به دلیل این‌همانی سوژه- ابژه، منطبق با معرفتِ خود/ سوژه به‌مثابهٔ امری سوبژکتیو، مفهوم‌بندی می‌شود. دیگری به دلیل همین مغالطهٔ معرفت‌شناختی در بخش مهمی از فلسفهٔ غرب و به‌ویژه نظام فلسفی هگل و اندیشه‌های متأثر از او، به جای تفاوت هستی‌شناختی اساساً به معنای تضاد با «خود/ من» تعبیر و تفسیر می‌شود و این تضاد در نهایت باید با گونه‌ای از این‌همانی یا یکی شدن پایان یابد؛ زیرا در جریان این تضاد، دیگری باید حذف شود و یا به شیوه‌ای درون من ترکیب شود که هویت متفاوت آن رنگ ببازد. چنین نگرشی موجب نادیده انگاشتن ماهیت مستقل دیگری در قالب تضاد و اصالت ندادن به تفاوت واقعی است و همین امر مانع از دگرگونی و تغییر روایت‌های محافظه‌کارانهٔ من/ ایگو از نظم و پدیده‌های اجتماعی می‌شود؛ زیرا دیگری، روایت من به‌مثابهٔ هویت غالب را به چالش می‌کشد.

این پژوهش به دنبال ارائهٔ مفهوم‌بندی جدیدی از دیگری در روابط بین‌الملل در قالب ماهیتی رئالیستی و تفاوت هستی‌شناختی بر مبنای خوانش جدیدی از دیالکتیک

برای اجتناب از تعریف رابطهٔ خود/ دیگری به معنای تضاد و تحقق عاملیّت دیگری برای دگرگونی ساختارها و فراروایت‌هایی است که سوژهٔ خودبنیان آن را می‌سازد. تقلیل دیگری به ابژهٔ شناخت و ارائهٔ واقعیتی شیءواره از هستی و طرد دیگری یا به بیان دیگر، انکار هستی رئالیستیِ دیگری، مشکل اصلی در نظریه‌های فلسفی و روابط بین‌الملل است. بی‌توجهی به هستی مستقل و رئالیستیِ دیگری در معنای تفاوت یا نااین‌همانی و فهم رابطهٔ دیالکتیکی میان خود و دیگری، یکی از موضوعات اساسی و مفاهیم بنیادینی است که در نظریه‌های روابط بین‌الملل نادیده گرفته شده و یا بر مبنای تضاد دائمی میان هویت‌های متکثر فهم شده است. از این‌رو در حوزهٔ اندیشه‌ورزی لازم است چارچوب‌های نوینی برای فهم این مقوله بیابیم که هم ما را در مفهوم‌بندی دیگری یاری رساند و هم بتواند جهانی سازگارتر و مبتنی بر هم‌سازی بیشتر برسازد. مفاهیمی که «روی بسکار[1]» با عنوان رئالیسم انتقادی مطرح کرده است و نیز خوانش متفاوت او از دیالکتیک هگلی می‌تواند روزنه‌ای برای این فهم سازنده بگشاید.

بر اساس نگرش بسکار، آنچه در این جستار مطرح می‌شود این است که روابط بین‌الملل، چیزی جز رابطهٔ ما و دیگران نیست و فهم کنشگران از هویت‌های خود و دیگری در یک رابطهٔ دیالکتیکی و «بین‌الاذهانی» بین وجود/ ناوجود یا حضور/ غیاب به شکل بودن و شدن شکل می‌گیرد. باید تأکید کرد این فهم و روابط برخاسته از آن بر مبنای اصل این‌همانی و وحدت نهایی در قرائت کلاسیک از فلسفه هگل نیست، بلکه بر پایهٔ «تفاوت هویت ما و دیگری» یا هستی‌شناسی تفاوت در یک کلّیت باز به‌طور دائم برساخته می‌شود. در این رابطهٔ متقابل قرار نیست تا خود و دیگری در این‌همانیِ سوژه-ابژه به وحدت وجودی برسند، بلکه با حفظ تمایز (کثرت) یا تفاوت در یک فرایند دیالکتیکی قرار دارند. در ضمن فهم متقابل خود و دیگری به هستی آنها تعیّن نمی‌بخشد. دیگری دارای هویت مستقل هستی‌شناختی است و هستیِ رئالیستی آن قابل تقلیل به سوبژکتیویته یا معرفتِ سوژهٔ ذهن‌بنیان نیست. ادعای پژوهش حاضر این است که هستیِ رئالیستی و تفاوت در مفهوم‌بندی «دیگری»، مشخصهٔ اصلی جهان برساختهٔ اجتماعی است و با پذیرش هستی‌شناسی تفاوت به صورت دیگربودگی می‌توان از

1. Roy Bhaskar

مطلق‌بودگی رهایی یافت و رهایی‌بخشی را در کانون نظریه‌های روابط بین‌الملل قرار داد.

با تمام این تفاسیر، با رویکردی بین‌رشته‌ای و کاربست فلسفهٔ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی تلاش داریم تا مفهوم‌بندی متفاوتی از دیگری بر مبنای هستی‌شناسی رئالیستی و نااین‌همانی در روابط بین‌الملل ارائه دهیم. متغیر مستقل در این پژوهش، رئالیسم انتقادی دیالکتیکی است و شاخصه‌های اصلی آن شامل هستی‌شناسی رئالیستی، معرفت‌شناسی نسبی و منطق دیالکتیک است. متغیر وابسته نیز «دیگری» است و شاخصهٔ دیگری نیز شامل تفاوت و نااین‌همانی با سایر هستی‌هاست. ابعاد مکانی تحقیق، گسترهٔ روابط بین‌الملل است و ابعاد زمانی نیز دورهٔ پساجنگ سرد و دوقطبی یا دوگانه‌انگاری ایدئولوژیک شرق و غرب است.

ساختار مقاله به این شکل است که نخست به بررسی پیشینهٔ پژوهشی مرتبط با مسئلهٔ «دیگری» در روابط بین‌الملل می‌پردازیم. در قسمت دوم نیز فلسفهٔ علم بسکار و تکوین آن در قالب رئالیسم انتقادی دیالکتیکی به‌مثابهٔ رویکرد میان‌رشته‌ای در فلسفهٔ علم را بررسی می‌کنیم. در قسمت سوم به شرایط یا بستر اجتماعی شکل‌گیری اندیشهٔ بسکار می‌پردازیم. در نهایت در قسمت چهارم، کاربست این نظریه در فهم و ارائه تحلیل متفاوت از دیگری در روابط بین‌الملل، هدف اصلی ماست.

گام‌های نخستین در فهم متفاوت از دیگری در روابط بین‌الملل

ادبیات پژوهشی درباره این موضوع نشان می‌دهد که آثار مختلفی در حوزهٔ فلسفی و به‌ویژه روابط بین‌الملل به بررسی «دیگری» پرداخته‌اند. از جمله مهم‌ترین متفکرانی که مسئلهٔ دیگری را بررسی می‌کنند، می‌توان به هگل (۱۳۹۹)، هوسرل (۱۳۸۱)، هایدگر (۱۳۸۶)، سارتر (۱۳۸۹) و لویناس (۱۳۹۹) اشاره کرد. اندیشمندانی نیز مانند سیمون دو بووار، ژولیا کریستوا، ژاک لاکان، ژاک دریدا، مارتین بوبر و میخائیل باختین، مسئلهٔ خود و دیگری را در آثار خود مورد توجه قرار دادند و در روابط بین‌الملل نیز می‌توان به الکساندر ونت (۱۳۸۶) اشاره کرد.

تک‌نگاشتی که مسئلهٔ خود/ دیگری را در دیسیپلین روابط بین‌الملل بسط داد،

«دردریان[1]» بود. نظریه‌پرداز دیگری که مسئلهٔ خود و دیگری را به این دیسیپلین معرفی کرد، «مایکل شاپیرو» است که اظهار داشت «سیاست خارجی عموماً ساختن دیگری است» (Neumann, 1995:17-18). لوپوویچی[2] (۲۰۱۳) در مقالهٔ «خود و دیگری در روابط بین‌الملل» ادعا می‌کند که روابط بین‌الملل مربوط به تعاملات بین خود و دیگری است. از نظر وی، پذیرش نقش دیگری، امکان روابط بین‌الملل کثرت‌گرایانه را به‌مثابهٔ یک جایگزین مطرح می‌سازد.

مشیرزاده و مسعودی (۱۳۹۶) در مقالهٔ «تکوین دیگری در میان دانش‌پژوهان روابط بین‌الملل در ایران» با استفاده از روش استعاری به بررسی مسئلهٔ «دیگری» در متون دانشگاهی روابط بین‌الملل ایرانی می‌پردازند. نیومن[3] (۱۹۹۶) در مقالهٔ «خود و دیگری در روابط بین‌الملل» با مطالعهٔ هویت دربارهٔ خود و دیگری به بحث دربارهٔ امکان نظریه‌پردازی دربارهٔ سیاست جهانی می‌پردازد. شی[4] و همکارانش (۲۰۱۹) در کتاب «چین و نظریهٔ بین‌الملل: توازن روابط[5]» استدلال می‌کنند که نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل با تأکید بر بازیگرانی که فقط به دنبال ارتقای منافع خود هستند، دوگانه‌هایی از خود/ دیگری ایجاد می‌کنند. آنها «توازن روابط» را به‌مثابهٔ یک نظریهٔ جدید روابط بین‌الملل برای فراتر رفتن از روش‌های تفکر دوگانه‌انگاری پیشنهاد می‌کنند.

نوردین و اسمیت[6] (۲۰۱۹) در مقالهٔ «رابطهٔ خود و دیگری در اندیشهٔ چینی و غربی» برای استعمارزدایی از رشتهٔ روابط بین‌الملل با تأکید بر رابطهٔ بین خود/ دیگری تلاش دارند تا به بررسی نوع خاصی از دیگری یعنی «دیگری رادیکال» یا «دیگری‌بودگی» در اندیشهٔ چینی و غرب بپردازند. اسکائوز[7] (۲۰۲۱) در کتاب «ضد استعماری بودن درهم‌تنیده[8]: بازنمایی روابط بین‌الملل و مسئلهٔ تفاوت» به تأمل دربارهٔ «دیگری‌ها»

1. James Der Derian
2. Lupovici
3. Neumann
4. Shih
5. balance of relationships
6 Nordin & Smith
7. Scauso
8. Intersectional Decoloniality

می‌پردازند. هال[1] (۲۰۰۱) در مقالهٔ «کاربست پیوند خود/ دیگر در روابط بین‌الملل» با بررسی سه اثر مهم دربارهٔ خود و دیگری، به اهمیت آن درباره مطالعهٔ هویت جمعی در روابط بین‌الملل می‌پردازد.

بهار رومَلیلی[2] (۲۰۰۷) در کتاب «ساخت جامعه و نظم منطقه‌ای در اروپا و آسیای جنوب شرقی» با تکیه بر نظریهٔ سازه‌انگاری به بررسی مسئلهٔ هویت دربارهٔ تعامل بین خود/ دیگری می‌پردازد. وی با رویکردی سازه‌انگارانه دربارهٔ شکل‌گیری هویت، استدلال می‌کند که هرچند هویت به تفاوت بستگی دارد، این مسئله لزوماً به تضاد بین خود و دیگری نمی‌انجامد. اودیسیوس[3] (۲۰۰۷) در کتاب «مسئلهٔ هم‌زیستی: دیگری در روابط بین‌الملل»، ریشهٔ غفلت دربارهٔ هم‌زیستی را در تعهدات هستی‌شناختی روابط بین‌الملل برگرفته از مفاهیم سوبژکتیویتهٔ مدرن می‌داند. وی امکان هستی‌شناسیِ هم‌زیست‌گرایانه بین خود- دیگری را با تکیه بر اندیشه‌های مارتین هایدگر مطرح می‌سازد که می‌توان «خودبودگی»[4] را فراتر از سوبژکتیویسم مورد بازاندیشی قرار داد.

با وجود اهمیت و تأثیرگذاری ادبیاتی که به گوشه‌ای از آن اشاره شد، تمام این آثاری که در حوزهٔ فلسفه و علوم انسانی به‌ویژه روابط بین‌الملل به مسئلهٔ دیگری می‌پردازند، به دلیل غلبهٔ سوبژکتویته و تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در فلسفهٔ غرب، دچار مغالطهٔ معرفت‌شناختی (تقلیل هستی به معرفت) و تک‌ساحتی هستی‌شناختی هستند و فهم نارسایی از هستی در معنای واقعیتی شیءواره ارائه می‌دهند. به بیان ساده، هستی رئالیستیِ دیگری با تقلیل به معرفت حذف می‌شود. تفاوت این پژوهش با سایر آثار در این است که با اتخاذ فلسفهٔ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی به‌مثابهٔ راه میانه‌ای بین معرفت‌شناسی پوزیتویسم و پساپوزیتویسم تلاش دارد تا با قرائت رئالیستی از هستیِ دیگری در معنای تفاوت بتواند ماهیتی مستقل از ذهن به عاملیّت دیگری بدهد و در ضمن با نگرش انتقادی و دیالکتیکی بتواند فهم هستیِ دیگری را از روایت‌های کلان و قرائتی ایستا از وجود رها سازد.

1. Hall
2. Rumelili
3. Odysseos
4. Selfhood

چون این جستار اساساً جستاری نظری است، تلاش خواهیم کرد که در فهم رئالیسم انتقادی، از رهیافت «کوئینتین اسکینر[1]» استفاده کنیم. اسکینر پیشنهاد می‌کند که نظریه‌ها را به صورت یک کنش گفتاری تلقی کنیم و بر اساس آن، ناگزیر از بردن نظریه‌ها به بستر تاریخی‌اش و فهم آن به عنوان زبان کنش در زمانهٔ خود هستیم. از نظر اسکینر برای فهم نظریه‌ها و یا اندیشه‌ها لازم است تا این مراحل طی شود:

مرحلهٔ اول، خواننده با متون و آثار مؤلف روبه‌رو می‌شود و با خواندن دقیق متن به دنبال این است تا با بازگرداندن مؤلف به جهانی که اندیشه‌های وی در بستر آن شکل گرفته است و مشکلاتی که مؤلف خود را در این متون با آنها روبه‌رو می‌دید، آشکارسازی نماید. مرحلهٔ دوم، در بازآفرینی محیط فکری مؤلف به بازآفرینی محیط تألیف آثار و بازآفرینی محیط سیاسی می‌پردازد. مرحلهٔ سوم، مفسر به فهم نظریه‌ها و فهم ابتکارات مؤلف، یعنی فهم قصد و نیت مؤلف به تعالیم مؤلف دست می‌یابد (Skinner, 2002: 2).

خوانشی از رئالیسم انتقادی دیالکتیکی

رئالیسم انتقادی، رویکرد فلسفی است که روی بسکار طرح کرد و گسترش داد (Zhang, 2023: 15). رئالیسم انتقادی، فلسفهٔ علم است و نه نظریهٔ سیاست بین‌الملل و لزوماً بینش خاصی را دربارهٔ رفتار بازیگران بین‌المللی یا نحوهٔ ارتباط آنها با یکدیگر ارائه نمی‌دهد. با این حال به عنوان چارچوب فرانظری است که نوعی کنش خاص در دوران زندگی‌اش محسوب می‌شود. هدف اصلی نیز ترسیم نظریهٔ رئالیسم انتقادی در سیاست و روابط بین‌الملل نیست، بلکه بیشتر، نقد مبانی و تصورات تجربه‌گرایانه در دیسیپلین روابط بین‌الملل است و درک ماهیت واقعیت سیاسی را ممکن می‌سازد (Luongo, 2020: 105). اما خود نوعی سرکشی در مقابل جریان کلاسیک اندیشه است که گویای گرایشی در دوران او برای تغییر فضای فکری و واقعی زمانه است. فلسفهٔ رئالیسم انتقادی هنوز به طور ماهوی راه خود را در نظریهٔ روابط بین‌الملل پیدا نکرده است. این فلسفه، فرانظریه‌ای را به میان می‌آورد که استدلال‌های بنیادین نظریه‌های موجود را نقد می‌کند (Yalvaç, 2014: 126). برخی از محققان عقیده دارند که کاربست فلسفهٔ رئالیسم انتقادی

1. Quentin Skinner

در روابط بین‌الملل می‌تواند منشأ «پنجمین مناظرهٔ بزرگ[1]» در این دیسیپلین باشد (Luongo, 2020: 90). مُورفی[2] معتقد است که اکنون ما در دورانی به سر می‌بریم که نوعی رئالیسم انتقادی را می‌طلبد (لِی‌سنس، ۱۴۰۱: ۲۲).

موج اول: رئالیسم انتقادی اولیه

رئالیسم انتقادی اولیه بر هستی‌شناسی تأکید دارد، اما در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، اهمیت هستی‌شناسی، عمیق‌تر می‌شود. بسکار، هستی‌شناسی یا هستی را به معنای نااین‌همانی یا دیگری می‌داند. نااین‌همانی یا غیریت، تأثیر عمیقی در نگرش رئالیسم انتقادی دیالکتیکی دارد (Bhaskar, 2016: 125). رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، هستی را به معنای تفاوت یا نااین‌همانی و متضمن فرایندِ شدن می‌داند. به بیان دیگر، رئالیسم انتقادی دیالکتیکی را می‌توان فلسفهٔ «تفاوت»[3] و «شدن»[4] نامید. تفاوت در هستی نااین‌همانی یا دیگری و عدم امکان تبدیل دیگری به من و یا ادغام دیگری در من خلاصه می‌شود. دیگری، هستی متفاوتی دارد و شدن نیز در تغییر همین هستی معنی می‌یابد.

بسکار، فلسفهٔ علوم طبیعی خود را «رئالیسم استعلایی» و فلسفهٔ علوم انسانی‌اش را «ناتورالیسم انتقادی» می‌نامد (Judd, 2003: 33). «رئالیسم انتقادی» به عنوان فلسفهٔ عام در علوم طبیعی و انسانی از ترکیب واژهٔ «انتقادی» در ناتورالیسم انتقادی و واژهٔ «رئالیسم» در رئالیسم استعلایی پدید آمد (Bhaskar, 2016: 10). رئالیسم انتقادی از این نظر «ناتورالیسم» است که شکاف بین علوم طبیعی و اجتماعی را رد می‌کند و به این دلیل «انتقادی» است که تقلیل امر اجتماعی به امر طبیعی را نمی‌پذیرد (Gorski, 2013: 665). به طور خلاصه، رئالیسم استعلایی، هستی‌شناسی بنیادی در فلسفهٔ علم است و ناتورالیسم انتقادی، امکان بسط این هستی‌شناسی رئالیستی را به علوم اجتماعی نشان می‌دهد (Prandini, 2011: 53). در اصل، فلسفهٔ علم رئالیسم انتقادی تلاش دارد تا راه میانه‌ای را بین پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم به منظور اجتناب از نارسایی‌های هستی‌شناختی هر دو رهیافت فلسفی ایجاد کند.

1. fifth great debate
2. Craig N. Murphy
3. difference
4. becoming

از نظر بسکار، رئالیسم انتقادی صرفاً نظریه‌ای درباره معرفت یا حقیقت نیست، بلکه درباره وجود/ هستی است (هرچند پیامد معرفتی نیز دارد) (Prandini, 2011: 33). در واقع فلسفهٔ علم رئالیسم انتقادی، ریشه در هستی‌شناسی دارد (Hesketh & Fleetwood, 2006: 685). بازتعریف هستی‌شناسی در فلسفه اساساً محور اصلی پروژهٔ فلسفی بسکار است که وی آن را رئالیسم انتقادی یا رئالیسم انتقادی دیالکتیکی می‌نامد (Judd, 2003: 6). بسکار معتقد است که به دلیل غلبهٔ سوبژکتیویته و تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در فلسفهٔ غرب، چه در قالب معرفت تجربی (تجربه‌گرایی هیوم) و چه معرفت ذهنی (ایدئالیسم کانتی)، شاهد تقلیل هستی به معرفت هستیم. وی تقلیل هستی به معرفت را مغالطهٔ معرفتی[1] می‌نامد؛ یعنی اینکه معرفت یا شناخت سوژه، جانشین هستی یا ابژه می‌شود و هستی، هیچ واقعیتی مستقل از ذهن ندارد.

اساساً در «مغالطهٔ معرفتی»، سؤال از آنچه وجود دارد، با سؤال آنچه می‌توان شناخت یا مشاهده کرد، یکسان انگاشته می‌شود و از نظر بسکار این درست نیست (Pârvulescu, 2020: 4). او برای اصلاح مغالطهٔ معرفتی و تعدیل بُعد گذرا[2] (معرفت‌شناسی) در فلسفهٔ غرب، بُعد ناگذرا[3] (هستی‌شناسی) را مطرح می‌کند (Judd, 2003: 6). بُعد گذرا یعنی علم، فرآیندی اجتماعی است. بُعد ناگذرا یعنی علم به مطالعهٔ ابژه‌هایی می‌پردازد که مستقل از ذهن وجود دارند و عمل می‌کنند (Bhaskar, 2016: 24-25). بُعد ناگذرا به امر واقعی مربوط می‌شود و شامل ساختارها و مکانیسم‌هایی است که قابل مشاهده نیستند. بُعد گذرا مربوط به امر تجربی است و شامل رویدادهایی است که ساختارها و مکانیسم‌ها ایجاد می‌کنند (Zhang, 2023: 15-17). منظور از بُعد گذرا این است که معرفت یا دانش ما دربارهٔ هستی، امری ناپایدار یا متغیر است و بسته به شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند. بُعد ناگذرا نیز به این معناست که هستی، امری نسبتاً ثابت است که با تغییر معرفت یا دانش ذهنی و تجربی ما دچار تغییر نمی‌شود. به بیان دیگر، هستی برساختهٔ ذهن یا سوژهٔ اندیشنده نیست و با سوبژکتیویته تعیّن پیدا نمی‌کند، بلکه واقعیتی مستقل از ذهن دارد.

1. Epistemic fallacy
2. Transitive
3. Intransitive

قوت استدلال بسکار در همین تمایزی نهفته است که او بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی یا بین بُعد گذرا و بُعد ناگذرا قرار می‌دهد (López, 2003: 76). در اصل، رئالیسم انتقادی با این تمایز مهم بین سوژه- ابژه قادر است از «مغالطهٔ معرفتی» یا تقلیل هستی به معرفت اجتناب نماید (Vandenberghe, 2014: 5-6). علاوه بر ابعاد ناگذرا و گذرا، فلسفهٔ علم به بُعد سوم نیز نیاز دارد که بسکار آن را «بُعد فراانتقادی[1]» گفتمان می‌نامد که نگرشی بازاندیشانه به علم دارد (Bhaskar, 2009: 17). «بُعد فراانتقادی» یعنی اینکه دانش انسانی، بار نظری[2] دارد و اینکه شرایط و زمینهٔ اجتماعی دانش را تولید می‌کند (Judd, 2003: 41). بسکار با تأکید بر تمایز هستی و معرفت، معتقد است که هستی، واقعیتی مستقل از ذهن دارد و از این جهت با سایر نحله‌های رئالیسم مشترک است. ولی برخلاف آنها باور دارد که این واقعیت به صورت لایه‌بندی، متکثر و نااین‌همانی است و شناخت یکی از این لایه‌ها به معنی شناخت کل واقعیت نیست و نمی‌توان معرفت دربارهٔ یک بُعد از هستی را به تمام ابعاد واقعیت هستی تعمیم دهیم. دقیقاً نگرش انتقادی در فلسفهٔ علم بسکار از همین لایه‌بندی و نااین‌همانیِ هستی رئالیستی آغاز می‌شود.

در واقع نگرش هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی این است که واقعیت از سه سطح هستی‌شناختیِ لایه‌بندی تشکیل شده است: «تجربی،[3] بالفعل[4] و واقعی[5]» (Gerrits & Werweij, 2002: 170). قلمرو تجربی[6] شامل رویدادهای قابل مشاهده است. قلمرو بالفعل[7] تمامی رویدادها اعم از قابل مشاهده و غیر قابل مشاهده را در برمی‌گیرد. مقصود از قلمروی واقعی[8] نیز ساختارها و سازوکارهایی است که این رویدادها را به وجود می‌آورد (سیدامامی، ۱۳۸۷: ۱۵۷). به عبارت ساده، تجربی یعنی آنچه مشاهده می‌کنیم؛ بالفعل یعنی رویدادی که اتفاق می‌افتد و واقعی یعنی آنچه باعث اتفاق آن رویداد می‌شود (Pârvulescu, 2020: 3). این ساختارها و مکانیسم‌هایِ زیربنایی هستند که تحت شرایط خاصی باعث

1. Metacritical dimension
2. Theory-laden
3. The empirical
4. The actual
5. The real
6. The empirical
7. The actual
8. The real

وقوع پدیده‌ها و رویدادهای واقعی می‌شوند. آنها دور از مشاهدات و تجربه‌های مستقیم هستند، اما در سطح یا دنیای واقعی حضور دارند (Høyer, 2010: 167).

رئالیسم انتقادی مدعی است نیروهای واقعی که معمولاً غیر قابل مشاهده هستند، از تقدم هستی‌شناختی نسبت به حوزهٔ بالفعل و تجربی برخوردارند و رویدادها را پدید می‌آورند. هم پوزیتیویسم و هم هرمنوتیک، سطح تجربی را برای درک و تحلیل واقعیت تصدیق می‌کنند. پوزیتیویسم با تأیید اینکه جهان مستقل از ذهن وجود دارد، سطح بالفعل را نیز می‌پذیرد. ولی برای توضیح اینکه چرا برخی رویدادها رخ می‌دهند، لازم است از سطح عوامل تجربه‌شده و قابل مشاهده فراتر رویم تا بفهمیم که در سطح زیرین یا لایهٔ واقعی، چه اتفاقی می‌افتد. از این‌رو رئالیسم انتقادی، سطح سوم را به معنای تأثیرات یا مکانیسم‌های علّیِ واقعی اضافه می‌کند (Koopmans & Schiller, 2022: 1209). در واقع لایه‌بندی واقعیت، مسئلهٔ خطاپذیری دانش یا نسبی‌گرایی معرفت را در شناخت هستی‌های متکثر مطرح می‌کند.

لایه‌بندی واقعیت هستی‌شناختی متعاقباً منجر به تمایز میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی در قالب سیستم‌های باز و بسته می‌شود (Nunez, 2012: 128). از نگاه رئالیسم انتقادی، تمایز بین سیستم‌های بسته و باز مهم است (Pârvulescu, 2020: 3). سیستم‌های بسته و باز صرفاً به محیطی اطلاق می‌شود که پدیده‌های مورد تحقیق در آن رخ می‌دهد. سیستم‌های بسته به محیط‌های آزمایشی و کنترل‌شده اشاره می‌کنند، در حالی که سیستم‌های باز این‌طور نیستند. علوم طبیعی می‌توانند پیوندهای ثابت بین پدیده‌ها را در یک محیط آزمایشگاهی به صورت کنترل‌شده شناسایی کنند و انتظار داشته باشند که قوانین، ماهیت علّی خود را در محیطی کاملاً متفاوت حفظ کنند. اما درباره دنیای اجتماعی این‌طور نیست، زیرا پدیده‌های اجتماعی بسیار پیچیده و چندمتغیره هستند و نمی‌توان شاهد تکرار قوانین علّی برای الگوهای رفتاری مشاهده‌شده در دنیای واقعی باشیم (Luongo, 2020: 95-96).

با توجه به ویژگی‌هایی مانند تمایز بُعد گذرا و ناگذرا (هستی و معرفت)، لایه‌بندی واقعیت و سیستم‌های باز و بسته، متعاقباً به اصول سه‌گانه در رئالیسم انتقادی می‌رسیم که مبانی فلسفی یا فرانظری را ترسیم می‌سازند.

رئالیسم انتقادی متضمن سه اصل بنیادین یعنی رئالیسم هستی‌شناختی[1]، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی[2] و خردگرایی در داوری[3] است (Bhaskar, 2009: 17). بسکار این اصول را با هم تلفیق می‌کند (Danermark et al, 2002: 10). رئالیسم هستی‌شناختی بر «واقعیت استعلایی»[4] تأکید دارد که «مستقل از دانش عمل می‌کند» (Zhang, 2023:15). در هستی‌شناسی رئالیستی عقیده بر این است که ابژه‌های تحقیق علمی مستقل از دانشمندان و فعالیت‌هایشان وجود دارند و عمل می‌کنند (بلیکی، ۱۳۹۶: ۱۴۴). رئالیسم هستی‌شناختی، مفهوم اصلی در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی است (Bagley et al, 2016: 403).

نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به این معناست که همه باورهای انسانی به صورت اجتماعی تولید یا برساخته می‌شود و معرفتی خارج از فرایند زمان و مکان وجود ندارد (Patomäki, 2002: 144). به‌رغم نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، واقعیت ساختارهای اجتماعی به این معناست که باورهای ما درباره آنها می‌تواند کم‌وبیش دقیق باشد. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی مانع از خردگرایی در داوری نمی‌شود و امکان پیگیری حقیقت دربارهٔ واقعیت اجتماعی وجود دارد (Fluck, 2010: 267). تلفیق نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و خردگرایی در داوری نشان می‌دهد که هرچند دانش ما خطاپذیر است، با این حال زمینه‌های عقلانی برای ترجیح یکی از نظریه‌های رقیب بر دیگری وجود دارد. در نتیجه رئالیسم انتقادی، شهودهای رئالیستی مدرنیسم‌ها و پوزیتیویسم را بدون تسلیم شدن در برابر شالوده‌انگاری حفظ می‌کند و همچنین همانند برساخت‌گرایی، نسبیت اجتماعی معرفت را بدون توسل به غیر خردگرایی در داوری می‌پذیرد (Bhaskar, 2016: 25). خردگرایی در داوری به معنای انتخاب نظریهٔ صادق نیست، بلکه انتخاب بهترین نظریهٔ تبیین‌کننده از میان نظریه‌های رقیب است؛ زیرا برای انتخاب یک نظریه حتماً لازم نیست که به صدق و حقیقت آن اطمینان باشد، بلکه ملاک انتخاب نظریه‌ها، قدرت تبیین آنهاست (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴: ۹۱).

رئالیسم انتقادی با تأکید بر خردگرایی در داوری، از قیاس‌ناپذیری[5] پارادایم‌ها

1. ontological realism
2. epistemological relativism
3. judgemental rationalism
4. transcendental reality
5. incommensurability

اجتناب می‌کند (Nicholso et al, 2014: 5). این اصول سه‌گانه، عناصر اصلی نظریهٔ رئالیسم انتقادی بسکار هستند که با تأکید بر تمایز هستی/ معرفت و هستی‌شناسی رئالیستی تلاش دارند تا راه میانه میان پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم ترسیم نمایند. بسکار ضمن باور به نسبی‌گرایی معرفتی، هستی را بنیان فلسفهٔ علم خود قرار می‌دهد و هر فلسفه‌ای که هستی رئالیستی را انکار می‌کند، به‌عنوان فلسفهٔ غیر رئالیستی تعبیر می‌کند. فلسفهٔ غیر رئالیستی با نادیده انگاشتن یا تقلیل هستی به معرفت و شیءوارگی منجر به حذف و سرکوب دیگری می‌شود.

از نظر بسکار، فلسفهٔ غیر رئالیستی، شامل خطاهایی چون مغالطهٔ معرفتی، فعلیت‌گرایی و تک‌ساحتی هستی‌شناختی است (Bhaskar, 2016: 132). مغالطهٔ معرفتی به معنای تقلیل هستی به معرفت است (Bhaskar et al, 2018: 28). واقعیت، دامنه‌ای بسیار وسیع از آنچه می‌توانیم مشاهده کنیم دارد. هر کسی آن دو را با هم یکی در نظر بگیرد، مرتکب مغالطه‌ای شده است که رئالیست‌های انتقادی، آن را مغالطهٔ معرفتی می‌نامند (چرنوف، ۱۳۸۸: ۲۵۱-۲۵۲). مغالطهٔ معرفتی، نظریهٔ این‌همانی سوژه- ابژه را تقویت می‌کند، زیرا معرفت، جانشین هستی می‌شود. این‌همانی منجر به حذف دیگری، تفاوت، غیاب/ ناوجود و تغییر می‌شود. «دیگری» وجود ندارد، زیرا موجودیت دیگری به کثرت می‌انجامد (Bhaskar, 2008a: 331-332). مغالطهٔ معرفتی دلالت بر انکار بُعد ناگذرای واقعیت (هستی‌شناسی) دارد (Høyer, 2010: 168). مغالطهٔ معرفتی، پیوند نزدیکی با «انسان‌محوری»[1] در قالب سوبژکتیویته دارد (Bhaskar, 2012a: 41).

هدف بسکار، اصلاح مغالطهٔ معرفتی از طریق تمایز هستی از معرفت و تأکید بر تقدم هستی است (Luongo, 2020: 97). ناکامی در تفکیک بین این دو منجر به شیءوارگی محصولات اجتماعیِ خطاپذیر در قلمرو علم می‌شود (Archer et al, 1998: xii). نظریهٔ این‌همانیِ انسان‌محور موجب ابهام دربارهٔ هستی یا وجود مستقل پدیده‌ها و شیءوارگی واقعیت‌های برساختهٔ اجتماعی می‌شود. مغالطهٔ معرفتی یا این‌همانی منجر به یکنواختی مکرر و پوچی درونی یعنی جهانی مک‌دونالدی و تولید بی‌وقفه یکسانی (عدم تفاوت- نااین‌همانی) و نیستی[2] (عدم غیاب) می‌شود (Bhaskar, 2016: 132). انسان‌ها بر مبنای

1. anthropocentricity
2. nothingness

نظریهٔ این‌همانی سوژه- ابژه در فرایند شبیه شدن یا یکسان‌سازی قرار می‌گیرند. متعاقباً مغالطهٔ معرفتی به فعلیت‌گرایی منتهی می‌شود؛ یعنی واقعیت لایه‌بندی و غیر قابل مشاهدهٔ هستی را صرفاً به سطح مشاهد تقلیل می‌دهد و هستی، ماهیتی شیءواره می‌یابد.

تمام واقعیت‌های هستی‌شناختی به سه حوزهٔ تجربی، بالفعل و واقعی تقسیم می‌شود (Bhaskar, 2008b: xv). بسکار، تقلیل حوزهٔ واقعی به بالفعل (تجربی و ذهنی) را فعلیت‌گرایی هستی‌شناختی می‌نامد که شکلی از نظریهٔ این‌همانی سوژه- ابژه است (Bhaskar, 2016: 24). فعلیت‌گرایی هستی لایه‌بندی از مکانیسم‌ها و ساختارها در لایه‌های زیرین را انکار می‌کند (Callinicos, 2008: 575-576). فعلیت‌گرایی همچنین مفهوم دیگری بودن را از بین می‌برد؛ یعنی هیچ نااین‌همانی یا تفاوتی وجود ندارد (Bhaskar, 2010b: 32). درک نکردن این موضوع منجر به یکسان‌سازی واقعیت می‌شود (Archer et al, 1998: xii). تنها بدیل فعلیت‌گرایی، نظریهٔ نااین‌همانی سوژه- ابژه خطاپذیر است، یعنی به تمام ابعاد هستی‌شناسی در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی باید توجه شود (Bhaskar, 2010b: 172). فعلیت‌گرایی با نادیده انگاشتن لایه‌های واقعی یا غیر قابل مشاهده تنها بُعد بالفعل یا قابل مشاهده را به عنوان واقعیت هستی یا دیگری می‌پذیرد و این امر نیز به تک‌ساحتی هستی‌شناختی می‌انجامد.

مفهوم تک‌ساحتی هستی‌شناختی نیز به مثابهٔ روایتی مثبت/ ایجابی از وجود/ حضور و انکار ناوجود/ غیاب تعریف می‌شود (Bhaskar, 2000: 7). مفهوم غیاب از نظر هستی‌شناختی مقدم بر حضور است (Bhaskar, 2008a: 346). اگر غیاب نباشد، ظهور هم نمی‌تواند باشد. بدون غیاب/ ظهور، هیچ تغییری وجود ندارد و این امر «اثباتی شدن» معرفت را تقویت و به تداوم وضع موجود می‌انجامد (Patomäki, 2002: 18). بسکار، مفهوم «ظهور» را نمونه‌ای از دیالکتیک بین حوزهٔ بالفعل و واقعی یا بودن و شدن می‌داند که حوزه‌های متمایزی از تفاوت را به مثابهٔ «دیگری» پدید می‌آورد (Bhaskar, 2008a: 47). در تک‌ساحتی هستی‌شناختی، امر واقعی به امر بالفعل (یعنی آنچه وجود یا حضور دارد) تقلیل می‌یابد و غیاب/ ناوجود، بخش مهمی از هستی‌شناختی تلقی نمی‌شود. این نگرش به فلسفه‌ای می‌انجامد که نمی‌تواند کاملاً امر تغییر را در خود جای دهد و نسبت به وضع موجود، نگرشی ایدئولوژیک و محافظه‌کارانه دارد (Menon, 2015: 85). تک‌ساحتی

هستی‌شناختی نیز مانند مغالطهٔ معرفتی، مستلزم انکار یا حذف دیگری است (دیگری، حالتی از غیاب است) (Bhaskar, 2008a: xxiv). از آنجایی که تک‌ساحتی هستی‌شناختی، مانند مغالطهٔ معرفتی، مستلزم حذف دیگری است، تک‌ساحتی هستی‌شناختی باید به‌مثابهٔ خطای بنیادین در فلسفهٔ غرب نگریسته شود (Bhaskar, 2016: 187).

رئالیسم انتقادی دیالکتیکی استدلال می‌کند: «غیاب اساساً برای بودن، ضروری است. جهانی بدون غیاب، جهانی است که در آن هیچ‌چیز نمی‌تواند حرکت یا تغییر کند» (Bhaskar, 2010a: 15). هر دنیایی که حاوی تغییر است، باید شامل غیاب باشد (Bhaskar, 2008a: 346). بسکار برای حل مسئله تک‌ساحتی هستی‌شناختی یا تداوم وجود و امر مثبت، بر منطق نفی یا امر منفی و فرایند شدن تأکید می‌کند و دیگری در معنای غیاب در قالب همین فرایند نفی بین بودن و شدن ظهور می‌یابد.

موج دوم: رئالیسم انتقادی دیالکتیکی

اگر رئالیسم انتقادی (موج اول) به عنوان فلسفهٔ هستی‌شناسی رئالیستی تلاش دارد فلسفه‌های علم پوزیتیویسم و پست‌مدرنیسم را به دلیل «مغالطهٔ معرفتی» یا «تقلیل هستی به معرفت» و «فعلیت‌گرایی هستی‌شناختی» یا «انکار عمق هستی‌شناختی» مورد انتقاد قرار دهد، رئالیسم انتقادی (موج دوم) به عنوان فلسفهٔ دیالکتیکی، انتقادش از فلسفهٔ غرب را با حمله به «تک‌ساحتی هستی‌شناختی» (به دلیل انکار منطق نفی، تفاوت یا نااین‌همانی و احتمال) که ویژگی «هویت‌اندیشی[1]» است، بسط می‌دهد (Vandenberghe, 2014: 33). هستی‌شناسی به معنای «تفاوت» مبنای موج اول فلسفهٔ علم بسکار در قالب رئالیسم انتقادی اولیه است. در موج دوم، «شدن» است که ماهیت تفاوت و نااین‌همانیِ هستی را همواره در فرایند نفی و ظهور بازتولید می‌کند و این امر برداشت مثبت و ایستا از هستی را نفی می‌سازد.

در اصل، رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، همان رئالیسم انتقادی است (Brown et al, 2002: 773). این نظریه به دنبال ارائهٔ فرانقدی دربارهٔ فلسفهٔ غرب است (Vandenberghe, 2014: 33). بازگشت به امر دیالکتیک، امکان نقد وضع موجود را محقق می‌سازد

1. Identity thinking

(Maclennan & Thomas, 2003: 169). هدف رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، درک بهتر پیچیدگی پدیده‌هاست (Norrie, 2024: 3). دیالکتیک هگل به تعبیر بسکار، سه مرحله دارد: این‌همانی، نفی و کلیّت (تز، آنتی‌تز و سنتز). اما دیالکتیک بسکار از چهار مرحله تشکیل می‌شود که شامل نااین‌همانی، نفی[1]، کلیّت و عاملّیت است (MacLennan & Thomas, 2003: 169). در موج دوم، هستی یا دیگری، جدای از ماهیت تفاوت یا نااین‌همانی اساساً ماهیتی رهایی‌بخش یا دگرگون‌ساز پیدا می‌کند که در قالب دیالکتیک تحقق می‌یابد.

نااین‌همانی، درون‌مایهٔ اصلی مرحلهٔ اول دیالکتیک بسکار است که به معنای غیریت یا دیگری بودن محض نگریسته می‌شود (Bhaskar, 2008a: 216). مفهوم دیالکتیک در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی از این جهت با دیالکتیک هگل متمایز است که به جای این‌همانی با نااین‌همانی و تفاوت آغاز می‌شود (Bhaskar, 2016: 131). از نظر بسکار، برخلاف هگل، دیالکتیک همیشه با تضاد همراه نیست، بلکه با پیوند، جدایی یا کنار هم قرار گرفتن مشخص می‌شود. دیالکتیک هگل، وحدت را مقدم بر تفاوت می‌داند، اما دیالکتیک بسکار، این نگرش هگل را معکوس می‌سازد (Scambler & Scambler, 2015: 347). نظریهٔ این‌همانی سوژه- ابژه با سایر نظریه‌های این‌همانی به‌ویژه هویت‌اندیشی پیوند دارد. ولی رئالیسم انتقادی دیالکتیکی متضمن نظریهٔ نااین‌همانی سوژه- ابژه و دانش خطاپذیر است که با تمایز میان ابعاد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مشخص می‌شود (Bhaskar, 2008a: 375). هستی دارای واقعیتی متفاوت و مستقل از معرفت یا سوبژکتیویته است.

مرحلهٔ دوم در دیالکتیک بسکار با مفهوم نفی و به‌ویژه غیاب/ ناوجود ارتباط دارد (Ash, 2022: 32). با توجه به مفهوم نفی و غیاب، این مرحلهٔ متضمن تغییر است (Bhaskar, 2012b: 180). نفی، مبنای حرکت در دیالکتیک هگل و در قالب تضاد است؛ ولی این فرایند نفی در دیالکتیک او هرگز تداوم نمی‌یابد، بلکه به صورت مثبت و ایجابی محقق می‌شود (Bhaskar, 2008a: 7). توقف دیالکتیک به نوعی متضمن نگرش ایدئولوژیک است که در راستای وضع موجود و روایت مثبت از وجود یا نگرشی غایت‌گرایانه از هستی است. این نگرش با تقدم وجود/ بودن بر ناوجود/ شدن یا حضور بر غیاب، منجر به تک‌ساحتی هستی‌شناختی می‌شود. با نگاه ایجابی و تثبیت وجود در

1. negativity

نهایت غیاب نادیده انگاشته شده، متعاقباً هستیِ دیگری، طرد و سرکوب می‌شود. ولی بسکار، دیالکتیک نفی را فرایندی مداوم میان وجود و ناوجود برای تغییر وضع موجود می‌داند که در یک کلیّت باز جریان دارد و پایانی برای تاریخ و هستی وجود ندارد.

مرحلهٔ نفی اساساً قلمرو مفهوم غیاب است (Bhaskar, 2012c: 180). نفی یا غیاب صرفاً امر مفهومی نیست، بلکه ویژگیِ هستی‌شناختی خودِ واقعیت است (Scambler & Scambler, 2015: 347). غیاب، مقولهٔ اصلی دیالکتیک در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی است و مفهوم غیاب در فلسفهٔ بسکار به معنای ناوجود است. محور اصلی دیالکتیک بسکار علیه تک‌ساحتی هستی‌شناختی است، چون روایتی مثبت و ایجابی از هستی در معنای وجود (بودن) تولید می‌کند و بسکار، فقدان مفهوم غیاب را خطای اصلی فلسفهٔ غرب معرفی می‌کند (Bhaskar, 2016: 121). وی با توجه به مرحلهٔ دوم، نگرش تک‌ساحتی هستی‌شناختی را مورد نقد قرار می‌دهد (Bhaskar, 2016: 185). مفاهیم غیاب، نفی[1] و تغییر، بخش‌های اساسیِ حضور (وجود) و غیاب (ناوجود) در هستی هستند. مفهوم غیاب، دگرگون‌ساز است (Sawyerr & Bagley, 2017: 35). فلسفهٔ غرب به وجود یا حضور توجه دارد و ناوجود یا غیاب را به‌مثابهٔ نیستی یا عدم می‌داند. ولی بسکار معتقد است که غیاب، موجودیتی است که در فرایند شدن ظهور می‌یابد و هستیِ واقعی دارد. مرحلهٔ اول با نااین‌همانی (بودن) آغاز می‌گردد و در مرحلهٔ دوم با نفی یا شدن، به ظهور و تعیّن غیاب یا «دیگری» در راستای تغییر رهنمون می‌شود.

مرحلهٔ سوم در دیالکتیک بسکار، کلیّت است (Bagley et al, 2016: 404). کلّیت شامل دو یا چند چیز در کنار هم است و در این مقوله، مهم‌ترین مفهوم فلسفی «روابط درونی» است (Bhaskar, 2016: 129). کلیّت در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی به نظام‌ها یا ساختارهای «باز» و طبقه‌بندی‌شده‌ای از روابط درونی اشاره دارد (Nunez, 2023: 436). با این حال کلیّت‌ها، بسته[2] نیستند (Nellhaus, 2010: 28). از نظر بسکار، آینده و کلیّت لزوماً باز یا بی‌پایان هستند، ولی کلیّت در دیالکتیک هگل «بسته است». دلیل بسته بودن کلیّت در فلسفهٔ هگل این است که او را به یک غایت یا «کلیّت حقیقی» مطلق

1. negativity
2. hermetic

می‌رساند (Nunez, 2012: 241). از نظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی بسکار، کلیّت‌ها به‌هیچ‌وجه مانند دیالکتیک هگلی، دارای روابط درونی فراگیر نیستند، چه رسد به اینکه این روابط درونی از نوع مرکزگرا و غایت‌شناسانه[1] باشند. این کلیّت‌ها با تفاوت‌ها یا دیگری‌ها مشخص شده‌اند و در ضمن همهٔ پیوندهای دیالکتیکی الزاماً متضاد نیستند (Bhaskar, 2008a: 51). بسکار بر باز و ناتمام بودن تاریخ تأکید دارد و مسیر این دیالکتیکی، نامشخص و پیش‌بینی‌ناپذیر است (Vandenberghe, 2014: 34).

مرحلهٔ چهارم در دیالکتیک بسکار، عاملیّت انسانی یا پراکسیس دگرگون‌ساز است که شامل مفاهیمی چون تقلیل‌ناپذیری نقش عاملیّت به ساختار، نیتمندی، بازاندیشی و خودانگیختگی است. عاملیّت یا کارگزار انسانی باید تضادها و معضلات را حل کند، حتی اگر این تضادها، تئوریک باشند (Bhaskar, 2016: 131). هدف عاملیّت، «رهایی در جامعهٔ آزاد است و شکوفایی هر فرد به شکوفایی همهٔ انسان‌ها بستگی دارد» (Bagley et al, 2016: 404). تمام پراکسیس‌های دگرگون‌ساز علّی و تأثیرگذار، همواره وضعیت موجود را نفی و متعاقباً تغییر می‌دهند (Bhaskar, 1998: 668). دیالکتیک بسکار بر اهمیت عاملیّت در تغییر جهان تأکید دارد، ولی دیالکتیک هگل فاقد نقش عاملیّت انسانی است (Nunez, 2012: 244). نظریهٔ رئالیسم انتقادی به دنبال گذار از دوگانه‌انگاری /دربارهٔ ساختار/ کارگزار است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۴۴۹). هرچند کلیّت‌ها، تقدم هستی‌شناختی نسبت به کارگزار دارند، بسکار، هویت هستی‌شناختیِ مستقل برای عاملیّت‌ها در رابطهٔ دیالکتیکی قائل است که درون یک کلیّت باز دچار تغییر شده، به واسطهٔ نقش، عاملیّت امکان دگرگونی ساختار را فراهم می‌سازند.

بازآفرینی شرایط شکل‌گیری رئالیسم انتقادی

بسکار در سال ۱۹۴۴ در لندن از پدری هندی و مادری انگلیسی به دنیا آمد و در آکسفورد به تحصیل در فلسفه، سیاست و اقتصاد پرداخت. او به افتخارات متعددی دست یافت، اما با هر چرخش اصلی در زندگی و اندیشه‌اش متحملِ طرد از نظام می‌شود. وی در نهایت به همان اندازه که در قاموس فلسفی غرب ممکن است، نگرشی

1. teleological

انقلابی پیدا می‌کند، تا زمانی که ماتریالیسم در چارچوب یک فلسفهٔ جهانی فراتر رود؛ فلسفه‌ای که برای هزاره جدید، همیشگی است. وسیله و هدف، روشنگری است و رهایی جهانی بشر، شرط بقای کرهٔ خاکی است. این فلسفه همچنین شامل ادغام برخی از بینش‌های عصر جدید و جنبش‌های چپ جدید است (Bhaskar, 2000: 148). بسکار، رویکردی چپ‌گرایانه داشت و درگیر سیاست انقلابی بود. اما پیروزی نئولیبرال دههٔ ۱۹۸۰ در بریتانیا، همراه با عقب‌نشینی چپ آکادمیک به سمت پست‌مدرنیسم و نسبی‌گرایی، تعهد او را به ایجاد مبنای متافیزیکی مناسب برای سوسیالیسم رهایی‌بخش[1] احیا نمود (Menon, 2015: 85).

رسالهٔ دکترای بسکار درباره اقتصاد بود. از نظر او، نظریهٔ اقتصادی عمدتاً به مدل‌سازی ریاضی توجه داشت و به شناسایی نیروهای اجتماعیِ واقعی که حیات انسان‌ها را ساختار می‌دهند، توجه کافی ندارد. این به دلیل نگرش پوزیتیویستی است که دانش را به امر تجربی محدود می‌سازد. به عقیدهٔ هیوم، وظیفهٔ علم، چیزی بیش از شناسایی قوانین علّی و الگوهای پیوند ثابت میانن رویدادهای مشاهده‌شده نیست. صحبت درباره هرگونه قدرت علّی در لایه‌های زیرینی که عامل تولید این الگوی تجربی است، بی‌معنا تلقی می‌شود. بسکار به این نتیجه رسید تا زمانی که علم اقتصاد از این ایدئولوژی غیر رئالیستی خلاص نشود، نمی‌تواند به عنوان ابزاری برای رهایی انسان عمل کند؛ زیرا رهایی مستلزم درک نیروهای واقعی است که ما را در حالت بی‌رحمی نگه می‌دارد، نه صرفاً الگوهای سطحی که با آن، نیروها تولید می‌شوند. بنابراین او از اقتصاد به فلسفه تغییر جهت داد و قصد داشت با تعصبات پوزیتیویستی مقابله کرده، از حقانیت هستی‌شناسی دفاع کند (Menon, 2015: 83-84).

بسکار پروژهٔ احیای اهمیت مسئلهٔ هستی‌شناسی در گفتمان فلسفی (مطالعه فلسفی دربارهٔ هستی/ وجود) و توسعهٔ هستی‌شناسی غیر تجربی و غیر پوزیتیویستی جدید را آغاز کرد که مشخصهٔ آن لایه‌بندی، تفاوت و ظهور است (Scott & Bhaskar, 2015: 2). وی دکترای خود را در حوزهٔ فلسفه، زیر نظر هَرِه[2] نوشت. داوران رسالهٔ او را با عنوان «مسائلی دربارهٔ تبیین در علوم اجتماعی» رد کردند، زیرا نه‌تنها طولانی بود، بلکه چیز

1. emancipatory socialism
2. Rom Harre

نوآورانه‌ای نداشت. با وجود این رسالهٔ دکترای او در فلسفه، مبنایی برای سه کتاب شد که انقلابی مهم در فلسفهٔ علوم طبیعی (نظریهٔ رئالیستی علم، ۱۹۷۵)، فلسفهٔ علوم اجتماعی (امکان طبیعت‌گرایی، ۱۹۷۹) و نظریه انتقادی تحلیلی (رئالیسم علمی و رهایی بشر، ۱۹۸۶) ایجاد کرد (Vandenberghe, 2015: 112). این سه کتاب، بنیان «رئالیسم انتقادی اولیه» را ایجاد کردند.

در سال ۱۹۹۳، مرحلهٔ جدیدی در رئالیسم انتقادی، به نام رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، با کتاب «دیالکتیک: نبض آزادی» (۱۹۹۳) آغاز شد و یک سال بعد با کتاب «افلاطون و غیره: مشکلات فلسفه و حل آنها» (۱۹۹۴). این کتاب‌ها، هستی‌شناسی و چارچوب مفهومی رئالیسم انتقادی دیالکتیکی را توسعه داد و نقدی بر کل مسیر فلسفهٔ غرب ارائه کرد. بسکار در سال ۲۰۰۰، مرحلهٔ جدیدی از فلسفه رئالیستی انتقادی را آغاز کرد که ابتدا بسیار بحث‌برانگیز بود؛ چیزی که با انتشار کتاب «از شرق به غرب» (۲۰۰۰) به «چرخش معنوی» معروف شد (Scott & Bhaskar, 2015: 2-3).

بسکار در محیطی تحصیل کرد که دو نگاه پوزیتیویستی و تفسیری به‌شدت در مقابل هم قرار گرفته بود. سیطرهٔ پوزیتویسم به‌نوعی شیءگرایی در فهم پدیده‌های اجتماعی منجر شده بود که در عرصهٔ اجتماعی، نوعی نگاه مهندسی را بر مدیریت فضای اجتماعی ایجاد کرده بود. هم‌زمان مارکسیسم نیز به نقد بنیادین این نگرش پرداخت و آن را ابزار نظری جهان سرمایه‌داری بر تسلط بر جهان می‌دانست. وی که ابتدا به مارکسیسم گرایش یافته بود، با تأثیرپذیری از نگرش‌های انتقادی نومارکسیستی تلاش کرد که بدون افتادن به دام رادیکالیسم مارکسیستی به اصلاح جریان تفکر مدرن بپردازد و راه را برای تحول اجتماعی بگشاید.

بسکار خود بیان می‌کند که او از چندین متفکر تأثیر پذیرفته است. از مارکس و به‌ویژه مفهوم پراکسیس که با او مطرح شده است و نیز تعدادی از نظریه‌پردازان ساختارگرا مانند لوی اشتراوس، چامسکی و آلتوسر و همچنین از نظریه‌پردازان سنت فراانتقادی از دکارت، هگل و کانت و منظرگرایی نیچه، فانون و گرامشی. ترکیب متفکرانی که او از آنها بهره گرفته است، گویای این است که به طور کلی خواهان ایجاد تحول و تغییر نگرش در زمانه است. این امر، نوعی پراکسیس محسوب می‌شود که ضمن

بیان امری معرفتی به دنبال ایجاد تغییر در فضای زمانه است. از این‌رو می‌توان رئالیسم انتقادی بسکار را نماد کنشی برای ایجاد تغییر در محیط اجتماعی دید (Bhaskar, 2010a: 33-34).

پروژهٔ فلسفی او، رهایی جهان‌شمول بشری بود که تابع «بالاترین هنجار، تمام حقیقت بنیادی» بود. روش اصلی او، نسخه‌ای رئالیستی از روش استعلایی کانت، همراه با نقد درونی بود. اولین کتاب او، نظریهٔ رئالیستی علم است. وی در ادامه، این فلسفه را در دو مرحله دیگر به نام رئالیسم انتقادی دیالکتیکی و متارئالیسم توسعه داد که این آثار کلیدی شامل «دیالکتیک: نبض آزادی» (۱۹۹۳) و «فلسفه فراواقعیت: خلاقیت، عشق و آزادی» (۲۰۰۲) است. اولی فراتر از سایر اندیشه‌های دربارهٔ دیالکتیک حرکت می‌کند تا به یک روایت بسنده از غیاب (منفی) و تغییر برسد؛ در حالی که اثر دوم، معنویتی را بیان می‌کند که «منطبق با همه ادیان و بی‌دین‌ها»ست و هرچند تاحد زیادی ناشناخته است، اما در زندگی روزمره، پایه‌ای ارزشمند برای توسعهٔ احتمالی جامعه جهانی مبتنی بر عشق فراهم می‌کند که در آن «شکوفایی آزاد هر انسانی، شرط شکوفایی آزاد همهٔ انسان‌هاست» (Hartwig, 2015: 162). حضور بسکار در مؤسسات مطالعات صلح و ورود او به حوزه‌هایی که برای تثبیت صلح تلاش می‌کردند، گویای آن است که وی خود را نمایندهٔ سخنی می‌دانسته که می‌خواسته فضای سیاسی جهانی را دگرگون کند.

نظریهٔ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی بسکار و مسئلهٔ دیگری در روابط بین‌الملل

اساساً مسئلهٔ دیگری‌بودگی یا غیریت، مدتی است که به یکی از دغدغه‌های نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل تبدیل شده است (Edkins, 2019: 5). اساساً رشتهٔ کلاسیک روابط بین‌الملل به مطالعهٔ اقدامات دولت‌ها در بستر آنارشی می‌پردازد. با این حال از اواسط دههٔ ۱۹۸۰ و اوایل دههٔ ۱۹۹۰، تغییرات عمیقی را در فهم روابط بین‌الملل شاهد بوده‌ایم. این تغییرات به وضعیتی منتهی شده است که گیوم[1] آن را پیوند همان/دیگری[2] می‌نامد. در این معنا، روابط بین‌الملل را می‌توان به‌مثابهٔ فرایند مستمر ایجاد

1. Xavier Guillaume
2. identity/alterity nexus

روابط بین «خود و دیگری»، یا حتی برساختن تفاوت، یا فرآیندهای مداوم دیگری‌سازی و تولید دیگری‌بودگی فهم کرد. گفتمان‌های دیگری‌بودگی[1] با اشاره به برساختن «دیگری» در کنار «خود»، اغلب بر روابط بین‌الملل تأثیر می‌گذارند (Buitrago & Resende, 2019: 179-180).

دغدغه‌های اصلی روابط بین‌الملل، مانند جنگ و صلح بین دولت‌ها، فرایندها و سازوکارهای جهانی شدن اساساً درباره دیگری است. نظام جهانی حول چارچوب‌هایی دربارهٔ دیگری ساخته شده است: خودِ متمدن در مقابل دیگریِ وحشی، خودِ مذهبی مقابل دیگریِ بت‌پرست، خودِ صنعتی در برابر دیگریِ توسعه‌نیافته و کشور خود در مقابل کشورهای رقیبِ متخاصم. در نتیجه سیاست بین‌الملل بر اساس دیگری‌سازی یا غیریت شکل گرفته است. هرگاه «خود» وجود داشته باشد، در مقابلِ «دیگری» قرار می‌گیرد. ولی تمایز یا تفاوت بین خود و دیگری نباید منفی یا مخرب باشد. با این حال روشی که نظام بین‌الملل ما و روابط ما درون آن توسعه می‌یابد، بر مبنای تصور خاصی از خود و دیگری است. این دوگانگی‌ها به عنوان مسیری برای درک جایگاه ما در سیستم بین‌المللی استفاده می‌شود (Wilson, 2012: 55-57). بر مبنای نظریه بسکار، این دوگانه‌سازی، مردود است. هستی‌ها به‌رغم تمایز یا تفاوت، جدای از هم نیستند، بلکه در یک فرایند رابطه‌مند و دیالکتیکی قرار دارند.

نظریه‌پردازان رئالیست، «دیگری» را به‌مثابهٔ تهدید درک می‌کنند و معمولاً توصیه‌هایشان برای «خود»، ماهیت دفاعی دارد. متفکران جهان‌وطن نیز به‌رغم اذعان به جهانی شدن روزافزون سیاست جهانی، تصویری از یک جامعهٔ جهانی همگن از نظر فرهنگی را می‌پذیرند و تنوع یا تفاوت را نادیده می‌گیرند. این توسعهٔ فرهنگی با پیشرفت تمدن غرب پیوند دارد. محققان محافظه‌کار و جهان‌وطن، توسعهٔ فرهنگی را نه به عنوان «تعامل دیالکتیکی جوامع متنوع»، بلکه به معنای گسترش جهانی مدرنیتهٔ غربی دربارهٔ دولت، اقتصاد بازار، دموکراسی سیاسی و غیره می‌بینند. نظریه‌های هژمونیک و غالب به جای امر گفت‌وگویی و دیالکتیکی، به تولید دانش تعلیمی و قوم‌گرایانه تمایل دارند. مثلاً به‌سختی می‌توان از واکنش‌های انتقادی به نظریه‌های غرب‌محور دربارهٔ پایان تاریخ یا

1. Discourses of alterity

برخورد تمدن‌ها از سوی دیگری‌های غیر غربی شگفت‌زده شد. از این‌رو تعصبات فرهنگی نهفته در نظریهٔ روابط بین‌الملل همچنان مانع عمیقی برای ایجاد نهادهای قوی صلح جهانی است (Tsygankov, 2008: 765). این نظریه‌ها از منظر بسکار، ریشه در فلسفهٔ غیر رئالیستی دارد که موجب طرد و حذف دیگری می‌شود.

رئالیسم انتقادی در قیاس با فلسفه‌های غیر رئالیستی، چه در قالب جریان اصلی (شامل تجربه‌گرایی، نئوپوزیتیویسم، نوکانتی، هرمنوتیک، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، از جمله روش‌شناسی قوم‌شناسی[1] و نظریهٔ گفتمان) و چه غیر جریان اصلی (از نگرش مختلف مارکسیستی گرفته تا نگرش مختلف پست‌مدرنیستی، از جمله نگرش‌هایی که در پی ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید، به‌ویژه فمینیسم، بوم‌شناسی و جنبش صلح ایجاد شده‌اند) از امتیاز بزرگی برخوردار است. امتیاز رئالیسم انتقادی این است که فلسفه‌های غیر رئالیستی صرفاً ساختاری سطحی از یک واقعیت نسبی، ازخودبیگانگی‌ها، تضادها، شیءوارگی‌ها و دوگانگی‌ها را بازتاب می‌دهند. رئالیسم انتقادی به دلیل تعهدش به مضمون‌پردازی[2] صریح دربارهٔ هستی و فهم آن از لایه‌بندی هستی و بسط ایده‌های هستی به صورت فرایندی و پذیرش یک کلیّت باز همراه با عاملیّت دگرگون‌ساز و همچنین بازاندیشی می‌تواند امکان یک جهان با هستی‌های متفاوت ولی مبتنی بر یک رابطهٔ فرایندی را نشان دهد (Bhaskar, 2012c: x). جریان اصلی و رویکرد انتقادی در روابط بین‌الملل نیز بر مبنای فلسفهٔ پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم دقیقاً متضمن همان اصول غیر رئالیستی در سنت فلسفهٔ غرب است که بر فهم روابط بین‌الملل نیز تأثیر گذاشته است.

رئالیسم انتقادی، هستی/ وجود را به‌مثابهٔ نااین‌همانی (بیشتر از همه، نااین‌همانی بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی)، به‌ویژه ساختاریافته و متمایز می‌داند (Bhaskar, 2008b: xi). بسکار می‌گوید: «هستی‌شناسی رئالیستی در مرحلهٔ اول دیالکتیک مسئلهٔ نااین‌همانی یا دیگری (تفاوت) را مطرح می‌کند که در فرایند دیالکتیکی، ما را با مسئلهٔ «نفی» و «غیاب» یا بودن و شدن مواجه می‌سازد. سپس این دیگربودگی/ غیاب، زمینه‌سازِ دگرگونی و تغییر کلّیت یا ساختار می‌شود» (Schreiber, 2015: 66). فلسفهٔ رئالیسم

1. ethnomethodology
2. thematisation

انتقادی دیالکتیکی به‌مثابه فلسفهٔ نااین‌همانی یا ثنویت به معنای تمایز (اما در یک رابطهٔ فرایندی) است (Bhaskar, 2012c: 257). نااین‌همانی و دیگری‌بودگی، مفهوم یکسانی هستند (Bhaskar, 2008a: 39). مفهومی که نظریهٔ این‌همانی سوژه- ابژه را مهار می‌سازد، همین دیگری‌بودگی یا نااین‌همانی است (Bhaskar, 1998: 644). اساساً مضمون غالب رئالیسم انتقادی در مرحلهٔ اول دیالکتیک بسکار، نااین‌همانی است که به معنای دیگری است (Bhaskar, 2008a: 216).

