

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
مدیر نشریه و صفحه آرا: مریم بایه

سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
مترجم: دکتر حسن آب نیکی

هیئت تحریریه

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

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

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

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

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

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ۱..... **ک** نظم سیاسی کوهنی و لاکاتوشی: منعطف یا سخت؟
محمدعلی توانا/خلیل‌الله سردارنیا
- ۲۹..... **ک** نقد و بررسی مفروض‌های هستی‌شناسانه نهادگرایی نولیبرال
سید جلال دهقانی فیروزآبادی/هرمز جعفری
- ۵۷..... **ک** هم‌سنجی مؤلفه‌های دموکراسی با شاخص‌های حکمرانی خوب در پرتو حقوق بین‌الملل
اکبر ساوری/سمانه رحمتی‌فر/شهرام زرنشان
- ۷۵..... **ک** دین‌ایدئولوژیک و افسون‌زدایی از سیاست
ماهره کوه‌نورد/احمد بستانی
- ۹۹..... **ک** نظریه نهادگرایی تاریخی به‌منابه چارچوبی برای تحلیل روابط دولت و مجلس در جمهوری اسلامی ایران
جواد محلوچی/حسین مسعودنیا/مسعود شهرام‌نیا
- ۱۲۷..... **ک** سیاست پسامدرنی؛ دموکراسی مجادله‌ای «ویلیام کونولی»
فرامرز میرزآزاده احمدیگلکو
- ۱۵۵..... **ک** اقتصاد سیاسی توسعه‌خواهی دولت در ایران بررسی نظریه دسترسی باز و محدود «داگلاس نورث»
در دوره جمهوری اسلامی
علی رنجبرکی
- ۱۸۵..... **ک** مناسبات دین و سیاست در فهم هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید
علی اکبراسادی کویچی/عباسعلی رهبر
- ۲۱۷..... **ک** مفهوم گانه‌خون و بنیاد اندیشه سیاسی مدرن (مباحثه‌ای الهیاتی-سیاسی میان هابز، اشمیت و آگامبن)
مصطفی انصافی/شجاع احمدوند
- ۲۴۷..... **ک** روان‌شناسی ناسیونالیسم مصر بر اساس تحلیل گفتمان فیلم‌های اتوبیوگرافی «یوسف شاهین»
نعیم شرافت/ولی‌الله برزگر کلیشمی/محمدرضا جلالی/سید عبدالامیر نبوی
- ۲۷۹..... **ک** الهیات لیبرال دموکراسی و علم سیاست جدید: تأملی در کوشش‌های الهیاتی-سیاسی «ماکیاولی»
«هابز» و «اسپینوزا» به‌عنوان پیشگامان علم سیاست جدید
شروین مقیمی زنجانی
- ۳۰۷..... **ک** «شهروندی» به‌منابه بدیلی برای «از جهان بیگانگی» با تکیه بر اندیشه‌های هانا آرننت
آزاده شعبانی/عباس منوچهری

داوران این شماره

دکتر علی کریمی مله / استاد دانشگاه مازندران

دکتر محمد علی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر بهاره سازمند / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر وحید سینائی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سعید عطار / دانشیار دانشگاه یزد

دکتر مجتبی مقصودی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دکتر سید علی میر موسوی / دانشیار دانشگاه مفید

دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر احمد بستانی / استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه

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

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

دکتر علی اصغر قاسمی سیانی / استادیار دانشگاه خوارزمی

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

دکتر حجت کاظمی / استادیار دانشگاه تهران

دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب

دکتر شروین مقیمی زنجانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۲۷-۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱
نوع مقاله: پژوهشی

نظم سیاسی کوهنی و لاکاتوشی: منعطف یا سخت؟

محمدعلی توانا*

خلیل الله سردارنیا**

چکیده

پارادایم کوهن و برنامه پژوهش علمی لاکاتوش، به عنوان دو سنت روش شناسی رقیب، نگرشی های نو در تاریخ علم و معرفت/حقیقت ایجاد کردند. این مقاله می کوشد میان روش شناسی این دو مورخ علم با سیاست نظری پیوند برقرار کند و این پرسش ها را طرح می کند: روش شناسی کوهن و لاکاتوش، حاوی چه نظم سیاسی اند؟ آیا این نظم های سیاسی، منعطف هستند یا سخت؟ و چگونه تغییر می کنند؟ این مقاله بر اساس اصل سازگاری (سازگاری نتایج با اصول اولیه) می کوشد تا بدین پرسش ها، پاسخ دهد. این مقاله نشان می دهد که نظم سیاسی کوهنی و لاکاتوشی، هر دو بر اساس رقابت و منازعه شکل می گیرند؛ اما به محض تثبیت، هر دو به یک نظم سخت تا نیمه سخت بدل می شوند: یعنی اولی تکثر و تغییرات (اصلاحات) را صرفاً در چهارچوب پارادایم مسلط می پذیرد و دومی صرفاً در امور حاشیه ای که خطری برای هسته سخت قدرت نداشته باشد با وجود این، تغییر انقلابی در نظم سیاسی کوهنی، اندکی راحت تر از نظم سیاسی لاکاتوشی اتفاق می افتد. زیرا روش شناسی نسبی گرایانه کوهن می پذیرد که هیچ نظم ذاتی وجود ندارد؛ پس در وضعیت بحرانی یعنی از دست رفتن کارآمدی و اجماع نخبگان، می توان به سوی یک نظم جدید حرکت کرد. اما روش شناسی تاریخ گرای لاکاتوشی، یک نظم محافظه گراتر را ایجاد می کند؛ زیرا تأکید دارد که باید به هسته سخت نظم سیاسی فرصت داد تا تمامی ظرفیت های

tavana.mohammad@yahoo.com

sardarnia@shirazu.ac.ir

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران



خود را در بستر تاریخ آشکار نماید و صرفاً در صورت تولید نکردن محتوای تجربی و نظری، می‌تواند جای خود را به یک نظم سیاسی جدید دهد. در کل هر دو نظم دگراندیش ستیز هستند.

واژه‌های کلیدی: روش‌شناسی، کوهن، لاکاتوش، پارادایم و برنامه‌های پژوهش علمی.

مقدمه

در دوران مدرن، اعتبار علوم تا حدود زیاد به روش‌شناسی آنها بوده است. اصلی‌ترین روش‌های شناخت در این دوران را می‌توان عقل‌گرایی، پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی)، ابطال‌گرایی و ساختارگرایی علمی دانست. روش‌شناسی عقل‌گرا - که در دوران مدرن با دکارت شروع می‌شود - به دنبال یافتن گزاره‌های بنیادین بدیهی است که بتوان بر اساس آنها، شناختی معتبر از هستی به دست داد (شیخ رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۲). بر اساس این روش، مفاهیم و ایده‌هایی که با گزاره‌های بنیادین عقلانی قابل انطباق نباشند، از دایره دانش کنار گذاشته می‌شوند.

روش‌شناسی پوزیتیویستی (اثبات‌گرایانه) - که در علوم اجتماعی با آگوست کنت شروع می‌شود - می‌کوشد دانش یقینی قابل اثبات از امور واقع به دست دهد. پوزیتیویست‌ها را از منظر تأکید بر بعد تجربی یا تحلیلی می‌توان به دو دسته کلی تجربه‌گرایان (استقراء‌گرایان) و منطق‌گرایان تقسیم نمود. از منظر تجربه‌گرایان، راه شناخت علمی، استقراء (مشاهده و آزمایش) (گیلیس، ۱۳۸۷: ۲۲؛ چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۳؛ بنتونوکراییب، ۱۳۸۹: ۳۸) و از منظر منطق‌گرایان، انطباق گزاره‌های زبانی با امر واقع است (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۲۴ و ۳۵؛ استرول، ۱۳۸۷: ۷۲).

روش‌شناسی ابطال‌گرا - که با پوپر شناخته می‌شود - شورشی علیه تأییدگرایی^۱ پوزیتیویسم است (چالمرز، ۱۳۸۷: ۵۰). از نظر پوپر، مشاهده و تکرار آن، چیز چندانی درباره جهان واقع به ما نمی‌آموزاند (پوپر، ۱۳۸۸ الف: ۳)، بنابراین وی به جای روش استقرایی، روش سه مرحله‌ای مواجهه با مسئله، آزمون فرضیه‌ها و حذف را پیشنهاد می‌کند. از نظر پوپر، فرضیه‌ها باید ابطال‌پذیر^۲ باشند؛ یعنی بتوان مواردی از نقض را مشخص نمود که در صورت مواجهه با آنها، فرضیه از اعتبار ساقط شود (همان، ۱۳۸۳: ۱۱؛ Popper, 2005: 57-73). بر این مبنا علم با آزمون و خطا یا به تعبیر دقیق‌تر، حدس‌ها و ابطال‌ها (حذف پاسخ‌های منفی) به پیش می‌رود (Popper, 1963: 33-39). در کل از منظر پوپر، علم مجموعه‌ای از فرضیه‌های ابطال‌پذیر درباره جهان واقعی است که تاکنون شواهدی مغایر آن به دست نیامده است.

1. Confirmatism
2. Falsifiable

چهارمین روش‌شناسی مدرن، ساختارگرایی علمی است که شناخت را به ساختارهای علمی وابسته می‌داند که خود در بستر اجتماعی-تاریخی شکل می‌گیرند (شیخ رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۳). به تعبیردیگر، این روش‌شناسی به جای تمرکز بر نظریه‌ها، بر ساختارهایی تمرکز می‌کند که علم را می‌سازند و نشان می‌دهد که علم در تعامل با بستر اجتماعی-تاریخی شکل می‌گیرد. کوهن و لاکاتوش را می‌توان مهم‌ترین نمایندگان ساختارگرایی علمی دانست (چالمرز، ۱۳۸۷: ۹۷ و ۱۰۷). البته جریان ضد روش هم وجود دارد - که با فایرabend شناخته می‌شود- و هرگونه روش‌شناسی را رد می‌کند^(۱). در کل بر اساس گونه‌شناسی یادشده، شناخت یا حاصل کشف اصول عقلانی بدیهی، یا انطباق فرضیه با مشاهده (استقراء و تجربه)، یا انطباق امر واقع با زبان، یا آزمون فرضیه‌های ابطال‌پذیر و یا بافتارهای تاریخی-اجتماعی محاط بر علم است.

به نظر می‌رسد که هر روش‌شناسی، واجد ایده‌هایی درباره هستی، تاریخ و حقیقت است که می‌توان از آنها به دنیای سیاست پل زد. به تعبیر دیگر، راه‌های شناخت به مثابه زیربنا می‌تواند روبناهای خاص خود ایجاد کند که یکی از این روبناها، نظم سیاسی است.

اما اهمیت این بحث در چیست؟ حداقل از دو جنبه این بحث حائز اهمیت است: ۱- روش‌شناسی علم خنثی نیست. به تعبیر دیگر، علم فارغ از ارزش‌گذاری، افسانه‌ای بیش نیست؛ ۲- از منظرهای جدید می‌توان سیاست را بررسی نمود. به تعبیر دیگر سیاست را صرفاً نباید در روابط عینی قدرت جست‌وجو نمود، بلکه ذهنیت‌ها و انگاره‌های ظاهراً متقن بی‌طرف نیز درون خود ایده‌های سیاسی را مستتر دارند.

بر همین مبنا مقاله حاضر می‌کوشد تا از درون روش‌شناسی، نظم سیاسی متناسب را استخراج کند و برای این منظور بر روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش متمرکز می‌شود. چند دلیل اصلی برای انتخاب کوهن و لاکاتوش می‌توان ذکر کرد:

۱. روش‌شناسی ساختارگرایی کوهن و لاکاتوش نسبت به روش‌شناسی عقل‌گرایی، پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی متأخرند. بنابراین ضمن نقد و ارتقای بخش‌هایی از آنها، می‌کوشند نگرشی تازه از تاریخ و روش شناخت علم ارائه کنند.
۲. روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش، دو نگرش متفاوت به تاریخ علم ارائه می‌کنند؛ یکی گسست در تاریخ علم، دیگری تکامل تدریجی تاریخ علم که هر دو می‌توانند حاوی استلزاماتی برای دنیای سیاست باشد.

۳. روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش آشکارا حاوی دیدگاه‌های سیاسی‌اند. در این میان لاکاتوش ابتدا عضو حزب مارکسیسم مجارستان بود و علی‌رغم خروج رسمی وی از حزب کمونیسم دهه ۱۹۵۰، تا انتها سنت فکری هگلی-مارکسیستی بر روش‌شناسی وی مسلط بود (Dusek, 2015: 61). در عین حال خود لاکاتوش اذعان دارد که روش‌شناسی و به‌ویژه تمایز میان علم و شبه‌علم دارای پیامدهای اخلاقی و سیاسی است (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱). کوهن نیز در طرح روش‌شناسی خود تحت تأثیر جنگ سرد، جنبش مک‌کارتیسم و دکترین کنان بود و نه تنها کوشید تا وجوه ایدئولوژیک علم را نشان دهد، بلکه در پردازش مفهوم بنیان خود یعنی پارادایم از مفهوم ایدئولوژی الهام گرفت (Reisch, 2019: 45, 65, 171).

۴. کوهن و لاکاتوش، هر دو منتقد مدرنیته بودند؛ کوهن با هستی‌شناسی کثرت‌گرایانه (اینکه دانشمندی که در پارادایم‌های متفاوت می‌زییند، در دنیاهای متفاوت زندگی می‌کنند) از مدرنیسم به سوی پسامدرنیسم گذر نمود و لاکاتوش کوشید تا در حیطه علم، عقلانیت دیالکتیکی انتقادی را جایگزین عقلانیت ایستای مدرن کند.

هدف مقاله حاضر ضرورتاً کاربرد روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش در علوم سیاسی نیست؛ بلکه می‌کوشد از درون روش‌شناسی آنها، راهی به سوی سیاست نظری باز کند. بر همین اساس این پرسش‌ها را طرح می‌نماید:

- روش‌شناسی پارادایمی کوهن و برنامه‌های پژوهش علمی لاکاتوش حاوی چه نوع نظم سیاسی‌اند؟

- آیا نظم سیاسی برآمده از آنها منعطف است یا سخت؟

- تغییرات در هر کدام از این دو نوع نظم سیاسی چگونه رخ می‌دهد؟

مبانی نظری و روشی

در اندیشه‌شناسی، دو روش متن‌محور^۱ و زمینه‌محور^۲، کاربرد بسیار دارد (میراحمدی و مرادی طادی، ۱۳۹۵: ۱۸۱). با الهام از این دو روش می‌توان دو روش برای استنباط نظم

1. Textual

2. Contextual

سیاسی را از درون روش‌شناسی از هم متمایز ساخت: بر اساس دیدگاه متن‌محور، روش‌شناسی مستقل از زمینه آن فرض می‌شود. بنابراین می‌توان به صورت مستقیم از درون اصول آن، نظم سیاسی را استخراج نمود. در دیدگاه زمینه‌محور، روش‌شناسی جدای از بستری تاریخی-اجتماعی قابل فهم نیست. در نتیجه برای استخراج نظم سیاسی از درون روش‌شناسی می‌بایست بدین بستر نیز ارجاع داد. هرچند دیدگاه اول بر این مقاله غالب است اما تلاش می‌شود به فراخور از دیدگاه دوم نیز استفاده شود. همچنین این مقاله برای استخراج نظم سیاسی از اصول روش‌شناسی از اصل سازگاری^۱ بهره می‌برد. بدین معنا که تلاش می‌کند تا نظم سیاسی مستخرج‌شده با اصول روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش سازگاری داشته باشد و یا به تعبیر دیگر میان آنها تناقضی وجود نداشته باشد (نبوی، ۱۳۸۴: ۲۱۸).

تعریف نظم سیاسی

نظم سیاسی^۲ را از منظرهای متفاوت می‌توان تعریف نمود. برای مثال هانتینگتون در کتاب «نظم سیاسی در جوامع در حال تغییر»، نظم سیاسی را به معنای الگوی حکمرانی در نظر می‌گیرد و بر اساس میزان اجماع و رضایت شهروندان، همبستگی اجتماعی، سازمان‌دهی، مشروعیت، اثربخشی و ثبات سیاسی، نظم سیاسی توتالیتر و لیبرال را از هم تفکیک می‌کند (Huntington, 1968: 1). فوکویاما نیز -به تاسی از استاد خود هانتینگتون- نظم سیاسی را به معنای الگوی حکمرانی به کار می‌برد و معتقد است که نظم سیاسی مطلوب حاصل تعادل قدرت دولتی، دموکراسی و حاکمیت قانون است (فوکویاما، ۱۳۹۷: ۱۷). ویزنبرگ هم بر اساس الگوی حاکم بر رابطه دولت و جامعه، دو نوع نظم سیاسی را از هم متمایز می‌کند؛ نظم سیاسی سنتی که در آن دولت، حاکمیت خود را بر جامعه مدنی و افراد تحمیل می‌کند و نظم کثرت‌گرایانه که در آن تنوع فرهنگی و اجتماعی از سوی قدرت سیاسی پذیرفته می‌شود (Wissnburg, 2008: 1-16).

مقاله حاضر با الهام از سه دیدگاه یادشده، نظم سیاسی را به معنای چهارچوب شکل‌دهنده به قدرت سیاسی در نظر می‌گیرد و بر اساس دو شاخص پذیرش تعدد

1. Consistency
2. Political Order

(کثرت‌گرایی) و انعطاف (باز بودن در مقابل تغییرات درونی^(۲))، پیوستاری را ترسیم می‌کند که در یکسر آن، نظم سیاسی سخت و در سر دیگر آن، نظم سیاسی نرم قرار دارد و مابین آنها، نظم سیاسی نیمه‌سخت- نیمه‌نرم قرار دارد. در نظم سیاسی سخت، قدرت سیاسی حول یک روایت معین شکل گرفته است و دیدگاه‌ها (در سطح معرفتی) و شیوه‌های زیستی متفاوت (در سطح وجودی) سرکوب می‌شود و از تغییرات بنیادین جلوگیری می‌نماید. در نظم نیمه‌سخت- نیمه‌نرم، تعدد دیدگاه‌ها و شیوه‌های زیست و همین‌طور اصلاحات در چهارچوب تعیین‌شده توسط قدرت حاکم پذیرفته می‌شود و در نظم نرم، کثرت دیدگاه‌ها و شیوه‌های زیست نه تنها پذیرفته می‌شود، بلکه میان آنها قضاوت ارزشی نیز صورت نمی‌گیرد و چهارچوب قدرت حاکم در مواجهه با نیروهای اجتماعی باز است و اصلاحات بنیادین در چهارچوب قدرت را می‌پذیرد و گذار دموکراتیک به نظم جدید را مجاز می‌داند.

پیشینه تحقیق

درباره رابطه روش‌شناسی‌های مدرن با زندگی سیاسی- اجتماعی، مطالعاتی انجام شده است، اما درباره تناسب آنها با نظم سیاسی، پژوهش‌های کمتری صورت گرفته است. برای مثال درباره دستاوردهای روش‌شناسی عقل‌گرا برای زندگی سیاسی و اجتماعی می‌توان به این آثار اشاره کرد: جیمز اسکوال در مقاله «دکارتیسم و نظریه سیاسی» (۱۹۶۲) نشان می‌دهد که تمایز میان عمومی و خصوصی، فردگرایی، جامعه و دولت عقلایی از دستاوردهای روش عقل‌گرایانه دکارتی برای زندگی سیاسی- اجتماعی است. همچنین جان کاتینگهام در مقاله «خدا، دکارت و سکولاریسم» (۲۰۱۵) و پاول مزنکا در مقاله «الهیات طبیعی دکارت و سکولاریسم مدرن» (۲۰۰۳) نشان می‌دهند که روش‌شناسی عقل‌گرایانه دکارتی به یک جامعه سکولار منتهی می‌شود. شاید بتوان گفت که روش‌شناسی عقل‌گرا با تأکید بر عقلانیت واحد، با نظم سیاسی مونیستی (واحد) سازگاری دارد (گری، ۱۳۷۹: ۶۶).

درباره رابطه روش‌شناسی پوزیتیویستی با زندگی سیاسی و اجتماعی هم مطالعات بسیاری انجام شده است. از جمله متفکران مکتب فرانکفورت، گسترش نگرش

پوزیتیویستی به درون زندگی سیاسی-اجتماعی را مخرب می‌دانند. آنان، جنگ، خشونت، از خودبیگانگی، سلطه‌طلبی و امپریالیسم فرهنگی و نهایتاً از دست رفتن آزادی بشر را از دستاوردهای پوزیتیویسم معرفی می‌کنند (شرت، ۱۳۸۷: ۲۸۵). در مقابل متفکران مکتب شیکاگو، نظم‌پذیری، انتخاب عقلایی، کنترل نابهنجاری‌های اجتماعی و رفاه را از دستاوردهای پوزیتیویسم برای زندگی سیاسی-اجتماعی بشر معاصر می‌دانند (ر.ک: Ross, 2010). شاید بتوان گفت پوزیتیویسم با نظم سیاسی سخت یا نیمه‌سخت، سخنیت بیشتری دارد. بدین معنا که در آن، اصل انضباط بر آزادی و تکثر اولویت دارد و در عین حال اصلاحات تدریجی در چهارچوب قدرت سیاسی در مواجهه با امر واقع را می‌پذیرد.

درباره دستاوردهای روش‌شناسی ابطال‌گرایی برای زندگی سیاسی و اجتماعی نیز پژوهش‌های انجام شده است که سرآمد همه آنها، کتاب «جامعه باز و دشمنانش» اثر خود پوپر است. پوپر در این کتاب نشان می‌دهد که باور به خطاناپذیری بشر به توتالیتاریسم و باور به خطاپذیری - به عنوان یکی از مبانی ابطال‌گرایی - به جامعه باز ختم می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۷). علاوه بر این شی‌یرمر در مقاله «پوپر، فلسفه سیاسی و دموکراسی اجتماعی: پاسخ به ایدلین» (۲۰۰۶) به این مسئله می‌پردازد که جرح و تعدیل جوهرگرایی^۱ در فلسفه علوم طبیعی پوپر به تغییر ایده‌های سیاسی و اجتماعی - و به صورت خاص مختصات جامعه باز - وی منجر شده است. در حالی که شی‌یرمر، دیدگاه‌های سیاسی پوپر را متناسب با مبانی روش‌شناسی وی می‌داند (ر.ک: شی‌یرمر، ۱۳۹۶؛ Shearmur, 2006)، گلنر معتقد است که «میان فلسفه علم و نظریه اجتماعی پوپر هم توازن و وحدت، هم عدم تقارن و تنش وجود دارد» (بشیریه، ۱۳۷۹: ۷۹). از این رو درباره تناسب روش‌شناسی پوپر با ایده‌های سیاسی-اجتماعی وی مجادله وجود دارد. شاید بتوان گفت که روش‌شناسی ابطال‌گرا، تکثر معرفتی و وجودی را می‌پذیرد و در صورت مشاهده موارد نقض در نظم موجود، جایگزینی انقلابی آن با یک نظم سیاسی جدید را لازم می‌داند.

درباره رابطه روش‌شناسی ساختارگرایی علمی با زندگی سیاسی و اجتماعی، مطالعات کمتری انجام شده است. برای مثال درباره تأثیر پارادایم‌شناسی کوهن بر علم اجتماعی می‌توان به مقاله «علم اجتماعی و تغییر علمی: یادداشتی درباره سهم توماس کوهن»

(۲۰۰۳) (Polsby, 1998: 199-210) اشاره کرد. همچنین دربارهٔ امکان کاربرد روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل نیز می‌توان به دو اثر اشاره کرد: نخست مقاله ترنسبال با عنوان «از پارادایم‌ها تا برنامه‌های پژوهشی: به سوی یک علم سیاست پساکوهنی» (۱۹۷۶) که در آن نشان می‌دهد برنامه پژوهشی لاکاتوش برای تولید علم سیاست مدرن، مناسب‌تر از پارادایم‌شناسی کوهنی است. دوم می‌توان به مجموعه مقالات «پیشرفت در نظریه‌های روابط بین‌الملل» (۲۰۰۳) به ویراستاری کولین المند و میریام فندوس اشاره کرد. اما به صورت خاص، تحقیقی درباره نظم سیاسی متناسب با روش‌شناسی موهن و لاکاتوش انجام نشده است.

اصول روش‌شناسی کوهن

روش‌شناسی تامس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶)، در بستر جنگ سرد و منازعات ایدئولوژیک آن شکل گرفت و به تعبیر ریچدر کتاب «سیاست پارادایم‌ها»، کوهن با الهام از ساختار و کارکرد ایدئولوژی‌ها، مفهوم پارادایم^۱ را طراحی نمود تا نشان دهد که در عرصهٔ علم هم همانند عرصهٔ سیاست، قالب‌هایی وجود دارد که ذهن‌ها را کنترل می‌کنند (Reisch, 2019: 65).

همچنین می‌توان کوهن را ادامه‌دهنده راه نیچه، هوسرل، هورکهایمر، آدورنو و هایدگر دانست که بحران در عقلانیت مدرن را شناسایی کردند، اما این کوهن بود که پایه‌های لرزان علم مدرن را نشان داد و در بازخوانی تاریخ علم، پارادایم را جایگزین ایدهٔ تکامل تاریخی کرد. تا پیش از کوهن، تاریخ‌نگاری‌های علمی بر این فرض استوار بود که دانشمندان بر اساس مفروضات ثابت و یقینی به کشف هستی و قوانین آن می‌پردازند و هر کدام با اصلاح نظریه‌های پیشین، علم را گام به گام به پیش می‌برند (کوهن، ۱۳۹۳: ۳۰)؛ اما کوهن از گسست در تاریخ علم سخن گفت و نشان داد که علم در دوره‌های تاریخی خاص بر مفروضات و انگاره‌های متفاوت بنا شده است. بدین معنا که در یک دوره، چندین نگرش متفاوت درباره هستی به رقابت با هم می‌پردازند و هر کدام از آنها که با باورهای تاریخی از یکسو و تجربه‌ها و مشاهدات صورت‌گرفته سازگاری بیشتر

داشته باشند، از جانب دانشمندان آن عصر به عنوان علم متعارف^۱ پذیرفته می‌شوند (کوهن، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۳ و ۴۷).

بدین معنا علم متعارف، به تدریج چهارچوبی را برمی‌سازد که کوهن از آن با عنوان پارادایم نام می‌برد^(۳). کوهن پارادایم را حداقل در دو معنای مرتبط با هم به کار می‌برد: ۱- مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، فنون، موازین و قواعد که میان اعضای یک جامعه (علمی) مشترک است. ۲- الگویی مشخص برای حل معماها (همان: ۲۱۴-۲۱۵). در واقع کوهن نشان می‌دهد که پارادایم، پدیده‌ای تاریخی-اجتماعی-روان‌شناختی است که صرفاً از تاریخ درونی علم تأثیر نمی‌پذیرد، بلکه از نهادهای فرهنگی، سیاسی و... هم تأثیر می‌پذیرد. به یک معنا پارادایم بیش از آنکه از درون خود علم و موازین آن شکل بگیرد، از بیرون عرصه علم شکل می‌گیرد (کوهن [کوهن]، ۱۳۹۸: ۱۴۴-۱۵۴؛ ۱۹۵؛ Kuukkanen, 2006).

همچنین کوهن نشان می‌دهد دانشی که با علم متعارف همخوانی نداشته باشد، تحت عنوان شبه علم یا پیش علم^۲ طرد می‌کند (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۱۱). البته در صورت بحران در علم متعارف (یعنی عدم حل معماهای جدید)، پیش علم فرصت تبدیل شدن به پارادایم جدید را می‌یابد. پساز نظر کوهن، پارادایم‌ها زمانمند هستند. هر پارادایم، تا اطلاع ثانوی برتری دارد و با اجماع دانشمندان بر سر مفروضات و اصول جدید، شاهد انقلاب علمی هستیم.

چالمرز چرخه روش‌شناسی پارادایمی کوهن را چنین ترسیم می‌کند: پیش علم- علم متعارف (عادی)- بحران- انقلاب- علم متعارف جدید- بحران جدید (همان: ۱۰۷-۱۰۸). البته کوهن یادآوری می‌کند که «به ندرت دو پارادایم هم‌زمان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز دارند. به تعبیر دیگر معمولاً در هر دوره یک پارادایم مسلط وجود دارد» (کوهن، ۱۳۹۳: ۲۴). همچنین کوهن نشان می‌دهد که پارادایم‌ها قابل قیاس با یکدیگر نیستند^(۴) (همان: ۲۴۱). همچنین کوهن نشان می‌دهد که معمولاً دانشمندان در مقابل انقلاب علمی مقاومت می‌کنند و به جای ترک آن در شرایط عدم پاسخ‌دهی به معماها، به دنبال تغییرات در درون آن هستند. به تعبیر دیگر دانشمندان، ناتوانی در پاسخ به پارادایم‌ها را ناشی از ضعف خود می‌دانند و نه پارادایم (همان: ۱۱۰).

1. Normal Science

2. Pseudo-science or Pre-science

بر اساس آنچه بیان شد، مهم‌ترین اصول روش‌شناسی کوهن را می‌توان چنین خلاصه نمود:

۱. علم دچار گسست تاریخی است. به تعبیر ساده، انباشت تاریخی علم، افسانه‌ای بیش نیست (کوهن، ۱۳۹۳: ۳۱). بر همین اساس کوهن یادآوری می‌کند که اینگونه نیست که هر چه در طول تاریخ علم به جلو حرکت می‌کنیم، به حقیقت نزدیک‌تر می‌شویم (همان: ۲۹-۳۰ و ۲۱۰)^(۵).

۲. علم در چهارچوب پارادایم‌های تاریخی شکل گرفته است که خود تحت تأثیر عوامل روان‌شناختی و اجتماعی بر ساخته می‌شوند (همان: ۳۸).

۳. در هر دوره، یک پارادایم مسلط وجود دارد که محدوده رفتار متعارف و ناپه‌نچار را مشخص می‌سازد (همان: ۲۴؛ ۴۰؛ ۴۹؛ ۷۹؛ ۱۳۹ و ۲۰۵).

۴. پارادایم بر نظریه‌ها مقدم است. یعنی این پارادایم است که هم معنا و هم محدوده نظریه‌ها را مشخص می‌سازد (همان: ۷۵-۸۳).

۵. هر پارادایم، یک کل مجزا را می‌سازد که با سایر پارادایم‌ها قابل قیاس نیست؛ یعنی مفروضات، مفاهیم، مسائل و روش‌های هر پارادایم، خاص همان پارادایم است و نمی‌توان آنها را با مفاهیم و ایده‌های پارادایم دیگر تعریف نمود (همان: ۶۸-۶۹ و ۱۸۶-۱۸۷).

۶. پارادایم‌ها، تاریخ مصرف دارند. اعتبار پارادایم‌ها از یکسو به اجماع دانشمندان و از سوی دیگر به حل معماها وابسته است. پس هرگاه پارادایم مسلط از تبیین پدیده‌های جدید عاجز بماند و پیش‌علم بتواند معماهای حل‌نشده را تبیین کند و دانشمندان بر سر مفروضات و انگاره‌های آن اجماع کنند، آنگاه شاهد انقلاب علمی هستیم (همان: ۲۰۸-۲۰۹).

۷. پیشرفت علمی از طریق انقلاب علمی (جایگزینی یک پارادایم با پارادایم جدید) ممکن می‌شود (همان: ۲۰۶).

مهم‌ترین نقدهای وارد بر روش‌شناسی کوهن

نقدهای بسیاری بر روش‌شناسی کوهن وارد شده است، از جمله اینکه:

۱. تعریف کوهن از پارادایم، مبهم و چندگانه است (کوهن، ۱۳۹۸: ۳۲۶).
۲. خوانش کوهن از تاریخ علم با ایدئولوژی درهم آمیخته است. به تعبیر دیگر، وی براساس پیش‌فرض‌های خود، واقعیت‌های تاریخ علم را گزینش می‌کند و واقعیت‌های

مخالف با دیدگاه خود را نادیده می‌گیرد (عزیزی و تقوی، ۱۳۹۳: ۵۹-۷۴).

۳. برخلاف تصور کوهن، تغییر پارادایم‌ها بیش از آنکه حاصل عوامل غیر تجربی (روانشناسی و اجتماعی) باشد، حاصل مشاهده‌های تجربی جدیدتر است (سوکال و بریکمون، ۱۳۸۷: ۱۱۲). به تعبیر دیگر، کوهن در ساخت پارادایم‌ها، برای عوامل ذهنی، اعتبار بسیار قائل شده است (صادقی، ۱۳۹۲: ۶۸).

۴. قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها به نسبی‌گرایی افراطی منجر می‌شود (کوهن، ۱۳۹۳: ۲۴۳-۲۴۸).

البته کوهن بعداً دیدگاه‌های خود را تعدیل کرد و برای مثال امکان تفسیر پارادایم‌ها و حتی مقایسه آنها را پذیرفت؛ هرچند همچنان امکان ترجمه کامل آنها را رد کرد (همان: ۲۴۳-۲۴۸؛ کوون [کوهن]، ۱۳۹۸: ۳۲۶-۳۵۱؛ نوری، ۱۳۹۵: ۲۴۸). علی‌رغم این انتقادات، کوهن با شناسایی پارادایم‌های متفاوت در تاریخ علم نشان داد که جنبه‌های اجتماعی، روان‌شناسی و تاریخی‌ای وجود دارد که علم -به عنوان یکی از معتبرترین عرصه تفکر و کنش انسانی- را شکل می‌دهند و همان‌ها هم در انقلاب علمی نقش برجسته ایفا می‌کنند. بدین معنا علم، عرصه‌ای مستقل نیست، بلکه ساختارهای بیرونی در شکل دادن به آن، نقش بنیادین دارند. در عین حال کوهن، تاریخ علم به مثابه تاریخ عقلانیت و پیشرفت عقل در تاریخ را رد می‌کند. بدین معنا، مفهوم پارادایم در اندیشه کوهن را می‌توان نقدی بنیادین بر مدرنیته و ابزار شناخت آن یعنی عقلانیت و تجربه دانست. به تعبیر دیگر، کوهن هم وجوه غیرعقلانی زندگی انسان مدرن و هم ناپایداری بناهای سیاسی-اجتماعی آن را متذکر می‌شود و بدین‌سان راهی به فراسوی مطلق‌انگاری علم بازمی‌کند که یکی از مهم‌ترین نتایج آن می‌تواند رفع جزمیات -از جمله جزمیات علمی- باشد (Fuller, 2006: 1).

نظم سیاسی متناسب با اصول روش‌شناسی کوهن

کوهن، علوم انسانی را به دلیل فقدان مفروضات، اصول و قواعد توافق‌شده توسط عالمان این حوزه، فاقد پارادایم می‌داند (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۰۹)؛ اما این بدین معنا نیست که نمی‌توان میان روش‌شناسی و دنیای سیاست ارتباط برقرار نمود. برای مثال سمیرا کاشا-مورخ فلسفه علم - ظهور نسبی‌گرایی فرهنگی در علوم انسانی و اجتماعی را مرهون

گسترش دیدگاه کوهن در این حیطة می‌داند (اکاشا، ۱۳۹۸: ۱۲۷). بنابراین مقاله حاضر برای استخراج نظم سیاسی متناسب با روش‌شناسی کوهن به مفهوم محوری وی یعنی پارادایم مراجعه می‌کند.

کوهن، فرایند شکل‌گیری و تحول پارادایم‌ها را به چهار مرحله تقسیم می‌کند: پیشا-پارادایم، تثبیت پارادایم از طریق تحکیم علم متعارف، بحران در پارادایم و انقلاب علمی. می‌توان بر اساس این مراحل، چهار مرحله برای نظم سیاسی کوهنی برشمرد: پیشانظم سیاسی، تثبیت نظم سیاسی متعارف، بحران در نظم متعارف و مرحله جابه‌جایی نظم سیاسی (انقلاب سیاسی). کوهن معتقد است که پیش از شکل‌گیری پارادایم، دیدگاه‌های متفاوت برای اثبات توانمندی‌های خود در حل مسائل به رقابت می‌پردازند (کوهن، ۱۳۹۳: ۳۷ و ۴۷). بر این اساس می‌توان گفت که در وضع اولیه (پیشا-سیاسی) کوهنی، فضایی نسبتاً باز برقرار است که در آن ایدئولوژی‌ها و خرده‌گفتمان‌های متفاوت می‌توانند برای هژمونیک شدن رقابت کنند. از این‌رو مهم‌ترین ویژگی دوره پیشانظم سیاسی کوهنی را می‌توان تکثر، رقابت آزاد توأم به منازعه آنتاگونیستی دانست.

در مرحله تثبیت پارادایم، علم متعارف تثبیت می‌شود. اگر پارادایم را حاصل اجماع دانشمندان بر سر مفروضات و انگاره‌هایی بنیادین بدانیم (همان: ۲۲)، پس چهارچوب تولیدکننده علم -به مثابه اسطوره عصر مدرن- بر ساخته شده است و نه طبیعی^(۶). نتیجه اینکه نظم سیاسی حاصل نیز بر ساخته است و نه طبیعی؛ یعنی این تولیدکنندگان قدرت و به صورت دقیق‌تر نخبگان آشکار و پنهان هستند که ایده‌های خود را به عنوان نظم طبیعی به جامعه تزریق می‌کنند. شاید عجیب نباشد که هم‌زمان با کوهن، فوکو در مباحث اولیه خود با عنوان دیرینه‌شناسی دانش، قواعد بر ساخته شدن گفتمان‌های دانش را برملا می‌کند (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۹-۵۰). به هر حال کوهن نشان می‌دهد که یک پارادایم با ایجاد اجماع و سپس هژمونی، سایر ایده‌ها و انگاره‌های مغایر با استاندارد خود را با عنوان شبه‌علم یا امور متافیزیکی طرد می‌کند یا نادیده می‌گیرد (کوهن، ۱۳۹۳: ۴۹ و ۶۹).

شبهه همین منطبق را می‌توان درباره نظم سیاسی متعارف -به‌ویژه در جامعه مدرن- مشاهده نمود که یک گفتمان یا ایدئولوژی از طریق دستگاه‌های معرفت‌ساز، خود را به

عنوان «حقیقت» یا امر کاملاً «طبیعی» معرفی می‌کند و دیگر گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌ها را طرد می‌کند. در این فرایند، منازعه قدرت نقش بسزایی دارد؛ قدرتی که در تمامی لایه‌های زندگی انسان - حتی علم - پنهان شده است و از طریق سوژه‌های ظاهراً معتبر و بی‌طرف (از جمله دانشمندان) عمل می‌کند. بدین معنا می‌توان نظم سیاسی متعارف را برساخته شده توسط دانش - قدرت دانست. پس دانش معتبر، مرجع و تأییدکننده این نظم دانسته می‌شود. نتیجه اینکه این نظم، معارضة با مفروضات و انگاره‌های خود را بر نمی‌تابد و به جای چون و چرا درباره اصول بنیادین، حل مسائل (کارآمدی) را در دستور کار قرار می‌دهد (کوهن، ۱۳۹۳: ۲۰۲).

همان‌گونه که پارادایم مسلط دانشمندان «نامتعارف» را طرد می‌کند، نظم سیاسی مبتنی بر هژمونی یک گفتمان یا ایدئولوژی نیز چهارچوبی نسبتاً سخت برقرار می‌کند که صرفاً فعالیت در درون آن مجاز و بهنجار تلقی می‌شود. پس هر کس برخلاف حقیقت مسلم انگاشته شده تفکر و عمل کند، جایی در درون چهارچوب متعارف نخواهد داشت. با توجه به اینکه کوهن در دوره دوم حیات فکری خود به سرکوبگر بودن منطق پارادایم اذعان می‌کند، می‌توان این اعتراف را نقدی بر قدرت انتظام‌بخش جامعه مدرن دانست که آزادی و خلاقیت انسانی را محدود می‌سازد (صادقی، ۱۳۹۸: ۱۳۶). نتیجه اینکه در دوران متعارف (عادی) انتظار می‌رود سوژه‌ها در قالب‌های تعریف‌شده و توافق‌شده عمل کنند. با وجود این، نظم سیاسی، پارادایمی در مقابل اصلاحات درونی بسته نیست؛ زیرا آزمون‌هایی که انجام می‌شود، باید به صورت‌بندی مجدد پارادایم و ارتقای آن بینجامد (کوهن، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۵).

بر همین مبنا برای حل مسائل در چهارچوب نظم مستقر، تفاسیر و دیدگاه‌های متفاوت پذیرفته می‌شود (همان: ۷۶-۷۷). خلاصه اینکه نظم سیاسی متعارف، در حالی که چهارچوب سخت و متصلب ایجاد می‌کند، همزمان به روی اصلاحات درونی باز است و دیدگاه‌های متفاوت در چهارچوب نظم حاکم را می‌پذیرد. پس نظم سیاسی در این مرحله، وضعیتی بین سخت و نیمه‌سخت را تجربه خواهد نمود.

اما در وضعیت بحرانی که نظم سیاسی متعارف، کفایت و کارآمدی خود را در حل مسائل از دست دهد (همان: ۱۲۵-۱۲۶)، می‌تواند نظم نیمه‌سخت شکننده‌تر (نرم‌تر) شود.

در وضعیت بحرانی، یک یا چند آلترناتیو (با مفروضات به کل متفاوت) می‌توانند در «نزاع انقلابی»، مخاطبان را به سوی خود جلب کنند (کوهن، ۱۳۹۳: ۱۲۷). پس در این مرحله، دیدگاه‌های متفاوت، مجال بیشتری برای بیان ایده‌های خود می‌یابند. در صورتی که یکی از آلترناتیوها (بدیل‌ها)، راه‌حلی برای برخی از معماهای فی‌مابین (و نه ضرورتاً همه آنها) ارائه کند و با قدرت اقناع‌گری خود، نخبگان بیشتری را جذب کنند (در این مرحله کوهن حتی «زور» را مجاز می‌داند) (همان: ۱۲۷-۱۲۸)، می‌توان شاهد تغییر انقلابی بود. پس از انقلاب نیز تا پارادایم جدید بتواند نظم جدید را تثبیت کند، یعنی اینکه مقاومت‌های طرفداران پارادایم پیشین را بشکند، در آزمون‌های فیصله‌بخش، قابلیت‌های بیشتر خود را در حل مسائل بینا پارادایمی نشان دهد و نهایتاً جهان‌بینی خود را حاکم کند (همان: ۱۸۱، ۱۸۹ و ۱۹۱)، احتمالاً فضایی نسبتاً باز برقرار خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت که نظم سیاسی برآمده از روش‌شناسی کوهن در دوران پیشا-پارادایم و بحران انقلابی و پسا-انقلاب، نسبتاً باز و در دوره حاکمیت نظم متعارف، بین سخت و نیمه-سخت-نیمه‌نرم در نوسان است.

البته نمی‌توان ضرورتاً از روش‌شناسی کوهن تفسیر یک‌دست ارائه داد. در حالی که کوهن فرایند شکل‌گیری پارادایم تا انقلاب را به عنوان امر واقع حاکم بر تاریخ علم روایت می‌کند، مشخص نیست که وی این فرایند را تأیید می‌نماید یا نقد. هرچند به نظر می‌رسد که با توجه به تأکید کوهن بر کارآمدی پارادایم‌ها از طریق حل معما، می‌توان استنباط نمود که وی مخالفتی با این فرایند نداشته باشد (همان: ۵۵) و به یک معنا، تعمیق علم در درون یک پارادایم و تغییر آن در صورت ناکارآمدی را سازوکار واقعی حاکم بر تاریخ علم می‌داند که در غیر این صورت علم متوقف می‌شد (همان: ۶۵). همچنین می‌توان با توجه به اصل قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها و تأثیر عوامل تاریخی-اجتماعی-روانی بر ساخت پارادایم‌ها، چنین استنباط نمود که کوهن نظم‌های سیاسی متفاوت را در جوامع و تاریخ‌های متفاوت می‌پذیرد و بر همین اساس انقلاب علمی را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌داند. پس بر اساس روش‌شناسی کوهن، هیچ نظم طبیعی یا ذاتی سیاسی وجود ندارد. بنابراین تغییر نظم‌های سیاسی ناکارآمد و نامشروع (حداقل از نظر نخبگان) و جایگزینی آنها با نظم کارآمدتر، راه معمول پیشرفت جوامع سیاسی است.

اصول روش‌شناسی لاکاتوش

ایمره لاکاتوش (۱۹۲۲-۱۹۷۴) هم در فضای پس از جنگ جهانی و در تلاطم شکل‌گیری نسبیت‌گرایی علمی از گونه کوهنی، کوشید معیاری عام و به تعبیر خود معقول برای تمایز علم از شبه‌علم ارائه کند. از نظر وی، این معیار نه تأیید و نه ابطال، بلکه پیش‌بینی‌های متهورانه واقع شده یا قابل وقوع تاریخی است (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۰۹ و ۱۱۳). لاکاتوش در بررسی تاریخ علم، برنامه‌های پژوهش علمی و نه نظریه‌های مستقل را به عنوان واحد اصلی معرفی می‌کند. به تعبیر دیگر از منظر لاکاتوش، نظریه‌ها مستقل و منفرد نیستند، بلکه هر کدام در خدمت یک برنامه پژوهشی هستند (Lakatos, 1978: 4). این برنامه‌های پژوهشی دارای یک هسته سخت^۱ و یک کمر بند حفاظتی^۲ هستند. هسته سخت شامل مفروضات بنیادین یک برنامه پژوهشی و کمر بند حفاظتی شامل فرضیه‌های (نظریه‌های) کمکی است (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۰۹). این برنامه‌های پژوهشی با دستورالعمل‌هایی با عنوان راهنمون‌های سلبی و ایجابی^۳ کار می‌کنند. راهنمون‌های سلبی شامل توصیه‌هایی برای حفظ هسته سخت، علی‌رغم شواهد مغایر است و راهنمون‌های ایجابی شامل توصیه‌هایی برای توسعه یک برنامه پژوهشی است (Lakatos, 1978: 48). این راهنمون‌ها، به دستگاه حل مسائل مجهز هستند؛ یعنی کمک می‌کنند که ناهنجاری‌های (اعوجاج) یک برنامه پژوهشی هضم و حتی به شواهد مثبت بدل شوند (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

بدین معنا این راهنمون‌ها با در امان نگه داشتن هسته سخت از ابطال، بدان فرصت می‌دهند تا قابلیت‌های خود را در گذر زمان آشکار کنند. این قابلیت‌ها می‌باید با صورت‌بندی مجموعه‌ای از فرضیه‌های کمکی (کمر بند حفاظتی) نشان داده شود. اگر فرضیه‌های کمکی رد شوند، هیچ آسیبی به هسته سخت وارد نمی‌شود و اگر تأیید شوند، برنامه پژوهشی یک گام به جلو برمی‌دارد (Lakatos, 1970: 132-133). بدین معنا لاکاتوش، تغییراتی در ابطال‌گرایی پوپری ایجاد می‌کند (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۰؛ Lakatos, 1978: 1-7)؛ یعنی وی برخلاف پوپر، میان رد (ابطال) و طرد (کنار گذاشتن)، تمایز قائل

1. Hard Core
2. Protective belt
3. Neative and positive heuristics

می‌شود (ر.ک: Motterlini, 2002) و اعلام می‌کند که به صرف اعوجاج در یک نظریه، نباید کل یک برنامه پژوهشی را ابطال شده دانست؛ بلکه صرفاً آن نظریه را باید کنار گذاشت و نظریه جدید راجایگزین آن کرد (Lakatos, 1978: 111, 121).

همچنین از نظر لاکاتوش، دو معیار برای قضاوت درباره یک برنامه پژوهشی وجود دارد: ۱- انسجام درونی؛ بدین معنا که میان اجزای یک برنامه پژوهشی به‌ویژه میان مفروضات بنیادین و فرضیه‌های کمکی آن باید تناسب (سازگاری) وجود داشته باشد. ۲- رقابت میان برنامه‌های پژوهشی؛ در این رقابت، برنامه پژوهشی‌ای باید انتخاب شود که هم محتوای نظری (یعنی پیش‌بینی‌های بدیع) و هم محتوای تجربی بیشتری داشته است (یعنی مسائل بیشتری را حل کرده است) (Lakatos, 1978: 32). بر همین اساس لاکاتوش برنامه‌های پژوهشی را به پیش‌رو^۱ و روبه زوال^۲ تقسیم می‌کند. بدین معنا که برنامه‌های پژوهشی پیش‌رو، محتوای نظری و تجربی بیشتری تولید می‌کنند؛ یعنی پیش‌بینی‌های غیرمنتظره و حیرت‌انگیزی ارائه می‌کنند که در عمل اتفاق می‌افتد و در عین حال مسائل بیشتری را حل می‌کنند. در مقابل، برنامه‌های پژوهشی رو به زوال، در دایره تکرار می‌افتند (Lakatos, 1970: 135-136؛ لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۲-۱۱۴).

از آنچه بیان شد، مهم‌ترین اصول روش‌شناختی لاکاتوش را می‌توان چنین خلاصه نمود:

۱. علم حول برنامه‌های پژوهشی شکل گرفته است و نه نظریه‌های منفرد (Lakatos, 1978: 4).

۲. هر برنامه پژوهشی دارای یک هسته سخت (ثابت و بنیادین) و یک کمر بند حفاظتی یا مجموعه نظریه‌های کمکی است که از هسته سخت حمایت می‌کنند (Lakatos, 1978: 48-50).

۳. باید به هسته سخت (مفروضات و انگاره‌های بنیادین) یک برنامه پژوهشی فرصت کافی داد تا قابلیت‌های خود را به منصفه ظهور برساند (Lakatos, 1978: 48).

۴. فرضیه‌های کمکی باید قابلیت ابطال داشته باشند. پس خطاها باید متوجه کمر بند حفاظتی باشد و نه هسته سخت (Lakatos, 1978: 110-111).

۵. در مواجهه با شواهد تجربی علیه هسته سخت باید نظریه‌های کمکی جدیدی تدوین نمود که هم با مفروضات بنیادین برنامه پژوهشی سازگار باشند و هم پدیده‌های تجربی را بهتر تبیین کنند. به تعبیر دیگر یک برنامه پژوهشی باید برای پاسخ به مسائل و انطباق با امر واقع، فرضیه‌های کمکی خود را تغییر دهد (Lakatos, 1978: 48-50; 111-112).
۶. برنامه‌های پژوهشی می‌توانند پیش‌رو یا رو به زوال باشند. هر برنامه پژوهشی که محتوای نظری و تجربی بیشتری تولید کند، پیش‌رو است و اگر فاقد این ویژگی باشد، رو به زوال است (Lakatos, 1978: 108-114).
۷. تاریخ علم از طریق جابه‌جایی یک برنامه پژوهشی رو به زوال با یک برنامه پژوهشی پیش‌رو، رو به جلو حرکت می‌کند (لاکاتوس، ۱۳۷۵: ۱۱۴).
۸. تاریخ، بهترین داور میان برنامه‌های پژوهشی رقیب است (Lakatos, 1978: 114, 122).

مهم‌ترین انتقادهای وارد بر روش‌شناسی لاکاتوس

- روش‌شناسی لاکاتوس نیز مورد انتقادهای بسیاری قرار گرفته است. از جمله:
۱. لاکاتوس دچار دو اشتباه، یکی منطقی و دیگری تاریخی است. الف) اشتباه منطقی: اگر نظریه‌ای، نتیجه‌ای غلط به بار آورد، پس حتماً حداقل یکی از مقدمات آن غلط است. ب) اشتباه تاریخی: مفهوم هسته سخت، همانند مفهوم پارادایم کوهن، هیچ نمونه عینی در تاریخ علم ندارد (برگسون، به نقل از محمدی، ۱۳۹۸: ۲۴۰).
 ۲. لاتوس به جای آنکه معیاری عقلانی برای تمییز علم از شبه‌علم ارائه کند، بر مبنای علم مدرن، عقلانیت را تعریف می‌کند (د آمو، به نقل از محمدی، ۱۳۹۸: ۲۴۱)؛
 ۳. لاکاتوس، معیاری دقیق برای تشخیص برنامه‌های پژوهشی پیش‌رو از رو به زوال ارائه نکرده است. بدین معنا که لاکاتوس به ما نمی‌گوید که چه زمانی و پس از چند شکست باید یک برنامه پژوهش علمی را کنار بگذاریم. از منظر لاکاتوس، این تاریخ است که مشخص می‌کند یک برنامه پژوهشی، پیش‌رو است یا رو به زوال؟ می‌توان گفت که ارجاع لاکاتوس به دادگاه تاریخ، به معنای عدم‌پذیرش معقولیت آنی است. در نتیجه بر اساس روش‌شناسی لاکاتوس نمی‌توان به راحتی یک نظریه بنیادین اعوجاج‌دار را ابطال کرد (اگر از معیار ابطال‌گرایی پوپری بهره ببریم، باید گفت لاکاتوس روش‌شناسی خود

را به صورت غیرقابل ابطال تنظیم کرده است). شاید بر همین اساس است که کوهن و فایرابند مدعی‌اند: «روش‌شناسی لاکاتوش، چیزی به ما نمی‌گوید» (ناجی، ۱۳۸۸: ۷۰).

در کل لاتوش مدعی ارائه معیاری معقول و عینی برای داوری درباره برنامه‌های پژوهشی فارغ از ذهنیات دانشمندان یا بستر اجتماعی- روان‌شناسی بود (لاکاتوش، ۱۳۹۲: ۱۰۴-۱۰۵). هر چند به نظر می‌رسد که در عمل، وی موفق به ارائه چنین معیاری نشده است، وی مسیری برای تلفیق خطاپذیرباوری با معقولیت باز نمود؛ زیرا صرف تأکید بر خطاپذیرباوری (درباره مفروضات و انگارهای بنیادین و نظریه‌های کمکی)، سبب تکثیر روش‌های غیرمعقول می‌شود. از منظر لاکاتوش، چنین پدیده‌ای به آن ارضیو شک‌گرایی علمی منجر می‌شود (ناجی، ۱۳۸۸: ۶۷). از این‌رو وی کوشید تا معیاری معقول برای حذف برنامه‌های پژوهشی رو به زوال ارائه کند.

در کل لاکاتوش برخلاف پوپر، معتقد است که علم و به صورت خاص‌تر برنامه‌های پژوهشی علمی، «ابطال‌شده زاده می‌شوند و ابطال‌شده هم می‌میرند» (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۱). لاکاتوش یادآوری می‌کند که برنامه‌های پژوهشی نه با امر واقع کاملاً انطباق دارند (رد تأییدگرایی) و نه اینکه با شواهد مخالف، کنار گذاشته می‌شوند (رد ابطال‌گرایی). معنای این سخن این است که برنامه‌های پژوهشی با عقاید اجتماعی و سیاسی سخت‌درهم آمیخته شده‌اند (Lakatos, 1978: 114؛ لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۱). بنابراین لاکاتوش با شناسایی تاریخ درونی و بیرونی (اجتماعی) علم می‌کوشد تا رابطه دیالکتیکی -از گونه‌های هگلی- میان این دو تاریخ برقرار کند تا جوهره غیرعقلانی نظریه‌ها و ناسازگاری‌های درونی علم در بستر تاریخ اجتماعی رفع شود و بدین‌سان برنامه‌های عقلانی‌تر به بقای خود ادامه دهند (Lakatos, 1978: 114).

نظم سیاسی متناسب با اصول روش‌شناسی لاکاتوش

مفهوم محوری روش‌شناسی لاکاتوش، «برنامه‌های پژوهش علمی» است. وی برخلاف پوپر، خط‌میزی سخت میان برنامه‌های پژوهش علمی و ایدئولوژی‌ها نمی‌کشد. از این‌رو مارکسیسم و فرویدیسم را در کنار مکانیک کوانتومی، نظریه نسبیت آنشتاین و نظریه جاذبه نیوتون، در زمره برنامه‌های پژوهش علمی جای می‌دهد (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

بنابراین تسری روش‌شناسی وی به دنیای سیاست، سراسرتر از کوهن است. فرایند شکل‌گیری تا جابه‌جایی نظم سیاسی لاکاتوشی را هم می‌توان به چهار مرحله پیشانظم، استقرار نظم سیاسی حول یک برنامه پژوهشی، بحران در نظم سیاسی مستقر و انقلاب تقسیم نمود.

لاکاتوش می‌پذیرد که هسته سخت هر برنامه پژوهشی ضرورتاً قابل اثبات یا ابطال نیست و عقلانیت نهفته در آن باید بر اساس پیش‌بینی‌های واقع‌شده در دل تاریخ آشکار شود (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۰۸ و ۱۱۱؛ Lakatos, 1978: 121). پس برنامه‌های پژوهشی را نمی‌توان به صورت پیشینی از رقابت حذف نمود. از این فرایند می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس روش‌شناسی لاکاتوش، ایدئولوژی‌های سیاسی - به‌مثابه برنامه‌های پژوهشی - حق دارند بدون حذف یا طرد اولیه، برای ساخت نظم سیاسی خاص خود رقابت کنند. پس در مرحله پیشانظم سیاسی، لاکاتوش رقابت آزاد را می‌پذیرد. آشکار است که در این رقابت، ایدئولوژی که پیش‌بینی‌های بدیع واقع‌شده بیشتری ارائه کند یا اینکه این امید را در دل مخاطبان خود زنده نگه دارد و همچنین دستگاه حل مسائل آن بهتر کار کند، صلاحیت بیشتری برای هژمونیک شدن و استقرار نظم سیاسی خود خواهد داشت. اما پس از تثبیت نظم سیاسی حول یک برنامه پژوهشی (ایدئولوژی)، وضعیت چگونه است؟ از لحاظ منطقی، نظم سیاسی لاکاتوشی باید از دو جنبه تنوع و تعدد را بپذیرد؛ یکی تنوع و تعدد درون ایدئولوژی (برنامه پژوهشی) غالب و دیگری پذیرش تنوع و تعدد ایدئولوژی‌ها درون نظم سیاسی مستقر. همان‌گونه که بیان شد، نظم سیاسی لاکاتوشی، حول ایدئولوژی کارآمدتر شکل می‌گیرد. این ایدئولوژی خود دارای یک هسته سخت و یک کمر بند حفاظتی و راهنمون‌های سلبی و ایجابی است. پس آشکار است که نظریه‌ها و روایت‌های متفاوت از اداره جامعه، اگر با هسته سخت ایدئولوژی حاکم در تعارض قرار نگیرند، مجاز هستند. پس از این لحاظ، تاحدودی باید از سختی نظم سیاسی کاسته شود. از سوی دیگر ایدئولوژی‌های دیگر نیز حق دارند خود را حول یک هسته سخت و کمر بند محافظتی آن مفصل‌بندی کنند و پیش‌بینی‌ها و راه‌حل‌های خود را به عقلانیت تاریخی بسپارند. بدین معنا از لحاظ نظری، نظم سیاسی لاکاتوشی باید بازتر از نظم سیاسی کوهنی باشد. اما قدرت هسته سخت در عمل، هر دو جنبه را کمرق خواهد نمود.

به تعبیر دیگر، پس از برقراری نظم سیاسی حول یک ایدئولوژی، رقابت سیاسی و تلاش برای جایگزینی آن با ایدئولوژی دیگر (علی‌رغم پیش‌بینی‌های بدیع واقع شده بیشتر) سخت می‌شود؛ زیرا ایدئولوژی حاکم با دور نگه داشتن هسته سخت خود از ابطال، حتی علی‌رغم شواهد مغایر و پیش‌بینی‌های واقع نشده یا غلط، اصل رقابت آزاد و جایگزینی دموکراتیک قدرت را رعایت نخواهد نمود. به تعبیر دیگر، ایدئولوژی حاکم، شواهد مغایر را استثنا می‌داند و با جرح و تعدیل نظریه‌های کمکی خود، پیش‌بینی‌های غلط را توجیه می‌کند و وعده تحقق پیش‌بینی‌های خود در آینده (نامعلوم) خواهد داد. بنابراین نظم سیاسی مستقر در عمل محافظه‌گرایانه خواهد بود و نه تنها هرگونه اشتباه یا انحراف را انکار می‌نماید و بدین سان در مقابل تغییرات بنیادین مقاومت می‌کند. در این نظم، اصلاحات صرفاً تدریجی، جزئی و موضعی و برای در امان نگه داشتن هسته سخت قدرت خواهد بود.

در کل نظم سیاسی لاکاتوشی بر بنیان عقاید غیرقابل ابطال بنا می‌شود و صرفاً توجیهات تأییدگر یا دفاعیه‌های خود را تغییر خواهد داد و نه اصول بنیانی خود را. پس در این نظم صرفاً افراد و گروه‌های پایبند به اصول معقول (هسته سخت) تاحدودی آزادی عمل می‌یابند، مشروط بر آنکه هرگز از خطوط قرمز (هسته سخت) عدول نکنند. البته این نظم نیز همیشگی نیست و در صورت رکود (عدم پیش‌بینی‌های واقع و فقر نظریه‌های بدیع کمکی برای حل مسائل) از یکسو و مواجهه با یک ایدئولوژی پیش‌رونده جدید از سوی دیگر -البته اگر مقبولیت عام بیابد- در نهایت کنار گذاشته می‌شود. روش‌شناسی لاکاتوش، این جابه‌جایی را مجاز می‌داند و معتقد است که نظم پیش‌رونده جدید نسبت به نظم رو به زوال پیشین، جامعه سیاسی را یک قدم به جلو هدایت می‌کند. البته لاکاتوش، زمان این تغییر و جابه‌جایی را به دیالکتیک تاریخی می‌سپارد.

حال اگر روش‌شناسی لاکاتوش را در بستر تاریخی‌اش یعنی در عصر رقابت مارکسیسم و لیبرالیسم جای دهیم، چه نتایجی می‌توان گرفت؟ آیا صرف پیش‌بینی‌های غلط یا درست، نشان‌دهنده پیش‌رونده بودن یا رو به زوال بودن نظم سیاسی مبتنی بر این ایدئولوژی‌هاست؟ هرچند لاکاتوش به صراحت اعلام می‌کند که مارکسیسم به دلیل پیش‌بینی‌های غلط، رو به زوال است (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۳)، می‌توان از وی پرسید: چرا نباید به هسته سخت مارکسیسم، فرصت بیشتری داد؟ آیا نظریه‌پردازان جدید مارکسیسم

همچون آلن بدیو که با صورت‌بندی فرضیه‌های کمکی جدید، مانیفست کمونیسم جدید سخن می‌گویند (بدیو، ۱۳۹۶: ۱۵۵-۱۷۵)، بیهوده می‌کوشند که بیمار رو به احتضار را احیا نمایند؟ در سویی دیگر آیا لیبرالیسم، یک برنامه پژوهشی پیش‌رو است؟ آیا لیبرالیسم دولت رفاهی، بخشی از هسته سخت خود را تغییر نداد و با سوسیالیسم درهم نیامیخت؟ به نظر می‌رسد که به غیر از پیش‌بینی‌های تاریخی درست و غلط، عوامل دیگری هم در تداوم یا تغییر یک نظم سیاسی لاکاتوشی مؤثر است. یکی از آنها که لاکاتوش هم بر آن تأکید دارد، کارآمدی یا توانمندی دستگاه حل مسائل است (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۱۱). یعنی هر ایدئولوژی تا زمانی که دستگاه نظریه‌پردازی آن کار کند و بتواند مخاطبان خود را اقناع کند، علی‌رغم پیش‌بینی‌های غلط و اعوجاج‌های درونی، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و احتمالاً نظم سیاسی مبتنی بر آن تداوم خواهد یافت.

در کل از روش‌شناسی لاکاتوش هم دو تفسیر متضاد، یکی محافظه‌کارانه و دیگری انقلابی قابل استخراج است^(۷). باید به نفع کدام یک از این دو تفسیر، موضع گرفت؟ به نظر می‌رسد که تفسیر محافظه‌گرایانه در روش‌شناسی لاکاتوش، سنگینی می‌کند. به یک دلیل ساده، از نظر لاکاتوش، عقلانیت تاریخی پدیده‌ای تدریجی است که لحظات متفاوتی را تجربه می‌کند و امکان انطباق کامل یک برنامه پژوهشی با واقعیت تاریخی وجود ندارد (Lakatos, 1978: 131).

نتیجه‌گیری

مبانی روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش از یک جهت همسو و از جهت دیگر ناهمسو است. تمرکز هر دو بر ساختارهای محاط بر علم (یعنی پارادایم و برنامه‌های پژوهش علمی)، جهت همسو و خوانش متفاوت آنها از تاریخ علم (یعنی کوهن در تاریخ علم، گسست و لاکاتوش در تاریخ علم، تکامل دیالکتیکی می‌بیند) جهت ناهمسو را نشان می‌دهد. اما نظم سیاسی برآمده از روش‌شناسی کوهنی و لاکاتوشی، شباهت‌های بسیار با هم دارند. در وضعیت پیشانظم سیاسی کوهنی و لاکاتوشی، رقابت آزاد برای هژمونیک شدن به رسمیت شناخته می‌شود. اما نظم‌های سیاسی برآمده از روش‌شناسی کوهن و لاکاتوش در دوران تثبیت، چندان منعطف و دمکراتیک نیستند؛ زیرا نظم کوهنی حول جهان‌بینی، مفروضات و قواعد

سخت شکل می‌گیرد و نظم لاکاتوشی، حول عقاید سخت ابطال‌ناپذیر. بدین معنا هر دو، دیگری را با عنوان دشمن حقیقت علمی یا باور راستین، طرد می‌کنند؛ هرچند هر دو، تغییر (اصلاحات) در چهارچوب نظم مستقر را می‌پذیرند.

از دیگر شباهت‌های این دو نظم سیاسی، تأکید هر دو بر کارآمدی یعنی حل مسائل در چهارچوب ساختار حاکم است. شباهت دیگر این دو این است که نشان می‌دهند که هر نظامی، چه در عرصه علم و چه در عرصه سیاست، با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌هایی درآمیخته شده است که متأثر از بافتار تاریخی-اجتماعی است و با تغییر این بافتار احتمالاً می‌توان منتظر تغییر در نظم سیاسی بود. شاید بتوان مهم‌ترین تفاوت میان این دو را در زمان جابه‌جایی نظم سیاسی دانست؛ یعنی در دوران بحران (ناکارآمدی در حل مسائل یا پیش‌بینی‌ها)، روش‌شناسی کوهنی نسبت به لاکاتوش، اجازه جابه‌جایی نظم قدیم با نظم جدید را راحت‌تر می‌دهد؛ در حالی که در روش‌شناسی لاکاتوشی، بر مقاومت در مقابل تغییرات یا به تعبیر دیگر، فرصت تاریخی بیشتر برای در امان ماندن هسته سخت از ابطال تأکید می‌شود. در نتیجه نظم سیاسی لاکاتوشی در عمل نسبت به نظم سیاسی کوهنی تا حدودی محافظه‌گراتر است.

البته رویه تغییر در هر دو تا حدود زیادی مشابه است؛ یعنی در هر دو، فهم تاریخی نخبگان، کارآمدی و برآیند قدرت، در تغییر نظم سیاسی اهمیت دارد. در نظم سیاسی کوهنی، تا زمانی که نخبگان بر سر پارادایم مسلط اجماع داشته باشند، برخی مسائل جدید (البته نه همه آنها) را حل نماید و پارادایم آلترناتیو در حال شکل‌گیری نباشد، تغییری در نظم سیاسی ایجاد نمی‌شود. در نظم لاکاتوشی نیز تا زمانی که برنامه پژوهشی حاکم، باورمندان راسخ داشته باشد، برخی از پیش‌بینی‌های آن درست از آب درآید و در مقابل برنامه‌های پژوهشی دیگر، نتوانند خود را به عنوان آلترناتیو پیش‌رو عرضه کنند (یعنی هسته سخت و نظریه‌های کمکی تدوین کنند که مسائل بیشتری را تبیین کند و بخشی از پیش‌بینی‌های آن هم به منصف ظهور رسد) و نشانه‌های رو به زوال بودن برنامه حاکم را برملا نکنند، تغییری در نظم سیاسی مستقر ایجاد نمی‌شود. پس نظم سیاسی لاکاتوشی، زمانی تغییر می‌کند که در نتیجه دیالکتیک تاریخی، ظرفیت‌های برنامه (ایدئولوژی) حاکم را به زوال بگذارد و آلترناتیو پیش‌روند هم ایجاد شده باشد. در حالی که نظم سیاسی کوهنی با پذیرش اصل برساخت بودن پارادایم‌ها و

قیاس‌ناپذیری و نسبت مستتر در آن، منکر هرگونه نظم ذاتی یا طبیعی برتر است. یعنی اعلام می‌کند که هیچ نظمی بر دیگری برتری ذاتی ندارد و آنچه یک نظم را غالب می‌کند، اجماع نخبگان، کارآمدی و قدرت اقناع و زور بیشتر است. پس با تغییر وضعیت تاریخی - اجتماعی می‌توان نظم پیشین را با نظم جدید جایگزین نمود.

پی‌نوشت

۱. فایرابند: هیچ قاعده و روشی برای شناخت وجود ندارد (Feyerabend, 1975: 295).
۲. نظم سیاسی در هر حال میل به حفظ وضع موجود دارد؛ یعنی نظم سیاسی در مقابل تغییرات انقلابی (جابه‌جایی با یک نظم دیگر) مقاومت می‌کند. بنابراین منظور از انعطاف و باز بودن در اینجا در درجه اول، پذیرش اصلاحات است و در مرتبه دوم، امکان تغییر انقلابی.
۳. البته کوهن، بعدها در مقاله بازاندیشی درباره پارادایم، اصطلاح «ماتریس رشته‌ای» را پیشنهاد داد که چندان مقبولیت عام نیافت (کوهن، ۱۳۹۸: ۳۲۹ و ۳۴۸).
۴. منظور کوهن از قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها، قیاس‌ناپذیری مفاهیم (تغییر معنای مفاهیم و نظریه‌ها در پارادایم‌های متفاوت)، قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی و قیاس‌ناپذیری مشاهدات است (حیدری، ۱۳۸۷: ۴۹-۷۵).
۵. پس دانش ما از هستی در حال حاضر ضرورتاً بیشتر از دوران باستان نیست (روزنبرگ، ۱۳۸۴: ۲۵۴).
۶. کوهن نشان می‌دهد که بنیان‌های علم نه در خود علم، بلکه درون ساختارهای اجتماعی و قدرت اجماع‌سازی نخبگان علمی جای دارد. بنابراین علم نه تنها قائم به ذات نیست، بلکه به ساختار اجتماعی و فهم نخبگان علمی وابسته است.
۷. همانند این گزاره هگلی، «هر آنچه عقلانی است، بالفعل است و هر آنچه بالفعل است، عقلانی است».

منابع

استرول، اورام (۱۳۸۷) فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ سوم، تهران، مرکز.

اکاشا، سمیر (۱۳۹۸) فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، چاپ هفتم، تهران، فرهنگ معاصر.

بدیو، آلن (۱۳۹۶) فرضیه کمونیسم، ترجمه صالح نجفی، تهران، مرکز.

بشیریه، حسین (۱۳۷۹) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری، چاپ دوم، تهران، نشرنی.

بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹) فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، چاپ سوم، تهران، آگه.

پوپر، کارل (۱۳۸۳) آینده باز است، ترجمه عباس باقری، تهران، علم.

----- (۱۳۸۸ الف) منطق اکتشاف علمی، ترجمه حسین کمالی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۹) پوزیتیویسم منطقی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

چالمرز، آلن. اف (۱۳۸۷) چیستی علم، چاپ هشتم، ترجمه سعید زبیاکلام، تهران، سمت

حیدری، غلامحسین (۱۳۸۷) قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی، چاپ دوم، تهران، نشرنی.

روزنبرگ، الکس (۱۳۸۴) فلسفه علم، ترجمه مهدی دشت بزرگی و فاضل اسدی مجد، قم، طه.

سوکال، آلن و ژان بریکمون (۱۳۸۷) چرندیات پست‌مدرن، ترجمه عرفان ثابتی، چاپ دوم، تهران، ققنوس.

شرت، ایون (۱۳۸۷) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشرنی.

شیخ رضایی، حسین و امیرحسین کرباسی‌زاده (۱۳۹۶) آشنایی با فلسفه علم، چاپ چهارم، تهران، هرمس.

شی‌یرمر، جرمی (۱۳۹۲) اندیشه سیاسی کارل پوپر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، ماهی.

صادقی، رضا (۱۳۹۲) «پاسخ کوهن به اتهام نسبی‌گرایی»، جستارهای فلسفی، شماره ۲۴، صص ۵۱-۸۰.

----- (۱۳۹۸) «ماهیت پارادایم و ابعاد کل‌گرایانه آن»، مجله متافیزیک، دوره یازدهم، شماره ۲۷، صص ۱۲۹-۱۵۶.

عزیزی، علی و مصطفی تقوی (۱۳۹۳) «نقد علم‌شناسی کوهن از منظر فایرابند»، فلسفه علم، سال چهارم، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۷۴-۵۹.

فوکو، میشل (۱۳۹۲) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۷) نظم و زوال سیاسی، ترجمه رحمن قهرمان‌پور، تهران، روزنه.

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

کوون [کوهن]، تامس (۱۳۹۸) تنش جوهری، ترجمه علی اردستانی، تهران، نگاه معاصر.
گری، جان (۱۳۷۹) فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
گیلیس، دانالد (۱۳۸۷) فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میانداری، چاپ دوم، تهران، سمت.
لاکاتوش، ایمره (۱۳۷۵) «علم و شبه علم»، در: دیدگاه‌ها و برهان‌ها، ترجمه و تألیف شاپور اعتماد، تهران، مرکز.

محمدی، علیرضا (۱۳۹۸) روش‌شناسی فلسفی ایمره لاکاتوش، تهران، تمدن علمی.
میراحمدی، منصور و محمدرضامرادی طادی (۱۳۹۵) «روش‌شناسی فهم اندیشه سیاسی: اشتراوس و اسکینر (مقایسه‌ای انتقادی)»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال هفتم، شماره ۴۶، صص ۱۷۹-۲۰۳.

ناجی، سعید (۱۳۸۸) «نقدی بر روش‌شناسی برنامه‌های پژوهش علمی لاکاتوش»، مجله متافیزیک، سال چهل‌وپنجم، شماره ۱ و ۲، صص ۶۳-۸۰.
نبوی، لطف‌الله (۱۳۸۴) مبانی منطق و روش‌شناسی، چاپ دوم، تهران، تربیت مدرس.
نوری، مرتضی (۱۳۹۵) «نقد دیویدسون بر نظریه قیاس ناپذیری کوهن»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، دوره نهم، شماره ۱، صص ۲۳۱-۲۵۸.

Ball, Terence (1976) "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science", *American Journal of Political Science*, Vol. 20, No. 1 (Feb., 1976) pp. 151- 177.

Bolsby, W. Nelson (1998) *Social Science and Scientific Change: A Note on Thomas S. Kuhn's Contribution*, *Annual Review of Political Science* 1 (1): 199-210.

Cottingham, John (2015) "God, Descartes and Secularism", AKC Lecture, delivered Monday 19 October 2015.

Dusek, Val (2015) "Lakatos between Marxism and the Hungarian heuristic tradition", *Studies in East European Thought*, Vol. 67, No. 1/2, Special Issue on Marxist Roots of Science Studies, pp. 61-73.

Elman, Colin and Miriam Fendius Elman (2003) *Progress in International Relations Theory*, editors, MIT Press Cambridge, Massachusetts. London, England Appraising the Field, Edited by Colin Elman and Miriam Fendius Elman.

Feyerabend, Paul (1975) *Against Method*, London: Vestro.

Fuller, Steve (2006) *Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science*, *Canadian Journal of Sociology Online*.

Huntington, Samuel, (1968) *Political Order in Changing Societies*, New Haven and London: Yale University Press.

Kuukkanen J. Matti (2006) *Meaning Change in the Context of Thomas S. Kuhn's Philosophy*, The University of Edinburgh.

Motterlini, Matteo (2002) *Reconstructing Lakatos, A reassessment of Lakatos'*

- philosophical project and debates with Feyerband in light of the Lakatos Archive. Carnegie Mellon University ,CPNSS, LSE.
- Lakatos, Imre (1970) Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In Lakatos, I., & Musgrave, A. (Eds.) Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1978) The Methodology of Scientific Research Programmes, New York: Cambridge University Press.
- Pawel Mazanka (2003) "Natural theology of Descartes and modern secularism", *Studia Philosophiae Christianae* 39/1, 184- 196.
- Polsby, Nelson. W (2003) "Social Science and Scientific Change: A Note on Thomas S. Kuhn's Contribution", *Annual Review of Political Science*, 1 (1) : 199- 210. November 2003.
- Popper, Karl (1963) *Conjectures and Refutations*, New York & London: Routledge.
- (2005) *The logic of Scientific Discovery*, New York & London: Routledge.
- Reisch, George (2019) *Politics of Paradigms, The: Thomas S. Kuhn, James B. Conant, and the Cold War "Struggle for Men's Minds"*, New York: SUNY Press.
- Ross, B. Emmet (2010) *Elgar companion to the Chicago school of economics*, UK: Edward Elgar Pub.
- Schall. James V (1962) "Cartesianism and Political Theory", *The Review of Politics*, Vol. 24, No. 2, pp. 260- 282
- Shearmur, Jeremy (2006) "Popper, political philosophy, and social democracy: Reply to Eidlin", *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, Volume 18, 2006 - Issue 4, Reader in Philosophy in the School of Humanities, Faculty of Arts, Australian National University Pages 361- 376.
- Wissenburg, Marcel (2008) "Two Concepts of Political Order", Lecture at Institut für die Wissenschaften ovm Menschen, Vienna, 26 February.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۵۶-۲۹
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱
نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی مفروض‌های هستی‌شناسانه نهادگرایی نولیبرال

سید جلال دهقانی فیروزآبادی*

هرمز جعفری**

چکیده

کشورها به عنوان مهم‌ترین بازیگران عرصه روابط بین‌الملل، کشورها به عنوان بازیگرانی عاقل و خردمند، نظام بین‌الملل به عنوان تعیین‌کننده رفتار کشورها و داده‌های سیاست بین‌الملل، نظام بین‌الملل به عنوان سیستمی فاقد اقتدار مرکزی و در نهایت قائل شدن هویت مستقل برای نهادهای بین‌المللی، پنج مفروضه اصلی نظریه نهادگرایی نولیبرال است که مورد نقد دیگر نظریه‌پردازان مکاتب نظری روابط بین‌الملل قرار گرفته است. پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که با توجه به میزان تأثیرگذاری و قدرت تبیین یک نظریه، واکنش متفکران و مکاتب فکری مختلف در علم روابط بین‌الملل به مفروض‌های هستی‌شناسانه نظریه نهادگرایی نولیبرال چگونه بوده است؟ چنین به نظر می‌رسد که تمرکز نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل بر نقد جنبه‌های کارکردی مفروض‌های هستی‌شناختی نظریه نهادگرایی نولیبرال و تمرکز نظریه‌های اجتماعی بر نقد هر دو بعد هستی‌شناختی و کارکردی مفروض‌های آن قرار دارد.

واژه‌های کلیدی: نظریه‌های روابط بین‌الملل، نهادگرایی نولیبرال، ساختارگرایی، آنارشی و نهادهای بین‌المللی.



مقدمه

نظریه نهادگرایی نئولیبرال که از دهه ۱۹۸۰ به بعد در عرصه روابط بین‌الملل^۱ ظهور کرد، دارای طرفداران و منتقدان خاص خود در این حوزه مطالعاتی است. تاکنون درباره این نظریه به‌عنوان یک نظریه خردگرا، مقالات و کتب متنوعی به رشته تحریر درآمده است که بخشی از آنها به نقد و مقایسه این نظریه با دیگر نظریه‌های موجود در علم روابط بین‌الملل اختصاص یافته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به مقالاتی همچون مقاله «آنارشی در نظریه‌های روابط بین‌الملل: مناظره نئورئالیست‌ها- نئولیبرال‌ها»، اثر رابرت پاول^۲ که در سال ۱۹۹۴ به رشته تحریر درآمد و با رویکردی مقایسه‌ای به بررسی مفروضه‌های اصلی این دو نظریه، که به جریان خردگرایی در روابط بین‌الملل نیز معروف هستند، پرداخته است. اثر دیگری که در این زمینه تقریباً با رویکردی مشابه ارائه شده است، مقاله جوزف ام گریکو با عنوان «آنارشی و محدودیت‌های همکاری: نقدی رئالیستی از جدیدترین نهادگرایی نئولیبرال»^(۱) است. وی نیز در این اثر از رویکردی مقایسه‌ای برای تحلیل مفروضه‌های هستی‌شناسانه دو نظریه خردگرا استفاده کرده است. علاوه بر این دیوید بالدوین نیز در کتاب خود با عنوان «نئورئالیسم و نئولیبرالیسم؛ مناظره معاصر»^(۲) به همین مسئله پرداخته است. در واقع منابع موجود، تبیین‌هایی از یک مناظره دوطرفه در علم روابط بین‌الملل هستند که بیانگر این واقعیت هستند که ظهور نهادگرایی نئولیبرال به معنای به چالش کشیده شدن نئورئالیسم در عرصه روابط بین‌الملل است.

بر اساس بررسی‌های صورت گرفته، اغلب متون موجود به بررسی و مقایسه دو نظریه و یا بررسی مناظره بین دو مکتب فکری خاص پرداخته‌اند که به آنچه مناظره‌های اول، دوم، سوم و یا مناظره نئو- نئو خوانده می‌شود، در علم روابط بین‌الملل شناخته می‌شوند. از این رو تاکنون اثری که به بررسی رویکرد و دیدگاه‌های نظریه‌های مختلف موجود در علم روابط بین‌الملل درباره مفروضه‌های نظریه نهادگرایی نئولیبرال پرداخته باشد، به رشته تحریر درنیامده است و یا حداقل نویسنده نتوانست چنین منبعی را در این زمینه پیدا کند.

1. IR

2. Robert Powell.

از این‌رو ما در این اثر تلاش خواهیم داشت تا با روشی مقایسه‌ای به تبیین این موضوع بپردازیم که با توجه به میزان تأثیرگذاری و قدرت تبیین یک نظریه، واکنش متفکران و مکاتب فکری مختلف در علم روابط بین‌الملل به مفروض‌های هستی‌شناسانه نظریه نهادگرایی نئولیبرال چگونه بوده است؟ چنین به نظر می‌رسد که تمرکز نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل بر نقد جنبه‌های کارکردی مفروض‌های هستی‌شناختی نظریه نهادگرایی نئولیبرال و تمرکز نظریه‌های اجتماعی بر نقد هر دو بعد هستی‌شناختی و کارکردی مفروض‌های آن قرار دارد.

در راستای پاسخگویی به پرسش مطرح‌شده، ابتدا نظریه نهادگرایی نئولیبرال به صورت مختصر بررسی می‌شود. سپس رویکرد متفکران و مکاتب فکری مختلف روابط بین‌الملل نسبت به مفروضه‌های اصلی آن از جمله دولت‌محوری و خردگرایی آن، ساختارگرایی، آنارشی و نهادهای بین‌المللی به ترتیب در چهار بخش مجزا واکاوی خواهد شد و در نهایت با نتیجه‌گیری پایانی به پایان خواهد رسید.

نهادگرایی نئولیبرال

هرچند معمولاً در مباحث تئوریک روابط بین‌الملل بیشتر بر سنت واقع‌گرایی تأکید می‌شود، می‌توان گفت که این رشته در اصل در اندیشه‌ها و آرمان‌های لیبرالیسم ریشه دارد. در واقع هرچند لیبرالیسم در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ با انتقادهای زیادی روبه‌رو شد و با عنوان آرمان‌گرایی و ایده‌آلیسم تقریباً به حاشیه رانده شد، توانست در اشکال نوینی بارها و بارها به شکل جدی درون رشته احیا شود و سنت واقع‌گرایی را به چالش بکشد (مشیرزاده، ۱۳۹۵: ۲۵-۲۶).

در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ میلادی به دلیل ناکامی نظریه‌های همگرایی، علاقه فکری نظریه‌پردازان به نظریه نوکارکردگرایی به عنوان یکی از زیرشاخه‌های آرمان‌گرایی (لیبرالیسم) رو به افول نهاد. ارنست هاس، بنیان‌گذار این نظریه، به این دلیل که شرایط عملیاتی آن برآورده نشد، بی‌اعتباری آن را اعلام کرد. ناامیدی از نظریه نوکارکردگرایی منجر به گرایش به سوی نظریه وابستگی متقابل شد. با این حال متفکران نظریه وابستگی متقابل نسبت به نوکارکردگرایی، موضعی مکمل

گرفتند. آنها خاطرنشان کردند که همگرایی، پاسخ و واکنشی به وابستگی متقابل است. به اعتقاد آنها، همگرایی منطقه‌ای به صورت سیاست ملی در پاسخ به وابستگی متقابل بین‌المللی صورت می‌گیرد. همچنین نظریه پردازان وابستگی متقابل سعی کردند با انتقاد از گرایش منطقه‌ای و غایت‌گرایانه نوکارکردگرایی، از اصول آن برای توضیح و تبیین شکل‌گیری رژیم‌های بین‌المللی استفاده کنند. براساس استدلال‌های رابرت کیوهین و جوزف نای تحت شرایط وابستگی متقابل و پیچیده رژیم‌ها و نهادهای بین‌المللی جهت هدایت روابط کشورها شکل می‌گیرند. در واقع توجه به نقش و کارکرد رژیم‌ها، پاسخ و واکنش مستقیمی به نظریه نوواقع‌گرایی بود که از طریق رد هویت مستقل، نهادهای بین‌المللی و نقش خودمختار آنها در نظام بین‌الملل بی‌نظم و خودیار رهیافت نهادگرایی را به چالش کشیده بود. در ادامه این تحولات نظری، نظریه رژیم‌ها به نوبه خود منجر به شکل‌گیری نظریه نهادگرایی نولیبرال شد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۶۸-۵۶۹).

نظریه نهادگرایی نولیبرال به عنوان یک نظریه پوزیتیویستی در بعد هستی‌شناسی در قالب نظریه‌های تبیینی قرار می‌گیرد و به لحاظ معرفت‌شناختی در تفکیک نظریه‌های مبنی‌گرا و ضد مبنی‌گرا، جزء دسته اول محسوب می‌گردد (Smith, 1999: 167-168). این نظریه، تلاشی جهت ایجاد سازش بین رهیافت‌های نوکارکردگرایی و نئوواقع‌گرایی است و در واقع سنتزی از نئوواقع‌گرایی و نوکارکردگرایی است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۷۰). تقریر نوین «کیوهین»^۱ به عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز این مکتب، به همان اندازه که وام‌دار لیبرالیسم است، بر واقع‌گرایی نیز تأکید دارد. وی نهادگرایی خود را با پذیرش استدلال‌های پایه نئوواقع‌گرایان تدوین کرد و به همین دلیل نیز برخی کتاب «پس از هژمونی» او را ترکیبی از واقع‌گرایی ساختاری و وابستگی متقابل و یا نوعی واقع‌گرایی ساختاری نوین می‌دانند (مشیرزاده، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۶).

نهادگرایی نولیبرال نیز به‌مانند نئوواقع‌گرایی، دستورالعملی برای اصلاح یا تحول اساسی نظام بین‌الملل ارائه نمی‌کند و نظریه حفظ نظام محسوب می‌شود؛ به این معنی که طرفداران آنها از نظام بین‌الملل موجود و بازیگران، ارزش‌ها و ترتیبات قدرت در آن راضی هستند. علاوه بر این به‌مانند نوکارکردگرایان، از نظر نهادگرایان نولیبرال، مسئله

اصلی برای پژوهش این است که چگونه می‌توان همکاری را در نظام بین‌الملل هرج‌ومرج‌آمیز و رقابتی تقویت کرد (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۴۱۵).

به طور کلی هسته مرکزی نهادگرایی نئولیبرال را پنج فرض یا پیش‌فرض تشکیل می‌دهد که عبارتند از: کشورها، بازیگرانی عقلانی بوده و مهم‌ترین بازیگران روابط بین‌الملل هستند؛ نظام بین‌الملل تعیین‌کننده رفتار کشورها و داده‌های سیاست بین‌الملل است (ساختارگرایی در رابطه ساختار- کارگزار)؛ نظام بین‌الملل فاقد اقتدار مرکزی (آنارشیک) است و نهایتاً اینکه نهادهای بین‌المللی دارای هویتی مستقل هستند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۷۱).

با توجه به قدرت تبیین بالای نظریه نهادگرایی نئولیبرال، مکاتب فکری مختلف در عرصه روابط بین‌الملل، مفروض‌های هستی‌شناسانه آن را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. در ادامه این نوشتار، پیش‌فرض‌های اصلی نظریه و برخی از مهم‌ترین انتقادهایی که درباره آنها صورت گرفته است، به صورت موردی بررسی خواهد شد.

دولت‌ها به عنوان بازیگران محوری و خردگرا^(۳)

از نظر متفکران مکتب نهادگرایی نئولیبرال، دولت‌ها بازیگران اصلی در روابط بین‌الملل هستند، اگرچه بازیگران به آنها منحصر نمی‌شوند. از این منظر، دولت‌ها بازیگرانی خردگرا بوده، همواره به دنبال افزایش منافع مطلق خود از طریق همکاری هستند و توجهی به منافی که دیگر دولت‌ها در ترتیبات هرج‌ومرج‌آمیز به دست می‌آورند، نمی‌کنند (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۴۲۸). رابرت کیوهین معتقد است که دولت‌ها به صورتی یکپارچه خردگرا هستند. آنها به دقت هزینه‌های اقدامات جایگزین را مورد محاسبه قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند منافع مورد نظر خود را به حداکثر برسانند؛ هرچند این امر در شرایط ابهام و بدون در اختیار داشتن اطلاعات کافی درباره شیوه‌های جایگزین و منابع در دسترس برای انجام بررسی جامع درباره تمامی شیوه‌های جایگزین احتمالی صورت می‌گیرد (ر.ک: Shadunts, 2016).

خردگرایی به این معنی است که بازیگران در روابط بین‌الملل در سطح بالایی عاقلانه عمل می‌کنند و تلاش دارند ترجیحات خود را به شیوه‌ای به پیش ببرند که منافع

حداکثری را برای آنها در پی داشته باشد. در واقع در این زمینه به صورت رسمی یا غیررسمی، «نظریه انتخاب عقلانی» که ریشه در نظریه‌های اقتصاد خرد دارد، برای تحلیل رفتار بازیگران در علم روابط بین‌الملل مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع انقلاب رفتاری و ورود روش‌های اقتصادی به نظریه‌های روابط بین‌الملل در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، نتیجه افزایش نفوذ خردگرایی در نظریه‌های روابط بین‌الملل بود (Young Choi, 2015: 111).

تأکید بر دولت‌محوری و ماهیت یکپارچه کشورها به عنوان مهم‌ترین بازیگران بین‌الملل، نقطه جدایی نهادگرایی نلیبرال از کارکردگرایی محسوب می‌شود؛ چرا که نئوکارکردگرایی، گروه‌های ذی‌نفوذ، احزاب سیاسی و نهادهای فراملی را بازیگران مهمی می‌داند که فرایند هم‌گرایی را تسریع می‌کنند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۷۰-۵۷۵).

دولت‌محوری نهادگرایان نولیبیرال مورد تأیید رئالیست‌ها و نئورئالیست‌هاست. اما آنچه موجب افتراق این دو مکتب فکری شده است، تأکید نئولیبیرال‌ها بر تعقیب منافع مطلق توسط دولت‌ها و تأکید رئالیست‌ها و نئورئالیست‌ها بر منافع نسبی است. از نظر جوزف گریکو، دولت‌ها هم به منافع مطلق می‌اندیشند و هم به منافع نسبی. او معتقد است که چگونگی توزیع این منافع، مسئله مهمی است. بنابراین بر سرراه همکاری‌های بین‌المللی، دو مانع وجود خواهد داشت: مانع اول، ترس از کسانی است که ممکن است از قوانین پیروی نکنند و مانع دوم نیز منافع نسبی دیگران است (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۴۲۴). مورگنتا در این زمینه تحلیلی بر مبنای نظام توازن قوا ارائه کرده است. وی چنین استدلال می‌کند که «با توجه به نظام موازنه قوا، هیچ ملتی مبادرت به واگذاری مزایای سیاسی به ملت دیگر نخواهد کرد، بدون آنکه انتظار داشته باشد در عوض مزایای متناسبی دریافت کند؛ خواه این انتظار کاملاً معقول باشد، خواه نباشد» (گریکو، ۱۳۸۷: ۳۷۲-۳۷۳).

با این حال از نظر نئورئالیست‌ها، شکل و ماهیت دولت، تابع ساختار نظام بین‌الملل است. والتز در قالب کتاب نظریه سیاست بین‌الملل خود، سه رکن اساسی یک نظریه در علم روابط بین‌الملل را چنین تعریف می‌کند: اصول سازمان‌دهی، تفاوت‌های کارکردی واحدها و توزیع قدرت^(۴). تفسیر این سه رکن در نظریه والتز این است که نخست در نظام بین‌الملل مورد نظر وی که نظامی آنارشیک است، دو نوع نظم سیاسی

سلسله‌مراتبی داخل واحدها و آنارشیک خارج از واحدها وجود دارد. دوم اینکه واحدهای سیاسی به لحاظ کارکردی مشابه بوده، همه آنها دولت‌های حاکمی هستند که به دنبال حفظ امنیت خود هستند. سوم اینکه چگونگی توزیع قدرت، تعیین‌کننده جایگاه واحدها در یک نظام بین‌المللی آنارشیک است (Buzan & Little, 1996: 405).

رنالیست‌های کلاسیک مانند مورگنتا، خردگرایی مورد ادعای نهادگرایان نئولیبرال را می‌پذیرند. از نظر مورگنتا، هدف رنالیسم، توسعه یک نظریه خردگرایانه است که منعکس‌کننده «عناصر عقلانی واقعیت سیاسی» است (Young Choi, 2015: 112). با وجود پذیرش مفروض دولت‌محوری از سوی ساختارگرایانی مانند والتز و مرشایمر، نگاه آنها به مقوله خردگرایی دولت، متفاوت است. از نظر کنت والتز، «نظریه نیازی به فرض خردگرایی ندارد. نظریه به سادگی می‌گوید که اگر برخی بازیگران به صورت نسبی خوب عمل کنند، دیگر بازیگران تلاش خواهند کرد که در مقابل آنها موازنه ایجاد کنند و یا از صحنه محو خواهند شد». او در کنفرانسی در دانشگاه آبريستوتیث اعلام کرد که «من از کلمه خردگرایی خوشم نمی‌آید. من به این اعتراف می‌کنم». در عوض وی بر «فرایند انتخاب تأکید می‌کند». آنهايي (کشورها) که مطابق شیوه‌های موفق و پذیرفته‌شده عمل می‌کنند، عمدتاً به اوج می‌رسند و آنهايي که این کار را نمی‌کنند، از صحنه محو خواهند شد» (Mearsheimer, 2009: 241-242). برخلاف والتز، جان مرشایمر، خردگرایی دولت‌ها در روابط بین‌الملل را مورد توجه قرار می‌دهد. وی دولت‌های خردگرا را «استراتژیک و هوشمند» و دولت‌های غیر عقلانی را «احمق و بی‌پروا» می‌داند (Shadunts, 2016: ر.ک).

علاوه بر رنالیست‌ها، مکتب فکری دیگری که دولت‌محوری را می‌پذیرد، سازه‌انگاری است. با وجود این برداشت سازه‌انگاران از این مفهوم با آنچه نهادگرایان نولیبیرال مطرح می‌کنند، متفاوت است. مهم‌ترین مبنای فکری مقوم سازه‌انگاری، مفهوم «برساخته اجتماعی» است که عنوان سازه‌انگاری نیز از آن گرفته شده است. در دنیای برساخته مورد نظر سازه‌انگاران الگوهای موجود، روابط علت- معلولی و خود دولت‌ها مبتنی بر شبکه‌ای از معانی و اعمال هستند که دوام آنها را تضمین می‌کنند. این معانی و اعمال ممکن است برای یک دوره زمانی ثابت باشند، اما آنها هرگز به صورت همیشگی و پایدار

در تمام زمان‌ها و مکان‌ها نیستند. به موازات اینکه ایده‌ها و اعمال در طول زمان و در مکان‌های مختلف تغییر می‌کنند، این الگوها نیز که زمانی تغییرناپذیر می‌نمودند، تغییر می‌کنند (Reus - Smit, 2008: 300).

درباره خردگرایی و تعریف و تعقیب منافع بر اساس محاسبات سود و زیان از سوی دولت‌ها، ونت معتقد است که هویت تعیین‌کننده منافع دولت‌هاست. از نظر وی دولت‌ها، آنچنان که نهادگرایان نولیبرال مطرح می‌کنند، مجموعه‌ای از منافع مستقل از شرایط اجتماعی‌ای که بتوانند با خود به هر کجا حمل کنند ندارند، بلکه آنها منافع خود را در فرایند تعریف وضعیت‌ها مشخص می‌کنند (Wendt, 1992: 398). برای مثال وی معتقد است که پانصد کلاهک اتمی انگلستان از نظر مقامات آمریکایی، خطر بسیار کمتری نسبت به پنج کلاهک اتمی کره شمالی برای آمریکا دارد (Reus- Smit, 2008 : 301). از نظر ونت، دو مفهوم هویت و نرم‌ها، مفاهیم محوری سازه‌انگاری در انتقاد از خردگرایی هستند. هویت به معنای فهم فرد از نقشی خاص، در ارتباط با دیگران در نظر گرفته می‌شود که به منافع بازیگران شکل می‌دهد. وی معتقد است که بازیگران، منافع خود را در فرایند تعریف وضعیت و نقش اجتماعی‌شان تعیین می‌کنند (Young Choi, 2015: 127).

نظریه‌پردازان انتقادی نیز تلقی نهادگرایان نولیبرال از دولت به عنوان واقعیتی عینی، فرازمانی و فرا مکانی را مورد نقد قرار داده‌اند. در واقع تلقی دولت به مثابه بازیگری خردمند و تک‌بافت، نخستین بار در دهه ۱۹۸۰ توسط نظریه‌پردازان انتقادی به چالش کشیده شد. آنها معتقد بودند که پژوهندگان روابط بین‌الملل به جای تلقی دولت‌ها به عنوان واقعیت‌های پیشاجتماعی، باید تحقیق کنند که دولت‌ها و نظام دولت‌ها که آنها عضو آن هستند، چگونه از طریق رویه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ساخته و پرداخته شده‌اند (گریفتس، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

رابرت کاکس تأکید می‌کند که دولت مانند یک ساختمان وجودی فیزیکی ندارد، اما یک نهاد واقعی است. یک نهاد واقعی است، چون همه به نحوی عمل می‌کنند که گویی یک نهاد واقعی است. از نظر وی دولت‌ها، هویت‌های خودپرست و منفعت‌طلب نیستند، بلکه آنها منافع خود را بر مبنای منافع جامعه بین‌المللی تعریف می‌کنند. در واقع در چنین دنیایی، منافع ملی همان منافع بین‌المللی است. در دنیای مدنظر، انتقادیون

دولت‌ها باید تلقی خود به عنوان بازیگری «مجزا»، «خاص» و «حاکم»^۱ را کنار بگذارند و خود را به عنوان جزئی از یک جامعه کلان‌تر در نظر بگیرند. دولت‌ها و رهبران باید به مفاهیمی همچون «درستی»، «حقوق» و «تعهدات»^۲ توجه کنند. آنها باید تعهدی جدی به جامعه بین‌المللی کلان‌تر داشته باشند (Mershaimer, 1994: 39-40).

لینک لیتر نیز این دیدگاه که «دولت، دولت است» را مردود می‌داند. برای وی، دولت به طور تاریخی و اجتماعی به منزله صورتی از جامعه سیاسی و اخلاقی معین شده است. خودمحموری دولت‌ها، خصوصیتی است که به صورت اجتماعی تولید شده و به نحو تاریخی محدود گردیده است که بیشتر مخلوق وضعیت آنارشی است و از این‌رو مفروض و غیر قابل بحث نیست (دیوتاک و دردریان، ۱۳۸۹: ۸۴).

علاوه بر مفروض دولت‌محموری، موضوع خردگرایی دولت نیز مورد انتقاد نظریه‌پردازان انتقادی قرار گرفته است. در واقع از خردگرایی در مکتب انتقادی با عنوان «خردگرایی ابزاری» یاد می‌شود که به معنی استفاده از روشی مناسب برای رسیدن به اهداف مطلوب است.^۳ در مقام تعریف، پیش‌فرض‌ها و آثار و پیامدها، عقلانیت ابزاری شامل ماهیت سلطه‌طلب و تفوق علم و تکنولوژی، دوگانه‌انگاری جسم و روح، بروکراسی، رفتار با مردم به عنوان ابزار و محافظه‌کاری است. از نظر هورکهایمر، عقلانیت ابزاری «تطبيق مناسب ابزار موجود برای دستیابی به اهداف مطلوب است». از همین منظر است که هابرماس نیز عقلانیت ابزاری را خودخواهانه می‌داند (Blau, 2020: 3-4). از نظر کاکس، امکان ارائه نظریه‌فرازمانی و فرامکانی به عنوان یکی از نمودهای مورد نظر خردگرایی، همیشه برای کسی و هدفی است. همه تئوری‌ها دارای دیدگاهی خاص هستند که در آن تولید می‌شوند و البته نهادگرایی نولیبرال نیز از این قاعده مستثنا نیست (Cox, 1981: 12).

در واقع دیدگاه نظریه‌های اجتماعی از جمله سازه‌انگاران و انتقادیون ریشه در نظریه‌های متفکرانی همچون ماکس وبر دارد. وبر معتقد بود که عقلانیت ابزاری فقط یک نوع از عقلانیت است. همچنین عقلانیت ارزش‌محور نیز وجود دارد که منجر به

1. Separate, Exclusive and Sovereign Actors

2. Rectitude, Rights and Obligations

3. Choosing Means to Ends

رفتارهای اجتماعی اخلاقی می‌شود و نمی‌توان این نوع رفتارها را در زمره انحرافات یا اشتباهات محض دسته‌بندی کرد. عقلانیت ابزاری، توانمندی بازیگر در حساب سود و زیان را در نظر می‌گیرد، اما عقلانیت ارزش‌محور مربوط به قضاوت‌های مستدل درباره ارزش اهداف به‌خودی‌خود است (Young Choi, 2015: 117).

مفروض دولت به عنوان یک واقعیت ثابت، یکپارچه و فرازمانی - فرامکانی مورد انتقاد متفکران جامعه‌شناسی تاریخی نیز قرار گرفته و آنها نیز به‌مانند نظریه انتقادی، دولت را مفهومی مسلم و پذیرفته شده نمی‌دانند. چارلز تیلی^۱ در کتاب «اجبار، سرمایه و دولت‌های اروپایی از ۹۹۰ پس از میلاد تا ۱۹۹۰^۲» چنین آورده است که دولت‌ها، جنگ را به راه می‌اندازند، ولی جنگ‌ها، دولت‌ها را ساخته‌اند. از نظر وی، دولت‌ها در سراسر تاریخ، شکل واحدی نداشته‌اند، بلکه انواع مختلفی از دولت وجود داشته که ساختار طبقاتی مختلفی داشته و عملکرد آنها نیز متفاوت بوده است (Baylis & Smith, 2005: 276).

والرشتاین از جمله مهم‌ترین متفکران این مکتب فکری تحلیلی ماده‌گرایانه از شکل‌گیری دولت دارد. از نظر او، دولت‌ها در پاسخ به نیازهای اقتصاد جهانی شکل گرفته‌اند و به نوبه خود مطابق نیازهای اقتصاد جهانی، ساختارهای متفاوتی پیدا کرده‌اند. در واقع از نظر وی، نهادهای اقتصادی به روشنی تعیین‌کننده نتایج سیاسی هستند (گریفیتس، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

در این زمینه فمینیست‌ها خواهان بررسی دقیق‌تر مفاهیم کلیدی دنیای سیاست همچون سیاست، قدرت، امنیت و دولت هستند (Kegley & Blanton, 2014-2015: 128). در مکتب فمینیست پست‌مدرن، دولت به عنوان یک خشونت ساختاری مورد انتقاد قرار می‌گیرد؛ دولتی که به صورتی پدرسالار سازمان‌دهی شده است. در این زمینه تأکید اولیه بر این است که چگونه دولت - ملت بر مبنای حمایت مردانه شکل گرفته است (مردان به عنوان محافظ). از این منظر زنان و کودکان چون به بخش خصوصی و تحت محافظت جامعه تعلق گرفته‌اند، خدمات آنها و نقش آنها در دولت (در زمان جنگ و منازعه) نادیده گرفته شده است. به طور کلی نظریه‌پردازان فمینیست معتقدند که

1. Charls Tilly

2. Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990

تقسیم عمومی - خصوصی مبتنی بر جنسیت، یکی از کارکردهای ساختاری دولت‌های حاکم و روابط [بین] آنهاست (Haugaard & Lentner, 2006: 136-137).

جدی‌ترین حملات به مبانی هستی‌شناسانه جریان خردگرایی روابط بین‌الملل را متفکران پست‌مدرن انجام داده‌اند. درباره برداشت پوزیتیویستی و عینی‌گرایانه از دولت، اشلی معتقد است که شاید مدل دولت‌های بازیگر از مسلمات دست اول زندگی سیاسی بین‌المللی نباشد، بلکه بخشی از چارچوبی تاریخی توجیه‌کننده باشد که ائتلاف‌های مسلط به کمک آن، شرایط متزلزل حکومتشان را مشروع جلوه می‌دهند و از این طریق رضایت دیگران را نسبت به آن جلب می‌کنند (Ashly, 1984: 239). پست‌مدرن‌ها با استفاده از شیوه‌های تبارشناسی و شالوده‌شکنی به دنبال آشکارسازی این اصل هستند که چگونه دولت دارای حاکمیت محصول خشونت، شکل‌گیری مرزها و تعیین هویت بر مبنای تعاریف «خود» و «دیگری» است و به عنوان شیوه مسلط ذهنیت کنونی به هیچ عنوان طبیعی نیست. در این زمینه اشلی معتقد است که دولت محصول مدرنیته است. وی عنوان می‌کند که «حاکمیت با تفاسیری از دولت، که از نظر تاریخی عادی و معمول شده است، با قابلیت‌ها، شرایط و محدودیت‌هایی در مورد شناسایی و قدرت‌یابی ممزوج شده است». پست‌مدرن‌ها در جهت رسیدن به اهداف خود این سؤال را مطرح می‌کنند که چگونه دولت دارای حاکمیت به امری طبیعی و رایج بدل شد؟ از این منظر، دولت کامل و بی نقص وجود ندارد (دیوتاک و دردریان، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۵۴).