با گذر از این تفاسیر به طرح این پرسش می‌پردازیم که «نظریهٔ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، چه تأثیری بر فهم «دیگری» در روابط بین‌الملل دارد؟». فلسفهٔ بسکار به دنبال مسئلهٔ تغییر به واسطهٔ پذیرش «تفاوت» هستی و فرایند «شدن» برای به چالش کشیدن هرگونه نظم و ساختار سلطه یا دگرگونی وضع موجود برای بهبود شرایط زیست انسانی است. دیگری بر مبنای هستی‌شناسیِ رئالیستی در قالب تفاوت، ماهیتی مستقل از ذهن می‌یابد و در چارچوب دیالکتیکِ نفی دچار تغییر می‌شود. بر این اساس تقلیل هستیِ دیگری به معرفت و تعریف وجودِ دیگری به شکل امر مثبت یا انکار فرایند نفی در تغییر هستی ممکن نیست؛ زیرا چنین نگرشی متضمن ایدئولوژی محافظه‌کارانه در راستای تثبیت وضع موجود است. در نتیجه نظریهٔ بسکار در فلسفهٔ علم بر مبنای رویکردی بین‌رشته‌ای می‌تواند در روابط بین‌الملل نیز تأثیر قابل توجهی بر فهم «دیگری» داشته باشد.

در ادامه برای تکمیل پرسش قبلی می‌توان با اقتباس از روش استدلال استعلایی بسکار، این سؤال را پرسید که جهان روابط بین‌الملل، چگونه جهانی باید باشد تا فهم متفاوت از «دیگری» در روابط بین‌الملل ممکن شود. پاسخ مختصر این است که جهان روابط بین‌الملل می‌تواند تحولی مورد انتظار هستی‌شناسیِ رئالیسم انتقادی بیابد؛ یعنی هستیِ دیگری در روابط بین‌الملل باید رئالیستی، چندلایه و متکثر به شکل نااین‌همانی یا تفاوت و مستقل از ذهن در رابطهٔ دیالکتیکی و بین‌الاذهانی نگریسته شود.

هدف ما، بررسی تأثیر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی بر فهم «دیگری» در راستای نقد و تغییر وضع موجود و تحقق عمل رهایی‌بخشی در روابط بین‌الملل است. فلسفهٔ علم بسکار بر مبنای هستی‌شناسی رئالیستی می‌تواند برای هدف این پژوهش راه‌گشا باشد و

مکانیسم تغییر را نیز باید در منطق دیالکتیک و نقش مستقل دیگری به عنوان عاملیّت دگرگون‌ساز یا کارگزار انسانی دانست. اما هستی رئالیستی و مستقل «دیگری» به دلیل مغالطهٔ معرفتی در سنت فلسفهٔ غرب و متعاقباً دیسیپلین روابط بین‌الملل نادیده انگاشته شده است. امر تغییر و تحقق رهایی‌بخشی در روابط بین‌الملل مستلزم این است که هستی رئالیستیِ دیگری به صورت مستقل از معرفت یا سوبژکتیویته در نظر گرفته شود تا نقش و تأثیرات علّیِ دیگری در فرایند تغییر محقق شود؛ زیرا از نظر بسکار، هستی‌هایی دارای تأثیرات علّی هستند که صرفاً ماهیت رئالیستی داشته باشند. بنابراین بر مبنای هستی‌شناسیِ نااین‌همانی می‌توان سنت فلسفهٔ غرب و مبانی معرفت‌شناسی روابط بین‌الملل را به دلیل مغالطهٔ معرفتی و انکار هستی‌شناسی عمیق یا متکثر و تک‌ساحتی هستی‌شناختی مورد چالش قرار داد و واقعیت دیگری را از سوبژکتیویتهٔ غالب در روابط بین‌الملل رها ساخت. سوژه و ابژه از منظر نااین‌همانی، متمایز یا متفاوت هستند که واقعیتی مستقل از هم دارند، ولی از منظر منطق دیالکتیک دارای هستیِ رابطه‌مند هستند.

تفاوت واقعی بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، ساختار و کارگزار و همچنین عین و ذهن همه بر مبنای نااین‌همانی یا دیگری‌بودگیِ واقعی در جهان است (Norrie, 2010: 29). از نظر بسکار، دیگربودگی در فلسفهٔ غرب به دلیل تقلیل هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی به‌مثابهٔ محصول معرفت ذهنی و تجربی تعریف می‌شود و واقعیتی مستقل از ذهن ندارد. ولی بر مبنای نااین‌همانی سوژه- ابژه یا تفکیک هستی و معرفت، دیگری صرفاً ابژهٔ شناخت یا برساختهٔ ذهن نیست، بلکه مستقل از ذهن واقعیت دارد. واقعیت «دیگری» مستلزم این است که هستی‌شناسی رئالیستی در بطن فلسفه و روابط بین‌الملل قرار گیرد. هستی، بنیان فلسفهٔ بسکار است و معرفت نمی‌تواند واقعیت هستی یا دیگری را تعیّن بخشد. معرفت ما به دلیل لایه‌بندی و تکثر هستی، متضمن خطاپذیری و نسبی‌گرایی است؛ یعنی معرفت ما نمی‌تواند بازنمایی دقیق از ماهیت نااین‌همانیِ دیگری در روابط بین‌الملل باشد. در غیر این صورت، معرفت دربارهٔ هستی یا دیگری در فرایند شناخت، جانشین هستیِ رئالیستی دیگری می‌شود و این امر نیز در نهایت به شیءانگاری می‌انجامد.

سوژه/ خود سعی دارد تا ماهیت هستی را نه از واقعیت خودِ هستی، بلکه از طریق مشاهده یا شناخت دربارهٔ هستی استخراج کند. دیگری برساختهٔ ذهن و سوبژکتیویته نیست تا آن را به عنوان ابژه شناخت بر اساس اهداف من/ خود مفهوم‌بندی و به معنای تضاد تعریف کند. تفاوت زمانی به معنای تضاد فهم می‌شود که من خودش را در مقابل دیگری به‌مثابهٔ فاعل شناسا و «مرکز» می‌داند که همه‌چیز باید بر محوریت ذهن اندیشندهٔ آن قرار گیرد؛ ولی از منظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، هیچ مرکز یا محوریتی برای سوژه/ معرفت و ابژه/ هستی (انسانی) در روابط بین‌الملل وجود ندارد. همه‌چیز با تقدم هستی رئالیستی بر مبنای دیالکتیک نفی بین خود و دیگری در فرایند مستمری از حرکت بین بودن و شدن قرار دارد و نباید غایتی و پایانی برای حرکت دیالکتیکی متصور شد. اطلاق مفاهیم عام یا فراروایت و تعاریف یکسان‌ساز و وحدت‌بخش برای انکار تفاوت و حذف دیگری، ممکن نیست.

اساساً مسائلی مانند نااین‌همانی یا دیگری و تفاوت، به‌ویژه در جهان زیست کنونی ما، برای جدا شدن از چرخه‌های تکراری خشونت و ناامنی مهم هستند و تعامل یا هم‌زیستی با دیگران در روابط بین‌الملل، مستلزم پذیرش تفاوت است (Buitrago & Resende, 2019: 179). تفاوت و دیگری در فلسفهٔ غرب به دلیل لوگوس‌محوریِ نهفته در مغالطهٔ معرفتی به حاشیه رانده شده و روابط بین‌الملل به عنوان یک رشتهٔ غربی مبتنی بر همان معرفت‌شناسی فلسفهٔ غرب است. در نتیجه هستی رئالیستیِ دیگری به معنای تفاوت و نااین‌همانی در روابط بین‌الملل، چه در قالب پوزیتیویسم و چه پساپوزیتویسم مانند فلسفهٔ غرب به دلیل مغالطهٔ معرفتی و در دورهٔ مدرن به واسطهٔ سوبژکتیویتهٔ دکارتی، نادیده انگاشته شده است. نظریه‌های جریان اصلی (پوزیتیویسم)، هستی را به عنوان واقعیت مستقل از ذهن می‌پذیرند، اما به دلیل تقلیل هستی به سطح مشاهده یا معرفت تجربی، قادر به فهم واقعیت چندلایه و متکثر هستی نیستند و به همین دلیل، معرفت دربارهٔ هستی را قطعی و ثابت می‌دانند و ماهیت دیگری را بر مبنای برداشت و مشاهدات سطحی مفهوم‌بندی می‌کنند. معرفت ما، محصول اجتماعی و نسبی است. بنابراین هستی را نمی‌توان بر مبنای ماهیتی ثابت و فراروایت مفهوم‌بندی تعریف کرد. نظریه‌های بازتاب‌گرا (پساپوزیتیویسم) هرچند معرفت را امری نسبی می‌دانند، هستیِ دیگری را محصول اجتماعی و برساختهٔ ذهن یا معرفت می‌دانند. در نتیجه واقعیت

دیگری نادیده انگاشته شده، حذف می‌شود. بسکار، نسبی‌گرایی معرفت دربارهٔ هستی را می‌پذیرد، اما نسبی‌گرایی هستی‌شناسی و هستی به‌مثابهٔ برساختهٔ ذهن یا معرفت سوژهٔ اندیشنده را نمی‌پذیرد. هستی یا دیگری مستقل از ذهن دارای عاملیّت برای دگرگون‌سازی یا تغییر است.

حداقل چیزی که رئالیسم انتقادی می‌تواند به روابط بین‌الملل ارائه دهد، «نقد مفروضات نظریه‌های غالب است که مانع از تحقیق عمیق می‌شود و ماهیت رئالیستی پدیده‌ها را پنهان می‌سازد» (Yalvaç, 2014: 130). بخش عمده‌ای از نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل- ازجمله تمام نظریه‌های جریان اصلی- در مباحث روابط بین‌الملل به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اولویت می‌دهند، اما فاقد تکثر هستی‌شناختی هستند (Kavalski, 2018: 45-46). تاکنون هستیِ «دیگری» در روابط بین‌الملل به معرفت تقلیل یافته است، ولی دیگری باید از منظر هستی‌شناسی رئالیستی بسکار نگریسته شود. رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، مبانی معرفت‌شناسی و به‌ویژه تصورات غالب دربارهٔ «دیگری» را در روابط بین‌الملل به چالش گرفته، روایت متفاوتی ارائه می‌دهد که دیگری را از سلطهٔ معرفت‌شناسی فلسفهٔ غرب رها می‌سازد. موجودیت و ماهیت رئالیستی دیگری در روابط بین‌الملل را نمی‌توان از منظر معرفت‌شناسی و برمبنای مفاهیم و مقوله‌های ذهنی، دسته‌بندی و مفهوم‌بندی کرد. ترسیم دستورکارها و اولویت‌بندی مسائل و مشکلات در روابط بین‌الملل از نگاه سوژهٔ ذهن‌بنیان یا سوبژکتیویتهٔ غربی و نظریه‌های جریان اصلی نباید پذیرفته شود.

گسترش تعاملات و درهم‌تنیدگی انسان‌ها در روابط بین‌الملل و لزوم زیست انسانی این است که تفاوت‌ها و دیگری‌ها به عنوان هستی‌های متکثر در یک رابطهٔ دیالکتیکی و بین‌الاذهانی قرار گیرند. بر مبنای همین هستی رئالیستی، دیگری می‌تواند تأثیرات علّی‌اش را به عنوان عاملیّت دگرگون‌ساز در تغییر ساختار و رهایی تحقق بخشد. دیگری در هیچ‌جایی به اندازهٔ روابط بین‌الملل، اهمیت ندارد؛ چون روابط بین‌الملل، چیزی جدای از رابطهٔ خود و دیگری نیست و مرزگذاری بین خود و دیگری به آسانی قابل تصور نیست. در اصل، این مرزگذاری در روابط بین‌الملل توسط سوژه برای انقیاد ابژه یا دیگری است.

تعریف هویت‌ها بر مبنای تضاد دو چیز یا خود و دیگری و در نهایت رفع این تضادها برای رسیدن به وحدت هگلی در جهان پیچیده و متکثر ممکن نیست. نگرش هگلی به معنای این‌همانی یا فرایند شبیه شدن است که نااین‌همانی یا تفاوت را منسوخ می‌سازد و صداهای دیگری را به بهای وحدت سرکوب می‌کند. با استفاده از دیالکتیک نفی و فرایند شدن می‌توان با حفظ تفاوت در مقابل وحدت یا این‌همانی، دیگری را از حذف شدن در روابط بین‌الملل رهایی بخشید. جریان اصلی، روایت خود را با طرد دیگری تثبیت می‌سازد و دیگری را به‌مثابهٔ نیروی نفی و تغییر نادیده می‌گیرد. روح مطلق یا وحدت این‌همانیِ هگلی، چارهٔ مسائل دنیای امروز نیست و شرایط کنونی جهان ما نیازمند پذیرش فلسفهٔ «تفاوت» و «شدن» است. خود و دیگری، هستی‌های متضاد و جدای از هم نیستند، بلکه در واقع هستی‌هایی متفاوتی هستند که در رابطهٔ بین‌الاذهانی و دیالکتیکی در فرایند شدن و تغییر قرار دارند.

رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، بنیان تمام نظام‌های معرفتی در فلسفهٔ غرب به‌ویژه روابط بین‌الملل درباره تعریف دیگری در رابطه با مسائلی مانند مهاجرت، تروریسم، حقوق بشر، مرزها، جنگ، محیط‌زیست، نژاد، جنیست، مذهب و غیره را به چالش می‌کشد. تمام این مفاهیم در جریان اصلی روابط بین‌الملل بر مبنای دوگانگی بین خود و دیگری تعریف شده‌اند و بار منفی و مخرب بر دیگری، نه در معنای تفاوت، بلکه به معنای تضاد و تقابل تحمیل می‌شود. حال آنکه هستی‌ها به صورت متمایز و متفاوت، ولی در رابطهٔ دیالکتیکی تغییر می‌یابند؛ یعنی تعریف ثابت از دیگری قابل پذیرش نیست و واقعیت هستی دیگری در روابط بین‌الملل را نمی‌توان در چارچوب تعاریف سوبژکتیویته به سلطه کشید.

نظریهٔ «رئالیسم انتقادی» معطوف به مسائل اخلاقی، بین‌الاذهانی و حقوق بشر است و به جای اینکه آن را به عنوان «تناسب» یا این‌همانی بین «بازنمایی و واقعیت» تصور کنیم، باید بیشتر به عنوان تفاوت، نااین‌همانی یا دیگری و غیریت تعبیر شود (Oliver, 2014: iv). مفهوم «دیگری»، بخشی جدایی‌ناپذیر از شکل‌گیری هویت است. هویت، پدیده‌ای دووجهی است که هم‌زمان دلالت بر شباهت (این‌همانی) و تفاوت (نااین‌همانی) دارد. تفاوت نیز به معنای بد نیست، یعنی شامل معنای منفی مانند طرد، بیزاری،

دشمنی و غیره نیست (Vukasović, 2018: 2-3). رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، هستی‌شناسیِ نااین‌همانی یا دیگری را در کانون فرانظریه اجتماعی قرار می‌دهد و پوزیتیویسم و پست‌مدرنیسم را به چالش می‌کشد. بسکار، دیالکتیک را نیز به عنوان «هنر تفکر هم‌زمانی تمایزها و رابطه‌ها» تعریف می‌کند. دلیل اینکه چرا به تفکر دیالکتیکی نیاز داریم این است که واقعیت به شکل دیالکتیکی، از طریق حالت‌های مختلف «وحدت- در- تفاوت»، ساختار می‌یابد که به موجب آن، پدیده‌ها جنبهٔ این‌همانی و نیز جنبهٔ نااین‌همانی یا تفاوت با یکدیگر دارند. چنین هم‌زمانیِ تفاوت و وحدت ممکن است به طرق مختلف شکل گیرد (Gunnarsson, 2020: 181). تمام هستی‌ها با حفظ تمایز و تفاوت خود، نه به‌صورت جدای از هم و دوگانگی، بلکه درون یک کلیّت باز و در یک فرایند رابطه‌مند، درهم‌تنیده و دیالکتیکی به تعامل می‌پردازند.

حضور «دیگری» مانع از آن می‌شود که کاملاً خودم باشم. همه‌چیز «رابطه‌مند» است و رابطه‌مندی نیز همواره در حال تغییر است. نه‌تنها رابطه‌مندی، بلکه دیگری بودن نیز پیوسته در حال تغییر است (Dean, 2004: 152-162). همین امر سبب می‌شود تا هستی از تعریف و مفهوم‌بندی مطلق گریزان باشد و ما نیز فقط می‌توانیم فهم نسبی و متفاوت از دیگری داشته باشیم. یکی از اهداف بسکار، ارائهٔ نظریه‌ای در فلسفهٔ علم به‌ویژه فلسفهٔ علوم اجتماعی برای فهم پیچیدگی و رویدادهای متفاوت است. در این راستا، بسکار هستی‌شناسی جدیدی را در فلسفه، همراه با رویکرد انتقادی و مفهوم‌بندی جدید از دیالکتیک مطرح می‌سازد. رئالیسم در نظریهٔ بسکار، هستی را واقعیتی مستقل از معرفت در معنای نااین‌همانی در نظر می‌گیرد. مفهوم انتقادی نیز به نسبی بودن معرفت ما از این هستیِ متکثر اشاره دارد و سرانجام دیالکتیک، هستی را در یک فرایند نفی بین بودن/ حضور و شدن/ غیاب یا وجود و ناوجود، متضمن تغییر می‌داند. دیگری به عنوان تفاوت و تکثر در مقابلِ تضاد و وحدت است و به دور از یکسان‌سازی انسان‌ها در یک ساختار یا کلیّت اجتماعیِ «باز»، هستی‌های انسانی را در یک رابطهٔ دیالکتیکی و بین‌الاذهانی در نظر می‌گیرد تا به دور از سلطهٔ سوبژکتیوته به تعامل بپردازند. اساساً در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، هستی‌شناسی نااین‌همانی و رئالیستی، مسئلهٔ «تفاوت» و دیالکتیک نیز مسئلهٔ

«شدن» را مطرح می‌کند و می‌توان از این دو اصطلاح با عنوان فلسفهٔ «تفاوت» و «شدن» نام برد و این دو مفهوم، مبنای فهم متفاوت از دیگری را شکل می‌دهند.

ادامهٔ پرسش قبلی که قرار بود در اینجا به تفصیل پاسخ دهیم این است که «نظریهٔ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، چگونه «دیگری» را به صورت متفاوت تحلیل می‌کند؟» بسکار، هستی را به‌مثابهٔ دیگری یا نااین‌همانی می‌داند و برای اینکه نقش دیگری در تغییر ساختار و اهداف رهایی‌بخشی تحقق یابد، باید واقعیتی مستقل از ذهن شناخته شود. دیگری در فلسفهٔ غرب و نیز روابط بین‌الملل به دلیل مغالطهٔ معرفتی، طرد و حذف شده است. بسکار با تفکیک بین هستی و معرفت و نااین‌همانی سوژه- ابژه تلاش دارد تا واقعیت مستقل دیگری را از سلطهٔ معرفت‌شناسی و سوبژکتیویته در فلسفهٔ غرب رها سازد. رئالیسم انتقادی به عنوان موج اول فلسفهٔ بسکار با نقد مغالطهٔ معرفتی و این‌همانی، مسئلهٔ نااین‌همانی را مطرح می‌کند و از این طریق، مسئلهٔ هستی‌شناسی رئالیستی را به منظور تحقق هستی مستقل دیگری احیا می‌سازد. در نتیجه معرفت یا سوژه نمی‌تواند برداشت خود را جانشین ابژه یا هستی واقعی قرار دهد و به دیگری تعیّن ببخشد. هرچند بسکار، هستی را مستقل از معرفت می‌داند، هستی را ماهیت ثابتی نمی‌داند؛ زیرا چنین نگرشی به تک‌ساحتی هستی‌شناختی یا تثبیت هستی به عنوان امری مثبت و متعاقباً به ایستایی وضع موجود و نفی رهایی و دگرگونی منجر می‌شود.

بسکار جدای از اینکه هستی را به معنای تفاوت و واقعیتی مستقل از ذهن می‌بیند، همچنین هستی را در فرایند شدن ماهیت ثابت و ایستای خود از دست می‌دهد تا روایت یا مفاهیم عام بر آن تحمیل نشود. از همین‌جا موج دوم فلسفهٔ بسکار با ادغام دیالکتیک در رئالیسم انتقادی آغاز می‌شود و تک‌ساحتی هستی‌شناختی را در تثبیت وجود و انکار ناوجود مورد نقد قرار می‌دهد. در اصل، بسکار با رئالیسم انتقادی دیالکتیکی (موج دوم)، هستی یا دیگری را در چارچوب دیالکتیک در یک فرایند نفی بین بودن و شدن قرار می‌دهد تا ایستایی هستی و تحمیل تعاریف و روایت‌های کلان را منتفی سازد.

همین شدن یا صیرورت هستی است که سبب می‌شود ما همواره فهم و مشاهدهٔ متفاوتی از دیگری داشته باشیم. چیزی که باعث فهم متفاوت از دیگری می‌شود، تفاوت هستی‌ها نیست، بلکه تغییر در هستیِ خود و دیگری در فرایند شدن است. دیالکتیک

بسکار، فرایند باز و بی‌پایانی است که دیگری‌بودگیِ هستی را در معنای تفاوت و شدن تداوم می‌بخشد و آن را از این‌همانی و هویت‌اندیشی سوبژکتیویته رها می‌سازد. در نتیجه بسکار با مطرح کردن غیاب یا ناوجود در مقابل وجود یا حضور تلاش دارد تا با گذار از بودن به شدن، همواره تفاوت را در ماهیت هستی‌ها حفظ کند. هیچ هستی‌ای نمی‌تواند پایهٔ ثابتی برای تعاریف هویت‌های آن باشد و این تغییر مداوم، مرجعیت ذهن یا سوبژکتیویته برای تعریف هستی را رد می‌کند و واقعیت هستی را از نو احیا می‌سازد تا هستی به معرفت تقلیل نیابد.

نتیجه‌گیری

بسکار به دنبال ارائهٔ یک نظام فلسفی برای فهم و تبیین رویدادهای متنوع و درهم‌تنیده در جهان طبیعی و به‌ویژه جهان برساختهٔ اجتماعی و همچنین مفهوم‌بندی تغییر است. وی فلسفهٔ علم رئالیسم انتقادی را به عنوان راه میانه‌ای در فلسفهٔ علم بین رویکرد پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم مطرح می‌سازد و فلسفهٔ بسکار بعدها در قالب رئالیسم انتقادی دیالکتیکی تکوین می‌یابد. ما نیز تلاش داریم تا فلسفهٔ علم بسکار را به عنوان رویکرد میان‌رشته‌ای در روابط بین‌الملل برای فهم پدیده‌های بین‌المللی به‌ویژه مسئلهٔ «دیگری» به کار بندیم. نظریه‌های جریان اصلی در روابط بین‌الملل با تأکید بر علم‌گرایی و روش علمی در قالب پوزیتیویسم، نظریه‌های رقیب مبتنی بر پساپوزیتیویسم را به دلیل رهیافت هنجاری و صرفاً انتقادی با برچسب غیر علمی بودن محکوم می‌کنند و هرگونه انتقادی علیه مبانی فلسفی خود را بی‌اعتبار می‌سازند.

برای مقابله با چنین نگرشی و رفع نواقص هر دو رویکرد، رئالیسم انتقادی دیالکتیکی با تلفیق هستی‌شناسی رئالیستی، معرفت‌شناسی برساخت‌گرایانه و مفهوم‌بندی مجدد دیالکتیک می‌تواند به‌مثابهٔ راه میانه‌ای بین پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم در فلسفهٔ علم و به‌ویژه فلسفهٔ علوم اجتماعی و روابط بین‌الملل راه‌گشا و سودمند باشد. روابط بین‌الملل متشکل از پدیده‌های اجتماعی چندلایه یا هستی‌های انسانیِ متفاوت و متکثر است و این هستی‌های به صورت «خود» و «دیگری» مفهوم‌بندی می‌شوند. در فرایند شناخت، معرفت سوژه، جانشین ابژه یا هستی رئالیستیِ دیگری می‌شود و این امر به مغالطهٔ معرفتی و شیءانگاری ماهیت دیگری می‌انجامد؛ یعنی معرفت سوژه در قالب

معرفت تجربی یا ذهنی به هستی دیگری تعیّن و موجودیت می‌بخشد و هستی رئالیستیِ دیگری از نگاه سوژهٔ اندیشنده یا سوبژکتیویتهٔ دکارتی طرد می‌شود.

نظریه‌های موجود در روابط بین‌الملل متأثر از سنت فلسفهٔ غرب اساساً دیگری را به معرفت تقلیل می‌دهند و واقعیت نااین‌همانی یا متکثر آن را نادیده می‌گیرند. حال آنکه نه هستی (دیگری) و نه معرفت ثابت نیستند، بلکه در چارچوب دیالکتیکِ نفی و فرایند شدن قرار دارند و ما همواره شاهد تغییر دیگری‌ها و معرفتمان در قالب فهم‌های متفاوتی از دیگری هستیم. در جهان متکثر کنونی، تعریف دیگری به‌مثابهٔ تضاد یا رسیدن به یک وحدت وجودی در قالب یکسان‌سازی ممکن نیست و به ایستایی در ماهیت هستی و سلطهٔ سوبژکتیویته در روابط بین‌الملل یا حفظ وضع موجود در راستای منافع سوژهٔ سلطه‌جو یا تمامیت‌خواه می‌انجامد.

رئالیسم انتقادی دیالکتیکی چارچوب مناسبی را برای فهم دیگری در روابط بین‌الملل ارائه می‌دهد. روابط بین‌الملل، محیطی بسیار پویا و پیچیده است و از نظر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، این پدیده‌ها به شکل درهم‌تنیده از تفاوت‌ها، واقعیت‌های چندلایه و هستی‌های رئالیستیِ متکثر تشکیل شده است. این پدیده‌ها و هستی‌های انسانی به‌رغم تفاوت، جدای از هم نیستند، بلکه در یک رابطهٔ بین‌الاذهانی و دیالکتیکی برهم‌کنش دارند. بسکار، تفاوت و واقعیت دیگری را با جدایی هستی از معرفت احیا نموده، متعاقباً هستی یا دیگری را با قرار دادن در قالب دیالکتیک نفی و فرایند شدن متضمن تغییر دانسته، از ایستایی رها می‌سازد.

نظریهٔ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی را به دلیل تأکید بر هستی‌شناسی تکثر و مسئلهٔ تغییر می‌توان به‌عنوان فلسفهٔ «تفاوت» و «شدن» تعبیر نمود و فهم دیگری در روابط بین‌الملل مستلزم نگرش بر مبنای چنین نظریه‌ای در فلسفهٔ علم است. فلسفهٔ تفاوت و شدن در قالب هستی‌شناسی رئالیستی و دیالکتیک، بنیان تمام سنت‌های غالب دربارهٔ مفهوم‌بندی بین خود و دیگری و سایر مفاهیم در روابط بین‌الملل را درهم می‌شکند و دیگربودگی یا نااین‌همانی را در تعریف هستی احیا می‌کند. نااین‌همانی موجب رهایی دیگری از سلطهٔ معرفت می‌شود و دیالکتیک نیز با فرایند نفی بین حضور/ غیاب یا وجود/ ناوجود، هستی را از ایستایی می‌رهاند. این امر به فهم متفاوتی از دیگری می‌انجامد و نباید هیچ معرفت و ماهیت ثابتی بر هستی یا دیگری تصور نمود. هستی

برساختهٔ ذهن نیست، بلکه معرفت ما، محصول اجتماعی است و به دلیل لایه‌بندی بودن واقعیت، شناخت ما از هستی نسبی است و هرچند معرفت بسته به شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند، تغییر هستی بدون معرفت ما در یک فرایند شدن دچار تغییر می‌شود. رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، «تفاوت» را رئالیستی و مستقل از ذهن می‌داند و «شدن» را بر مبنای دیالکتیک به‌مثابهٔ سازوکار تغییر می‌داند.

منابع

بلیکی، نورمن (۱۳۹۶) طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ یازدهم، تهران، نشرنی.

حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ دوم، قم، سازمان انتشارات دانشگاه مفید.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۹۴) نظریه‌ها و فرانظریه‌ها در روابط بین‌الملل، تهران، مخاطب.

سارتر، ژان‌پل (۱۳۸۹) هستی و نیستی: پدیده‌شناسی عالم هستی، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران، دنیای کتاب.

سیدامامی، کاووس (۱۳۸۷) پژوهش در علوم سیاسی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق(ع).

چرنوف، فرد (۱۳۸۸) نظریه و زیرنظریه در روابط بین‌الملل: مفاهیم و تفسیرهای متعارض، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.

لِی‌سنس، آنتونی (۱۴۰۱) نظریهٔ انتقادی رابرت کاکس: فراری یا پیشوای خلوت‌نشین؟، ترجمه حسین سلیمی و رامز محمودی، تهران، ابرار معاصر.

لویناس، امانوئل (۱۳۹۹) زمان و دیگری، ترجمه سمیرا رشیدپور، تهران، نشرنی.

مشیرزاده، حمیرا و حیدرعلی مسعودی (۱۳۹۶) «تکوین دیگری در میان دانش‌پژوهان روابط بین‌الملل در ایران»، فصلنامهٔ سیاست جهانی، دورهٔ ششم، شمارهٔ دوم، صص ۷-۳۱.

ونت، الکساندر (۱۳۸۶) نظریهٔ اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، چاپ دوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹) پدیدارشناسی روح، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، سید مسعود حسینی، تهران، نشرنی.

هوسرل، ادموند (۱۳۸۱) تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی.

Archer, Margaret; Bhaskar, Roy; Collier, Andrew; Lawson, Tony and Norrie, Alan, (Eds) (1998) Critical Realism: Essential Readings. New York: Routledge.

Ash, Steve (2022). Explaining Morality: Critical Realism and Moral Questions, New York: Routledge.

Bagley, Christopher; Sawyerr, Alice & Abubaker, Mahmoud (2016) "Dialectical Critical Realism: Grounded Values and Reflexivity in Social Science Research", Advances in Applied Sociology, Vol.6, No.12, pp.400-419.

Bhaskar, Roy (1998) "Dialectical Critical Realism and Ethics", in Margaret Arche, Roy Bhaska, Andrew Collier, Tony Lawson and Alan Norrie, eds., Critical Realism: Essential Readings. New York: Routledge.

---------- (2000) From East to West: Odyssey of a Soul. London, Routledge.

---------- (2008a) Dialectic: The Puls of Freedom. New York, Routledge.

Bhaskar, Roy (2008b) A Realist Theory of Science. New York, Routledge.

---------- (2009). Scientific Realism and Human Emancipation, New York, routledge.

---------- (2010a) "Contexts of Interdisciplinarity: Interdisciplinarity and Climate Change", in Roy Bhaskar, Cheryl Frank, Karl Georg Høyer, Petter Næss and Jenneth Parker, eds., Interdisciplinarity and Climate Change: Transforming Knowledge and Practice for Our Global Future New York, Routledge.

---------- (2010b) Plato etc.: Problems of Philosophy and Their Resolution, New York, Routledge.

---------- (2012a) Philsophy of Meta-reality: creativity, love, and freedom. New York, Routledge.

---------- (2012b) Reflections on MetaReality: Transcendence, Emancipation and Everyday Life. New York, Routledge.

---------- (2012c) From Science to Emancipation: Alienation and the Actuality of Enlightenment, New York, Routledge.

---------- (2016) Enlightened Common Sense: The Philosophy of Critical Realism. New York, Routledge.

Bhaskar, Roy; Danermark, Berth and Price, Leigh (2018) Interdisciplinarity and Wellbeing: A Critical Realist General Theory of Interdisciplinarity, New York, Routledge.

Buitrago, Sybille Reinke de and Resende, Erica (2019) "The Politics of Otherness: Illustrating the Identity/Alterity Nexus and Othering in IR", in Jenny Edkins, ed., Handbook of Critical International Relations, New York, Routledge.

Brown, Andrew; Slater, Gary and Spencer, David A. (2002) "Driven to Abstraction? Critical Realism and the Search for the 'Inner Connection' of Social Phenomena", Cambridge Journal of Economics, Vol.26, No.6, pp.773-788.

Callinicos, Alex (2008) "Critical Realism and Beyond: Roy Bhaskar's Dialectic", in Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, eds., in Critical Companion to Contemporary Marxism (Volume 16), Netherlands, Brill Publishers.

Danermark, Berth; Ekström, Mats; Jakobsen, Liselotte and Karlsson, Jan Ch. (2002) Explaining Society: Critical Realism in the Social Sciences, London, Routledge.

Dean, Kathryn (2004) "Laclau and Mouffe and the Discursive Turn: The Gains and the Losses", in Jonathan Joseph, John Michael Roberts, eds., Realism Discourse and Deconstruction, USA and Canada, Routledge.

Edkins, Jenny (2019) Handbook of Critical International Relations. New York: Routledge.

Fluck, Matthew (2010) "Truth, Values and the Value of Truth in Critical International Relations Theory", Millennium: Journal of International Studies, Volume.39, Issue.2, pp.259-278,

Gerrits, Lasse M. & Verweij, Stefan (2013) "Critical Realism as a Meta-Framework for Understanding the Relationships between Complexity and Qualitative Comparative Analysis", Journal of Critical Realism, 12 (2), pp.166-182.

Gorski, Philip S. (2013) "What is Critical Realism? And Why Should You Care? ", Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, Vol.42, No.5, pp.658-670.

Gunnarsson, Lena (2020) "Why We Keep Separating the Inseparable: Dialecticising Intersectionality", in Michiel van Ingen, Steph Grohmann and Lena Gunnarsson, eds., Critical Realism, Feminism, and Gender: A Reader. New York, Routledge.

Hall, Rodney B (2001) "Applying the "Self/Other" Nexus in International Relations", International Studies Review, Volume.3, Issue.1, pp.101-111.

Hartwig, Mervyn (2015). "Roy Bhaskar (1944–2014)", the Economic and Labour Relations Review, Volume.26, Issue.1, pp.162–163.

Hesketh, Anthony and Fleetwood, Steve (2006) "Beyond Measuring the Human Resources Management–Organizational Performance Link: Applying Critical Realist Meta-Theory", Organization, Vol.13, Issue.5, pp.677-699.

Høyer, Karl Georg (2010) "Technological Idealism: the Case of the Thorium Fuel Cycle", in Roy Bhaskar, Cheryl Frank, Karl Georg Høyer, Petter Næss and Jenneth Parker, eds., Interdisciplinarity and Climate Change: Transforming Knowledge and Practice for our Global Future. New York, Routledge.

Judd, Donald (2003) Critical Realism and Composition Theory, London: Routledge.

Kavalski, Emilian (2018) the Guanxi of Relational International Theory, New York, Routledge.

Koopmans, Erica and Schiller, Catharine Understanding Causation in Healthcare: An Introduction to Critical Realism, Qualitative Health Research, Volume 32, Issue 8-9, pp.1207-1214.

López, José (2003) "Critical Realism: The Difference it makes, in Theory", in by Justin Cruickshank, ed., Critical Realism: the Difference it Makes, New York, Routledge.

Luongo, Ben (2020) Critical realism in international relations, in Handbook of Critical International Relations. Edited by Steven C. Roach, USA and UK: Edward Elgar Publishing.

Lupovici, Amir (2013) "Me and the Other in International Relations: An Alternative Pluralist International Relations", International Studies Perspectives, Vol.14, No.3, pp.235-254.

MacLennan, Gary and Thomas, Peter (2003) "Cultural Studies: Towards a Realist Intervention", in Justin Cruickshank, ed., Critical Realism: the Difference it makes, New York, Routledge.

Menon, Tarun (2015) "Roy Bhaskar", Social Scientist, Vol.43, No.1/2, pp. 83-86.

Nellhaus, Tobin (2010) Theatre, Communication, Critical Realism, New York, Palgrave Macmillan.

Neumann, Iver (1995) Collective Identity Formation: Self and Other in International Relations, Italy, European University Institute.

Nicholson, John D; Brennan, Ross and Gerald Midgley (2014) "Gaining access to agency and structure in industrial marketing theory: A critical pluralist approach", Marketing Theory, Vol.14, Issue.4, pp.1-22.

---------- (2010) Dialectic and Difference: Dialectical Critical Realism and the Grounds of Justice, New York, Routledge.

---------- (2024) "Dialectical Critical Realism, Complexity and the Psychology of Blame", Journal for the Theory of Social Behaviour, pp.1–18.

Nordin, Astrid H. M. and Smith, Graham M. (2019) Relating self and other in Chinese and Western thought, Cambridge Review of International Affairs, Vol. 0, No. 0, 1–18.

Nunez, Iskra (2012) Critical Realist Activity Theory, a Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (Doctoral Thesis), University of London Institute of Education, United Kingdom.

---------- (2023) "On Integral Theory: an Exercise in Dialectical Critical Realism", Journal of Critical Realism, Vol.22, N0.3, pp.431–444.

Odysseos, Louiza (2007) the Subject of Coexistence: Otherness in International Relations. United States of America: University of Minnesota Press.

Oliver, Alexandra (2014) Critical Realism in Contemporary Art (Doctoral Thesis), Dietrich School of Arts and Science: University of Pittsburgh, USA.

Pârvulescu, Radu Andrei (2020) "Roy Bhaskar's Core Critical Realism and the Philosophy of Nancy Cartwright: Common Ground", Science Letter, 15 march.

Patomaki, Heikki (2002) After International Relations: Critical realism and the (re)construction of world politics, New York, Routledge.

Prandini, Riccardo (2011) "Transcendental Realism and Critical Naturalism in Roy Bhaskar: the Return of Ontology in Scientific Social Research", in Andrea M. Maccarini, Emmanuele Morandi and Riccardo Prandini, eds., Sociological realism. New York: Routledge.

Rumelili, Bahar (2007) Constructing Regional Community and Order in Europe and Southeast Asia, New York, Palgrave Macmillan.

Sawyerr, Alice Akoshia Ayikaaley and Bagley, Christpher Adam (2017) Equality and Ethnic Identities. Rotterdam: Sense Publishers.

Scambler, Graham and Scambler, Sasha (2015) "Theorizing Health Inequalities: The Untapped Potential of Dialectical Critical Realism", Social Theory & Health, Vol.13, Issue.3/4, pp.340–354.

Scauso, Marcos S. (2021). Intersectional Decoloniality Reimagining International Relations and the Problem of Difference, New York, Routledge.

Schreiber, D. A. (2015) Joined-up Knowledge for a Joined-up World: Critical Realism, Philosophy of Meta-reality and the Emancipation in/of Anthropological Spirituality, an Exploration of Confluence (Dissertation), University of South Africa, Pretoria.

Scott, David and Bhaskar, Roy (2015) Roy Bhaskar: A Theory of Education. New York: Springer.

Shih, Chih-yu; Huang, Chiung-chiu; Yeophantong, Pichamon; Bunskoek, Raoul; Ikeda, Josuke; Hwang, Yih-Jye; Wang, Hung-jen; Chang, Chih-yun and Chen, Ching-chang, (2019) China and International Theory: The Balance of Relationships, New York, Routledge.

Skinner, Quentin (2002) Visions of Politics: Regarding Method (Volume 1): Cambridge: Cambridge University Press.

Tsygankov, Andrei p. (2008) “Self and Other in International Relations Theory: Learning from Russian Civilizational Debates”, International Studies Review, Volume.10, Issue.4, pp.762-775.

Vandenberghe, Frederic (2014) what's Critical about Critical Realism: essays in Reconstructive Social Theory. New York: Routledge.

---------- (2015) “In memoriam Roy Bhaskar (1944–2014)”, European Journal of Social Theory, 18(1), pp.112–114.

Vukasović, Dejana (2018) “European Union and otherness: The case of Balkans”, Sprawy Narodowościowe, 50(1-2).

Wilson, Stacey-Ann (2012) “Reconstructing the Other in Post-Colonial International Relations: A Look at South-South Cooperation and Indigenous Globalism”, in Sybille Reinke de Buitrago, ed., portraying the other in International Relations. UK: Cambridge Scholars Publishing.

Yalvaç, Faruk (2014) “Approaches to Turkish Foreign Policy: A Critical Realist Analysis”, Turkish Studies, Vol.15, No.1, pp.117-138.

Zhang, Tong (2023) “Critical Realism: A Critical Evaluation”, Social Epistemology, Vol.37, No.1, pp.15-29.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۲۲۱- ۲۰۵
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴
نوع مقاله: پژوهشی

عصبیت به‌مثابه گفتمان: بازاندیشی در نظریهٔ «ابن‌خلدون» از منظر تحلیل گفتمان «فوکو»

متین انجم روز*

چکیده

نظریه عصبیت ابن خلدون و تحلیل گفتمان فوکو، دو دیدگاه متفاوت به پویایی‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. مسئله این پژوهش، امکان بازخوانی عصبیت به‌مثابه گفتمان تاریخی برای تنظیم هویت و قدرت در جوامع پیشامدرن است. هدف، تطبیق این دو نظریه در سه محور قدرت، تحول اجتماعی و سوژه‌سازی با روش تحلیل نظری و تطبیقی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عصبیت مانند گفتمان فوکویی، از طریق روایت‌ها و آیین‌ها، انسجام و سلطه را بازتولید می‌کند، اما بر عوامل مادی متمرکز است؛ برخلاف تأکید فوکو که بر سازه‌های زبانی مبتنی است. این تطبیق، عصبیت را به یک سازه گفتمانی ارتقا داده، ابزاری برای تحلیل قدرت در تاریخ و امروز ارائه می‌دهد. نتایج، درک نظریه ابن‌خلدون را غنی‌تر کرده، چارچوبی برای تحلیل میان‌رشته‌ای ارائه می‌دهد. پیشنهاد می‌شود این تطبیق در بسترهای تجربی، مانند جنبش‌های قومی نیز آزمایش شود.

واژه‌های کلیدی: عصبیت، ابن‌خلدون، تحلیل گفتمان، میشل فوکو و قدرت.

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران
matin.anjomrooz@gmail.com

مقدمه

ابن‌خلدون[1] (۱۳۳۲- ۱۴۰۶)، تاریخ‌نگار و جامعه‌شناس برجسته جهان اسلام، در اثر خود، «مقدمه ابن‌خلدون[2]» (۱۳۷۷)، مفهوم عصبیت[3] را به عنوان نیروی محرک انسجام اجتماعی و شکل‌گیری قدرت در جوامع پیشامدرن معرفی کرد. عصبیت به تعبیر او، پیوندی مادی و عاطفی است که افراد را در گروه‌های قبیله‌ای یا اجتماعی متحد می‌سازد و توانایی آنها برای غلبه بر رقبا و تأسیس تمدن‌ها را فراهم می‌کند (Ibn Khaldun, 2005: 89). این مفهوم که از مشاهدات ابن‌خلدون در جوامع شمال آفریقا و خاورمیانه ریشه گرفته، چرخه‌ای پویا را ترسیم می‌کند: عصبیت در جوامع بدوی اوج می‌گیرد، اما با گذار به تمدن شهری و تأثیر عواملی چون تجمل و رخوت، رو به زوال می‌رود (Rosenthal, 1958: xxxi). این نظریه، ابن‌خلدون را به پیشگامی در علوم اجتماعی تبدیل کرده، اما عصبیت اغلب از منظر مادی و تاریخی بررسی شده و کمتر به عنوان یک سازه گفتمانی مورد توجه قرار گرفته است.

در مقابل، میشل فوکو[4] (۱۹۲۶- ۱۹۸۴)، فیلسوف فرانسوی، با مفهوم گفتمان[5]، چارچوبی نوین برای تحلیل قدرت و معنا ارائه داد. او در آثاری چون دیرینه‌شناسی دانش[6] (۱۹۶۹) و نظم اشیا(۳) (۱۹۶۶) استدلال می‌کند که گفتمان‌ها، فراتر از ابزار زبانی، ساختارهایی هستند که دانش، هویت و روابط قدرت را در هر دوره تاریخی تنظیم می‌کنند (Foucault, 1972: 38). برخلاف ابن‌خلدون که بر پیوندهای خونی و عاطفی تأکید دارد، فوکو قدرت را در شبکه‌های زبانی و غیر مادی می‌بیند که از طریق گفتمان‌ها بازتولید می‌شوند (Foucault, 1971: 52). این تفاوت، پرسشی محوری را مطرح می‌کند: آیا می‌توان عصبیت را به عنوان یک نظام معنایی بازخوانی کرد که هویت جمعی و روابط اقتدار را در جوامع پیشامدرن شکل می‌دهد؟

این پرسش از آن‌رو اهمیت دارد که هر دو نظریه به موضوعات مشترکی چون قدرت، هویت و انسجام اجتماعی می‌پردازند. عصبیت در جوامع قبیله‌ای، از طریق پیوندهای

1. Ibn Khaldun
2. Muqaddimah or Muqaddimah of Ibn Khaldun
3. Asabiyyah
4. Paul Michel Foucault
5. Discourse
6. The Archaeology of Knowledge / L’archéologie du savoir

خونی و روایت‌های شفاهی، وفاداری و سلطه گروهی را تضمین می‌کند، در حالی که گفتمان فوکویی از طریق نظام‌های دانش، هویت‌های اجتماعی را شکل می‌دهد (Dhaouadi, 1990: 326). این شباهت‌ها، امکان یک تطبیق نظری را فراهم می‌آورد که عصبیت را از یک مفهوم مادی به یک سازه گفتمانی ارتقا می‌دهد. چنین بازخوانی‌ای نه‌تنها درک ما از نظریه ابن خلدون را غنی‌تر می‌کند، بلکه ابزاری جدید برای تحلیل قدرت در جوامع تاریخی و معاصر ارائه می‌دهد.

هدف این پژوهش، بررسی تطبیقی عصبیت ابن‌خلدون و گفتمان فوکو با تمرکز بر سه محور قدرت، تحول اجتماعی و سوژه‌سازی است. با بهره‌گیری از روش تحلیل نظری، این مطالعه استدلال می‌کند که عصبیت، مشابه گفتمان، قواعدی ناگفته برای تنظیم هویت و سلطه وضع می‌کند. این تطبیق، پیوندی میان تاریخ اجتماعی اسلامی و نظریه‌های جدید ایجاد کرده، چارچوبی چندجانبه برای تحلیل پویایی‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. اهمیت پژوهش در ارائه دیدگاه‌های نو به مفاهیم کلاسیک و کاربرد آنها در تحلیل پدیده‌های مدرن، مانند جنبش‌های قومی، نهفته است.

ساختار مقاله به این صورت است: ابتدا چارچوب نظری، مفاهیم عصبیت و گفتمان را تشریح می‌کند. سپس روش‌شناسی، رویکرد تطبیقی و منابع داده را توضیح می‌دهد. بخش تحلیل و یافته‌ها، شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نظریه را در سه محور بررسی می‌کند. در نهایت بحث و نتیجه‌گیری، پیامدهای این تطبیق را ارزیابی کرده، پیشنهادهایی برای تحقیقات آینده ارائه می‌دهد. این ساختار، پاسخی منسجم به پرسش اصلی پژوهش ارائه خواهد کرد.

چارچوب نظری و پیشینه پژوهش

ابن خلدون (۱۳۳۲-۱۴۰۶) در کتاب «مقدمه»، مفهوم عصبیت را به عنوان نیروی محرک انسجام اجتماعی و قدرت در جوامع پیشامدرن معرفی کرد. عصبیت که از واژه عربی «عصب» (به معنای پیوند یا رگ) گرفته شده، به همبستگی گروهی اشاره دارد که افراد را به‌ویژه در جوامع قبیله‌ای، متحد می‌سازد (Ibn Khaldun, 2005: 89-90). این نیرو، گروه‌ها را قادر می‌سازد تا با تکیه بر پیوندهای خونی و عاطفی، بر رقبا غلبه کرده،

ساختارهای سیاسی مانند دولت‌ها را تأسیس کنند (Ibn Khaldun, 2005: 91). ابن‌خلدون، عصبیت را پویا و تحول‌پذیر می‌داند. در جوامع بدوی، عصبیت در اوج خود است، اما با گذار به تمدن شهری، تحت تأثیر عواملی چون تجمل، فردگرایی و وابستگی به نهادهای دولتی تضعیف می‌شود (Ibn Khaldun, 2005: 137-138). این زوال، به فروپاشی تمدن‌ها و ظهور گروه‌های جدید با عصبیت قوی‌تر منجر می‌شود، چرخه‌ای که ابن‌خلدون آن را با مثال‌هایی از تاریخ اسلامی، مانند خلافت اموی و عباسی، تبیین می‌کند (Ibn Khaldun, 2005: 141). این دیدگاه که ترکیبی از تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی است، ابن‌خلدون را به یکی از پیشگامان علوم اجتماعی تبدیل کرده است (Lacoste, 1984: 108).

در مقابل، میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) با معرفی مفهوم گفتمان، چارچوبی متفاوت برای فهم قدرت و دانش ارائه داد. او در «دیرینه‌شناسی دانش» (۱۹۶۹) و «نظم اشیا» (۱۹۶۶) استدلال می‌کند که گفتمان‌ها صرفاً ابزاری زبانی نیستند، بلکه ساختارهایی هستند که قواعد تولید معنا، هویت و روابط قدرت را در یک دوره تاریخی خاص تنظیم می‌کنند (Foucault, 1972: 38). فوکو، قدرت را نه به عنوان دارایی متمرکز، بلکه به صورت شبکه‌ای پراکنده می‌بیند که از طریق گفتمان‌ها در جامعه جریان می‌یابد (Foucault, 1972: 119). مفهوم «قدرت/ دانش» او نشان می‌دهد که گفتمان‌ها با تولید دانش، سوژه‌ها را شکل داده، رفتار آنها را کنترل می‌کنند (Foucault, 1972: 49). برای مثال در تحلیل تاریخی نهادهایی مانند زندان یا پزشکی، فوکو نشان می‌دهد که گفتمان‌های علمی و قانونی، هویت‌هایی چون «مجرم» یا «بیمار» را خلق می‌کنند (Foucault, 1977: 27). همچنین مفهوم «نظم گفتار» فوکو به قواعد ناگفته‌ای اشاره دارد که تعیین می‌کند چه چیزی می‌تواند گفته شود، توسط چه کسانی و در چه شرایطی (Foucault, 1971: 55).

این دو نظریه، هرچند در بسترهای زمانی و فرهنگی متفاوتی شکل گرفته‌اند، در سه محور کلیدی تلاقی می‌کنند: قدرت، انسجام اجتماعی و هویت. نخست، هر دو بر نقش محوری قدرت در سازمان‌دهی جوامع تأکید دارند. عصبیت، انسجام گروهی را از طریق پیوندهای مادی و عاطفی تضمین می‌کند (Ibn Khaldun, 2005: 97)، در حالی که

گفتمان فوکویی از طریق قواعد زبانی، نظم اجتماعی و سلطه را بازتولید می‌نماید (Foucault, 1972: 49). دوم اینکه هر دو نظریه به تحولات اجتماعی توجه دارند. ابن‌خلدون، زوال عصبیت را به فروپاشی تمدن‌ها مرتبط می‌داند (Ibn Khaldun, 2005: 139)، در حالی که فوکو، تحولات گفتمانی را به تغییرات در نظام‌های دانش و قدرت پیوند می‌زند (Foucault, 1972: 173). سوم اینکه عصبیت و گفتمان، هر دو هویت را شکل می‌دهند. عصبیت با ایجاد حس تعلق، افراد را به سوژه‌های گروهی تبدیل می‌کند (Ibn Khaldun, 2005: 98)؛ مشابه فرآیند سوژه‌سازی فوکویی که هویت‌ها را از طریق گفتمان‌های نهادی تولید می‌کند (Foucault, 1977: 29).

این تلاقی‌ها، امکان بازخوانی عصبیت به‌مثابه یک گفتمان را فراهم می‌کنند. در جوامع قبیله‌ای، عصبیت از طریق روایت‌های شفاهی و آیین‌هایی مانند قصیده‌های قبیله‌ای، هویت و وفاداری را تنظیم می‌کرد (Lacoste, 1984: 115). این کارکرد، مشابه نقش گفتمان‌های فوکویی است که قواعد معنا و قدرت را در جوامع مدرن تعیین می‌کنند (Foucault, 1971: 55). با این حال تفاوت‌های اساسی نیز وجود دارد: عصبیت بر پیوندهای مادی مانند نسب و توان جنگی متکی است (Ibn Khaldun, 2005: 97)، در حالی که فوکو بر سازه‌های زبانی و غیر مادی تأکید دارد (Foucault, 1972: 117). این پژوهش با تکیه بر این شباهت‌ها و تفاوت‌ها، عصبیت را به عنوان یک سازه گفتمانی بازاندیشی می‌کند که قواعد هویت و قدرت را در جوامع پیشامدرن تنظیم کرده است.

مطالعات پیشین درباره عصبیت عمدتاً بر جنبه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی آن متمرکز بوده‌اند. روزنتال (۱۹۵۸) در تفسیر *مقدمه*، عصبیت را به عنوان محور نظریه تمدن ابن‌خلدون بررسی کرد و آن را با مفاهیم مدرن همبستگی اجتماعی مقایسه نمود (Rosenthal, 1958: xxxii). او تأکید کرد که عصبیت، فراتر از یک نیروی قبیله‌ای، چارچوبی برای فهم پویایی‌های قدرت در تاریخ است. شایگان (۱۹۹۶) عصبیت را به عنوان یک نیروی پیش‌مدرن در برابر عقلانیت مدرن قرار داد، اما به جنبه‌های گفتمانی آن کمتر توجه کرد (Shayegan, 1996: 145). در مقابل، تحلیل‌های گفتمانی، مانند کارهای فرکلاف (۱۹۹۲) و ون‌دایک (۱۹۹۸)، بر نقش زبان در بازتولید قدرت تمرکز داشته‌اند، اما کمتر به پیوند با نظریه‌های تاریخی مانند عصبیت پرداخته‌اند (Fairclough, 1992: 37; van Dijk, 1998: 18).

فوکو خود مستقیماً به ابن‌خلدون اشاره‌ای نداشته، اما تحلیل‌های او از قدرت در جوامع پیشامدرن، مانند «تاریخ جنون[۱]» (۱۹۶۱) و «مراقبت و تنبیه[۲]» (۱۹۷۵)، شباهت‌هایی با موضوعات مورد علاقه ابن‌خلدون نشان می‌دهند (Foucault, 1977: 25). برای مثال، فوکو در بررسی نهادهای مدرن، چگونگی شکل‌گیری هویت‌ها را از طریق گفتمان‌های نهادی نشان داد، مشابه نقشی که عصبیت در جوامع قبیله‌ای ایفا می‌کرد (Dhaouadi, 1990: 326). برخی پژوهشگران معاصر، مانند احمد (۲۰۰۳) تلاش کردند اندیشه‌های اسلامی را با نظریه‌های غربی پیوند دهند، اما تطبیق خاص عصبیت و گفتمان فوکو به صورت نظام‌مند بررسی نشده است (Ahmad, 2003: 19-20).

مطالعات دیگر، مانند تحلیل لاکلائو و موفه (۱۹۸۵)، تحولات اجتماعی را به جابه‌جایی گفتمان‌های هژمونیک نسبت داده‌اند که با چرخه زوال عصبیت ابن‌خلدون قابل مقایسه است (Mouffe & Laclau, 1985: 112). برای مثال در تاریخ اسلامی، تغییر از عصبیت قبیله‌ای به گفتمان دینی در دوره عباسیان، مشابه گسست‌های گفتمانی فوکویی است که قدرت را از یک نظام به نظام دیگر منتقل می‌کنند (Hodgson, 1974: 279). با این حال این مطالعات به طور خاص به تطبیق عصبیت و گفتمان نپرداخته‌اند و خلأ پژوهشی در این زمینه باقی مانده است.

از این منظر می‌توان گفت که مفاهیم قدرت، انسجام اجتماعی و هویت، مقوله‌هایی هستند که در آنها عصبیت ابن‌خلدون، به عنوان یک نیروی مادی و روان‌شناختی و گفتمان فوکو به عنوان یک سازه زبانی به هم می‌رسند. قدرت در عصبیت از طریق پیوندهای گروهی و توان نظامی اعمال می‌شود، در حالی که در گفتمان فوکویی از طریق قواعد معنا و دانش توزیع می‌گردد. انسجام اجتماعی در عصبیت با همبستگی قبیله‌ای و در گفتمان با نظم‌های اجتماعی نهادی حفظ می‌شود. هویت در عصبیت از طریق تعلق گروهی و در گفتمان از طریق سوژه‌سازی شکل می‌گیرد.

این چارچوب، عصبیت را فراتر از یک مفهوم مادی، به عنوان یک گفتمان بومی بازاندیشی می‌کند که قواعد هویت و قدرت را در جوامع پیشامدرن تنظیم کرده است. با این حال محدودیت‌هایی نیز وجود دارد: تفاوت‌های روش‌شناختی میان ابن‌خلدون (مشاهدات تاریخی) و فوکو (تحلیل زبانی) و زمینه‌های تاریخی متفاوت آنها، تطبیق را چالش‌برانگیز می‌کند (Ahmad, 2003: 21). این پژوهش با بهره‌گیری از تحلیل تطبیقی،

این محدودیت‌ها را مدنظر قرار داده و به دنبال ارائه دیدگاه‌های نو برای پیوند تاریخ اجتماعی اسلامی و نظریه‌های مدرن است.

روش‌شناسی

این پژوهش با هدف بازاندیشی نظریه عصبیت ابن‌خلدون از منظر تحلیل گفتمان میشل فوکو، رویکردی کیفی و نظری را اتخاذ کرده است. روش «تحلیل تطبیقی[1]» به عنوان رویکرد اصلی انتخاب شد، زیرا امکان مقایسه نظام‌مند مفاهیم عصبیت و گفتمان را در زمینه‌های تاریخی و نظری آنها فراهم می‌کند (Fairclough, 1992: 39). این روش، بر تفسیر متون اصلی و تحلیل مفهومی متمرکز است و از داده‌های کمی یا مطالعات میدانی استفاده نمی‌کند، که رویکردی رایج در مطالعات نظری علوم انسانی است (van Dijk, 1998: 17).

داده‌ها از متون اصلی دو متفکر استخراج شده‌اند. برای عصبیت، مقدمه ابن‌خلدون (ترجمه روزنتال، ۲۰۰۵) منبع اولیه است، با تمرکز بر بخش‌هایی که به تعریف عصبیت، نقش آن در قدرت و چرخه تمدن‌ها می‌پردازد. برای گفتمان، آثار کلیدی فوکو، شامل «دیرینه‌شناسی دانش» (۱۹۶۹) و «نظم اشیا» (۱۹۶۶)، انتخاب شد که مفاهیم قدرت/دانش و سوژه‌سازی را ارائه می‌دهد. برای اطمینان از دقت تحلیل‌ها از تفاسیر معتبر، مانند درایفوس و رابینو (۱۹۸۳) استفاده شده است.

همان‌طور که پیش از این بدان اشاره شد، سه مقوله اصلی که امکان انطباق این دو نظریه را فراهم می‌کند، عبارتند از: قدرت، انسجام اجتماعی و هویت. در محور قدرت، نقش عصبیت در سلطه قبیله‌ای (Ibn Khaldun, 2005: 91) با بازتولید قدرت در گفتمان فوکویی مقایسه می‌شود (Foucault, 1972: 119). در انسجام اجتماعی، پیوند گروهی عصبیت (Ibn Khaldun, 2005: 97) با نظم اجتماعی گفتمان سنجیده می‌شود (Foucault, 1971: 55). در هویت، سوژه‌سازی از طریق عصبیت (Ibn Khaldun, 2005: 98) با فرآیندهای فوکویی تحلیل می‌گردد (Foucault, 1977: 29).

تحلیل در سه مرحله انجام می‌شود: ۱- استخراج و تعریف مفاهیم عصبیت و گفتمان از متون اصلی؛ ۲- مقایسه این مفاهیم در محورهای ذکرشده برای شناسایی شباهت‌ها و

1. Comparative Analysis

تفاوت‌ها؛ ۳- یکپارچه‌سازی یافته‌ها برای بازخوانی عصبیت به عنوان گفتمان. این فرآیند به صورت چرخشی و بازتابی انجام می‌شود تا انسجام تفسیرها حفظ گردد.

محدودیت‌های پژوهش شامل ماهیت نظری آن، که فاقد داده‌های تجربی است، تفاوت‌های زمینه‌ای میان ابن‌خلدون و فوکو و خطر ساده‌سازی در تفسیر متون است (Dreyfus & Rabinow, 1983: 106). با وجود این، روش تطبیقی، امکان ارائه دیدگاه‌های نو به پویایی‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

تحلیل و یافته‌ها

این بخش به تحلیل تطبیقی نظریه عصبیت ابن‌خلدون و تحلیل گفتمان میشل فوکو می‌پردازد و استدلال می‌کند که عصبیت می‌تواند به‌مثابه یک گفتمان تاریخی بازخوانی شود. این تحلیل، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظریه را بررسی کرده، نشان می‌دهد که عصبیت، فراتر از یک نیروی مادی، از طریق روایت‌ها و آیین‌ها قواعدی برای تنظیم هویت و قدرت در جوامع پیشامدرن ایجاد می‌کند.

محور اول (قدرت)

ابن‌خلدون، عصبیت را نیروی محرکی می‌داند که گروه‌های قبیله‌ای را قادر می‌سازد تا با تکیه بر پیوندهای خونی و همبستگی عاطفی، بر رقبا غلبه کرده، قدرت سیاسی را به دست آورند (Ibn Khaldun, 2005: 91). در جوامع بدوی شمال آفریقا، این نیرو از طریق وفاداری گروهی و توان نظامی، سلطه را تضمین می‌کرد. برای مثال، قبیله‌ای با عصبیت قوی، مانند بنی‌امیه در صدر اسلام می‌توانست با بسیج جنگجویان وفادار، خلافت را تأسیس کند (Ibn Khaldun, 2005: 141). در مقابل، فوکو قدرت را نه به عنوان دارایی متمرکز، بلکه به صورت شبکه‌ای پراکنده می‌بیند که از طریق گفتمان‌ها بازتولید می‌شود (Foucault, 1972: 119). او در «نظم گفتار» استدلال می‌کند که گفتمان‌ها، قواعدی را وضع می‌کنند که تعیین می‌کنند چه چیزی می‌تواند گفته شود و توسط چه کسانی و این قواعد، قدرت را در جامعه توزیع می‌کنند (Foucault, 1971: 55).

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که عصبیت می‌تواند به عنوان یک سازه معنایی قدرت تحلیل شود. در جوامع قبیله‌ای، روایت‌های شفاهی، مانند قصیده‌هایی که شجاعت جنگجویان یا افتخار به نسب را ستایش می‌کردند، به عنوان سازه‌های معنایی عمل

می‌کردند که وفاداری گروهی را تقویت و سلطه قبیله را مشروع می‌ساختند (Lacoste, 1984: 115). این مشابه نقش گفتمان‌های نهادی در تحلیل فوکو است؛ مانند گفتمان پزشکی در قرن نوزدهم که با تعریف «بیمار»، قدرت نهادهای درمانی را بر بدن‌ها اعمال می‌کرد (Foucault, 1977: 27). برای نمونه، قصیده‌های قبیله‌ای در دوره پیش از اسلام، با ستایش شجاعت و تبار، هویت گروه را تثبیت کرده، قدرت را در برابر رقبا مشروع می‌ساختند؛ مشابه قواعد گفتمانی که فوکو در نهادهای مدرن توصیف می‌کند (Dhaouadi, 1990: 326).