ساختارگرایی

نهادگرایی نولیبرال نیز به‌مانند نورثالیسم، دیدگاهی از نوع تصویر سوم است که منبعو مرجع رفتار کشورها و داده‌های بین‌المللی را نظام بین‌الملل می‌داند. از این منظر، شناخت رفتار و سیاست کشورها و نقش نیروها در سطح واحدهای بین‌المللی با فهم و در ماهیت غیر متمرکز نظام بین‌الملل که کشورها در درون آن اقدام کرده و به تعامل می‌پردازند، قابل تبیین است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۷۲). در تعریف ساختار به صورتی موسع، نه تنها بر اولویت ساختار بر عمل تأکید می‌شود، بلکه به معنی تسلط کامل کل بر جزء است. در واقع ساختار، سازنده اجزا محسوب می‌گردد. چنین تصور می‌شود که

ساختار کلی، وجود و هستی مستقلی از اجزا و بازیگران دارد و هویت بازیگران ذاتی آنها نبوده، بلکه به تفاوت‌هایی برمی‌گردد که توسط این ساختار کلی تعیین می‌گردد. از این رو واحدها (بازیگران)، هویتی مستقل از ساختار کلی ندارند (Ashley, 1984: 235). با وجود این باید در نظر داشت که تعریف و برداشت نهادگرایان از ساختارگرایی با نوع نئورئالیستی آن متفاوت است. از نظر آنها، نظام دارای دوجنبه مهم است: ساختار و فرایند. ساختار به معنای توزیع قدرت بین کشورهاست. فرایند به صورت «الگوهای تعامل، راه و روشی که واحدها با هم تعامل می‌کنند، تعبیر می‌شود (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۷۲).

در این زمینه اشلی معتقد است که ساختارگرایی مورد نظر خردگرایان، هرچند شباهت‌هایی با ساختارگرایی به معنای اخص کلمه دارد، به دلیل پایبندی به سه موضوع دولت‌سالاری، فایده‌گرایی و یافت‌باوری، شکلی میان‌تهی و مادیت‌باور پیدا می‌کند؛ شکلی که در عین منتفی ساختن نوید ساختارگرایی، خطرات آن را تشدید می‌کند (Ashley, 1984: 237).

در علم روابط بین‌الملل، نظریه پردازان مارکسیست نیز به‌مانند نهادگرایان نولیبرال از رویکردی ساختاری برخوردار هستند. متفکران در مکتب مارکسیسم، به عنوان مکتبی ساختارگرا، به طور کلی متمایل به این هستند که تأثیر دولت، نظام دولت‌ها، ناسیونالیسم و جنگ در چارچوب نظم موجود را ناچیز و کم‌اهمیت به شمار آورند. در واقع مارکسیست‌ها به جای سیاست، بر خودمختاری اقتصاد اصرار می‌ورزند و بر تأثیرگذاری عمیق‌تر نیروهای اقتصادی تأکید دارند (دیوتاک و دردیان، ۱۳۸۹: ۷۳). در این زمینه در نظر متفکر ساختارگرایی همچون امانوئل والرشتاین، دولت‌ها و نظام دولت‌ها تابع اقتصاد جهانی شناخته می‌شوند و منافع دولت‌سازان از نظر وی صرفاً اقتصادی است. او معتقد است که دولت‌های قوی برای توسعه اقتصادی ضروری بوده‌اند و از این رو شاهد پیدایش و توسعه دولت‌سالاری یا این ادعا که دولت‌ها صاحبان مشروع قدرت متمرکز هستند، در قالب ایدئولوژی حاکم اقتصاد جهانی هستیم (گریفیتس، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

نظریه پردازان جهانی شدن، گروه فکری دیگری است که دیدگاه‌های ساختارگرایانه جریان خردگرایی در روابط بین‌الملل را به چالش کشیده‌اند. این نظریه‌پردازان معتقدند

که پدیده جهانی شدن و انقلاب تکنولوژیک و ارتباطی و اطلاعاتی تا حد زیادی رابطه هویت، منافع بازیگران، مسئله قدرت و ابعاد و چهره‌های آن و در نتیجه شکل‌گیری ساختار جدید سرمایه، فناوری، نیروی کار و نیروی تولید را دچار دگرگونی کرده است. در سایه منابع و شرکت‌های فراملی صاحب سرمایه، تقسیم کار جدیدی شکل گرفته است که ضمن بی‌معنا کردن مرزهای ملی و استقبالیایی، توانایی دولت‌های ملی را به عنوان سوژه خردمحور عصر مدرن در اداره امور به چالش کشیده است. از نظر افرادی همچون «آنتونیو نگری» و «مایکل هارت»، ساختار مدنظر افرادی همچون والتز (خردگرایان)، تغییر اساسی یافته و یک ساختار فراگیر امپراطوری را شاهد هستیم (دانش‌نیا، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۷).

سازمان‌گرایی همچون الکساندر ونت نیز بر اهمیت ساختار در تحلیل سیاست بین‌الملل تأکید دارند. اما ساختار مورد نظر ونت، جنبه معنایی و بین‌الذهانی داشته، برخلاف نهادگرایان نولیبرال، ساختار نقش علی مستقیم ندارد. از نظر وی، ساختار وضعیتی را به وجود می‌آورد که اجازه برخی رفتارها را می‌دهد و اجازه بعضی رفتارها را نمی‌دهد^۱. منظور ونت از معنای بودن این است که ساختار، وضعیتی بین‌الذهانی است که در چارچوب یک فرایند انتقال پیام، درک و تفسیر آن، پاسخ پیام و تکرار این فرایند در طول زمان شکل می‌گیرد (Wendt, 1992: 408). در زمینه مسئله ساختار - کارگزار مورد نظر ونت، «عمل^۲» نقشی محوری دارد. وی معتقد است که اگر یک ساختار در طول زمان شکل گرفت، دیگر حتی آن دسته از کارگزارانی که با آن مخالف هستند، در حفظ آن دارای منفعی خواهند بود. اما منافع و هویت مزبور مبتنی بر آنچه اعمال بازیگران خوانده می‌شود، خواهد بود. از این‌رو اگر آن اعمال کنار گذاشته شوند و تغییر کنند، وضعیت بین‌الذهانی موجود نیز کنار خواهد رفت و تغییر خواهد کرد (Wendt, 1992: 416).

ساختارگرایی ونتی (و نهادگرایان نولیبرال) مورد قبول همه سازمان‌گراها نیست. فردریک کراتچویل معتقد است که کارگزار در زندگی اجتماعی بسیار مهم است و بنابراین بازیگران محصول ساده ساختارهایی که در ورای آنها عمل می‌کنند، نیستند. با این حال این درست است که همه بازیگران باید شکل ساختاری مشابهی را انتخاب

1. Permissive Role of Structure
2. Practice

کنند، اگر می‌خواهند که به عنوان بازیگران جدی در بازی سیاست بین‌الملل محسوب گردند. اما این امر، اطلاعات بسیار کمی را درباره سیاست‌های واقعی به ما می‌دهد، همچنان که آنچه ما از ادبیات توسعه سیاسی و تجربه دولت‌های ورشکسته یاد گرفته‌ایم، این واقعیت را به ما نشان می‌دهد (Kratochwil, 2008: 86).

تعریف ساختار به صورت مادی و در قالب توزیع قدرت، مورد انتقاد متفکران هنجاری^۱ نیز قرار گرفته است. از نظر هنجارگرایان، ساختار عبارت است از ایده‌های جمعی همچون علم، قواعد، عقاید و هنجارهایی که تنها بازیگران را محدود نمی‌کنند، بلکه دسته‌بندی‌هایی معنایی را ایجاد می‌کنند، منافع و هویت‌ها را شکل می‌دهند و تعریفی مشخص و استاندارد از فعالیت‌های درست ارائه می‌دهند. نکته مهم در اینجا همان هنجار یا استاندارد رفتاری است که برای هر بازیگر با هویت خاص آن تعیین می‌شود. بازیگران از آن‌رو از این نرم‌ها پیروی می‌کنند که علاوه بر مقوله سود و زیان، در واقع نسبت به آنها احساس خودی بودن دارند (Baylis et al, 2013: 166).

در نقطه مقابل نظریه‌های ساختارگرا، نظریه صلح دموکراتیک^۲ که عضو خانواده بزرگ لیبرالیسم محسوب می‌شود، قرار دارد. کانت به عنوان مهم‌ترین متفکر این نظریه معتقد بود که نوع رژیم‌های سیاسی یک کشور در چگونگی سیاست خارجی دولت‌ها تعیین‌کننده است. از این منظر، سازمان‌ها، افکار عمومی، نرم‌ها، تصمیم‌گیری و به طور کلی ساختار سیاسی یک کشور در شکل‌دهی به سیاست خارجی آن تأثیر جدی دارند. این برداشت از نقش دولت و سطح تحلیل، مسئله‌ای است که مورد مخالفت جدی نهادگرایان نئولیبرال، نئورئالیست‌ها و چامسکین‌ها است؛ زیرا تمرکز و توجه را از سطح تحلیل ساختاری به سطح واحد و کارگزار انتقال می‌دهد (Brown & Ainely, 2009: 84-85).

تحلیل نظام‌مند و ساختاری سیاست به معنای فدا کردن تحلیل‌های سیاست خارجی است و این نکته‌ای است که متفکران نظریه‌های سیاست خارجی را نیز به مخالفت و انتقاد از ساختارگرایی واداشته است. از نظر آنها، نهادگرایان نئولیبرال بر یک الگوی از بالا به پایین^۳ تأکید دارند. والتر کارلسنا^۴ چنین استدلال می‌کند که رهیافت‌های ساختارگرا

1. Normative Analysts
2. Democratic Peace
3. Top-Down
4. Walter Carlsnaes

ممکن است توانسته باشند تأثیرات ساختار بر کارگزار را بیان و مستند کنند، ولی در بیان تأثیرات کارگزار بر ساختار ناکام مانده‌اند. در واقع آنها به تصمیم‌گیری‌های عرصه سیاست خارجی طی سالیان طولانی گذشته توجه‌ای نکرده‌اند. در این زمینه تأکید ساختارگرایان بر بی‌اهمیت بودن نوع نظام‌های سیاسی، چه استبدادی، چه دموکراتیک و یا اقتدارگریز مورد انتقاد جدی نظریه‌پردازان سیاست خارجی است (Brown & Ainely, 2009: 83).

گروه دیگری که از نگاه ساختارگرایانه به سیاست بین‌الملل انتقاد کرده‌اند و بر نقش فرد (کارگزار) در سیاست بین‌الملل تأکید دارند، نظریه‌پردازان روان‌شناسی سیاسی هستند. در این زمینه روان‌شناسان سیاسی، نقش فرد را در میانه ساختارهای اجتماعی و نتایج به دست آمده تعریف می‌کنند. البته برداشت این متفکران از ساختارهای اجتماعی با نوع سازه‌انگاره آن فرق می‌کند. در واقع هرچند هم سازه‌انگاران و هم روان‌شناسان سیاسی به دنبال تئوریزه کردن ساختارها هستند، برای روان‌شناسان سیاسی، ساختار ماهیتی بیولوژیک/روان‌شناختی دارد تا اینکه اجتماعی باشد (Barkin, 2010: 108).

متفکران مکتب انتقادی نیز در زمینه مشلکه ساختار- کارگزار، دیدگاه ساختارگرایی نهادگرایان نولیبرال را نمی‌پذیرد، زیرا نقش کارگزار و موجود انسانی را نادیده می‌گیرد. در این زمینه نقطه تمرکز انتقادیون ساختارهای قدرت گفتمانی و اجتماعی محدودکننده کارگزار به منظور «رهایی»^۱ آن از قید این ساختارهاست. مفهوم رهایی هرچند در نظر متفکران انتقادی، معنای واحدی ندارد و تاحدی متفاوت به کار برده شده است، عمدتاً هدف از آن توانمندسازی به جای محدود کردن است و درصدد ایجاد و فراهم کردن فضای مناسب برای افزایش قدرت مانور کارگزار است (Barkin, 2010: 108). از این‌رو انتقادیون این ایده را که ساختار و عناصر ساختاری، عوامل اصلی تعیین‌کننده رفتار دولت‌ها هستند، به چالش می‌کشند و به جای آن، چنین استدلال می‌کنند که ایده‌ها و گفتمان، نیروهای اصلی در شکل‌دهی به جهان ما هستند، هرچند در این زمینه ساختارها نیز دارای نقشی حداقلی می‌باشند (Mershaimer, 1994: 40).

در چارچوب مکتب پست‌مدرنیسم، مسئله ساختار- کارگزار، جنبه معنایی و اجتماعی دارد. امانول ادلر معتقد است که در منظر «پست‌مدرن‌ها» و «پساساختارگراها»^۲

1. Emancipation
2. Post-modernists and Post-Structuralists

پارادوکس ساختار- کارگزار به عنوان جفتی متضاد که نمی‌توان یکی را بر دیگری برتری داد، در نظر گرفته می‌شود. از نظر آنها، این چنین جفت‌های متضاد، جنبه تاریخی و گفتمانی داشته، در واقع حاصل ذهن مسلط هستند و از این‌رو نمی‌توان آنها را واقعیت‌های عینی و طبیعی به شمار آورد (Adler, 2005: 101).

آنارشی

از نظر نهادگرایان نئولیبرال، آنارشی (نبود دولت مرکزی در عرصه سیاست جهان) به معنی نبود یک جامعه بین‌المللی هرچند تفکیک‌شده نیست. از این منظر کیوهین و اکسلرود چنین استدلال می‌کنند که «مشخصاً بسیاری از روابط در سطح بین‌المللی ادامه پیدا می‌کنند و به انتظارات ثابت و بادوام درباره نحوه رفتار بازیگران شکل می‌دهند. در عین حال بیان اینکه عرصه سیاست جهان غیر متمرکز است، به این معنی نیست که کاملاً خالی از نهادهاست. در دنیای غیرمتمرکز ممکن است روابط بادوام بین بازیگران در برخی موضوعات برقرار شود، در حالی که در زمینه‌های دیگر چنین نباشد. ممکن است بازیگران در برخی موضوعات از طریق سازمان‌های بین‌المللی به همدیگر عمیقاً مرتبط شوند، اما در زمینه‌های دیگر، رقابت جدی وجود داشته باشد. در واقع برداشت از آنارشی به معنی نبود یک دولت مرکزی باثبات و جهانی محفوظ است، هرچند شکل‌گیری تعاملات و ابزار و امکاناتی که این دست تعاملات به وسیله آنها ایجاد می‌شود، متفاوت خواهد بود» (Axlord & Keohane, 1985: 226-227).

آنارشی به عنوان یک واقعیت عینی و نبود دولت مرکزی در عرصه سیاست جهان، موضوعی است که نئولیبرال‌ها و نئورئالیست‌ها درباره آن اشتراک نظر دارند. نقطه شروع و عزیمت نظریه والتز نیز این است که ساختار نظام بین‌الملل، آنارشیک است و این ساختار، رختارها و فرایندهای موازنه قدرت بازتولید خواهند شد. از نظر وی، تعاملات تحت تأثیر دو فرایند فراگیر رقابت و اجتماعی شدن که نتیجه ساختار آنارشیک هستند، قرار دارند. وی معتقد است که دو فرایند رقابت و اجتماعی شدن، کشورها را ملزم به بازتولید دائم نظام آنارشیک می‌کند (لیتل، ۱۳۸۹: ۳۰۲-۳۰۴).

در معنای اول، آنارشی (نهادگرایی نئولیبرال) به معنی نبود دولت مرکزی برای ضمانت اجرای توافقات میان دولت‌ها و به طور کلی واحدها در سطح بین‌المللی است.

این برداشتی است که کیوهین بر آن تأکید دارد. وی بیان می‌کند که سیاست بین‌الملل در صحنه‌ای در جریان است که دولت مرکزی در آن وجود ندارد و هیچ قدرت مرکزی حاکم بر دولت‌های منفرد وجود ندارد. در چنین شرایطی، دولت‌ها می‌توانند به همدیگر تعهد دهند و معاهده ببندند؛ اما قدرت حاکمی که آنها را تضمین کند و خاطیان را مجازات کند، وجود ندارد. باید توجه کرد که این تعریف از آنارشی، هیچ اشاره‌ای به ابزاری که دولت‌ها برای پیشبرد منافع خود در دست دارند، نمی‌کند. در تعریف دوم از آنارشی به امکاناتی که دولت‌ها در اختیار دارند، توجه می‌شود. آرتور استین^۱ معتقد است که بسیاری از متفکران روابط بین‌الملل از آنارشی برای تبیین «ویژگی‌های کلاسیک سیاست بین‌الملل به عنوان روابط بین واحدهای حاکمی که وابسته و متکی به خودمحموری و آمادگی برای به کارگیری زور هستند» استفاده می‌کنند. در واقع این تعریف دوم، ویژگی و جنبه دیگری از نبود دولت مرکزی را بیان می‌کند و اینکه یکی از ابزارهایی که دولت‌ها در دست دارند، استفاده از زور است (Powell, 1994: 330-331).

از نظر جوزف گریکو، درک متفاوت نئولیبرال‌ها و نئورئالیست‌ها درباره مسئله همکاری از همین جا ریشه می‌گیرد و مشکل به ناهمخوانی تفسیرهای آنها از معنای پایه‌ای اقتدارگرایی بین‌الملل ناشی می‌شود. هرچند هر دو نظریه، اقتدارگرایی بین‌المللی را به معنای نبود یک حکومت مرکزی در سیاست جهان می‌دانند، از نظر نئولیبرال‌ها برخلاف نئورئالیست‌ها، دولت‌ها احتمالاً مایل به همکاری هستند، ولی نبود یک کارگزار بین‌المللی مرکزی برای اجرای پیمان‌ها از یکسو و احتمال تقلب و فریب‌کاری از سوی دیگر، همکاری بین بازیگران را با مشکل مواجه می‌کند (برداشت اول). در طرف مقابل، نئورئالیست‌ها چنین استدلال می‌کنند که در شرایط اقتدارگرایی، مرجع پوشش‌دهنده کلی برای جلوگیری از کاربرد زور و یا تهدید به استفاده از زور برای نابود ساختن و یا به اسارت درآوردن بازیگران وجود ندارد. والتز در این زمینه معتقد است که زور، ضامن اجرایی اول و آخر است. وی معتقد است که در شرایط اقتدارگرایی، جنگ‌ها می‌توانند هر لحظه رخ دهند؛ زیرا چیزی وجود ندارد که مانع آنها بشود (برداشت دوم) (گریکو، ۱۳۸۵: ۳۶۷-۳۶۸).

به طور کلی برخلاف نظریه پردازان نهادگرایی نئولیبرال، از نظر واقع‌گرایان، امکان و چشم‌اندازی برای فائق آمدن بر اقتدارگریزی وجود ندارد. آنها همواره انتظار درگیری میان قدرت‌های رقیب را دارند و برای مشکل جنگ، هیچ راه‌حلی نمی‌شناسند؛ زیرا علت اصلی جنگ از دید آنها، اقتدارگریزی است و حاکمیت منطق رقابت در روابط بین‌الملل است؛ امری که نمی‌توان تأثیرات آن را محدود کرد (چرنوف، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۶).

از نظر بوزان با توجه به آنچه واقعیات تاریخی است، باید نگاه یکسان‌نگاری والتز به آنارشی را کنار گذاشت و به انواع مختلفی از آنارشی با توجه به تفاوت‌های ساختاری واحدهای تشکیل‌دهنده هر نظام داشت. یکی از دلایلی که چنین استدلالی را معتبر می‌کند، توافق بسیار جامع بین تاریخ‌دانان در این زمینه است که تغییرات در ساختار بازیگران تعیین‌کننده عمده تحولات و نقاط عطف در تاریخ جهان بوده است. از این‌رو بوزان معتقد است که با توجه به نوع ترکیب ساختار و کارکردهای متفاوت بازیگران عمده نظام بین‌الملل می‌توان قائل به چهار نوع ساختار آنارشیک بود (Buzan & Little, 1996: 425-431).

با وجود پذیرش آنارشیک بودن سیاست جهان، از نظر سازه‌نگاران در مقایسه با برداشت پوزتیویستی نهادگرایان نئولیبرال، جنبه معنایی آنارشی بر جنبه مادی‌گرایانه آن برتری دارد. ونت چنین استدلال می‌کند که دولت‌ها درباره دوستان و دشمنان خود، رفتارهای متفاوتی را به نمایش می‌گذارند؛ زیرا دشمنان، تهدیدکننده و دوستان این‌چنین نیستند. از نظر او، آنارشی و توزیع قدرت آنچنان که خردگرایان بر آن تأکید می‌زنند، در تبیین این موضوع ناتوان هستند. به عنوان نمونه با وجود وضعیت ساختاری مشابه، موشک‌های انگلستان برای آمریکا، اهمیت متفاوتی نسبت به موشک‌های شوروی دارند. در واقع وی معتقد است که توزیع قدرت همیشه بر محاسبات کشورها تأثیرگذار است. اما اینکه این محاسبات چگونه عمل کنند، تابع فهم بین‌الذهانی، انتظارات و توزیع آگاهی‌ها خواهد بود؛ زیرا این عناصر تعیین‌کننده مفاهیم «خود» و «دیگری»^۱ هستند. در واقع جمله معروف ونت در این زمینه که «آنارشی چیزی است که دولت‌ها از آن می‌فهمند»^۲، بیانگر همین مسئله است (Wendt, 1992: 397). از نظر ونت، بازیگران

1. Ego and Alter

2. Anarchy is what States Make of it

روابط خود با بیگانگان را با «معمای امنیتی»^۱ شروع نمی‌کنند و معمای امنیتی ناشی از آنارشی و یا طبیعت نیست. جف کولتر در این زمینه بیان می‌دارد که «پیکربندی‌های اجتماعی مانند کوه‌ها و جنگل‌ها، عینی نیستند، اما در عین حال همچون یک رؤیا ذهنی نیز نیستند، بلکه سازه‌هایی بین‌الذهانی هستند» (Wendt, 1992: 400-406).

نظریه انتقادی، یکی از اصلی‌ترین منتقدان این ادعای خردگرایان هستند که وضعیت آنارشی، دولت‌ها را مجبور می‌کند که به صورتی مشابه رفتار کنند و از این‌رو جهان را چنین به تصویر بکشند که رقابت، عدم اعتماد و منازعات خشونت‌آمیز، همه‌گیر است (Griffiths, 2014: 154). نظریه‌پردازان مکتب انتقادی استدلال می‌کنند که نظریه‌های خردگرایی علم روابط بین‌الملل (نهادگرایی نئولیبرال و نئورئالیسم) با تأکید بر صحت ادعای وجود آنارشی و ارائه مصداق‌های تاریخی و تجربی، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چه چیزی باعث شده است که این اسطوره در علم روابط بین‌الملل^۲، درست و طبیعی نمایانده شود. انتقادیون، چارچوب تحلیلی خود را از تلاش برای یافتن مصادیق تجربی اسطوره‌های علم روابط بین‌الملل همچون آنارشی، به تلاش برای نشان دادن شیوه سازمان‌دهی عناصری که باعث می‌شوند روایت‌های علم روابط بین‌الملل درباره سیاست بین‌الملل صحیح و درست جلوه‌گر شوند، تغییر می‌دهند. این به این معنی است که ما باید رویکرد سنتی مبتنی بر تلاش برای یافتن واقعیت‌های درست را کنار گذاشته و به این بحث پردازیم که چه چیزی باعث شده است این اسطوره‌ها درست و عینی جلوه کنند (Weber, 2014: 15).

پست‌مدرنیست‌ها ضمن تأکید بر عدم پذیرش آنارشی به عنوان یک واقعیت عینی، تضاد حاکمیت و آنارشی را زیر سؤال می‌برند. نظریه‌پردازان پست‌مدرن با استفاده از شالوده‌شکنی نشان می‌دهند که تضادهای به ظاهر روشن بین دو اصطلاح همچون حاکمیت و آنارشی، نه روشن هستند و نه متضاد. از این‌رو هر نظریه‌ای که مبتنی بر این فرض‌ها باشد، غلط است (Brown, 2011: 2-6). دریدا، چنین رابطه‌ای بین اصطلاحات را به عنوان رابطه‌ای انگلی و ناخالص فاسد ساختاری تعبیر می‌کند و بیان می‌دارد که هیچ اصطلاحی فی‌نفسه خالص، عین خود و کامل نیست، بلکه آنها ساختگی و مصنوعی هستند. اشلی معتقد است که مسئله آنارشی از فقدان یک اقتدار جهانی و مرکزی استنباط می‌شود، نه فقط مفهوم

توخالی‌انارشی. در واقع این مفهوم، توصیفی از روابط بین‌الملل به عنوان سیاست قدرت است. وی با استفاده از روش «قرائت دوگانه» در مکتب پست‌مدرن، نشان می‌دهد که چگونه مسئله آنارشی، مجموعه‌ای از مفروضه‌های سؤال‌برانگیز باقی می‌گذارد. وی به خوبی روشن می‌سازد که مسئله آنارشی فقط با ساختن مفروضه‌هایی مشخص درباره دولت دارای حاکمیت کار می‌کند، اگرچه خود بحث دوگانگی میان حاکمیت و آنارشی قابل دفاع و ابقا نیست (دیوتاک و دردیان، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۳۷).

اشلی معتقد است که دوانگاری مبتنی بر حاکمیت و آنارشی برخلاف ادعای خردگرایان نئولیبرال، یک برساخته است. از نظر او، تنها با تقدم حضور همه‌جانبه حاکمیت در داخل است که می‌توان فضای مرزبندی شده بیرون از حاکمیت را آنارشیک توصیف کرد. به عبارت دیگر اگر اثبات کنیم اولاً تهدید و خشونت مخصوص قلمرو بیرونی نیست، دوماً حاکمیت ملی مستلزم حذف و کنارگذاری بسیاری از گروه‌ها و اقلیت‌ها در داخل است و سوماً ابزار قدرت تنها در دست دولت متمرکز نیست، این تصور نیز فروخواهد ریخت (دانش‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۱۹). کلین با استفاده از تبارشناسی، ضرورت تاریخی دولت‌های جنگ‌آفرین را تبیین کرده و فرض عینی‌گرایانه دولت در نظریه نئولیبرالیسم را به چالش می‌کشد. وی بیان می‌دارد که دولت‌ها برخسونت تکیه می‌کنند تا خود را به عنوان دولت شکل دهند و در این فرایند، تفاوت‌گذاری میان امور داخلی و خارجی را تحمیل کنند. از این‌رو پست‌مدرن‌ها این سؤال را مطرح می‌کنند که اگر حضور همه‌جانبه و حاکمیت کامل دولت‌ها به روشنی دارای تقدم هستی‌شناختی نباشد، چه اتفاقی برای مسئله آنارشی خواهد افتاد (دیوتاک و دردیان، ۱۳۸۹: ۱۳۸).

نهادهای بین‌المللی

مهم‌ترین مشخصه نظریه نهادگرایی نئولیبرال، قائل بودن هویت مستقل و عینی برای نهادهای بین‌المللی در سیاست بین‌الملل است. از نظر آنها، نهادهای بین‌المللی، پدیده‌های درجه دومی نیستند، بلکه آنها مستقل از منابع قدرت و ترجیحات کشورها، نتایج بین‌المللی و رفتار کشورها را تعیین می‌کنند. در یک وضعیت بی‌نظمی که حکومت مرکزی وجود ندارد تا اصول و قواعد رفتاری را اجرا کند، نهادهای بین‌المللی می‌توانند کارگشا باشند. در این زمینه کیوهین و نای معتقدند که تحت شرایط وابستگی

متقابل پیچیده، رژیم‌های بین‌المللی و نهادهای بین‌المللی جهت هدایت روابط بین کشورها شکل می‌گیرند (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۶۹ و ۵۷۷). رژیم‌ها، مجموعه‌ای از مبانی صریح یا ضمنی همچون نرم‌ها، قوانین و فرایندهای تصمیم‌گیری هستند که حول آنها انتظارات بازیگران در زمینه‌ای خاص به هم نزدیک می‌شود. نمونه چنین رژیم‌هایی، سازمان تجارت جهانی و صندوق بین‌المللی پول است (Axelrod & Keohane, 1985: 249-250). رژیم‌ها با کاستن از هزینه‌های تعامل و توزیع برابر اطلاعات درست در سراسر نظام بین‌الملل، همکاری را تسهیل می‌کنند. دولت‌ها چون می‌دانند که اطلاعات بهتری در دست دارند، کمتر نگران اشتباه محاسباتی هستند که می‌تواند موجب شود تا اقدام همیارانه، نتیجه‌ای ناخواسته داشته باشد (چرنوف، ۱۳۸۷: ۱۳۲-۱۳۳).

نهادها می‌توانند سازمان‌ها، آژانس‌های بروکراتیک، پیمان‌ها، موافقت‌نامه‌ها و عملکردهای غیر رسمی باشند که دولت‌ها به عنوان یک امر الزام‌آور، آنها را می‌پذیرند. از این منظر، موازنه قوا نیز یک نهاد است. عوامل تعیین‌کننده اداره بازار جهانی قهوه، پروتکل‌های بازار و منافع تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان و موافقت‌نامه‌های تجاری نیز از جمله مثال‌های بارز نهادهای بین‌المللی هستند (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۴۲۸-۴۲۹). بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، جان راگی^۱ تأکید داشت که تردیدی نیست که سازمان‌ها و نرم‌های چندجانبه، کمک زیادی به حفظ ثبات بین‌المللی کرده‌اند. در واقع چنین نرم‌ها و سازمان‌هایی، نقش مهمی را در مدیریت تغییرات گسترده منطقه‌ای و جهانی در نظام کنونی بر عهده دارند (Ruggie, 1992: 526). با وجود این خود کیوهین و اکسلرود نیز معتقدند که همکاری در سیاست جهانی، سخت است. هیچ حکومت مشترکی برای الزام به رعایت قوانین و اجرای آنها وجود ندارد و در مقایسه با جامعه داخلی، نهادهای بین‌المللی بسیار ضعیف هستند و ثقل و فریب فراگیر است. هرچندگاه همکاری قابل حصول است و سیاست بین‌الملل مساوی با شرایط جنگی نیست، باید این نکته را در نظر داشت که همکاری در موضوعات مختلف و در زمان‌های مختلف، از شرایط متفاوتی برخوردار است (Axelrod & Keohane, 1985: 226).

نظریه پردازان مکتب رئالیسم، جنبه کارکردی مورد نظر نئولیبرال‌ها درباره نهادهای بین‌المللی را به چالش می‌کشند. برخلاف تأکید نهادگرایان نئولیبرال مبنی بر هویت

مستقل سازمان‌های بین‌المللی و توان تأثیرگذاری آنها در دور کردن دولت‌ها از جنگ، رئالیست‌ها معتقدند که سازمان‌های بین‌المللی، نمودی از توزیع قدرت در جهان هستند؛ آنها مبتنی بر محاسبات قدرت‌محور قدرت‌های بزرگ هستند و تأثیر مستقلى بر رفتار دولت‌ها ندارند. از این‌رو متفکران رئالیست بیان می‌دارند که نهادها، دلیل محکمی برای ایجاد و یا حفظ صلح نیستند و اهمیت و میزان تأثیرگذاری آنها، حاشیه‌ای است. جان مرشایمر در این زمینه معتقد است که نظریه‌های امنیت دسته‌جمعی^۱، نظریه انتقادی^۲ و نهادگرایی نئولیبرال دارای مشکلاتی در منطق علی خود هستند و شواهد تاریخی بسیار ضعیفی در اثبات ادعای خود برای تعیین‌کننده بودن نقش سازمان‌های بین‌المللی ارائه می‌دهند. از نظر وی، سازمان‌های بین‌المللی، تأثیر بسیار ضعیفی بر رفتار دولت‌ها دارند (Mershaimer, 1994: 7).

از منظر مکتب رئالیسم، دولت‌ها عوامل اصلی سیاست جهان هستند و این دولت‌ها (دولت‌های قدرتمند) راضی نخواهند شد که با تشکیل نهادهایی که هدفشان به عهده گرفتن نقش‌های تنظیم‌کننده نظام است که پیشتر توسط قدرت‌های بزرگ به اجرا درمی‌آمد، از قدرت خودشان دست بشویند. از نظر آنها، اتحادهای نظامی را می‌توان به معنای موسع کلمه، نهاد دانست؛ ولی آنها، نوع ویژه‌ای از نهاد هستند و با آن نوع نهادهایی که نهادگرایان نئولیبرال برای حل مشکلات جهان پیشنهاد می‌کنند، فرق می‌کنند و کاربرد آنها، بخشی از همان چارچوب بازی با حاصل جمع صفر (دست‌آورد نسبی) محسوب می‌گردد (چرنوف، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

مرشایمر تأکید می‌کند که نهادگرایان نئولیبرال در زمینه همکاری بین‌المللی بر تقلب تأکید می‌کنند و سازمان‌های بین‌المللی را به عنوان راه‌حل مطرح می‌کنند، در حالی که مهم‌ترین مسئله و مشکل در این زمینه، مسئله منافع نسبی است؛ امری که نهادگرایان نئولیبرال با تکیه بر «بازی معمای زندانی»^۳ آن‌را نادیده می‌گیرند و در عوض بر منافع مطلق تأکید می‌کنند. این انتقاد مرشایمر در سال ۱۹۹۳ مورد پذیرش کیوهین قرار گرفت و وی نقد جوزف گریکو را در این زمینه پذیرفت (Mershaimer, 1994: 18-19).

1. Collective Security
2. Critical Theory
3. Prisoner' dilemma Game

این زمینه کنت والتز بیان می‌دارد که مؤثر بودن نهادهای بین‌المللی به حمایت قدرت‌های بزرگ وابسته است (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۴۱۹).

سازهانگاران، دو بعد مادی‌گرایانه و کارکردی نهادها را از نظر نئولیبرال‌ها مورد نقد قرار داده‌اند. از نظر سازهانگاران، نهادها هستی‌های شناختی^۱ محسوب می‌گردند که جدای از نظر بازیگران، نسبت به اینکه جهان چگونه عمل می‌کند، وجود ندارند. این به این معنی است که نهادها، واقعی و عینی نیستند، بلکه به این معنی است که آنها چیزی غیر از اعتقادات نیستند. در این دیدگاه، هویت‌ها و شناخت مشترک جدای از همدیگر وجود ندارد، بلکه به صورت متقابل قوام می‌یابند. از این رو نهادینه کردن، فرایند درونی کردن هویت و منافع جدید است و نه چیزی که خارج از آنها اتفاق می‌افتد و فقط بر رفتارها تأثیر می‌گذارد. اجتماعی کردن، فرایندی شناختی است و نه فقط یک فرایند رفتاری. از این جهت، نهادها ممکن است همکاری‌جویانه و یا منازعه‌آمیز باشند و این نکته‌ای است که در نظریهٔ رژیم‌ها نادیده گرفته می‌شود و نهادها را همکاری‌جویانه فرض می‌کنند (Wendt, 1992: 399).

سازمان‌های بین‌المللی در نظریهٔ انتقادی نیز نقشی محوری دارند؛ زیرا هدف اصلی این نظریه، جایگزینی نرم‌های بنیادین و نظم‌دهنده به نظام بین‌المللی به منظور توقف تفکر و رفتار دولت‌ها بر مبنای اصول رئالیستی است. از منظر نظریهٔ انتقادی، سازمان‌ها نقش مهمی در تغییر محیط دارند. ولی باید به این نکته توجه داشت که در مکتب انتقادی، به لحاظ هستی‌شناختی، جدایی عین از ذهن مطرح نیست و برخلاف نهادگرایان نولیبیرال که برای سازمان‌ها، جنبه عینی و مادی قائل هستند، در چارچوب فکری این مکتب، سازمان‌ها جنبهٔ ایده‌ای و گفتمانی دارند (Mershaimer, 1994: 39). دیدگاه نظریه‌های انتقادی درباره سازمان‌های بین‌المللی منجر به ظهور تفکر انتقادی نوین در این زمینه شده است. با وجود این انتقادیون به روشنی بر این اصل تأکید دارند که سازمان‌های بین‌المللی در خدمت ترکیب‌بندی قدرت مسلط هستند^۲ (Archer, 2001: 169).

در مقایسه با دیگر مکاتب فکری علم روابط بین‌الملل، پست‌مدرن‌ها کمتر به مسئلهٔ سازمان‌های بین‌المللی پرداخته‌اند. با وجود این رهیافت مورد نظر آنها در این زمینه

1. Cognitive Entities
2. Dominant Power Configuration

می‌تواند به پوچ‌گرایی بینجامد. از منظر پست‌مدرن‌ها، اعتقاد علمی از جمله علوم اجتماعی، ریشه در فرهنگ، تاریخ و سیاست دارد و از این‌رو ذهنی هستند و هیچ واقعیتی عینی وجود ندارد. آنها با تأکید بر این برداشت خود، با به آزمون گذاشتن ادعاهای جریان اصلی و مسلط بر روابط بین‌الملل، تلاش دارند تا نشان دهند که این مفاهیم و ادعاها، چقدر وابسته به روابط خاص قدرت هستند. با توجه به مخالفت جدی پست‌مدرن‌ها نسبت به هستی‌شناسی عینی‌گرایانه نئولیبرال‌ها برای دولت‌های دارای حاکمیت، به عنوان مرکز قدرت و پدیده‌ای که پیام‌آور و نماد پیشرفت است، نمی‌توان از پست‌مدرن‌ها، انتظار همراهی و حمایت از سازمان‌های بین‌المللی داشت. با وجود این حتی اگر چنین گرایشی در بین آنها باشد، پست‌مدرن‌ها، آن دسته از سازمان‌های بین‌المللی را ترجیح می‌دهند که تفاوت و تنوع را در سیاست جهانی تقویت می‌کنند؛ آن نوع سازمان‌هایی که جنبه منطقه‌ای دارند و بازتاب‌دهنده فعالیت‌های فردی هستند. در این زمینه گفته می‌شود که میشل فوکو خود عضو ائتلافی از دو مؤسسه غیر دولتی (Medecin du Monde and Terres des Hommes) در اعتراض به بی‌توجهی نسبت به افرادی بود که اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ با قایق^۱ از ویتنام گریخته بودند (Archer, 2001: 169).

نتیجه‌گیری

نظریه نهادگرایی نئولیبرال، یکی از نظریه‌های پوزیتیویستی روابط بین‌الملل محسوب می‌شود که دارای قدرت تبیین بسیار بالایی به‌ویژه در تعاملات میان قدرت‌های بزرگ است. در این مقاله به منظور تبیین واکنش متفکران و مکاتب فکری مختلف در علم روابط بین‌الملل به مفروض‌های هستی‌شناسانه نظریه نهادگرایی نئولیبرال، برداشت مکاتب فکری و متفکران مختلف این مکاتب از مفروض‌های هستی‌شناختی آن از جمله دولت به عنوان بازیگر اصلی و خردگرای روابط بین‌الملل، ساختارگرایی، آنارشی و نهادهای بین‌المللی مقایسه و بررسی شد.

نظریه نهادگرایی نئولیبرال به دلیل هستی‌شناسی اثبات‌گرایانه و ساختارگرایانه خود بسیار به نظریه نئورئالیسم نزدیک است؛ هرچند این دو نظریه در برداشت از آنارشی و در نتیجه تأکید بر منافع مطلق/نسبی و میزان تأثیرگذاری نهادهای بین‌المللی بر رفتار

دولت‌ها با همدیگر تفاوت دارند. از این‌رو عمده‌ترین انتقادهای موجود درباره ابعاد هستی‌شناختی نظریه نئورئالیسم، متوجه نظریه نهادگرایی نئولیبرال نیز می‌شود. به طور کلی سه نوع انتقاد از نهادگرایی نئولیبرال صورت می‌گیرد. دسته‌ای مانند نظریه صلح دموکراتیک و نظریه‌های سیاست خارجی که به لحاظ هستی‌شناسی فلسفی بیشتر مفروض‌های این نظریه را به غیر از رویکرد ساختارگرایی آن که نقش تعیین‌کننده کارگزار را نادیده می‌گیرد، می‌پذیرند. دسته‌ای دیگر، رویکرد ساختارگرایانه آن را می‌پذیرند، اما نگاه عینی و اثبات‌گرایانه آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند که از جمله می‌توان به ونت و والرشتین اشاره کرد. دسته سوم، ضمن برساخته و اجتماعی دانستن مفروضات فلسفی نهادگرایی نئولیبرال، ماهیت وجودی پوزیتیویستی و طرفدار حفظ وضع موجود آنها را زیر سؤال برده، در جهت تغییر آنها و حرکت به سوی وضعیت مطلوب که همان رهایی بشر است، تلاش می‌کنند که مهم‌ترین آنها، انتقادیون و پست‌مدرن‌ها هستند.

نکته قابل توجهی که در زمینه هستی‌شناسی نئولیبرالیسم به‌ویژه از سوی نظریه‌های اجتماعی روابط بین‌الملل مطرح می‌شود، تأکید بر عینی بودن و رویکرد فراتاریخی - فرازمانی این نظریه در تبیین تحولات بین‌المللی است که منجر به بینشی ایستا و محافظه‌کارانه نسبت به معادلات موجود در روابط بین‌الملل می‌شود. این در حالی است که هرچند می‌توان وجود جوامع و نهادهای بین‌المللی را به عنوان یک واقعیت بیرونی پذیرفت، یک بررسی اجمالی تاریخی در این زمینه بیانگر این مهم است که تاریخ بشر بیانگر وجود واحدهای سیاسی متنوع با کارکردهای متفاوت بوده است که توسط خود بشر و در طول زمان ساخته شده، تکوین یافته، اصلاح شده و یا به طور کلی کنار گذاشته شده است. از این جهت می‌توان گفت که مهم‌ترین انتقاد به هستی‌شناسی مورد نظر نهادگرایان نئولیبرال را می‌توان متوجه بعد فرازمانی و فرامکانی دانستن مفروض‌های مورد نظر آن دانست.

پی‌نوشت

1. Anarchy and the Limits of Cooperation: A realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism, International Organization, 1988.
2. David A. Baldwin (1993) Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary

Debate. New York: Columbia University Press.

۳. با توجه به اینکه مفروضه خردگرایی، ارتباط تنگاتنگی با مفروضه دولت‌محوری دارد، این مفروض در چارچوب مفروض دولت‌محوری مورد بحث قرار می‌گیرد.

4. Organizing Principles, Functional Differentiation of Units and Distribution of Power.

منابع

- بیلیس، جان و آدام اسمیت (۱۳۸۳) جهانی شدن سیاست، روابط بین‌الملل در عصر نوین، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی، جلد اول، تهران، ابرار معاصر.
- چرنوف، فرد (۱۳۸۷) نظریه و زبَر نظریه در روابط بین‌الملل، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی.
- دانش‌نیا، فرهاد (۱۳۸۷) «مناظره چهارم، گسست پارادایمیک در حوزه نظری روابط بین‌الملل»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، شماره دوم، صص ۹۷-۱۲۴.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۷۷) «نظریه نهادگرایی نولیبرال و همکاری‌های بین‌المللی»، مجله سیاست خارجی، سال دوازدهم، شماره سوم، صص ۵۶۷-۵۸۸.
- دیویتاک، ریچارد و جیمز دردریان (۱۳۸۹) نظریه انتقادی، پست‌مدرنیسم، نظریه مجازی، ترجمه حسین سلیمی، تهران، گام نو.
- گریکو، جوزف (۱۳۸۵) آتارشی و محدودیت‌های همکاری، نقدی رئالیستی از جدیدترین نهادگرایی نولیبرال، جامعه و همکاری لینک لیتر، ترجمه بهرام مستقیمی، تهران، وزارت امور خارجه.
- گریفیس، مارتین (۱۳۹۱) نظریه‌های روابط بین‌الملل برای سده بیستم، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی.
- لیتل، ریچارد (۱۳۸۹) تحول در نظریه‌های موازنه قدرت، ترجمه غلامعلی چگنی‌زاده، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۳) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.

- Adler, Emanuel (2005) "Communitarian International Relations, The Epistemic Foundations of International Relations", Abingdon, Rutledge.
- Archer, Clive (2001) "International Organizations", Third Edition, London, Rutledge.
- Ashley, Richard.K. (1984) "The Poverty of Neorealism", International Organization, Vol.38, NO.2, PP.225-286.
- Axelrod, Robert and Robert Keohane (1985) "Achieving Cooperation under Anarchy, Strategies and Institutions", World Politics, Vol.38, No.1, PP.226-254.
- Barkin, J.Samuel (2010) "Realist Constructivism, Rethinking International Relation Theory", Cambridge, Cambridge University Press.
- Baylis, John and Stive Smith (2005) "The Globalization of World Politics", Oxford, Oxford University Press.
- Baylis, John, Stive Smith and Patrica Owens (2013) "The Globalization of World Politics, an Introduction to International Relations", Oxford, OUP Oxford.
- Blau, Adrian (2020) "Defending Instrumental Rationality against Critical Theorists", Political Research Quarterly, Available at, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1065912920958492>.
- Brown, Chris and Kirsten Ainely (2009) "Understanding International Relations",

- New York, Palgrave Macmillan.
- Brown, Vernon (2011) "The Relativist Critique of Positivist IR Theory", Cardiff University, Available at <http://www.e-ir.info/2011/02/27/the-reflectivist-critique-of-positivist-ir-theory>.
- Buzan, Barry and Richard Little (1996) "Conceptualizing Anarchy, Structural Realism Meets World History", *European Journal of International Relations*, Vol.2, No.4, PP. 403-438.
- Cox, Robert (1981) "Social forces, States, and World Order", *Millennium*, Vol.10, No.2, PP.126-155.
- Griffiths, Martin (2014) "Encyclopedia of International Relation and Global Politics", New York, Rutledge.
- Haugaard, Mark and Howar H.Lentner (2006) "Hegemony and Power, Consensus and Coercive in Contemporary Politics", Oxford, Lexington BOOKS.
- Kegley, Charles, Shannon Blanton (2014-2015) "World Politics, Trend and Transformation", Boston, Cengage Learning.
- Kratochwil, Friedrich (2008) "Approaches and Methodologies in the Social Science", Cambridge, Cambridge University Press.
- Mearsheimer, John (1994-1995) "False Promise of international Institutions", *International Security*, Vol.19, No.3, PP.5-49.
- (2009) "Reckless States and Realism". *International Relations*, Vol. 23 (2), 241-256.
- Powell, Robert (1994) "Neorealism and Neoliberalism", *International Organization*, Vol.48, No.2, PP.313-344.
- Reus-Smit, Chris (2008) "Constructivism", Typeset by Spi, Delhi, PP.398-316, PDF. It is Available at http://faculty.wcas.northwestern.edu/~ihu355/home_files/17-Smit-Snidal.Pdf.
- Ruggie, Gohn (1992) "Multilateralism, The Anatomy of Institution", *International Organization*, Vol.46, No.3, PP.561-598.
- Shadunts, Alen (2016) "the Rational Actor Assumption in Structural Realism". *E-International Relations*. Available at <https://www.e-ir.info/2016/10/28/the-rational-actor-assumption-in-structural-realism>.
- Smith, Stive (1999) "The New Approaches to IR Theories", Oxford, Oxford University Press.
- Weber, Cynthia (2014) "International Relation Theory, A Critical Introduction", New York, Rutledge.
- Wendt, Alexander (1992) "Anarchy is What State make of it, The Social Construction of Power Politics", *International Organization*, Vol.46, No.2, PP.391-425.
- Young Choi, Ji (2015) "Rationality, norms and identity in international relations". *International Politics*, Vol. 52, 1, 110-127.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۷۴-۵۷
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱
نوع مقاله: پژوهشی

هم‌سنجی مؤلفه‌های دموکراسی با شاخص‌های حکمرانی خوب در پرتو حقوق بین‌الملل

* اکبر ساوری
** سمانه رحمتی‌فر
*** شهرام زر نشان

چکیده

هدف از پژوهش حاضر، تبیین مؤلفه‌های حکمرانی خوب به عنوان شاخص‌های اصول دموکراسی به قصد پایان دادن به تشتت آرا در فهم دموکراسی از منظر رویه عملی حقوق بین‌الملل است. حکمرانی خوب، یکی از تجویزات نهادهای بین‌المللی برای نظام‌های ملی و دموکراسی، یکی از آمال دیرین اجتماعی ملت‌هاست. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تبارشناسانه است؛ به این ترتیب که پس از توصیف دموکراسی و حکمرانی خوب، با لحاظ تاریخ این دو در حقوق بین‌الملل، از طریق روش مقایسه تطبیقی، مؤلفه‌های حکمرانی خوب به عنوان اصول دموکراسی سنجیده می‌شود. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که مؤلفه‌های حکمرانی خوب، قابلیت تبدیل شدن به شاخص‌های اصول دموکراسی را دارد و با عینیت بخشیدن به دموکراسی، سنجش میزان مشروعیت دموکراتیک دولت‌ها از منظر حقوق بین‌الملل را ممکن می‌سازد؛ به نحوی که از حیث حقوق بین‌الملل دولت مشروع، دولت دموکراتیک است و دموکراسی به معنای غلبه حکمرانی خوب بر تمام مناسبات شهروندان و دولت است.

واژه‌های کلیدی: حقوق بشر بین‌الملل، مشارکت، شفافیت، نظارت همگانی و حاکمیت قانون.

* دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
Akbarsavari@gmail.com
** نویسنده مسئول: استادیار گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
s.rahmatifar@gmail.com
szarneshan@yahoo.com
*** دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران



مقدمه

حقوق بین‌الملل به صورت موازی، دو نظام ارزشی را برای نحوه جریان قدرت درون کشورها توصیه و حتی فراتر از آن تجویز می‌کند: دموکراسی و حکمرانی خوب. توضیح اینکه در دورانی، شناسایی حکومت مشروع، صرفاً بر تئوری قدرت حاکم مبتنی بود. در فرایند انسانی شدن حقوق بین‌الملل، برخی از ارزش‌های بنیادین بشری وارد سطح بین‌المللی شده و با پررنگ شدن منزلت فرد انسانی، نوعی انعطاف در اصول دولت‌محور حقوق بین‌الملل ایجاد شده است. به نحوی که زمان عبور از این گزاره فرارسیده است که صرف اعمال قدرت حاکمانه در عرصه داخلی، گروهی را واجد حق شناسایی به عنوان دولت مشروع در عرصه بین‌المللی می‌کند. اکنون حکومت، اقتدار عالی خود را می‌باید نه بر اساس احتجاجات، ایدئولوژی یا نظر شخصی مقامات، بلکه در چارچوب هنجارهای مشروع بین‌المللی مشروط کند (Waldron, 2017: 1-6). اکنون زمان طرح این پرسش است که گروه حاکم، چگونه و با لحاظ چه اصولی، اعمال قدرت می‌کند. وجود نظام سیاسی دموکراتیک و لزوم اعمال حکمرانی خوب، از جمله این اصول ارزشی است. هدف پژوهش حاضر، برقراری پیوند میان دو تجویز به ظاهر موازی حقوق بین‌الملل، برای نظامات سیاسی داخلی، یعنی دموکراسی و حکمرانی خوب است. اهداف فرعی عبارتند از توصیف دموکراسی و اصول آن از منظر حقوق بین‌الملل؛ توصیف حکمرانی خوب و مؤلفه‌های آن از منظر حقوق بین‌الملل؛ بررسی تبارشناسانه سیر تاریخی ورود دموکراسی به حقوق بین‌الملل تا ایجاد حکمرانی خوب توسط حقوق بین‌الملل.

پرسش اصلی پژوهش این است که آیا مؤلفه‌های حکمرانی خوب، قابلیت نشستن در موقعیت شاخص‌های اصول دموکراسی را دارند؟ پرسش‌های فرعی عبارتند از اینکه دموکراسی از منظر حقوق بین‌الملل چیست؟ منظور از حکمرانی خوب و مؤلفه‌هایش در حقوق بین‌الملل چیست؟ به لحاظ تاریخی، اسناد بین‌المللی چگونه در پرتو تأثیرپذیری از موازین حقوق بشری از دموکراسی به سمت حکمرانی خوب عزیمت کرده‌اند؟ فرضیه پژوهش این است که به‌رغم استقلال تاریخی دموکراسی، حقوق بشر و حکمرانی خوب و هرچند هر یک از این سه نهاد ارزشی بنا بر کارکرد و فلسفه متفاوتی ایجاد شده‌اند، اکنون در پیوند وثیقی با یکدیگر قرار دارند؛ به نحوی که حکمرانی خوب با قرار گرفتن در موضع شاخص اصول دموکراسی، رعایت حقوق بشر را تضمین می‌کند.

روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. به این ترتیب که دموکراسی و حکمرانی خوب و اوصاف و اجزای هر یک با تکیه بر پیشینه پژوهش و با رویکردی تبارشناسانه، توصیف و رابطه این دو از طریق مطالعه تطبیقی، تحلیل می‌شود.

مفهوم‌سازی و ادبیات پژوهش

سابقه نقض حقوق بشر در انواع دیکتاتوری‌ها نشان داده که نوع نظام سیاسی در هر کشوری کاملاً با میزان حقوق بشری که شهروندان از آن بهره‌مندند، ارتباط دارد (Bollen, 1980: 370). اساسنامه شورای اروپا، منشور بوگوتا (مصوب ۱۹۴۸ سند مؤسس سازمان کشورهای آمریکایی) و منشور دموکراتیک سازمان کشورهای آمریکایی به عناصر اصلی دموکراسی پرداخته‌اند. در این قسمت، دو مفهوم اصلی پژوهش یعنی دموکراسی و حکمرانی خوب، با رویکرد عملیاتی و از منظر حقوق بین‌الملل بازتعریف می‌شود.

تطور اصول دموکراسی در حقوق بین‌الملل

در یونان باستان، دموکراسی اجمالاً به این معناست که دولت از طریق نمایندگان منتخب مردم شکل می‌گیرد. در عصر مدرن، پیشینه دموکراسی به انقلاب‌های مردمی فرانسه و آمریکا برمی‌گردد و تنها در صورتی می‌توان یک نظام سیاسی را دموکراتیک خواند که دولتی به طور مسالمت‌آمیز، با تصمیم اکثریت جامعه و با انتخابات آزاد و منصفانه، جایگزین دولت جدید گردد (Joseph, 2001: 1011). بنابراین دموکراسی، حکومتی تعریف شده است که در آن خواست و اراده اکثریت شهروندان اعمال می‌شود (مارتین لیپست، ۱۳۸۳: ۷۰۰). اما پرسش اساسی این است که در یک دموکراسی، تا کجا می‌توان خواست‌های اقلیت جامعه را نادیده گرفت.

با تکرار تجربه فرانسه و آمریکا در دیگر سرزمین‌ها و ورود اشکال متنوع دموکراسی به قوانین اساسی، دموکراسی به متداول‌ترین شکل حکومت در جهان تبدیل شده‌است؛ تا جایی که در جامعه جهانی، دیگر مسئله این نیست که کدام سیستم سیاسی مناسب/خوب است؛ دولت به صورت پیشینی، دولت دموکراتیک است و تنها مسئله، سطح دموکراسی و میزان تعمیق آن در یک کشور است. از این‌رو پروژه دموکراسی‌سازی^۱ به‌عنوان گذار به عصر تمدن در نظر گرفته می‌شود و هر جامعه‌ای باید

تلاش کند در میان سایر گزینه‌های اداره سیاسی حکومت به آن دست یابد (Owolabi, 2003: 432). منظور از دموکراسی‌سازی، فرایندی است که جامعه‌ای بازتر، مشارکتی‌تر با اقتدارگرایی کمتر ایجاد می‌کند (Ehm&Walter, 2015: 56)؛ یعنی فرایند تدریجی گذر از نظام سیاسی غیردموکراتیک به دموکراتیک است که سه مرحله را در برمی‌گیرد: شکست رژیم اقتدارگرا، گذار به دموکراسی و تحکیم و تثبیت آن. فروپاشی رژیم‌های کمونیستی بر اثر فشار مردم، آشکار ساخت که دموکراسی در امتداد حقوق بشر، هدف جهان‌شمول حقوق بین‌الملل و شکل ایده‌آل حکومت ملی است.

دموکراسی به‌عنوان تنها راه اخلاقی و مشروعی که از طریق آن می‌توان جامعه را اداره کرد، شناخته می‌شود. فرسایش اصل سرزمینی بودن، حاکمیت و استقلال دولت-ملت، رشد و گسترش ارزش‌های جهان‌شمول، جهانی شدن روندهای اقتصادی، تجاری و فرهنگی، دولت‌های جدید را ناگزیر از پذیرش حضور و نقش‌آفرینی نیروها و بازیگران فراملی ساخته است. در جهانی که هابرماس از آن به‌عنوان منظومه پساملی یاد می‌کند، دموکراسی در حال خروج از محدوده تنگ سرزمینی و تبدیل شدن به یک اصل عام و جهان‌شمول است (انصاری، ۱۳۸۴: ۷۵). پیدایش مفاهیمی چون شهروند جهانی، دموکراسی جهانی و یا به تعبیر گیدنز و دیوید هلد، دموکراسی جهان‌میهنی، حکایت از حساسیت جهانی نسبت به دموکراسی دارد؛ تا جایی که امروز سازوکارهای تصمیم‌گیری در خود حقوق بین‌الملل نیز با معیار دموکراسی سنجیده می‌شود.

اساسنامه شورای اروپا در دیباچه خود به بیان عناصر سازنده دموکراسی می‌پردازد: «این سند، بر حمایت دولت‌ها از ارزش‌های اخلاقی و معنوی به‌عنوان میراث مشترک مردمانشان و منبع حقیقی آزادی افراد، آزادی سیاسی و حاکمیت قانون تأکید می‌کند؛ یعنی آن دسته از اصولی که بنیان هر دموکراسی حقیقی را تشکیل می‌دهد» (Council of Europe, 1949). منشور بوگوتا مصوب ۱۹۴۸، سند مؤسس سازمان کشورهای آمریکایی است. این منشور در دیباچه خود مقرر می‌دارد که «دموکراسی نمایندگی، شرط ضروری برای ثبات، صلح و توسعه منطقه است» و «ارتقا، ترویج و استحکام دموکراسی نمایندگی با رعایت اصل عدم مداخله»، یکی از اهداف این سازمان است (ر.ک:

سند مهم دیگر، منشور دموکراتیک سازمان کشورهای آمریکایی است که در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به تصویب رسید. این سند، عناصر اصلی دموکراسی را تعریف نموده، اصول راهنمایی را برای پاسخگویی مؤثر در مواقعی که دموکراسی در خطر است، ارائه می‌کند و چارچوبی عملیاتی جهت اقدام دسته‌جمعی اعضا در مواقعی که دموکراسی با چالش‌های جدی در منطقه مواجه باشد، معین می‌کند. از جمله، مطابق ماده ۲۱ این منشور، در صورتی که از طریق راه‌کارهای دیپلماتیک، اعاده دموکراسی ممکن نباشد، با رأی دو سوم کشورهای عضو، بلافاصله حق عضویت کشور مورد نظر در سازمان معلق می‌شود؛ با این شرط که کشور یادشده به تعهدات سازمان از جمله تعهدات حقوق بشری پایبند بماند (ر.ک: General Assembly of the organization of American States, 2001).

در حوزه آفریقا، منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم مصوب ۱۹۸۱ نیز اعلام می‌دارد که شهروندان، دارای حق مشارکت مستقیم یا غیر مستقیم از طریق نمایندگان انتخابی هستند (Organization of African Unity, 1981: 13). دبیرکل سازمان ملل متحد در روز دریافت جایزه صلح نوبل در اول دسامبر ۲۰۰۱، ترویج دموکراسی را در زمره اولویت‌های کاری خود در قرن ۲۱ قرار داد. او اظهار داشت که منشور با اشاره به «ما مردم ملل متحد»، سازمان ملل متحد راه‌های ارتقای «حکمرانی بهتر، مشروع و دموکراتیک» که شکوفایی هر فرد و رونق هر ملت را میسر می‌سازد، هموار کرده است (ر.ک: Annan, 2001). مجمع سران دولت‌ها در مراسم شروع به کار اتحادیه آفریقا در ۲۰۰۲ نیز اعلامیه اصول حاکم بر انتخابات دموکراتیک در آفریقا را به تصویب رساندند. این اعلامیه از منظر نقش رو به رشد اتحادیه درباره نظارت بر انتخابات بر نیاز به تقویت تلاش‌های سازمانی برای ارتقای فرایند دموکراسی‌سازی در آفریقا تأکید می‌کند (ر.ک: African Union, 2002).

در حال حاضر به لحاظ دستاوردهای حقوق بشر بین‌الملل، دموکراسی به حکومت اکثریت با لحاظ حقوق اقلیت تعریف می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، دموکراسی عبارت است از آیین تصمیم‌گیری جمعی مبتنی بر اکثریت عددی در گروهی که در آن همه اعضا از حق و امکان برابر در بیان عقیده و شنیده شدن برخوردار هستند.

حکمرانی خوب و مؤلفه‌های آن از منظر حقوق بین‌الملل

حکمرانی خوب محصول توسعه حقوق بین‌الملل است. با توسعه حقوق بین‌الملل، از حاکمیت دولت‌ها کاسته شد و دولت‌ها در بعضی موارد به نفع نظم بین‌المللی، برخی

محدودیت‌ها را نسبت به حاکمیتشان پذیرفتند (موسوی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۹۷). به دیگر سخن، موضوعیت یافتن فرد انسانی در قالب حمایت از حقوق ذاتی‌اش منجر به ظهور رهیافت‌های جدید در جهت تکوین نظم حقوقی شده است که یکی از پایه‌های اساسی آن، قائل شدن به مسئولیت‌های جدید برای دولت‌هاست (نقیبی مفرد، ۱۳۹۵: ۱۰۴).

از نظر واژه‌شناسی، حکمرانی به واژه یونانی Kubernan به معنی هدایت کردن یا اداره کردن برمی‌گردد و توسط افلاطون در رابطه با چگونگی طراحی نظام حکومت استفاده شده است. این اصطلاح یونانی ریشه لغت Gubenare در لاتین قرون وسطی بود که بر همان مفاهیم هدایت کردن، قانون‌گذاری یا راندن دلالت می‌کند. این اصطلاح در فرهنگ آکسفورد، مترادف با واژه حکومت^۱ استفاده شده است. در اینجا، حکمرانی عمل، روش یا وظیفه حکم راندن یا اداره است. حکم راندن به معنی حکم‌فرمایی یا کنترل کردن با استفاده از اختیارات ناشی از در حکومت بودن است (همان، ۱۳۸۹: ۹۹). واژه حکمرانی خوب را اولین بار ویلیام سون در سال ۱۹۷۹ در ادبیات اقتصادی به کار برد (Kjaer, 2004: 123).

مؤلفه‌های اصلی تعریف حکمرانی خوب در اسنادی که بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول منتشر کرده، آمده است. به علاوه معاهده فی‌مابین اتحادیه اروپا و کشورهای آفریقایی حوزه دریایی کارائیب و اقیانوس آرام، معروف به موافقت‌نامه کوتونو^۲، چنین مقرر کرده است: «در محدوده یک محیط سیاسی که از حقوق بشر، اصول دموکراتیک و حاکمیت قانون حمایت می‌شود، حکمرانی خوب به معنای مدیریت شفاف و پاسخگوی منابع انسانی، طبیعی، اقتصادی و مالی به منظور توسعه منصفانه و پایدار است. این مفهوم متضمن تصمیم‌سازی شفاف در سطح مقامات صلاحیت‌دار حکومتی، نهادهای شفاف و پاسخگو، حاکمیت قانون در مدیریت و توزیع منابع و انجام اقدامات مؤثر با هدف مبارزه با فساد است» (Dolzer and Schreuer, 2008: 10). برنامه توسعه سازمان ملل متحد، حکمرانی خوب را کوششی جهت تحقق حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت‌پذیری، برابری، کارایی، اثربخشی، پاسخگویی و دیدگاه راهبری در اعمال اقتدار سیاسی، اقتصادی و اداری تعریف می‌کند (Punyaratabandhu, 2004: 3). خلاصه‌وار تعریف مؤلفه‌های مورد اجماع به ترتیب زیر است:

1. Government
2. Cotonou Agreement

مشارکت‌پذیری: مشارکت در معنای وسیع، کنش افراد در زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه است. در ۱۹۸۹، کمیته همکاری سازمان همکاری و توسعه اقتصادی، به منظور ترویج حکمرانی خوب به تدوین سیاست‌های ناظر بر مشارکت عمومی پرداخت و توسعه سیاسی، اصلاح سازوکارهای حکومتی و تقویت فرایندهای دموکراتیک و احترام به حقوق بشر را به عنوان شاخص‌های مشارکت به رسمیت شناخت. این نهاد همچنین استفاده مؤثر از سازمان‌های محلی و خودمختار، سازمان‌های حکومتی و بخش خصوصی را به عنوان راه‌های تحقق اصل مشارکت مورد توجه ویژه قرارداد (رحمتی‌فر، ۱۳۹۴: ۲۰۴).

حاکمیت قانون: وضعیت اداره امور در شرایطی است که نظام حقوقی وجود دارد و اعمال می‌شود و در معنای ساده‌تر یعنی دولت با قانون حکومت کند و قانون بر دولت حکومت کند. در گزارش دبیرکل ملل متحد در ۲۰۰۴، تعریف جامعی از این اصل ارائه شد: «حاکمیت قانون از اصول حکمرانی است و به موجب آن تمام مردم، نهادها و مؤسسات از عمومی و خصوصی و از جمله خود دولت، در برابر قوانینی که علناً منتشر، برابانه اجرا و به طور مستقل قضاوت می‌شوند، پاسخگو هستند. این قوانین قواعد و معیارهای حقوق بشر بین‌الملل را دربرمی‌گیرند. حاکمیت قانون همچنین مستلزم سازوکارهایی است که اصول برتری قانون، برابری در برابر قانون، عدالت در اجرای قانون، تفکیک قوا، مشارکت در تصمیم‌گیری، امنیت حقوقی، پرهیز از خودسری و شفافیت حقوقی و رویه‌ای را تضمین کند» (Secretary-General, 2004: 6). بنابراین حاکمیت قانون اجزا/شاخص‌هایی دارد شامل: وجود نظام تفکیک قوا و دموکراسی مشارکتی، برتری قانون بر دیگر دستورات هنجاری، انتشار قانون، برابری در محتوا و اجرای قانون، عدم مغایرت قانون با حقوق بشر، ثبات نسبی قوانین و نظارت قضایی بر تضمین همه این موارد.

پاسخ‌گویی: شکلی از مسئولیت است که به موجب آن، متعهد مورد اعتماد عموم، موظف به ارائه و گزارش کلیه فعالیت‌ها و وظایفی است که به او محول شده‌است. تصمیم‌گیرنده‌گان حکومت، بخش‌های خصوصی و نهادهای عمومی موظف به پاسخگویی به شهروندان و نهادهای مربوط هستند. پاسخگویی اساساً نقش مهمی در ایجاد فرایندهای حکمرانی خوب دارد و به عنوان یکی از ابزار بهبود اعتماد عمومی به عملکرد دولت شناخته می‌شود (Khotami, 2017: 30).

شفافیت: تصمیم‌سازی و اجرای تصمیم، تابع قواعد و مقررات باشد؛ اطلاعات آزادانه و مستقیم در دسترس ذی‌نفعان قرار گیرد؛ به علاوه اطلاعات به میزان کافی تولید، ارائه و از طریق رسانه‌های همگانی به شکل قابل درک عرضه شود (ر.ک: UNESCAP, 2009).

وفاق‌گرایی: در سازمان‌های بین‌المللی، وفاق یا کانسنسوس، یکی از روش‌های تصمیم‌گیری به عنوان جایگزین رأی‌گیری است. وفاق به دنبال میانجی‌گری میان منافع مختلف برای رسیدن به همگرایی است و تلاش می‌کند بهترین و بیشترین منفعت برای کل جامعه و راه رسیدن به آن را شناسایی کند. چون لازمه حکمرانی خوب، برنامه گسترده و درازمدت برای توسعه انسانی و تحقق اهداف آن است (ر.ک: UNESCAP, 2009).

تاریخچه: از دموکراسی تا حکمرانی خوب

آمار دموکراسی از زمان ورودش به سپهر عمومی در دوران جدید تاکنون، در مجموع سیر صعودی داشته است. برای مثال در آفریقا، سهم کشورهای دموکراتیک از ۲۵ درصد در ۱۹۷۶ به ۴۵ درصد در ۱۹۹۰ و ۶۸ درصد در ۱۹۹۲ افزایش یافت و هنوز هم رو به افزایش است. همین سیر در مجموع صعودی، در آمریکای لاتین هم قابل مشاهده است (Hurd, 1990: 4). البته نقش ترویجی اتحادیه آفریقا در این باره انکارناپذیر است.

در کشورهایی که در برابر روند دموکراسی مقاومت وجود دارند، فشارهای مستقیم و غیر مستقیم بین‌المللی به منظور تغییر روش رژیم‌های حاکم اعمال می‌شود. اکثر کشورهای غربی، بسیاری از بنگاه‌های بین‌المللی توسعه، سازمان‌های بین‌الدول و گروه‌های منطقه‌ای نیز این سیاست کلی را برگزیده‌اند. از جمله می‌توان از اتحادیه اروپا، جامعه کشورهای مشترک‌المنافع، سازمان توسعه و همکاری‌های اقتصادی و سازمان وحدت آفریقا نام برد (Leftwich, 1993: 611). همه این کشورها و نهادها به سودمندی دموکراسی عقیده دارند و اکثراً با این نظر اس.ام. لیپست موافق هستند: «دموکراسی فقط یکی از راه‌ها یا حتی بهترین راهی نیست که گروه‌های مختلف می‌توانند از طریق آن به اهداف خود دست یابند یا جامعه مطلوب را دنبال کنند، بلکه دموکراسی خود تحقق جامعه مطلوب است» (Lipset, 1960: 404).

به‌رغم این، دموکراسی الزاماً به تقویت حقوق بشر منجر نشده‌است و در گزارش‌های همین نهادهای مروج دموکراسی، موارد متعددی از نقض حقوق بشر در ساحت

دولت‌های دموکراتیک دیده می‌شود. در پاسخ به این پرسش که چرا دموکراسی به تقویت حقوق بشر نینجامید، بانک جهانی طی گزارش ۱۹۸۹ خود اعلام کرد که بحران‌های اقتصادی در آفریقا که خودبه‌خود به بحران حقوق بشری دامن می‌زند، ناشی از بحران حکمرانی است (ر.ک: World Bank, 1989). به‌ویژه دموکراسی‌هایی که پس از سقوط دیکتاتوری‌های ریشه‌دار روی کارآمده‌اند، با فساد اداری و سیاسی مواجه هستند. نتیجه مستقیم فساد در نظام حکومتی، به خطر افتادن استقلال قضایی است. ضعف استقلال قضایی، زمینه اجرای حقوق بشر را از میان می‌برد (گرچی و رحمتی‌فر، ۱۳۹۶: ۳۲-۳۳). فلسفه ایجاد و توصیه حکمرانی خوب در حقوق بین‌الملل، مبارزه با فساد است. به این ترتیب بهبود حکمرانی و توانمندسازی دولت در کانون سیاست‌گذاری‌های بانک جهانی قرار گرفت و بانک جهانی، اولین نهاد مهم اعطاکننده کمک بود که حکمرانی خوب و دموکراسی را شرط اعطای وام به کشورهای در حال توسعه قرار داد.

به لحاظ نظری، محققان و مؤسسات مالی بین‌المللی شبیه بانک جهانی، ارتباط معناداری میان دموکراسی، حقوق بشر و حکمرانی خوب برقرار کردند (Oluwole, 2003: 420) و دموکراسی، الگویی شد که اصول مبنایی حکمرانی خوب را مشخص می‌نماید. این اصول به‌عنوان تمییز حکمرانی خوب و بد استفاده می‌شود؛ یعنی دموکراسی مشخص می‌کند که چه حکومتی مشروعیت دارد و چه افرادی شایستگی اعمال قدرت (نمایندگان منتخب) و چگونگی کسب اقتدار (انتخابات آزاد و عادلانه) را دارند و حکمرانی خوب درباره چگونگی اعمال قدرت ذاتاً مشروع است. از این‌رو حکمرانی خوب براساس پایه‌های فلسفی دموکراسی و نظریه‌های دموکراسی شکل گرفت (Ogundiya, 2010: 204). اما مشکل اینجاست که دموکراسی در ذات خود مبهم و محل بحث است. در مجموع می‌توان اهدافی را برای حکمرانی خوب در این ارتباط برشمرد؛ حکمرانی خوب باعث افزایش شفافیت، پاسخگویی و توسعه مشارکت می‌شود و گفتمان جدیدی در بحث احترام به حقوق بشر و حاکمیت قانون به وجود می‌آورد (امامی و شاکری، ۱۳۹۶: ۳۱-۳۲). به بیان دیگر حکمرانی خوب، همان توسعه حق‌بنیاد و انسان‌محور است (همان: ۴۶).

کوفی عنان، دبیرکل اسبق سازمان ملل، حکمرانی خوب را چنین تعریف می‌کند: «حکمرانی خوب، تضمین احترام به حقوق انسانی و حاکمیت قانون، تقویت دموکراسی،

ارتقای شفافیت و ظرفیت اداره عمومی می‌باشد» (حیدریان و توسلی، ۱۳۹۷: ۴۱۳).

به این ترتیب حکمرانی خوب به عنوان حلقه واسطه، وارد رابطه دموکراسی و حقوق بشر شد و اسناد بین‌المللی نیز این ارتباط را به رسمیت شناختند. برای مثال اعلامیه هزاره از طریق ساخت مفهوم حکمرانی دموکراتیک، ارتباط نظری و تجربی بین دموکراسی و حکمرانی خوب ایجاد می‌کند. شرایط دموکراتیک بودن حکمرانی از منظر اعلامیه هزاره، پاسخگو بودن اجزا و نهادهای سیستم نسبت به بازیگران، شفافیت تصمیم‌گیری‌ها، تضمین امنیت و شرایط مشارکت، احترام به حقوق بشر و کارایی در مدیریت عمومی است. نمونه دیگر، اعلامیه اولان باتور مصوب پنجمین کنفرانس بین‌المللی دموکراسی‌های جدید یا احیاشده، بر دموکراسی، حکمرانی خوب و جامعه مدنی متمرکز شده و تعهد امضاکنندگان اعلامیه را نسبت به آرمان‌های شفافیت، مسئولیت، پاسخگویی، مشارکت و انعطاف‌پذیری اعلام داشت. در این اعلامیه آمده است: «شرکت‌کنندگان در کنفرانس در چارچوب نبردشان علیه تروریسم، خود را متعهد به تقویت دموکراسی، حقوق بشر و حکمرانی خوب و توسعه می‌دانند؛ زیرا اینها برای ایجاد جوامع امن، باثبات و عادل ضرورت دارند» (Ulaanbaatar declaration, 2003: 15- b).

در همین رابطه، مجمع عمومی ملل متحد در ۲۰۰۳، قطعنامه‌ای تصویب نمود و در آن اظهار داشت: «تلاش تعداد قابل ملاحظه‌ای از جوامع در جهت حصول اهداف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌شان از طریق رویه‌های مبتنی بر حکمرانی خوب، دموکراسی و از طریق اصلاح اقتصادهایشان، سزاوار حمایت و شناسایی جامعه بین‌المللی است» (ر.ک: UNGAOR, 2003).

برنامه توسعه ملل متحد در سال ۲۰۱۴، گزارشی را با عنوان حکمرانی به منظور توسعه پایدار منتشر کرد. در بخشی از گزارش چنین آمده است: «حکمرانی را نمی‌توان به نهادهای دولتی تقلیل داد. حکمرانی ناظر بر روابط میان دولت و مردم است» (UNDP, 2014: 2). در ژوئیه ۲۰۱۲ در یکی از نشست‌های مجمع عمومی ملل متحد، تمام اعضای این نهاد با بیانیه‌ای که حکمرانی خوب را از الزامات توسعه در یک کشور می‌داند، موافقت کردند. در بند دهم این بیانیه آمده است: «دموکراسی، حکمرانی خوب و استقرار قانون، چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی، همچنان که بستر لازم را برای توسعه آماده می‌کند، از ارکان توسعه پایدار که شامل رشد اقتصادی پایدار و فراگیر،

توسعه اجتماعی، حفظ محیط‌زیست و کاهش فقر و گرسنگی است، نیز می‌باشد» (A/RES/66/288: 11 September 2012).

به نظر می‌رسد که در این بیانیه ملل متحد، حکمرانی خوب و توسعه پایدار را در یک راستا قلمداد می‌کند. حکمرانی خوب را در یک بیان جامع می‌توان فرایند دموکراتیزاسیون دولت دانست. به این معنا که حکومت، بخشی از صلاحیت مطلق خود را به نفع مشارکت سایر نهادهای اجتماعی و سازمان‌های خصوصی در امر توسعه، تقلیل می‌دهد و از همین‌رو دولت مبتنی بر ایده حکمرانی خوب، دولتی توانمند خواهد بود.

ارتباط میان مؤلفه‌های حکمرانی خوب و دموکراسی

نظارت همگانی و برابری سیاسی، از اصول اصلی دموکراسی هستند. این اصول به راحتی از طریق امکان برابر و مؤثر سخن گفتن و رأی دادن در مورد موضوعات، در گروه‌ها یا انجمن‌های کوچک محقق می‌شوند. ولی در جوامع بزرگ‌تر و به‌ویژه در سطح کشور که اعضا به دلیل محدودیت‌های زمانی و فضایی، تصمیم‌گیری را به نمایندگان منتخب واگذار کرده‌اند، دموکراسی هنگامی تحقق می‌یابد که انتخاب‌کنندگان بتوانند نظارت خود را هم بر فرایند تصمیم‌گیری و هم بر تصمیم‌گیرندگان اعمال کنند (بیتام، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹). به تبع تبدیل شدن دموکراسی به معیار مشروعیت بین‌المللی و یکی از تعهدات بین‌المللی دولت، سنجش میزان پیشرفت دموکراسی در نهادهای دموکراتیک، مشخصاً دولت‌ها، با به کارگیری شاخص‌هایی برای اندازه‌گیری و تبدیل اصول ارزشی به دموکراسی به عدد اجتناب‌ناپذیر می‌شود، به نحوی که بتوان بهبود این شاخص‌ها را بیانگر رشد دموکراسی تلقی کرد.

در ادامه بررسی می‌شود که آیا می‌توان مؤلفه‌های حکمرانی خوب را به عنوان سنجه ماهوی دو اصل دموکراسی، یعنی نظارت همگانی و برابری سیاسی تلقی کرد و به این ترتیب این حکمرانی خوب و دموکراسی را درهم آمیخت یا دو توصیه مجزا و مستقل حقوق بین‌الملل برای دولت‌ها هستند.

تحقق نظارت همگانی با اعمال مؤلفه‌های حکمرانی خوب

اصل اولی دموکراسی عبارت است از نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری‌های جمعی. نقطه

شروع دموکراسی، شهروندان هستند نه نهادهای حکومتی. از میان مؤلفه‌های حکمرانی خوب، شفافیت، مشارکت‌پذیری و پاسخ‌گویی به نظارت همگانی مرتبط به نظر می‌رسند.

شفافیت به عنوان شاخص نظارت همگانی

نظارت همگانی، تضمین‌کننده رعایت حدود اراده عمومی در تصمیم‌گیری‌ها و توسط نمایندگان شهروندان در بازه زمانی میان دو انتخابات است. صور گوناگون فساد مانند سیاسی و مالی، تصمیم‌ها را به سمت تأمین منفعت شخصی به جای عمومی سوق می‌دهد. رانت و فساد نظام‌مند، ابتدا مراکز تصمیم‌گیری مانند پارلمان و سپس نهادهای نظارتی و قضایی را زیر نفوذ خود می‌گیرد. در چنین شرایطی، نظارت همگانی نیاز به بستری مؤثر برای برخورد با فساد دارد. به‌ویژه که با شیوه سنتی نهادهای نظارتی، یعنی پیگیری‌های محرمانه، مسیر برخورد با فساد می‌تواند در میانه راه از طریق نفوذ ذی‌نفعان پر قدرت منحرف شود.

شفافیت، کارآمدترین و از حیث هزینه و سازوکار، ساده‌ترین ابزار مبارزه با فساد است و اطمینان ایجاد می‌کند که درآمد عمومی به درستی بازتوزیع می‌شود. در واقع شفافیت، بستر نظارت همگانی است؛ زیرا تمام ذی‌نفعان متخلفی را که در ساختار عریض و طویل بوروکراسی دولتی ریشه دوانده‌اند و به تعبیری گم شده‌اند، مرئی کرده، ناگزیر از توقف تخلفات و رعایت ضوابط قانونی می‌کند و تبعاً ابزار آنها یعنی لابی و اعمال فشار بر نهادهای نظارتی و قضایی را از کار می‌اندازد.

شفافیت و باز عمل کردن در فرآیند تصمیم‌گیری می‌تواند به افزایش اعتماد شهروندان به اقدامات دولت و حفظ ثبات دولت دموکراتیک کمک کند. شفافیت، افزایش اعتماد عمومی را به ارمغان می‌آورد. اعتماد عمومی، یکی از سرمایه‌های نظام سیاسی است که وحدت را قوام و ارزش‌های دموکراتیک را پرورش می‌دهد. اعتماد، شهروندان را به نهادها و سازمان‌هایی که نمایندگان آنها هستند پیوند می‌دهد و به این ترتیب مسئولیت و اثربخشی نهادها افزایش می‌یابد. شفافیت به نوبه خود مستلزم آزادی جریان اطلاعات و حق مردم در دسترسی به اطلاعات است. آزادی اطلاعات به عنوان حق اساسی بشر، نظارت عمومی بر تصمیم‌های دولت را ممکن می‌سازد (CPA-WBI, 2004: 15).

مشارکت‌پذیری به عنوان شاخص نظارت همگانی

اگر نظارت تنها به معنای پدیدن باشد، شفافیت، شرط لازم و کافی آن است. اما در

این صورت ضمانت اجرای تخلف از اراده عمومی، رأی ندادن به حزب و گروه حاکم در انتخابات بعدی است. یعنی شهروندان، تخلفات را مشاهده و رصد می‌کنند، ولی ابزاری جز صبر کردن برای بازگرداندن فرایندها به چارچوب اداره عمومی در بازه میان دو انتخابات ندارند. مشارکت‌پذیری، این خلأ را پر می‌کند. مشارکت‌پذیری مستلزم این است که شهروندان عمدتاً از طریق گروه‌های مدنی و سیاسی، حق اظهارنظر در امور را داشته‌باشند و از این طریق در فرایند تصمیم‌گیری، دیدگاهشان مؤثر واقع شود.

ترتیباتی که در تضمین مشارکت‌پذیری ضروری است، عبارتند از: وجود احزاب متکثر سیاسی؛ رقابت انتخاباتی بین احزاب سیاسی؛ نظارت سیاسی پارلمان به نیابت از رأی‌دهندگان بر قوه مجریه؛ نظارت دستگاه مستقل قضایی بر قوه مجریه؛ رصد مقامات اجرایی و تصمیم‌گیری از طریق مطبوعات مستق به عنوان زبان افکار عمومی؛ وجود نهادهایی نظیر آموذمان‌ها که در موارد سوء مدیریت به یاری نظارت همگانی بشتابند (بیتام، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۸). به این ترتیب نظارت همگانی به عنوان یک ارزش بنیادین، قابلیت سنجش و مقایسه می‌یابد.

پاسخگویی به عنوان شاخص نظارت همگانی

شفافیت و مشارکت‌پذیری، زمینه نظارت همگان بر دولت را فراهم می‌کند. پرسش اینجاست که اگر در فرایند نظارت، تخلفی محرز شود، چه باید کرد و چگونه می‌توان رفع اثر از تخلفات را تضمین کرد؟ جواب در مؤلفه پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری است. پاسخگویی یا واکنش نشان دادن نسبت به خواست شهروندان و پذیرش مسئولیت ناشی از تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات، به نتیجه‌بخشی شفافیت منجر می‌شود. به عبارت دیگر بدون وجود سازوکارهای پاسخگویی، سازوکار شفافیت هم بلااثر می‌شود. هدف نهایی از ترویج نظارت همگانی، توسعه و تقویت سیستم پاسخگویی است. پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری به همراه دارد که باعث بازگشت تصمیم فاسد به پیش از اتخاذش می‌شود.

تحقق برابری سیاسی با اعمال مؤلفه‌های حکمرانی خوب

دموکراسی به معنای حکومت هر فرد یک رأی است و در آن، امکان نظارت همگانی برابره به همه شهروندان تعلق می‌گیرد. حاکمیت قانون و وفای‌گرایی، دو مؤلفه حکمرانی خوب است که با برابری سیاسی شهروندان ارتباط دارد.

حاکمیت قانون به عنوان شاخص برابری

برابری، پیش شرط ورود از جامعه مدنی به جامعه سیاسی و وظیفه تضمین آن بر عهده دولت است. ارزش برابری در مقابل نظام حقوقی، در دو محل عینیت می‌یابد: برابری ماهوی یا برابری در محتوای قانون و برابری شکلی یا اجرای برابره قانون. هر دو اینها، اجزای ذاتی حاکمیت قانون هستند. نقطه مقابل حاکمیت قانون، حاکمیت اراده فردی است و بلافاصله این پرسش را در پی دارد که اراده کدام فرد؟ پاسخ هر چه باشد، مغایر برابری ارزشی دموکراسی است. دموکراسی به معنای تحقق اهداف و ارزش‌هایی است که ماهیت و سرشتی جمعی و مشترک دارند و تحقق برآیند اراده شهروندان، آرمان عالی نظام سیاسی و ساختارها و تشکیلات سیاسی و اجرایی آن است که از طریق مؤلفه‌هایی چون حاکمیت قانون در فرآیند تصمیم‌گیری‌های دولت محقق می‌شوند (نقیبی‌منفرد، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۹).

وفاق‌گرایی به عنوان شاخص برابری

لازمه برابری ارزشی افراد در فرایندهای دموکراتیک، دیده شدن رأی افراد، ولو یک رأی در تصمیمات است. یکی از مهم‌ترین خطرات و آفت‌های دموکراسی، تبدیل شدن به دیکتاتوری اکثریت و اضمحلال دیدگاه اقلیت در اکثریت است. وفاق‌گرایی منجر به دیده شدن نظرات اقلیت‌ها و گم نشدن دیدگاه آنها در میان اکثریت عددی می‌شود و حضور و دخالت تمامی گروه‌های جامعه در امر تصمیم‌گیری را تضمین می‌کند. وفاق‌گرایی دو اصل بنیادین دارد: همسوسازی و هماهنگ‌سازی دیدگاه‌ها؛ پذیرش نتایج برخاسته از هم‌سویی و هماهنگی. دموکراسی اکثریتی ساده، به بازی برنده-بازنده می‌انجامد. در نتیجه طرف بازنده (اقلیت) احتمالاً به تصمیمات گرفته‌شده توسط اکثریت معترض است. راه خروج از این بن‌بست، وفاق‌گرایی است تا اقلیت از صحنه حذف نشوند و به نسبت به تعداد خود در تصمیمات، مشارکت و تأثیر داشته باشند و حقوقشان حفظ شود (رحمتی‌فر، ۱۳۹۴: ۲۰۵).

به این ترتیب با وفاق‌گرایی در تصمیم‌گیری، برابری از شعار و آرمان به وضع هست مناسبات سیاسی شهروندان تبدیل می‌شود و دیگر شناسایی اکثریت، کارکردی یک‌بار مصرف و انتخاباتی ندارد. به عبارت دیگر اینگونه نیست که دولت به عنوان نماینده اکثریت، صلاحیت اتخاذ هر تصمیمی را داشته‌باشد، بلکه شناسایی اکثریت و حفظ حقوق اقلیت، یعنی روح دموکراسی، به متن همه فرایندهای تصمیم‌گیری تزریق می‌شود.

جدول ۱- مقایسه شاخص‌های اصلی دموکراسی و حکمرانی خوب

شاخص‌های حکمرانی خوب	مؤلفه‌های دموکراسی
شفافیت مشارکت‌پذیری پاسخگویی	نظارت همگانی
حاکمیت قانون وفاق‌گرایی	برابری سیاسی

نتیجه‌گیری

زمانی از منظر حقوق بین‌الملل، اعمال انحصاری قدرت، شرط لازم و کافی برای حکومت تلقی شدن یک گروه محسوب می‌شد. به دنبال غلبه حقوق بشر بر تئوری‌های حقوق بین‌الملل، کیفیت اعمال قدرت در مشروعیت بین‌المللی دولت مؤثر شد. نحوه اعمال قدرت توسط نهادهای بین‌المللی در سه قالب ظاهراً موازی یعنی دموکراسی، رعایت حقوق بشر و حکمرانی خوب به دولت‌های ملی ارائه شده‌است. در ابتدا دموکراسی درباره نحوه انتخاب حکمرانان، حقوق بشر درباره چگونگی رابطه شهروند و دولت و حکمرانی خوب ناظر بر فرایند اداره کشور بود. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که حکمرانی خوب به خوبی می‌تواند منظور حقوق بین‌الملل از لزوم برقراری رابطه دموکراتیک میان شهروندان و دولت را تأمین کند. به عبارت دیگر مؤلفه‌های حکمرانی خوب به‌مثابه پل ارتباطی میان دموکراسی و حقوق بشر عمل می‌کند.

از منظر تحلیل تاریخی، حکمرانی خوب توسط نهادهای بین‌المللی، بر فرایند دموکراتیزاسیون دولت عارض شده، تا با فساد ساختاری آنها مبارزه کند. یعنی از طریق فسادستیزی و صرف بهینه سرمایه‌های اقتصادی، پذیرش تصمیم‌های دولت توسط شهروندان را تسهیل نموده، دولت را در پیوند با جامعه مدنی و بخش خصوصی توانمند می‌کند.

ورای اینها از یک طرف، اتفاق نظر درباره منظور از دموکراسی در دکتترین و قوانین اساسی وجود ندارد. تنها توافق بر سر این است که برابری سیاسی و نظارت همگانی، دو اصل مبنایی دموکراسی است. از طرف دیگر، وظایف حقوقی اشخاص باید قطعی و عاری از تفسیرپذیری نامعقول باشد تا بازخواست اشخاص به دلیل نقض آنها منصفانه بنماید. این وضعیت، شکل‌گیری توافقی اجمالی بر سر دموکراسی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که می‌توان حکمرانی خوب را به‌مثابه منظور حقوق بین‌الملل از دموکراسی ارزیابی کرد. با این توضیح که مؤلفه‌های حکمرانی خوب شامل پاسخگویی، مشارکت‌پذیری و شفافیت، شاخص‌های اصل نظارت همگانی و دو مؤلفه حاکمیت قانون و وفاق‌گرایی، شاخص‌های اصل برابری سیاسی هستند. به این ترتیب دموکراسی درآمیخته با حکمرانی خوب، امکانی را برای شهروندان به وجود می‌آورد تا اقتدار حکومت را در مرزهای حق‌ها و آزادی‌های اساسی بشری محدود کنند و آن را به حفظ حرمت شرافت انسانی ملزم سازند. بنابراین مؤلفه‌های حکمرانی خوب، کسری حفظ دموکراسی را رفع می‌کند و دموکراسی را علاوه بر چگونگی کسب قدرت به چگونگی اعمال قدرت تسری می‌دهد.

خلاصه اینکه حکمرانی خوب علاوه بر اینکه حقوق بشر و دموکراسی را همسو می‌کند و الگویی برای مبارزه با فساد نظام‌مند درون دموکراسی‌های نوپاست، به‌مثابه شاخص دموکراسی به جدال تاریخی بر سر منظور از دموکراسی پایان می‌بخشد و فرضیه پژوهش ناظر بر اینکه حکمرانی خوب با قرار گرفتن در موضع شاخص اصول دموکراسی، رعایت حقوق بشر را تضمین می‌کند، اثبات می‌شود.

منابع

- امامی، محمد و حمید شاکری (۱۳۹۶) «نگاهی اجمالی بر نسبت حکمرانی خوب و حقوق بشر»، حقوق بشر، سال دوازدهم، شماره ۱، صص ۲۳-۴۸.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفت‌وگویی: امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخاییل باختین و یورگن هابرماس، تهران، مرکز.
- بیتم، دیوید (۱۳۹۳) دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، طرح نو.
- حیدریان دولت‌آبادی، محمدجواد و منوچهر توسلی نائینی (۱۳۹۷) «مطالعه مؤلفه‌های حکمرانی خوب از منظر نهادهای بین‌المللی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، سال دهم، شماره ۳۸، صص ۴۱۳.
- رحمتی‌فر، سمانه (۱۳۹۴) «ظرفیت‌سنجی فرایند ایجاد قاعده حقوقی به عنوان مبنای قواعد متکثر حقوقی در دوران جهانی شدن (آیا مبنای قاعده حقوقی عینی شده است؟)»، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، شماره ۴۶، صص ۱۹۱-۲۱۱.
- گرچی ازندریانی، علی‌اکبر و سمانه رحمتی‌فر (۱۳۹۶) «استقلال قضایی به مثابه پیش‌شرط توسعه حقوق شهروندی»، جستارهای حقوق عمومی، شماره ۱، صص ۱۰-۳۵.
- مارتین لیپست، سیمور (۱۳۸۳) دائرةالمعارف دموکراسی، ترجمه توسط گروه مترجمان، جلد دوم، تهران، کتابخانه وزارت امور خارجه.
- موسوی، سید زین‌العابدین و دیگران (۱۳۹۷) «تأثیر حکمرانی خوب در رعایت حقوق بشر»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال چهاردهم، شماره ۴۳، صص ۱۹۷.
- نقیبی منفرد، حسام (۱۳۸۹) حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- نقیبی منفرد، حسام (۱۳۹۵) «صلح، عدالت و دموکراسی در پرتو حکمرانی مطلوب»، حقوق بشر، سال یازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان، صص ۱۰۴.

African Union (2002) "Declaration on the Principles Governing Democratic Elections in Africa", AHG/Dec1.1 (XXXVIII), 2002, available at: <http://www.pogar.org/publications/other/elections/declaration-africa-02.pdf>

Annan, K. (2001) "K. Annan Nobel Lecture", available at: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2001/anna-lecture.html

Bollen, K. A. (1980) Issues in the comparative measurement of political democracy. *American Sociological Review*, 370-390.

Common Wealth Parliamentary Association (CPA) & World Bank Institution (WBI) (2004) "Recommendation for Transparent Governance", www.humanrightsinitiative.org/international/cw_standard_for_recommendation_for_transparent_governance.pdf

Council of Europe, London 5.V (1949) available at: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/001.htm>

- Dolzer, Rudolf and Schreuer, Christoph (2008) Principles of International Investment Law [Oxford: Oxford University Press].
- Ehm, F., & Walter, C. (2015) The Americas. In International Democracy Documents (pp. 336- 448) Brill Nijhoff.
- “General Assembly of the organization of American States, Inter- American Democratic Charter”, 11 September 2001, available at: http://www.oas.org/charter/docs/resolution1_en_p4.htm.
- Governance for Sustainable Development, Integrating Governance in the Post-2015 Development Framework, March 2014. <http://www.undp.org/content/dam/undp/library/Democratic%20Governance/Discussion-Paper--Governance-for-Sustainable-Development.pdf>.
- Hurd Heidi M. (1990) Sovereignty in Silence, The Yale law journal, Volume 99 Number 5, March.
- Joseph, Sarah. "Democratic good governance: new agenda for change." Economic and Political Weekly (2001), 1011- 1014.
- Khotami, M. (2017, November) The Concept Of Accountability In Good Governance. In International Conference on Democracy, Accountability and Governance (ICODAG 2017) Atlantis Press.
- Kjaer, A. M. (2004) Governance: key concepts. Cambridge, UK.
- Leftwich, A. (1993) Governance, democracy and development in the Third World. Third World Quarterly, 14 (3), 605- 624.
- Lipset, S. M. (1960) Political Man. The Social Bases of Politics Garden City. Doubleday.
- Ogundiya, I. S. (2010) Democracy and good governance: Nigeria's dilemma. African journal of political science and international relations, 4 (6), 201.
- Oluwole, S. B. (2003) Democracy and indigenous governance: the Nigerian experience. na.
- “Organization of African Unity, African Charter on Human and People's Rights”, June 1981, OAU Doc. CAB/LEG/67/3.
- Owolabi, K. A. (2003) Can the past salvage the future? Indigenous democracy and the quest for sustainable democratic governance in Africa.
- Punyaratabandhu, Suchitra (2004) Commitment to good governance, development and poverty reduction: methodological issues in the evaluation of progress at the national and local levels, CDP Background Paper, No. 4.
- Secretary- Generals Report, “the Rule of Law and Human Rights Protection and Transitional Justice in Conflict and Post- Conflict Societies”, (S/2004/616), 23 August 2004, para. 6.
- Ulaanbaatar declaration, the 5th International Conference of New or Restored Democracies, 10- 12 September 2003.
- United Nations Economic and Social Commission for Asia and Pacific (UNESCAP), (2009) What Is Good Governance?
- Waldron, J. (2017) Is the rule of law an essentially contested concept (in Florida) ?. Meyerson, Denise. "The rule of law and the separation of powers." Macquarie LJ 4 (2004): 1.
- World, Bank (1989) World Development Report 1989 Financial Systems and Development; World Development Indicators.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۹۷-۷۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱
نوع مقاله: پژوهشی

دین ایدئولوژیک و افسون‌زدایی از سیاست

ماهره کوه‌نورد*

احمد بستانی**

چکیده

انقلاب اسلامی ایران، جنبشی مبتنی بر ایدئولوژی دینی بود و یکی از مهم‌ترین اهداف آن، مقابله با فرایند سکولاریزاسیون حاکم بر جامعه و برقراری حکومتی دینی بود. با وجود این بعد از انقلاب، فرایند افسون‌زدایی هم در ابعاد نظری و هم در وجه عملی جامعه و سیاست تشدید شده است. هرچند اصطلاح افسون‌زدایی در آثار ماکس وبر، برای توصیف روند مدرن شدن و عقلانی شدن جوامع غربی به کار رفته، با این حال در این مقاله نشان خواهیم داد که در ایران پس از انقلاب، این فرایند الزاماً و همواره با عقلانی‌تر و علمی‌تر شدن فرایندها همراه نبوده است. مقاله حاضر، این ایده را پی می‌گیرد که کاربست سیاسی و اجتماعی دین چگونه و براساس چه فرایندی به افسون‌زدایی از سیاست و اجتماع می‌انجامد. برای توضیح این فرایند بر این نکته تأکید خواهیم کرد که ایدئولوژیک شدن دین مستلزم تبدیل آموزه‌های دینی و شرعی به ساختار دنیوی و تبعیت از منطق مناسبات عرفی است و از همین‌روی در شرایط خاصی دین ایدئولوژیک می‌تواند فرایند افسون‌زدایی را تسریع کند.

واژه‌های کلیدی: ایدئولوژیک شدن دین، سکولاریزاسیون، افسون‌زدایی، اسلام و انقلاب اسلامی ایران.

m_kohnavard@atu.ac.ir

Abostani@khu.ac.ir

*دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران

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



مقدمه

طرح دین به عنوان ایدئولوژی، ویژگی دنیای مدرن است. در اواسط قرن بیستم، مسئله نسبت اسلام و ایدئولوژی به طور گسترده مطرح شد و اندیشمندان بسیاری درباره آن اندیشیده و نظریه‌پردازی کرده‌اند. البته این تفاوت مهم میان اسلام و مسیحیت وجود داشت که برخلاف مسیحیت که بر جدایی دنیا و دین تأکید داشت، در دین اسلام، ابعاد سیاسی و معنوی کمابیش به هم پیوسته بوده است. در این میان پیروزی انقلاب اسلامی، هم از لحاظ سیاسی و هم از حیث مذهبی، پدیده‌ای جالب توجه بود و به فرایندهای پیچیده‌ای میدان داد. انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن هرچند به تقویت بعد سیاسی و اجتماعی دین یاری رساند، به نظر می‌رسد از برخی جهات شاهد تغییر وجوه سنتی دین‌داری نیز بوده‌ایم. از سوی دیگر، تغییرات بیرون از جهان افسون‌شده حکومت، انقلابیون را با چالش‌هایی جدی روبه‌رو ساخت. بر همین مبنا، حکومت برآمده از انقلاب، هرچند درصدد تحقق آرمان‌شهر دینی بر مبنای اصالت‌مندی سنت است، بر حسب نیازهای جامعه و مشروعیت‌بخشی، گستره شرع را فراخ کرده و آن را متناسب با تحولات و الزامات سیاسی جهان امروز مورد بازنگری قرار می‌دهد. از سوی دیگر، جامعه نیز به سمت افسون‌زدایی پیش رفته است: از بسیاری جهات جامعه مدنی ایرانی مطابق با تحولات جهانی عمل کرده و بیش از پیش از سنت و کردارهای خویش افسون‌زدایی می‌کند. در چنین بستری، سؤال مهم می‌تواند این باشد که: کاربست سیاسی و اجتماعی دین، چگونه و در چه شرایطی می‌تواند به افسون‌زدایی از سیاست و اجتماع بینجامد؟ در این مقاله در پی یافتن پاسخ‌هایی نظری برای این پرسش کلیدی هستیم.

برای پاسخ به این سؤال، به این بحث خواهیم پرداخت که تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر آموزه‌های دینی مستلزم ایدئولوژیک کردن دین است؛ اما ایدئولوژیک شدن دین مستلزم تبدیل آموزه‌های دینی و شرعی به ساختارهایی دنیوی و تبعیت از منطق مناسبات عرفی است. از همین‌رو در شرایطی خاص، دین ایدئولوژیک، فرایند افسون‌زدایی از سیاست را تسریع می‌کند. همان‌طور که در ایران بعد از انقلاب اسلامی شاهد تسریع این فرایند هستیم و هرچند نظام سیاسی همواره کمابیش به پیروی از منطق قدسی متمایل بوده است، با وجود این در سطوح مختلف سیاست و اجتماع، تأثیر و نفوذ امر قدسی محدود و محدودتر شده و جای خود را به منطق افسون‌زدایی شده دنیای جدید می‌دهد.

پیشینه پژوهش

ادبیات پژوهش به طور خاص ناظر بر پیوند و ارتباط میان ایدئولوژیک شدن دین و افسون‌زدایی، با تأکید خاص بر ایران پس از انقلاب است. پژوهشگرانی بر مسئله سکولار شدن و افسون‌زدایی در ایران بعد از انقلاب تأکید کرده‌اند. مثلاً سعید حجاریان (۱۳۸۰)، عامل مهم عرفی شدن را تعارض میان امور سرمدی و لایتغیر با مقتضیات گذرا و روزمره زندگی دانسته و معتقد است که فقه شیعه با انقلاب اسلامی به عناصر عقلانی بیشتری در آرای فقهی توجه کرده است و همین امر در نهایت، موجب حرکتی انتقالی از ساحت قدسی به ساحت عرفی شد. از دید وی، نظریه ولایت‌فقیه امام خمینی و تأکید بر فقه مصلحت، نقشی اساسی در این تحول ایفا می‌کرد.

شجاعی زند (۱۳۸۰) نیز پارادوکس مهم عرفی شدن در جامعه ایران را آنجا می‌داند که انقلاب اسلامی هم مستلزم بازگشت به امر قدسی در عصر عرفی بود و هم ازسوی دیگر گامی بلند به سوی عرفی شدن برداشت. از دید وی، تلاش برای دینی و قدسی کردن امور عرفی باعث درگیر شدن دین در امر سیاست و اداره امور شده و همین لاجرم به تبعیت از الزامات و اقتضائات متغیر زمانه منجر گشته است.

مات سوناگا (۲۰۰۹) نیز بر این عقیده است که در فرایند انقلاب اسلامی به تدریج نقش تعیین‌کننده مرجعیت برای رهبری کم‌رنگ‌تر شده و نقش و جایگاه سیاسی آن برجسته‌تر شده است. این مسئله رهبری از دید وی به نوعی واقع‌گرایی و افسون‌زدایی در سیاست ایران بعد از انقلاب بازمی‌گردد.

عبدالمحمد کاظم‌پور و علی‌رضایی (۲۰۰۳) با ارجاعات به شواهد تجربی، تحولات مذهبی در ایران بین سال‌های ۱۹۷۵ تا ۲۰۰۱ را بررسی کرده‌اند و توضیح داده‌اند که استقرار یک حکومت دینی در ایران منجر به تحول در ماهیت ایمان شده است. نزاع‌های سیاسی در میان جناح‌های قدرت، به اصلاح مداوم و تدریجی در برخی اصول و شعارها انجامیده که تاپیش از آن مقدس تلقی می‌شدند.

همچنین ناصر قبادزاده و زبیده رحیم (۲۰۱۱) نیز گفتمان اصلاح‌طلب اسلامی را نوعی تلاش برای سازگاری میان اسلام سیاسی و روایتی از سکولاریسم دانسته و بر نقش آنها در افسون‌زدایی دهه چهارم جمهوری اسلامی تأکید کرده‌اند.

جیمز گلاسمن (۲۰۱۴) نیز جنبش اصلاح‌طلبی در ایران را بین سکولاریسم، اسلام و دموکراسی بررسی کرده است. از دید وی، سیاسی شدن اسلام اساساً به یک سیستم سکولار و دولت مدرن متکی شد. و در نهایت بهزاد عطارزاده (۱۳۹۵)، با تحلیل دولت‌های نهم و دهم، مبنای عقل در دولت را تأمین‌کننده مصلحت عمومی می‌داند و سیاست‌گذاری عمومی را به‌عنوان ساحتی از اراده عمل دولت، با به‌کارگیری عقلانیت ابزاری، در تمایز با عقلانیت مصلحت عمومی در نظر می‌گیرد و با تحقیق در مناسبات سیاسی و سازمانی در حوزه سیاست‌گذاری رفاه اجتماعی، دلیل ناکامی را در عوامل مبنایی می‌بیند و ابعاد شکست اراده دولت را با تأکید بر تنظیم‌ها و اقدامات بیرونی اقتدار نشان می‌دهد.

این پژوهش به بررسی دین‌ایدئولوژیک و تأثیر آن بر سیاست از جنبه افسون‌زدایی و عرفی‌گرایی می‌پردازد و در پی تأکید بر این نکته است که عرفی‌گرایی مورد نظر موجب حرکت به سوی فرایند تجدد نشده است. از این نظر، وجه سلبی افسون‌زدایی مدنظر خواهد بود.

چهارچوب نظری

برای فهم این موقعیت پیچیده و نیز داشتن الگویی از سیر این تحولات و فهم ساختارهای سیاسی-اجتماعی، نیازمند مقوله‌هایی هستیم که بتواند این تحولات را روشن سازد. ایدئولوژیک کردن دین و افسون‌زدایی، دو فرایندی هستند که به تفسیر آنها برای داشتن الگوی مطلوب نیازمندیم.