با این حال تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. عصبیت ابن‌خلدون به عوامل مادی مانند پیوندهای خونی و توان جنگی وابسته است (Ibn Khaldun, 2005: 97)، در حالی که فوکو بر سازه‌های زبانی و غیر مادی تأکید دارد (Foucault, 1972: 117). این تمایز نشان‌دهنده دو سطح متفاوت از قدرت است: عصبیت به عنوان یک نیروی عملی و ملموس و گفتمان به عنوان یک سازه نمادین. اما می‌توان استدلال کرد که عصبیت در جوامع شفاهی، از طریق روایت‌های فرهنگی، مانند داستان‌های تبار، کارکردی گفتمانی نیز دارد. این روایت‌ها، قواعد ناگفته‌ای را برای تنظیم هویت و وفاداری ایجاد می‌کردند که قدرت گروه را هم در داخل و هم در برابر رقبا تقویت می‌کرد (Fairclough, 1992: 56).

محور دوم (تحول اجتماعی)

ابن‌خلدون چرخه‌ای از تحولات اجتماعی را توصیف می‌کند که در آن عصبیت در جوامع بدوی اوج گرفته، اما با گذار به تمدن شهری، تحت تأثیر تجمل و فساد تضعیف شده و زمینه‌ساز فروپاشی تمدن‌ها می‌شود؛ مانند گذار از عصبیت قبیله‌ای امویان به نظام سیاسی عباسیان (Ibn Khaldun, 2005: 137-141). فوکو نیز به تحولات اجتماعی توجه دارد، اما آنها را از منظر گسست‌های گفتمانی بررسی می‌کند. در «دیرینه‌شناسی دانش»، او استدلال می‌کند که گفتمان‌ها در طول تاریخ تغییر می‌کنند و با هر تغییر، نظام‌های دانش و قدرت جدیدی پدید می‌آیند (Foucault, 1972: 173). برای مثال، گذار از گفتمان مذهبی قرون وسطی به گفتمان علمی مدرن، قدرت را از کلیسا به نهادهای علمی منتقل کرد (Foucault, 1972: 176).

این تطبیق نشان می‌دهد که زوال عصبیت می‌تواند به عنوان یک گسست گفتمانی

فهمیده شود. در جوامع قبیله‌ای، روایت‌های شفاهی و آیین‌هایی که عصبیت را تقویت می‌کردند، مانند داستان‌های شجاعت، نظم گفتاری را ایجاد می‌کردند که هویت و قدرت گروه را تعریف می‌کرد (Gellner, 1981: 73). با گذار به تمدن، این روایت‌ها جای خود را به گفتمان‌های شهری، مانند قوانین دولتی یا ایدئولوژی‌های دینی دادند. برای نمونه در دوره عباسیان، مشروعیت قدرت از عصبیت قبیله‌ای به گفتمان دینی منتقل شد که بر اساس باورهای اسلامی و نه تبار تعریف می‌شد (Hodgson, 1974: 279). این تغییر، مشابه گسست‌های گفتمانی فوکو است که نظم‌های اجتماعی را بازسازی می‌کنند (Mouffe & Laclau, 1985: 112).

با این حال تفاوت‌ها قابل توجه‌اند. ابن‌خلدون، زوال عصبیت را به عوامل مادی مانند رفاه و رخوت نسبت می‌دهد (Ibn Khaldun, 2005: 138)، در حالی که فوکو بر تغییرات غیر مادی در قواعد معنا تأکید دارد (Foucault, 1972: 177). برای مثال ابن‌خلدون، تأثیر اقتصادی تجمل را بر انسجام گروهی برجسته می‌کند، در حالی که فوکو، ظهور علم تجربی را به عنوان یک گسست گفتمانی تحلیل می‌کند (Foucault, 1972: 178). این تمایز نشان می‌دهد که عصبیت، هرچند در چارچوب تحولات گفتمانی قابل تحلیل است، به شرایط مادی وابسته است که آن را از گفتمان فوکویی متمایز می‌کند. با وجود این عصبیت می‌تواند به عنوان یک گفتمان بومی دیده شود که در برابر پویایی‌های تاریخی، آسیب‌پذیر است (Dhaouadi, 1990: 327).

محور سوم (سوژه‌سازی و هویت)

ابن‌خلدون به طور ضمنی به نقش عصبیت در شکل‌دهی هویت جمعی اشاره دارد. عصبیت، افراد را به عنوان اعضای یک گروه، مانند قبیله یا تبار تعریف می‌کند و رفتارشان را با ارزش‌هایی چون شجاعت و وفاداری هماهنگ می‌سازد (Ibn Khaldun, 2005: 98). در جوامع بدوی، هویت فرد، خارج از گروه بی‌معنا بود و وجودش به تعلق قبیله‌ای وابسته بود (Gellner, 1981: 75). برای مثال در قبایل پیش از اسلام، مراسم وفاداری یا داستان‌های تبار، هویت «جنگجو» را خلق می‌کرد که افراد را به اهداف گروه متعهد می‌ساخت.

فوکو این فرآیند را به‌صراحت در مفهوم سوژه‌سازی تحلیل می‌کند. او استدلال می‌کند که گفتمان‌ها با تولید دانش، هویت‌ها را شکل می‌دهند و رفتار افراد را تحت کنترل درمی‌آورند (Foucault, 1972: 50). برای نمونه، گفتمان روان‌پزشکی در قرن

نوزدهم، هویت «دیوانه» را خلق کرد و رفتار فرد را تحت نظارت نهادها قرار داد (Foucault, 1977: 30). تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که عصبیت نیز نوعی سوژه‌سازی جمعی را تسهیل می‌کند. روایت‌های قبیله‌ای و آیین‌هایی مانند مراسم وفاداری، افراد را به عنوان «عضو قبیله» تعریف می‌کردند و رفتارشان را با هنجارهای گروهی هماهنگ می‌ساختند (Lacoste, 1984: 116). این مشابه کارکرد گفتمان‌های فوکویی است که هویت‌ها را از طریق قواعد زبانی تولید می‌کنند (Fairclough, 1992: 62).

با این حال تفاوت در مقیاس سوژه‌سازی آشکار است. عصبیت هویت را به صورت جمعی و مبتنی بر پیوندهای مادی می‌سازد، در حالی که فوکو بر سوژه‌سازی فردی در بسترهای مدرن تمرکز دارد (Foucault, 1977: 31). برای مثال در جوامع قبیله‌ای، هویت «جنگجو» به عنوان بخشی از کل گروه معنا می‌یافت، در حالی که در گفتمان‌های مدرن فوکویی، هویت‌هایی مانند «بیمار» به صورت فردی تعریف می‌شدند (Butler, 1997: 83). این تمایز نشان می‌دهد که عصبیت در مقیاسی کلان‌تر عمل می‌کند، اما همچنان از طریق روایت‌ها و آیین‌ها، کارکردی گفتمانی دارد که با ابزار فوکو قابل تحلیل است (Dhaouadi, 1990: 328).

جدول زیر، شباهت‌ها و تفاوت‌های عصبیت و گفتمان را در سه محور قدرت، تحول اجتماعی و سوژه‌سازی به‌صورت خلاصه نشان می‌دهد.

جدول ۱- شباهت‌ها و تفاوت‌های عصبیت و گفتمان در سه محورِ قدرت، تحول اجتماعی و سوژه‌سازی

محور	عصبیت (ابن‌خلدون)	گفتمان (فوکو)	شباهت‌ها	تفاوت‌ها
قدرت	تنظیم سلطه از طریق پیوندهای خونی و توان نظامی (Ibn Khaldun, 2005: 91)	بازتولید قدرت از طریق قواعد زبانی و دانش (Foucault, 1972: 119)	هر دو قواعدی برای تنظیم قدرت و انسجام ایجاد می‌کنند.	عصبیت مادی و مبتنی بر نسب؛ گفتمان غیر مادی و زبانی
تحول اجتماعی	زوال عصبیت تحت تأثیر تجمل و فساد (همان: ۱۳۸)	گسست‌های گفتمانی با تغییر نظام‌های دانش (همان: ۱۷۳)	هر دو، تحولات اجتماعی را از طریق جابه‌جایی	عصبیت بر عوامل مادی (تجمل)؛

			روایت‌ها تحلیل می‌کنند.	گفتمان بر تغییرات زبانی
سوژه‌سازی	تولید هویت جمعی (مانند جنگجو) از طریق عصبیت (همان: ۹۸)	سوژه‌سازی فردی از طریق گفتمان‌های نهادی (Foucault, 1977: 30)	هر دو، هویت را از طریق سازه‌های معنایی شکل می‌دهند.	عصبیت جمعی و گروهی؛ گفتمان فردی و نهادی

تحلیل تطبیقی نشان داد که عصبیت، فراتر از یک نیروی مادی می‌تواند به عنوان یک گفتمان قدرت بازخوانی شود که از طریق روایت‌ها و آیین‌های قبیله‌ای، هویت و سلطه را در جوامع پیشامدرن تنظیم می‌کند (Ibn Khaldun, 2005: 91; Foucault, 1971: 55). چرخه زوال عصبیت، مشابه گسست‌های گفتمانی فوکو، با جایگزینی روایت‌های قبیله‌ای با گفتمان‌های تمدنی تحلیل می‌شود (Foucault, 1972: 175). همچنین عصبیت با تولید هویت جمعی، نوعی سوژه‌سازی را تسهیل می‌کند که هرچند در مقیاسی گروهی‌تر از فوکو عمل می‌کند، با فرآیندهای گفتمانی او هم‌راستاست (Foucault, 1977: 29). این یافته‌ها تأیید می‌کنند که عصبیت، یک سازه چندوجهی است که هم مادی و هم گفتمانی عمل می‌کند و تحلیل آن با ابزار فوکو، درک ما را از پویایی‌های اجتماعی در جوامع پیشامدرن، غنی‌تر می‌سازد (Dhaouadi, 1990: 326).

بحث اصلی

این پژوهش با بررسی تطبیقی نظریه عصبیت ابن‌خلدون و تحلیل گفتمان میشل فوکو نشان داد که عصبیت می‌تواند به‌مثابه یک گفتمان تاریخی بازخوانی شود که هویت و قدرت را در جوامع پیشامدرن تنظیم می‌کند. این تطبیق، با تمرکز بر سه محور قدرت، تحول اجتماعی و سوژه‌سازی، دیدگاه‌های جدیدی به هر دو نظریه افزود و افق‌هایی نو برای تحلیل پویایی‌های اجتماعی می‌گشاید.

در محور قدرت، یافته‌ها نشان دادند که عصبیت، مشابه گفتمان فوکویی، ساختارهای معنایی برای سازمان‌دهی هویت و اقتدار تولید می‌کند. ابن‌خلدون، عصبیت را نیرویی می‌داند که از طریق پیوندهای خونی و عاطفی، گروه‌ها را قادر به تأسیس ساختارهای

سیاسی می‌سازد (Ibn Khaldun, 2005: 91). این پژوهش نشان داد که روایت‌های شفاهی، مانند قصیده‌های قبیله‌ای که شجاعت یا تبار را ستایش می‌کردند، نظم گفتاری را شکل می‌دادند که وفاداری و مشروعیت قدرت را تضمین می‌کرد (Lacoste, 1984: 115). این کارکرد با تحلیل فوکو از گفتمان‌های مدرن، مانند گفتمان قانونی که قدرت نهادها را بر افراد اعمال می‌کند، هم‌راستاست (Foucault, 1977: 27). برای مثال در جوامع بدوی، داستان‌های تبار، هویت گروه را تقویت کرده، سلطه را بر رقبا تحمیل می‌کرد؛ مشابه قواعدی که گفتمان‌های علمی در جوامع مدرن وضع می‌کنند. این دیدگاه، عصبیت را از یک نیروی صرفاً مادی به یک سازه معنایی ارتقا می‌دهد که از طریق تولید معنا، قدرت را توزیع می‌کند (Fairclough, 1992: 56). با این حال وابستگی عصبیت به عوامل مادی مانند نسب، آن را از گفتمان‌های غیر مادی فوکو متمایز می‌کند. اما این تفاوت، عصبیت را به یک گفتمان بومی تبدیل می‌کند که با ابزار فوکو قابل تحلیل است (Mills, 2003: 35).

در محور تحول اجتماعی، زوال عصبیت با گسست‌های گفتمانی فوکو مقایسه شد. ابن‌خلدون، فروپاشی تمدن‌ها را به تضعیف عصبیت تحت تأثیر تجمل و رخوت نسبت می‌دهد (Ibn Khaldun, 2005: 138). این پژوهش استدلال کرد که این فرآیند را می‌توان به عنوان تغییر در نظام‌های معنا فهمید، جایی که روایت‌های قبیله‌ای، جای خود را به گفتمان‌های تمدنی، مانند قوانین دولتی یا ایدئولوژی‌های دینی می‌دهند. این تغییر مشابه گسست‌های گفتمانی فوکو است که نظم‌های اجتماعی را از طریق جابه‌جایی روایت‌ها بازسازی می‌کنند (Foucault, 1972: 176). این تطبیق، چرخه ابن‌خلدون را به یک فرآیند گفتمانی پیوند می‌زند که در آن نظم‌های اجتماعی از طریق جابه‌جایی روایت‌ها بازسازی می‌شوند (Mouffe & Laclau, 1985: 112). با این حال تأکید ابن‌خلدون بر عوامل مادی مانند فساد، در برابر تمرکز فوکو بر تغییرات زبانی، نشان می‌دهد که عصبیت در تعامل میان مادیات و معنا عمل می‌کند و این چندوجهی بودن، آن را به یک پدیده منحصربه‌فرد تبدیل می‌کند (Dhaouadi, 1990: 327).

در محور سوژه‌سازی، عصبیت به عنوان ابزاری برای تولید هویت جمعی شناسایی شد. ابن‌خلدون نشان می‌دهد که عصبیت، افراد را به عنوان اعضای یک قبیله تعریف می‌کند و رفتارشان را با ارزش‌هایی مانند شجاعت هماهنگ می‌سازد (Ibn Khaldun, 2005: 98). این پژوهش استدلال کرد که آیین‌های قبیله‌ای مانند مراسم وفاداری،

هویت‌هایی چون «جنگجو» را خلق می‌کردند که افراد را به گروه متصل می‌ساخت (Gellner, 1981: 75). این فرآیند با سوژه‌سازی فوکویی، که هویت‌ها را از طریق گفتمان‌های نهادی مانند روان‌پزشکی تولید می‌کند، قابل مقایسه است (Foucault, 1977: 30). با این حال عصبیت در مقیاسی جمعی‌تر عمل می‌کند، در حالی که فوکو بر فردگرایی مدرن تمرکز دارد (Butler, 1997: 83). این تفاوت، عصبیت را به یک گفتمان بومی تبدیل می‌کند که هویت‌های گروهی را در جوامع پیشامدرن شکل می‌داد و تحلیل آن با ابزار فوکو، انعطاف‌پذیری این چارچوب را در بررسی فرهنگ‌های غیر غربی نشان می‌دهد (Ahmad, 2003: 23).

پیامدهای این تطبیق، چندگانه است. نخست اینکه بازخوانی عصبیت به عنوان گفتمان، نظریه ابن خلدون را به گفت‌وگوهای معاصر علوم اجتماعی وارد می‌کند و نشان می‌دهد که مفاهیم پیشامدرن می‌توانند با چارچوب‌های مدرن تحلیل شوند. دوم اینکه این مطالعه، چارچوبی چندجانبه برای تحلیل پویایی‌های قدرت و هویت در بسترهای تاریخی و معاصر ارائه می‌دهد. سوم اینکه این تطبیق، عصبیت را به عنوان یک گفتمان بومی در تاریخ گسترده‌تر قدرت قرار می‌دهد که با تنوع گفتمان‌های فوکویی هم‌خوانی دارد. این دیدگاه، ابزاری برای تحلیل پدیده‌های معاصر، مانند جنبش‌های قومی فراهم می‌کند. با این حال تفاوت‌های روش‌شناختی میان ابن‌خلدون (مشاهدات تاریخی) و فوکو (تحلیل زبانی) و فقدان داده‌های تجربی، کاربرد عملی یافته‌ها را محدود می‌کند. این محدودیت‌ها، ضرورت مطالعات بیشتر برای آزمون این تطبیق در بسترهای واقعی را برجسته می‌کند.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

این پژوهش با هدف بازاندیشی نظریه عصبیت ابن‌خلدون از منظر تحلیل گفتمان میشل فوکو، به بررسی تطبیقی این دو چارچوب نظری پرداخت و نتایج قابل توجهی به دست آورد. یافته‌ها نشان دادند که عصبیت، فراتر از یک نیروی مادی، به عنوان یک نظام معنایی قابل تحلیل است که هویت جمعی، وفاداری و روابط اقتدار را در جوامع پیشامدرن سازمان‌دهی می‌کند. این مطالعه نه‌تنها درک ما از نظریه ابن‌خلدون را غنی‌تر کرد، بلکه ابزاری جدید برای تحلیل پویایی‌های اجتماعی در بسترهای تاریخی و معاصر ارائه می‌دهد.

این پژوهش نشان داد که عصبیت به عنوان یک سازه معنایی، انسجام گروهی، اقتدار و هویت جمعی را در جوامع پیشامدرن از طریق روایت‌ها و آیین‌ها شکل می‌داد؛ مشابه کارکرد گفتمان‌های فوکویی در بازتولید قدرت و سوژه‌سازی (Ibn Khaldun, 2005: 91, 98; Foucault, 1977: 27). زوال عصبیت نیز با گسست‌های گفتمانی فوکو هم‌راستاست، که نظم‌های اجتماعی را بازسازی می‌کنند (Foucault, 1972: 176). آیین‌هایی مانند مراسم وفاداری، هویت‌هایی چون «جنگجو» را خلق می‌کردند که رفتار افراد را با ارزش‌های گروهی هماهنگ می‌ساخت (Gellner, 1981: 75). این فرآیند با سوژه‌سازی فوکویی، که هویت‌هایی مانند «بیمار» را از طریق گفتمان‌های نهادی تولید می‌کند، قابل مقایسه است (Foucault, 1977: 30). با این حال عصبیت در مقیاسی جمعی‌تر عمل می‌کند که آن را از فردگرایی مدرن فوکو متمایز می‌سازد (Butler, 1997: 83).

اهمیت این مطالعه در پیوند مفاهیم پیشامدرن عصبیت با نظریه‌های جدید است که ابن‌خلدون را به عنوان نظریه‌پرداز اجتماعی معرفی کرده، تاریخ فکری اسلامی را غنی می‌سازد و درک مشترکی از پویایی‌های اجتماعی در فرهنگ‌های مختلف ایجاد می‌کند.

این پژوهش با محدودیت‌هایی مواجه بود. نخست، ماهیت نظری آن که فاقد داده‌های تجربی است، کاربرد عملی یافته‌ها را محدود کرد (van Dijk, 1998: 19). دوم، تفاوت‌های روش‌شناختی میان ابن‌خلدون، که بر مشاهدات تاریخی و عوامل مادی تأکید دارد و فوکو، که به تحلیل زبانی می‌پردازد، تطبیق را به سطحی انتزاعی کشاند (Ahmad, 2003: 21). برای مثال، تأکید ابن‌خلدون بر تجمل به عنوان عامل زوال عصبیت با گسست‌های زبانی فوکو کاملاً هم‌راستا نیست. سوم، وابستگی به متون اصلی و تفاسیر ثانویه ممکن است خطر ساده‌سازی را به همراه داشته باشد (Rabinow & Dreyfus, 1983: 106). این محدودیت‌ها، ضرورت تحقیقات تجربی و چندرشته‌ای را برای آزمون این تطبیق برجسته می‌کند.

برای گسترش این پژوهش، چندین مسیر پیشنهاد می‌شود:

۱. بررسی عصبیت در بسترهای تجربی معاصر می‌تواند یافته‌ها را از سطح نظری به عملی ارتقا دهد. برای نمونه، مطالعه جنبش‌های قومی مانند بومیان آمازون یا جوامع عشایری در آفریقا می‌تواند نشان دهد که آیا عصبیت همچنان در انسجام گروهی نقش دارد و چگونه با گفتمان‌های مدرن تعامل می‌کند. این رویکرد، داده‌های واقعی را به

چارچوب نظری تزریق کرده، کاربردهای عملی برای سیاست‌گذاری اجتماعی یا مدیریت تعارضات قومی ارائه می‌دهد.

۲. پیوند عصبیت با نظریه‌های گفتمانی دیگر، مانند تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف یا نظریه هژمونی لاکلائو می‌تواند ابعاد جدیدی به موضوع بیفزاید. فرکلاف می‌تواند جنبه‌های ایدئولوژیک عصبیت را در بسترهای تاریخی یا معاصر روشن کند، در حالی که لاکلائو، پیوند عصبیت با سلطه سیاسی را عمیق‌تر بررسی می‌کند (Fairclough, 1985: 112, 1992: 37; Laclau & Mouffe). این مقایسه‌ها، چارچوبی چندجانبه برای تحلیل عصبیت فراهم می‌کنند.

۳. کاوش در مفاهیم دیگر ابن خلدون، مانند «عمران» (تمدن)، از منظر گفتمان پیشنهاد می‌شود. آیا عمران خود یک گفتمان است که با زوال عصبیت، جایگزین آن می‌شود؟ بررسی این پرسش می‌تواند رابطه میان ساختارهای اجتماعی و زبانی را در نظریه ابن‌خلدون روشن‌تر سازد و نشان دهد که چگونه گفتمان‌های تمدنی بر عصبیت غلبه می‌کنند (Ibn Khaldun, 2005: 137).

۴. استفاده از روش‌های چندرشته‌ای، مانند تحلیل متون تاریخی یا مردم‌نگاری، می‌تواند شواهد ملموسی برای ادعاهای این پژوهش ارائه دهد. برای مثال، بررسی متون قبیله‌ای دورهٔ اموی یا روایت‌های شفاهی جوامع پیشامدرن می‌تواند نشان دهد که چگونه این روایت‌ها، هویت و قدرت را تنظیم می‌کردند. این مسیرها، پیوند میان تاریخ، جامعه‌شناسی و نظریه انتقادی را تقویت کرده، تأیید می‌کنند که عصبیت و گفتمان، به عنوان مفاهیم مکمل، ظرفیت الهام‌بخشی به تحقیقات نوین را دارند و به فهم پیچیدگی‌های اجتماعی در گذشته و حال کمک می‌کنند.

پی‌نوشت

1. Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason / Folie et Déraison: Histoire de la folie à l'âge classique.
2. Discipline and Punish: The Birth of the Prison / Surveiller et punir: Naissance de la prison.
3. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences / Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines.

منابع

Ahmad, A. (2003) Islam, modernity, and the human sciences. Palgrave Macmillan.

Butler, J. (1997) The psychic life of power: Theories in subjection. Stanford University Press.

Dhaouadi, M. (1990) Ibn Khaldun: The founding father of eastern sociology. International Sociology, 5(3), 319-335. https://doi.org/10.1177/026858090005003007.

Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1983) Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics (2nd ed.). University of Chicago Press.

Fairclough, N. (1992) Discourse and social change. Polity Press.

Foucault, M. (1971) The order of discourse. In R. Young (Ed.), Untying the text: A post-structuralist reader, Routledge. (Original work published 1970), pp. 51-78.

---------- (1972) The archaeology of knowledge (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969).

---------- (1977) Discipline and punish: The birth of the prison (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1975).

Gellner, E. (1981) Muslim society. Cambridge University Press.

Hodgson, G. S. (1974) The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization (Vol. 1). University of Chicago Press.

Ibn Khaldun. (2005) The Muqaddimah: An introduction to history (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1377).

Lacoste, Y. (1984) Ibn Khaldun: The birth of history and the past of the Third World. Verso.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985) Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. Verso.

Mills, S. (2003) Michel Foucault. Routledge.

Rosenthal, F. (1958) Introduction. In Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An introduction to history (Vol. 1, pp. xxvii-xxxii). Princeton University Press.

Shayegan, D. (1996) Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the West. Syracuse University Press.

van Dijk, T. A. (1998) Ideology: A multidisciplinary approach, Sage Publications.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۲۵۲- ۲۲۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی

هوش مصنوعی و تحول سوبژکتیویته سیاسی: در جست‌وجوی یک راه‌حل

منصور انصاری*
سامان مهدانیان**

چکیده

تحول بنیادین فناوری‌های هوش مصنوعی در دهه‌های اخیر، به چالشی هستی‌شناختی و سیاسی برای مفهوم مدرن «سوژه» و «سوبژکتیویته سیاسی» انجامیده است. این مقاله با طرح این پرسش که «سوژه‌گی سیاسی انسان در عصر حکمرانی الگوریتمی، چه سرنوشتی خواهد یافت؟» بر آن است تا نسبت میان قدرت الگوریتمی، زوال اراده انسانی و امکان بازسازی کنش سیاسی را واکاوی کند. در پاسخ، دو رویکرد عمده بررسی می‌شود: نخست، دیدگاهی بدبینانه که پایان سوژه‌گی انسان را در عصر داده‌محور مفروض می‌گیرد و دوم، دیدگاهی که امکان بازسازی یا احیای سوژه سیاسی را از خلال رویکردهای فلسفی جدید ممکن می‌داند. روش تحقیق، تحلیلی- تفسیری با رویکردی بین‌رشته‌ای است که مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن را با تحولات فناوری معاصر پیوند می‌زند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بازتعریف سوژه‌گی، تنها در صورت به رسمیت شناختن حریم شناختی، حق تفکر مستقل و بازسازی میدان گفت‌وگوی بین‌الاذهانی ممکن خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: هوش مصنوعی، حکمرانی الگوریتمی، سوبژکتیویته سیاسی، هانا آرنت، عمل سیاسی.

---

* نویسنده مسئول: استادیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
m.ansari51@gmail.com
** کارشناس علوم کامپیوتر، دانشگاه تهران، تهران، ایران
mahdanian.saman@gmail.com

CC BY NC

مقدمه

این روزها هوش مصنوعی، شتابان وارد زندگی روزمره آدمیان شده است و انتظار می‌رود که در آینده نه‌چندان دور، به ابزار دم‌دستی تبدیل شود. در آغاز، دست‌کم در کشوری مثل ایران، جنبه سرگرمی و شوخی‌اش گداخته‌تر شد و لختی بعد از آن، این ارتباط مبتنی بر شوخی و خنده، جای خود را به حیرت و شگفتی فزون‌تر داده است. بن‌مایه و ته‌مایه این حیرت‌زدگی به این سؤال بازمی‌گردد که با این فن‌آوری، نقش ما آدمیان در زندگی و کار چه می‌شود؟ این عقل و هوشی که معلوم نیست از کجا می‌آید، تا کجا از عقل و هوش بشری پیشی خواهد گرفت؟ و اگر روزی روزگاری هوش مصنوعی آنقدر قدرت پیدا کند که با بشر در رقابت و ستیز افتد، چه بلایی بر سر انسان خواهد آمد؟ این پرسش‌ها که امروزه سکه رایج افواه و اذهان شده است، در یکی دو دهه گذشته، موضوعات تحقیقاتی گسترده و پردامنه‌ای بودند. انبوهی از پژوهش‌های خرد و کلان، فلسفی و اجتماعی، ساده و پیچیده، سبک‌سنگ و گران‌سنگ در این باب تولید شده است. هرچند اختلاف و منازعه درباره وجوه فنی و نافنی آن زیاد است، تقریباً درباره یک چیز، اشتراک تام و تمامی خودنمایی می‌کند؛ هوش مصنوعی، زندگی بشری را چنان متحول خواهد کرد که هیچ‌کدام از ابداعات و رخدادهای پیشین از حیث اهمیت و تأثیرگذاری، قابل مقایسه با آن نیستند.

استفان برونهوبر (۲۰۲۴) در کتاب «فرهنگ سوم: تأثیر هوش مصنوعی بر معرفت، جامعه و آگاهی در قرن بیست‌ویکم»، این ادعا را پیش می‌کشد که هیچ‌یک از دستاوردهای بشری از برق گرفته تا انرژی هسته‌ای و حتی اینترنت از حیث اهمیت قابل مقایسه با هوش مصنوعی نیست. به نظر وی، هوش مصنوعی با فاصله زیاد فقط با رنسانس قابل مقایسه است. از این‌رو از آن با عنوان رنسانس دوم نام می‌برد (Brunnhuber, 2024: 2).

اهمیت روزافزون هوش مصنوعی در تمامی حوزه‌های نظری و عملی زندگی بشری، همچنان که اشاره کردیم، محرک تحقیقات پهن‌دامنه‌ای در این حوزه شده است. ماهیت هوش مصنوعی از جهت فنی و همچنین تأثیراتش، موجد رشد و شکوفایی مطالعات بین‌رشته‌ای در این حوزه شده است. حتی فلسفه به‌مثابه سرآمد دانش‌های بشری ناگزیر

به واکنش شده است. امری که از آن می‌توان به عنوان شاهد و گواهی بر اهمیت هوش مصنوعی یاد کرد. البته توجه فلسفه به هوش مصنوعی مربوط به این یکی دو سال اخیر نیست و ریشه‌های آن را می‌توان تا میانه قرن بیستم دنبال کرد.

آلن تورینگ (۱۹۵۰)، جان سرل (۱۹۸۰) و هربرت دریفوس (۱۹۷۲) در زمره نخستین کسانی بوده‌اند که در این باب سخن رانده‌اند؛ موضوعاتی همچون ماهیت هوش، آگاهی، خودآگاهی، معنای بشریت، اخلاق و مسئولیت بشری و از این قسم. یکی از مهم‌ترین بنیادهای فلسفه مدرن و نظریه سیاسی، مفهوم سوبژکتیویته بوده است که از «دکارت» به این‌سو توسعه یافته است (ر.ک: Taylor, 1989). شکل‌گیری مدرنیته به شکلی که اکنون می‌بینیم و خودِ همین هوش مصنوعی، یکی از محصولات آن است، بدون شکل‌گیری سوژه‌گی انسان، امکان ظهور نداشت. سوژه انسانی مبتنی بر عقل خودبنیادِ جهان‌شمول -درک کانتی از عقل (۱۷۸۴/۱۹۹۱)- اساس دنیای مدرن است. تمامی مفاهیم مدرن مانند آزادی، برابری، مشارکت و حق تعیین سرنوشت و دموکراسی در معنای مدرنشان، استوار بر مفهوم سوژه‌گی بشرند (نگاه کنید به تحلیل شاخص ابنسور در این مورد: Abensour, 2011). بنابراین سوبژکتیویته سیاسی، استوار بر مفهومی فلسفی از سوژه‌گی انسان و ابژه‌گی جهان ناانسانی است و فاعلیت سیاسی انسان برای تعیین سرنوشت خود که در اصولی مانند قرارداد اجتماعی، دموکراسی، لیبرالیسم و غیره خود را بروز می‌دهد، از این بعد فلسفی نشأت می‌گیرد.

بدون تردید با گسترش هوش مصنوعی و کاربردهای مختلف آن در زندگی بشری، شاهد از میان رفتن مرزهای سنتی میان انسان و ماشین، آگاهی و محاسبه، اراده و الگوریتم خواهیم بود. هوش مصنوعی به این معنا، بنیادهای فلسفی بشری را هم به چالش خواهد کشید. فلسفه از سقراط به این‌سو، متمرکز بر انسان به عنوان تنها حیوان ناطق/ عاقل بوده است. سوژه‌گی انسان مدرن نیز از این انحصار بشر بر قوه عقل نشأت گرفته است. اهمیت و بزرگی مسئله هوش مصنوعی را باید در همین چالش‌گری آن جست‌وجو کرد. تاکنون هیچ‌چیزی عقل بشری را چنین به نبرد فرانخوانده بود. حتی انسان مدرن، عقل الهی را از طریق بیرون راندن آن از زندگی دنیوی یعنی سکولاریسم به زاویه کشانده بود. هوش مصنوعی به‌ویژه مرحله‌ای که از آن به عنوان تکینگی نام

برده می‌شود، فلسفه و بنیادهایش را یک‌جا بـه لـرزه مـی‌انـدازد و پیامـدهای سیاسـی و اجتماعی عظیمی به دنبال خواهد داشت. تکینگی بـه مرحلـه‌ای اشـاره دارد کـه هـوش مصنوعی عملاً از هوش بشری پیشی می‌گیرد.

برخی از محققان معتقدند که ما در آسـتانه ورود بـه ایـن مرحلـه هسـتیم (Jorion, 2024 : 46-47) و برخی دیگـر زمـانی حـدود سـی سـال آینـده را پـیش‌بینـی کـرده‌انـد (Kurzweil, 2005: 136). در پس پشت تکینگی، مسئله بزرگ‌تری نهفته اسـت؛ آیـا بشـر سوژه‌گی و به همین‌سان کنترل و آزادی‌اش را از دست خواهد داد یا نه. آیـا بشـر دیگـر می‌تواند سوژه یا تنها سوژه این هستی باشد؟ فلسفه و علوم انسانی بشری تاکنون مبتنی بر انسان به عنوان سوژه بوده است، در حالی که الان سوژه دیگری در حال ظهـور اسـت که باید آن را به‌مثابه رقیب یا شاید همکار در نظر داشته باشد. هوش مصـنوعی نـه‌تنهـا داده‌ها را پردازش می‌کند، بلکه از آنهـا «الگوهـای رفتـاری» مـی‌سـازد و حتـی بـرای مـا تصمیم‌گیری می‌کند؛ از ترجیح‌های روزمره تا انتخاب‌های سیاسی. آیا در ایـن وضـعیت، سوژۀ انسانی هنوز کنشگر است یا صـرفاً تـابعی از سـامانه‌ای اسـت کـه دائمـاً از او یـاد می‌گیرد و در عین حال او را شکل می‌دهد؟

سیاست که زمانی عرصه تضادها، تصـمیم‌هـا و درگیـری‌هـای آگاهانـه بـود، اکنـون به‌تدریج به قلمروی از پیش مدیریت‌شده تبدیل می‌شود. در این میان، بایـد پرسـید آیـا مشارکت سیاسی در آینده، چیزی جز واکنش‌های رفتاری قابل پیش‌بینـی خواهـد بـود؟ در چنین شرایطی، مفاهیمی چون «اراده آزاد»، «مسئولیت اخلاقی» و «مقاومـت سیاسـی» چگونه بازتعریف می‌شود؟ آیا هنوز می‌توان از سـوبژکتیویته‌ای مقـاوم، انتقـادی و مولـد سخن گفت، یا اینکه در دل منطق الگوریتمی، سوژۀ سیاسـی، جـای خـود را بـه «کـاربر داده‌محور» می‌دهد؟ همچنین آیا امکان آن وجود دارد که هوش مصنوعی خود به عنـوان نوعی کنشگر سیاسـی نوظهـور تلقـی شـود؟ یـا همچنـان در مـوقعیتی ابـزاری، امـا بـا پیامدهایی عمیق برای معنا و امکان سوژه باقی می‌ماند؟

در این مقاله تلاش می‌کنیم به این پرسش‌ها از منظـری نـه صـرفاً فـن‌آورانـه، بلکـه فلسفی بپردازیم. باید از چشم‌انداز انتقادی و هستی‌شناختی به این سؤالات بپـردازیم تـا دریابیم که در جهان آینده نه‌چندان دور، چه بر سر سوژه انسانی سیاسـی خواهـد آمـد؟

چگونه فناوری‌های هوش مصنوعی بر شکل‌گیری و تحول سوبژکتیویتهٔ سیاسی در انسان تأثیر می‌گذارد؟ آیا در فضای محاسباتی و داده‌محور، سوژهٔ سیاسی به عنوان کنشگری مستقل هنوز امکان‌پذیر است؟ چه نسبت‌هایی میان قدرت الگوریتمی و امکان کنش جمعی، مقاومت یا دگرگونی اجتماعی وجود دارد؟ در چه شرایطی می‌توان سوبژکتیویته‌ای مقاوم و نقاد را در دل سامانه‌های هوشمند بازسازی کرد؟ آیا می‌توان از نوعی سوژهٔ نوین، سازگار با منطق هوش مصنوعی، ولی همچنان سیاسی و آزاد دفاع کرد؟

در پاسخ به این سؤال که چه اتفاقی برای سوژه سیاسی در عصر هوش مصنوعی رخ خواهد داد، دست‌کم دو دیدگاه وجود دارد: کسانی که معتقدند در عصر سلطه هوش مصنوعی، سوبژکتیویته سیاسی کاملاً نابود می‌شود و کسانی که معتقدند با بازسازی مفهوم سوژه‌گی سیاسی انسان می‌توان راهی برای نجات آن یافت. در این مقاله ضمن بررسی ادله و دلایل هر دو گروه، تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که هرچند هوش مصنوعی بنیاد سوژه‌گی سیاسی انسان را با چالش اساسی مواجه کرده است، با استفاده از بنیادهای اندیشه‌ای متفکران بزرگی مانند هانا آرنت که دهه‌ها قبل با بحران سوژه سیاسی مواجه بوده‌اند، می‌توان راه‌حل معناداری پیدا کرد.

پیشینه پژوهش

آلن تورینگ[1] (۱۹۵۰) در مقاله کلاسیک خود با عنوان «ماشین‌های محاسبه‌گر و هوش»، مبنای آزمون تجربی برای سنجش هوشمندی ماشین‌ها را بنیان نهاد و مسیر را برای تأملات فلسفی هموار ساخت.

در دهه هفتاد، هربرت دریفوس[2] (۱۹۷۲) با تکیه بر فلسفهٔ پدیدارشناسی هایدگر در کتاب «چه چیزهایی را کامپیوتر نمی‌تواند انجام دهد» استدلال کرد که ماشین‌ها فاقد درک زمینه‌ای و زیست‌جهان انسانی‌اند.

جان سرل[3] (۱۹۸۰) نیز در مقالهٔ مشهور خود، «ذهن‌ها، مغزها و برنامه‌ها» که به

1. Turing
2. Dreyfus
3. Searle

آزمایش فکری «اتاق چینی» شناخته می‌شود، نشان داد که پردازش نحوی داده‌ها لزوماً به‌معنای فهم معنایی نیست. در مقابل، دنیل دنت[1] (۱۹۹۲) در اثر مهم خود، «توضیح آگاهی»، از رویکردی کارکردگرایانه دفاع کرد و آگاهی را پیامد فرایندهای شناختی پیچیده دانست.

با شدت گرفتن نگرانی‌ها درباره ظهور ابرهوش، نیک باستروم و الی‌یزر یودکوفسکی[2] (۲۰۱۴) در مقالهٔ تأثیرگذار «اخلاق هوش مصنوعی» به بررسی خطرهای اخلاقی و تمدنی هوش مصنوعی عمومی پرداختند.

در همین راستا، فیلسوفانی چون لوکا فلوریدی[3] (۲۰۱۳) با کتاب‌هایی چون «اخلاق اطلاعات» و «فلسفهٔ اطلاعات» تلاش کردند تا مبانی اخلاقی جدیدی متناسب با زیست‌جهان دیجیتال و عامل‌های غیر انسانی طراحی کنند.

همچنین شانون والور[4] (۲۰۱۶) در کتاب «فناوری و فضیلت‌ها» با الهام از سنت اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی، بر لزوم پرورش حکمت عملی و فضیلت اخلاقی در مواجهه با فناوری‌های نوین تأکید نمود.

مجموعهٔ این جریان‌های فلسفی، از نقدهای هستی‌شناختی تا بازاندیشی‌های اخلاقی نشان می‌دهد که هوش مصنوعی نه صرفاً یک ابزار، بلکه یک مسئلهٔ اصیل و بنیادین فلسفی است که به بازنویسی آیندهٔ بشر منتهی می‌شود.

روش پژوهش

در پژوهش‌های نظری، به‌ویژه در حوزه‌هایی چون فلسفه، علوم سیاسی و نظریه انتقادی، روش تحلیلی مبتنی بر استدلال‌محوری، جایگاهی بنیادین دارد. این روش، نه به گردآوری داده‌های تجربی، بلکه به تحلیل دقیق مفاهیم، ارزیابی ساختارهای استدلالی و روشن‌سازی پیش‌فرض‌های نظری می‌پردازد. پژوهشگر در این رویکرد

1. Dennett
2. Bostrom & Yudkowsky
3. Floridi
4. Vallor

می‌کوشد تا با ابزار عقلانیت انتقادی، گزاره‌ها را از نظر انسجام منطقی و قدرت استدلالی بررسی کند و از خلال تحلیل مفهومی، به داوری عقلانی درباره مسائل پیچیده دست یابد. تیموتی ویلیامسون، از فیلسوفان برجسته معاصر، بر این باور است که فلسفه نه مجموعه‌ای از پاسخ‌ها، بلکه فعالیتی تحلیلی و عقلانی است که از طریق استدلال‌ورزی سامان می‌یابد (ر.ک: Williamson, 2007). به نظر وی، روش تحلیلی مبتنی بر فلسفه باید در پی تولید و نقد استدلال‌هایی باشد که از لحاظ مفهومی، روشن و از نظر منطقی، دفاع‌پذیر باشند. در چنین رویکردی، ادعاها باید به‌روشنی تبیین شوند و با زنجیره‌ای از دلایل مفهومی پشتیبانی گردند. برای مثال اگر پژوهشی مدعی شود که ظهور هوش مصنوعی به زوال کنش سیاسی منجر می‌شود، این ادعا تنها زمانی استوار است که از طریق تعریف دقیق مفاهیم، تحلیل انتقادی آرای متفکران و ارزیابی استدلال‌های متضاد پشتیبانی شود. پژوهشگر در این مسیر نه‌تنها به بازنمایی دیدگاه‌های مختلف می‌پردازد، بلکه با دقت مفهومی و استدلال‌ورزی عقلانی، امکان‌پذیری هر یک از آن دیدگاه‌ها را می‌سنجد و نتایج نظری آنها را آشکار می‌سازد.

روش تحلیلی مبتنی بر استدلال‌محوری در عین حال پژوهشگر را از افتادن به دام توصیف‌گرایی یا شهودگراییِ صرف محافظت می‌کند. این روش، او را ملزم می‌سازد تا از سطح روایت مفاهیم عبور کرده، به ارزیابی عقلانی و انتقادی آنها بپردازد. در نتیجه پژوهش به جای مجموعه‌ای از نقل‌قول‌ها، به ساختاری عقلانی و داورانه بدل می‌شود که از دل تحلیل مفهومی و استدلال منطقی برمی‌خیزد. این همان چیزی است که ویلیامسون، آن را «فلسفه به‌مثابه استدلال‌ورزی دقیق» می‌نامد، نه به‌مثابه ابراز نظر یا بیان تجربه، بلکه به عنوان کوشش نظام‌مند برای روشن ساختن و سنجش اعتبار گزاره‌ها و نظریه‌ها. روش تحلیلی استدلال‌محور، به‌ویژه در حوزه‌های نظری که با مفاهیمی چون عدالت، سوبژکتیویته، کنش یا اقتدار سروکار دارند، روشی نیرومند برای فهم، نقد و بازاندیشی محسوب می‌شود. این روش به پژوهشگر امکان می‌دهد تا در جهانی پر از تفسیرها، ابهام‌ها و تضادها، مسیر خود را بر پایهٔ عقلانیت و انسجام مفهومی دنبال کند.

در مقاله حاضر تلاش شده است تا ضمن ایضاح مفهومی دقیق، استدلال‌های مطرح در زمینه هوش مصنوعی و تأثیرات آن بر سوژه‌گی انسان بررسی و تحلیل و سپس ایده جایگزین و بدیل برای حفظ سوژه‌گی انسان مطرح شود.

مفاهیم بنیادین

در این مقاله، دو مفهوم بنیادین عبارتند از هوش مصنوعی و سوبژکتیویته سیاسی که به اختصار تلاش می‌کنیم تا آنها را شرح دهیم.

هوش مصنوعی

یکی از نخستین تعاریف از هوش مصنوعی را می‌توان در سلسله سخنرانی‌هایی که در سال ۱۹۵۶ در کارگاه تابستانی دارتموث برگزار شد یافت: «هوش مصنوعی به معنای ساخت ماشینی است که به روش‌هایی عمل کند که اگر یک انسان چنان رفتار کند، به آن هوش گفته می‌شد» (Luger, 2025: 28). این تعریف تاحدودی متکی به مفهوم هوش انسانی است. اما خود مفهوم هوش حتی انسانی نیز بحث‌برانگیز بوده است. فلسفه مشحون از مباحثات نظری درباره هوش و توانایی‌های بشری مانند تفکر است. برای مثال مینسکی پرسیده است که آیا هوش، یک توانایی واحد است یا فقط عنوانی است برای گرد هم آوردن مجموعه‌ای از توانایی‌های متمایز اما به هم پیوسته؟ (ر.ک: Minsky, 1986).

یا به همین‌سان ممکن است سؤال شود که آیا هوش را می‌توان از رفتارهای قابل مشاهده استنباط کرد یا اینکه نوعی مکانیزم درونی بشری است؟ یا به تعبیر دقیق‌تر، هوش، نتیجه فعل و انفعالات عصبی است یا ماهیتی است غیر ارگانیک؟ و از این قسم سؤالات. از این‌رو با توجه به پیچیدگی و جنبه‌های مختلف مفهوم هوش، تعریف دقیق هوش مصنوعی، کار بسیار دشوار و تاحدودی نشدنی است. بخشی از این ناتوانی تا حدود زیادی به این امر بازمی‌گردد که هوش مصنوعی هنوز رشتهٔ نوپا و جوانی است و به زمانی طولانی‌تر نیاز دارد تا به تعریف جامع و مانعی مانند فیزیک دست یابد. با این همه احتمالاً می‌توان روی یک تعریف ساده توافق کرد: هوش مصنوعی بخشی از رشته کامپیوتر است که به صورت خودکار، رفتارهای هوشمندانه‌ای را انجام می‌دهد. هوش مصنوعی به این معنا عبارت است از: ساختارها، داده‌ها[1]، الگوریتم‌ها[2]، زبان‌ها[3] و تکنیک‌های برنامه‌نویسی[4]. به این معنا می‌توان گفت که هوش مصنوعی مانند هر علم

1. Data Structures
2. Algorithms
3. Languages
4. Programming Techniques

دیگری، یک تلاش انسانی و در حال تکامل است (Luger, 2025: 30).

آلن تورینگ، یکی از نخستین مخترعان کامپیوتر بود. در واقع او نخستین کسی بود که به طور انتزاعی و دقیق، روش طراحی یک دستگاه محاسباتی برنامه‌پذیر را کشف کرد؛ یعنی همان چیزی که امروزه با عنوان ماشین تورینگ مشهور است. تمامی رایانه‌های برنامه‌پذیر کنونی در اصل ماشین‌های تورینگ هستند. او در سال ۱۹۵۰ در سطور نخست مقاله خود با عنوان «ماشین‌های محاسباتی و هوش»، این پرسش را مطرح کرد که «آیا ماشین‌ها می‌توانند فکر کنند؟» البته او خسته از مجادلات فلسفی بر این باور بود که چنین پرسشی از اساس نادرست است و در عوض تلاش کرد تا با پیش کشیدن آزمونی به پاسخی برسد که به نظرش واضح و از نظر شهودی قانع‌کننده بود (Teuscher, 2004: 295).

تورینگ یک بازی تقلید را طراحی کرد که در آن سه نفر شرکت داشتند: یک مرد، یک زن و یک داور (که می‌توانست زن یا مرد باشد). داور، هیچ‌کدام از دو طرف را نمی‌دید. اما از طریق تلگراف یا دستگاه تایپ می‌توانستند با او ارتباط برقرار کنند. وظیفهٔ داور این بود که پس از طرح پرسش‌هایی از هر دو شرکت‌کننده، تشخیص دهد کدام‌یک مرد است و کدام‌یک زن. در این بازی مرد تلاش می‌کند داور را قانع کند که او یک زن است، در حالی که زن حقیقت را بیان می‌کند. اگر داور نتواند به‌درستی تشخیص دهد، مرد، برندهٔ این بازی تقلید است. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که به جز شانس، یک مرد باید بسیار زیرک باشد تا بتواند یک داور هوشمند را قانع کند که او یک زن است. البته به این شرط که خود داور نیز به قدر کفایت باهوش باشد. بعد از آن تورینگ پیشنهاد می‌کند که یکی از این دو شرکت‌کننده (مرد یا زن) را با یک رایانه جایگزین کنیم و وظیفه داور این باشد تا تشخیص دهد که کدام یک انسان است و کدام یک رایانه. تورینگ بر این باور بود که اگر یک رایانه بتواند به طور مداوم یا مکرر، یک داور خبره را فریب دهد و او را متقاعد کند که یک انسان است، آن رایانه بدون شک هوشمند است و می‌توان گفت که فکر می‌کند (نگاه کنید به اصل مقاله).

البته تورینگ هرگز ادعا نکرد که تفکر یعنی تفکر به شیوهٔ انسان، مسئله او این بود که اگر یک موجود، خواه انسان خواه ماشین، بتواند به سبک خاص خود، آنقدر خوب

بیندیشد که بتواند خود را به عنوان یک متفکر انسانی جا بزند، آنگاه بی‌تردید، آن موجود دارای توانایی تفکر خواهد بود. آزمون تورینگ بر اساس این دیدگاه طراحی شده بود. تورینگ در همین مقاله تلاش می‌کند تا به برخی ایرادهای احتمالی که درباره هوش مصنوعی مطرح می‌شود، پاسخ درخوری ارائه کند.

یکی از این ایرادهای احتمالی می‌توانست از جانب الهیات مطرح شود. از این منظر، مسئله این بود که خداوند فقط به انسان روح بخشیده بود و نه به حیوانات یا ماشین. تورینگ ضمن رد این استدلال، نتیجه می‌گیرد که اگر خداوند، قادر مطلق باشد، در صورتی که اراده کند، می‌تواند به فیل‌ها نیز روح عطا کند. به همین‌سان می‌تواند به ماشین‌ها نیز روح بدهد. وانگهی این ایراد تاحدود زیادی مثل این است که سرمان را در برف فرو کنیم تا چیزی را که نمی‌خواهیم، نبینیم. انسان وحشت دارد تا باور کند که ماشین نیز می‌تواند فکر کند (BarthemeB & Furbach, 2023: 10).

ایراد دیگری که منتقدان هوش مصنوعی مطرح می‌کردند، این بود که ماشین نمی‌تواند فکر کند. برخی منتقدان مانند لیدی لاولیس[1] و چارلز بابج[2] بر این باور بودند که ماشین تنها می‌تواند آنچه را که ما می‌دانیم، اجرا کند. تورینگ در مقابل شرح می‌دهد که چگونه می‌توانیم روش‌های یادگیری را بر اساس فرایند رشد و یادگیری یک کودک طراحی کنیم. در همان زمان، او از روش یادگیری تقویتی[3] صحبت می‌کند که امروز به شکل موفقیت‌آمیزی در سیستم‌های هوشمند پیچیده به کار می‌رود. مورد دیگری که تورینگ در مقاله خود بدان می‌پردازد، این سؤال بود که آیا ماشین می‌تواند دارای کیفیات ذهنی[4] باشد، یعنی حالات درونی ذهنی که آگاهانه و تجربی‌اند؟ آیا ماشین می‌تواند چنین حالات خودآگاهی داشته باشد؟

آزمون تورینگ در دهه‌های بعد توسعه یافت و به اشکال مختلفی درآمد. در این‌باره به نمونه‌های زیادی می‌توان اشاره کرد که در اینجا فقط به بازی «گو[5]» اشاره خواهیم کرد. در سال ۲۰۱۵، گروهی از شرکت گوگل برای اولین‌بار توانست یکی از مطرح‌ترین

1. Lady Lovelace
2. Charles Babbage
3. Reinforcement Learning
4. qualia
5. Go

قهرمانان جهانی این بازی را با استفاده از برنامه «آلفا گو[1]» شکست دهد. چنین کاری اصلاً مبتنی بر اختراع جدیدی نبود، بلکه آلفا گو بر پایه یک روش جست‌وجوی معمولی به نام جست‌وجوی «مونت کارلو» استوار شده بود. در مرحله اول یادگیری، به شبکه عصبی مصنوعی آموزش داده شد تا حرکات تخصصی انجام دهد. در مرحله دوم، آلفاگو با خودش بازی می‌کرد و از این طریق یاد گرفته بود که کدام حرکات، سودمندتر هستند. این شبکه عصبی مصنوعی که حالا آموزش دیده بود، می‌توانست توسط جست‌وجوی مونت کارلو مورد استفاده قرار گیرد. برای مرحله یادگیری، از نوع خاصی از شبکه‌های عصبی به نام شبکه‌های عصبی عمیق[2] استفاده شده بود.

مهم‌ترین خصوصیت آلفاگو که توانست بر قهرمان جهانی در این بازی غلبه کند، صرفاً قدرت محاسبه آن نبود؛ بلکه مسئله این بود که با قدرت محاسباتی بی‌رقیب خود توانست اصولی را کشف کند که از زمان اختراع بازی گو تاکنون برای انسان‌ها کشف نشده بود. بازی آلفا گو در واقع پیروزی هوش مصنوعی بر هوش مصنوعی بود.

در سال ۲۰۱۷، این برنامه به شکل آلفا زیرو توسعه یافت. آلفا زیرو نشان داد که برای یادگیری اصلاً دانش تخصصی ضروری نیست. به آلفا زیرو فقط قواعد بازی به عنوان ورودی داده شد و در این روند آنقدر خوب بازی کرد که توانست بر آلفاگو پیروز شود. آلفا زیرو در مرحله بعد موفق شد تا یکی از قهرمانان شطرنج جهان را شکست دهد (BarthemeB & Furbach, 2023: 19).

در حوزه مطالعات هوش مصنوعی، بحث تکینگی فناوری[3]، بسیار داغ و مناقشه‌برانگیز شده است. واژه تکینگی از اصطلاح نقطه تکین در ریاضیات به معنی نقطه‌ای که تابع در آن خوش‌رفتار نباشد، سرچشمه گرفته و به حوزه فناوری راه یافت. هرچند درباره مفهوم تکینگی، تعاریف و نظریه‌های مختلفی وجود دارد، در ساده‌ترین تعریف به معنای لحظه‌ای است که هوش ماشینی از هوش انسانی فراتر می‌رود. به نظر استفان برونهو، مفهوم تکینگی بر یک مدل سه‌مرحله‌ای استوار است:

1. AlphaGo
2. Deep Neural Networks
3. Technological Singularity

۱. **از دست دادن کنترل داخلی بر فرآیند**[1]: در این سطح اول تکینگی فناوری، انسان کنترل داخلی خود را بر فرآیند هوش مصنوعی از دست می‌دهد. هوش مصنوعی، نتایجی تولید می‌کند، اما انسان نمی‌داند که چگونه این نتایج به دست می‌آید و این نتایج در یکی یا چندین حوزه مانند حافظه، پردازش جغرافیایی، تحلیل متنی با هوش انسانی برابر است یا آن را پشت سر می‌گذارد. ما هم‌اکنون در آستانه این سطح اول از تکینگی هستیم.

۲. **مقابله، تکمیل و برتری بر ضریب هوشی انسان**[2]: در سطح دوم تکینگی، هوش مصنوعی قادر است که در بیشتر - اگر نه تمام - حوزه‌ها هم‌تراز هوش انسانی باشد یا آن را تکمیل کند و گاهی از آن پیشی بگیرد. هوش به طور کلی ظرفیت حل یک مشکل در یک بازه زمانی معین است و هوشمندتر شدن به این معناست که توانایی انجام آن کار را بهتر و سریع‌تر داریم. در حالی که مغز انسان صدها میلیارد نورون دارد، هوش مصنوعی با استفاده از تنها چند میلیارد، کار بهتری انجام می‌دهد. در این سطح، هوش مصنوعی، کمبودهای بشری را به عنوان یک گونه جبران می‌کند.

۳. **برتری بر ضریب هوشی انسان - برای خوب یا بد**[3]: در سطح سوم تکینگی، هوش مصنوعی نه‌تنها ضریب هوشی انسان را تکمیل می‌کند، بلکه از آن پیشی می‌گیرد و شروع به کنترل ما می‌کند. الگوریتم‌های هوش مصنوعی تعیین می‌کنند که آیا این امر به نفع انسانیت خواهد بود یا به ضرر آن (Brunnhuber, 2024: 72).

سوبژکتیویته

مفهوم سوبژکتیویته، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفه، روان‌کاوی و علوم اجتماعی است؛ مفهومی که به تجربهٔ درونی انسان، خودآگاهی و نسبت فرد با ساختارهای اجتماعی و گفتمانی می‌پردازد. سیر تحول این مفهوم از دوران مدرن تا فلسفهٔ معاصر، از سوژهٔ خودبنیاد دکارت تا سوژهٔ ساختارمند فوکو، بازتاب‌دهندهٔ تحولات

1. Losing internal control over the process
2. Matching, complementing and surpassing human IQ
3. Outperforming human IQ—for good or for bad

عمیق در درک ما از خود و جهان پیرامون است. رنه دکارت از مفهوم سوبژکتیویته در معنای آگاهی یقینی از خود به عنوان موجودی اندیشنده استفاده کرد. او در کتاب «تأملات» (۱۶۴۱) با جمله مشهور «من می‌اندیشم، پس هستم»، سوژه را مبنای شناختی و هستی قرار داد؛ سوژه‌ای مستقل و عقلانی که قادر به کشف حقیقت است. بنیاد علم مدرن و فلسفه روشنگری، استوار بر همین برداشت از سوژه‌گی بود.

بعدها ایمانول کانت در قرن هجدهم در اثر سترگ خویش با عنوان «نقد عقل محض» (۱۷۸۱)، این برداشت را بسط و گسترش داد. از نظر کانت، ذهن انسان نه‌تنها دریافت‌کنندهٔ داده‌های حسی، بلکه فعالانه سازندهٔ تجربهٔ پدیداری است. او از ساختارهای پیشینی (مانند زمان، مکان و مقوله‌های فاهمه) سخن گفت که به تجربهٔ ما امکان‌پذیری می‌بخشند. در اینجا، سوبژکتیویته نه فقط آگاهی، بلکه بنیان امکان تجربهٔ عینی و داوری اخلاقی تلقی می‌شود.

با ظهور روان‌کاوی، مفهوم سوبژکتیویته از حیطهٔ عقل و خودآگاهی به قلمرو ناخودآگاه گسترش یافت. زیگموند فروید، سوژه را عرصهٔ کشمکش میان نیروهای ناهشیار (اید)، من (ایگو) و فرامن (سوپرایگو) می‌دید. ژاک لاکان، با تأثیر از ساختارگرایی استدلال کرد که ناخودآگاه، ساختاری زبانی دارد و سوژه همواره در دل زبان، در نسبت با «دیگری» و در گسست دائمی با خود شکل می‌گیرد (ر.ک: Lacan, 1966) در اینجا، سوبژکتیویته محصول نابسندگی‌های زبان و شکاف‌های روانی است.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، لوئی آلتوسر، فیلسوف مارکسیست فرانسوی، نگاه انتقادی‌تری به این مفهوم انداخت. او در مقالهٔ «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» (۱۹۷۰) نشان داد که سوبژکتیویته، نه امری طبیعی، بلکه ساختهٔ ایدئولوژی است. ایدئولوژی با خطاب کردن فرد، او را به سوژه‌ای تابع بدل می‌کند؛ بدین معنا که فرد، خود را در پاسخ به صدای نظم موجود، به‌مثابهٔ یک سوژه درمی‌یابد (ر.ک: Althusser, 1971).

میشل فوکو، با نقدی ریشه‌ای‌تر بر آن بود که سوبژکتیویته هم‌زمان میدان کشاکش قدرت و مقاومت است. او در مقاله «سوژه و قدرت» (1982) نوشت: «سوژه، ماده یا جوهر نیست؛ بلکه شکلی از مناسبات است». از نظر وی، گفتمان‌ها، نهادها و

تکنولوژی‌های قدرت، از طریق رویه‌هایی مانند نظارت، انضباط و هنجارسازی، سوژه‌ها را تولید می‌کنند. اما در عین حال همین سوژه‌ها می‌توانند بر خود کار کنند و شکل‌های بدیلِ زیست بسازند (ر.ک: Foucault, 1982).

در نظریهٔ فمینیستی، جودیت باتلر با رویکردی پست‌ساختارگرا به نقد ثبات و بنیادمندی هویت پرداخت. او در کتاب «آشفتگی جنسیتی» (۱۹۹۰) استدلال کرد که هویت‌های جنسی و جنسیتی، نه طبیعی، بلکه برساختهٔ گفتمان و تکرار کنش‌های بازنمایی هستند. سوبژکتیویته از دید او، همواره ناپایدار و محصول فرآیندهای بدنی، زبانی و اجتماعی است که در دل آنها، امکان مقاومت نیز وجود دارد (ر.ک: Butler, 1990).

در جمع‌بندی می‌توان گفت که سوبژکتیویته، مفهومی ایستا و واحد نیست، بلکه تاریخ‌مند، سیال و درگیر با نیروهای قدرت، زبان، روان و بدن است. از سوژهٔ خودبنیاد مدرن تا سوژهٔ پست‌مدرن متکثر و ساختاری، این مفهوم همواره درگیر پرسش‌هایی بنیادین دربارهٔ «من کیستم؟»، «چگونه شکل گرفته‌ام؟» و «چه قدرتی برای تغییر دارم؟» بوده است. ری کوزویل در کتاب «عصر ماشین‌های معنوی» می‌نویسد: «مسئله سیاسی و فلسفی اصلی قرن آینده این خواهد بود که ما، که هستیم» (Kurzwill, 1999: 2).

هوش مصنوعی و زوال سوبژکتیویته سیاسی

مفهوم سوژه و سوبژکتیویته سیاسی از همان آغاز در معرض نقدهای جدی قرار گرفت. در دوران متأخرتر، میشل فوکو به تأسی از نیچه و پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر در آثار خود به‌ویژه دو کتاب «اراده به دانستن» (۱۳۹۰) و «مراقبت و تنبیه» (۱۳۸۰) نشان می‌دهد که سوژه مدرن، ساختهٔ رژیم‌های معرفت- قدرت است. به نظر وی، «سوژه نه بیرون از قدرت، بلکه درون آن ساخته می‌شود» (Foucault, 1977: 194). با ظهور دنیای دیجیتال و برآمدن هوش مصنوعی، برخی از پژوهشگران مانند شوشانا زوبوف، برنارد استیگلر، کاتارینا هیلز، بنیامین براتون و دیگران عمدتاً با همان رویکرد فوکویی تلاش کردند تا تحلیل‌های وسیع‌تری از زوال سوژه‌گی انسان در ارتباط با هوش مصنوعی ارائه کنند.

شوشانا زوبوف در کتاب مهم خود با عنوان «عصر سرمایه‌داری نظارتی» از ظهور شکل

متفاوتی از قدرت صحبت می‌کند؛ قدرتی که نه از سرکوب یا قانون، بلکه از طریق نظارت بی‌واسطه و استخراج داده‌های رفتاری بر سوژه انسانی مسلط می‌شود. او از این شکل حکمرانی، ذیل عنوان سرمایه‌داری نظارت‌گر نام می‌برد؛ نوعی نظم اقتصادی که از داده‌های رفتاری انسان‌ها برای پیش‌بینی، مهندسی و شکل دادن به کنش‌ها و تصمیم‌های آنها استفاده می‌کند. مفهوم مازاد رفتاری در کانون تحلیل زوبوف قرار دارد. به نظر وی، مازاد رفتاری، بنیان نوعی بازار جدید است که در آن، تجربه انسانی به عنوان ماده خام رایگان تصاحب می‌شود تا به داده‌های رفتاری تبدیل گردد (Zuboff, 2019: 93). این داده‌ها سپس به الگوریتم‌های یادگیری ماشین و هوش مصنوعی سپرده می‌شود تا الگوهای پنهان در آنها استخراج و پیش‌بینی‌هایی دقیق تولید شود.

زوبوف، هوش مصنوعی را نه به عنوان یک موضوع مستقل فلسفی، بلکه به‌مثابه ابزاری در خدمت منطق سرمایه‌داری نظارت‌گر تحلیل می‌کند. به باور او، هوش ماشینی، همان موتور تحلیلی است که این پیش‌بینی‌ها را ممکن می‌سازد. وی می‌نویسد: «هوش ماشینی برای تحلیل جریان عظیم داده‌های رفتاری، استخراج الگوها و تولید محصولات پیش‌بینی‌گر به کار می‌رود که نشان می‌دهند شما اکنون، به‌زودی یا بعداً چه خواهید کرد» (Zuboff, 2019: 377). در این فرآیند، کاربران فقط مصرف‌کننده خدمات دیجیتال نیستند، بلکه تبدیل به منابع خام داده می‌شوند و قدرت الگوریتمی با کنار زدن آگاهی انسانی، به کنترل آینده می‌پردازد.

به نظر زوبوف، خطر اصلی، حذف سوژه‌گی انسان و شکل‌گیری چیزی است که او از آن با عنوان از خودبیگانگی شناختی[1] نام می‌برد. به نظر وی، سرمایه‌داران نظارت‌گر دریافته‌اند که می‌توانند آگاهی و سوژه‌گی فردی را دور بزنند و به این ترتیب نیاز به رضایت فردی را کاملاً حذف کنند. در از خود بیگانگی شناختی، انسان دیگر مالک آگاهی، خواسته‌ها و کنش‌های خود نیست، بلکه رفتارهایش به گونه نامرئی و الگوریتمی هدایت می‌شود. این وضعیت از نظر او، شکلی از استعمار ذهن است. زوبوف هشدار می‌دهد که آنچه در حال وقوع است، تنها یک دگرگونی فناورانه نیست، بلکه نوعی کودتای خاموش علیه حاکمیت انسان‌ها بر تجربه و آینده‌شان است. «این یک کودتا از

1. cognitive dislocation

بالاست: نه برای سرنگونی دولت، بلکه برای سرنگونی حاکمیت مردم بر تجربه خویش» (Zuboff, 2019: 100). هوش ماشینی صرفاً نوآوری فناورانه نیست، بلکه ابزاری برای شکل‌دهی به آیندهٔ رفتار انسان‌هاست. تحلیل او، الگویی پیشرفته از «قدرت فناورانه» را به تصویر می‌کشد که در آن، انسان به‌تدریج از مرکز تجربهٔ خود رانده می‌شود. این فرایند اگر مهار نشود، به تهدیدی بنیادی برای آزادی، اختیار و حتی سوژه‌گی انسان در عصر دیجیتال بدل خواهد شد.

آنتوانت رووروی، یکی دیگر از مهم‌ترین متفکرانی است که تأثیر فناوری‌های داده‌محور و هوش مصنوعی بر مفهوم سوژه‌گی و کنش سیاسی را تحلیل کرده است. او با همکاری برنار استیگلر و تحت تأثیر فوکو از مفهوم نوپدیدی با عنوان حکمرانی الگوریتمی[1] صحبت می‌کند. به نظر وی در حکمرانی الگوریتمی، سوژه انسانی نه در مقام فاعل اندیشنده و اخلاق‌مدار، بلکه به‌مثابه داده‌ای قابل تنظیم و پیش‌بینی‌پذیر بازتعریف می‌شود. به نظر وی، هدف الگوریتم‌ها اساساً درک و فهم واقعیت نیست، بلکه هدف نهایی آنها، پیش‌بینی رفتارهاست. از این‌رو در چنین نظامی دیگر نیازی به سوژه خودآگاه یا قصد و تصمیم نیست: «سوژه دیگر نه مرکز اراده، بلکه پروفایلی آماری است که بر اساس داده‌های رفتاری تعریف می‌شود» (Rouvroy, 2013:152).

در چنین ساختاری که مبتنی بر داده‌های خام و رفتارگرایی دیجیتال است، دیگر نه‌تنها نیازی به گفت‌وگو، اقناع و آزادی نیست، بلکه حتی تفکر و تأمل انتقادی نیز زائد تلقی می‌شود: «در عقلانیت الگوریتمی، نقد چیزی بی‌ربط می‌شود و جایی برای انحراف، خطا یا تناقض وجود ندارد» (Rouvroy & Stiegler, 2013: 325). در نتیجه شکل‌های کلاسیک سیاست، اخلاق و حتی عدالت، به حاشیه رانده می‌شوند. به نظر رووروی، در حکمرانی الگوریتمی، شاهد شکل‌گیری نوع دیگری از سوژه هستیم: سوژه داده‌ای[2]. این سوژه دیگر تصمیم‌گیرنده نیست، بلکه برای او پیشاپیش بر مبنای رفتارهای مشابه تصمیم گرفته شده است. در این سوژه دیگر خبری از خودآگاهی نیست: «ما طوری تحت اداره قرار داریم که گویی از قبل شناخته شده‌ایم» (Rouvroy, 2016:10).

1. algorithmic governmentality
2. Datafied Subject

به این معنا می‌توان گفت که انسان پیش از آنکه مجال اندیشیدن، خطا کردن و حتی حق انتخاب کردن داشته باشد، درون نظامی از رفتارهای قابل پیش‌بینی و هدایت الگوریتمی قرار دارد. این وضعیت، پیامدهای عمیقی برای دموکراسی، عدالت و امکان کنش انتقادی دارد. اگر انسان‌ها تنها به «پروفایل‌های آماری» تقلیل یابند، دیگر فضایی برای تضاد، مخالفت و دگراندیشی باقی نمی‌ماند. به باور رووروی، چنین نظامی، راه را برای «توتالیترسیم آرام» و «کنترل نرم» هموار می‌سازد. از نظر آنتوانت رووروی، عصر هوش مصنوعی و داده‌های کلان، نه صرفاً تهدیدی فنی، بلکه خطری فلسفی و سیاسی برای سوژه‌بودگی انسان است. اگر نقد، انتخاب و خطاپذیری از سوژه گرفته شود، سیاست نیز از درون تهی می‌شود.

بیونگ- چول هان، یکی از دیگر فیلسوفان برجسته معاصر است که با تیزبینی خاصی در تلاش بوده است تا دگرگونی‌ها در تجربه سوبژکتیویته را در گذار از جامعه پساصنعتی به جامعه دیجیتال رهگیری و بررسی کند. به نظر او، سوژهٔ کلاسیکِ خودمختار و مقاومت‌ورز، جای خود را به «سوژهٔ خویش‌استثمارگر» داده است؛ سوژه‌ای که در نظام روان سیاست الگوریتمی، به جای کنش سیاسی، به بهره‌وری و نمایش‌گری خود مشغول است. آدم‌های عصر دیجیتال هرچند خود را ساکن محیط دموکراتیکی تلقی می‌کنند، تحت مشاهده دائم هستند و هر لحظه در معرض حمله از سوی گله -نام یکی از نخستین کتاب‌های وی- قرار دارند. ضرورت شفافیت‌گویی، همرنگی با گله را ایجاب می‌کند. هر کس که در رسانه‌های اجتماعی، یک حساب کاربری دارد، احتمالاً با دیگران موافق خواهد بود. هان در مقابل با مفهوم سیاست زیست[1] فوکو از مفهوم روان سیاست[2] برای طرح نظریه خود استفاده می‌کند. در روان سیاست، قدرت نه از بیرون بلکه از درون عمل می‌کند؛ نه با اجبار بلکه با اغوا، خودانگیختگی و مشارکت ظاهراً داوطلبانه اهداف خودش را محقق می‌کند (Han, 2017:14).

هان در کتاب «جامعه فرسوده» در فصلی با عنوان از «سوژه به پروژه» از جایگزین شدن «سوژهِ در پیِ موفقیت»[3] به جای سوژه فاعل خودبنیاد مدرن صحبت می‌کند؛

1. biopolitics
2. psychopolitics
3. The Achievement Subject

انسانی که هویت خود را با بهره‌وری، عملکرد بالا و مثبت‌اندیشی بی‌وقفه تعریف می‌کند. سوژهٔ در پیِ موفقیت دیگر در معرض کنترل خارجی قرار ندارد، بلکه زیر بار نوعی آزادی، از خود بهره‌برداری می‌کند. بهره‌برداری‌ای که با خودش ضرورت بازدهٔ مثبت را به همراه دارد. از آنجا که سوژه، خود را به‌منزلهٔ یک پروژه می‌شناسد، دیگر بین کار و فراغت تمایز نمی‌نهد و درگیریِ بی‌وقفهٔ او در فرآیند تولید خویشتن موجب ظهور شماری از امراض می‌شود؛ از افسردگی گرفته تا فروپاشی عصبی. در چنین دنیایی، دیگری از تمامی مناسبات انسانی حذف می‌شود. فناوری‌هایی مانند هوش مصنوعی و الگوریتم‌های شخصی‌سازی‌شده، ما را درون حباب‌هایی از خود محبوس کرده‌اند. فقدان دیگری به معنای فروپاشی امکان گفت‌وگو و تحول است و این یعنی مرگ سوژهٔ سیاسی به‌مثابه موجودی گفت‌وگویی و تحول‌پذیر. در چنین نظمی، دیگر جایی برای تفکر، تردید یا مقاومت نیست. سوژه نه می‌اندیشد و نه سؤال می‌کند، بلکه فقط بازنمایی می‌کند و بازخورد می‌گیرد.

به نظر هان، در چنین شرایطی، سیاست نیز به نمایش، تصویرسازی و مدیریت احساسات تقلیل یافته است و در عوض کنش جمعی رادیکال، مواجهه با غیر و خطاپذیری انسانی از صحنه زندگی سیاسی بشر حذف شده است. در این جهان دیجیتال، انسان بیش از حد شفاف شده و همین امر امکان مقاومت را از او تهی کرده است. هوش مصنوعی، بخشی از ساختار گسترده‌تری است که در آن قدرت، نه از طریق انقیاد، بلکه از راه آزادی کاذب، مشارکت و بهره‌وری خودخواسته اعمال می‌شود. سوژهٔ سیاسی، دیگر آن فاعل مقاوم سنتی نیست. او تنها داده‌ای در گردش، تصویر در حال اشتراک‌گذاری و کارگری است که خود را استثمار می‌کند (ر.ک: هان، ۱۳۹۶).

با توجه به بحران عمیق سوبژکتیویته در عصر هوش مصنوعی، نظریه‌پردازان و فیلسوفان درگیر در این عرصه، راه‌حل‌هایی را ارائه کرده‌اند. این راه‌حل‌ها را در چند رویکرد می‌توان دسته‌بندی کرد:

احیای اگزیستانسیالیستی سوژه

هان در کتاب «طرد دیگری»، راه‌حلی اگزیستانسیالستی برای احیای سوژه انسانی و سیاسی را پیش می‌کشد. به نظر وی در فرهنگ دیجیتال که در آن انسان فقط با همان مواجه است -چیزهایی که دوست دارد، فکر می‌کند و می‌پسندد- و جایی برای دیگری

وجود ندارد، تنها راه‌حل برای احیای سوژهٔ دیگری است: «فقط دیگری به ما این امکان را می‌دهد تا جهان و خودمان را از نو تجربه کنیم» (Han, 2018: 2). هان به تبعیت از مارتین بوبر معتقد است که رابطه من/ تو باید احیا شود. رابطه‌ای که در آن دیگری نه شیء یا داده، بلکه موجودی دارای عمق و امکان دگرگونی است. علاوه بر این هان از ایدهٔ وقفه و درنگ به‌مثابه یک کنش مقاومتی دفاع می‌کند. به نظر وی، «فکر واقعی مستلزم آرامش عمیق، نفس کشیدن عمیق و لختی درنگیدن است» (ر.ک: Han, 2017). از این‌رو است که او از وجود و اهمیت فلسفه، دفاع سختی می‌کند. فلسفه همان لحظه‌ای است که سوژه از چرخه واکنش و بهره‌وری بیرون می‌آید و مجال می‌یابد بیندیشید و نه اینکه فقط پاسخ دهد. هان حتی سکوت و خلأ را نوعی واکنش از جنس مقاومت می‌داند. سکوت به‌مثابه شکلی از مقاومت در برابر طغیان اطلاعات و پرگویی دیجیتال، بستر احیای خویشتن است. در سکوت به‌مثابه امری پیش‌بینی‌ناپذیر، راز و دیگری امکان ظهور می‌یابند.

راه‌حل معرفت‌شناختی

رووروی نیز در تلاش برای احیای سوژه انسانی معتقد است که باید تفاوت کیفی میان زندگی انسانی و داده‌پذیری آماری را بازسازی کرد. به نظر وی، این کار مستلزم دفاع از حق خطاست. خطا نباید از زندگی بشری حذف شود، بلکه باید به‌مثابه بخشی از آزادی انسان حفظ گردد. فقط آنجایی که خطا ممکن باشد، آزادی نیز ممکن است. از آن گذشته به نظر وی، انسان به‌مثابه سوژه حق دارد تا وارد روند تصمیم‌گیری شود و استدلال کند.

راه‌حل حقوقی

زوبوف از پژوهشگران مطرح در حوزهٔ هوش مصنوعی بر این باور است که مهم‌ترین راه‌حل برای احیای سوژه‌گی انسان، تدوین اعلامیه جهانی حقوق شناختی بشر است که حق حریم فکری و حق تفکر بدون مداخله ماشین را به رسمیت می‌شناسد (Zuboff, 2019: 485). به نظر وی، این حق همچنین مستلزم شفافیت کامل پلتفرم‌ها و تنظیم‌گری دولتی است.

سوژه هیبریدی

کاترین هیلز، یکی از معدود متفکرانی است که با پرهیز از نوستالژی بازگشت به سوژهٔ مدرن، راهی برای مواجهه با واقعیت پیچیدهٔ عصر داده‌ها و اتوماسیون می‌گشاید.

او پیشنهاد می‌کند که باید از آگاهی فاصله بگیریم تا بتوانیم دوباره سوژه باشیم؛ سوژه‌ای که نه مستقل، بلکه پیوسته، چندسطحی و درگیر با جهانِ شناختیِ ترکیبی است. چنین نگاهی، امکان احیای سوبژکتیویته سیاسی را نه از طریق مخالفت با فناوری، بلکه از دل زیست درون آن و بازتعریف خلاقانهٔ خود ممکن می‌سازد. به نظر وی، انسان باید بپذیرد که بخش بزرگی از عملکردها، تصمیم‌ها و قضاوت‌هایش، در سطحی خارج از آگاهی عمل می‌کنند. این «فروتنی شناختی»، زمینه‌ای برای همکاری و هم‌زیستی با سامانه‌های هوشمند فراهم می‌آورد. به جای ترس از هوش مصنوعی، باید به سمت طراحی نظام‌هایی برای تعامل انسانی/ ماشینی خلاقانه و اخلاقی حرکت کرد. سوژه دیگر نه‌تنها کاربر یا قربانی، بلکه هم‌آفرینندهٔ تجربهٔ شناختی است. سیاست نیز نباید تنها به فرد انسانی وابسته باشد. تصمیم‌سازی و کنش سیاسی باید در سطح کلان سامانه‌های اجتماعی/ فناورانه/ زیستی بازتعریف شود. هیلز استدلال می‌کند که هرچند این بازتعریف سوژگی، گسستی رادیکال با سنت فلسفهٔ مدرن ایجاد می‌کند، تنها راه مؤثر برای بازگشت به کنشگری معنادار در عصر الگوریتم‌هاست. از این‌رو راه‌حل او، نه در خروج از فناوری، بلکه در بازطراحی رابطهٔ انسان با شبکه‌های شناختی است (Hayles, 2017: 19).

بازسازی راه‌حل آرنتی: احیای سیاست به‌مثابه احیای سوبژکتیویته سیاسی

مارگارت کانوون در توصیف کار آرنت گفته است که او یکی از معدود متفکرانی است که همیشه این امکان را به ما می‌دهد تا از زاویه و دریچه‌ای متفاوت به امور همیشگی بپردازیم و قدرت نوآوری او را دقیقاً باید در نگاه متفاوت او به امور یافت (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۷۷). آرنت در دورانی ایده‌های خویش را مطرح کرد که بختک توتالیتاریانیسم، جهان را به تباهی و ویرانی کشانده بود. آرنت جوان، کار فکری خویش را با این سؤال آغاز کرد که این فاجعه از کجا می‌آمد؟ جهان بشری در آستانه اضمحلال بود و توحش و خشونت و جنگ، جهان انسانی را فراگرفته بود. در وضعیت توتالیتاریانیسم، ماشین خشونت، سوژه‌گی انسان را زیر سؤال برده بود، درست مثل همین وضعیت که الان با پیدایش هوش مصنوعی ظاهر شده است. همچنان که در مقدمه اشاره کردیم، با ظهور و هژمونی

هوش مصنوعی، این سؤال در افواه و اذهان پدید آمده است که چه بر سر انسان و قدرت تفکر و عقل و هوش او خواهد آمد.

اندیشهٔ سیاسی هانا آرنت و استفاده از آن برای تبیین امور تازه و نوتری همچون هوش مصنوعی، مستلزم شرح بسیاری از دقایق و ظرایف اندیشه‌های اوست که در این مقاله ممکن نیست و ناگزیر باید دست به گزینش بزنیم (درباره اندیشه سیاسی هانا آرنت نگاه کنید به: انصاری، ۱۳۷۹). از میان گستره گسترده مفاهیم و مضامینی که آرنت ابداع کرده است، دو مفهوم «عمل» و «تفکر» که قرابت بیشتری با مفهوم سوبژکتیویته سیاسی انسان دارند، در این مقاله تناسب بیشتری دارند. البته در همین جا لازم به ذکر است که آرنت از اساس با برداشت مدرن از سوژه‌گی، سیاست، اقتصاد و اجتماع و انقلاب مخالف است و اندیشه او در تقابل و تضاد با آیین اندیشه مدرن شکل گرفته و بسط یافته است. از این‌رو اگر سوژه‌گی انسان را به معنای اختیار و اراده انسانی برای تعیین سرنوشت و سرشت سیاسی خود تعریف کنیم، در آن صورت دو مفهوم عمل و تفکر سیاسی، معنای درست خود را باز خواهند یافت.

مفهوم عمل و سیاست در اندیشه هانا آرنت در پاسخ به از بین رفتن نقش عاملیت انسان در دوران ظلمات توتالیتاریانیسم طرح شد. سؤال آرنت در آن زمان، درست شبیه به همین سؤالی است که اکنون در واکنش به از بین رفتن سوژه‌گی انسان در عصر هوش مصنوعی پرسیده می‌شود. هرچند آن یکی نقمت بود و این یکی نعمت، مسئله مهم، از بین رفتن سوژه‌گی انسان و انسانیت انسان بوده است. پاسخ آرنت به برآمدن توتالیتاریانیسم، مرگ سیاست به طور کلی و عمل بود. از نظر وی عمل، همان چیزی است که انسان را از همه موجودات متمایز می‌کند و او را یکتا می‌کند.

عمل سیاسی

آرنت در اثر سترگ خویش یعنی «وضع بشری» (۱۹۵۸)، میان سه فعالیت بنیادی انسانی، تمایز قائل می‌شود: «زحمت» که متناظر با فعالیت موقت و تکرارشونده است که اساساً برای حفظ حیات زیستی بشر انجام می‌شود. در این فعالیت، هیچ تفاوتی میان انسان و حیوان نیست. او از حیوان زحمتکش برای این نوع انسان استفاده می‌کند. «کار»، دومین فعالیت بزرگ بشری است که در خدمت تولید اشیا و ابزار است، مانند ساختمان‌سازی یا حتی آثار هنری. این اشیا هرچند ممکن است ماندگارتر از خود انسان

باشند، در نهایت معنابخش هویت انسانی نیستند. انسان سازنده با برخی از حیوانات، وجه مشترک دارد. به نظر آرنت، «عمل»، تنها فعالیت خاص بشری و سیاسی است؛ فعالیتی آزادانه و خودانگیخته در میان دیگران که بیانگر کثرت انسانی و یکتایی اوست (Arendt, 1958: 7–22). عمل از نظر آرنت دارای سه ویژگی کلیدی است:

۱. **پدیدار شدن یا نمود در حوزه عمومی:** کنش سیاسی تنها در فضای عمومی و در میان دیگران معنا می‌یابد. این فضا، محل ظهور کیستی[1] انسان است. کیستی انسان در مقابل چیستی[2] اوست. در عمل، فرد نه از طریق نقش یا موقعیت اجتماعی، بلکه از طریق کنش‌های آزاد و یکتایش شناخته می‌شود (Arendt, 1958: 176–180).

۲. **آغازگری**[3]: آرنت با الهام از مفهوم تولد، عمل را به‌مثابه آغازگری می‌فهمد. هر عمل سیاسی واقعی، آغازگر چیزی نو است و چون از آزادی و توان انسان برای آغاز برخاسته، به خصلت رهایی‌بخش سیاست معنا می‌دهد (Arendt, 1958: 177).

۳. **کثرت و تفاوت:** سیاست از نظر آرنت، تنها در میان کثرت انسانی ممکن است. کنش سیاسی همیشه با دیگران، در میان دیگران و برای دیگران است. بنابراین هرگونه حذف تفاوت و یکدست‌سازی، تهدیدی برای کنش سیاسی محسوب می‌شود (Arendt, 1958: 175).

برخلاف سنت لیبرال که آزادی را عمدتاً امری درونی یا در قلمرو خصوصی می‌داند، آرنت آزادی را صرفاً در عمل سیاسی ممکن می‌داند: «آزادی نه یک توانایی درونی، بلکه چیزی است که در عمل میان انسان‌ها محقق می‌شود» (Arendt, 1961: 146). به همین دلیل، برای او انقلاب‌های بزرگ تاریخ، به‌ویژه انقلاب آمریکا، لحظاتی ناب از ظهور آزادی از خلال کنش جمعی بودند. آرنت معتقد است که در دوران مدرن، کنش سیاسی در معرض تهدیدهایی چون بوروکراسی، تکنوکراسی و توده‌گرایی قرار گرفته است. در «ریشه‌های توتالیتاریسم» (۱۹۵۱)، او نشان می‌دهد که چگونه نظام‌های توتالیتر با نفی کثرت و حذف فضای عمومی، هرگونه امکان کنش را نابود می‌کنند و سوژه‌ها را به

1. Who is?
2. What is?
3. Natality

توده‌های منزوی و فاقد کنش‌گری تقلیل می‌دهند (Arendt, 1951: 306–325).

با توجه به مفهوم عمل سیاسی آرنت می‌توان گفت ظهور هوش مصنوعی، به‌ویژه در اشکال تصمیم‌گیری خودکار، سیستم‌های حکمرانی الگوریتمی و جایگزینی گفت‌وگوی انسانی با تعاملات ماشینی، خطری بنیادین برای امکان کنش سیاسی به معنای آرنتی آن پدید آورده است. هوش مصنوعی، هرچند می‌تواند جایگزین فعالیت‌های زحمت‌کشانه و حتی سازنده شود، ذاتاً فاقد کیستی، آغازگری و تجربهٔ بودن در میان دیگران است؛ ویژگی‌هایی که از نظر آرنت، شرط تحقق عمل سیاسی‌اند. الگوریتم‌ها نه می‌توانند ابتکار سیاسی داشته باشند، نه تجربه‌ای از تفاوت و نه حضوری در حوزه عمومی که شرط پدیدار شدن سوژه است. به تعبیر دیگر، هوش مصنوعی، با ساختار غیر شخصی و تکنوکراتیک خود، به مثابهٔ عامل «بی‌سوژگی[1]»، نه‌تنها جانشین انسان کنشگر نمی‌شود، بلکه خطر حذف فضای کنش انسانی را نیز در بردارد.

در این افق، بازگشت به اندیشهٔ آرنت، ضرورتی حیاتی می‌یابد؛ یادآوری اینکه آزادی، تنها در «کنش» و تنها در میان دیگران ممکن می‌شود. هرگونه سپردن مسئولیت سیاسی به فرآیندهای الگوریتمی، به معنای ترک میدان کنش، از دست رفتن امکان آغاز نو و زوال امر سیاسی به معنای راستین آن است. اگر آرنت در میانه قرن بیستم از تهدید بوروکراسی و تکنوکراسی برای عمل سخن گفت، امروز باید از الگوریتم‌سالاری به‌مثابه شکل نوین حذف میدان عمومی و یکدست‌سازی سوژگی سخن گفت؛ پروژه‌ای که می‌تواند ما را نه فقط به جهان بی‌سیاست، بلکه به جهان بی‌سوژه رهنمون شود.

تفکر سیاسی

آرنت در تعریف مفهوم تفکر سیاسی، باز هم خرق عادت می‌کند و تعریف خاص و یکتای خودش را ارائه می‌کند. برخلاف فلسفه سیاسی سنتی از افلاطون به این‌سو که تفکر را نیل به حقیقت فراسیاسی می‌دانست و سیاست باید با معیارهای حقیقت مطلق یا فضیلت جاویدان سنجیده می‌شد، آرنت بر این باور است که تفکر سیاسی، نه به دنبال

1. de-subjectivation

حقیقت، بلکه درگیر شدن در درک جهان بین‌الاذهانی انسان‌هاست. او در کتاب «حیات ذهن» می‌نویسد: «تفکر سیاسی به جای تولید دانش یا نظریه، نوعی مراقبه اخلاقی و داوری درونی برای بودن در جهان با دیگران است» (Arendt, 1978: 193). به نظر وی، سیاست به معنای اصیل خود فقط در حوزه عمومی شکل می‌گیرد؛ جایی که افراد برابر و آزاد با تفاوت‌ها و یکتایی‌های خود ظاهر می‌شوند، سخن می‌گویند و عمل می‌کنند. تفکر سیاسی یعنی توانایی تصور کردن خود از منظر دیگری، شنیدن سخنان متفاوت و شکل دادن به نوعی قضاوت بین‌الاذهانی. آرنت با ارجاع به مفهوم قوه داوری گشوده یا تعمیم یافته[1] کانت معتقد است که تفکر سیاسی یعنی توانایی دیدن جهان از دیدگاه دیگران، بدون از دست دادن یا وانهادن جایگاه خود (Arendt, 1982: 43).

تفکر سیاسی با قضاوت اخلاقی گره خورده است. آرنت در کتاب «آیشمن در اورشلیم» به خوبی نشان می‌دهد که چگونه فقدان تفکر می‌تواند به فجایع سیاسی و اخلاقی منجر شود. آیشمن، تنها از دستورات اطاعت می‌کرد و آدم بی‌فکری بود و هرگز از خود نپرسید که آیا این کار درست است یا نه. به باور آرنت، کسی که می‌اندیشد، نمی‌تواند به آسانی تن به شر دهد، زیرا همیشه با خودِ خویش در حال گفت‌وگو است. این گفت‌وگوی درونی (که آرنت آن را با سقراط مقایسه می‌کند)، بذر مقاومت در برابر شر و استبداد را در انسان می‌کارد. آرنت در تحلیل خود از جهان مدرن هشدار می‌دهد که از میان رفتن عرصه عمومی، افزایش بوروکراسی و تسلط تکنولوژی، انسان‌ها را از مسئولیت تفکر و قضاوت تهی می‌کند. در چنین جهانی، تفکر سیاسی تضعیف شده، جایش را هم‌نوایی، اطاعت کور و خنثی‌سازی داوری اخلاقی می‌گیرد.

هوش مصنوعی، به‌ویژه در قالب الگوریتم‌ها و سامانه‌های تصمیم‌گیر خودکار، ساختارهای سیاسی و اجتماعی را به سوی نوعی مهندسی اطلاعات‌محور سوق داده است. در این ساختارها، داده‌ها جای تجربه انسانی را می‌گیرند و تصمیم‌گیری نه از رهگذر گفت‌وگو، مشورت و قضاوت فردی، بلکه با تکیه بر پیش‌بینی‌های آماری و پردازش ماشینی انجام می‌شود. در نتیجه یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تفکر سیاسی که آرنت آن را «ذهنیت بسط‌یافته» می‌نامد -یعنی توان اندیشیدن از منظر دیگران، تخیل

1. enlarged mentality

جایگاه آنها و قضاوت در بستر کثرت انسانی- به حاشیه رانده می‌شود. برای آرنت، تفکر سیاسی از پیوند میان دو توانش انسانی نشئت می‌گیرد: نخست، توان گفت‌وگو با خود که ضامن مسئولیت‌پذیری اخلاقی است؛ دوم، توان حضور در حوزهٔ عمومی و سنجیدن امور از منظر جمعی. این دوگانه که در کتاب «حیات ذهن» و مجموعهٔ «مسئولیت و داوری» شرح یافته، بنیان امکان کنش آگاهانه و داورانه را فراهم می‌کند.

اما هوش مصنوعی به سبب فقدان تجربه زیست انسانی، ناتوانی در گفت‌وگو با خود و نداشتن تخیل میان‌ذهنی، در بازتولید این ظرفیت‌ها ناتوان است. الگوریتم‌ها تنها بازنمایی ریاضیاتی از رفتارهای گذشته‌اند و فاقد آن نوع از داوری‌اند که بر مبنای قضاوت اخلاقی و سیاسی بنا شده باشد. آرنت از «بی‌فکری» به‌مثابه یکی از خطرناک‌ترین ویژگی‌های انسان مدرن یاد می‌کند؛ حالتی که فرد بدون تأمل درباره عواقب اعمالش، صرفاً از منطق نظام تبعیت می‌کند. در جهان هوش مصنوعی، این بی‌فکری، شکلی نظام‌مند و فناورانه به خود می‌گیرد؛ تصمیم‌گیری از عهدهٔ انسان کنار گذاشته می‌شود و سامانه‌هایی جانشین آن می‌شوند که نه مسئولند، نه پاسخ‌گو و نه قادر به داوری اخلاقی. بدین‌گونه تفکر سیاسی نه فقط به حاشیه رانده می‌شود، بلکه زمینهٔ تاریخی و اجتماعی ظهورش نیز به خطر می‌افتد.

پرسش بنیادین در اینجا آن است که «اگر هوش مصنوعی قرار است بخشی از ساختار زیست جمعی ما باشد، چگونه می‌توان امکان تفکر سیاسی را در دل آن حفظ کرد؟» این امر مستلزم آن است که توسعهٔ فناوری نه صرفاً بر اساس کارآمدی و سودآوری، بلکه با تکیه بر اصول پاسخگویی، کثرت‌گرایی و امکان داوری انسانی طراحی شود. بدون این پیش‌شرط‌ها، خطر آن است که به عصری گام بگذاریم که در آن، همان‌طور که آرنت هشدار می‌دهد، دیگر کسی نمی‌اندیشد و این به‌راستی نشانهٔ زوال انسان به‌مثابه کنشگر سیاسی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

تحول سوبژکتیویتهٔ سیاسی در عصر هوش مصنوعی، فراتر از یک موضوع صرفاً فناورانه یا نظری است. این مسئله در واقع پرسشی بنیادین و وجودی دربارهٔ چیستی انسان، ماهیت آزادی و سرنوشت سیاست در جهان معاصر است. در گذشته، سوژهٔ

سیاسی به عنوان یک موجود خودآگاه، مسئول و کنشگر شناخته می‌شد که بر اساس اراده و اختیار خود می‌توانست در عرصه‌های عمومی و سیاسی حضور یابد، تصمیم بگیرد و مسیر آینده را شکل دهد. اما با ظهور هوش مصنوعی و توسعه الگوریتم‌های پیشرفته که توانمندی‌هایی فراتر از کنترل و فهم مستقیم انسان دارند، ما شاهد تحولی عمیق و شاید انقلابی در مفهوم سوژهٔ سیاسی هستیم؛ تحولی که سوژه را از یک موجود مستقل به عاملی تبدیل می‌کند که داده‌ها، پیش‌بینی‌ها و روندهای الگوریتمی رفتار او را تنظیم و کنترل می‌کنند. این گذار، که همزمان با افزایش نفوذ فناوری‌های دیجیتال و شبکه‌های اجتماعی رخ می‌دهد، به طور جدی مبانی فلسفه سیاسی مدرن را زیر سؤال می‌برد و حتی معنای خود انسان بودن را به چالش می‌کشد.

در این روند، آنچه بیشتر نگران‌کننده است، نحوهٔ اعمال قدرت در ساختارهای حکمرانی هوشمند است؛ قدرتی که دیگر صرفاً از بیرون و به صورت قهری اعمال نمی‌شود، بلکه به شکلی نرم، نفوذی و پیچیده وارد بطن سوژه می‌شود و او را از درون، بدون آنکه آگاه باشد، کنترل و هدایت می‌کند. فیلسوفانی چون شوشانا زوبوف، آنتوانت رووروی و بیونگ‌چول هان، این نکته را برجسته کرده‌اند که در عصر داده‌محوری، کنترل سیاسی به‌تدریج از شکل‌های سنتی به صورت تکنولوژیک و الگوریتمیک تبدیل شده است. الگوریتم‌ها که در لایه‌های پنهان شبکه‌های دیجیتال و سیستم‌های هوشمند کار می‌کنند، رفتارها، تصمیم‌ها و حتی احساسات انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند و امکان مقاومت و آگاهی فردی را به‌شدت محدود می‌سازند. این نوع قدرت، که به نام قدرت نرم یا قدرت غیر مستقیم شناخته می‌شود، سوژه را به موجودی پیش‌بینی‌پذیر و داده‌محور بدل می‌کند و پرسش‌های عمیقی دربارهٔ آزادی اراده، اختیار و مسئولیت فردی در شرایط نوین به وجود می‌آورد.

تحول سوبژکتیویتهٔ سیاسی در عصر هوش مصنوعی نه صرفاً یک موضوع فناورانه یا نظری، بلکه پرسشی وجودی و سرنوشت‌ساز دربارهٔ انسان، آزادی و آیندهٔ سیاست است. آنچه در این مقاله نشان داده شد، گذار تدریجی از سوژهٔ خودبنیاد، مسئول و کنشگر، به سوژه‌ای داده‌محور، پیش‌بینی‌پذیر و در معرض حکمرانی الگوریتمی است؛ گذاری که می‌تواند ریشه‌های فلسفه سیاسی مدرن و حتی معنای انسان بودن را به چالش بکشد.

همان‌گونه که فیلسوفانی چون شوشانا زوبوف، آنتوانت رووروی، بیونگ‌چول هان و دیگران نشان داده‌اند، در دل این دگرگونی، قدرت به نحوی اعمال می‌شود که نه از بیرون، بلکه از درون سوژه عبور می‌کند، او را نظارت، هدایت و مهندسی می‌کند، بی‌آنکه لزوماً خود آگاه باشد.

در این میان، اندیشهٔ هانا آرنت، چشم‌اندازی متفاوت و ژرف در اختیار ما می‌نهد. آرنت با بازتعریف مفاهیمی چون عمل و تفکر سیاسی، به ما یادآوری می‌کند که سیاست اصیل، نه در مدیریت کارآمد امور، بلکه در امکان کنش آغازگرانه، گفت‌وگوی بین‌الاذهانی و پدیدار شدن در حوزهٔ عمومی ریشه دارد. الگوریتم‌ها، هرقدر هم پیچیده باشند، نمی‌توانند «آغاز» کنند، چون فاقد تجربهٔ زیسته، تفاوت فردی و دغدغهٔ بودن با دیگرانند. از این‌رو خطر اصلی هوش مصنوعی، نه فقط جایگزینی انسان در کارها، بلکه جایگزینی کنش سیاسی با تصمیم‌های تکنوکراتیک و خالی شدن عرصهٔ عمومی از حضور انسانی است.

با این حال همان‌گونه که مقاله نشان داد، همهٔ چشم‌اندازها نسبت به آیندهٔ سوژه‌گی سیاسی در عصر هوش مصنوعی، تیره و تار نیست. راه‌حل‌هایی چون احیای سوژهٔ اگزیستانسیال (بیونگ‌چول هان)، دفاع از حق خطا و خطاپذیری (رووروی)، اعلامیهٔ جهانی حقوق شناختی بشر (زوبوف) و بازتعریف خلاقانهٔ سوژهٔ هیبریدی (کاتارینا هیلز)، نشان می‌دهند که امکان مقاومت، بازسازی و حتی نوآفرینی سوژه در دل همین بحران نیز وجود دارد. این رویکردها به ما می‌آموزند که سوبژکتیویتهٔ سیاسی نه امری ایستا، بلکه تاریخی، ترکیبی و در حال شدن است. پرسش اصلی دیگر آن نیست که آیا سوژه می‌میرد یا نه، بلکه این است که چگونه می‌توان در دل شرایط نوین، شکل‌های تازه‌ای از کنش، قضاوت و گفت‌وگو را بازآفرینی کرد.

در این میان، بازگشت به فلسفهٔ آرنتی، نه به معنای نوستالژی برای گذشته، بلکه به عنوان منشوری برای بازاندیشی سیاست و سوژه در عصر الگوریتم‌ها ضرورت می‌یابد. اگر بتوانیم از تفکر به‌مثابهٔ گفت‌وگوی اخلاقی با خود و از عمل به‌مثابهٔ آغاز و ظهور در میان دیگران دفاع کنیم، شاید هنوز بتوان سوبژکتیویته‌ای مقاوم، اخلاقی و معنادار را حفظ کرد؛ سوژه‌ای که نه قربانی خاموش فناوری، بلکه کنشگر بازاندیش دنیای دیجیتال باشد. این

نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که آیندهٔ سیاسی انسان در عصر هوش مصنوعی، نه سرنوشتی محتوم، بلکه محصول انتخاب‌ها، مقاومت‌ها و بازآفرینی‌های ماست؛ راهی که می‌توان با حفظ کرامت انسانی، بازتعریف آزادی و حفظ میدان عمومی زنده و متکثر، به آن گام برداشت. در نهایت فناوری باید در خدمت انسان و سیاستی انسانی قرار گیرد، نه بالعکس.

منابع

انصاری، منصور (۱۳۷۹) هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی، تهران، مرکز.

فوکو، میشل (۱۳۸۰) مراقبت و تنبیه: زایش زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

--------- (۱۳۹۰) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

هان، بیونگ چول (۱۳۹۶) فیلسوف فیس‌بوک: درآمدی بر اندیشه بیونگ چول هان، ترجمه علی برزگر، تهران، وب‌سایت ترجمان.

Abensour, M. (2011) *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Movement*. Polity Press.

Althusser, L. (1971) *Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards an investigation)*. In B. Brewster (Trans.), *Lenin and philosophy and other essays* (pp. 127–186). New York: Monthly Review Press.

Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace.

---------- (1958) The Human Condition. University of Chicago Press.

---------- (1961) Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. Penguin.

---------- (1978) The Life of the Mind. Harcourt.

---------- (1982) Lectures on Kant's Political Philosophy. University of Chicago Press.

BarthemeB, F., & Furbach, U. (2023) AlphaZero and Artificial Reason. Springer.

Bostrom, N., & Yudkowsky, E. (2014) The ethics of artificial intelligence. In K. Frankish & W. M. Ramsey (Eds.), The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence (pp. 316–334). Cambridge University Press.

Brunnhuber, S. (2024) *The Third Culture: The Impact of AI on Knowledge, Society and Consciousness in the 21st Century*. Springer Nature Switzerland.

Butler, J. (1990) Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Routledge.

Dennett, D. C. (1992) *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little, Brown and Company.

Dreyfus, H. L. (1972) What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason. Harper & Row.

Floridi, L. (2013) The Ethics of Information. Oxford University Press.

Foucault, M. (1982) The subject and power. Critical Inquiry, 8(4), 777–795.

Han, B.-C. (2017) Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power. Verso.

---------- (2018) The Expulsion of the Other: Society, Perception and Communication Today. Polity Press.

Hayles, N. Katherine. (2017) Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious. University of Chicago Press.

Jorion, P. (2024) L'avènement de la Singularité: L'humain ébranlé par l'intelligence artificielle. Textuel.

Kant, I. (1991) An answer to the question: What is Enlightenment? (H. B. Nisbet, Trans.). In H. Reiss (Ed.), Kant: Political Writings (pp. 54–60). Cambridge University Press. (Original work published 1784)

Kurzweil, R. (1999) The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence. Viking Press.

---------- (2005) The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. Viking Press.

Lacan, J. (1966). Écrits. Seuil.

Luger, G. F. (2025) *Artificial Intelligence: Principles and Practice*. Springer Nature Switzerland.

Minsky, M. (1986) The Society of Mind. Simon & Schuster.

Rouvroy, A. (2013) The end(s) of critique: Data behaviorism versus due process. In M. Hildebrandt & K. de Vries (Eds.), Privacy, Due Process and the Computational Turn (pp. 143–168). Routledge.

---------- (2016) Algorithmic Governmentality and the End of Critique. Transversal Texts. https://transversal.at

Rouvroy, A., & Berns, T. (2013) Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation. Réseaux, 177(1), 163–196. https://doi.org/10.3917/res.177.0163

Rouvroy, A., & Stiegler, B. (2013) The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic Governmentality to a New Rule of Law. La Deleuziana, (1), 319–336.

Searle, J. R. (1980) Minds, brains, and programs. Behavioral and Brain Sciences, 3(3), 417–424. https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756

Taylor, C. (1989) Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press.

Teuscher, C. (Ed.). (2004) Alan Turing: Life and Legacy of a Great Thinker. Springer.

Turing, A. M. (1950) Computing machinery and intelligence. Mind, 59(236), 433–460. https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433

Vallor, S. (2016) Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting. Oxford University Press.

Williamson, T. (2007) The Philosophy of Philosophy. Blackwell Publishing.

Zuboff, S. (2019) The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. PublicAffairs

.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۲۸۰- ۲۵۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل «اتوپیا» و «دیستوپیا» با روش «تاریخ مفاهیم»

محدثه تیموری*
عباس منوچهری**

چکیده

مفاهیم «اتوپیا» (آرمان- شهر) و «دیستوپیا» (ویران- شهر) در «فلسفه مدنی (سیاسی)» و «ادب سیاسی»، اهمیتی خاص دارد. تاکنون آثار زیادی درباره هر دو مفهوم به صورت متون اصلی و ثانوی نوشته و مورد نقد و تحلیل واقع شده است. علی‌رغم تمامی تحقیقات صورت‌گرفته، تاکنون پژوهشی «مفهوم‌شناسانه» با استفاده از روش «تاریخ مفاهیم» راینهارد کوزلک انجام نشده است. هدف این مقاله این است که با استفاده از روش کوزلک نشان داده شود که نمی‌توان معنای دو مفهوم اتوپیا و دیستوپیا را به معانی مشخصی تقلیل داد. این روش منجر به دیدگاهی جدید برای درک تطور مفاهیم در طول تاریخ اندیشه بشر خواهد شد. در این مقاله سعی شده تا با تأکید بر نقش زمینه و زمانه در هر دوره تاریخی، زوایای پنهان و گاه فراموش‌شده این مفاهیم بررسی شود.

واژه‌های کلیدی: اتوپیا، دیستوپیا، تاریخ مفاهیم، اندیشه سیاسی و کوزلک.

* نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران
mohadesehteymori13@gmail.com
** استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران amanoochehri@yahoo.com

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه‌ورزی، هر جا که انسان‌ها در پی راه‌حلی برای عبـور از بحـران‌هـای موجود و تحقق زندگی بهتر بوده‌اند، ردی از مفهوم اتوپیا در تفکـر آنـان قابـل مشـاهده است. متفکران مدنی- سیاسی در حوزه‌هایی همچون فلسفه سیاسی، ایدئولوژی سیاسی، الهیات سیاسی و ادبیات سیاسی عموماً در مواجهه بـا بحـران‌هـای روزگـار خـود، وضـع بدیلی را ترسیم می‌کنند و با ارائـه راهکـار، پلـی بـین ایـن دو وضـعیت مـی‌زننـد (ر.ک: اسپریگنز، ۱۴۰۱). اندیشه سیاسی را نیز می‌توان شاخص‌ترین نوع اندیشه هنجاری ارزیـابی کرد که در آن اندیشمند سیاسی با مشـاهدهٔ وضـعیت بحرانـی موجـود در تـلاش بـرای ترسیم آنچه نیست اما بهتر است باشد و یا به عبارت دیگر یک سامان مطلوب است.

مفاهیم سیاسی و اجتماعی نیز فقط ابزاری زبانی برای توصیف جهان نیستند، بلکه حامل تجربه‌های تاریخی و افق‌های انتظاری‌اند که در گذر زمان دگرگون می‌شوند. دو مفهوم «اتوپیا» و «دیستوپیا» از جمله مهم‌ترین مفاهیم در تاریخ اندیشه به شمار می‌آیند که همواره در شکل‌دهی به تخیل سیاسی بشر، ترسیم آرمان‌های رهایی‌بخش و بازنمایی هراس‌های جمعی نقشی اساسی ایفا کرده‌اند.

از آرمان‌شهر افلاطون و «آتلانتیس نو»ی بیکن گرفته تا روایت‌های دیستوپیایی قرن بیستم، این مفاهیم پیوسته بازتاب‌دهنده نسبت اندیشه و تاریخ بوده‌اند.

با وجود اهمیت گسترده این مفاهیم، اغلب پژوهش‌های موجود یا به بازنمایی صرف متون کلاسیک بسنده کرده‌اند یا بدون توجه به تحولات معناییِ آن‌ها، اتوپیا و دیستوپیا را مفاهیمی ثابت در نظر گرفته‌اند. این در حالی است که تجربه‌های تاریخی -از خوش‌بینی به پیشرفت در قرون هجدهم و نوزدهم تا واقعیت جنگ‌ها و توتالیتاریسم در قرن بیستم- به‌خوبی نشان می‌دهند که معانی این مفاهیم همواره در بستر تحولات اجتماعی و سیاسی تغییر یافته‌اند. از همین رو، برای فهم دقیق اتوپیا و دیستوپیا باید رویکردی به کار بست که بتواند تاریخ دگرگونی‌های معناییِ آن‌ها را آشکار سازد.

روش «تاریخ مفهومی» که توسط راینهارت کوزلک بسط یافته، چارچوبی مناسب برای این کار فراهم می‌کند. این روش با تأکید بر رابطه‌ی متقابل زبان و تجربه‌ی تاریخی، نشان می‌دهد که مفاهیم نه تنها بازتاب‌دهنده واقعیت‌های اجتماعی‌اند، بلکه

خود نیز در ساختن افق‌ها، انتظارات جمعی و سازمان‌دهی کنش‌های سیاسی نقش دارند. بدین ترتیب، مطالعه اتوپیا و دیستوپیا در پرتو تاریخ مفهومی، امکانی برای درک عمیق‌تر نسبت این مفاهیم با تجربه‌های تاریخی و بحران‌های سیاسی فراهم می‌کند.

پرسش اصلی مقاله حاضر آن است که: مفاهیم اتوپیا و دیستوپیا چگونه در بستر تحولات تاریخی و فکری دگرگون شده‌اند و این تغییرات چه دلالت‌هایی برای اندیشه سیاسی معاصر دارند؟ بر اساس این پرسش، هدف مقاله آن است که با واکاوی لایه‌های معنایی این دو مفهوم، نشان دهد که نمی‌توان این دو مفهوم را به تعاریفی ثابت فروکاست؛ بلکه باید آن‌ها را همچون مفاهیمی باز و سیال فهمید که در نسبت با زمینه‌های تاریخی معنا می‌یابند.

در راستای این هدف، مقاله به‌ترتیب به مباحث زیر می‌پردازد: نخست، پیشینه تاریخی و نظری اتوپیا و دیستوپیا در سنت اندیشه غربی مرور می‌شود؛ سپس با معرفی مبانی روش‌شناختی تاریخ مفهومی کوزلک، چارچوب نظری پژوهش تبیین می‌گردد؛ در گام بعدی، تحول معنایی اتوپیا و دیستوپیا در دوره‌های مختلف تاریخی تحلیل می‌شود و نسبت آن‌ها با تجربه‌های سیاسی و اجتماعی توضیح داده خواهد شد؛ و در پایان، نتایج این بررسی برای فهم سیاست معاصر جمع‌بندی می‌شود.

پیشینه پژوهش

تاکنون آثار مختلفی به شرح و تفسیر مفهوم اتوپیا و دیستوپیا پرداخته‌اند. روث لویتاس، جامعه‌شناس انگلیسی در دو اثر خود با نام‌های «مفهوم اتوپیا» (۱۹۳۰) و «اتوپیا به‌مثابه روش: بازسازی خیالین جامعه» (۲۰۱۳)، اتوپیاها را میل[1] به شیوهٔ بهتری برای بودن و زیستن ارزیابی کرده و بازسازی جامعه در تخیل و واقعیت را ضرورتی مبرم برای انسان‌ها می‌داند. همچنین او معتقد است که باید اتوپیاها را نه به عنوان یک هدف، بلکه در قالب یک روش مورد توجه و بررسی قرار داد. لویتاس می‌گوید: «اتوپیا، ابزاری است که محدودیت‌های گفتارهای سیاست‌گذاری دربارهٔ رشد اقتصادی و پایداری زیست‌بومی را نمایان می‌کند. اتوپیا، اندیشیدن همه‌جانبهٔ درست دربارهٔ آینده‌های ممکن را تسهیل

1. desire

می‌کند... و از ما می‌خواهد که دربارهٔ طرز تلقی خود از نیازهای بشری و پیشرفت انسانی در جهت آن آینده‌های ممکن بیندیشیم» (Levitas, 2013: 4).

کارل مانهایم (۱۹۳۶) در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت»، رابطه میان ایدئولوژی و اتوپیا را مورد توجه قرار می‌دهد. به تعبیر وی، «ایدئولوژی» و «اتوپیا» هر دو از درون کشمکش‌های سیاسی بیرون می‌آیند و با وجود تأکید فراوان بر ایدئولوژی‌ها، وی در نهایت اتوپیا را از ایدئولوژی مهم‌تر ارزیابی کرده، نسبت به از بین رفتن اتوپیاها هشدار داد؛ زیرا در صورت حذف عنصر اتوپیایی از اندیشه و عمل انسان‌ها، بشر با وضعیت ایستایی روبه‌رو خواهد شد که در آن انسان‌ها، بدل به موجوداتی بی‌جان می‌شوند (سارجنت، ۱۴۰۱: ۱۲۷).

«کارل پوپر» نیز یکی از اندیشمندانی است که به تبیین اتوپیاها پرداخته است. وی در کتاب «جامعه باز و دشمنانش» از منظر اندیشه لیبرالی، ایده حکومت و دولت افلاطونی را که به عنوان «آرمان‌شهر» شناخته شده است، نقد می‌کند. در واقع وی تعبیری ویران‌شهری (دیستوپیایی) از این آرمان‌شهر ارائه کرده است. او همچنین افلاطون و مارکس را دشمنان جامعه باز معرفی کرده، معتقد است که اتوپیاها شامل یک نقشه ساخت و قوانین تغییرناپذیر هستند و در نهایت همین دو ویژگی، دلیلی می‌شود تا اتوپیاها به نوعی اقتدارگرایی و سرکوب آزادی فردی منتهی شوند (برخمان، ۱۴۰۱: ۲۵).

یکی دیگر از اندیشمندانی که به تبیین مفهوم اتوپیا پرداخته است، «پل ریکور» است. ریکور که به‌خوبی از خطرهای تخیل آفریننده آگاهی داشت، معتقد بود که در اتوپیاها می‌توان امکانات وقوع و شکل جایگزین قدرت را مشاهده نمود. به طور کلی او برای اتوپیاها، سه کارکرد قائل است. در کارکرد اول که دارای بعد اجتماعی نیز هست، اتوپیا کاوش در امر ممکن ترسیم می‌شود. در کارکرد دوم که دارای بعد سیاسی است، اتوپیا می‌تواند فاصله لازم برای نقد جامعه، ایدئولوژی یا درهم شکستن وضعیت موجود را فراهم کند و یا حتی به مشروعیت‌بخشی برای قدرت کمک کند. در نهایت در کارکرد سوم که در آن وجه منفی اتوپیا مدنظر ریکور است، اتوپیا به نوعی خیال‌پردازی و گریز به سمت خیال منتهی خواهد شد (محمودی و دیگران، ۱۴۰۱: ۳۴۵).

ولفگانگ بیستر فلد[1] (۱۹۷۲) در کتاب «آرمان‌شهر ادبی/ داستانی»، تاریخ اتوپیا را به‌هیچ‌وجه موازی با مفهوم آن نمی‌داند. به تعبیر وی، هرچند این پدیده بسیار قدیمی است، می‌توانیم «Politeia» افلاطون را به عنوان اولین آرمان‌شهر ساخته‌شده عقلانی در نظر بگیریم. کلمه‌ای را که نام این ژانر را به آن می‌دهند، توماس مور در سال ۱۵۱۶ ابداع کرد: «اما اگر این واژه/ اصطلاح به معنای «هیچ‌جا» یا دست‌کم «نه اینجا» بود، سؤال کلی درباره امکان تحقق جامعه‌ای مانند جامعه اتوپیست‌ها مطرح می‌شد» (Biesterfeld, 1982: 5).

هیلترود گنوگ[2] (۱۹۹۹) نیز در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم اتوپیا و رمان اتوپیایی» اشاره می‌کند که در آغاز ادب اتوپیایی، ایده نظم جامعه‌ای ساختارمند و عقلانی وجود داشت که در «بهترین حالت» خود، جامعه انسانی شاد را ممکن می‌سازد. به باور گنوگ در این نوع آثار، آرمان‌شهر درخواستی برای بیان دلیل در تاریخ است.

دیرک اتو[3] (۱۹۹۴)، پژوهشگر آلمانی در پژوهشی با عنوان «مدل دولت آرمان‌گرایانه پولیتی (جمهور) افلاطون از منظر اورول در ۱۹۸۴: بحثی در ارزیابی اتهام توتالیتاریسم علیه افلاطون»، اتهام توتالیتاریسم توسط پوپر و اورول به افلاطون را مورد سنجش قرار داده است. به تعبیر اتو، برخلاف این اتهام، گنجاندن پیشینهٔ تاریخی و زندگی‌نامه‌ای و همچنین بقیه آثار افلاطون، استدلال‌های متقابل مهمی را به وجود می‌آورد که می‌توان از آنها برای نشان دادن اینکه Politeia باید به عنوان یک طرح دولتی آرمان‌گرایانه و آرمانی، نه به عنوان یک برنامه سیاسی عینی درک شود، استفاده کرد. برنامه‌ای که باید در واقعیت اجرا شود که هدف آن، ایجاد یک اصل نظارتی، یک مرجع اخلاقی دستوردهنده است. با این حال اینکه آیا این رویکرد می‌تواند اهمیت مکانیسم‌های کنترل متمایز در Politeia و طراحی سیستمی را که فراتر از تنظیم صرف یک اصل نظارتی است رعایت کند، جای سؤال و بررسی دارد.

کوزلک (۲۰۰۲) خود نیز در کتاب «روش تاریخ مفهومی: زمان‌بندی تاریخ و

1. Wolfgang Biesterfeld
2. Hiltrud Gnüg
3. Dirk Otto

سامان‌دهی مفاهیم[1]»، مفهوم اتوپیا را به طور مختصر بررسی کرده است. او اتوپیا را به عنوان یک مفهوم چندبعدی با ظرفیت‌های متعدد توصیف کرده و با بررسی کتاب «سال ۲۴۴۰» اثر لویی سباستین مرسیه، به دنبال درک ایده مرکزی این اثر، با در نظر داشتن تغییراتی همچون شرایط کلی روشنگری در فرانسه و شروع اعتراض‌ها در آمریکا علیه انگلستان است. مرسیه در این کتاب، پاریس سال ۲۴۴۰ را به تصویر می‌کشد که تحولات گوناگونی همچون توسعه علم و فناوری، برابری جنسیتی، دموکراسی و حذف تبعیض طبقاتی را به خود دیده است. به اعتقاد کوزلک، در این نوع از اتوپیاها، آیندهٔ توصیف‌شده ماحصل ذهن نویسندگانی است که در تلاشند تا نقاط اتصالی بین زمان حال و آیندهٔ موجود در ذهن خود ایجاد کنند. به عبارتی آنچه در اتوپیاها دیده می‌شود، جبران مشکلات وضعیت کنونی است که متفکر یا نویسنده، آن را تشخیص داده است. همچنین وی، کتاب «سال ۲۴۴۰» مرسیه را نمودی روشن از فلسفه پیشرفت و کمال‌پذیری انسان و شاه‌کلید قرن هجدهم ارزیابی می‌کرد. می‌توان اتوپیاها را نیز مستقیماً در راستای اهداف فیلسوفان و روشن‌فکران در هر دورهٔ تاریخی درک کرد. اما نکته حائز اهمیت برای کوزلک این است که در ضمن فراموش نکردن محتوای پیشگویانه برخی از اتوپیاها دربارهٔ آیندهٔ دور، این مسئله را نیز باید مدنظر داشت که فراز و فرودهای تاریخ برای انسان‌ها کاملاً قابل پیش‌بینی نیستند و می‌توان متفاوت از آن چیزی باشد که تصور می‌شود.

پیشینه پژوهش

تاکنون آثار مختلفی به شرح و تفسیر مفهوم اتوپیا و دیستوپیا پرداخته‌اند. روث لویتاس، جامعه‌شناس انگلیسی در دو اثر خود با نام‌های «مفهوم اتوپیا» (۱۹۳۰) و «اتوپیا به‌مثابه روش: بازسازی خیالین جامعه» (۲۰۱۳)، اتوپیاها را میل[2] به شیوهٔ بهتری برای بودن و زیستن ارزیابی کرده و بازسازی جامعه در تخیل و واقعیت را ضرورتی مبرم برای انسان‌ها می‌داند. همچنین او معتقد است که باید اتوپیاها را نه به عنوان یک هدف، بلکه

1. The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts
2. desire

در قالب یک روش مورد توجه و بررسی قرار داد. لویتاس می‌گوید: «اتوپیا، ابزاری است که محدودیت‌های گفتارهای سیاست‌گذاری دربارهٔ رشد اقتصادی و پایداری زیست‌بومی را نمایان می‌کند. اتوپیا، اندیشیدن همه‌جانبهٔ درست دربارهٔ آینده‌های ممکن را تسهیل می‌کند... و از ما می‌خواهد که دربارهٔ طرز تلقی خود از نیازهای بشری و پیشرفت انسانی در جهت آن آینده‌های ممکن بیندیشیم» (Levitas, 2013: 4).

کارل مانهایم (۱۹۳۶) در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت»، رابطه میان ایدئولوژی و اتوپیا را مورد توجه قرار می‌دهد. به تعبیر وی، «ایدئولوژی» و «اتوپیا» هر دو از درون کشمکش‌های سیاسی بیرون می‌آیند و با وجود تأکید فراوان بر ایدئولوژی‌ها، وی در نهایت اتوپیا را از ایدئولوژی مهم‌تر ارزیابی کرده، نسبت به از بین رفتن اتوپیاها هشدار داد؛ زیرا در صورت حذف عنصر اتوپیایی از اندیشه و عمل انسان‌ها، بشر با وضعیت ایستایی روبه‌رو خواهد شد که در آن انسان‌ها، بدل به موجوداتی بی‌جان می‌شوند (سارجنت، ۱۴۰۱: ۱۲۷).

«کارل پوپر» نیز یکی از اندیشمندانی است که به تبیین اتوپیاها پرداخته است. وی در کتاب «جامعه باز و دشمنانش» از منظر اندیشه لیبرالی، ایده حکومت و دولت افلاطونی را که به عنوان «آرمان‌شهر» شناخته شده است، نقد می‌کند. در واقع وی تعبیری ویران‌شهری (دیستوپیایی) از این آرمان‌شهر ارائه کرده است. او همچنین افلاطون و مارکس را دشمنان جامعه باز معرفی کرده، معتقد است که اتوپیاها شامل یک نقشه ساخت و قوانین تغییرناپذیر هستند و در نهایت همین دو ویژگی، دلیلی می‌شود تا اتوپیاها به نوعی اقتدارگرایی و سرکوب آزادی فردی منتهی شوند (برخمان، ۱۴۰۱: ۲۵).

یکی دیگر از اندیشمندانی که به تبیین مفهوم اتوپیا پرداخته است، «پل ریکور» است. ریکور که به‌خوبی از خطرهای تخیل آفریننده آگاهی داشت، معتقد بود که در اتوپیاها می‌توان امکانات وقوع و شکل جایگزین قدرت را مشاهده نمود. به طور کلی او برای اتوپیاها، سه کارکرد قائل است. در کارکرد اول که دارای بعد اجتماعی نیز هست، اتوپیا کاوش در امر ممکن ترسیم می‌شود. در کارکرد دوم که دارای بعد سیاسی است، اتوپیا می‌تواند فاصله لازم برای نقد جامعه، ایدئولوژی یا درهم شکستن وضعیت موجود را

فراهم کند و یا حتی به مشروعیت‌بخشی برای قدرت کمک کند. در نهایت در کارکرد سوم که در آن وجه منفی اتوپیا مدنظر ریکور است، اتوپیا به نوعی خیال‌پردازی و گریز به سمت خیال منتهی خواهد شد (محمودی و دیگران، ۱۴۰۱: ۳۴۵).

ولفگانگ بیستر فلد[1] (۱۹۷۲) در کتاب «آرمان‌شهر ادبی/ داستانی»، تاریخ اتوپیا را به‌هیچ‌وجه موازی با مفهوم آن نمی‌داند. به تعبیر وی، هرچند این پدیده بسیار قدیمی است، می‌توانیم «Politeia» افلاطون را به عنوان اولین آرمان‌شهر ساخته‌شده عقلانی در نظر بگیریم. کلمه‌ای را که نام این ژانر را به آن می‌دهند، توماس مور در سال ۱۵۱۶ ابداع کرد: «اما اگر این واژه/ اصطلاح به معنای «هیچ‌جا» یا دست‌کم «نه اینجا» بود، سؤال کلی درباره امکان تحقق جامعه‌ای مانند جامعه اتوپیست‌ها مطرح می‌شد» (Biesterfeld, 1982: 5).

هیلترود گنوگ[2] (۱۹۹۹) نیز در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم اتوپیا و رمان اتوپیایی» اشاره می‌کند که در آغاز ادب اتوپیایی، ایده نظم جامعه‌ای ساختارمند و عقلانی وجود داشت که در «بهترین حالت» خود، جامعه انسانی شاد را ممکن می‌سازد. به باور گنوگ در این نوع آثار، آرمان‌شهر درخواستی برای بیان دلیل در تاریخ است.

دیرک اتو[3] (۱۹۹۴)، پژوهشگر آلمانی در پژوهشی با عنوان «مدل دولت آرمان‌گرایانه پولیتی (جمهور) افلاطون از منظر اورول در ۱۹۸۴: بحثی در ارزیابی اتهام توتالیتاریسم علیه افلاطون»، اتهام توتالیتاریسم توسط پوپر و اورول به افلاطون را مورد سنجش قرار داده است. به تعبیر اتو، برخلاف این اتهام، گنجاندن پیشینهٔ تاریخی و زندگی‌نامه‌ای و همچنین بقیه آثار افلاطون، استدلال‌های متقابل مهمی را به وجود می‌آورد که می‌توان از آنها برای نشان دادن اینکه Politeia باید به عنوان یک طرح دولتی آرمان‌گرایانه و آرمانی، نه به عنوان یک برنامه سیاسی عینی درک شود، استفاده کرد. برنامه‌ای که باید در واقعیت اجرا شود که هدف آن، ایجاد یک اصل نظارتی، یک مرجع اخلاقی دستوردهنده است. با این حال اینکه آیا این رویکرد می‌تواند اهمیت مکانیسم‌های

1. Wolfgang Biesterfeld
2. Hiltrud Gnüg
3. Dirk Otto

کنترل متمایز در Politeia و طراحی سیستمی را که فراتر از تنظیم صرف یک اصل نظارتی است رعایت کند، جای سؤال و بررسی دارد.