الف) ایدئولوژیک کردن دین^۱

در شریعت یهود و مسیحیت قرون وسطی، تصور غالب این بود که جهان، مملو از امر قدسی و الوهی است که به طور مستقیم از مجرای لطف الهی، افسون و معجزه بر زندگی آدمیان تأثیر می‌گذارد. در این قرون، تلاشی برای سامان دادن نظام دینی به چشم نمی‌خورد. اما به تدریج نهضت اصلاح دینی برای اولین بار دین را به عصر ایدئولوژی وارد کرد و پروتستانیسم کمابیش به عنوان اولین ایدئولوژی دینی قدم به عرصه تاریخ نهاد.

همان‌طور که مایکل والزر توضیح می‌دهد، در الهیات پروتستان، رستگاری برخلاف آیین کاتولیک، امری مرتبط با مرگ و جهان واپسین نبود، بلکه جدال دائمی، درونی و بی‌امان انسان در مسیر کار سازنده و خلاق بود که وبر آن را فرآیند «افسون‌زدایی» می‌نامید. از این‌رو الگوی رفتار پیوریتانی که بعد از آن به وجود آمد، رو به سوی عمل عقلانی معطوف به ارزش نهاد و برای نیل به این اهداف حاوی یک دگم متافیزیکی، همراه با تلاشی عقلانی و حسابگرانه برای نیل به این اهداف شد (Walzer, 1963: 1).

بر همین اساس، تحولاتی شگرف در الهیات مسیحی به وجود آمد. اندیشمندان پروتستان با استفاده از انقلاب و ایدئولوژی که محصول نوآوری شگفت‌انگیز تاریخ سیاسی قرن شانزدهم بودند و به نوعی ظهور دولت‌مدرن را نمایندگی می‌کردند، با محوریت قرار دادن دین، درصدد سازمان‌دهی مردمی و فعالیت سیاسی برآمدند، بر حکومت‌های سلطنتی شوریدند و جامعه‌ای جدید بر اساس آموزه‌های پروتستان بنا کردند. اینگونه بود که دین به همراه عناصر مدرن به کار تفسیر و کاربست سیاست و حکومت آمد (Walzer, 1965: 1-7).

نکته نهفته در ایدئولوژی دینی پیوریتانی این بود که آنها دین را وسیله‌ای برای پیشرفت و ترقی خود قرار داده بودند و تلاشی درجهت قدسی جلوه دادن امور نداشتند. به تعبیر یکی از پژوهشگران، «بسیاری از پیوریتان‌ها به این امر واقف بودند که صحنه به پیکار کشاندن قدسیات، آن را عرفی می‌کند، اما چون دغدغه اصلی آنان، پیشرفت بود، از این امر باکی به خود ندادند و دین را به سکوی پرتابی بدل کردند که ذخیره و سوخت لازم را برای شرایط نوین فراهم کند» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۵۹). اما رهبران انقلاب اسلامی برخلاف ایدئولوژی‌های دینی فوق که در پی فرار از گذشته مذهبی تاریخ خود بودند، با تلفیق امر قدسی و ایدئولوژی سعی داشتند به جامعه آرمانی - اسلامی گذشته (حکومت پیامبر^(ص) و امام علی^(ع)) بازگردند و دوباره شعائر اسلامی را بر تمام ارکان حکومت و جامعه حاکم کنند. این کار مستلزم تدوین نوعی اسلام سیاسی و ایدئولوژیک بود که جهان اسلام پیش از آن تجربه نکرده بود. بنابراین با وجود تفاوت‌هایی که میان تجربه مسیحی - غربی و تجربه اسلام سیاسی وجود دارد، می‌توان در مجموع فرایند ایدئولوژیک شدن سنت را در هر دو تجربه غربی و اسلامی مورد مطالعه قرار داد.

هانا آرنت از نخستین اندیشمندانی است که به بحث تبدیل شدن سنت به ایدئولوژی توجه نشان داده است. به اعتقاد او، گاهی به نظر می‌رسد سنت پایان یافته است، اما در واقع مفاهیم و مقولات سنت در قالب دیگری، قدرت و تأثیرگذاری خود را تداوم می‌بخشند (آرنت، ۱۳۸۸: ۴۰). بدین ترتیب سنت وقتی به پایان می‌رسد، ایدئولوژیک می‌شود. آرنت، ایدئولوژی را نه تنها نشانه ضعف، بلکه زوال سنت می‌داند که تنها می‌تواند ظاهری قدرتمند به سنت ببخشد. همان‌طور که درباره سنت معتقد است که «هیچ اهمیتی ندارد که جهان ما باز چگونه می‌تواند دینی شود، یا چه مقدار ایمان اصیل هنوز در آن وجود دارد، یا ارزش‌های اخلاقی ما چقدر اندازه می‌توانند در نظام‌های دینی ما ریشه‌های عمیق داشته باشد. ترس از دوزخ دیگر در میان آن انگیزه‌هایی نیست که بازدارنده یا برانگیزنده اعمال اکثریت مردم بود. این امر ناگزیر به نظر می‌آید» (همان، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

جواد طباطبایی نیز متأثر از هانا آرنت، بر این نظر بود که «با ایدئولوژیک شدن سنت، پایان زندگی و زاینده‌گی سنت به وقوع می‌پیوندد» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۶۶) و سرانجام این وضعیت به چیزی جز بیراهه تعطیل اندیشه و از آنجا به بن‌بست تعطیل تاریخ منتهی نخواهد شد. البته مراد از ایدئولوژی نیز در اینجا، همان «آگاهی کاذب» و نظام بسته‌ای است که همواره حقیقت را پیشاپیش نزد خود می‌داند. این مفهوم به طور منسجم در آثار مارکس مطرح شده است (بشler، ۱۳۷۰: ۶). آرنت هم با پیروی از مارکس، ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند؛ از این جهت که ایدئولوژی با ظاهر علمی خود با استنتاج فلسفی آمیخته می‌شود تا در ظاهر، مدعی داشتن نوعی فلسفه علمی باشد. همان‌گونه که می‌گوید: «ایدئولوژی هم علمی است کاذب، هم فلسفه‌ای دروغین» (آرنت، ۱۳۹۲: ۳۲۸). بدین ترتیب از نظر آرنت، پیوندی که بین سنت و ایدئولوژی شکل می‌گیرد، پیوندی نامیمون با بقایای بینش‌های اساطیری است.

در بستر مباحث اندیشه معاصر ایران نیز مباحث داریوش شایگان، تأمل برانگیز و شایان ذکر است. شایگان در فصل چهارم کتاب «انقلاب مذهبی چیست؟»، فرایند ایدئولوژیک شدن دین (و به طور خاص تشیع) را از پیامدهای انقلاب‌های دینی می‌داند. او همانند مارکس و آرنت معتقد بود که «ایدئولوژی‌ها فقط ظاهری منطقی و علمی

دارند، وگرنه ایدئولوژی، نه علم است، نه فلسفه و نه دین» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۳۲۶). نفی استعلا و الهام نیز ویژگی ضد مذهبی را به ایدئولوژی می‌بخشد که منجر به از بین رفتن قداست سنت می‌شود. از دید شایگان، با ایدئولوژیک شدن، دین به دام نیرنگ عقل می‌افتد؛ زیرا به همان اندازه که دین‌داران بخواهند در برابر مدرنیته غربی قدعلم کنند و جایگزینی معنوی و دینی برای آن فراهم آورند، به همان اندازه گرفتار منطق تجدد و غرب خواهند شد (همان: ۳۳۱-۳۳۲).

(ب) افسون‌زدایی^۱

افسون‌زدایی، فرایندی خلاف جهت سنت‌های مقدس است که با روی‌گردانی از باورهای سنتی، خود را در شکل عقلانیت مدرن و کنش‌های مبتنی بر آن نمایان می‌سازد و در تنش دائمی که با امر دینی ایجاد می‌کند، باعث ابداع انگاره‌های جدید از دین می‌شود. از لحاظ تاریخی، این اصطلاح را نخستین‌بار فیلسوف و شاعر آلمانی، فردریش فون شیلر در سال ۱۷۸۸ در شعر خود به نام خدایان یونان به کاربرد. ماکس وبر، عبارت شیلر را به «Die entzauberung der welt»^(۱) یعنی «جادوزدایی از جهان» تغییر داد. او که تمرکزش بر تغییر ایستار انسان بود، این عبارت را از شیلر وام گرفت و به «افسون‌زدایی از جهان»^۲ تغییر داد (Zisook, 2017: 3).

به نظر وبر، انسان‌ها در گذشته زیر سلطه نیروهای ماورایی قرار داشتند: «در گذشته جهان تحت سلطه نیروهای مرموزی چون ارواح بود. از ابزارهایی مانند جادو و سحر استفاده می‌شد و اصولاً هیچ‌گونه تعارضی میان اشکال دین‌داری ابتدایی جادویی یا خدایان کارکردی با حوزه سیاسی نبوده؛ چراکه خدایان باستانی از ارزش‌های مسلم زندگی روزمره محافظت می‌کردند» (وبر، ۱۳۹۴: ۱۶۲). اما به دنبال افسون‌زدایی، به تدریج خردمندی جان گرفت و اوهام، اسطوره و احساس شاعرانه را از صحنه جهان زدود (شیخاوندی، ۱۳۸۳: ۸۷). دلیل این امر را در پدیدآیی دانش علمی می‌دانست که موجب نفی و به مبارزه طلبیدن مذهب در همه عرصه‌ها شد. به تعبیر گین، «وبر، پیدایش دانش علمی مدرن را موجب به چالش کشیدن دین‌زاد ادعاهای جداگانه در سایر نظرهای

1. Disenchantment

2. Die Entzauberung Der Welt

حیاتی^۱ (مانند نظم اقتصادی، سیاسی، زیبایی‌شناختی، اروتیک و فکری) می‌دانست که با آغاز مدرنیته، این نظم‌ها به قلمروهایی کمابیش خودمختار، با حوزه‌های ارزشی^۲ مخصوص به خود متمایز شدند. هرگاه این نظم‌ها از یک روایت دینی الزام‌آور رهایی یابند و مطابق با منطق درونی خود توسعه یابند، سبب گسترش ارزش‌ها و باورهای دنیایی (غالباً سکولار) می‌گردند و به تبع، شکل جدیدی از چندخدایی مطلق پدید می‌آورند» (گین، ۱۳۸۹: ۸۵). و دیگر هیچ دیدگاه استعلایی برای مشروعیت‌بخشی جهان سنت‌گرایانه وجود نخواهد داشت که از طریق آن، ارزش‌ها بتوانند بدون هیچ‌گونه مانعی ابراز وجود کنند.

در نیمه دوم قرن بیستم، جامعه‌شناسان بسیاری کوشیدند تا ذیل این مفهوم، افول دین در جوامع غربی را تبیین نمایند. پیتر برگر از پیش‌قراولان این نظریه در نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌رود. به نظر برگر، «متعالی شدن خدا و به دنبال آن افسون‌زدایی از جهان، فضایی را برای تاریخ به‌منزله عرصهٔ افعال الهی و انسانی باز کرد که در آن انسان به عنوان این نوع کنشگر تاریخی در حضور خدا ظاهر می‌شود و در آن، انسان‌های منفرد به‌مثابه افراد متمایز و منحصر به فردی محسوب می‌شوند که در نقش افراد، اعمال مهم را انجام می‌دهند» (برگر، ۱۳۹۷: ۱۷۶-۱۷۷). در وضعیت افسون‌زدایی از دین، بر ساخت دوبارهٔ ساختارهای بنیادی دین، مشکل‌تر می‌شود. زیرا این ساختارهای بنیادی، شکوه خود را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توانند جامعه را به‌صورت کامل برای عمل در جهت تأیید اجتماعی به کمک بطلبند.

در میان متفکران متأخر، مارسل گُشه، متأثر از ماکس وبر، دین را منبع افسون‌زدایی می‌داند. به باور او، انسان اولیه در دنیایی قرار داشت که پر از رمز و راز بود و خداوند به همه چیز حیات می‌بخشید. بدین ترتیب پیدایش مذهب، بذره‌های اولیه تخریبش را فراهم کرد و تلاش‌های انسان برای تجربه الهی، منتهی به فرایندی دشوار از جست‌وجو، کاوش و فهم شد. همان‌طور که گُشه می‌گوید: «مسیحیت در نهایت مردم را به دلیل اینکه وجدان انسانی را به تصرف دنیای افسون زدا تشویق می‌کند، از تمام ساختارهای میانجی‌گری دین سازمان‌یافته آزاد می‌کند» (Fitzgerald, 1998: 548). او بر اساس همین

1. Lebensordnungen
2. Wertsphären

ایده، فرایند ظهور سیاست را تبیین می‌کند. به نظر گُشه، «همان‌طور که علم، نتیجهٔ افسون‌زدایی از حرمت‌هاست، بنابراین سیاست هم نوعی سکولارشدن مدرن آیین‌های گوناگون دینی است». به بیان دیگر دولت مدرن، همان کارکردی را ایفا می‌کند که ساختارها و انگاره‌های دینی در دنیای قدیم ایفا می‌کردند (Rayan, 2015: 549-548).

مسیحیت و اسلام: دین‌ایدئولوژی در اسلام معاصر

هرچند ایدئولوژیک کردن دین، موضوع بحث‌برانگیزی است، نسبت اسلام و ایدئولوژی همواره بحثی مجادله‌برانگیزتر بوده است؛ زیرا دین اسلام برخلاف اغلب ادیان دیگر، داعیهٔ جدایی دین از سیاست نداشته است و این پدیده‌ای است کمابیش متأخر. همان‌طور که میر ظهیر حسین در کتاب «سیاست جهان اسلام» تصریح می‌کند که «اسلام ایدئولوژیک‌شده به طور کلی از پایان جنگ سرد، تقسیم اتحاد جماهیر شوروی و فروپاشی کمونیسم در بلوک شوروی سابق شکل می‌گیرد» (Husain, 1995: xi). ایدئولوژی اسلامی در هریک از کشورهای اسلامی برحسب مقاصد آن، به گونه‌ای است: از انقلاب اسلامی ایران و مبارزات اسلام‌گرایان در پاکستان و سودان گرفته تا فلسطین، اردن، تونس، مراکش، مصر و... اما حقیقت این است که هیچ‌کدام از کشورهای مسلمان تاکنون نتوانسته‌اند دین اسلام را به دوران طلایی خود بازگردانند. حتی می‌توان گفت در دهه‌های اخیر، جنگ‌های داخلی و بحران‌های جدی در کشورهای اسلامی رو به فزونی نهاده است. با وجود این مسلمانان همچنان معتقدند که می‌توان تحت لوای اسلام ایدئولوژیک، به حکومت و جامعهٔ دینی آرمانی دست یافت.

اسلام به عنوان دین توحیدی، از هر جهت نسبت به دیگر ادیان بزرگ آسیا چون هندوئیسم، بودیسم یا کنفوسیوسیسم، نزدیکی بیشتری به یهودیت و مسیحیت دارد. به عنوان نمونه، یهودیت و اسلام، ادیانی هستند که در ارائهٔ قوانین شریعت، وجه مشترک دارند. عبدالله انصاری می‌نویسد: «دین اسلام و یهودیت، مجموعه‌ای از احکام را به منظور شکل‌گیری چهارچوب یک نظام اجتماعی فراهم می‌آورند، مانند هلاخا برای یهودیت، شریعت برای اسلام. هر دو دین خواهان تنظیم زندگی افراد و برقراری نظم اجتماعی

مشخص هستند. متون مقدس هردو دین حاوی تقریرات بسیار دقیق در این زمینه هستند» (انصاری، ۱۳۸۰: ۳۳).

مسیحیان و مسلمانان نیز از بسیاری جهات نیز با یکدیگر اشتراکات بسیاری دارند. هر دو دین مشترکاً از وحی و نبوت، باور به رستاخیز و فلسفه یونان بهره گرفته‌اند. اما به‌رغم این شباهت‌ها و تأثیرات متقابل، دارای تفاوت‌های بسیاری نیز هستند. مهم‌ترین آنها در اصول و عقایدی است که نقش بسزایی در روابط بین دین و دولت دارد. مسیح، بنیان‌گذار مسیحیت، پیروانش را به جدایی نهاد دولت از نهاد کلیسا دعوت می‌کرد و جمله معروف «قلمرو متعلق به سزار، قلمرو متعلق به خدا»، صدقی بر این دعوی است و از همان ابتدا جدایی کلیسا و دولت، به مسئله‌ای بسیار مهم در تاریخ مسیحیت بدل شد؛ مسئله‌ای که هیچ‌گاه در اسلام تجربه نشده است. در حکومت اسلامی، هیچ قیصری وجود ندارد و تنها شریعت خدا، منبع قانون تلقی می‌شود. حتی در ادبیات بنیادگرای قرن بیستم، «حضرت محمد به عنوان الگوی اصلی مسلمانان، اغلب به عنوان یک انقلابی بزرگ به تصویر کشیده شده که سرانجام مظلومان را به یک انقلاب اجتماعی و معنوی هدایت کرد» (Munson, 1988: 9). حضرت محمد (ص) به عنوان حاکم دولت اسلامی به طور همزمان، اداره‌کننده جامعه سیاسی و مذهبی بود. گفته‌ای که برنارد لوئیس نیز از زبان اکثر مسلمانان نقل می‌کند، صدقی بر این مدعاست. به زعم او، «مسلمانان بر این نظر هستند که خدا به سیاست مربوط می‌شود و این اعتقاد به‌وسیله شریعت، تأیید و تصدیق شده است و عمیقاً با کسب و استفاده از قدرت، ماهیت مشروعیت و اقتدار، وظایف حاکم و در یک کلام آنچه در غرب، قانون اساسی و فلسفه سیاسی نامیده می‌شود، مرتبط است» (Lewis, 2003, 39).

در مسیحیت، مؤمنان عهد قدیم و جدید را تا مدت‌ها به عنوان مظهر وحی الهی تصور می‌کردند. در حالی که در آموزه‌های اسلامی، قرآن ابدی تلقی می‌شود. در مسیحیت، مسیح تجلی وحی شناخته می‌شود و بعد از او نیز کشیشان واسط بین خدا و مردم هستند. اما در اسلام، هیچ مقام کشیشی که واسطه‌ای میان خدا و مؤمنان باشد، وجود ندارد و وظیفه اصلی عالمان دین، تفسیر قوانین کتاب مقدس است. بر همین اساس، راهی که مسیحیت برای عرفی شدن پیموده، با اسلام تفاوت دارد.

شجاعی زند، سه دلیل را برای عرفی‌گرایی در مسیحیت ذکر می‌کند: «اولاً جوهر مستعد مسیحی، منبعث از رویکرد تجزیه‌گرا و تمایلات آخرت‌گرایانه آن، بلاشک عناصری برای معرفی کردن جامعه و فرد مسیحی در خود داشته است. ثانیاً بی‌اعتباری چهره دستگاه متولی دین در چشم مردمان پس از تجربه تلخ و ناموفق کلیسا در قرون وسطی و ثالثاً اغراض دینی جریان اصلاح‌طلبی، به طور ناخواسته نتایج و پیامدهای عرفی شدن را در جامعه مسیحی پرورانده است» (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۲). بنابراین نسبت افسون‌زدایی از دین و عرفی شدن جامعه در مسیحیت معکوس است. بدین معنی که روند قدسی شدن مسیحیت، به دلیل جدایی دین و دولت از همان ابتدا، تأثیر مثبتی بر فرآیند عرفی شدن جامعه مسیحی گذاشته است.

از لحاظ تاریخی، پیشینه ایدئولوژیک شدن دین در اسلام در آثار متفکرانی چون جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا یافت می‌شود. سیدجمال‌الدین اسدآبادی را می‌توان پدر نوزایی در جهان اسلام دانست. به گفته عنایت، او با مشاهده نظام‌های استبدادی حاکم بر جهان اسلام مانند سلطان عبدالحمید در عثمانی و خدیو توفیق در مصر، انحطاط داخلی و نبود نظم و قانون در کشورهای اسلامی و فقر و رنج مردم، یک بازخوانی جدید از اسلام صورت داد و میراثی که برای جهان اسلام به یادگار گذاشت، عبارت بودند از: «۱- اعتقاد به توانایی ذاتی اسلام برای رهبری مسلمانان و پیشرفت ۲- مبارزه با روحیه تقدیرگرایی و گوشه‌نشینی ۳- بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی ۴- تفسیر عقلانی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به یاد گرفتن علوم جدید ۵- مبارزه با استعمار و استبداد به عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان و رهبری نوین در این عرصه» (عنایت، ۱۳۶۵: ۱۱۳).

اسدآبادی، دین را پایه مدنیته می‌دانست که بدون آن، نظمی صورت نخواهد پذیرفت. او اسلام را تنها دینی عقیدتی نمی‌دید، بلکه سلاحی ایدئولوژیکی در نظر می‌گرفت که از طریق آن می‌توان به اهداف سیاسی دست یافت. تفکرات اسدآبادی چندان دور از ذهن نبود، زیرا همه حکومت‌ها، یک دوران طلایی دارند و حکومت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. به نظر برنارد لوئیس، «اگر به تاریخ اسلام رجوع کنیم، خواهیم دید که قلمرو اسلام هم به لحاظ وسعت از مراکش تا اندونزی و از

قزاقستان تا سنگال گسترش یافته بود و هم از لحاظ سابقه، در دوره‌ای که مورخان اروپایی، یک وقفه تاریک بین فروپاشی تمدن باستانی- یونان و روم و ظهور تمدن مدرن- اروپا مشاهده می‌کردند، تمدن اصلی جهان بود که به واسطه پادشاهی بزرگ و قدرتمند خود، صنعتی غنی و تجارتی متنوع و علوم خلاقانه‌ای که داشت، به مراتب بیشتر از جامعه مسیحیت، حلقه‌ای واسط میان شرق کهن و غرب مدرن بود، که به طور قابل توجهی به بهبود اوضاع آنها کمک می‌کرد» (Lewis, 2003, 35). اما در طول قرون گذشته، جهان اسلام، سلطه و رهبری خود را از دست داد و پشت سر غرب مدرن و شرق کهن، که به سرعت در حال مدرن شدن بود، قرار گرفت. این شکاف به طور روزافزون موجب حادث شدن مشکلات جهان اسلام شد.

در نگاه متفکران اسلامی، اسلام به دلیل داشتن همین دوران طلایی، بر ادیان دیگر برتری دارد؛ زیرا از ابتدا به دلیل با هم داشتن دنیویت و آخرت‌گرایی در نهاد خود، دیگر نیازی به سکولار شدن نداشته است. حسن حنفی، یکی از این متفکران است که برتری هویت اسلامی و استقلال کامل آن از سنت سکولار غرب را باور دارد. در نگاه او، «افراد بدون در نظر گرفتن فرهنگ غربی می‌توانند خود را تحول بخشد و اسلام، دینی است که در گوهر خود، ابعاد این جهانی نیز دارد و نیازی به برگرفتن مؤلفه‌های سکولاریسم تمدن غربی ندارد» (علیخانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۴۱-۴۴۴). به همین دلیل، وقوع فرآیند عرفی شدن نیز در اسلام معنایی ندارد. جواد طباطبایی با نظری مشابه حسن حنفی، سکولاریزاسیون اسلام را در درون خودش می‌داند و آن را بی‌نیاز از منطق مناسبات عرفی می‌داند. در واقع آنچه به نظر او، سکولاریزاسیون گفته می‌شود، «جز بازاندیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به دین و ایجاد تعادلی میان این دو ساحت حیات نبوده است. بر این اساس، سکولاریزاسیون اسلام «سالبه به انتفاء موضوع» است، زیرا سکولاریزاسیون اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۲۱-۳۲۴).

نکته ظریفی که حنفی و صاحب‌نظران هم‌عقیده‌اش از آن غفلت نموده‌اند، در این است که اسلام هر چند دینی جامع است، جامعیت آن به معنای پذیرش عصری شدن نیست. دنیاگرایی اسلام آن را در شرایط جدیدی قرار خواهد داد که ممکن است مؤمنان

ناچار شوند تا بسیاری از اصول خود را به دلیل عدم تطابق با الزامات دنیای جدید وانهند. همان‌طور که حکومت‌هایی اسلامی، در برابر بی‌عدالتی، ستم و سکولاریسم شکل گرفتند، اما در عمل در اجرای کامل قوانین شرع ناکام ماندند. اندیشمندان بسیاری درباره علل نافرجامی اسلام ایدئولوژیک‌شده، نظریه‌پردازی کرده‌اند.

الویه روا از جمله آن‌هاست که اسلام سیاسی را به دلیل دخالت در حوزه‌هایی مانند ملت، دولت، شهروند، قانون اساسی و دستگاه قضایی که مستلزم شکلی از عرفی شدن است، محکوم به شکست می‌داند. به نظر روا، «رقابت و نهادن چنین وظیفه‌ای بر دوش دین، خواه‌ناخواه به افسون‌زدایی‌اش می‌انجامد؛ چراکه آن را به مداخله در سیاست روزمره وامی‌دارد و از فرد می‌خواهد که هم از دین تبعیت کند و هم آزادی‌های فردی‌اش را حفظ کند» (روا، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۵). همچنین در نظر او، «در قانون اسلام، هیچ جدایی بین دین و دولت وجود ندارد. شریعت با حقوق بشر (به‌ویژه حقوق زنان) و دموکراسی (به دلیل اینکه قانون خدا بر مردم اعمال می‌شود) سازگاری ندارد. مؤمن فقط با جامعه مؤمنان (امت) می‌تواند تعریف شود و از این‌رو هیچ آگاهی‌ای درباره جامعه سیاسی شهروندان ندارد» (Roy, 2007: 42). نکته مهم در اینجا این است که پذیرش تغییر در دین، یعنی پذیرش افسون‌زدایی و تغییراتی که از هم‌آوردی دین با شرایط و مقتضیات زمانه حاصل می‌گردد، دیگر تضمین‌کننده این اصل که باید همه افراد مؤمن باشند، نیست. به نظر روا، دین اگر بخواهد در صحنه جامعه به حیات خود ادامه دهد، باید به ظواهر چنگ بزند.

نکته اصلی در اینجاست که هرچند اسلام حاکمیت قانون را تصدیق می‌کند، جهان اسلام هیچ‌گاه از مؤلفه‌های لیبرال یا دموکراتیک حمایت کامل نکرده است. با نگاه به جوامع اسلامی شاهد این امر هستیم که روند سکولارشدن قبل از اصلاح دینی به وقوع پیوسته است و همین امر نتیجه‌ای منفی در توسعه سیاسی جوامع مسلمان برجای گذاشته است؛ زیرا ورود سکولاریسم، روندی از بالا به پایین بوده است و به جای آنکه جامعه مدنی برخاسته از مباحث و افکار شهروندان باشد، به نوعی بر اثر تحمیل دولت‌ها شکل گرفته است. به عبارتی، جوامع مسلمان با وجود جامعه مدنی ضعیف، همواره تحت سلطه نهاد دولتی اقتدارگرا بودند. همان‌طور که یکی از پژوهشگران می‌گوید، «غرب،

ایدئولوژی لیبرال رابه عنوان ایدئولوژی غالب هژمونی جهانی خواند و تحت سیطره این قدرت هژمونیک، اکثر کشورهای مسلمان تحت تأثیر قرار گرفتند و به این احساس نیاز پاسخ دادند و رو به سوی اصلاحات نهادند. مراکش، مصر، اردن، یمن، عربستان سعودی، کویت، عمان و ایران، نمونه‌ای از اینها هستند» (Murden, 2002: 155-156). بنابراین سکولار شدن در بسیاری از کشورهای اسلامی، فرایندی از بالا به پایین و پروژه‌ای سیاسی بود، نه حاصل تغییرات اجتماعی تدریجی. بر همین مبنا، اصلاحاتی دموکراتیک و عرفی به تدریج در سیاست‌های کشورهای اسلامی پدید آمد. حقوق بشر به ویژه حقوق زنان در عرصه سیاست و جامعه راه یافت؛ هرچند که در برخی موارد، اصلاحات به طور کامل ساختگی بود. همان طور که موردن می‌گوید، «اصلاحات قانون اساسی صدام حسین در عراق در سال ۱۹۸۹، دوران جدیدی از آزادی‌های دموکراتیک را سامان بخشید. در کشورهای دیگر، مؤلفه‌های اصلی سکولار یعنی دموکراتیزاسیون، محدود و قابل توجه بود. در مراکش، مصر، اردن، یمن، کویت و... انتخابات و پارلمان، آزادانه‌تر بود و تعداد زیادی از افراد توانستند نظراتشان را آزادانه بیان کنند. در تونس و الجزایر، اصلاحات گسترده‌ای برنامه‌ریزی شده بود، هرچند منجر به بی‌ثباتی شد. با این حال بسیاری از پیشرفت‌ها در عربستان سعودی و عمان صورت گرفت و در نهایت اقتدارگرایان متقاعد شدند که پایه‌های نهادی حکومت خود را گسترش دهد، به نحوی که جهان اسلام در سال ۱۹۹۵ به مراتب دموکراتیک‌تر از سال ۱۹۸۵ بود» (Murden, 2002: 157-158).

عبدالله احمد النعیم، با تفکیک میان دو مفهوم سیاست و دولت و ضمن پذیرش وجوه سیاسی اسلام، بر این عقیده است که حفظ حریم اسلام تنها با دور نگه‌داشتن آن از دولت ممکن است و این امر را در سایه حکومت عرفی امکان‌پذیر می‌داند (Naim, 2008: 1-2). به نظر النعیم، در دولت‌های مدرن، مجموعه قوانین ثابتی به نام قوانین ایالتی در سراسر کشور اجرا می‌شود؛ ولی در دولت‌های اسلامی، قوانینی مبتنی بر شریعت می‌تواند با اتکا بر مشروعیت سیاسی از حق قانونی استفاده از زور برای اعمال قوانین بر مردم برخوردار شود. اما تناقضی مهم پیش می‌آید: به دلیل وجود اختلافات اساسی میان تفاسیر متفاوت از دین و تنوع فتاوا و قرائت‌های گوناگون، به وحدت رسیدن آنها (که شرط مفهوم مدرن قانون است) دور از دسترس است و از سوی دیگر، قانون دانستن و اجرای تمامی این تفاسیر نیز طبیعتاً ممکن نخواهد بود (Ghobadzadeh, 2006: 3).

به طور کلی اسلوب‌های تفسیری همواره از ساختارشناختی انسان نشأت می‌گیرد و با استفاده از تفاسیری که در طول زمان صورت می‌گیرد، محتوای شریعت نیز تغییر می‌یابد و به عنوان اصول و قوانینی جایگزین، مورد پذیرش مسلمانان واقع می‌شود. بر همین اساس محتمل است که قوانین مبتنی بر تفاسیر شریعت، مطابق میل حاکمان جهت‌گیری پیدا کند و گاه در جهت منافع و مطالبات آنها قرار گیرد. به عبارت دیگر دولت‌ها بنا بر منافع و مصالح خود، تفاسیری از شریعت را به اجرا در می‌آورند که نتیجه آن، راه را برای عرفی شدن قدرت سیاسی هموار می‌کند. همان‌طور که گفته شد، تلاش برای فهم شریعت همیشه حاصل تفکرات واضعان آن است. هر زمان که فهم شریعت با اقتضائات روز در تنش قرار گیرد، تفاسیر هم تغییر پیدا کرده و ایدئولوژیک‌تر و هدف‌دارتر خواهند شد.

انقلاب اسلامی ایران و افسون‌زدایی از دین

هر چند انقلاب اسلامی ایران در استفاده از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی پیشگام بوده است، بسیاری از پژوهشگران انقلاب معتقدند که انقلاب اسلامی پدیده‌ای مدرن بود و از این جهت با دیگر انقلاب‌های بزرگ در غرب مثلاً در بریتانیا، فرانسه و روسیه، تفاوت جدی و ماهوی نداشته است. به عنوان نمونه، حتی استفاده از دین در انقلاب هم امری بی‌سابقه نبود و در بسیاری از جنبش‌های سیاسی غربی، مشابه آن را می‌توان دید (Wright, 2000: 18). اما نکته‌ای که رایت از آن غافل شد، این بود که اجرای احکام شریعت و استقرار نظم قدسی از اهداف اصلی هیچ‌کدام از این انقلاب‌ها نبود. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که ایدئولوژی دینی که در انقلاب اسلامی به کار بسته شد، با انقلاب‌های دیگر تفاوت اساسی داشت و در نوع خود کاملاً بدیع بود.

ایدئولوژی اسلامی در ایران معاصر در آثار و کردار افرادی مانند نواب صفوی، محمود طالقانی، علی شریعتی، مرتضی مطهری و امام خمینی قابل پیگیری است. شریعتی، روایتی ایدئولوژیک از اسلام عرضه می‌کند که تا حدودی مشابه نظریه‌های عبده و رشید رضا و در تداوم آنها بود. این ایدئولوژی بر نظریه سیاسی تشیع و بازگشت به هویت اسلامی متکی بود و عمیقاً متأثر از ایدئولوژی‌های رقیب و مهم‌تر از همه سوسیالیسم و

مارکسیسم بود. به باور پژوهشگران، نقشی که مارکسیسم در عرفی شدن دین ایفا می‌کرد، ریشه در تعریف آن از انسان و عقاید او داشت؛ نگرشی که دارای فلسفه تاریخی جامع بود و کنش‌های بشر را در چارچوب حرکتی به سوی غایتی در پایان تاریخ تفسیر می‌کرد و بر لزوم تلاش برای تغییر مناسبات موجود تأکید می‌ورزید.

افزون بر این شریعتی، ایدئولوژی را از محوری‌ترین عوامل دگرگونی اجتماعی تلقی می‌کرد. به اعتقاد او، «در شرایط عادی، جامعه برای متحول شدن باید مراحل را طی کند. اما زمانی که عنصر ایدئولوژی وارد جامعه می‌شود، جامعه بدون آنکه از مراحل تاریخی بگذرد، تحول عظیمی را متحمل خواهد شد؛ زیرا ایمان و ایدئولوژی، معجزه‌گر و مسیح همه‌قهرناست؛ بر جنازه‌های یک ملت، بر جنازه‌های یک مردم و بر جنازه‌های یک قوم، یک روح مسیحایی می‌دمد و مانند یک صور اسرافیل، قبرستان‌های تاریخ را برمی‌شوراند و یک قیام و یک محشر... ایجاد می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۹۸).

بر همین اساس شریعتی «مذهب را یک ایدئولوژی» می‌دانست (همان، ۱۳۵۶: ۹۵). او درصدد بود تا دین و به طور خاص تشیع را در قالب ایدئولوژی درآورد، تا آن را به آگاهی راستین بدل کند و جایگزین آگاهی کاذب کند. بدین معنا می‌توان او را بیشتر متأثر از لنین دانست تا مارکس؛ زیرا برای مارکس، ایدئولوژی آگاهی کاذب بود. اما از دید شریعتی، «ایدئولوژی، یک هدف، یک آگاهی روشن‌بینانه است» (همان، ۱۳۶۰: ۱۸۵). بنابراین در نظر شریعتی، اسلام به عنوان ایدئولوژی، پتانسیل بازگرداندن گذشته طلایی اسلام در زمان حال را داشت. «بازگشت ما به مذهب و تکیه به دین اسلام به عنوان بزرگ‌ترین عاملی است که می‌تواند با اسلامی که وسیله سوءاستفاده و جهل و انحراف اغفال‌شده در طول تاریخ اسلام مبارزه کند» (همان، ۱۳۶۲: ۱۷۱).

داریوش شایگان، دلیل افسون‌زدایی از دین ایدئولوژیک‌شده را اینگونه بیان می‌کند که «هنگامی که محتوای دینی زیربنای ایدئولوژیک زمانه ما می‌شود، کهکشان خود را ترک می‌کند و با اندیشه‌هایی جفت می‌شود که با مفهوم انقلاب مطابقت دارند. سنت می‌خواهد با اندیشه‌های جاری هم‌وردی کند، اما هنگامی که به رقابت با آنها برخاست، چاره‌ای جز این ندارد که منطبق آنها را بپذیرد و هنگامی که همان منطبق را پذیرفت، به‌ناچار کهکشان خود را عوض می‌کند و از میدان نبرد ایدئولوژی سر درمی‌آورد و خود

ایدئولوژی می‌شود. در واقع تاریک‌اندیشی، راه را برای تبدیل شدن یک اندیشه به ایدئولوژی و آگاهی کاذب فراهم می‌سازد» (شایگان، ۱۳۷۹: ۱۹۶-۲۱۷). این همان نکته‌ای است که پژوهشگرانی چون اولیویه روا در مطالعات خود از هر سه دین اسلام، مسیحیت و یهودیت توضیح داده‌اند. از دید روا، ایدئولوژیک کردن دین در حقیقت نوعی زدودن فرهنگ و سنت از دین است. این امر به تاریخ‌زدایی از دین منجر می‌شود و فهم و تفسیری از دین را در برابر دستاوردهای بشری علم می‌کند. این هم‌آوردی اما در بلندمدت لاجرم به عرفی شدن دین یاری می‌رساند (Roy, 2010).

چنین فرایندی را می‌توان در نظام مستقر پس از انقلاب اسلامی در ایران نیز یافت. نظام اسلامی با آرمان اجرای احکام شریعت و استقرار حکومتی قدسی به میدان آمد. چنین کاری، نیاز به یک چارچوب اقتداری و سیاسی داشت که در متون اسلامی، جزئیات آن لزوماً مورد بحث تفصیلی قرار نگرفته است. بنابراین درک ایدئولوژیک از دین برای اجرای احکام شریعت ضروری به نظر می‌رسید، زیرا حکومت دینی، چیزی فراتر از اجرای صرف احکام است و به چارچوب سیاسی و اجتماعی مدونی نیاز دارد تا بتواند دین را به مثابه مضمون و محتوا با آن سازگار کند. ترکیب «جمهوری اسلامی» که بیانگر این دو عنصر بودند، به خوبی بیانگر این دغدغه دوگانه است. از یکسو دولت باید وقف دین شود و از سوی دیگر، خواست و رضایت مردم و جامعه را منعکس کند (Pick, 2000: 89).

این امر نشان‌دهنده آن است که حفظ اجرای صرف شریعت، مشروعیت حکومت را به خطر می‌اندازد و حکومت برای بقا باید راه را برای مضامین عرفی در عرصه سیاست‌گذاری هموار کند. البته در این میان و در کنار عرفی شدن برخی رفتارها و تصمیمات سیاسی و اقتصادی، تحولی اساسی و تدریجی در جامعه نیز صورت گرفته است. طرفه آنکه تصویر آرمانی دولت اسلامی دیگر در اذهان مردم جامعه مطرح نیست، بلکه آنان به طور سلبی، به دنبال تحقق جامعه‌ای با مؤلفه‌های مدرن خواهند بود. چنین تحولی را می‌توان در میان اقشار مختلف جامعه و حتی روحانیت به خوبی مشاهده کرد. به عنوان نمونه برخی پژوهشگران معتقدند نهاد روحانیت بعد از انقلاب اسلامی به دلیل ورود به ساحت مدیریت جامعه در تمامی ابعاد آن، میدان‌های فراوانی را که پیش از این در جریان تحولات کلی و فرایند تاریخی تخصصی شدن و عرفی شدن به سایر نهادها و نهاده

بودند، بازپس گرفتند. بسیاری از حوزه‌های دیگر از جمله کارگردانی فیلم‌های سینمایی، مدیریت اقتصادی، مدیریت ورزشی و ریاست امور اجرایی که تا پیش از این بیرون از دایره کارکردهای سنتی‌شان بود نیز در اختیار آنها قرار گرفت (سلیمانیه، ۱۳۹۷: ۳۵).

این امر به نوبه خود به گسترش حوزه عرفیات و پذیرش آنها برمبنای مصلحت نظام و جامعه اسلامی انجامیده است. پذیرش این منطق عرفی در همه‌جا به میزان واحد نبوده است. در بسیاری از زمینه‌ها، نظام سیاسی به تدریج برخی از حساسیت‌ها و کنترل‌های اجتماعی را به میزان محسوسی کاهش داده است و این امر باعث شده شهروندان به معنای عرفی کلمه از آزادی عمل بیشتری برخوردار باشند (Levy, 2010: 49). در اینجا از یکسو، شریعت میدان نبرد ایدئولوژی و به عبارتی حوزه‌ای برای تأیید اقتدار دینی می‌شود و از سوی دیگر، به سمت حاکمیت قانونی-مردمی و تکثرگرایی سیاسی حرکت می‌کند. در نتیجه هرچقدر دولت‌ها در قدسی کردن دوباره جامعه بکوشند، بازهم به سختی می‌توانند جامعه را از مسیری که به سمت افسون‌زدایی در پیش گرفته است، باز دارند؛ چرا که جامعه از طریق هویت جدیدی که تعریف کرده، پیش می‌رود. بنابراین به تعبیر مارسل گشه، نوعی درگیری درونی در امر دینی پدید می‌آید که موجب می‌شود دین، با اینکه جایگاه رسمی خود را حفظ می‌کند، عملاً آمریت خود در برخی از حوزه‌ها را از دست می‌دهد (گشه، ۱۳۸۵: ۲۹). به ظاهر این دین است که حکم‌فرمایی می‌کند و مهر تأیید خود را بر سیاست‌ها و رفتارها می‌زند، اما در واقع این دین است که به نوعی افسون‌زدایی شده است؛ زیرا تأیید امر مدرن و حتی تصرف در آن، در عمل به معنای تن دادن دین‌داران به منطق امر عرفی است.

این کم شدن نفوذ دستگاه‌های دین، در نگرش مارسل گشه، نشان از دگرگونی در اعتقاد دارد. تحول در نظام اعتقادی به تحول در هویت دینی و معنای آن منجر می‌شود و بدین معنا، وقتی فرد به دلیل حقوق یا منافعش از نظر اجتماعی دوباره تعریف می‌شود، مضامین رابطه‌اش با خود اساساً متفاوت می‌گردد. بدین‌سان شاهد بازتعریف هویت از مجرای افسون‌زدایی هستیم. هویت‌ها دیگر به دنبال متقاعد کردن یکدیگر برای اثبات اعتقادات خود نیستند، زیرا به رغم سرسختی در بیرون، پایه‌های درونی آنها دیگر قادر به ابتنا و اتکا بر نظام سنت نیست و از منطق دوران جدید تبعیت می‌کند.

نکته مهمی که اینجا باید توجه داشت این است که این تحول لزوماً به معنای سکولار شدن سیاست نیست. میان افسون‌زدایی و سکولاریزاسیون هرچند پیوندی عمیق وجود دارد، این دو را باید از هم تفکیک نمود. افسون‌زدایی بیشتر سلبی است، اما سکولارشدن، فرایندی است ایجابی که غلبه عقل و تجربه و تفکیک نهادی از الزامات آن است. به همین دلیل به معنای دقیق کلمه نمی‌توان مدعی شد دین ایدئولوژیک به سکولار شدن سیاست می‌انجامد؛ اما براساس آنچه اشاره شد، می‌تواند موجب افسون‌زدایی از هویت‌ها، تصمیم‌ها و سیاست‌های یک نظام سیاسی ایدئولوژیک شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله بر اساس دیدگاه اندیشمندانی چون ماکس وبر، پیتر برگر، مارسل گشه، و هانا آرنت به بررسی ایدئولوژیک شدن دین و ارتباط آن با افسون‌زدایی پرداخته شد. هر چه دین، ایدئولوژیک‌تر شود و در جهان مدرن، ادعای هم‌اوردی با دیگر ایدئولوژی‌های بشری را بسط دهد، در مواجهه با تحولات سریع جوامع امروزی، لاجرم به منطق امر عرفی تن داده، حتی خود به عامل تسریع عرفی شدن بدل می‌گردد. به‌رغم وجود تفاوت‌های جدی ساختاری و تاریخی میان اسلام و مسیحیت، در مسئله ایدئولوژیک شدن دین، به نظر می‌رسد اسلام بیشتر از مسیحیت با چالش مواجه گشت؛ زیرا در اسلام به دلیل تأکید بسیار بر درهم تنیدگی امور دنیوی و امور اخروی و نفی رهبانیت، ایدئولوژیک شدن دین به سکه‌ای دورو بدل شد: از یکسو نظام سیاسی مبتنی بر دین می‌کوشد تا همه امور را با منطق امر قدسی تبیین کرده، آن را به مثابه پیشنهادی دین برای دنیای امروز مطرح کند. اما از سوی دیگر برای نیل به این هدف باید لاجرم به منطق مناسبات عرفی جهان افسون‌زدایی شده تن دهد؛ زیرا منطقه‌بازی خود را در میدانی تعریف کرده است که قواعد آن از قبل از سوی ایدئولوژی‌های سکولار تعریف شده است.

به تعبیر هگل، این نیرنگ عقل است که انقلابیون گمان می‌برند اراده انقلابی آنها برای استقرار نظامی قدسی و اتوپیای این جهانی کفایت می‌کند؛ در صورتی که تحولات تاریخی جوامع مدرن در برابر چنین تلاشی مقاومت می‌کند. این خصلت ایدئولوژی است که بیشترین کمک را در مسیر عرفی شدن انجام می‌دهد. دین برای حضور در رقابت

دنیوی باید به ایدئولوژی بدل گردد و همین ایدئولوژیک شدن می‌تواند آن را تابعی از منطق تحولات دنیای جدید کند. ایدئولوژی‌ها با استفاده ابزاری از خرد بشری، اصالت منطق سنت را به پرسش گرفته، در پیوند با دین، آن را به این سو می‌راند تا برای حفظ مدعای جهان‌شمولی، همه تفرقات و تنوعات را در دل خود جای دهد، تا به هویت‌ها و تعیین‌های بی‌شماری که با آن درگیر شده بود، پاسخ گوید.

در اینجاست که اصول دینی همچون ارزشی غیرکارکردی از حوزه توجهات ایدئولوژی دینی خارج می‌گردد و افسون‌زدایی بیشتری را صورت می‌دهد. این مسئله چیزی است که به طور مستقیم به حکومت مربوط می‌شود؛ زیرا حکومت به واسطه سیاست‌هایی که با استفاده از ایدئولوژی اعمال می‌کند، دین را تبدیل به ابزار پیکار سیاسی و اجتماعی خواهد کرد که برای ماندن در عرصه سیاست ناچار خواهد بود که از دعای خویش عقب‌نشینی کند و تن به افسون‌زدایی دهد.

این امر به معنای مدرن شدن و یا حرکت به سوی فرایند تجدد نیست؛ زیرا افسون‌زدایی با سکولاریزاسیون که یکی از وجوه دنیای مدرن است، یکی نیست. افسون‌زدایی تنها ناظر کم‌رنگ شدن نقش امر قدسی در تصمیم‌گیری‌ها و حیات سیاسی و اجتماعی است. از این نظر، وجه سلبی آن برجسته است. اما مدرنیزاسیون مستلزم سکولار شدن است و سکولار شدن هم دارای وجه سلبی یعنی افسون‌زدایی و هم وجه ایجابی است، یعنی تفکیک کارکردی، وجود نهادهای عرفی، محدود شدن دین به حوزه خصوصی و غیره. پس افسون‌زدایی در ایران معاصر لزوماً پدیده‌ای «مدرن» نیست، زیرا ضمن اینکه هنجارها و ارزش‌های جامعه سنتی را بی‌اعتبار می‌سازد، به شکل‌گیری نهادهای مدرن و سکولار نمی‌انجامد.

پی‌نوشت

۱. در انگلیسی Disenchantment Of The World (افسون‌زدایی از جهان) ترجمه شده است.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۷) «دین و سیاست»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مجله سیاسی صلح جاویدان، شماره ۵۸، صص ۲۱۹-۲۳۹.
- (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- (۱۳۹۲) ریشه‌های توتالیترایسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- انصاری، فیلالی (۱۳۸۰) اسلام و لائیسیت، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- برگر، پیتر (۱۳۹۷) سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناسی دین، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران، ثالث.
- بشر، ژان (۱۳۷۰) ایدئولوژی چیست، ترجمه علی اسدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹) از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۰) جمهوریت: افسون‌زدایی از قدرت، تهران، طرح نو.
- روا، اولیویه (۱۳۹۶) جهل مقدسه (زمان دین بدون فرهنگ)، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی، تهران، مروارید.
- سلیمانیه، مهدی (۱۳۹۷) پل تا جزیره: تأملاتی جامعه‌شناختی در موقعیت پسانقلابی روحانیت، تهران، آرما.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۰) دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، مرکز.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶) با مخاطب‌های آشنا، مجموعه آثار ۱، تهران، ارشاد.
- (۱۳۶۰) چه باید کرد؟، مجموعه آثار ۲۰، تهران، بی‌نا.
- (۱۳۶۱) تاریخ تمدن ۱، مجموعه آثار ۱۱، تهران، آگاه.
- (۱۳۶۲) اسلام‌شناسی ۱، مجموعه آثار ۱۷، تهران، چاپ رشدیه.
- شیخاوندی، داور (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی تجدد (جادوزدایی از جهان)، تهران، قطره.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰) دیباچه‌ای درباره نظریه انحطاط در ایران، تهران، نگاه معاصر.
- عطارزاده، بهزاد (۱۳۹۵) مبانی سیاست عمومی در ایران: عقل یا افسون، پایان‌نامه منتشر نشده دکتری تخصصی (PhD)، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- علیخانی، علی اکبر و دیگران (۱۳۹۰) اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- گشه، مارسل (۱۳۸۵) دین در دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیک‌پی، تهران، ثالث.

گین، نیکلاس (۱۳۸۹) ماکس وبر و نظریه پست‌مدرن، ترجمه محمود مقدس، تهران، روزنه.
هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۹) آمیزش افق‌ها (منتخباتی از آثار داریوش شایگان)، تهران، فرزانه روز.
وبر، ماکس (۱۳۹۴) دین، قدرت، جامعه ترجمه احمد تدین. تهران، هرمس.

- Fitzgerald, Paul (1998) "the Disenchantment of the World: A Political History of Religion by Marcel Gauchet", Theological Studies, Volume 59, Issue 3, 1998.
- Ghobadzadeh, Naser (2006) *Reconciling Religion Secularism: and Iranian Revisionist Discourse*, Australia, University of Sydney.
- Ghobadzadeh Naser, and Rahim, Zubaidah (2011) "Islamic Reformation Discourses: Popular Sovereignty and Religious Secularization in Iran", *Journal Democratization*, Volume 19, Issue 2.
- Glassman, James (2014) *The Implications of the Iranian Reform Movement's Islamization of Secularism for a Post Authoritarian Middle East*, PhD Thesis, University of Colorado Boulder.
- Husain, Mir zohair (1995) *Global Islamic Politics*, United States, harper Collins.
- Kazemipur, Abdolmohammad and Rezaei, Ali (2003) "Religious Life under Theocracy: The Case of Iran", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Volume 42, Issue 3.
- Levy, Janay (2010) *Iran and Shia*, New York, Rosen.
- Lewis, Bernard (2003) *the Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- Matsunaga, Yasuyuki (2009) "The Secularization of a *Faqih*-Headed Revolutionary Islamic State of Iran: Its Mechanisms, Processes, and Prospects. *Comparative Studies of South Asia*", *Africa and the Middle East*, Volume 29, Issue 3.
- Morden, Simon W. (2002) *Islam the Middle East and the new Global Hegemony*, United States, Lynne Reiner.
- Munson, Henry (1988) *Islam and Revolution in the Middle East*, London, Yale University Press.
- Na'im, Abdullahi Ahmad (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge, Harvard University Press.
- Pick Denial (2000) *The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's mandate of the Jurist*, (undergraduate Honors theses), Princeton University.
- Rayan, Maura A. (2015) "The Disenchantment of the World: A Political History of Religion", by Marcel Gauchet", *Theological Studies*. Volume 59, Issue 3.
- Roy, Olivier (2007) *Secularism Confronts Islam*, New York, Columbia University Press.
- (2010) *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, New York: Columbia University Press.
- Walzer, Michael (1963) "Puritanism as A Revolutionary Ideology", *Studies in the Philosophy of History*, Volume 3, Issue 1.

- (1965) *the Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, United States of America, Harvard University Press.
- Wright, Robin (2000) *The Last Great Revolution*, New York, Alfred A. Knopf.
- Zisook, Jonathan (2017) "Disenchantment of the World: Weber, Judaism, and Maimonides", *Journal of Classical Sociology*, Volume 17, Issue 3.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۹۹-۱۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نظریه نهادگرایی تاریخی به مثابه چارچوبی برای تحلیل

روابط دولت و مجلس در جمهوری اسلامی ایران

* جواد محلوجی

** حسین مسعودنیا

*** مسعود شهرام‌نیا

چکیده

فهم و تحلیل روابط دولت و مجلس در جمهوری اسلامی ایران در سال‌های اخیر در کانون توجه سیاست‌مداران، روزنامه‌نگاران و محققان قرار گرفته است. از آنجا که واقعیت‌ها خود سخن نمی‌گویند و نیاز به تفسیر و سازمان‌دهی دارند، مقاله بر آن است تا تکیه‌گاهی نظری برای این منظور فراهم آورد. نقطه عزیمت بحث، نظریه نهادگرایی تاریخی و تنقیح جایگاه آن در میان نظریه‌های مختلف در حوزه علوم سیاسی است. پس پرسش این است که نهادگرایی تاریخی چه فرصت و یا بصیرتی را برای جمع‌آوری داده‌ها و چه ابزاری برای تحلیل آنها در اختیار پژوهشگران این حوزه قرار می‌دهد؟ پس از آنکه امکان‌های روشی موجود در نظریه نهادگرایی تاریخی برای تحلیل روابط دولت و مجلس استخراج شد، در قسمت دوم، مقاله می‌کوشد نقشه راهنمایی برای جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها در موضوع روابط دولت و مجلس در سال‌های پس از بازنگری در قانون اساسی ارائه نماید.

واژه‌های کلیدی: نهادگرایی، نهادگرایی جدید، نهادگرایی تاریخی، دولت و مجلس.

j.mahlooji@ase.ui.ac.ir

H.masoudnia@ase.ui.ac.ir

m.shahramnia@ase.ui.ac.ir

*دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، ایران

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، ایران

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



مقدمه

مقاله حاضر درصدد است تا با استفاده از نظریه نهادگرایی تاریخی^۱، تکیه‌گاهی نظری فراهم آورد که بتوان با تکیه بر آن، به مشاهده و تحلیل روابط دولت و مجلس در جمهوری اسلامی ایران پرداخت. از نظر تاریخی، روابط دولت و مجلس در ایران مشحون از ناهماهنگی‌ها و چالش‌هاست. با امضای فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه قاجار، مقوله پارلمان که پیشتر وارد فضای ذهن ایرانیان شده بود، به عنوان نهاد رسمی در سازوکار حکمرانی ایران مطرح شد. از این پس تا پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، بیست و چهار دوره مجلس قانون‌گذاری بر صفحه تاریخ ایران ثبت گردید. جالب آنکه مجلس اول به دستور پادشاه مشروطه و کمک نیروهای خارجی به توپ بسته شد. «در پانزده سال پس از مشروطه، بیش از پنجاه بار کابینه‌ها تغییر کرد» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۳). پس از آن نیز با وجود فراز و فرودهای بسیار، پارلمان نتوانست جایگاه اصلی خود را در حکومت مشروطه بیابد.

با پیروزی انقلاب اسلامی و برپایی نظام جمهوری اسلامی در ایران، مجلس و قوه مجریه در قانون اساسی جدید، جایگاه متفاوتی یافتند، اما چالش‌های روابط دولت و مجلس همچنان به انحای مختلف ادامه یافت. در دهه نخست بعد از انقلاب اسلامی که دوران رهبری امام خمینی را شامل می‌شود، چالش اصلی در روابط دولت و مجلس بر سر تعیین نخست‌وزیر شکل گرفت. با توجه به رهبری مقتدر امام خمینی، کشمکش بر سر این موضوع هرگز منجر به بی‌ثباتی جدی در عملکرد دولت و مجلس نشد. با وجود این زمانی که «در اردیبهشت ۱۳۶۸، امام گروهی از شخصیت‌های نظام را برای بازنگری در قانون اساسی تعیین کرد»، بسیاری معتقد بودند که چالش‌های مربوط به جایگاه و نحوه انتخاب نخست‌وزیر، یکی از دلایل عمده این تصمیم است (همان: ۳۷۶).

با حذف پست نخست‌وزیری در بازنگری قانون اساسی، امید آن می‌رفت تا چالش موجود در روابط دولت و مجلس به حداقل برسد. اما این تصور چندان پایدار نماند. به مرور هر دوسوی منازعه، تفسیری از قانون ارائه می‌کردند که قوه تحت ریاست خود را در مرکز امور قرار می‌داد. رؤسای مجلس، قانون اساسی را از زاویه جمله «مجلس در

رأس امور است» نگرستان و رؤسای جمهور، اصل ۱۱۳ قانون اساسی را که رئیس جمهور را بالاترین مقام رسمی کشور پس از رهبری و همچنین مسئول اجرای قانون اساسی می‌داند، مبنای تفسیر خود قرار دادند. مسئله چالش میان دولت و مجلس در طول سال‌ها به اندازه‌ای جدی شد که رهبری در سال ۱۳۹۰، امکان تغییر به سمت الگوی پارلمانی را مطرح کرد.

آنچه گذشت، به وضوح اهمیت پردازش علمی مسئله روابط دولت و مجلس را نشان می‌دهد. با توجه به وضعیت تکرر روشی در علوم انسانی، دستیابی به یک تکیه‌گاه نظری مشخص برای فهم و تحلیل روابط دولت و مجلس در سال‌های پس از بازنگری در قانون اساسی بسیار حائز اهمیت می‌نماید. رسالت اصلی مقاله حاضر، به دست دادن همین تکیه‌گاه نظری است. به دیگر سخن، مقاله در پی آن است تا بی‌آنکه خود به طور مستقیم و همه‌جانبه وارد تحلیل روابط دولت و مجلس شود، از دل نظریه نهادگرایی تاریخی، چارچوبی استخراج نماید که امکان فهم و تحلیل روابط دولت و مجلس را فراهم آورد. نظریه نهادگرایی تاریخی، امکان‌های تحلیلی مناسبی را برای این منظور در اختیار محقق می‌گذارد.

برای نظریه‌ها در پژوهش‌های سیاسی و تاریخی دست کم پنج نقش عمده نقل شده است که عبارتند از: ۱- نظریه به عنوان راهنمای انتخاب داده‌های پژوهش ۲- نظریه به عنوان هدف پژوهش ۳- نظریه به عنوان ابزار پژوهش ۴- نظریه به عنوان موضوع مورد مناقشه در پژوهش ۵- نظریه به عنوان پیکربندی تعلیلی پژوهش (حاتمی، ۱۳۹۵: ۱۲۴-۱۳۸).

مقاله حاضر می‌کوشد تا استخراج یک الگو و چارچوب تحلیل از نظریه نهادگرایی تاریخی را هدف قرار دهد. به این ترتیب از میان پنج نقشی که برای نظریه‌ها در پژوهش متصور است، در این مقاله «نظریه به عنوان هدف پژوهش» مطرح است. از این‌رو تلاش می‌شود تا ابتدا جایگاه نظریه نهادگرایی در جغرافیای گسترده نظریه‌های علوم سیاسی تعیین شود و سپس فرایند شکل‌گیری نهادگرایی جدید بررسی گردد. پس از آن به امکان‌های تحلیلی که نهادگرایی تاریخی برای فهم چالش روابط دولت و مجلس در ایران فراهم می‌آورد و به نوعی کاربست قیاسی نظریه پرداخته خواهد شد. پس از آنکه مفاهیم اصلی نهادگرایی تاریخی از دل این نظریه استخراج شد و به روشنی مورد تحلیل

و تبیین قرار گرفت، گام مهم بعد، فرایند تمهید یک الگوی تحلیل از نظریه نهادگرایی تاریخی خواهد بود.

در واقع مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول به پردازش جایگاه تئوریک نظریه نهادگرایی تاریخی می‌پردازد و قسمت دوم، ارتباط مفهومی این نظریه با سازوکار نهادی جمهوری اسلامی ایران برای تحلیل روابط دولت و مجلس را پردازش می‌کند.

نظریه نهادگرایی تاریخی

نهادگرایی قدیم^۱ - نهادگرایی جدید^۲

نهادگرایی تاریخی به عنوان یکی از شاخه‌های نهادگرایی جدید مطرح است. برای فهم دقیق نهادگرایی جدید، ابتدا ویژگی‌های نهادگرایی قدیم بررسی خواهد شد و سپس نگرش رفتارگرایانه مورد توجه قرار می‌گیرد تا محل نزاع در مناظراتی که باعث قوام نظریه‌های نهادگرایی جدید شده است، روشن گردد. در آن سال‌ها که دانش سیاست به عنوان یک رشته دانشگاهی هنوز نوپا می‌نمود، دغدغه اصلی دانشجویان علوم سیاسی در اروپا و ایالات متحده، یافتن ارتباط میان قانون اساسی و رفتار سیاسی بود. «در واقع بخش عمده‌ای از آنچه می‌توان آن را علوم سیاسی در شکل اولیه آن نامید، به چگونگی طراحی یک قانون اساسی کامل می‌پرداخت» (Steinmo, 2008: 119). مطالعات نهادگرایان قدیمی بسیار کلی و تا حد زیادی فارغ از توجه به مبانی و الزامات نظری و روشی این نوع نگاه است. از نظر نهادگرایان قدیمی، «تمرکز بر نهادها، یک امر معمولی بود؛ یعنی مطالعه نهادها که نقطه آغازی بدیهی در مطالعه یک کشور تلقی می‌شد، نیازی به توجیه نداشت» (رودس، ۱۳۸۴: ۸۴).

اصلی‌ترین موضع و نقطه عزیمت نهادگرایان قدیمی این نکته است که «یک رابطه علی میان چارچوب‌های نهادی - قانونی رسمی با رفتار سیاسی وجود دارد» (کازمی، ۱۳۹۲: ۴). این ادعای نهادگرایان قدیم که نهادها بر عملکرد سیاسی تأثیر می‌گذارند، چندان جدال برانگیز نیست و تقریباً همه آن را می‌پذیرند. با وجود این چارچوب‌های

1. Old Institutionalism
2. New Institutionalism

تحلیلی لازم برای وارد کردن تحلیل‌های نهادی در علم سیاست در نهادگرایی قدیم وجود ندارد (ر.ک: نورث، ۱۳۸۵).

به هر ترتیب نهادگرایی قدیم در اواسط سده بیستم با رقبای اصلی خود که با تکیه بر اصول اثبات‌گرایی جهان را می‌دیدند، مواجه شد و تحت تأثیر رویکرد رفتارگرایی به عنوان پارادایم غالب آن سال‌ها به محاق رفت. نگرش اثباتی، هرگونه علایق و دغدغه‌های هنجارین را کنار گذاشت و علایق خود را به شناخت امر واقع محدود ساخت و تأمل درباره امر مطلوب را بیرون از دامنه صلاحیت خود به شمار آورد (بشیریه، ۱۳۹۷: ۶۲). هدف رفتارگرایان، دستیابی به قواعد عام رفتار آدمیان است. رفتار، چیزی قابل مشاهده عینی و قابل سنجش است. رهیافت رفتارگرایانه بر آن است تا با تکیه بر منطق استقراء و مشاهده رفتار سیاسی افراد در فرایند زمان، گزاره‌هایی قانون‌مانند از رفتار انسان‌ها ارائه نماید (ساندرز، ۱۳۸۴: ۱۰۸). رفتارگرایان برای نهادها در تحلیل‌های خود اهمیت و جایگاهی قائل نمی‌شوند. به تعبیری، «یکی از باورهای بنیادین تحلیل انتخاب عقلانی و رفتاری، فردگرایی روش‌شناختی است» (پیترز، ۱۳۸۶: ۲۵).

پس از گذشت چند دهه از بروز انقلاب رفتاری نظریه‌پردازان متمایل به نهادگرایی به این نتیجه رسیدند که نظریه‌های رفتارگرایی و انتخاب عقلانی نیز در تبیین پدیده‌های اجتماعی با شکست مواجه شده‌اند (ویلبر و هاریسون، ۱۳۸۵: ۷۴). نهادگرایی جدید که در اوایل دهه ۱۹۸۰ به مثابه واکنشی آگاهانه به انقلاب رفتاری و در قالب مقاله مارچ و اولوسون با عنوان «نهادگرایی جدید: فاکتورهای سازمانی در زندگی سیاسی» پا به عرصه علم سیاست نهاد، آشکارا در مقایسه با نهادگرایی قدیمی، وجه نظری غنی‌تری دارد (ر.ک: March & Olsen, 1984). این رویکرد از «دو جنبه مهم از جریان غالب علم سیاست در در دهه ۸۰ دور می‌شود. نخست، این دیدگاه مفروضه‌های ساده‌الگوسازی برای رفتار سیاسی توسط نظریه انتخاب عقلانی را نمی‌پذیرد. دوم، دیدگاه مورد نظر، فرض وجود قاعده یا نظم در رفتار انسان را که مبنای اتکای رفتارگرایی به منطق استنباط و تعمیم (یا استقرا) است، زیر سؤال می‌برد» (های، ۱۳۸۵: ۳۳).

در نهادگرایی جدید، نهادها قوانین بازی در جامعه هستند، یا به تعبیری قیود و محدودیت‌هایی هستند که روابط متقابل انسان‌ها با یکدیگر را شکل می‌دهند. در

نهادگرایی قدیم، بیشتر بر ساختارها و نهادهای عینی و رسمی تأکید می‌شد، حال آنکه در نهادگرایی جدید، نهادها مجموعه‌ای از قواعد رسمی و غیر رسمی را در برمی‌گیرند که رفتار افراد را هدایت و محدود می‌کنند. نهادگرایان جدید مدعی هستند که نهادها به گونه‌ای افراد را محدود می‌کنند که انتخاب آنها با خیر جمعی هماهنگ شود (ر.ک: نورث، ۱۳۸۵). از منظر نهادگرایی جدید، رفتار سیاسی تحت تأثیر یک بستر نهادی شکل می‌گیرد و اهمیت می‌یابد. بدیهی است با وجود چنین فرضی، رفتار کنشگران همیشه تابعی از محاسبات مبتنی بر عقلانیت معطوف به هدف نیست.

انواع نهادگرایی جدید

نهادگرایی جدید، کلیتی یکپارچه نیست و تقسیم‌بندی‌های متنوعی از آن ارائه شده است. هال و تیلور، از نهادگرایی تاریخی، نهادگرایی انتخاب عقلانی^۱ و نهادگرایی جامعه‌شناختی^۲ به عنوان انواع نهادگرایی جدید یاد می‌کنند (Hall & Taylor, 1996: 936). تورفینگ نیز همین تقسیم‌بندی را با تفاوت‌هایی جزئی در مرزهای آن ارائه داده است (Torfing, 2001: 281). در یک تقسیم‌بندی متفاوت، نهادگرایان به دو دسته نهادگرایان عقلایی و نهادگرایان شناختی تقسیم شده‌اند (متوسلی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۵). گای پیترز در تحقیق خود درباره نظریه نهادگرایی در علم سیاست دست‌کم از شش نوع نهادگرایی جدید نام می‌برد: ۱- نهادگرایی هنجاری^۳ ۲- نهادگرایی انتخاب عقلانی^۳ ۳- نهادگرایی تاریخی ۴- نهادگرایی تجربی^۴ ۵- نهادگرایی جامعه‌شناختی ۶- نهادگرایی بین‌المللی^۵ (ر.ک: پیترز، ۱۳۸۶).

پردازش شاخه‌های مختلف نهادگرایی از حوصله نوشتار حاضر خارج است. در ادامه، توضیح و تشریح نهادگرایی تاریخی به عنوان رایج‌ترین نخله نهادگرایی جدید در علوم سیاسی مطرح خواهد شد.

نهادگرایی تاریخی و چیستی مفهوم نهاد

در نگاه نهادگرایی تاریخی در بدایت امر نشانه‌هایی از نئومارکسیسم، جامعه‌شناسی تاریخی و سیاست مقایسه‌ای وجود دارد (متوسلی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

1. Rational choice institutionalism
2. Sociological institutionalism
3. Normative institutionalism
4. Empirical institutionalism
5. International institutionalism

ویژگی منحصر به فرد نهادگرایی تاریخی آن است که «به واسطه نگاه تاریخی خود علاوه بر ارائه برداشتی پویا از تکوین و تغییر نهادی، می‌تواند زمینه‌ساز نوعی پیوند میان نظریه‌های زمینه‌گرا و نهادگرا تلقی شود» (کاظمی، ۱۳۹۲: ۱۷).

برای شفاف شدن سازوکار تحلیل در این نگاه لازم است بر چپستی مفهوم نهاد در نگاه نهادگرایان تاریخی متمرکز شویم. در تمام روایت‌های موجود از نهادگرایی، این پیام مشترک وجود دارد که نهادها به عنوان متغیر مهم در تحلیل و فهم پدیده‌های سیاسی و اجتماعی مطرح هستند و خود نیز نیازمند واکاوی و پژوهش هستند (زارعی، ۱۳۹۷: ۳۳). نباید از نظر دور بداریم که اجماعی در خصوص تعریف نهاد وجود ندارد (مشهدی، ۱۳۹۲: ۵۲). به طور کلی تعاریف فراوانی را که از مفهوم نهاد ارائه شده، در قالب پنج محور کلی دسته‌بندی کرده‌اند: نهاد به مثابه ۱- قاعده ۲- هنجار ۳- ساختار ۴- رفتار و ۵- تعادل (ریزوندی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۸۹).

از این رو لازم است با پردازش برخی از تعاریف موجود از نهاد، کوشش شود حوزه مفهومی مورد نظر نهادگرایان تاریخی از نهاد منقح گردد. از نظر وبلن، «نهادها محصول عادات هستند» (مشهدی، ۱۳۹۲: ۵۳). در همین زمینه «هاجسون، نهادها را به عنوان نظامی از قواعد تثبیت‌شده و رایج در جامعه که به تعاملات اجتماعی ساختار می‌دهند، تعریف می‌کند» (همان: ۵۷). شاید رایج‌ترین تعریف مربوط به داگلاس نورث باشد که نهاد را به مثابه قواعد بازی در نظر می‌گرفت (زارعی، ۱۳۹۷: ۳۳).

بسته به تعریفی که جریان‌های مختلف نهادگرایی از نهاد ارائه می‌کنند، تعبیر و برداشت آنها از این مقوله، موسع یا محدود خواهد بود. شمول بیش از حد یا تعبیر بسیار محدود از مفهوم نهاد، هر دو می‌تواند موجب نارسایی‌های نظری و روش‌شناختی باشد. در نحله‌های مختلف نهادگرایی جدید، نهادها به سه دسته اصلی نهادهای رسمی، نهادهای غیررسمی و نهادهای ناملموس تقسیم شده‌اند (کاظمی، ۱۳۹۲: ۱۲). نهادهای رسمی آن دسته از نهادهایی هستند که در قانون اساسی به صراحت مورد اشاره قرار گرفته‌اند، در تحقیقات سیاسی به طور معمول از ارکان حاکمیت به شمار می‌روند و به طور مشخص شرح وظایف روشنی در سازوکار نظام سیاسی بر عهده دارند (رنانی، ۱۳۸۲: ۱۸). در نظریه نهادگرایی قدیم تنها بر این دسته از نهادها (نهادهای رسمی) تمرکز

می‌شد. نهادهای غیر رسمی، نهادهایی هستند که بخشی از ساختار رسمی دولت به شمار نمی‌آیند، اما نقش مهمی در حیات سیاسی بر عهده دارند (کاظمی، ۱۳۹۲: ۱۲). این نهادها مانند نهادهای رسمی برای تعاملات انسانی شکل و ساختار ایجاد می‌کنند و رفتارهای انسانی را از وضعیت غیر قابل پیش‌بینی به سمت پیش‌بینی‌پذیری سوق می‌دهند، اما جزئی از ساختارهای رسمی نظام سیاسی نیستند. به عنوان نمونه احزاب، جریان‌های سیاسی، اتحادیه‌ها و مطبوعات را می‌توان در زمره نهادهای غیر رسمی به شمار آورد (همان: ۱۲). دسته سوم، نهادهای ناملموس هستند. این دسته از نهادها اغلب ماهیتی نامحسوس دارند. با وجود این تأثیرات مشخص بر عملکرد و سازوکارهای تعاملی سطوح دیگر نهادی برجای می‌گذارند. در این زمینه می‌توان به رویه‌ها و مؤلفه‌های فرهنگی، سنت‌ها یا شیوه‌های رایج کنش در عرصه سیاسی اشاره کرد. در نظریه نهادگرایی جامعه‌شناختی، تمرکز بیشتر بر نهادهای ناملموس قرار دارد.

حال پرسش این است که نهادگرایان تاریخی، چه تعبیر و تعریفی از نهاد را مطرح نظر قرار می‌دهند؟ با توجه به انتقادهایی که بر گسترده یا محدود کردن بیش از حد تعبیر نهاد وارد شده است، نهادگرایی تاریخی به عنوان رایج‌ترین نحله نهادگرایی در علوم سیاسی، متناسب با شرایط و الزامات پژوهش در این حوزه از دانش بشر، نهادهای رسمی و غیر رسمی را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. بررسی نهادهای ناملموس در حوزه علائق نهادگرایی جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. از طرف دیگر اگر تنها نهادهای رسمی مبنای تحلیل قرار گیرد، هرچند نتایج مفیدی حاصل می‌شود، تحلیل حاصل از آن ناقص و ابتر خواهد بود. همچنین با توجه صرف به نهادهای رسمی تحقیقی شبیه به نهادگرایان قدیم حاصل خواهد شد. لذا سطح تحلیل نهادی در پژوهش حاضر دو سطح نهادهای رسمی و غیر رسمی را شامل می‌شود که رایج‌ترین سطح تحلیل در نگاه نهادگرایی تاریخی است (حسینی‌زاده، ۱۳۹۱: ۹۹).

مسئله دیگر، جایگاه حائز اهمیت تاریخ در این نگاه است. نهادگرایان تاریخی، واقعیت‌های سیاسی را در بستر تاریخی مورد توجه قرار می‌دهند. نهادها در بافتار موقعیت‌های تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرند (آزاد ارمکی و جنادله، ۱۳۹۳: ۳۳). اگر همراه با نهادگرایان تاریخی، نهادها را در بافتار واقعیت‌های تاریخی و پیکربندی نهادی جامعه بنگریم، لازم است تا مفاهیم کلیدی این نظریه را نیز به کار بگیریم. شاید

کلیدی‌ترین مفهوم نزد نهادگرایان تاریخی، مفهوم «وابستگی به مسیر»^۱ باشد. هرگاه یک نهاد وارد مسیر تاریخی مشخصی می‌شود، بازگشت از آن مسیر بسیار دشوار است. انتخاب هر مسیر تاریخی، انتخاب‌های بعدی را به شدت محدود می‌کند و هزینه‌های بازگشت از آن مسیر بسیار زیاد خواهد بود (پیرسون، ۱۳۹۳: ۴۸). از این‌رو تاریخ سیاست و اینکه چگونه نهادها در مسیرهای کنونی خود قرار گرفته و تکوین پیدا کرده‌اند، اهمیت می‌یابد و نیز پردازش این مسئله که نهادها با ایجاد فرآیندهای خودتقویت‌شونده، بازگشت از مسیر را پرهزینه و ناخوشایند می‌سازند (همان: ۷۳).

هرگاه مفهوم تفسیرگر «وابستگی به مسیر» مبنای روایت تحلیلی از پدیدارهای سیاسی و اجتماعی قرار گیرد، خطر «تله عقب‌گرد بی‌انتهای» در کمین است. بدین معنی که ممکن است پژوهشگران برای یافتن شروع فرایندهای تاریخی تا سرآغازهای تاریخ به عقب بازگردند (Mahoney, 2000: 527). فرو افتادن در «تله عقب‌گرد بی‌انتهای»، امتناع تحقیق و سرگردانی محقق را در پی خواهد داشت. از این‌رو مفهوم «بزننگاه‌های مهم»، راه‌گریز از این تله را نشان می‌دهد.

«بزننگاه‌های مهم»^۳، مقاطع زمانی حساسی هستند که در آنها، گشودگی و گستردگی دایره انتخاب‌ها برای کنشگران شکل می‌گیرد (میرترابی، ۱۳۹۶: ۱۱). در «بزننگاه‌های مهم»، لحظات گشودگی فرصت‌ها رخ می‌نماید که امکان اصلاحات نهادی مهمی در اختیار کنشگران قرار می‌دهد (پیرسون، ۱۳۹۳: ۲۲۷). پس از این لحظات دوره‌های ثبات نهادی فرامی‌رسد. اما «بزننگاه‌های مهم» چگونه شکل می‌گیرند؟ مفهوم «وابستگی به مسیر» به عنوان مفهوم محوری نهادگرایی تاریخی در پی توضیح و تحلیل دوره‌های ثبات، پایداری و تکمیل نهادی در امتداد زمان است. «وابستگی به مسیر» در پیوند با مفهوم «تعادل منقطع»^۴، مقوله «بزننگاه‌های مهم» در نظریه نهادگرایی تاریخی را توجیه می‌کند. تعادل منقطع، گویای نوعی پویایی نهادی است؛ بدین معنی که هرچند آغاز مسیرهای مشخص تاریخی با ایجاد فرایندهای خودتقویت‌کننده، هزینه بازگشت از مسیر را به حدی

1. Path dependence
2. Trap of infinitive regress
3. Critical juncture
4. Punctuated equilibrium

افزایش می‌دهند که توجیه تغییرات نهادی را به حداقل می‌رساند، با وجود این گاهی ساختارهای نهادی به دلایل مختلفی چون ضرورت‌های جدید و نیز نارضایتی و اقدام کنشگران تغییر می‌کند (کاظمی، ۱۳۹۲: ۲۱).

در حوزه نهادهای سیاسی، ادراکات از دنیای سیاسی را نیز در معرض «وابستگی به مسیر» دانسته‌اند. پیرسون به نقل از کارل مانهایم می‌نویسد: «اولین تأثیرات ذهنی به صورت دیدگاهی طبیعی درباره جهان درمی‌آیند. همه تجارب بعدی، معنای خود را مؤید و مکمل یا نافی و منقاد از این مجموعه اولیه می‌گیرند» (پیرسون، ۱۳۹۳: ۷۹). با وجود این وی می‌نویسد: «مسئله این نیست که در سیاست هرگز یادگیری رخ نمی‌دهد، بلکه این است که یادگیری بسیار دشوار است و نمی‌توان فرض کرد که همواره رخ می‌دهد» (همان: ۷۷). توضیحاتی که گذشت، بیانگر آن است که نگرش نهادگرایانه هم بر تداوم و ثبات تأکید دارد و هم زمینه تحلیل تغییرات نهادی را فراهم می‌سازد.

نهادهای رسمی و غیر رسمی

برای دستیابی به الگوی تحلیلی بر پایه نظریه نهادگرایی تاریخی لازم است تا مصداق نهادهای رسمی و غیر رسمی در چالش روابط دولت و مجلس مشخص گردد. همان‌گونه که پیشتر نیز ذکر آن گذشت، سازوکارهای قانون اساسی برای تنظیم روابط قوه مقننه و قوه مجریه به عنوان سطح تحلیل نهادهای رسمی مطرح می‌شود. برای تحلیل نهادهای غیر رسمی نیز وضعیت جریان‌شناسی سیاسی، احزاب، ائتلاف‌های انتخاباتی و مواردی از این دست مطرح نظر قرار خواهد گرفت. بدیهی است مانند هر پدیدار سیاسی اجتماعی دیگر درباره چالش روابط دولت و مجلس نیز احصای تمامی معیارهای تأثیرگذار در هیچ‌یک از دو سطح تحلیل مقدور نخواهد بود. اما کوشش ما بر آن است تا اصلی‌ترین معیارها در این دو سطح تحلیل، شناسایی شود و راهنمایی لازم برای تحلیل چالش روابط دولت و مجلس در دوره‌های زمانی مشخص فراهم گردد.

سطح تحلیل نهادهای رسمی

پیش از آنکه بحث تعارضات دولت و مجلس به عنوان دو قوه مستقل در قانون اساسی آغاز شود، ذکر یک مقدمه ضروری به نظر می‌رسد. برای طراحی الگوی تحلیل

پیش رو، از متن قانون اساسی پس از بازنگری استفاده شده است. در واقع بازنگری در قانون اساسی به عنوان «بزنگاه مهم» در سطح نهادهای رسمی مطرح است. بر این اساس قوای سه‌گانه تحت نظر نهاد رهبری تعریف شده، مشروعیت خود را از آن دریافت می‌کنند. در باب جایگاه مقام رهبری می‌توان گفت که «نهاد رهبری می‌تواند به مثابه همان «قوه تعدیل‌کننده» حقوق‌دانانی چون بن‌ژامن کنستان باشد که با رویکردی جدید به تفکیک قوا و کاستی‌های موجود در آن مطرح شده است» (الیاسی، ۱۳۹۰: ۱۴۹). تفوق و نظارت رهبری بر قوای سه‌گانه به معنای ورود این نهاد به امور و وظایف مربوط به قوا نیست، بلکه در شرایط عادی هر یک از قوا موظفند امور مربوط به خود را بی‌آنکه خدشه‌ای به استقلال سایر قوا وارد سازد، به انجام رسانند. بنابراین می‌توان جست‌وجوی نهادگرایانه برای تحلیل زمینه‌های تعارض در روابط دولت و مجلس به مثابه دو قوه مستقل را پی گرفت.

اشاره به مفهوم «بروکراسی محافظ» و تعیین نسبت الگوی تحلیل با آن نیز به تنقیح و شفافیت ادامه مسیر الگوی تحلیل کمک می‌کند. بروکراسی محافظ با حفظ و حراست از ایدئولوژی مورد قبول نظام حاکم و با دفاع نهادمند از آرمان‌های آن از تغییرات ماهوی و ساختاری نظام حاکم جلوگیری می‌کند. نهادهایی مانند مجمع تشخیص مصلحت و به‌ویژه شورای نگهبان این کارویژه را بر عهده دارند (ابوذری، ۱۳۸۲: ۴۶-۵۲). با وجود اهمیت نقش این نهادها در نوع روابط دولت و مجلس در جمهوری اسلامی ایران، تمرکز اصلی ما در این مقاله بر الگویی از تحلیل قرار دارد که به زمینه‌های رسمی و غیر رسمی صاحب‌نقش مستقیم در روابط دولت و مجلس می‌پردازد. از این‌رو با عنایت به دغدغه اصلی نوشتار حاضر، در ادامه با تأمل در اصول قانون اساسی، ابزار قوای مجریه و مقننه در قبال همدیگر احصا می‌شود و سپس به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از زمینه‌های ارتباطی پرداخته خواهد شد.

ابزار قوه مجریه در قبال قوه مقننه

امکان ابتکار قوانین از جانب قوه مجریه

بر اساس اصل ۷۴ قانون اساسی، این فرصت برای قوه مجریه فراهم است تا با تقدیم لوایح مصوب هیئت دولت به مجلس شورای اسلامی، ابتکار قانون‌گذاری را در دست

بگیرد. محققان بر این باورند که دسترسی دولت‌ها به بانک‌های اطلاعاتی و همچنین مواجهه مستمر آنها با فرایند اجرای قوانین این نتیجه را در پی دارد که در امر قانون‌گذاری، اولویت با لوایح است. در اکثر کشورهایی که امکان تقدیم لایحه برای قوه مجریه فراهم است، آمارها، اولویت لایحه را تأیید می‌کند. در جمهوری اسلامی ایران نیز مسئله به همین شکل بوده است (ر.ک: مرکز مالگیری و پارسا، ۱۳۹۲). از طرفی بر اساس اصل ۷۵ قانون اساسی، نمایندگان مجلس چه در طرح‌های پیشنهادی خود و چه در اصلاح لوایح پیشنهادی دولت در صورتی که تقلیل درآمد عمومی و یا افزایش هزینه عمومی را در پی داشته باشد، تنها در صورتی که طریق جبران کاهش درآمد و یا تأمین هزینه جدید را معلوم نمایند، اجازه اصلاح و تصویب دارند.

حق وضع آیین‌نامه‌ها و تصویب‌نامه‌های مستقل و آیین‌نامه‌های اجرایی قوانین

با توجه به پذیرش استقلال قوا در قانون اساسی، وضع قانون در انحصار قوه مقننه قرار دارد. تبدیل قانون به یک سازوکار قابل اجرا مستلزم آیین‌نامه‌نویسی است. اصل ۱۳۸ قانون اساسی، این امکان را برای قوه مجریه فراهم می‌سازد تا در کنار تدوین آیین‌نامه‌های مستقل برای سازمان‌دهی و مدیریت دستگاه‌های اجرایی، برای اجرای قوانین مصوب مجلس نیز آیین‌نامه‌های اجرایی تدوین و به تصویب هیئت دولت برساند. البته این آیین‌نامه‌ها باید قبل از ابلاغ برای اجرا، به تأیید رئیس مجلس شورای اسلامی نیز برسد تا از این طریق، نظارت بر آیین‌نامه‌ها صورت پذیرد (هریسی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

امضای قوانین توسط رئیس‌جمهور

اصل ۱۲۳ قانون اساسی اشعار می‌دارد: «رئیس‌جمهور موظف است مصوبات مجلس یا نتیجه همه‌پرسی را پس از طی مراحل قانونی و ابلاغ به وی امضا کند و برای اجرا در اختیار مسئولان بگذارد». مجلس شورای اسلامی برای رفع ابهام از اصل ۱۲۳ و حل مشکلات مربوط به آن، چندبار به قانون‌گذاری پرداخت. آخرین اصلاح ماده یک قانون مدنی در این زمینه، پنج روز مهلت برای امضای قوانین توسط رئیس‌جمهور در نظر گرفته است و در صورت استنکاف رئیس‌جمهور از امضای قوانین، به دستور رئیس مجلس، روزنامه رسمی قوانین را چاپ و منتشر می‌کند. از ابتدا و حتی پیش از بازنگری قانون اساسی، چالش بر سر این اصل وجود داشت. بنی‌صدر به عنوان اولین رئیس‌جمهور با طرح این ادعا که «ماشین امضا» نیست، از امضای بعضی قوانین خودداری می‌کرد.

محمود احمدی‌نژاد نیز در مواردی از امضای قوانین خودداری نمود که زمینه‌ساز چالش‌هایی در روابط دولت و مجلس شد (حبیب‌زاده و برومند، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

مسئولیت اجرای قانون اساسی توسط رئیس‌جمهور

بر اساس اصل ۱۱۳ قانون اساسی، رئیس‌جمهور به عنوان عالی‌ترین مقام کشور پس از مقام رهبری، در کنار ریاست قوه مجریه، مسئولیت اجرای قانون اساسی را نیز بر عهده دارد. در زمینه تفسیر و فهم این اصل از قانون اساسی و چگونگی اجرایی شدن آن، مناقشات و گفت‌وگوهای فراوانی بین حقوقدان‌ها مطرح است. بر اساس اصول ۹۱ الی ۹۹ قانون اساسی، مسئولیت بررسی قوانین عادی از حیث عدم مغایرت با قانون اساسی بر عهده شورای نگهبان است. از طرفی بر اساس اصل ۱۱۳، وظیفه «مراقبت در اجرای اصول قانون اساسی و معطل و متروک نماندن آنها و عدم نقض عملی آنها بر عهده رئیس‌جمهور گذاشته شده است» (مهرپور، ۱۳۷۷: ۳).

حق حضور اعضای قوه مجریه در جلسات مجلس شورای اسلامی

رئیس‌جمهور و معاونان او و وزیران به اجتماع یا به انفراد، حق شرکت در جلسات علنی مجلس را دارند. حضور اعضای قوه مجریه در مجلس، یک حضور منفعل نیست، بلکه می‌تواند در مباحث مشارکت کنند و هرگاه «تقاضا کنند، مطالبشان استماع می‌شود». به دلیل اشراف اطلاعاتی اعضای قوه مجریه بر امور اجرایی، مشارکت آنها در مباحث می‌تواند تأثیر آشکاری بر سمت‌وسوی مصوبات مجلس بر جای بگذارد (هریسی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۴).

در کنار مواردی که به آنها اشاره شد، مسائلی مانند امکان درخواست تشکیل جلسه غیرعلنی مجلس از سوی رئیس‌جمهور و وزیران، امکان پیشنهاد مراجعه به آرای عمومی از طرف رئیس‌جمهور، امکان درخواست توقف انتخابات توسط رئیس‌جمهور در مناطقی که درگیر جنگ و اشغال نظامی باشد و موارد دیگری از این دست به عنوان ابزار قوه مجریه در برابر قوه مقننه اشاره می‌شود. اما همان‌گونه که گذشت، مواردی که به طور مستقل مطرح شد، بیشتر محل چالش بوده است.

ابزار قوه مقننه در قبال قوه مجریه

انحصار حق تصویب قوانین

قوه مجریه مسئول اجرای قوانینی است که از طریق قوه مقننه تصویب می‌شود. شرح و تفسیر قوانین عادی نیز در صلاحیت مجلس شورای اسلامی قرار دارد (اصل ۷۳). همین

قوانین عادی، چارچوب حرکت و حدود وظایف و اختیارات اعضای قوه مجریه را تعیین می‌نماید. حتی آنجا که قوه مجریه امکان آیین‌نامه‌نویسی برای قوانین مصوب مجلس را دارد، باید این کار را تحت نظارت مجلس به انجام برساند (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۱).

رأی اعتماد به وزرا

رئیس‌جمهور به عنوان رئیس قوه مجریه، با رأی مستقیم مردم برگزیده می‌شود. اما برای ادامه کار و تشکیل رسمی هیئت دولت، «وزرا توسط رئیس‌جمهور تعیین و برای گرفتن رأی اعتماد به مجلس معرفی می‌شوند» (اصل ۱۳۳). این مسئله از ابزار کنترلی و نظارتی مهم مجلس بر قوه مجریه به شمار می‌رود. اصول ۸۷ و ۱۳۳ قانون اساسی به تصریح ضرورت رأی اعتماد می‌پردازد.

حق نظارت استطلاعی

«مجلس شورای اسلامی حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد» (اصل ۷۶). همچنین در صورتی که اعضای هیئت دولت در مورد جرائم عادی مورد اتهام قرار بگیرند، با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاه‌های عمومی دادگستری به اتهام آنها رسیدگی می‌شود (همان: ۴۹-۵۵).

دولت در برابر مجلس مسئول است

مجلس شورای اسلامی، ابزارهای مختلفی را در این زمینه در اختیار دارد. از تذکر و سؤال تا استیضاح و صدور رأی عدم اعتماد برای وزیران یا عدم کفایت برای رئیس‌جمهور. استفاده از هر یک از این ابزارها، دارای آداب، ابزار و مختصات قانونی و سیاسی ویژه‌ای است. نکته جالب توجه از منظر نوشتار حاضر آنکه در طول سال‌های بعد از انقلاب اسلامی، تمامی این ابزارها مورد استفاده قرار گرفته است. در سال‌های بعد از بازنگری قانون اساسی نیز جز در مورد ابزار استیضاح رئیس‌جمهور، از تمامی ابزار کنترلی دیگر به تکرار استفاده شده است. میزان استفاده از این ابزارها گاهی نشان‌دهنده سطح چالش در روابط دولت و مجلس است و گاهی خود زمینه‌ساز عمیق‌تر شدن چالش‌ها می‌شود (ر.ک: همان).

نظارت استصوابی مجلس بر عملکرد قوه مجریه

بر اساس آنچه تاکنون مطرح شد، مجلس حق نظارت بر شئون مختلف حکومت را دارا می‌باشد. در بسیاری موارد اگر عملکرد قوه مجریه از نظر نمایندگان مجلس

نامطلوب ارزیابی شود، آن مسئله متوقف نمی‌شود، بلکه مقوله مسئولیت قوه مجریه در برابر قوه مقننه مطرح می‌شود که فرایندهای خاص خود را دارد. در برخی موارد بنا به دلایلی، قانون اساسی حق نظارت استصوابی برای مجلس قائل شده است. به عنوان نمونه عهدنامه‌ها، مقاوله‌نامه‌ها، قراردادهای و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی یا هرگونه تغییر در خطوط مرزی تحت شرایط خاص باید به تصویب مجلس برسد (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۷۶). جدای از موارد مطرح در اصول ۷۷ و ۷۸، در اصول ۷۹ و ۱۳۹ قانون اساسی نیز مواردی مانند اعلام شرایط فوق‌العاده و اعمال محدودیت‌های ضروری یا ارجاع دعاوی مربوط به اموال عمومی که یک طرف آن خارجی باشد یا دارای اهمیت خاص باشد نیز باید به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد.

تصویب لایحه بودجه

بودجه با تعریف چگونگی توزیع درآمدهای ملی در زمینه هزینه‌های جاری، عمرانی، فرهنگی، سرمایه‌ای و...، تکالیف قوه مجریه را برای یک سال روشن می‌سازد. نقش قوه مقننه در بودجه‌ریزی هر کشور بستگی مستقیم به سازوکار تقسیم قدرت در نظام سیاسی آن کشور دارد. این نقش می‌تواند در نقطه‌ای از طیف محدود، نامحدود و یا متوسط قرار داشته باشد. نقش مجلس شورای اسلامی در تدوین و تصویب بودجه در میانه طیف قدرت محدود و نامحدود قرار دارد؛ چرا که بر اساس اصل ۷۵، محدودیت‌هایی برای اعمال نظرات اصلاحی نمایندگان در نظر گرفته شده است (نبی‌لو، ۱۳۸۶: ۳۸). با این حال نقش مجلس در میانه این طیف به سمت ساختارهایی که برای پارلمان نقش نامحدود در نظر گرفته‌اند، گرایش بیشتری دارد، تا آنهایی که با اعمال محدودیت‌های فراوان، مجلس را در بحث بودجه‌ریزی در محدودیت کامل قرار داده‌اند (حسینی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

مواردی از زمینه‌های ارتباط دولت و مجلس در سطح تحلیل نهادهای رسمی که به صورت فهرست‌وار اشاره شد، توجه را به نقاط حساس روابط دولت و مجلس معطوف می‌سازد. با وجود این در سال‌های پس از بازنگری در قانون اساسی که سازوکار نهادهای رسمی مؤثر در چالش روابط دولت و مجلس در شرایط «وابستگی به مسیر» قرار دارد، نوع روابط دولت و مجلس از یک الگوی ثابت پیروی نمی‌کند. از این‌رو سطح تحلیل نهادهای غیررسمی در نظریه نهادگرایی تاریخی برای فهم عمیق‌تر این پدیده مطرح می‌شود.

سطح تحلیل نهادهای غیر رسمی

از منظر نهادگرایی تاریخی در کنار نهادهای رسمی به‌ویژه قانون اساسی، نقش نهادهای غیر رسمی مانند احزاب، جریان‌ها، ائتلاف‌ها و جناح‌بندی‌های سیاسی در فهم و تحلیل پدیدارهای سیاسی قابل توجه است. برای تنقیح جایگاه و میزان تأثیرگذاری جریان‌های سیاسی در چالش روابط دولت و مجلس باید تصویری از وضعیت جریان‌ها و جناح‌بندی‌های سیاسی در جمهوری اسلامی ایران به‌مثابه نقشه راهنما در دست باشد. از این‌رو برای تکمیل الگوی تحلیل روابط دولت و مجلس مبتنی بر نظریه نهادگرایی تاریخی، دستیابی به نقشه راهنمای جریان‌شناسی سیاسی جمهوری اسلامی ایران ضروری به نظر می‌رسد که در ادامه خواهد آمد.

جریان سیاسی به‌مثابه نهاد غیر رسمی

در اینجا لازم است توضیحاتی درباره مفهوم جریان سیاسی به‌مثابه نهاد غیررسمی مؤثر در چالش روابط دولت و مجلس بیان شود. بر اساس اصل ۲۶ قانون اساسی، فعالیت احزاب و تشکل‌های سیاسی به رسمیت شناخته شده است. در حال حاضر احزاب براساس «قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی» مصوب مجلس و ابلاغی دولت در سال ۱۳۹۵ فعالیت می‌کنند. براساس ماده ۲۳ این قانون «از تاریخ لازم الاجرا شدن این قانون، قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته‌شده مصوب ۱۳۶۰/۰۶/۰۷ نسخ می‌شود». اشاره به این ماده از آن‌رو است که یادآوری شود قانون فعالیت احزاب، ریشه تاریخی دارد. نکته دیگر اینکه بر اساس هر دو قانون، صدور پروانه فعالیت احزاب و نظارت بر عملکرد آنها بر عهده کمیسیون ماده ۱۰ احزاب است. محوریت در کمیسیون ماده ۱۰ با وزارت کشور است. بر اساس آخرین به‌روزرسانی فهرست احزاب و تشکل‌های سیاسی وزارت کشور (moi.ir) ۲۴۸ تشکل سیاسی دارای پروانه فعالیت وجود دارد. این تکتک بیش از حد، خود نشانه بارزی از ناکارآمدی احزاب در سازوکار قدرت در جمهوری اسلامی ایران است. در کنار این فهرست طولانی، برخی احزاب و تشکل‌های فعال بدون مجوز نیز حضور دارند. تعداد زیاد و ناکارآمدی احزاب تنها به دنیای واقعیت‌های سیاسی و سازوکار گردش قدرت محدود نمی‌شود. تالی منطقی این شرایط این است که تحزب به عنوان یک مفهوم یا یک نهاد برای تحلیل پدیدارهای سیاسی در جمهوری اسلامی ایران دچار نارسایی جدی است. از

این‌رو برای تحلیل پدیدارهای سیاسی در ایران به طور عام و تحلیل چالش روابط دولت و مجلس به طور خاص لازم است از مفهوم جریان یا جناح‌بندی سیاسی استفاده شود. جریان‌ها و جناح‌های سیاسی، معنایی عام‌تر از احزاب دارند، فاقد ساختار تشکیلاتی، کادر مشخص و اساسنامه مدون هستند. گرچه برخی از احزابی که در قالب یک جناح تعریف می‌شوند، دارای مرام‌نامه و اساس‌نامه هستند (مرتجی، ۱۳۷۸: ۲).

در وضعیتی که بر اساس جریان‌شناسی به مثابه نهاد غیررسمی تحلیل می‌شود، نقش شخصیت‌های سرشناس حائز اهمیت فراوان است و گروه‌بندی‌ها و ائتلاف‌هایی که با محوریت این شخصیت‌ها شکل می‌گیرد، چندان دوامی ندارد (هانتینگتون، ۱۳۸۲: ۵۹۷). در پژوهش حاضر، مفهوم جریان برای توصیف «چپ» و «راست» و «اصلاح‌طلبان» و «اصول‌گرایان» نسبت به مفاهیم دیگر ترجیح داده شده است. جریان‌های سیاسی «چپ» و «راست» هرچند در «بزنگاه‌های مهم» دچار تغییر موضع و حتی فروپاشی در ائتلاف‌ها می‌شوند، با وجود این نوعی از «وابستگی به مسیر» و «فرایندهای خود تقویت‌کننده» در این جریان‌ها قابل رؤیت است که کاربرد مفهوم جریان را که نوعی معنای امتداد را به ذهن متبادر می‌کند، برای آنها موجه می‌سازد.

یکبار دیگر لازم است پرسیده شود که چگونه داده‌های مورد نیاز برای سطح تحلیل نهادهای غیر رسمی (جریان‌های سیاسی) در دوره‌های زمانی مورد بررسی، جمع‌آوری شود؟ در مواجهه با واقعیت بی‌انتهای داده‌های سیاسی و اجتماعی، داده‌های مورد نیاز برای فهم و تحلیل چالش روابط دولت و مجلس، چگونه جمع‌آوری و سامان‌دهی شود؟ با توجه به آنچه گذشت، در سطح تحلیل نهادهای غیر رسمی، توجه به جریان‌های سیاسی مؤثر در تشکیل دولت و مجلس حائز اهمیت است. در پژوهش‌های مبتنی بر نهادگرایی تاریخی، جریان‌های سیاسی فارغ از بنیان‌ها و پشتوانه‌های اجتماعی آنها فقط از حیث نقش و تأثیرشان در شکل‌گیری دولت و مجلس حائز اهمیت هستند. از این‌رو باید مفاهیم تحلیلگر مانند «بزنگاه‌های مهم»، «وابستگی به مسیر»، «تعادل منقطع»، «بازخوردهای مثبت» و «بازخوردهای منفی» از این زاویه دیده شود.

مفهوم شکاف اجتماعی

قبل از ورود به بحث جریان‌های سیاسی در دوره بعد از بازنگری در قانون اساسی لازم است توضیحاتی درباره مفهوم شکاف اجتماعی و دلایل گذر از مباحث مربوط به ساخت

اجتماعی بیان شود. برای فهم و تحلیل اهمیت نقش شکاف‌ها در منازعات سیاسی، توجه به سه سطح یا مرحله لازم است. نخست ریشه شکاف‌ها در ساخت اجتماعی. تقسیمات درون ساخت اجتماعی باعث ایجاد گروه‌هایی از مردم می‌شود که منافع و منزلت‌های مشترک دارند. در مرحله دوم، گروه‌های ناشی از ساخت اجتماعی خود را در مقایسه با گروه‌های دیگر صاحب هویت می‌بینند. شکل‌گیری هویت در مرحله دوم، زمینه ستیزه و منازعه سیاسی را فراهم می‌سازد. اما تنها در مرحله سوم است که منازعات کلان سیاسی با ظهور و بروز احزاب و جنبش‌های برآمده از آن شکاف‌ها معنا پیدا می‌کند (بشیریه و قاضیان، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۶).

در پژوهش حاضر جریان‌های سیاسی به عنوان نهادهای غیررسمی تأثیرگذار بر چالش روابط دولت و مجلس مورد نظر هستند. از این‌رو بحث‌های گسترده‌ای که درباره تناسب یا عدم تناسب احزاب و جریان‌های سیاسی در ایران با شکاف‌های اجتماعی مطرح می‌شود، در نهادگرایی تاریخی، محل بحث نیست. نهادگرایی تاریخی به طور مستقیم به سراغ جریان‌های سیاسی به مثابه نهادهای غیر رسمی می‌رود که در «بزنگاه‌های مهم» شکل می‌گیرند، «وابستگی به مسیر» ایجاد می‌کنند و با ایجاد نوعی از قواعد بازی، میزانی از «قابلیت پیش‌بینی‌پذیری» را در اختیار ما قرار می‌دهند (میرترابی، ۱۳۹۶: ۱۱).

نگاهی مفهومی به جریان‌های سیاسی چپ و راست

خاستگاه اصطلاح چپ و راست را انقلاب فرانسه دانسته‌اند که در مجمع ملی آن، نمایندگان انقلابی تندرو در طرف چپ و محافظه‌کارها در طرف راست می‌نشستند. در گذر سال‌ها، اصطلاح چپ و راست دچار فراز و نشیب‌های معنایی فراوان شده است. در سال‌های اخیر حتی برای دسته‌بندی‌های داخلی احزاب نیز از اصطلاح چپ و راست استفاده می‌شود (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۲۶). حاصل آنکه کاربرد اصطلاح چپ و راست در تحلیل سیاسی در بستر زمینه و زمانه، صاحب معنا می‌شود.

پس از گذر از سال‌های نخست انقلاب و عبور از منازعات گسترده میان جریان‌های مختلف سیاسی، جریان اسلامی با محوریت حزب جمهوری اسلامی توانست به مرور نهادهای برآمده از انقلاب را در اختیار بگیرد. در سال ۱۳۶۰ و پس از برکناری بنی‌صدر، «جناح‌های جدیدی مشهور به «چپ» و «راست» در درون جریان اسلامی شکل گرفت و

بروز یافت» (مرتجی، ۱۳۷۸: ۹). این شکاف ابتدا در درون سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، سپس در داخل حزب جمهوری اسلامی و در نهایت در متن جامعه روحانیت مبارز به وقوع پیوست (خواجه سروی، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

اختلافات داخلی میان چپ‌گرایان و راست‌گرایان جریان اسلامی تا جایی پیش رفت که در خرداد سال ۱۳۶۶، دو تن از سران حزب جمهوری اسلامی، حجت‌الاسلام هاشمی رفسنجانی و آیت‌الله خامنه‌ای طی نامه‌ای خطاب به امام، ضمن ابراز نگرانی از ادامه کار حزب بیان داشتند: «احساس می‌شود که وجود حزب، دیگر آن منافع و فواید آغاز کار را نداشته و بالعکس ممکن است تحزب در شرایط کنونی، بهانه‌ای برای ایجاد اختلاف و دودستگی و خدشه در انسجام و وحدت ملت گردد» (شادلو، ۱۳۹۲: ۵۵). امام نیز ظرف دو روز موافقت خود را با درخواست سران حزب مبنی بر توقف فعالیت حزب جمهوری اسلامی اعلام کرد (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۰: ۲۷۵). پس از توقف فعالیت حزب جمهوری اسلامی، اختلاف میان نگرش چپ و راست در سایر تشکل‌های انقلابی نیز زمینه انحلال و انشعاب را فراهم ساخت و در عمل، عرصه سیاسی کشور به دو جریان سیاسی رقیب تقسیم شد.

محل نزاع به طور خلاصه بر سر میزان دخالت دولت در اقتصاد و دامنه قانون‌گذاری مجلس بود. راست‌گرایان که بیشتر از روحانیون تراز اول و بازاریان مؤثر در پیروزی انقلاب بودند، بر کاهش دخالت دولت در اقتصاد، تقویت بخش خصوصی و تطبیق قوانین با فقه سنتی تأکید می‌کردند. در مقابل جریان رقیب به حضور همه‌جانبه دولت در عرصه اقتصادی تأکید داشت و «با تکیه بر مفهوم «فقه پویا» و «احکام ثانویه»، امکان قانون‌گذاری فراتر از فقه سنتی را به رسمیت می‌شناخت» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۶۲). جریان‌های سیاسی چپ و راست در چنین شرایطی و با منازعه بر سر مسائلی که به آن اشاره شد، از دل جریان اسلامی ظهور و بروز یافتند. با تولد این جریان‌ها، جامعه‌شناسی سیاسی ایران تحت تأثیر قرار گرفت و پس از آن برای تحلیل پدیده‌های سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، یکی از ارکان مهم تحلیل بر پایه همین منازعه جریان‌شناختی بنا می‌شود. البته جریان‌های چپ و راست به عنوان نهادهای غیر رسمی در سال‌های پس از بازنگری در قانون اساسی، چند مرتبه از «بزنگاه‌های مهم» عبور کرده‌اند که در ادامه به اختصار اشاره خواهد شد.