کوزلک (۲۰۰۲) خود نیز در کتاب «روش تاریخ مفهومی: زمان‌بندی تاریخ و سامان‌دهی مفاهیم[1]»، مفهوم اتوپیا را به طور مختصر بررسی کرده است. او اتوپیا را به عنوان یک مفهوم چندبعدی با ظرفیت‌های متعدد توصیف کرده و با بررسی کتاب «سال ۲۴۴۰» اثر لویی سباستین مرسیه، به دنبال درک ایده مرکزی این اثر، با در نظر داشتن تغییراتی همچون شرایط کلی روشنگری در فرانسه و شروع اعتراض‌ها در آمریکا علیه انگلستان است. مرسیه در این کتاب، پاریس سال ۲۴۴۰ را به تصویر می‌کشد که تحولات گوناگونی همچون توسعه علم و فناوری، برابری جنسیتی، دموکراسی و حذف تبعیض طبقاتی را به خود دیده است. به اعتقاد کوزلک، در این نوع از اتوپیاها، آیندهٔ توصیف‌شده ماحصل ذهن نویسندگانی است که در تلاشند تا نقاط اتصالی بین زمان حال و آیندهٔ موجود در ذهن خود ایجاد کنند. به عبارتی آنچه در اتوپیاها دیده می‌شود، جبران مشکلات وضعیت کنونی است که متفکر یا نویسنده، آن را تشخیص داده است. همچنین وی، کتاب «سال ۲۴۴۰» مرسیه را نمودی روشن از فلسفه پیشرفت و کمال‌پذیری انسان و شاه‌کلید قرن هجدهم ارزیابی می‌کرد. می‌توان اتوپیاها را نیز مستقیماً در راستای اهداف فیلسوفان و روشن‌فکران در هر دورهٔ تاریخی درک کرد. اما نکته حائز اهمیت برای کوزلک این است که در ضمن فراموش نکردن محتوای پیشگویانه برخی از اتوپیاها دربارهٔ آیندهٔ دور، این مسئله را نیز باید مدنظر داشت که فراز و فرودهای تاریخ برای انسان‌ها کاملاً قابل پیش‌بینی نیستند و می‌توان متفاوت از آن چیزی باشد که تصور می‌شود.

روش پژوهش

انگلیسی‌زبانان، نئولوژیزم یا نوواژه و واژه ابداعی را در قرن ۱۸ از «néologisme» فرانسوی به عاریت گرفتند. ریشه‌های این واژه به یونان باستان یعنی «neos» به معنای جدید و «logos» بازمی‌گردد. به طور کلی می‌توان از سه گروه نئولوژیزم نام برد:

۱. نئولوژیزم‌های لغوی یا واژگانی: آن دسته از کلمات جدیدی هستند که برای

1. The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts.

نام‌گذاری مفاهیم جدید یا ترکیب مفاهیم قبلی ایجاد شده‌اند.

۲. نئولوژیزم‌های معنایی: دلالت بر آن دسته از واژگان از پیش موجود می‌کنند که در زمینهٔ فرهنگی جدیدی به کار گرفته می‌شوند.

۳. نئولوژیزم‌های اشتقاقی: حاصل تغییراتی از یک کلمهٔ دیگر هستند.

واژه اتوپیا، یک نئولوژیزم لغوی است که در سال ۱۵۱۶، توماس مور آن را برای عنوان کتابی که یک سرزمین خیالی را توصیف می‌کند، ابداع کرد. این واژه از ریشه یونانی «topos» به معنای مکان یا جا و u از پیشوند ou به معنی نه یا نفی آمده است. با ترجمه کتاب مور، این واژه به‌سرعت وارد دیگر زبان‌های اروپایی شد و در آثار گوناگون به کار رفت. «اتوپیا»، مفهومی است که با ایجاد فاصله نظری از وضعیت کنونی، امکان نقد و ارائه چشم‌اندازی مطلوب را فراهم می‌کند و به همین دلیل تعمق در این مفاهیم حائز اهمیت است. واژه دیستوپیا نیز یک نئولوژیزم اشتقاقی است که جان استوارت میل در سال ۱۸۶۸ برای توصیف وضعیتی بیش از اندازه بد که در مقابل اتوپیا قرار می‌گیرد، انتخاب کرد. میل از واژه «dystopia»، مترادف با «cacotopia» استفاده کرد که خود یک نئولوژیزم بود که جرمی بنتام ابداع کرده بود. «dys» از یونانی «dus» می‌آید و به معنای بیمار، بد و غیر طبیعی است. در یونانی نیز «kako» برای اشاره به چیزی ناخوشایند و نادرست به کار برده می‌شود (Vieira, 2010: 116).

امروزه دیستوپیا نیز به عنوان یک مفهوم، جایگاه خاصی در ادبیات سیاسی دارد. هرچند با گسترش ایدهٔ «ترقی» در عصر روشنگری، توجه به پیشرفت علم و فناوری در حوزه‌های مختلف مبذول شد، در قرن بیستم بعد از وقوع دو جنگ جهانی و بروز بحران‌های اقتصادی، عده‌ای از فلاسفه و اندیشمندان درباره حالت اتوپیایی تردید کردند. به موازات این تغییرات شکل‌گرفته، آثاری همچون «ما» (۱۹۲۱) از یوگنی زامیاتین، «دنیای قشنگ نو» (۱۹۳۲) از آلدوس هاکسلی، «نوزده هشتاد و چهار» (۱۹۴۹)، «مزرعه حیوانات» (۱۹۴۵) از جورج اورول و «فارنهایت ۴۵۱» (۱۹۵۳) از ری بردبری منتشر شد. نویسندگانِ این ژانر ادبی با ترسیم وضعیتی در آینده که به‌مراتب از وضعیت کنونی فاجعه‌آمیزتر است، به خوانندگان خود این هشدار را می‌دهند که در صورت تداوم، تحقق

این شرایط آنچنان بعید و دور از دسترس به نظر نمی‌رسد.

با وجود سابقهٔ انکارناپذیر این مفاهیم در تاریخ اندیشه، در چند دهه اخیر نسبت به پتانسیل‌ها و نقش مثبت آنان در فلسفهٔ سیاسی، تردیدهایی جدی مطرح شده است. این مقاله به بررسی این پرسش می‌پردازد که مفهوم اتوپیا و دیستوپیا دارای چه وجوه و امکانات درونی است؟ آیا می‌توان این دو مفهوم را در طول تاریخ اندیشه بشر به یک معنای مشخص محدود کرد تا از این طریق، تمامی جنبه‌های سازنده و انتقادی موجود در آنان یکسره انکار شود؟ این پژوهش با بررسی جایگاه مفهوم اتوپیا و دیستوپیا در اندیشهٔ متفکرانی همچون افلاطون، مور و بلوخ، به دنبال نشان دادن این است که امکان نادیده گرفتن نقش هنجاری اتوپیا در فلسفه سیاسی، با تردیدهایی جدی روبه‌رو است؛ زیرا اتوپیاها با ارتقای چشم‌انداز زندگی بهتر برای انسان‌ها، از محدودیت‌های زمان و مکان کنونی فراتر رفته، امید و میل به ایجاد تغییر را پدید می‌آورند.

روش تاریخ مفاهیم و رویکرد متن

در اینجا از روش «تاریخ مفهوم» *راینهارت کوزلک* برای واکاوی دو مفهوم اتوپیا و دیستوپیا استفاده می‌کنیم. در این روش، از تحلیل زبانی- تاریخی در مطالعه روابط و شرایط اجتماعی گذشته استفاده می‌شود تا لایه‌های جدیدی از مفاهیم یا بهتر است بگوییم لایه‌های معنایی به‌جامانده در فرآیندهای تغییر تاریخی آشکار می‌شود. کوزلک معتقد است که بدون مفاهیم، جامعه و عرصه‌های سیاسی کنش، موجودیت نخواهند داشت. او همچنین مطالعات صرفاً زبان‌شناسانه را نقد کرده و در ضمن بررسی اطلاعات زبان‌شناسانه، خواهان توجه به داده‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی است. به تعبیر وی، معنای مفاهیم کلاسیک در تاریخ آنها نهفته است. او این تعبیر را اینگونه توضیح می‌دهد که میان شرایط تاریخی و منظور متفکر از به کار بردن هر مفهوم، رابطه‌ای مهم برقرار است که بیانگر معنای مفهوم برای مخاطبان زمان متفکر نیز بوده است (Koselleck, 1982: 410).

برخی، مورخ مفاهیم را همچون «زمین‌شناسی» دانسته‌اند که در حال جست‌وجو در میان لایه‌های مختلف خاک است. بر همین اساس برای هر مفهوم می‌توان سه لایه معنایی قائل بود: معنای حاضر، معنای سابق و معنای اسبق. برای نمونه مفهوم دموکراسی در هر بافت

تاریخی، معنایی مختص به همان دوره از تاریخ را دارد. دموکراسی در جمهوری وایمار به دلیل بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در ذهن عموم مردم به عنوان یک نظام سیاسی ناکارآمد تلقی می‌شد و به‌موازات آن در برخی از دوران نیز بازتاب‌دهنده یک حکومت مردمی کارآمد بوده است (ر.ک: Hassing, 2015).

اتوپیا و دیستوپیا را نیز می‌توان مفاهیمی دانست که در زمینه‌های تاریخی و فرهنگی متفاوت، فراز و فرودهایی را تجربه کرده است که بازتاب‌دهنده روح آن دوران و مؤلفان آن آثار بوده است. به اعتقاد ریکور، از آنجایی که انسان‌ها معمولاً وسوسه می‌شوند تا توانایی امکان زندگی در شرایط متفاوت از حال حاضر را دور از دسترس بدانند، اتوپیاها با ایجاد حس تردید، این امر به ظاهر طبیعی را درهم می‌شکنند و همچون اپوخه[1] هوسرل از انسان می‌خواهند که فرض‌هایی را که درباره واقعیت دارد، به حالت تعلیق درآورند (ریکور، ۱۳۹۹: ۴۷۲).

روش کوزلک نیز رویکردی برای بررسی تاریخ محسوب می‌شود که در آن از تحلیل زبان در مطالعهٔ روابط و شرایط اجتماعی استفاده می‌شود. ما در این مقاله با محوریت قرار دادن مفهوم اتوپیا، صرفاً خواهان ریشه‌شناسی آن نیستیم، بلکه هدف از انتخاب این روش، درک تأثیر تغییرات تاریخی و روابط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بر مفهوم اتوپیا در هر یک از دوره‌های مورد بحث است.

راینهارت کوزلک، با بسط ایدهٔ تاریخ مفاهیم که در زبان آلمانی «Begriffsgeschichte» و در زبان انگلیسی «conceptual history» و «history of concepts» ترجمه شده است، برداشتی متفاوت نسبت به بررسی تاریخ اندیشه ارائه داد. او با تمایز قائل شدن میان امر تاریخ و علم تاریخ، مفهوم و واژه معتقد است: «زبان و واقعیت تاریخی را نمی‌توان جدا از هم بررسی کرد. بازسازی گذشته به‌طور حتم به معنای بازسازی زبان است و به دلیل همین واقعیت ساده که ترجمه تجربه‌ها تنها زمانی فهم‌شدنی است که مفاهیم، درست به کار روند» (کوزلک، ۱۴۰۱: ۲۶). او با تبیین تحولات مفهومی و بررسی دگرگونی مفاهیم در طول زمان، خواهان فهم دقیق‌تری از تاریخ سیاسی اجتماعی است که در آن به صورت در زمان و همزمان از منظری تاریخی شاهد کاوشی تبارشناختی از مفاهیم هستیم. به عبارت

1. epoche

دیگر تاریخ مفهومی از منظر روش‌شناسانه در تلاش است تا با تفسیر منازعات سیاسی اجتماعی، به درکی متقابل از اثرگذاری مفاهیم بر تحولات تاریخی و بالعکس برسد.

در این روش در سطح تحلیل در زمانی، شاهد بررسی خاستگاه‌ها و تحول مفاهیم به صورت منفرد هستیم و در سطح تحلیل هم‌زمانی، تاریخ ساختاری روندها با تأکید بر برساختن و جابه‌جایی میدان‌های معنایی مورد توجه قرار می‌گیرد (جزائی و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۸). بر همین اساس مفاهیم، محل تجمع تجربه‌های تاریخی در نظر گرفته می‌شوند و حتی اگر یک مفهوم از نظر واجی و آوایی همچون گذشته باقی بماند، می‌تواند در هر دوره تاریخی بر اساس تجربه‌ها و انتظارات، معنایی متفاوت از دوره پیشین داشته باشد. کوزلک در این روش با در نظر داشتن بحث امتزاج افق‌های گادامر، بر ضرورت اجتناب از تحمیل فهم امروزین از مفاهیم به همان مفاهیم در گذشته نیز تأکید دارد (Chignola, 2002: 522).

اما به طور کلی هرچند واژه «اتوپیا» را توماس مور ابداع کرده است، نمی‌توان اندیشیدن به اتوپیا را محدود به تاریخ انتشار رسالهٔ مور کرد. با پیگیری رد اتوپیاها در تاریخ می‌توان از اتوپیای مور، آتلانتیس نو بیکن، شهر خدای آگوستین، همپرسه جمهوری افلاطون گذر کرد و حتی به تصویر عصر طلایی در آثار هیسود رسید. هیسود، دورانی را توصیف می‌کند که در آن: «زمینِ حاصل‌خیز به طور خودجوش، انواع نعمت‌ها را بی‌دریغ در اختیار آدمیان قرار می‌داد و آدمیان در قالب گروه‌های مختلف در رفاه و آسایش روی زمین می‌زیستند، هیچ کم و کسری نداشتند و مورد عنایت خدایان مقدس بودند» (Hesiod, 2018: 21-109). اما برخی از محققان این حوزه معتقدند که می‌توان رد اتوپیا را نه‌تنها در آثار مختلف، بلکه در نوع بشر جست‌وجو کرد. به عبارتی هر جا که انسان‌ها، وضعیت و جامعه‌ای مطلوب را تصور می‌کنند که خالی از مشکلات کنونی است، عنصری اتوپیستی در تفکر آنان قابل مشاهده است. اتوپیا، یک نگرش و نوعی واکنش به حال نامطلوب و آرزویی برای غلبه بر همه دشواری‌ها، با تصور گزینه‌های ممکن در نظر گرفته می‌شود (Vieira, 2010: 6).

تاریخ مفهوم «اتوپیا[1]»

اتوپیای افلاطون

شرایط سیاسی، اجتماعی‌ای که در دوران زندگی افلاطون حاکم بود، تأثیر انکارناپذیری در شکل‌گیری اندیشه‌اش داشت. او شاهد جنگ‌های پلوپونزی، شکست آتن، به حاشیه رفتن قانون و اخلاقیات، گسترش فساد و در نهایت محاکمه و مرگ سقراط بود (هلد، ۱۴۰۱: ۵۳). برخی، همپرسه «جمهوری» (حدود ۳۷۰-۳۶۰ ق.م) را نخستین اثر اتوپیایی باقی‌مانده می‌دانند که در آن به طور دقیق نهادهای یک نظام اجتماعی آرمانی شرح داده شده است. افلاطون، جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن «فیلسوف- شاه»، پولیس را برای هدفی خاص سامان می‌دهد و هر یک از طبقات دیگر، وظیفه مشخصی را بر عهده دارند که برای ایفای هرچه بهتر آن آموزش دیده‌اند. جمهوریِ آرمانی را که افلاطون، زوایایش را طرح‌ریزی می‌کند، تنها نمی‌توان روشی عقلانی برای توانمند ساختن انسان‌ها در جهت یک زندگی خوب دانست، بلکه آن را می‌توان شکلی از یک سازمان اجتماعی جاودانه، نیک و بی‌زمان نیز در نظر آورد (پی. وینر، ۱۳۹۹: ۱۴).

افلاطون در این اثر روایت می‌کند که گلاوکن به سقراط می‌گوید: «آیا جامعه‌ای که طرحش را ریختی و اصول اساسی‌اش را تشریح کردی، ممکن است به‌راستی به وجود آید؟ و اگر ممکن است، چگونه می‌توان آن را به وجود آورد؟» سقراط، بهانه‌هایی می‌آورد که از پاسخ دادن به پرسش طفره رود. اما گلاوکن از اصرار دست برنمی‌دارد و می‌گوید: «همهٔ آن مزیت‌ها، چه سودی دارد اگر تحقق چنان جامعه‌ای، امکان‌پذیر نباشد؟» در نهایت سقراط پاسخ می‌دهد: «بسیار خوب. ولی نخست باید به یاد بیاوریم که ما در جست‌وجوی عدل و ظلم و بررسی ماهیت هر یک از آنها به این نقطه رسیده‌ایم... وقتی ماهیت عدالت را یافتیم، آیا چشم خواهیم داشت که عادل، هیچ‌گونه فرقی با آن نداشته باشد و به عبارت دیگر، عین عدالت باشد؟ یا به همین قدر خرسند خواهیم بود که او به حد امکان به عدالت نزدیک و از قابلیت عدالت بیش از دیگران بهره‌مند باشد؟... مراد ما

1. utopia

همین بود، نه اینکه ثابت کنیم که آن نمونه‌ها را در جهان واقعیت نیز می‌توان یافت... ما نیز با اندیشه و سخن، تصویری ساختیم از جامعه‌ای کامل به معنی راستین... پس اگر نتوانیم ثابت کنیم که چنان جامعه‌ای ممکن است به مرحلهٔ واقعیت درآید، این امر دلیل نارسایی تصویر ماست؟... آیا ممکن است چیزی همان‌گونه که با سخن می‌توان توصیفش کرد، به مرحلهٔ عمل درآید؟ یا اقتضای طبیعتِ عمل این است که عمل همواره از حقیقت دورتر است تا سخن، حتی آنجا که چنین به نظر نیاید؟... بنابراین از من مخواه ثابت کنم که آنچه با سخن وصف کردم، درست به همان کیفیت قابل اجراست. اگر بتوانیم روشن کنیم که ممکن است دولتی به وجود آورد که به حد امکان به آنچه توصیف کرده‌ایم، شبیه باشد، در آن صورت خرسند خواهیم شد... که تقاضای تو را برآورده و ثابت کرده‌ایم که اجرای طرح ما امکان‌پذیر است» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۲۷۰).

همچنین باید در نظر داشت که چون افلاطون می‌دانست که اتوپیای مدنظرش با آن شرایط مشخص‌شده، در واقعیت امکان تحقق ندارد، بعدها در کتاب «قوانین»، نظام سیاسی قانون‌محور را جایگزین حکیم‌محور کرد، تا این بار از طریق قانون، سامان سیاسی مدنظر خود را متحقق کند.

اتوپیای توماس مور

بسیاری، رساله مور را نقطه عطفی در مطالعات اتوپیایی در نظر می‌گیرند. توماس مور در رساله خود با نام «در باب بهترین کشور مشترک‌المنافع و جزیره نوین اتوپیا: رساله‌ای طلایی که حداقل سرگرم‌کننده است» یا همان «اتوپیا»، جامعه‌ای را توصیف می‌کند که دارای قوانین دقیق و سلسله‌مراتب شاهنشاهی مشخص است. او با ابداع واژه اتوپیا به گسترس این ایده رونق بخشید.

در قرن شانزدهم، زمانی که مور به نوشتن رساله خود مشغول بود، به واسطه رنسانس، تغییرات اساسی در جهان در حال وقوع بود. این دوران با آشوب‌های مذهبی و ظهور دو سنت متضاد، یعنی فردگرایی پروتستانی که لوتر آن را نمایندگی می‌کرد و مشیت‌گرایی کالونی همراه بود. همچنین شاهد شورش گروه‌های مختلف در پی تغییرات اقتصادی، توسعه شهرها، پیدایش دولت‌های بزرگ‌تر و سفرهای دریایی که منجر به انتقال منابع عظیم طلا و نقره از قاره‌های دیگر به اروپا شد، هستیم (منوچهری، ۱۴۰۲:

۲۲). اتوپیای مور را نیز باید دقیقاً در همین مختصات درک کرد. او در بین سطور رساله‌اش به خوانندگان خود این نوید را می‌دهد که بدون هیچ‌گونه نیاز به کمک وحی، انسان‌ها خود به‌تنهایی توانایی خلق چنین جهان آرمانی را دارند؛ ایده‌ای که به غایت متأثر از روح آن دوران و توجه به مفهوم پیشرفت بود.

برخی اثر مور را دادخواستی علیه اشرافیت روزگار خود دانسته‌اند. آرمان‌شهری که مور به آن می‌پردازد، در مقایسه با شرایط شهروندان انگلیسی در آن مقطع زمانی، زندگی بهتری برای اعضایش فراهم می‌کند. سیاست‌های اجتماعی موجود در کتاب نیز به‌نوعی راه‌حلی آرمانی برای بحران‌های اقتصادی و فقر موجود در آن قرن بود. مور بر مدارای مذهبی، برابری، حق برخورداری از اوقات فراغت و آموزش از سنین کودکی تأکید داشت. در بررسی کتاب باید به معمای نهفته در کلمات توجه داشت. برای مثال مور، رودخانهٔ اصلی را آنیدروس نامیده است که به معنای بی‌آبی است و یا نام خانوادگی شخصی که اتوپیا را توصیف می‌کند، هایثلودوس است که به معنای سخن‌گوی مهمل‌گو است. به عبارتی می‌توان نتیجه گرفت که مور، خود متوجه این مسئله شده بود که بیش از حد جدی گرفتن اتوپیاها می‌تواند خطرناک باشد (سارجنت، ۱۴۰۱: ۲۹-۳۰).

به طور کلی راجر. ال امرسن، ویژگی‌های اصلی اتوپیاهای قرن شانزدهم را اینگونه توصیف می‌کند: «جامعه‌ای بی‌زمان و ایستا که در آن تاریخ، فاقد اهمیت است، الگوهای توتالیتر کنترل و نظارت، وجود جامعه در زمان حال اما در جایی دور و کشف‌نشده، علاقه به کمونیسم یا دین طبیعی و غلبه بر معضل نارسایی‌های اقتصادی از طریق کنترل شدید تولید و توزیع» (پی‌وینر، ۱۳۹۹: ۲۰).

به عبارتی اتوپیاهای قرن شانزدهمی را می‌توان همچون وضع بدیلی در نظر گرفت که خالقانش با تشخیص بحران‌های روزگار خود در تلاش بودند تا برای خوانندگانشان، جهانی متفاوت را به تصویر بکشند که امکان تحققش به دست انسان‌ها، آنچنان دور از دسترس نیست. ضمن اینکه باید در نظر داشت بدون تردید امروز اتوپیای مور برای خواننده قرن بیست‌ویکمی دارای معنای متفاوتی نسبت به چند قرن پیش است.

با در نظر داشتن تمامی نکات یادشده، مور آخرین بند کتاب خود را اینگونه به پایان می‌برد: «در عین حال ضمن آنکه به سختی می‌توانم با تمام آنچه او گفت، موافق باشم،

هرچند او دانش مردی با تجربهٔ بسیار در امور انسانی است، با این همه با طیب‌خاطر اعتراف می‌کنم که در جمهوری اتوپیایی، ویژگی‌هایی هست که من نه انتظار، که آرزوی دیدن آنها را در جوامع خود دارم» (More, 1516: 95). وی بین انتظار تحقق اتوپیا و آرزوی دیدن آن، تمایز قائل می‌شود و به‌نوعی اولی را ساده‌لوحانه و خودفریبنده و دومی را معقول و الهام‌بخش ارزیابی می‌کند.

کمون جدید به‌مثابه اتوپیا

مارکس و انگلس در نیمه دوم قرن نوزدهم که نتایج اجتماعی مناسبات سرمایه‌داری و صنعتی شدن به صورت استثمار کارگران و تبعات غیر انسانی آن آشکار شده بود، در دو اثر «مانیفست کمونیست» (۱۸۴۸) و «سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی» (۱۸۸۰)، بین دو وجه از سوسیالیسم تمایز قائل شدند. آنها سوسیالیسم تخیلی را محصول برداشت فیلسوفانی می‌دانستند که راه‌حل عبور از معضلات موجود را در ذهن خودشان جست‌وجو کرده، اما نسبت به مفهوم مبارزه طبقاتی بی‌توجه بودند و در نهایت نیز با تحمیل آن ایده‌ها از بیرون به جامعه، هر چقدر که به جزئیات طرح خود دقیق‌تر می‌پرداختند، بیشتر در دام تخیل محض می‌افتادند. در برابر سوسیالیسم تخیلی، انگلس، سوسیالیسم علمی را محصول شناخت تخاصمات طبقاتی موجود و هرج‌ومرج در فرآیند تولید ارزیابی می‌کرد و معتقد بود که سوسیالیسم علمی با توجه به شرایط مادی و تاریخی در پی ارائه راهکارهای منطقی برای بهبود شرایط جامعه است (انگلس، ۱۳۹۶: ۲۲-۳۰). همچنین به اعتقاد انگلس، در دورانی که سوسیالیست تخیلی در اندیشه افرادی چون سن‌سیمون و فوریه بسط می‌یافت، به‌نوعی شاهد فقدان بلوغ تولید سرمایه‌دارانه و عدم تکامل در نظریه‌های موجود نیز هستیم؛ زیرا آن طبقاتی که باید از برنامه انقلابی مورد نظر حمایت می‌کردند، خود هنوز بالغ نشده بودند (ریکور، ۱۳۹۹: ۴۵۳).

«نه هنوز[1]»: امید و اتوپیای بلوخ

ارنست بلوخ، یکی از متفکرانی است که با ایجاد پیوند میان عناصر مارکسیستی اندیشه خود و اتوپیاها، رویکردی متفاوت نسبت به این مفهوم ترسیم کرد. او انسان را مسئله و رازی می‌دانست که هنوز به آنچه می‌تواند باشد، بدل نشده و با مجموعه‌ای از نهادها و

1. noch nicht

شرایط اجتماعی- تاریخی که محدودیت‌هایی را برای توانایی‌های انسان ایجاد کرده، محدود شده است. به همین دلیل با محوریت مفهوم نه- هنوز به اتوپیاها همچون امکاناتی می‌نگریست که حاوی ظرفیت انقلابی عظیمی برای ایجاد تغییر هستند (بلوخ، ۱۴۰۱: ۲۷).

بلوخ، فیلسوفی بود که تلاش کرد تا مفهوم اتوپیا را از منظری متفاوت از مارکس و انگلس بررسی کند و به نحوی فلسفی، مفهوم نه- هنوز را واکاوی نمود. او «غم‌انگیزترین شکل از دست رفتن» را، از دست رفتن تواناییِ تصور شرایط بدیل معرفی می‌کرد و معتقد بود که انسان‌ها هنوز به تمامی انسان نشده‌اند؛ هستی انسان‌ها را مملو از اشتیاق و رؤیا می‌دانست که هنوز متحقق نشده است و واقعیت را شامل امکان‌هایی از آینده معرفی می‌کرد که هنوز محقق نشده است. فلسفه بلوخ را می‌توان جست‌وجویی برای زندگی تازه و وظیفهٔ آن را تفسیر آنچه هنوز تحقق نیافته و دگرگون کردن جهان در ارتباط با آنچه می‌تواند باشد، ارزیابی کرد. به‌نوعی او خواهان غلبه بر تمامی شرایطی است که انسان را به موجودی پست و رهاشده تبدیل می‌کند. او در شرایطی، دو مفهوم اتوپیا و امید را به عنوان مسئله مرکزی در اندیشهٔ خویش قرار داد که جهان درگیر مسائلی همچون جنگ بود و با پیگیری رد امید در حوزه‌هایی همچون سیاست و ادبیات، در پی راه گریزی از شرایط موجود بود. به اعتقاد وی، یکی از خارق‌العاده‌ترین بخش‌های زندگی انسان‌ها را باید در پر کردن آن به واسطه طرح‌افکنی اتوپیایی، بازتاب ایده‌آل، عمل‌آوری رؤیا و تصاویر سیّار جست‌وجو کرد (بلوخ، ۱۴۰۱ ۸۸).

بر همین اساس کلنر و اوهارا معتقدند که برای بلوخ، کلید فهم سرکوب و رهایی در ارزیابی رؤیاها و خیال‌ها قابل ردیابی است. رؤیاها برای او مهم هستند، زیرا در آنها، نیازها و آرزوهای انسانی علی‌رغم تمامی سرکوب برآمده از جامعه بیان شده، بنابراین وضعیت سرکوب و نیاز به فائق شدن بر آن آشکار می‌شود. برای او، رؤیا اولین قدم در هنر و منبعی برای اتوپیاهای اجتماعی است که از طریق بررسی آن می‌توان برداشتی متفاوت‌تر از هر دورهٔ تاریخی داشت. همچنین بلوخ بین اتوپیای انتزاعی و اتوپیای عینی، تمایز قائل بوده، معتقد است که بشر صرفاً با داشتن رؤیا و تصور اتوپیا، تغییری در شرایط موجود ایجاد نمی‌کند، بلکه باید از طریق عمل و اراده به سمت اتوپیاهای عینی حرکت کند. به عبارتی اتوپیای انتزاعی و عینی، هر دو خواهان فهم دغدغه‌ها و ظرفیت

انسان‌ها هستند؛ اما اولی بدون داشتن یک نقشه راه مشخص، فقط وضعیت موجود را نفی می‌کند، اما در اتوپیاهای عینی و انضمامی شاهد تلاش برای کشف ظرفیت‌های واقعی هستیم و همین مسئله باعث ارتباط دوسویهٔ نظریه و عمل و نقش پررنگ پراکسیس در اندیشه بلوخ می‌شود (بلوخ، ۱۴۰۱: ۲۴-۴۰).

جامعه بی‌طبقه توحیدی: اتوپیایی برای آینده

بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و ظهور بحران‌های گوناگون در جامعه ایران، علی شریعتی، دانش تاریخ را نه‌تنها دارای نقشی محوری، بلکه همچون راهی برای شناخت چگونگی ایجاد بحران در شرایط کنونی معرفی می‌کند. به تعبیر وی، «همه آنچه در گذشته من گذشته است، مستقیماً در ساختمان کنونی من دست دارد. عوامل سازنده چگونگی‌های من هستند و من رنگ‌هایی که بر روی روح و خوی و اخلاق و رفتار و بینش و سلیقه‌ام می‌بینم، انگشت این عوامل معنای و اجتماعی و سیاسی تاریخ را حس می‌کنم.» (شریعتی، ۱۳۹۲، ج ۲۵: ۱۷۲). بر همین اساس نیز او نسبتی بین وضع موجود بحرانی با مدرنیته، تسلط عقل ابزاری، سلطه و استعمار برقرار نموده، چهار عامل استبداد، استعمار، استثمار و استحمار را از عوامل عقب‌ماندگی ایران ارزیابی کرد. آنگاه با نقد و ریشه‌یابی شرایط موجود در ایران، از «جامعه بی‌طبقه توحیدی» به عنوان بدیلی اتوپیایی نام می‌برد.

او از «توحید» به عنوان نوعی جهان‌بینی که در مقابل شرک قرار می‌گیرد و به اتحاد و همبستگی در میان انسان‌ها تأکید دارد، بهره می‌گیرد. به تعبیر وی، «توحید»، جهان‌بینی‌ای یکتانگرانه و نفی همه اشکال ضدیت است که در نمود اجتماعی و تاریخی، نزاعی برای رهایی بشر از دیالکتیک تاریخی تزویر است؛ تزویری که از نظر هستی‌شناختی، ریشه در قشربندی تاریخی- اجتماعی دارد (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

تاریخ مفهوم «دیستوپیا»

در قرن هجدهم و نوزدهم به واسطه گسترش ایدهٔ کمال‌پذیری طبیعت بشر و اعتقاد همگانی بر اجتناب‌ناپذیری پیشرفت، توجه بیشتری به اتوپیاها معطوف شد. این نگاه خوش‌بینانه نسبت به امکان اصلاح ظرفیت انسان‌ها در قرن بیستم با وقوع دو جنگ

جهانی مورد تردیدهای جدی واقع شد، به گونه‌ای که در این قرن به‌ویژه از ۱۹۳۰ به بعد، شاهد گذاری از اتوپیا به دیستوپیا هستیم. دیستوپیاها به‌سرعت در ادبیات به عنوان یک ژانر پرمخاطب توسط افرادی همچون یوگنی زامیاتین، آلدس هاکسلی، ری بردبری، جورج اورول، روبر مرل، آندری پلاتونوف و مارگارت اتوود به کار گرفته شدند (پی. وینر، ۱۳۹۹: ۳۰). همچنین باید در نظر داشت که علاوه بر استفاده از واژه دیستوپیا در ادب سیاسی، می‌توان آنچه را که در آثار مدنی- سیاسی از ابتدا در فلسفه سیاسی افلاطون، به عنوان وضع موجود بحرانی ترسیم شده است نیز چونان وضع دیستوپیک در نظر گرفت و به شیوه کوزلک، آنها را برای فهم بهتر واکاوی کرد.

عده‌ای ظهور «توتالیتاریسم» در اروپا و گسترش فناوری‌های ویرانگر، به‌ویژه تسلیحات نظامی غیر متعارف را دلیل اقبال عمومی نسبت به دیستوپیاها در این قرن معرفی کرده، معتقدند پس بعد از جنگ جهانی دوم، به اشتباه بین اندیشهٔ اتوپیایی و توتالیتاریسم، نوعی این‌همانی برقرار شد و همین مسئله دلیلی شد تا در ۱۹۵۰، هم‌زمان با اعلام مرگ فلسفه سیاسی و آرمان‌گرایی توسط لاسلت، مرگ اتوپیاها نیز اعلام شود. به طور کلی نویسندگان این ژانر ادبی از بحران‌های موجود در جوامعی که خود در آن زیست می‌کنند، استفاده کرده، سپس در آینده‌ای دور، ادامه روند موجود را به شکلی رادیکال‌تری توصیف می‌کنند تا حساسیت مخاطبان خود را برانگیزند. به طور کلی دیستوپیاها با اغراق در مشکلات کنونی در تلاش برای گسترش آگاهی هستند (Vieira, 2010: 22).

یکی از قدیمی‌ترین آثار منتشرشده در این ژانر، کتاب «ما» از یوگنی زامیاتین است که بعدها نیز الهام‌بخش نویسندگانی همچون هاکسلی و اورول بود. این کتاب متأثر از وقایع بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ است و نویسنده به‌نوعی خواهان توجه به تناقضات موجود در حکومت شوروی و انتقاد از سقوط قیام بلشویکی در دام «تمامیت‌خواهی» است. به تعبیر ناتاشا رندال، رمان «ما»، رمان انقلاب است؛ رمانی است ماحصل جوش‌وخروش‌هایی اتوپیایی که در قرن نوزدهم شکل گرفتند و بالیدند و به اوایل قرن بیستم محول شدند. اما در سال ۱۹۲۰، سالی که این رمان نوشته شد، تغییری در پیش بود: «این جوش‌وخروش روسی داشت به‌نوعی جمود اتوپیایی بلشویکی خاص می‌رسید.»

در حکومتی که راوی داستان یعنی «D_503» توصیف می‌کند، خلاقیت و

خیال‌پردازی، هیچ جایی ندارد و همه‌چیز (حتی نام اشخاص) از یک منطق ریاضی مشخص و ماشینی پیروی می‌کند. رئیس این کشور واحد معتقد است: «وظیفه ما این است که همه را به خوشبخت بودن مجبور کنیم. راه خوشبختی ما بر اساس ریاضیات بوده و اشتباه‌ناپذیر است. ما پیروز خواهیم شد، زیرا عقل باید پیروز شود» (زامیاتین، ۱۳۹۹: ۳۱). زامیاتین در این اثر به خوانندگان خود نشان داد که اگر جامعه‌ای فقط بر مبنای روابط ماشینی و صنعتی اداره شود، به چه سرنوشتی دچار خواهد شد. او با ارائه دورنمایی از این آیندهٔ احتمالی همچون «آژیر خطری برای انسان و انسانیت» عمل کرد.

جهان توصیف‌شده هاکسلی در کتاب «دنیای قشنگ نو»، جایی در ششصد سال آینده قرار دارد و در آن پیشرفت علم و فناوری به حدی رسیده که شاهد کارخانه‌های انسان‌سازی هستیم. به واسطه رشد علم، افراد همگی شرطی‌سازی شده و احساس خوشبختی می‌کنند. هیچ انسانی به فکر ایجاد تغییر در شرایط موجود نیست:

> «ما دلمان نمی‌خواهد چیزی را تغییر بدهیم. هر تغییری تهدیدی است نسبت به ثبات. این دلیل دیگری است بر اینکه چرا تا این حد در استفاده از ابتکارات جدید، احتیاط به خرج می‌دهیم. هر کشفی در زمینه علم محض بالقوه زیر و روکننده است! حتی علم را هم گاهی اوقات باید به چشم یک دشمن احتمالی نگاه کرد. بله، حتی علم را» (ر.ک: هاکسلی، ۱۴۰۲).

در دیستوپیای مدنظر هاکسلی، انسان‌ها عاشق بردگی خود شده‌اند و دیگر نیازی به سرکوب عریان نیست. او در نامه‌ای به اورول، این مسئله را به‌روشنی توضیح می‌دهد:

> «فلسفهٔ اقلیت حاکم در ۱۹۸۴، نوعی سادیسم است که با فراروی از جنسیت و انکار آن به فرجام منطقی‌اش رسیده است. اما اینکه سیاست چکمه و سرنیزه در عمل بتواند به شکلی نامحدود ادامه یابد، محل تردید به نظر می‌رسد. بر این اعتقادم که الیگارشی حاکم برای حکومت و ارضای عطش قدرت خود، راه کم‌زحمت‌تر و پرثمرتری خواهد یافت که بیشتر به روش‌هایی شباهت دارند که من در «دنیای قشنگ نو» توصیف کرده‌ام. بر این باورم که طی نسل آینده، حاکمان دنیا متوجه خواهند شد که

شرطی‌سازی نوزادان و هیپنوتیزم تخدیری، ابزار حکومتی نتیجه‌بخش‌تری در قیاس با چماق و زندان هستند و اینکه میل مردم به قدرت را می‌توان به همان اندازهٔ استفاده از شلاق و زور، با تلقین به آنها برای عشق ورزیدن به بندگی‌شان ارضا کرد. به عبارت دیگر احساس می‌کنم که مقدر شده که کابوس ۱۹۸۴ در کابوس دنیایی تلفیق شود که بیشتر شبیه آن چیزی است که من در «دنیای قشنگ نو» تخیل کرده‌ام. این تغییر در نتیجهٔ نیاز به افزایش بهره‌وری و کارآیی پدید می‌آید. البته تا آن زمان ممکن است جنگ اتمی و بیولوژیکی در مقیاس بزرگ رخ دهد، که در آن صورت کابوس‌هایی از نوع دیگر خواهیم داشت؛ کابوس‌هایی غیر قابل تصور» (ر.ک: هاکسلی، ۱۹۴۹).

ری بردبری نیز کتاب «فارنهایت ۴۵۱» (فارنهایت ۴۵۱، دمایی است که در آن کاغذها می‌سوزد و با ایدهٔ اصلی اثر، ارتباط مستقیم دارد) را در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم و اوج جنگ سرد نوشت. در این کتاب، نویسنده ویران‌شهری را به تصویر می‌کشد که در آن، مطالعه کتاب و اندیشیدن، تبدیل به یک عمل رادیکال و گناهی نابخشودنی شده که با مجازات جدی روبه‌رو است. «وجود یک کتاب در همسایگی، مانند یک تفنگ پر است. باید خزانه‌اش را خالی کرد. باید او را خنثی نمود. جانش را باید گرفت» (بردبری، ۱۴۰۲: ۷۰).

بردبری، ایده اصلی اثرش را از کتاب‌سوزی نازی‌ها در آلمان، دستگیری نویسندگان و هنرمندان در دوران استالین و احساس خطر نسبت به گسترش سریع رسانه‌ها گرفته است و معتقد بود: «برای تخریب یک فرهنگ لازم نیست کتاب‌ها را نابود کنید. کافی است کاری کنید مردم از کتاب خواندن دست بردارند» (ولر، ۱۳۹۷: ۷۱).

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، جدا از آثار منتشرشده در ادب سیاسی، در اندیشه‌ورزی مدنی- سیاسی در طول تاریخ اندیشه، آنگونه که اسپریگنز توضیح داده است، وضع موجود نامطلوب و بحرانی در شرایط تاریخی معین هر جامعه‌ای نیز یک وضع دیستوپیک محسوب می‌شود. واژه بحران در یونانی، κρίσης به معنای جدا کردن، انتخاب کردن، قضاوت کردن و تصمیم گرفتن و همچنین ابزاری برای جدال کردن و

مبارزه کردن نیز بوده است. این واژه در یونان باستان در سیاست نیز مورد توجه قرار گرفته و به معنای تصمیم گرفتن بوده است.

کوزلک، مفهوم «بحران» در علوم انسانی و اجتماعی را یکی از مفاهیم کلیدی دانسته است. او معناشناسی مفهوم بحران را دارای چهار امکان تفسیری ارزیابی می‌کند.

۱. مفهوم بحران در حوزه‌های پزشکی- سیاسی- نظامی می‌تواند به معنای زنجیره‌ای از رویدادها باشد که در نهایت به نقطه‌ای سرنوشت‌ساز خواهند رسید و در آن زمان، کنش و عمل برای انسان‌ها ضرورت می‌یابد.
۲. همچنین بحران در وعده‌های الهیاتی دربارهٔ آخرالزمان، مرحله‌ای نهایی ترسیم می‌شود که بعد از آن به‌نوعی شاهد تغییر کیفیت تاریخ برای همیشه خواهیم بود.
۳. بحران به عنوان یک وضعیت حاد موقتی یا دائمی.
۴. همچنین می‌توان از این مفهوم برای اشاره به مرحلهٔ انتقالی درون‌ماندگار نیز استفاده کرد (کوزلک، ۱۴۰۱: ۱۰۲- ۱۲۵).

در سراسر تاریخ نیز انسان‌ها با بحران‌های متعددی مواجه شده‌اند و این بحران‌ها مورد توجه متفکران سیاسی قرار گرفته‌اند و می‌توان اولین قدم در مسیر اندیشه‌ورزی سیاسی را همین مواجهه با بحران‌ها معرفی کرد که متفکر مدنی، خواهان پرداختن به چرایی و چگونگی ایجاد آنهاست (منوچهری، ۱۴۰۲: ۵۰). برای نمونه هانا آرنت به عنوان یک اندیشمند سیاسی در تلاش بود تا از زاویه‌ای متفاوت، بحران‌های موجود در قرن بیستم را واکاوی کند. او در دورانی می‌زیست که جهان دچار وضعیتی دیستوپیک بود. آرنت شاهد به قدرت رسیدن نازیسم و فاشیسم در اروپا و بعد، ظهور توتالیتاریسم بود و با تأمل بر تغییرات شکل‌گرفته، در پی شناسایی بحران‌های جامعه مدرن بود.

او در «وضع بشر» می‌نویسد: «انسان نقطه اتکای ارشمیدسی را یافت، اما از آن علیه خود استفاده کرد. به نظر می‌رسد که تنها تحت چنین شرایطی می‌توانست آن را بیابد» (آرنت، ۱۴۰۱: ۳۷۵). سپس با تقسیم «زندگی عمل‌ورزانه» به سه بخش زحمت، کار و عمل، صورت‌بندی متفاوتی از فعالیت بشر ارائه کرد. او دو فعالیت «زحمت» و «کار» را مختص به تولید و بازتولید وسایل و چیزهای لازم برای بقا و صنعت‌گری ارزیابی کرده، در نهایت «عمل» را به‌نوعی مرتبط با وضع تکثر و سعادت انسان‌ها دانست. به همین دلیل او مبدأ

این انگاره را که زندگی سیاسی چیزی است که ساخته می‌شود تا با هدفی مشخص تطبیق داشته باشد، برگرفته از تجربه کار و نه عمل ارزیابی می‌کرد (بردشا، ۱۴۰۱: ۱۵-۲۵).

به عبارتی آرنت، عمل را یگانه فعالیت اعجازآفرین انسان می‌خواند که بدون واسطه اشیا یا مواد، مستقیماً میان انسان‌ها جریان دارد و متناظر است با وضع بشری تکثر و این امر واقع که انسان‌ها و نه انسان بر کره زمین به سر می‌برند و ساکن جهانند (آرنت، ۱۴۰۱: ۴۴).

به نظر آرنت، «از جهان بیگانگی»، مشخصه دوران مدرن است و انسان توده‌ای را نیز در نتیجه چنین تغییراتی می‌توان درک کرد؛ انسان‌هایی که به‌نوعی دچار بی‌تماس‌شدگی و ریشه‌بریدگی نسبت به جهان و هم‌نوعانش شده‌اند و در نهایت به وسیله ارعاب که ماهیت راستین توتالیتاریسم است، خودانگیختگی خود را از دست داده و بدل به شیئی می‌شوند که در شرایط مشخص، رفتار یکسانی از خود نشان خواهند داد و همین دستاویزی در دست حاکمان توتالیتر می‌شود تا به اهداف خود، جامه عمل بپوشانند (آرنت، ۱۴۰۲: ۲۹۱). آرنت با تأکید بر مفاهیمی همچون شهروندی، عمل و تقویت عرصهٔ عمومی، خواهان عبور از بحران‌های موجود در روزگار خود بود. او با اعتماد به ظرفیت انسان‌ها در آغازگری، وضع بدیلی را به تصویر می‌کشد که مبتنی بر همبستگی، تکثر و دوستی مدنی میان انسان‌هاست.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، اهتمام بر آن بود که دو مفهوم اتوپیا و دیستوپیا بر اساس روش تاریخ مفهوم کوزلک بررسی شود تا ضمن مشخص شدن زوایای متعدد این مفهوم، امکانات موجود و گاه فراموش‌شده در آن نیز مورد توجه قرار گیرد.

کوزلک در روش تاریخ مفاهیم، تأثیر متقابل واقعیت تاریخی و زبان را با بررسی فراز و فرودهای سیاسی- اجتماعی واکاوی می‌کند تا روشن نماید که در هر بافت تاریخی، مفاهیم می‌توانند دارای معنایی متفاوت از دوره‌های پیشین باشند. این روش، زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا با پیگیری رد اتوپیا در اندیشهٔ فیلسوفان و نظریه‌پردازانی همچون افلاطون، مور، بیکن و بلوخ روشن شود که ما صرفاً شاهد نوع خاصی از اتوپیا نیستیم،

بلکه اتوپیاهای متفاوتی در سیر تاریخ اندیشه بشر با توجه به بحران‌های موجود در آن زمان ترسیم شده‌اند و هر یک از آنها به‌نوعی در تلاش برای ایجاد تغییر و عبور از آن وضع نامطلوب بوده‌اند. در هر قرن نیز با توجه به روح حاکم و محوریت ایده‌ای مشخص، اتوپیاها جلوه‌هایی گوناگون پیدا می‌کردند و توانایی تطبیق با این تغییر شرایط را به‌سرعت از خود نشان می‌دادند.

به مرور با گسترش ایدهٔ ترقی در عصر روشنگری، ایده پیشرفت علم و فناوری و کمال‌پذیری بشر، تبدیل به یک جریان غالب شد و اتوپیاها نیز در حال توصیف جهانی بودند که در آن به صورت کاملاً خوش‌بینانه‌ای، شاهد خوشبختی و اصلاح وضعیت بشر بودیم.

بعد از یک دوره طولانی استعمار از ملت‌هایی که دور از حلقه مرکزی قدرت بودند، جهان شاهد بحران‌های اقتصادی متعدد، وقوع دو جنگ جهانی، ظهور توتالیتاریسم و کشتار گسترده‌ای بود که به واسطهٔ رشد علم و فناوری، این‌بار در سطح بسیار وسیع‌تری بروز می‌یافت. همین مسائل، دلیلی شد تا برخی از فیلسوفان نسبت به این شکل از امکان اصلاح بشر، تردیدهایی جدی وارد کنند. به موازات این تغییرات شکل‌گرفته، شاهد به حاشیه رفتن اتوپیاها بودیم؛ زیرا تعدادی از متفکران بین خشونت و توتالیتاریسم با اتوپیا، نوعی این‌همانی برقرار کرده، همین مسئله دلیلی شد تا در ۱۹۵۰ هم‌زمان با مرگ فلسفه سیاسی و آرمان‌گرایی توسط لاسلت، مرگ اتوپیاها نیز اعلام شود. با به حاشیه رفتن تدریجی اتوپیاها و تحول شکل‌گرفته، از ۱۹۳۰ نوعی گذار به دیستوپیاها رخ داد و به‌سرعت در ادبیات به عنوان یک ژانر پرمخاطب توسط افرادی همچون یوگنی زامیاتین، آلدس هاکسلی، ری بردبری، جورج اورول، روبر مرل، آندری پلاتونوف و مارگارت اتوود به کار گرفته شد.

همچنین باید در نظر داشت علاوه بر استفاده از واژه دیستوپیا در ادب سیاسی، می‌توان آنچه را که در آثار مدنی- سیاسی به عنوان وضع موجود بحرانی ترسیم می‌شود نیز همچون یک وضع دیستوپیک در نظر گرفت. هانا آرنت نیز به عنوان یک اندیشمند سیاسی در تلاش برای فهم وضعیت بحرانی جهانی بود که در آن می‌زیست. او از جهان-بیگانگی و ریشه‌بریدگی از انسان‌های دیگر را مشخصهٔ دوران مدرن ارزیابی می‌کرد و با تأکید بر تقویت شهروندی، عرصه عمومی و عمل، خواهان عبور از وضع دیستوپیک روزگار خود بود.

به طور کلی آنچه مقصود این پژوهش بود، نقد رویکردی است که اتوپیا را به یک طرح خیالی و دور از ذهن تقلیل می‌دهد. رد اتوپیاها را نه فقط در تاریخ اندیشه بشر، بلکه باید در وجود خود انسان‌ها جست‌وجو کرد. اگر انسان‌ها در طول تاریخ به هر وضعیت موجود نامطلوبی تن می‌دادند و در پی ایجاد تغییر و تلاش برای بهتر شدن آن نبودند، رکود و بی‌عملی، سراسر تاریخ را فرامی‌گرفت. این رویکرد به معنی پذیرش این مسئله نیست که اتوپیاها، هیچ‌گونه خطری درون خود ندارند، بلکه در تلاش برای یادآوری این نکته است که بدون اتوپیا، میل به ایجاد تغییر اجتماعی نیز از میان می‌رود و انسان‌ها، امکان تحقق بدیل‌های دیگر را از دست می‌دهند. امروز نیز اتوپیاها بر اساس همان منطق درونی به‌نوعی تطبیق پیدا کرده و تغییر شکل داده‌اند؛ به گونه‌ای که شاهد مطرح شدن اتوپیاهای واقع‌بینانه هستیم. اتوپیاهایی که ضمن تأکید بر واقعیت‌های عملی موجود، در تلاش برای ساختن جهانی بهتر از وضعیت کنونی هستند. اسکار وایلد به درستی یادآور می‌شود:

> «نقشه‌ای از جهان که شامل آرمان‌شهر نباشد، حتی به درد نیم‌نگاهی هم نمی‌خورد؛ چون همان سرزمینی را که بشریت همواره به آن می‌رسد، فراموش کرده است. و وقتی بشریت به آنجا می‌رسد، نگاهی به بیرون می‌اندازد و با دیدن سرزمینی بهتر به راه می‌افتد. پیشرفت تحقق آرمان‌شهرهاست...» (نقل شده در روتخر، ۱۴۰۱: ۷).

منابع

آرنت، هانا (۱۴۰۱) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

اسپریگنز، توماس (۱۴۰۱) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.

افلاطون (۱۳۵۳) جمهوری افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، ابن سینا.

انگلس، فردریش (۱۳۹۶) سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی، تهران، روشنگران.

برخمان، روتخر (۱۴۰۱) آرمان‌شهر واقع‌بین‌ها و راه رسیدن به آن، ترجمه مزدا موحد، تهران، فرهنگ نشر نو.

بردبری، ری (۱۴۰۲) فارنهایت۴۵۱، ترجمه مژده دقیقی، تهران، ماهی.

بردشا، لی (۱۴۰۱) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، فرهنگ نشر نو.

بلوخ، ارنست (۱۴۰۱) دیالکتیک امید، ترجمه شروین طاهری، تهران، افکار جدید.

پی.وینر، فیلیپ (۱۳۹۹) سیاست و یوتوپیا، ترجمه جمال محمدی، تهران، فرهنگ جاوید.

جزائی، محدثه و سیدمحمدعلی تقوی و سیدحسین اطهری و مهدی نجف‌زاده (۱۳۹۹) «تاریخ مفهومی؛ آشکارسازی نزاع‌های ایدئولوژیک و فهم معنای نوین از متن»، نقد و نظریه ادبی، سال پنجم، دوره دوم، پاییز و زمستان، شماره پیاپی ۱۰، صص ۷۵-۹۶.

ریکور، پل (۱۳۹۹) درس‌گفتارهای ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه مهدی فیضی، تهران، مرکز.

زامیاتین، یوگنی ایوانویچ (۱۳۹۹) ما، ترجمه بابک شهاب، تهران، بیدگل.

سارجنت، لایمن تاور (۱۴۰۱) اتوپیانیسم: آرمان‌شهر باوری، ترجمه محمد نصراوی، تهران، افکار جدید.

شریعتی، علی (۱۳۹۲) مجموعه آثار، جلد بیست و پنج، انسان بی‌خود، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه نشر آثار دکتر شریعتی.

کوزلک، راینهارت (۱۴۰۱) مقدمه‌ای بر مفاهیم بنیادین تاریخی: تاریخ تحول مفهوم بحران، ترجمه بهنام جودی، تهران، گام نو.

محمودی، رحمت‌الله و دیگران (۱۴۰۱) «پدیدارشناسی ایدئولوژی و نسبت آن با اتوپیا بر پایه آرای پل ریکور»، پژوهش‌های فلسفی، دوره شانزدهم، شماره ۴۰، صص ۳۳۶-۳۵۹.

منوچهری، عباس (۱۳۸۳) هرمنوتیک رهائی و عرفان مدنی، ترجمه حسین خندق آبادی، تهران، مؤسسهٔ تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

---------- (۱۴۰۲) فراسوی رنج و رؤیا، تهران، روزنه.

ولر، سام (۱۳۹۷) رد بری آخرین مصاحبه و گفت‌وگوهای دیگر، ترجمه مرجان مردانی، تهران، ثالث.

هاکسلی، آلدوس لئونارد (۱۴۰۲) دنیای قشنگ نو، ترجمه سعید حمیدیان، تهران، نیلوفر.

هلد، دیوید (۱۴۰۱) مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.

Aldous Huxley (1949)to George Orwell: My Hellish Vision of the Future is Better Than Yours.

Biesterfeld, W. (1982) Die literarische Utopie (2nd ed.). Stuttgart: J.B. Metzler.

Chignola, S. (2002) History of political thought and the history of political concepts: Koselleck's proposal and Italian research. History of Political Thought, 23(3), 517–541.

Hesiod (2018) Work and Days. Penguin classics.

Hassing, Ander (2015) What is Conceptual History? CLEAR Project. Retrieved from https://web.archive.org/web/20180919122951/https://www.clear-project.net/system/files/What%20is%20Conceptual%20History%20A%20Hassing.pdf.

Koselleck, R. (1982) Begriffsgeschichte and social history. economy and society, Vol 11(4): 409-427.

---------- (2002) The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. Stanford University Press.

Levitas, Ruth (2013) Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society, New York, Palgrave.

More, T. (1516) Utopia (H. V. S. Ogden, Ed. & Trans.). Crofts Classics. (Original work published 1516).

Vieira, F. (2010) The concept of utopia. The Cambridge companion to utopian literature, 3-27.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۲۹۸- ۲۸۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳
نوع مقاله: پژوهشی

بنیان‌های فلسفی خوانش گراماتولوژیک از امر سیاسی در اندیشه دریدا

حامد علی‌اکبرزاده*

چکیده

در این مقاله ابتدا به نحوهٔ پیوند طرح فلسفی دریدا با امر سیاسی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که او چگونه با تفسیر گراماتولوژیکی از هستی، راهی به سوی ساحت‌های انضمامی و به طور خاص امر سیاسی بازمی‌کند. در ادامه با بررسی پیامدهای این طرح بیان خواهد شد که فلسفه سیاسی دریدا بیش از آنکه طرحی مشخص و متعین باشد، کوششی برای رهایی از قالب‌های متصلب و سیستماتیک فلسفه سیاسی دوره سنت و مدرن است و امکان ساخت‌گشایی، بازسازی و بلکه شکل‌گیری مستمر ایده‌های جدید را در ساحت سیاست فراهم می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: دریدا، گراماتولوژی، سیاست، عدالت و دموکراسی.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران h.aliakbarzadeh@ut.ac.ir

CC BY NC

مقدمه

یکی از اجزای اصلی هر ایدهٔ فلسفی، نحوهٔ پیوند آن با امور انضمامی مانند سیاست، حقوق، اقتصاد، جامعه و... است، به طوری که اگر ایده فلسفه‌ای نتواند چنین پیوندی را برقرار کند، خودبه‌خود از میدان بحث‌های فلسفی خارج شده، مورداعتنا قرار نخواهد گرفت. توجه به این مسئله برای ما ایرانیان با سنت دیرپا و اثرگذار فلسفی که داریم، نه‌تنها مفید، بلکه ضروری است و می‌تواند به فلسفه‌ورزی‌های ما در جهان امروز جهت دهد؛ به‌ویژه اگر بپذیریم که سنت فلسفی ما به‌رغم جایگاه سترگ خود در تاریخ فلسفه، سالیان درازی است که دچار گسست از ساحت جامعه، سیاست و هر امر انضمامی دیگری شده است.

به هر حال فیلسوفان از ابتدا تاکنون همواره برای ایجاد پیوند یادشده تلاش کرده‌اند و آثار فیلسوفان بزرگی از جمله افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا تا کانت و فیشته و هگل و هایدگر، گویای این واقعیت است. در این میان بسیاری از فیلسوفان معاصر با تکیه بر پرسش‌هایی درباره زبان، انضمامیت خویش را جست‌وجو کرده‌اند. اینان معتقدند که اصولاً تفکر فلسفی در بستر امر زبانی ساخته می‌شود و اگر زبان نباشد، اندیشه به وجود نمی‌آید. به تعبیر دقیق‌تر در فلسفه‌های معاصر، اندیشه، یک رخداد زبانی است. فلسفه‌های معاصر از همین مجرای زبان است که جنبه انضمامی پیدا می‌کنند، زیرا به واسطه بافت زبانی اندیشه است که ایده فلسفی با فرهنگ و جامعه و دیگر امور انضمامی، نسبت و پیوند برقرار می‌کند.

با این مقدمه باید تصریح کرد که ایدهٔ فلسفی ژاک دریدا نیز مانند بسیاری از فلسفه‌های معاصر اروپایی، پیوند محکمی با امر زبانی دارد. ایده دریدا برخلاف برخی تفسیرها، ایده‌ای ادبی نیست، بلکه اتفاقاً ایده‌ای فلسفی است که نقطه عزیمت خود را امر زبانی قرار داده است. دریدا از این نقطه عزیمت، دانش «گراماتولوژی» را بنیان‌گذاری می‌کند و از این طریق، راهی به سوی کشف ساحت‌های انضمامی و به طور خاص امر سیاسی و مفاهیمی چون دموکراسی و عدالت بازمی‌کند. گراماتولوژی را از این منظر می‌توان با مونادولوژی، فنومنولوژی، ایدئالیسم استعلایی، بازی‌های زبانی و هر طرح کلی فلسفی دیگری مقایسه کرد. به این معنا که گراماتولوژی، دانشی است که دریدا با آن به

سراغ هستی -به معنای اعم آن- می‌رود و اتفاقاً از همین‌جاست که گراماتولوژی با امر سیاسی نیز نسبت برقرار می‌کند. گراماتولوژی، بیان متافیزیکیِ دریدا درباره هستی است؛ هستی‌ای که دریدا آن را همچون یک متن تلقی می‌کند؛ هستی‌ای که بافتی زبانی دارد. سیاست نیز ساحتی از هستی است و به دلیل بافت زبانی‌اش، موضوعِ تفسیر گراماتیک است. با این نگاه، امر سیاسی همزمان با تلقی هستی به‌مثابه امری زبانی و متنی، متولد می‌شود.

در این مقاله ابتدا به این مسئله خواهیم پرداخت که چگونه دریدا، هستی را به‌مثابه یک متن و امری زبانی می‌بیند و سپس چگونه با دانش گراماتولوژی، میان ایده فلسفی خود و امر سیاسی پیوند برقرار می‌کند. در ادامه نشان خواهیم داد که این نوع برقراری پیوند میان ایده فلسفی و امر سیاسی، چه پیامدهایی در فلسفه سیاسی دریدا داشته است.

بافت زبانی هستی در فلسفه دریدا

طرح فلسفی دریدا با نقدهای جدی بر تاریخ فلسفه غرب آغاز می‌شود. او تاریخ فلسفه غرب را مقهور «لوگوس‌محوری[1]»[(1)] می‌داند. برای فهم درست لوگوس‌محوری لازم است بدانیم که به نظر دریدا، متافیزیک غرب از افلاطون تا امروز بر نظامی از تقابل‌های دوجزئی یا دوگانه‌ها استوار است؛ تقابل‌هایی مانند تقابل جوهر و عرض، کلی و جزئی، متناهی و نامتناهی و نوشتار و گفتار. در هر یک از این تقابل‌ها همواره یکسو برتر و سوی دیگر فروتر انگاشته می‌شود و این دوگانه‌ها هستند که شالوده و ساختار تفکر متافیزیکی در غرب را از ابتدا تاکنون شکل داده‌اند. این دوگانه‌سازی از نظر دریدا، ریشه در اندیشه‌های افلاطون و به طور خاص در طرح دوگانه گفتار - نوشتار در رساله «فایدروس» دارد؛ جایی که افلاطون جانب گفتار را بر نوشتار ترجیح داده است.

افلاطون در این رساله، بحث مفصلی درباره گفتار و نوشتار دارد و وجوه برتری گفتار بر نوشتار را مطرح می‌کند. او در این رساله از زبان سقراط می‌گوید: «کسی که گمان می‌کند هنر را می‌توان در قالب حروف الفبا گنجاند، در اشتباه است و هم آنکه می‌پندارد از حروف الفبا می‌توان چیزی روشن و شایان اعتماد به دست آورد. نوشتار فقط وسیله‌ای

1 . logocentrism

است برای یاری به حافظهٔ کسی که مطلب نوشته را می‌داند. سخن وقتی که نوشته شد، به همه‌جا راه می‌یابد و هم به دست کسانی می‌افتد که آن را می‌فهمند و هم کسانی که نمی‌فهمند و با موضوعش سروکار ندارند. به علاوه نوشتار نمی‌داند با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند و اگر اهانتی به او کنند، از خود دفاع نمی‌تواند کرد» (افلاطون، ۱۴۰۱، ج۳: ۱۳۵۳).

در تفسیر دریدا از سخن افلاطون، گفتار حاکی از حضور است، حال آنکه نوشتار بر غیاب دلالت می‌کند. بر این اساس ترجمان تقابل «گفتار و نوشتار»، تقابلی است به نام تقابلِ «حضور و غیاب»، تقابلی که پیوند وثیق با دوگانه «مثال و سایه» یا «ایده‌ها و محسوسات» دارد و چه‌بسا بتوان گفت که تعبیری دیگر از این تقابل‌هاست.

بر این اساس گفتار، معنا یا اندیشه‌های مستقیم گوینده را بهتر از نوشتار افاده می‌کند و به همین دلیل گفتار همان حضور است، اما نوشتار به عنوان رونوشت صرف گفتار، همان غیاب است. نوشتار با حافظه سروکار و پیوند دارد، اما گفتار با ساحت انکشاف و ظهور حقیقت، پیوستگی دارد. گفتار، ترجمان حضور و هستی و نوشتار، ترجمان غیاب و عدم است و روشن است که در فکر افلاطون، حضور بر غیاب، برتری و سیطره دارد. با این وصف اندیشه افلاطون و به طور کلی فلسفه غرب از آغاز تا امروز بر لوگوس‌محوری استوار است و گفتار و آوا در آن بر نوشتار و لفظ مکتوب، برتری دارد. از نظر دریدا، هستی و اندیشه و گفتار با هم وحدت دارند، زیرا از نگاه او، هر چیزی و حتی اندیشه نیز بافتی زبانی دارد، اما در تاریخ فلسفه غرب، این بافت زبانی رو به سوی گفتار داشته است.

بر مبنای توضیحات پیشین است که دریدا، اصطلاح «متافیزیکِ حضور[1]» را برای تمام تاریخ فلسفهٔ غرب وضع کرده است. لوگوس‌محوریِ مورد نظر دریدا در واقع بیان دیگری از همین متافیزیک حضور است؛ یعنی همان عقل‌گرایی که از افلاطون تا امروز خود را تکثیر کرده و کش داده است و در این فرآیند رو به سوی گفتار و حضور داشته است. «او این نگرش را که گفتار و آوا را بر نوشتار ترجیح می‌دهد، «آوامحوری[2]» می‌نامد. از این منظر، در همه موارد، آوا به مدلول نزدیک‌تر است؛ خواه این مدلول معنای اندیشیده یا

1. Metaphysics of presence
2. phonocentrism

زیسته باشد، خواه «خود شیئی». بنابراین دال مکتوب همیشه ثانوی و اشتقاقی و تکنیکی بازنمایی‌کننده فاقد هر معنای مقومی خواهد بود» (رشیدیان، ۱۴۰۲ : ۱۹۸).

به باور دریدا، آوامحوری در تمام تاریخ فلسفه در بیان همه صورت‌های هستی همچون جوهر، ذات، اگزیستانس، آگاهی، سوبژکتیویته و... غلبه خود را نشان داده است. بدین ترتیب گفتار، آوامحوری، حضور و لوگوس‌محوری که همگی به معنایی یک چیز هستند، بر تمام تاریخ متافیزیک غرب سیطره تام داشته‌اند و فیلسوفان غرب هرگز نتوانسته‌اند از این سیطره رهایی یابند. این سیطره به اشکال مختلفی در تاریخ نمایان شده است: سیطره مثال بر سایه، صورت بر ماده، نفس بر بدن، جوهر بر عرض، منِ اندیشنده بر دیگری، سوژه بر ابژه، امر پوزیتیو بر غیر آن و... .

دریدا در مباحث خود، نمونه‌هایی از این سیطره و برتری گفتار بر نوشتار را برای مخاطبان خویش به تصویر می‌کشد. از نظر او، مهم‌ترین کار افلاطون، ایجاد تقابل‌های متعددی است که حول محور تقابل هستی و نیستی می‌چرخد. چنان‌که از منظر او، این ایده‌ها هستند که هستیِ حقیقی دارند و پدیدارها - یعنی محسوسات و سایه‌ها - گویا هیچ‌اند. به تعبیر هایمزوت، این وضعیت در افلاطون چنان است که گویا حقیقت و هستی اصیل در جهان مثال‌ها تحقق دارد و سایه‌ها، بهره‌ای از هستی ندارند. بنابراین بنیان اساسی موجودات، در جهانِ زمان‌مند و مکان‌مند پدیده‌ها، تنها ایده‌های کلی یا همان مثال‌ها هستند (Heimsoeth, 1994: 193).

اما به اعتقاد دریدا، مهم‌ترین دوگانه افلاطونی که تا امروز ادامه یافته است، دوگانه گفتار و نوشتار و تقدم و ترجیح گفتار بر نوشتار است. در متافیزیک افلاطون، گفتار نماد و استعاره‌ای از حقیقت، حضور و اصالت است و این نوشتار است که در جانب نیستی و بی‌بهرگی از حقیقت قرار می‌گیرد. بر این اساس حکمت در اثر «گفتار زنده و جاندارِ انسان با دانش، که گفتار نوشته شده را می‌توان کمابیش سایه‌ای از آن دانست» (Derrida, 1981: 61) حاصل می‌شود. در واقع از منظر سقراط و افلاطون، حکمت از راه آموزش شفاهی و سینه به سینه به دست می‌آید. دریدا معتقد است که به همین دلیل در سنت فلسفی غرب همواره حضور بر غیاب ترجیح داشته است؛ زیرا افرادی مانند افلاطون معتقد بودند که انتقال این سنت صرفاً از طریق گفتار ممکن است و گفتار، نماد

حضور فیلسوف است، اما نوشتار، نماد غیاب و نیستی است و در غیاب و با تکیه بر نوشتار نمی‌توان حکمت را انتقال داد. نوشتار مانع ظهور حقیقت در نزد مخاطب و حضور تام و کامل معنا می‌شود.

به اعتقاد دریدا، این گفتارمحوری به شکلی متفاوت در ارسطو نیز ادامه داشته است، به طوری که در اندیشه او، گفتار، نماد بی‌واسطگی در انتقال معناست و بدون هرگونه انحرافی، چون آیینه، معنا را انتقال می‌دهد. اما در مقابل نوشتار، گناه محسوب می‌شود. نوشتار، حضور را مخدوش و غیب را محقق می‌سازد (Derrida, 1976: 11). برای مثال اگر برای ارسطو «صداهای حاصل از آوا، نمادهای حاصل از نفس‌اند و واژه‌های نوشته‌شده، نمادهای واژه‌های انتشاریافته به‌وسیله آوا»، بنابراین آوا که تولیدکننده نمادهای اولیه است، رابطه‌ای ذاتی و بی‌واسطه با نفس دارد... (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۱۹۷) نفس همان حضور و هستی خویش است و بر همین اساس در فکر ارسطو، گفتار که فعل بی‌واسطه نفس و بلکه قوه‌ای از قوای نفس محسوب می‌شود، بر نوشتار برتری دارد.

از منظر دریدا، در فیلسوفانی مانند روسو نیز چنین نگرشی خودنمایی می‌کند. روسویی که معتقد است نوشتار صرفاً بازنمایی گفتار است و جای تعجب است که انسان به جای خودِ واقعیت، به بازنمایی و روگرفت آن بپردازد. از منظر روسو، گفتار به طبیعت نزدیک‌تر است، اما نوشتار ما را به سوی غیر اصیل بودن و غیر طبیعی بودن سوق می‌دهد. دریدا، استمرار این نگاه را در هگل نیز دنبال می‌کند و معتقد است که ایده هگل نیز در ادامهٔ متافیزیک حضور قرار دارد. به اعتقاد او، اندیشه هگل با دیگری و غیریت میانه ندارد و هر چیزی برای حقیقی بودن باید در اندیشهٔ محض، مندمج و منغمر شود. دریدا معتقد است که این گفتارمحوری تا به امروز در فلسفه غرب ادامه یافته است و حتی دانش‌هایی مانند زبان‌شناسی نوینِ ساختارگرای سوسور هم متأثر از این امر بوده‌اند.

دریدا با انتقاد از رویکرد سوسور معتقد است که دانش مورد نظر او - که گفتارمحوری را طرد می‌کند - دانش زبانی است که بر زبان‌شناسی عمومیِ سوسور تسلط و احاطه خواهد یافت... و چیزی در گفتمان سوسوری نیست جز خود نوشتار به‌مثابه منشأ زبان (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۲۰۸) این یعنی نظام زبان‌شناسی سوسوری خود ریشه

در نوشتار دارد. خود سوسور هم معتقد است که آواشناسی صرفاً رشته‌ای فرعی از علم زبان است (دوسوسور، ۱۴۰۳ : ۵۶).

با این اوصاف در تاریخ متافیزیک غرب با غلبه گفتار بر نوشتار یا همان غلبه حضور بر غیاب، همواره دیگری و غیریت به تعویق افتاده و در مرتبه مادون قرار گرفته و بلکه اصولاً هیچ انگاشته شده است. هیچ انگاشتن، دسته دوم پنداشتن و بالعرض دانستن دیگری - که همگی از تفوق امر اصیل بر امر غیر اصیل و برتری گفتار بر نوشتار و حضور بر غیاب ریشه گرفته است - جایی برای امر سیاسی و اجتماعی نخواهد گذاشت. سخن از امر اجتماعی و سیاسی هنگامی معنا می‌یابد که این محوانگاریِ دیگری، به نحوی یا از حیثی لغو شود. وقتی عرصه برای دیگری تنگ باشد، بالطبع امر سیاسی نیز موضوعیت نخواهد داشت، زیرا اهتمام به امر سیاسی، فرع بر توجه به دیگری است. به اعتقاد دریدا، متافیزیک حضور، هرگونه حرکت به سوی دیگری را دچار انسداد کرده است و چه‌بسا بتوان گفت که از این زاویه، دیگری هیچ اصالتی ندارد. در واقع نوعی دیگری‌ستیزی و خودمحوری که از دل متافیزیکِ حضور برآمده است، بر سراسر سنت فکری غرب، سیطره یافته است و راه تحقق امر سیاسی، عبور از این متافیزیکِ متصلب است.

دریدا برای راه یافتن به ساحت امر سیاسی در پی بنیان‌گذاری دانشی است که امکان راه یافتن به ساحت دیگری را ممکن کند. این دانش با آنچه تاکنون از دل متافیزیک حضور برآمده، تفاوت بنیادین خواهد داشت. این دانشی است که باید وحدت همه دانش‌ها را از این پس در جانب نوشتار و غیاب رقم بزند؛ دانشی که دانشِ دانش‌هاست، اما نه آن دانشی که افلاطون و ارسطو و حتی کانت و هگل آن را در جانب حضور و گفتار پی‌جویی می‌کردند. این دانش بیش از آنکه یک دستگاه فلسفی سیستماتیک را پیش روی ما قرار دهد، یک رویکرد است و به تناسب آن، سیاست برآمده از آن نیز یک رویکرد است، نه یک طرح جامع و نه یک دانش سیاسی به معنای آنچه معهود است.

دانش گراماتولوژی؛ شرطِ امکانِ انضمامیتِ فلسفه [1]

دریدا برای بنیان‌گذاری این دانش، جانب گفتار را رها کرده، جانب نوشتار را برمی‌گزیند.

1. Grammatology

این انتخاب، یک حرکت صرف زبان‌شناختی از گفتار به نوشتار نیست، بلکه بنیان‌گذاری یک دانش جدید و یک رویکرد نو به هستی است که دریدا، نام آن را گراماتولوژی می‌نهد.

گراماتولوژی، نقطه عزیمت و پیوند ایدهٔ فلسفی دریدا به ساحت هر امر انضمامی از جمله سیاست است و اعاده حیثیت به نوشتار در تاریخ فلسفه غرب را دنبال می‌کند. گراماتولوژی، دانشی فراگیر است که در آن نوشتار، محوریت دارد. محوریت نوشتار چنان‌که گذشت، متناظر با محوریت دیگری است. توجه به نوشتار، تنها توجه به تکنیکی صرف در خدمت زبان نیست، بلکه این توجه، گونه‌ای پرسش درباره حقیقت و معناست. از منظر گراماتولوژی، تمام زبان در منشأ و غایت خود، وجهی از نوشتار است و با همین توجیه، دریدا تصریح می‌کند که «پیش از این به هر چیزی از جمله کنش، جنبش، اندیشه، تأمل، آگاهی، تجربه و... زبان می‌گفتند، اما - با طرح دانش گراماتولوژی - اکنون به همه اینها - می‌توانند - نوشتار بگویند...» (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۱۹۶) این چرخش از گفتار به نوشتار، چرخش از تمام تاریخ متافیزیکِ لوگوس‌محور غرب است و این دانش گراماتولوژی است که در پی این چرخش، خود را پدیدار می‌سازد؛ دانشی که «علمِ امکانِ علم است؛ علمِ علمی که صورتش دیگر نه منطقی، بلکه گراماتیک است...» (همان: ۲۰۳).

با طرح دانش گراماتولوژی، هر چیزی از این پس، از آن جهت که امری زبانی و نوشتاری است، مورد تأمل قرار می‌گیرد. دانشِ شناخت موجود بماهو موجود حالا تبدیل به دانشی شده که به موجود از آن جهت که نوشتاری و زبانی است، می‌پردازد. هستی برای دریدا، یک متن است و گراماتولوژی نیز نحوهٔ تأمل جدید درباره هستی به‌مثابه متن محسوب می‌شود. گراماتولوژی، دانشِ تأمل درباره هستی است، از آن جهت که یک متن و امری نوشتاری است. وقتی هستی به‌مثابه امری نوشتاری مورد تأمل قرار گیرد و افق نوشتار و غیریت و دیگری گشوده شود، راه جدیدی برای تأمل در امر سیاسی امکان‌پذیر خواهد شد. این راه، راه گراماتولوژی است؛ راهی که در آن سیاست به عنوان ساحتی از هستی و به‌مثابه امری نوشتاری مورد بحث قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر با گشوده شدن افق گراماتولوژی که همان افق غیریت و دیگری است، خودبه‌خود افق سیاست نیز گشوده خواهد شد. بدین ترتیب ما شاهد وحدت ایدهٔ فلسفی و امر سیاسی خواهیم بود. سخن گفتن از این ایده فلسفی، سخن گفتن از سیاست و جامعه و هر امر

انضمامی دیگر است. بنیان گراماتولوژی، دیگری است و بـه همـین دلیـل اسـت کـه بـه محض همراهی با این ایده، به میانه سیاست و جامعه پرتاب می‌شویم. بنـابراین بـیش از آنکه بخواهیم از پیوند ایده فلسفی دریدا با ساحت سیاست سخن بگوییم، باید به وحدت آنها اشاره کنیم. اما سؤال اینجاست که چگونه می‌تـوان بـه طـور ناگهـانی، چرخشـی از جانب حضور به غیاب و از امر گفتاری به امر نوشتاری داشت و از گراماتولوژی سخن بـه میان آورد؟ دریدا برای تحقق نگاه گراماتیک به هسـتی، راهبـرد و رویکـردی را طراحـی می‌کند که با کمک آن می‌توان در هر تأمل فلسفی، جنبه زبـانی و نوشـتاری اشـیا را در نظر داشت. این رویکرد را او «ساخت‌گشایی» می‌نامد.

راهبرد ساخت‌گشایی[1]

دریدا در گراماتولوژی، پایه‌هـای سـاخت‌گشـایی را بنیـان مـی‌نهـد. مسـئله مهـم در ساخت‌گشایی، مسئلهٔ معناست. این رویکرد بـه مـا مـی‌آمـوزد کـه در هـر امـر زبـانی و نوشتاری، «معنا» در تفـاوت شـکل مـی‌گیـرد و همـواره بـه تعویـق مـی‌افتـد. در دانـش گرماتولوژی، زبان، شکلی استعاری به خود می‌گیرد و واژه‌ها تبدیل به دال‌هایی می‌شوند که در روندی بدون توقف به دلالت می‌پردازند. این دلالت بدون توقف با سـاخت‌گشـایی اتفاق می‌افتد. ساخت‌گشایی هرچند در نگاه نخست، تکنیکی ادبی بـه نظـر مـی‌رسـد، از آنجا که هستی در نگاه دریدا، امری زبانی و نوشـتاری اسـت، در هـر تـأملی کـه دربـاره هستی انجام می‌شود، راهبرد ساخت‌گشـایی، پـیشِ روی مـا قـرار دارد. سـاخت‌گشـایی، ابزاری است که از بطن گراماتولوژی متولد شده است و اجازه می‌دهد تا با کثرتی بی‌انتها از معنا برای هر متنی مواجه شویم.

او با طرح ساخت‌گشایی، «منطق تفاوت و دیگربـودگی» را دنبـال مـی‌کنـد. در ایـن منطق تأکید می‌شود که معنا در تفاوت شکل گیرد. در واقع تعین هر معنـایی در تفـاوت آن با دیگر معانی ایجاد می‌شود و این تعین از همان لحظهٔ ایجاد، بـه نحـوی تسلسـل‌وار متزلزل می‌شود. در نتیجه کاربسـت ایـن راهبـرد، هـیچ معنـا و ایـدهٔ مرکـزی و کلـی و فراگیری وجود ندارد. لحاظ کردن هر نوع مرکزیـت و تعـین و ثبـات، مسـاوی اسـت بـا

1. Deconstruction

محدودیت در فلسفه و این با ذات فلسفه تناقض دارد. بر این اساس باید پیوسته از هر مفهوم و مدلول متعالی، مرکززدایی کرد.

دریدا تصریح می‌کند: «مرکز، همان بازی‌ای را که افتتاح و ممکن کرده است، به بند می‌کشد. مرکز به‌مثابه مرکز، نقطه‌ای است که در آن، جایگزینی محتواها، عناصر و فقره‌ها دیگر ممکن نیست. در مرکز، تبدیل یا تغییر عناصر ممنوع است» (دریدا، ۱۳۹۶: ۵۶۰) پس برای اینکه از بند هرگونه مرکزیت بریده از غیر رها شویم، نیاز به ساخت‌گشایی داریم. در غیر این صورت مرکز ما را در خویش محصور نگه می‌دارد و حتی اجازه طرح مفهوم «دیگری» و به تبع آن، اجازه ورود به ساحت امر سیاسی را نمی‌دهد.

به بیان ساده‌تر، دریدا معتقد است که مفاهیم - و از جمله مفاهیم سیاسی و اجتماعی مانند عدالت و دموکراسی و... - به طور پیوسته و مستمر و در نسبت با غیر در حال تکمیل و تغییر هستند. در نتیجه مفهوم متعالی و ثابت هیچ‌گاه شکل نمی‌گیرد و همان مفهومی که متعین فرض می‌شود، بلافاصله تعین خود را از دست می‌دهد.

او در طرح این رویکرد از اندیشه‌های فردینان دوسوسور استفاده کرده است، چنان‌که سوسور معتقد بود زبان نظامی از نشانه‌هایی است که بیانگر افکارند (دوسوسور، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۴) و معنا در ارتباط میان نشانه‌ها شکل می‌گیرد. دریدا با الهام از نظر سوسور معتقد است که میان این نشانه‌ها، روابط بی‌شماری وجود دارد؛ چیزی که آن را «بازی آزاد نشانه‌ها» می‌نامد. این بازی آزاد که «میدان جانشینی‌های نامتناهی» است، به ما می‌گوید که هیچ متنی، معنای نهایی، متعین، ثابت و کامل نداشته باشد، بلکه معنا پیوسته در حال ساخته شدن و تکمیل است.

حاصل آنکه راهبرد ساخت‌گشایی، راهبرد ناتعین‌یافتگیِ وابسته به دیگری است. گراماتولوژی با این راهبرد در تعین هر مفهومی، جایی برای دیگری بازمی‌کند و دقیقاً همین‌جاست که امکان «امر سیاسیِ گشوده به سوی دیگری» فراهم می‌شود. با این راهبرد می‌توان از سیاستی سخن گفت که رو به سوی دیگری دارد؛ رو به سوی جامعه‌ای واقعی که غیریت‌های متکثر آن را ساخته‌اند و محصور در خویشتنِ ناگشوده به غیر نیست.

دریدا با ایده فلسفی خود می‌خواست یک بار دیگر، بخت فلسفه را به دور از پیش‌فرض‌های فلسفه سنتی و مدرن در میدان اساسی‌ترین مسائل امروز انسان همچون

سیاست، عدالت، دموکراسی، اقتصاد و... بیازماید. او معتقد بود که [فلسفه باید] بتواند به شیوه‌ای اصیل خود را به بازپرسی و بازاندیشی کشد (Kearney, 1984: 112). فلسفه دریدا، فلسفه‌ای است برای دوران پسامدرن و راهی است برای اینکه فیلسوفان دوباره درباره هر چیزی بیندیشند؛ هرچند نقطه عزیمت این بازاندیشی، امر زبانی است؛ امری که «حامل ضرورت نقد خویش است» (دریدا، ۱۳۹۶: ۵۶۸) و پیوسته در خویش نظر می‌کند و خود را به مخاطره می‌اندازد. بازاندیشی در این امر زبانی، آغازی است که امکان بازاندیشی در امر سیاسی و مفاهیمی همچون عدالت، دموکراسی و... را زمینه‌سازی می‌کند. در ادامه می‌خواهیم نشان دهیم که پیامدهای اینگونه حرکت از ایده فلسفی به امر انضمامی در فلسفه سیاسی دریدا چیست و او چگونه با تکیه بر طرح فلسفی خویش به بازسازی مفاهیم سیاسی می‌پردازد.

امر سیاسی و نسبت آن با ایده فلسفی دریدا

دریدا تصور می‌کرد که با این نگاه به متافیزیک و با تکیه بر طرح فلسفی خویش و نحوه خاص نسبت گرفتن با امر انضمامی، زمینه را برای «صورتی از یک سیاست آزادتر و بازتر» (زاکرت، ۱۴۰۱: ۳۰۳) فراهم می‌کند. او معتقد بود که آن دسته از استدلال‌های فلسفی که بسط عقلانیت علمی در اروپا را غایت تاریخ معرفی می‌کردند، در سده‌های نوزدهم و بیستم برای توجیه سیاست‌های امپریالیستی و نژادپرستانه به کار گرفته شدند (همان). بنابراین وضعیت متافیزیک در قرن نوزدهم و بیستم که بخشی از تاریخ طولانیِ متافیزیک حضور است، وضع سیاسی و اجتماعی کنونی را به بار آورده است. بنابراین اروپاییان باید تاریخ اروپا را نه از منظر پایان یا غایت آن، بلکه در پرتو آنچه قرار است در آینده بیاید و فراتر از حدود دید و نتیجاً نامتناهی است، لحاظ کنند. پس ظهور آغاز جدید باید به عنوان امر پیشی‌بینی‌ناپذیر، تمهیدناپذیر و غیر قابل کنترل انتظار کشیده شود؛ هرچند گشودگی به آغاز جدید متضمن فراموشی مطلق یا حتی نابودی امر کهن نیست (زاکرت، ۱۴۰۱: ۳۰۳).

چنین نگاهی به سیاست، پیامد ایده فلسفی دریدا و راهبرد ساخت‌گشایی است. از این منظر، مفاهیم سیاسی به‌مانند هر مفهوم دیگری پیوسته در حال تغییر و

صیرورت‌اند و وضعیتی نامتعین دارند. بنابراین مفاهیم سیاسی به طور مستمر تبدل پیدا می‌کنند. دریدا از این وضعیت آستانه‌ای و نامتعین با تعبیر «رخداد[1]» یاد می‌کند. مفهوم رخداد با مفاهیمی مانند صیرورت، شدن، در حال تحقق بودن، در راه بودن، رو به سوی آینده داشتن و تکین بودن، ارتباط وثیقی دارد. رخداد رو به سوی آینده دارد و امر تکینی است که دائماً در حال شدن است و نوعی گشودگی رو به سوی آینده دارد و آغاز و انجام آن، پیش‌بینی‌ناپذیر است. رخدادها از قید و بندهای متافیزیکی، آزاد هستند (لوسی، ۱۳۹۹: ۱۱۷) و مطلقاً تعین‌ناپذیرند. رخدادها هرگز تمام نمی‌شوند یا شکل نمی‌گیرند، به فعلیت درنمی‌آیند و ساختار نمی‌پذیرند (کپوتو و واتیمو، ۱۳۹۱: ۱۱۷). رخداد، امری بی‌قید و شرط و متضمن یک وضعیت آستانه‌ای است. رخداد هیچ‌گاه ثبات و تعین ندارد. رخداد ما را ترغیب می‌کند، به سمت آینده سوق می‌دهد و مایه انگیزش است. رخداد، «آمدنِ/ در راه بودنِ[2]» پیش‌بینی‌ناپذیر است (همان: ۱۱۷).

مفاهیم سیاسی مانند عدالت، دموکراسی، صلح، ترور، جهان‌وطنی و... از منظر دریدا از سنخ رخداد هستند. این مفاهیم را نمی‌توان مفاهیمی ثابت و صلب پنداشت و اصولاً این مفاهیم بیش از آنکه معنایی ثابت داشته باشند، موجب حرکت انسان به سوی یک مرکزِ غیر قابلِ دسترسی و انگیزه‌ای برای حرکت به سوی مدلولی متعالی هستند؛ مدلول متعالی که البته هیچ‌گاه تعین و تحقق نخواهد یافت. با این وصف وقتی ما درباره مفهومی مانند دموکراسی سخن می‌گوییم، به‌هیچ‌وجه با مفهومی متعین و ثابت مواجه نیستیم، بلکه با مفهومی سروکار داریم که پیوسته در تطور است و ما هیچ‌گاه از تحقق آن نمی‌توانیم سخن بگوییم. در ادامه به دو مفهوم پرتکرار در آثار دریدا به عنوان نمونه‌هایی از تفسیر گراماتولوژیک و خاص او از مفاهیم سیاسی می‌پردازیم تا نشان دهیم او چگونه ایده فلسفی خویش را در مفاهیم سیاسی پی‌جویی می‌کند.

دموکراسی

در میان مفاهیم سیاسی، مفهوم دموکراسی، جایگاه ویژه‌ای دارد. دریدا بحث از دموکراسی را با استناد به مفهوم «خورا[3]» در رساله «تیمائوس» افلاطون آغاز می‌کند.

1. Event
2. to come
3. chora

افلاطون از مفهوم خورا به عنوان چیزی که در خلقت جهان نقشی بنیادین دارد، استفاده می‌کند. خورا به معنای پذیرندگی دائمی است و به تعبیر افلاطون، دایه هر گونه تکوین، شدن و صیرورت محسوب می‌شود و به‌مثابه مکانی است که هرچند از خود شکلی ندارد، اما می‌تواند هر چیزی را در خود جای دهد و بپذیرد؛ چیزی است که وجه پذیرندگی مستمر و دائمی دارد. دریدا نیز در تفسیر خود چنین بیان می‌دارد که «خورا بدون اینکه چیزی را متعین سازد، بستر فرارسیدن رخداد را فراهم می‌کند» (Derrida, 2005: 18) خورا، مفهوم در میان بودن را برای ما بازنمایی می‌کند. این در میان بودن از منظر دریدا، فراخوانی است به رخداد آینده، دموکراسی آینده و عقل آینده؛ فراخوانی که حامل همه آرزوها، وعده‌های محقق‌نشده و امیدهای ماست. در حقیقت دریدا با استفاده از مفهوم خورا، راهی برای تفسیر گراماتیک از مفهوم دموکراسی را بازمی‌کند. دموکراسی برای دریدا همچون کورا، معنای شدن، صیروت و پذیرندگی دائمی را یادآوری می‌کند.

به نظر او، ایده دموکراسی مفقود است، زیرا هیچ معنای معین و حقیقی از حقیقت دموکراسی وجود ندارد. ایدئال دموکراسی همیشه به تعویق می‌افتد (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۸۲۴). به باور او، دموکراسی پایان‌ناپذیر است. دموکراسی، دموکراسیِ آینده است؛ یعنی دموکراسی‌ای که معنای آن پیوسته در حال تحقق و در حال آمدن است، اما هیچ‌گاه فراچنگ ما نخواهد آمد. به تعبیر او، دموکراسی آینده آن چیزی نیست که حتماً فردا فراخواهد رسید. دموکراسیِ آینده نمی‌تواند در مرزهای دولت - ملت پلیسی محدود شود و حضور هیچ‌چیز را اعلام نمی‌کند. دموکراسی آینده باید ساخت نوید را همراه داشته باشد و مستلزم نقد مبارزه‌جویانه و بی‌پایان همه مسائل مرتبط با دموکراسی است (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۸۲۹). در واقع دموکراسی هیچ‌گاه نمی‌تواند معنایی محوری و بی‌ایهام داشته باشد.

دموکراسی در اندیشه دریدا به‌مثابه یک وعده است؛ وعده‌ای است که فعلیت تام نمی‌یابد و بازبینی، تکرارپذیری و تجدیدنظرپذیری خود را امکان‌پذیر می‌سازد و خویشتن را آخرین کلام نمی‌داند. «این در حالی است که از نظر دریدا و هم‌فکرانش امروزه (یعنی در جهان مدرن) دموکراسی تنها به نام دیگری برای کاپیتالیسم، امپریالیسم یا مصرف‌گرایی تبدیل شده است. همه شرور زیر لوای دموکراسی تحقق می‌پذیرند. اما این بدان‌معنا نیست که دموکراسی به جایگزین‌های خودش ترجیح ندارد»

(کپوتو و واتیمو، ۱۳۹۱: ۲۵۳)، بلکه بدان معناست که عملاً هیچ‌گاه قابل تحقق نیست. دموکراسی، نوعی رخداد و چیزی مثل وعده است با همه امیدها و شوق‌هایی که ایجاد می‌کند؛ حیاتش در عدم تحققش است. بنابراین دموکراسی از جنس شوق و آرزو است و به همین سبب است که دریدا از دموکراسیِ آینده سخن می‌گوید.

از نظر دریدا، در عبارت «دموکراسیِ در راه/ دموکراسی آینده»، قید «آینده/ در راه» مهم‌تر از خود لفظ «دموکراسی» است. این قید ساختارِ امید و انتظار است؛ سرشتی وعده-گونه دارد که مقتضی ایمان و محبت و امید است (همان: ۲۵۷). او معتقد است که ما باید این نکته را دریابیم که ایده دموکراسی هرگز امری کاملاً حاضر و آماده نیست... بلکه چیزی است که تفکربرانگیز باقی می‌ماند و در آینده پیش می‌آید... این دموکراسی ساختاری نویدبخش دارد (Derrida, 1992: 49). به تعبیر دریدا، دموکراسی هرگز نمی‌آید، اما همین «نیامدن» است که آن را زنده نگه می‌دارد (Derrida, 1994: 64).

می‌توان گفت که ایده دریدا در باب دموکراسی، نقدی است بر دموکراسی‌های موجود که خود را «کامل» می‌پندارند. او دموکراسی را نه یک نظام تمام‌شده، بلکه پروژه‌ای بی‌پایان می‌داند که همواره نیازمند بازاندیشی رادیکال است. از این منظر دموکراسی واقعی صرفاً حکومت اکثریت نیست، بلکه پاسخی ناتمام و همیشگی به دیگری است؛ پاسخی که از مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری نشأت می‌گیرد و همواره نسبت به آینده گشوده است.

عدالت

دریدا، رویکرد خود را در مفهوم عدالت نیز پیگیری کرده است. او عدالت را امری ناممکن می‌داند. البته نه به این معنا که دست‌نیافتی باشد، بلکه به این معنا که همیشه در تعلیق (در راه) است. به باور او، هر تصمیم عادلانه‌ای، مصادره‌ناپذیر است؛ یعنی امکان بازخوانی و اصلاح دارد. معنای عدالت نیز در بافتی زبانی ساخته می‌شود و به همین سبب معنای عدالت همیشه در حال تحقق است. عدالت همواره در حال آمدن است و عدالت حقیقی، عدالتِ در راه است؛ یعنی عدالتی که کارکرد اصلی‌اش، ایجاد شور و شوق و حرکت است؛ معنایی که آدمی را در پی چیزی به حرکت وامی‌دارد. بنابراین عدالت نیز مانند دموکراسی، نه تعریف‌پذیر است و نه تحقق‌پذیر. تجربه عدالت همچون

تجربه سرگشتگی و تجربه محاسبه امرِ محاسبه‌ناپذیر است. ما چیزی از دموکراسی یا عدالت را در ذهن می‌پرورانیم که در بازی آزاد نشانه‌ها معنا گرفته است. اما این معنا پیوسته در حال تطور است.

در نگاه دریدا، عدالت به‌معنای à-venir (آینده/ خواهد آمد/ در راه)، مفهومی آینده‌گون است که باید بیاید، آمدنی است، ساحت‌های جدیدی را می‌گشاید و امر سیاسی را به سوی آینده می‌کشاند و معنای تنظیمی و منجی‌گرایانه ندارد (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۶۷۹). بنابراین دریدا، خیال مخاطب خود را از تحقق دموکراسی و عدالت و صلح و مفاهیمی این‌چنین راحت می‌کند. این معانی در بافت زبانی هستی ساخته می‌شوند تا حرکت و جنبش ایجاد کنند. این معانی مطابق ندارند، اما جنبه پراگماتیک و کارکردی دارند؛ جنبه‌ای که اقتضای زبانی و نوشتاری دانستن هر چیزی است و از ایده فلسفی دریدا ریشه گرفته است. او عدالت را امری ناممکن می‌داند که نظام‌های حقوقی موجود قادر به تضمین آن نیستند. عدالت دریدایی، هم نقدی بر نظام‌های حقوقی موجود است و هم امکان بازاندیشیِ رادیکال و دائمی هر فهمی از عدالت را میسر می‌کند. با تسامحی در تعابیر او می‌توان چنین گفت که عدالت، مهمانی است که همیشه دیر می‌رسد، اما همین تأخیر است که مجال اندیشیدن به آن را می‌دهد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، ما در این مقاله به دنبال آن بودیم که نشان دهیم دریدا چگونه ایده فلسفی خود را به هر امر انضمامی و به طور خاص در اینجا به امر سیاسی پیوند می‌زند. به تعبیر دیگر، تلاش این بود که سیر امتداد یافتن ایده فلسفی او تا ساحت سیاست را نشان دهیم و در نهایت به پیامدهای این نحوه از پیوند اشاره کنیم. با نظر به غایات یادشده و با نگاهی به مطالب پیشین می‌توان این نتایج عمده را از اندیشه دریدا استنتاج کرد.

نخست آنکه واقعیت و هستی، یک متن است و بافتی زبانی دارد و زبان به معنای نوشتاری آن، نقطه عزیمت دریدا برای سخن گفتن از واقعیت و هستی است. گویا او نیز چون هایدگر، زبان را خانه وجود می‌داند. زبان برای دریدا هرگز یک ابزار در خدمت

اندیشه نیست، بلکه اندیشه و حتی هستی اساساً امری زبانی هستند. نکته دیگر اینکه دانش گراماتولوژی، امکان سخن گفتن از هستی به‌مثابه یک امر زبانی را فراهم می‌سازد. لازمه نگاه به هستی از منظر گراماتولوژی این است که هر ایده و مفهوم را در معرض ساخت‌گشایی قرار دهیم و ساخت‌گشایی، رویکردی است که تعین، ثبات و تحقق‌پذیری هر مفهوم و معنایی از جمله مفاهیم سیاسی را زیر سؤال می‌برد.

دیگر آنکه با رویکرد متفاوت دریدا، امکان جدیدی برای فهم امر سیاسی فراهم می‌شود و می‌توان از سیاستی سخن گفت که گرفتار چهارچوب‌های صلب فلسفه سیاسی سنتی و مدرن نیست، هرچند آرمان‌های مدرنیته را مورد نظر دارد. هیچ مفهوم سیاسی در اندیشه دریدا آرام نمی‌گیرد و رسوب نمی‌کند. مفاهیم سیاسی برای او دائماً بازآفرینی و بازسازی می‌شوند و موجب انبعاث و حرکت و شورانگیز و شوق‌آفرین هستند.

از نظر دریدا با طرح دانش گراماتولوژی، امکان انضمامیت فلسفه در دوره معاصر فراهم می‌شود. از نظر او، متافیزیک حضور در خود متوقف شده است، در حالی که ایده او با کشف ساحت دیگری می‌تواند از امکان هر امر انضمامی اعم از سیاست و اقتصاد و... سخن بگوید.

به نظر می‌رسد دریدا برای فلسفه سیاسی غرب، آغاز یک راه است. اما این آغاز قرار نیست در جایی یا در سیستمی پایان یابد. شاید برخی گمان کنند آغازِ دریدا همچون آغازِ دکارت باشد؛ آغازی که طرح‌های فلسفی سیستماتیکی چون کانت و هگل را در پی داشت. اما آغازِ دریدا، آغازی تمام‌نشدنی است. سیاست دریدایی به تبع فلسفه او، سیاستی تحقق‌ناپذیر است. سیاستی است که می‌خواهد از بند چهارچوب‌های صلب و متعین هر ایده‌ای رها شود تا بتواند خود را دائماً بازسازی کند؛ ویژگی که در فلسفه سیاسی پسامدرن به «عبور از ایده‌های کلان و مطلق‌گرایانه» ترجمه می‌شود. پی‌جویی ایده فلسفی دریدا در مفاهیم سیاسی، پیامدهای خاص خود را دارد. اما مهم‌ترین پیامد رویکرد دریدا آن است که مفاهیمی مانند دموکراسی و عدالت از یک مفهوم سیاسی و حقوقی صرف به یک «پرسش اخلاقی و فلسفیِ همیشه گشوده» تبدیل می‌شوند. به تعبیر دیگر، دریدا با تکیه بر طرح فلسفی خویش، امر سیاسی را از چهارچوب‌های ثابت رهانیده، به امری پویا و مسئولیت‌پذیر و قابل بازاندیشی تبدیل می‌کند؛ رویکردی که هم

نسبت به نگرش‌های سنتی و مدرن، سویه انتقادی دارد و هم فضایی را برای بازسازی و ساخت‌گشایی مفاهیم سیاسی فراهم می‌سازد.

پی‌نوشت

۱. برخی این واژه را به خردمحوری، عقل‌محوری، کلام‌محوری و مطلق‌محوری ترجمه کرده‌اند.

منابع

افلاطون (۱۴۰۱) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران، خوارزمی.
دریدا، ژاک (۱۳۹۶) نوشتار و تفاوت، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی.
دوسوسور، فردینان (۱۳۹۴) «مبانی ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی»، در: مجموعهٔ ساخت‌گرایی، پساساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، ترجمهٔ فرزان سجودی، تهران، سورهٔ مهر.
---------- (۱۴۰۳) دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس.
رشیدیان، عبدالکریم (۱۴۰۲) دریدا در متن، تهران، نشرنی.
زاکرت، کاترین اچ (۱۴۰۱) افلاطون‌های پست‌مدرن، ترجمه سید جمال سامع و دیگران، تهران، ترجمان علوم انسانی.
کپوتو، جان. دی. و جیانی واتیمو (۱۳۹۱) واپسین گام ایمان، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، علم.
لوسی، نایل (۱۳۹۹) فرهنگ واژگان دریدا، ترجمهٔ مهدی پارسا، تهران، شوند.

Derrida, Jacques (1976) Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
---------- (1981) Dissemination, trans. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.
---------- (1992) The Other Heading, Reflections on Today's Europe. Indiana University Press.
---------- (1994) Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International. Routledge.
---------- (2005) Rogues: Two Essays on Reason. trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. California. Stanford University Press.
Heimsoeth, Heinz (1994) The Six Great Themes of Western Metaphysics and the End of the Middle Ages. Wayne State University Press .Detroit.
Kearney,Richard (1984) Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. Manchester: Manchester University Press.

دو فصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۳۲۶- ۲۹۹
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳
نوع مقاله: پژوهشی

بررسی نسبت ساخت دولت و نهاد انتخابات در ایران (۱۲۸۵-۱۳۵۷)

مهدی زیبایی [*]
حاکم قاسمی[**]
سید هادی عظیمی[***]

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به این پرسش هست که ساخت قدرت، چه تأثیری بر نهاد انتخابات در طول دوران مشروطه گذاشت؟ به نظر می‌رسد ساخت قدرت در ایران به دلیل زمینه‌های تاریخی و عدم توازن منابع قدرت، نهاد انتخابات را فاقد معنا نموده، ساختار قدرت در طول سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷ مانع شکل‌گیری انتخابات آزاد و منصفانه‌ای شده است که بر اساس آن مردم بتوانند رأی و نظر خود را از طریق انتخاب آزاد و منصفانه نمایندگان مجلس تبلور بخشند. در نوشتار پیش رو، سعی بر آن است که ارتباط بین تشکیل دولت و تأسیس نهاد انتخابات در ایران، طی بازه زمانی بین دو انقلاب مشروطه و اسلامی، در پرتو ترکیبی از نظریه دولت در جامعه‌شناسی تاریخی و مفهوم «زیست قدرت» میشل فوکو بررسی شود.

واژه‌های کلیدی: ساخت دولت، نهاد انتخابات، مشروطه، انقلاب اسلامی و قدرت اجتماعی.

---

[*] نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، ایران zibaei@soc.ikiu.ac.ir
[**] دانشیار علوم سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین، ایران
ghasemi@ikiu.ac.ir
[***] دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران azimiseyedhadi@yahoo.com

CC BY NC

مقدمه

انتخابات، مهم‌ترین جلوه نظام مشروطه بود که بر اساس آن، مجلس شورای ملیِ منتخبِ مردم باید در ساخت قدرت ایران به نمایندگی از مردم تشکیل می‌شد و ضمن قانون‌گذاری بر ارکان قدرت، نظارت می‌کرد. مجلسین شورای ملی و سنا بر اساس قانون اساسی مشروطه از حق نظارت بر دولت، سؤال و استیضاح برخوردار بودند. از نخستین مجلس شورای ملی که روز ۱۲ مهر سال ۱۲۸۵ هجری شمسی شروع به فعالیت نمود تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، ۲۴ دوره مجلس تشکیل شد. همزمان نیز از ۲۷ بهمن ۱۳۲۸ تا پیروزی انقلاب اسلامی، هفت دوره مجلس سنا نیز فعالیت نمود. همزمان با فعالیت مجالس، قوانین انتخاباتی مختلفی تدوین و تصویب شد که نظام انتخاباتی ایران را شکل دادند. بررسی وضعیت مجالس پس از انقلاب مشروطه تا پایان دوره قاجار و دهه بیست تا کودتای ۲۸ مرداد و در برابر آن مجالس آرام سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ و سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ نشان می‌دهد که فهم انتخابات در ایران نیازمند توجه دقیق‌تری به ساخت دولت است که امکان شکل‌گیری انتخابات واقعی را محدود می‌کند.

بر اساس قوانین انتخاباتی به تصویب رسیده در این دوران، تلاش شد نظام انتخابات ایران با مناسبات حقوقی کشورهای دموکراتیک مطابقت داشته باشد. شکل ظاهر مجلس، کمیسیون‌ها و قوانین انتخاباتی در این دوران رعایت می‌شد و در ابتدای دهه چهل، حق رأی به زنان اعطا شد. با وجود شکل‌گیری یک نظام انتخاباتی مبتنی بر حقوق نوین، بیشتر نمایندگان مجالسِ دوران مشروطه را مدافعان نظام سلطنت تشکیل می‌دادند که اعتنای چندانی به جایگاه مجلس و حقوق حقه ملت نداشتند. به جز ادوار محدود، مخالفان و منتقدان، کمتر اجازه حضور در انتخابات را پیدا می‌کردند. برای فهم اینکه چرا ساخت قدرت، اجازه تشکیل مجالس مبتنی بر انتخابات آزاد و منصفانه را نمی‌داد، باید ضمن در نظر گرفتن قوانین انتخاباتی، به چگونگی ساخت قدرت در ایران و نسبت آن با انتخابات توجه شود.

ساخت قدرت در ایران، سابقه تاریخی دارد و همواره به دلایلی مختلف، شکلی فردی و قومی داشته است. ساخت قدرت پس از انقلاب مشروطه با شرایط جدیدی روبه‌رو شد. مشروطه می‌خواست قدرت را در قالب قانون، محدود و پاسخگو نماید و مجلس را در جایگاه وکیل ملت تثبیت کند. از یکسو، ساختار قدرت برای حفظ خود ضمن پذیرش

مجلس، مناسبات پیشامشروطه را در قالب مشروطه بازتولید نمود. از سوی دیگر، پارلمانتاریست‌ها و مبارزان قانونی حداقل تا انتهای دهه سی تلاش می‌کردند تا به انتخابات آزاد و واقعی دست یابند. شکست مبارزان در دستیابی به آرمان انتخابات آزاد و منصفانه از جمله عواملی است که منجر به شکل‌گیری جریان‌های مبارزه مسلحانه شد. ناکامی مشروطه در تغییر ساختار قدرت، انتخابات را از عرصه حضور جریان‌های سیاسی به عرصه حضور وفاداران نظام سلطنت تبدیل کرد.

این نوشتار درصدد آن است به این سؤال پاسخ دهد که «ساخت قدرت، چه تأثیری بر نهاد انتخابات در طول دوران مشروطه گذاشته است؟» نظام مشروطه می‌خواست نهاد مجلس را نهادینه سازد که نمایندگان آن با رأی مستقیم و مخفی مردم انتخاب گردند و بتوانند نهاد قدرت را محدود سازند و بر آن نظارت نمایند. در طول سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۳۷۵، قدرت همواره نهاد انتخابات را تحت سلطه خود درآورد. از این‌رو نسبت بین ساخت قدرت و نهاد انتخابات طی بازه زمانی انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، در مدلی ترکیبی از نظریه دولت در جامعه‌شناسی تاریخی و مفهوم «زیست قدرت» میشل فوکو بررسی خواهد شد.

پیشینه پژوهش

یکی از مهم‌ترین مباحثی که درباره انتخابات مورد پژوهش قرار می‌گیرد، نسبت بین انتخابات و فقه است. فیرحی (۱۳۹۱) در دو جلد کتاب «فقه سیاست در ایران معاصر» به تفصیل، ابعاد مختلف ارتباط فقه و سیاست را بررسی نموده است. وی به طور مستقیم به مسئله انتخابات در کتاب‌های یادشده نپرداخته است، اما در جلد اول کتاب خود با عنوان «فقه سیاسی و مشروطه» به دیدگاه‌های آن دوران می‌پردازد. از جمله دو مفهوم دولت تملیکیه و دولت ولایتیه علامه نایینی را توضیح می‌دهد. به گفته وی، «نایینی بر نظارت بیرونی، که از مصادیق مدون آن تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی است، به عنوان قدر مقدور از جانشینی قوه عصمت نگریسته و تدارک چنین سازوکار نظارتی را در دوره غیبت واجب می‌داند؛ مختصاتی که با توجه به ادبیات فقه سیاسی از درون مفهوم شورا زاده و بسط می‌یابد» (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۱).

در جلد دوم اثر فوق نیز نگاه فیرحی (۱۳۹۳) به حکومت‌داری است و در دیباچه آن می‌نویسد: «این وضعیت، پیامد مهمی از دیدگاه اندیشه و سازه‌های حکومت‌داری در ایران دارد. اولاً دولت امروز در ایران، حاصلِ گذاری منطقی از نوعی حکومت‌داری سنتی به یکی از انواع حکومت‌داری مدرن نیست، بلکه هر روز پیچیده‌تر شده و به اقتضای افزونه‌های متعدد و ناهمساز، تناقض درونی آن افزایش یافته است. ثانیاً این افزوده‌ها فقط از دانلودهای ناتمام و مداوم بر روی یک سیستم منفعل بوده و نظام سیاسی ایران از دیدگاه مهندسی سیستم‌های سیاسی، کمتر قادر به ارتقای نرم‌افزاری مؤثر بوده است» (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۳).

مقاله «تحلیلی بر نظام‌نامه سال ۱۲۸۵ مجلس شورای ملی» به قلم ویژه و قهوه‌چیان (۱۳۹۱)، یکی دیگر از آثار قابل توجه در این حوزه است. در نوشتار فوق، سند نظام‌نامه اولین دوره مجلس به عنوان دومین سند حقوقی مدرن ایرانِ پس از قانون اساسی مشروطه بررسی می‌شود و متن ترجمه‌شده نظام‌نامه مجلس اول با بحث بومی‌سازی متون حقوقی، مرتبط دانسته می‌شود. در ادامه ضمن برجسته نمودن نگرش سیاسیِ مقامات در آن دوران اذعان می‌دارد که این سند حقوقی برای نخستین‌بار، سازوکاری به نام انتخابات را با وجود کمبودها وارد ادبیات حقوقی کشورمان نمود.

کتاب «ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر» اثر آبراهامیان (۱۳۷۷) به بررسی تحولات میان انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی می‌پردازد. آبراهامیان در درآمد کتاب خود می‌نویسد که فرض اساسی در سراسر کتاب، رهیافت نئومارکسیستی تامپسون است که برخلاف دیدگاه مارکسیست‌های ارتدوکس، طبقه را نباید به سادگی برحسب رابطه‌اش با شیوه تولید، بلکه باید در بستر تاریخی و تعارض اجتماعی آن با دیگر طبقات موجود درک کرد. او بر مبنای نگرش فوق در کتاب یادشده، به جدال‌های میان طبقات مختلف در بستر تعارض‌های اجتماعی می‌پردازد، اما نگرش مشخصی درباره مبنای شکل‌گیری ساخت دولت در جامعه ایران و نسبت آن با انتخابات ارائه نمی‌دهد.

بشیریه (۱۳۸۰) نیز در کتاب «موانع توسعه سیاسی در ایران» به ساخت قدرت سیاسی و چندپارگی‌های اجتماعی و فرهنگ سیاسی ایران می‌پردازد. به باور وی، در ایران با توجه به ویژگی‌های پاتریمونیالیستی و استبداد ایرانی، هیچ‌گاه اشرافیت مستقل و واجد مصونیت و

حقوقی که بتواند از لحاظ قانون، محدودیتی در مقابل پادشاه ایجاد کند، مجال ظهور نیافت. او در کتابش می‌کوشد تا تکوین ساخت دولت مطلقه در ایران را به عنوان مانع توسعه سیاسی بررسی کند. اما به طور مشخص نسبت بین ساخت قدرت و انتخابات را بررسی نمی‌کند. با این حال به تکوین ساخت دولت در سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ و ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ و ابزار آن توجه می‌کند و تأکید دارد که مانع اصلی در ساخت قدرت از لحاظ توسعه سیاسی، تمرکز روزافزون منابع قدرت از انواع مختلف بوده است.

همایون کاتوزیان (۱۳۹۵) با معرفی ایران به عنوان جامعه کوتاه‌مدت از منظری دیگر به ساخت قدرت در جامعه ایران می‌نگرد و به سه مشکل عمده اشاره دارد: ۱- مشکل مشروعیت و جانشینی و قربانی شدن بسیاری از فرمانروایان، سایر اعضای خاندان سلطنت و نیز وزرا و فرماندهان نظامی در پای این مشکل؛ ۲- مشکل بی‌اعتبار بودن جان و مال و ۳- مشکلات انباشت و توسعه. کاتوزیان می‌کوشد سه ویژگی یادشده را در متون مهم ادبی و حوادث مهم سیاسی واکاوی نماید و ساخت قدرت در جامعه کوتاه‌مدت ایران را بازتاب دهد. وی نتیجه می‌گیرد که حکومت استبدادی بدین معنی است که هیچ قانون مستقل یا سنت تثبیت‌شده‌ای وجود ندارد که فرمانروا را از اعمال قدرت باز دارد.

با توجه به مطالب بالا، در این نوشتار تلاش می‌شود ضمن درک ساخت قدرت در بازه زمانی انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، طی چهار دوره به نسبت این دو نهاد پرداخته شود و دلایل عدم شکل‌گیری انتخابات آزاد در ایران و بلافصل شدن آن در دوران مشروطه بررسی گردد. در این نوشتار از منظری متفاوت به بحث انتخابات پرداخته می‌شود و سعی خواهد شد با نگاهی ترکیبی، ساخت دولت در ایران بررسی و نسبت آن با نهاد انتخابات واکاوی شود. نگرش به کار گرفته شده در این مقاله، ترکیبی از اندیشمندان مختلف جامعه‌شناسی تاریخی است که بر اساس ویژگی‌های ساخت قدرت در ایران ایضاح می‌شود و چگونگی تأثیر ساخت قدرت برای پیشگیری از شکل‌گیری انتخابات در طول دوران مشروطیت بررسی خواهد شد.

چارچوب مفهومی پژوهش

یکی از نکات بسیار مهمِ ماهیت اقتدار دولت، «منابع اجتماعی قدرت» آن است. مان

قدرت را به عنوان «سازمان‌دهی و کنترل مردم، منابع و سرزمین‌ها» تعریف می‌کند. او در کتاب خود، نظریهٔ قدرت را به گونه‌ای اجتماعی پیکربندی می‌کند. به باور وی از یکسو، منابع اجتماعی، قدرت یگانه نیست، بلکه چهار بعد دارد: ایدئولوژیک، اقتصادی، نظامی و سیاسی؛ و از سویی دیگر، جوامع را نمی‌توان با معیار یک منبع قدرت اجتماعی از هم متمایز ساخت. بلکه آنها تحت تأثیر شبکه‌های قدرت چندگانه و هم‌پوشان قرار دارند؛ شبکه‌هایی که به طور کامل منطبق بر هم نیستند (راسخ و دیگران، ۱۴۰۰ : ۱۸۲). قدرت ایدئولوژیک، ناشی از نیاز انسان برای یافتن معنای زندگی، به اشتراک گذاشتن هنجارها و ارزش‌ها و شرکت در اعمال زیبایی‌شناسی و مذهبی است. قدرت اقتصادی از ارضای نیازهای معیشتی از طریق سازمان اجتماعی استخراج، انتقال، توزیع و مصرف اشیای طبیعت سرچشمه می‌گیرد. قدرت نظامی سازمان اجتماعی، خشونت متمرکز و مرگ‌بار است؛ و در نهایت قدرت سیاسی، تنظیم متمرکز زندگی اجتماعی است. دولت‌ها، قلمرویی با قوانین معتبر هستند که قدرت سیاسی در آنها اعمال می‌شود (همان: ۱۸۷- ۱۹۷).

تجربه بشری نشان داده است که باید بین این چهار منبع، تعادل برقرار باشد و هیچ‌کدام از این منابع قدرت نباید بر دیگری سلطه داشته باشند؛ زیرا جامعه در صورت سلطه یک یا دو منبع یادشده، دچار کشمکش می‌شود. مایکل مان از دو الگوی دولت نام می‌برد: نخبه‌گرایی حقیقی[1] و دولت‌گرایی نهادی[2]. در مدل اول که به نگرش نووبری‌های جامعه‌شناسی تاریخی روابط بین‌الملل و نوواقع‌گرایان نزدیک است، نخبگان دولتی به طور منسجم، مفهومی مضیق از منافع ملی (برای مثال بقای نظام) را دنبال می‌کنند. این الگو، دولت را پدیده‌ای می‌بیند که با بازیگران اجتماعی در جامعه مدنی درگیر می‌شود و صرفاً بر قدرت استبدادی تکیه دارد. در حالی که در مدل دوم یعنی دولت‌گرایی نهادی، دولت به عنوان موجودیتی منسجم و عقلانی تصویر می‌شود که طبق یک عقلانیت کامل (سرمایه‌داری، نظامی‌گری، پدرسالاری و غیره) عمل می‌کند (زیبایی، ۱۳۹۷: ۴۶).

مایکل مان با بیان دوگانه نخبه‌گرایی حقیقی و دولت‌گرایی نهادی، دو راه متفاوت برای دولت‌ها ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه دولت‌ها می‌توانند با تعادل بین قدرت‌ها، در مسیری حرکت کنند که به موجودیتی منسجم و عقلانی تبدیل شوند. در

1. True Elitism
2. Institutional Statism

برابر دولت‌گرایی نهادی، نخبه‌گرایی حقیقی قرار دارد که بر اثر عدم توازن بین قدرت‌های چهارگانه به وجود می‌آید و مفهومی از منافع ملی را به وجود می‌آورد که تک‌بعدی است. نخبه‌گرایی حقیقی منجر به بقای نظام و یا هر مفهوم مضیق دیگری می‌شود و خلاف ثبات سیاسی است. تفاوت بین نخبه‌گرایی حقیقی و دولت‌گرایی نهادی را باید در توازن بین قدرت‌های چهارگانه دید. هرچه روند قدرت‌های چهارگانه به سمت توازن باشد، دولت‌گرایی نهادی رخ می‌دهد و دولت منسجم و عقلانی شکل می‌گیرد. اما در شرایط فقدان توازن بین قدرت‌ها، نخبه‌گرایی حقیقی به وجود می‌آید و حفظ ساختار قدرت به هر وسیله، اولویت پیدا می‌کند. در این نوشتار سعی می‌گردد از این دوگانه برای توصیف شرایط دولت در ایران بهره گرفته شود.

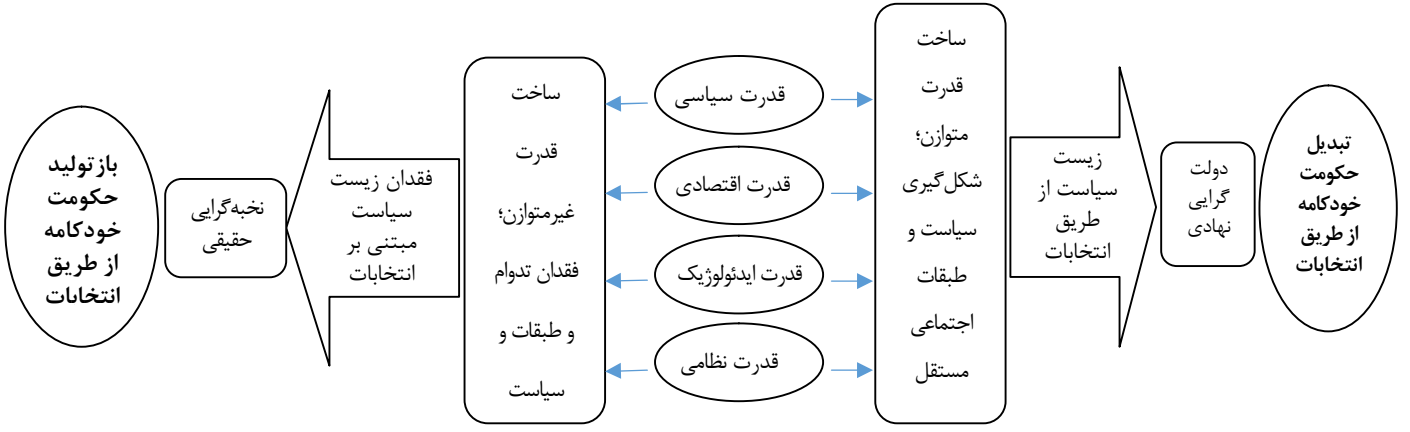
در این ارتباط، یکی از مشکلات اصلی مرتبط با عنصر قدرت، نه ارائه تحلیلی ذاتی از چیستی آن، بلکه تبیین شیوه‌های اعمال قدرت و راهبردهای آن است. فوکو، «زیست قدرت» را سیطره قدرت بر زندگی می‌داند. مقصود از زیست قدرت، دستیابی قدرت به انسان به‌منزله موجودی زنده است، به صورتی که امر زیستی[1] زیر کنترل دولت قرار می‌گیرد و دست‌کم گرایشی به کنترل دولت در امر زیستی به وجود می‌آید. فوکو، سیاست متمرکز بر حیات را که هدف آن نه حذف، بلکه تضمین، حفظ، تقویت و تکثیر زندگی و در نهایت محاصره بدن از هر سو است، زیست سیاست نام می‌نهد و این زیست سیاست، زمینه ظهور زیست قدرت است. زیست قدرت یا قدرتی که در پی کنترل و سامان‌دهی حیات است، در پیکر زیست سیاست عقلانیت پیدا می‌کند (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۹۹).

همایون کاتوزیان، نظریه‌ای به نام حکومت خودکامه دارد که در آن عدم پیوستگی و استمرار را ویژگی اصلی جامعه ایران می‌شناسد. به باور وی، وضعیت یادشده دقیقاً نتیجه فقدان طبقات و نهادهای اجتماعی دیرپا، از جمله موجودیت یک طبقه آریستوکرات صاحب ثروت است. از همین‌رو او ایران را در شمار جوامع کوتاه‌مدت برمی‌شمارد. «ایران جامعه‌ای است که در آن دگرگونی حتی دگرگونی‌های مهم و بنیادی معمولاً پدیده‌ای کوتاه‌مدت و زودگذر است. دلیل این امر دقیقاً به نبود چارچوب حقوقی پابرجا و تخطی‌ناپذیری بازمی‌گردد که ضامن استمرار بلندمدت باشد» (همایون کاتوزیان،

1. Biological

۱۳۸۹: ۳۳) نکته مهمی که کاتوزیان به آن اشاره دارد، فقدان طبقات مستقل در ایران است. «در جوامع اروپایی، نقش اساسی و کارکردی را طبقات اجتماعی داشتند. در ایران، دولت مدعی این نقش است و طبقات اجتماعی، موقعیتی صوری و تغییر یابنده دارند. همین امر باعث شده است تا در ایران، طبقات اجتماعی به دولت وابسته باشند. نکته مهم دیگر، «فقدان قانون به عنوان مجموعه ضوابطی است که حد مرزی برای اعمال قدرت تعیین کند و آن را قابل پیش‌بینی سازد. بر این اساس در تاریخ بلند ایران «چون قانون وجود نداشت، از سیاست هم خبری نبود» (همایون کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۱۰). بر پایه موارد یادشده، نظریه حکومت خودکامه را باید در فقدان تداوم دانست که به دلیل فقدان طبقات مستقل و فقدان سیاست، ایران را تبدیل به جامعه کوتاه‌مدت کرده بود.

در این نوشتار با برداشت‌هایی آزاد از دیدگاه‌های مان، فوکو و کاتوزیان و ترکیب عناصری از آنها، الگویی برای ترسیم نسبت ساخت قدرت و انتخابات در ایران ترسیم می‌شود. از آنجایی که ساخت قدرت بر پایه الگوی چهارگانه قدرت سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیک و نظامی تشکیل می‌شود، در صورت توازن قدرت‌های چهارگانه یادشده و شکل‌گیری طبقات اجتماعی مستقل از دولت به واسطه نهاد انتخابات، زیست قدرتی به وجود می‌آید که هدفش حفظ، تکثیر و تقویت زندگی است و الگوی دولت‌گرایی نهادی مورد اشاره مان شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد. در صورت عدم توازن قدرت‌های چهارگانه به دلیل فقدان تداوم و فقدان طبقات و فقدان سیاست، تغییری در ساخت قدرت و حکومت خودکامه ایران پدید نمی‌آید و در این صورت انتخابات به فرآیند تولید و بازتولید ساخت صرفِ قدرتِ حکومت خودکامه تبدیل می‌گردد. در چارچوب ادبیات مان، این الگو موجب شکل‌گیری مدل نخبه‌گرایی حقیقی خواهد شد. با توجه به این توضیحات، رویکرد نظری پیشنهادی نوشتار حاضر به شرح ذیل است:



شکل ۱- مدل مفهومی پژوهش

(منبع: نویسندگان)

وضعیت انتخابات در دوره‌های مختلف تاریخی ایران

نهاد انتخابات با انقلاب مشروطه وارد سپهر سیاست ایران شد. مشروطیت برای تحدید دولت و پاسخگو نمودن نهاد قدرت خودکامه در ایران موجب شد تا بر اساس قانون اساسی مشروطه، دو مجلس شورای ملی و مجلس سنا شکل گیرد. آنها حق سؤال از دولت و استیضاح آن را داشتند و بودجه سالانه باید به تصویب مجلس شورای ملی می‌رسید. بودجه نهاد سلطنت نیز باید زیر نظر مجلس قرار می‌گرفت. در مملکتی که قرن‌ها گردش قدرت نه بر اساس توافق و رأی‌گیری، که بر پایه زور و ستیز بود و همواره بین دولت و ملت، تضاد وجود داشت، ظهور انتخابات، طلیعه‌دار ظهور تحولات اساسی بود. در عمل، این تغییرات با مقاومت نهادهای قدرت روبه‌رو شد. مشروطه‌خواهان ایران، نهاد مجلس را مهم‌ترین عنصر نظام مشروطه می‌دانستند و از همین‌رو قانون اساسی مشروطه به طور عمده بر عملکرد مجالس شورای ملی و سنا متمرکز بود. نقصان قانون اساسی مشروطه موجب شد که متمم قانون اساسی مسائلی همچون حقوق ملت، قوای مجریه و مقننه، حدود وظایف و اختیارات پادشاه را مشخص سازد. موارد یادشده نشان می‌دهد که مشروطه‌خواهان ایرانی، مجلس را اساس مشروطیت و انتخابات را وسیله ابراز اراده ملت می‌پنداشتند. وجود حکومت خودکامه که تاریخی طویل در ایران داشت، تضاد بین نهادهای دولت و انتخابات را تشدید می‌کرد.