کاربست نظریه به روش قیاسی

قصد اصلی این بخش از مقاله، نشان دادن کارآمدی نظریه نهادگرایی تاریخی برای تحلیل چالش‌های روابط دولت مجلس خواهد بود. به بیان شفاف‌تر، این بخش بیش از آنکه در پی تحلیل چالش روابط دولت و مجلس باشد، بر آن است تا امکان کاربست نظریه نهادگرایی تاریخی به مثابه چارچوبی برای تحلیل روابط دولت و مجلس را نشان دهد. به تعبیر مشهور، «اگر قرار است نظریه، نظریه باشد، باید حاوی تعدادی جعبه خالی نظری یا حاوی مقوله‌هایی باشد که به شکل بالقوه بتوان از طریق آنها به طیف گسترده‌ای از داده‌های تاریخی مراجعه کرد یا این داده‌های تاریخی را در آن جا داد» (حاتمی، ۱۳۹۵: ۱۲۹). نهادگرایی تاریخی، توجه پژوهش را به نهادهای رسمی و غیررسمی و همچنین بستر تاریخی تعاملات نهادی معطوف می‌سازد. بحث در باب بستر تاریخی نیز در قالب «بزنگاه‌های مهم»، «بازخوردهای مثبت»، «وابستگی به مسیر»، «بازخوردهای منفی» و مؤلفه‌هایی از این دست سازمان‌دهی می‌شود.

روز ششم مرداد سال ۱۳۶۸ را می‌توان به عنوان نماد «بزنگاه مهم» در سازوکار نهادهای رسمی و غیررسمی پس از بازنگری در قانون اساسی در نظر گرفت. در این روز به طور همزمان همه‌پرسی بازنگری در قانون اساسی و انتخابات ریاست‌جمهوری پنجم برگزار شد. قانون اساسی پس از بازنگری، ساختار نهادهای رسمی را دستخوش تغییرات گسترده کرد که بحث آن ذیل عنوان نهادهای رسمی مطرح شد. نشست‌های هاشمی رفسنجانی بر کرسی ریاست‌جمهوری، سازوکار نهادهای غیررسمی را نیز دستخوش تغییرات جدی و ادامه‌دار نمود. جریان چپ که پیشتر بخش بزرگی از قدرت را در دست داشت و در همان مرحله نیز با در اختیار داشتن اکثریت چشمگیر مجلس سوم به آینده سیاسی خود امیدوار بود، به مرور به حاشیه رانده شد. مسیری که با انتخاب هاشمی آغاز شده بود، در مجالس چهارم و پنجم و شکل‌گیری دولت ششم در وضعیت «وابستگی به مسیر» قرار داشت. پس از انتخابات ششمین دوره ریاست‌جمهوری، «بازخوردهای منفی» برای ادامه مسیری که از مرداد ۶۸ شروع شده بود، آغاز شد. در آستانه انتخابات مجلس پنجم با شکل‌گیری کارگزاران سازندگی و تولد جریان راست مدرن از دل راست سنتی، یکی از نشانه‌های در پیش بودن بزنگاه مهم، خود را نشان داد.

دوم خرداد سال ۱۳۷۶، «بزنگاه مهم» بعدی در سازوکار نهادهای غیر رسمی به شمار می‌رود. بزنگاه مهم دوم خرداد، محصول فرایندهای متنوعی است که در بسترهای مختلف روی داد. جریان چپ پس از آنکه از مواضع قدرت به حاشیه رانده شد، فرصت یافت تا به بازبینی در آرا و افکار خود بپردازد. یکی از مهم‌ترین فرایندها، تحول در تفکر جریان سیاسی چپ است. فرایند دیگر محصول سیاست‌های توسعه و تعدیل اقتصادی دوران سازندگی است که منجر به رشد طبقه متوسط جدید در جامعه شد. در نهایت سومین فرایند کشمکش‌های سیاسی بین نخبگان سیاسی بر سر قدرت است (بشیریه، ۱۳۸۵: ۱۵۲).

پیوند این سه فرایند در بستر تاریخی دوم خرداد منجر به تولد سازوکار نهادی اصلاح‌طلبی شد؛ مسیری که در روز دوم خرداد آغاز شد و در اولین دوره شوراهای اسلامی، ششمین دوره مجلس و انتخابات ریاست‌جمهوری هشتم ادامه یافت. همسویی جریان‌شناختی دولت و مجلس، چالش در روابط این دو نهاد را به حداقل رساند. با وجود این مواجهه بی‌محابای تندرهای جریان اصلاح‌طلب با «بروکراسی محافظ» نظام از یکسو زمینه اختلاف داخلی اصلاح‌طلبان را فراهم ساخت و از سوی دیگر، نهادهای محافظ نظام به‌ویژه شورای نگهبان را به این نتیجه رساند که هزینه ادامه این مسیر بیش از توقف آن است و دیگر امکان ادامه این مسیر وجود نداشت.

انتخابات دهمین دوره شوراهای اسلامی و هفتمین دوره مجلس شورای اسلامی به صراحت این پیام را منعکس کرد که دیگر ادامه مسیری که از دوم خرداد ۱۳۷۶ آغاز شده، ممکن نیست. در واقع فرایند «وابستگی به مسیر» متوقف شد. با وجود این جریان راست که دیگر ذیل عنوان اصول‌گرایی شناخته می‌شد، نشانی از اجماع در خود نداشت.

سوم تیر ۱۳۸۴، «بزنگاه مهم» بعدی در سازوکار نهادهای غیر رسمی رقم خورد. محمود احمدی‌نژاد توانست تحت حمایت نیروهای جوان جریان اصول‌گرا و بدون حمایت جدی تشکل‌های اصلی این جریان و با تکیه بر شعارهای مردم‌پسند و ارتباط مستقیم با افکار عمومی بر کرسی ریاست‌جمهوری تکیه زند (سرزعی، ۱۳۹۶: ۸۲). متکی نبودن دولت نهم و دهم به تشکل‌های جریان اصول‌گرا، زمینه نوعی از چالش کم‌سابقه در روابط دولت و مجلس را فراهم ساخت. مسیری که با مردم‌گرایی محمود احمدی‌نژاد

در سوم تیر آغاز شده بود و به نوعی تا آستانه تشکیل مجلس هشتم در وضعیت «وابستگی به مسیر» قرار داشت، دچار «بازخوردهای منفی» و رفتن به سمت بزنگاه مهم بعدی شد.

مروری بر چگونگی استفاده دولت و مجلس از ابزار خود در قبال یکدیگر به وضوح این واقعیت را نشان می‌دهد که استفاده از ابزاری مانند سؤال و استیضاح و همچنین نوع تعامل دولت و مجلس به شکل قابل توجهی با وضعیت سازوکار نهادی ارتباط دارد. در اینجا مجال آن نیست تا آمارها مورد تحلیل قرار گیرد، اما این مسئله در تحقیقات مستقل پردازش شده‌اند (فقیهی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۹۰-۱۹۵). حتی لحن نطق‌های نمایندگان مجلس و اعضای دولت در صحن علنی مجلس بسته به آنکه سازوکار نهادی در وضعیت «وابستگی به مسیر» باشد یا در آستانه شکل‌گیری «بزنگاه مهم»، به وضوح متفاوت است. بهترین شاهد این مدعا با مروری بر مشروح مذاکرات مجلس و مقایسه لحن سخنرانی‌ها در سال‌های نخست هر رئیس‌جمهور با سال‌های پایانی دوران ریاست‌جمهوری آنها روشن می‌شود.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد رسالت اصلی مقاله حاضر که همان پردازش نظریه نهادگرایی تاریخی به‌مثابه چارچوبی برای تحلیل روابط دولت-مجلس بود، محقق شده باشد. در طول مباحثی که گذشت، تلاش شد تا نظریه نهادگرایی تاریخی در قالب «جعبه‌های خالی نظری» تصویر شود که به شکل بالقوه بتوان از طریق آنها بخش گسترده‌ای از داده‌های تاریخی را به صورت هدفمند و معطوف به شناخت پدیده‌های سیاسی و تاریخی نظم و نظام بخشید. کاربست نظریه نهادگرایی تاریخی در باب چالش روابط دولت و مجلس به عنوان یک پدیدار بسیار حائز اهمیت در جامعه‌شناسی سیاسی ایران مورد توجه قرار گرفت. هدف اصلی آن بود تا امکان‌های تحلیلی که نظریه نهادگرایی تاریخی برای تحلیل این پدیده در اختیار دارد، مطرح شود.

«جعبه‌های خالی نظری» حاصل از پردازش نظریه نهادگرایی تاریخی، «نهادهای رسمی»، «نهادهای غیررسمی» و «زمینه تاریخی» را شامل می‌شود. ارتباط معنایی این

جعبه‌های خالی در بستر تاریخی و از طریق مفاهیم یا جعبه‌های نظری دیگری شامل «بزنگاه‌های مهم»، «وابستگی به مسیر»، «بازخوردهای مثبت»، «بازخوردهای منفی» و «تعادل منقطع» برقرار می‌شود. این جعبه‌های خالی نظری به خوبی می‌توانند تحقیق را از مرحله حیرت‌افزایی مواجهه با داده‌های بی‌انتها عبور دهند.

در سطح نهادهای رسمی، بازنگری در قانون اساسی، بزنگاه مهم تاریخی به شمار می‌رود. پس از این «بزنگاه مهم»، سازوکار نهادهای رسمی وارد دوره زمانی «وابستگی به مسیر» می‌شود. با وجود این در سال‌های پس از بازنگری در قانون اساسی، الگوی روابط دولت و مجلس و سطح چالش موجود در رابطه این دو نهاد نه تنها شرایط یکسانی را نشان نمی‌دهد، بلکه نوسان‌ها و تغییرات قابل ملاحظه‌ای را بازنمایی می‌کند. توجه به سطح تحلیل نهادهای غیررسمی و جریان‌های سیاسی به عنوان مؤلفه اصلی این سطح از تحلیل به خوبی مبین این مسئله است که نهادهای رسمی و غیررسمی در یک فضای مشترک و در یک دیالکتیک مداوم، سطح، میزان و چگونگی تأثیرگذاری همدیگر بر پدیده چالش روابط دولت و مجلس را شکل می‌دهند. از این‌رو «بزنگاه‌های مهم» در مسیر جریان‌های سیاسی، بر چگونگی اثرگذاری نهادهای رسمی نیز تأثیر می‌گذارند. بر این اساس تحلیل این چالش بر پایه برش‌های زمانی منطبق با «بزنگاه‌های مهم» جریان‌شناختی سازمان داده می‌شود.

در سال‌های پس از بازنگری در قانون اساسی در آستانه هر انتخابات ریاست‌جمهوری با وقوع بزنگاه مهم تاریخی در سطح نهادهای غیررسمی، سازوکار نهادهای غیررسمی وارد دوره جدیدی از «وابستگی به مسیر» می‌شود. ائتلاف احزاب و نیروهای سیاسی در آستانه روی کار آمدن رئیس‌جمهور جدید تا چند سال، آرایش نیروها و موضع‌گیری جریان‌های سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پس از چندی، اختلاف و کشمکش بر سر مسائلی مانند آرایش اعضای کابینه، انتخابات مجلس و غیره شکل می‌گیرد، اما موازنه میان «بازخوردهای مثبت» و «بازخوردهای منفی» تا قبل از شروع دور دوم ریاست‌جمهوری به سمت بازخوردهای مثبت سنگینی می‌کند و پس از آغاز دوره دوم ریاست‌جمهوری این معادله به مرور معکوس می‌شود. با شدت گرفتن «بازخوردهای

منفی» نسبت به سازوکار نهادی غیر رسمی، زمینه‌های فروپاشی سازوکار جریان‌شناختی غالب فراهم می‌شود و بزنگاه مهم بعدی از راه می‌رسد.

وقتی از زاویه نهادگرایی تاریخی به پدیدار روابط دولت و مجلس نگریسته شود، به شکل بسیار خلاصه تصویر فوق دیده می‌شود. به دلیل وجه هنجارین شاخه‌های مختلف نهادگرایی، توصیف و تحلیل نقش نهادهای رسمی و غیررسمی در زمینه و زمانه مشخص و در قالب چرخه «بزنگاه‌های مهم»، «وابستگی به مسیر» و غیره، توصیه‌ها و دستاوردهای هنجارین نیز در خود دارد. به نظر می‌رسد که احتمال بازنگری در قانون اساسی، جدی و شاید قریب‌الوقوع باشد. حاصل نگاه نهادگرایی تاریخی به پدیدار روابط پرچالش دولت و مجلس آن است که پیش از هرگونه ورود به بحث بازنگری در قانون اساسی، اتخاذ تدابیر و برنامه‌های روشن برای تقویت و شفاف نمودن نقش احزاب در سازوکار نهادی و چرخه قدرت، ضرورتی انکارناپذیر است. از این‌رو مقاله حاضر ضمن تمهید «ظرف‌های خالی نظری» برای پژوهش در باب پدیدارهای جامعه‌شناسی سیاسی ایران و اشاره به زمینه‌های چالش‌زا در روابط دولت و مجلس در دو سطح نهادهای رسمی و غیررسمی، پژوهش در باب چگونگی تقویت و شفافیت نقش احزاب در انتخابات و سازوکار گردش قدرت را به‌عنوان موضوع پژوهش‌های آتی پیشنهاد می‌کند.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی و علی جنادله (۱۳۹۳) «پیکربندی نهادی مبتنی بر موازنه قدرت در جامعه سنتی ایران، بازخوانی تحولات ایران از صفویه تا قاجاریه بر اساس رویکرد نهادگرایی تاریخی»، جامعه‌شناسی ایران، سال پانزدهم، شماره ۳، صص ۲۹-۶۴.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید.
- ابوذری، مرضیه (۱۳۸۲) ساختار سیاسی- حقوقی و عملکرد مجلس شورای اسلامی با تأکید بر مجلس پنجم و ششم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، قم.
- الیاسی، مرتضی (۱۳۹۰) «کنترل قدرت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال شانزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۵۹)، صص ۱۴۱-۱۶۸.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۵) دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران دوره جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۷) احیای علوم سیاسی، تهران، نی.
- بشیریه، حسین و حسین قاضیان (۱۳۸۰) «بررسی تحلیلی مفهوم شکاف‌های اجتماعی»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۳۰، صص ۳۹-۷۴.
- پیترز، گای (۱۳۸۶) نظریه نهادگرایی در علم سیاست، ترجمه فرشاد مومنی و فریبا مومنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- پیرسون، پل (۱۳۹۳) سیاست در بستر زمان، تاریخ، نهادها و تحلیل اجتماعی، ترجمه محمد فاضلی، تهران، نی.
- حاتمی، عباس (۱۳۹۵) «نقش نظریه در پژوهش‌های سیاسی تاریخی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۴۸.
- حبیب‌زاده، توکل و محمد برومند (۱۳۹۱) «جایگاه نظام ریاستی یا پارلمانی در جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات حقوقی دولت اسلامی، شماره ۱، صص ۷۵-۱۰۸.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید.
- (۱۳۹۱) «از نهادگرایی تا گفتمان، درآمدی بر کاربرد نظریه‌های نهادگرایی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۶۰، صص ۸۳-۱۰۹.
- حسینی، سید محمدرضا و دیگران (۱۳۹۱) «اصل ۷۵ قانون اساسی و اختیارات قوه مقننه در بودجه‌ریزی»، فصلنامه مجلس و راهبرد، شماره ۷۰، صص ۱۳۳-۱۶۲.
- خمینی (امام)، روح‌الله (۱۳۶۸) صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (ره)، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۸۲) رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران،

مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

رنانی، محسن (۱۳۸۲) «نقش دولت در اصلاحات نهادی از طریق قانون‌گذاری»، مجلس و پژوهش، سال دهم، شماره ۳۹، صص ۱۳-۳۰.

رودس. آر. آی. دبلیو (۱۳۸۴) رهیافت نهادی، در روش و نظریه در علوم سیاسی، مارش و استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۸۳-۱۰۶.

ریزوندی، محمدمامیر و دیگران (۱۳۹۴) «کاوشی در تعریف نهاد، ارزیابی رویکردهای متأخر تبدیل در تعریف نهاد»، فصلنامه برنامه‌ریزی و بودجه، سال بیستم، شماره ۴ (پیاپی ۱۳۱)، صص ۱۸۵-۲۱۰.

زارعی، آرمان (۱۳۹۷) پست‌سکولاریسم، دین، دولت و حوزه عمومی در غرب، تهران، نی. ساندرز، دیوید (۱۳۸۴) تحلیل رفتاری، در: روش و نظریه در علوم سیاسی، دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۱۰۷-۱۲۸.

سرزعی، علی (۱۳۹۶) پوپولیسم ایرانی، تحلیل کیفیت حکمرانی محمود احمدی‌نژاد از منظر اقتصاد و ارتباطات سیاسی، تهران، کرگدن.

شادلو، عباس (۱۳۹۲) اطلاعاتی درباره احزاب و جناح‌های سیاسی ایران امروز، تهران، وزراء. فقیهی، ابوالحسن و دیگران (۱۳۹۳) «ارزیابی عملکرد مجالس شورای اسلامی در نظام جمهوری اسلامی ایران (مورد مطالعه: مجلس سوم تا هشتم)»، فصلنامه راهبرد، سال بیست‌وسوم، شماره ۷۲، صص ۱۸۰-۲۰۷.

کاظمی، حجت (۱۳۹۲) «نهادگرایی به عنوان الگویی برای تحلیل سیاسی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۳، صص ۱-۲۷.

متوسلی، محمود و دیگران (۱۳۸۸) «نهادگرایی و تأثیر نظریه سرل در مورد نهادها بر آن»، فصلنامه پژوهش‌های اقتصادی، سال نهم، شماره ۴، صص ۱۱۳-۱۳۶.

مرتجی، حجت (۱۳۷۸) جناح‌های سیاسی در ایران امروز دهه ۷۰، تهران، نقش و نگار. مرکز مال‌میری، احمد و محمدباقر پارسا (۱۳۹۲) اولویت قانون‌گذاری از طریق لایحه یا طرح؟ بررسی آماری نقش قوای مجریه و مقننه در ابتکار قانون‌گذاری، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس.

مشهدی، محمود (۱۳۹۲) «معنا و مفهوم نهاد در اقتصاد نهادگرا، نگاهی به اختلاف موجود بین نهادگرایی قدیم و جدید و نقش نهادها در مناسبات اقتصادی»، فصلنامه پژوهش اقتصادی (رویکرد اسلامی- ایرانی)، سال سیزدهم، شماره ۴۸، صص ۴۹-۷۷.

مهرپور، حسین (۱۳۷۷) «مسئولیت رئیس‌جمهور در اجرای قانون اساسی و جایگاه هیئت پیگیری و نظارت»، فصلنامه راهبرد، شماره ۱۵ و ۱۶، صص ۱-۲۸.

میرترابی، سید سعید (۱۳۹۶) «تحلیل شیوه‌ها و ابعاد نهادسازی در روند ساخته شدن دولت پس از انقلاب از منظر نهادگرایی تاریخی»، فصلنامه دولت‌پژوهی، سال سوم، شماره ۹، صص ۱-۴۳.

نبی‌لو، حسین (۱۳۸۶) «بررسی نحوه تعامل قوای مجریه و مقننه در بودجه‌ریزی»، فصلنامه اطلاع‌رسانی حقوق، شماره ۱۲، صص ۳۱-۵۲.

نورث، داگلاس، سی (۱۳۸۵) نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی، ترجمه محمدرضا معینی، تهران، سازمان برنامه و بودجه.

هاشمی، سید محمد (۱۳۸۵) حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، میزان.

هانینگتون، سمویل (۱۳۸۲) سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علم.

های، کالین (۱۳۸۵) درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران، نی.

هریسی‌نژاد، کمال‌الدین (۱۳۸۷) حقوق اساسی تطبیقی، تبریز، آیدین.

ویلبر، چارلز، کیو رابرت. اس هاریسون (۱۳۸۵) «بنیان روش‌شناختی اقتصاد نهادی، مدل الگو، داستان‌سرایی و کل‌گرایی»، ترجمه عباس رحیمی، اقتصاد سیاسی، سال اول، شماره ۳.

- Hall, P. A. , & Taylor, R. C. R. (1996) Political science and the three new institutionalisms. *Political Studies*, XLIV, 936- 957.
- Mahoney, J. (2000) Path dependence in historical sociology. *Theory and Society*, 29 (4), 507- 548.
- March, G. J. & Olsen, J. P. (1984) The New Institutionalism, *Organizational Factors in Political Life. American Political Science Review*, 78, 734-749.
- Steinmo, S. (2008) Historical institutionalism. In D. D. Porta and M. Keating, (Eds.), *Approaches and methodologies in the social sciences, A pluralist perspective* (pp. 118- 138) Cambridge, Cambridge University Press.
- Torfinn, J. (2001) Path- Dependent Danish Welfare Reforms, *The Contribution of the New Institutionalisms to Understanding Evolutionary Change. Scandinavian Political Studies*, 24 (4) 277- 309.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۱۵۴-۱۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

سیاست پسامدرنی؛ دموکراسی مجادله‌ای «ویلیام کونولی»

فرامرز میرزازاده احمدبیگللو*

چکیده

پسامدرنیسم با بن‌فکنی همه بنیان‌ها و روایت‌های کلان، شرایطی را به‌وجود آورده است که در آن کثرت‌گرایی و تعدد، مبنای اتخاذ سیاست‌هاست. در حالی که عده‌ای از اندیشمندان از امتناع شکل‌گیری سیاست در فضای پسامدرنی صحبت کرده و فقدان مینا را برای پایه‌گذاری نظریه سیاسی نامناسب دانسته‌اند، عده‌ای دیگر درصد بوده‌اند تا سیاست متناسب با این فضا را هم از لحاظ نظری و هم از جنبه عملی بنیان نهند. از جمله این افراد، «ویلیام کونولی» است که با ابداع مفاهیمی چون کثرت‌گرایی چندبعدی، سیاست مبتنی بر هستی‌شناسی، سیاست برآمدن، تفاهم انتقادی و احترام مجادله‌ای، سیاست در شرایط پسامدرن را تبیین نموده و متناسب با تعدد، تکثر، پراکندگی و تفاوت هویت‌ها، راه‌کار عملی پیش نهاده است. دموکراسی مجادله‌ای، که البته بانیان و طرفداران دیگری چون شانتال موفه، دیوید اوون و جیمز تولی را نیز همراه خود دارد، راه‌کاری است که به عنوان راه‌کار عملی بدیل به جای دموکراسی رأی‌زنانه پیشنهاد شده و امکان زندگی سیاسی شمول‌گرا، اقتضایی و مسئولیت‌پذیری را همراه با منازعه احترام‌انگیز هویت‌های جدید، شگفت‌انگیز، پیش‌بینی‌ناپذیر، متفاوت و حتی متناقض مورد توجه قرار داده است. عدم قطعیت، پیش‌بینی‌ناپذیری، کنار هم نهادن عقاید الهی و الحادی در شرایط تکثر هویت‌های جنسیتی، زبانی، نژادی و فرهنگی از مؤلفه‌هایی است که کونولی در سیاست پسامدرنی مورد توجه و تبیین قرار داده است.

واژه‌های کلیدی: پسامدرنیسم، کونولی، دموکراسی مجادله‌ای، کثرت‌گرایی چندبعدی و سیاست برآمدن.

مقدمه

از سیاست، تعاریف و تعبیر متعددی صورت گرفته است. اگر آن را به‌مثابه «هنر اداره جامعه» بدانیم، سیاست در دوره پسامدرن، بنا به چرخش زبانی پس‌اساختارگرایانه، دیگر نمی‌تواند در قالب دموکراسی نمایندگی ادامه حیات دهد؛ زیرا چرخش زبانی پس‌اساختارگرایی به عنوان بازوی فلسفی پسامدرنیته، روش و بینش جدیدی را پی نهاده است. از الزام منطقی و تبعی آن می‌توان به نسبی‌گرایی روشی و در نتیجه کثرت‌گرایی بینشی اشاره کرد. سیاست، در چنین شرایط مملو از معارف و بینش‌های متکثر و گاه متضاد، دچار چه سرنوشتی خواهد شد؟ در چنین شرایطی و بنا به تغییرات روشی و بینشی یادشده، سیاست نمی‌تواند مصادف با دموکراسی نمایندگی باشد. بر این اساس، برخی با استناد به شرایط متفاوت مدرن و پسامدرن به کشمکش دو برداشت از دموکراسی: ۱- توصیفی/ روش‌شناختی (دموکراسی به عنوان مجموعه نهادهای انتخابات) و ۲- هنجاری/ هستی‌شناختی (دموکراسی به عنوان شیوه زیست) برای «اداره جامعه» انگشت تأکید گذاشته و از منظر دومی به تحلیل سیاست پرداخته‌اند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۲۴).

ما بر این باوریم که منظر دوم خود‌دربرگیرنده دو برداشت کاملاً متفاوت از سیاست و بنابراین دموکراسی است که با عناوین «دموکراسی رأی‌زنانه»^۱ و «دموکراسی مجادله‌ای»^۲ شناخته می‌شود. هرچند در هر دو دموکراسی به تعدد و تکثر بینش‌ها و روش‌ها، تعدد هویت‌ها و تعارض احتمالی آنها اذعان می‌شود و هر دو معتقدند که تنها از طریق کنار هم نگه داشتن همین تفاوت‌ها و تعارض‌هاست که امکان حیات سیاسی در دوره مدرنیته متأخر، یا همان پسامدرنیته ممکن است، روش‌ها و راهکارهای آنها کاملاً متفاوتند و دموکراسی به‌مثابه شیوه زیست با نوع مجادله‌ای آن انطباق دارد.

خود دموکراسی مجادله‌ای دربرگیرنده رهیافت‌های سه‌گانه «کمال‌گرایی»^۳ دیوید اوون^۴، «خصوصیت‌گرایی»^۵ شانتال موفه^۶ و «شمول‌گرایی»^۱ ویلیام کونولی و جیمز تولی است

-
1. Deliberative Democracy
 2. Agonistic Democracy
 3. Perfectionist
 4. David Owen
 5. Adversarial
 6. Chantal Mouffe

(Paxton, 2020: 55). هر یک از این رهیافت‌های یادشده، رویکردهای مجزایی را نسبت به سیاست پسامدرنی، دموکراسی، نهادسازی و امکان حیات اجتماعی در دوره متأخر طرح می‌کنند. از آنجایی که امکان طرح و تبیین هر سه رویکرد در این مقال ممکن نیست و درباره آرا و نظرهای موفه، ادبیات نسبتاً زیادی در دسترس است، در این نوشتار صرفاً درصدد هستیم تا ضمن تبیین نوع سیاست پسامدرنی از منظر کونولی، رهیافت شمول‌گرای وی را در قالب دموکراسی مجادله‌ای بررسی و نقد کنیم؛ اندیشمند پرآوازه و پرکار آمریکایی که در ایران چندان شناخته نیست. بنابراین در ادامه با بررسی شرایط روشی و بینشی حاکم بر رویکرد پسامدرنی به سیاست، دلایل گذار از دموکراسی رأی‌زنانه و ضعف‌های آن، دموکراسی مجادله‌ای را از نظر ویلیام کونولی تبیین خواهیم کرد. لازم به ذکر است که ضمن طرح و تبیین دیدگاه کونولی، رویکردی انتقادی نسبت به کلیت آن نیز خواهیم داشت. برای انجام این مهم، ابتدا پسامدرنیته را به عنوان بستر شکل‌گیری سیاست پسامدرنی و دموکراسی مجادله‌ای بررسی کرده، سپس به سیاست و دموکراسی مورد نظر کونولی پرداخته خواهد شد تا در نهایت با بررسی و نقد آن به نتیجه‌گیری بپردازیم.

پسامدرنیته؛ نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی

هرچند از لحاظ فلسفی، کثرت‌گرایی به نسبی‌گرایی منجر می‌شود، رویکرد اثبات‌گرایی مدرنیته، کثرت‌گرایی را در دامن تنگ خود محصور کرده است. از منظر پارادایمی، مدرنیته با اتکا به روش اثبات‌گرایی از حیث هستی‌شناختی به نوعی «جزم و اطلاق» معتقد است که در بطن خود، وحدت روشی را می‌پرورد و نگرش‌های جزم‌گرایانه در تقابل ساختاری با انگاره کثرت‌گرایانه قرار دارد. از منظر اثبات‌گرایی، علوم انسانی و اجتماعی نیز باید ویژگی‌های روش‌شناختی خود را با بازتولید عناصر روش‌شناختی علوم طبیعی هدف‌گذاری کند؛ در غیر این صورت داده‌های حاصل‌شده «غیرعلمی» و در نتیجه «نامعتبر» خواهد بود. از این حیث، به نوعی با «تکثر روش‌شناختی» به مخالفت برخاسته و اساساً روش‌شناسی کیفی را از دایره روش‌های معتبر حصول دانش حذف می‌کند. اما تکیه

تمام‌عیار بر علم‌گرایی تجربی، واقع‌گرایی و نفی علوم فرهنگی منجر به این شد که سخن گفتن درباره جهان متافیزیکی مهم‌ل و غیرقابل ادراک دانسته شود (شلیک، ۱۳۹۰: ۱۹).

بدین ترتیب اثبات‌گرایی در قالب رفتارگرایی، خواست بر ابعاد مشهود فرآیندهای سیاسی (و نادیده‌گرفتن معنا، ارزش، ذهنیت و رفتار اجتماعی) و لذا گردآوری داده‌ها، مشاهده، اندازه‌گیری و سایر روش‌های کمی در تبیین رفتار سیاسی تمرکز کند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۴۴۸-۴۴۹). سرانجام این رویکرد نشان می‌دهد که اثبات‌گرایی دارای روش‌شناسی تنگ‌دامنه و محدودکننده نسبی‌گرایی معرفتی و کثرت‌گرایی در ساحت سیاست است. همین امر موجب انگیزش ایرادهای متعدد روشی بر اثبات‌گرایی شد.

در نهایت ایرادهای واردشده از جانب افراد و مکاتب مختلف منجر به تعدیل اثبات‌گرایی و گذار آن به پسااثبات‌گرایی شد که در هر سه ساحت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، بازنگری‌هایی را صورت داد. این بازنگری مشتمل بر گرایش به واقع‌گرایی محتاط در حوزه هستی‌شناسی، انتقاد از مسئله تعین و اطلاق در حوزه معرفت‌شناسی و نیز افزودن روش کیفی در ساحت روش‌شناسی است که هر سه تغییر به زمینه‌سازی برای نزدیک شدن به نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی کمک شایانی کردند. نسبی‌گرایی در مبانی نظری خود معتقد به کثرت حقایق و اعتبار تکثر افهام بشری بوده و انحصار روشی را عاملی برای تقلیل‌گرایی معرفی می‌کند (توسلی و شاد، ۱۳۹۳: ۷۳).

مصادف با این تحول روش‌شناسی از اثبات‌گرایی به پسااثبات‌گرایی، شاهد چرخش زبان‌شناختی و گذار از ساختارگرایی به پساساختارگرایی هستیم که خود بازوی فلسفی پسامدرنیسم است. پساساختارگرایی در ادامه جریان فکری ساختارگرایی، منطق نسبی‌انگاری عقلانیت و ضدمتافیزیکی بودن را دنبال کرده، آمیزه‌ای از رشته‌هایی را در یکجا جمع می‌کند که دغدغه اصلی‌شان عمدتاً زبان است؛ با این تفاوت که پساساختارگرایان، اولویت مسئله زبان را حفظ کردند، اما برخلاف ساختارگرایان، به جای تأکید بر «کیفیات زبان» به «چگونگی کاربرد زبان» توجه کردند. گذشته از این، به عقیده آنان زبان به‌مراتب ناپایدارتر از آن است که ساختارگرایان توصیف می‌کنند؛ زیرا برخلاف تصور آنها، در زبان‌شناسی سوسوری، زبان ساختاری به‌طور کامل تعریف شده و مشخص و متشکل از یک رشته دال و مدلول نیست، بلکه بیشتر به یک شبکه گسترده و نامحدود شبیه است. عناصر این شبکه به‌طور دائم در حال تبادل و گردش (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۷۸)

است و میدان دلالت تا بی‌کران باز است. بنابراین زبان، زنجیره‌ای از دال‌هاست تا نشانه‌ها یا معناهای پایدار؛ دال‌هایی که به جای مدلول‌هایشان مدام به یکدیگر برمی‌گردند و از این طریق معنا را مرتب به تعویق می‌اندازند.

می‌توان نظریه ژان فرانسوا لیوتار را مبنایی برای برداشتی سیاسی از نسبی‌گرایی روشی و کثرت‌گرایی بینشی تلقی کرد و بر اساس آن، بقیه مباحث را پی‌گرفت. لیوتار معتقد است که در دوران پسامدرن، روایت‌های بزرگ^۱ که در تمدن غرب، حقیقت متعالی عالم‌گیر را مطرح می‌کردند، جای خود را به بازی‌های زبانی^۲ داده‌اند. بدین ترتیب در جامعه پسامدرن، روایت‌های خرد متعددی به‌طور فشرده و تنگاتنگ در کنار هم و درون هم قرار گرفته‌اند و کارناوال عظیم روایت‌ها که وابسته به موقعیت، موقتی و تصادفی هستند، جایگزین یکپارچگی و عام‌نگری فراروایت‌ها می‌شوند. در نتیجه شاهد ظهور عقلانیت‌های متکثر در چارچوب توجه به حقوق و منافع اقلیت‌های قومی، دینی، فرهنگی، هنری، جنسیتی و غیره هستیم (لیوتار، ۱۳۸۴: ۱۳-۲۰).

با توجه به مطالب یادشده می‌توان از این پیش‌فرض‌های پسامدرنی به عنوان چارچوب نظری این تحقیق بهره برد:

۱. پسامدرنیست‌ها، مخالف هرگونه تبیین کلیت‌بخش، یا به بیان لیوتار، روایت‌های کلان هستند.
۲. نسبت به ادعای توانایی برای تشخیص و دست یافتن به «حقیقت» از طرف هر گروهی، بدگمان هستند.
۳. از این‌رو اصل سامان‌بخش کلی از نظر آنها این است که متناسب با تنوع و تکثر گروه‌ها، ارزش‌های خاص بی‌شماری می‌توانند ظاهر شوند و به مبنای خواست افراد و گروه‌ها تقسیم یابند، درهم ریزند، حفظ شوند یا تغییر کنند و محدود شوند یا گسترش یابند.
۴. آنها معتقدند که ما جهان را فقط از راه زبان می‌شناسیم.
۵. بنابراین درصدد رد کامل هرگونه تصویری از «من اندیشنده» هستند و معتقدند که فاعل شناسا، هوشیاری یکپارچه‌ای ندارد، بلکه به وسیله زبان، ساختمانده شده است.

۶. آنها امکان ایجاد یک هستی‌شناسی بنیادین را که بتواند آخرین مأوای حیات اجتماعی باشد، زیر سؤال می‌برند (تاجیک، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

حال که در شرایط پسامدرنی شاهد تعدد، تکثر، تفاوت و حتی تعارض دیدگاه‌ها و بینش‌ها هستیم، پس می‌توان سیاست و دموکراسی به‌مثابه شیوه زیست پسامدرنی را برای «اداره جامعه» متکثر از منظر هستی‌شناختی و هنجاری مطالعه کرد. بهتر است قبل از بررسی آرای کونولی، درباره مدل‌های ارائه‌شده از دموکراسی برای جوامع پسامدرنی اندکی توضیح دهیم.

مدل‌های دموکراسی معاصر

مطابق با نظر یورگن هابرماس که مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌داند، می‌توان دموکراسی را نیز به‌مثابه «حکومت مردم بر مردم» و همچون پروژه‌ای ناتمام دانست که همواره نیازمند بازنگری است. اگر در یونان باستان، دموکراسی مستقیم برقرار بود، اما امروزه و با توجه به وسعت سرزمینی و تعداد زیاد جمعیت در جوامع امروزی و البته لیبرالیزه شده آن (مکفرسون، ۱۳۸۲: ۴۲)، به صورت دموکراسی نمایندگی رخ برمی‌گشاید. در سایه پارادایم اثبات‌گرایی بود که نخبه‌گرایی در مخالفت با دموکراسی سر برآورد و کثرت‌گرایی سیاسی در تقابل با نخبه‌گرایی و مطلق‌گرایی حکومت‌ها قد برافراشت. کثرت‌گرایی سیاسی هرچند در حمایت از نظام‌های سیاسی دموکراتیک معنا و مفهوم می‌یافت، نمی‌توانست تفاوت منابع قدرت و میزان اطلاعات موجود برای رقابت قدرت سیاسی را حل نماید (Connolly, 2004: 76). همچنین دموکراسی نمایندگی به دلیل نگرش خصمانه به رقبا که به دنبال حذفشان بود، نمی‌توانست پاسخگوی نیازهای هویتی متعدد و متفاوت در جوامع کثرت‌گرای امروزی باشد.

بر همین اساس آیریس یانگ با تقسیم مدل‌های دموکراسی به تجمیعی و رأی‌زنانه معتقد شد که در مدل تجمیعی که مختص دموکراسی نمایندگی است، «افراد در اداره سیاسی، ترجیحات مختلفی درباره آنچه آنها می‌خواهند حکومت انجام دهد، دارند. آنها می‌دانند که این افراد نیز ترجیحاتی دارند که امکان دارد مطابق با ترجیحات آنها باشد یا نباشد. دموکراسی، فرایندی رقابتی است که [احزاب و نامزدها] در آن خط‌مشی‌ها و

برنامه‌های خود را اعلام کرده، سعی می‌کنند ترجیحات شمار بیشتری از افراد را برآورده سازند» (Young, 2000: 19).

اما دموکراسی‌های مدرن اخیر با عدم توافق‌های فراگیر شناخته می‌شوند. در این دموکراسی‌ها، افراد منطقی درباره محتوای ارزش‌های اصلی قلمرو سیاسی از قبیل عدالت، مشروعیت، آزادی، برابری، اقتدار و خودمختاری اختلاف‌نظر دارند (Muller, 2019: 1). از همین‌رو اندیشمندان برای ترمیم این کاستی به سمت دموکراسی مشارکتی، اما متناسب با زمان و مکان امروزی، چرخش یافته و از دموکراسی رأی‌زنانه دفاع کرده‌اند. دموکرات‌های رأی‌زنانه از وضعیت اموری که انتخاب دموکراتیک هر چهار سال یک‌بار فرصتی به‌وجود می‌آورد، در عین حال که قدرت خیلی محدودی برای نقد تصمیم‌گیری‌های سیاسی ایجاد می‌کند، راضی نیستند؛ زیرا بخش اعظم قانون‌گذاری در دموکراسی‌های رایج صرفاً نتیجه چانه‌زنی گروه‌هایی با منافع خاص پشت درهای بسته است. چون دموکرات‌های رأی‌زنانه، روش‌های روبه‌ای دموکراسی را قبول ندارند (یعنی این ایده که رأی اکثریت صرفاً توجیه است)، از دموکراسی رایج فاصله می‌گیرند (Muller, 2019: 43) و به سمت مدل رأی‌زنانه سوق می‌یابند.

چرخش رأی‌زنانه نسبت به دموکراسی قرین دوره پسامدرنیسم و به‌تدریج متناسب با نسبی‌گرایی روشی در این دوره روی می‌دهد. در چرخش رأی‌زنانه که اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان سیاسی آن را پذیرفته‌اند، اصل بر پذیرش تنوع و تکثر دیدگاه‌های سیاسی است که قابل قیاس بایکدیگر نیستند، اما گریزی ندارند که در کنار هم به حیات (سیاسی) ادامه دهند. این نوع از دموکراسی به جای تخاصم و حذف رقبا درصدد فهم دیگران و یافتن راه‌حل مشترک از طریق گفت‌وگو و مذاکره است. در مدل رأی‌زنانه، شرکت‌کنندگان در فرایند دموکراتیک، پیشنهادهایی در راستای حل بهتر مشکلات یا برخورداری از خواست‌های مشروع و غیره ارائه می‌دهند و استدلال می‌کنند و از طریق آن می‌خواهند دیگران را در پذیرش طرح‌هایشان ترغیب نمایند. از این منظر، فرایند دموکراتیک اساساً مباحثه‌ای درباره مشکلات، اختلافات و دعاوی نیازها و منافع است. این مدل، آرمان‌های هنجاری از قبیل شمولیت برابری، منطقی بودن، مسئولیت‌پذیری و عام‌پذیری را در خود جای می‌دهد (Young, 2000: 22-23).

در این مدل از دموکراسی، ضمن پذیرش تکثر موجود در جامعه و پذیرش شرایط مذاکره‌ای در آن، شرکت‌کنندگان همدیگر را برابر می‌پندارند. هدف آنها این است که برنامه‌ها و نهادها را برحسب ملاحظاتی که دیگران برای پذیرفتن آنها دلایلی دارند، با توجه به واقعیت کثرت‌گرایی منطقی و این پنداشت که دیگر افراد نیز عقلایی و منطقی هستند، مورد حمایت و انتقاد قرار دهند و آماده همکاری مطابق با نتایج حاصل از چنین گفت‌وگویی هستند و این نتایج را معتبر می‌شمارند (Rawls, 1996: 218).

نظریه‌پردازان متعددی از این مدل از دموکراسی حمایت کرده‌اند که معروف‌ترین آنها، جان رالز و یورگن هابرماس است. برداشت رأی‌زنانه جان راولز، یک تجربه عملی جهان‌شمول را پیشنهاد می‌کند که در آن از همه شهروندان آزاد و برابر انتظار می‌رود وارد توافقی شوند که برای یک جامعه عادلانه، ضروری است (Rawls, 1973: 120). علاوه بر آن، دموکرات‌های رأی‌زنانه پیشنهاد می‌کنند که مذاکره منطقی و عقلانی بین شهروندان برای آموزش جامعه، حیاتی است و تأکید دارند که «نه سازش دل‌خواه، بلکه توافق اجتماعی، هدف سیاست از این منظر است» (Elster, 1997: 12). در نهایت اینها مشتاق «تقویت قانون عمومی دموکراتیک در سطح جهانی» هستند. پس در این دیدگاه، گرایشی برای تلاش به‌منظور ریشه‌کنی منازعه کثرت‌گرا و ایجاد جامعه‌ای متحد از طریق صورت‌بندی اجماع وجود دارد.

از این‌رو راولز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی»، درصدد حذف و کنار گذاشتن آموزه‌های جامع، قیاس‌ناپذیر و متضادی است که طبق منطق خود راولز بر اساس «واقعیت کثرت‌گرایی منطقی» در جوامع امروزی موجود و بدیهی است. هابرماس نیز درصدد رفع اختلاف‌ها، حذف ایدئولوژی‌ها و برقراری کلام ارتباطی استعلایی و عاری از قدرت و سلطه است. در نهایت هر دو اندیشمند مذکور به دنبال حذف تفاوت‌ها و اختلافات در جامعه‌اند. در نتیجه جامعه‌ای که راولز و هابرماس خلق می‌کنند، کارکرد سیاست در آن برقراری آشتی، مصالحه، دوستی و وفاق میان شهروندان عقلانی-اخلاقی است. در این جامعه، دشمنی به دوستی، مخالفت به توافق و کثرت به وحدت بدل می‌شود (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۳: ۳۷).

اما پافشاری‌ها و اصرار نظریه‌پردازان این مدل بر رسیدن به اجماع و توافق، مدل رأی‌زنانه را با چالش‌های اساسی مواجه می‌سازد. هرچند این مدل در تقابل با مدل خصومتی به وجود آمده است، نمی‌تواند در شرایط کنونی که جوامع مرکب از هویت‌های متعدد جنسی، فرهنگی، نژادی، زبانی و مذهبی هستند که هر کدام از آنها دارای آموزه‌های جامع قیاس‌ناپذیر و سازش‌ناپذیر است، چتر واحدی را برای اینگونه تکثرها فراهم سازد؛ زیرا مدل رأی‌زنانه برای رسیدن به اجماع و توافق مجبور است تفاوت‌ها و تضادها را نادیده گرفته، تعدیل یا حذف کند.

این در حالی است که طبق نظر لیوتار، ایده‌آل اجماع و توافق امکان‌پذیر نیست. پس نمی‌تواند هدف نهایی، گفت‌وگو باشد. بلکه برخلاف تأکید هابرماس بر وجه «اجماعی زبان»، باید با اذعان به سرشت «منازعه‌ای» زبان، از انحلال تفاوت‌ها در توافق اجتناب کرد؛ زیرا حاصل تفاوت، ابداع است و حاصل توافق، «ریختن آتش خشونت به خرمن ناهمگن بازی‌های زبانی» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۶). حاصل این بینش، فهم جامعه به مثابه محیطی مجادله‌ای با مشخصه تنوع، کشمکش و فقدان روایت مسلط است؛ محیطی که در آن، فرد داخل بازی‌های زبانی متعدد در مبارزه است (ساراپ، ۱۳۸۲: ۲۰۳).

اما بُعد اساساً منازعه‌ای کثرت‌گرایی و پیوستگی‌اش با بُعد غیرقابل تصمیم‌گیری و غیرقابل حذف بودن ضدیت و دشمنی دقیقاً همان چیزی است که مدل دموکراسی رأی‌زنانه به دنبال حذف آن است (Mouffe, 1999: 745). از همین‌رو امروزه از مدلی با عنوان دموکراسی مجادله‌ای بحث می‌شود. این مدل «به جای اینکه سعی کند آن [هویت]‌ها را تحت لوای عقلانیت یا اخلاق تغییر دهد، به سرشت واقعی مرزبندی‌ها [ی هویتی] اذعان دارد و اشکال انحصاری را که آنها مجسم می‌سازند، می‌پذیرد» (Mouffe, 1999: 757). این مدل که پیشتر شانتال موفه آن را مطرح کرده بود، «تخفیف» تضادها را در جامعه مبتنی بر ارزش‌ها و منافع کاملاً متضاد که هر کس به دنبال اهداف و خواسته‌های خود است، ممکن نمی‌داند (Mouffe, 2006: 12) و در آن «دیگری» به عنوان «دشمن در نظر گرفته نمی‌شود که باید تخریب گردد، بلکه به عنوان رقیب، یعنی

کسی که ایده‌هایش را قبول نداریم، اما حق دارد از خود دفاع کند» (Ermarth, 2007 : 42) شناخته می‌شود.

در این مدل از دموکراسی، کثرت‌گرایی دارای مبانی هستی‌شناختی بوده و این تفاوت هستی‌شناسانه در سیاست نیز رخ می‌نماید. یکی از اندیشمندانی که به سیاست از این منظر پرداخته است، ویلیام کونولی است. وی با تغییر رویکرد رابرت دال نسبت به کثرت‌گرایی، برداشت جدیدی از آن ارائه کرد تا ضمن تبیین شرایط پسامدرنی جوامع امروزی، کارکرد هنجاری نیز داشته باشد. از این‌رو کونولی از نظریهٔ محافظه‌کارانه نظم مبتنی بر حفظ وضع موجود به نظریهٔ رادیکال‌منزعهٔ دموکراتیک مبتنی بر نگرش سیاسی پیشرفته تغییر جهت داد. وی در چارچوب نسبی‌گرایی مفهومی تکثر و تعدد دیدگاه‌ها، منافع و علایق افراد و گروه‌ها را پذیرفته و با وجود آموزهٔ جامع برخی از آنها، وجودشان را جزء ماهیت دموکراسی در دوران پسامدرن می‌داند.

کونولی؛ سیاست هستی‌شناسانه و دموکراسی مجادله‌ای

تلقی پروژه‌ای ناتمام از مدرنیته و در نتیجه دموکراسی، بیانگر این است که تغییر و تحول، ذاتی و درونی سیاست است. بنابراین همان‌گونه که سقراط و افلاطون بعد از حاکم شدن برداشت سوفسطایی از سیاست بر جامعه آتن باستان، «وظیفه اندیشیدن مجدد دربارهٔ سیاست» را برعهده گرفتند، در پسامدرنیسم نیز که مواجه با هویت‌های متعدد و متناقض، دچار آشفتگی و اضطراب روشی و بینشی شده است، می‌توان «سیاست جدیدی» را اندیشید. امروزه می‌توان مدعی شد که ویلیام کونولی، یکی از آن افرادی است که متناسب با پسامدرنیسم درصدد ارائه تعریف جدید از سیاست و مفاهیم مرتبط با آن ساحت است. وی با اندیشهٔ مجدد دربارهٔ سیاست، آن هم «از نوع باز، مثبت و سازنده»، «به سوی آینده و جهان (بهتر؟) متفاوت» نظر دارد (Chambers & Craver, 2008: 1-2). کونولی با بهره‌گیری از مفاهیم جدید و تعاریف و تعابیر نوین از مقوله‌های سیاسی، منظومه‌ای را طراحی و ارائه می‌کند که از منظری سیاسی، همه تحولات معاصر، از مسائل اعتقادی و سکولاریسم گرفته تا تغییرات آب‌وهوایی را مورد تحلیل و تبیین قرار می‌دهد.

کونولی در تقابل با رهیافت‌های توصیفی / رفتاری در مطالعه سیاست بر روش هنجاری / تجویزی معتقد است و بر نهاد متقابل واقعیت و ارزش و به صورت مرتبط، بر زبان، اندیشه و جهان تأکید دارد. از این رو از تفسیر در قالب چرخش زبانی در مطالعه سیاسی حمایت می‌کند تا نسبت به پیچیدگی‌های شناختی زبان و نقد غایت بی‌طرفی ارزشی وفادار باشد. وی در همین راستاست که از لحاظ روشی، «فردگرایی» و «کل‌گرایی» صرف را رد می‌کند و بیان می‌دارد که «زمان، نه مکانیکی است و نه ارگانیکی و درک انسان از آن، نه مستعد روش فردگرایانه است و نه کل‌گرایانه» و جهان در حال برآمدن «بر مبنای قلمروهای چندگانه گذار قرار دارد که از تصور روش‌شناختی هم فردگرایی و هم کل‌گرایی در علوم انسانی فراتر می‌رود» (Connolly, 2011: 6-7). وی در چارچوب همین روش‌شناسی است که ساکن ماندن در پارادایم مدرنیته را معقول نمی‌داند و بیان می‌دارد که «اشتیاق به پسامدرن بودن، یکی از روش‌های پارادایم مدرن بودن است» (Connolly, 1993a: 3). چنین روشی اقتضا می‌کند که نظریه سیاسی‌ای تبیین گردد که سرشت متناقض‌نمای هویت‌های فردی و گروهی، تعدد و تکثر و حفظ اعتقادات و باورها در هر حوزه‌ای را در برگیرد.

کونولی که در حوزه‌های متعدد و مرتبط با سیاست بحث می‌کند، دامنه نظریه‌های خود را منحصر به ایالات متحده آمریکا نمی‌کند و با پیوند زدن میان سنت و سیاست قاره‌ای و تحلیلی در صدد است طرح جامعی از سیاست پسامدرنی ارائه دهد. در همین راستا از مفاهیمی استفاده می‌کند که خاص وی و مختص پسامدرنیسم است. مفاهیمی مانند کثرت‌گرایی چندبُعدی^۱، آنتوپلیتیک^۲، سیاست برآمدن^۳ و دموکراسی مجادله‌ای از جمله مفاهیم کلیدی کونولی است که برای فهم سیاست مورد نظر وی حائز اهمیتند. در ادامه به طرح و تبیین آنها می‌پردازیم.

الف) کثرت‌گرایی چندبُعدی

کثرت‌گرایی چندبُعدی را کونولی در راستای این استدلال مطرح کرده است که «توسعه تنوع در یک بُعد از زندگی به بقیه ابعاد زندگی نیز جان می‌بخشد» (Connolly,)

1. Multidimensional Pluralism
2. Ontopolitics
3. Politics of Becoming

6: 2005). این کثرت‌گرایی با نسبی‌گرایی فرهنگی فرق دارد، چون در نسبی‌گرایی «تصور ما از فرهنگ، ما را تشویق می‌کند تا چیزهای خاصی را در مکان خاص بپذیریم، با برخی متفاوت باشیم، از دیگران متمایز گردیم و علیه دیگربودگی به‌شدت مبارزه کنیم» (Connolly, 2005: 42). این در حالی است که معنا و مفهوم کثرت‌گرایی در شرایط پسامدرن عوض شده است. به عنوان مثال، کثرت‌گرایی‌ای که رابرت دال طرح کرده و خوانش خاصی از سنت آمریکایی را به دست می‌دهد، دارای کاربردهای اجتماعی و سیاسی است که برحسب سیاست تبیینی، مسئله تعداد رأی‌دهندگان و رضایتمندی حداقل‌ها از اکثریت را توصیف می‌کند. این نوع کثرت‌گرایی، بُعد ملی دارد که طبق آن، هر گروهی به دنبال «پیشی جستن از دیگر» گروه‌هاست (Connolly, 1996: 53). اما در شرایطی که مردم مستعمرات سابق به سرزمین کشورهای قیّم مهاجرت کرده‌اند، جهانی‌شدن، ترکیب و تنوع جمعیتی را به هم ریخته است، گروه‌های فرا و فروملی متعددی با زمینه‌های زبانی، فرهنگی، مذهبی، نژادی و جنسی به وجود آمده‌اند و هر کدام دارای باورهای عمیق اعتقادی جمعی و فردی و... هستند، چگونه می‌توان نظر اکثریت را بر اقلیت تحمیل کرد و نظر اقلیت‌ها را نادیده گرفت؟

حتی کونولی معتقد است که نظریه «کثرت‌گرایی منطقی» جان راولز نیز پاسخگوی شرایط پسامدرن نیست؛ زیرا وی مدل رقابت مبتنی بر منافع گروه را کاملاً رد می‌کند و از پیش‌فرض راولزی کثرت‌گرایی منطقی فراتر می‌رود. وی معتقد است که کثرت‌گرایی از این منظر به مفهومی ایستا و ثابت تبدیل شده است که صرفاً به «روش موجود در یک جامعه خاص» اشاره دارد یا اینکه نظریه‌ای از شکل و تعامل گروهی ارائه می‌دهد که نمی‌تواند کاربردی عام داشته و مبین کثرت‌گرایی در همه جوامع باشد. برای رفع این ایراد و به منظور ارائه نظریه‌ای برای تعامل بین گروهی و هویت‌های متعدد و متخالف بایستی مقوله تفاوت و هویت را از نو تبیین کرد. به همین دلیل، کونولی، کتاب «هویت/تفاوت»^۱ را نوشت که نقطه تحول در نظریه سیاسی محسوب می‌شود؛ زیرا در آن از هویت پسا‌ساختارگرایانه، که هم به نظریه دموکراتیک و هم عمل روزمره دموکراسی مرتبط است، صحبت شده است.

طبق نظر کونولی، مجاری‌ای که هویت شخصی را به هویت جمعی در دولت‌های مدرن اخیر به هم مرتبط می‌کند، چندگانه و عمیق است (Connolly, 1991: 198) و بیشتر «به واسطهٔ مقایسه با آن چیزی که من نیستم، مشخص و معین می‌شود» (Connolly, 1991: xiv). یک هویت در ارتباط با برخی از تفاوت‌هایی ساخته می‌شود که از لحاظ اجتماعی پذیرفته شده‌اند. این تفاوت‌ها برای بشریت ضروری‌اند. اگر آنها به عنوان تفاوت با هم هم‌زیستی نکنند، تمایز و انسجام معنا نخواهند داشت. «هویت تثبیت‌شده در این رابطه ناگزیر... برای گرایش... به هویت‌های متصلب و انطباق‌یافته با اشکال، اندیشه و زندگی، همچنان که ساختارشان نظم درست چیزی را بیان می‌کند... مستلزم تفاوت به خاطر متفاوت بودن و تبدیل آن به دیگری به خاطر حفظ خودیت مشخص خود است» (Connolly, 1991: 132).

وی برای تبیین نظر خود دربارهٔ هویت، از لایه‌لایه و فطری بودن هستی انسان سخن می‌گوید که قابل انکار نیست، اما این هویت مجزا و منحصر به فرد قرار است در جامعه و با هویت‌های دیگر زندگی کند. بنابراین باید هم هویت «درونی» و هم هویت «بیرونی» حفظ گردد. در این نگرش، هویت در رابطه با هویت مخالفان تعریف می‌شود و در نتیجه، هویت‌ها جمعی و ارتباطی‌اند: سفید، زن، هم‌جنس‌گرا، یکتاپرست، مالیات‌دهنده و غیره قرار است در مجموعه‌ای از هویت‌های جمعی مشارکت کنند و در ارتباط با برخی از هویت‌سازی‌های جایگزین داخل شوند (Connolly, 2004: xvi). کونولی در چنین شرایطی از هویت‌ها و هویت‌سازی‌های جدید، از متکثرسازی^۱ در شرایط پسامدرنی صحبت می‌کند. جریان (بی) نظم جهانی از نظر کونولی، کثرت‌گرایی را از یک هیئت پراکندهٔ فهم، به مسائل و موضوعات نامتعیین و ناهماهنگ تغییر می‌دهد. در این مجموعه از موضوعات هویت و تفاوت، اخلاق و سیاست، قضاوت مبتنی بر گذشته و مسئولیت‌پذیری نسبت به آینده برای مباحثهٔ مجدد درهم می‌آمیزد. وی معتقد است که نظریهٔ کثرت‌گرایی متعارف به صورت عمیق در پیش‌فرض‌های مسلط درون فرهنگ اروپایی-آمریکایی دربارهٔ ویژگی دولت، ملت، هویت، مسئولیت، اخلاق، سکولاریسم و یکتاپرستی پیش نرفته است. از این‌رو کثرت‌گراهای متأخر، کار مجدد و ارائهٔ تصویری جدید از

کثرت‌گرایی را ضروری می‌دانند (Connolly, 2004: xix) که در آن «مایی» وسیع «به صورت خلاقانه ترکیبی از مجموعه نمایندگان متعدد به شکل متنوعی از مناطق مختلف کره زمین، عقاید، طبقات و سایر موقعیت‌های موضوعی، هر یک آن دیگری را به ورود به انجمنی گشوده دعوت می‌کند که مفهوم مجزایی از زمان، مکان، تعلق، تحمل و احتمالات را نیز دربرمی‌دارد؛ مایی که «یک انجمن ترکیبی مرکب از نمایندگی‌های پراکنده، به جای یک نمایندگی قابل تقلیل به یک طبقه یا یک ملت، آیین مذهبی مشترک، یا یک حکومت جهانی در حال ساخته شدن است» (Connolly, 2017: 121).

در کثرت‌گرایی مدنظر کونولی، ایمان و کفر، باورهای الهی و الحادی و دینی و سکولار به یک اندازه مورد توجه و دارای جایگاه هستند. وی معتقد است که «در کثرت‌گرایی چندبعدی فقط به تعدد ایمان و اقدامات نژادی احترام نمی‌گذاری، بلکه این تنوع را به اقدامات جنسیتی، مراتب ازدواج، استفاده زبانی، رابطه شهوانی و سازمان خانوادگی نیز بسط می‌دهی» (Connolly, 2005: 61). اما در چنین فرهنگ کثرت‌گرا، «هر ایمانی بر اساس رسوم خاص خود عمل می‌کند. هر اقلیت ایمانی، بخش‌ها یا ابعادی از ایمان خود را وارد قلمرو عمومی می‌کند... در کثرت‌گرایی عمیق [چندبعدی] بدین‌وسیله رابطه بین نظر و عمل که به صورت مصنوعی توسط سکولاریسم گسیخته شده بود، مجدداً برقرار می‌شود» (Connolly, 2005: 64). بنابراین برای مشارکت در عرصه عمومی، دیگر نیازی نیست که ایمان و باورهای دینی به خاطر سکولار بودن/یا نبودن کنار گذاشته شود.

این در حالی است که تاکنون سکولاریسم خود عاملی برای سرکوب کثرت‌گرایی بوده است. اما کونولی معتقد است که نه‌تنها دوران «پایان ایدئولوژی‌ها هنوز در پرسش‌گری سیاسی فرانسیده است» (Connolly, 1967: 13)، بلکه سکولاریسم خود یک ایدئولوژی است. اما سکولاریسم نمی‌تواند بین زندگی خصوصی و گفتمان عمومی، خط تمایز مشخصی ترسیم نماید. وی استدلال می‌کند که سکولاریسم درصدد تنگ کردن افق اندیشه دموکراتیک و محدود کردن آن درون ذهنیت لیبرال است که وی احساس می‌کند «به‌صورت نابسند هشداری بر تراکم لایه‌لایه تفکر و قضاوت سیاسی» است (Finleyson, 2010: 131). با این حال هرچند کونولی سوءظن نسبت به سکولاریسم را

حفظ می‌کند، «طرز فکری متعهدانه^۱» میان سنت‌های سکولار و مذهبی رواج می‌دهد؛ طرز فکر متعهدانه‌ای که برای باز کردن احتمالات بیشتر تصور می‌کند عقاید متفاوت (الهی و الحادی) می‌توانند به رقابت با هم پرداخته، با ظرفیت پذیرش مناظری وسیع‌تر از تعامل دموکراتیک به اصلاح خصومتشان بپردازند (9: Connolly, 1999). چنین برداشتی از کثرت‌گرایی که تفاوت‌ها و تضادها باید در کنار هم قرار گیرند، نیازمند شناخت جدید از سیاست و مبانی هستی‌شناسانه از سیاست است.

ب) آنتوپلیتیک

در همین راستا کونولی معتقد است که بایستی نگرشی انتوپلیتیک، ایستار هستی‌شناسانه نسبت به سیاست داشت. در واقع *Onto* از *Ontology* وام گرفته شده تا به «هستی واقعی سیاست» مجزا از نمود آن اشاره و توجه کند؛ زیرا هر تفسیر سیاسی به مجموعه‌ای از بنیادهایی دربارهٔ ضروریات و احتمالات بشری متوسل می‌شود که افراد از طریق آنها ممکن است درهم بیامیزند و روابط احتمالی انسان‌ها می‌تواند با طبیعت برقرار گردد (47: Chambers & Craver, 2008). برای نمونه یک موضع هستی‌شناسانه سیاسی امکان دارد برای مفصل‌بندی یک قانون یا طرح مجموعه‌ای برای هر نوع سازمان و اشیا تلاش نماید. یا امکان دارد وجود قانون یا طرح طبیعی را انکار کند، در حالی که ثباتی پایدار از منافع بشری را بپذیرد که در طول زمان استمرار داشته‌اند.

از این منظر، تفسیر سیاسی، یک تفسیر هستی‌شناسانه از سیاست است: پیش‌فرض‌های بنیادی آن احتمالات را تثبیت می‌کند، عناصر تبیینی را توزیع می‌نماید، معیارهایی را درون یک اصول اخلاق به وجود می‌آورد و ارزیابی‌های هویت، مشروعیت و مسئولیت را محوریت می‌بخشد (و یا از محوریت می‌اندازد). بنابراین یک ایستار هستی‌شناسانه نسبت به سیاست «تلاش می‌کند تا مجموعه قوانین یا طرحی را نسبت به نظم بسیاری از اشیا مفصل‌بندی کند. یا امکان دارد وجود یک قانون یا طرح طبیعی را منکر شود، در حالی که منافع انسانی را به‌صورت قوی ثابت می‌داند که در طول زمان پایدار است، یا ممکن است ایدهٔ منافع ثابت انسانی را از درون تهی کند، در حالی که تلاش می‌کند تا ما را به تکثر متغیر نزدیک‌تر کند که هر نظام از لحاظ اجتماعی

ایجادشده را توانمند کند و به سمت جلو هدایت نماید» (Connolly, 2004: 1). در نتیجه اظهار اینکه هر چیزی بنیادی است یا هیچ‌چیزی بنیادی نیست، قرار است در تفسیر هستی‌شناسانه از سیاست وارد شود. از این‌رو هر تفسیری از رویدادهای سیاسی، فارغ از اینکه به چه میزان در یک بافت تاریخی قرار دارد یا چه میزان داده‌ها بر آن تکیه دارند، دارای بُعد هستی‌شناسانه سیاسی است.

کونولی خود با ترسیم ماتریسی از آنتوپلیتیک، معیاری را برای ارزیابی آرای صاحب‌نظران ارائه می‌دهد. در محور افقی این ماتریس، دو مؤلفه «تسلط» و «هماهنگی» قرار دارد: تسلط به انگیزه سرشت سوژه در کنترل انسانی و پتانسیل طبیعت اشاره دارد و هماهنگی به استراتژی‌هایی اشاره دارد که به وسیله آن، اعضای یک جامعه به صورت نزدیک‌تری به مسیری والاتر در هستی جهت‌گیری می‌کنند و زندگی هماهنگ‌تری را که آن ارائه می‌کند، محتمل می‌داند. در محور عمودی، دو مؤلفه «فردی» و «جمعی» قرار دارد: فردی به تقدم فرد در هویت، کنش، دانش و آزادی اشاره دارد و جمعی بودن به تقدم واحد اجتماعی خاصی چون جماعت، ملت و دولت (Connolly, 2004: 17). این ماتریس کمک می‌کند تا بنیادهای هستی‌شناسانه افکار سیاسی اندیشمندان را تصویر و درک کنیم.

ج) سیاست برآمدن

کونولی تحت تأثیر اندیشمندانی چون فوکو و نیچه، اصطلاح سیاست برآمدن را مطرح می‌کند که منظور از آن این است که هویت‌های فرهنگی جدید به کمک نیروهای غیرمترقبه و خارج از شرایط از لحاظ نهادی تثبیت‌شده شکل می‌گیرند. سیاست برآمدن خارج از انرژی‌ها، احتمالات و خطوط گریز ممکن از تفاوت‌های فرهنگی تعریف‌شده در یک منظومه نهادی خاص ظاهر می‌شود. در واقع در سیاست برآمدن همواره باید منتظر شکل‌گیری هویت جدید و ناشناخته بود. از نظر کونولی، «به هر میزان که سیاست برآمدن در جای دادن هویت جدید در حوزه فرهنگی موفقیت به‌دست آورد، در شکل و طرح دادن به هویت‌های تثبیت‌شده نیز موفق خواهد بود» (Connolly, 1999: 57). بنابراین سیاست برآمدن می‌تواند از طریق حرکت و جوشش خود، اضطراب و اختلال موجود در روح و جان از هم‌گسیختگی‌های شرایط پسامدرن را کاهش دهد.

با این حال سیاست برآمدن «از طریق چیزهای جدید و پیش‌بینی‌ناپذیر به وجود می‌آید؛ از قبیل باورهای دینی جدید و شگفت‌انگیز، منبع جدیدی از الهام اخلاقی، حالتی جدید از منازعه شهروندی، هویت فرهنگی جدید که منظومه موجود از هویت‌های جدید را به هم می‌ریزد؛ خیر جمعی نوین، یا استقرار حق جدیدی دربارهٔ ثبت هستی حقوق پذیرفته شده» (Connolly, 2005: 121). ذات سیاست برآمدن، متناقض‌نماست. بنابراین سیاست برآمدن همواره نتایج مثبت به بار نمی‌آورد. از لحاظ تاریخی می‌توان مواردی را یافت که برای بشریت مضر بوده است. تحول بیولوژیکی و آب‌وهوایی از آن جمله‌اند. برای مثال استفادهٔ انسان از سوخت‌های فسیلی می‌تواند با تغییرات در حال توسعهٔ آب‌وهوایی در تضاد یا تباه‌کننده باشد. در جهان معاصر که ضربان زندگی در ابعاد چندگانه‌ای سرعت یافته است، سیاست برآمدن، فعال‌تر، گسترده‌تر و ملموس‌تر از گذشته شده است (Connolly, 2005: 122). دوره پسامدرن، دوره‌ای است که در آن بیشتر منازعات اخلاقی-سیاسی آن، شکلی به خود گرفته است که گشایش به مسیر تکثرسازی و بازگشت به زمان آرام‌تری را برمی‌انگیزد.

در سیاست برآمدن، یک هویت جدید؛ هویتی خارج از آسیب‌ها و تفاوت‌های قدیمی ظهور می‌یابد. بنابراین سیاست به‌وسیلهٔ شکاف ایجادشده در یک لحظه زمانی، ممکن و خطرناک عرضه می‌شود. برآمدن به وسیله شکاف-فرایند غیر قطعی‌ای که از طریق آن جریان‌ها و سیلان‌های جدید به وجود می‌آید-ممکن می‌شود (Connolly, 2002: 144). بدین ترتیب سیاست برآمدن در برگیرندهٔ زایش و گسترش هویت‌های جدید و حتی غیرمترقبه است. اما چون هیچ مدلی جاودانه‌ای وجود ندارد که هویت جدید از طریق الگوبرداری از آن به تعریف جدید برسد و چون با مقاومت هویت‌هایی مواجه می‌شود که برای حفظ خود وابسته به دیگری یا در حاشیهٔ دیگری است، نتیجهٔ غایی این سیاست در آغاز به‌ندرت واضح است. اما سیاست برآمدن بدون اینکه غایت‌گرا باشد، هدفمند است و با کنشگرانی سروکار دارد که راه‌گریز برایشان باز است و در طول زمان به عنوان کارگرانی استوار، ماهر و تثبیت‌شده باقی نمی‌مانند (Connolly, 1999: 58). سیاست برآمدن مستلزم شرایط خاصی برای رونق یافتن است و در فرهنگی رونق می‌یابد که از لحاظ اقتصادی فراگیر است؛ یعنی تاکنون بسیار کثرت‌گراست و طرز فکری از تفاهم

انتقادی را نسبت به محرک‌های جدید متکثرسازی رواج داده است. بدین ترتیب متکثرسازی نیازمند افراد مسئول است که در قبال هویت‌های جدید به تفاهم انتقادی باور داشته باشند.

شخص مسئول از نظر کونولی، کسی است که به‌دقت به احتمالات دلالت اجتماعی کنش یا انفعال توجه می‌نماید و متناسب با آن رفتارش را تعدیل می‌کند. اندیشمندانی که از مساعدت در حل مسائل اجتماعی اجتناب می‌کنند، غیرمسئولانه عمل می‌کنند (Connolly, 1967: 129). باید توجه داشت که طرز فکر تفاهم انتقادی در پی تقلیل دیگران به آنچه «ما» هستیم نیست، بلکه از طریق آنچه دیگری می‌تواند خودش را به چیزی وصل کند، فضایی فرهنگی می‌گشاید که با نشان‌های فرهنگی منفی آزرده می‌شود (Connolly, 2004: xvii). در واقع تفاهم انتقادی، تسهیل‌کننده جدایی‌ناپذیر در متکثرسازی سیاسی است که به وجود و ایجاد هویت‌ها (ی جدید) متفاوت، کمک زیادی می‌کند.

در شرایطی که هویت‌ها، متعدد و متفاوت هستند، شکل‌گیری «طرز فکر مجادله‌ای» ضروری است که مطابق با آن، «احترام بین حوزه‌های انتخاب چندگانه وجود دارد و بر باورهای نهایی متفاوت افتخار می‌شود. با وجود این مرکزیت اصلی باورها و عقاید به‌صورت ظریف‌تر چندپاره و پراکنده می‌گردد. طرفداران وابسته، به‌طور خودکار عقاید متفاوت یا منابع اخلاقی نهایی را که در قلمرو خصوصی با آن ظاهر می‌شوند، ترک نمی‌کنند» (Connolly, 2005: 123). از نظر کونولی، احترام مجادله‌ای و تفاهم انتقادی، فضایل مدنی هستند که هم مستلزم ترویج رأی‌دادن درون‌گروهی و هم گفت‌وگوی عمومی است (Connolly, 2005: 126). با وجود این به بیان کونولی، از طریق سیاست برآمدن، «چیزی را در جهان موجود تکان می‌دهیم...در زمان سیاسی سیخونک می‌زنیم؛ پیچشی را در برنامه ثابت اجبار، مهربانی، هویت، عدالت، حق یا مشروعیت به وجود می‌آوریم» (Connolly, 2005: 129). سیاست برآمدن به دلیل ماهیت تناقض‌نمایش دارای تبعات و اثرات دوجوهی است: هم می‌تواند از طریق سیاست درست مقامات مسئول به وحدت و یگانگی منجر شود؛ هم خلأها و گسست‌هایی را در جامعه به وجود آورد که پر کردن آن ممکن نگردد. با این حال در شرایط پسامدرنی، گریزی از جدی گرفتن آن نیست.

د) دموکراسی مجادله‌ای

همان‌گونه که در مقدمه آوردیم، اساساً سه رهیافت متفاوت از رویکرد مجادله‌ای برای دموکراسی را می‌توان از هم بازشناخت: کمال‌گرا، خصومت‌گرا و شمول‌گرا، که ما تنها به مباحث کونولی متمرکز شده‌ایم. همه اندیشمندان یادشده، مخالف دموکراسی رأی‌زنانه بوده و در رد آن تلاش کرده‌اند. به عنوان مثال، موفه تأیید می‌کند که «هر جماعی، نتیجه‌گذرای یک هژمونی موقت و ثبات قدرت است و... همواره مستلزم برخی از اشکال انحصار است» و در دموکراسی رأی‌زنانه، «هرچه بیشتر بر اجماع و انکار مواجهه پافشاری شود، منجر به بی‌تفاوتی و عدم تمایل به مشارکت سیاسی می‌گردد» (Mouffe, 2000: 104). هدف دموکراسی مجادله‌ای شمول‌گرا، تلاش برای فروکاستن از خشم و انحصار و تشویق و ترویج تنوع بزرگ‌تر و بازتری در عرصه دموکراتیک است. این دموکراسی می‌خواهد از یک طرف تنوع و تفاوت بینش‌ها و دیدگاه‌ها را بپذیرد و از طرف دیگر بستری را مهیا کند که آنها را در برگیرد.

کونولی در همین راستا معتقد است که از دیدگاه‌های بدیل دیگری، برای ابراز وجود از طریق احترام مجادله‌ای که آنها در حق یکدیگر انجام می‌دهند، حمایت می‌کند (Connolly, 2004: 16). وی با برجسته کردن اینکه برچسب اجماع به‌مثابه بی‌طرفی، جهان‌شمولی و عقلانی، ارزش‌های خود را مسلم می‌انگارد، این موضوع را دووجهی می‌داند: نخست اینکه شهروندان اقلیتی ممکن است به حاشیه رانده و محروم شوند و در نتیجه به جای وساطت در منازعات کثرت‌گرا، به تنش‌ها دامن بزنند. دوم اینکه تنوع و تفاوت‌ها می‌تواند ارزشی نداشته باشد، بلکه به‌مثابه وجودهای فرعی تلقی گردد. چنین بیانی، «برخی از تمایزات میان سوژه‌ای و فراسوژه‌ای را... به‌حالتی از دیگربودگی، یکسان‌شدگی، تأدیبه‌شدگی یا تعین‌یافتگی تغییر می‌دهد» (Connolly, 2004: 89). این در حالی است که دموکراسی مجادله‌ای از یک طرف، اشتیاق به ترویج وحدت از طریق یک اجماع بی‌طرفانه، جهان‌شمول و یا عقلانی را به چالش می‌کشد؛ زیرا مدعی است که برچسب‌های بی‌طرفی، جهان‌شمول و عقلانی بودن برای آنهاست که موافق ارزش مسلط اجماع نیستند، انحصارگرایانه است. از طرف دیگر، از آنهاست که از طریق ترویج حقوق جمعی و اقلیتی برای جامعه‌ای با شمولیت بیشتر تلاش می‌کنند، متمایز است.

بدین ترتیب دموکراسی مجادله‌ای کونولی نه به جماعت‌گرایی گرایش دارد، نه به فردگرایی؛ ایده‌آلیسم دموکراتیک جماعت‌گرایی را از طریق رد برابری شأن و ارزش انسانی، همراه با جستن اجماع عقلانی، درهم می‌شکند و فضای سیاسی را برای روابط مجادله‌ای احترام‌منزعه‌ای باز می‌کند و برخلاف دیدگاه متعارف، از تقدس فردیت در یک نظام مبتنی بر قانون به صورت مطلق پرهیز می‌کند. همچنین دموکراسی مجادله‌ای، ظرفیت پیوند شکاف میان دانشگاه و جامعه گسترده‌ی رهیافت‌های دموکراتیک را دارد که در یک طیف آن وحدت جامعه از طریق اجماع تمرکز دارد و در طیف دیگر، شمول‌گرایی آنهایی است که خارج از یک اجماع قرار می‌گیرند، دارد.

با وجود این باید گفت که دموکراسی مجادله‌ای، وحدت را از طریق فرار از یک اجماع ارزش‌های مشترک پیش می‌برد. متفکران مجادله‌ای، وحدت را کلاً کنار نمی‌گذارند، بلکه تلاش دارند تا آن را از طریق جمع‌بودگی و وابستگی متقابل پیش ببرند. همان‌گونه که اوون بیان می‌دارد، وحدت از اجماع به ارزش‌های مشترک ناشی نمی‌شود، بلکه از تعهدی مشترک نسبت به فرایند دموکراتیک نشأت می‌گیرد: «هویت‌های سیاسی مشترک ما به فرایند استدلال گره خورده است» (Owen, 1995: 157).

کونولی نیز اجماع را رد می‌کند و وحدت را به‌وسیله‌ی ترویج ورود منازعه‌ای با دیگران تشویق می‌کند. از نظر وی، فهم هویت شخصی کسی که به‌وسیله‌ی دیگران متعدد ساخته می‌شود، مهم است. این یعنی بازشناسی به‌هم پیوسته‌ی همه شهروندان، حتی آنها (به‌ویژه آنها) بی‌ی که با ما مخالف هستند؛ و احترام به [هویت‌های] نوظهور - به جای رنجش و تخاصم - و شرایط سیاسی‌شان (Connolly, 2004: xviii). بر اساس این برداشت، «قید اخلاقی مهم‌تر این است که بین رأی‌دهندگان درگیر در روابط شدید، وابستگی و منازعه به‌وجود می‌آید» (Mouffe, 2000: 101-102). چنین پیشرفتی از وحدت، به‌واسطه‌ی تعامل و فراخواندن دیگران توسط ما برای تبدیل «تخاصم به مجادله» و درگیر شدن منازعه‌ای با دیگران و تغییر آنها از «دشمنی برای حذف کردن» به «مخالف مشروع» نمایان می‌شود.

در مجموع دموکراسی مجادله‌ای، تحت تأثیر آرای فوکو، نیچه، اشمیت و آرنه، بر سه اصل محوری تأکید دارد: رقابت سیاسی، اقتضا^۱ و ضرورت وابستگی متقابل (Paxton, 2020).

11-12). رقابت سیاسی به روشی ارجاع دارد که در آن دموکرات‌های مجادله‌ای درصد احیای حوزه سیاسی و تهییج هیجان‌ات و احساسات هستند. اما این حس‌ها در خدمت منازعه سیاسی نیستند، بلکه مداخله مستقیم و هیجانی را بین شهروندان تشویق می‌کند. اقتضای درون مجادله‌ای نیز سیاست‌گذاری بی‌طرفانه، جهان‌شمول یا عقلانی و اذعان به این موضوع را که هر اجماعی موقتی است و همواره بایستی آماده چالش بود، منعکس می‌سازد. همچنین ضرورت وابستگی متقابل، تعهد مجادله‌ای را به استفاده از منازعه به‌مثابه نیرویی تولیدکننده مشخص می‌کند که می‌تواند شهروندان را نه از طریق ارزش‌های مشترک (چون این ارزش‌ها اغلب در جوامع کثرت‌گرا غایب هستند)، بلکه از طریق ورود در فرایند مشترک متحد می‌سازد. هرچند دموکراسی مجادله‌ای به نقد دموکراسی رأی‌زنانه می‌پردازد، در عمل و برای نهادسازی دست به دامان آن می‌شود.

اما در این راستا، دو تفاوت اساسی را بین دموکراسی رأی‌زنانه و مجادله‌ای می‌توان مشاهده کرد: تفاوت نخست در برگیرنده اهداف اولیه در پروژه است؛ هرچند دموکراسی رأی‌زنانه اساساً به دنبال آموزش هیئت انتخاب‌کنندگان است، هدف کلی دموکراسی مجادله‌ای، تغییر منازعه سیاسی به یک موجودیت سازنده است. تفاوت دوم به زمینه‌ای اشاره دارد که در آن رفتارهای رأی‌زنانه و مجادله‌ای شکل می‌گیرد؛ هرچند ابداعات رأی‌زنانه از قبیل روز رأی‌زنی، بودجه‌بندی مشارکتی و گردهم‌آیی شهروندان، بر شکل‌دهی رفتار در خلال فرایند مذاکره تمرکز دارد، اقتضای مجادله‌ای مستلزم این است که رفتارهای مجادله‌ای و رای اقدامات نهادی تشویق گردند (Paxton, 2020: 16). هرچند دموکرات‌های رأی‌زنانه تمایل به حصول اجماع به‌مثابه نتیجه‌ای مطلوب دارند، دموکرات‌های مجادله‌ای، توجه کمتری به اجماع یا اصلاً نتیجه دارند و به فرآیند منازعه و رقابت بها می‌دهند. از نظر آنها، وقتی منازعه انگیزه می‌شود، توأم با خشونت نیست و اختلافاتی که پیش می‌آید، همراه با احترام است.

مجادله‌گرایی کونولی بر مباحث فوکویی دولت در جامعه ترسیم شده مبتنی است که مطابق با آن، «توسعه تنوع در یک قلمرو، حیات را در قلمروهای دیگر نیز عیان می‌سازد» (Connolly, 2005: 6). چنین است که کونولی در فضای کثرت‌گرایی پسامدرن به دنبال گشودگی زیاد تجارب اجتماعی و فرهنگی تفاوت است که در آن به‌واسطه سیاست برآمدن

نمی‌توان از قطعیت‌ها صحبت کرد؛ زیرا «بدون عنصری از عدم قطعیت، خلاقیت واقعی رخ نمی‌دهد؛ بدون عنصری از خلاقیت واقعی، سیاست از زندگی کنار گذاشته می‌شود» (Connolly, 2018: 88). با وجود این هر دو آنها، یعنی عدم قطعیت و خلاقیت واقعی، می‌توانند احتمالات مصیبت‌باری نیز برای سیاست داشته باشند. کونولی، نمونه آن را «ترامپسیسم در آمریکا» می‌داند. وی جامعه شمول‌تر و به‌هم پیوسته‌تری را از طریق فراخوان شهروندان به اتخاذ ایستاری باز پی می‌گیرد. از نظر کونولی، این امر شامل عمل بر اساس احترام مجادله‌ای (تلاش از راه دخالت دموکراتیک مستقیم، احترام منازعه‌ای به دیگران، در عین اینکه می‌دانیم امکان دارد هرگز به توافق نرسیم) است (Connolly, 1993b: 382).

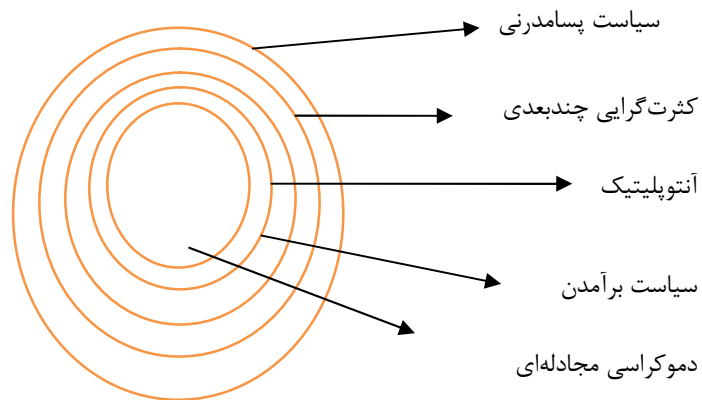
با این تدابیر، نه تنها مردم نسبت به سیاست بی‌تفاوت نمی‌شوند، بلکه همه افراد با تمامی اختلاف و تفاوت‌هایی که در مبانی اعتقادی، زبانی، نژادی، جنسیتی و فرهنگی با هم دارند، با ابراز و اعمال همان تفاوت‌ها در پیشبرد اهداف زندگی اجتماعی وارد خواهند شد. در نهایت باید اذعان داشت که دموکراسی مجادله‌ای در چارچوب سیاست فرهنگ‌محور شکل می‌گیرد و با مقدم دانستن فرهنگ بر اقتصاد و قدرت، انسان‌ها را نه از منظر محاسبه‌گری، سودطلبی و عقلانیت اقتصادی، بلکه از منظر انسانی و فرهنگی ترسیم می‌کند که نه برای کسب قدرت، بلکه برای اداره بهتر زندگی با هم زیست می‌کنند.

بررسی و نقد

با ملاحظه و مذاقه در ابعاد چهارگانه سیاست پسامدرنی کونولی که در بالا اشاره شد، می‌توان ارتباط به هم‌تنیده و تنگاتنگی در بین آنها مشاهده کرد. طبیعی است که هر اندیشمندی، بنا بر چارچوب فکری خود، مؤلفه‌های فکری‌اش را به‌گونه‌ای مرتبط به هم می‌چیند که متناسب با آن به نظریه‌پردازی بپردازد. کونولی نیز در تبیین سیاست پسامدرنی خود و برای ارائه نظریه دموکراسی (شمول‌گرایی) مجادله‌ای و امکان‌دربرگیری همه هویت‌ها و دیدگاه‌های متفاوت و متمایز، به این ارتباط توجه داشته است.

می‌توان این ارتباط را به‌صورت دوایر متداخل متحدالمرکزی تصور کرد که سیاست پسامدرنی در بیرونی‌ترین دایره و دموکراسی مجادله‌ای در درونی‌ترین آن جای گرفته و هرکدام بر مؤلفه/ مؤلفه‌هایی متمرکزند که با دوایر دیگر، دارای جایگاه و ارتباط

گسست‌ناپذیری هستند؛ مؤلفه اصلی کثرت‌گرایی چندبعدی، هویت/ تفاوت است که اساساً سیاست پسامدرنی بر آن بنیان یافته است؛ احتمالات و عدم قطعیت، مؤلفه‌های آنتوپلیتیک هستند که ضمن نشأت گرفتن از مؤلفه هویت/تفاوت، بر سیاست برآمدن تأثیر مستقیم دارد؛ مؤلفه‌های سیاست برآمدن، تفاهم انتقادی و متکثرسازی (با تبعات احتمالی مثبت یا منفی) هستند که ضمن اثرپذیری از مؤلفه‌های هویت/ تفاوت، احتمالات و عدم قطعیت دارای خروجی عینی با عنوان دموکراسی مجادله‌ای است که قرار است طبق نظر کونولی، همه مؤلفه‌های پیشین یعنی هویت‌های متکثر مخالف و متضاد، عدم قطعیت و احتمالات را در بر گرفته و به بازتولید و متکثرسازی مثبت/منفی ادامه دهد تا از طریق احترام متقابل و تفاهم انتقادی، همه هویت‌ها را در بر بگیرد. هرچند فواصلی بین دوایر این ارتباط وجود ندارد یا درهم تنیده‌اند، ناگزیر برای نشان دادن شکل این ارتباط، دوایر را بدین گونه می‌توان ترسیم نمود.



شکل ۱- رابطه ابعاد چهارگانه سیاست پسامدرنی

هرچند ارتباط منطقی ابعاد چهارگانه دموکراسی مجادله‌ای در مباحث کونولی مشهود است، این نظریه همانند بقیه نظریه‌های پسامدرنی، خلأها و ایرادهایی دارد که مانع از جامعیت آن می‌شود. اساساً ابتدای نظریه دموکراسی مجادله‌ای بر مبانی فکری پسامدرنی، امکان عملیاتی شدن آن را محدود می‌سازد. همان‌گونه که آندره‌آس کالیواس بیان می‌دارد، اینگونه نظریه‌ها «فهمی عمدتاً انتزاعی» دربارهٔ منازعه سیاسی دارند

(Kalyvas, 2009: 17). در نتیجه نظریه‌پردازان مجادله‌ای در طراحی نهادهای سیاسی، برای محقق کردن ایده‌های خود، دچار ضعف اساسی می‌شوند. هرچند باید اذعان داشت که عمر کوتاه (حدود یک‌دهه‌ای) این نظریه این فرصت را دارد که به تدریج برای نهادسازی مجادله‌ای بیندیشد و چاره‌جویی کند، تاکنون علی‌رغم گریز این نظریه‌پردازان و از جمله کونولی از نظریه دموکراسی رأی‌زنانه، برای نهادسازی از دموکراسی رأی‌زنانه الگوبرداری می‌نمایند. با این حال امکان نهادسازی به وسیله دموکراسی رأی‌زنانه نیز در مسیر اولیه قرار دارد و هنوز نتوانسته است بدیل مناسبی را به جای نهادهای دولتی و رسمی دموکراسی نمایندگی پیشنهاد کند. از این‌رو دیوید هوارث مدعی است که برداشت کونولی از یک «ضعف نهادی» رنج می‌برد (Howarth, 2008: 189) و ونگنباخ نیز جایگزین‌های نهادها را «بسیار سطحی» توصیف می‌کند (Wingenbach, 2011: 85).

همچنین نمی‌توان در تحقق عینی تفاهم انتقادی و وابستگی متقابل شهروندان با هویت‌های متفاوت و متضاد با دیده‌تردید ننگریست. بدیهی است که بین دنیای نظری و انتزاعی با دنیای واقعی و عینی، تمایز جدی وجود دارد. بنابراین همان‌گونه که دیووکس به‌درستی بیان می‌دارد، دموکراسی مجادله‌ای نمی‌تواند هویت‌های متفاوت را به‌واسطه احترام متقابل و تفاهم انتقادی و از طریق زنجیره‌های منافع و وابستگی متقابل به هم پیوند بزند و در عالم واقع، نهاد مجادله‌ای تدارک ببیند (Deveaux, 1999: 14). البته نباید از نظر دور داشت که برخی دیگر از اندیشمندان از دموکراسی مجادله‌ای دفاع کرده، آن را «قابل فهم‌ترین نظریه» درباره‌ی نهاد می‌دانند (Nonhoff, 2013: 480). با این حال هنوز معلوم نیست که کونولی و طرفداران دموکراسی مجادله‌ای، چگونه می‌خواهند با گذار از نهادهای رسمی و دولتی به نهادهای فرهنگی و روزمره، تجمعات و گردهم‌آیی‌های دموکراتیک، تصمیم‌های سریع و عملیاتی‌ای اتخاذ نمایند که قابلیت اجرایی سراسری داشته باشد.

در نهایت همان‌گونه که کونولی به‌درستی بیان کرده، دموکراسی مجادله‌ای صرفاً در جوامعی امکان طرح و اجرا دارد که به پیشرفت‌های اقتصادی، تفاهم انتقادی و احترام مجادله‌ای بالا دست یافته باشند. بنابراین طرح و اجرای سیاست پسامدرنی در هر جامعه‌ای مقدور نیست و با محدودیت کاربردی مواجه است. اما از پیامدهای منطقی اندیشه و عمل در چارچوب سیاست پسامدرنی می‌توان به ترویج نسبی‌گرایی مطلق، در

نتیجه برآمدن سیاست‌های پیش‌بینی ناپذیر و در نهایت مشکل‌تر شدن زندگی سیاسی به دلیل به وجود آمدن شکاف بین پارادایم‌های سیاسی مستقر و سیاست‌های برآمده جدیدتر و غریب‌تر اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

سیاست در فرایند تحولی خود، در شرایطی که نخست در قالب دموکراسی نمایندگی به شکل ضدیت و حذف رقیب خود از عرصه رقابت سیاسی منتهی شده است، دوم در قالب دموکراسی رأی‌زنانه درصدد رسیدن به اجماع از طریق توافق و کنار زدن یا وادار کردن مخالفان به پذیرش نظر اکثریت موافق است و سوم در شرایط پسامدرن که بسیاری از اندیشمندان بر عدم امکان صحبت از «سیاست» به دلیل نسبی‌گرایی‌های روشی و بینشی و در نتیجه از بین رفتن بنیان‌های فکری و علمی پافشاری می‌کنند، در مسیری افتاده است که ویلیام کونولی آن را در قالب کثرت‌گرایی چندبُعدی (وجود هویت‌هایی با ابعادی متعدد و متفاوت)، سیاست برآمدن (برای تبیین ظهور عدم قطعیت‌ها و هویت‌های فکری، فرهنگی، اعتقادی و تغییرات احتمالی طبیعی و اجتماعی جدید در سطح جهان)، تفاهم انتقادی (در راستای پذیرش هویت‌ها و تفاوت‌ها)، نگرش هستی‌شناسانه به سیاست (به منظور اعتقاد به مبانی و بنیادها در تبیین سیاست و فهم طرح‌ها و قوانین طبیعی و اجتماعی) برای شرایط پسامدرن طرح و تبیین می‌کند و از دموکراسی مجادله‌ای به عنوان راه‌کار عملی عملیاتی آن ایده‌ها در این شرایط بهره می‌جوید.

هویت متکثر در دموکراسی مجادله‌ای تنها در ارتباط با هویت دیگری که مخالف وی است، معنا می‌یابد. سیاست و دموکراسی در شرایط پسامدرن نمی‌تواند صرفاً یک هویت ثابت و خودمختار را مسلم بینگارد. کونولی در این چارچوب به ترویج «احترام مجادله‌ای» به دیگران و به عمل تفاهم انتقادی فرامی‌خواند که این احترام را بسط می‌دهد. در مجموع آثار کونولی مصادف با سایر متون اصلی و متأثر از وی به نظریه‌ای دموکراتیک منجر شده است که نظریه راولزی عدالت و نظریه هابرماس درباره دموکراسی رأی‌زنانه را درهم می‌شکند و حتی آنها را دگرگون می‌سازد. کونولی به دنبال تجدید، تقویت و به چالش کشیدن همیشگی اصطلاحات نظریه سیاسی بوده است که در این میان

کثرت‌گرایی، منازعه دموکراتیک و تحلیل مفهومی همه مسائل و موضوعات مرتبط با علوم انسانی و اجتماعی طنین‌انداز شده‌اند. اما نقد اساسی بر این نظریه، انتزاعی بودن و عدم انطباق با واقعیت و ناتوانی در ایجاد نهادهای سیاسی برای عملیاتی کردن سیاست پسامدرنی است.

منابع

- ایگلتون، تری (۱۳۶۸) پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز بشیریه، حسین (۱۳۸۳) عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۷) «پسامدرنیسم و روش»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال چهاردهم، شماره ۵۵، تابستان، صص ۱۱۳-۱۳۸.
- توانا، محمدعلی و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) «مقایسه امر سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان، صص ۲۷-۵۰.
- توسلی‌رکن‌آبادی، مجید و محمد شاد (۱۳۹۳) «درآمدی بر تحول پارادایمی معرفت و تکوین انگاره پلورالیسم»، فلسفه علم، سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۵۳-۸۵.
- ساراپ، مارن (۱۳۸۲) راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نی.
- شلیک، موریس (۱۳۹۰) «پوزیتیویسم و واقع‌گرایی»، مجله حکمت و معرفت، شماره ۶۳، صص ۱۳-۱۹.
- عباس‌زاده، محسن (۱۳۹۵) «پسامدرنیته و بازتعریف دموکراسی کثرت‌گرا؛ از پولیاریشی به دموکراسی رادیکال»، فصلنامه سیاست، دوره چهل‌وششم، شماره ۲، تابستان، صص ۳۲۳-۳۴۲.
- لیوتار، ژان‌فرانسوا (۱۳۸۴) وضعیت پست‌مدرن، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، گام نو.
- مکفرسون، سی. بی (۱۳۸۲) سه چهره دموکراسی، ترجمه مجید مددی، تهران، دیگر.

- Chambers, Samuel and Craver, Terrell (2008) William E. Connolly: Democracy, Pluralism and Political Theory, New York, Routledge.
- Connolly, William (1967) Political Science and Ideology, New York, Routledge.
- (1991) Identity/Difference: Democratic Engagement of Political Paradox, Minneapolis and London, University of Minnesota Press.
- (1993a) Political Theory and Modernity, Ithaca and London, Cornell University Press.
- (1993b) "beyond Good and Evil: the Ethical Sensibility of Michel Foucault", Political Theory, Vol. 21, No. 3, jstor. org/stable/191794.
- (1996) "Pluralism and Nation State: Rethinking the Connections", Journal of Political Ideology, Vol. 1, No. 1.
- (1999) Why I am not a Secularism, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (2002) Neuro politics: Thinking, Culture, Speed, Minneapolis and London, University of Minnesota Press.
- (2004) The Ethos of Pluralism, Minneapolis & London, University of Minnesota Press.
- (2005) Pluralism, Durham and London: Duke University

Press.

- (2011) *A World of Becoming*, Durham and London, Duke University Press.
- (2017) *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham, Duke University Press.
- (2018) *Aspirational Fascism: the Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Deveaux, Monique (1999) "Agonism and Pluralism", *Philosophy & Social Criticism* 2 (5), (July), pp 1-22.
- Elster, Jon (1997) "the Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory" in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Ed by James Bohman and William Rehg, Massachusetts, MIT Press.
- Ermath, Elizabeth (2007) *Rewriting Democracy: Cultural Politics in Postmodernity*, Hampshire: Ashgate.
- Finleyson, Alan (Ed) (2010) *Democracy and Pluralism: the Political Thought of William Connolly*, New York, Routledge.
- Howarth, David (2008) "Ethos, Agonism and Pluralism: William Connolly and The Case for Radical Democracy", *The British Journal of Politics & International Relation*, 10 (2), pp 171-193.
- Kalyvas, Andreas (2009) "The Democratic Narcissus: The Agonism of the Ancients Compared to that of (Post)Modernism, in *Law and Agonistic Politics*, ed. Andrew Schaap, Aldershot: Ashgate.
- Mouffe, Chantal (1999) "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", *Social Research*, Vol. 66, No. 3, Fall.
- (2000) *the Democratic Paradox*, London, Verso.
- (2006) *on the Political*, London and New York: Routledge.
- Muller, Julian F. (2019) *Political Pluralism, Disagreement and Justice: the case for polycentric democracy*, New York, Routledge.
- Nonhoff, Martin (2013) "Institutionalizing Agonistic Democracy: Post-Foundationalism and Political Liberalism by Ed Wingenbach", *Critical Political Studies Review*, 6 (4), pp 480-482.
- Owen, David (1995) *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, Sage Publications.
- Paxton, Marie (2020) *Agonistic Democracy: Rethinking Political Institutions in Pluralistic Time*, New York, Riutledge.
- Rawls, John (1973) *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
- (1996) *Political liberalism*, second edition, New York, Columbia University Press.
- Wingenbach, Ed (2011) *Institutionalizing Agonistic Democracy: Post-Foundationalism and Political Liberalism*, Burlington: Ashgate.
- Young, Iris (2000) *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۱۸۳-۱۵۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

اقتصاد سیاسی توسعه‌خواهی دولت در ایران بررسی نظریه دسترسی باز و محدود «داگلاس نورث» در دوره جمهوری اسلامی

علی رنجبرکی*

چکیده

در این مقاله به تبیین وضعیت توسعه‌گرایی حاکمیت سیاسی در دوره جمهوری اسلامی ایران با استفاده از نظریه تحلیل نهادی دسترسی باز و محدود «داگلاس نورث» پرداخته شده است. براساس نظریه نورث، نخبگان و حاکمان سیاسی (ائتلاف حاکم) در یک جامعه، دو شیوه برای شکل‌دهی نظم اجتماعی و کنترل خشونت پیش رو دارند. از یکسو نظام دسترسی باز که قواعد و قوانین غیرشخصی، حاکمیت قانون و رانت‌جویی مولد که تضمین‌کننده دسترسی همگانی به منابع و دارایی‌های جامعه است و از سوی دیگر نظام دسترسی محدود که به دنبال ایجاد روابط و قواعد شخصی و اختصاصی، شبکه‌های مراد-مریدی و رانت‌جویی غیرمولد و محدود کردن دسترسی سایرین به منابع و دارایی‌های جامعه است. شواهد تجربی نشان می‌دهد که نظام‌های دسترسی باز، دستیابی به توسعه اقتصادی را تضمین و تسریع می‌کنند. نظام‌های دسترسی محدود به دلیل اینکه توسعه اقتصادی در تضاد با منافع شخصی و گروهی ائتلاف حاکم است، ماهیتاً توسعه‌خواه نیستند. از این‌رو حاکمیت سیاسی، تلاش جدی برای رفع مسائل و نواقص مبتلا به در مسیر توسعه اقتصادی نمی‌کند. در ایران با

* استادیار گروه اقتصاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ایران

شکل‌گیری انقلاب اسلامی، زمینه بازشدن بیشتر نظام دسترسی اجتماعی فراهم آمد. اما به مرور با رخ دادن اتفاقات مختلف داخلی و خارجی، حاکمیت سیاسی به محدود نمودن نظام اجتماعی کشور، تغییر رویه داد. این امر سبب شد که گروه خاصی از جریان اسلام‌گرا (راست سنتی و اصول‌گرا) به ائتلاف مسلط کشور تبدیل شود و با استفاده از راهبردها و سیاست‌های مختلف در تلاش باشد تا دسترسی خود را به منابع قدرت و دارایی‌های کشورهای کشور به صورت متمرکز و انحصاری افزایش دهد. در این شرایط نهادی، رفتار حاکمان سیاسی کشور به گونه‌ای شکل می‌گیرد که هدف اصلی آنها، حفظ نظام سیاسی فعلی به منظور تضمین قدرت انحصاری و متمرکز و دسترسی حداکثری به منابع و دارایی‌های کشور است. افزایش و تخصیص رانت‌های غیر مولد ناشی از درآمدهای نفتی و انحصارهای دولتی به گروه‌های وابسته به ائتلاف حاکم، گسترش شبکه‌های مراد-مریدی، ایجاد روابط و سازمان‌های شخصی و اختصاصی و محدود کردن مشارکت و دسترسی سایر گروه‌ها به منابع اقتصادی و سیاسی کشور از جمله راهبردهای ائتلاف مسلط برای حفظ و تداوم قدرت متمرکز خود در نظام اجتماعی کشور است. این راهبردها، مانع تداوم و تسریع توسعه اقتصادی در کشور هستند. بنابراین رفتار و برنامه‌های حاکمان سیاسی توسعه‌گرا نیست.

واژه‌های کلیدی: دولت توسعه‌گرا، نظریه تحلیل نهادی، دسترسی باز و محدود، کنترل خشونت، دوره جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

دستیابی به توسعه اقتصادی و نتایج مطلوب آن، یکی از برنامه‌های اصلی ایران است که در اسناد توسعه‌ای مصوب همچون برنامه‌های توسعه پنج‌ساله و سند چشم‌انداز و سخنرانی مسئولان نظام سیاسی در سطوح مختلف همواره مورد تأکید بوده است. اما بررسی شاخص‌های اقتصادی کشور همچون رشد اقتصادی، تورم و قدرت خرید، فقر و نابرابری و اشتغال در چند دهه اخیر نشان می‌دهد که دستیابی به این هدف در حد مطلوب و قابل قبول رخ نداده است. دلایل عدم موفقیت در امر توسعه اقتصادی در ایران در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قابل ریشه‌یابی و تجزیه و تحلیل است و مطالعات گسترده‌ای به بررسی این ابعاد با دیدگاه‌های نظری مختلف پرداخته‌اند.

تجربه کشورهای تازه صنعتی شده و کشورهای موفق در زمینه توسعه اقتصادی در چند دهه اخیر نشان می‌دهد که دولت و حاکمیت سیاسی، نقش مؤثر و پیشران در فرآیند توسعه اقتصادی دارد. در اقتصادهای نوین فعلی که انواع انحصارها و صرفه‌های ناشی از مقیاس در حوزه‌های مختلف وجود دارد، رشد و توسعه اقتصادی ملی، بدون حمایت‌ها و پشتیبانی‌های اثربخش و هدفمند حاکمیت سیاسی و دولت‌ها، دست‌نیافتنی است. به سخن دیگر، بسترسازی و زمینه‌سازی برای توسعه اقتصادی توسط دولت و نهادهای سیاسی حاکم بر کشور صورت می‌پذیرد. دیدگاه و عملکرد دولت و حاکمیت سیاسی در زمینه توزیع منابع و امکانات تولید، مشارکت‌طلبی، اعطای آزادی‌های فردی و مدنی، ایجاد ثبات و امنیت برای گروه‌های فکری مختلف و... موجبات رشد و توسعه اقتصادی پایدار و درون‌زای کشور را فراهم می‌آورد.

بررسی ساختار تاریخی و نهادی جامعه ایران بیانگر این واقعیت است که دولت و حاکمیت سیاسی مسلط بر اقتصاد ایران بوده است و قدرت اقتصادی (مالکیت و استفاده از دارایی‌ها و ثروت‌های اقتصادی) در اکثر دوره‌های تاریخی به عنوان ابزاری برای تداوم و گسترش قدرت سیاسی (تسلط گروه حاکم بر رقبای احتمالی) بوده است. حاکمیت سیاسی و دولت با تسلط بر دارایی‌ها و منابع اقتصادی جامعه، به تأمین نیازها و خواسته‌های گروه‌های مختلف جامعه می‌پرداخته و گروه‌های مختلف، بسته به نوع ارتباط با حاکمیت سیاسی، از منافع و قدرت اقتصادی سهم کسب می‌نمودند. در دوران

اخیر با شکل‌گیری دولت مدرن و گسترش نظام بوروکراسی حاکمیت سیاسی در حوزه‌های مختلف از یکسو و از سوی دیگر با افزایش درآمدهای برون‌زای فروش نفت و منابع طبیعی، نقش بی‌بدیل و تأثیرگذار حاکمیت سیاسی و دولت در رشد و توسعه اقتصادی ایران، دوچندان شده است. از این‌رو آسیب‌شناسی موفقیت اندک در حوزه توسعه اقتصادی، نیازمند آسیب‌شناسی رویکرد دولت و ساختار سیاسی به توسعه اقتصادی است.

در این مقاله با استفاده از رویکرد تحلیل نهادی داگلاس سسیل نورث^۱ و به صورت مشخص، نظریه دسترسی محدود و باز ایشان به شناخت نوع نظم اجتماعی ایران پرداخته می‌شود. براساس دیدگاه نورث در دنیای نوین و پیچیده کنونی، دولت و ساختار سیاسی، نقش مسلط و انکارناپذیری در شکل‌دهی نوع نظم اجتماعی و به دنبال آن، تداوم فرآیند توسعه اقتصادی دارد. بدین منظور براساس اتفاقات تاریخی، نگرش و عملکرد سیاسی دولت در دوره جمهوری اسلامی ایران تبیین می‌شود و در گام بعدی به بررسی تأثیر این نوع نگرش و عملکرد سیاسی بر فرآیند رشد و توسعه اقتصادی کشور پرداخته می‌شود.

نقش دولت و حاکمیت سیاسی در شکل‌گیری نظم اجتماعی در دیدگاه نورث

نورث، برنده جایزه نوبل اقتصاد سال ۱۹۹۳ میلادی، در مطالعات خود به نهادها، تغییرات آنها و تأثیر آنها بر عملکرد اقتصادی، توجه خاصی نشان داده است. به نظر نورث، نهادها، قیود و محدودیت‌های ابداع‌شده توسط انسان‌ها هستند که تعاملات انسانی را ساختارمند می‌کنند. نهادها، محدودیت‌های رسمی (همچون قواعد، قوانین، قانون اساسی) و غیررسمی (مانند ارزش‌های رفتاری، عرف، اصول رفتاری خودتحمیلی و به‌صورت کلی عوامل فرهنگی) را شامل می‌شود و از خصوصیت ضمانت اجرایی برخوردارند (ر.ک: نورث، ۱۳۸۵).

در الگوی تغییرات نهادی نورث، ساختار سیاسی و دولت، یکی از عوامل مهم و مؤثر در تحلیل و تبیین تغییرات نهادی است. دولت و ساختار سیاسی، نوع حقوق مالکیت و

1. Douglass Cecil North

کارایی اجرایی آن را تعریف و تعیین می‌کند. جوهر حقوق مالکیت، حق انحصار است و سازمان یا ائتلاف یا گروهی که در قدرت (یا ابراز خشونت) از مزیت نسبی برخوردار باشد، در موقعیت تعریف و اجرای حقوق مالکیت قرار می‌گیرد. از این رو به عقیده نورث، دولت عبارت است از توان بالقوه کاربرد خشونت در به دست گرفتن کنترل منابع و دارایی‌های جامعه (یا تعریف و اجرای حقوق مالکیت). براین اساس دولت و ساختار سیاسی در شکل‌گیری عملکرد اقتصادی، نقشی مؤثر دارد، زیرا قواعد حقوق مالکیت را تعریف و اجرای آن را ضمانت می‌نماید (ر.ک: نورث، ۱۳۹۶). حقوق مالکیت که موارد استفاده، حقوق درآمدی و انتقال‌پذیری دارایی‌ها و منابع یک جامعه را مشخص می‌کند، عامل اصلی در نهادهای اقتصادی و شکل‌دهنده عملکرد اقتصادی است (ر.ک: نایب، ۱۳۸۸). بنابراین در شکل‌گیری و تداوم توسعه اقتصادی (بهبود عملکرد اقتصادی) یک جامعه، دولت و ساختار سیاسی، نقش مؤثر و بی‌بدیلی ایفا می‌کند (ر.ک: نورث، ۱۳۷۷).

در اقتصادهای نوین و پیچیده امروزی، مبادلات شخصی به مبادلات غیرشخصی تغییر یافته است. منظور از مبادلات شخصی، وضعیتی است که در آن طرفین مبادله به‌دفعات با یکدیگر در فعالیت‌های مختلف و در مقیاس کوچک، مبادله صورت می‌دهند. در این وضعیت، دو طرف مبادله، همدیگر را نسبتاً خوب می‌شناسند و با همدیگر همکاری می‌کنند. در این اقتصاد ساده، هزینه مبادله، اندک و هزینه تولید به دلیل عدم شکل‌گیری صرفه‌های ناشی از مقیاس و تولید انبوه، زیاد است. در وضعیت مبادله غیرشخصی، مبادلات تکراری نیست و طرفین مبادله، تسلط، کنترل و شناخت ویژه‌ای از همدیگر ندارند. در این وضعیت نه تنها باید نهادهای اقتصادی ایجاد شود تا مبادلات را با هزینه کم انجام دهند، بلکه باید نهادهای سیاسی برای نظارت بر مبادلات و تضمین حقوق مالکیت وجود داشته باشند. لذا در دنیای جدید فعلی، حضور دولت به‌عنوان طرف سوم مبادلات و تعاملات نیز لازم و ضروری است (ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۶).

نورث در آثار اولیه خود به دنبال ارائه راه‌حل‌های کارآمد برای مشکلات اقتصادی یک جامعه با استفاده از تحلیل نهادی بود. اما به تدریج این رویکرد را کنار گذاشت و معتقد شد که نهادها لزوماً به این دلیل خلق نشده‌اند که از نظر اجتماعی و اقتصادی کارآمد باشند، بلکه آنها قواعدی برای خدمت به منافع افراد یا سازمان‌ها یا ائتلاف‌هایی هستند که قدرت چانه‌زنی بیشتری برای خلق قواعد جدید دارند. از این رو در رویکرد

جدید نورث، قدرت و اعمال آن (خشونت)، عامل مهمی در تغییرات نهادی است. در این رویکرد، نهادها، مجموعه قوانین، روش‌های اطاعت و هنجارهای رفتاری معنوی و اخلاقی تدوین شده هستند که در راستای بیشینه‌سازی ثروت و یا مطلوبیت آمران و حاکمان به محدودسازی رفتار افراد می‌پردازند.

به عقیده نورث و همکارانش (۱۳۹۶) در کشورهای مختلف جهان، افراد و سازمان‌ها به منظور در اختیار گرفتن قدرت و منابع مختلف جامعه تلاش می‌نمایند و این به معنای وجود خشونت یا اعمال زور بالقوه یا بالفعل در جوامع مختلف است. هر جامعه‌ای، سازوکاری در حال اجرا برای کنترل خشونت یا اعمال قدرت دارد و این امر به شکل‌گیری نوعی نظم اجتماعی^۱ یا تعادل اجتماعی منجر می‌شود. دولت یا حاکمیت سیاسی، مؤثرترین نهاد و سازمان در شکل‌گیری این نظم و نوع آن است. نوع نظم اجتماعی شکل گرفته در یک کشور بیانگر روند رشد و توسعه اقتصادی آتی کشور خواهد بود.

در قسمت بعد دو نوع نظم اجتماعی حدی موجود در جوامع توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته که با عنوان نظریه دسترسی باز و نظریه دسترسی محدود نورث و همکارانش شهرت یافته، معرفی می‌شود. نظام‌های دسترسی محدود در کشورهای در حال توسعه و توسعه‌نیافته وجود دارد و نظام‌های دسترسی باز در کشورهای توسعه‌یافته کنونی جهان شکل گرفته است. از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که براساس شواهد تجربی، نظام‌های دسترسی محدود در دستیابی به اهداف توسعه اقتصادی ناموفق عمل می‌نمایند (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۶ ب).

نظریه دسترسی محدود و دسترسی باز نورث و همکارانش

در نظام‌های دسترسی باز، روابط اجتماعی به گونه‌ای شکل گرفته است که قواعد و قوانین غیرشخصی، دسترسی همگانی به منابع و دارایی‌های سیاسی و اقتصادی را میسر و تضمین می‌نماید. در این جوامع، حکمرانی غیرشخصی و باور و تعهد همگانی به برابری و فراگیری وجود دارد و رقابت آزاد سیاسی و اقتصادی است که میزان دسترسی به منابع جامعه را تعیین می‌کند. در این جوامع، انبوهی از سازمان‌های متنوع، حاکمیت

سیاسی غیرمتمرکز و فراگیر، روابط اجتماعی غیرشخصی، حاکمیت قانون، حقوق مالکیت مطمئن و حدود قابل توجیهی از عدالت و برابری تعریف شده است (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۶ الف). بنابراین در نظام‌های دسترسی باز، رقابت درست و عادلانه سیاسی و اقتصادی موجب می‌شود تا ثبات اجتماعی حفظ و بروز خشونت مهار شود.

در مقابل در جوامع توسعه‌نیافته و دارای نظام دسترسی محدود، صاحب‌منصبان دارای قدرت با ایجاد انحصار، ایجاد نهادها و سازمان‌های شخصی و اختصاصی و محدود کردن ورود دیگران در دسترسی به منابع و دارایی‌ها تلاش می‌نمایند تا بیشترین تسلط بر منابع و دارایی‌ها را داشته باشند. در این نظام‌ها، تعداد سازمان‌ها، اندک و محدود است و این تعداد اندک نیز عمدتاً به حکومت سیاسی وابسته و مرتبط هستند. دولت به شدت متمرکز و غیرفراگیر است و روابط اجتماعی براساس ملاک‌های شخصی تعریف می‌شود و قواعد بازی در جامعه به شکل نابرابر و تبعیض‌آمیز اجرا می‌شود. به سخن دیگر، اجازه فعالیت اقتصادی و سیاسی به عنوان یک امتیاز شخصی و نه یک حق عمومی اعطا می‌شود (همان).

در تمامی نظام‌ها، عدم بروز خشونت و شکل‌گیری نظم اجتماعی به دلیل رضایت نسبی گروه‌ها و یا افراد مختلف صاحب قدرت است و از این‌رو خشونت نهفته باقی می‌ماند. در یک نظام دسترسی محدود، توافق رسمی یا غیررسمی درباره توزیع رانت و منابع و دارایی‌ها در بین افراد یا سازمان‌های محدود دارای پتانسیل، اعمال قدرت یا خشونت عامل شکل‌گیری نظم اجتماعی (عدم بروز خشونت) است. اما در نظام‌های دسترسی باز، خشونت اغلب از طریق نهادها محدود می‌شود. نهادها، قواعد غیرشخصی وضع می‌کنند که با کاهش منافع و پاداش‌های دریافتی ناشی از رفتار خشونت‌آمیز، مستقیماً افراد یا سازمان‌های دارای قدرت را از کاربرد خشونت باز می‌دارند. در این جوامع افراد مطمئن هستند که دیگران نیز از قواعد غیرشخصی پیروی می‌نمایند و سازمان‌های قدرتمند و مستقلی برای اجرای قواعد وجود دارد (همان).

همان‌طور که اشاره شد، در هر دو جامعه یادشده، نوعی نظم اجتماعی وجود دارد و حتی در هر دو جامعه، نهادها و سازمان‌های به ظاهر یکسان مانند دموکراسی و انتخابات یا شورای رقابت و خصوصی‌سازی وجود دارد. اما کارکرد و عملکرد این نهادها و سازمان‌ها

کاملاً متفاوت است. در نظام دسترسی باز، رشد و توسعه اقتصادی پایدار و درون‌زا شکل می‌گیرد، اما در نظام‌های دسترسی محدود، دستیابی به این امور، سخت و موقت است. نوع دسترسی و توزیع رانت (منابع و دارایی‌های جامعه) میان افراد و سازمان‌های مختلف، مبنای شکل‌گیری نظام‌های اجتماعی دسترسی محدود و باز است. در نظریه‌های اقتصادی، رانت به دو نوع رانت مولد (مطلوب) و غیرمولد (نامطلوب) تقسیم می‌شود. رانت مولد دربردارنده برداشت ریکاردویی رانت است. ریکاردو، رانت را به‌عنوان بازدهی زیاد یک دارایی یا فعالیت تعریف نمود و استفاده بیشتر از این نوع رانت سبب افزایش رفاه و میزان تولید در جامعه می‌شود. به‌عنوان مثال، زمین حاصلخیز یا نیروی انسانی متخصص و ماهر در بردارنده نوعی رانت مولد است که به برخی از بنگاه‌ها یا افراد جامعه اختصاص می‌یابد و استفاده هرچه بیشتر از آنها سبب بهبود شرایط اقتصادی جامعه خواهد شد. در این برداشت، افراد رانت را حداکثر می‌نمایند و اقتصادی که عملکرد روان داشته باشد، به حداکثر رانت دست می‌یابد. همچنین افراد تنها رانت را حداکثر نمی‌کنند، بلکه مایل‌اند منابع را به‌گونه‌ای تخصیص دهند که رانت‌ها را اختصاصاً نصیب خود نمایند؛ یعنی عملی که رانت‌جویی نامیده می‌شود. نوع دیگر رانت در ادبیات اقتصادی، رانت غیرمولد یا نامطلوب است. از دیدگاه اجتماعی، رانت غیرمولد یا نامطلوب، زمانی ایجاد می‌شود که افراد یا سازمان‌ها، منابع و دارایی‌ها را به‌گونه‌ای استفاده و یا تخصیص دهند که اهداف اجتماعی سودمندی نداشته باشد. و یا به‌سختی دیگر، منافع رانت‌جویی فردی یا گروهی با منافع و اهداف اجتماعی و عمومی سازگار نباشد و به نتایجی بینجامد که وضعیت جامعه را بدتر از پیش نماید. این فعالیت‌ها را می‌توان فعالیت‌های غیرمولد نامید و استفاده از منابع اقتصادی جامعه در این فعالیت‌ها، ارزش و نفعی برای کلیت جامعه نمی‌آفریند (ر.ک: حاجی یوسفی، ۱۳۷۸).

بایستی توجه نمود که رانت‌جویی، ویژگی ذاتی انسانی است و هر دو نظام‌های دسترسی محدود و باز وجود دارد. اما در جوامع دارای نظام دسترسی باز، رانت‌جویی مولد وجود دارد و قواعد اجتماعی به‌گونه‌ای تبیین و اجرا می‌شود که رانت‌جویی غیرمولد به حداقل برسد. در مقابل در جوامع دسترسی محدود، رانت‌جویی غیرمولد وجود دارد و این رانت‌جویی غیرمولد، مانع از دستیابی به اهداف اجتماعی و عمومی می‌شود. در این جوامع، توزیع رانت‌های غیرمولد بین گروه‌های سیاسی دارای قدرت

مختلف، مانع از بروز خشونت و ازهم‌پاشی نظم اجتماعی موجود می‌شود. اما بایستی توجه داشت که این شرایط مانع گسترش رانت‌های مولد در جامعه و دسترسی همگانی به آنها می‌شود و لذا توسعه اقتصادی در این جوامع به کندی شکل می‌گیرد (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۶ ب).

نظام‌های دسترسی محدود فاقد گرایش نیرومند برای پیش بردن ترتیباتی هستند که از طریق افزایش بازدهی سازمان‌های اجتماعی، مجموع رانت را بالا می‌برد. از این‌رو این جوامع با خصوصیت رشد و توسعه اقتصادی مستمر، پایدار و درون‌زا شناخته نمی‌شوند. این نظام‌ها ایستا نیستند و وقتی بحرانی رخ می‌دهد، بسته به خصلت‌های شخصی رهبران سیاسی، افول یا رشد جامعه شکل می‌گیرد. در این جوامع، خشونت از طریق محدود ساختن توانایی گروه‌ها در تشکیل سازمان‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و نظامی مهار می‌شود. نحوه توزیع رانت‌های عموماً غیرمولد در این نظام اجتماعی، ساختار انگیزشی را شکل می‌دهد که بروز خشونت را کنترل می‌کند و گروه‌ها از ترس از دست دادن و یا کم شدن رانت‌هایشان، صلح‌جو باقی می‌مانند. محدود ساختن دسترسی همگانی به منابع و دارایی‌های جامعه به معنای تحمیل محدودیت‌های سیاسی دامنه‌دار بر اقتصاد است. این محدودیت‌های سیاسی به‌عنوان موانع توسعه اقتصادی در بلندمدت عمل می‌کنند. لذا در نظام‌های دسترسی محدود، اقتصاد نیز همان سیاست است و از سیاست و رفتار سیاسی صاحب‌منصبان تبعیت می‌کند.

برقراری روابط شخصی، یکی از ویژگی‌های اصلی نظام‌های دسترسی محدود است. در نظام‌های دسترسی باز، روابط غیرشخصی (استانداردشده، ناپیوسته و نامنظم) است و قوانین رسمی و قواعد مورد قبول عموم افراد و سازمان‌ها، شکل‌دهنده روابط اجتماعی است. رابطه شخصی، شکل یگانه‌ای دارد و از قاعده خاصی تبعیت نمی‌کند. در یک جامعه با نظم دسترسی محدود، بسیاری از سازمان‌های رسمی نیز شخص حقوقی تلقی می‌شوند و وجهه اجتماعی افراد قدرتمند با سازمان تحت فرمان یا متبوع آنها درهم تنیده شده است. بنابراین در بسیاری از سازمان‌های رسمی، نظر و دیدگاه مدیر یا رهبر سازمان، مبناست و با تغییر مدیریت یا رهبر، رویکرد و راهبردهای سازمان به صورت کلی متحول می‌شود. در این وضعیت، امتیاز تأسیس و یا استفاده از سازمان به جایگاه و نگرش فرد رهبر یا مدیر وابسته است و خود سازمان رسمی دارای هویت و جایگاه مشخص و

تثبیت‌شده‌ای نیست. این امر به شخصی شدن بیش از پیش روابط اجتماعی در کشور منجر می‌شود و سازمان‌های رسمی نیز شخصی می‌شوند (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۶ الف).

شکل‌گیری شبکه‌های مراد - مرید در جوامع دارای دسترسی محدود، امری شایع و متداول است. این شبکه‌های غیررسمی، روابط شخصی بین رهبران فرادست و مریدان را شکل می‌دهد و تثبیت می‌کند. توزیع سطح دسترسی به رانت‌ها و منابع و دارایی‌ها بین اعضای یک شبکه، سبب افزایش همکاری در شبکه‌های موجود در جامعه می‌شود و همین امر به تثبیت نظام اجتماعی کمک می‌کند. در یک جامعه دسترسی محدود شبکه غیررسمی که بتواند بر سایر شبکه‌ها تسلط یابد، به عنوان ائتلاف مسلط شناخته می‌شود و سهم حداکثری از منابع و دارایی‌های جامعه را نصیب خود می‌کند. با تسلط یک شبکه و شکل‌گیری ائتلاف مسلط، دسترسی سایر گروه‌ها و افراد خارج از شبکه به منابع و دارایی‌های جامعه حداقل می‌شود. از این رو ائتلاف مسلط برای حفظ سهم حداکثری خود، شکل‌گیری سازمان‌ها، شبکه‌های غیررسمی دیگر و ائتلاف‌های رقیب و حتی میزان دادوستد را محدود و کنترل می‌کند.

اصلی‌ترین هدف ائتلاف مسلط، حفظ تسلط خود بر سایر رقباست، تا بدین طریق، منافع حداکثری خود را تداوم بخشد. شایان ذکر است که در نظم اجتماعی شکل‌گرفته در این حالت، وضعیت توزیع رانت‌ها و دسترسی به منابع و دارایی‌ها تقریباً یک بازی جمع صفر است و بخش اعظمی از منافع نصیب ائتلاف برنده و مسلط می‌شود و بخش اندک و محدودی نصیب سایر ائتلاف‌ها و گروه‌های خارج از قدرت می‌شود. از این رو ائتلاف مسلط باید بخش زیادی از انرژی خود را برای حفظ برتری‌اش نسبت به سایر رقبا صرف نماید، زیرا در صورت از دست دادن تسلطش در نظام اجتماعی، بخش زیادی از منافع و رانت‌های خود را از دست می‌دهد. بنابراین اصلی‌ترین هدف حاکمان و نخبگان سیاسی دارای قدرت در یک نظام دسترسی محدود، حفظ قدرت و نظام سیاسی‌ای است که ایشان را به قدرت رسانده است.

در یک نظام دسترسی محدود، دستیابی به توسعه اقتصادی و افزایش منابع و دارایی‌های اقتصادی، امری نسبتاً نامطلوب برای تداوم تسلط شبکه مراد- مریدی (ائتلاف) مسلط است. دستیابی به توسعه اقتصادی نیازمند تخصص‌گرایی، افزایش آزادی‌های فردی و مدنی، افزایش مشارکت عمومی و مقابله با فساد و رانت‌جویی

غیرمولد است. در شبکه‌های مراد- مریدی، منابع و دارایی‌ها براساس ارتباطات شخصی و مریدپروری توزیع می‌شود. این امر هرچند دارای فساد ذاتی است، این مزیت را دارد که شبکه را تقویت و تثبیت می‌کند. از این‌رو امکان مقابله جدی با فساد در نظام‌های دسترسی محدود وجود ندارد و فساد اداری، مالی و سیاسی به صورت اجتناب‌ناپذیر در این نظام‌ها وجود دارد.

به سخن دیگر، فساد ناشی از استفاده شخصی از دارایی‌ها و منابع در اختیار است و در نظام‌های دسترسی، نهادها و سازمان‌ها به گونه‌ای شکل گرفته‌اند که افراد در سطوح و امور مختلف براساس نظر شخصی خود عمل می‌کنند. همچنین تخصص‌گرایی و افزایش آزادی و مشارکت عمومی در یک جامعه به معنای افزایش دسترسی افراد و سازمان‌های مختلف به منابع و دارایی‌های جامعه و پراکنده‌تر شدن توزیع آنهاست. این امر به بزرگ‌تر شدن ائتلاف‌ها و شبکه‌های غیررسمی خارج از حیطه قدرت می‌انجامد. افزایش قدرت و سهم سایرین موجب افزایش تقاضای رانت‌جویی و سهم‌خواهی آنها از منابع و دارایی‌های جامعه خواهد شد. از این‌رو تهدیدی جدی برای ائتلاف حاکم و مسلط به وجود می‌آورد. بنابراین توسعه اقتصادی و گسترش رانت‌های مولد جامعه در تضاد با میزان دسترسی به منابع جامعه و رانت‌جویی ائتلاف مسلط است. به سخن دیگر می‌توان گفت که ائتلاف مسلط و دارای قدرت (حاکمیت سیاسی) در نظام‌های دسترسی محدود ماهیتاً توسعه‌گرا نیست، زیرا با شکل‌گیری توسعه اقتصادی، سایر ائتلاف‌های خارج از حاکمیت، تمایل و توانایی برای دسترسی بیشتر به منابع و دارایی‌های جامعه خواهند داشت^(۱).

نظام‌های دسترسی محدود در مطالعات نورث و همکارانش (۱۳۹۶)، مشابه و یکسان نیست و به سه حالت «شکننده»، «پایه» و «بالغ» تقسیم شده‌اند. در نظام دسترسی محدود شکننده که در کشورهای هم‌چون افغانستان، عراق، کنگو و هائیتی دیده می‌شود، سازمان‌های اقتصادی و سازمان‌های سیاسی به‌روشنی قابل تشخیص از هم نیستند. همچنین نیروی‌های نظامی و غیرنظامی نیز به‌روشنی قابل تشخیص نیستند. در این نظام‌ها، سازمان شاخصی به نام دولت می‌تواند حاضر باشد یا نباشد. اما در صورت حضور، هیچ انحصاری در اعمال خشونت ندارد. در نظام‌های دسترسی محدود، پایه سازمان‌های اقتصادی و سیاسی از همدیگر منفک هستند، اما اکثر سازمان‌های اقتصادی

خصوصی یا دولتی و سازمان‌های سیاسی در کنترل حکومت (یک حکومت تک‌حزبی و یا دیکتاتوری) هستند و احزاب مخالف در معرض تهدید هستند. در این حالت، بسیاری از سازمان‌های دارای ظرفیت خشونت، بخشی از حاکمیت و دولت به حساب می‌آیند. نظام دسترسی محدود پایه در مقابل نظام دسترسی شکننده دولته‌خوبی استقرار یافته است، اما امتیازات و رانت‌ها غالباً در ارتباط با دولت تعریف می‌شود. در نظام‌های دسترسی محدود بالغ، سازمان‌های اقتصادی خصوصی در حال فعالیت هستند، اما ورود به بازار به‌طور مؤثری محدود شده است و نیازمند ارتباطات سیاسی است. سازمان‌های سیاسی متعدد اما وابسته به قدرت مرکزی (دولت یا حکومت) هستند. در این نظام‌ها در صورت وجود فرآیند و سازمان‌های دموکراتیک، توان چالش با قدرت‌های اصلی سیاسی یا اقتصادی وجود ندارد. در این حالت، دولت اکثر سازمان‌های دارای ظرفیت خشونت را کنترل می‌نماید. کشورهایی همچون برزیل، هند و چین جزء این حالت هستند. این نظام‌ها دارای ساختارهای نهادی پایداری هستند و طیف گسترده‌ای از سازمان‌ها متعلق به نخبگان قدرت را که جدای از دولت می‌باشند، دارا می‌باشند. این نظام دارای پیکره‌ای از قوانین عمومی است که مناصب و کارکردهای دولت و ارتباط میان آنها را مشخص می‌کند و شیوه‌هایی برای حل منازعات در درون دولت فراهم می‌کند. لذا پایداری دولت به سیاست‌ها و نهادها می‌تواند اطمینان‌بخش‌تر باشد، زیرا سازمان‌های خصوصی طبقه حاکم به دولت فشار می‌آورند تا به تعهداتش پایبند باشد (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۶الف).

در نظام‌های دسترسی باز که در کشورهای توسعه‌یافته قاره اروپا و آمریکا حاکم هستند، سازمان‌های اقتصادی خصوصی قدرتمند و مستقل از حاکمیت سیاسی و دولت وجود دارد. هر شهروندی که بخواهد یک سازمان اقتصادی و یا یک سازمان سیاسی راه بیندازد، حمایت قانونی دولت را دریافت می‌کند و قوانین غیرتبعیض‌آمیز وجود دارد. دولت غیرنظامی بر تمامی سازمان‌های دارای ظرفیت خشونت کنترل دارد. در این نظام‌ها، رقابت سیاسی از دسترسی آزاد در اقتصاد حفاظت می‌کند و رقابت اقتصادی به دسترسی باز در عرصه سیاسی تداوم می‌بخشد. یک نظام دسترسی باز، گروه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را پرورش می‌دهد که قادرند هر زمان اراده کنند خود را در واکنش به سیاست‌های دولت سازمان دهند و سازمان‌دهی خود را تجدید نمایند تا به دفاع از منافع خود بپردازند و برای تغییر فشار بیاورند. در نظام‌های دسترسی باز، ورود به

فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی، مذهبی و آموزشی برای تمام شهروندان تا زمانیکه استانداردهای مصوب و موجود جامعه را رعایت نمایند، آزاد است. این استانداردها توسط قانون تعیین می‌شود و قانون می‌بایست به‌طور بی‌طرفانه در خصوص همه شهروندان اعمال شود (ر.ک: نورث و دیگران، ۱۳۹۶ ب).

نوع نظم اجتماعی موجود در یک کشور ایستا نیستند و کشورهای مختلف بسته به تغییرات درون‌زا و یا برون‌زا در حالت‌های مختلف این نظام‌ها، پیشرفت و یا پسرفت می‌نمایند. تغییرات محیطی و داخلی همچون تغییر در قیمت‌های نسبی و فناوری، تغییرات جمعیتی، تهدیدات خارجی و... موجب می‌شود قدرت نسبی طبقه حاکم تغییر کند و موازنه قدرت به نفع گروه‌های جدید سبب می‌شود این گروه‌ها خواهان رانت بیشتری باشند. مکانیسم توزیع مجدد رانت در جامعه بین گروه‌های حاکم می‌تواند زمینه‌ساز پیشرفت و یا پسرفت جامعه شود. کشورهای در حال توسعه در عین باقی ماندن در نظام اجتماعی دسترسی محدود بارها دچار تغییر می‌شوند و بین حالت‌های شکننده، پایه و بالغ تغییر حالت می‌دهند.

برای اینکه یک نظام دسترسی محدود به بلوغ برسد، باید تغییرات مختلفی در آن رخ دهد. نخست تعداد بیشتری از سازمان‌های دارای قدرت را ایجاد کند و روابط اجتماعی میان سازمان‌ها را به گونه‌ای شکل دهد که نحو موفقیت‌آمیزی از خشونت بالفعل بکاهد. دوم، حاکمیت قانون به‌طور مؤثر حفظ و افزایش یابد و روابط شخصی کاهش یابد. سوم، اعتماد به دولت درباره حمایت از سازمان‌ها و تضمین اجرای توافق‌های قانونی افزایش یابد. تقویت سازمان‌های تشکیل‌دهنده حکومت همانند قوای مجریه، مقننه، قوای نظامی و انتظامی، احزاب سیاسی مسلط و مستقل، وابستگی واحدهای دولتی به سازمان‌های خارج از حکومت همچون بنگاه‌های خصوصی و احزاب مخالف می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد عامل سوم شود.

مروری بر تجارب جهانی اثبات می‌کند که در جهان، هیچ کشوری وجود ندارد که با یک نظام دسترسی محدود شکننده در میان‌مدت به اهداف توسعه اقتصادی دست یافته باشد. دستیابی به توسعه اقتصادی در میان‌مدت نیازمند این است که رفتار حاکمان سیاسی در راستای توزیع منابع و دارایی‌های جامعه بین گروه‌های مختلف و متفاوت (افزایش مشارکت عمومی و آزادی‌های مدنی)، افزایش ظرفیت استفاده از رانت‌های مولد

جامعه و کاهش رانت‌جویی غیر مولد بوده باشد. بروز چنین رفتاری از نخبگان و حاکمان سیاسی دارای قدرت بدین معناست که دستیابی به توسعه اقتصادی در میان‌مدت، جزء اهداف اصلی و دارای اولویت است و نخبگان و صاحب قدرت سیاسی برای دستیابی به آن حاضرند که الزامات آن را فراهم آورند. اما در صورتیکه به دلایل مختلف، نظام اجتماعی کشور در وضعیت محدود نگه داشته و یا محدودتر شود و نخبگان دارای قدرت و حاکمان سیاسی تمایل کمی به توزیع منابع و دارایی‌های جامعه بین گروه‌های مختلف و متفاوت داشته باشند، توسعه اقتصادی در میان‌مدت رخ نخواهد داد. از این‌رو در این وضعیت، حاکمیت سیاسی کشور توسعه‌گرا یا توسعه‌طلب نیست، زیرا حاضر به تأمین الزامات دستیابی به توسعه اقتصادی نیست^(۲).

پیشینه تحقیق

داگلاس نورث، اقتصاددان نهادگرا دارای دیدگاه‌های مختلف در حوزه نهادها و تغییرات نهادی، باورها و ارزش‌ها، هزینه مبادله و نظم اجتماعی و کنترل خشونت است. درباره کاربرد نظریه نهادی دسترسی باز و محدود داگلاس نورث در اقتصاد ایران، چند مطالعه در حوزه‌های مختلف انجام پذیرفته است. مؤمنی و همکاران (۱۳۹۸) به تحلیل ویژگی‌های سیاست‌های ضد فساد با استفاده از نظریه نهادی نورث پرداخته‌اند. این پژوهش که با شیوه توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است، سعی نموده تا با رویکرد نظم اجتماعی نورث، اصول سیاست‌های ضد فساد را که باید در نظر گرفته شود، تبیین نماید. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد که فراهم نمودن شرایطی که باعث حرکت جامعه به سمت نظام دسترسی باز شود، منجر خواهد شد تا میزان فساد نیز کاهش یابد. مشابه همین مطالعه را سپهردوست و برجسیان (۱۳۹۷) انجام داده و به نتایج مشابهی دست یافته‌اند. مؤمنی و حاجی نوروزی (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای دیگر با بهره‌گیری از رهیافت نظم اجتماعی نورث و همکارانش نشان می‌دهند که دولت‌های طبیعی با نظم دسترسی محدود، چگونه مانع تحقق اهداف سیاست خصوصی‌سازی می‌شوند. در این مطالعه نیز فساد در دولت‌های طبیعی به عنوان یکی از موانع اصلی موفقیت برنامه خصوصی‌سازی توجه می‌شود. دولت‌های طبیعی با تمایلات مبتنی بر رانت از کانال

نامساعد ساختن محیط کسب‌وکار و انحراف در واگذاری‌ها، مانع حضور و تقویت بخش خصوصی مولد می‌شوند. واگذاری بنگاه‌های دولتی به بخش خصوصی و آزاد شدن منابع ناشی از آن، فرصتی پیش روی دولت‌های طبیعی قرار می‌دهد که بهره‌مندی ائتلاف فرادستان را از منابع آزادشده بیش از پیش سازد. بررسی تجربه ایران به عنوان کشوری با دولت طبیعی و سطوح گسترده فساد، تأییدی بر بحث‌های نظری - تحلیلی این مقاله است و نشان می‌دهد که هیچ‌یک از اهداف اصلی موردنظر از اجرای سیاست خصوصی‌سازی در کشور محقق نشده است. طی سال‌های اجرای این برنامه، نه تنها نقش بخش خصوصی در اقتصاد تقویت نشده، بلکه سهم تصدی‌های دولت افزایش نیز داشته است.

استوار (۱۳۹۷) به شناسایی موانع شکل‌گیری توسعه فراگیر در ایران پرداخته است. در این مطالعه بر نقش نخبگان سیاسی و ائتلاف حاکم در دوره جمهوری اسلامی از منظر نهادی تأکید شده است. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که عدم اجماع نخبگان سیاسی حاکم و وجود نظام رقابتی محدود و رانت‌ساز و نبود نهادهای سیاسی و اقتصادی فراگیر، موجب فقدان توسعه فراگیر در جمهوری اسلامی شده است.

پروینی و مهرا (۱۳۹۶) به تبیین ساختارهای اقتصادی‌ای که منجر به بزه‌کاری دولت در نظام اقتدارگرای فراگیر می‌شود، پرداخته‌اند. مالکیت ابزار اساسی تولید در هر نظام اقتصادی به معنی مالکیت منابع اساسی تولید ثروت است و تمرکز آن، تمرکز قدرت را به دنبال خواهد داشت. از این‌رو در نظام‌های اقتدارگرای فراگیر، اقتصاد انحصاری، دولتی بزرگ، عدم پاسخگویی دولت و محدودیت در آزادی‌های مدنی و قانون‌گرایی وجود دارد. کنترل بخش زیادی از منابع و نهادهای اقتصادی در دست حاکمیت سبب می‌شود از یکسو امکان تأمین هزینه‌های مربوط به سرکوب هرگونه مخالفت و مقاومت در برابر نظام اقتدارگرای فراگیر وجود داشته باشد و از دیگر سو، با کنترل نهادهایی همانند نهاد مالکیت و تحدید مفهوم مالکیت خصوصی، انحصاری و غیررقابتی کردن بازار اساساً امکان هرگونه انباشت سرمایه خارج از نظام سیاسی و شکل‌گیری هرگونه نهاد و سازمان غیردولتی، جامعه مدنی را محدود و کنترل نماید. لذا دولت اقتدارگرای فراگیر مانع از شکل‌گیری اساسی‌ترین ابزار حمایت از حقوق اجتماعی و سیاسی جامعه در برابر خشونت دولت و اساسی‌ترین ابزار نظارت بر نظم سیاسی در راستای پاسخگو کردن آن می‌شود.

کجاف و همکاران (۱۳۹۶) به ارزیابی حقوق مالکیت خصوصی با استفاده از رویکرد نورث در دوره صفویه پرداخته‌اند. حقوق مالکیت در تحلیل‌های داگلاس نورث نونهادگرا درباره رشد و افول اقتصاد جوامع در دوره‌های مختلف تاریخی، نقشی کلیدی دارد. به نظر نورث، حقوق مالکیت تضمین‌شده‌ای که منافع آن از هزینه‌هایش بیشتر باشد، به همراه دولتی که از این نوع حقوق مالکیت حمایت کند، سبب رشد اقتصادی می‌گردد. بررسی‌های این مطالعه نشان می‌دهد که هزینه‌های حقوق مالکیت در دوره صفویه به دلیل مسائلی مانند مالیات، مصادره و... اغلب بیشتر از منافع دارایی بوده است. از طرف دیگر دولت صفویه، مالکیت منابع تولیدی را در اختیار حلقه فرادستان و به‌ویژه شاه قرار می‌داد و تلاش می‌کرد تا تجارت را تحت کنترل خود درآورد. اشکال بسیار مختلفی از مناسبات زمین‌داری در دوره صفویه وجود داشت که همه آنها ویژگی زمین متعلق به شاه را داشتند. از این‌رو دولت صفویه مانعی بزرگ در توسعه و تکامل حقوق مالکیت بوده و از این کانال، مانع بهبود اوضاع اقتصادی می‌شده است.

حسینی گلی و ساعی (۱۳۹۶) به مقایسه روند توسعه صنعت خودروسازی در ایران و کره جنوبی با استفاده از نظریه نهادی نورث پرداخته‌اند. صنعت خودروسازی دو کشور هم‌زمان در برهه خاصی آغاز به فعالیت نمودند، اما دستاوردهای دو کشور در این عرصه قابل قیاس نیست. ایران از آغاز راه صنعتی‌شدن به‌ویژه در عرصه خودروسازی همواره یک نظام دسترسی محدود داشته و به ندرت بستر برای ورود بخش خصوصی به فعالیت اقتصادی و شکل‌گیری رقابت فراهم نموده است. اما کره جنوبی هرچند در ابتدا یک نظام دسترسی محدود داشته، به تدریج از دسترسی محدود شکننده به پایه و پس از آن بالغ منتقل گردید و سرانجام در حال گذار به نظام سیاسی دسترسی باز قرار گرفت. دولت کره با سیاست‌گذاری‌های مناسب و بجا توانست فضای لازم را برای شکل‌گیری بخش خصوصی قوی در این عرصه و رقابت با دیگران فراهم نماید. بنابراین براساس تئوری داگلاس نورث و همکارانش، مهم‌ترین علت موفقیت کره جنوبی، گذار از نظم دسترسی محدود به نظم دسترسی باز و مهم‌ترین علت عدم موفقیت ایران در این زمینه، وجود و استمرار نظم دسترسی محدود قبل و بعد از انقلاب است.

چشمی و حبیبی (۱۳۹۶) به بررسی اصلاحات نهاد رسمی بانکداری ایران طی دوره بعد از انقلاب با استفاده از نظریه دسترسی محدود و باز نورث و همکارانش پرداخته‌اند.

شواهد تاریخی و تحلیل آماری نشان می‌دهد که ترتیبات نهادی بانکداری ایران و شیوه‌های اجرایی آن در دوره‌های مختلف، دارای ویژگی‌های نظم دسترسی محدود (دولت طبیعی) است. در چند دهه اخیر، گروه‌هایی از خواص ائتلاف حاکم از رانت تأسیس مؤسسات بانکی غیردولتی به صورت غیررسمی و رسمی بهره‌مند شدند.

بررسی‌های این مطالعه نشان می‌دهد که تاکنون مطالعه‌ای به منظور تبیین نهادی چگونگی توسعه‌گرایی و توسعه‌خواهی دولت و حاکمیت سیاسی در دوره جمهوری اسلامی با استفاده از نظریه نهادی دسترسی باز و محدود نورث و همکارانش صورت نپذیرفته است.

تغییرات نظام اجتماعی ایران در دوره جمهوری اسلامی

با توجه به تعاریف و تقسیم‌بندی ارائه‌شده نورث در مطالعات تجربی مختلف، نظام دسترسی در ایران در دوره‌های تاریخی که یک دولت متمرکز حاکم بوده، از نوع نظام دسترسی محدود پایه بوده است و در دوره‌هایی که دولت مرکزی به دلایل مختلف ضعیف و یا از هم پاشیده بوده است، از نوع نظام دسترسی محدود شکننده بوده است. با شکل‌گیری دولت مدرن در دوره پهلوی، نظام دسترسی کشور همچنان یک نظام دسترسی محدود پایه بوده است. با آغاز سلطنت پهلوی، با کمک درآمدهای نفتی و پیگیری برنامه‌های توسعه‌محور در نظام اجتماعی، سازمان‌های مختلف رسمی بوروکراتیک و نظامی ایجاد و گسترش یافتند (ر.ک: بشیریه، ۱۳۸۰).

اما گسترش نظام بوروکراتیک و سازمان‌های رسمی در کشور به صورت مستقل نبودند و این سازمان‌ها و بخش زیادی از منابع و دارایی‌های کشور در اختیار دربار و شاه بود. لذا خاندان پهلوی و مریدان ایشان، ائتلاف مسلط در نظام دسترسی ایران بودند. نظام حاکمیتی پهلوی از طریق انحلال احزاب سیاسی و تشکیل حزب سیاسی واحد وابسته به دربار، گسترش نیروهای نظامی و امنیتی، اعطای مجوز فعالیت‌های اقتصادی بزرگ به نزدیکان و... به محدود نمودن دسترسی سایر گروه‌های خارج از حاکمیت و یا نظارت بر آنها پرداختند و سطح دسترسی نظام اجتماعی ایران را محدود و در حیطه قدرت ائتلاف تعیین نمودند (ر.ک: همان، ۱۳۹۴ ب).

اما همان‌طور که در قسمت نظری اشاره شد، با شکل‌گیری فرآیند توسعه اقتصادی و

افزایش داری‌ها و منابع اقتصادی، سهم گروه‌های خارج از حاکمیت از منابع و داری‌های جامعه نیز افزایش یافت. گروه‌های خارج از حاکمیت در دوره پهلوی عمدتاً گروه‌های اسلام‌گرا، گروه‌های نواندیش و آزادی‌خواه و تجار و بازرگانان کوچک و متوسط سنتی بودند. در نهایت این گروه‌ها با همکاری همدیگر توانستند انقلاب اسلامی ایران را به ثمر برسانند و ائتلاف مسلط را حذف نمایند و نظام حاکمیت سیاسی جدیدی در کشور ایجاد نمایند. این تحول انقلابی می‌توانست زمینه تغییرات نهادی در کشور را فراهم آورد و این امکان را فراهم آورد که به تدریج نظام دسترسی محدود پایه کشور به سمت وضعیت دسترسی محدود بالغ تغییر یابد.

در حین مبارزه در قبل از انقلاب اسلامی، گروه‌های مختلف فکری و عقیدتی مشارکت داشتند. لذا بسیاری از ظرفیت‌های انسانی و فکری که در دوران حکومت پهلوی به دلایل مختلف حذف یا نادیده گرفته شده بود، در شکل دهی انقلاب فعالیت داشتند. با وقوع انقلاب، این جریان‌ها تلاش نمودند که ساختار سیاسی و حاکمیتی جدید کشور را متناسب با دیدگاه خود نمایند و بخشی از منابع و داری‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور را به خود اختصاص دهند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، متنی چندوجهی و پیچیده است که حکایت از تلاش برای ترکیب مبانی و منابع مختلف مشروعیت و مقبولیت سیاسی و توزیع مناسب داری‌ها و منابع جامعه دارد. در نهایت با تدوین و تصویب قانون اساسی جریان اسلام‌گرا که به رهبری امام خمینی^(۵) دارای بیشترین جایگاه و نقش در بین مردم و مبارزین بود، توانست بیشترین نقش و تأثیر را در شکل دهی ساختار سیاسی و حاکمیتی پس از انقلاب داشته باشد و به نوعی به ائتلاف مسلط در نظام حاکمیتی و اجتماعی ایران تبدیل شود (ر.ک: بشیریه، ۱۳۹۴ ب).

هرچند ساختار سیاسی و حاکمیتی جمهوری اسلامی ایران نسبتاً پیچیده و چندبعدی است و بر تعدد منابع اقتدار و مشروعیت حکومت دلالت دارد، در این ساختار، اقتدار رهبری و ولایت فقیه به‌عنوان هسته و شالوده اصلی ساختار قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران تأکید شده است و مکانیسم‌های اجرای این اقتدار به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در تمامی نهادها و سازمان‌های اصلی اداری و نظامی کشور دیده شده است. تعیین سیاست‌های کلی نظام و نظارت بر حسن اجرای آن، فرمان همه‌پرسی، فرماندهی کل قوای مسلح، اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها، نصب و عزل و

قبول استعفای فقهای شورای نگهبان، انتصاب رؤسای قوه قضائیه، صداوسیما، ستاد مشترک ارتش، فرمانده کل سپاه پاسداران و فرماندهان عالی و نیروهای نظامی و انتظامی، حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه، حل معضلاتی که از طریق عادی قابل حل نیست، امضای حکم ریاست‌جمهوری و... از اختیارات و وظایف رهبری است که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی بدان‌ها تأکید شده است. قوه مجریه، مجری تمامی قوانین و مقررات مدنی و اجرایی در نظر گرفته شده است. مجلس شورای اسلامی (قوه مقننه)، ایجادکننده قوانین و مقررات تعیین شد و شورای نگهبان تضمین‌کننده تطابق این قوانین با شرع اسلامی و قانون اساسی است. انتخابات رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، شورای نخبگان رهبری و شوراهای اسلامی نیز مکانیسم‌های مشارکت مردم و سایر گروه‌ها در نظام اجتماعی در جمهوری اسلامی ایران است که در اصل ۷ قانون اساسی بدان‌ها توجه شده است. لذا انتخابات به عنوان یک سازوکار برای دسترسی گروه‌های فکری مختلف به منابع و دارایی‌های جامعه در نظام حاکمیتی ایران در نظر گرفته شد (ر.ک: منصور، ۱۳۹۸).

در شکل‌گیری انقلاب اسلامی، جناح‌های مختلف همانند لیبرال‌ها (نهیضت آزادی)، گروه‌های روشن‌فکری، کمونیسم و سوسیالیسم، اسلام‌گرا و... در داخل و خارج از ایران، مشارکت و فعالیت داشتند. در دوره ۱۳۵۷-۱۳۶۰، با روی کار آمدن دولت موقت بازرگان و دولت بنی‌صدر، تاحد زیادی نظام دسترسی کشور در حال بازشدن و گسترش بود. در این دوره در حوزه اقتصاد، سیاست‌های مداخله گسترده دولت، محدودیت مالکیت خصوصی، اصلاحات ارضی، ملی کردن صنایع، معادن، بانک‌ها و تجارت خارجی، اصلاح قانون کار به منظور حمایت و پشتیبانی از طبقات پایین و محروم جامعه اجرا شد. این سیاست‌های اقتصادی سبب شد تا علاوه بر قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی نیز تا حد زیادی در اختیار حاکمیت سیاسی و دولت قرار گیرد. وقوع مجموعه حوادث داخلی و خارجی همچون شروع جنگ تحمیلی، وجود شخصیت کاریزماتیک امام خمینی^(۵)، وجود احساسات انقلابی و وقوع ناآرامی‌ها و درگیری‌های خیابانی سبب شد که گروه‌ها و جناح‌های سیاسی غیراسلامی چون نهضت آزادی، سازمان مجاهدین خلق، گروه‌های مارکسیستی و جریان‌های نواندیش اسلام‌گرا به تدریج از ساختار قدرت و حاکمیت

سیاسی حذف شوند و قدرت سیاسی به صورت کامل در اختیار گروه‌های اسلام‌گرا قرار گیرد (ر.ک: بشیریه، ۱۳۹۴ الف).

با وقوع اختلاف در بین گروه‌های اسلام‌گرا و حزب‌اللهی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و حزب جمهوری اسلامی، دو جریان اسلام‌گرای راست و چپ ظهور یافتند. هیئت مؤسس حزب جمهوری اسلامی در سال ۱۳۶۰، آقایان شهید بهشتی، شهید باهنر، آیت‌الله خامنه‌ای، آقای هاشمی رفسنجانی و آیت‌الله موسوی اردبیلی بودند. در دوره ۱۳۶۰-۱۳۶۸، جناح چپ سنتی (حزب جمهوری اسلامی)، جناح حاکم بود و اکثریت مجلس، قوه قضائیه و مجریه را در اختیار داشتند. در این دوره جناح راست و سنتی اسلام‌گرا، قدرت کمتری در اختیار داشت. با پایان جنگ تحمیلی در سال ۱۳۶۸ و رحلت امام خمینی^(۵) و فروکش نمودن شور و احساسات انقلابی، نوعی اقتدارگرایی بوروکراتیک به منظور بازسازی اقتصادی کشور پس از جنگ تحمیلی و دستیابی به توسعه اقتصادی مورد توجه قرار گرفت. در این دوره، گروه کارگزاران سازندگی به عنوان تشکل راست مدرن و صنعت‌گرا دارای قدرت سیاسی و اقتصادی بیشتری در نظام سیاسی ایران شد.

با ظهور گروه کارگزاران سازندگی، بخش قابل توجهی از نیروها و گروه‌های سیاسی کشور دچار انفعال نسبی شدند و حکومت و دولت به سمت اقتدار بیشتر حرکت نمود. جناح راست سنت‌گرا متشکل از «جامعه مدرسین، حوزه علمیه قم، جامعه روحانیت مبارز تهران، انجمن‌های اسلامی، اصناف، سازمان اقتصاد اسلامی، شورای نگهبان، انجمن حجتیه و هیئت‌های مؤتلفه» در این دوران مشارکت و رقابت سیاسی کمتری داشتند. جناح اسلام‌گرای چپ نیز در وضعیت انفعالی قرار گرفتند و به نوعی اپوزیسیون داخل نظام سیاسی کشور تبدیل شدند. این جناح در انتخاب مجلس چهارم با ائتلاف مجاهدین انقلاب اسلامی، مجمع روحانیون مبارز و انجمن اسلامی معلمان، نامزدهایی جهت کسب قدرت سیاسی معرفی نمودند که شورای نگهبان با اعمال نظارت استصوابی، اغلب آنها را رد صلاحیت کرد و گروه‌های محافظه‌کار سنتی، اکثریت کرسی‌های مجلس را به دست آوردند. در سال‌های پس از جنگ به تدریج جناح راست سنتی، بیشتر نهادهای انقلابی چون سپاه پاسداران، بنیاد مستضعفان، سازمان تبلیغات اسلامی، ستاد

اجرای امام خمینی، آستان‌های مقدسه بزرگ، اداره اوقاف و... را در اختیار خود درآوردند. به این ترتیب در سال‌های پس از جنگ، اقتدار و تمرکز قدرت، بسته‌تر و محدودتر شد و روحانیون (به‌ویژه گرایش سنت‌گرای راست)، نهادهای عالی قدرت را در اختیار گرفتند (ر.ک: بشیریه، ۱۳۹۴ الف).

در سال ۱۳۷۶ با آغاز ریاست‌جمهوری آقای محمدخانی، قدرت جناح چپ اسلام‌گرا در قوه مجریه و مقننه بیشتر شد؛ اما این روند با ریاست‌جمهوری محمود احمدی‌نژاد متوقف شد و مجدداً حزب راست سنتی و اصول‌گرایان دارای قدرت بیشتری گردیدند. با انتخاب محمود احمدی‌نژاد به ریاست‌جمهوری در سال ۱۳۸۴ و حذف گروه‌های اصلاح‌طلب از مراکز مختلف سیاسی، مجدداً زمینه برای تمرکز قدرت بیشتر در کشور فراهم گردید. با افزایش درآمدهای نفتی در دوره ریاست‌جمهوری محمود احمدی‌نژاد و توزیع این درآمدها در میان گروه‌ها و نهادهای دارای قدرت سیاسی و نظامی و همچنین وقوع تحریم‌های جدید آمریکا و سازمان ملل علیه ایران، زمینه کاهش رقابت سیاسی و افزایش تمرکز قدرت در کشور بیشتر پدید آمد. در سال ۱۳۹۲ با روی کار آمدن حسن روحانی به‌عنوان رئیس‌جمهور و حمایت گروه‌های اصلاح‌طلب و کارگزاران از ایشان، زمینه برای فعالیت سیاسی گروه‌های رقیب در فضای سیاسی کشور دوچندان شد. اما در این دوره، قدرت اقتصادی-سیاسی جناح راست و اصول‌گرا بسیار بیشتر از سال ۱۳۷۶ بود و همین امر باعث تحرک و فعالیت کم‌تر و محدودتر دیدگاه‌های رقیب گردید. وقوع تهدیدات و تحریم‌های بین‌المللی از سوی کشور آمریکا و شرایط ویژه منطقه‌ای همانند ظهور داعش، جنگ سوریه و تنش با عربستان و کشورهای عربی سبب ایجاد بحران‌های اقتصادی-سیاسی جدیدی برای کشور شد که کل حاکمیت سیاسی کشور را تهدید می‌نمود و از این‌رو تلاش برای رقابت سیاسی داخلی را کاهش داد.

به طور خلاصه مجموعه عوامل داخلی و خارجی سبب شدند که قدرت سیاسی و اقتصادی در ایران در بعد از انقلاب در گروه‌های اسلام‌گرا متمرکز شود. این تمرکز قدرت و دسترسی به منابع برای تمام گروه‌های اسلام‌گرا نبوده، به تدریج در بین گروه‌های اسلام‌گرا نیز تنها گروه راست سنتی و اصول‌گرا، بیشترین سهم از منابع و دارایی کشور را به خود اختصاص داده، به نوعی در ساختار حاکمیتی کشور به ائتلاف مسلط تبدیل شد. این وضعیت در حال تداوم است و نظام دسترسی کشور در حال

محدودتر شدن است. عواملی چون تمرکز قدرت نظامی و امنیتی، شکل‌گیری انحصارهای اقتصادی و وجود دشمنان خارجی در سطح بین‌المللی و منطقه‌ای، زمینه حرکت سریع‌تر به سمت اقتدارگرایی و محدود نمودن نظام دسترسی کشور برای دیدگاه‌های رقیب (افزایش رقابت) رافراهم آورده است.

با محدودتر شدن سطح دسترسی یک نظام اجتماعی، توسعه اقتصادی برای ائتلاف حاکم، نامطلوب و زمینه‌ساز افزایش قدرت گروه‌های رقیب و خارج از حیطه قدرت است. در این شرایط، دستیابی به توسعه اقتصادی، یکی از اهداف و اولویت‌های اصلی حاکمیت سیاسی (ائتلاف مسلط) نخواهد بود؛ زیرا در نهایت زمینه‌ساز حذف و یا کاهش قدرت ائتلاف مسلط در حاکمیت سیاسی خواهد شد. با محدودتر شدن نظام دسترسی ایران، یک بازی جمع صفر با نتایج شدیدتر در نظام اجتماعی ایران شکل گرفته است. از یکسو به طور حتم افزایش سهم یک گروه از منابع و دارایی‌های جامعه به کاهش سهم گروه‌های رقیب منجر می‌شود و از سوی دیگر هزینه‌ها و میزان رانت‌هایی که ائتلاف حاکم در صورت خروج از قدرت از دست می‌دهد، بسیار زیاد خواهد بود. در چنین شرایطی، اولویت اصلی ائتلاف حاکم، حفظ نظام سیاسی است که قدرت را به صورت نسبتاً انحصاری و اقتدارگرایانه در اختیار آنها قرار داده است.

بررسی مسائل مختلف اقتصادی و سیاسی حاکم بر جامعه ایران و نوع برخورد صاحب‌منصبان و نخبگان ائتلاف حاکم بر کشور با آنها، مؤید این واقعیت است که دستیابی به توسعه اقتصادی، اهمیت و اولویت چندانی برای نظام سیاسی ندارد و اصلی‌ترین هدف در نظام حاکمیت سیاسی جمهوری اسلامی ایران، حفظ و افزایش قدرت سیاسی به صورت اقتدارگرایانه، متمرکز و مطلق است. بدیهی است که حفظ و تداوم قدرت سیاسی و امنیت داخلی و خارجی از اولویت‌های اولیه و اساسی فعالیت هر نظام سیاسی و حاکمیتی است، اما ابزار و رویکرد دستیابی به آن در نظام‌های دسترسی محدود و باز، متفاوت است. از این‌رو کشورهای مختلف جهان بسته به نوع ابزار و رویکردهای مورد استفاده برای حفظ و تداوم قدرت سیاسی به سطوح مختلف توسعه اقتصادی دست یافته‌اند.

شخصی بودن روابط اجتماعی و نظام اجتماعی، یکی از ویژگی‌های نظام‌های دسترسی محدود است که در نظام حاکمیت سیاسی ایران در سطوح مختلف به صورت

ضمنی و آشکار در حال گسترش است. در نظام سیاسی فعلی کشور، تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در امور مختلف بر اساس سیستم علمی و نظام‌مند نیست؛ بلکه براساس خواست و نظر افراد دارای قدرت است. در حال حاضر ساختار سیاسی و حاکمیتی کشور به شدت فردگرا شده است و در سطوح مختلف، این افراد و نوع نگرش و رفتار آنهاست که اجرا می‌شود. با حذف و یا تغییر یک فرد مجدداً رویکرد و رفتار دیگری از جانب فردی که تازه آن پست و منصب را گرفته، بروز می‌نماید. این رویکرد و عملکرد بسته به نظر شخصی است و می‌تواند کاملاً در تضاد با رویکرد قبلی باشد.

عدم شایسته‌سالاری و انتصاب افراد بر اساس روابط خانوادگی و گروهی و گسترش شبکه‌های مراد- مریدی از ابعاد دیگر شخصی شدن نظام اجتماعی در ایران است که در سطوح مختلف حاکمیت سیاسی در حال گسترش است. در شبکه‌های مراد- مریدی، اندیشیدن و فکر کردن و منطقی عمل نمودن مورد توجه نیست و بیشتر گوش‌سپاری و فرمانبری زبردستان از بالادستان، تأکید و تقویت می‌شود. هرچند بخشی از نظام حاکمیتی سیاسی کشور بر اساس جمهوریت (مشارکت و تعقل) طراحی و اجرا شده است، در عمل نهادها، شوراها و کمیسیون‌های متعدد و موازی تأسیس شده است تا قانون و تفکر دور زده شود. از این‌رو در نظام بوروکراسی و قانونی کشور، تصمیم‌های لحظه‌ای و متناقض به صورت گسترده و وسیع تولید می‌شود. این تصمیم‌های لحظه‌ای و گاه متناقض براساس مکانیسم‌های موجود به قانون تبدیل می‌شود و عدم کارایی آنها سبب می‌شود که قانون‌گریزی افزایش یابد.

حضور گسترده دولت و حاکمیت سیاسی در امور مختلف اقتصادی به واسطه پیگیری اهدافی چون ایجاد عدالت اقتصادی، افزایش رفاه عمومی، خدمت‌رسانی به اقشار آسیب‌پذیر، جلوگیری از نفوذ دشمنان و... در حال افزایش است. اما به صورت ضمنی، این حضور گسترده دولت در اقتصاد ایران و محدود نمودن گسترش فعالیت اقتصادی بخش خصوصی و سایر گروه‌های رقیب در راستای هدف متمرکز نمودن قدرت سیاسی در کشور است. این شرایط در فضای کسب و کار اقتصاد ایران سبب شده است که ریسک و نااطمینانی سرمایه‌گذاران مولد بخش خصوصی افزایش یابد. از این‌رو در بسیاری از موارد، دارایی‌ها، منافع و سودهای ناشی از فعالیت‌های مولد از بخش‌های

صنعتی و مولد خارج می‌شود و تبدیل به دارایی‌های غیررسمی و غیرقابل پیگیری غیرمولد همچون مسکن و ساختمان، طلا و ارز و یا خروج از کشور می‌نماید. اما بسته بودن اقتصاد ایران، زمینه را برای رانت‌جویی غیرمولد از طریق اخذ مجوزهای قانونی و امکانات دولتی افزایش می‌دهد. اقتصاد ایران به واسطه اینکه با درآمدهای ناشی از فروش نفت و منابع طبیعی اداره می‌شود، یک اقتصاد رانت‌محور است. درآمد ارزی حاصل از فروش نفت ذاتاً یک منبع رانتی است که اختیار کامل آن در دست حاکمیت و دولت است و دولت بدون هیچ‌گونه زحمت و وابستگی به داخل کشور آن را کسب می‌کند. بنابراین نحوه تخصیص و توزیع آن نیز یک امر رانتی می‌شود و بسته به نوع روابط متقاضیان با حاکمیت سیاسی صورت می‌گیرد. در حال حاضر تحریم‌های بین‌المللی سبب شده است که قدرت اقتصادی حاکمیت سیاسی کاهش یابد و منابع رانتی در اختیار ائتلاف حاکم کاهش یابد. این امر رقابت برای کسب رانت‌های غیر مولد را افزایش خواهد داد. وجود رانت‌های گسترده در حاکمیت سیاسی سبب شده است که بسیاری از افراد فرصت‌طلب به دنبال نفوذ در ساختار مدیریتی و اجرایی حاکمیت سیاسی باشند.

با توجه به اینکه سیستم و ساختار حاکمیت سیاسی کشور خیلی منسجم، شفاف و نظام‌مند طراحی نشده است، به سادگی این امکان وجود دارد که با استفاده از شکاف‌ها و نواقص قانونی موجود، منافع اقتصادی و مالی چشمگیری را برای فرد یا گروه خاصی ایجاد نمود. رشد سریع و یک‌شبه برخی از نهادهای خصوصی یا نیمه‌دولتی و برخی از فعالان اقتصادی و کسب درآمدها و ثروت‌های میلیاردی در یک دوره کوتاه، ناشی از دستیابی به یک رانت خاص است. گسترش رانت‌جویی غیرمولد منجر به کاهش زمینه‌ها و فرصت‌های سودآور بخش‌های حقیقی و مولد جامعه می‌شود و در نهایت به ضرر رفاه عموم افراد جامعه خواهد بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نهادهای، قیود و محدودیت‌هایی هستند که انسان‌ها ابداع کرده‌اند تا تعاملات انسانی را ساختارمند کنند. نورت، نهادهای مجموعه قوانین، روش‌های اطاعت و هنجارهای

رفتاری معنوی و اخلاقی تدوین شده می‌داند که در راستای بیشینه‌سازی ثروت و یا مطلوبیت آمران و حاکمان به محدودسازی رفتار سایر افراد می‌پردازند. در کشورهای مختلف جهان، افراد و گروه‌ها برای در اختیار گرفتن سهم بیشتری از قدرت و منابع جامعه، در حال تلاش و رقابت با همدیگر هستند. این تلاش به معنای وجود خشونت یا اعمال زور بالقوه و یا بالفعل در جوامع مختلف است. هر جامعه‌ای، نوعی تعادل اجتماعی و سازوکار برای کنترل خشونت یا اعمال قدرت ایجاد می‌کند و دولت یا حاکمیت سیاسی، مؤثرترین ساختار یا سازمان برای شکل‌دهی به تعادل اجتماعی است. داگلاس نورث در مطالعات تجربی و نظری خود، نظم اجتماعی موجود در کشورهای مختلف را به دو حالت حدی نظام نهادی دسترسی باز و دسترسی بسته تقسیم می‌کند.

در نظام‌های دسترسی باز، روابط اجتماعی به گونه‌ای شکل گرفته است که قواعد و قوانین غیرشخصی، باور و تعهد همگانی به برابری و فراگیری تضمین‌کننده دسترسی همگانی به منابع و دارایی‌های جامعه است. در این نظام‌ها که در کشورهای توسعه‌یافته کنونی استقرار یافته است، انبوهی از سازمان‌های متنوع، حاکمیت سیاسی غیرمتمرکز و فراگیر، روابط اجتماعی غیرشخصی، حاکمیت قانون، حقوق مالکیت مطمئن و حدود قابل توجیهی از عدالت و برابری وجود دارد. در مقابل، جوامع در حال توسعه دارای نظام دسترسی محدود هستند و صاحب‌منصبان دارای قدرت با ایجاد انحصار، سازمان‌های شخصی و اختصاصی و محدود کردن دسترسی دیگران به منابع و دارایی‌ها تلاش می‌نمایند تا بیشترین تسلط بر منابع و دارایی‌ها را در اختیار داشته باشند. در این نظام‌ها، دولت به شدت متمرکز و غیرفراگیر است و روابط اجتماعی براساس ملاک‌های شخصی تعریف می‌شود و قواعد بازی در جامعه به شکل نابرابر و تبعیض‌آمیز اجرا می‌شود.

اصلی‌ترین هدف حاکمان و نخبگان سیاسی دارای قدرت در یک نظام دسترسی محدود، حفظ قدرت و نظام سیاسی‌ای است که ایشان را به قدرت رسانده است. همچنین توسعه اقتصادی و گسترش رانت‌های مولد جامعه، تداوم تسلط حاکمان و صاحب‌منصبان را تهدید می‌نماید. از این‌رو ائتلاف مسلط و دارای قدرت (حاکمیت سیاسی) در نظام‌های دسترسی محدود ماهیتاً توسعه‌گرا نیستند؛ زیرا با شکل‌گیری توسعه اقتصادی، سایر ائتلاف‌های خارج از حاکمیت، تمایل و توانایی برای دسترسی بیشتر به منابع و دارایی‌های جامعه خواهند داشت.

نتایج بررسی‌های این مطالعه نشان می‌دهد که در ایران با شکل‌گیری انقلاب اسلامی، زمینه بازشدن بیشتر نظام دسترسی اجتماعی فراهم آمد. اما پس از انقلاب اسلامی ایران به دلیل وقوع حوادث و نااطمینانی‌های مختلف، نخبگان و صاحب‌منصبان دارای قدرت سیاسی به تدریج نظام دسترسی منابع کشور را محدودتر نمودند. این امر سبب شد تا در نهایت گروه خاصی از جریان اسلام‌گرا (راست سنتی) بتواند به ائتلاف مسلط کشور تبدیل شود و با استفاده از راهبردها و سیاست‌های مختلف در تلاش است تا دسترسی خود را به منابع قدرت به صورت متمرکز افزایش دهد.

دستیابی به توسعه اقتصادی در یک کشور نیازمند حرکت به سمت نظام اجتماعی با دسترسی باز است و بدون تحقق این مهم، دستیابی به توسعه اقتصادی امکان‌پذیر نیست. بررسی رفتار و عملکرد نخبگان سیاسی و صاحب‌منصبان دارای قدرت در نظام سیاسی ایران نشان می‌دهد که ایشان حاضر به ایجاد و تثبیت این پیش‌نیاز اولیه توسعه اقتصادی نیستند. در عوض به دلایل مختلف داخلی و خارجی (گاه موجه و گاه غیرموجه) در مسیر متمرکزسازی منابع و دارایی‌های جامعه و حذف گروه‌ها و سازمان‌های غیرهمسو یا متفاوت اقدام نموده‌اند. به نظر می‌رسد هدف اصلی ائتلاف حاکم در ایران در دهه‌های اخیر، تثبیت، افزایش و تمرکز قدرت سیاسی و حفظ نظام سیاسی‌ای است که این امکان را فراهم می‌آورد و دستیابی به توسعه اقتصادی با این هدف اصلی در تعارض است. از این‌رو حاکمیت سیاسی در واقعیت، کمترین تلاش را برای انجام اصلاحات مورد نیاز و پیگیری برنامه‌های توسعه اقتصادی در کشور می‌نماید و ماهیتاً توسعه‌گرا نیست.

پی‌نوشت

۱. توجه شود که توسعه اقتصادی، امری گسترده‌تر و عمیق‌تر از رشد اقتصادی است. رشد اقتصادی، افزایش کمی منابع، دارایی‌ها و تولیدات یک کشور را در برمی‌گیرد. بسیاری از کشورهای دارای نظام دسترسی محدود به دنبال دستیابی به رشد اقتصادی هستند، زیرا منابع و دارایی‌های قابل تصاحب توسط ائتلاف مسلط را افزایش می‌دهد. اما توسعه اقتصادی در بردارنده بهبود کیفی سطح زندگی و تولیدات برای عموم افراد جامعه است. دستیابی به توسعه اقتصادی مطمئناً رشد اقتصادی پایدار و مستمر را به همراه خواهد

داشت. اما دستیابی به رشد اقتصادی الزاماً کشور را به توسعه اقتصادی نمی‌رساند. بسیاری از کشورهای جهان در دوره‌های مختلف و محدودی دارای رشد اقتصادی خوبی بوده‌اند، اما همچنان جزء کشورهای در حال توسعه و دارای نظام‌های دسترسی محدود طبقه‌بندی می‌شوند.

۲. محققان دیگری نیز به این تعارض و تقابل توسعه اقتصادی با منافع و اهداف صاحب‌منصبان سیاسی اشاره کرده‌اند. برای مطالعه بیشتر به منابع زیر مراجعه شود: اوانز، ۱۳۸۲؛ سیف، ۱۳۸۰؛ عجم اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰؛ هالیدی، ۱۳۵۸ و فوران، ۱۳۷۸.

منابع

- استوار، مجید (۱۳۹۷) «نهادهای فراگیر و توسعه در نظام جمهوری اسلامی ایران»، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۴۵، زمستان، صص ۲۱-۳۸.
- اوانز، پیتز (۱۳۸۲) توسعه یا چپاول، نقش دولت در توسعه صنعتی، ترجمه عباس مخبر و عباس زندباف، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰) موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران، گام نو.
- (۱۳۹۴الف) دیپاچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره جمهوری اسلامی، چاپ هفتم، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۴ب) زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران، ترجمه علی اردستانی، تهران، نگاه معاصر.
- پروینی، مهدی و نسرین مهرا (۱۳۹۶) «اقتصاد سیاسی بزه‌کاری دولت در نظام اقتدارگرای فراگیر»، تحقیقات حقوقی، شماره ۸۰، زمستان، صص ۱۱۳-۱۳۳.
- چشمی، علی و حبیب حبیبی نیکجو (۱۳۹۶) «اقتصاد سیاسی اصلاح نهادهای رسمی بانک‌داری در ایران پس از انقلاب»، پژوهشنامه اقتصادی (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۶۴، بهار، صص ۱۳۱-۱۷۰.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۷۸) دولت، نفت و توسعه اقتصادی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- سپهردوست، حمید و عادل برجیسیان (۱۳۹۷) «رابطه فساد با حقوق مالکیت، نابرابری درآمد و دموکراسی؛ شواهد تجربی کشورهای منتخب»، فصلنامه جستارهای اقتصادی، شماره ۲۹، بهار و تابستان، صص ۱۴۳-۱۷۲.
- سیف، احمد (۱۳۸۰) استبداد، مسئله مالکیت و انباشت سرمایه در ایران، تهران، رسانش.
- عجم اوغلو، دارن و جیمز رابینسون (۱۳۹۰) ریشه‌های اقتصادی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه جعفر خیرخواهان و علی سرزعی، تهران، کویر.
- (۱۳۹۴) چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟، ترجمه محسن میردامادی و محمدحسین نعیمی‌پور، چاپ دوم، تهران، روزنه.
- فوران، جان (۱۳۷۸) مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۰) تضاد دولت و ملت؛ نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.
- کجیاف، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۹۶) «ارزیابی حقوق مالکیت در دوره صفویه (با تکیه بر آرای داگلاس نورث نونهداگرا)»، مجله جامعه‌شناسی تاریخی، سال نهم، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۱۵۹-۱۸۳.

حسینی گلی، سید اسماعیل و احمد ساعی (۱۳۹۶) مطالعه تطبیقی سیاست‌گذاری ایران و کره جنوبی در عرصه صنعت خودرو، مطالعات روابط بین‌الملل (پژوهشنامه روابط بین‌الملل)، شماره ۳۹، دوره ۱۰، پاییز، صص ۹-۱۹.

منصور، جهانگیر (۱۳۹۸) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، دیدار.
مؤمنی، فرشاد و شیما حاجی نوروزی (۱۳۹۶) «اقتصاد سیاسی خصوصی‌سازی همراه با فساد»، پژوهشنامه اقتصادی (دانشگاه علامه طباطبایی)، شماره ۶۷، زمستان، صص ۲۲۱-۲۵۲.
مؤمنی، فرشاد و دیگران (۱۳۹۸) «تحلیلی بر ویژگی‌های سیاست‌های ضد فساد با تأکید بر ساختار نظم اجتماعی»، مجله علمی و پژوهشی سیاست‌گذاری اقتصادی، شماره ۲۱، بهار و تابستان، صص ۱۰۳-۱۲۴.

نایب، سعید (۱۳۸۸) «یک ارزیابی تاریخی از وضعیت حقوق مالکیت در ایران با رویکرد نونهادگرایی»، مجله اقتصاد و جامعه، سال ششم، شماره ۲۱ و ۲۲، صص ۲۵۳-۲۷۱.
نورث، داگلاس (۱۳۷۷) نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی، ترجمه محمدرضا معینی، تهران، سازمان برنامه و بودجه.

----- (۱۳۸۵) «عملکرد اقتصادی در گذر زمان»، ترجمه مهدی بی‌نیاز، مجله راهبرد توسعه، شماره ۱، تابستان، صص ۲۱۱-۳۱۱.

----- (۱۳۹۶) فهم فرآیند تحول اقتصادی، ترجمه میرسعید مهاجرانی و زهرا فرضی‌زاده، تهران، نهادگرا.

نورث، داگلاس و دیگران (۱۳۹۶ الف) خشونت و نظم‌های اجتماعی، چهارچوب مفهومی برای تفسیر تاریخ ثبت‌شده بشر، ترجمه جعفر خیرخواهان و رضا مجیدزاده، تهران، روزنه.

----- (۱۳۹۶ ب) سیاست، اقتصاد و مسائل توسعه در سایه خشونت، ترجمه محمدحسین نعیمی‌پور و محسن میردامادی، تهران، روزنه.

هالیدی، فرد (۱۳۵۸) دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران، ترجمه فضل‌الله نیک‌آیین، تهران، امیرکبیر.

یوسفی، محمدقلی (۱۳۸۶) «حقوق مالکیت عامل کلیدی توسعه اقتصادی»، فصلنامه جامعه و اقتصاد، شماره ۱۱، صص ۹-۴۰.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۲۱۶-۱۸۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

مناسبات دین و سیاست در فهم هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید

علی‌اکبراسدی کویچی*

عباسعلی رهبر**

چکیده

دکتر «نصر حامد ابوزید» از نواندیشان دینی است که در زمینه مسائل علوم قرآنی و سیاسی، دیدگاه‌های گاه متفاوت و چالش‌برانگیزی از آرای پیشینیان عرضه کرده است. این پژوهش در تلاش است تا در قالب تفسیر تاریخی و انتقادی اسکینر با بررسی زمینه‌های ایدئولوژیکی و عملی و ترفندهای زبانی مورد استعمال، به فهم اندیشه سیاسی و کشف کنش زبانی قصدمند نصر حامد ابوزید در طرح تفکیک نسبت و تعامل دین و سیاست بپردازد. آنچه برای نویسنده به عنوان یافته تحقیق مورد توجه قرار گرفت این بود که ابوزید با نقد اسلام سیاسی و گفتمان دینی سنتی جهت خروج مصر از مشکلات مترتب و نوسازی اجتماعی، تأسیس جامعه‌ای دموکراتیک را مدنظر داشت و آن را مترتب بر نوسازی دینی می‌دانست. از این‌رو در راستای مقابله با بنیان‌های اندیشه‌ای تأسیس و تقویت حکومت استبدادی (در مصر) به جدایی دین از سیاست رسید.

واژه‌های کلیدی: سیاست، دین، سکولاریسم، هرمنوتیک و نواندیشی دینی.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران Aliakbarasadi88@yahoo.com

aa.rahbar@ac.ir

** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران



مقدمه

از دیر باز بررسی مناسبات دین و سیاست در جهان اسلام از مهم‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی اسلام محسوب می‌شد. موضوعی که ردپای آن حتی به دوران اولیه شکل‌گیری و گسترش این دین در جهان اسلام بازمی‌گشت. با این حال نوع مواجهه اندیشمندان اسلامی در دوران معاصر با این موضوع، شکل دیگری یافت که خود متأثر از پدیده جدیدی به نام تجدد و مدرنیته بود. چالش‌های مترتب از مستحذات و مسائل نو وارده به جهان اسلام در مواجهه سنت و تجدد، واکنش‌ها و تمهیدات نظری اندیشمندان اسلامی و جریان‌ها را که غالباً یکسان و مشابه نبود، ایجاد کرد. سه جریان غرب‌گرا، احیای اسلامی و جریان نواندیشی دینی یا تجدد در تراث اسلامی را می‌توان با تسامح در این میان ملاحظه نمود (ر.ک: آقاجانی، ۱۳۹۲).

جریان نخست به شکل افراطی تنها راه چاره‌رهایی از مشکلات تقابل سنت و تجدد را اقتباس از تمدن غرب می‌دانست. افرادی چون حسن عطار، رفاعة طهطاوی، احمد لطفی السید، قاسم امین، فرح أنطون، شبلی شمیم، علی عبدالرزاق، طه حسین (همان: ۷۵-۹۸) و در ایران نیز افرادی چون ملک‌خان، طالبوف، آخوندزاده و تقی‌زاده، نمونه‌هایی از این جریان فکری بودند؛ جریانی که ایدئولوژی مسلط و هژمون آنها اغلب در عرصه سیاست، نوعی نظم سکولار بود. در مقابل، جریان اسلام‌گرا قرار داشت که خواهان بازگشت به اسلام و احیای آموزه‌های کتاب و سنت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بود که خود به شاخه‌های مختلفی تقسیم شد. سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا، سید قطب، امام خمینی^(۵) و شهید مطهری با در نظر داشت تفاوت در دیدگاه‌هایشان، در این جریان قرار داشتند.

جریان سوم از برخی جهات متأثر از جریان اول و از جهاتی دیگر نزدیک به جریان دوم بود و برای حل مسئله تجدد و تقابل غرب و اسلام، روش‌ها و رویکردهای جدیدی را در فهم اسلام و میراث اسلامی دنبال می‌کرد که مستلزم نفی و طرد تفسیرها و باورهای مرسوم اندیشمندان مسلمان بود. امین خولی، محمد احمد خلف‌الله، محمد عابد الجابری، جابر عصفور، حسن حنفی، محمد ارکون، زکی نجیب محمود و البته نصر حامد ابوزید و در ایران سروش و مجتهد شبستری در این جریان قرار داشتند و با بهره‌گیری از

نوعی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خاص، در عرصه سیاست نیز به نوعی به جدایی دین از سیاست معتقد بودند. ایدئولوژی مسلط و هژمون این جریان‌های نوگرا، اغلب مروج نوعی نظم سکولار بود و فرض را بر این می‌گذاشت که ترکیب دین و سیاست، یک اتفاق و اشتباهی بود که روشن‌فکران مسلمان، احیاگران متأثر از عوامل بیرونی، آن را ترویج دادند. این درست در نقطه مقابل احیاگرانی بود که پیوند دین و سیاست را کاملاً طبیعی و در ذات اسلام می‌دیدند.

از دهه ۷۰ میلادی به بعد با تغییر و تحول به وجود آمده در نقش و مناسبات دین و سیاست در قالب گسترش دین در عرصه عمومی و سیاسی در سایر نقاط جهان با هدف معنایابی در جهان پسامدرن در قالب پاسکولاریسم، ظهور انقلاب اسلامی ایران با داعیه پیوند دین و دولت و ظهور و گسترش گروه‌های افراطی همچون طالبان، القاعده، داعش و...، فکر حضور دین در عرصه سیاسی (حداکثری) و یا کاهش آن، به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های روز روشن‌فکران در جهان اسلام نیز تبدیل شد. بسیاری از آنها با داشتن دغدغه توسعه و رفع عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، راه‌حل را در طراحی الگویی از دین و سیاست جست‌وجو می‌کردند.

دیدگاه‌های مشهور در این رابطه به چند دسته تقسیم می‌شد. نظریه جدایی دین از سیاست در آرای اندیشمندانی چون علی عبدالرزاق در کتاب «اسلام و اصول الحکم» و صادق بلعید، نویسنده کتاب «القرآن والتشريع»، نظریه پیوند دین و سیاست نه حکومت در اندیشه افرادی چون مجتهد شبستری و محمد المبارک و نظریه پیوند حداقلی دین با سیاست و حکومت در اندیشه آیت‌الله منتظری، رشید رضا و آیت‌الله سید محمدباقر صدر و در انتها پیوند حداکثری دین و سیاست از نمونه‌های این الگوهای نظری طراحی شده بود. با این حال بررسی منابع نظری و ایدئولوژیک موجود غالب این جریان‌ها، ضعفی دیگر را نشان می‌داد.

نظام‌های مستقر و الگوهای طراحی‌شده جریان‌های اسلامی عمدتاً به دلیل فاصله‌گیری از نیازهای واقعی مردم و زندگی روزمره، توانایی پرورش عرصه عمومی را از دست داد و به تهی شدن دین از کارکردهای مهم اجتماعی و مؤثر آن و عدم توانایی در تولید هنجارمندی اخلاق مدنی، امیدافکنی، معنا و هویت جمعی انجامید و به جای

درگیری با عرصه زندگی روزمره و طبقات عینی، در عرصه انتزاعیات باقی ماند. به عبارتی مواجهه اندیشمندان اسلامی و جریانات در موضوع مواجهه دین و سیاست به جای پاسخگویی به خواسته‌ها و نیازهای مردمی از قبیل بی‌عدالتی، معنا، نابرابری و دردها و رنج‌های درونی به نوعی توان خود را معطوف به بیرون و تقابل با غرب کرد. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به مسائل روز و ارائه راه‌حل برای آنها و بهره‌گیری از دین جهت رفع مشکلات عصری از یک طرف و ماندن در ساحات فلسفی و انتزاعی و عدم توانایی برقراری ارتباط میان این ساحات و مسائل اجتماعی از مهم‌ترین دلایل این شکست‌ها بود. مطمئناً اجتماعی نمودن بحث‌های فلسفی و دینی می‌توانست -اگر ادامه می‌یافت- مسیری را برای حل بسیاری از معضلات کشورهای اسلامی هموار نماید. نمونه‌هایی که در آثار افرادی چون حسن حنفی در پروژه‌اش به نام «التراث و التجدید» و یا متفکرانی چون ابوزید و استاد شهید مرتضی مطهری قابل مشاهده بود.

به نظر می‌رسد بسیاری از این چالش‌ها و ضعف‌ها، ارتباط مستقیمی با قرائت‌های خاص و نحوه نگرش به این قرائات با نگاهی استعلایی داشته و دارد. نگاهی که به دور از وجه انتقادی به تحشیه‌نگاری و تمجید و تقلید از اندیشه‌های گذشته بدون توجه به نیازها و واقعیت‌های جامعه می‌پرداخت. نویسندگان معتقد است که بازخوانی بسیاری از این جریان‌ها و اندیشه‌ها که بنیان الگوهای شکل‌گرفته فعلی هستند، می‌تواند کمکی در یافتن پاسخ به این مسائل باشد. ما معتقدیم که هرگونه حرکت به سوی جلو نیازمند نگاهی انتقادی و بازخوانی اندیشه‌ها، جریان‌ها و منابع نظری تأثیرگذار گذشته است.

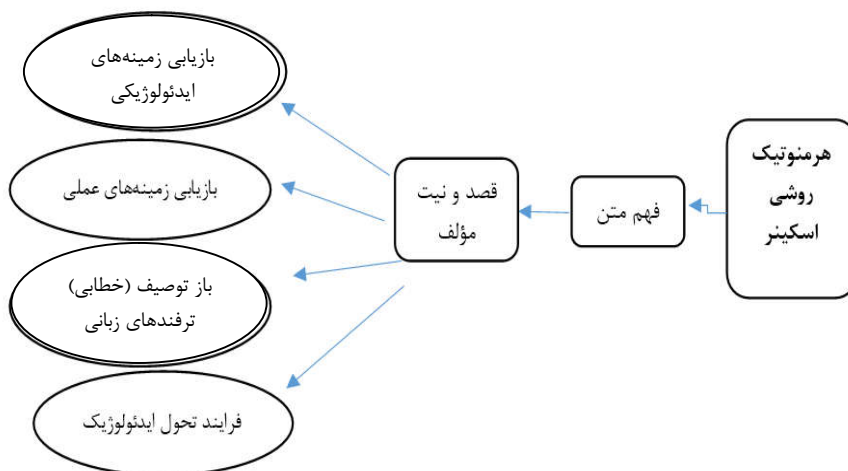
مطمئناً بررسی تمامی جوانب این جریان‌ها و اندیشه‌ها در این مقال امکان‌پذیر نیست. در همین راستا جهت دریافت و بررسی موضوع مطرح‌شده و فهم نقاط ضعف و قوت این اندیشه‌ها، نویسندگان بررسی اندیشه یکی از تأثیرگذارترین متفکران جریان‌های اسلامی، نصر حامد ابوزید را که از سرآمدان جریان نواندیشی دینی در مواجهه با پدیده تجدد بود، برگزید. مطالعه اندیشه سیاسی این نواندیش در باب نسبت دین و سیاست و فهم نیت او می‌تواند ضمن بررسی انتقادی آثارش، ما را در فهم ضعف‌های موجود یاری رساند؛ زیرا از یک طرف او از نمایندگان مؤثر در جریان‌های شکل‌گرفته بود و از سویی نیز به دنبال پاسخ به بسیاری از معضلات اجتماعی و ساختاری موجبات عقب‌ماندگی جهان اسلام.

آنچه در این مقاله برای نویسنده به عنوان دغدغه اصلی اهمیت دارد، این است که چه عوامل و شرایطی باعث شکل‌گیری خاص اندیشه‌ورزی نصر حامد ابوزید درباره تعاملات و نسبت دین و سیاست شد. فهم او از جدایی این نسبت چگونه قابل تفسیر است. ما در مقاله پیش رو می‌کوشیم تا با بصیرت و بینشی هرمنوتیک به حقیقت و شرایط حصول فهم ایشان از نسبت دین و سیاست دست یابیم. فرضیه ما در این تحقیق نیز براین منوال است که که ابوزید با نقد اسلام سیاسی و گفتمان دینی سنتی، به نیت ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک معتقد به جدایی دین از سیاست بود.

روش‌شناسی تحقیق

این مقاله جهت حصول نتیجه و تحلیل داده‌ها از روش هرمنوتیک اسکینر بهره خواهد گرفت. اساس روش‌شناسی اندیشه سیاسی اسکینر، پاسخگویی به این پرسش است که در تلاش برای فهم یک متن، چه روشی را باید اتخاذ کرد (Skinner, 1988: 71-74). در روش هرمنوتیک اسکینر برای فهم هر نظریه سیاسی و یا اندیشه هر متفکر، توجه به دو زمینه و قرار دادن متفکر درون آنها حیاتی است. زمینه‌های عملی و ایدئولوژی، دو زمینه‌ای است که درون آنها و با توجه به آنها می‌توان معنای متن و اندیشه‌ای را به دست آورد. مقصود از زمینه‌های عملی، زمینه و زمانه، شرایط اجتماعی و بحران‌های موجود در جامعه نظریه‌پرداز است. زمینه‌های ایدئولوژیکی نیز در برگیرنده مجموعه‌ای از متن‌های نوشته شده یا استفاده شده مشابه موجود است. اسکینر، متدولوژی خاص خود را متأثر از اوستین برای مطالعه و تحقیق درباره اندیشه‌های سیاسی ارائه داده است. در این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه عمل بیانی^۱ یا کنش گفتاری صورت می‌گیرد. اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصودرسان برگرفته از نظریه اوستین، متدولوژی خود را بر مبنای همین کنش استوار می‌سازد. از این منظر، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن کاری انجام می‌دهد و از این کار مقصود و منظوری دارد. اسکینر، وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند (Tully, 1988: 71-74). به عبارتی او در کشف معنای واقعی متن، کشف نیت مؤلف در تألیف آن را مهم می‌داند و برای دریافتشان به بررسی زمینه‌های عملی و ایدئولوژیکی زمان نگارش آن

توجه می‌کند. به عبارتی برای کشف نیت مؤلف، مشکلات و پرسش‌های سیاسی مطرح‌شده در آن دوره، زبان خاص آن دوره، عرف و اصول و قواعد مسلط بر استدلال‌های سیاسی آن دوره باید شناسایی شود. بر این مبنا، اسکینر نتیجه می‌گیرد که هویت تاریخی یک متن، مساوی است با نیت مؤلف در نگارش آن (Goodhart, 2010: 561-531). می‌توان فرایند و مراحل روشی او در فهم مقصود مؤلف را که ما در بخش‌های بعد به کار خواهیم برد، در مدل و شمایل زیر اینگونه جمع‌بندی نمود.



شکل ۱- فرایند و مراحل روشی اسکینر در فهم مقصود مؤلف

این مقاله می‌کوشد تا با در نظر گرفتن مفاهیم روش‌شناسانه اسکینر، امکان فهم‌پذیری و کشف نیت مؤلف را در ارتباط با الگوهای تعامل دین و سیاست فراهم آورد.

مروری بر ادبیات و پیشینه پژوهش

در بررسی اندیشه نصر حامد ابوزید، آن هم در باب قلمرو دین و سیاست، منابع چندان مستقیمی جز آثار پراکنده وجود ندارد. دایره تحقیقات ابوزید همان‌طور که بیان خواهد شد، در قرآن پژوهی و ادبیات عرب قرار داشت. اما در اواخر عمر به عرصه سیاست نیز نیم‌نگاهی داشته و دستاوردهای خود را در عرصه معرفت‌شناختی دینی برای بهره‌گیری در بررسی مشکلات سیاسی و ارائه راه‌حل به جهان اسلام ارائه می‌دهد. با این حال برای فهم

تحولات فکری اندیشه سیاسی اسلامی و همچنین جهت یافت و کشف مقصود نویسندگان مورد نظر، آثاری موجود است که می‌تواند در این مسیر ما را یاری نماید.

«مصر در میان حکومت اسلامی و حکومت سکولار»، اثری است که در فهم و دریافت جریان‌های ایدئولوژیکی دوران معاصر مصر و چالش‌های گفتمان‌های رقیب مصر جهت فهم تلاش ابوزید و موضع‌گیری‌هایش قابل توجه است. این کتاب، گزارشی تفصیلی از مناظره‌ای مهم میان چهره‌های اسلام‌گرا و سکولار است که به شدت نیز مورد استقبال مردم قرار گرفت. طرف اسلام‌گرا، شیخ محمد غزالی، محمد مامون هضیبی و دکتر محمد عماره و طرف سکولار، محمد خلف الله و دکتر فرج فوده است. مجادله‌ای که یک سمت آن، طرفداران پیوند دین و سیاست و طرفداران حکومت اسلامی قرار داشتند و یک سمت دیگر، جانب‌داران جدایی دین از سیاست و کسانی که پیش‌درآمد حکومت اسلامی مورد نظر اسلام‌گراها را چیزی جز خون‌ریزی و فتنه‌انگیزی نمی‌دانستند. در پایان کتاب نیز تعلیقات برخی اندیشمندان مصری و غیر مصری همچون احمد عبدالرحمن، زینب غزالی و عبدالصبور شاهین (ناقد معروف نصر حامد ابوزید) آمده است (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۳).

یکی دیگر از آثار منتشرشده درخور توجه در این زمینه، «قرآن و التشریح» اثر صادق البلعید، قرآن‌پژوه معاصر تونسی است. بلعید همچون اسلاف خود علی عبدالرزاق و نصر حامد ابوزید، با بهره‌گیری از دانش و تحلیل هرمنوتیکی مشابه و زمانمند دانستن قرآن و مفاهیم قرآنی به تحلیل واژگانی مانند شورا پرداخته و درصدد اثبات غیر سیاسی بودن آنها برآمده است (البلعید، ۲۰۰۴: ۲۳۷). او معتقد است که کلماتی مانند حکم، سلطان و خلیفه هرچند در قرآن آمده، مفاهیم آنها فاقد بعد سیاسی است و این امر دلالت دارد که قرآن ذاتاً به مجادلات سیاسی و اجتماعی نپرداخته است (همان: ۲۳۳).

در کنار این آثار می‌توان آثار دیگری را چون العلمانیه و طلائعها فی مصر اثر قاسمی (۱۹۹۹) و الاسلام السیاسی بین الاصولیین و العلمانیین نوشته اسماعیل (۱۹۹۳) و... جهت تقریب ذهن به بسترهای شکل‌گیری اندیشه ابوزید نام برد که متأسفانه هیچ کدام مستقیماً اندیشه سیاسی ابوزید را بررسی نکرده بودند.

درباره آثاری که به طور مستقیم یا غیر مستقیم اندیشه‌های او را مورد توجه قرار دادند، می‌توان به مقاله «نصر حامد ابوزید به‌مانند یک نواندیش مسلمان» (۲۰۱۴) یا

مقاله «بنیادگرایی اسلامی و روشن‌فکران، نمونه نصر حامد ابوزید» که فوزی نجار، استاد دانشمند میشیگان در سال ۲۰۰۰ در مجله انگلیسی مطالعات خاورمیانه به چاپ رساند، اشاره کرد. در این مقاله، نصر حامد به عنوان محقق سکولار معرفی می‌شود که در کتاب‌ها و مقالاتش به تحقیق سمانتیک و زبان متن‌های اسلامی می‌پردازد (Fauzi, 2000: 178). در این مقاله به نفوذ اسلام‌گرایان و گسترش آنها و تأثیرشان بر توسعه اقتصادی و آزادی اندیشه پرداخته شده و تنش‌های میان بنیادگرایان و روشن‌فکران مسلمان لیبرال را تحلیل کرده و آغاز آن را به شروع مدرنیزاسیون در جهان اسلام بازمی‌گرداند (همان). مروری بر بسیاری از این آثار، نشان از خلأیی تحقیقی بر زوایای اندیشه سیاسی ابوزید از یک طرف و همچنین بی‌توجهی به فهم تاریخی انتقادی بر صورت‌بندی‌های اندیشه سیاسی اوست. موضوعی که ما تلاش داریم در این مقاله از این زاویه آن را واکاوی کنیم.

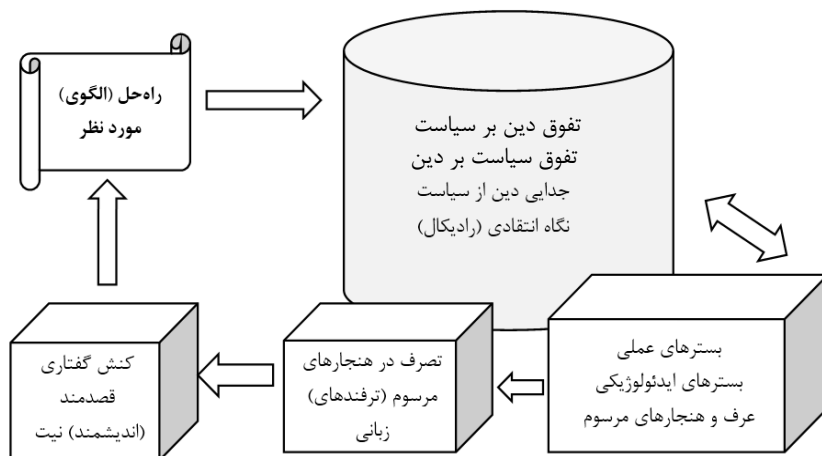
الگوی نظری تحقیق

در کنار الگوهای مطرح داخلی و خارجی، بررسی مناسبات دین و سیاست همچون الگوی دووجهی اسمیت (۱۹۷۰)، مدل پنج‌وجهی پانیکار (۱۹۸۵)، سه‌وجهی ماکس وبر و چهاروجهی رابرتسون (۱۹۸۷)، یکی از جامع‌ترین پژوهش‌ها درباره بررسی نسبت دین و سیاست به کار موریس باربیه مرتبط می‌شود. بررسی او، تغییر و تحول نسبت دین و سیاست طی پنج قرن اخیر اروپای غربی بود. پژوهشی که در کتابی با عنوان «دین و سیاست در اندیشه مدرن» به چاپ رسید. او با بررسی این نسبت در سده‌های اخیر اروپا، چهار برداشت را ترسیم کرده، ضمن تشریح آنها، چهره‌های شاخص و اثرگذار هر یک از این برداشتها را نیز مطرح می‌کند و نقاط ضعف و قوت آنها را تحلیل می‌نماید. این برداشتها شامل برداشت دینی، ابزار، تفکیکی و انتقادی می‌شد.

او معتقد بود که قائلان برداشت اول، معتقد به برتری مطلق دین بر سیاست و در نتیجه تبعیت بی‌چون و چرای دومی از اولی هستند (باربیه، ۱۳۸۴: ۱۹). در مقابل قائلان به برداشت ابزار، کسانی بودند که بر تفوق سیاست بر دین یا بر تبعیت دومی از اولی تأکید می‌کردند. برداشت سوم متأثر از دغدغه دفاع از آزادی در همه عرصه‌ها به‌ویژه در

عرصه سیاست و دین و به جدایی کامل آنها معتقد بود. در نهایت در برداشت چهارم و به نوعی جدیدترین روش ارزیابی جایگاه دین در جامعه که در قرون متأخر شکل گرفت، به رابطه این دو پدیده به نحو کلاسیک نمی‌اندیشید.

با توجه به این الگوی نظری، چهار نسبت برای ما از اهمیت برخوردار است که در اندیشه سیاسی نصر حامد ابوزید، جدایی نسبت دین از سیاست در قالب لیبرالی، مفروض ما را تشکیل می‌دهد. از این رو بنا بر مباحث مطرح‌شده در این قسمت در چهارچوب روش اسکینر می‌توان مدل زیر را برای فهم نسبت دین و سیاست در اندیشه ابوزید ترسیم کرد.



شکل ۲- نسبت‌های محتمل دین و سیاست (باربیه)

بسترهای عملی و ایدئولوژیکی اندیشه‌ورزی نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید در ژوئیه ۱۹۴۳ در یکی از روستاهایی نزدیک طنطا در غرب مصر متولد شد. در کودکی به مکتب‌خانه روستا رفت و در هشت‌سالگی، حافظ قرآن شد. او با آنکه در سال ۱۹۶۰ (مقارن با دوران امیدبخش ناصر برای کشاورزان و کارگران به آینده‌ای روشن)، دیپلم فنی خود را در رشته الکترونیکی گرفت و مشغول کار و تأمین معاش خانواده خود شد، به دلیل علاقه فراوان به تحصیل در دانشگاه، دروس جاری دبیرستان‌های مصر را به صورت متفرقه به پایان رسانید و در سال ۱۹۶۸، دیپلم عادی گرفت و در همان سال در رشته زبان و ادبیات عرب در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره

مشغول تحصیل شد. پس از دریافت مدرک کارشناسی با درجه ممتاز به دلیل استعداد فراوانش، از سال ۱۹۷۲ در همین دانشکده به تدریس پرداخت و شغل پیشین را رها کرد. وی مدرک کارشناسی ارشد خود را در سال ۱۹۷۷ و دکترا را در ۱۹۸۱ در همین رشته و از همان دانشکده دریافت کرد.

نام ابوزید از زمانی بر سر زبان‌ها افتاد که وی در تاریخ ۱۹۹۲/۰۵/۰۹ درخواستی مبنی بر ارتقای خویش از رتبه استادیاری به استادی، به کمیته ارتقای رتبه دانشگاه قاهره ارائه داد. این کمیته، مأمور فحص و بررسی درباره آثار او شد. این آثار شامل دو کتاب «الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه»، «نقد خطاب الدینی» و مقالاتی چون «التراث من الاستخدام النفعی و القراءه العلمیه»، «الانسان الكامل فی القرآن»، «مرکبه المجاز، من یقودها؟ و الی این؟» و چندین مقاله دیگر بود (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۸۴).

اعضای کمیته پس از هفت ماه سرانجام در تاریخ ۱۹۹۳/۰۲/۰۳، نظر خود را به کمیته دائمی ارتقای رتبه اعلام کردند. دونفر از اعضا، گزارش و ارزیابی مثبتی ارائه کردند. اما عبدالصبور شاهین ضمن اعلام ارزیابی منفی، آثار او را مشتی مکتوبات ضعیف و انباشته از التقاط، گمراهی، خبط و خطاهای فاحش و عدول از مواضع حق در مکتب اسلام دانست.

پس از اعلام نظر این سه تن، کمیته دائمی ارتقای رتبه دانشگاه با حذف پاره‌ای از تعبیرات زنده عبدالصبور شاهین به گزارش او رأی دادند و بنابراین ابوزید نتوانست به مقام استادی در دانشکده ادبیات دست یابد؛ موضوعی که سرآغاز موضع‌گیری‌ها و واکنش‌های گسترده و در نهایت جنجال‌برانگیز شد. تکفیر او به‌ویژه توسط برخی از اساتید دارالعلوم همچون اسماعیل سالم و محمد بلتاقی، دستور قتلش توسط ایمن الظواهری و درخواست جدایی همسرش از او، اتفاقات و فشارهایی بود که در نهایت او را ترغیب به خروج از مصر، ابتدا به اسپانیا و آلمان کرد. سپس بنا به دعوت دانشگاه لیدن هلند در سال ۱۹۹۵ به آنجا رفت و رسماً محقق و مدرس این دانشگاه و عضو شورای نویسندگان دایره‌المعارف قرآن کریم شد که از سوی بنگاه نشر کتاب بریل منتشر می‌شد.

ابوزید قسمت اعظم عمر خود را درباره مباحث متن قرآنی، ویژگی‌های خاص آن، اعجاز و شرایط فهم گذرانده بود. مباحثی که در جامعه و چارچوب سخت و انعطاف‌ناپذیر کشور مصر در نهایت برای او دردسرساز شد.

تحولات نوین مصر (از ظهور فرعون تا اقتدارگرایی سیاسی مبارک)

زندگی ابوزید مصادف با دوران پرچالشی در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مصر بود. ضعف و فساد سیاسی، دخالت و نفوذ روزافزون دول اروپایی در امور داخلی، تجمل‌گرایی، شکست مصر در جنگ اول با اسرائیل، ناتوانایی برای مقابله با تنزل دائمی شرایط زندگی مردم، موقعیت ناامیدکننده‌ای را مدت‌ها قبل‌تر از سال ۱۹۵۲ برای رژیم فاروق (آخرین بازمانده رژیم سلطنتی) رقم زده بود. موقعیتی که در نهایت افسران آزاد از آن بهره‌برداری کردند. قطع نفوذ استعمار، محو نظام ملوک‌الطوایفی، ایجاد عدالت اجتماعی، قطع تسلط و نفوذ سرمایه‌داران در دستگاه دولت، تشکیل یک ارتش نیرومند و ملی و استقرار اصول دموکراسی سالم در قالب نظام جمهوری، برنامه اصلی آنها بود؛ برنامه‌های گروهی که در سال ۱۹۵۲، قدرت بلامنازعه مصر شدند.

در دوران ناصر، مصر با مسائل و چالش‌هایی مواجه بود که سیاست‌های او در قالب‌های پان‌عربیسم و سوسیالیست و واکنش‌هایش برای تثبیت قدرت حکومت نظامی شکل گرفته، آینده سیاسی و اجتماعی این سرزمین را تحت تأثیر قرار داد. مهم‌ترین این چالش‌ها، بحران سوئز، بحران مه ۱۹۶۷ و پیمان بغداد بود. سیاست‌های اقتدارگرایانه ناصر در قالب پان‌عربیسم و سوسیالیست با ایجاد اصلاحات بنیادین همچون ملی کردن کانال سوئز، ملی کردن اموال خارجی، تعدیل اموال سرمایه‌داران بزرگ، احداث سد آسوان و نیز در ابعاد سیاسی، ایجاد نظم تک‌حزبی چپ‌گرا، اوج‌گیری ناسیونالیسم عربی، ایجاد جنبش عدم تعهد و فعال شدن دایره آفریقایی و در مجموع با اوج‌گیری آرمان‌های سیاسی همراه بود؛ آرمان‌هایی که سرانجام به دلیل دست کم گرفتن جریان‌های تأثیرگذار داخلی همچون اخوان و همچنین شکست در جنگ ۱۹۶۷ و شکست ناسیونالیسم عربی‌اش پایان یافت.

تلاش در بازتولید ایدئولوژی‌های منفعت‌طلبانه زندگی سیاسی در دوران انورسادات نیز ادامه داشت. مصر در دوران او، مصر دوران اوج‌گیری بنیادگرایی اسلامی بود. دقیقاً برخلاف دوران ناصر که گروه‌های چپ‌گرا، گفتمان را در دست داشتند.

سادات از نظر داخلی با بحران مشروعیت مواجه بود. از این‌رو برای مقابله با این مسائل، دست به سه اقدام سیاسی زد: ناصردایی جامعه مصر، اتکا به سیاست اقتصادی

درهای باز (انفتاح) و نزدیکی به آمریکا و تضعیف مداوم پیوندهای سیاسی، نظامی و اقتصادی با اتحاد جماهیر شوروی (دکمجان، ۱۳۷۷: ۱۵۸).

تمایل او برای کسب مشروعیت، متضمن تکیه گسترده به مسائل اسلامی برای پر کردن خلأ ایدئولوژیک ناشی از طرد و تصفیه گسترده ناصریسم بود. او در اواسط دهه ۷۰ در بعد اسلامی، یک سیاست سه جانبه را پیش گرفت:

۱. آشتی با «اسلام رسمی دولتی» برای کسب حمایت رهبری که مقرش در دانشگاه

الازهر بود (همان: ۱۹۳-۱۸۴).

۲. دلجویی از اخوان برای خنثی کردن مخالفت بنیادگرایان.

۳. سرکوب گروه‌های بنیادگرای مبارز که فعالیت قهرآمیزشان، رژیم را تهدید

می‌کرد (همان: ۱۵۹).

با این حال تعارضات رفتاری‌اش در ابعاد سیاست داخلی و خارجی، او را نیز چون ناصر با بحران مشروعیت و هویت مواجه ساخت. در این میان، ضعف و خمودگی حاکم بر علمای الازهر و وابستگی آنها به هیئت حاکمه بر ابعاد این بحران نیز می‌افزود. دوران او دوران نزاع بر سر تعریف اسلام بود. نزاع‌های به‌ظاهر دینی که از دید روشن‌فکرانی همچون ابوزید، ریشه‌ای دنیوی داشتند که در قالب لباس دین پوشانده می‌شدند؛ بحران‌هایی که در نهایت باعث ترور او (توسط گروه رادیکال الجهاد) در سال ۱۹۸۱ شد. دوران مبارک نیز ادامه همان ساختار اشتباه بود. او در دوران ریاست‌جمهوریش هرچند همواره به عنوان کاندیدای ریاست‌جمهوری با رأی بالایی، منتخب مردم مصر می‌شد، با این حال این دوره، دوره اقتدارگرایی سیاسی بود؛ سیاستی که برخلاف شکل توتالیتر و تمامیت‌خواه در پی انقباض سیاسی و انبساط اجتماعی بود. موضوعی که سبب نشاط نسبی گروه‌های صنفی مانند جامعه و کلا، روزنامه‌نگاران، هنرمندان، نویسندگان، قضات و پزشکان شده بود.

گفتمان مبارک همچون سادات، نوعی لیبرالیسم ناقص بود که در قالب سیستمی شبه‌اتورپته سیاسی و به همت تولیدات ایدئولوژیک منفعت‌طلبانه نهادهای رسمی دینی همچون الازهر، تلاش جهت تثبیت قدرت خود داشت که به دلیل همین تعارضات کارکردی، به بازتولید بحران‌های مختلفی چون بحران هویتی، فرهنگی، اقتصادی و

لاجرم مشروعیت پرداخت و در نهایت دوران شصت‌ساله رهبران اولیگارشیک نظامی مصر همراه با موج بهار عربی به پایان رسید.

بسترهای ایدئولوژیکی نظریه‌پردازی نصر حامد ابوزید

همان‌طور که بیان شد، جهان اسلام به‌ویژه مصر برای بیش از دو قرن شاهد یک بحران اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و از همه مهم‌تر روحی بود. مسئله اساسی در این میان برای این کشورها، ناتوانی آنها برای پاسخگویی به نیاز ایدئولوژیکی بود که معمای همیشگی این کشورها به حساب می‌آمد. به‌طور معمول صورت‌بندی سه‌گانه‌ای از جریان‌ها و نحله‌های فکری معاصر عرب در مواجهه با مدرنیته و تمدن غرب مطرح شد: رویکرد طرد و عدم‌پذیرش و اصرار بر انقطاع از تمدن غرب؛ رویکرد ایجاب و تقلیدی و اصرار به تواصل با غرب و رویکرد اندیشه‌اصلاحی و تأکید بر گزینش عناصر مفید (فاخوری، ۱۹۹۹: ۱۵۰).