با توجه به این توضیحات، نسبت بین ساخت قدرت و نهاد انتخابات در طول دوران انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی را می‌توان در چهار دوره به ترتیب ذیل خلاصه نمود:

دوره اول: بازه زمانی بین سال‌های ۱۳۰۴-۱۲۸۵

در این دوره، «شالوده ترکیب قدرت سیاسی را شاه و عناصر اصلی یعنی رؤسای ایل قاجار، شاهزادگان، عناصر بالای دیوان‌سالاری، حکام ولایات و ایالات تشکیل می‌دادند» (راسخ و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۹۴). قدرت ایدئولوژی در اختیار روحانیان و روشن‌فکران بود که معنای خود را از زندگی اجتماعی ارائه می‌دادند. قدرت اقتصادی در اختیار بازاریان و اهالی اصناف بود و قدرت نظامی نیز در اختیار قشون از جمله قوای قزاق قرار داشت. اولین دوره مجلس شورای ملی، روز ۱۴ مهر ۱۲۸۵ افتتاح شد که با به توپ بستن مجلس توسط محمدعلی شاه در تیر ماه ۱۲۸۷ پایان یافت. مهم‌ترین مصوبات مجلس اول، تهیه و

تصویب قانون اساسی و متمم آن بود. دوره اول مجلس، محل تلاقی قدرت‌های سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیک و نظامی محسوب می‌شود. جدال مشروعه و مشروطه در این مجلس شکل گرفت که با تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی نیز پایان نیافت. سرانجام محمدعلی شاه با حمایت قدرت نظامی قزاق‌ها، مجلس را به توپ بست و نخستین محصول نظام انتخابات در ایران زیر سایه جدال مشروطیت و مشروعیت و با تنش بین قدرت سیاسی (دربار و رجال سیاسی) و با کمک قدرت نظامی به ناکامی رسید.

قدرت ایدئولوژی می‌توانست مهم‌ترین پشتیبانی نظام انتخابات در ایران باشد. کتاب «تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة» علامه نائینی می‌توانست نقش مؤثری در شکل‌گیری نظام مشروطه‌ای مبتنی بر آرای عمومی ایجاد کند و با تناسب بین شرع و قانون، نهاد انتخابات را تثبیت نماید. شکل‌گیری جدال مشروطه و مشروعه، نخستین ضربهٔ کاری بر پیکرهٔ نهاد نوپای انتخابات بود. «نظام مشروطه از یکسو قادر به خلق مهارت‌های لازم برای حل بحران درون خود و مجلس نبود و به همین دلیل، هر لحظه به حمایت رهبران قومی و مذهبی بیرون از مجلس نیاز داشت؛ و از سوی دیگر، رهبران حامی مشروطه به‌ویژه مجتهدان، با توجه به زمینه و دنیای سنتی دستگاه اجتهاد که در آن می‌زیستند، قادر نبودند سیستم را خودگردان نمایند و کنترل‌های مستقیم را کاهش دهند و به نظارت اکتفا کنند» (فیرحی، ۱۳۹۱: ۴۰۵). مشروعه‌خواهان با همسویی با حکومت قاجار، به نفی مفاهیمی همچون انتخابات پرداختند و اعتبار سیاسی روشنی برای ادعای مشروطه‌خواهی باقی نگذاشتند (همایون کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۵۰).

انتخابات دوره اول مجلس به صورت صنفی برگزار شد و از ۶۱ نماینده تهران، ۱۳ نفر از خوانین و ۳۹ نفر از اصناف بودند. اما در نظام‌نامه انتخابات دوره دوم، انتخابات صنفی حذف شد و با وجود نقش پررنگ تجّار و اصناف و بازاریان، گزارشی از مقاومت در این مورد وجود ندارد. نمونه‌های یادشده به‌خوبی نشان می‌دهد که علی‌رغم حضور پررنگ قدرت اقتصادی در انقلاب مشروطه، نمی‌توان نقش بازدارندگی برای آنها در جهت تثبیت نهاد انتخابات و شکل‌گیری دولت‌گرایی نهادی تصور کرد.

دوره دوم مجلس شورای ملی، آبان ۱۲۸۸ شروع شد و تا آذر ۱۲۹۰ فعالیت داشت. دوره سوم مجلس آذر سال ۱۲۹۳ توسط احمدشاه قاجار افتتاح شد، ولی با ورود

متفقین به ایران، بیش از یک سال دایر نبود و ایران تا سال ۱۳۰۰ مجلس نداشت. در این دوران با قیام‌ها و شورش‌ها در اطراف کشور و حمله خارجی به کشور، عملاً امکان برگزاری انتخابات از میان رفته بود. دوران یادشده نیاز به یک قدرت نظامی متمرکز را بیشتر می‌کرد. «در تاریخ ایران، ایلات و عشایر، مهم‌ترین طبقه تشکیل‌دهنده اهل شمشیر بودند و بیشترین قوای نظامی کشور همواره در اختیار آنان بود» (سمیعی، ۱۳۹۷: ۲۹۱). همین امر موجب می‌شد که دولت‌های مختلف، تکمیل قوای قشونی را به عنوان یکی از مهم‌ترین برنامه‌های خود بدانند و بکوشند با سامان دادن به مالیه مملکت، یک ارتش مقتدر به وجود آورند (همان: ۲۹۰).

سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۰۴، دوره حاکمیت دوگانه و جنگ بین سه گرایش سیاسی عمده در کشور بود: ۱- نیروهای هرج‌ومرج‌طلب؛ ۲- نیروهای طرفدار دیکتاتوری و سپس حکومت استبدادی؛ ۳) مشروطه‌خواهان، اعم از محافظه‌کار و دموکرات که خواهان نظمی بدون حکومت استبدادی بودند، اما راه دستیابی به آن را نمی‌دانستند و دائم با یکدیگر جدال می‌کردند» (همایون کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۲۸۴). در این شرایط، طبیعی بود که جامعه، خواهان امنیت بیشتر باشد. رضاخان، ابزارِ نظامی برای ایجاد امنیت را در اختیار داشت و برای تأمین مالیه قشون و «تأمین حقوق نظامیان، مستقیم دست روی مالیات غیر مستقیم و عایدات خالصه گذاشت» (سمیعی، ۱۳۹۷: ۲۹۰). به این ترتیب قدرت نظامی در انتهای این دوره، مهم‌ترین قدرت تعیین‌کننده بود و توانست دولت نخبه‌گرای حقیقی را جامه عمل بپوشاند.

دوره چهارم مجلس شورای ملی از تیرماه ۱۳۰۰ تا خرداد ۱۳۰۲ برقرار بود. مجلس پنجم نیز از بهمن ۱۳۰۲ تا بهمن ۱۳۰۴ ادامه داشت. انقراض سلسله قاجار نیز در همین مجلس به تصویب رسید. بر اساس مصوبه انقراض سلطنت قاجار، تعیین حکومت بر عهده مجلس مؤسسان قرار گرفت. تسلط قدرت نظامی توانست به برپایی منظم انتخابات نیز کمک کند و انتخابات دو دوره چهارم و پنجم به صورت متوالی برگزار شود. اما انتخابات مجلس مؤسسان در سال ۱۳۰۴، نشانه کامل تسلط قدرت نظامی بر نهاد انتخابات بود. «انتخابات مجلس مؤسسان آغاز گردید. در تهران و شهرستان‌ها از طرف عمال سردار سپه و مأموران شهربانی و قشونی، فعالیت زیادی ابراز می‌شد. کسانی حق

داشتند انتخاب شوند که در لیست و اسامی دولت صورت داده شده باشند» (مکی، ۱۳۲۴: ۵۴۹). به این ترتیب افرادی مثل مدرس و مصدق که مخالف تغییر سلطنت بودند، اجازه حضور در مجلس مؤسسان را نیافتند.

در مجموع قدرت‌های ایدئولوژی، سیاسی، نظامی و اقتصادی در این دوره، تناسب و توازنی نداشتند که منجر به شکل‌گیری عرصهٔ سیاست شود، زیست قدرت مبتنی بر انتخابات شکل بگیرد و الگوی دولت‌گرایی نهادی، تثبیت و نهادینه گردد. هرج‌ومرج داخلی، هجوم خارجی و فقدان تناسب قدرت‌های چهارگانه، سرانجام به شکل‌گیری یک قدرت نظامی مقتدر منجر شد که دوران رونق پارلمانی در ایران را با خصلت جامعه کوتاه‌مدت و فقدان استمرار جامعه در ایران هماهنگ نمود. در پایان این دوران با برگزاری اولین مجلس مؤسسان، فهرست انتخاباتی‌ای امکان پیروزی داشت که مورد حمایت شهربانی و نیروهای نظامی بود. به این ترتیب تجربه نوزده سال ابتدای مشروطیت که می‌توانست از طریق نهادینه‌سازی انتخابات به یک دولت‌گراییِ نهادی برسد، مشروطیت را در اختیار نخبه‌گرایی حقیقی قرار داد. ساخت قدرت در دوران مشروطیت از توازن لازم برخوردار نبود و همین موجب می‌شد که مشروطیت و انتخابات، امکان نهادمندی را نیابند. سرانجام این عدم توازن موجب شد که نخبه‌گرایی حقیقی رضا شاه، مانع شکل‌گیری دولت‌گرایی حقیقی شود.

دوره دوم: بازه زمانی بین سال‌های ۱۳۰۴-۱۳۲۰

بازه زمانی بین سال‌های ۱۳۰۴ تا۱۳۲۰ به طور کامل مصادف با دوره رضاخان در ایران بود که الگوی خاص حکومتی به نام استبداد منوّر را در تاریخ کشور رقم زد. حکومت رضاشاه پس از تاج‌گذاری در سال ۱۳۰۴ و تأسیس سلسله جدید پهلوی، بیش از آنکه کاملاً سلطانی باشد، اقتدارگرا بود و «دوران سلطانیسم کامل رضاشاه از ۱۳۱۲ تا ۱۳۲۰» شکل گرفت (همایون کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۲۲۹). دوره ششم مجلس شورای ملی در تیرماه سال ۱۳۰۵ آغاز به کار کرد و مجلس دوازدهم که در آبان ۱۳۰۸ شروع شد، در ماه‌های آخر فعالیت خود شاهد سقوط رضاخان بود. به عبارت دیگر، ایران در دوره شانزده‌ساله سلطنت رضا شاه، شاهد تشکیل هفت دوره مجلس شورای ملی بود.

بنا بر منابع تاریخی برجا مانده از این دوره، تا زمانی که تیمورتاش به عنوان وزیر

دربار مشغول بود، دربار به صورت مستقیم در انتخابات دخالت داشت (ملایی توانایی، ۱۳۸۱: ۳۱۲). در مجلس ششم، تعدادی از نمایندگان همچون مدرس، مصدّق و ملک‌الشعرای بهار توانستند از حوزه انتخابیه تهران به مجلس راه یابند و فراکسیون اقلیت را شکل دهند. انتخابات مجلس هفتم آنچنان خلاف موازین انتخاباتی برگزار شد که مدرس این جمله معروف را بیان کرد: پس «آن یک رأی که من به مدرس دادم، چه شد؟» بدین ترتیب در بازه زمانی کمتر از ده سال پس از انتقال قدرت به رضاخان یعنی «تا سال ۱۳۱۲، مجلس به سطح ابزاری بی‌قدرت در دست دولت تنزل یافته بود و تقریباً تمامی مشاوران اولیه شاه (چه رسد به منتقدان و مخالفان) از کار برکنار، تبعید، زندانی، کشته یا کاملاً نوکر شده بودند» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۲۳۰).

نهاد انتخابات در این دوان زیر سایه کامل نظام حکومت خودکامه رضاشاه قرار گرفت. همان‌طور که کاتوزیان نیز به این نکته اشاره دارد، حکومت استبدادی رضاخانی با استفاده از فناوری‌های نوین، اعمال حکومت استبدادی را بسیار کاراتر و فراگیرتر از گذشته ساخت. مجموعه نظام‌مندی‌هایی از قوانین اداری و مدنی و جزایی و دستگاه قضایی و اداری بزرگی برای اعمال آنها به وجود آورد که به طور معمول مو به مو اجرا می‌شدند، مگر آنکه اراده شاه، عدول از قانون می‌شد و دیگر هیچ امکان مشخصی برای میانجی‌گری و کاهش خشم وجود نداشت (همان، ۱۳۹۱: ۳۳۳-۳۳۴).

نهاد قدرت در دوران رضاخان به‌تدریج به سوی جمع‌آوری همه قدرت‌های چهارگانه در یک نهاد سلطنت حرکت کرد و توانست یک حکومت استبدادی کارا به وجود آورد که قوانین از جمله انتخابات مجلس در آن به طور دقیق اما بر اساس اراده نهاد قدرت اجرا می‌شد. رضاخان، نظامی بود و ضمن تسلط کامل بر ارتش، اقدام به تأسیس شهربانی به جای نظمیه نمود. شهربانی، مهم‌ترین ابزار رضاخان در جهت کنترل نهاد مجلس بود. دادستان، دیوان کیفر بود در جریان محاکمه متهمان شهربانی در سال ۱۳۲۱، محاکمه فوق را محاکمه رژیم دیکتاتوری رضاشاه می‌دانست (حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۶۷).

رضاخان کوشید به تأکید بر نوعی ناسیونالیسم رسمی و با بهره‌گیری سطحی از مدرنیسم، قدرتی ایدئولوژیک بر پا نماید که با حذف هرگونه حقوق اعم از شهروندی، عرصه سیاست را نابود کند و بدین ترتیب نهاد انتخابات به نهادی تشریفاتی بدل گشت.

از انتخابات مجلس پنجم، تقلب به رویه ثابت حکومت رضاخان تبدیل شد. فهرستی از نامزدها وجود داشت که باید نمایندگان بر اساس آن انتخاب می‌شدند. برای مثال «امیر لشکر شرق، سرلشکر جهانبانی با همکاری امیر شوکت‌الملوک عَلَم، حاکم قائنات را از انتخابات مجلس هفتم تا سه دوره بعد و همچنین سلمان اسدی فرزند مصباح السلطنه اسدی، نایب‌التولیه آستان قدس رضوی را از صندوق‌های رأی به عنوان نماینده سیستان بیرون می‌آورد» (آبادیان، ۱۳۸۸: ۱۲). بر اساس گزارش‌های متعددی که در کتب مختلف نقل شده است، رضاخان فهرست نمایندگان مورد اعتماد را محرمانه به وزارت کشور ابلاغ می‌کرد. بر اساس این فهرست، نمایندگان مجلس شورای ملی انتخاب می‌شدند و بر کرسی‌های مجلس تکیه می‌زدند. این دخالت در حدی افزایش یافته بود که در مواردی، دولت مرکزی به حکام محلی دستور می‌داد که نحوهٔ انتخاب انجمن نظارت به شکلی باشد که با منتخبان مورد نظر تعارضی نداشته باشد.

برخلاف انقلاب مشروطه که در جهت برپایی حکومت قانونِ مبتنی بر رأی و اراده ملت بود، روند حکومت پهلوی در جهت محدود ساختن نقش مردم و تئوریزه ساختن آن قرار داشت. در این ارتباط، ارسلان خلعتبری که وکیل شاکیان پرونده متهمان شهربانی بود، به نقش وزارت معارف در ساخت ماشین غلام‌سازی سخن می‌گوید: «وزارت معارف که وظیفه‌اش، باسواد کردن طبقه بی‌سواد و روشن ساختن افکار جوان‌ها بود، به ماشینی تبدیل شد و وظیفه خود را در آن می‌دانست که سالی چندهزار غلام‌بچه و جوجه‌کنیز تربیت کند» (حکیمی، ۱۳۷۸: ۱۵۷). مخالفت با حجاب و تلاش برای یکسان‌سازی لباس و سخت‌گیری درباره رفتارهای مذهبی از جمله بازتاب‌های قدرت ایدئولوژیکی بود که رضاخان، آن را پیگیری می‌نمود.

قدرت سیاسی نیز در این دوران در شخص رضاشاه جمع شده بود و نهاد انتخابات را به یکی از ادارات وابسته به دربار تبدیل نمود. هشت نخست‌وزیر در طول شانزده سال، زمام امور دولت را در دست گرفتند که همگی مطیع و گوش به فرمان شخص شاه بودند. ساخت راه‌های شوسه، راه‌آهن و شکل‌گیری دانشگاه و توسعه مدارس جدید هرچند توانست تحولات عمیقی را به وجود آورد، منجر به شکل‌گیری یک قدرت اقتصادی تأثیرگذار نشد. دوره سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰، نشانه بارز ویژگی‌های عدم

استمرار و کوتاه‌مدت بودن در ایران بود که با زیر پا گذاشتن دستاوردهای نظام مشروطه، الگوی نخبه‌گرایی حقیقی را جایگزین دولت‌گرایی نهادی ساخت. قدرت سیاسی، زیرمجموعه قدرت نظامی شد و قدرت اقتصادی مستقلی پدید نیامد که بتواند از طریق انتخابات، نظم سیاسی را کنترل کند. موارد یادشده موجب شد که زیست سیاسی عملاً در ایران دوره رضاخان نابود گردد. حکومت خودکامه رضاخان، نمونه بارز مدل زیست قدرتی بود که انتخابات را تبدیل به وسیله‌ای برای بازتولید خود نمود.

دوره سوم : بازه زمانی سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲

انتخابات مجلس سیزدهم در زمان پادشاهی رضاخان برگزار شد. مردم تهران پس از استعفای پهلوی اول، عریضه‌ای به امضای هزاران نفر به شاه جدید نوشتند و از وی خواستند که انتخابات تجدید شود (مروارید، ۱۳۷۷: ۳). اما فروغی، نخست‌وزیر وقت که در ابتدا به مردم قول داده‌بود که انتخابات را تجدید کند، وعده خود را زیر پا گذاشت و اعلام کرد که طبق قانون دولت نمی‌تواند انتخابات گذشته را تجدید کند (حکیمی، ۱۳۸۰: ۵). انتخابات مجلس چهاردهم، طولانی‌ترین، رقابتی‌ترین و بنابراین با اهمیت‌ترین انتخابات در ایران معاصر بود (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۸۸). این انتخابات، انتخاباتی نفس‌گیر و طولانی بود که نخست‌وزیر وقت، علی سهیلی، بر آزادی آن تأکید داشت. «قدرت نیروهای اجتماعی مختلف، به ساختار اجتماعی حوزه‌های انتخاباتی بستگی داشت. در مناطق روستایی، رؤسای ایلات و زمین‌داران بزرگ، در شهرهای کوچک، رهبران مذهبی و تجار ثروتمند و در شهرهای بزرگ مدرن، رهبران مذهبی و تجار ثروتمند، احزاب سیاسی خاص خود را تشکیل دادند (همان: ۲۳۰). پهلوی دوم می‌کوشید ضمن تحکیم پایه‌های قدرت خود از طریق ارتش، از توازن بین نیروهای موجود در انتخابات در جهت تثبیت و تحکیم قدرت مربوطه استفاده کند.

برخلاف انتخابات مجلس چهاردهم که انتخاباتی نسبتاً آزاد بود، انتخابات مجلس پانزدهم، زیر سایه اقتدار قوام برگزار شد. بین مجلس چهاردهم و مجلس پانزدهم، شانزده ماه دوره فترت وجود داشت. «حزب دموکرات قوام با امکانات مالی گسترده، ۵۴ درصد آرای کل این دوره را در اختیار گرفت» (شجیعی، ۱۳۷۲: ۲۳۰) با وجود این حزب دموکرات قوام در مجلس پانزدهم متلاشی شد. در مجلس پانزدهم، توازن بین نیروها به

نفع شاه تمام شد و انتخاب نخست‌وزیران همسو با دربار مانند حکیمی و هژیر، محصول همین توازن قوا بود. اواسط بهمن ۱۳۲۷، شاه در دانشگاه تهران، هدف گلوله یک عکاس قرار گرفت و همین اتفاق بر میزان قدرت شاه افزود. شاه در ۹ اسفند ۱۳۲۷، فرمان تشکیل مجلس مؤسسان را صادر کرد و مجلس مؤسسان، روز اول اردیبهشت ۱۳۲۸ تشکیل شد. در این انتخابات، «از میان ۶۰ هزار رأی‌دهنده تهران و حومه، در خود تهران ۱۸۰ هزار رأی در صندوق‌ها ریخته شد. به همین دلیل برگزارکنندگان انتخابات برخلاف رویه معمول، هنگام اعلام اسامی نمایندگان، تعداد آرای آنها را ذکر نکردند» (جعفری ندوشن و زارعی محمودآبادی، ۱۳۸۲: ۱۴۷). مجلس مؤسسان، اصل ۴۸ قانون اساسی را مورد تجدید نظر قرار داد و اجازه انحلال مجلسین یا هر کدام را به شاه داد.

انتخابات دوره اول سنا در تاریخ ۶ شهریور ۱۳۲۸ آغاز شد و ۲۰ بهمن ۱۳۲۸، مجلس رسماً گشایش یافت. بر اساس قانون اساسی مشروطه، نیمی از شصت سناتور سنا به وسیله شاه منصوب می‌شدند. بدین ترتیب با تشکیل مجلس سنا باید مصوبات مجلس شورای ملی به تصویب مجلس سنا می‌رسید و قدرت مجلس شورای ملی تاحد زیادی کنترل می‌شد. دخالت دولت در انتخابات مجلس شانزدهم موجب شد «جمعیتی از سیاست‌مداران، دانشجویان و تجّار بازار به رهبری مصدق، وارد دربار شدند تا به نبود انتخابات آزاد اعتراض کنند. اعتراض و تظاهرات در باغ کاخ سلطنتی آنچنان مؤثر بود که دربار، وعده پایان دادن به بی‌نظمی‌های انتخاباتی را داد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۱۰-۳۱۱). رهبران این تجمع سپس در خانه مصدق، تشکیل جلسه دادند و جبهه ملی را تأسیس کردند. همین اقدام موجب تجدید انتخابات تهران شد و منتخبین تهران همه از جبهه ملی انتخاب شدند، به طوری که توانستند نقش مؤثری در مجلس ایفا نمایند. «۸۵ درصد از ۳۱۳ نماینده مجلس را زمین‌داران، تجار ثروتمند و یا کارمندان عالی‌رتبه دولت تشکیل می‌دادند» (همان: ۳۲۱). مهم‌ترین اقدام این مجلس، انتخاب دکتر مصدق به نخست‌وزیری بود.

مجلس هفدهم را دولت مصدق برگزار کرد. اما خود وی معتقد بود که تعداد زیادی از نمایندگان منتخب با تقلب انتخاب شده‌اند. مجلس جدید، روز ۷ اردیبهشت ۱۳۳۱

تشکیل شد و دو روز بعد، «مصدق به‌رغم توصیه برخی مشاورانش، نامه‌ای به نمایندگانی که قبلاً انتخاب شده بودند فرستاد و از آنان خواست که اعتبارنامه کسانی را که با تقلب انتخاب شده‌اند و هیچ‌گونه وجهه ملی ندارند، رد کنند و ترتیبی بدهند تا بقیه انتخابات به درستی انجام گیرد» (عظیمی، ۱۳۷۴: ۳۸۳-۳۸۴). در برابر این اقدام مصدق، طرفداران شاه نیز در مجلس می‌کوشیدند تا زمینه برکناری مصدق را فراهم کنند. مصدق بر اساس نوشته بسیاری از ناظران و حاضران، مقدمات آزادی انتخابات را به شکل بی‌سابقه‌ای تدارک دید. طرح لایحه قانون انتخابات از سوی دولت، شدت اختلاف‌نظر بین نخست‌وزیر و مجلس شورای ملی را افزایش داد. مصدق درصدد بود برای جلوگیری از نفوذ مالکان محلی و امرای ارتش، نقش باسوادان شهری را افزایش دهد. سرانجام با استعفای نمایندگان طرفدار جبهه ملی، مجلس از حد نصاب افتاد و برای اولین‌بار در تاریخ ایران برای یک امر مهم به آرای عمومی مراجعه شد. رأی‌گیری فوق منحصر به شهرها بود. «۲/۴۰۰/۰۰۰ رأی به نفع انحلال مجلس و تنها مقدار اندکی علیه آن داده شد» (همان: ۴۵۲).

در آن زمان، دو جریان مهم در بین روحانیون حضور داشتند. «آیت‌الله کاشانی اصرار داشت در دین اسلام، رهبانیت وجود ندارد و مقام رهبری دینی، مسئولیت موازی سیاسی نیز دارد. برعکس آیت‌الله العظمی بروجردی نه فقط چنین نمی‌گفت، بلکه ابتدا به ساکن هرگز در امور سیاسی دخالت نمی‌کرد» (رهنما، ۱۳۸۴: ۲۱). به این ترتیب قدرت ایدئولوژیک در تقابل بین دو جریان مختلف شکل گرفت. همان‌قدر که کاشانی در انتخابات و مسائل سیاسی دخالت داشت، ولی بروجردی فاصله خود را از این عرصه حفظ می‌کرد. از این‌رو هر دو جریان یادشده نتوانستند درباره برساختن پشتوانه‌ای ایدئولوژیک برای انتخابات موفق باشند. قدرت اقتصادی‌ای که مالکان محلی و تجار شهری نمایندگی می‌کردند نیز در عرصه انتخابات حضور داشتند؛ اما مالکان محلی از انتخابات، بیشتر برای کسب قدرت شخصی استفاده می‌کردند و به تقلب در انتخابات دامن می‌زدند.

ساخت قدرت در این دوران می‌توانست به سمت تشکیل عرصه‌ای از سیاست برود که مستقل از دربار باشد. در طول این دوران، شاه جدید می‌کوشید تا با تقویت ارتش، موضع خود را در قدرت سیاسی تحکیم نماید (عظیمی، ۱۳۷۴: ۲۳۳). شاه کوشید علاوه بر

ارتش از توازن نیروها در مجلس نیز برای موازنه قدرت خود استفاده کند. تثبیت یک مجلس مقتدر، نیازمند انتخابات آزاد بود که به نظر فخرالدین عظیمی، دربار و ارتش موافق چنین تحولی نبودند (عظیمی، ۱۳۷۴: ۴۶۹). قدرت اقتصادی نیز توان عرضه اندام در برابر دربار و ارتش را نداشت. به این ترتیب زیست سیاستی که بتواند بر پایه انتخابات آزاد، زمینه ظهور دولت‌گرایی نهادی را فراهم سازد و دچار فقدان تداوم و عدم تشکیل عرصه سیاست نشود، پدید نیامد و سرانجام قدرت سیاسی با کمک ارتش و دخالت بیگانگان، کودتای ۲۸ مرداد را رقم زد و نخبه‌گرایی حقیقی را جایگزین ساخت. به این ترتیب فضای نسبتاً آزاد سیاسی شکل گرفته، بعد از شهریور ۱۳۲۰ به دلیل تفوق قدرت نظامی در برساختن یک انتخابات آزاد در جهت نمایندگی اراده عمومی ناکام ماند.

دوره چهارم: بازه زمانی سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۵۷

در طول سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۰، برخورد شاه با طبقه روشن‌فکر و کارگر، قاطعانه بود. ولی «در ارتباط با خانوده‌های بزرگ زمین‌دار و طبقه متوسط بازار، جانب احتیاط را رعایت می‌کرد تا موجب رنجش و ناراحتی آنان نشود» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۱۷) و عنان هر دو مجلس شورای ملی و سنا را در دست داشت. در این دوره آیت‌الله العظمی بروجردی، مرجعیت عامه داشت و شاه درصدد بود که با قدرت ایدئولوژیک مرجعیت کنار بیاید و حتی در مواردی با آن همراهی کند. در طول سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۸، «نهضت مقاوت ملی» به عنوان میراث‌دار دکتر مصدق فعالیت داشت و در انتخابات مجلس هجدهم هم فهرست خود را ارائه داد. انتخابات مجلس هجدهم و دومین دوره مجلس سنا در زمستان ۱۳۳۲ برگزار و مجلسین در روز ۲۷ اسفند ۱۳۳۷ افتتاح شد. انتخابات مجلسین، یادآور انتخابات دوران رضاشاه بود. «نهضت مقاوت ملی با ارائه اسناد و شواهد فراوان مبتنی بر تخلفات و تقلبات، مراتب را ضمن اعلام جرم، برای رسیدگی به دیوان عالی کشور و کمیسیون عرایض مجلس تسلیم کرد و به سازمان ملل متحد شکایت برد» (نجاتی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). روز ۲۷ اردیبهشت ۱۳۳۶، مجلس واحدی از نمایندگان مجلسین شورای ملی و سنا تشکیل داد که مهم‌ترین مصوبه آن، تغییر اصولی از قانون اساسی از جمله افزایش تعداد نمایندگان مجلس شورای ملی به دویست نفر و افزایش دوره فعالیت مجلس از دو سال به چهار سال بود.

مجلس نوزدهم نیز در خرداد ۱۳۳۶ افتتاح شد. انتخابات مجلس فوق به این ترتیب برگزار شد: «مظفر بقایی که نامزد کرمان بود، به زاهدان تبعید شد تا یدالله ابراهیمی که مورد حمایت دولت بود، انتخاب شود» (مرکز پژوهش‌های مجلسی شورای اسلامی، ۱۳۸۵: ۴). این دخالت‌ها در اَشکال مختلف در انتخابات صورت گرفت. دوره بیستم مجلس، همزمان با انتخابات دوره سوم مجلس سنا در خرداد ۱۳۳۹ انجام شد. انتخابات مجلس بیستم، مسابقه‌ای مهار شده میان دو حزب سلطنت‌طلب ملیّون و مردم و برخی نامزدهای مستقل و جبهه ملی بود. هرچند شاه در ابتدا وعده انتخابات آزاد را داده بود، نامزدهای جبهه ملی، فرصت چندانی برای حضور در انتخابات نداشتند. وقتی انتخابات «به کشمکشی شدید انجامید، شاه که از اتهامات و شکایات فراوان درباره فریبکاری و تقلّب در انتخابات دستپاچه شده بود، انتخابات را متوقّف و شریف امامی را به جای اقبال که رهبر حزب ملیّون بود، به نخست وزیری برگزید» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۱۹). به این ترتیب مجلس بیستم و دوره سوم سنا، عمری کوتاه داشت و شاه در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۴۰، فرمان انحلال مجلسین را صادر نمود.

هرچند جریان جبهه ملی در دهه ۳۰، حضور مؤثری در عرصه جامعه داشت، با این حال شاه بر آن بود تا نوعی دموکراسی هدایت‌شده را به وجود آورد. «برای نشان دادن اینکه ایران نیز مانند الگوی انگلیسی- آمریکایی، یک دموکراسی دو حزبی است، ناگهان دو حزب ایجاد شد: «ملیّون» به رهبری نخست‌وزیر منوچهر اقبال که قصد داشت جایگزین جبهه ملّی مصدق شود و «مردم» که قرار بود در غیاب حزب توده، نماینده یک حزب مردمی‌تر باشد، این ویترینی بود که عمدتاً برای مصرف خارجی آرایش یافته بود» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۲۳۸).

از سال ۱۳۴۰، رابطه ساخت قدرت و نهاد انتخابات تغییر یافت. در فاصله انحلال مجلس بیستم و افتتاح مجلس بیست‌ویکم در مهر ۱۳۴۲، رخدادهای مهمی به وقوع پیوست که چهره قدرت در ایران را دگرگون ساخت. «در واقع تمام تاریخ‌نگارانی که در مورد کارکرد مجلس در ایران تحقیق کرده‌اند، مجالس بعد از دوره بیستم را به‌شدت وابسته می‌دانند» (ازغندی، ۱۳۸۷: ۲۲۲). اصلاحات اراضی که قرار بود به وسیله علی امینی

اجرا شود، با برکناری وی، برعهده امیر اسدالله اعلم قرار گرفت. اصلاحات ارضی، زمین‌داران را به عنوان یک قدرت مهم تضعیف نمود و بر قدرت سیاسی شاه افزود. جبهه ملی به عنوان مهم‌ترین حزب مخالف از ابتدای دهه ۴۰ به‌تدریج به حاشیه رفت. مخالفانی همچون نهضت آزادی ایران نیز زندانی و محاکمه شدند. واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نیز موجب شد بخش مهمی از جریان‌های مذهبی به مخالف با نظام حکومتی بپیوندند. به این ترتیب عرصه تنگ سیاست در ایران محدودتر شد و مخالفت با نظام سیاسی، بیشتر به مبارزه مسلحانه برای تغییر تبدیل شد.

رابطه ساخت قدرت و نهاد انتخابات از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۴ تحت تأثیر مسائل یادشده شکل گرفته است. در این دوره، کرسی‌های انتخاباتی بر اساس نظر شاه و توافق بین احزاب صورت می‌گرفت. حزب ایران نوین که از سال ۱۳۴۲، جایگزین حزب ملیّون شده بود، به عنوان حزب اکثریت و حزب مردم به عنوان حزب اقلیت فعالیت می‌کردند. حزب پان‌ایرانیست‌ها در برگیرنده گروه کوچکی از میهن‌پرستان متعصب ایرانی بود که پس از محکومیت استقلال بحرین تحمل نشد (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۲۳۸). دوره‌های بیست، بیست‌ویکم و بیست‌ودوم انتخابات مجلس، عرصه رقابت بین احزاب یادشده بود. در انتخابات دوره بیست‌وسوم فقط دو حزب ایران نوین و مردم به صورت ظاهری رقابت می‌کردند.

در راستای تحولات اقتصادی و اجتماعی ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، ترکیب سن و میزان تحصیلات نمایندگان نیز تغییرات اساسی یافت. نمایندگان بیشتری بدون سابقه نمایندگی توانستند به مجلس راه یابند، ضمن اینکه زنان نیز از سال ۱۳۴۲ به بعد، حق دادن رأی و انتخاب شدن یافتند. افزایش تعداد نمایندگان مجلس به ۲۰۰ نفر در سال ۱۳۳۶ و به ۲۶۸ نفر از سال ۱۳۵۰، نقش مؤثری در حضور بیشتر افراد متفاوت به مجلس شورای ملی را فراهم می‌ساخت. این تغییرات، محصول اصلاحات ارضی و دخالت‌های گسترده محمدرضا پهلوی در انتخابات بود. شاه در سال ۱۳۵۴، اقدام به تأسیس حزب واحد به نام حزب رستاخیز ملت ایران نمود و عضویت در آن را برای همه ایرانیان اجباری ساخت. انتخابات مجلس بیست‌وچهارم به صورت تک‌حزبی برگزار شد و افراد غیر وابسته به حزب رستاخیز از نامزد شدن محروم شدند (مروارید، ۱۳۷۷: ۸۷۱). مجلس بیست‌وچهارم، آخرین مجلس مشروطه بود و با وقوع انقلاب اسلامی، ناتمام ماند.

در دوران محمدرضا پهلوی، تلاش برای برساختن یک قدرت ایدئولوژیک وجود داشت. «در این چارچوب، تبلیغ رسمی آریایی‌گرایی و پان‌ایرانیسم در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ افزایش یافت» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۲۳۶). در برابر این روندِ حکومت قدرت، ایدئولوژی اسلام‌گرایی سیاسی نیز افزایش یافته بود. در طول دهه ۴۰ و ۵۰، گروه‌های مبارزه مسلحانه مختلفی به وجود آمدند و امکان مبارزه سیاسی از طریق انتخابات از میان رفت. گروه‌های چپ و به‌ویژه حزب توده نیز در سال‌های پس از کودتای ۱۳۳۲ به حاشیه عرصه سیاست رفتند و بیشتر فعالان چپ در دهه ۴۰ و ۵۰ به دنبال حذف حکومت از طریق تشکیل گروه‌های چریکی بودند. مجلس نیز کاملاً و دربست در اختیار شخص شاه قرار گرفت. اصلاحات ارضی و افزایش درآمدهای نفتی نیز بر قدرت اقتصادی حکومت افزود، به طوری که ارتش به ابزار نهایی شاه برای برقراری امنیت داخلی بدل گشت. به این ترتیب ساخت قدرت به سمتی رفت که عملاً در بازه زمانی ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷، الگوی نخبه‌گرایی حقیقی تمام‌عیاری شکل گرفت که ایدئولوژی آن آریایی‌گرایی بود و قدرت‌های سیاسی، نظامی، ایدئولوژیک و اقتصادی در شخص شاه متمرکز شد. این روند، مخالفان را به سمت تشکیل قدرت‌های سیاسی، ایدئولوژیک و نظامی مستقل از حکومت سوق داد که هدفی جز براندازی نظام حکومتی نداشتند. بنابراین رژیم پهلوی با ایجاد یک دولت نخبه‌گرای حقیقی و حذف عرصه سیاست، دچار عدم استمرار شد و پایه‌های نظم مطلوب خود را سست نمود.

بررسی نسبت ساخت دولت و نهاد انتخابات از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی

زیست قدرت ایران مشروطه بر اساس روندی تاریخی شکل گرفته است. قانون اساسی مشروطه درصدد بود از طریق انتخابات و شکل‌گیری مجالس شورای ملی و سنا، ساخت قدرت را محدود به قانون نماید. طبق قانون اساسی، مجلس می‌توانست بر عملکرد وزرا نظارت کند و بودجه دربار باید به تصویب مجلس می‌رسید. قانون اساسی مشروطه می‌توانست زمینه شکل‌گیری الگوی دولت‌گرایی نهادی را فراهم سازد، اما همواره گریبان‌گیر الگوی نخبه‌گرایی حقیقی می‌شد. در طول سال‌های بین ۱۲۸۵ تا

۱۳۵۷، تلاش‌های فراوانی برای جامه عمل پوشاندن به قانون اساسی و تثبیت نهاد انتخابات صورت گرفت. در این دوره، عدم توازن قدرت‌های چهارگانه اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک و نظامی، زیست قدرت مبتنی بر شکل‌گیری دولت‌گرایی نهادی را دچار مشکل ساخت. این عدم توازن موجب شد که قدرت نظامی در سال ۱۳۰۴، نخبه‌گرایی حقیقی را برپا سازد و نهاد انتخابات را بلااثر نماید.

خلأ قدرت پس از سقوط رضاشاه نیز به قدرت یافتن مجلس شورای ملی انجامید. اما شاه جدید از طریق تقویت قدرت نظامی و بهره‌گیری از اختلاف‌نظرهای درونی مجلس، توانست الگوی دولت‌گرایی نهادی شکل گرفته طی دهه ۲۰ را از طریق کودتا ناکام بگذارد. محمدرضا پهلوی در طول سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ به دلیل تسلط بر قدرت نظامی و تمرکز بر قدرت اقتصادی از طریق اصلاحات ارضی و افزایش قیمت نفت، نیازی به انتخابات حس نمی‌کرد. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، به‌تدریج میدان سیاست حذف شد. از سال ۱۳۴۲، هر نوع فعالیت سیاسی باید در جهت موافقت کامل حکومت انجام می‌شد. بدین ترتیب الگویی از زیست قدرت شکل گرفت که نهاد انتخابات را در خدمت تأیید حکومت خودکامه می‌خواست و می‌کوشید از طریق قدرت‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیک، حکومت خودکامه را بازتولید نماید. در برابر آن نیز مخالفان از طریق تشکیل گروه‌های نظامی درصدد ایجاد قدرت نظامی مستقل از حکومت بودند. قدرت اسلام سیاسی نیز توان ایدئولوژیک حکومت را به چالش کشید. نهاد مجلس در دوره‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ و از ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۵۷ به شعبه‌ای از دربار بدل شد. در طول سال‌های پس از انقلاب مشروطه، زیست قدرت ایرانی به دلیل عدم توازن قدرت‌های چهارگانه مورد اشاره در نوشتار حاضر، همواره زیر سایه حکومت خودکامه قرار گرفت. مشکلِ عدم استمرار الگوی دولت‌گرایی نهادی از مشروطه تا ۱۳۰۴ و از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ نیز محصول ساخت قدرت مبتنی بر زیست قدرت یادشده است.

الگوی دولت‌گرایی نهادی پس از انقلاب مشروطه از قدرت‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و ایدئولوژیکِ حامی و متوازن محروم بود. به همین دلیل، بستر ظهور زیست قدرتِ مبتنی بر انتخابات شکل نگرفت، تا حکومتی مستمر و باثبات را ایجاد نماید. رابطه بین ساخت قدرت و نهاد انتخابات در طول ۷۲ سال پس از مشروطه به ترتیبی نبود که ساخت قدرت را محدود به انتخابات نماید. نهاد انتخابات در این دوران با

بهره‌گیری از تجربه‌های کشورهای دیگر، تحولات فراوانی یافت. در سال‌های ابتدایی مشروطه، شکل‌گیری مجلس با مشکلات فراوانی همراه بود. به‌تدریج برگزاری انتخابات به شکلی منظم انجام می‌شد، اما انتخابات نهادی برای حضور منتقدان و مخالفان نبود. در دوران پس از مشروطه و سال‌های پس از رضاشاه تا کودتای ۱۳۳۲، تضاد میان الگوهای دولت‌گرایی نهادی و نخبه‌گرایی حقیقی اوج گرفت. اما در هر دو مورد، نخبه‌گرایی حقیقی توانست با حذف میدان سیاست، انتخابات را بازتولید و قدرت را خودکامه نماید. دو نوع زیست قدرت نخبه‌گرایی حقیقی و دولت‌گرایی نهادی کوشیدند تا به اهداف خود دست یابند. اما زیست قدرت ایرانی مبتنی بر حکومت خودکامه با بهره‌گیری از فقدان توازن قدرت‌های چهارگانه، نهاد انتخابات را ابزاری برای خود ساخت و در برابر شکل‌گیری دولت‌گرایی نهادی مقاومت نمود. از این‌رو نخبه‌گرایی حقیقی توانست بیشتر دوران تاریخ مشروطه را در اختیار داشته باشد.

توازن انواع قدرت در ایران پس از مشروطه زمانی می‌توانست به صورت مطلوب ظهور یابد و زمینه شکل‌گیری انتخابات آزاد و فراگیر را پدید آورد که منافع قدرت‌های سیاسی، اجتماعی، نظامی و ایدئولوژیک به صورت همزمان بر راهکار انتخابات برای تغییر قدرت از طریق انتخابات توافق کنند. این توافق در شرایطی که این قدرت‌ها، توان لازم برای فعالیت و مقاومت در برابر استبداد را نداشتند، می‌توانست مانعی برای قدرت‌های دیگر باشد و آنها را تحدید نماید. این روند در شرایط مطلوب، بهترین فرصت ممکن برای شکل‌گیری نظام انتخابات آزاد و شکل‌گیری یک زیست سیاسی نوین بود که انتخابات را به عنوان نقطه اصلی تحولات بپذیرد.

در طول تحولات سال‌های پس از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، قدرت سیاسی در دربار با قدرت‌های سیاسی دیگر که خواهان دموکراسی و انتخابات آزاد بودند، در تضاد قرار داشت. هرچند قدرت ایدئولوژی از ابتدای پیروزی مشروطه، جایگاه بالایی در معادلات داشت، به‌تدریج به حاشیه رفت. قدرت اقتصادی نیز توان کافی برای ممانعت از شکل‌گیری نخبه‌گرایی حقیقی توسط سوی دیگر قدرت‌ها نداشت. حتی در زمان‌های مهمی چون بر سر کار آمدن رضاشاه و کودتای ۲۸ مرداد، قدرت اقتصادی در حدی نبود که مانع شکل‌گیری الگوی نخبه‌گرایی حقیقی شود. قدرت نظامی در زمان ابتدای قرن چهاردهم هجری شمسی و کودتای ۲۸ مرداد، مهم‌ترین ابزار شکل‌دهی به نخبه‌گرایی

حقیقی به حساب می‌آمد. حامیان دولت‌گرایی حقیقی می‌توانستند در دوران ۱۲۸۵ تا ۱۳۰۴ و از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، حکومت قانون برقرار کنند و زیست سیاسی مبتنی بر انتخابات آزاد را نهادینه سازند.

یکی از مهم‌ترین موانع شکل‌گیری الگوی دولت‌گرایی نهادی، فقدان سازوکارهای مناسب در قانون اساسی بود که بتواند به دموکراسی خواهان و طرفداران انتخابات آزاد برای مقابله در برابر قدرت نظامی کمک کند. قانون اساسی مشروطه، نامی از نخست‌وزیر نداشت و امکان شکل‌گیری یک دولت قدرتمند در آن نبود. کابینه‌ها در شرایط مساعد برای تشکیل الگوی دولت‌گرایی حقیقی، دوام کافی نداشتند و همین موضوع بر میزان قدرت دربار می‌افزود. بی‌توجهی حامیان انتخابات آزاد به این نقصان، از جمله مواردی بود که جایگاه مناسبی برای دفاع از الگوی دولت‌گرایی نهادی به وجود نیاورد. نبود راهکار مناسب برای سامان دادن به حامیان الگوی دولت‌گرایی نهادی نیز از جمله مواردی بود که اجماع قدرت‌های مختلف در برابر قدرت نظامی را ناممکن می‌ساخت. تجربه‌هایی همچون جبهه ملی نیز برای تجمیع کلیه حامیان دولت‌گرایی نهادی، ناکام ماند و در میان اختلاف رهبران اصلی جنبش ملی شدن صنعت نفت به خاموشی گرایید. بی‌توجهی به اهمیت قدرت ایدئولوژیک روحانیت و نهاد دین برای سامان دادن به ساخت قدرت نیز معضل دیگری بود که پس از انقلاب مشروطه رخ داد و ادامه راه افرادی همچون علامه نایینی را ناکام گذاشت. این موارد موجب شد که به‌تدریج ساخت قدرت، توان تبدیل نهاد انتخابات به کانون اصلی تحولات را نیابد. از انتهای دهه سی با تبدیل نهاد انتخابات به نهادی منحصر به حامیان حکومت، مخالفان در جست‌وجوی راه‌های دیگری برای تحول سیاسی برآمدند. بدین ترتیب در سال‌های پس از مشروطه، ساخت قدرت، توان کافی برای نهادینه‌سازی انتخابات واقعی را نیافت.

نتیجه‌گیری

به طور کلی انتخابات در دوران انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، دوران پرفراز و نشیبی را پشت سرگذاشت. علی‌رغم تلاش نیروهای مشروطه‌خواه برای شکل‌گیری نهاد انتخابات و نهادینه‌سازی آن، فقدان توازن بین قدرت‌های چهارگانه در سال‌های ۱۲۸۵

تا ۱۳۰۴ و از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ با برتری قدرت نظامی پایان یافت. بر این اساس مشروطه‌خواهان نتوانستند از طریق تثبیت زیست قدرت مبتنی بر انتخابات به الگوی دولت‌گرایی نهادی دست یابند. در حالی که تسلط قدرت نظامی بر قدرت‌های ایدئولوژیک، اقتصادی و سیاسی موجب شد که در سال ۱۳۰۴، رضاخان با نشستن بر تخت سلطنت و محمدرضا پهلوی از طریق کودتای ۲۸ مرداد، نهاد انتخابات را بی‌اثر سازند و مجلس را به شعبه‌ای از دربار تبدیل کنند. این روند موجب شد که در بیشتر دوران مشروطه، الگوی نخبه‌گرایی حقیقی، حکمرانی را در اختیار داشته باشد.

فقدان نهادهای اقتصادی قدرتمند که بتوانند در برابر قدرت حاکم ایستادگی کنند و فقدان پیگیری برگزاری انتخابات آزاد و واقعی از طرف قدرت ایدئولوژیک و ضعف قدرت نظامی، مهم‌ترین عوامل عدم استمرار تجربه انتخابات آزاد بود. موارد یادشده، وجود تناسب بین قانون و مطالبات جامعه را بلاموضوع کرد و قانون تبدیل به ابزاری برای تثبیت قدرت خودکامه شد. الگوی دولت‌گرایی نهادی به دلیل فقدان قدرت‌های چهارگانه متوازن، شکل‌گیری طبقات اجتماعی مستقل از حکومت را امکان‌ناپذیر ساخت و به این ترتیب عرصه سیاست پایداری به وجود نیامد تا انتخابات را تثبیت نماید. در طول ۷۲ سال تاریخ مشروطه، نهاد انتخابات در دامن زیست قدرت مبتنی بر دولت خودکامه، توان تحدید قدرت حاکم را از دست داد و عمری کوتاه‌مدت داشت.

منابع

آبادیان، حسین (۱۳۸۸) مفاهیم قدیم و اندیشه جدید: درآمدی نظری بر مشروطه ایران، تهران، کویر.
آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷) ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر، تهران، نشرنی.
ازغندی، سید علیرضا (۱۳۸۷) تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷)، تهران، سمت.
بشیریه، حسین (۱۳۸۰) موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران، گام نو.
جعفری ندوشن، علی‌اکبر و حسن زارعی محمودآبادی (۱۳۸۲) تجدیدنظرهای چندگانه در قانون اساسی مشروطه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
حکیمی، محمود (۱۳۷۸) تاریخ تمدن یا داستان زندگی انسان، تهران، ج۱۷، شرکت سهامی انتشار.
---------- (۱۳۸۰) تاریخ تمدن یا داستان زندگی انسان، تهران، ج۲۰، شرکت سهامی انتشار.
راسخ، قدرت‌الله، سادات شریفی، فرید و خدامی، علیرضا (۱۴۰۰) واکاوی قدرت اقتصادی در دوران قاجار از دیدگاه منابع اجتماعی مایکل مان، جامعه شناسی تاریخی، دوره ۱۳، شماره ۲، ۲۱۵-۱۷۹.
رهنما، علی (۱۳۸۴) نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی، تهران، گام نو.
زیبایی، مهدی (۱۴۰۰) «ظهور دولت مدرن در خاورمیانه از رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی»، فصلنامه دولت‌پژوهی، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۳۳-۵۸.
سمیعی، علی (۱۳۹۷) نبرد قدرت در ایران؛ چرا و چگونه روحانیت برنده شد؟ تهران، نشرنی.
شجیعی، زهرا (۱۳۷۲) نخبگان سیاسی ایران (ازمشروطه تا انقلاب اسلامی)، تهران، سخن.
عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۴) بحران دموکراسی در ایران، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران، البرز.
فیرحی، داوود (۱۳۹۱) فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و قفه مشروطه، تهران، نشرنی.
---------- (۱۳۹۳) فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت داری وفقه حکومت اسلامی، تهران، نشرنی.
فوکو، میشل (۱۳۹۰) تولد زیست سیاست، درس‌گفتارهای کلژدوفرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشرنی.
مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۸۵) آشنایی با تاریخ مجالس قانون‌گذاری در ایران (دوره نوزدهم، ۱۰ خرداد ۱۳۳۵- ۲۹ خرداد ۱۳۳۹ شمسی)، سایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
مروارید، یونس (۱۳۷۷) نگاهی به ادوار مجالس قانون‌گذاری در دوران مشروطیت، تهران، اوحدی.
مکی، حسین (۱۳۲۴) تاریخ بیست‌ساله ایران، تهران، علمی.

ملایی توانی، علیرضا (۱۳۸۱) مجلس شورای ملی و تحکیم دیکتاتوری رضاشاه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۷) تاریخ سیاسی بیست‌وپنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
ویژه، محمدرضا و قهوه چیان، حمید (۱۳۹۱) تحلیلی بر نظام‌نامهٔ انتخابات سال ۱۲۸۵ مجلس شورای ملّی، مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، سال دوم، شماره ۵، ۲۲۶-۱۹۵.
همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۹) تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.
---------- (۱۳۹۱) دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
---------- (۱۳۹۵) ایران جامعه کوتاه مدت و سه مقاله دیگر، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، نشرنی.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وهفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۳۵۳- ۳۲۷
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴
نوع مقاله: پژوهشی

کرونا و تأثیرات آن بر مفهوم شهروندی

بهرام اخوان کاظمی*
سید جواد صالحی**
حسین محسنی***

چکیده

رخداد پاندمی کرونا در اواخر سال ۲۰۱۹ در چین و گسترش آن در عرصه جهانی، به‌مثابه چالشگر بشر و حیات سیاسی و اجتماعی او عمل کرد. سؤال محوری پژوهش این است که پاندمی‌کرونا چه تأثیراتی بر مقوله شهروندی داشته است؟ در پاسخ می‌توان گفت که کرونا ارکان چهارگانه شهروندی را به شدت تحت تأثیر قرار داد و شرایطی را فراهم آورد که ایده ثبات شهروندی را زیر سؤال برد. به تعبیری، در دو رکن عضویت و مشارکت، تأثیرات آن به گونه‌ای بود که نمی‌توان آن را در هیچ‌کدام از دو مدل شهروندی جمهوری‌گرا و لیبرال طبقه‌بندی کرد و از طرف دیگر بار تکالیف و وظایف شهروندان را سنگین کرده و بیش از آنکه بر حق‌ها تأکید شود، بر وظایف و تکالیف شهروندان تکیه می‌شد؛ امری که موجب تقویت الگوی شهروند جمهوری‌گرا شد. روش پژوهش، تبیینی- تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای- اینترنتی است.

واژه‌های کلیدی: کروناویروس، شهروندی، عضویت، حقوق، تکالیف.

* استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه شیراز، ایران kazemi@shirazu.ac.ir
** نویسنده مسئول: دانشیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تهران، ایران S.javad.salehi@ut.ac.ir
*** دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه شیراز، ایران Hoseinmohseni52@gmail.com

مقدمه

تا آنجا که تاریخ و حافظه تاریخی به یاد دارد، پاندمی‌ها همواره رخ داده‌اند و توانسته‌اند به‌مثابه تهدیدی چندجانبه عمل نمایند؛ به گونه‌ای که رخداد آنها عرصه‌های مختلف حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بشر را به چالش کشیده و اثرات مثبت و منفی خود را بر عرصه‌های پیش‌گفته بار کرده‌اند؛ اثراتی که حتی بعد از اتمام پاندمی تا مدت‌های زیادی بر حیات بشری باقی مانده‌اند. از جمله مهم‌ترین این پاندمی‌ها می‌توان به پاندمی طاعون، آنفولانزا، وبا و غیره اشاره کرد که علاوه بر تلفات سنگین جانی، تغییرات اساسی را در ساختار جامعه و دولت بر جای گذاشتند؛ به نحوی که بروز طاعون یا مرگ سیاه، پاندمی شناخته‌شده‌ای در تاریخ جهان قلمداد می‌گردد که تأثیرات عمیقی را بر نظام فئودالی حاکم بر جوامع اروپایی گذاشت و شورش‌های دهقانی با ماهیت علیه اشرافیت زمانه را رقم زد؛ به گونه‌ای که بسیاری معتقدند تغییرات درازمدتی که راه را برای ظهور اروپای مدرن فراهم ساخت، طی دوران مرگ سیاه اتفاق افتاده است. می‌توان گفت که بیماری‌های همه‌گیر، نوعی مداخله در مناسبات اجتماعی است. بیماری به‌واسطه خصلت‌هایی که دارد، منطق مناسباتِ جاافتاده را هدف می‌گیرد و می‌تواند (بالقوه) خصلتی دوران‌ساز داشته باشد. دقیقاً همین خصلتِ درونیِ بیماریِ همه‌گیر است که آن را سرتاپا سیاسی می‌کند. بیماری همه‌گیر، همچون نیرویی عظیم عمل می‌کند و بسته به نسبتی که با مناسباتِ جاافتادهٔ اجتماعی برقرار می‌کند، می‌تواند در خدمت بازتولید مناسبات پیشین، دگرگونی نرم و یا برانداختن سختِ این مناسبات عمل کند (اخوان کاظمی و محسنی، ۱۴۰۲: ۲۰۱).

اما جهان در نخستین روزهای شروع سال ۲۰۲۰ میلادی شاهد تجربه پاندمی جدیدی با عنوان ویروس کووید ۱۹ شد. کمتر واقعه‌ای وجود دارد که این‌چنین از خردسال تا کهنسال را در برگیرد و به این میزان، فرانسلی و تمام نسلی باشد، لامکان باشد و از دورافتاده‌ترین زیستگاه بشری تا متراکم‌ترین آن را در برگرفته باشد. کرونا بیش از هر چیز با زیست‌جهان مردم ارتباط دارد و زندگی روزمره مردم را متأثر ساخت (دیویس و لوهم، ۱۳۹۹: ۱۲) و بسیاری از شئونات مختلف زندگی بشر را تحت تأثیر خود قرار داد. خانه‌نشینی مردم در اکثر کشورهای جهان موجب تغییر جدی در تعاملات، تجارت، آموزش و سیاست شد؛ به گونه‌ای که تقریباً تمامی رهبران جهان، وضعیت

موجودی را که در آن گرفتار آمده‌اند، به شرایط جنگی همانند دانسته، اقدامات خود را در راستای جنگ قلمداد کردند.

در این اثنا و علی‌رغم پژوهش‌های انجام‌شده درباره اثرات کرونا، یکی از مهم‌ترین مقوله‌هایی که تحت تأثیر پاندمی کرونا قرار گرفت، مقوله شهروندی بود؛ تا جایی که کرونا توانست معادلات و ارکان اصلی شهروندی را به چالش کشیده، به تعبیری، تغییر در ثبات هویت شهروندی گردد. بر همین اساس پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به این پرسش بنیادی است که کرونا چه تأثیراتی بر مفهوم شهروندی داشته و تغییرات حاصله چگونه بوده است؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیه مطروحه بدین صورت است که کرونا توانست ارکان چهارگانه و اساسی شهروندی یعنی عضویت، حقوق، وظایف و مشارکت را دچار نقص کرده، آنها را تحت تأثیر تبعات منفی خود قرار دهد. به هر روی و با توجه به پرسش و فرضیه مطرح‌شده، نویسندگان سعی بر آن دارند تا در گام نخست، چارچوبی تحلیلی- نظری درباره مقوله شهروندی با تکیه بر آرای «کیت فالکس» ارائه دهند و با استفاده از روش تبیینی- تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی، چگونگی این تأثیرگذاری را مورد بررسی و مداقه قرار دهند.

پیشینه پژوهش

کرومن و ماربک (۲۰۲۲) در مقاله «شهروندی در زمان همه‌گیری» بر این اعتقاد هستند که وقوع پاندمی کرونا و اقدامات دولت‌ها نظیر بستن مرزها و منع تجمعات و غیره، نابرابری‌های نژادی، جنسیتی، طبقه اجتماعی و ملیت را بسیار برجسته کرد و از این طریق مفهوم شهروندی مورد مناقشه قرار گرفته است. در این مقاله به حقوق زندانیان، زنان و غیره اشاره شده و به ارکان چهارگانه مقاله حاضر و تأثیرات کرونا بر آنها پرداخته نشده است.

هلبلینگ و همکاران (۲۰۲۲) در مقاله «اهمیت شهروندی و شایستگی درمان کووید ۱۹» با بررسی میدانی و جامعه آماری ۱۷۰۰۰ نفری در آلمان به این نتیجه رسیدند که شهروندان آلمانی بر این اعتقادند که مهاجران، شایستگی کمتری برای برخورداری از امکانات رفاهی و خدمات عمومی و بهداشتی در این کشور نسبت به آنها دارند و بر این

اساس باید منابع عمومی باارزش و کمیاب محدود شود؛ امری که از نظر نویسندگان باعث ترسیم مرزهای شهروندی شده است.

اسنودن (۲۰۱۹) در کتاب «بیماری‌های همه‌گیر و جامعه: از مرگ سیاه تا به امروز» به بررسی تأثیر پاندمی‌ها بر بستر اجتماعی جوامع می‌پردازد و بر این اعتقاد است که پاندمی‌هایی که تاکنون رخ داده، نه‌تنها بر علم پزشکی و بهداشت عمومی تأثیر داشته است، بلکه هنرها، دین، تاریخ فکری و حتی جنگ‌ها را نیز متحول ساخته است. با این حال در این کتاب، عموماً ابعاد جامعه‌شناختی پاندمی‌ها تحلیل و واکاوی شده است و علاوه بر این بیماری‌های جدید عالم‌گیری نظیر کووید ۱۹ را بررسی نکرده است؛ امری که پژوهش حاضر، سعی در انجام آن دارد.

تیلور (۲۰۱۹) در کتابی با عنوان «روان‌شناسی پاندمی‌ها» ضمن تعریف پاندمی، انواع پاندمی‌ها و عوامل استرس‌زای پاندمی، به نمونه‌هایی از گزارش‌های موردی و واکنش‌های مردم نسبت به پاندمی‌ها پرداخته و به این نتیجه روان‌شناسانه دست یافته است که افراد اغلب بر نگرانی‌های فوری تمرکز دارند و به‌سرعت درس‌هایی را که از گذشته گرفته‌اند فراموش می‌کنند. از این‌رو بسیاری از افراد، بسیار سریع چیزهایی مانند همه‌گیری و پاندمی را فراموش می‌کنند. در این کتاب با نگرشی روان‌شناختی به آمادگی برای بیماری‌های بعدی جهانی پرداخته شده است. از این حیث و با توجه به رویکرد پژوهش حاضر و تمرکز بر امر شهروندی، می‌توان گفت که این دو تحقیق در دو سویه و رویکرد متفاوت نسبت به پاندمی‌ها نگریسته‌اند.

براون و وانگ (۲۰۲۰) در مقاله «سیاست‌ها و علوم؛ مطالعه موردی چین و کرونا ویروس» ضمن اشاره به اثرات منفی آن بر اقتصاد چین و همچنین آمریکا و افزایش بیکاری در این کشور، بر این باورند که ویروس کرونا می‌تواند باعث تفرقه و جدایی دو کشور آمریکا و چین که بزرگ‌ترین و اصلی‌ترین کشورهای جهان هستند، شود و چیزی شبیه به جنگ سرد را در جهان به بار آورد و در نهایت چین را منزوی گرداند. بنابراین ویروس کرونا را یکی از سرنوشت‌سازترین لحظات تاریخی می‌داند که از حوزه بهداشت عمومی به حوزه ژئوپلیتیک تغییر ماهیت می‌دهد. این مقاله، عمده تمرکز خود را به تأثیرات ویروس کرونا بر چین و به‌ویژه ارتباط آن با آمریکا گذاشته است.

ژیژک (۱۳۹۹) در کتاب «پاندمی کرونا، دنیا را تکان می‌دهد»، ضمن انتقاد از دولت چین به چگونگی برخورد انسان‌ها با کرونا اشاره کرده است و بر این باور است که ویروس کرونا توانسته است جهان امروزین را به‌نوعی تکان دهد و از این‌رو بازگشت به وضع سابق چندان میسر نخواهد بود. همچنین در این کتاب، ژیژک سعی کرده است ضمن اشاره به محدودیت‌های ناشی از ویروس کرونا، به فرصت‌ها، امکانات و شرایط این ویروس برای مسئله کمونیسم نیز اشاره کند. به طور کلی وی در این کتاب فقط به بحث ویروس کرونا و ذکر جنبه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن پرداخته و از تمرکز بر مقوله شهروندی که هدف پژوهش حاضر است، امتناع ورزیده است.

به طور کلی با وقوع پاندمی کرونا، مقالات و مطالعات متعددی به رشته تحریر درآمده است؛ با این حال تاکنون و تا آنجایی که نویسندگان بررسی کرده‌اند، پژوهشی با عنوان مقاله حاضر مورد واکاوی قرار نگرفته است. بر همین اساس می‌توان گفت که پژوهش حاضر از نوآوری موضوعی و محتوایی بالایی برخوردار است.

مبانی نظری؛ شهروندی و ارکان چهارگانه آن

شهروند از مفهوم «شهر» به معنی «جامعه انسانی» و پسوند «وند» به معنای «عضو وابسته به این جامعه» گرفته شده است و City از کلمه لاتین «لویتاس» مشتق شده که تقریباً معادل واژه «پولیس» در زبان یونانی است. آن کسی شهروند به شمار می‌آید که شرایط لازم را برای مشارکت در اداره عمومی، در چارچوبه شهر دارد (پللو، ۱۳۷۰: ۲).

در دوران باستان، کلمه «سیته»، اجتماع سیاسی کوچک بود که اعضای آن به وسیله نهادهای مذهبی و یا سیاسی مشترک، آن را اداره می‌کردند. این سیته‌ها، فدراسیون‌های مستقل از قبایل متحد بودند، مانند آتن که یک سیته دموکرات بود و یا اسپارت که سیته‌ای اشرافی به شمار می‌رفت. چنین اجتماعاتی که سرزمین‌های کوچک اما مستقلی بودند، دارای یک مرکز شهری و قصبات روستایی در اطراف بودند و به فردی که متعلق به یک سیته بود، «شهروند» خطاب می‌شد. مفهوم مدرن و امروزی شهروند بدین معناست که شهروند در اداره عمومی شهر مداخله و مشارکت داشته و ضمن تعهد به قوانین موجود در شهر، تکالیف و حقوقی را نیز در تنظیم همان مقررات آن جامعه

عهده‌دار است. مبنایی‌ترین مسئله مورد توجه در مقوله شهروندی، عبارت است از قدرت‌بخشی و تجهیز مردم در برابر محیط اجتماعی و طبیعی، ولی ظاهر و فحوای این قدرت‌بخشی، متناسب با زمینه‌های تاریخی و اجتماعی با تغییر و تحول روبه‌رو بوده است. شهروندی از زمان انقلاب‌های دموکراتیک قرن ۱۸ و ۱۹، همواره نخستین و مهم‌ترین محور اراده مردم به شمار رفته و بر همین مبنا، مجموعه‌ای حقوق که به شکلی ذاتی برای همگان به‌مثابه موجوداتی برابر، مورد تأکید قرار گرفته است (کاظم‌پور، ۱۳۹۱: ۷۴-۷۳).