غرب‌گرایی

افراد، نخبگان، گروه‌ها و جریان‌های متفاوتی از این طیف وجود داشتند که با درجات مختلفی از هسته مشترک «غربی شدن، لائیزم و سکولاریسم» برخوردار بودند. ورود چاپخانه در مصر از دوران محمدعلی پاشا و پس از حمله ناپلئون بناپارت در مصر به هدف تغییر فرهنگی، تأسیس بنیاد مصر، گسیل چندی از تحصیل‌کردگان به فرانسه، همگی زمینه‌های اولیه غرب‌گرایی را در مصر فراهم ساخت. گسترش نشریه‌های مختلف به‌ویژه توسط غرب‌گرایان مسیحی در جامعه عرب، در ترویج این نگرش تأثیرگذار بود. نشریه‌هایی چون «ابونظاره» یعقوب صنوع یهودی، المقتطف، الهلال، الجامعه از جمله نشریه‌های مهمی بود که در فاصله ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۵ م در قاهره منتشر می‌شد. تعداد این مجلات و مطبوعات در مصر سال ۱۹۱۰ م به ۳۱ عدد می‌رسید (حنفی، ۱۹۸۸: ۴۳۶). هدف اصلی این روشن‌فکران، بهره‌گیری از عناصر تمدنی غرب برای پیشرفت «الوطن المصری» بود. گرایش‌های مختلف این جریان در قالب ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم و سوسیالیسم تا شکست ناصر در مه ۱۹۶۷ قابل بررسی است.

ناسیونالیسم در مصر در قالب سه جریان قابل بررسی است:

۱. ناسیونالیسم عربی (پان‌عربیسم) که اولین بار در قرن ۱۹ میلادی، مسیحیان سوری، لبنانی و مهاجران آنهادر مصر مطرح کردند و نظریه‌پردازانی چون ساطع الحصری، نجیب عازوری و ناصف یازیجی، آن را گسترش دادند. جریانی که با تأکید بر عروبت در پی جدایی از ترکان عثمانی به‌ویژه پس از تعصبات قومی ترکان جوان بود.

۱. ناسیونالیسم وطنی: این اندیشه مثل ناسیونالیسم مصری است که نخستین بار طهطاوی در «منهاج الالباب المصریه»، آن را مطرح کرد و سپس شخصیت‌هایی چون طه حسین، مصطفی کامل، یعقوب صنوع، سعد زغلول و دیگران آن را بسط دادند.

۳. پان‌عربیسم: بعد از جنگ دوم جهانی و همزمان با ترویج اندیشه‌های سوسیالیستی و پیدایش مسئله فلسطین، ناسیونالیسم رادیکال عربی پدید آمد که مهم‌ترین شعار آن، آزادی فلسطین، تغییرات اجتماعی و وحدت عربی بود. ناصریسم و بعثیسم، اساسی‌ترین ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم رادیکال بودند (عنایت، ۱۳۹۱: ۱۸۸-۱۸۹).

اندیشه سیاسی لیبرال نیز در مصر به زعم بسیاری چون حنفی بین دو رویکرد در نوسان بود؛ رویکردی که تلاش می‌کرد مفاهیم و اندیشه‌های غربی چون آزادی و عدالت را از متن میراث اسلامی استخراج کند. افرادی چون طهطاوی، محمدحسین هیکل در «فی منزل الوحی» و طه حسین در «علی هامش السیره» و «فتنه الکبری» در این مسیر قرار داشتند. اما رویکرد دوم اندیشه سیاسی لیبرال را تنها با گرایش سکولار محض مطرح می‌کردند. افرادی چون احمد لطفی السید، عبدالله ندیم، طه حسین در کتاب «المستقبل الثقافه فی مصر» که فرهنگ مصر را شبیه فرهنگ غرب و مسیر توسعه مصر را پیمودن مسیر غرب با تمام زشت و زیبایی‌اش می‌دانستند، در این مسیر بودند.

سکولاریسم در جهان عرب نیز با افرادی چون فرح انطوان، شبلی شمیل و نسل‌های بعد آن چون سلامه موسی، نیکولاحداد، یعقوب صروف، اسماعیل مظهر و زکی نجیب محمود اول ترویج یافت. نقطه آغاز این جریان در حل مشکلات جامعه و فائق آمدن بر عقب‌ماندگی، دو چیز بود: «یکی رویکرد علمی داشتن به طبیعت و دوم رویکرد سکولار به جامعه و سلب قدرت سیاسی از جامعه و محدود کردن آن در حوزه ارتباط فرد با خدا» (حنفی، ۱۹۸۸: ۵۱).

یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان این جریان که تأثیر عمیقی بر اندیشه‌های سیاسی و معرفتی ابوزید داشتند، علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) بود. او از شخصیت‌هایی بود که در فضای پرتلهاب فکری و سیاسی جهان اسلام از جدایی دین و سیاست دفاع کرد. او با نوشتن کتاب «الاسلام و اصول الحکم»، مبانی حکومت اسلامی در فقه اهل سنت را نقد کرد و مدعی بود که دلیلی بر خلافت و حکومت شرعی در نصوص وجود ندارد.

طه حسین از متفکران اسلامی که تأثیری ژرف در اندیشه قرآنی و سیاسی ابوزید داشت، نیز در این جریان قرار داشت. کتاب او «فی شعر الجاهلی» که بعدها با تعدیل پاره‌ای مسائل در «فی ادب جاهلی» در سال ۱۹۲۵ منتشر شد و همچنین کتاب «مستقل الثقافة فی المصر» (۱۹۳۷)، رویکرد و علائق او را نشان می‌دهد. او در کتاب نخست، به روش دکارتی به تحقیق پرداخته و معتقد بود آنچه در تاریخ ادب عرب به کسانی چون امر و القیس، طرفه بن عبد، بن کلثوم و عنتره بن شداد منسوب است، اگر با معیارهای علمی نقد ادبی (رویکرد علمی- سکولار) سنجیده شود، ساخته و پرداخته ادیان و داستان‌سرایان و متکلمان و محدثانی است که پس از اسلام به انگیزه‌های قومی و قبیله‌ای و سیاسی و مذهبی، این اشعار را جعل کرده و به شاعران پیش از اسلام نسبت داده‌اند و بر این مبنا به این نتیجه می‌رسد که این قرآن است که باید مبنای فهم زندگی دوره جاهلیت باشد، نه اشعاری که به شعر جاهلی نسبت داده شده‌اند. از این‌رو معتقد بود که در تفسیر قرآن و تأویل حدیث، شایسته نیست به شعر جاهلی استشهاد کرد (ر.ک: Husayn, 1995).

همچنین معتقد بود که اعجاب مخاطبان از قرآن ناشی از نوعی رابطه بود؛ «همان رابطه‌ای که بین یک اثر هنری بدیع و کسانی برقرار است که با شنیدن و نگریستن به آن مجذوب و شیفته آن می‌شوند» (همان: ۲۶). او در تفسیر برخی از قصص قرآن همچون عبده، توجه چندانی به صحت تاریخی آن نداشت (همان: ۳۳-۳۵). مسیر او بعدها توسط اعضای مکتب تفسیر ادبی همچون امین الخولی، خلف الله و در نهایت نصر حامد ابوزید دنبال شد.

نخستین موج سوسیالیسم در مصر را نیز برخی از روشن‌فکران مسیحی قبل از جنگ جهانی اول ایجاد کرده بودند که بنا به دلایلی چون تعارض باورهای آنها با اعتقادات

اسلامی، قدرت تبدیل شدن به جریانی اجتماعی را نداشت. در دوران بعد از جنگ جهانی دوم، شیوع فقر و محرومیت اجتماعی، قدرت‌یابی شوروی به عنوان قطبی از جهان دوقطبی، انقلاب ژوئیه ۱۹۵۲ و شکل‌گیری حکومت ناصر همراه با ایدئولوژی سوسیالیسم حکومتی، شاهد گسترش این جریان در مصر هستیم که سوسیالیسم را از مرحلهٔ تخیلی به عملی تبدیل کرد (خدوری، ۱۳۷۴: ۱۸-۲۰).

تفکرات سوسیالیستی ابتدا با اندیشه‌های مصطفی حسنین المنصوری در کتاب «تاریخ المذاهب الاشتراکيه» (۱۹۱۳م)، شبلی شمیل، سلامه موسی و فرح آنطون در مرحله تخیلی قرار داشت (همان: ۱۰۸-۱۲۰). اما سوسیالیسم رادیکال یک جریان عملی، انقلابی بود که به طور عمده پس از جنگ جهانی اول و از طریق احزاب سوسیالیسم ظهور کرد. نقولا حداد و عزیز مرحوم از نخستین اندیشمندان و سیاست‌مدارانی بودند که این اندیشه را در مصر اجتناب‌ناپذیر و در قالب برنامه و حزب سیاسی عرضه کردند (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

اندیشه سیاسی معاصر مصر بعد از جنگ دوم جهانی، سوسیالیسم را به دو صورت فهم می‌کرد؛ یا به عنوان ایدئولوژی مورد حمایت دولت که توجیه‌کننده سیاست‌های دولتی درباره اصلاحات اجتماعی و اقتصادی بود. یا نظامی مردمی از اندیشهٔ انتقادی در اعتراض به شرایط موجود. نمونه عالی شق اول، روایت مصری از سوسیالیسم اسلامی در دهه ۱۹۶۰ در زمان ناصر بود و نمونه شق دوم، آثار اصل‌گرا و رادیکال سیدقطب.

اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی، شیوهٔ باور و تفکری است که اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی جهان‌شمول و فراگیر جهت حل مسائل انسان در تمام شئونات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باور دارد. این جریان، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی معاصر بود که درباره تعلیل و تحلیل شکل‌گیری آن، مباحث بسیاری در جریان است. هرایر دکمجان، آن را معلول بحران‌های داخلی کشورهای اسلامی می‌دانست (دکمجان، ۱۳۷۷: ۵۶) و پیدایش جنبش‌های اسلامی را به نوعی پاسخ‌های بنیادگرایانه به این بحران‌ها تحلیل می‌کرد.

اگر شکل‌گیری جریان‌های دینی را مطابق با آنچه آمد، واکنش در برابر روند فراگیر مدرنیته در جوامع دینی در نظر بگیریم، سه رویکرد کلی تعارض یا تقابل (دین و مدرنیته) که گروه‌های مختلف از سلفی‌های سنتی تا جهادی را (رادیکالیسم دینی)

پوشش می‌دهد، از یکسو، رویکرد تعامل و سازگاری و در نهایت رویکرد نواندیشی دینی قابل شناسایی است.

در واکنش با رویکرد سکولار به عنوان ابتدایی‌ترین نوع برخورد، متأثر از حمایت دستگاه سیاسی (اصلاحات محمدعلی پاشا) و رابطه نامتقارن تمدنی، اندیشمندان اسلام‌گرای سنتی معتقد به احیای اسلام و عملیات نوسازی و اجتهادی برای بازگشت به اسلام اصیل (سلفی) قرار داشتند. جریان اصلاحی دینی با سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغاز شد و به دست شاگردش عبده بنیاد گرفت. پس از او، این جریان در دو شاخه موازی پیش رفت. شاخه اول که می‌توان آن را نواعترالی نامید، بر عنصر عقل تأکید ویژه داشت و خواهان رویکرد عقلانی به قرآن و مواجهه انتقادی با حدیث بود. شاخه دوم که می‌توان آن را نواشعری نامید، گرایشی که دارای تمایلات سنتی بود و با اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم جوزی سازگاری بیشتری داشت. جریانی که مرحوم رشید رضا، شاگرد عبده پس از وی به این تفکر گرایش داشت. اندیشه‌های او در جریان اخوان المسلمین و سیدقطب و پیروانش بارور شد.

در مجموع محورهای اصلی نحلّه تمدن‌گرایی - اسلام‌گرایی (سلفی مدرن) را می‌توان تأکید بر اصالت عقل و علم (سوژه با واسطه)، توانایی تمدن‌سازی اسلام، یگانگی و اتحاد اسلامی و مبارزه با سلطه اروپا دانست که در گذر زمان شکل گرفته و دچار تحول شده است (ر.ک: رهبر، ۱۳۹۴).

در مقابل، جریان دینی - سیاسی اسلام‌گرایی سنتی (سلفی سنتی) بر معنویات و تطبیق شریعت تأکید داشت. جزم‌اندیشی، قشری‌گری و ظاهرگرایی دینی، انسداد باب اجتهاد و مخالفت با برداشت‌های مختلف از مذاهب سنت از ویژگی این جریان است. این جریان خود را از پیروان سلف صالح معرفی می‌کردند که شأن و منزلت آنها به سبب مصاحبت و قرابت زمانی به پیامبر اکرم (ص) بود. این جریان متأثر از اندیشه‌های احمد بن حنبل، ابن حزمه، بربهاری، ابن ابی زید قیروانی و ابن تیمیه بودند.

این جریان در تاریخ معاصر جهان عرب به‌ویژه مصر، پس از ناکامی دولت‌های اسلامی در جذب دستاوردهای علمی و سیاسی تمدن نوین و افتادن در دام قهقرایی شدیدتر، نسبت به تهدید غرب و از دست دادن هویت اسلامی، دچار نگرانی‌های شدید

شد. اسلام‌گرایی سنتی، پاسخی بود به این نگرانی‌ها که زمینه‌ساز اندیشه‌های بنیادگرایانه و افراطی بعدی نیز شد.

رشد گروه‌ها و جماعاتی چون انصار سنت محمدی و «جمعیه الشرعیه التعاون العاملیه بالکتاب و السنه»، نفوذ دولت و مفتیان وهابی عربستان در مصر به‌ویژه تقویت جریان محب‌الدین خطیب، رویش جنبش سلفیه اسکندریه به رهبری افرادی چون دکتر یاسر برهانی و شاگردش شیخ مهندس عبدالمنعم الشحات و دیگر مبلغان این جریانات مانند احمد فرید، ابو ادريس محمد عبدالفتاح، سعید عبدالعظیم، همه و همه نمونه‌هایی از گسترش اسلام‌گرایی سنتی در مصر بود (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۳: ۱۸۴). با این حال شاید بتوان گفت که دانشگاه الازهر و تاحدودی جمعیت اخوان المسلمین، نماد جریان سلفی سنتی در مصر محسوب می‌شدند. فهم سنتی، انسداد باب اجتهاد و ناتوانی در پاسخگویی به اقتضات زمانی، مهم‌ترین دغدغه نواندیشان و مصلحان در باب جامع-الازهر بود. ولی در نهایت بنا به دلایلی، این اصلاحات در جهتی دیگر به تأیید سیاست‌های دولت و حمایت از آن، تغییر مسیر داد.

اسلام‌گرایی سیاسی یا رادیکال (سلفی جهادی) را نیز می‌توان جریانی به شمار آورد که گرد مفهوم مرکزی «حکومت اسلامی» نظم یافت. هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است که در این راه، به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری محسوب می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷).

این جریان از اواسط دهه ۷۰ در اکثر کشورهای عرب به‌ویژه مصر به مهم‌ترین و اثرگذارترین جریان سیاسی تبدیل شد. شکست تجربه ناسیونالیسم عرب پس از ۱۹۶۷، کم‌رنگ شدن جذبه تفکر چپ در مصر، نوعی خلأ سیاسی و ایدئولوژیکی را ایجاد کرده بود که اسلام‌گرایان قادر به پر کردن آن بودند. اسلام‌گرایی رادیکال سیاسی، اصول معرفت‌شناسانه خویش را در آنچه بازگشت به اصل یا سلف صالح می‌نامد، از یکسو و رویارویی با هژمونی غرب و مدرنیته از سوی دیگر تعریف می‌کند. پیشگامان این جریان، کسانی چون حسن بنا، سیدقطب، مودودی، عبدالسلام فرج و جهیمان العتیبی، ضمن تأثر از شرایط اجتماعی و ایدئولوژیکی دوران کنش‌های سیاسی‌شان، بهره فراوانی از آثار

متقدمان تفکرات سلفی‌گرا همچون ابن حنبل، ابن حزم، ابن سلامه، ابن تیمیه، ابن قیم، نووی و به‌ویژه عبدالوهاب برده بودند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۷۷-۸۳).

بانی فکری رادیکالیسم اسلامی در مصر کسی نبود جز سید قطب. تفکرات او در قالب تلوین ایدئولوژیکی مورد توجه ابوزید به‌ویژه در کتاب جنجال برانگیزش، نقد خطاب دینی بود. او متأثر از اندیشه‌های مودودی و نگاه دوآلیسمش به تقسیم جامعه در دو اردوگاه با اعلام نفی هرگونه سازش و عملکرد رفورمیستی، قیام قهرآمیز و خشونت‌بار را علیه نظام (جاهلیه) تجویز می‌کرد (سید قطب، ۱۹۸۳م: ۳۳). نگاه حداکثرگرایانه به اسلام، جاهلیت خواندن جوامع موجود در قالب عقل‌گرایی، علمانیت و حاکمیت انسانی به جای حاکمیت الهی با تأویل و تفسیری ایدئولوژیک، راه را برای شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های رادیکال اسلامی در مصر همچون جماعه المسلمین (التکفیر و الهجره) شکرى مصطفى، سازمان آزادی‌بخش اسلامی (منظمه التحرير الاسلامی) صالح سریه و سازمان جهاد (منظمه الجهاد) عبدالسلام فرج باز گذاشت.

نواندیشی دینی، راه برون‌رفت از بحران

جریان نواندیشی خود دربردارنده متفکران مختلف اسلامی است که از ویژگی‌های اصلی آن، تأثیرپذیری آنها از هرمنوتیک فلسفی و فلسفه زبان‌شناختی و توجه به وجوه اومانستی قرائت دینی است. این جریان برخلاف جریان سلفی مدرن با به رسمیت شناختن مدرنیته و ارج نهادن به آن، با نقد فهم سنتی از دین به بسط آن در یک جامعه دینی اقدام می‌کند. نکته مهم دیگر در این جریان، گرایش و توجه نواندیشان به مباحث نسبت و رابطه دین و دولت علی‌رغم قدمت طولانی این موضوع در جهان اسلام به شکلی بدیع است.

یکی از مهم‌ترین تأثیرگذاران این جریان در قرن بیستم، امین الخولی بانی مکتب تفسیر ادبی و بلاغی بود؛ مکتبی که ریشه و اثراتش به بلاغ‌شناسان اعتزالی و اشعری قرون صدر اسلام همچون باقلانی و عبدالقاهر جرجانی و بعدها در اندیشه سلفی‌های مدرن و نواندیشانی چون عبده و طه حسین باز می‌گشت. توجه مکتب تفسیر ادبی به نص به عنوان راه‌حل برون‌رفت از مشکلات مترتب جهان اسلام که در آثار افرادی چون خولی در «منهاج التجدید» و شاگردانش چون خلف الله در «فن القصصی فی القرآن

الکریم»، شکری محمد عیاد در «من الوصف القران الکریم» و بنت الشاطی مؤلف اثر «تفسیر البیانی للقران الکریم» بارور گشته بود، به عنوان جریان‌ری رهایی‌بخش و احیاگرایانه مورد توجه ابوزید بود.

عرف و هنجارهای مرسوم (چالش سنت و مدرنیته در مصر)

پس از مرگ عبده در سال ۱۹۰۵، حال و هوای عقلانی او در سراسر مصر قرن بیستم زنده ماند (ابوزید، ۲۰۱۵: ۵۴). موضوع اصلاح سیاسی و اجتماعی در همه جای جهان اسلام در ابتدای سده بیستم مطرح بود. مبارزه و ستیز با استبداد سیاسی یا دینی توسط عبدالرحمن کواکبی، رویکرد انتقادی نسبت به دین و دفاع از جدایی دین از سیاست توسط افرادی چون احمد فارس شدیاق و یا علی عبدالرزاق، نمونه‌ای از این تلاش‌هایی بود که اغلب با چالش‌های بزرگ مواجه می‌شد. تفکرات عبده به دو سو انشعاب یافت؛ سویه‌ای که دغدغه عقب‌ماندگی داشت و عناصر لیبرالی تفکراتش را به عاریه می‌گرفت و سویه‌ای که دغدغه هویت و احیای ارزش‌های به مخاطره افتاده مترتب بر مواجهه تجدد غربی در تمام ابعادش را داشت.

جنبه لیبرالی تفکر عبده در نوشته‌های قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸) و طه حسین و دیگران دنبال می‌شد. نوشته‌های طه حسین چون «مستقبل الثقافه فی المصر» و «فی شعر الجاهلی»، بخشی از جنبش نوآوران‌های بود که با دانشگاه تازه تأسیس ملی مستقل از الازهر پیوند داشت. نوشته‌های احمد امین (۱۸۸۶-۱۹۴۵) در باب تاریخ تمدن اسلامی، در اثر عظیم خود با عنوان «یوم الاسلام»، نمونه دیگر از این روند جدید تحقیقی و در جهت دفاع از تجدد بود. مرور تاریخ اسلام و سیره پیامبر از دیدگاهی انتقادی در راستای خلع سلاح رقیب که گفتمان مسلط را در اختیار داشت، از جمله دغدغه‌های اساسی این جنبش جدید بود. موضوعی که با نوزایش اسلامی امین الخولی وارد فاز جدیدی شد. خولی که نظریه‌پردازی‌اش در راستای رمانتیسم بود، ارتباط پژوهش در باب زبان، بلاغت و ادبیات از یکسو و تفسیر قرآن از سوی دیگر را متأثر از عبده و طه حسین دنبال می‌کرد. او معتقد بود که اگر در گذشته پژوهش در باب ادبیات، زبان و

بلاغت در خدمت اهداف دینی بود، این امر اکنون باید تغییر یابد (ر.ک: Al-khuli, 1961). جریانی که شاگردانش احمد خلف الله، بنت شاطی و شکری عیاد، آن را دنبال کردند. این رویکرد به دنبال راهی برای خروج مسلمانان از حالت رکود بود. صورت‌بندی یک الهیات لیبرال و تأسیس روش جدیدی برای تفسیر قرآن به بشری کردن قرآن می‌انجامید. این مترتب بر بحث‌های دامن‌گستری بود که در نیمه دوم سده بیستم در باب موضوعاتی مانند شریعت، دموکراسی، حقوق بشر و حقوق زنان در سراسر جهان اسلام به‌ویژه مصر جریان داشت.

در این دوران با متفکرانی مواجه می‌شویم که کوشیدند تا اسلام سنت‌گرا و قشری را از رهگذر تأکید بر نسخه خود از اسلام فرهنگی، روشن‌فکرانه و ایمان فردی کنار بکنند. از نظر این متفکران، اسلام جزم‌اندیش را محافظه‌کاران تثبیت نموده، سنت‌گرایان از آن حمایت کردند. اما اینک روزگار رژیم‌های سیاسی خودکامه به سر آمده است. به نظر آنان، اسلام سیاسی چیزی جز انحراف از اسلام حیاتی درگیر با مسائل بعدی که قرآن و پیامبر تعلیم داده‌اند، نیست. برای دستیابی به معنای دموکراتیک و انسان‌گرایانه از اسلام، نیاز به بینش تازه و اجرای روش‌های مدرن هستیم. این جریان در مقابل جریان دیگر جزم‌اندیش به‌ویژه اسلام رادیکال قرار داشت که با نگرشی مطلق‌نگارانه به منابع و تقدس تفکر دینی، مسیر را در جهت ایجاد و تثبیت حکومت اقتدارگرا باز می‌کرد. این جریان که بر جنبه‌های سلفی‌گرایانه تفکرات عبده تأکید داشت، توسط رشید رضا دنبال شد و در قالب جریان‌ها و سازمان‌هایی چون اخوان المسلمین، واکنشی سیاسی یافت.

اخوان المسلمین به عنوان جنبشی سلفی، برقراری دوباره خلافت را در صدر دستور کار خود قرار داد. البنا، بنیانگذار این سازمان مانند اخوان نجد، عقیده اصلی وهابیت را ساده‌سازی و در عین حال تند و تیزتر کرد، تا پایه‌ای ایدئولوژیکی برای جنبش عمومی قدرتمندش ایجاد کند. بعدها سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، نظریه‌پرداز بنیادگرای ستیزه‌گر، مفهوم «چشمه سراسر زلال» معرفت را که قرآن باشد، شرح و بسط داد و آن را معیاری برای داوری و ارزیابی هر نوع معرفتی قرار داد.

در کنار برخورد سنتی علمای الازهر که به طور ساختاری در جهت تثبیت سیستم سیاسی اقتدارگرای مصر، ابزار حمایت را فراهم می‌ساختند، سیاسی‌سازی قرآن مترتب

از بحران‌های ایدئولوژیکی گذشته و خلأ موجود، وضعیت بغرنجی را هم برای آینده مصر و هم روشن‌فکران معاصر آن ایجاد می‌کرد. عاقبت نواندیشانی چون عبدالرزاق، طه حسین و بعدها الخولی و خلف الله، نمونه‌ای از مواجهه و دشمنی گفتمان مسلط سنتی با جریان ایدئولوژیکی تجددگرا بودند. نصر حامد ابوزید در چنین محیط و نزاع ایدئولوژیکی و متأثر از جریان تجددگرا، به دنبال رفع نقاط ضعف سلف خود برای برون‌رفت مصر از مشکلات اجتماعی و سیاسی درگیر آن بود.

دین و سیاست در اندیشه نصر حامد ابوزید

با توجه به اوضاع سیاسی جوامع اسلامی معاصر به‌ویژه مصر، وجود حکومت‌های اقتدارگرا از یکسو و زوال و انحطاط تمدنی از سوی دیگر، ضرورت بررسی، بازبینی و بازشناسی رابطه سیاست و دیانت برای ابوزید همچون دیگر اندیشمندان نواندیش، ضروری به نظر می‌رسید. تحلیل او از تطور تاریخی دین از آغاز بعثت کاملاً تأکید بر نگاه ابزاری دین برای سیاست و ایجاد مشروعیت دینی قدرت سیاسی داشت. نتایج سقیفه، کشته شدن عمر و عثمان و شهادت حضرت علی (ع)، شورای منتخب عثمان، نحوه انتخاب‌ها و سیاست‌ورزی امویان، موضع عباسیان در ماجرای محنت خلق قرآن، همه و همه نشان از در خدمت بودن دین برای سیاست بود (ابوزید، ۱۳۹۵: ۹۹-۱۰۰). الگوی تثبیت‌شده تاریخی (نگاه ابزاری رابطه) و مشکلات منتج از آن در دوره معاصر مصر، او را مجاب به انتقاد از این نسبت و طرفداری از جدایی آنها جهت رفع مسائل پیش روی جامعه معاصر مصر کرد.

مشکله، ابزارانگاری دین برای سیاست

به لحاظ تاریخی پس از دوره بیداری، شکست همه‌جانبه در جنگ ۱۹۶۷، بحرانی را که دنیای اسلام به‌ویژه جهان عرب گرفتار آن شده بود، آشکار ساخت و به روشنی نشان داد که برخلاف پندار رایج جوامع عرب به‌رغم برخورداری از نهادهای به‌ظاهر مدرن هنوز در همه حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در دوران ماقبل مدرن به سر می‌برند. بروز این بحران و ناتوانی گفتمان‌های دینی و سکولار رایج در پاسخگویی به آن،

نوسازی و تغییر را به مطالبه‌ای عمومی و ضروری مبدل کرد. این موضوع مدت‌ها فکر و ذهن ابوزید را مشغول داشت (ابوزید، ۱۳۹۵: ۳).

او از هم‌پیمانی قدرت دینی و قدرت سیاسی حاکم بر مصر که سال‌ها کشور را به ضعف کشانده بود، رضایت نداشت. او یکی از مهم‌ترین چالش‌های جوامع عربی به‌ویژه مصر را به‌کارگیری ایدئولوژیک منفعت‌طلبانه اسلام برای تحقق مصالح و اهداف گروهی، سیاسی یا فردی می‌دانست. او به صورت جدی به نقد گفتمان سیاسی‌ای پرداخت که در آن، میان دین و دولت، همسانی به چشم می‌خورد و معتقد بود که این نگاه به دین، مانع از بازتولید نص شده و ضمن آنکه امکان گفت‌وگو و تساهل را ممتنع ساخته است، چهره‌ای خشن و ایدئولوژیک از دین را به تصویر کشانده است.

در کنار این مشکلات، ابوزید دغدغه دیگری نیز داشت و آن شکست پروژه نواندیشی بود که از سده ۱۹، تلاشش را برای تحول در جامعه مصر صرف کرده بود. او بیان می‌کرد که در پی نواندیش بودن همان مسیری که عبده، طه حسین، عبدالرزاق تا حسن حنفی دنبال می‌کردند، با همه مقام و اهمیتش بنا به دلایلی چون عدم اتکا به فهم علمی از اصول عینی که پایه و اساس میراث بود، در نهایت منجر به پذیرش عناصر ارتجاعی‌تر میراث شد. او انحراف و ضعف این جریان را تأسف بار می‌دید و تلاش می‌کرد تا با ایجاد مسیری تازه، بتواند در قالب مکتبی که از خولی آغاز شده بود، جان تازه و تحولی بر پیکره نیمه‌جان این جریان بدهد. او تأکید داشت که مسئله‌محوری اندیشه دینی به‌ویژه در عصر حاضر، همچنان دشواره تأویل و چگونگی فهم متن بوده است. نوسازی و تحول در مصر، نیازمند تحول و نوسازی در عرصه سیاسی و آن خود نیازمند تحول و نوسازی در عرصه دینی و نوسازی گفتمان دینی رسمی بود.

این مسیری بود که در پژوهش‌های انتقادی تاریخی در شکل ادبی و فرهنگی و سیاسی سال‌ها قبل در مصر آغاز شده بود. از نظر تاریخی، این حرکت با نوشته‌های طه حسین در زمینه تاریخ ادب عربی (فی شعر الجاهلی و فی الادب جاهلی) و دیگر نوشته‌های او در موضوع تاریخ مانند علی هاشم السیره، الفتنة الکبری، الشیخان و «علی و نبوه» آغاز شد. همچنان که این مطالبه در آثار احمد امین در حوزه تاریخ اندیشه نظیر «فجر الاسلام و ضحی الاسلام» و کارهای عبدالحمید العبادی در عرصه تاریخ سیاسی تبلور

یافته و پروژه اصلاح دینی به دست شیخ امین الخولی و شاگردش و به‌ویژه محمد احمد خلف الله، نویسنده کتاب «الفن القصصی فی القرآن» و خانم بنت الشاطی، همسر امین الخولی، نویسنده کتاب «التفسیر البیانى للقرآن الکریم» و همچنین ستارگانی از الازهر مانند مصطفی عبدالرزاق و محمد محمود شلتوت و دیگران متحول شد (ابوزید، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

نقد گفتمان دینی معاصر (راست و چپ اسلامی)

به اعتقاد ابوزید متأثر از مکتب نقد ادبی امین الخولی، نگاه به قرآن به مثابه متنی زبانی و تاریخی می‌توانست به تحول بنیادین در آگاهی تاریخی و دینی ما بینجامد. این برنامه پژوهشی و اهداف و لوازمی که او از آن در نظر داشت، بدون نقد گفتمان رسمی دینی حاکم و به چالش کشیدن باورهای بنیادین این گفتمان ممکن نبود. برای او نقد میراث، شرط اساسی نوسازی گفتمان دینی بود.

به همین جهت بررسی و تحلیل مبانی و مکانیسم‌های گفتمان دینی معاصر حاکم در مصر برای او از اهمیت برخوردار بود. شناخت این فرآیندها می‌توانست ضمن آشکارسازی ترفندهای زبانی مستقر در این جریان‌ها، علت‌های انحراف و فهم غلط موجود از اسلام را به زعم او کشف کند و آن را از بن‌بستی که در دو سده اخیر پس از مواجهه با تجدد و تمدن غربی بر آن حاصل شده بود، برهاند.

او با رجوع به مبانی فکری و مکانیسم‌های گفتمان دینی رسمی (راست اسلامی) به بیان تناقضات و فرایندهای بهره‌گیری آنها از ترفندهای زبانی برای تثبیت ایدئولوژی خود در این نزاع تعاریف می‌پردازد. برای او، این مکانیسم‌ها همچون یکسان‌انگاری معرفت دینی با دین، ارجاع پدیده‌های دینی به مبدأیی واحد، تکیه بر مرجعیت سنت و میراث گذشتگان، جزمیت ذهنی و انحصار فکری، اعتقاد به در اختیار داشتن تمام حقیقت، نادیده گرفتن نگره تاریخی، در کنار مبانی‌ای چون حاکمیت و نحوه نگاه به نص تماماً نوعی ترفند بود. انتقاد او به جریان دیگر موجود مصر یعنی چپ اسلامی که با حسن حنفی در مصر در تلاش برای برون‌رفت جامعه از بحران‌های موجود از طریق پروژه توفیقیه و ایجاد ارتباط مؤثر میان اصالت و معاصرت بود، در همین مسیر و تأویل ایدئولوژیکی یا مذموم و به زعم خودش تلوین قابل تحلیل بود.

ترفندهای زبانی

در این قسمت به اختصار به بررسی ترفندهای زبانی به کار گرفته شده او در جهت ایجاد تحول ایدئولوژیکی در بستر موجود خواهیم پرداخت.

الف) تفسیر ادبی: هدف او تکاندن خاک از کالبد خرده‌گفتمان‌های به حاشیه رفته بود. رجوع به مبلغانی چون عبدالقاهر جرجانی («اسرار البلاغه» و «دلایل الاعجاز فی قرآن») بانی علم معانی و بیان و مبدع نظریه‌ی نظم در بررسی اعجاز (ابوزید، ۱۳۹۵: ۱۵۳)، رجوع به آثار بلاغی عبده همچون «تفسیر المنار»، امین خولی مؤسس مکتب ادبی، خلف الله و حتی آثار ادبی دوران جوانی سید قطب همچون «تصویر فنی فی القرآن»، نجیب محفوظ «اولاد حارثنا» و... در همین مسیر بود. او سعی داشت با برجسته‌سازی قسمت‌هایی از عناصر گفتمان به حاشیه رفته، به مقابله ایدئولوژیکی با جریان به زعم او منفعت‌طلب و مسبب رکود اندیشگی جامعه اسلامی و مصر بپردازد.

ب) اعتزال: استفاده این جریان از شیوه‌ی تأویل، مجاز و عقل‌گرایی مورد توجه ابوزید برای مقابله با ترفندهای جناح مقابل، متأثر از اندیشه‌های اشعری بود. او تحول ایدئولوژیکی دوران صدر اسلام را کاملاً برگرفته از نزاع سیاسی و اقتصادی گروه‌ها در لباس دینی در قالب جبریه در مقابل قدریه و سپس معتزله در برابر اشعری‌ها می‌دانست (همان، ۱۳۹۱: ۳۴). جدال بر سر موضوعاتی چون وضعیت دلالت شرعی (ذاتی، قراردادی) صفات ذات و فعل خداوندی، حادث و قدیم بودن کلام الهی، همگی نزاع بر سر تحمیل و تثبیت تعریف ماهیت نص به عنوان بزرگ‌ترین متن فرهنگی جهان اسلام در جهت تثبیت قدرت و بهره‌برداری‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی از قبل آن بود. او باور داشت که اعتقاد به عقل، مسئله خلق افعال و آزادی انسان، مسئله اصطلاحی بودن کلام الهی و قابلیت تأویل کلام در دایره‌ی مجاز، امکاناتی در بستر سنت بود که اگر حاشیه نمی‌رفت، می‌توانست بسیاری از مشکلات فعلی جهان اسلام و مصر را حل کند (همان: ۱۰۴-۲۸۰). احیای رویکرد معتزله در قالب نواعزال به هدف پالودن این سنت عقل‌گرا از خاکی بود که قرن‌ها به سبب نزاع ایدئولوژیکی و با همکاری قدرت سیاسی پنهان شده بود. بررسی آثار «اشباه و النظایر» مقاتل ابن سلیمان، ابو عبیده (مجاز در قرآن)، جاحظ، قاضی عبدالجبار و جرجانی به دنبال زنده کردن سنت تأویل صحیح و نحوه‌ی مواجهه صحیح با قرآن بود.

ج) نقد سنت اشعری: همان‌طور که بیان شد، ابوزید علت پیدایش رویکرد جمودانه در حوزه تفکر و اندیشه را غلبه گرایش‌های غیرعقلانی (ضداعتزالی) در تمدن اسلامی می‌دانست؛ رویکردی که به رهبری اشاعره در عقاید و کلام و صوفیان در عرصه سلوک و رفتار هدایت می‌شد. این همان دو عرصه‌ای است که نقد ابوزید بر اندیشه‌ها و گرایش‌های شافعی، غزالی و ابن عربی را توضیح می‌دهد. او برای اثبات روش علمی خود در قرآن‌پژوهی و تبیین اشتباهات عالمان قرآنی در تفسیر، بحث اسباب نزول و ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی و ... که پذیرش بی نقد و تحلیل سخنان این عالمان توسط دانشمندان بعدی، مایه انحراف از فهم علمی متن شد، بر آثار سیوطی (الاتقان فی علوم قرآن)، ابن هشام (سیره النبویه) و زرکشی (برهان فی علوم القرآن) تکیه می‌کند. او سعی می‌کند با تحلیل تفاوت‌های اندیشه‌ای دو گرایش اعتزالی و اشعری، به‌ویژه نقش زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و منفعت‌های ایدئولوژیکی پشت این نزاع‌های به ظاهر دینی بر ظرفیت‌های پنهان و به حاشیه رفته سنت و چگونگی تقدیس و مطلق شدن گرایشی خاص از آن را با ضرب شمشیر و حمایت قشری خاص تشریح نماید.

مسئله خلق افعال که برای معتزله مبنای اصلی عدل محسوب می‌شد، اصلی بود که فعل قبیح یا اراده آن را از خداوند نفی می‌کرد و ثابت می‌کرد که فعل انسان به اختیار او و آزادانه انجام می‌شود، نه به اجبار. اشاعره، اراده الهی را چنان مطلق می‌گرفتند که هر مرادی را شامل می‌شد، حتی کفر کافر و دروغ دروغگو (ر.ک: ابوزید، ۱۳۹۱). اعتقاد اشاعره به وضع توقیفی بودن کلام الهی در مقابل نگاه اصطلاحی بودن آن توسط معتزله، اعتقاد به قدم بودن قرآن را پیش می‌کشید. اعتقادی که در نهایت به تقدیس فهم قرآن می‌انجامید. تأکید و اولویت بخشیدن به نقل به جای عقل طی فرآیندها، نتیجه‌ای جز یگانه‌سازی کامل دین و میراث نداشت. ابوزید اعتراض می‌کند که این یگانه‌سازی صرف، وارد کردن سنت نبوی در دین نبود؛ این آغاز ماجرا بود. کاری که در حوزه اصول فقه و عقاید، افرادی چون شافعی و اشعری آن را پایه‌ریزی کردند. آنها در برابر جریان‌های دیگری که در پی پایه‌گذاری سلطه عقل بودند، سلطه متون را پایه نهادند. این درگیری بر سر صورت‌بندی قوانین خاطره جمعی و صورت‌بندی سازوکارهای تولید معرفت بود (همان، ۱۳۹۴: ۵۷-۶۰). از نگاه او، سه شخصیت بسیار مهم و تأثیرگذار در شکل‌گیری و غلبه جریان، نخست شافعی، اشعری و غزالی بودند.

د) بهره‌گیری از نظریه‌های هرمنوتیک: ابوزید متأثر از نظریه و نظریه‌پردازان غرب، مهم‌ترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکرات عقلانی در پرتو دانش‌های جدید بشری می‌داند. او متأثر از همین نظریه‌ها نشان می‌داد که دین امری بشری است و هیچ راهی برای بررسی آن جز قوانین بشری وجود ندارد.

تأثیر از هرمنوتیست‌های فلسفی چون گادامر برای او، راه را در جهت تکثر معانی باز می‌کرد. ایده‌آل خوانش مدرن از نگاه او، خوانش «هرمنوتیک فلسفی انسان‌محور» بود. پذیرش نقش محوری خواننده در فرآیند تکوین معنای متن به معنای آن است که معنای متن پیش از قرائت و مستقل از دخالت محتوایی باورداشت‌ها، جهت‌گیری‌ها و علائق مفسر، هویت و تعیینی ندارد (ابوزید، ۱۳۹۴: ۸). از آنجا که افق معنای مفسر و موقعیت هرمنوتیکی وی، امری تاریخی و متأثر از واقعیت اجتماعی و فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، لاجرم فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود. در مقابل این نگرش، هرمنوتیست‌های روشی چون هرش و بتی قرار داشتند که راه عینیت‌گرایان درباره معنای متن را در دوران معاصر باز نگه داشتند. دستیابی به فهم معتبر، امکان داوری میان تأویل‌ها و قصد مؤلف از مهم‌ترین مباحث هرش و نظریه هرمنوتیک روشی او بود.

ابوزید آنجا که میان معنی و مغزی (فحوی و لفظ) در متن تفکیک قائل می‌شود، تأثیرش از هرش و تفکیک او میان «meaning» و «Sighfication» را نشان می‌دهد (ر.ک: Hirsh, 1967). او به زعم قبول تاریخمندی فهم متن با قائل شدن به فحوا و مقصود مؤلف، خود را از گادامر تاحدودی دور و به هرش نزدیک می‌کند.

از سویی دیگر توجه به مؤلفه‌های فرهنگی در تحلیل و درک رفتار آدمی توسط سوسور مورد توجه ابوزید بود (سوسور، ۱۳۸۶: ۱). در برداشت سوسور، زبان‌ها و جوامع به دلیل ساختارهای منطقی و ویژگی‌های مشترک، یکسان تلقی می‌شدند. عناصر منفرد یک نظام معرفتی چون ایدئولوژی سیاسی، اسطوره‌ها، روابط خانوادگی و متن، هنگامی معنا دارند که روابط آن اجزا با ساختار را همچون یک کل بررسی کنیم (همان). این سیستم و نظام معرفتی جامعه است که به علائم معنا می‌دهد. انسان، معنا را از طریق زبان نمی‌آفریند، بلکه زبان از طریق انسان سخن می‌گوید. فرهنگ نیز چون زبان، یک سیستم دلالت‌گراست؛ به این ترتیب که جهان یک متن است و فرهنگ و ساختار فرهنگی جامعه، معنای آن را می‌آفریند (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۹۲).

بهره‌ای که ابوزید از نظریه‌ نشانه‌شناسی سوسور در تحلیل قرآن گرفته، این بود که بسیاری از مفاهیم قرآن، بازتاب فرهنگ زمانه نزول هستند و دلالت آنها می‌تواند بر اثر تغییر فرهنگی در طول زمان تغییر کند. نتیجه‌ای که ابوزید از این مباحث می‌گیرد آن است که از آنجا که متن، تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل آن پرداخت. پروژه اصلی او این بود که قرآن را به مثابه متنی تاریخی، فرهنگی، زبانی و بشری تثبیت کند و آن را با اهداف ایجاد امکان بررسی تاریخی- علمی به سیاق سایر متون از سرشت اصلی‌اش به مثابه پدیده‌ای وحیانی دور سازد (تبدیل قدسی به عرفی). این مباحث با ظواهر برخی آیات قرآنی همچون «اتبعوا ما انزال الیک من ربکم» (اعراف/۴۳) و «هذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوا» (انعام/۱۵۵) در تعارض بود. از این‌رو او برای توجیه و تشریح موضع زبانی خود می‌بایست از عرصه شناخته‌شده متون دینی بهره گیرد و به مقابله با تفسیرهایی بپردازد که گفتمان سنتی مسلط پایه‌های قدرت خود را بر آن سوار کرده بود.

ابوزید با مطالعه تاریخ و روش‌شناسی هرمنوتیکی به این نتیجه دست می‌یابد که تفسیری عینی از قرآن حتی در منظر الهی‌دانان گذشته اسلامی نیز وجود نداشت. او با بهره‌گیری از رهیافت‌های روش‌شناختی شامل معناشناسی، نشانه‌شناسی به اضافه نقادی تاریخی و هرمنوتیک، به بازخوانی و بازتفسیر خود از علوم قرآنی می‌پردازد. تمرکز به جنبه‌های گفتاری قرآن نیز به همین تحول و رسمی‌سازی متن مقدس رسمی‌شده به عنوان مصحف می‌پردازد. درک جنبه بشری بودن در این فرایند رسمی‌سازی، هدف ابوزید برای توجیه خواننده است. زمینه‌مندسازی احکام قرآنی و واکاوی ساختار زبانی و سبکی آن به مثابه گفتار بر این نکته تأکید داشت که کار فقیهان، آشکارسازی معنای این احکام و نشانه‌گذاری دوباره معنای آن در بافتار متنوع اجتماعی بوده است. به اعتقاد او این ادعا که مجموعه متون شرعی برای همه جوامع مسلمانان، صرف‌نظر از زمان و مکان الزام‌آور است، به سادگی به این معناست که به محصول فکری انسانی، صفت الهی نسبت دهیم.

اگر موضوع از این قرار باشد، آنگاه تکلیفی برای تأسیس حکومت دین‌سالار اسلامی وجود ندارد. چنین تقاضایی تنها و تنها یک فراخوان ایدئولوژیکی برای تأسیس مرجعیت سیاسی- الهی است که فوق‌چون و چراست. این چیزی جز بازتولید یک رژیم

دیکتاتوری اهریمنی به قیمت نابودی جنبه معنوی و اخلاقی اسلام نداشت. قرآن باید از خدمت ایدئولوژیکی به مفسر خارج می‌شد. هدف او، ایجاد خوانشی دموکراتیک و گشوده از اسلام بود. او معتقد بود که اگر در باب رها ساختن تفکر دینی از سوءاستفاده قدرت‌ها جدی هستیم، نیازمند برساختن خوانش‌شناسی‌ای گشوده و دموکراتیک هستیم. تنوع تجربی معنای دینی، بخشی از تنوع بشری در باب معنای زندگی به طور کامل است. در برقراری پیوند دوباره میان مسئله معنای قرآن و معنای زندگی، توجه به این نکته بایسته است که قرآن حاصل گفت‌وگو، بحث، استدلال رویه‌ها و فرهنگ پیشااسلامی و اظهارات و پیش‌فرض‌های خود قرآن است و نیز همچون عبدالرزاق معتقد به نظریه‌ای سیاسی در قرآن نبود و معتقد بود که این اسلام نبود که در مقابل دموکراسی، پیشرفت و مدرنیته می‌ایستاد، بلکه ناتوانی از جوامع اسلامی بود.

نتیجه‌گیری

شکست پروژه روشن‌فکری دینی در مصر در قالب جریان سلفی‌های مدرن و نواندیشی دینی از یکسو و جمود و عقب‌ماندگی در تمامی سطوح و ساحت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مصر و جهان اسلام، ابوزید را به عنوان نماینده جریان نواندیشی دینی و یک قرآن‌پژوه، مترصد بررسی علل این ناکامی‌ها و ارائه راه‌کار برون‌رفت آن نمود. او در قالب نگاه فرهنگی و سیاسی به مشکلات مترتب جامعه مصر، غلبه نوعی نگرش دینی در ساحت عرصه عمومی را که به زعم خودش، غلبه ایدئولوژی منفعت‌طلبانه برگرفته از دین برای تسلط بر اذهان ملت بود از یکسو و همکاری قدرت‌های سیاسی داخلی از این گفتمان رسمی دینی را برای کسب مشروعیت رفتار و اندیشه خود از سوی دیگر، مهم‌ترین عوامل چالش‌های اخیر مصر می‌دانست.

مهم‌ترین هدف ابوزید از بررسی‌هایش، شناسایی برخی ویژگی‌های فرهنگ عربی-اسلامی در عرصه تاریخی و میراثی به منظور فهم بهتر وضعیت فرهنگی معاصر بود. در فرهنگ عرب، متن دینی جایگاه کانونی دارد. از این‌رو شناخت معنای متن، سازوکارهای تولید معرفت را می‌شناساند. متن قرآنی در اندیشه او، پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی با ویژگی‌های معینی بود که مهم‌ترین آنها، شفاهی بودن آن فرهنگ بود. او

معتقد بود که مقاصد شریعت تنها از راه پژوهش در رابطه این متن با واقعیت روشن می‌شد. او برای حصول به هدف و در کندوکاو متن قرآنی، از مقدمات مورد اتفاق گفتمان دینی رسمی و عمومی بهره گرفت. گام به گام پیش رفت، فرضیه اصلی خود را بیان کرد و روش تحلیل خود را به کار گرفت.

ابوزید مستقیماً به مسائل سیاسی نپرداخت. بنابراین می‌توان از فحوای اندیشه‌های قرآنی او پی برد که دغدغه اصلی او به نوعی دغدغه‌ای سیاسی بود. قصد او، ایجاد و تحقق جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک، با عدالت اجتماعی و بازترسیم چهره اسلام از وجهی ستیزه‌جو که به‌ویژه در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ جریانی اثرگذار و عامل بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی در مصر شده بودند، به چهره‌ای صلح‌جو بود و در همین راستا نقد گفتمان دینی-سیاسی سنتی موجود در مصر را که در ابعاد سیاسی معتقد بر پیوند دین و دولت بود و همچنین نوسازی آن را وجه همت خود قرار داد. مهم‌ترین ترفند سیاسی او در جهت غیرسیاسی و غیرفعال کردن دین در عرصه دولتی بود و معتقد بود که نباید گذاشت تا آن گروه از افکاری که به هر چیزی نگاه ابزاری دارد و منفعت‌طلب است، تفسیر خاص از دین را بر جامعه تحمیل کند. طبق الگوی نسبت دین و سیاست در اندیشه باریه، این بار دغدغه ابوزید، تقدم و حاکمیت سیاسی در تداخل امر دینی و دنیایی بود که دین را ابزار رسیدن به اهداف خود مبدل ساخته بودند (دین ابزاری) که پیامدی جز انجماد و جمود در ذهن مسلمانان و درماندگی اجتماعی و سیاسی نداشت و بهای این انحراف همانا تقدیس استبدادی بود که به‌زودی آموزه سیاسی غالب در میان اکثر مسلمانان از هر فرقه شد.

توجه به زمینه‌مند بودن احکام و معرفت دینی، توجه او به رابطه دیالکتیک به متن و واقعیت، تقویت جریان اعتزال و در نهایت توجه به جنبه‌های گفتاری متن قرآنی، همگی یک نتیجه سیاسی مهم داشت و آن مقابله با بنیان‌های اندیشه‌ای تأسیس و تقویت حکومت استبدادی بود که به زعم او، دین را به عنوان ابزاری برای مطامع سیاسی مبدل کرده بود. چنین تقاضایی تنها یک فراخوان ایدئولوژیکی برای تأسیس حقیقتی سیاسی-الهی بود که فوق چون و چرا قرار داشت و چیزی جز بازتولید یک رژیم دیکتاتوری-اهریمنی به قیمت نابودی جنبه معنوی و اخلاقی اسلام نداشت (ابوزید، ۲۰۱۵: ۱۳۳).

منابع

- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۲) اسلام و تجدد در مصر با رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی، تهران، بوستان کتاب.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳) نقدگفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران.
- (۱۳۸۹) معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح‌نو.
- (۱۳۹۱) رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۹۴) متن، قدرت، حقیقت، اندیشه دینی میان اراده معرفت و اراده سلطه، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۹۵) نوسازی، تحریم و تأویل، از شناخت علمی تا هراس از تکفیر، ترجمه محسن آرمین، تهران، نی.
- (۲۰۱۵) اصلاح اندیشه دینی، تحلیلی تاریخی-انتقادی، ترجمه یاسر میردامادی، توانا، آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران (www.tavaana.com).
- احمدی، حمید (۱۳۷۷) «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه»، فصلنامه خاورمیانه، شماره ۱۴ و ۱۵، صص ۵۵-۹۴.
- باربیه، موریس (۱۳۸۴) دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- بلعید، صادق (۲۰۰۴) القرآن و التشریح قرائت جدیده فی آیات الاحکام، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۹۱) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، مفید.
- حنفی، حسن (۱۹۸۸) هموم الفكر والوطن، جلد دوم، القاهره، دارقبا للطباعه و النشر والتوزیع.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴) گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ سوم، تهران، وزارت امور خارجه.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷) اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، چاپ سوم، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- رهبر، عباسعلی (۱۳۹۴) غرب و تجدید حیات اسلام، چاپ دوم، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سوسور، فردیناند (۱۳۸۶) «ساختارگرایی و نظام‌های نمادین»، ترجمه کمیل نظام بهرامی، فصلنامه رسانه، شماره ۷۲، صص ۱۸۷-۲۰۳.
- عبدالرزاق، علی (۱۳۹۱) اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- عنایت، حمید (۱۳۹۱) سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم،

تهران، امیرکبیر.

فاخوری، حنا (۱۹۹۹) الجامع فی تاریخ الادب العربی الحدیث، بیروت، دارالجیل.

قطب، سید (۱۹۸۳) معالم فی الطریق، الطبعه ۱۰، القاهره، دارالشروق

مجموعه نویسندگان (۱۳۹۳) سلفی‌های مصر بعد از مبارک، ترجمه علیرضا رضانیا و حجت‌الله

جودکی، به سفارش مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، تهران، سخنوران.

Al-khuli, A (1961) Manahij Tajdid fi l -nahw wa Al- Balaghah wa l- Tafsir wa l- Adab (Method of Renewal in Grammer, Rhetoric, Interpretations of the Quran and Literature, cario.

Fauzi M. Najjar (2000) "Islamic Fundamentalism and the intellectuals, the case of nasr Hamid Abuzayd" British Journal of middle Eastern studies, vol. 27.

Goodhart, Michael (2010) theory in practice, Quentin skinner's Hobbs, Reconsidered The review of politics, Vol. 62, No. 3.

Hirsch, E. D. (1967) Validity in Interpretation (New Haven, Yale University Press).

Husain, Taha (1995) Fi 'shi'r al-jahili (On pre- Islamic poetry) , Cairo.

Nur Zainatul Nadra Zainol, and Latifah Abd Majid, and Muhd Najib, Abdul Kadir (2014) Nasr Hamid Abu Zayd as a modern Muslim thinker. International Journal of Islamic Thought. vol. 5.

Skinner, Quentin (1988) "motives, intentions and interpretation of context", Meaning and context, edited By James Tully, Newjersey university press.

Tully, James (1988) Meaning and Context, Quentin skinner and his Critics Newjersey, Princeton universitypress.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۲۴۶-۲۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم کاته خون و بنیاد اندیشه سیاسی مدرن (مباحثه‌ای الهیاتی - سیاسی میان هابز، اشمیت و آگامبن)

* مصطفی انصافی

** شجاع احمدوند

چکیده

در قرن بیستم با انتشار آثار ماکس وبر، اشمیت، لوویت، و وگلین و بلومبرگ، علاقه وافری برای کاوش در ریشه‌های الهیاتی مدرنیته و اندیشه سیاسی مدرن به وجود آمده بود و در همین راستا بسیاری از متون برجسته دوران اوان مدرنیته، موضوع تفسیر مجدد قرار گرفت. در این مقاله تلاش می‌شود تا ذیل پرداختن به بنیان‌های الهیاتی فیگور «کاته خون»، که برای نخستین بار در دومین نامه پولس به مسیحیان تسالونیکه از آن نام برده شده بود، اهمیت این مفهوم در تاریخ اندیشه سیاسی آشکار گردد. مفروض اصلی مقاله این است که اندیشه سیاسی مدرن همواره ریشه در الهیات مسیحی داشته و با سکولارسازی ایده‌های الهیاتی در تلاش برای ایجاد مشروعیت برای خود بوده است. در این میان تحت تأثیر کارل اشمیت و قرائت خاص و اقتدارگرایانه وی از مفهوم کاته خون، اغلب الهیات سیاسی را به معنای انسداد پروژه رهایی‌بخشی می‌دانند؛ اما آگامبن با اتکا به قرائت والتر بنیامین از الهیات سیاسی، با تفسیر مفهوم کاته خون ذیل مفهوم رستگاری، خوانشی رهایی‌بخش و رادیکال از این مفهوم ارائه می‌دهد که مسیر را برای صورت‌بندی دموکراتیک از الهیات سیاسی فراهم می‌کند.

واژه‌های کلیدی: کاته خون، الهیات سیاسی، مدرنیته، هابز، اشمیت و آگامبن.

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران

mostafalensafi@gmail.com

shojaahmadvand@gmail.com

** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران



مقدمه

تمام شرح و تفاسیر از مدرنیته قابل دسته‌بندی در دو قالب اصلی است: طرفداران ایده گسست و مدافعان ایده پیوست. اندیشمندانی مثل لئو اشتراوس، اکشات، مکفرسون و هانا آرنت معتقدند که اساساً هیچ نسبتی میان الهیات و مدرنیته وجود ندارد و حتی مدرنیته واجد ابعادی ضد الهیاتی است و نوید دنیای جدیدی فارغ از الهیات را می‌دهد (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۹۳؛ Oakeshott, 1991؛ مکفرسون، ۱۳۸۷؛ آرنت، ۱۳۸۸). ولی در طرف مقابل، زنجیره‌ای از اندیشمندان همچون ماکس وبر، کارل اشمیت، کارل لوویت، جورجو آگامبن و... بر این نظرند که ایده‌های الهیاتی همواره به واسطه فرایند سکولاریزاسیون دگرذیبی یافته و در جهان مدرن با ابعاد ناسوتی تجلی یافته‌اند و در تمام ساحات دنیای مدرن از سیاست تا اقتصاد و اجتماع قادریم تا ریشه‌های الهیاتی را در پدیدارهای مدرن بیابیم (ر.ک: لوویت، ۱۳۹۶؛ وبر، ۱۳۷۳؛ اشمیت، ۱۳۹۳؛ Agamben, 1998). این جریان از اندیشمندان با اتکا به مفهوم الهیات سیاسی تلاش می‌کنند تا ریشه‌های الهیاتی مدرنیته سیاسی و اندیشه سیاسی در غرب مدرن را عیان کنند.

مفهوم الهیات سیاسی را پیش از کاربرد رایج آن در دوران متأخر، رواقیون برای نخستین بار به کار گرفتند. این مفهوم به واسطه سنت اگوستین به گفتمان الهیات مدرسی ورود پیدا کرد و حتی ردپای این مفهوم را می‌توان در گفت‌وگوی میان سقراط و آدیمانتوس در رساله جمهوری افلاطون بر سر کیفیت ممیزی اشعار شاعران در جمهوری سراغ گرفت. اما بعد از انتشار کتاب تاریخ‌ساز ماکس وبر به نام «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» در ۱۹۰۵ که طی آن، تأثیر اخلاق و منبش پروتستانیزم و کالوینیسم را در ایجاد طبقه نوپای بورژوا شرح می‌دهد و پس از آن انتشار کتاب برجسته «الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت» نوشته کارل اشمیت -اندیشمند و حقوقدان آلمانی- در سال ۱۹۲۲، الهیات سیاسی از یک مفهوم صرف تبدیل به یک شاخه واجد ارزش از علوم انسانی شد و به تبع آن در نیمه دوم قرن بیستم به واسطه انتشار آثار اندیشمندانی همچون کارل لوویت، هانس بلومبرگ، اریک ووگلین، یاکوب تابس، آگامبن، ژیک، بنیامین و... شاهد ایجاد یک چرخش الهیاتی^۱ هستیم که در تلاش برای تفسیر ریشه‌های الهیاتی مدرنیته است.

این چرخش الهیاتی بیش از هر حوزه دیگری در تفسیر اندیشه سیاسی مدرن متمرکز واقع شد و توانست قرائت‌هایی بدیع از حیطة نفوذ مفاهیم کلان الهیاتی در سیر اندیشه سیاسی مدرن آشکار نماید. از این‌رو زنجیره گسترده‌ای از اندیشمندان، ریشه‌های مفاهیم الهیات مسیحی را که در اندیشه و آثار نظریه‌پردازان جریان اصلی مدرنیته سیاسی همچون هابز، لاک، بُدن، روسو و... رسوب نموده بود، رصد کردند؛ مفاهیمی از قبیل فرجام، بازگشت دوباره، موعود، آخرالزمان، رستگاری، نجات و... کاتехون^۱، یکی از نافذترین و درعین حال مبهم و رازورانه‌ترین مفاهیم در الهیات مسیحی است که از زمان نخستین طرح آن در رساله پولس قدیس، همواره محل منازعه اندیشمندان سیاسی بوده است. پرسش مقاله حاضر حول این سؤال می‌گردد که مفهوم کاتехون در سیر اندیشه سیاسی چه جایگاهی دارد؟ و دلالت‌های این مفهوم برای اندیشه سیاسی مدرن چیست؟

فرضیه پژوهش حاضر پیرامون این مطلب می‌چرخد که اندیشه سیاسی مدرن همواره ریشه در الهیات مسیحی داشته و با سکولارسازی ایده‌های الهیاتی در تلاش برای ایجاد مشروعیت برای خود بوده است. از این‌رو توماس هابز در اثر برجسته خود «لویاتان»، دست به ارائه خوانشی ناسوتی از فیگور الهیاتی «کاتехون» زد و سعی نمود با پرورش ایده لویاتان، مصداق دنیوی این نیروی «بازدارنده» را که در مقابل آنارشی و هرج‌ومرج وضع طبیعی نخستین ایستادگی می‌کند، معرفی نماید. در واقع لویاتان همچون کاتехون در برابر بسط شرارت، ایستادگی می‌کند و مانع از بروز هرج‌ومرج می‌گردد. تفسیر سکولار شده هابز، بدل به مبنایی برای تفاسیر اشمیت و آگامبن شد و هر یک با رویکردی خاص به این فیگور الهیاتی پرداختند.

پیشینه پژوهش

ماسیمو کاسیاری در اثر برجسته خود با عنوان «قدرت بازدارنده: جستاری درباره الهیات سیاسی» معتقد است که کاتехون بیش از آنکه معنای به تعویق انداختن و کنترل کردن را بدهد، معنای در خود نگهداشتن و دربرداشتن را می‌دهد. نیروی

کاته‌خون، فضایی را که اکنون اشغال کرده، با قاطعیت حفظ و کنترل می‌کند و مانع از تجاوز عناصر درون خود به مرزها و محدوده‌ها می‌شود. به نظر می‌رسد که خدای فانی هابز، تصویری دقیق از این نیرو و نماد واقعی و مناسب آن است؛ یعنی همان خالق صلح منحصرأ دنیوی است که بدنش شامل همه شهروندان می‌گردد (Cassari, 2018: 11).

کاسیاری در تفسیر خود از مفهوم کاته‌خون به شدت متأثر از اشمیت است و به تبعیت از کارل اشمیت، دولت مدرن را که با هابز، بنیادهای متافیزیکی آن تکوین یافت، به‌مثابه پدیده‌ای فارغ از دغدغه مشروعیت و حقانیت قلمداد می‌کند؛ به این معنا که دولت مدرن، امری صرفاً فنی است و با کارکردهای خود، هستی خویش را توجیه می‌نماید.

توماس لینچ نیز در کتاب «الهیات سیاسی آخرالزمانی» ضمن پرداختن به الهیات سیاسی مندرج در اندیشه‌های هگل، ژاکوب تابس و کاترین مالابو، به کارکردهای کاته‌خون می‌پردازد. تفسیر لینچ از کاته‌خون نیز زیر سایه قرائت کارل اشمیت از این مفهوم قرار دارد که معتقد بود امپراتوری مسیحی، مهبط و تجلی‌گاه نیروی کاته‌خون یکاست که از فرجام خود اطلاع دارد اما درصدد به تأخیر انداختن آن است. از این رو این امپراتوری، ابزاری برای ممانعت از بروز حوادث آخرالزمان و پیدایش آنتی کریس و ایجاد آنارشی و پایان دوران است (Lynch, 2019: 31).

یکی دیگر از اندیشمندان معاصر که به مبحث الهیات سیاسی و به‌ویژه مفهوم کاته‌خون پرداخته، آدام کوتسکو است که در اثر اخیر خود «اهریمنان نئو لیبرالیسم: الهیات سیاسی سرمایه‌داری متأخر»، ضمن تفسیر ابعاد سرمایه‌داری متأخر و نئولیبرالیسم، تأکید می‌کند که از منظر سرمایه‌داری، دولت ابزاری برای مقابله با نیروهای شر و اهریمنی‌ای است که بازار را تهدید می‌کنند (Kotsko, 2018: 118). کوتسکو حتی دولت رفاه را نیز مصداقی از امر کاته‌خونیک می‌داند که در زمانی که بازار مورد تهدید و در معرض فروپاشی قرار گرفت، مانع از ایجاد صدمه و بی‌نظمی در بازار شد (Kotsko, 2018: 136). برداشت کوتسکو نیز متأثر از اشمیت، کاته‌خون را ذیل مفهوم بازدارندگی تفسیر می‌کند.

در واقع اغلب تفاسیر موجود، کاته‌خون را امری بازدارنده معرفی می‌کنند و این امر نشان‌دهنده وام‌دار بودن این تفاسیر به قرائت کارل اشمیت از این مفهوم است. بر این

اساس کاته خون خود شری است که از ایجاد شرهای بزرگ تر جلوگیری به عمل می آورد و از حوادث آخرالزمان پیشگیری می کند. اما در میان این تفاسیر، خوانش پائولو ویرنو^۱ واجد قسمی خلاقیت مضاعف است که این تفسیر را از دیگران مجزا می سازد. پائولو ویرنو در نظریه رادیکال - دموکراتیکش درباره انبوه خلق^۲ تلاش می کند تا سیمای کاته خون را از قدرت دولت حاکم تمایز بخشد (Virno, 2008: 45).

ویرنو پیش فرض های مردم شناسانه سنت سیاسی هابزی - اشمیتی را به چالش نمی کشد، بلکه ابتدا می پذیرد که انسان موجودی «شریر»، «چالش برانگیز» و «خطرناک» است. ولی با این همه، نتیجه گیری وی از این موضوع به غایت متفاوت است. از نظر وی، بی ثباتی مخاطره برانگیز گونه انسان که شر نامیده می شود، هرگز ربطی به صورت بندی و تکوین «امپراتوری فراگیر» یعنی حاکمیت دولت ندارد (Virno, 2008: 16). ویرنو معتقد است که در واقع شر بنیادین به وضوح وجود دارد و صرفاً همین شر است که بستر مشترکی را برای تکوین زندگی خوب فراهم می آورد. در حالی که سنت هابزی - اشمیتی در صدد است تا از این ابهام بنیادین موجود در هستی انسان، ابزاری برای توجیه تأسیس نهادهای سیاسی برای کنترل، تحدید و تغییر این مخاطرات برآمده از ذات انسان بسازد، ولی ویرنو استدلال می کند که این نهادها مادامی که ظرفیت حاکم برای تعلیق نظم قانونی در وضع استثنایی را داشته باشند، خودشان همچنان در وضع طبیعی مستقر هستند. در حالی که در وضع استثنایی، قدرت های طبیعی نوع بشر توسط شخص حاکم که وظیفه ابقای وضع طبیعی در وضع تاریخی را دارد، مستهلک می گردند، ولی دموکراسی انبوه خلق مدنظر ویرنو برآمده از انبوه های از قدرت های طبیعی است که به واسطه سامان دادن به نهادهای تاریخی - طبیعی، امکان تحقق ظرفیت های ضدونقیض نوع بشر در حوزه های گفتار و کنش را در تاریخ انضمامی ممکن می سازد. برای ویرنو، کاته خون مصداق چنین نهادی است؛ نیروی که از بروز شر طبیعی پیشگیری و راه آن را سد می کند، بدون اینکه قادر به از بین بردن یا شکست آن باشد. این نیرو همواره در مجاورت شری که در صدد پیشگیری از آن است، باقی می ماند و حتی از درآمیختن با آن اجتناب نمی کند. در مجاورت شری که در برابر آن مقاومت می کند، قرار می گیرد.

1. Paolo Virno
2. multitude

کاته‌خون در حکم نگهبان شر بنیادین است که آنرا به وجود آورده است. در اینجا پادزهر و زهر، تفاوتی با هم ندارند (Virno, 2008: 58).

ویرنو، تنزل کاته‌خون به دولت را که از سوی اشمیت مطرح شده بود، کنار گذاشت و کاته‌خون را به‌عنوان قسمی از زیست مردم‌شناسی ثابت و ماندگار مشاهده می‌کند؛ نوعی سازوکار دفع بلا که به‌واسطه عملکرد مستقیم خودش برای محافظت از نیروهای طبیعی در برابر خود ویرانگری کامل تلاش می‌کند. اگر کاته‌خون، بنیاد جنگ را محدود کند، می‌تواند در این مسیر، این ستیزه‌جویی را یک‌بار و برای همیشه از بین ببرد. علاوه بر این در فرایند صیانت از این نیروهای طبیعی، کاته‌خون از هیچ‌چیزی مگر خود این نیروها نمی‌تواند یاری بجوید. بدین‌سان کاته‌خون برای ویرنو، نهادی برای محافظت از ذات بشر است؛ نهاد محافظت از خودش به‌وسیله خودش.

این تفاسیر با وجود ارائه بینش‌ها و بصیرت‌های فراوانی که درباره ابعاد و ساحات گوناگون مفهوم کاته‌خون ارائه می‌دهد، نکته‌ای را از نظر دور داشته‌اند که دلالت به بُعد دیگر این مفهوم دارد. بند رازآلود و مبهم پولس قدیس درباره کاته‌خون، واجد دو بار معنایی است: نخستین معنا، ایده بازدارندگی است که اغلب تفاسیر حول این امر گرد آمده‌اند؛ ولی بار معنایی دوم که مغفول واقع شده و این مقاله سعی در برجسته‌سازی آن دارد، سویه موعودباورانه و رهایی‌بخش موجود در این بند از نامه دوم پولس به تسالونیکیان است.

چارچوب نظری

به باور کارل اشمیت، الهیات سیاسی نه یک گرایش در حوزه دانش است و نه پدیده‌ای نوظهور و عارضی؛ بلکه امری است که ریشه در بطن خودِ جوامع انسانی دارد. جوامع انسانی همواره بر این اساس پی‌ریزی شده‌اند که صلح و امنیت را برای شهروندان برقرار کنند. بدین‌سان در دوره پیشامدرن، سراسر این مسئولیت برعهده باری‌تعالی بود؛ ولی با پیدایش مدرنیته و فرایند سکولاریزاسیون، نهاد حاکمیت این مسئولیت را بر عهده گرفت. در واقع به عقیده اشمیت، مدرنیته آنچنان که از آن معنای گسست از دنیای پیشامدرن تفهم می‌گردد، هرگز رخ نداده، بلکه در دوران مدرن، ما شاهد تثبیت کارکردهای الهیاتی و صرفاً دگردیسی چهره کارگزاران هستیم. تمام مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت، مفاهیمی

الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند؛ نه فقط بر اثر تحولات تاریخی - که طی آن این مفاهیم از حوزه الهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند (به‌عنوان مثال خدای قادر مطلق به قانون‌گذار قادر مطلق)، بلکه به علت ساختار نظام‌مندشان که شناسایی آن برای ملاحظه جامعه‌شناسانه این مفاهیم ضرورت دارد، استثنا در رشته حقوق همانند معجزه در الهیات است و فقط با آگاهی از این همانندی است که می‌توانیم اسلوبی را درک کنیم که در آن ایده‌های فلسفی مربوط به دولت قرون گذشته متحول شده‌اند (اشمیت، ۱۳۹۳: ۷۷).

در واقع هستی‌شناسی کاتولیکی و استعلایی اشمیت منجر شد تا وی همواره ساحت سیاسی را نیز در امتداد ساحت جهان هستی و نهاد کلیسا، ساحتی سلسله‌مراتبی ببیند که طی آن همواره یک تصمیم‌گیر مطلق‌العنان در رأس هرم برای تمامی اجزا برنامه‌ریزی می‌کند. اشمیت حتی در بحث خویش از امر سیاسی که بر اساس آن بنیاد امرسیاسی را همانا رابطه خصمانه و آنتاگونیستی دوست/ دشمن تلقی می‌کند، بازهم وام‌دار ادبیات الهیاتی است که همواره با مرکزگی روشن و صریح مؤمنان و کافران، مانع از فروپاشی مرزهای هویتی می‌گردد؛ مرزهایی که بر اساس نظر اشمیت، جوامع را بنیان می‌نهد.

بر اساس قرائت اشمیتی از الهیات سیاسی، حاکم و نهاد حاکمیت نقشی کاته‌خون یک ایفا می‌کنند؛ به این معنا که با جلوگیری و ممانعت از هرج‌ومرج همواره از وقوع حوادثی که به پایان زمان و آخرالزمان منجر می‌گردد، جلوگیری می‌کنند. ولی سنتی دیگر از الهیات سیاسی وجود دارد که برخلاف اشمیت، محور و مبنای الهیات سیاسی را نه مفهوم کاته‌خون، بلکه بر اساس مفهوم رستگاری^۱ پی‌ریزی می‌کند و حتی مفهوم کاته‌خون را نیز از روزنه رستگاری بررسی می‌کند و آن را صرفاً لحظه‌ای از لحظات نیل به رستگاری معرفی می‌کند. این سنت با سکولارسازی مفهوم رستگاری، به مفهوم‌رهایی در گستره سیاسی می‌رسد که بیش از هر چیزی به‌رهایی از چنگ سرمایه‌داری و نیل به دموکراسی رادیکال منجر خواهد شد. برای مثال والتر بنیامین به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین اندیشمندان این سنت اخیر از الهیات سیاسی، حتی جامعه بی‌طبقه مارکسی را مدل عرفی‌شده زمان مسیحایی می‌داند؛ زمانی که می‌توان آن را به زمان اتوپایی تعبیر کرد. به عقیده بنیامین، در حال حاضر رؤیای اتوپیا، دیگر صرفاً یک رؤیا نیست؛ بلکه جلوه‌های تحقق آن به‌وفور در عصر حاضر یافتنی است (Wolin, 1982: 175).

بنیامین معتقد است که نظام قلمرو دنیوی باید بر شالوده‌ایده سعادت یا خوشبختی بنا شود. نسبت این نظام با امر مسیحایی، یکی از تعالیم اساسی فلسفه تاریخ است. این نسبت، پیش شرط درکی عرفانی از تاریخ و دربرگیرنده مسئله‌ای است که می‌توان آن را در هیئت یک تصویر بازنمایی کرد... ترتیب نظام دنیوی نیز به واسطه دنیوی بودنش به فرارسیدن ملکوت مسیحایی یاری می‌رساند. از این رو امر دنیوی هرچند خود یکی از مقولات این ملکوت نیست، لیکن مقوله‌ای تعیین‌کننده در فرارسیدن و نزدیکی به‌غایت آرام آن است (بنیامین، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۲). بنیامین حتی یک گام به جلوتر برمی‌دارد و می‌گوید سیاست انقلابی وابسته به ارباب پنهان الهیات است و اساساً این الهیات است که آن را به حرکت وامی‌دارد (میلز، ۱۳۹۳: ۱۷۶).

تنش حاصل از این دو سنت فکری الهیاتی- سیاسی که حول دو مفهوم کاته‌خون و رستگاری می‌چرخد، موجبات ایجاد قرائت‌ها و درگیری‌های تئوریک ویژه‌ای را فراهم ساخته که به واسطه نسبتش با سیاست، بیش از هر حوزه دیگری خود را در ساحت اندیشه سیاسی متبلور کرده است. این دو سنت فکری دو پیامد بارز دارند: نخستین سنت حول مفهوم بازدارندگی، حاکم و حاکمیت است و سنت دوم در راستای رستگاری و رهایی به اندیشه‌ورزی می‌پردازد. این مقاله با عطف توجه به تنش موجود در الهیات سیاسی، قصد دارد تا نشان دهد که رستگاری، امری گسسته از امر کاته‌خونیک نیست؛ بلکه امری برآمده از خلال تناقض موجود در آن است.

روش‌شناسی

روش‌شناسی هرمنوتیکی، منظومه‌ای متشکل از چند رویکرد از جمله هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک مدرن (رادیکال)، روش‌شناسی قومی^۱، جامعه‌شناسی کنش متقابل نمادین^۲، روش‌های کیفی و... است. این رویکردهای گوناگون در ضدیتشان با روش‌شناسی اثباتی (پوزیتیویستی) به یک هویت واحد نائل می‌شوند و در واقع روش‌های اثباتی، (دیگری)^۳ رویکردهای تفسیری است و این رویکردها در ضدیت و غیریت با

1. Ethno methodology

2. Social Interaction

3. The Other

روش‌های اثباتی به خود هویت می‌بخشند. در واقع رویکردهای تفسیری، آنتی‌تیز رویکرد اثباتی‌اند. رویکرد تفسیری، تلاشی برای دستیابی به معنا^۱ از طریق تفسیر^۲ متن است. این رویکرد میان تبیین و تفهم، تفاوت قائل است؛ بدین بیان که تبیین، به دست دادن علل عام حادثه‌ای از حوادث است (علت‌کاو)، درحالی‌که تفهم، کشف معنای نهفته در حادثه‌ای یا فعلی است در زمینه اجتماعی خاص (معناکاو). اولی با چرایی کار دارد و دومی با چیستی. از این‌رو هدف این رویکرد عبارت است از بازسازی معنا و محتوای اعمال و نظم‌های اجتماعی. به همین سبب رویکرد تفسیری، رویکردی معناکاوانه است و نه علت‌کاو. این عمل رمزگشایی یا فهمیدن معنای اثر، کانون علم هرمنوتیک است. علم هرمنوتیک، مطالعه فهم و به‌ویژه فهم متون است. در دایرة‌المعارف کلمبیا، هرمنوتیک به نظریه و عمل تفسیر، تعبیر شده است (شیرودی، ۱۳۸۸: ۲۸).

روش‌های هرمنوتیکی امروز به دو دسته متن‌گرا و زمینه‌گرا تقسیم شده است. متن‌گرایان، متن را خودبسنده و فارغ از نفوذ مؤلف و زمینه اجتماعی و سیاسی می‌دانند و زمینه‌گرایان همواره نسبتی قدرتمند میان متن، مؤلف و شرایط اجتماعی- سیاسی دوره مؤلف برقرار می‌کنند. در این میان کوئنتین اسکینر از بنیان‌گذاران مکتب کمبریج در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی تلاش کرد تا نوعی همزیستی میان این دو روش به جهت رفع نواقص آنها ایجاد کند و به روش‌شناسی سومی دست یافت. روش‌شناسی هرمنوتیک اسکینر درصدد پاسخگویی به این سؤال اصلی است که در تلاش برای فهم یک متن، چه رویه‌های باید اتخاذ نمود؟ بنا به تصریح خود اسکینر، نسبت به این سؤال، دو پاسخ متعارف یا دو روش‌شناسی رایج ولی متضاد ارائه شده است که هر دو از مقبولیت نسبتاً گسترده‌ای برخوردارند؛ اولی روش‌شناسی معطوف به قرائت زمینه‌ای است که چارچوب یا زمینه^۳ را تعیین‌کننده معنای هر متن می‌داند و از این‌رو فهم معنای متن را منوط به فهم زمینه‌های فکری، دینی، سیاسی و اقتصادی می‌کند و مطابق آن در هر تلاش برای فهم معنا باید آن زمینه کلی یا چارچوب نهایی را بازسازی نمود. دیگری روش‌شناسی معطوف به قرائت متنی است که بر استقلال ذاتی متن به‌عنوان تنها کلید ضروری برای

1. Meaning
2. Interpretation
3. context

فهم معنای آن تأکید دارد و هر تلاشی را برای بازسازی زمینه اجتماعی، بیهوده تلقی می‌کند (Skinner, 1988: 29).

هر دو روش‌شناسی یادشده از نقایص متعددی رنج می‌برند و ناتوان از ارائه روش کافی یا مناسب برای دستیابی به فهم درست اثر هستند. اسکینر این دو روش‌شناسی را نقد می‌کند و در خلال نقدش، روش‌شناسی خاص خود را تدوین می‌نماید. کوئنتین اسکینر در جریان آثاری همچون *زمینه و معنا*، *ماکیاولی و هابز* و *آزادی جمهوری خواهانه* دو جلدی «بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن» توانست نوعی از هرمنوتیک را پایه‌گذاری کند که نه زمینه‌گراست و نه متن‌گرای صرف، بلکه از هر دو روش برای دستیابی به فهم متن یک مؤلف (اندیشمند) یاری می‌جوید.

اسکینر در اثر برجسته خود «*ماکیاولی*» که یکی از درخور ارزش‌ترین آثار در حوزه ماکیاولی‌پژوهی است، می‌نویسد: «استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان باز و آشکار کنیم که ماکیاولی به‌وضوح در دو کتاب شهریار و گفتارها و سایر نوشته‌های خود در باب فلسفه سیاسی، خویشتن را با آنها روبه‌رو می‌دیده است. اما برای اینکه به چنین دیدگاهی برسیم، لازم است محیطی را که این آثار در آن نوشته شده، بازآفرینی کنیم» (Skinner, 1981: 2). اسکینر در تأیید این سخن، چندین سال بعد از نگارش کتاب ماکیاولی، در دو جلدی تأثیرگذار خود با عنوان «بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن» می‌نویسد: «مطالعه زمینه‌ای که طی آن آثار بزرگ در حوزه فلسفه سیاسی خلق شده‌اند، صرفاً کسب اطلاعات بیشتر درباره سبب‌شناسی آن نیست، بلکه این کار در عین حال مجهز کردن خود به نحوی کسب بصیرتی در معنا و مقصود مؤلف نیز هست و بسی بیشتر از آن است که می‌توان امیدوار بود صرفاً از خواندن چندین و چندباره خود متن، آنگونه که هواداران رویکرد متن‌گرا طبق معمول پیشنهاد کرده‌اند به دست آورد... وقتی بدین‌گونه سعی می‌کنیم متن را در جای درستش قرار دهیم، صرفاً زمینه تاریخی برای تفسیرمان ایجاد نکرده‌ایم، بلکه اصلاً به خود عمل تفسیر می‌پردازیم» (Skinner, 1978: xii).

در واقع در این مقاله ما با یک متن، یعنی متن نامه دوم پولس به تسالونیکیان مواجه‌ایم که در سه دوره زمانی متفاوت و توسط سه اندیشمند تفسیر شده است. این

تفاسیر با وجود گسست‌ها و تفاوت‌ها، در مجموع سنتی از اندیشه سیاسی را ذیل مفهوم الهیات سیاسی برمی‌سازند. هابز در لویاتان، تفسیری مدرن و سکولار شده از مفهوم «کاتехون» ارائه داد که بر اساس آن، کاتехون نه یک فرد، بلکه همانا یک «نهاد» است؛ نهادی که کارکرد آن ممانعت از بروز و بسط شر گسترده است. هابز این تفسیر را ذیل زمینه‌ای تاریخی ارائه داد که طی آن به دلیل نزاع میان دولت و کلیسا، بیم وقوع یک جنگ داخلی عظیم وجود داشت و از سوی دیگر ممکن بود این امر به وقوع تزلزل در متن جامعه و به خطر افتادن جان و سلامتی شهروندان منجر گردد.

در سوی دیگر، ما با تفسیر کارل اشمیت از این فیگور الهیاتی مواجه‌ایم. اشمیت از جمله حقوق‌دانان و اندیشمندان سیاسی بود که در دوره نازی‌ها با آنها همکاری می‌کرد و هدف وی از پردازش تفسیر کاتехون در آثارش (به‌ویژه در کتاب «قانون کره زمین»)، ارائه توجیهی برای سیاست‌های نازی‌ها بود. در سوی دیگر جورجو آگامبن قرار دارد که در زمینه اجتماعی بی‌اعتمادی فراگیر به کلان‌روایت‌ها که در نتیجه شکست ایدئولوژی‌های سیاسی و کشتار میلیون‌ها نفر حین جنگ‌های جهانی به وقوع پیوست، دست به تفسیر می‌زند. وی از دیدگاه انتقادی خود به نقد تفاسیر پیشین از مفهوم کاتехون پرداخته، تا تفسیری رهایی‌بخش از این فیگور الهیاتی ارائه دهد.

خاستگاه مفهوم کاتехون

پولس از حواریون مسیح نبود و حتی سرکردگی یهودیانی را داشت که با پیگیری و تعقیب نوکیشان مسیحی در تلاش برای سرکوب پیروان این آیین بودند. اما بعد از حادثه‌ای که برای وی رخ می‌دهد، دچار مکاشفه‌ای گشته، پس از آن تبدیل به یکی از پرآوازه‌ترین مبلغان آیین مسیحیت می‌شود. پولس در دوران تبلیغ همچون یک چریک عمل می‌کرد، یعنی دو الی سه هفته در مناطق مختلف امپراتوری روم می‌ماند و هم‌زمان با تبلیغ، پایه‌های اولیه کلیسا را در آن منطقه احداث و بلافاصله آن منطقه را ترک و به نقطه‌ای دیگر می‌شتافت. همین زندگی پنهانی پولس که به جهت گریز از دست سربازان امپراتوری روم صورت می‌گرفت، باعث شد تا وی از ابزار نامه‌نگاری برای ارتباط با نوکیشان بهره‌برداری نماید.

از پولس سیزده نامه به جای مانده که به لحاظ اهمیت محتوای آنها و پیام‌های ارائه شده، باعث شده تا پولس بدل به دومین فیگور با اهمیت در تاریخ مسیحیت شود. در واقع زمینه اجتماعی پولس وی را وادار می‌کرد تا زبانی مبهم در پیش بگیرد. این امر حاوی دو نکته اساسی است؛ نخست اینکه فشارهای سیاسی شدید و فضای ضد مسیحی دوره پولس را نشان می‌دهد و در وهله دوم بیانگر پیامدهایی است کلام پولس بر نوکیشان مسیحی می‌گذاشت. در واقع ابهام زبان پولس نشان‌دهنده رادیکال بودن اندیشه‌ها و ایستارهای وی است که دائماً در تلاش برای رازآلود جلوه دادن آنها بود. تسالونیک‌ی، منطقه‌ای در یونان امروزی است که پولس دو مرتبه به نوکیشان آن منطقه نامه نوشت. در نامه نخست، پولس مباحثی را درباره آخرالزمان بیان کرد که در میان مؤمنان مسیحی موجبات ایجاد ابهاماتی را فراهم کرد. این ابهامات باعث شد تا پولس برای دومین بار برای مردمان آن منطقه نامه بنویسد و طی آن نامه حوادث آخرالزمان را تشریح نمود. اما پولس با ادبیاتی رازورانه، مفهومی را در این رساله گنجانده که از آن پس محل تفاسیر فلسفی-سیاسی گوناگونی شد. در این نامه، پولس به دغدغه مخاطبان درباره بازگشت مجدد که در نامه اول بحث آن شده بود، پاسخ می‌دهد و موانع موجود بر سر راه بازگشت مجدد^۱ را تشریح می‌کند و فرایند رخدادهایی را که به وقوع خواهند پیوست، شرح می‌دهد:

«اجازه ندهید هیچ‌کس شما را به هیچ طریقی فریب دهد؛ زیرا تا زمانی که در وهله نخست، آن عصیان وقوع نیابد و آن مرد شریر، فرزند تباهی نمایان نگردد، آن روز فرا نخواهد آمد. او خصم قسم خورده خداوند است و از پرستش سرکشی می‌کند و نسبت به خداوند تکبر می‌ورزد. آیا به یاد ندارید هنگامی که در میان شما بودم، این موارد را به شما گوشزد کردم؟ شما می‌دانید که اکنون چه چیزی مانع^۲ است و سبب می‌شود که او صرفاً در زمانه مناسب خود ظاهر شود؛ زیرا راز بی‌قانونی هم‌اکنون نیز فعال است، اما فقط تا زمانی که آن کسی که مانع است^۱، از میان برداشته شود. آنگاه آن بی‌قانونی^۳ ظاهر خواهد شد، که خداوند او را نابود

1. parousia
2. to katechon
3. anomos

و با درخشندگی حضور خود او را از بین خواهد برد» (نامه دوم به

تسالونیکیان، عهد جدید، ۱۳۸۷: ۹۶۶-۹۶۷؛ 5: 3-8؛ cited in Menken, 1994: 3-8: 5).^(۲)

بر اساس شواهد موجود در عهدین، فیگور بی قانون در واقع همان آنتی کریس یا ضد مسیح است که خداوند او را در آخرالزمان به دست موعود نابود می کند. ولی در این قطعه، فیگور دیگری وجود دارد که ابهام موجود در آن بدل به یکی از بنیادهای اندیشه سیاسی در غرب مدرن شد: کاته خون. در واقع پولس قصد دارد بیان کند که حوادث آخرالزمان و نبرد نهایی میان خیر و شر که به پیروزی خیر و به تبع آن نجات نوع بشر منجر می گردد، توسط یک نهاد یا یک فرد که آن را «بازدارنده» یا «کاته خون» می نامد، در حال به تعویق انداخته شدن است.

از آنجایی که مفهوم کاته خون در هیچ جای دیگری از کتاب مقدس تکرار نشده، تفسیر این قطعه همچنان در حاله ای از ابهام باقی مانده است؛ به ویژه این ابهام شامل چیستی یا کیستی و نقش مثبت یا منفی کاته خون می شود. به عقیده آگامبن، سنتی که کاته خون را به امپراتوری روم تشبیه می کند و برای آن کارکردی مثبت در جهت به تعویق انداختن پایان زمان^۱ تعریف می کند، به ترتولیان^۲ باز می گردد. آگامبن معتقد است که هر نظریه دولت-از جمله نظریه هابز- که آن را بسان قدرت مقدر به جلوگیری یا تعویق فاجعه می انگارد- می تواند بسان سکولارسازی این تفسیر از نامه دوم به تسالونیکیان پنداشته شود (Agamben, 2005: 110). در واقع تفسیر هابز از فیگور لویاتان که در کتاب برجسته وی قید شده، در راستای همین سنت قرار دارد؛ سنتی که طی آن برای کاته خون، نقشی مثبت در جهت جلوگیری از شر در نظر می گیرد. در واقع عنصر کاته خون با ممانعت از بروز شر، مانع از پیدایش آخرالزمان و حوادث پس از آن می شود.

هابز؛ تبیین کاته خون به مثابه یک نهاد

نقطه آغازین ساخت دولت نزد هابز، ترس از وضع طبیعی است و هدف و غایت همانا بهره مندی از امنیت است که در وضع مدنی دولت بنیاد به دست می آید. در وضع طبیعی که وضعی هرج و مرج گونه است، هر کسی قادر به کشتن دیگری است. همگان فارغ از

1. the end of time
2. Tertullian

قدرت و توان بدنی در تهدید و ارعاب دیگری، برابرند؛ زیرا حتی قوی‌ترین مردمان نیز ممکن است دستخوش توطئه عده‌ای از افراد شوند و در نهایت مغلوب آنان. در واقع در وضع طبیعی به بیان خود هابز، قسمی «جنگ همه علیه همه» در حال وقوع است. هابز این وضعیت را نه وضعیتی موجود، بلکه وضعیتی بالقوه می‌داند و همین بالقوگی، امکان پیشرفت چنین جامعه‌ای را مسدود می‌سازد. ولی در وضع مدنی که هم‌زمان با اعطای قدرت‌ها به یک شخص ثالث صورت می‌گیرد، همه افراد در صلح و امنیت هستند. در وضع طبیعی، انسان گرگ انسان است^۱ و وحشت زاده شده از چنین وضعیتی، آنها را به سوی یکدیگر می‌کشاند و آنها را به نقطه‌ای می‌رساند که عقل به میدان وارد می‌شود و نیروی جدید بر فراز اجتماع قرار می‌گیرد؛ قدرتی که در میان انسان‌ها بی‌همتاست: لویاتان. هابز نام لویاتان را از فصول ۴۰ و ۴۱ کتاب ایوب مندرج در عهد عتیق اقتباس کرده است. در این فصول، لویاتان به‌عنوان قوی‌ترین و عظیم‌الجثه‌ترین هیولای دریایی تصویر می‌شود. در این آیات و در شرح لویاتان آمده است:

«هر کسی بخواهد او را بگیرد، از دیدنش به لرزه می‌افتد و تلاشش نافرجام می‌ماند. هیچ‌کسی جرأت ندارد او را تحریک کند یا در مقابلش بایستد. در تمام دنیا، کسی نیست که با او درگیر شود و جان سالم به در برد... پشت او از فلس‌هایی که محکم به هم چسبیده‌اند، پوشیده شده است، به طوریکه هیچ‌چیزی قادر نیست آنها را از هم جدا کند... از دهانش آتش زبانه می‌کشد... قدرت حیرت‌انگیزی در گردنش نهفته است... دلش مثل سنگ زیرین آسیاب سخت است... روی زمین هیچ موجودی مانند او بی‌باک نیست. او سلطان درندگان است و هیچ جانوری به پای او نمی‌رسد» (Holy bible, 1996: 1189-1190).

با توجه به تفسیر هابز در فصل بیست‌ونهم لویاتان، آشکار می‌شود که وضع طبیعی در واقع مصداقی بر آغاز آنارشی و هرج‌ومرج است که هابز به شدت از آن وحشت داشت. هابز در این فصل، نابودی دولت‌ها را نه از طریق دشمنان خارجی، بلکه به‌واسطه بیماری‌ها و ناهنجاری‌های داخلی می‌داند. هابز تا جایی این استدلال خود را پیش می‌برد که حکم

می‌کند که ملاک اعمال نیک و بد، همان قانون مدنی است و قاضی نیز همان قانون‌گذار است. هابز با این حکم قصد دارد تا اینگونه القا کند که حاکمیت تجزیه‌پذیر نیست و تنها یک قانون و قانون‌گذار باید وجود داشته باشد و آن نیرو همانا حاکم است:

«طبیعت، آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته است که هرچند گاه کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی، نیرومندتر و از حیث فکری، باهوش‌تر از دیگران باشد، با این حال وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته شوند، تفاوت میان آنها به اندازه‌ای قابل ملاحظه نیست که بر اساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش باشد، درحالی که دیگری نتواند به همان میزان، ادعای چنان امتیازی داشته باشد... بنابراین اگر دو کس خواهان چیزی واحد باشند که نتوانند از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌شوند... و در وضعیتی قرار می‌گیرند که جنگ همه بر ضد همه است؛ زیرا جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست؛ برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی آشکار باشد... زندگی آدمی در چنین وضعیتی، گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۵۸).

در چنین وضعیت آنارشیکی است که ضرورت حضور یک قدرت برتر که از جنگ نهایی جلوگیری می‌کند، حس می‌گردد. لویاتان، یک قدرت بازدارنده^۱ است؛ قدرتی که اجتماع را از هاویه بی‌نظمی بالقوه وضع طبیعی موقتاً نجات می‌دهد. پیش از این، همه نظریه‌های دولت از ارسطو تا ژان بدن، همگی قسمی از ذات را به دولت تحمیل می‌کردند که وجود آن را ضروری می‌ساخت و در عین حال صورتی استعلایی به دولت می‌بخشید. نظریه‌های مختلف دولت از نظریه طبیعی بودن دولت تا نظریه‌هایی مثل پدرسالاری، مدرسالاری، زور و خویشاوندی، همگی مدعی فطری بودن دولت‌اند. اما هابز در چرخشی مدرنیستی که ملهم از مبانی الهیات مسیحیت گنوسی بود، دولت یا همان قدرت تجمع‌یافته را نه امری طبیعی می‌دانست و نه امری در ادامه قدرت خداوند، آنگونه که آبی

کلیسا معتقد به آن بودند؛ بلکه هابز، دولت را به کاته‌خون، به یک بازدارنده، به یک نهاد فاقد ذات و یک مصنوع بشری تنزل داد؛ نهادی که کارویژه آن، ممانعت از بروز شر فراگیر و جنگ نهایی بود. این شر، یا شر انسان‌ها علیه یکدیگر بود و یا شر طبیعت علیه انسان‌ها که در قالب ویروس‌ها و میکروب‌ها، قصد پایان دادن به اجتماع انسانی را دارد. از این رو دولت مدرن به‌عنوان یک نهاد بازدارنده، با اتکا به دو نیروی پلیس و متخصصان بهداشت و سلامت، باید فضا را برای به تعویق افتادن جنگ نهایی آخرالزمان فراهم کند.

اشمیت؛ باز تفسیر کاته‌خون

تفسیر اشمیت از شخصیت کاته‌خون در کتابش «قانون کره زمین^۱»، مثال بارز سنتی است که از ترتولیان آغاز می‌شود و با هابز به اوج می‌رسد. سنت دیرینی که پیشاپیش در ترتولیان یافت می‌شود، این قدرت را که پایان زمان را به تأخیر می‌اندازد یا حفظ می‌کند، به‌عنوان امپراتوری روم شناسایی می‌کند که به این معنا، کارکرد تاریخی مثبتی دارد (به همین خاطر ترتولیان می‌گوید که ما برای دوام جهان دعا می‌کنیم، برای صلح در امور، برای تعویق پایان). این سنت در پرورده‌ترین حالت خود به نظریه اشمیتی می‌انجامد که در نامه دوم به تسالونیکیان، یگانه بنیاد ممکن را برای آموزه مسیحی، قدرت دولتی می‌یابد (Agamben, 2005: 95).

به عقیده اشمیت، اضطراب و اندوه متراکم افرادی که نگران جان خود هستند، قدرت جدیدی را به میدان می‌آورد؛ یعنی لویاتان و آن را تأیید می‌کند نه خلق؛ تا جایی که لویاتان آشکارا از همه طرفین قرارداد و از جمع جبری اراده‌های منفرد فراتر می‌رود، آن هم در معنایی کاملاً حقوقی و نه مابعدالطبیعی. منطق ذاتی این محصول مصنوعی ساخته دست آدمی یعنی دولت، نه در یک شخص، بلکه در هیئت یک ماشین به حداعلی می‌رسد (اشمیت، ۱۳۹۵: ۸۶). اشمیت باور دارد که هابز هرگز به دنبال ایجاد یک اتوپیا نبود؛ بلکه صرفاً نیرویی را مدنظر داشت که بتواند حداکثر صلح و امنیت جسمانی را ایجاد نماید و از وضعیت بهیمیت نجات دهد. هابز بعد از نگارش لویاتان، اثری را به رشته تحریر درآورد که بعد مرگ وی با عنوان «بهیموت؛ یا پارلمان طولانی» منتشر شد.

بهیموت نزد هابز، مصداق آنارشی است و لویاتان در معنایی عکس به کار می‌رود؛ یعنی معنای دولت که ثبات و آرامش را ایجاد و از دخول شر و آنارشی به اجتماع و نبرد نهایی آخرالزمان جلوگیری می‌کند. به باور اشمیت، مطابق نظر هابز، سرشت جوهری وضع طبیعی یا بهیموت، چیزی جز جنگ داخلی نیست؛ جنگی که تنها با قدرت فائقه دولت، یعنی لویاتان می‌توان از آن احتراز کرد (اشمیت، ۱۳۹۵: ۷۰). به‌زعم اشمیت و پیرو آن سنتی که از ترولیان آغاز شده، لویاتان یا قدرت بازدارنده، همانا غایت و پایان سیاست است که ریشه‌های عمیق الهیاتی دارد.

اشمیت در بحث خود درباره نظم فضایی قرون وسطا و انفکاک قانون بین‌المللی مدرن از قانون عمومی اروپا^۱ بیان می‌کند که ضمانت یکپارچگی این نظم فضایی بر عهده امپراتوری مقدس روم بود که اشمیت، آن را نخستین جلوه از ظهور کات‌خون می‌داند و همچنان آن را تنها جلوه کات‌خون معرفی می‌کند:

«امپراتوری مسیحی ابدی نبود، بلکه غایت خودش را داشت و پایان زمان کنونی را همراه خود حمل می‌کرد. با وجود این، این قابلیت را داشت که تبدیل به قدرتی تاریخی شود. مفهوم تعیین‌کننده و تاریخی‌ای که این تداوم را میسر می‌ساخت، همانا بازدارندگی بود: کات‌خون. امپراتوری از این منظر، قدرتی تاریخی بود که از ظهور دجال و پایان یافتن ابدیت زمان حاضر پیشگیری می‌کرد. این قدرتی بازدارنده است، همان‌طور که پولس رسول در نامه دوم به تسالونیکیان اشاره کرده بود. ... امپراتوری مسیحی قرون وسطی مادامی حیات خواهد داشت که ایده کات‌خون زنده باشد» (Schmitt, 2003: 60).

به عقیده اشمیت، درک امپراتوری بر مبنای مفهوم کات‌خون، میان وعده فرجام‌شناختی مسیحیت و تجربه انضمامی تاریخ ارتباط برقرار می‌کند، به تعویق افتادن رجعت مسیح را تشریح می‌کند و کنش‌های سیاسی و تاریخی را به نحوی معنا می‌دهد که قریب‌الوقوع بودن رجعت را تضعیف می‌کند:

«من باور ندارم که ایمان اصیل مسیحی، هیچ برداشت دیگری از تاریخ

غیر از کات‌خون داشته باشد. اعتقاد به اینکه یک نیروی بازدارنده، پایان

جهان را به تعویق می‌اندازد، پلی ارتباطی میان یک مفهوم ناقص فرجام‌شناختی درباره همه رخدادهای بشری و یک یکپارچگی عظیم تاریخی مثل امپراتوری مسیحی در دوره شاهان ژرمنی برقرار می‌کند» (Schmitt, 2003: 60).

بدین‌سان عقیده بر این است که ایده کاته‌خون به مسیحیت، شکل و قالبی سیاسی می‌بخشد و همه اشکال پیشامسیحی اقتدار سیاسی را در بستر فرجام‌شناختی مسیحیت، حل و جذب می‌کند. با وجود این باید بیان شود که صورت‌بندی مورد نظر اشمیت، میان امر فرجام‌شناختی و تاریخ سیاسی، صرفاً بر اساس روندهای تاریخی قرون بعد از نگارش نامه (دوم به تسالونیکیان) ممکن شد. اگر متن پولس، اشاره‌ای به کاته‌خون مسیحی نمی‌داشت، تفسیر اشمیت از کاته‌خون به طور حتم به نامه دوم به تسالونیکیان بی‌ربط می‌شد. در غیاب ایده کاته‌خون، اقتدار سیاسی امپراتوری، وحدت فضایی انضمامی خودش را از دست می‌دهد و به قیصریسم تنزل می‌یابد، که اساساً شکلی غیرمسیحی از قدرت تلقی می‌گردد (Schmitt, 2003: 63).

مفهوم کاته‌خون حتی در شکل تمثیلی بی‌طرفانه و خنثی نیز همچنان به‌عنوان درون‌مایه اصلی سازه اندیشه‌ورزی انضمامی دوران پساوایمار اشمیت باقی می‌ماند. اشمیت باور داشت که کاته‌خون، یگانه ابزاری است که یک مسیحی از طریق آن، تاریخ و معنای مستتر در آن را درک کند (Meier, 1988: 162).

در این گزاره شگفت‌انگیز، اشمیت صرفاً باور خود به کاته‌خون را نه به‌عنوان یک فیگور الهیاتی، بلکه به‌عنوان نیروی ناسوتی که از ظهور نهایی امرمقدس جلوگیری می‌کند، بیان می‌کند. در دو کتاب «هوموساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه» و «وضعیت استثنایی» نیز آگامبن، باور به کاته‌خون را به‌عنوان مؤلف‌هکلی‌سازی خنثی و بی‌طرفانه موجود در همه نظریه دولت معرفی می‌کند که به آن به چشم قدرتی می‌نگرند که هدفش، انسداد یا به تأخیر انداختن فاجعه است. از این‌رو کلی‌سازی بی‌طرفانه و خنثی مفهوم کاته‌خون متناظر با ناسوتی‌سازی^۱ آن می‌گردد، که طبق قرائت آگامبن در این دو اثرش، نیروی کاته‌خون را به نحو تمام و کمال صرفاً از یک نقطه به نقطه‌ای دیگر منتقل می‌گرداند. از منظر این

مضمون خنثی و بی طرفانه، کاته خون به هر نوع اقتدار برساخته شده‌ای^۱ دلالت دارد که کارکرد آن به تعویق انداختن فاجعه‌ای اجتماعی است که بی‌درنگ رستگاری نهایی از بند اقتدار را ممکن می‌سازد. هر نظریه سیاسی که مبتنی بر مردم‌شناسی فلسفی‌ای باشد که ذات انسان را ذاتاً شریر می‌پندارد، کاته خون را به‌مثابه کارگزار طبیعت‌زدایی متمدنانه^۲ این وضعیت انسانی تعریف خواهد کرد (Rasch, 2007: 102).

البته اصلی‌ترین شخصیت در این فرایند سکولارسازی منطق کاته خون، توماس هابز بود که در نظریه حاکمیت به‌وضوح درصدد دفع فاجعه نابهنجار جنگ همه علیه همه است؛ جنگی که قابلیت رخداد آن در وضع طبیعی مستتر است. نظریه هابز، نقطه عزیمت نقد آگامبن از منطق کاته خون یک حاکمیت است که نگاه اجمالی به آن می‌تواند برای درک قرائت بدیل وی درباره قطعه‌ای که سنت پل درباره کاته خون بیان کرده، راهگشا باشد.

آگامبن؛ از کاته خون تا رستگاری

آگامبن در هوموساکر^۳ استدلال می‌کند که ناسوتی‌سازی منطق کاته خون که هابز انجام داده است، وابستگی بنیادین وضع طبیعی نابهنجار به نظم جامعه مدنی را که بر مبنای نفی وضع طبیعی استوار شده، پنهان می‌سازد. شر طبیعی که حاکم آن را از وقوع باز می‌دارد، نه متعلق به فضای خارج از جامعه مدنی است و نه به لحاظ زمانی مسبوق بر آن؛ بلکه این شر در وضعیتی استثنایی برساخته شده است که طی آن نظم به‌نوعی از بین رفته است (Agamben, 1998: 15-36). وضع طبیعی هابزی ابداً وضعیتی پیش‌حقوقی که فاقد قانون برای شهر باشد، نیست؛ بلکه وضع طبیعی، وضع استثنایی است و مرزی را برمی‌سازد و ساکنان در آن مقیم می‌گردند. این وضع آنچنان هم وضع جنگ همه علیه همه نیست. در نتیجه به بیان بهتر، وضعیتی است که طی آن هر کسی در حکم حیات برهنه^۴ و یک هوموساکر برای دیگری محسوب می‌گردد (Agamben, 1998: 105).