به طور کلی شهروند، مفهومی است که در نظام‌های دموکراتیک به کار می‌رود و به کسانی گفته می‌شود که با دولت دموکراتیک، وابستگی حقوقی و سیاسی دارند و از همه حقوق و آزادی‌های انسانی مطابق با قوانین اساسی و ملی برخوردارند. بدین صورت باید گفت شهروند کسی است که از برخی حقوق معین برخوردار بوده، بر این اساس باید در اداره امور شهری مشارکت داشته باشد (میر و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۸). شهروندی، متضمن خصلت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی است و بیش از هر چیزی با مدنیت و آرمان‌های امنیت، جمهوریت و مشارکت، پیوندی ناگسستنی دارد. منظومه شهروندی و حقوق شهروندی، ارتباطی چندلایه بین دولت -شهروند و شهروند- شهروند را آشکار می‌کند که در سایه بالندگی این ارتباط، جامعه آرمانی مدنی، نظم‌یافته و بسامان می‌گردد (عباسی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱).

نوع شهروندی برابر در بسیاری از قوانین اساسی رسمی در بسیاری از کشورها، مورد تأکید قرار گرفته است. این مسئله را می‌توان در خود متون قانون اساسی و در اصول بخش‌های دیگر قانون اساسی یافت که بسیاری از آنها را دادگاه‌ها تفسیر و تأیید کرده‌اند. اما نابرابری برای مدت طولانی که ویژگی اصلی شهروندی و شهروندان در داخل و خارج از کشورها بوده است، در سال‌های اخیر، همزمان با افزایش محسوس جنبش‌های سیاسی ملی‌گرایی، پوپولیسم و اغلب اقتدارگرایی، آشکارتر شده است (Shaw, 2021: 1640).

از دیدگاه کسانی چون فالکس، شهروندی یک موقعیت عضویت است که شامل مجموعه‌ای از حقوق، وظایف و تعهدات است و بر برابری، عدالت و استقلال دلالت دارد (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۳). کیت فالکس، اجزای تشکیل‌دهنده شهروندی را افزون بر حقوق،

مسئولیت‌ها و مشارکت سیاسی دانسته و مهم‌ترین بستر آن را اخلاق مشارکت در یک جامعه سیاسی دموکرات تعیین کرده است. از نظر او، شهروندی نه یک موقعیت منفعلانه، بلکه موقعیتی فعالانه است و با انواع سلطه اعم از سلطه دولت، خانواده، شوهر، کلیسا، گروه قومی و هر نیروی دیگری ناسازگار است (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۳). به طور کلی و علی‌رغم وجوه فراوان مؤلفه‌های شهروندی، می‌توان چهار رکن اصلی و اساسی شهروندی را به طریق زیر بیان کرد:

عضویت

اولین مؤلفه در بحث شهروندی، مسئله عضویت است. به عبارتی شهروندی همان عضویت در جامعهٔ سیاسی است (فیرحی و بیگلری، ۱۳۹۶: ۹۳). موقعیت شهروند بر یک حس عضویت داشتن در یک جامعه گسترده دلالت دارد (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۳). موضوع عضویت برای شهروندی بسیار حائز اهمیت است، زیرا مسئله شمولیت و طرد را پیش می‌کشد؛ بدین معنا که عضویت مشخص می‌سازد چه کسانی شهروند قلمداد شده، چه کسانی از حیطه شهروندی خارج می‌شوند. این موضوع چه در یونان باستان و چه در جوامع دموکراتیک مدرن همواره وجود داشته است. برای مثال هرچند در یونان باستان، زنان، کودکان، بردگان و بیگانگان، شهروندان محسوب نمی‌شدند، در جوامع مدرن نیز هنوز موضوع عضویت زنان، اقلیت‌های قومی، نژادی و فرهنگی به طور کامل حل نشده است. به هر حال همان‌گونه که بوسنیک بیان می‌دارد: در طول تاریخ، هیچ‌گاه عضویت همه‌شمول محقق نشده است (توانا، ۱۳۸۸: ۳۹- ۴۰).

بر همین اساس است که فالکس معتقد است که به لحاظ تاریخی، گستره شهروندی همواره محدود بوده است. بنابراین برای فرد و به‌ویژه پناهندگان و مهاجران، مسئله اصلی شهروندی اغلب مربوط به عضویت اجتماعی است. در جهان معاصر این امر به معنای عضویت در یک دولت است؛ در حالی که دولت توزیع‌کننده کلیدی منابع اجتماعی است، محروم بودن از شهروندی یک دولت به معنی محروم بودن از مبنای سایر حقوق است (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۸). موقعیت شهروندی افراد در جوامع دموکراتیک مدرن، با عضویت افراد نشان داده می‌شود و افرادی که به یک دولت- ملت خاص تعلق دارند، دارای اسناد و مدارکی هستند که عضویت آنها را در آن دولت- ملت تأیید

می‌کند. این اسناد شامل گواهی تولد (شناسنامه)، کسب تابعیت و گذرنامه است. مهم‌تر از آن، شهروندان دارای مجموعه گسترده‌ای از حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی هستند. این حقوق، در مقابل مجموعه‌ای از تعهدات در قبال جامعه و دولت است (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۲۳- ۲۴).

در مجموع می‌توان گفت که مسئله عضویت در قلب مقولهٔ شهروندی است و در معنای خاص خود، نمود عضویت شخص در جامعه برای ساختن اجتماع خویش است (نادری، ۱۳۹۸: ۱۳). عضویت در جامه سیاسی ممکن است ناشی از تولد در سرزمین مادری و یا به دلیل اصل و نسب خونی از طریق والدین صورت گیرد و این دو، مبنای عضویت شهروندی را تشکیل می‌دهد. اما راه دیگر عضویت، اعطا و پذیرش یک فرد از طریق قوانین رسمی آنها در اجتماع سیاسی است که معمولاً از طریق گرفتن و یا دادن تابعیت است که بیشتر برای مهاجران و پناهندگان صورت می‌گیرد. در هر دو صورت، عضویت، جنبه رسمی و از نظر قوانین داخلی و بین‌المللی دارای اهمیت است (ایران‌منش، ۱۳۹۴: ۳۹).

حقوق

از نظر فالکس، حقوق برای حل موفقیت‌آمیز مسائل مهم حکومت‌داری، یعنی نیاز به توزیع عادلانه منابع و حفظ نظم، بسیار حیاتی است. اهمیت حقوق این است که کارگزاری سیاسی را به فرد اعطا می‌کند و فرد را به عنوان شایسته احترام و توجه، به رسمیت می‌شناسد. حقوق، نقش مهمی در حل برخوردهای اجتماعی ایفا می‌کند؛ زیرا یادآور این موضوع است که هر فردی شایسته احترام است و نمی‌توان به عنوان ابزار صرف اهداف دیگران به او نگریست (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۰۰). هرچند ایده حقوق نیز از ارکان اصلی شهروندی است، همیشه اهمیت اساسی نداشته است؛ بدین معنا که در یونان باستان، مشارکت در زندگی سیاسی، مقدم بر حقوق بوده است و تنها در دوران مدرن بوده است که حقوق بر دیگر ارکان شهروندی برتری یافته است. به بیان دیگر در سنت شهروندی جمهوری‌گرای مدنی، شهروندان حقوق بسیار اندکی دارند؛ اما در سنت شهروندی لیبرال -که از قرن هجدهم بنا شد- شهروندان، حقوق نسبتاً گسترده‌ای یافتند. همچنین موضوع حقوق شهروندی همواره در حال تغییر بوده است. دلیل این تغییر را باید در تفاوت دیدگاه‌ها درباره ماهیت بشر دانست. بدین معنا که لیبرتاریان‌ها و

محافظه‌کاران دست راست -چون انسان را موجودی فردی می‌دانند- بر حقوق فردی تأکید دارند. در مقابل، جمهوری‌گرایان و جامعه‌گرایان -چون انسان را موجودی اجتماعی می‌دانند- بر حقوق اجتماعی تأکید دارند. مارکسیست‌ها -چون انسان را موجودی اقتصادی (مولد) می‌دانند- بر حقوق اقتصادی تأکید دارند. جامعه‌شناسان فرهنگ (همانند تالکوت پارسونز) -چون انسان را موجودی فرهنگی (فرهنگ‌ساز) می‌دانند- بر حقوق فرهنگی تأکید دارند. به هر حال سنت‌های شهروندی معاصر از حقوق زنان، کودکان، بیماران، بیکاران، بی‌پناهان، حاشیه‌نشین‌ها، قومیت‌ها، نژادها، فرهنگ‌ها و... سخن می‌گویند (توانا، ۱۳۸۸: ۴۰).

در مجموع حقوق شهروندی، مجموعه‌ای از مصونیت‌ها، آزادی و امتیازات، منافع، اختیارات و سلطه است که فرد با قرار گرفتن در موقعیت شهروندی به دست می‌آورد و در نتیجه به صاحب حق تبدیل می‌شود. حقوق شهروندی در دوره‌های مختلف زمانی و مکانی، متغیر است و امروزه دولت‌ها به عنوان پاسخگویان و برآورندگان این حقوق به نمایندگی از مردم، موظف به تضمین آن هستند (نادری، ۱۳۹۸: ۱۵).

وظایف و تکالیف

مفهوم شهروندی حاوی یک تضاد است؛ بدان معنا که این مفهوم علاوه بر حقوق، در بردارنده وظایف و تعهدات نیز می‌باشد (فالکس، ۱۳۸۱: ۹). از این‌رو شهروند در قبال حقوق شهروندی می‌باید تعهداتی را نیز تقبل کند؛ زیرا حق، امری طرفینی است و حقوق و تکالیف چنان آمیخته به یکدیگر هستند که لاجرم هر حقی با تکلیفی به وجود می‌آید. علاوه بر حقوق، دلایل دیگری برای رشد تکالیف شهروندی وجود دارد و آن این است که تکالیف، لازمه زندگی اجتماعی و مقتضای مشارکت سیاسی شهروندان در تعیین سرنوشت و ادارهٔ امور جمعی هستند. برای تحقق شهروندی کارآمد و تأثیرگذار، حق‌ها و تکالیف باید با یکدیگر ترکیب شوند (جاوید و ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۲۸). از نگاه فالکس، وظایف آن دسته از مسئولیت‌هایی است که به وسیله قانون مقرر می‌شود و برای عدم احترام فرد به آنها، مجازات‌هایی تعیین می‌گردد (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

معمولاً شهروندی جمهوری‌گرای مدنی و لیبرال، بر اساس مرجع و محدوده تکالیف از هم متمایز می‌شود. بدین معنا که در شهروندی جمهوری‌گرای مدنی: ۱- تکالیف معمولاً بر عهده شهروندان است و نه دولت (حکومت). به بیان دیگر، این شهروندان

هستند که در برابر هم (جامعه)، مسئول هستند. ۲- وظایف یا تکالیفی که شهروندان متقبل می‌شوند، بسیار زیاد است. یعنی شهروندان، تعهدات بسیاری در قبال جامعه خواهند داشت. در مقابل در شهروندی لیبرال: ۱- تکالیف معمولاً بر عهده دولت است. به بیان دیگر، این دولت است که در برابر شهروندان مسئول است. ۲- تکالیف دولت معمولاً به حفظ نظم و امنیت منحصر می‌شود و شهروندان نیز وظایف و تعهدات اندکی در برابر هم و دولت دارند (توانا، ۱۳۸۸: ۴۰). به طور کلی در سنت لیبرال، شهروندی اساساً به‌مثابه مجموعه حقوق فردی تعریف می‌شود و مهم‌ترین کارکرد این حقوق فردی آن است که برخورداری از آنها، استقلال فردی به همراه می‌آورد. بر همین اساس لیبرال‌ها عموماً به جای مسئولیت‌ها بر حقوق تأکید می‌کنند (فالکس، ۱۳۸۱: ۷۸-۹۳).

مشارکت

رکن چهارم شهروندی، مشارکت است. از نظر فالکس، مسائل مربوط به محتوای شهروندی، توازن میان حقوق و تکالیف همواره به تصمیم‌های جامعه منوط است. بنابراین مشارکت سیاسی برای پیوند دادن حقوق و مسئولیت‌ها، جنبه محوری دارد. در واقع از طریق مبارزات فعالانه علیه بی‌عدالتی بوده که حقوق به گروه‌های سابقاً محروم گسترش یافته‌اند و شهروندان مسئولیت خود را برای ارتقای عدالت در جامعه انجام داده‌اند (همان: ۱۰۸- ۱۰۹). از این‌رو مشارکت، وسیله‌ای است که شهروندان می‌توانند اصلاحات اجتماعی قابل توجهی را القا کنند و آنها را قادر می‌سازد تا در مزایای جامعه سهیم باشند (Munyede & Machengete, 2020: 4). از آنجا که مشارکت فعال شهروندان در یک سیستم دموکراتیک، نتایج مثبتی را ایجاد می‌کند و در فرآیند توسعهٔ جامعه مورد نظر ضروری است، از این‌رو باید در هر پروسه سیاست‌گذاری مدنظر قرار گیرد (Munyede & Machengete, 2020: 4).

در سنت شهروندی جمهوری‌گرای مدنی بر مشارکت، تأکید اساسی شده است. برای مثال ارسطو، شهروندی را بیش از هر چیز بر مبنای مشارکت در امور شهر (از طریق عضویت در انجمن نمایندگی) تعریف می‌کند. البته در سنت شهروندی کلاسیک لیبرال، مشارکت، جزء ذاتی شهروندی دانسته نمی‌شد؛ اما در سنت شهروندی نوین لیبرال، مشارکت جزئی از همان‌گونه که اوبیرن می‌گوید، عناصر شهروندی دانسته می‌شود و شهروندی را از رعیتی جدا می‌سازد؛ زیرا شهروند، کسی است که به طور مستقیم یا

غیرمستقیم در امور جامعه خویش مشارکت می‌کند؛ در حالی که رعیت، کسی است که تحت سیطره کامل یک دولت قرار دارد و کاملاً مطاع آن دولت است. مشارکت، همچنین رابطه شهروندی و دموکراسی را نشان می‌دهد. البته باید میان دموکراسی مستقیم و دموکراسی انتخابی، تمایز قائل شد. در دموکراسی مستقیم، شهروندان رأساً در فرایند تصمیم‌گیری‌های عمومی مشارکت می‌کنند؛ در حالی که در دموکراسی انتخابی، منتخبان شهروندان، مبادرت به تصمیم‌گیری در امور عمومی می‌کنند. موضوع مشارکت همچنین اهمیت عرصه عمومی به عنوان مکان گفت‌وگو و تبادل نظر را آشکار می‌سازد. در واقع عرصهٔ عمومی، مجالی فراهم می‌کند تا شهروندان بتوانند حق حاکمیت خود را اعمال کنند (توانا، ۱۳۸۸: ۴۰).

تحلیل تأثیرات پاندمی کرونا بر مقوله شهروندی

کرونا و عضویت شهروندی

مسئله مهمی که در اینجا خود را نشان می‌دهد، رابطه پاندمی با عضویت شهروندان است. اینکه آیا پاندمی می‌تواند این رکن شهروندی را نقض کند یا خیر؟ اگر به روند تاریخ پاندمی‌ها بنگریم، متوجه این مسئله خواهیم شد که آنچه عضویت شهروندان از شهر را به حالت تعلیق درمی‌آورد و یا نقص می‌کرد، مسئله قرنطینه و جداسازی[1] شهروندان است. امری که از زمان یونان باستان تاکنون خود را نشان داده و به‌مثابه تکنیکی برای مقابله با بیماری رواج داشته است. در واقع روش مؤثری برای درمان این بیماری‌های همه‌گیر و کنترل آن در گذشته وجود نداشت، جز اینکه از تکنیک جداسازی استفاده کنند. یعنی کل شهر را بیمار می‌دانستند و از این‌رو آن را از محیط اطرافش جدا می‌کردند تا فردی از شهر خارج نشود و کسی نیز بدان وارد نگردد. بدین‌گونه از ابتلای افراد شهرها و روستاهای دیگر به بیماری همه‌گیر اجتناب می‌کردند (مقدم‌حیدری، ۱۴۰۰: ۱۹۷).

نمونه مشخص این تکنیک را می‌توان با شیوع و گسترش بیماری طاعون توضیح داد. به‌ویژه اینکه عالمان پزشکی همچون بقراط، علت اصلی گسترش این بیماری را هوا

1. Isolation.

می‌دانستند. بر این مبنا، اگر هوای آلوده، شهر را فراگرفته است، پس واضح است که نباید کسی به آن شهر قدم بگذارد؛ زیرا او هم با تنفس آن هوای آلوده مبتلا خواهد شد. به همین دلیل، هیچ فردی نیز نباید از شهر بیرون رود؛ زیرا نفس او آلوده است و در ارتباط با افراد بیرون شهر، آنان را نیز آلوده خواهد کرد. پس تنها راهکاری که برای کنترل همه‌گیری در شهر وجود داشت، مسئله جداسازی بود؛ یعنی نه کسی وارد شهر شود و نه کسی از آن خارج گردد. این شیوه نه‌تنها در کشورهای غربی، بلکه در حوزه سرزمین‌های اسلامی نیز به کار گرفته می‌شد؛ زیرا پزشکی دوره اسلامی بر مبنای کارهای بقراط و کسانی چون جالینوس توسعه یافته بود (مقدم‌حیدری، ۱۴۰۰: ۲۰۱).

بعدها و به‌ویژه از قرن چهاردهم میلادی، قرنطینه، سنگ بنای یک استراتژی برای کنترل بیماری قلمداد شد (Tognotti, 2013: 254). از آنجایی که جداسازی کامل به دلیل ارتباطات اقتصادی و تبادلات گوناگون ممکن نبود، شهروندانی را که وارد شهر می‌شدند، به مدت چهل روز از شهر دور نگه داشته می‌شدند و پس از اطمینان از اینکه آنان افرادی سالمی هستند، اجازه ورود به شهرشان را می‌دادند که این تکنیک تا به امروزه تداوم یافته است؛ امری که با عنوان قرنطینه از آن یاد می‌شود. در طول دوران پاندمی کرونا نیز چنین روندی مشاهده شد. در واقع با شیوع ویروس کرونا و همگانی شدن آن در جهان، اکثر کشورهای دنیا برای جلوگیری از ورود و شیوع ویروس به کشور خود، مرزهایشان را به روی دنیای بیرون بستند و حتی مانع ورود اتباع خویش به داخل کشور شدند.

ویروس کرونای جدید (کووید-۱۹) در بیش از ۱۸۰ کشور و منطقه گسترش یافت و به یک بیماری همه‌گیر بهداشت جهانی با تلفات انسانی و پیامدهای اقتصادی شدید تبدیل شد. برای مبارزه با شیوع این بیماری، کشورهای زیادی از چندجانبه‌گرایی دور شده‌اند تا سیاست‌های حمایت‌گرایانه و ملی‌گرایانه بیشتری را دنبال کنند. برای مثال می‌توان به بسته شدن مرزها، ممنوعیت سفر و محدودیت‌های اضافی مرتبط با مهاجرت، موانع تجاری و سایر موانع زنجیره تأمین جهانی اشاره کرد. در تمام این مدت، رهبران جهان از قدرت‌های اضطراری برای افزایش اندازه و دامنهٔ دولت‌های خود استفاده کرده‌اند (ر.ک: Saperstein, 2023). انگلستان، جزء اولین کشورهایی بود که از ترس ورود ویروس کرونا به مرزهایش، تقریباً تمام پروازهای خود را بست و مرزهای زمینی‌اش را هم تا آنجا که می‌توانست محدود کرد. در تاریخ ۱۴ مارس ۲۰۱۹، دولت اسپانیا اعلام کرد که از این لحظه تا تاریخ نامعلومی

در آینده، مرزهای هوایی و زمینی این کشور به روی تمام کشورهای دنیا بسته خواهد بود. همچنین از تاریخ ۹ مارس ۲۰۱۹، ایتالیا به طور رسمی مرزهای خود را بست و تمام تلاشش را برای اجرای یک قرنطینه تمام‌عیار به کار گرفت. کشورهای هلند، ژاپن و سایر کشورهای نیز دست به چنین اقدامی زدند (ر.ک: الی گشت، ۱۳۹۹).

بسیج قدرت دولتی در پاسخ به گسترش کووید، باعث حذف برخی و شمول برخی دیگر می‌شود. فعالیت‌هایی که خود تابعیت را تشکیل می‌دهند، تحت فشار گسترش همه‌گیری قرار گرفتند. در واقع یک عامل ویروسی، ملاحظات جدیدی را وارد اعمالی کرد که باعث ایجاد شهروندی می‌شود. این تلاش‌ها، توهم شهروندی را به عنوان یک مقوله پایدار و آسیب‌ناپذیر در برابر اختلال فعالیت‌های غیر انسانی بیشتر از بین برده است (kurman & Marback, 2022: 1028). رهبران پوپولیست فوراً به دنبال استفاده از همه‌گیری به عنوان بهانه‌ای برای محدود کردن بیشتر مهاجرت و ترویج لفاظی‌های ضد مهاجر بودند. کرونا همچنین به عنوان بهانه‌ای برای صدور دستورهایی برای نقض تعهدات بین‌المللی و اجازه اخراج غیر قانونی افرادی که به‌دنبال پناهندگی هستند، استفاده شده است. چه طولانی‌مدت و چه موقت، اکثر اقدامات انجام‌شده به‌شدت بر حق حریم خصوصی و آزادی شخصی تأثیر گذاشت (Gozdecka, 2021: 217). این مصادیق بیانگر این مسئله اساسی است که مقوله شناسایی شهروندی مدنظر فالکس به‌شدت با چالش مواجه شده است.

کشورهایی که از حفظ امنیت خود در برابر کووید ناامید هستند، مرزهای خود را با حذف بیشتر جمعیت‌هایی که وضعیت آنها قبلاً نامطمئن بود، تعیین کرده‌اند. اعمال این اقتدار، شهروندی را به منزله عضویت در یک جامعه سیاسی با حقوق و مسئولیت‌ها بیان می‌کند. بیماری همه‌گیر، نقص این ایده شهروندی را در عمل آشکار کرد. برای مثال، دولت اسلواکی بر امنیت تمرکز کرده، از ارتش برای اعمال محدودیت‌های همه‌گیر استفاده می‌کند. دولت تلاش خود را برای بستن سکونتگاه‌های رومی‌ها بر این اساس استوار کرد که آنها کثیف هستند، بهداشت ضعیفی دارند و تهدیدی جدی برای انتشار کووید ۱۹ هستند. اقلیت کولی خود را رومی می‌دانند و در سکونتگاه‌های جداشده در شرق اسلواکی زندگی می‌کنند. از نظر جغرافیایی، ارتش اسلواکی می‌توانست کولی‌ها را

با سختی کمتری قرنطینه کند، اما به بهای گزاف تشدید خصومت غیر رومی‌ها با رویاها انجام گرفت. چنین وضعیتی در هند نیز دیده می‌شود و یا در شمال شرقی ایتالیا، وضع پناهندگان و مهاجران بسیار بدتر از قبل شده است (kurman & Marback, 2022: 1029-1030). می‌توان گفت که این اقدامات، از طریق تمرکز بر جغرافیای خاص و وجود موانع در پاسخ به گسترش کووید ۱۹ باعث افزایش بی‌ثباتی هویت شهروندی شده است (kurman & Marback, 2022: 1030).

در مجموع «عضویت کامل» ممکن است برای بسیاری غیر قابل دسترس باشد، هم به دلایل محرومیت اقتصادی اجتماعی و هم به دلیل عدم دسترسی به فضاهای عمومی برای مشارکت سیاسی (Shaw, 2021: 1639). علاوه بر این در تمامی نقاط درگیر با پاندمی، کار ثبت احوال و یا مراحل تعیین پناهندگی با اختلال مواجه شده است. این مشکلات ممکن است بسیاری از مردم را در هاله‌ای از ابهام قرار دهد و در نتیجه به احتمال زیاد از حقوق مربوط به مراقبت‌های بهداشتی، دسترسی به حمایت اجتماعی-اقتصادی در کشورهای میزبان و حق مشارکت مدنی و سیاسی محروم شوند. علاوه بر این اگر جوامع بیش از پیش به سمت درون حرکت کنند، امکان افزایش اعمال تبعیض‌آمیز و بیگانه‌هراسانه و بروز نفرت و حتی خشونت علیه جوامع آسیب‌پذیر و به حاشیه رانده‌شده وجود دارد. ماهیت بسیار «پنهان» بی‌تابعیتی می‌تواند یکی از عوامل تشدیدکنندهٔ قوی در افزایش محرومیت و آسیب‌پذیری باشد. برای مثال از دست دادن فرصت عرضهٔ واکسن برای این گروه‌ها، چه به طور تصادفی یا عمدی، آسان‌تر می‌شود (Shaw, 2021: 1643).

از سوی دیگر، تأثیر محدودیت‌های مسافرتی، بدون شک آنچه را که می‌توان یکی از «بازارهای» شهروندی نامید، یعنی بازارهای مربوط به شهروندی آسان یا «زادگردی[1]» را محدود کرده است. این اصطلاح به کسانی اطلاق می‌شود که در مراحل آخر بارداری به کشوری سفر می‌کنند تا در آن کشور زایمان کنند و از این طریق تابعیت آن کشور را به کودک اعطا کنند (Shaw, 2021: 1646). از این‌رو مفهوم تعلق شهروندی که به معنای تعلق افراد به جامعه‌ای معین است، کاملاً به حاشیه رانده شده و چه‌بسا با این اقدامات،

1. Birth Tourism

فرد فرصت تعلق داشتن به آن جامعه مدنظر را از دست داده است. در واقع با توجه به آنچه گفته شد، مقولهٔ عضویت شهروندی که از طرقی همچون تابعیت به افراد انتقال داده می‌شود و به معنای پذیرش افراد از سوی یک دولت قلمداد می‌گردد، با ایجاد ممنوعیت‌های ورود و خروج و متوقف شدن مقوله‌هایی همچون زادگردی با چالش اساسی روبه‌رو شد. به نظر می‌رسد که این اقدام دولت‌ها را می‌بایست در شمار اقداماتی دانست که یکی از پایه‌های حقوق شهروندی را نقض می‌نماید. هرچند هیچ‌گاه تا به اکنون، عضویت به‌مثابه ارکان شهروندی به صورت تمام و کمال اجرا نشده است، پاندمی کرونا باعث شد که دولت‌ها، روندی یکطرفه اتخاذ کنند تا شهروندان را به صورت موقت از این حق محروم نمایند؛ هرچند شهروندان از این اقدامات، رضایت چندانی نداشته باشند.

کرونا و حقوق شهروندی

در وضعیت استثنایی پیش‌آمده ناشی از پاندمی کرونا، بسیاری از حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به حالت تعلیق درآمد (Gozdecka, 2021: 215). برای مثال مصادیقی نظیر حق رفت‌وآمد (تحرک)، حق دسترسی به اطلاعات، شفافیت و... بسیار مخدوش شد. هرچند با استفاده از ظرفیت‌های فضای مجازی، برخی از حقوق سیاسی و اجتماعی و مدنی شهروندان، صورتی دیگر به خود گرفت، از یکسو کیفیت سابق را نداشت و از سوی دیگر، دولت‌ها کنترل این فضا را بر عهده داشتند که مصادیق آن در مباحث گذشته توضیح داده شد. بنابراین می‌توان گفت پاندمی کرونا به‌مثابه وضعیت استثنایی توانست گذار از حق به تکلیف را هرچند به صورت موقت به نحوی آسان نماید و تنها حق‌هایی همچون حق بر سلامت به صورتی بسیار پررنگ مدنظر قرار داده شد و سایر ابعاد آن تاحدودی (نه به‌صورت مطلق) به حاشیه رفت. می‌توان گفت هرچند انکارنشدنی است که سلامت، یک ارزش جهانی است و زمینه عینی دارد، درباره کرونا، روایت‌ها و تصمیم‌های سیاسی بر اساس تعریفی جزئی از مفهوم سلامت اتخاذ شده است (ر.ک: Patrizia, 2022).

تعلیق بسیاری از حقوق ناشی از حق آزادی فردی که دموکراسی‌های مدرن بر پایه آن بنا شده‌اند، با در نظر گرفتن سلامت از منظر فیزیکی صرف، یعنی نبود بیماری امکان‌پذیر شد. در مورد تصمیم‌های سیاسی اتخاذشده درباره کرونا، فقط ارزش سلامت جسمانی در نظر گرفته شد. چنین ارزشی باعث شد که بسیاری از دولت‌ها، مقرراتی را با

هدف مقابله با اثرات فیزیکی ویروس بدون در نظر گرفتن سایر جنبه‌های سلامت وضع کنند. بنابراین صراحتاً با قانون اساسی سازمان جهانی بهداشت در تضاد است که بر اساس آن، «سلامت یک حالت فیزیکی کامل است»؛ و شامل رفاه روانی و اجتماعی است و نه صرفاً فقدان بیماری یا ناتوانی. از این منظر، ارزش سلامتی مستلزم وضعیت روانی و تأثیر اعمال اجتماعی بر درک خود به عنوان یک فرد سالم در یک جامعه سالم است. بنابراین مفهوم سلامت امروزه از مفهوم کیفیت زندگی و ادراک فرد قابل تفکیک نیست. بنابراین مقوله حق بر سلامت، هم عینی و هم ذهنی است، زیرا سلامت نیز تحت تأثیر ادراک فرد از خود است.

درباره کووید ۱۹، روایت‌های سیاسی مبتنی بر استعاره‌های جنگ (که با آن قرنطینه‌ها اعلام و توجیه می‌شدند) بر اساس تعریفی جزئی از مفهوم سلامت بود. بنابراین بحث این نیست که آیا قرنطینه، فاصله‌گذاری و انزوای اجتماعی برای جلوگیری از شیوع این بیماری مفید نیست (که اعتبار آن مشهود است)؛ بلکه بحث این است که آیا این اقدامات توسط یک سیستم بهداشتی در حوزه سلامت، مناسب بوده است یا خیر؟ از این‌رو روایت‌های سیاسی درباره همه‌گیری مبتنی بر تعریفی جزئی از سلامت و مبتنی بر استعاره‌های جنگ، که به طور آزادانه در روزنامه‌های سراسر جهان تکرار می‌شد، نقش اساسی در منحرف کردن توجه و ترغیب مردم به پذیرش محدودیت‌های اجتماعی ایفا کرده است (ر.ک: Patrizia, 2022).

وقتی همه‌گیری کرونا در اروپا شروع به گسترش کرد، گفتمان سیاسی مبتنی بر استعاره‌های مربوط به جنگ ایجاد شد. این گفتمان‌ها، بازتاب بسیار قوی در سخنرانی‌های رسانه‌های جمعی (تلویزیون، روزنامه‌ها، اخبار آنلاین و غیره) داشت. استفاده از استعاره‌های جنگ در آن هفته‌ها به اوج خود رسید. اگر داده‌های جمع‌آوری‌شده در کشورهای انگلیسی‌زبان و جمع‌آوری‌شده در Coronavirus Corpus در بازه زمانی مارس تا ژوئن ۲۰۲۰ را تجزیه و تحلیل کنیم، خواهیم دید که کلمه جنگ، ۴۰۹۹۷ بار به کار رفته است؛ در حالی که در دوره اکتبر تا دسامبر ۲۰۲۰، ۱۶۴۷۶ بار ظاهر شده است. یعنی تقریباً ۶۰ درصد کمتر. استفاده از لفاظی‌های دستکاری‌شده بر اساس استعاره‌های جنگ و استفاده از تعریفی جزئی از سلامت، هدف عملی پنهان کردن آنچه بیماری همه‌گیر آشکار کرد، یعنی بحران سیستم‌های بهداشت

عمومی که از کاهش‌های آشکار در طول دهه‌ها سوءمدیریت رنج برده بود، داشت. چنین تضعیف سیستم‌های بهداشت عمومی، خطری جدی برای جامعهٔ دموکراتیک است؛ زیرا سلامت خوب، یکی از حقوق اساسی و ارزشی است که باید به همه شهروندان ارائه و اعطا شود. از آنجایی که جنگ، موقعیتی استثنایی است، بسیاری از کسانی که به دنبال توجیه استفاده حاکمیتی از قدرت بودند، آن را قیاسی واضح با همه‌گیری در نظر گرفتند (ر.ک: Patrizia, 2022). بنابراین حق بر سلامت که به‌مثابه یکی از مهم‌ترین حقوق در دوران پاندمی کرونا خود را نشان می‌داد و بر آن توجه و تکیه می‌شد نیز به صورت کامل اجرایی نشده است و تعریف آن به طور تک‌بعدی مدنظر قرار گرفته است.

از طرف دیگر، مطابق با ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، هر فردی حق برخورداری از زیست مناسب از جمله سلامتی و مراقب پزشکی را دارد. این در حالی است که در رخداد پاندمی، به واسطه برهم‌ریختگی تعادل در واکنش متناسب، فقدان زیرساخت‌ها و عدم مدیریت بهینه، نقصان و تبعیض در ارائه خدمات بهداشتی و پزشکی به افراد در معرض کرونا، در کشورهای مختلف جهان مشاهده شد؛ امری که به طور بدیهی، حق بهداشت افراد جامعه و حق حیات و حق بر سلامت آنها را نقض کرد (عباسی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۴).

همچنین آمارها نشان‌دهنده آن است که در ایالات متحده حدود ۲۶ میلیون نفر شغل خود را از دست داده‌اند؛ بسیاری افراد بیمه درمانی خود را از دست داده‌اند و بسیاری دیگر در دسترسی به حقوق بیکاری دشواری دارند، حق داشتن مسکن به دلیل تضعیف امکان پرداخت اجاره یا وام در معرض خطر است. این در حالی است که در بحران جهانی اقتصادی طی سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ میزان بیکاری در سطح جهانی به ۲۲ میلیون نفر رسید و در قیاس با پاندمی کرونا یک چنین آماری فاصله فاحشی را نشان می‌دهد. علاوه بر این، بر اساس پیش‌بینی‌های سازمان جهانی کار، بین ۸/۸ میلیون تا ۳۵ میلیون نفر به جمعیت جهانی فقرا اضافه خواهد شد، پیش از این پیش‌بینی می‌شد که در پایان سال ۲۰۲۰ تنها ۱۴ میلیون به جمعیت فقرا اضافه گردد اما اکنون در سایه کرونا، آن شمار با سرعت و شدت افزایش خواهد یافت. به‌طور کلی آمارها نشان‌دهنده افزایش نرخ بیکاری در اکثر کشورهای جهان در اثر وقوع پاندمی کرونا را نشان است (محسنی، ۱۳۹۹: ۳۵۳-۳۵۴).

کرونا و تکالیف شهروندی

با شیوع ویروس کرونا، آنچه خود را به صورتی آشکار نشان می‌داد، افزایش چشمگیر وظایف و تکالیف شهروندان به صورت الزام قانونی بود. می‌توان گفت که در بحبوحه پاندمی کرونا، شاهد افزایش تکالیف قانونی در مقابل تکالیف اخلاقی هستیم. در واقع بحران‌های اجتماعی و زیست‌محیطی و سلامتی و هر نوع بحران دیگر انسانی که شکل می‌گیرد به‌صورت محلی، منطقه‌ای، ملی و جهانی، محکی خوب برای شناسایی کیفیت‌بخشی به عزم، اراده، آگاهی، حساسیت، همراهی و مصونیت آحاد جامعه است (صفایی و پرواز، ۱۴۰۰: ۵). به عبارت بهتر، در دوران پاندمی کرونا، تکلیف اخلاقی و یا اخلاق به صورت کلی، رنگی اجتماعی به خود می‌گیرد و وظایف اخلاقی افراد در نسبت با دیگری و مسئولیت در مقابل آنها تعریف شد. از آنجا که حقوق و تکالیف شهروندی، رابطه مکملی با یکدیگر دارند، در این دوران شاهد کاهش حق‌های شهروندی و افزایش تکالیفشان بوده‌ایم؛ زیرا حتی اگر همه دولت‌ها اقدامات مؤثری انجام می‌دادند، اما افراد نیز سهم خود را با ماندن در خانه و شستن دست‌های خود انجام نمی‌دادند، از بحران جلوگیری نمی‌شد (ر.ک: Sikkink, 2020). بر همین اساس تکالیفی همچون در خانه بمانید، ماسک بزنید، مسافرت نکنید، تجمع نداشته باشید و... را می‌بایست شهروندان اجرا می‌کردند. حقوق اساسی مندرج در قانون اساسی، مانند آزادی اجتماعات، مسافرت، مذهب و انجام کار، محدود یا تعلیق شد (Mercel, 2020: 3). در صورتی که شهروندان وظایف مربوط به قرنطینه را انجام نمی‌دادند، با انواع جریمه‌ها و مجازات‌ها روبه‌رو می‌شدند. برای مثال در کره‌جنوبی از ۵ آوریل ۲۰۲۰، شخصی که قرنطینه اجباری خود را نقض کند، ممکن است با ۱۰ میلیون وون (حدود ۸۱۰۰ دلار آمریکا) جریمه یا یک سال زندان روبه‌رو شود (You, 2020: 804). یا در آمریکا، «نقض، بی‌احترامی یا نافرمانی» مقررات منع آمد و شد ممکن است با حداکثر شش ماه زندان و جریمه ۵۰۰۰ دلاری مجازات شود (ر.ک: ICVL, 2020[1]). در سایر کشورها نیز رویه به این صورت ادامه یافت و بنابراین شاهد تورم وظایف و تکالیف شهروندان در مواجهه با پاندمی کرونا هستیم؛ امری که تا پیش از پاندمی، کمرنگ بود و این حقوق شهروندان بود که در قیاس با تکالیف، چربش بیشتری برای آنان داشت.

1. The International Center for Not for-Profit Law. مرکز بین‌المللی غیرانتفاعی امور حقوقی

کرونا و مشارکت شهروندی

ویژگی مهم بلاهای فراگیر همچون کرونا، فقدان نظام قانونی و اجرایی است که برای مواجهه با آن از پیش تدوین و تصویب شده باشد. به عبارتی شیوع بلاهای فراگیر، وضعیتی استثنایی است که در لحظه بدون قانون رخ می‌دهد. می‌توان گفت که بلای فراگیری چون کرونا، فرد و دولت را مجبور می‌کند به جای تلاش برای تصمیم‌گیری مبتنی بر عقلانیت مشترک قراردادی، اهمیت سنت تصمیم‌گیری بدون مشارکت شهروندان توسط دولت صورت گیرد. به عبارتی از آنجا که وظیفه دولت، حفظ امنیت و تأمین سلامت شهروندان است، نمی‌تواند منتظر فراهم آمدن اجماع عمومی درباره چگونگی مواجهه با بلاهای فراگیر باشد. بنابراین تعیین زمان اعمال این امر به عقل قانون‌گذار مربوط نمی‌شود، بلکه منحصراً به اراده و تصمیم حاکم مربوط است که کیفیتی شبیه به معجزه و جایگاه خدا در الهیات دارد (حسینی، ۱۳۹۹: ۱۱۰).

از این‌رو با افزایش شیوع کووید ۱۹ و افزایش تعداد مرگ‌ومیر آن در سراسر جهان، حق شهر در مقابل مشارکت شهروندان در سیاست شهری ظاهراً به‌صراحت کنار گذاشته شده است. یکی از فرآیندهای اصلی دموکراتیک که به‌شدت تحت تأثیر همه‌گیری قرار گرفته است، روند انتخابات با به تعویق انداختن انتخابات در مقیاس جهانی است. در سال ۲۰۲۰، در سراسر جهان، برای اولین بار از آغاز موج سوم دموکراسی، به دلیل خطرهای سلامتی ناشی از همه‌گیری، انتخابات در مقیاس گسترده‌ای متوقف شده است. در واقع از ابتدای همه‌گیری تا پایان اکتبر سال ۲۰۲۰، از ۱۸۵ انتخاب برنامه‌ریزی‌شده، ۹۳ مورد به تعویق افتاد، در حالی که ۹۲ برنامه برگزار شده بود یا طبق برنامه قرار بود برگزار شود (IDEA, 2020: 13). از طرف دیگر، میزان رأی‌دهندگان تحت تأثیر همه‌گیری قرار گرفته است. از ۳۶ انتخاباتی که طی همه‌گیری برگزار شده و داده‌های مربوط به مشارکت رأی‌دهندگان در دسترس است، بیش از نیمی از آنها (۶۴ درصد یا ۲۳ کشور)، مشارکت کمتری نسبت به انتخابات قبلی داشتند. اگر میزان مشارکت مردم بسیار کمتر از انتخابات قبلی باشد، مخالفان می‌توانند از این مسئله (به‌ویژه در زمینه‌های قطبی سیاسی) برای مشروعیت بخشیدن به نتایج انتخابات استفاده کنند (IDEA, 2020: 14).

با وقوع پاندمی کرونا، روند اجماع‌سازی در اکثر کشورهای جهان، روندی کاهشی داشته و این قوه مجریه است که تصمیم‌ها را اخذ و اجرا کرده و به‌نوعی نقش سایر

گروه‌های تصمیم‌ساز و به‌ویژه پارلمان به‌مثابه نمایندگان مردم به نقشی حاشیه‌ای بدل شده است. البته این مسئله در رژیم‌های استبدادی در مقایسه با دموکراسی‌ها تقریباً دو برابر بیشتر بوده است. آفریقا، بیشترین سهم را در تعلیق پارلمان‌ها به دلیل همه‌گیری داشته، در حالی که اروپا، کمترین سهم را به خود دیده است. در ایرلند در اکتبر سال ۲۰۲۰، دولت، قدرت اضطراری جدید و گسترده را برای مبارزه با موج دوم کووید ۱۹ پیشنهاد داد. در ادامه همین تصمیم، ابتدا فقط ۴۵ دقیقه بحث پارلمانی را پیشنهاد داد و تنها پس از اعتراض مخالفان و سازمان‌های جامعه مدنی بود که زمان بررسی و بحث و گفت‌وگو را در پارلمان ارتقا داد. دولت هند، ساعتِ سؤال در پارلمان را با استفاده از توجیهِ همه‌گیری لغو کرد. چنین محدودیت‌هایی که برخی از پارلمان‌ها در ادامه فعالیت طی همه‌گیری داشته‌اند، ممکن است مسبب گسترش قدرت و توانایی حوزه اجرایی و تضعیف قدرت مجلس در بررسی دقیق قوانین و اقدامات باشد (IDEA, 2020: 24-25). در آلمان رئیس بوندستاگ، ولفگانگ شوبل، پیشنهاد شکل‌گیری «پارلمان اضطراری» را با تعداد کم نمایندگان داد که صراحتاً مخالف قانون اساسی آلمان است (شفیعی سیف‌آبادی و باقری دولت‌آبادی، ۱۳۹۹: ۷۲).

بر اساس شاخص آزادی مطبوعات جهانی که محدودیت دسترسی به اطلاعات و موانع پوشش اخبار را اندازه‌گیری می‌کند، روزنامه‌نگاری در ۷۳ کشور جهان، «غیر ممکن و یا با موانع جدی» مواجه است و در ۵۹ کشور نیز با «محدودیت‌هایی» روبه‌رو است. بدین‌ترتیب روزنامه‌نگاران در ۱۳۲ کشور جهان که معادل ۷۳ درصد از ۱۸۰ کشور مورد بررسی را تشکیل می‌دهد، آزادی لازم را برای اطلاع‌رسانی درست، شفاف، دقیق و به‌موقع ندارند. در مقابل، سطح شاخص آزادی مطبوعات تنها در ۱۲ کشور جهان، مطلوب گزارش شده که در مقایسه با سال ۲۰۲۰ نسبت آن از ۸ درصد به ۷ درصد کشورهای جهان کاهش یافته است. سازمان گزارشگران بدون مرز تأکید کرده که منطقه مطلوب برای فعالیت آزادانه روزنامه‌نگاران از سال ۲۰۱۳ تاکنون به این حد محدود نشده بوده است (سازمان گزارشگران بدون مرز، ۲۰۲۱). بنا بر گزارش مؤسسه بین‌المللی مطبوعات، ۴۲۱ مورد نقض آزادی‌های رسانه‌ای در طول بحران ویروس کرونا ثبت شده است (Gozdecka, 2021: 220). بر اساس نظرسنجی‌ای که نظرسنجی GQR،

انجام داده، حداقل ۹۱ کشور از ۱۹۲ کشور در طول شیوع بیماری، نوعی محدودیت برای رسانه های خبری داشتند (ر.ک: Gharib, 2020).

بر مبنای نظرسنجی‌ها، ۷۲٪ از افراد در دوران پاندمی کرونا در این مورد که سیستم حکومتی به «بسیار» یا «مقدار زیادی» بهبود نیاز دارد، اعتقاد داشتند و در پاسخ به این سؤال که آیا مشکل مربوط به سیستم سیاسی است یا افرادی که آن را اداره می‌کنند، بزرگ‌ترین گروه پاسخگو (۳۸٪) به هر دو معتقد بودند. ۵۰ درصد افراد مورد بررسی معتقد بودند که احزاب و سیاست‌مداران اصلی به افرادی مانند آنها اهمیت نمی‌دهند. ۷۵ درصد فکر می‌کردند که احزاب سیاسی، بیش از حد درون قدرت، ذوب شده‌اند تا بهترین منافع کشور را تأمین کنند و ۴۷ درصد احساس می‌کردند که هیچ تأثیری بر تصمیم‌گیری ملی ندارند (Finders, 2020: 3).

به نظر می‌رسد که مشارکت شهروندان، امری غیر ضروری است و حقوق اجتماعی-اقتصادی مانند بهداشت و مسکن، مهم‌تر از حقوق شهروندی، مانند مشارکت دموکراتیک در فضای عمومی شهری است. این بیماری همه‌گیر تأیید کرد که بسیاری از حاکمان، به کنار گذاشتن مردم از بحث درباره مسائل مبرم روز عادت کرده‌اند و نشان داده است که چگونه حکومت نخبگان، نه مشارکت مردمی، تبدیل به یک هنجار شده است و حکمرانی نخبگان به یک کمیته ویژه تقریباً انحصاری کاهش یافت (Boon Lim et al, 2021: 12).

در کنار این مسئله، به صورت تناقض‌آمیزی این همه‌گیری همچنین فرصتی را برای نوآوری احزاب سیاسی فراهم کرده است. پیش از همه‌گیری، راهپیمایی‌های مبارزاتی، گردهمایی خانه به خانه و جلسات تالار شهر احزاب سیاسی، بخش مهمی از دموکراسی‌های پویا و فراگیر بود؛ اما در طول این بحران بهداشتی با محدودیت‌های فاصله‌گذاری فیزیکی، چنین روش‌هایی باید با اشکال مجازی تعامل جایگزین شوند. واضح‌ترین نمونه‌ها ممکن است اولین گردهمایی مجازی در ایالات‌متحده در آگوست ۲۰۲۰ باشد که هم کنوانسیون‌های جمهوری‌خواه و هم دموکرات‌ها به نمایش‌های دیجیتال عظیم تبدیل می‌شوند، با حدود ۲۳ تا ۲۴ میلیون بیننده، یک جشن دیجیتالی که قبلاً در تاریخ دموکراتیک ایالات‌متحده سابقه نداشته است. همچنین در آفریقا، جایی که ضریب نفوذ اینترنت به اندازه ایالات‌متحده نیست، احزاب و نامزدهای سیاسی

برای برقراری ارتباط با مـردم، بـه اشـتراک‌گـذاری برنامـه‌هـای سیاسـی خـود و بسـیج رأی‌دهندگان در طول همه‌گیری، به استفاده از اس‌اس و رادیوهای اجتمـاعی متوسـل شده‌اند (IDEA, 2020: 30).

بنابراین کرونا آثار بسیار مثبتی را نیز به دنبال داشته اسـت؛ هرچنـد برخـی از آنهـا کوتاه‌مدت و برخی از آنها در بلندمدت خـود را نشـان مـی‌دهنـد. در ایـن بـین هرچنـد نمی‌توان به صورت مطلق، مشارکت شهروندان را رد کرد و شاهد مشارکت شهروندان در امور مختلف به صورت مجازی بوده‌ایم، نمی‌تـوان بـه ایـن نتیجـه رسـید کـه مشـارکت شهروندان به همان کیفیت و کمیتی بوده است کـه در دوران پیشـاکرونا خـود را نشـان می‌داد. بنابراین پاندمی کرونا توانست مقوله مشارکت شهروندی را تاحدودی کاهش دهد و آن را تحت تأثیر قرار دهد.

نتیجه‌گیری

حال با توجه به این مسائل، این پرسش اساسی پیش می‌آید که با وجود تحت تـأثیر قرار گرفتن ارکـان چهارگانـه شـهروندی در طـول پانـدمی کرونـا، شـهروندی بـه کـدام سمت‌وسو سوق یافته است؟ به عبارتی بهتر، شهروندی به مـدل جمهـوری‌گـرای مـدنی نزدیک‌تر شده و یا به مدل یا شهروندی لیبرال؟ در پاسخ به این پرسش بایـد گفـت کـه اصولاً مقوله عضویت که اولین رکن از ارکان شهروندی است، هم در مـدل لیبـرال و هـم در مدل جمهوری‌گرای مدنی، مورد اجماع اسـت؛ هرچنـد دربـاره مسـائلی چـون نحـوه عضویت با یکدیگر اختلاف دارند. این مسئله، چنان‌که ذکـر آن رفـت، در طـول پانـدمی کرونا با چالش مواجهه شد و از این‌رو با شرایط اضطرار ناشی از پاندمی می‌توان گفت که درباره این رکن، از هر دو مدل شهروندی جمهوری‌گرای مـدنی و لیبـرال فاصـله گرفتـه است. درباره حقوق و تکالیف باید گفت که عموماً مـدل شـهروندی لیبـرال، خاسـتگاهی فردگرایانه دارد و به همین اعتبار نیز برای حقوق افراد، اولویت قائل است.

به عبارت بهتر، شهروند اساساً مفهومی خصوصـی اسـت و بخشـی از هویـت افـرادی محسوب می‌شود که حاکم بر سرنوشت خود بوده و از نظر اخلاقـی موجـوداتی مسـتقل هستند؛ موجوداتی که توانایی انتخاب یا عدم انتخاب دارند. فردگرایان لیبرال بـه غیـر از

تکالیفی همچون پرداخت مالیات و اطاعت از قانون، دیگر تکالیف شهروندان را انکار می‌کنند. از این‌رو شهروندان، هیچ مسئولیتی در قبال مشارکت در امور عمومی و اجتماعی بر عهده ندارند. در مجموع سنت لیبرال، بیشتر بر حقوق شهروندی تأکید می‌کند تا تکالیف شهروندان و فرد را بر جمع مقدم می‌دارد (مهدویان‌فر، ۱۳۹۱: ۵۴-۵۵). این در حالی است که در مدل جمهوری‌گرای مدنی، جامعه بر فرد مقدم است و بیشتر بر تکالیف شهروندان تأکید می‌شود. همچنین در این مدل، عمل افراد باید با خیر همگانی یا اجتماع مطابق باشد. مطابق با این تفاسیر می‌توان گفت که با وقوع وضعیت استثنای ناشی از پاندمی کرونا و اهمیت‌دار شدن و اولویت نظم و سلامت عمومی، بار تکالیف شهروندان بیشتر شد. در واقع نقش کنترل‌گرایانه حداکثری دولت و نیز محدودیت‌گذاری‌های گوناگون، قرنطینه و جریمه‌هایی را که ذکر آن رفت، در این چارچوب می‌توان معنامند ساخت؛ زیرا ترجیح سلامت عمومی بر آزادی‌های رفت‌وآمد، تجمع و... در جهت حمایت از منافع جمع و تقدم داشتن منافع عمومی بر منافع فردی بود.

نتیجه اینکه به نظر می‌رسد که در ارکان حق و تکلیف، پاندمی کرونا موجبات این مسئله را فراهم آورد که در این دو به بعد مدل جمهوری‌گرای مدنی نزدیک‌تر شویم. در این‌باره حتی برخی بر این عقیده هستند که در حال حاضر امیدوارترین اخبار در مواجهه موفق با کرونا مربوط به جهان کنفوسیوسی است. سنگاپور، ویتنام و کره جنوبی، از جمله کشورهایی بودند که در مواجهه با کرونا، موفق بودند. این امر بیانگر کارکردهای نظام اخلاقی متفاوتی است که در این کشورها وجود دارد که در آن بر وظایف بیش از حقوق تأکید می‌شود و آداب و رسوم اجتماعی در میان اکثریت جامعه، ارج و قُربی دارد (ماس‌شیز، ۱۳۹۹: ۷).

درباره مشارکت نیز باید گفت که در مدل جمهوری‌گرای مدنی، شهروندی بیشتر به معنای عضویت و مشارکت در جامعه سیاسی است و حتی در مدل معاصر آن نیز بر اهمیت مشارکت سیاسی شهروندان تأکید می‌شود (توانا، ۱۳۸۸: ۶۹). شهروندی لیبرال نیز با توجه به حقوق سیاسی، اجتماعی و مدنی، قائل به مشارکت شهروندان است و آن را یکی از ابعاد اساسی مقوله شهروندی قلمداد می‌کند. این مسئله هم در مدل کلاسیک و هم در مدل جدید آن، آشکار است.

بنا بر مباحث پیش‌گفته درباره مشارکت شهروندان در دوران پاندمی کرونا، به نظر می‌رسد که این مؤلفه تحت تأثیر منفی پاندمی قرار گرفته و تا حدودی خدشه‌دار شده است. می‌توان گفت که رکن چهارم شهروندی، یعنی مشارکت که هم از ارکان مدل جمهوری‌گرای مدنی و هم مدل لیبرال است، رو به تضعیف نهاده و بنابراین با توجه به تأکید اساسی این دو مدل بر مقوله مشارکت شهروندی، مشارکت در دوران پاندمی کرونا را نمی‌توان ذیل دو مدل پیش‌گفته قرار داد. هرچند مشارکت شهروندان در امور مختلف اجتماعی، مدنی و به‌ویژه سیاسی به صورت کاملاً یک‌طرفه و مطلق به محاق نرفت، شواهد نشان می‌دهد که این مؤلفه شهروندی با وقوع شرایط استثنایی ناشی از پاندمی کرونا، آسیب‌پذیر شد. بنابراین کوید ۱۹، این چالش را وارد مرحله جدیدی کرده است و تنش‌هایی را که به عنوان مثال بین حقوق بشر و حمایت از سلامت وجود دارد، نشان داده و پرسش‌ها و دغدغه‌های چدیدی را مطرح نموده است (Shaw, 2021: 1641). این در حالی است که پاندمی‌هایی نظیر ایدز علی‌رغم جدیت، گستردگی و تأثیر آن بر حقوق شهروندی، به دلیل روش اصلی انتقال جنسی، چنین محدودیت‌های شدید جهانی را ایجاد نکرد (Gozdecka, 2021: 206).

در مجموع می‌توان گفت که در دو رکن عضویت و مشارکت، کرونا موجب شد که نتوان آن را ذیل دسته‌بندی یادشدهٔ شهروندی قرار داد و از سوی دیگر بار تکالیف و وظایف شهروندان را نسبت به تأکید بر حق، سنگین کرده است؛ امری که موجب تقویت الگوی شهروند جمهوری‌گرا شد.

منابع

اخوان کاظمی، بهرام و حسین محسنی (۱۴۰۲) «واکاوی اثرات سلبی و ایجابی پاندمی‌ها بر امر سیاسی؛ با تأکید بر کووید ۱۹»، پژوهش‌های راهبردی سیاست، دوره دوازدهم، شماره ۴۴، اردیبهشت، صص ۱۹۷- ۲۳۲.

ایران‌منش، محمدرضا (۱۳۹۴) مفهوم شهروندی، تهران، نگاه معاصر.

الی‌گشت (۱۳۹۹)، بسته شدن مرزها در پی شیوع ویروس کرونا، قابل بازیابی در https://www.eligasht.com/Blog/travelguide/

پللو، روبر (۱۳۷۰) شهروند و دولت، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دانشگاه تهران.

توانا، محمدعلی (۱۳۸۸) شهروندی جهانی در عصر جهانی شدن؛ یک رهیافت بینافرهنگی، رساله دکتری علوم سیاسی، استاد راهنما دکتر علیرضا حسینی بهشتی، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.

جاوید، محمدجواد و محمود ابراهیمی (۱۳۹۲) «تکالیف شهروندی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، بررسی حقوق عمومی، سال دوم، شماره ۲، تابستان، صص ۲۵-۴۶.

حسینی، سید رضا (۱۳۹۹) «بحران همه‌گیری کرونا و ضرورت بازتولید اخلاقی آزادی انسان در الهیات سیاسی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال یازدهم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۷- ۱۱۴.

دیویس، مارک و لوینا لوهم (۱۳۹۹) پاندمی، مردم و روایت، ترجمه اسماعیل یزدان‌پور، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۹) پاندمی کرونا دنیا را تکان می‌دهد، ترجمه نوید گرگین، تهران، شب‌خیز.

شفیعی سیف‌آبادی، محسن و علی باقری دولت‌آبادی (۱۳۹۹) «فهم واقعیات و پیامدهای اجتماعی بحران کووید ۱۹ بر مبنای نظریه سیستم‌های اجتماعی نیکلاس لومان»، مطالعات میان‌رشته‌ای علوم انسانی، دوره دوازدهم، شماره ۲، بهار، صص ۵۵-۹۰.

صفایی، محمدمحسن و فخرالدین پرواز (۱۴۰۰) «وظایف حقوقی و اخلاقی ناقلان ویروس کرونا و ملاحظات حقوقی و اخلاقی در برخورد با ایشان»، همایش کرونا در آیینه قرآن و اندیشه‌های فقهی و حقوقی، دانشگاه یاسوج، بهمن، صص ۱-۱۱.

عباسی، محمود و دیگران (۱۳۹۹) «پاندمی کرونا؛ از ملاحظات حقوق بشری تا الزامات شهروندی»، حقوق پزشکی، سال چهاردهم، شماره ۵۵، زمستان، صص ۷- ۲۲.

فالکس، کیث (۱۳۸۱) شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.

فیرحی، داوود و احمد بیگلری (۱۳۹۶) «درآمدی بر تاریخ مفهوم شهروندی؛ از تصوری فضیلت‌مدارانه تا برداشتی حق‌بنیاد»، سپهر سیاست، سال پنجم، شماره ۱۵، صص ۱۰۲- ۷۵.

کاستلز، استفان و آلیستر دیویدسون (۱۳۸۲) مهاجرت و شهروندی، ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کاظم‌پور، لقمان (۱۳۹۱) تأثیر جهانی شدن بر مفهوم شهروندی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته علوم سیاسی، استاد راهنما دکتر حاکم قاسمی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، دانشکده علوم اجتماعی.

ماس شیز، برونو (۱۳۹۹) کرونا و برخورد تمدن‌ها، مجموعه مقالات کرونا و تمدن، میز تخصصی تمدن اسلامی و گروه تاریخ تمدن اسلامی، نشر به صورت دیجیتال.

محسنی، حسین (۱۳۹۹) «واکاوی تأثیرات پاندمی کرونا بر حکمرانی خوب؛ تجربه‌ای جهانی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال یازدهم، شماره ۴، زمستان، صص ۳۳۹- ۳۵۹.

مقدم حیدری، غلامحسین (۱۴۰۰) «همه‌گیری، قرنطینه و سیاست پزشکی»، فلسفه علم، سال یازدهم، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۹۵- ۲۰۹.

مهدویان‌فر، مسعود (۱۳۹۱) موانع توسعه شهروندی در ایران، از مشروطیت تاکنون، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته علوم سیاسی، استاد راهنما دکتر محمدعلی توانا، دانشگاه یزد، دانشکده علوم انسانی.

میر، صمد و دیگران (۱۳۹۹) «حق شهروندی و حقوق ارتباطات اجتماعی در کرونا و پساکرونا»، حقوق روزنامه‌نگاری و ارتباطات، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان، صص ۱۱۵- ۱۴۱.

نادری، نسیم (۱۳۹۸) بررسی برنامه‌ها و سیاست‌های حقوق شهروندی در دولت‌های محمود احمدی‌نژاد و حسن روحانی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته علوم سیاسی، استاد راهنما دکتر محمدعلی توانا، دانشگاه یزد، دانشکده علوم انسانی.

Boon Lim, Seng (2021) The Right or Wrong to the City? Understanding Citizen Participation in the Pre- and Post-COVID-19 Eras in Malaysi, Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity. 7 (238), pp: 1- 18.

Brown, Kerry & Congjiang Wang, Ruby (2020) Politics and Science:The Cace of Chnia and the Crona Virus, Asian Affairs, Vol. LI, no. II, pp:247–264.

Finders, Matthew Vincent (2020) Democracy and the Politics of Coronavirus-Trust, Blame and Understanding, Parliamentary Affairs, 74(2), pp : 1- 17.

Gharib, Malaka (2020) The Pandemic Is Not Good For Freedom And Democracy. But There Are Exceptions, November 10, 2020, https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2020/11/10/930464419/report-th pandemic-is-not-good-for-freedom-and-democracy-but-there-are-exceptio.

Gozdecka, D. A (2021) Human Rights During the Pandemic: COVID-19 and Securitisation of Health, Nordic Journal of Human Rights, 39:3, PP : 205-223.

Helbling, Marc, Maxwell, Rahsaan, Munzert, Simon, Traunmüller, Richard (2022) The importance of citizenship for deserving COVID-19 treatment. Humanities & Social Sciences Communications. Palgrave Macmillan, vol. 9(1), pp: 1-8.

ICNL (2020) U.S. Current Trend: COVID-19 and Civic Freedom, March 2020, https://www.icnl.org/post/analysis/u-s-current-trend-covid-19-and-civic-freedom.

IDEA (2020) Taking Stock of Global Democratic Trends Before and During the COVID-19 Pandemic, https://www.idea.int/sites/default/files/publications/global-democratic-trends-before-and-during-covid-19-pandemic.pdf(december 2020).

Kruman. Marc, Marback, Richard (2022) Citizenship in pandemic times, Citizenship Studies, VOL. 26, NO. 8,pp: 1027–1031.

Mercel, Wolfgang (2020) Who Governs in Deep Crises? The Case of Germany. Democratic Theory Volume 7, Issue 2, Winter 2020: 1–11.

Munyede, Paradzai, Machengete, Vongai Praise(2020), Rethinking Citizen Participation and Local Governance Post Corona Virus Pandemic Era in Zimbabve, Transatlantic Journal of Multidisciplinary Research, Vo2, No 1& 2, pp: 1-16.

Piredda, Patrizia (2022) The Use of Foucault's and Schmitt's Theories and War Metaphors in the Political Narratives of the COVID-19 Pandemic, https://interface.org.tw/index.php/if/article/view/183/542.

Saperstein. Enan (2023) Global Citizenship in a Covid-19 World. https://www.henleyglobal.com/.

Shaw. Jo (2021) Citizenship and COVID-19: Syndemic Effects, German Law Journal (2021) 22, pp. 1635–1660.

Sikkink. Kathryn (2020) Rights and responsibilities in the Coronavirus pandemic. In https://www.openglobalrights.org/.

Snowden, Frank M (2019) Epidemics and Society From the Black Death to the Present, Yale University Press.

Taylor, Steven (2019) The Psychology of Pandemics, Cambridge Scholars Publishing.

Tognotti, Eugenia (2013) Lessons from the History of Quarantine, from Plague to Influenza A. Historical Review, Vol. 19, No. 2, February 2013. pp 254- 259.

You, Jongeun (2020) Lessons From South Korea's Covid-19 Policy Response. American Review of Public Administration, Vol. 50 (6-7), pp:801– 808.