1. constituted authority
2. civilizing denaturation
3. Homo Sacer
4. bare life

وضع طبیعی برآمده از تصمیم حاکم به جهت انحلال وضع مدنی است که اجرای قوانین و هنجارهای داخلی را به حالت تعلیق درمی‌آورد و در نتیجه هستی اتباعش را به حیات برهنه تقلیل می‌دهد. در این وضعیت، قرارداد اجتماعی بسان امری پوچ می‌نماید و هم‌زمان سوژه از جانب حاکم طرد می‌گردد؛ یعنی از حمایت حاکم محروم می‌شود و در میدان اعمال خشونت نامحدود حاکم رها می‌گردد. اگر وضع طبیعی محصول امر سیاسی باشد، پس معایب و ایرادات امر سیاسی، از جمله معایب مقطعی یا همیشگی، دوباره در وضع استثنایی منعکس می‌شوند. از این‌رو وضع استثنایی را نمی‌توان «شرهای کوچک‌تر» در مقایسه با «بازگشت» وضع طبیعی قلمداد کرد؛ زیرا وضع استثنایی هیچ نیست مگر بازگشت خود وضع طبیعی. بدین‌سان نقد آگامبن از فلسفه سیاسی از هابز تا اشمیت و فراسوی او را می‌توان در این استدلال خلاصه کرد که «شر کوچک‌تر» حاکمیت دست‌کمی از شر مطلق ندارد؛ زیرا شر کوچک‌تر قادر است تا خود را به‌عنوان امر خیر معرفی کند، در حالی که ریشه در همین شری دارد که با آن در ستیز است.

این ایده، تفسیر آگامبن از قطعه مربوط به کاته‌خون در نامه دوم به تسالونیکیان را روشن می‌سازد. در کتاب «زمانی که باقی می‌ماند»، آگامبن بیان می‌دارد که قطعه یادشده ابداً واجد هیچ ارزش‌گذاری مثبتی درباره آموزه مسیحی قدرت دولت نیست؛ به‌ویژه به این دلیل که این اصطلاح، امکان ارجاع به قدرت دولت مسیحی را ندارد. در واقع در قطعه یادشده، کاته‌خون به‌عنوان چیزی معرفی شده که باید «برچیده شود»^۱ یا «از سر راه کنار گذاشته شود»^۲ تا «رمز و راز بی‌قانونی»^۳ جلوه‌گر شود؛ یعنی کاته‌خون هم اکنون وجود دارد و گریبانگیر ماست. در خوانش آگامبن از نامه پولس، هرچ‌ومرج و بی‌قانونی دلالت به تعلیق قانون در وضع استثنایی دارد، که در نتیجه این امر، قانون غیرفعال شده و به ناگزیر بی‌معنا باقی می‌ماند (Agamben, 2005: 95).

این وضعیت استثنایی، وضعیتی همیشگی نیست، بلکه وضعیتی «در حال حاضر موجود» است. کاته‌خون به‌عنوان ساختار اقتدار بر ساخته شده، در اصل صرفاً در

1. removed

2. out of the way

3. mystery of anomie

امپراتوری روم تجلی می‌یابد که در واقع تجلی نهایی «غیبت قانون» را به تأخیر می‌اندازد. تجلی راز بی‌قانونی، مستلزم برملا شدن از کار افتادگی قانون و فقدان مشروعیت ذاتی همه انواع قدرت در زمانه مسیحایی است (Agamben, 2005: 111). همان‌طور که از نظر آگامبن، وضع طبیعی هابز به واسطه وضع استثنایی در نظم جامعه مدنی حلول می‌یابد، قرائت وی از پولس، تأکید را بر این می‌نهد که مسیر بی‌قانونی همواره اغلب از دلِ نظمی که توسط «قدرتِ برساخته» تولید گشته، می‌گذرد که امکانات و محدودیت‌های اعمال آن صرفاً متوجه حاکم است. با وجود این اگر همه قدرت‌ها نامشروع تلقی شوند، پس دیگر امکان برقراری تمایز میان کاته خون، به مثابه قدرت بازدارنده بی‌قانونی و شخصیت مرد شریر^۱ که معمولاً به آنتی کریس دلالت دارد، وجود نخواهد داشت. آگامبن قرائتی خاص درباره این دو شخصیت به عنوان دو بُعد از قدرتی واحد در قبل و بعد از تجلی «راز بی‌قانونی» ارائه می‌دهد: قدرت ناسوتی-خواه امپراتوری روم یا هر قدرت دیگر- در ظاهر بر بی‌قانونی و هرج و مرج بنیادین آخرالزمان سرپوش می‌گذارد. نادیده گرفتن این راز بی‌قانونی، در ظاهر بی‌قانونی بنیادین آخرالزمان را نفی می‌کند و قدرت در شخصیت مرد بی‌قانون (آنتی کریس) مفروض داشته می‌شود که معرف بی‌قانونی مطلق است (Agamben, 2005: 111).

خوانش آگامبن از قطعه معروف به کاته خون در رساله دوم پولس به تسالونیکیان اساساً اصطلاحات و مفاهیمی را که حول مسئله نمای کاته خون وجود داشتند، متحول نمود. همان‌طور که مشاهده شد، در سنت هابزی-اشمیتی، کاته خون سکولار شده، مشروعیت خود را از این رو کسب می‌نمود که تنها نیرویی است که مانع بی‌قانونی طبیعی می‌شود و بدین سان پایان نظم اجتماعی موجود را به تأخیر می‌اندازد. امرسیاسی، بر اساس تصمیم حاکم درباره تمایز میان دوست-دشمن فهمیده می‌شود که از بسط بی‌قانونی به کل نظم موجود ممانعت به عمل می‌آورد. از این رو امرسیاسی آنگونه که در روش اشمیت در الهیات سیاسی بیان شده، صرفاً یک شباهت ظاهری با الهیات ندارد؛ بلکه امرسیاسی به عنوان بنیاد متعالی نظم اجتماعی، خود الهیاتی شده^۲ است، به نحوی که اشمیت میان باور به کاته خون و باور به خداوند، لزوماً ربط و نسبتی نمی‌بیند.

1. anomos
2. theologized

برعکس، طبق خوانش آگامبن، کاته‌خون همان آنتی‌کریس است که سلطنت خود را به‌واسطه این واقعیت که خودش سررسید ظهور خود را به تأخیر می‌اندازد، تداوم می‌بخشد و خود را به‌عنوان شری کوچک‌تر معرفی می‌کند که مانع از ظهور خودش (یعنی شر بنیادین) می‌شود. در این خوانش، ایده کاته‌خون، ابزاری مزورانه است که به نحو نامشروعی موجبات تداوم سلطنت قدرت بی‌قانونی را فراهم می‌کند و دغدغه برای نیل به رستگاری را با دغدغه نسبت به در امان ماندن از شر بزرگ‌تر، که مستلزم اطاعت کردن از شر کوچک‌تر اقتدار برساخته شده است، جابه‌جا می‌کند. بدیهی است که شر، تحت پوشش غلبه بر شر تداوم می‌یابد. در نتیجه آنتی‌کریس همچون کاته‌خون، خود را در میانه ما و بازگشت مجدد که پولس آن را «راز بی‌قانونی» نام می‌نهد، قرار می‌دهد و هدف نهایی آن، بازتولید بی‌قانونی در جامعه مسیحایی است. آگامبن برخلاف اشمیت که کاته‌خون را حلقه اتصال فرجام‌شناسی مسیحی و هستی‌تاریخی اصیل و سازنده و عامل مشروعیت‌بخش سلطنت امپراتوری می‌داند، معتقد است که منظور نامه دوم به تسالونیکیان به‌وضوح حذف کاته‌خون است؛ به‌نحوی که ممکن نیست این نامه برسازنده ایده مسیحی قدرت در هیچ شکلی باشد (Agamben, 2005: 111).

مواضع متضاد اشمیت و آگامبن در رابطه با کاته‌خون، اهمیت مضاعف سیاسی نامه دوم به تسالونیکیان را به‌عنوان یکی از متون بنیادین سنت سیاسی غرب نشان می‌دهد. کاته‌خون به هر پریشی در حول امرسیاسی ربط و نسبت دارد و یا دست‌کم برای همه مسائل منفرد در حوزه هستی‌شناسی سیاسی، از قانون طبیعی گرفته تا نظریه قرارداد، از حق شورش تا جنگ علیه ترور، دلالت‌های ضمنی دارد. درحالی‌که برای رویکرد هابزی-اشمیتی، کارکرد بازدارنده کاته‌خون، قلمرو امرسیاسی موجود را در محدوده «هر آنچه هست» تثبیت می‌نماید و علت وجودی آن را صرفاً در احتمال خودویرانگری مستتر در نوع بشر می‌داند. اما نگرش موعودباورانه آگامبن، تأکید بر حذف کاته‌خون به‌مثابه شرط ممکن ساختن زندگی فراسوی صورت‌بندی در حال حاضر موجود دارد که امر سیاسی را حول منطق حاکمیت تعریف می‌کند.

آگامبن در سال ۲۰۱۵، دفتر دوم از بخش دوم مجموعه هوموساکر را با عنوان «استاسیس؛ جنگ مدنی به‌مثابه پارادایمی سیاسی» منتشر کرد و در آن مقاله‌ای با عنوان

«لویاتان و بهمیوث» را گنجانند. این مقاله با وجود مختصر بودن، دلالت بر دگردیسی رادیکالی در تفسیر آگامبن از هابز داشت. آگامبن در این مقاله با تغییر قرائت پیشین خود، بر این عقیده پافشاری می‌کند که لویاتان هابز نه تنها مبتنی بر منطق کاته خون نیست، بلکه قسمی موعودباوری سیاسی بنیادین را ارائه می‌دهد. آگامبن با تأکید بر برخی از بندهای بخش دوم لویاتان، قسمی موعودباوری را از اندیشه هابز استخراج می‌کند. اغلب تفاسیر از لویاتان، بیش از هر چیزی بر نیمه نخست این کتاب تأکید می‌نهند که نظریه سیاسی هابز در آن بیان شده است. اما در نیمه دوم کتاب که مربوط به مسائل الهیاتی است، هابز بخش‌های جالب توجه‌ای دارد که بدل به بنیاد اصلی قرائت متأخر آگامبن از لویاتان هابز شد. هابز در فصل سی و پنجم لویاتان می‌نویسد: «ملکوت خداوند، ملکوتی واقعی است و نه استعاری و نه تنها در عهد عتیق، بلکه در عهد جدید نیز چنین تلقی می‌شود. وقتی می‌گوییم: که ای خدا! سلطنت، قدرت و عظمت از آن توست، معنایش سلطنت خداوند به موجب میثاق ماست، نه به موجب حق خداوند؛ چراکه خداوند این حق را همواره داشته است. در آن صورت گفتن این مطلب در نماز و نیایش ما کاملاً زائد بود، مگر آنکه منظور از آن، اعاده ملکوت خداوند باشد» (هابز، ۱۳۸۷: ۳۵۷).

طبق نظر هابز در فصل سی و پنجم لویاتان با بازگشت موعود، ملکوت خداوند مجدداً برپا می‌شود و اساساً هدف از تمام جدال‌های الهیاتی و سیاسی، بازگشت موعود است. علاوه بر این هابز در فصل چهل و چهارم لویاتان، نقل و قولی از نامه اول پولس به تسالونیکیان می‌آورد مبنی بر اینکه روز موعود هنوز فرانسیده و کسی قادر به تعیین زمان آن نیست، چرا که آن روز همچون دزدی در شب می‌آید (همان: ۵۰۵). آگامبن با بزرگ‌نمایی بندهایی از لویاتان که طی آن فرارسیدن زمانه موعود را گوشزد می‌کند، از تفسیر کاته خون یک لویاتان گسسته و به قرائتی فرجام‌باورانه از این اثر دست می‌یازد؛ قرائتی که هابز را در جامه یک اندیشمند سیاسی موعودباور به تصویر می‌کشد.

آگامبن معتقد است: «در واقع چیزی که در نظریه هابز مشخص است، این واقعیت است که هر چند ملکوت خداوند و قلمرو ناسوتی (لویاتان) کاملاً از یکدیگر مستقل هستند، از چشم‌انداز فرجام‌شناختی^۱، آنها به نوعی منطبق با یکدیگر هستند؛ زیرا هر دو

روی زمین به وقوع می‌پیوندند و لویاتان ضرورتاً زمانی که ملکوت خداوند روی زمین گسترانده می‌شود، محو می‌گردد» (Agamben, 2015: 51).

آگامبن بر این عقیده است که طبق خوانش موعودباورانه از اثر برجسته هابز، لویاتان- دولت، بنا بر ماهیت خود باید اسباب امنیت و رضایتمندی شهروندانش را تأمین کرده، وقوع آخرالزمان را تسریع نماید (Agamben, 2015: 56). آگامبن در آثار متقدم خود «هوموساکر» و «زمانی که باقی می‌ماند»، سراسر اندیشه سیاسی هابز را که بیش از همه در کتاب لویاتان نمود یافته، در پرتو قسمی سکولارسازی منطق الهیاتی کاتخون تفسیر می‌کرد. اما با انتشار اثر متأخر وی، یعنی «استاسیس: جنگ مدنی به‌مثابه پارادایمی سیاسی» با بازتفسیر لویاتان، خوانشی موعودباورانه و آنتی‌کاتخون یک از این بزرگ‌ترین اثر فلسفی- سیاسی دوران مدرن ارائه کرد. آگامبن در این کتاب، هابز را در جرگه اندیشمند موعودباوری همچون والتر بنیامین قرار می‌دهد؛ زیرا هر دو معتقد بودند که ملکوت خداوند صرفاً ملکوتی استعاری نیست، بلکه فرجام تاریخ است و در نهایت روز موعود و روز نجات نوع بشر فرامی‌رسد. علاوه بر این هم هابز و هم بنیامین عقیده دارند که سیاست ناسوتی، قلمروی مستقل از ملکوت خداوند است؛ اما این سیاست ناسوتی در نسبت با فرجام موعودباورانه تاریخ نیز هست. به عقیده آگامبن، هم هابز و هم بنیامین معتقدند که این سیاست ناسوتی (امپراتوری/دولت)، هیچ‌گونه کارکرد بازدارنده‌ای ندارد (همان: ۵۳)؛ زیرا در مقابل لحظه موعود، هیچ قدرتی یارای مقابله ندارد.

آگامبن تأکید دارد که هابز از وجوه شرارت‌بار هیولای لویاتان در سنت الهیاتی مسیحی، اطلاع کامل داشت و تعمداً از این موجود برای بیان نظر خود استفاده کرد. طبق این سنت الهیاتی، دو هیولای لویاتان و بهیموث در لحظه آخرالزمان با یکدیگر به جدال می‌پردازند و هر دو در این نبرد کشته می‌شوند. از این‌رو در سیاست مسیحی هابز، لویاتان یا دولت به‌هیچ‌وجه کارکرد بازدارنده یا به تأخیر اندازنده آخرالزمان را ندارد. درواقع هیچ‌گاه چنین کارکردی نداشته است. برعکس، طبق سنت عهدین که هابز به طرز رندانه‌ای معتقد است که کلیسا آن را به فراموشی سپرده است، آخرالزمان هر آن می‌تواند حادث گردد و لویاتان/دولت نه‌تنها قادر به بازدارندگی در برابر آن نیست، بلکه همچون یک هیولای فرجام‌شناختی باید از بین برود (Agamben, 2017: 15).

این دگردیسی در خوانش آگامبن از لویاتان، این اثر برجسته دوران مدرن را تبدیل به محل منازعه آشکار میان دو گروه از مفسران کرد. در یکسو اشمیت و پیروانش، لویاتان و یا دولت مدرن را صرفاً کاته خون و یا نهادی خنثی در جهت حفظ وضع موجود می‌دانند و در سوی دیگر بنیامین، آگامبن، ویرنو و نگری با ارائه خوانشی موعودباورانه، این نخستین اثر مدرنیته سیاسی را در راستای اندیشه انتقادی تفسیر نمودند.

نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی از دوران تکوین اولیه خود در یونان باستان همواره با مقوله‌های الهیاتی و الهیات سیاسی عجین بوده است، اما این امر در دوران مدرن و به‌ویژه در قرن بیستم با انتشار آثار وبر، اشمیت، ووگلین و لوویت، اهمیت بیشتری یافت. با تفسیر دقیق آثار اولیه مدرنیته سیاسی همچون لویاتان توماس هابز به‌وضوح می‌توان مقوله‌های الهیاتی را در این اثر برجسته مشاهده کرد. نه‌تنها نیمی از این کتاب به مسائل و مفاهیم الهیاتی می‌پردازد، بلکه حتی نیمه نخست نیز صرفاً مبادرت به سکولارسازی مقوله‌های الهیاتی می‌نماید تا چهره‌ای جدید و بدیع از حاکم ارائه دهد؛ چهره‌ای که تا آن زمان اثری از آن وجود نداشت. از هابز تا اشمیت و پس‌از آن آگامبن، خط سیری را در اندیشه سیاسی شاهدیم که واجد ابعاد الهیاتی قاطعانه‌ای است.

هابز با سکولارسازی مفهوم کاته خون برای نخستین بار چهره‌ای از حاکم- دولت ارائه داد که علاوه بر حمل بار الهیاتی، قدرتی استعلایی نیز دارد. مفهوم کاته خون، تباری به‌اندازه کل تاریخ اندیشه سیاسی در غرب مسیحی دارد. تا قبل از عصر مدرن، این مفهوم صرفاً معنایی مثبت و ایجابی داشت. اما در دوران مدرن و با انتشار کتاب لویاتان هابز که نخستین و برجسته‌ترین کتاب در حوزه اندیشه سیاسی محسوب می‌گردد، مباحث پیرامون این مفهوم الهیاتی با محوریت کتاب لویاتان مجدداً بحث روز شد. علاوه بر اشمیت و آگامبن، سایر شارحان اندیشه سیاسی همچون پائولو ویرنو، روبرتو اسپوزیتو و ماسیمو کاسیاری، خوانش‌های جدیدی از این مفهوم ارائه دادند.

مفهوم کاته خون از نخستین پیدایش خود در رساله دوم پولس قدیس به تسالونیکیان تا زمان مدرنیته همواره جایگاهی ویژه نزد آباب کلیسا داشت و از آن ذیل

عنوان قدرتی که از بروز هرج و مرج جلوگیری می‌نماید، یاد می‌کردند. اما هابز با ناسوتی کردن آن و سکولارسازی مفهوم کاته‌خون در لویاتان، قرائتی جدید از حاکمیت ارائه داد که از آن زمان تا دوران معاصر همواره مورد بحث و نظر قرار گرفته است، تا جاییکه آگامبن ادعا می‌کند که همه نظریه‌های دولت در واقع قسمی حاشیه‌نویسی بر این مفهوم‌اند. هابز با گزینش لویاتان که از جمله هیولاهای انجیلی محسوب می‌گردد، تلاش کرد تا چهره‌ای وارسته از آسمان و درعین حال استعلایی و مستقل از حاکم ارائه دهد و این استعلابخشی همانا در دوران مدرن تبدیل به وجه مشخصه مدرنیته سیاسی شد. لویاتان، حاکم و یا دولت بعد از هابز دستخوش تفاسیر متعددی قرار گرفت.

اشمیت به‌عنوان فردی که دل در گرو فاشیسم داشت، تلاش کرد تا لویاتان را همان کاته‌خون عصر جدید معرفی کند که مصداق عینی سیاست مسیحی است و در این راه تلاش کرد تا چهره‌ای ایجابی و مثبت به کاته‌خون ببخشد. اما آگامبن در مقابل اشمیت، در آثار اولیه خود یعنی «هوموساگر؛ قدرت حاکم و حیات برهنه» و کتاب «زمانی که باقی می‌ماند» سعی کرد تا با الغای وجه مثبت کاته‌خون - لویاتان، به نقد این قرائت از حاکمیت بپردازد. ولی آگامبن با تغییر موضعی رادیکال در مقاله «لویاتان و بهیموث»، چرخشی موعودباورانه را وارد اندیشه سیاسی خود نمود که به دگرذیسی تفسیرش از لویاتان منجر شد. در این مقاله، آگامبن معتقد است که لویاتان هابز نه‌تنها مبتنی بر منطق کاته‌خونی نیست، بلکه قسمی موعودباوری رادیکال را ارائه می‌دهد. از این چشم‌انداز، آگامبن معتقد است که وضعیت کاته‌خون یک، تنها وضعیتی موقتی است و با فرارسیدن زمان موعود، کاته‌خون از بین می‌رود. در واقع لویاتان به‌عنوان نخستین اثر دوران مدرنیته سیاسی نه‌تنها خود مملو از ایستارهای الهیاتی است، بلکه حتی برجسته‌ترین تفاسیر موجود از این اثر نیز تفاسیری سراسر الهیاتی‌اند؛ تفاسیری که در کنار یکدیگر، تاریخ اندیشه سیاسی مدرن را بر ساخته‌اند.

ابهام موجود در بند منسوب به پل قدیس درباره حوادث منتهی به آخرالزمان و فیگور کاته‌خون موجب شد تا اندیشمندان مختلف، تفاسیر کاملاً مختلفی از آن به دست دهند و دلیل این امر، تناقض موجود در خود منطق کاته‌خون است؛ زیرا کارکرد کاته‌خون، خواه در قالب یک شخص یا یک نهاد، بازدارندگی است. اما نکته اینجاست که

این شخص یا نهاد می تواند دچار دگردیسی شود و به جای حفاظت و صیانت از شهروندان در مقابل شرها و ناامنی ها، خود نماد و مهبط خشونت موجود در وضع طبیعی هابزی گردد. هابز چنین برداشتی از مفهوم کاته خون در نظر داشت؛ یعنی راه حل ایجاد صلح را در تکوین قدرتی می دانست که تجمیع همه قدرت ها و خشونت ها باشد تا از این روزنه بتواند صلح را برقرار کند.

در ادامه این سنت، کارل اشمیت نیز ضمن همدلی با هابز، قرائتی پرورده تر از منطق کاته خون ارائه داد؛ قرائتی که قرار بود بنیادی برای توسعه طلبی نازی ها برای بسط قدرت خود به کل منطقه اروپا باشد. سنت هابزی- اشمیتی بر محور برداشتی مثبت از کاته خون استوار شده، اما آگامبن با اتکا به سنتی که با والتر بنیامین آغاز می گردد، ضمن شالوده شکنی سنت هابزی- اشمیتی، از درون آن، رگه های موعودباوری را استخراج می کند که نقطه مقابل منطق کاته خون و بازدارندگی است.

مفهوم الهیاتی- سیاسی کاته خون در سراسر تاریخ اندیشه سیاسی مدرن، مبنایی برای مباحث جدی حول موضوع دولت، حاکم و حاکمیت بوده است. در واقع این مفهوم محوری را بنا می نهد که در یک سوی آن، گرایش های راست افراطی قرار دارند که به دولت گرایی ناب و صرف منتهی می گردد و از دل آنها، سنت های توتالیتر و حتی سنت های محافظه کارانه خارج می شود و در سوی دیگر، همان طور که در آگامبن مشاهده کردیم، سنت های فکری ضد دولت گرایی قرار دارد که با وجود تکثر و تخالف هایشان در یک نکته با یکدیگر بر سر توافق هستند و آن این است که نهاد دولت خود به مثابه منطق کاته خون عمل می کند؛ یعنی با تجمیع شر، خشونت و قدرت در خود قسمی بازدارندگی را تولید می کند که او را بدل به پدیده ای ورای اجتماع و بازمانده ای از وضع طبیعی می گرداند. این نهاد مادامی که ظرفیت حاکم برای تعلیق نظم قانونی در وضع استثنایی را در خود داشته باشد، خودش همچنین در وضع طبیعی مستقر است. از این رو این نهاد با وجود کارکردهای مثبتی که می تواند داشته باشد، صرفاً یک نهاد موقتی است که در زمان تحقق رهایی و دموکراسی رادیکال باید از میان برود.

ریشه های الهیاتی اندیشه سیاسی مدرن را در آثار سایر مدرنیست های اولیه مثل لاک، روسو و ژان بُدن نیز می توان رصد و رهگیری کرد و اهمیت روزافزون این مقوله-

های الهیاتی در جهان کنونی می‌طلبد تا سایر پژوهشگران، گام‌هایی دیگر را در این حوزه و با واریسی در متون اندیشمندان سیاسی بزرگ اوان مدرنیته بردارند.

پی‌نوشت

۱. to katechon معنایی غیرشخصی و خنثی می‌دهد. یعنی ممکن است مراد پولس، یک شیء یا یک نهاد باشد، مثل نهاد امپراتوری روم و ho katechon در اشاره به یک شخص معین به کار رفته است.
۲. پولس به واسطه فشارهای یهودیان همواره با زبانی رمزگونه و مبهم با نوکیشان مسیحی در مناطق مختلف صحبت می‌کرد و اساساً همین ابهامات موجب تفاسیر متعدد و حتی متناقض شده است. در کتب عهد جدید ترجمه شده به فارسی نیز مترجمان تلاش کرده‌اند تا ابهام متون منسوب به پولس را حفظ کنند.

منابع

آرنت، هانا (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده؛ هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.

اشتراوس، لئو (۱۳۹۳) مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، آگه.
اشمیت، کارل (۱۳۹۳) الهیات سیاسی: چهار فصل درباره مفهوم حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۵) لویاتان در نظریه دولت توماس هابز (معنا و شکست یک نماد سیاسی)، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، روزگار نو.

بنیامین، والتر (۱۳۸۷) عروسک و کوتوله (مقالاتی در باب فلسفه زبان و فلسفه تاریخ)، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.

شیروودی، مرتضی (۱۳۸۸) بررسی و نقد روش‌شناسی هرمنوتیک در علم سیاست، فصلنامه دین و سیاست، شماره ۱۹-۲۰، بهار و تابستان ۱۳۸۸.

عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۸۷) ترجمه پیروز سیار، تهران، نشرنی.
لوویت، کارل (۱۳۹۶) معنا در تاریخ، ترجمه زانبار خسروی و سعید حاجی ناصری، تهران، علمی و فرهنگی.

مکفرسون، سی بی (۱۳۸۷) مقدمه لویاتان توماس هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.
میلز، کترین (۱۳۹۳) فلسفه آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، تهران، مرکز.

ویر، ماکس (۱۳۷۳) اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی.

هابز، توماس (۱۳۸۷) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Translator Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press.

----- (2005) *In The Time That Remains*, Translated By Patricia Dailey. Stanford University Press.

----- (2015) *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Edinburgh University Press.

----- (2017) *The Mystery Of Evil: Benedict XVI and The end of Days*, Translated By Adam Kotsko. Stanford University Press.

Cacciari, Massimo (2018) *The Withholding Power: an Essay on Political Theology*. Bloomsbury Publishing.

Kotsko, Adam (2018) *Neoliberalism's Demons: on the Political Theology of Late Capital*. Stanford University Press.

Lynch, Thomas (2019) *Apocalyptic Political Theology: Hegel, Taubes and Malabou*. Bloomsbury Academic.

- Martinich, Aloysius Patrick (2009) *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge University Press.
- Meier, H (1988) *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. University of Chicago Press.
- Menken, Maarten J. J (1994) *2 Thessalonians*. Psychology Press.
- Oakeshott, Michael (1991) *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press.
- Rasch, William (2007) From sovereign ban to banning sovereignty: in Giorgio Agamben: *Sovereignty and Life*, ed Matthew Calarco, Steven DeCaroli. Stanford University Press.
- Schmitt, Carl (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*. Telos press.
- Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought: Volume I: The Age of Reformation*, Cambridge University Press.
- (1981) *Machiavelli*. Oxford University Press.
- (1988) 'Social meaning' and the explanation of social action, in *Meaning and context: Quentin and Critics*. Skinner. edited by James Tully. Cambridge University Press.
- Taubes, Jacob (2017) *Leviathan as Mortal God: On the Contemporaneity of Thomas Hobbes*. Telos 181. pp 48–64.
- The Holy Bible* (1996) *New King James Version*. Published by Thomas Nelson in Nashville.
- Virno, P. (2008) *Multitude between innovation and negation*. New York: Semiotext (e).
- Wolin, Richard (1982) *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. University of California Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۲۴۷-۲۴۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

روان‌شناسی ناسیونالیسم مصر بر اساس تحلیل گفتمان فیلم‌های اتوبیوگرافی «یوسف شاهین»

* نعیم شرافت

** ولی‌الله برزگر کلیشمی

*** محمدرضا جلالی

**** سید عبدالامیر نبوی

چکیده

این جستار با پذیرش فرضیه آشفته‌گی روح و ذهن عقل عربی در انقلاب‌های ناسیونالیستی کشورهای عربی، در پی آن است تا رفتارها و کنش‌های انسان ملی‌گرای عربی در مواجهه با دیگری‌های گفتمان انقلابی ناسیونالیسم عربی ناصری در فیلم‌های چهارگانه اتوبیوگرافی «یوسف شاهین» -کارگردان مصری- مبتنی بر روش تحلیل گفتمان و در چهارچوب نظری روان‌شناسی سوژه «ژاک لکان» مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد. جوان روشن‌فکر انقلابی دهه‌های پنجاه و شصت میلادی مصر به دلیل خلأهای ایدئولوژیک و هویتی ناشی از قرن‌ها سلطه نظام‌های فراملی و نیابتی، جذب دال‌های گفتمان ناسیونالیسم ناصری می‌شود؛ گفتمانی که در ابتدای امر به عنوان یک امر نامتناهی (امر واقع) و تجلی

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران
nm.sh2000@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران
v.barzegar@isr.ikiu.ac.ir

*** استادیار گروه روان‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران
jalali@ikiu.ac.ir

**** دانشیار گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشگاه تهران، ایران
s.a.nabavi@ut.ac.ir



آرمان‌شهر و محل تحقق امیال سرکوب‌شده انسان عربی (سوژه) تصور می‌شد، اما به مرور، تناقض‌ها و تضادهای شعار و عمل این گفتمان برای همگان شناخته شد و به عنوان یک گفتمان و امر تحمیلی (ساحت نمادین) از سوی دیکتاتوری نوظهور ناسیونالیسم عربی مورد پذیرش اجباری قرار گرفت. جوان روشن‌فکر انقلابی که زمانی شیفته و فدایی این گفتمان بود، پس از مشاهده شکست و تحقیر ناسیونالیسم عربی در جنگ با اسرائیل و رسوایی مالی و اخلاقی فرماندهان آن، دچار دردها و حسرت‌های (ژوئیسانس) زیادی می‌شود که به دلیل شیفتگی به این گفتمان، آنها را مخفی می‌کند و پس از مدتی همچون پدر خود (گفتمان ناصری)، دچار استبداد مشابهی می‌شود. پرسش اساسی این پژوهش، چرایی تغییر رفتار روشن‌فکران انقلابی مصری از آزادی‌خواهی به استبداد است.

واژه‌های کلیدی: ناسیونالیسم ناصری، گفتمان ناسیونالیسم، انسان ملی‌گرای عربی، روان‌شناسی لکان و روان‌شناسی ناسیونالیسم.

مقدمه

در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی، جهان عرب با پیروزی کودتاهای استقلال طلب و ضداستعماری چپ‌ها، شاهد انقلاب نوین جهت رسیدن نخبگان ناسیونالیسم و سوسیالیسم به قدرت بود و ادبیات ضداستعماری و ضدامپریالیستی چپ‌ها بر تمام حوزه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگ و هنر جهان عرب سیطره یافت. واژه نوزایش^۱، جای خود را به انقلاب^۲ داد. این دو واژه یا به بیان دقیق‌تر این دو اصطلاح برای شخص غربی بر دو مرحله تاریخی کاملاً مشخص و تحقق‌یافته، دلالت می‌کند. نوزایی، حرکتی است که در آغاز قرن پانزدهم از ایتالیا شروع شد و به زودی سراسر اروپا را درنوردید و به انقلابی عظیم در جهت اصلاح و بازنگری در تمام علوم و هنرها بدل شد و برای انسان غربی، معنایی مشخص و یا آرمان تاریخی تحقق‌یافته‌ای را تداعی می‌کند. انقلاب نیز به طور مشخص یادآور واقعه تاریخی و عظیم انقلاب فرانسه است که در قرن هیجدهم رخ داد. در صورتی که برای شخص عرب، این دو واژه، نه بر امری مشخص و تحقق‌یافته، بلکه بر مجموعه آرمان‌هایی دلالت می‌کند که حتی در حیطة تصورات ذهنی، معنای روشن و دقیقی ندارد و همچنان در تمنای تحقق یافتن آنهاست. از این‌روست که این آرمان، گاه نوزایش نامیده می‌شود، گاه انقلاب و گاه جنبش و خیزش و... (یاسین، ۱۹۸۳م: ۴۲-۴۳).

عابدالجابری - فیلسوف مغربی - تحولات ناسیونالیسم در این دو سه دهه را نتیجه آشفته‌گی روح و ذهن عقل عربی می‌داند که به خواستی عام و فراگیر بدل شد. این جایگزینی بدین معنا نبود که اغلب آرمان‌های نوزایش تحقق یافته‌اند و دیگر دوران آن به سر آمده است و نسل جدید اعراب در طلب تحقق اهداف دیگری هستند و در تناسب با این وضعیت جدید، شعار انقلاب را مطرح می‌کنند؛ زیرا این جایگزینی بیش از اینکه نشان‌دهنده تکامل و انتقال از مرحله‌ای به مرحله‌ای فراتر باشد، نشان از روح و ذهنیت آشفته آنان دارد؛ آشفته‌گی‌ای که در سطح زبان و کاربرد واژه‌ها نیز خود را نشان داده است، به‌ویژه اینکه در دو دهه اخیر، شاهد طرح دوباره شعار نوزایش به جای انقلاب هستیم (الجابری، ۱۹۹۴م: ۷-۹).

این جستار با پذیرش فرضیه عابدالجابری درباره آشفته‌گی روح و ذهن عقل عربی در

انقلاب‌های ناسیونالیستی کشورهای عربی، در پی آن است تا رفتارها و کنش‌های انسان ملی‌گرای عربی (به عنوان سوژه) را در گفتمان انقلابی ناسیونالیسم عربی ناصری در فیلم‌های چهارگانه اتوبیوگرافی یوسف شاهین، کارگردان مصری، مبتنی بر روش تحلیل گفتمان انتقادی مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد، تا به پرسش اساسی خود یعنی چرایی تغییر رفتار کنشگران گفتمان انقلابی ناسیونالیسم عربی ناصری از آزادی‌خواهی به استبداد بر اساس نظریه «ژوئیسانس سوژه» ژاک لکان پاسخ دهد.

مروری بر ادبیات پیشین

در حوزه روان‌شناسی ناسیونالیسم، پژوهش‌ها و مقالات متعددی وجود دارد که یک مورد از آنها بیشترین ارجاع را به خود اختصاص داده است: کتابی با عنوان «روان‌شناسی ناسیونالیسم»^۱ به عنوان کتاب مرجع برای روان‌شناسی ناسیونالیسم در جهان شناخته می‌شود که جاشوا سارل وات، آن را در سال ۲۰۰۱ میلادی نوشته است. کتاب، حاصل تحقیق میدانی نویسنده در سه کشور ارمنستان، آذربایجان و سریلانکا و همچنین دانشگاه‌های آمریکایی است و تحلیلی روان‌شناسانه از گرایش‌های ملی‌گرایانه مردم در آن سه کشور و دانشجویان دانشگاه‌های آمریکایی ارائه می‌کند. سارل وات در این کتاب مبتنی بر نظریه هویت اجتماعی با روشی میدانی به تحلیل و روان‌کاوی هویت‌های مختلف در جغرافیای مختلف پرداخته است.

موضوع روان‌شناسی ناسیونالیسم با رویکرد تحلیل سوژه لکان را در مقاله «روان‌شناسی، روان‌کاوی و نظریه‌های ناسیونالیسم»^۲ می‌توان مشاهده کرد. در این مقاله، «الان فینلیسون» مبتنی بر دو نظریه روان‌کاوی تئودور آدومو و همچنین لاکانیسم اسلاووی ژیزک به روان‌کاوی مفهوم ملیت و هویت می‌پردازد. نویسنده از این مقاله به دنبال توسعه نظریه هویت ملی است تا بتواند مفهوم ناسیونالیسم را فارغ از قیود ایدئولوژیک و هویت سیاسی در جوامع مدرن بازتعریف کند.

در حوزه روان‌شناسی ناسیونالیسم ایرانی، انتشارات کمبریج در سال ۲۰۱۷، کتابی با

1. The Psychology of Nationalism

2. Psychology, psychoanalysis and theories of nationalism

عنوان «روان‌شناسی ناسیونالیسم، تفکرات جهانی، تصورات ایرانی»^۱ منتشر کرده است. نویسنده کتاب، دکتر آرشین ادیب مقدم با تمرکز بر هویت ایرانی، تحقیقی درباره ریشه‌های سیاسی و روانی هویت ملی و اینکه دولت‌های غربی و شرقی به عنوان دیگری، اغلب به چه طریقی از آنها استفاده می‌کنند، ارائه می‌دهد. ادیب مقدم، تقسیم‌بندی خود (سلف) و دیگری را بر اساس تقسیم‌بندی فرویدی مبنا قرار داده و به تحلیل هویت ملی ایرانی پرداخته است.

اما تاکنون به صورت خاص در حوزه روان‌شناسی ناسیونالیسم عربی یا روان‌شناسی ملی‌گرایی عربی یا روان‌شناسی پان‌عربیسم یا به صورت خاص روان‌شناسی فیلم‌های یوسف شاهین، تا کنون پژوهشی صورت نگرفته است. مقاله حاضر برای اولین بار به دنبال ارائه یک ایده جدید برای بهره‌گیری از مبانی نظری تحلیل سوژه اجتماعی ژاک لکان برای تحلیل نگرش‌ها، رفتارها و کنش‌های انسان عربی در گفتمان انقلاب ناسیونالیسم ناصری است.

چهارچوب مفهومی

بر اساس نظریهٔ گفتمان، سوژه‌ها در یک گفتمان خلق می‌شوند. هر ایدئولوژی نیز یک گفتمان است که سوژهٔ خاص خود را خلق می‌کند. هابرماس، نظام اجتماعی را به دو عرصهٔ سیستم (قدرت) و زیست‌جهان (گفتمان) تقسیم می‌کند. این دو عرصه، هرچند عرصه دو عقلانیت متفاوت هستند، با هم در ارتباط بوده، بر یکدیگر اثرگذاری دارند. آنچه منجر به تداوم ارتباط میان این دو می‌شود، «ایدئولوژی‌های سیاسی» هستند. در چنین حالتی، روابط قدرت و گفتمان، عقلانیت تفاهمی را تهدید می‌کند. اعمال زور، دست‌کاری جهان‌بینی‌ها و تغییر اجبارآمیز، همگی به ساخت‌های ارتباط و تفاهمی جامعه آسیب می‌رساند، در حالی که شرط جامعهٔ سالم، قوت ساخت‌های مشترک و ارتباط و تفاهم است (بشیریه، ۱۳۸۰: ۲۲۵).

ناسیونالیسم، یک ایدئولوژی سیاسی است که به اعتقاد آلتوسر، عملکرد و کارکرد این ایدئولوژی سیاسی به گونه‌ای است که افراد سوژه‌شده را به خدمت می‌گیرد یا آنها را با زور

به سوژه تبدیل می‌کند (آلتوسر، ۱۳۸۶: ۱۳۷). ایدئولوژی سیاسی برای ایجاد و حفظ هژمونی خود، علاوه بر غیریت‌سازی و دیگرسازی برای افزایش جذابیت‌های هویت‌بخش خود، ناگزیر به متقاعد کردن توده‌ها در کنار استفاده از ابزار خشونت است (مک‌لان، ۱۳۸۵: ۱۵). آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷م)، هژمونی ایدئولوژی سیاسی را چیرگی مادی و معنوی یک طبقه بر طبقات دیگر از طریق تبیین یک نگرش سیاسی یا ایدئولوژی عامه‌پسند تعبیر می‌کند (Rupert, 2009: 177) و انقلاب را نیز در همین چهارچوب تفسیر می‌کند. به عبارتی دیگر ایدئولوژی سلطه‌طلب، با دسترسی به نهادهای اجتماعی همچون رسانه و فریب اذهان عمومی، به دشمن‌تراشی و دیگرسازی پرداخته، از سویی دیگر، ارزش‌های حافظ قدرت و منافع خود را تبلیغ می‌کند تا شهروندان دموکراسی‌های معاصر با امیال و باورهای گوناگون را به یکدیگر پیوند زند (گریفتس، ۱۳۸۸: ۴۳۴-۴۳۶).

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م)، درباره پدیده «خود یکی‌انگاری» در رابطه با تبعیت بی‌چون و چرای توده از ایدئولوژی یا رهبر خود بحث می‌کند و هژمونی رهبران توده را با پدیده‌هایی همچون هیپنوتیزم، تلقین و تقلید مقایسه می‌کند. فروید نیز همچون گرامشی معتقد به ریشه‌های عاطفی و روانی هژمونی و تأثیر آن بر ناخودآگاه توده بود. فروید می‌گوید: «ما حدس می‌زنیم که پیوند متقابل میان اعضای توده در سرشت چنین خود یکی‌انگاری‌ای نهفته است که بر ویژگی مشترک عاطفی مهمی مبتنی است و گمان می‌کنیم که این ویژگی مشترک در سرشت پیوند با رهبر نهفته است» (فروید، ۱۳۹۳: ۶۱). اما مارکس برخلاف این نظر، معتقد است که کارگران به خودآگاهی رسیده‌اند و می‌دانند منافعی که چيست، ولی توسط زور و اجبار نظامی و هژمونی پلیسی اداره می‌شوند و به مسیری مخالف منافع خود هدایت می‌شوند (ساجکوف، ۱۳۶۲: ۱۸۱). گرامشی برخلاف مارکس معتقد است در جهانی پر از هژمونی‌های مختلف رسانه‌ای، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نباید خودبه‌خود انتظار خودآگاهی داشته باشیم (هالوب، ۱۳۷۴: ۷۳).

روان‌کاوی تقابل من (سوژه) با دیگری (أبژه) با آغاز مکتب پسا‌ساختارگرا در حیات روشن‌فکری فرانسه در اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ میلادی شکل دیگری به خود گرفت. ژاک لکان (۱۹۰۱-۱۹۸۱م)، فیلسوف و روان‌شناس پسا‌ساختارگرای فرانسوی معتقد است که همه فعالیت‌های انسانی از جمله فعالیت‌های سیاسی او را می‌توان در

ساختار ذهنی مشخص، تحلیل روانی کرد؛ زیرا کنش انسانی، خارج از ناحیه ناخودآگاه ذهن نیست (Lacan, 2014: 204-205).

لکان مبتنی بر الگوی سه‌گانه ساختار ذهنی فروید که شامل اید^۱ (نهاد)، ایگو^۲ (من) و سوپر ایگو^۳ (فرامن) است، رفتار ایگو را در سه ساحت خیالی^۴، ساحت نمادین^۵ و ساحت واقعی^۶ بررسی می‌کند. همچنین وی با استفاده از روش دیالکتیکی هگل و زبان‌شناسی فردینان دو سوسور، الگوی روان‌کاوی سوژه خود را ساختارمند می‌کند. لکان کوشید تا نشان دهد که نظام دال و مدلولی نظام زبانی بر ساختار ذهن آدمی نیز حاکم است (محسنی، ۱۳۸۶: ۸۵-۹۸).

ساحت خیال همان نهاد فرویدی و «میل مادری» است که در آن کودک هنوز قواعد زبان را نیاموخته است و قادر به تکلم نیست و مشاهدات و ادراک‌های خود از جهان بیرونی را مبتنی بر تصویرهای ذهنی گسسته و خیال‌ورزی کودکانه فهم می‌کند. ساحت نمادین همان سوپر ایگو (فرامن) یا ایزه‌های فرهنگی و سیاسی و ایدئولوژیک است که به «نام پدر» نیز شناخته می‌شود. به اعتقاد لکان، ساحت نمادین، ماهیتی زبانی دارد و از فرهنگ مسلط اجتماعی، هنجارها، پارادایم‌ها، ارزش‌ها و نظام‌های ایدئولوژیک جامعه و مقررات نهادهای اجتماعی تبعیت می‌کند (Heikka, 1999: 57-108).

کودک وقتی وارد اجتماع می‌شود، از طریق گفتمان‌ها و نمادهای مختلف، هویت خارجی را درونی می‌کند؛ اما به مرور درمی‌یابد که جهان مادری او و امیال نهاد او با دال‌ها و گفتمان‌های دریافتی از سوی پدر یا همان ساحت نمادین تطابق ندارد. بنابراین سوژه دچار از خود بیگانگی و ناسازگاری‌های هویتی می‌شود و احساس فقدان (جدادگی از مادر) می‌کند (Chiesa, 2007: 15). لکان بر اساس داستان عقده ادیپ فروید و پدیده خودیکی‌انگاری سوژه با فرامن، مسئله فقدان را در ساحت نمادین شرح می‌دهد. به اعتقاد لکان، فرامن همواره با فقدان همراه است؛ زیرا نمی‌تواند دربردارنده تمام حقیقت برای فرد باشد. سوژه نیز مبتنی بر امیال دوره مادری خود، قانع به

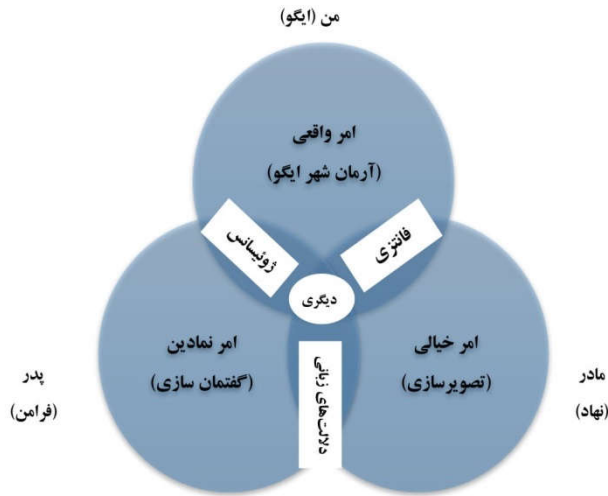
1. Id
2. Ego
3. Super-Ego
4. the imaginary order
5. the symbolic order
6. the real order

چهارچوب‌ها و قوانین امر نمادین نیست و می‌خواهد پا را فراتر از مرزها و ساختارها بگذارد و به لذت نهایی برسد؛ اما چون نمی‌تواند آن را تحمل و تجربه کند، رنج می‌برد. این لذت دردناک را لکان، ژوئیسانس^۱ نامیده است (Lacan, 1998: 111).

ساحت واقعی، نتیجه ژوئیسانس است؛ ساحتی که در آن سوژه یا همان ایگو به معنا باختگی ارزش‌های مسلط اجتماعی یا نظام‌های اعتقادی رسمی ساحت نمادین پی می‌برد، اما قادر به ابراز احساس خود نیست و دچار افسردگی می‌شود (Heikka, 1999: 57-108). حیث واقع شامل واقعیاتی است که برخلاف ساحت نمادین با واسطهٔ زبان، بیان‌شدنی نیست. بنابراین واقعیتهای عینی در ساحت واقع با ایدئولوژی‌های سیاسی و اجتماعی یا به تعبیری روشن‌تر با گفتمان قابل تبیین نیستند (Lacan, 1998: 76, 84). از دیدگاه لکان، میان واژگان و جهان عینی، هیچ ارتباطی وجود ندارد. همچنین هر دال، ابزاری برای بیان مدلول گمشده است؛ گمشده از این‌رو که رسیدن به معنای نهایی، امکان‌ناپذیر است. در روان‌شناسی، این مدلول گمشده، به واسطه عناصر سرکوب‌شده، در ناخودآگاه فرد تجلی یافته و موجب ایجاد سانسور و به دنبال آن، ایجاد تحریف و دگرگونی در ساختار کلامی شخص می‌شود. به همین دلیل، این فرضیه اساسی را می‌توان ارائه داد که تنها دال‌ها بر گفتمان ما حکومت می‌کنند (Fink&Jaanus, 1995: 227).

بنابه نظر لکان، سوژه برای رهایی از ژوئیسانس، دست به تولید فانتزی یا همان سناریوی تصویری برای پر کردن فقدان‌ها و خلأهای خود در برابر امیال فرامن می‌زند (ر.ک: ژوکاسکایته، ۲۰۰۸). سوژه با به‌کارگیری فانتزی و تصاویری که امیال دورهٔ مادری را برای او زنده می‌کند، نمی‌خواهد در برابر امر نمادین شکست بخورد و سرخورده شود. اما این آرزو هیچ‌گاه محقق نمی‌شود و در نهایت او سرخورده از تحقق فانتزی‌های خود می‌ماند. نشانه‌های بیماری و افسردگی (سمپتوم‌ها)، تجلی ژوئیسانس پس از شکست در برابر حاکمیت امر نمادین و غرق شدن سوژه در سرزمین دال‌هاست (Stavrakakis, 1999: 57).

شکل زیر، تطابق الگوی ساختار ذهنی فروید و لکان را نشان می‌دهد (Reyes&Adams, 2010: 155).



شکل ۱- تطابق الگوی ساختار ذهنی فروید و لکان

در نهایت می‌توان گفت که فصل مشترک هر سه نگاه گرامشی، فروید و لکان در این است که در پس هیچ گفتمان یا هویتی، هیچ سوژه خودفرمان و خودآگاهی وجود ندارد. در این نگاه، هویت اجتماعی سوژه، بازتابی از عکس‌العمل دیگران نسبت به فرد است و همواره تصور دیگران در معرض تغییر است. هویت فرد، راستین و واقعی نیست و صرفاً یک برساخت اجتماعی و حاصل گفتمان است. این هویت هیچ‌وقت کامل نیست و یک کل یکپارچه را تشکیل نمی‌دهد. با وجود این سوژه همیشه در تلاش است تا از طریق گفتمان‌ها به هویت کامل و راستین خود برسد و هویت خود را یافته و آن را تثبیت کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۴).

جوان ملی‌گرای عربی (مصری) به عنوان سوژه مورد نظر این پژوهش در نظم نمادین و فرهنگ مدرن شده جامعه عربی و دال‌های گفتمان ناسیونالیسم ناصری، در طول نیم قرن افت‌وخیزهای سیاسی و اجتماعی پس از سقوط سلطنت عثمانی، تبدیل به یک ملی‌گرای متعصب می‌شود. یوسف شاهین، کارگردان سرشناس مصری، در چهار فیلم خود به تحلیل شخصیت این سوژه در قالب فردی به نام «یحیی» از دوره استعمار بریتانیا تا شکست ناسیونالیسم و تسلط جریان لیبرال سکولار در جامعه مصری می‌پردازد.

مقاله پیش‌رو بر اساس مدل روان‌کاوی سوژه لکان و تحلیل گفتمان حاکم بر ناخودآگاه یوسف شاهین، به عنوان نویسنده و کارگردان، به تحلیل رفتار یحیی، قهرمان چهار فیلم مورد نظر در مواجهه با دیگری‌های مختلف از گفتمان ناسیونالیسم عربی، گفتمان اسلامی تا دولت‌های لیبرال بعد از آن در مصر و گفتمان مدرن غرب می‌پردازد. پیش از روان‌کاوی سوژه یحیی در فیلم‌های یوسف شاهین، ابتدا باید دال‌های گفتمان حاکم بر زمان تولید این چهار فیلم واکاوی شود، به‌ویژه آنکه این فیلم‌ها در دوره جایگزینی گفتمان‌ها از ناسیونالیسم به لیبرالیسم و اخوانیسم تولید شده‌اند.

روش تحقیق

در این مقاله از روش تحلیل گفتمان انتقادی «نورمن فرکلاف» برای تحلیل گفتمان ناسیونالیسم انقلابی ناصری و واکاوی فیلم‌های چهارگانه اتوبیوگرافی یوسف شاهین استفاده خواهد شد. از نگاه فرکلاف، زبان بخش انکارناپذیر زندگی اجتماعی است که با عناصر دیگر، رابطه دیالکتیکی دارد و حتی ممکن است زبان یک گروه تبدیل به ایدئولوژی حاکم بر جامعه شود (Fairclough, 2003: 18). در روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، بررسی رابطه میان متن اصلی و دیگر متون، موجب پیدایش صداها و گفتمان‌های مختلف می‌شود (بینامتنیت^۱). همچنین به تغییر زبان در متن اصلی و گرایش مؤلف به دیگر متون پرداخته می‌شود (بیناگفتمانیت^۲). و در نهایت میزان پایبندی مؤلف به گزاره‌های ارزشی و الزام‌آور متن سنجیده می‌شود (Fairclough, 2003: 42, 165-167).

برای تحلیل گفتمان انتقادی انقلاب ناسیونالیسم عربی ناصری، ابتدا با روش کتابخانه‌ای، به گردآوری داده‌ها و شرح دال‌های اساسی این گفتمان و بررسی آنها مبتنی بر ادبیات و رفتار جمال عبدالناصر رهبر و سوژه اصلی این گفتمان می‌پردازیم. سپس به مصداق‌یابی این دال‌ها در چهار فیلم اتوبیوگرافی یوسف شاهین در رفتار و گفتار سوژه‌های این فیلم‌ها و همچنین تحلیل‌های بینامتنی از منتقدان درباره این چهار فیلم پرداخته می‌شود. یحیی، سوژه اصلی این چهار فیلم است که نگرش‌ها و رفتارها و کنش‌های او در طول چهار فیلم نسبت به ارزش‌های گفتمان ناسیونالیسم انقلابی،

1. Intertextuality
2. Interdiscursivity

تغییرات مثبت و منفی دارد که در این مقاله، این تغییرات مبتنی بر ادبیات تحلیل سوژه لکان بررسی خواهد شد.

دال‌های گفتمان ناسیونالیسم ناصری

چهار دال اصلی گفتمان جذاب و اثرگذار ناسیونالیسم ناصری به رهبری جمال عبدالناصر در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی که مدلول‌های هویت سرخورده و تحقیرشده عربی را هدف قرار داده بود، عبارت بودند از:

۱. جنبش ملی استقلال طلب میهن عربی (Jankowski, 2001: 32) که با بهره‌گیری از خلأ ایدئولوژیک و مشکلات اجتماعی، اقتصادی و روانی جهان عرب (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۶)، اندیشه وحدت عربی را جایگزین قوم‌گرایی مصری کرد (آگاریشف، ۱۳۶۸: ۱۹۴).

۲. ضدیت با امپریالیسم و استعمار غرب؛ ملی‌کردن کانال سوئز و قطع سودهای هنگفت بریتانیا از این کانال و ممنوعیت عبور کشتی‌های اسرائیلی (Goldschmidt, 2008: 16) و اقداماتی همچون پشتیبانی از استقلال الجزایر، به رسمیت شناختن جمهوری خلق چین و انعقاد قرارداد اسلحه با شوروی، رویکرد ضدامپریالیستی ناصر را بیش از پیش ثابت کرد (Dekmejian, 1971: 45).

۳. مبارزه با اسرائیل و آزادی فلسطین؛ عبدالناصر با تأسیس سازمان آزادی‌بخش فلسطین به طور رسمی رهبری مبارزه علیه اسرائیل در جهان عرب را برعهده گرفت (Aburish, 2004: 288-290).

۴. ضدیت با اسلام سیاسی؛ تضاد فکری و ایدئولوژیک عبدالناصر در تعریف مفهوم ملی‌گرایی و ناسیونالیسم با جریان اخوان‌المسلمین منجر به فاصله گرفتن او از این جریان و تضعیف آنها و اقداماتی پیشگیرانه علیه آنها بود (Aburish, 2004: 25-26).

عبدالناصر مبتنی بر گفتمان خود نه‌تنها در مصر، بلکه در جهان سوم، محبوبیت مطلق پیدا کرد و تبدیل به رهبری دارای کاریزما شد (Hamad, 2008: 96)، تا آنجا که عکس‌های ناصر را در چادرهای یمن، بازارهای مغرب و ویلاهای شیک سوریه نیز می‌شد مشاهده کرد (Aburish, 2004: 108). جوانان سرتاسر نوار مرزی خلیج فارس از مسقط و

امارات تا ابوظبی و قطر و کویت، با شعار «نحن العرب»، اخبار مردی به نام ناصر در ضلع شمال شرقی آفریقا را دنبال می‌کردند. جوانان فلسطینی که پیش از این با مبارزات ناصر در نوار غزه آشنا بودند، او را منجی فلسطین می‌دانستند (حیاوی، ۱۳۴۵: ۱۱-۲۰). گفتمان ناسیونالیسم ناصری ناخودآگاه توده و نخبگان مصری و عربی را با خود همراه کرده بود و جوانان عربی دچار خودیکی‌انگاری با فرامن ناسیونالیسم ناصری شده بودند.

ناسیونالیسم ناصری و پدرسالاری جدید

تمام دال‌های گفتمان ناسیونالیسم عربی به مرور با نمایان شدن ماهیت استبدادی آن و جایگزینی ناسیونالیسم با گفتمان‌های دیگری همچون اخوانیسم و لیبرالیسم، تبدیل به فانتزی پیروان و شیفتگان آن شد. عبدالناصر پس از تثبیت ریاست‌جمهوری خود، برای حفظ قدرت و تضعیف رقیبانش، شروع به دیگری‌سازی و دشمن‌تراشی‌های متعددی کرد. او در اولین سخنرانی خود گفت: «فقط کسانی در این سنگر هم‌رزم ما خواهند بود که جزئی از دنیای آزادشده عرب باشند؛ یعنی فقط آزادگان، ما را یاری خواهند کرد» (حیاوی، ۱۳۴۵: ۱۱-۲۰). ناصر هرچند مدعی استقلال و آزادی اندیشه بود و سلفیون اخوانی را به جرم انحصارطلبی فکری محکوم می‌کرد، خود به شدت تحت تأثیر ادبیات و اندیشه‌های مارکسیست‌ها قرار داشت و شعار کهنه مارکسیست‌ها را که «هر کسی در صف ما نیست، دشمن ماست»، تکرار می‌کرد: «نعادی من یعادینا و نسالم من یسالمنا» (همان).

به گفته هشام شرابی، دولت‌های آزادی‌خواه همچون ناسیونالیست‌های عربی، پدرخوانده توده‌های خود هستند که به مرور همچون پدران خود دچار سیاست‌های معیوب، فساد، خشونت، فرار مغزها، جنگ‌های داخلی و در نهایت گسترش بی‌اعتمادی و ناامیدی مردم شده‌اند. پدرسالاری مدرن، اختلال روانی-سیاسی است که در جامعه عربی باز یافته است (شرابی، ۱۳۸۰: ۵۸).

ناصر، متوجه نیاز روحی و روانی ملت عربی و به‌خصوص ملت مصری برای احیای عزت و اقتدار و میراث تحقیرشده خود پس از حکومت عثمانی و سلطه استعمار بود و به همین دلیل از این نیاز روحی به بهترین شکل به نفع خود بهره‌برداری کرد. او برای جلب حمایت جوانان عرب، احتیاج به بالا بردن سطح رفاه آنها نداشت، بلکه می‌توانست

آنها را با سرودهای هیجان‌انگیز علیه استعمار برانگیزد (حیاوی، ۱۳۴۵: ۱۱-۲۰). عبدالناصر برای رفع دلهره ناشی از کوران ظلم و ستم تاریخ بر مردم مصر و جهان عرب، دست به عالم نامتناهی می‌زند و شعار «الله‌اکبر و العزة للعرب را سر می‌دهد» (همان) و این را لاکان به «فقدان فقدان»^۱ تعبیر کرده است؛ زیرا از یکسو قادر به کسب هویت جدید نیستند و از دیگر سو، هنگامی که به ناچار به قلمرو مادرانه برمی‌گردند و خواستار هویت‌یابی با آن برمی‌آیند، با فقدان دیگری دست به گریبان می‌شوند، زیرا باید با پیوند با کسی (مادر) به احراز هویت برسند که خود او نیز هویت مشخصی ندارد (ایریگاری، ۱۳۸۱: ۵۰۰).

بدین ترتیب تبدیل دلهره و نگرانی جامعه به ساحت واقع و تلاش برای رسیدن به آرمان‌شهر، چیزی جز عملیات گشایش به سوی نامتناهی نیست و این گشایش به صورت عامیانه یعنی ایجاد نظام جدیدی از سؤال‌هاست. در واقع مردم مصر در زمان عبدالناصر نتوانسته بودند سؤال خود را بیابند و انقلاب ملی‌گرایی، پاسخی به یک سؤال طرح‌نشده و یک سؤال بدون محتوا بود. در پاسخ به این سؤال تردیدبرانگیز که «من کی هستم؟» پاسخ تنها این بود: «من همانم که دیگر قبول نمی‌کنم اوضاع مانند سابق به همان منوال برگردد. همین و بس» (عشقی، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۱). آنچه روند بعد از رویداد را امکان‌پذیر می‌سازد، نظام سؤال‌هاست و نه امکانات پاسخ. بنابراین در نظر گرفتن انقلاب به مثابه راه‌حل مشکلات و پاسخی به ادعاهای مطرح‌شده، چیزی جز توهم نسبت به نتایج ویرانگر انقلاب‌ها نیست (همان: ۴۳).

این در حالی بود که مردم مصر و مردمان سراسر جهان عرب، ناصر را ناجی خود معرفی می‌کردند. در این میان حتی روشن‌فکران و هنرمندان و نویسندگان عرب نیز شور و اشتیاق تازه‌ای برای فعالیت پیدا کرده بودند (بلقیز، ۱۳۹۶: ۳۶-۳۷). اما این شور فرهنگی و انقلابی در سپیده‌دم سال‌های ۷۰ و سال‌های پس از آن تبدیل به نقیض خود شد و چهره‌های فعال اندیشه و هنر که تحت تأثیر ادبیات انقلابی چپ به یاری و حمایت از حاکمان خود بی‌پارخاسته بودند، به انسان‌هایی آنارشویست و هرج‌ومرج‌طلب یا اپوزیسیون جریان حاکم مبدل شدند. شکست حزبان در ژوئن ۱۹۶۷م و جنگ اکتبر ۱۹۷۳م، در اندیشه جهان عرب تأثیر فراوانی گذاشت؛ آمال و آرزوهای آنها را نقش بر

آب کرد و آنها را با واقعیت آشنا کرد و مسائل واقعی‌ای همچون عدم تأثیر سیاسی و نظامی اعراب را در برابرشان قرار داد (یاسین، ۱۹۸۳: ۱۲).

از جمله این هنرمندان می‌توان به جریان شعر نو اعتراضی از نازک‌الملائکه^(۱) تا ادونیس^(۲)، محمود درویش^(۳)، بدر شاکر السیاب^(۴)، عبدالوهاب البیاتی^(۵) و احمد فؤاد نجم (ملقب به فاجومی)^(۶)، در حوزه رمان نجیب محفوظ^(۷) و روایتگری حنا مینه^(۸) و داستان‌های انتقادی عبدالرحمان منیف^(۹)، در موسیقی شیخ امام (أحمد عیسی)، در تئاتر، سبک تئاترهای موزیکال اعتراضی برادران رحبانی با حضور خواننده ملی فیروز و در نقد ادبی، واقع‌گرایی انتقادی در کتاب‌های عبدالقادر القط^(۱۰)، غالی شکری^(۱۱)، رجاء النقاش^(۱۲)، محیی‌الدین صبحی^(۱۳)، علی الراعی^(۱۴) و... اشاره کرد که برخی از اینان، زندان‌ها و محرومیت‌های حکومت انور سادات و حسنی مبارک را نیز چشیده‌اند.

در سینما، یوسف شاهین (۲۰۰۸-۱۹۲۶م)، نویسنده و کارگردان مصری به عنوان پدر سینمای اعتراضی جهان عرب شناخته می‌شود که در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی، مدافع دولت انقلابی عبدالناصر و حکمرانی ارتشی‌ها بود و فیلم‌هایی همچون «صراع فی الوادی» (۱۹۵۴م)، «ودعت حبک» (۱۹۵۶م)، «باب الحديد» (۱۹۵۸م) را در حمایت از اندیشه ضدامپریالیستی چپ ساخت. همچنین فیلم «الناصر صلاح‌الدین» (۱۹۶۳م) که شباهتی میان صلاح‌الدین ایوبی، قهرمان جنگ‌های صلیبی و جمال عبدالناصر برقرار کرده است. در این فیلم، صلاح‌الدین، شعار «الدین لله و الوطن للجميع» (دین برای خدا و وطن برای تمام مردم) را سر می‌دهد که همان شعار مشهور سعد زغلول، رهبر انقلاب ۱۹۱۹م مصر و پس از او، شعار جمال عبدالناصر است. در این فیلم، صلاح‌الدین از توان مردم عرب و شرط وحدت عربی برای آزادی قدس صحبت می‌کند (النحاس، ۱۹۸۶م: ۱۹۵).

اما شاهین نیز پس از پی بردن به واقعیت‌های پشت پرده ناسیونالیسم عربی، زبان به اعتراض گشود و آشفستگی‌های روحی و روانی این جریان را در میان جوانان انقلابی که اینک سرخورده یا معترض شده‌اند، به نمایش گذاشت. در سینمای اتوبیوگرافی شاهین، هویت انسان عرب رشد یافته در گفتمان ناسیونالیسم ناصری، با شکست و افول دال‌های این گفتمان، دچار فقدان یا همان ژوئیسانس می‌شود و در آرمان‌شهر رؤیایی خود،

فانتزی‌هایش را مرور می‌کند. یوسف شاهین در فیلم‌های چهارگانه سبک اتوبیوگرافی خود، رفتارهای این جوان سرخورده را به نمایش گذاشته است.

تحلیل گفت‌مان فیلم‌های چهارگانه اتوبیوگرافی یوسف شاهین

یوسف جبرائیل شاهین از مشهورترین کارگردانان مصری است که سبک سینمای اعتراضی او در جهان شناخته شده است. فستیوال فیلم لوکارنو در سال ۱۹۹۶م با برگزاری برنامه مرور بر آثار یوسف شاهین، از او تجلیل کرد و فستیوال فیلم کن نیز در سال ۱۹۹۷م، جایزه یک عمر دستاورد سینمایی را به او اهدا نمود (ر.ک: صلاح زکی، ۲۰۰۸م). ویژگی منحصر به فرد شاهین، تولید فیلم‌های اثرگذار در ژانر تاریخی-سیاسی بود. او همواره در نمایش حوادث تاریخی، نیم‌نگاهی به حوادث روز خود داشت که نمونه بارز آن، فیلم «ناصر صلاح‌الدین» (۱۹۶۳م) و تشبیه جمال عبدالناصر به صلاح‌الدین ایوبی است. همچنین در فیلم «وداع با بناپارت» (۱۹۸۵م) که به حمله بناپارت به مصر و جنگ او با نیروهای مردمی در اواخر قرن هجدهم میلادی می‌پردازد و به نوعی آن را با هیمنه اقتصادی و فرهنگی غرب بر مصر در زمان خود (حکومت حسنی مبارک) مقایسه می‌کند. در فیلم «مهاجر» (۱۹۹۴م) نیز که به داستان یوسف پیامبر پرداخته و با نمایش دیکتاتوری نظام فرعون، در واقع به استبداد زمان خود اشاره می‌کند و یا در فیلم «مصیر» (۱۹۹۷م) که به زندگی ابن رشد، فیلسوف مغربی و چالش‌ها و درگیری‌های او با تعصب‌های فکری زمانه خودش در قرن دوازدهم میلادی پرداخته، به صورت غیرمستقیم تعصب‌های ایدئولوژیک قرن بیستم را به تمسخر می‌گیرد. شاهین در فیلم‌های «عصفور» (۱۹۷۲م) و «عوده ابن الضال» (۱۹۷۶م) به شکست‌های سنگین اعراب از اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷م و افول ناسیونالیسم ناصری و در فیلم‌های «باب الحديد» (۱۹۵۸م) و «اختیار» (۱۹۷۰م) به نابودی هویت فرد در نظام بورژوازی اشاره کرده است. همچنین در فیلم «۱۱ سپتامبر» (۲۰۰۲م) با نگاهی آسیب‌شناسانه به مقوله تروریسم و ارتباط آن با عملیات استشهادی، حادثه یادشده را ناشی از اختلافات سیاسی و تاریخی و تمدنی می‌داند تا اختلافات دینی که اشغال فلسطین و مداخله آمریکا و فرانسه در جنگ‌های داخلی لبنان، نمونه این ریشه‌هاست (سعید مصطفی، ۲۰۱۰م: ۱۷۶-۲۰۵).

شاهین، اولین سینماگر عرب بود که از سبک اتوبیوگرافی برای مرور رفتارها و کنش‌های فردی و اجتماعی خود واقعی‌اش در دوره‌های زمانی مختلف استفاده می‌کند (قاسم، ۱۹۹۵: ۲۳-۲۵). او در چهار فیلم با ترتیب زیر، داستان زندگی شخصی خود را بیان کرده است: «اسکندریه ... لیه؟» (اسکندریه... چرا؟) تولید ۱۹۷۹م؛ «حدوتة مصریة» (حکایت مصری) تولید ۱۹۸۲م؛ «اسکندریه کمان و کمان» (اسکندریه همچنان باقی) تولید ۱۹۹۰م و «اسکندریه- نیویورک» تولید ۲۰۰۴م. پس از شاهین، بسیاری از کارگردانان عرب مانند محمد ملص از سوریه یا اخضر حمینه از الجزایر یا یسری نصرالله از مصر و دیگران به سبک اتوبیوگرافی روی می‌آورند (همان: ۲۵-۲۸).

شاهین در این چهار فیلم، ترکیبی پارادوکسیکال میان فانتزی و امر واقع و میان شخصیت‌های حقیقی زمان خود و شخصیت‌های خیالی و آرمانی ذهنی خود برقرار کرده است. او در این چهار فیلم به تحلیل رفتارهای خود در مواجهه با محیط‌های اجتماعی و سیاسی می‌پردازد (Klawans, 2001: 52-231). وجه تمایز فیلم‌های چهارگانه شاهین از دیگر فیلم‌های عربی اتوبیوگرافی، واقع‌نگاری دقیق حوادث و بازسازی صحنه‌های تاریخی است، تا آنجا که کارگردان بدون روتوش، همان‌گونه که هست، در نقش اول یکی از فیلم‌ها بازی می‌کند (سعید مصطفی، ۲۰۱۰م: ۱۷۶-۲۰۵).

یوسف شاهین در فیلم‌های چهارگانه خود همچون یک روان‌کاو و نه یک خودشیفته، به لایه‌های درونی خود سفر می‌کند تا ریشه‌های افسردگی و یأس کنونی خود را بیابد. همان‌گونه که یحیی در فیلم «حدوتة مصریة» می‌گوید: «هر کدام از ما به روش خود در زندگی‌اش لنگ زده است»، شاهین نیز به دنبال یافتن پاشنه آشیل‌های خود در درون خود است (ر.ک: المصری، ۲۰۱۸م).

شاهین با استفاده از فن فلاش‌بک به سبک فیلم‌های دهه پنجاه فدریکو فللینی، کارگردان ایتالیایی، به دوره‌های حساس گذشته خود بازمی‌گردد (الصاوی، ۱۹۹۰م: ۴۱۳) و رفتارها و محیط پیرامونی خود را تحلیل می‌کند و برای این کار به روش بینامتنی^۱ در اتوبیوگرافی روی می‌آورد و در لابه‌لای فیلم‌های چهارگانه خود از نمایشنامه هملت شکسپیر و اپرای جورج بیبزه استفاده می‌کند (سعید مصطفی، ۲۰۱۰م: ۱۷۶-۲۰۵).

استوارت کلاونس، منتقد سینما معتقد است که استفاده از جمله‌های شکسپیر در فیلم‌نامه‌های شاهین به دلیل نگاه چندبعدی او در تحلیل رفتارهای سوژه است. شاهین می‌خواهد در کنار بیان تجربه‌های فردی خود در زندگی، جامعه پیرامونی را نیز نمایش دهد. فیلم‌های چهارگانه شاهین دقیقاً آینه‌ای از رفتارها و کنش‌های شخصی او در گذشته است (Klawans, 2001: 52-231).

استاوفر، متخصص حقوق هنر دانشگاه واشنگتن بر این باور است که استفاده از نمایش‌نامه هملت به این دلیل بوده که شاهین می‌خواست اندیشه‌های فلسفی و سیاسی خود درباره عشق، انتقام، خیانت، علائق درونی، استبداد، استعمار و گرایش به دیگری و کشف دنیای درون را بیان کند. شاهین با هملت تلاش می‌کرد تا با نگاهی روان‌کاوانه به رفتارهای فردی و اجتماعی دوران زندگی خود پردازد (Stauffer, 2004: 41-55).
ولید شمیط، منتقد سینما نیز درباره این چهار فیلم می‌گوید: «شاهین، شخصیت و درون خود را در معرض نقد قرار داد و تمام ملاحظات و قید و بندها را کنار گذاشت و به اعماق درون خود سفر کرد. گویی که می‌خواست با خود و امیال خود و همچنین خانواده و دنیای هنری خود تسویه حساب کند... شاهین در کنار باز کردن حساب‌های کهنه درون خود و کندوکاو فانتزی‌های خود در برهه‌های زمانی مختلف، واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی مصر را نیز در نظر داشت و این ترکیب دوگانه خود و دیگری، باعث شد ماجراجویی‌های شاهین در این سبک، تجربه منحصر به فردی در سینمای عربی گردد» (شمیط، ۲۰۰۱م: ۷۴-۷۵).

حضور هملت در سینمای اتوبیوگرافی شاهین، حاکی از نگاه فرویدیسم شاهین است. فروید بر اساس نظریه عقده اودیپ خود، به تفسیر نمایشنامه شکسپیر پرداخته و شخصیت پر رمز و راز هملت و باطن پیچیده او در متن این نمایشنامه را ناشی از آشفتگی روابط او با مادر و پدر خود می‌داند. شاهین نیز خود را با هملت مقایسه می‌کند، زیرا هر دو زخم یکسان و ساختار روان‌شناختی پیچیده‌ای دارند که ناشی از جهان فاسد و پردروغ پیرامونی آنهاست. مونولوگ‌های هملت در زبان قهرمانان این چهار فیلم بیان می‌شود و سؤالات هملت که هیچ‌گاه تمامی ندارد (ر.ک: عزت، ۲۰۱۹م).

شناخت مفهوم «دیگری» (فرامن) و رابطه آن با سوژه (من) از مهم‌ترین مسائلی است که در فیلم‌های چهارگانه یوسف شاهین می‌توان مشاهده کرد. نحوه تعامل با دیگری

ایدئولوژیک، دیگری فکری، دیگری جنسی یا دیگری اجتماعی و در نهایت دیگری سیاسی از دغدغه‌های اصلی کارگردان است. در این چهار فیلم یوسف، شاهین به دنبال آن است که رابطهٔ تخصمی و هژمونیک میان خود و دیگری را بشکند و ثابت کند که هم‌زیستی با دیگری با گفت‌وگو و احترام متقابل امکان‌پذیر است (سعید مصطفی، ۲۰۱۰: ۱۷۶-۲۰۵). اما نکتهٔ آنجا بود که شاهین دست بر دوره‌های تاریخی از زندگی گذشته خود زد که تعصب و تخصم با دیگری در جامعه عربی بیداد می‌کرد. از سویی با حکومت‌های استبدادی مواجه هستیم که پس از شکست از اسرائیل دچار انفعال سیاسی و اقتصادی در برابر غرب شده‌اند و از سوی دیگر، تخصم دیگری غربی که موجب بزرگ‌نمایی غرب در ذهن حکومت و نخبگان و در نتیجه افزایش فشار سیاسی استعمار غربی می‌گردید. شاهین قائل به برابری و تعامل متقابل در رابطه با دیگری غربی بود و رویکرد هژمونیک و بهره‌کشی غرب از مردمان شرقی را مورد نقد جدی قرار می‌داد (شمیط، ۲۰۰۱: ۲۴۰). این نگاه شاهین تحت تأثیر نظریهٔ «جهانی‌بودن فرهنگ و انسانی بودن تمدن» ادوارد سعید، شرق‌شناس مشهور فلسطینی-آمریکایی است (ر.ک: اوشن، ۲۰۱۵م). شاهین با ادوارد سعید در کالج ویکتوریای اسکندریه، هم‌کلاس بود (ر.ک: Rahka, 2008) و ادوارد سعید در فیلم «الآخر» (دیگری) (۱۹۹۹م) یوسف شاهین حضور داشته و در گفت‌وگو با بازیگران این فیلم دربارهٔ جهانی‌بودن فرهنگ و نقد فرهنگ استعماری غرب و لزوم گفت‌وگوی متقابل با دیگری صحبت کرده است.

در ادامه با مروری بر فیلم‌های چهارگانه یوسف شاهین، به دنبال بررسی رفتار «یحیی» به عنوان سوژه مورد نظر شاهین در مواجهه با دال‌های گفتمان ناسیونالیسم هستیم.

فیلم «اسکندریه لیه»، شناخت گفتمان پدری

فیلم «اسکندریه لیه؟»، اولین فیلم از مجموعه چهارگانه فیلم‌های اتوبیوگرافی یوسف شاهین است که علاوه بر پرداختن به زندگی شخصی کارگردان، فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه مصری آن زمان را نیز نشان می‌دهد. فیلم «اسکندریه... لیه؟»، برنده جایزهٔ خرس نقره‌ای برای بهترین فیلم از جشنواره سینمایی برلین در سال ۱۹۷۸م شد و همچنین در جشن صدسالگی سینمای مصر در سال ۲۰۰۷م که مرکز

سینمایی اسکندریه برگزار کرد، به عنوان یکی از صد فیلم سینمایی برتر کشور مصر انتخاب شد (ر.ک: الحضری، ۲۰۰۷م).

در «اسکندریه... لیه؟»، یحیی (با بازی محسن محی‌الدین)، دانش‌آموز مدرسه ویکتوریای اسکندریه است و در اوایل دهه پنجاه میلادی، خلال جنگ جهانی دوم زندگی می‌کند و آرزوی بازیگری در فیلم‌های سینمایی در سر دارد. فانتزی یحیی در این فیلم، رفتن به آمریکا است و از خود همیشه این سؤال را می‌کند که: «چرا در اسکندریه به دنیا آمده‌ام؟». در حالی که پدر یحیی، یک وکیل ملی‌گرا و متعصب است که از پرداختن به پرونده‌هایی که به آنها اعتقاد ندارد، سرباز می‌زند (ر.ک: Canby, 1979: p0).

اما یحیی کم‌کم با دال‌های گفتمان جدیدی که میان جوانان هم‌دوره او شکل گرفته، یعنی همان گفتمان ملی‌گرایی و استقلال‌طلبی در برابر استعمار بریتانیا و شکست نظام سلطنتی آشنا می‌شود. تعدادی از همکلاسی‌های یحیی که از اشغال کشورشان به دست نیروهای انگلیسی خسته و ناراحت‌اند، علیه یهودیان ساکن اسکندریه، اعتراضات گسترده‌ای صورت می‌دهند. این فیلم، برنامه‌ریزی یهودی‌ها توسط انگلستان و آمریکا برای آماده‌سازی نظامی و سازمانی خود در حیفا و شهرهای دیگر فلسطین به بهانه مقابله با نازی‌های آلمانی را نشان می‌دهد. یهودی‌ها از طرفی نگران حمله نازی‌ها به مصر هستند و از سوی دیگر مورد نفرت مردم و جامعه مصر قرار گرفته‌اند. موج ملی‌گرایی و استقلال‌طلبی در میان جوانان مصری راه افتاده و نفرت آنها از حکومت وقت و اشراف‌زادگان و سرمایه‌داران هر روز بیشتر و بیشتر می‌شود.

فیلم «اسکندریه... لیه؟»، دوره تقابل میان نهاد و فرامن را نشان می‌دهد که یحیی از سویی آرزوهای بلند بسیاری در سر دارد و می‌خواهد با سفر به آمریکا به یک کارگردان سینمایی تبدیل شود و از سویی دیگر، تسلیم گفتمان ناسیونالیسم جذاب زمان خود می‌شود. جنگ، دوستی‌های یحیی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. یک دوست یهودی به نام دیوید دارد که با شنیدن حمله نازی‌ها به شهر مرزی «علمین»، از کشور مصر به آمریکا فرار می‌کند تا با آموزش دوره‌های نظامی به پدر خود در حیفا ملحق شود. دوست دیگری به نام محسن دارد که مسلمان است و از فرزندان خاندان پاشا و با دختر یکی از اشراف‌زاده‌های مصری به نام عادل بک ازدواج می‌کند. اما انقلاب افلاطونی ناسیونالیسم در مصر باعث شد که یحیی دست از تمایل‌های درونی و دوستی‌های خود بردارد.

عاشقانه‌های پارادوکسیکال فیلم «اسکندریه...لیه؟»، همه نشان از همان تقابل و تضاد میان آرزوها و امیال مادری با گفتمان امر پدری است. شاهین در این فیلم به دنبال نمایش مستندات واقعی تاریخی نیست؛ بلکه او به دنبال نمایش حقیقت نهفته در تاریخ است که با فانتزی‌های مختلفی بیان می‌شود. یک شورشی انقلابی که قصد ترور چرچیل را داشت، عاشق دختر یهودی می‌شود و یک اشراف‌زاده همجنس‌گرای مصری که یک سرباز انگلیسی را ربوده است، عاشق آن سرباز می‌شود و قصد ارتباط جنسی با او دارد. اسلحه را به سمت او گرفته است، در حالی که از او تقاضای رابطه جنسی دارد و این اولین بار بود که سخن از همجنس‌گرایی در فیلم‌های سینمایی خاورمیانه مطرح شد و شاید دلیل عدم اعتراض به آن، تجاوز به یک سرباز انگلیسی به عنوان نماد استعمار و امپریالیسم بود (ر.ک: Melville, 2020).

فیلم با تصویری از یحیی در مقابل مجسمه آزادی آمریکا تمام می‌شود که کنار مجسمه گروهی از خاخام‌های یهود، سرود دینی می‌خوانند و در آخرین تصویر، مجسمه آزادی در نمای یک زن هرزه، قهقهه‌زنان به یحیی چشمک می‌زند (ر.ک: شاهین، ۱۹۷۸م). این همان تصویر مضحکی است از تناقض‌های نظام سرمایه‌داری که شاهین از آمریکا به عنوان فانتزی یحیی نشان می‌دهد.

فیلم «حدوته مصریه»، وابستگی به گفتمان پدری و محکومیت تمایل‌های مادری

در «حدوته مصریه»، یحیی (با بازی نور الشریف)، دوران میان‌سالی خود را می‌گذراند. او اکنون یک کارگردان سینمایی بزرگ است که دچار بیماری قلبی شده و باید عمل باز قلب انجام دهد و امیدی به زنده ماندن پس از عمل ندارد. وقتی شاهین بیهوش می‌شود، کارگردان با استفاده از فن فلاش‌بک به سه دوره کودکی، نوجوانی و جوانی یحیی برمی‌گردد و تجربه‌های مختلفی را که با زنان زمان خود (مادر و خواهر و همسر) داشته، مرور می‌کند.

در این فیلم، شاهین اولین مشاهدات خود از تضاد میان دال‌های گفتمان ناسیونالیسم با واقعیت موجود در عرصه سیاسی جهان را مطرح می‌کند. وقتی جشنواره‌های بین‌المللی سینما، فارغ از معیارهای هنری و فنی، صرفاً مبتنی بر گرایش‌های سیاسی و منطقه‌ای داوری می‌کنند، شاهین نیز مجبور به تبعیت از

چهارچوب‌های آنها می‌شود. در صحنه‌ای از فیلم، یحیی به همراه دوستش عمرو پس از دریافت جایزه خرس نقره‌ای برای فیلم «اسکندریه ... لیه؟»، در خیابان‌های برلین شادی‌کنان می‌رقصند و آواز می‌خوانند. شاهین به دنبال محاکمه خود در این برهه از زمان است که ارزش‌ها و آرمان‌های ملی‌گرایانه او در مواجهه با مدرنیته، کم‌رنگ و تبدیل به شعار و فیلم‌های مورد پسند جشنواره‌های بین‌المللی می‌شود. شاهین در فیلم «حدوته مصریه» نشان می‌دهد که یحیی در دوره جوانی، امیال دوران کودکی خود، دورانی را که اولین آغوش یک زن (مادر) را تجربه کرد، سرکوب می‌کند. این فیلم، محاکمه کودکی یحیی است و در نهایت این کودک در دادگاه خیالی یحیی به اعدام محکوم می‌شود (خلیل، ۱۹۸۳: ۱۸۲-۱۵۳).

این خود نشانه استبداد هنری یحیی در دوره جوانی است که اینک یوسف شاهین به نقد آن پرداخته است. استبدادی که شاهین در این فیلم در دوران جوانی یحیی نمایش می‌دهد، اشاره به استبداد گفتمان ناسیونالیسم دارد که کم‌کم هرکسی غیر از خود را محکوم به قتل می‌کند. استبدادی که روشن‌فکران منتسب به ناسیونالیسم عربی اکثراً دچار آن شدند و هرکس که با آنها همراه بود، روشن‌فکر و دیگران را منحرف و جاهل خطاب می‌کردند. این استبداد در جشنواره‌های سینمایی بین‌المللی جهان نیز در آن برهه دیده می‌شد (سعید مصطفی، ۲۰۱۰م: ۱۷۶-۲۰۵).

در این فیلم در لابه‌لای ماجرای اصلی به حوادث سیاسی مختلفی همچون تظاهرات مردم علیه انگلیس، انقلاب افسران مصری به رهبری عبدالناصر، انقلاب الجزایر و... اشاره می‌شود و رفتار و کنش سوژه مورد نظر فیلم یعنی کودکی، نوجوانی و جوانی یحیی در مواجهه با هر یک از موضوعات فوق تحلیل می‌شود (خلیل، ۱۹۸۳: ۱۵۳-۱۸۲).

برخی از منتقدان سینمایی، شاهین را به درون‌گرایی یا ذهنی‌گرایی (سابژکتیویسم) متهم می‌کنند که گرایش‌ها و ذهنیت‌های شخصی خود را در داوری تاریخ دخالت می‌دهد؛ چون در تولید یک اثر اتوبیوگرافی-تاریخی، باید اسناد پشتیبان کارگردان آنقدر زیاد باشد تا قضاوت فیلم برای تماشاگر قابل قبول شود و این چیزی بود که در درام‌های اتوبیوگرافی شاهین کمتر دیده می‌شد. اما نکته آن است که شاهین خود نیز چنین اتهامی را به سوژه خود یعنی جوانی یحیی یا همان گفتمان ناسیونالیسم وارد

می‌کند که دچار خودبتریبینی و استبداد نسبت به تمام موضوعات شده و اندیشه و ایدئولوژی ناسیونالیستی خود را محور قضاوت تمام مسائل و موضوعات قرار داده است (خلیل، ۱۹۸۳: ۱۵۳-۱۸۲). گفت‌وگوی زیر میان یحیی و آمال، دختری که عاشق یحیی است، در حاشیه جشنواره کن، تناقض‌های درونی یحیی را نشان می‌دهد:

«یحیی: این چیزی را که می‌خواهم به تو بگویم نباید باعث ناراحتی تو

شود.

آمال: تو با من ازدواج می‌کنی؟

یحیی: با این کار، زندگی‌ات را نابود می‌کنی... بگذار حرفم را بزنم.

یحیی: نمی‌دانم چطور باید به تو بگویم... تو به فکر آینده خودت

باش... من به شدت ذهنم درگیر است و عصبی شده‌ام و نمی‌توانم فکرم را

به خانواده محدود کنم... من زندگی‌ام را وقف مردمی می‌کنم که به من و

اندیشه من توجه کنند.

آمال: و می‌ترسی از کسی که عاشقت شود...

یحیی: تو حق داری ناراحت شوی... ولی الان من دیگه از هیچی

نمی‌ترسم... قلبم تندتند می‌تپد... ولی از ترس نیست (آخرین دیدار)»

فیلم «اسکندریه کمان و کمان»، ژوئیسانس و اختفای امیال

فیلم «اسکندریه کمان و کمان»، سومین فیلم یوسف شاهین در چهارگانه فیلم‌های اتوبیوگرافی است. این فیلم برخلاف سه فیلم دیگر به جز در یک اپیزود کوتاه، فلاش‌بک ندارد و درباره یحیی در زمان حاضر صحبت می‌کند. شاهین در این فیلم، ۶۴ سال دارد و دال‌های گفتمان ناسیونالیسم ناصری، یکی پس از دیگری فروپاشیده است. شاهین، شکست‌خورده و رنجور در نقش یحیی جلوی دوربین می‌رود تا از دردها و مشکلات درونی خود پرده بردارد (ر.ک: المصری، ۲۰۱۸). در همان ابتدای فیلم پس از جمله مشهور هملت: «بودن یا نبودن»، قهرمان داستان با تمام زخم‌ها و دردهایی که کشیده است، همچنان امیدوار است که روی این زمین سفت و محکم، در برابر ناامیدی‌های خود و جهان بایستد و مبارزه کند. سپس در یک فضای دراماتیک، این جمله شنیده می‌شود:

«این فیلم به دردها می‌پردازد» (همان). و این همان لذت از درد یا ژوئیسانس است که لکان از آن یاد کرده است.

«اِسکندریه کمان و کمان»، دیالوگ میان دو تفکر و دو نگاه متفاوت است. تقابل میان امر نمادین و امر واقع. یحیی، مبارز ملی‌گرای پیر با همه دردهایی که کشیده و شکست‌هایی که خورده است، پای آرمان‌ها و ارزش‌های خود ایستاده و عمرو، دوست جوان و صمیمی یحیی که نماد نسل واقع‌گرای جدید است، پس از ده سال همکاری هنری و بازی در فیلم‌های او، دیگر حاضر به همراهی با او نیست (ر.ک: عزت، ۲۰۱۹م). صحنه‌هایی از بازی یحیی و عمرو در نمایش هملت نشان داده می‌شود. یحیی که مسخ در نقش خود شده است، می‌گوید: «هملت آرزویی است که هر دو آن را با هم محقق خواهیم کرد» و عمرو در پاسخ می‌گوید: «هملت خیال تو است و نه من» و این برای شاهین که علاقه بسیاری به دوست جوانش عمرو داشت، بسیار دردناک بود. یحیی نمی‌تواند از هملت و آرمان‌ها و ارزش‌هایش جدا شود و می‌گوید: «هملت در زندگی من، دائمی و ابدی است» (ر.ک: شاهین، ۱۹۹۰م).

یحیی پس از جایزه خرس نقره‌ای برلین، کاملاً شبیه به یک قهرمان جریان ناسیونالیسم ناصری شده است. او با وجود همه دردها و شکست‌ها و مشاهده شکست اعراب از اسرائیل، نمی‌تواند از چهارچوب‌های گفتمان خود تخطی کند و دچار اختفای دردهای خود شده است. یحیی، دردهای درونی (ساحت خیال) خود را انکار می‌کند و تنها به خواسته جمع (ساحت نمادین) فکر می‌کند. در این میان صدای آهنگ‌های ام‌کلثوم، خواننده سرشناس مصری، به عنوان یکی از نمادهای کلیدی گفتمان ناسیونالیسم ناصری و تداعی‌کننده روزهای مبارزه برای وطن در برابر اشغال و استعمار در لابه‌لای فیلم شنیده می‌شود.

شاهین در گفت‌وگویی درباره این فیلم گفته است که هملت، پوششی برای گریه‌ها و دردهای من بود و در حین نوشتن فیلم‌نامه، ساعت‌ها در اتاق خود گریه می‌کردم و وقتی کسی وارد اتاقم می‌شد، می‌گفتم در حال بازی نقش هملت هستم (ر.ک: عزت، ۲۰۱۹م).

اپیزود سوم فیلم به اعتصاب غذای سینماگران عضو انجمن سینمایی مصر در سال ۱۹۸۷ علیه انتخاب رئیس مادام‌العمر این انجمن می‌پردازد. این اعتراض هنرمندان، به

نوعی اعتراض به مادام‌العمری بقیه پست‌های کلیدی نظام به‌ویژه ریاست‌جمهوری بود و یوسف شاهین تلویحاً به این موضوع در فیلم خود اشاره می‌کند. سینماگران خواستار حق رأی برای انتخاب رئیس‌انجمن خود بودند. اما این اعتراض و تجمع، باعث قطع رابطه دیرینه یحیی و عمرو عبدالجلیل شد، زیرا عمرو حاضر به مشارکت در این اعتصاب نبود (ر.ک: Brody, 2020). «اسکندریه کمان و کمان» یعنی اسکندریه زمان اسکندر مقدونی همچنان وجود دارد. در اپیزود چهارم این فیلم با نمایش صحنه‌هایی از اسکندر مقدونی به شکلی طنزآمیز، کنایه بازگشت به عصر اسکندر را به دولت فعلی می‌زند و این سوال چند بار تکرار می‌شود که آیا عشق خدمت به مردم، توجیهی برای استبداد و دیکتاتوری حاکم است یا خیر؟ (ر.ک: Brody, 2020).

اپیزود آخر فیلم، آشنایی یحیی با دختر انقلابی و پرشوری به نام نادیه است. نادیه با وجود روحیه انقلابی خود، شرایط نسل جدید را نیز درک می‌کند و نظام پدرسالاری سیاسی را در ذهن یحیی به چالش می‌کشد. آشنایی یحیی با نادیه، نقطه آغازین توجه یحیی به دیکتاتوری و استبداد درونی خود است (ر.ک: المصری، ۲۰۱۸م). آنجا که نادیه با مشاهده دردها و ناراحتی‌های یحیی از جدایی عمرو به او می‌گوید: «تا کجا باید عشق‌های خود را به دلیل خودخواهی‌ها و خواسته‌های خود انکار کنیم؟ چرا همیشه باید ارزش‌های مورد نظر خود را به طرف مقابل خود تحمیل کنیم؟ کی می‌خواهیم نظر مخالف طرف مقابل را بشنویم و به او احترام بگذاریم؟» (ر.ک: شاهین، ۱۹۹۰م).

«اسکندریه - نیویورک»، خودیکی‌انگاری با گفتمان پدری

فیلم «اسکندریه - نیویورک»، چهارمین و آخرین فیلم اتوبیوگرافی یوسف شاهین است. در این فیلم، یحیی (با بازی محمود حمیده) بعد از گذشت چهل سال از سفر اول خود به آمریکا در فیلم اول (اسکندریه... لیه؟)، دوباره به آمریکا سفر می‌کند تا برای اکران فیلمش در یک جشنواره سینمایی شرکت کند. گذشت این چهل سال با تغییرات و تحولات فکری یحیی همراه بوده است. او اکنون دوست خود عمرو و نامزدش نادیه را از دست داده و از ژوئیسانس‌ها، دردها و شکست‌های خود و گفتمان خود عبور کرده و اینک تبدیل به یک کارگردان متعصب ملی‌گرای عرب شده است که برخلاف سفر اول

خود به آمریکا در دوره جوانی و عشق و علاقه‌ای که به هالیوود داشت (ساحت خیال)، اکنون منتقد سیاست‌های آمریکا شده و در کنفرانس خبری خود در آمریکا، بر دو دال اساسی گفتمان ناسیونالیسم ناصری یعنی وحدت عربی و مبارزه با اسرائیل تأکید می‌کند. یحیی در پاسخ به سؤال یک خبرنگار که عربیت او را به تمسخر می‌گیرد، پاسخی تند و توهین‌آمیز می‌دهد. شاهین در این کنفرانس بی‌پروا، فیلم‌های هالیوودی را به دلیل حمایت از جنایت‌های اسرائیل مورد نقد جدی قرار می‌دهد (ساحت نمادین) (ر.ک: الشرق الأوسط، ۲۰۲۰م).

اما داستان از آنجا شروع می‌شود که جنجر، دوست و معشوقه دوران تحصیل یحیی در آمریکا نیز در این کنفرانس خبری حضور داشت. جنجر پس از چهل سال به یحیی می‌گوید که از او پسری دارد که الان ستاره گروه رقص باله نیویورک سیتی است. پسری که یحیی از وجود او بی‌خبر بود. پسری که از خون اوست، ولی برخلاف تصورات و اعتقادات پدر، در گروه رقص نیویورک سیتی ستاره شده است و نگاه مثبتی نیز به جهان عرب ندارد. نام پسر به زیبایی «اسکندر» گذاشته شده که تداعی‌کننده جامعه متناقض و متضاد اسکندریه است. اسکندر وقتی خبر بازگشت پدرش را می‌شنود، از اینکه جلوی دوستانش بگوید پدری عرب دارد، خودداری می‌کند و از این واقعیت فراری است. یوسف شاهین در این فیلم با تقابل دو نسل انقلابی و مدرن، از طرفی جامعه آمریکایی را به تمسخر می‌کشد که فرزندان بی‌مسئولیت و بی‌هویت تربیت کرده و تنها افتخار او فیلم‌های اکشن و ترویج خشونت است و از سویی دیگر، نسل سرخورده انقلابی را نشان می‌دهد که با وجود شکست ناسیونالیسم ناصری و تغییر گفتمان‌های حاکم بر جهان گسترش مدرنیته، همچنان بر ارزش‌ها و آرمان‌های شکست‌خورده خود اصرار می‌کند و شعار وطن‌گرایی و ملی‌گرایی می‌دهد (سعید مصطفی، ۲۰۱۰م: ۱۷۶-۲۰۵).

اسکندر در گفت‌وگو با مادرش اینچنین نفرت خود از گفتمان پدر را نشان می‌دهد:

«اسکندر: مادر به من رحم کن! چطور می‌توانم باور کنم یک فردی

یک مرتبه از مریخ بیاید زمین و تو به من بگویی که او پدر من است.

مادر: او از مشهورترین کارگردانان جهان است.

اسکندر: هرچه باشد، باز عرب است. من متولد آمریکا هستم و چشم

باز کردم پدر آمریکایی دیدم و استادم یهودی بود و تمام این سال‌ها در

گروه موسیقی یهودیان کار می‌کردم... تو می‌خواهی کسی را به عنوان پدر بپذیرم که از جایی آمده که مردمش در چادر زندگی می‌کنند و شتر سوار می‌شوند و عقب‌مانده‌اند؟» (ر.ک: شاهین، ۲۰۰۴م).

یحیی برای اینکه با پسرش بیشتر آشنا شود، به دیدن رقص‌های گروه باله او می‌رود. اما تا پایان فیلم، دیالوگی میان پدر عرب (ساحت نماد) و پسر آمریکایی (ساحت خیال) صورت نمی‌گیرد. اسکندر در واقع همان دوره نوجوانی یحیی است که آرزوها و امیال متفاوتی نسبت به گفتمان ملی‌گرایی و انقلابی عربی دارد.

شاهین در گفت‌وگوی نقد فیلم «اسکندریه- نیویورک» می‌گوید: «گفت‌وگو میان آمریکا و جهان عرب تمام شده است. یحیی همچون دیگر روشن‌فکران عرب، تلاش خود را کرد که در طول نیم قرن، پل گفت‌وگو با آمریکا را ایجاد کند، اما الان به این نتیجه رسیده است که این ممکن نیست». شاهین با اشاره به خشونت‌ها و فساد که در فیلم‌های هالیوود وجود دارد، ادامه می‌دهد: «جنگ آمریکا با افغانستان و عراق و حمایت‌های او از جنایت‌های اسرائیل، پرده از فرهنگ خشونت‌طلب و سلطه‌جوی آمریکایی برداشت» (ر.ک: Benamor, 2004).

به اعتقاد شاهین، فیلم اسکندریه- نیویورک، حلقه پایانی از سلسله فیلم‌های او بود که به نمایش پارادوکس‌های درونی خود به عنوان سوژه پرداخت. سوژه‌ای که هم عشق به آمریکا و جامعه آمریکایی دارد و به پیشرفت فرهنگی و فناوری علاقه‌مند است و هم از دخالت مستقیم امپریالیسم آمریکایی در جنگ‌ها و جنایت‌های جهان بیزار است، ولی توانایی برقراری رابطه و توازن میان این دو گرایش را ندارد (ر.ک: Benamor, 2004). یحیی که از دوستی با پسرش ناامید می‌شود، به اسکندریه برمی‌گردد تا اینگونه تعهد خود به گفتمان پدرسالانه ناسیونالیسم را ثابت کند. او در گفت‌وگوی خبری اول فیلم در آمریکا، بر دال‌های گفتمان ناصری و اثبات هویت جنایتکار آمریکا به عنوان دیگری این گفتمان، اینگونه تأکید می‌کند:

«اکثر فیلم‌های هالیوودی در سه‌گانه شهوت، سرگرمی و اکشن محصور شده‌اند و مصرف‌گرایی محور اصلی آنها شده و بزرگ‌ترین شرکت‌های تجاری را با خود همراه کرده است. گویی همه‌چیز در جهان

به آمریکا ختم می‌شود. انسانی که هالیوود آن را پرورش داده و بزرگ کرده است، هیچ بویی از ارزش‌های انسانی و اخلاقی نبرده و هیچ تعقل و تعهدی در او دیده نمی‌شود. آمریکا باید حساب خود را از اسرائیل به عنوان یک حکومت جنایتکار و غاصب جدا کند و از مداخله در کشورهای منطقه اجتناب ورزد» (ر.ک: شاهین، ۲۰۰۴م).

استبداد ناصری اینک در روشن‌فکری به نام یحیی متبلور شده است و او هرچند آرمان‌شهری به نام تمدن‌های انسانی و فرهنگ‌های جهانی (نظریه ادوارد سعید) را مطرح می‌کند و ادعای تسامح و تساهل در تعامل با اندیشه دیگری دارد، در عمل دچار استبداد رأی شده و همه را مبتنی بر خط‌کش گفتمان ناصری قضاوت می‌کند.

نتیجه‌گیری

جوان روشن‌فکر انقلابی دهه‌های پنجاه و شصت میلادی مصر به دلیل خلأهای ایدئولوژیک و هویتی ناشی از قرن‌ها سلطه نظام‌های فراملی و نیابتی، جذب دال‌های گفتمان ناسیونالیسم ناصری می‌شود. گفتمانی که در ابتدای امر به عنوان یک امر نامتناهی (امر واقع) و تجلی آرمان‌شهر و محل تحقق امیال سرکوب‌شده انسان عربی (سوژه) تصور می‌شد، اما به مرور، تناقض‌ها و تضادهای شعار و عمل این گفتمان برای همگان شناخته شد و به عنوان یک گفتمان و امر تحمیلی (ساحت نمادین) از سوی دیکتاتوری نوظهور ناسیونالیسم عربی مورد پذیرش اجباری قرار گرفت. جوان روشن‌فکر انقلابی که زمانی شیفته و فدایی این گفتمان بود، پس از مشاهده شکست و تحقیر ناسیونالیسم عربی در جنگ با اسرائیل و رسوایی مالی و اخلاقی فرماندهان آن، دچار دردها و حسرت‌های زیادی می‌شود که به دلیل شیفتگی به این گفتمان، آنها را مخفی کرده، پس از مدتی همچون پدر خود (گفتمان ناصری)، دچار استبداد مشابهی می‌شود. شخصیت یحیی در فیلم‌های اتوبیوگرافی یوسف شاهین، پس از گذار از امیال مادری خود و پذیرش گفتمان ناسیونالیسم ناصری، در نهایت به عنوان یک کارگردان متعصب ملی‌گرای عربی در جشنواره‌های بین‌المللی حاضر می‌شود و به دیگری‌های این گفتمان همچون غرب و اسلام سیاسی هجوم می‌برد.

پی‌نوشت

۱. نازک‌الملائکه با انتشار آثاری همچون «شظایا و رامکانماد» (اخگرها و خاکستر) در سال ۱۹۴۹م و «الکولیرا» (وبا) در سال ۱۹۴۷م، ساختارهای سنتی و کلاسیک شعر عربی را به چالش کشید.
۲. بخش بزرگی از نوشتارهای انتقادی ادونیس به نقد شرایط فرهنگی و معرفتی در سه‌گانه «الثبات و التحول» اختصاص دارد.
۳. درویش با تکیه بر سبک سمبولیسم (رمزگرایی)، اعتراض‌ها و فریادهای خود را نسبت به جاهلیت و خیانت اعراب در اشعاری مانند «گنجشکان در الجلیل می‌میرند» (العصافیر تموت فی الجلیل) سال ۱۹۶۹م، «تلاش شماره هفت» (محاولة رقم ۷) سال ۱۹۷۳م، «ستایش حضرت والا» (مدیح الظل العالی) سال ۱۹۸۳م و «حصاری برای مدایح دریا» (حصار لمدايح البحر) سال ۱۹۸۴م سرود.
۴. مهم‌ترین اشعار اعتراضی و سیاسی بدر شاکر السیاب در قالب شعر نو «المومس العمیاء» (روسیبی کور) در سال ۱۹۵۴م و مجموعه «أنشودة المطر» (ترانه باران) در سال ۱۹۶۰م است.
۵. عبدالوهاب البیاتی با انتشار مجموعه اشعار نوگرای اجتماعی و سیاسی خود به نام‌های «الملائكة و الشیطان» در سال ۱۹۵۰م و «أباریق مهشمة» در سال ۱۹۵۴م، تحولی در ساختارهای سنتی ادبیات عرب ایجاد کرد.
۶. ترانه‌هایی همچون قصیده «جیفار» (چگوارا)، «شرفت یا نکسون بابا»، «الحمدلله» و «یا کارتر یا وندل» و «مصر یا امة یا بهیة» از مهم‌ترین ترانه‌های اعتراضی و سیاسی فاجومی است.
۷. نجیب محفوظ با انتشار سه‌گانه اولاد حارتنا (بچه‌های محله ما) در سال ۱۹۵۹م، انقلابی در ادبیات داستان‌نویسی عربی ایجاد کرد.
۸. مینه، بنیان‌گذار رمان سیاسی عربی نامیده می‌شود با انتشار رمان‌های اعتراضی خود همچون «حمامة زرقاء» (کبوترآبی) (۱۹۵۴م)، «الشراع و العاصفة» (بادبان و طوفان) (۱۹۶۶م) و «الثلج يأتي من نافذة» (برف از روزنه می‌ریزد) (۱۹۶۹م).
۹. با انتشار رمان «الأشجار و إغتيال مرزوق» (درختان و ترور مرزوق) ۱۹۷۳م.
۱۰. دو کتاب «فی الأدب المصری المعاصر» و «فی الأدب العربی الحدیث» از عبدالقادر القط.
۱۱. در کتاب‌هایی همچون «النهضة و السقوط فی الفكر المصری الحدیث»، «شعرنا الحدیث إلى

أین»، «ثقافتنا بین نعم و لا» و... .

۱۲. با کتاب «صفحات مجهولة في الأدب العربي المعاصر» (۱۹۷۵م).

۱۳. با کتاب مشهور چهار جلدی خود با عنوان «النقد الأدبی - تاریخ موجز» (۱۹۷۳-۱۹۷۶م).

۱۴. مقالات نقد ادبی علی الراعی در روزنامه الاهرام مصر در دهه نود میلادی.

منابع

- آگاریشف، آ (۱۳۶۸) زندگی سیاسی ناصر، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، شرکت نشر و پخش ویس.
- آلتوسر، لویی (۱۳۸۶) ایدئولوژی و سازوگرهای ایدئولوژیک دولت، ترجمه روزبه صدرآرا، تهران، چشمه.
- اوشن، طارق (۲۰۱۵م) «یوسف شاهین فی ذکری میلاده التاسعة والثمانین: مسار سینمائی مثير للجدل!»، عربی ۲۱، الإثنین، ۲۶ ینایر ۲۰۱۵: <http://arabi21.com>
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰) آموزش دانش سیاسی، تهران، نگاه معاصر.
- بی‌نام (۲۰۲۰) «سنوات السينما: إسکندرية ... نیویورک»، الشرق الأوسط، الجمعة - ۲ شهر رمضان ۱۴۴۱ هـ - ۲۴ أبريل ۲۰۲۰ م، رقم العدد ۱۵۱۲۳: <https://aawsat.com>
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴م) الخطاب العربي المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
- الحضری، أحمد (۲۰۰۷م) أهم مائة فيلم فی السينما المصرية: مئوية السينما المصرية (۱۹۰۷-۲۰۰۷)، الإسکندرية، مرکز الفنون، مكتبة الأسرة.
- حیاوی، حسن (۱۳۴۵) «جمال عبدالناصر و سوسیالیسم اسلامی»، مسائل ایران، مهر، شماره ۳۸، صص ۱۱-۲۰.
- خلیل، وفاء (۱۹۸۳م) «رسالة إلى یوسف شاهین و آخرین: حضور - حدود مصریة»، الإنسان و التطور، ینایر و فبرایر و مارس ۱۹۸۳، العدد ۱۳، صص ۱۵۳-۱۸۲.
- دکمجان، هرایر (۱۳۷۷) جنبش‌های اسلامی در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- ژوکاسکایت، آرون (۲۰۰۸) «به من بگو دیگری بزرگ تو کیست، آنگاه به تو می‌گویم که تو کیستی»، ترجمه وحید میهن‌پرست، بازدید در ۹۵/۰۶/۳۰، قابل بازیابی در anthroplogy.ir/node/26926.
- ساجکوف، بوریس. (۱۳۶۲) تاریخ رئالیسم، تهران، تندر.
- سعید مصطفی، دالیا (۲۰۱۰م) «تأملات حول الذاكرة والصدمة عند یوسف شاهین»، الفجیعة والذاكرة، شماره ۳۰، صص ۱۷۶-۲۰۵.
- شاهین، یوسف (۱۹۷۸م) إسکندرية لیه، قابل بازیابی در: geer.egybest.zone
- (۱۹۸۲م) حدوده مصریة، قابل بازیابی در: geer.egybest.zone
- (۱۹۹۰م) إسکندرية کمان و کمان، قابل بازیابی در: geer.egybest.zone
- (۲۰۰۴م) إسکندرية ... نیویورک، قابل بازیابی در: geer.egybest.zone

شمیط، ولید (۲۰۰۱م) یوسف شاهین: حیاة للسنما، گفت و گو با یوسف شاهین، سلسله گفت و گوهای «المصیر فی زمن الأندلس»، بیروت، ریاض الریس للکتب والنشر.

الصاوی، محمد (۱۹۹۰م) سینما یوسف شاهین: رحلة أیدئولوجیة، الإسکندریة، دارالمطبوعات الجدیة.

صلاح زکی، أحمد (۲۰۰۸م) یوسف شاهین: حدوتة مصریة بهرت العالم، لندن، بی بی سی عربی، الإثنین ۲۸ یولیو ۲۰۰۸، قابل بازیابی در: <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic>

عزت، أحمد (۲۰۱۹م). «کیف صیغت هاملت أفلام «یوسف شاهین» بظلال من الحزن؟»، مجلة الکترونیکي إضانات، ۲۰۱۹/۰۴/۱۴، قابل بازیابی در: www.ida2at.com

فروید، زیگموند (۱۳۹۳) روانشناسی توده‌ای و تحلیل ایگو، تهران، نشرنی.

قاسم، محمود (۱۹۹۵م) «سیرة الفنان الذاتیة فی السنما العربیة»، ألف، العدد ۱۵، صص ۲۵-۲۸.

گریفتیس، مارتین (۱۳۸۸) دانش‌نامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.

محسنی، محمدرضا (۱۳۸۶) «ژاک لکان، زبان و ناخودآگاه»، پژوهش زبان‌های خارجی، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۸۶، صص ۸۵-۹۸.

محمدحسین، محمد (۱۹۷۵م) الإسلام والحضارة الغربیة، بیروت، دار الفرقان للنشر والتوزیع، اصدار الکتاب، الطبعة الأولى.

المصری، محمد (۲۰۰۸م) «إسکندریة کمان وکمان»، یوسف شاهین یواجه یوسف شاهین»، مجله الکترونیکي منشور، بازدید در ۲۰۰۸/۰۹/۲۱، قابل بازیابی در: manshoor.com

هالوب، رناته (۱۳۷۴) آنتونیوگرامشی، فراسوی مارکسیسم و پسامدرنیسم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، چشمه.

یاسین، السید (۱۹۸۳م) الشخصية العربیة بین صورة الذات و مفهوم الآخر، چاپ دوم، بیروت، دارالتنویر.

یورگنسن، ماریانه و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۵) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، چاپ ششم، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشرنی.

- Aburish, Said K (2004) *Nasser, the Last Arab*, New York City: St. Martin's Press: anthroplogy.ir/node.
- Benamor, Karim (2004) "Entretien avec Youssef Chahine," Tunis: Réseau TV RTCL 1, September 29, 2004: www.karimbenamor.com
- Brody, Richard (2020) "What to Stream: "Alexandria: Again and Forever" a Masterpiece Hiding on Netflix", *newyorker*, August 21, 2020.
- Canby, Vincent (1979) "A Young Egyptian Dreaming of Hollywood: The Cast", *New York Times*, Oct. 6, 1979.

- Chiesa, L (2007) *Subjectivity and Otherness*, London: Cambridge, Massachusetts.
- Dekmejian, R. Hrair (1971) *Egypt Under Nasir: A Study in Political Dynamics*, Albany: State University of New York Press.
- Fairclough, N (2003) *Analysing Discourse-Textual Analysis for Social Research*. London and New York: Routledge.
- Fink, B and Jaanus, M (1995) "The Real Cause of Repetition", Reading Seminar XI, State University of New York Press: p.227.
- Goldschmidt, Arthur (2008) *A Brief History of Egypt*, New York, Infobase.
- Heikka, H (1999) "Beyond Neorealism and Constructivism," in T. Hoff, ed., *Understandingsof Russian Foreign Policy*, Penn State University Press, pp: 57-108.
- Jankowski, James (2002) *Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Klawans, Stuart (2001) "Nine Views in a Looking Glass: Film Trilogies by Chahine, Gitai, and Kiarostami", *Parnassus: Poetry in Review*, 25.1/2 (2001): 52-231.
- Lacan, J (1998) "The Seminar of Jacques Lacan: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge", *Encore Edition, Vol. Book XX, Seminar of Jacques Lacan (Paperback)*, New York: Norton.
- (2014) "The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis", Edited Jacques-Alain Miller, Translated Alan Sheridan, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 9 (3), pp. 204–205.
- Melville, Sara, (2020) *Stairways to Paradise: Youssef Chahine and Alexandria...Why?*, October 2020, Issue 96, CTEQ Annotations on Film: sensesofcinema.com.
- Rahka, Youssef (2008) *The grand master of Arab cinema dies*, WorldNews, July 27, 2008 ,at: www.thenationalnews.com
- Reyes, Ian and Adams, Suellen (2010) "Rules, Wares, and Representations in "Realistic" Video Games", *Eludamos. Journal for Computer Game Culture*, 4 (2), p. 149-166.
- Rupert, Mark (2009) "Antonio Gramsci", in Jenny Edkins and Nick Vaughan Williams (Eds.) *Critical Theorists and International Relations*, London and New York: Routledge.
- Stauffer, Zahr Said (2004) "The Politicisation of Shakespeare in Arabic in Youssef Chahine's Film Trilogy", *English Studes in Africa*, 47.2 (2004): 41-55.
- Stavrakakis, Y (1999) *Lacan and the Political* Routledge. London and New York: Routledge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۳۰۶-۲۷۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

الهیات لیبرال دموکراسی و علم سیاست جدید: تأملی در کوشش‌های الهیاتی - سیاسی «ماکیاولی»، «هابز» و «اسپینوزا» به عنوان پیشگامان علم سیاست جدید

شروین مقیمی زنجانی*

چکیده

فلسفه مدرن به یک معنای بسیار مهم، خصم فلسفه قدمایی بود و برای پیروزی در این نبرد می‌بایست دایره عمل خود را از حدود «شناخت» امر خوب و امر بد، به سطح وسیع‌تر «چگونگی رسیدن به» امر خوب و پرهیز از امر بد، بسط می‌داد. فلسفه مدرن و به تبع آن، فلسفه سیاسی مدرن لاجرم می‌بایست زمینه را برای یقینیاتی جدید فراهم می‌آورد و این کوشش برای غلبه بر الهیات-سیاسی و حیانی پیش از او، به عنوان جدی‌ترین چالش بر سر راه تجدّد، امری ضروری محسوب می‌شد. بدین ترتیب فلسفه سیاسی جدید، وظیفه طراحی و تدوین این الهیات جدید را که متضمن موضوعات جدیدی برای یقین انسان‌ها بود، موضوعاتی که قرار بود جای موضوعات قدیمی را در ساحت عقل سلیم بگیرد، بر عهده گرفت. ما در این مقاله برآنیم تا تأملات سه تن از مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه را از منظر کوشششان برای تدوین الهیات مورد بحث، از نظر بگذرانیم. به زعم ما هر یک از این سه، وجهی از این الهیات را بسط دادند که در نهایت به پشتوانه‌ای اقلی برای رژیم‌های لیبرال دموکراتیک تبدیل شد. «ماکیاولی» بر ضعیف‌شدن انسان به واسطه تبعیت از اخلاق مسیحی و تن دردادن به اصل رستگاری نفس به عنوان وهمی که راه را بر رستگاری میهن

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

بسته است، تأکید نمود. «هابز» بر بلایایی مثل جنگ و کشتار و ناامنی از یکسو و واماندن از رفاه و برآوردن امیال طبیعی بدن که رفته‌رفته قرار بود ذیل مفهوم خوشی، جای سعادت را در معنای قدمایی آن بگیرد، متمرکز شد. و در نهایت «اسپینوزا» در رساله الهیاتی-سیاسی که می‌توان از آن با عنوان انجیل لیبرال-دموکراسی سخن گفت، بر ردّ مداخله الهیات و حیانی در امر سیاست و تأکید بر حق طبیعی انسانی به مثابه یک ضرورت طبیعی تأکید نمود.

واژه‌های کلیدی: لیبرال‌دموکراسی، الهیات سیاسی، ماکیاولی، هابز و اسپینوزا.

مقدمه

فلسفه مدرن به یک معنای بسیار مهم، خصم فلسفه قدمایی بود و برای پیروزی در این نبرد می‌بایست دایره عمل خود را از حدود «شناخت» امر خوب و امر بد، به سطح وسیع‌تر «چگونگی رسیدن به» امر خوب و پرهیز از امر بد، بسط می‌داد. این بسط ضرورتاً از منظر فلسفی، به معنای ارتقا یا گذر به مرحله‌ای بالاتر نبود، بلکه حتی می‌توانست مؤید نوعی نشیب و نزول نیز باشد؛ نشیب و نزولی که البته برای توسیع دایره عملکردی فلسفه، نمی‌شد از آن اجتناب نمود. بدین ترتیب کوشش مزبور مستلزم عدول از برخی اصول فلسفه در معنای پرسشگری مداوم در باب «چیستی» امر خوب بود. فلسفه مدرن و به تبع آن فلسفه سیاسی مدرن لاجرم می‌بایست زمینه را برای یقیناتی جدید فراهم می‌آورد، زیرا نشان‌دادن راه منتهی به امر خوب و بیراهه منتهی به امر بد، و بدین ترتیب طرح مقوله بنیادین «هدایت»، در ذات و اساس خود مستلزم «یقین» انسان در باب چیزهای خوب و بد است و این به نوبه خود خدایانی جدید را طلب می‌کرد. بدین ترتیب فلسفه مدرن در مسیر تبدیل کردن فلسفه به یک پروژه عملی، در عین خصومت با مسیحیت، وام‌دار آن نیز محسوب می‌شد^(۱).

بر همین اساس می‌توان به طرح این مدعا مبادرت ورزید که فلسفه سیاسی جدید، وظیفه طراحی و تدوین این الهیات جدید را که متضمن موضوعات جدیدی برای یقین انسان‌ها بود، موضوعاتی که قرار بود جای موضوعات قدیمی را در ساحت عقل سلیم بگیرد، بر عهده گرفت. مرحله اساسی در این کوشش به شکلی طبیعی، نقد تمام‌عیار الهیات سنتی و معرفی آن به عنوان «بیراهه» بود؛ بیراهه‌ای که اتفاقاً انسان‌ها را نه به چیزهای خوب، بلکه به چیزهای بد رهنمون می‌گشت: ضعیف‌شدن انسان به واسطه تبعیت از اخلاق مسیحی و تن دردادن به اصل رستگاری نفس به عنوان وهمی که راه را بر رستگاری میهن بسته است (ماکیاولی). بلایایی مثل جنگ و کشتار و ناامنی از یکسو و واماندن از رفاه و برآوردن امیال طبیعی بدن که رفته‌رفته قرار بود ذیل مفهوم خوشی^۱، جای سعادت را در معنای قدمایی آن بگیرد (هابز). ممانعت نصّ قانون شرع از پیشرفت عقلی انسان - اگر قانون شریعت در معنای اصلی‌اش فهم شود که ناشی از درکی

1. felicity

فرانسایی از منشأ و منبع آن است. برای رفع این معضل لازم است که حق طبیعی فرد انسانی به عنوان یک ضرورت طبیعی مطرح شود؛ مبنایی که خود سنگ بنای رسیدن به راه‌حلی برای مسئله سیاست است؛ مسئله‌ای که همانا معضل حکومت‌پذیر کردن آدمی است. این راه‌حل عبارت است از تشکیل یک دموکراسی لیبرال (اسپینوزا). هر سه این دعاوی که به ترتیب از سوی ماکیاولی، هابز و اسپینوزا مطرح می‌گردد، ذیل پروژه سکولاریزاسیون قابل فهم است؛ پروژه‌ای که البته برای آنکه بتواند به یک «حقیقت مؤثر»^۱ تبدیل گردد، راهی نداشت جز آنکه یک چارچوب رتوریکال مشخص را برای اقناع انسان‌ها تمهید نماید.

هدف ما در این مقاله، کوشش برای بررسی اجمالی این تمهید و نشان‌دادن این نکته است که توفیق استراتژی مزبور در شکل‌دادن و جهت‌بخشیدن به عقل سلیم غربی، پشتوانه اصلی رژیم‌های لیبرال دموکراتیک است. رژیم‌هایی که حیات و ممت علم سیاست جدید به یک معنا منوط به وجود و تداوم آنهاست؛ زیرا علاوه بر آنکه موضوع اصلی علم سیاست جدید، نحوه مناسبات قدرت در یک رژیم لیبرال دموکراتیک است (Hamilton, 2003: 35-36)^(۲)، تبیین علم سیاست جدید از رژیم‌های غیرلیبرال دموکرات نیز، علی‌رغم دعوی بی‌طرفی علمی و مدخلیت‌ندادن داوری‌های ارزشی، در نهایت بر مفروضات مندرج در عقل سلیم اتباع رژیم‌های لیبرال دموکراتیک استوار است.

ماکیاولی و تغییر در موضوع ایده‌رستگاری

فرانسیس بیکن که فهمی عمیق از نحوه نقادی ماکیاولی از مسیحیت و به طور کلی آرمان رستگاری نفس پیدا کرده بود، در باب او می‌نویسد: «یکی از دکترهای ایتالیا، یعنی نیکولو ماکیاولی، با اطمینان به این نکته اشاره کرده است که ایمان مسیحی، انسان‌های خوب نمازگزار را تسلیم انسان‌های جبار و ناعادل می‌کند» (Bacon, 2001: 48-49).

درواقع ماکیاولی در دیباچه کتاب نخست گفتارها به این نکته اشاره می‌کند که مدرن‌ها (یعنی معاصران ماکیاولی)، به واسطه عدم تقلید از قدما (یعنی رومیان) به شدت تضعیف شده‌اند و مسئول مستقیم این ضعیف‌شدن به زعم ماکیاولی، الهیات مسیحی و

1. effectual truth

در رأس آنها، ایده رستگاری نفس به عنوان کانون تربیت مسیحی است (Machiavelli, 1998: 6). بدین ترتیب باید به نسبت دقیق میان علم سیاست ماکیاولی به عنوان مبنای علم سیاست جدید در مقام یک دیسیپلین از بنیاد کاربردی و شورش او علیه ایده رستگاری نفس، توجهی دقیق مبذول داریم. به بیان لئو اشتراوس، هرچند ماکیاولی در این دیباچه اظهار می‌دارد که ضعف و فتور «مدرن‌ها»، بیشتر از آنکه ناشی از دین فعلی باشد، ناشی از «فقدان دانش حقیقی نسبت به تواریخ» است، از آنجا که ماکیاولی از مسیحیت در صورت زوال یافته‌اش سخن نمی‌گوید، بلکه به کلیت آن اشاره می‌کند، این تفسیر به حقیقت آموزه ماکیاولی نزدیک‌تر است که «مسیحیت جهان را به ورطه ضعف و فتور رهنمون ساخته است» (Strauss, 1958: 177).

ماکیاولی برای این کار می‌بایست غایت تعلیم مسیحی را که ناظر بر رستگاری آخری به عنوان نتیجه توسل به «حقیقت» یا خداوند بود، از بیخ و بُن با غایتی جدید تعویض می‌نمود. از همین‌رو او با اشاره به اینکه مسیحیت با تأکید بر «حقیقت»، به مانعی بر سر راه افتخارجویی دنیوی و بدین ترتیب دستیابی به شکوه و جلال و قدرت انسانی تبدیل شده است، ظاهراً به یک معنا خود را به عنوان یک ناامید از رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند و گویی تأکید می‌کند که دستیابی به قدرت دنیوی مستلزم رد و انکار آشکار حقیقت و شیوه ناظر بر حقیقت است. با این حال اگر به کوشش ماکیاولی برای احیای فلسفه و رهاندن آن از چنگ الهیات مسیحی بازگردیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که ماکیاولی اصولاً در پی سخن گفتن از یک «حقیقت» دیگر است: حقیقتی که از «حقیقت مسیحی، حقیقی‌تر است» (Strauss, 1958: 178)^(۳).

در واقع ماکیاولی تلاش می‌کند تا بگوید که آن چیزی که انسان را قدرتمند می‌سازد، درواقع حقیقی‌تر از آن چیزی است که انسان را ضعیف می‌کند. ماکیاولی نمی‌تواند مخالف «حقیقت» باشد، زیرا او در فصل بیست‌وهفتم از کتاب سوم گفتارها تصریح می‌کند که ضعف انسان‌های کنونی (یعنی معاصران او)، ناشی از «تربیت ضعیف آنها و دانش کم‌بنیه آنها در باب چیزها» است (Machiavelli, 1998: 275). این دانش در باب چیزها دقیقاً همان دانشی است که فلسفه در جست‌وجوی آن است و اگر تأکید

بعدی ماکیاولی در ادامه همان فصل- اینکه «همه شیوه‌ها و عقایدی که از حقیقت منحرف می‌شوند، از ضعف کسی که ارباب است ناشی می‌گردند» (Machiavelli, 1998: 276) - را با عنایت به اشاره او در دیباچه شهریار و گفتارها- هر دو -مورد ملاحظه قرار دهیم- اینکه این دو اثر، حاوی همه آن چیزی است که ماکیاولی می‌داند- آنگاه روشن می‌گردد که حقیقت در نظر او نه تنها آن چیزی نیست که مسیحیت می‌گوید، بلکه «حقیقت» مسیحی، مانع و رادعی جدی برای قرار گرفتن در مسیر حقیقت است. حقیقت در اینجا، شکوه و افتخار این جهانی است که راه رسیدن به آن، بزرگداشتن چیزهای انسانی به عنوان برترین چیزهاست.

ماکیاولی برخلاف فیلسوفان سیاسی سقراطی، با اعتراف به نادانی در باب «حقیقت» آغاز نمی‌کند. او از این حیث، یعنی از حیث نقطه شروع، با حاملان تعالیم الهیات مسیحی در یک جبهه قرار می‌گیرد. او می‌داند که خوب چیست و لاجرم تلاش می‌کند تا راه رسیدن به آن را نیز نشان دهد. کوششی که بنا به ضرورت نمی‌تواند خصلتی الهیاتی نداشته باشد (جیرانی، ۱۳۹۷: ۴۱۰-۴۱۱). اما از آنجا که او خوب را چیزی از اساس متفاوت از خوب در قاموس الهیاتی (در معنای اخص) کلمه می‌داند، لاجرم در هدایت انسان‌ها به سوی آن، باید راه‌های جدیدی را نشان دهد؛ راه‌هایی که از دیدگاه الهیاتی (باز هم در معنای اخص)، جز بیراهه نمی‌توانند باشند. او در دیباچه کتاب نخست گفتارها، از این «شیوه‌ها و نظم‌های جدید» به تصریح سخن می‌گوید. بیان او به تعبیر دقیق‌ترین زوکرت، خصلتی پیامبرانه دارد (Zuckert, 2017: 114) و گذشته از اشاره او به موسی^(ع) در فصل ششم شهریار که در باب شهریاری‌های نوبنیاد است، تأکید وی بر دشواری‌های شگرف کسانی که طرح‌هایی نو درمی‌اندازند، به قدر کافی گویاست (Machiavelli, 1988 23).

آنچه ماکیاولی تلاش می‌کند در گفتار پیامبرانه خود به عنوان سلاحی علیه بدخواهان به کار ببرد، تأکیدش بر میل طبیعی او در جهت کوشش بی‌ملاحظه به سود منفعت عمومی و نفع مشترک است. او خود را به عنوان پیامبر اومانیسیم، به عنوان کسی مطرح می‌کند که قرار است تعالیم او در نهایت به غایتی انسانی خدمت کنند. ماکیاولی تلاش می‌کند تا نشان دهد که ایده رستگاری نفس به عنوان ایده‌محوری مسیحیت، نه تنها به رستگاری سرزمین پدری به عنوان خیر والایی که او در قالب بیانی رتوریکال،

پیام آور آن شده است، نمی‌انجامد؛ بلکه اصولاً برای نیل به چنان هدفی کاملاً ناکارا و ناسودمند است (Zuckert, 2017: 185).

او باید بتواند نقاب پیامبری را بر چهره بزند که راه و رسم جدیدی را به آدمی معرفی می‌کند؛ راه و رسمی که به قاره‌ای پیشتر ناشناخته منتهی می‌شود که او کاشف آن بوده است (Machiavelli, 1998: 5). پیامبران باید تعالیمی داشته باشند و به نظر می‌رسد که «رستگاری میهن» یا «نجات سرزمین پدری»، در کانون تعالیم پیامبرانه ماکیاولی است؛ ایده‌ای که هرچند لحاظ کردن آن به عنوان دورترین چیزی که مکتوبات ماکیاولی را هدف گرفته‌اند، ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد، بدون تردید از حیث جنگاوری در میدان نبرد ایده‌ها، یکی از بُران‌ترین سلاح‌هاست. این نکته زمانی اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند که شیوه دفاع از سرزمین پدری به عنوان عملی به غایت فضیلت‌مندانه، دیگر نه ذیل تعبیر قدمایی از فضیلت، بلکه در دایره برداشت کاملاً جدید از فضیلت^۱ (یعنی توانایی خوب‌نبودن) قابل تحقق خواهد بود (Machiavelli, 1988: 61). هرچند او به یک معنا جای رستگاری نفس را به رستگاری سرزمین پدری داد، مسئله در باب باقی ماندن ایده «رستگاری» به عنوان بخشی اجتناب‌ناپذیر از هر گونه دعوی پیامبرانه یا الهیاتی است.

فهم توفیق چرخش ماکیاولی از رستگاری نفس به رستگاری سرزمین پدری، مستلزم فهم مشابهت‌های آن با ایده رستگاری نفس است؛ ایده‌ای که به بیان پی‌یر منان، ایده‌ای بود که خود زمانی مقاومت‌ناپذیر می‌نمود (منان، ۱۳۹۴: ۳۹). اگر ایده «هبوط» در الهیات به معنای اخص کلمه، به‌ویژه در الهیات مسیحی، آغازگاه شرم معرفی شده و به محمل اساسی برای دعوی رستگاری، نجات و بازگشت از سوی پیامبران بدل می‌گردد، لاجرم نسخه‌برداری ماکیاولی از الهیات در معنای اخص کلمه، در جهت تمهید الهیاتی این جهانی، نسخه‌ای کم‌نقص به نظر می‌رسد. «واقع‌بینی» ماکیاولیستی در واقع مؤید این نکته است که «شر و بدی از نظر سیاسی، مهم‌تر، اساسی‌تر و «واقعی»‌تر از خیر است». ماکیاولی بدین معنا «نخستین استاد بدگمانی است» (همان: ۴۷).

شاید بهتر است بگوییم ماکیاولی، نخستین انسانی است که در قامت استاد بدگمانی ظاهر می‌شود. تا پیش از او خداوند، گناه انسان را به او یادآور می‌شد و راه‌هایی او از

بند شرور ناشی از این گناه را نیز پیش‌پیش قرار می‌داد: همان شیوه‌ها و نظم‌های کهن مسیحی. اما «شیوه‌ها و نظم‌های جدید» ماکیاولی در مقام پیامبری جدید، هرچند به حفظ ایده شرّ به عنوان ابزاری برای حکومت بر اذهان و تمهید الهیات این‌جهانی خود نیازمند است، آن را ذاتی امور انسانی در معنایی غیر قابل ریشه‌کنی توصیف می‌کند؛ امری که همیشه حاضر است و تنها کاری که می‌توان برای ضبط و مهار آن و نه ریشه‌کنی آن انجام داد، برخوردارشدن از «فضیلت» در معنای ماکیاولیستی کلمه است. فضیلت در معنا ناظر بر غلبه بر بخت و عطف توجه فلسفه از زندگی متأملانه به سوی زندگی فعالانه است. تلقی ما این است که علم سیاست ماکیاولی، به عنوان نیای علم سیاست جدید، در واقع وجه اصلی این چرخش است؛ علم سیاستی که اساساً خصلتی کاربردی دارد و قرار است به ابزار اصلی برای غلبه بر بخت تبدیل شود. بدین اعتبار میان ناسیونالیسم ماکیاولی، جمهوری خواهی او و علم سیاستش از یکسو و الهیات این‌جهانی وی، نسبتی وثیق برقرار است.

علوم سیاسی جدید مستلزم غلبه صورتی از فردگرایی رادیکال به عنوان عنصر مقوم عقل سلیم غربی است؛ اتفاقی که از رهگذر رتوریک بی‌نظیر فیلسوفانی چون ماکیاولی، هابز و اسپینوزا رقم خورد. مهم‌ترین تأثیر ماکیاولی از این حیث، جایگزین کردن ایده «خیر» با ایده «مردم» در فلسفه سیاسی بود. مردمی که بعدها از رهگذر اصول علمی حاکم بر رفتار آنها که از سوی هابز ارائه شد، به ماده‌المواد پژوهش‌ها در علم سیاست جدید تبدیل شدند (Strauss, 1962: 320).

پافشاری ماکیاولی بر محوریت شرّ در سیاست، لاجرم یک نتیجه سلبی در پی داشت و آن این بود که «همه خوبی‌های جهان در انفعال نیک‌خواهانه کسانی جمع می‌شود که به زبان سیاسی، دست به عمل نمی‌زنند، یعنی در مردم» (منان، ۱۳۹۴: ۵۱). بدین ترتیب میان افول ایده «خیر»، برآمدن ایده «مردم»، قوام سازوکارهای دموکراتیک و در نهایت پیداشدن سر و کله علمی که بتواند به مطالعه این سازوکارها بپردازد، نسبتی برقرار شد. تأکید ماکیاولی بر اینکه «صدای مردم، صدای خداست»^۱ را می‌توان از همین رهگذر فهم کرد (Machiavelli, 1998: 117). اشاره ماکیاولی به این تعبیر (که بعدها به محور شعارها

در انقلاب‌های دموکراتیک در اروپای مدرن تبدیل شد)، به هیچ‌وجه اتفاقی نیست. این تعبیر بهترین جایی است که می‌توان نسبت میان دموکراسی در معنای مدرنیستی کلمه را با مضامین الهیاتی درک کرد؛ مضامینی که بر بنیاد اصل اصیل فلسفهٔ سیاسی کلاسیک که ماکیاولی هنوز از جهاتی بدان پایبند بود، برای اثربخشی لاجرم می‌بایست الهیاتی باشند و از این خصیصه در عرصهٔ افناع سیاسی گریزی نیست. ایدهٔ حق الهی شاهان، یا به تعبیری ایدهٔ حق الهی حاکمیت که ایده‌ای از اساس الهیاتی بود، در نهایت از رهگذر تجدد سیاسی نه‌تنها کنار نهاده نشد، بلکه این بار به نحوی جدید و به صورتی نو به صحنه بازگشت (Tawney, 1918: 64). در واقع تأمل در تأکید ماکیاولی بر به پادشاهی رسیدن مردمان یا تبدیل شدن مردمان به پادشاهان، خود می‌تواند زوایای گوناگون این تلقی و نسبت آن با ریشه‌های الهیاتی را برملا سازد.

هابز علیهِ «قلمروی تاریکی»

حجم عظیم تعابیر کتاب مقدسی و استدلال‌های الهیاتی در لویاتان، نشان‌دهنده اهمیت الهیاتی کوشش هابز در مقام بنیادگذار «هنر سیاسی نوین» و به‌ویژه خاستگاه دموکراسی و لیبرالیسم به نحوی توأمان است (منان، ۱۳۹۴: ۸۵). هابز در لویاتان در برابر الهیات مستقر، یک استراتژی تدافعی اتخاذ نمی‌کند. او برای آنکه بتواند به قول روسو، یک‌بار برای همیشه به حوزهٔ صلاحیت قضایی که لازمهٔ یک «رژیم خوب» است وحدت ببخشد (Rousseau, 2012: 243)، اتفاقاً با یک استراتژی تهاجمی وارد میدان شده و با نفی دعاوی الهیات مستقر، در عین حال می‌کوشد تا مبانی الهیات سیاسی جدید را که لیبرال دموکراسی بر بنیادهای آن استوار شد، تحکیم نماید.

هابز همان‌گونه که طبیعت استراتژی‌هایی از این دست اقتضا می‌کند، ابتدا مدعی می‌شود که کتاب مقدس نه‌تنها از آموزهٔ او مبنی بر قانون طبیعی و حاکمیت پشتیبانی می‌کند، بلکه حتی آن را تعلیم نیز می‌دهد. اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، نه نوعی انطباق و کوشش برای نشان دادن وجوه اشتراک، بلکه نوعی جایگزینی و کوشش برای برجسته کردن افتراق‌های آموزهٔ هابز با تفاسیر ارتدوکس از کتاب مقدس است: نوعی نبرد تمام‌عیار در ساحت روحانی (Pangle, 2003: 6, 10)^(۴). اگر هابز در «درباره شهروند»،

دو فصل مجزا را به شواهد کتاب مقدسی از نظریه خود در باب قانون طبیعی و حق مطلق شاهان اختصاص می‌دهد، در لویاتان هرچند حجم بسیار بیشتری را به مباحث الهیاتی اختصاص می‌دهد، نشانی از این همه توجه به شواهد الهیاتی برای اثبات نظریه هابز نمی‌بینیم (Strauss, 1952: 71). بدین ترتیب قاعدتاً پرداختن هابز به استدلال‌های الهیاتی در این حجم وسیع در لویاتان، می‌تواند مؤید دو نکته کلیدی باشد: نخست اهمیت مشکل الهیاتی-سیاسی و ضرورت مواجهه با آن و کوشش برای برطرف نمودنش به عنوان اصل اجتناب‌ناپذیر بنیادگذاری تجدید سیاسی از سوی هابز و دوم اجتناب‌ناپذیر بودن سرشت الهیاتی خود آموزه جدید به عنوان آموزه‌ای که در نهایت قرار است بر سر چگونگی رسیدن به امر خوب یا امر مطلوب، با بدیل سنتی خود که همانا الهیات مسیحی مستقر است، در پیشگاه عقل سلیم نبرد کند.

استراتژی تهاجمی هابز که در لویاتان به اوج خود می‌رسد، عمدتاً با حمله او به آموزه خلود نفس و از آن مهم‌تر، آموزه وحی تمهید می‌گردد. او برای این کار به خواننده اثر خویش تصریح می‌کند که هر آموزه‌ای را -اعم از خلود نفس یا وحی- تنها و تنها باید با استمداد از عقل فردی فهم کرد و در این مسیر هیچ مرجع الهیاتی را نباید مینا قرار داد. او اظهار می‌دارد که ما نمی‌توانیم برای «فهم کلام خداوند» از «عقل طبیعی» خود دست بکشیم و این دست‌نکشیدن از نظر هابز به معنای آن است که نباید قوه فکری را تابع و تسلیم عقاید دیگران یا به بیانی دیگر، تابع و تسلیم مراجع تفسیر کتاب مقدس نماییم (Hobbes, 1839, vol3: 359-360).

حال باید دید که به نظر هابز، این ابزار یا این عقل طبیعی که برای فهم کلام خداوند باید به شیوه‌ای درست از آن استفاده کرد، می‌باید از چه قواعدی برای انجام این کار پیروی کند تا بتواند پیامبران دروغین را از پیامبران راستین تشخیص دهد (Hobbes, 1839, vol3: 425). در واقع بحث بر سر پاسخ به این پرسش است که انسانی که به او وحی نشده است، یعنی انسانی که قرار است از «قوانین وضعی الهی» تبعیت کند و لاجرم باید نسبت به مرجعیت صدور این قوانین اطمینان حاصل نماید، چگونه می‌تواند نسبت به صدق وحی به انسانی دیگر مطمئن گردد؟ هابز تصریح می‌کند که پی بردن به صدق وحی به عنوان محمل اصلی قوانین وضعی الهی که انسان باید از آن تبعیت نماید،

«آشکارا ناممکن» است (Hobbes, 1839, vol3: 272-273). به زعم هابز، یکی از مهم‌ترین معیارهای سنجش از سوی انسانی که باید از آن قوانین تبعیت کند، دیدن معجزات انبیاست. در واقع معجزه یا خرق قواعد طبیعی، به یک معنا می‌تواند مؤید برخورداری از نیرویی فراطبیعی باشد و این دقیقاً آن چیزی است که باید مورد هدف هابز قرار گیرد؛ زیرا الهیات سیاسی بدیل هابز در مقام آغازی برای تجدد سیاسی، در اساس بر بنیاد «حق طبیعی فرد» استوار شده است. از همین رو هابز درست به‌مانند خلف خویش اسپینوزا، تشکیک در مبانی معجزه را به عنوان یکی از مهم‌ترین گام‌ها برای بنیادگذاری دولت سکولار تلقی می‌کند (Hobbes, 1839, vol3: 273).

هابز بی‌آنکه امکان معجزه را رد کند، با رد امکان رسیدن به فهمی مشترک از آن و تبدیل کردن آن به یک باور که در نهایت خصلتی سوژکتیو پیدا می‌کند، تلاش می‌کند تا الهیات سیاسی رقیب خود را از یکی از مهم‌ترین «سلاح‌های روحانی» اش محروم سازد. اگر بخواهیم از ادبیات علوم اجتماعی جدید برای بیان این موضع استفاده کنیم، استفاده‌ای که با عنایت به بحثمان در این گفتار که ناظر بر علوم سیاسی جدید است، چندان نیز بی‌جا به نظر نمی‌رسد، آنگاه می‌توانیم بگوییم که نفی خصلت عینی یا آبجکتیو معجزه، با تأکید بر ضرورت تبدیل کردن سیاست به یک دیسیپلین علمی^۱ که قادر است با کشف قواعد طبیعی حاکم بر رفتار انسان، در حوزه سیاست و مناسبات سیاسی انسان در جامعه دست به پیش‌بینی و در نهایت ضبط و مهار امور بزند، نسبتی تنگاتنگ دارد.

اگر تعبیر هابز در آغاز همان فصل بیست و ششم لویاتان را به یاد بیاوریم، جایی که او تصریح می‌کند که قانون‌بودن قانون، منوط به امکان‌پذیر بودن شناخت قانون‌گذار است (Hobbes, 1839, vol3: 259-260) و توجه کنیم که از نظر هابز، فهم قوانین نانوشته طبیعت به عنوان مظهر اراده الهی، در نهایت منوط به تکیه بی‌چون و چرا به عقل طبیعی است (Hobbes, 1839, vol3: 262)، بدین ترتیب شناخت خداوند در حاق واقع آن، یعنی به طریقی که در نهایت از دایره امکان‌های طبیعی معرفت انسانی فراتر برود، عملاً ناممکن است. استفاده انسان از عقل طبیعی خویش نیز در نهایت به ایجاد معارفی می‌انجامد که نمی‌توان آنها را جز به معنایی انسانی، قطعی و یقینی تلقی کرد. از این‌رو

به زعم هابز ما تنها در باب آن چیزی که خودمان ساخته‌ایم، می‌توانیم علم یقینی داشته باشیم (Strauss, 1965: 174). این نکته، اهمیت فراوانی دارد و می‌تواند مؤید نسبت میان علم سیاست جدید، الهیات سیاسی لیبرال دموکراسی و در نهایت اصل فروبستگی جهان در معنای هابزی کلمه باشد. بدین اعتبار، علم سیاست جدید تنها درون یک رژیم لیبرال دموکراتیک کار می‌کند؛ رژیمی که پایه‌های خودش بر بنیاد درکی از حق طبیعی استوار شده است که علم بدان، علمی در دایرهٔ مقدرات انسانی و ناظر بر زندگی انسانی در جزیرهٔ مزبور است؛ جزیره‌ای که کوشش برای فراتر رفتن از آن، نه تنها ناممکن بلکه در عین حال نامطلوب نیز هست.

هابز با نفی امکان پی‌بردن به صدق وحی از سوی انسانی که قرار است از «قوانین وضعی الهی» تبعیت کند، راه را برای تهاجمی گسترده علیه نبوت هموار می‌سازد. او در واقع ابتدا تلاش می‌کند تا تمایز میان امر نامعقول یا غیرمنطقی و امر فراطبیعی را در نظر خواننده از میان بردارد و آنگاه با تجزیه و تحلیل نبوت و کوشش در توضیح آن بر مبنای «عقل طبیعی»، به نوعی تبعیت از «قوانین وضعی الهی» (که «نه به شکلی عام و جهان‌شمول برای همه انسان‌ها، بلکه برای مردمانی معین یا برای اشخاصی معین» (Hobbes, 1839, vol3: 272) نازل شده است) را به امری نامعقول تبدیل سازد. به بیان هابز، «نام نبی در کتاب مقدس، گاهی دالّ بر سخنگو است. یعنی او که از طرف خداوند با انسان، یا از طرف انسان با خداوند سخن می‌گوید و گاهی دالّ بر پیش‌گو است، یا کسی که از چیزهایی می‌گوید که بعداً می‌آیند و گاهی کسی که به طرزی آشفته سخن می‌گوید، مثل انسان‌های شوریده» (Hobbes, 1839, vol3: 412).

هابز با تجزیه و تحلیل نبوت، راه را برای افسون‌زدایی از آن باز می‌کند (Hobbes, 1839, vol3: 360). او به هیچ‌رو نبوت را صریحاً نفی نمی‌کند، بلکه با تردیدافکنی در مبانی آن با استمداد از «عقل طبیعی» اجازه می‌دهد تا خواننده خودش نتیجهٔ لازمه را اخذ کند. تجزیه و تحلیل در اینجا اهمیت بسیاری دارد، زیرا باعث می‌شود تا دیگر نبوت را نه در کلیت آن، بلکه به عنوان موضوعی بفهمیم که اجزای مختلفی دارد و می‌توان از زوایای

گونگون به آن نگرست. شاید بتوان گفت که تبدیل نبوت به موضوعی برای تحلیل آن به دست «عقل طبیعی»، نخستین و ضروری‌ترین قدم در راه شیئیت‌بخشی^۱ به آن است.

هابز با تفکیک معانی مختلف نبوت و نبی در کتاب مقدس، سخن گفتن با خدا را از قابلیت پیش‌گویی آینده به نوعی متمایز می‌سازد. بدین ترتیب سخن گفتن با خداوند می‌تواند معنایی عام پیدا کند؛ هر کسی که با خداوند راز و نیاز می‌کند، می‌تواند در یک معنای بسیار مهم، «نبی» باشد، زیرا این معنا از نبوت، پرتکرارترین معنایی است که کتاب مقدس بر آن دلالت دارد (Hobbes, 1839, vol3: 360). هرچند بی‌تردید برخی از پیامبران در قیاس با دیگران، مرجعیت بیشتری دارند، این از نظر هابز هیچ ربطی به «الهام الهی»^۲ ندارد. در واقع مقوله «الهام الهی» از نظر هابز با عنایت به مبانی امکان‌های معرفتی انسان، نمی‌تواند خاستگاهی «فراطبیعی» داشته باشد (Pangle, 1992: 36).

بدین ترتیب هابز تمایزی کیفی میان مقوله «الهام الهی» و «رؤیاهای» انبیا قائل نمی‌شود. هابز تلاش می‌کند تا با استناد به خود کتاب مقدس، نشان دهد که دعوی انبیا مبنی بر سخن گفتن با «روح» یا Spirit را نمی‌توان چیزی جز تخیل انسانی انبیا دانست (Hobbes, 1839, vol3: 418)؛ زیرا استدلال هابز این است که اگر کسی به من بگوید که بلاواسطه و به نحوی فراطبیعی با خداوند سخن گفته است و من در گفته او تردید کنم، او هیچ راهی ندارد که بتواند از طریق «عقل طبیعی»، مرا متقاعد کند که به گفته او ایمان آورده، از آن تبعیت کنم. اگر هم بگوید که خداوند با او در رؤیا سخن گفته است، فرقی با این ندارد که بگوید در رؤیا دیده است که خداوند با او سخن گفته است و این نیز نمی‌تواند مبنای باور آوردن باشد؛ زیرا رؤیا از هر جهت، یک امر طبیعی است (Hobbes, 1839, vol3: 361).

درواقع هابز با استراتژی تهاجمی کوشش می‌کند تا خواننده خود را قانع سازد که خود کتاب مقدس، اگر «درست» خوانده شود، می‌تواند با خوانش ناتورالیستی او از نبوت و معجزه به عنوان استوانه‌های ایمان مذهبی، سازگار از آب درآید. اما خوانش هابز را درست به‌مانند خوانش اسپینوزا، نمی‌توان به طریقی پساهابزی یا پسااسپینوزایی داوری

1. objectification
2. divine inspiration

کرد. به عبارت دیگر فهم خصلت الهیاتی-سیاسی علم سیاست جدید که نسبتی وثیق با خصلت الهیاتی-سیاسی رژیم‌های لیبرال‌دموکراتیک غربی دارد و لاجرم فهم فلسفه سیاسی هابز و حمله او به باورهای سنتی حول و حوش معجزه و نبوت، مستلزم فهم غرض خود هابز، فارغ از استدلال‌های علمی-فلسفی اوست. این به تعبیر دیگر مستلزم فهم آن‌گزینش یا تصمیمی است که خود علم یا فلسفه جدید نمی‌تواند آن را به موضوع خویش تبدیل کند؛ گزینش یا تصمیمی که در بنیاد خود، خصلتی اخلاقی (در معنای عام کلمه، یعنی مبتنی بر ارزش‌دآوری میان چیزهای خوب و چیزهای بد) دارد؛ زیرا قرار است درست به‌مانند رقیب نیرومند خویش یعنی الهیات و حیانی، به مخاطبان خود بگوید که راه رسیدن به «چیزهای خوب» چیست. از این‌رو نمی‌تواند اخلاقی یا هنجاری نباشد. بدین معنا اخلاق را زمانی می‌توان دور زد که پرسش از چیستی خود خوب در میان باشد. اما هابز از همان آغاز لویاتان، تکلیف خود را با این پرسش که «خوب چیست؟» روشن می‌کند و بدین ترتیب در دو بخش مطولی که به الهیات اختصاص می‌دهد، آشکار می‌سازد که هم‌اورد اصلی‌اش در این میدان، چه کسی یا چه چیزی یا چه نهادی است.

بدین ترتیب کوشش هابز را باید کوششی توأمان در جهت تمهید مبانی الهیاتی-سیاسی یک علم سیاست جدید و یک رژیم جدید سیاسی تلقی کرد. آن علم سیاست و این رژیم سیاسی را قاعدتاً نمی‌توان در انتزاع از یکدیگر به تصور درآورد. هابز برای برقراری یک رژیم باثبات که چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردیم، علی‌رغم ظاهر اقتدارگرایانه‌اش، زمینه‌ساز دموکراسی و لیبرالیسم به صورت توأمان بود، می‌بایست خواننده خویش را قانع می‌کرد که تن‌دردادن به تفاسیر ارتودوکسی از کتاب مقدس، چه نتایج آشوبناک و نامطلوبی را از حیث سیاسی در پی دارد. هابز به یک معنا تلویحاً اشاره می‌کند که ریشه همه موانع بر سر راه تحقق آموزه او در باب حاکمیت که در نهایت می‌توانست ثبات سیاسی را تضمین کند، این تلقی است که اذعان به تبعیت از هر شاه یا دولت فناپذیری را نامشروع می‌داند (Hobbes, 1839, vol3: 104-5). بنابراین «هابز احتجاجی ضد کتاب مقدس را که مبتنی بر یک تفسیر تفصیلی و جزء به جزء است تمهید می‌کند که می‌کوشد تا با تکیه بر خود کتاب مقدس، نابسندگی ایمان به کتاب مقدس را به عنوان راهنمایی معقول برای زندگی انسانی آشکار سازد» (Pangle, 1992: 40).

هابز عمداً نمی‌خواهد تا دعوی خود مبنی بر خوانش معقول متن مقدس را تا جایی بسط بدهد که غرض رتوریکال او تحت‌الشعاع قرار گیرد. نفس کتاب مقدس برای او در مقام یک فیلسوف، فاقد اهمیت است و پرداختن به کتاب مقدس با این تفصیل و جزئیات، لاجرم از غرضی مشخص ناشی می‌شود. اگر غیر از این بود، او می‌بایست می‌کوشید تا برای فهم نیت اصلی نهفته در متن مقدس، مقدمات خوانش خود را از منظر خود کتاب تمهید نماید؛ کوششی که تنها راه برای تشخیص آموزهٔ منسجم کتاب مقدس است. اما او اصولاً قرار نیست چنین کاری انجام دهد. او برای پیشبرد غرض خود که لاجرم غرضی سیاسی است، راهی نداشت جز آنکه بالاخره یک‌جا بر فلسفه و پرسش فلسفی مهار بزند. او برای تبدیل کردن فلسفهٔ خویش به فلسفه‌ای کاربردی، به فلسفه‌ای که بتواند «راهنمای عمل» قرار گیرد، نیازمند درجه‌ای از جزمیت^۱ بود. به عبارت دیگر مسئله بر سر «نفس» ایمان یا نفس باور به خداوند نیست، بلکه مسئله بر سر «موضوع» ایمان و کیفیت خدایی است که باید بدان ایمان آورد و از مجازاتی که در قبال نافرمانی از دستورات او ضرورت خواهد یافت، ترسید. ترس از خدای ادیان ابراهیمی باید جای خود را به ترس از خدای فناپذیر زمینی بدهد: یعنی همان لویاتان. بدین ترتیب الهیات سیاسی جدیدی که به نوعی با ماکیاولی بنیادهایش استوار شد، با هابز بود که شکل و شمایل اصلی خود را پیدا کرد.

تقلید هابز از خدای کتاب مقدس در اینجا، اهمیت زیادی دارد. هابز تأکید می‌کند که انسان باید بتواند با اتکای بر فلسفه در معنای ریاضیاتی-ماتریالیستی کلمه، از خود خداوند تقلید کند (Hobbes, 1839 vol 1: xiii) و به یک معنا این خلق را با تشکیل جامعهٔ مدنی و حاکم کردن لویاتان به اوج برساند. اشاره‌های مستقیم او به کتاب مقدس برای اشاره به «قانون طلایی» آموزه‌های عیسی مسیح^(ع) را بدون تردید باید ذیل همین کوشش رتوریکال مورد ملاحظه قرار داد. در انجیل متی باب ۷، آیه ۱۲ چنین می‌خوانیم: «بنابراین در همه چیز باید همان کاری را با مردم انجام دهی که دوست داری آنها با تو انجام دهند؛ و این معنای قانون و سخن انبیاست». با این حال هابز هم در عناصر قانون، هم در «دربارهٔ شهروند» و هم در «لویاتان»، این قانون طلایی را به شکلی

سلبی به کار می‌برد. به عنوان مثال او در رسالهٔ شهروند، از این قاعده کتاب مقدسی دفاع می‌کند که «با دیگران آن مکن که نمی‌خواهی با تو کنند» (Hobbes, 1987: 72).

جفری وگان در تفسیری جالب توجه از تبدیل این قاعدهٔ ایجابی در مسیحیت به یک قاعدهٔ سلبی در فلسفهٔ سیاسی هابز، آن را با تغییری مهم و گسستی سرنوشت‌ساز مرتبط می‌داند. انسان با توجه به تفسیر سلبی هابز از این قاعدهٔ طلائی، لازم نیست به دیگران خیر برساند، بلکه تنها کاری که باید انجام دهد این است که دیگران را آزار ندهد (وگان، ۱۳۹۵: ۱۰۵). بدین ترتیب قاعدهٔ سلبی هابز هرچند در ظاهر امر بر متن مقدس و آموزهٔ عیسی مسیح^(ع) مبتنی است، در اصل نه قانون موسی^(ع) را اعمال می‌کند و در پی تعلیم آموزه مسیح است، بلکه قاعدهٔ خود هابز است «برای پرهیز از عمل و برای بی‌تفاوت‌ماندن، نه برای انجام عمل و یا اعمال شفقت» (Hobbes, 1987: 105). با این حال قالب و حتی محتوای اخلاقی اصل مزبور به قوت خود باقی است. همان اصلی که یکی از مهم‌ترین عناصر الهیات سیاسی لیبرال‌دموکراسی به عنوان مادهٔ اصلی علم سیاست مدرن است. این تقلید از خدای کتاب مقدسی و شورش توأمان علیه او (Pangle, 1992: 52-3)، اهمیت بسیاری از حیث بحث در باب قوام لیبرال‌دموکراسی و جایگاه علم سیاست در آن به عنوان دیسپلینی دارد که وظیفهٔ تبیین مناسبات درونی آن رژیم بر عهده اوست.

اسپینوزا: لیبرال‌دموکراسی به عنوان یک ضرورت، نه یک انتخاب

رسالهٔ الهیاتی- سیاسی اسپینوزا را باید پرشورترین دفاع از لیبرال‌دموکراسی و به یک معنا نمونهٔ بارز آن چیزی دانست که بعدها به مادهٔ اصلی علم سیاست جدید تبدیل شد. به تعبیر دیگر رتوریک فیلسوفان سیاسی مدرن که به نوعی زیربنای کارکردیافتن دیسپلین علوم سیاسی جدید را تشکیل می‌دهد، در رسالهٔ الهیاتی- سیاسی، شکل نهایی خود را پیدا می‌کند و اصول مندرج در آن به نوعی به بخشی از کانون عقل سلیم غربی بدل می‌گردد؛ عقل سلیمی که در نهایت مهم‌ترین ضامن معنادارشدن «کاربرد» دیسپلین علوم سیاسی بود. طرفه آنکه آشکارشدن نشانه‌های شکست فلسفهٔ سیاسی جدید در سدهٔ بیستم، با انتقادهای جدی از لیبرال‌دموکراسی ملازم گشت و این ملازمت را نمی‌توان با نقادی‌های بنیادین به دیسپلین علوم سیاسی که به‌ویژه از نیمه دوم سده

مزبور به بعد، شتابی روزافزون را تجربه کرد، بی‌ارتباط دانست. «لیبرال دموکراسی در رساله‌های الهیاتی-سیاسی، اصلاً خود را نه به عنوان متضاد دسپوتیسم کم و بیش روشنگرانه سده‌های هفدهم و هجدهم، بلکه به عنوان متضاد «قلمروی تاریکی»، یعنی جامعه سده‌های میانه تعریف می‌کند. طبق لیبرال دموکراسی، پیوند جامعه عبارت است از اخلاق انسانی جهان‌شمول، در حالی که دین (دین صاحب یک بنیان‌گذار تاریخی معین)، یک امر خصوصی است» (Strauss, 1982: 3).

بدین ترتیب تبدیل کردن دین به امری متعلق به حوزه خصوصی از مهم‌ترین گام‌ها در جهت استقرار عقل سلیم لیبرال دموکراتیک و لاجرم برقراری مناسبات لیبرال دموکراتیک در ساحت سیاسی بود؛ مناسباتی که بعدها تجزیه و تحلیل آن به عنوان مهم‌ترین کار علم سیاست مطرح شد. گذر اسپینوزا از پادشاهی مطلقه مورد نظر هابز به یک دموکراسی لیبرال (Giddin, 1973: 377)، نباید ما را نسبت به جنبه‌های بنیادین توافق آنها بر سر اصل الهیاتی-سیاسی یادشده، همان اصلی که ما آن را الهیات سیاسی لیبرال دموکراسی نامیدیم، غافل سازد. اسپینوزا نیز درست به‌مانند اسلاف خویش، نگران مشکله بنیادین و جاودانه سیاست، یعنی رسیدن به یک حکومت باثبات، یا به تعبیر قدما، مشکله حکومت‌ناپذیری نوع انسان بود. این مشکله از نظر اسپینوزا، ابتدا به ساکن نه مشکله‌ای سیاسی، بلکه الهیاتی است: رابطه بین دین و زندگی سیاسی. به تعبیر دیگر، گام نخست برای عبور از این مشکل، یک گام الهیاتی است که بدون آن معضل حکومت‌ناپذیری یا عدم‌ثبات به قوت خود باقی خواهد ماند. او در اینجا درست به‌مانند هابز بر ضرورت تبدیل شدن حاکم^۱ سیاسی به جایگاه برترین اقتدار در حوزه عمومی تأکید می‌کند؛ حاکمی که تنها عرصه امور خصوصی را به حال خود وامی‌گذارد، یعنی همان عرصه‌ای که تفاسیر مختلف از دین، تنها در آنجا می‌تواند امکان بروز و ظهور داشته باشد. اسپینوزا تا بدین‌جا کاملاً با هابز موافق است که قانون حاکم، همان دین در معنای رسمی کلمه است (هابز، ۱۳۹۵: ۹۹).

اما اسپینوزا تلاش می‌کند تا استلزامات منطقی استدلال هابز درباره حق طبیعی هر فرد در وضع طبیعی را تا انتها دنبال کند. حق طبیعی فرد در وضع طبیعی، دیگر قرار

نیست منحصر به آدمی و ساحت فطنت‌آمیز^۱ او باشد که بتواند از رهگذر عقل درست^۲ به برقراری وضع سیاسی و حاکمیت لویاتان منتهی گردد؛ بلکه این حق طبیعی، درست به‌مانند حق طبیعی ماهی برای شناکردن در آب، به یک ضرورت تبدیل می‌گردد (Spinoza, 2016: 282). بدین ترتیب اصل بنیادین لیبرالیسم به یک ضرورت طبیعی تبدیل می‌شود: «حق و دستورالعمل مقرر طبیعت که همه تحت لوای آن زاده شده و معمولاً ذیل آن زندگی می‌کنند، هیچ چیزی را ممنوع نمی‌کند، مگر آن چیزی را که فرد بدان میل ندارد یا هیچ‌کس قادر به انجام آن نیست» (Spinoza, 2016: 284). بدین ترتیب اسپینوزا هرچند راه را بر راه‌حل هابزی که مبتنی بر ترجیح یک پادشاهی مطلقه بود می‌بندد، در عمل، استلزامات لیبرال‌دموکراتیک فلسفه سیاسی هابز را به نحوی تا نهایت منطقی‌اش دنبال می‌کند تا بتواند به بنیان‌گذار راستین الهیات لیبرال‌دموکراتیک تبدیل شود. رتوریک اسپینوزا، ناظر بر اقناع عقل سلیم درباره این مدعاست که لیبرال‌دموکراسی نه‌تنها یگانه راه برای غلبه بر مشکله ثبات یا حکومت‌ناپذیری است، بلکه اصولاً یک ضرورت طبیعی است. از این‌رو شکست‌های پیاپی در امر تشکیل یک اجتماع سیاسی بسامان و باثبات، همه ناشی از کوشش در جهت ایستادن در برابر این ضرورت طبیعی رخ نموده است.

اسپینوزا در همان پیشگفتار رساله، نشانه‌های کامل غرض خویش از نگارش آن را آشکار می‌سازد، هرچند هنوز به تبع سنت فیلسوفان سیاسی، در بیان غرض خویش به‌هیچ‌روی صراحت به خرج نمی‌دهد. اسپینوزا بحث را با درون‌مایه‌ای سقراطی آغاز می‌کند؛ یعنی بزرگداشت فضیلت شک^۳ (Spinoza, 2016: 65). اما بر این امر تأکید می‌کند که طبیعت انبوه عوام اقتضا دارد که بلافاصله از شک^۴ درگذرند و به هر چیزی برای فائق‌آمدن بر آن ایمان بیاورند (Spinoza, 2016: 68). از آنجا که ایمان و ملاً ترس، محمل اصلی حکمرانی‌های مطلقه است، بدین ترتیب برای عبور از این حکمرانی‌های مطلقه و رسیدن به آن چیزی که اسپینوزا از آن با عنوان «یک جمهوری آزاد» سخن می‌گوید، از قرار معلوم راهی جز غلبه بر ترس و احیاناً ایمانی از آن نوع وجود ندارد. اما اگر طبیعت

1. prudential
2. right reason

انبوه عوام مقتضی چنین ترس و لاجرم چنین ایمانی است، بنابراین به نظر می‌رسد که اسپینوزا در سطح رتوریکال، تلاش می‌کند تا نه خود ترس یا خود ایمان، بلکه آثار و نتایج بیرونی یا سیاسی آن را هدف قرار دهد. بنابراین آثار و نتایج آن ایمانی مدّ نظر است که به مذهب در معنای خاص کلمه اطلاق می‌شود؛ یعنی مذاهب و حیانی. خود ایمان نمی‌تواند مورد سؤال واقع شود، زیرا سیاست در معنای موسع کلمه، همواره نیازمند ایمان است. پرسش اصلی این است که چه نوع ایمانی است که در عین آنکه می‌تواند به ایجاد یک جامعه بسامان و یک رژیم سیاسی باثبات تبدیل گردد، در عین حال قادر باشد تا «آزادی فلسفه‌ورزی» را نیز تضمین نماید.

اسپینوزا باز هم به صورتی که یادآور فیلسوفان سیاسی افلاطونی در سده‌های میانه اسلامی- یهودی است، در همان «پیشگفتار» تلاش می‌کند تا ذیل بیانی اگزوتریک، بر هماهنگی عقل و وحی تأکید ورزد. اما راهی که او برای این هماهنگی برمی‌گزیند، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت به بار می‌آورد؛ زیرا او قرار نیست از طریق تأمل فلسفی در وحی، صرفاً به تداوم شیوه زندگی فلسفی درون یک اجتماع مؤمن به یک دین و حیانی کمک کند، بلکه جاه‌طلبی‌های او ناظر بر «آزادسازی فلسفه‌ورزی» از طریق از میان بردن چالش وحی برای عقل به طور کلی است (Spinoza, 2016: 72).

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

مستلزم قائل شدن آزادی برای همگان است) (Spinoza, 2016: 73-74) و از آنجا که به هر حال موضوع این ایمان، خود عقل است، معدود نفس‌های مستعد فلسفه نیز قادر خواهند بود تا ذیل یک رژیم مبتنی بر آن، نه تنها به زیور فضیلت شک آراسته شوند (Spinoza, 2016: 75)، بلکه از این رهگذر حتی اصول و مبانی خود آن رژیم را نیز با فراغ‌بالی بسیار بیشتر مورد پرسش قرار دهند.

اسپینوزا در فصل هفتم رساله الهیاتی - سیاسی با عنوان «در باب تفسیر کتاب مقدس» می‌کوشد تا با ارائه شرحی تاریخی گرایانه از متن مقدس (Spinoza, 2016: 183)، اصل ایمان مذهبی را از باور به حجیت قانون شرع متمایز کند. در واقع اسپینوزا تأکید می‌کند که دین و مذهب و ایمان راستین، ربطی به قانون شرع ندارد زیرا قوانین موسی [ع.]، قانون‌گذاری عمومی برای کشورشان [یعنی کشور یهودیان] بود و اگر می‌خواست حفظ شود، به یک اقتدار عمومی معین نیاز داشت؛ زیرا اگر هر شخصی آزاد بود تا قانون‌گذاری عمومی را برحسب اراده خویش تفسیر کند، هیچ کشوری باقی نمی‌ماند... اما طبیعت دین کاملاً متفاوت است؛ زیرا از آنجا که مذهب آنقدرها که بر سادگی و صداقت قلب مبتنی است، به اعمال بیرونی اتکا ندارد، بنابراین عرصه هیچ قانون‌گذاری عمومی یا اقتدار عمومی‌ای نیست. زیرا سادگی و صداقت قلب را نمی‌توان با فرمان قوانین یا اقتدار عمومی به انسان‌ها تلقین نمود و هیچ‌کس را مطلقاً نمی‌توان با زور یا با قوانین مجبور کرد که رستگار شود (Spinoza, 2016: 191).

اهمیت رساله اسپینوزا، مثلاً در قیاس با دو رساله «درباره حکومت» جان لاک که آن نیز به یک معنا رساله‌ای الهیاتی - سیاسی محسوب می‌شود، ناظر بر تمرکز تام و تمام آن بر محل نزاعی است که بیشتر از هر کجا می‌تواند ما را در راه فهم سرشت الهیاتی لیبرال‌دموکراسی یاری دهد. بر این اساس از آنجا که قانون شرع از حیث نیروی فوق‌العاده‌اش برای اثربخشی سیاسی، حاوی دعوی «شناخت» شیوه درست زندگی در جهت نیل به سعادت/ رستگاری است، بنابراین تلاش اسپینوزا برای ستاندن «حیث شناختی» از وحی و تقلیل آن به امری ناظر بر اطاعت (Spinoza, 2016: 264)، تلاشی را که البته با اتکای بر تفکیک اطاعت از قوانین خداوند و اطاعت از قوانین مبتنی بر اقتدار عمومی انجام می‌شود، باید از مهم‌ترین گام‌های او در جهت تدوین الهیات

لیبرال دموکراسی تلقی نمود. به زعم اسپینوزا، اطاعت از خداوند بر مبنای شریعت را نباید با وجه عمومی و سیاسی آن که مختص یک دوره تاریخی خاص و یک کشور خاص بوده است، خلط نمود؛ بلکه می‌بایست جان‌مایه اصلی و درونی آن را مبنای قرار داد که عبارت است از عشق به همسایه (Spinoza, 2016: 265).

چنین ایمانی که چنان اطاعتی را طلب می‌کند، نه تنها ایمانی است در دایره خصوصی و درونی زندگی تک‌تک افراد، بلکه به همین اعتبار نمی‌تواند دالّ بر «شناخت» به عنوان نتیجه فعالیت‌های عقلانی باشد. بی‌جهت نیست که اسپینوزا تصریح می‌کند که آنچه در فصل چهاردهم انجام می‌دهد، یعنی کوشش برای تفکیک قاطع میان ایمان و فلسفه، هدف اصلی و عمده کل رساله است (Spinoza, 2016: 264). آنچه البته باید بدان التفات نمود، کنار نهادن جزئی چالش وحی برای عقل، آن هم به شیوه‌ای است که علی‌الاصول خودش نمی‌تواند عقلانی باشد. این مرز ظریف، همان مرزی است که می‌تواند مشخصات الهیات لیبرال دموکراتیک را بیش از پیش برای ما آشکار سازد. در واقع ستاندن دعوی حقیقت از دین، دعوی‌ای که تنها در نصّ صریح شریعت تبلوری مؤثر از حیث سیاسی پیدا می‌کند، زمینه را برای تعویض نصوص گوناگون و متفاوت دینی و مذهبی که تفسیرهای گوناگون و متعارض را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، با مقوله «روح» دین آماده می‌سازد. شاید بتوان گفت که تجدد سیاسی به یک معنا مستلزم عبور از «نص» به «روح» است (Spinoza, 2016: 267-268).

«روح» دین در این معنا به واسطه تاریخی شدن و به یک اعتبار، اعتباری شدن «نص» و تبدیل کردن این دومی به عنوان عرض آن اولی که مقام جوهر دین را به خود اختصاص می‌دهد، زمینه را برای تدوین یک طرح کلان سکولاریستی آماده می‌سازد؛ طرحی که برای استقرار ارزش‌های لیبرال دموکراتیک به شکلی «مؤثر» اجتناب‌ناپذیر است (Strauss, 1982: 21) و لاجرم به طرز غیرمستقیم، مواد و مصالح آن «علم»ی را فراهم می‌آورد که «کاربرد»ش در تبیین و توضیح این ارزش‌ها در لحظه‌ای است که به ساحت عمل ورود پیدا می‌کند: یعنی علم سیاست جدید. اما چنان که گفتیم، این پروژه را نباید به معنای نفی ایمان یا الهیات به طور تامّ و تمام در نظر گرفت؛ بلکه شاید بهتر است آن را کوششی در جهت فراهم کردن سازوکاری در نظر آوریم که طی آن ایمان و الهیات بالمعنی الاخصّ،

تابع عقل می‌شوند. این گزاره البته دقیقاً برخلاف ظاهر کلام اسپینوزاست. یعنی جایی که او در فصل پانزدهم می‌کوشد تا بر تفکیک قاطع میان الهیات و عقل تأکید کرده، عدم‌متابعت هر یک از دیگری را به اثبات برساند (Strauss, 1982: 272).

با این حال اگر این نکته را به یاد بیاوریم که حاکم‌شدن، چه از آن عقل باشد و چه از آن الهیات، نمی‌تواند بدون اتکای بر برخی باورهای جزمی در باب چگونگی رسیدن به چیزهای خوب تحقق پذیرد، لاجرم باید اذعان کنیم که طرح خود اسپینوزا نیز به واسطه تأکید بر امکان‌های شگرفی که عقل در جهت رسیدن به یک نظم سیاسی باثبات و بسامان در اختیار انسان قرار می‌دهد، نوعی الهیات در معنای اعمّ کلمه است. تأمل در استدلال‌های اسپینوزا ما را کاملاً به یاد استدلال‌های تامس هابز برای خلاص‌شدن از «سلطنت تاریکی» و گذر به «سلطنت نور» می‌اندازد (Lessing, 1986: 4)؛ استدلال‌هایی که جنبه‌های خطابی‌شان آشکارتر از آن است که نیازمند اثبات باشد^(۵). تأکید او بر استقلال الهیات و عقل از یکدیگر، در بستر یک رساله الهیاتی-سیاسی که سرشتی اساساً خطابی دارد، در نهایت نمی‌تواند به سود تبعیت الهیات از عقل پیش نرود^(۶). اسپینوزا می‌گوید حتماً راهی به جز بدرودگفتن با عقل برای حفظ ایمان به متن مقدس وجود دارد. اگر جز این باشد، پس ایمان جز بر بنیاد ترس^۱ استوار نخواهد بود و از اعتماد (توکل)^۲ به متن مقدس خبری نیست (Lessing, 1986: 275).

رتوریک او در اینجا، موضع ایمان به متن مقدس را هدف گرفته است. این بیان رتوریکال است، زیرا از این واقعیت چیزی نمی‌گوید که اتفاقاً ترس و خشیت، خود یکی از ارکان ایمان است: ترس از عقوبت الهی و ترس از نرسیدن به رستگاری. در اینجا عقل و تفکر، محصول خشیت خداوند است؛ خوف از عظمت و بزرگی خداوند است که محملی است برای تفکر انسان‌ها و بدین ترتیب بحث از «اعتماد (توکل)» ضرورتاً به عنوان مؤلفه‌ای که در قوام ایمان به متن مقدس نقشی اساسی ایفا نماید، چندان موضوعیت ندارد^(۷). اما هدف اسپینوزا آن است که مؤمنان در واکنش، از ترس خود نسبت به رستگارشدن بکاهند تا بتوانند بیشتر به کتاب مقدس اعتماد (توکل) کنند.

1. fear
2. trust

نتیجه‌گیری

تکوین الهیات لیبرال دموکراسی به عنوان پروژه‌ای که با کوشش فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه مثل ماکیاولی و هابز آغاز شد و به دست کسی چون اسپینوزا سر و شکل نهایی خود را پیدا کرد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند از سرشت «کاربردی» علم سیاست جدید منفک و مجزا باشد. ما با یک الهیات جدید، با یک ایمان جدید، با یک کلیسای جدید روبه‌رویم که حکمرانان آن، دیگر نه کشیشان و مرشدان مذهبی، بلکه فیلسوفان و هنرمندان‌اند. به بیان اشتراوس در کتاب نقد دین اسپینوزا، «این کلیسای جدید، می‌خواست یهودیان و مسیحیان را به انسان‌ها تبدیل کند. انسان‌هایی از یک نوع معین؛ انسان‌هایی با فرهنگ که به خاطر برخورداری از علم و هنر، نیازی به دین نداشته باشند».

اگر علم در معنای مدرنیستی کلمه، یعنی science، خود به یک معنا از نتایج تغییر محتوای ایمان و اتخاذ باوری راست‌گیشانه به قابلیت ذهن انسانی برای ایجاد تغییر در طبیعت و سیطره بر آن بوده باشد^(۸)، لاجرم نمی‌توان علم سیاست جدید یا political Science را از این قاعده مستثنی تلقی کرد. آن ایمان که محصول گروش به آیینی جدید بود، لاجرم اساسی اخلاق‌گونه یا مبتنی بر برخی داوری‌های ارزشی داشت که همان‌ها در نهایت مبانی ارزش‌های لیبرال دموکراتیک را نیز شکل بخشیدند. این نکته به‌ویژه از آنجا آشکار می‌شود که اکثریت قریب به اتفاق اصحاب علم سیاست جدید، علی‌رغم تأکید شفاهی بر علم فارغ از ارزش و عینی، همواره در عمل به شکلی همه‌جانبه از اصول اساسی ناظر بر دموکراسی و لیبرالیسم دفاع کرده‌اند. بدین ترتیب فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه از رهگذر نگارش رساله‌های الهیاتی-سیاسی کوشیدند تا علاوه بر دفاع از ارزش‌هایی که در نهایت به شاکله اخلاقی رژیم‌های لیبرال دموکراتیک انجامید، به نفی تلقی قدما از سیاست پرداخته و بر نگاه «واقع‌گرایانه» (و بعدها علمی) به سیاست تأکید کنند.

سرشت کوشش آنها، چنان‌که کوشیدیم در این مقاله به اجمال توضیح دهیم، سرشتی الهیاتی-رتوریکال بود. از این‌رو می‌توان به این نکته توجه کرد که هرگونه کوششی برای فهم سرشت علم سیاست جدید، نمی‌تواند بدون تلاش در جهت فهم ریشه‌های الهیاتی لیبرال دموکراسی به عنوان موضوع اصلی این علم، قرین توفیق باشد.

پی‌نوشت

برای بحثی مفصل در این باب بنگرید به:

گیلسپی، آلن (۱۳۹۸) ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگار نو.
۲. نکته کلیدی در تفاوت مواجههٔ قدما با مسئله جاودان سیاست، یعنی حکومت‌ناپذیری انسان از یکسو و مواجهه مدرن‌ها از سوی دیگر است. به بیان وین آملبر، مترجم انگلیسی تربیت کوروش، کسنوفون نیز به‌مانند همیلتون، کتاب خود را با اشاره به این معضل بنیادین آغاز می‌کند. با این حال تربیت کوروش «به جای یک توصیف تحلیلی از عناصر کلیدی‌ای که علم سیاست نوید داده شده واجد آن است»، «به روایتی از زندگی کوروش در کلیت آن تبدیل می‌شود» و بدین‌سان اثر کسنوفون، «همه مشابهت‌ها با یک رساله را از دست می‌دهد». «خوانندگانی که در پی یک اثر موجز در باب فنون قدرت هستند، ناامید خواهند شد، اما صورت متفاوت تربیت [کوروش]، چیزهای بسیاری برای توصیه کردن دارد» (Xenophon, 2001: 2-3).

۳. هشدار سقراط در دیالوگ فایدون (Plato, 1980: 88 c [p84]) درباره خطری که دشواری جست‌وجوی حقیقت در پی دارد، یعنی خطر تبدیل‌شدن به یک انسان متنفر از بحث و استدلال عقلانی^۱، از جهات مختلف در اینجا اهمیت می‌یابد. ماکیاولی برای پیشبرد استراتژی سیاسی خود در جهت «آزادسازی فلسفه‌ورزی»، یعنی همان تعبیری که بعدها اسپینوزا آن را به عنوان فرعی رساله الهیاتی - سیاسی مبدل ساخت، بر آن شد تا حتی با شیوهٔ قدما نیز که به نوعی در خدمت الهیات مسیحی درآمد بودند، به مقابله برخیزد. طعنه‌های تند و تیز و بی‌رحمانهٔ هابز به «لغت‌بازی بیهوده» نویسندگان مدرسی در سده‌های میانه را نیز باید به نوعی در همین راستا مورد ملاحظه قرار داد. اما هیچ‌یک از این‌ها را نباید و نمی‌توان به سادگی، تقابل فیلسوفان مزبور با «حقیقت» یا شیوهٔ حقیقی تعبیر کرد. فیلسوفان مزبور به نوعی درصدد بودند تا نشان دهند که آن خیرهایی که آنها می‌کوشند تا انسان‌ها را به سوی آنها رهنمون کنند، «حقیقی‌تر» از خیرهای مسیحی و لاجرم شیوهٔ رسیدن به آنها نیز متفاوت است.

۴. تامس پنگل در جای دیگری و در ارتباط با همین موضوع، تعبیر گویایی دارد: «به مجرد اینکه شخص فصل چهارم درباره شهروند را با متون کتاب مقدسی که او بدان ارجاع

می‌دهد مقایسه می‌نماید، خود را اسیر حیرت می‌بیند که عمیق‌ترین غرض هابز چیست: نشان‌دادن اینکه آموزه او در انطباق با کتاب مقدس است؛ یا نشان‌دادن اینکه آموزه او چقدر با کتاب مقدس فاصله دارد و اینکه اخلاق کتاب مقدسی، چقدر به نحوی نامعقول پرگیرودار و کین‌توزانه است؟» (Pangle, 1992: 29).

۵. تأکید اسپینوزا بر «فایده» و حتی «ضرورت» متن مقدس و الهیات را به نوعی می‌توان از این منظر نیز مورد ملاحظه قرار داد (Spinoza, 2016: 281-82).

۶. اسپینوزا در همان فصل به این نکته اشاره می‌کند که اگر قرار است عقل تابع متن مقدس باشد، اثبات خود این تبعیت مستلزم بهره‌گیری از عقل است و بدین ترتیب اگر عقل را تابع متن مقدس سازیم، آنگاه خودمان به عنوان موجوداتی برخوردار از موهبت عقل، عقل را ویران کرده‌ایم (Spinoza, 2016: 274). ظرافت نکته در اینجاست که اسپینوزا برای اخذ این نتیجه، چالش خود وحی برای عقل به طور کلی را نادیده گرفته و از معرض دید پنهان می‌سازد. این اساس الهیات سیاسی اسپینوزا به عنوان یکی از اصلی‌ترین منادیان لیبرال دموکراسی است.

۷. بنگرید به قرآن کریم، سوره حشر، آیه ۲۱: لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. (اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دیدید که آن کوه از رهگذر خشیت خداوند، خاشع می‌بود و از هم پاشیده و اینها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، باشد که تفکر کنند).

۸. اشاره به بخشی از «فاوست» گوته می‌تواند ابعاد این جاه‌طلبی را به خوبی روشن سازد:

«واگنر (آهسته می‌گوید): دم مزن، هیچ مگو! همین الان یک چیز شگرف تکمیل شد.

مفیسستوفلس (با صدایی آهسته‌تر): چه اتفاقی دارد می‌افتد؟

واگنر (با صدایی باز هم آهسته‌تر): یک موجود انسانی ساخته شد.

مفیسستوفلس: یک موجود انسانی؟ و چه جفت عاشقی را در آن تنورهات زندانی کرده‌ای؟

واگنر: هیچ جفتی را. خدا نکند! زایش به سبک قدیمی چیزی است که ما آن را به عنوان شیوه‌ای احماقانه رد می‌کنیم. آن نیروی نزاری که نقطه آغاز زندگی بود، مثل آن قوت و توان تحمیلگری که از آن ناشی می‌شد و می‌گرفت و می‌داد، نیرویی که مقدر بود تا به طرح خود ابتدا از رهگذر ادغام با عناصر

مشابه و سپس با عناصر غیرمشابه شکل بدهد، آن نیرو از تمام حقوق و امتیازات خود محروم شده است. جانوران ممکن است هنوز از آن بهره‌مند باشند، اما موجودات انسانی، با آن استعدادهای شکوهمند و درخشانشان، دیگر باید یک منبع برتر، یک منبع شریف‌تر داشته باشند» (Goethe, 2014: 175-76).

منابع

جیرانی، یاشار (۱۳۹۷) «فلسفه و سرزمین پدری»، در: سقراط کسنوفون، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، پگاه روزگار نو.

گیلسپی، آلن (۱۳۹۸) ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگار نو.

منان، پی‌یر (۱۳۹۴) تاریخ فکری لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.

وگان، جفری (۱۳۹۵) تربیت سیاسی در اندیشه هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

هابز، توماس (۱۳۹۵) بهیموت یا پارلمان طولانی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

Bacon, Francis (2001) *The Essays*, Mozam book.

Gildin, Hilail (1973) "Spinoza and Political Problem", in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Edited by Marjorie Grene, Anchor Books.

Goethe, J. W. V (2014) *Faust I&II*, Edited and Translated by Stuart Atkins, Princeton University Press.

Hamilton, Alexander (2003) "The Federalist No. 9", in *The Federalist with Letters of "Brutus"*, Edited by Terence Ball, Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas (1839) *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.

----- (1987) *De Cive*, Edited by Howard Warrender, (Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes) Oxford.

Lessing, G. E (1986) "Lessing's Erns and Falk, Dialogues for Freemasons", A translation with notes by Maschler, Chaninah, Interpretation 14 (1) 1-49.

Machiavelli, Niccolo (1988) *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago University Press.

----- (1998) *Discourses on Livy*, Translated by Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, The University of Chicago Press.

Pangle, Thomas (1992) "A Critique of Hobbes's Critique of Biblical and Natural Religion in "Leviathan"", in *Jewish Political Studies Review*, Vol. 4, No. 2, 25-57.

----- (2003) *Political Philosophy and God of Abraham*, John Hopkins University Press.

Plato (1980) *The Symposium and the Phaedo*, Translated by Raymond Larson, Harlan Davidson.

Rousseau, Jean-Jacques (2012) *Major Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Translated and Edited by John T. Scott, The University of Chicago Press.

Spinoza (2016) *The Collected Works of Spinoza Vol. II*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.

Strauss, Leo (1952) *The Political Philosophy of Hobbes*, Translated by Elsa M. Sinclair, The University of Chicago Press.

----- (1958) *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.

----- (1962) "An Epilogue", in *Essays on the Scientific Study of Politics*, Edited by Herbert J. Storing, Holt, Rinehart and Winston.

----- (1965) *Natural Right and History*, Chicago University Press.

- (1982) Spinoza's Critique of Religion, Translated by Elsa M. Sinclair, Schocken Books, New York.
- Tawney, G. A (1918) "Vox Populi, Vox Dei", in Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 15 (3) 57-84.
- Xenophon (2001) The Education of Cyrus, Translated and annotated by Wayne Ambler, Cornell University Press.
- Zuckert, Catherine. H (2017) Machiavelli's Politics, University of Chicago Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۳۳۴-۳۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

«شهروندی» به مثابه بدیلی برای «از جهان بیگانگی»

با تکیه بر اندیشه‌های هانا آرننت

* آزاده شعبانی

** عباس منوچهری

چکیده

یکی از مسائل بنیادین جوامع مدرن، مسئله «بیگانگی» است. از این‌رو تحلیل و تبیین این مسئله در مطالعات بسیاری از اندیشمندان، ظهور و بروز دارد. «هانا آرننت» از جمله اندیشمندان سیاسی است که از یکسو، بیگانگی انسان مدرن را در مطالعات خود مورد توجه قرار داده است و از سوی دیگر، مفهوم شهروندی به معنای کلاسیک آن را که در پیوند با عمل است، مورد بازخوانی و تبیین قرار داده است. در این مقاله، پس از تبیین دو مفهوم «ازجهان بیگانگی» و «شهروندی» نزد هانا آرننت، کوشش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که آیا می‌توان تئوری شهروندی آرننت را به‌عنوان بدیلی برای وضعیت ازجهان بیگانگی انسان مدرن در نظر گرفت؟ همچنین این ادعا تبیین می‌شود که در تقابل با بیگانگی انسان جامعه‌مدرن، وضعیت انسانی مطلوب آرننت در قالب شاخص‌های شهروندی قابلیت تحقق دارد.

واژه‌های کلیدی: از خود بیگانگی، شهروندی، هانا آرننت، ازجهان بیگانگی و عمل.

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

azadeh.shabani88@yahoo.com

manoocha@modares.ac.ir

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



مقدمه و پیشینه پژوهش

جهان مدرن در کنار تمامی دستاوردهای علمی و پیشرفت‌های تکنولوژیکی تأثیرگذارش، رهاوردهای ناخجسته بسیاری نیز به همراه داشته است که از آن جمله می‌توان به خیل انسان‌های منفردی اشاره کرد که از خود و دیگری بیگانه گشته‌اند. «الیناسیون»، یکی از دشواری‌های گریبانگیر انسان مدرن است که موجبات تباهی بشر را فراهم می‌آورد. برجسته‌ترین نظریه‌پردازی که به تحلیل و تبیین این مفهوم پرداخته است و در واقع آغازنده این بحث در تاریخ اندیشه است، فریدریش هگل است؛ هرچند می‌توان از روسو و دیگران نیز پیش از او نام برد. در اندیشه هگل، تاریخ انسان، در عین حال تاریخ بیگانگی او نیز بوده است (فروم، ۱۳۸۵: ۶۸). در واقع اگر آنچه متعلق به آدمی است و جزئی از او به حساب می‌آید، به نظر بیگانه رسد، الیناسیون روی می‌دهد (مگی، ۱۳۷۲: ۳۱۷). همین امر، آزادی را از اراده آدمی سلب می‌کند؛ چرا که اراده وقتی آزاد محسوب می‌شود که چیزی بیرونی و بیگانه را طلب نکند، بلکه در پی خود باشد (تیلور، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

مارکس پس از هگل و با نقد رویکرد ایده‌آلیستی او، مفهوم الیناسیون را در ارتباط با نقد واقعیت‌های جامعه سرمایه‌داری مطرح کرد و مفهوم الیناسیون را ذیل عنوان «کار از خود بیگانه» بررسی کرد. در اندیشه مارکس، از خودبیگانگی زمانی رخ می‌دهد که در پروسه تولید، محصول کار در مقابل کار به‌عنوان امری بیگانه و قدرتی مستقل از تولیدکننده (انسان)، قد علم می‌کند (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۲۵). بحث الیناسیون بشر در اندیشه آدورنو و هورکهایمر، از اصحاب مکتب فرانکفورت نیز ذیل عنوان نقد مدرنیته مطرح می‌شود. این دو متفکر در «دیالکتیک روشنگری»، مدرنیته را به‌عنوان نوع جدیدی از بربریت توصیف کردند. به‌عنوان مثال عقلانیت روشنگری، روش‌های گسترده تولید و مصرف را پی‌ریزی می‌کند و ظرفیت‌های نظام برای کنترل‌های نهادی و یک هژمونی ایدئولوژیک را عمیق‌تر می‌کند و مردم را به سوی مصرف‌محوری، الیناسیون و تبدیل شدن به ابژه‌های منفعل سوق می‌دهد (Boggs, 2015: 518).

یکی دیگر از فلاسفه‌ای که به تبیین مسئله الیناسیون پرداخته است، مارتین هایدگر است. هایدگر نیز بر این نظر است که بشر در عصر مدرن در حالیکه مغلوب تفکر محاسبه‌ای شده است، به دنبال مبنا و بنیادی جدید است که بتواند ماهیت خود را در عصر اتم شکوفا سازد. این در حالی است که در عصر حاضر، همه‌چیز تبدیل به کالا شده

است و ساختار سلطه بر سراسر زمین گسترده شده است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۱). هایدگر و بسیاری از فلاسفه اگزیستانسیالیست، تصویری از موجودیت انسان ارائه می‌کنند که در پی شکاف میان فاعل شناسا و موضوع شناسایی، از خود بیگانه گشته است؛ زیرا در گریز از خویش، موجودیتش در میان جماعت سقوط کرده و از بین می‌رود. هایدگر زمانی نوشت: «بی‌خانمانی، سرنوشت جهان شده است» (پاپنهایم، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲).

هایدگر عقیده دارد که اعضای جامعه دچار وضعیتی شده‌اند که او *Das Man* می‌نامد و به زیستن در وضعیت *not-being-a-self* (عدم اعتبار و اصالت) تنزل یافته‌اند. در اندیشه هایدگر، آدمی به وسیله نیروهای اجتماعی قدرتمند زیر سلطه رفته است و با روش‌های متعارف و همگون رفتاری، وفق پیدا می‌کند و در نتیجه به سوی بی‌اصالتی و بی‌اعتباری سقوط می‌کند. به موجب چنین سقوطی، شخص، هویت و خودمختاری‌اش را از دست می‌دهد و در گسترش قدرت خلاقیت، اراده و مسئولیت خود درمی‌ماند. روش هایدگر برای فائق آمدن بر وجود غیر اصیل و از خود بیگانه، طرحی از اصالت و اعتبار فردی است که موجب فرآیند رهایی‌سازی، تغییر، بازسازی و اصالت‌بخشی به خود می‌شود (Marcuse, 2011: 11).

از دیگر اعضای مکتب فرانکفورت که در این زمینه اندیشیده است، هربرت مارکوزه است. برای مارکوزه، بحث الیناسیون در ارتباط مستقیم با فناوری است. مارکوزه تحت تأثیر آرای هایدگر معتقد است که عقلانیت فنی که ذاتی پارادایم تولید است، به‌عنوان شکلی از سلطه پنهان عمل می‌کند. عقلانیت فنی، این سلطه را به‌واسطه جدا کردن عقلانیت از فرد و بازیابی آن به‌وسیله فناوری به دست می‌آورد (King, 2010: 882).

اریک فروم از دیگر اندیشمندان مکتب فرانکفورت معتقد است که با توسعه کاپیتالیسم و کمونیسم (در پنجاه یا صدسال دیگر)، فرایندهایی که الیناسیون انسان را پیش می‌برد، کماکان تداوم خواهد یافت و حتی اجتناب از جنگ، یک آینده روشن را تضمین نمی‌کند؛ زیرا هر دو نظام به‌سوی جوامعی مدیریتی در حال حرکت هستند، ساکنان آنها به‌خوبی می‌خورند، به‌خوبی می‌پوشند، آرزوهایشان برآورده شده است و هیچ آرزویی ندارند که امکان تحقق آن وجود نداشته باشد. اما آنها انسان‌های مکانیکی و بی‌اراده‌ای هستند؛ زیرا در عصری می‌زیند که ماشین‌هایی ساخته می‌شود که همچون انسان عمل می‌کنند و انسان‌هایی تولید می‌شوند که همچون ماشین‌ها عمل می‌کنند و به‌رغم تولید روزافزون کالا و محصولات گوناگون، انسان بیشتر و بیشتر احساس می‌کند که زندگی او فاقد

معناست. فروم می‌گوید: «در قرن ۱۹، مسئله این بود که خدا، مرده است. اما در قرن ۲۰، مسئله این است که انسان، مرده است» (Fromm, 2001: 101).

هانا آرنت نیز از جمله اندیشمندانی است که در مواجهه با پروبلماتیک از خودبیگانگی انسان مدرن، کوشیده است تا به تبیین این مسئله از دیدگاهی متفاوت بپردازد. با توجه به اینکه هدف این مقاله صرفاً تبیین یکی از بحران‌های جامعه مدرن از منظر یک فیلسوف سیاسی نبوده است، کوشش شد تا با خوانش انتقادی متون آرنت و شارحان آثارش، به راهکاری برای حل این مسئله دست یازد که آرنت با عنوان «از جهان بیگانگی» از آن یاد می‌کند. از این‌رو کلیدواژه‌های دیگر در آثار آرنت به چشم می‌خورد که خوانشی نو از مفهوم کلاسیک شهروندی بود. تحلیل و تبیین مفهوم شهروندی در نگاه آرنت، همان‌طوری که در ادامه خواهد آمد، نشان داد که می‌توان از این مفهوم به عنوان یک آلترناتیو در مقابل بحران حاضر که از جهان بیگانگی بشر است، بهره جست. در خوانشی انتقادی از مفهوم شهروندی و از میان متون گوناگون آرنت، کوشش شد تا وجوه گوناگون این نوع شهروندی برشمرده شود؛ زیرا مقصود این پژوهش و نویسنده آن است که کندوکاو صرف در مسئله، بدون تلاش برای یافتن راهکار و وضعیت بدیل، راه به جایی نخواهد برد. از این‌رو از خوانشی انتقادی-هنجاری بهره برده شد تا باید‌ها را در مقابل مختصات وضع نامطلوب حاضر ترسیم کند.

تبیین مسئله و رویکرد متن

با تکیه بر آنچه پیشتر بیان شد، می‌توان گفت که در این مقاله، اهتمام نویسنده بر آن است که پاسخی مناسب به این پرسش داده شود که آرنت، چه نسبتی میان از خودبیگانگی بشر و شهروندی برقرار کرده است؟ و چرا می‌توان از شهروندی به مثابه بدیلی برای وضعیت از جهان بیگانگی بشر یاد کرد؟ سیری که برای پاسخگویی به این پرسش طی انجام این پژوهش دنبال شد، در ابتدای امر، تبیین و تشریح دو کلید واژه اصلی این پژوهش یعنی «از خودبیگانگی» و «شهروندی» در تاریخ اندیشه بود؛ زیرا اندیشمندان زیادی از گذشته تاکنون، به تبیین و تحلیل مفهوم «شهروندی» پرداخته‌اند و قدمت بررسی آن را می‌توان از زمان افلاطون و ارسطو در یونان پی گرفت. اما مفهوم از

خودبیگانگی را معمولاً در سیر تاریخ اندیشه و نه در قالب مکاتب بررسی می‌کنند؛ زیرا این مسئله برای برخی از مکاتب، اساساً مطرح نیست، چه رسد به اینکه به عنوان یک معضل و مسئله به بحث و بررسی درباره آن پردازند (به عنوان مثال در اندیشه‌های نئولیبرال، آنچه در اندیشه‌های انتقادی با عنوان بت‌وارگی، کلایی شدن، مصرف‌زدگی و تقلیل انسان به ربات نامیده می‌شود، به عنوان سازوکارهای منطقی نظام بازار آزاد و اقتضای زندگی بشر دانسته می‌شود) و در بررسی سیر تاریخی آن نیز به اندیشه‌های مدرن اشاره می‌شود (هرچند افرادی چون اریک فروم، بت‌پرستی در اعصار پیشین را نیز مصادیقی از از خودبیگانگی می‌شناسد، زیرا در چنین شرایطی، بشر به پرستش ساخته‌دست خود اقدام می‌کند). در این زمینه معمولاً هگل و اندیشه‌های وی، به عنوان نقطه عطفی در نظر گرفته می‌شود؛ هرچند پیش از وی، اندیشمندانی همچون ژان ژاک روسو نیز کم‌وبیش به تبیین این مسئله پرداخته‌اند.

تعریف متعارف و مورد اجماع درباره شهروندی نیز با محوریت دو مقولهٔ کلیدی «حق» و «وظیفه» همراه است. شهروندی در واقع ترکیبی از حقوق و وظایف مدنی، سیاسی و اجتماعی است که به مثابه نوعی پایگاه، شأن و عضویت اجتماعی به تمامی اعضای جامعه اعطاشده است و فارغ از تعلقات طبقاتی، نژادی، قومی، مذهبی و اقتصادی، همه انسان‌ها را یکسان و برابر فرض گرفته و آنها را واجد حق برخورداری از تمامی امتیازات و منافع جامعه و نسبت به جامعه‌ای که در آن می‌زیند، مسئول و مکلف می‌داند^(۱) در مقابل، انسان زمانی ماهیت شهروندی خود را از دست می‌دهد و گرفتار از خودبیگانگی می‌شود که حقوق و وظایف او، اصالت خود را از دست داده، حالتی جعلی و تحمیلی پیدا می‌کنند.

پاسخ احتمالی که برای سؤال این مقاله، در قالب عنوان فرضیه در نظر گرفته شده، این است که در تقابل با بیگانگی انسان جامعه مدرن از خویش، وضعیت انسانی مطلوب آرنت در قالب شاخص‌های شهروندی قابل تحقق است. همسو با این فرضیه، با تکیه بر اندیشه‌های هانا آرنت در آثارش و همچنین شارحان اندیشه‌های او و با تکیه بر خوانشی انتقادی در وهله اول، متونی که درباره از خودبیگانگی و شهروندی بود، تحلیل می‌شود و سپس در وهله دوم، ارتباط میان این دو مفهوم تبیین خواهد شد. خوانش انتقادی تئوری‌های اجتماعی، تفسیر و تبیینی از پدیدارهای اجتماعی و سیاسی به ما ارائه می‌دهد

و همچنین مواجهه‌ای هنجاری با این نوع پدیدارها دارد که برای ارائه یک وضعیت مطلوب، راهگشای پژوهش است.

هرچند اندیشمندان مختلفی از درجه‌های گوناگون به رویکرد انتقادی نگرسته‌اند، همگی در اصل تأویل متن اتفاق نظر دارند (White, 1983: 150). تئوری انتقادی برخلاف سایر تئوری‌های اجتماعی، برداشتی آگنوستیکی در باب انسان دارد. آنها تصور نمی‌کنند که فعالیت‌های انسانی را می‌توان به عنوان سوژه و یا ابژه تاریخ در نظر گرفت و انسان را به عنوان یک نیروی بالقوه توصیف می‌کنند و در واقع نگاهی ذات‌گرایانه به انسان ندارند. از منظر یک ایده‌آل اخلاق به پتانسیل انسان‌ها نگاه می‌کنند و اندیشه‌هایی را که بر انفعال محض و یا آزادی کامل انسان تأکید دارند، مورد انتقاد قرار می‌دهند (Fuhrman, 1979: 210).

در واقع متأخرترین رهیافت در علوم سیاسی، رهیافت انتقادی-هنجاری است. در این رهیافت، قلمرو حیات جمعی، «جهان زندگی» مشترکی محسوب می‌شود که مشتمل بر ارتباط بین اعضا از طریق تعامل نمادین و ارتباط زبانی معطوف به تفاهم است. اما در جامعه سرمایه‌داری معاصر، این ارتباطات از شکل تفاهمی به شکل استراتژیک تبدیل شده‌اند. این تبدیل شدن ارتباطات باعث به وجود آمدن پریشانی در سطوح و ابعاد گوناگون زندگی شده است. فرایند تبدیل این ارتباطات توسط مؤلفه‌های قدرت و ثروت و از طریق دستگاه‌های رسانه‌ای که تأثیری مخدوش‌کننده بر روابط بین‌ذهنی اجتماع می‌گذارد، صورت می‌گیرد. بدین‌سان عالم زندگی تحت کنترل نظام سلطه قرار گرفته است. لذا کلیه تعاملات و ارتباطات متأثر از عوامل مخدوش‌کننده می‌باشد (منوچهری، ۱۳۹۳: ۱۴۳).

امر سیاسی برای رهیافت انتقادی، شامل عالمی از پدیدارها با معانی آشکار و پنهان (و گاه سرکوب یا تحریف‌شده) است. همچنین شامل قلمرویی از ابتکارات انسانی و امکان تأمل انتقادی عامل انسانی است. این ویژگی دیالکتیکی امر سیاسی در این رهیافت است. دیالکتیک هم به عنوان حرکت واقعیت اجتماعی و هم بسان روش علمی است. به عبارت دیگر، دیالکتیکی از سویی جلوه و از سوی دیگر، جلوه‌گر چالش‌ها، تقابل‌ها، تعارض‌ها، مبارزات، امور متغایر و امور متناقض است (Markovic & Petrovic, 1979: 28). از این‌رو بهره‌گیری از این رهیافت برای تحلیل مسئله که به تعبیر آرنست از جهان بیگانگی است و یافتن راهکاری در بستر تعریف او از شهروندی و تبیین وجوه و مختصات آن از بین متون او لازم می‌نمود.

بیگانگی از جهان

آرنت در ابتدای فصل پایانی کتاب «وضع بشر»، جمله‌ای از فرانتس کافکا می‌آورد که با آنچه او در باب الیناسیون و نقد مدرنیته می‌گوید، قرابت زیادی دارد. کافکا می‌گوید: «انسان نقطه اتکای ارشمیدسی را یافت، اما از آن علیه خود استفاده کرد. به نظر می‌رسد که او تنها تحت چنین شرایطی می‌توانست آن را بیابد» (Arendt, 1958: 248). آرنت عقیده دارد که مرکزیت به معنای مبدأ ارشمیدسی (به‌عنوان مثال بزرگ‌ترین فاصله، بزرگ‌ترین استعداد و ظرفیت برای بررسی کردن، برای سنجیدن و برای داشتن تسلط بر همه چیزها)، فقدان زمان و فضای مشترک به‌طور انسانی است (Gordon, 2001: 170). گویا پیش‌بینی کافکا تحقق یافته است و انسانی که بر زمین و زمان چیره گشته، از این سلطه و چیرگی، علیه خود استفاده کرده است.

برای آرنت، مسئله اصلی دوران مدرن، «بیگانگی از جهان» است. او در کتاب «وضع بشر» توضیح می‌دهد که «از جهان بیگانگی و نه از خود بیگانگی دارد به مشخصه دوران مدرن تبدیل می‌شود» (Arendt, 1958: 254). بحث «بیگانگی از جهان» آرنت، به مبانی پدیدارشناسانه او و اندیشه‌های هایدگر در باب «در جهان بودگی» بازمی‌گردد. شرح کامل آرنت درباب بیگانگی از جهان را می‌توان در کتاب «وضع بشر» دید. پدیده‌ای که آرنت با عنوان «از جهان بیگانگی» تشریح و تبیین می‌کند، هم‌زمان با ارتقای جامعه، توسط بوروکراسی و فرآیند عقلانی‌سازی روی می‌دهد و تحلیل‌های او در این زمینه با آثار هابرماس، وبر و فوکو اشتراکاتی دارد (Gordon, 2001: 149).

اصرار آرنت برای اندیشیدن درباره جهان و یافتن معنا در جهان به جای جست‌وجوی حقیقت ورای جهان، از نیاز آرنت برای درک یهودستیزی در زادگاهش نشأت می‌گرفت. در سرزمین مادری آرنت، نسبت به یهودیان، بی‌اعتمادی و تعصب اجتماعی گسترده‌ای وجود داشت و هیتلر این تعصبات را به یک ایدئولوژی سیاسی غالب تبدیل کرده بود. این ایدئولوژی توسط توده‌های «از جهان بیگانه» به‌عنوان یک حقیقت در آلمان و جاهای دیگر مورد قبول واقع شده بود (Berkowitz & Keenan, 2010: 188).

برای آرنت، اولین و مهم‌ترین نتیجه بیگانگی از جهان این است که ما معنای وجود خود در زادگاه و در جهان را از دست می‌دهیم و به تبع آن هویت ما و درکمان از واقعیت

نیز تغییر می‌کند. همچنین یکی دیگر از عواقب بیگانگی از جهان این است که فرد، جهان مشترک و عمومی را از دست می‌دهد و از جهان به‌سوی خود و حوزه خصوصی خود مطرود می‌شود (Passerin D'Entreves, 1994: 37-38). بیگانگی از جهان به از دست رفتن جهان تجربه و عمل (جهانی تقویم‌یافته به نحو بیناسوژگی) اشاره می‌کند که به‌وسیله آن، هویت خود را می‌سازیم (پاسرین، ۱۳۹۳: ۲۶). علوم نشان می‌دهند که چگونه در عصر مدرن، مردم از یک جهان مشترک و برساخته خودشان، در دو جهت فاصله گرفتند: بیرون به سمت فضا و درون به سمت خویشتن‌های تک‌افتاده (جانسون، ۱۳۸۵: ۹۸-۹۹).

آرنت، مفهوم از جهان بیگانگی را تا اندیشه‌های افلاطون پی می‌گیرد. او می‌گوید این ایده که ما در یک وضعیت غیرواقعی و وهمی زندگی می‌کنیم، به افلاطون و وضع بیگانگی از جهان فلسفی‌ای که او در «تمثیل غار» مطرح می‌کند، برمی‌گردد (Swift, 2009: 32). شاید به همین دلیل هم آرنت کتابی دارد با عنوان «انسان‌های اعصار ظلمانی» و از دورانی سخن می‌گوید که بشر قادر به مشاهده حقیقت نیست. تاریکی و ظلمت این دوران، تمثیل غار و فقدان نور حقیقت در اندیشه افلاطون را یادآور می‌شود.

بحث آرنت، تلاشی است برای غلبه بر بیگانگی از جهان، که منشأ و منبعی هم برای شر افراطی عمل توتالیتار و هم همکاری با آن، از طریق رفتاری بی‌ملاحظه و بی‌فکر است که آرنت آن را «ابتذال شر» می‌نامد. او درک می‌کرد که موانع و مشکلات زیادی برای مفاهیم او درباره «وجود انسانی جهانی»، «اجتماع سیاسی» و «حیات ذهن» وجود دارد (Bernauer, 1987: 6). در واقع بیگانگی از جهان، یعنی از دست دادن درک جهان به‌عنوان یک متن معنادار که به‌وسیله ادراکات مشترک و پدیدارهای قابل درکی که از حوزه نمودها ناشی می‌شوند، ایجاد شده است (Buckler, 2011: 22). همچنین می‌توان گفت که احساس «زیادگی»^۱ که در انسان پدید می‌آید، با بیگانگی از جهان پیوند خورده است (Parekh, 2008: 4). آنچه در اندیشه آرنت منحصربه‌فرد است، تحلیل او درباره مدرنیته و تمرکزش بر بیگانگی از جهان، به‌عنوان معرف ویژگی‌های این عصر است. در واقع آنچه مدرنیته را تعریف می‌کند، بیگانگی از خود نیست، بلکه بیگانگی از درک جهان به‌مثابه یک فضای عمومی است که در آن مردم در طول دوران زندگی‌شان، امکان پدیدارشدن و نمود یافتن می‌یابند (Parekh, 2008: 3).

آرنت، «تنهایی» را با بیگانگی از جهان پیوند می‌دهد. او عقیده دارد که انسان‌ها، به‌جای آنکه نیازها و اهداف مشترکشان را در نظر بگیرند، تنهایی و تک‌افتادگی‌شان را درک می‌کنند. همین تنهایی و تک‌افتادگی، قدرت سیاسی آنها را کاهش می‌دهد؛ زیرا دیگر نمی‌توانند با یکدیگر و در راستای یک هدف مشترک گام بردارند. اگر انسان‌ها صرفاً تک‌افتاده بودند، شاید می‌توانستند از دهشت توتالیتاریسم بگریزند. اما آنها تنها هستند و تنهایی، تجربه «عدم تعلق مطلق به جهان» است (جانسون، ۱۳۸۵: ۶۹-۷۰).

آرنت در کتاب «انسان‌های اعصار ظلمانی»، درباره تنهایی بشر چنین می‌گوید که در چنین عصری، افراد وسوسه می‌شوند که به گوشه تنهایی تفکر خویش پناه ببرند و مهاجرتی به درون کنند و چنین پناه‌جستنی، منجر به از دست رفتن جهان می‌شود. آرنت، فهمی را که خود از جهان داشت (و آن را معادل حوزه عمومی می‌دانست که جایش میان مردم است) به کار می‌گیرد تا این از دست رفتن جهان را توضیح دهد و می‌نویسد که آنچه از دست می‌رود، آن پیوند ویژه و جایگزینی‌ناپذیر است که باید میان فرد و هموندانش شکل بگیرد (همان: ۱۳۲-۱۳۳).

بیگانگی از زمین

مسئله دیگری که آرنت به آن می‌پردازد، بحث «بیگانگی از زمین» است؛ چراکه مرحله دوم از ظهور مدرنیته از آغاز قرن بیستم متناظر با «بیگانگی از زمین» و «پیروزی حیوان زحمتکش» است (پاسرین، ۱۳۹۳: ۲۷). بیگانگی از زمین، گام بعدی روند بیگانگی از جهان بود و با کشف آمریکا و سپس کشف تمام نقاط زمین شروع شد و با اختراع هواپیما و تسخیر فضا به اوج خود رسید. بیگانگی از زمین، میل به گریز از حد و حدود زمین را تجسم می‌بخشد (Passerin D'Entreves, 1994: 39-40) و به تلاش برای گریختن از حدود زمین اشاره دارد. علم و تکنولوژی‌های مدرن، ما را برانگیخته‌اند تا راه‌هایی را برای غلبه بر وضعمان که مقید به زمین است، جست‌وجو کنیم؛ از این طریق که به کاوش در فضا اهتمام ورزیم و برای بازآفرینی زندگی در شرایط آزمایشگاهی تلاش کنیم و نیز بکوشیم که عمر مقرر خود را طولانی‌تر کنیم (پاسرین، ۱۳۹۳: ۲۶).

از نظر آرنت، درحالی‌که بیگانگی از جهان، مشخصهٔ جامعه مدرن بود، بیگانگی از زمین، وجه بارز علوم مدرن بود. بیگانگی از زمین به تعبیر «جورج کاتب»^۱ نشان‌دهنده خشم علیه وضع بشر است. اما پارادوکس این خشم این است که در راستای رهایی و آزادی از محدودیت‌های زمینی نیست (Passerin D'Entreves, 1994: 40)؛ زیرا ما بدون آنکه در نقطهٔ اتکای استعاری ارشمیدس قرار گرفته باشیم و درحالی‌که هنوز به واسطه وضعیت بشر دربند زمین گرفتاریم، کوشیده‌ایم چنان عمل کنیم که بتوانیم زمین را از پیش پای خود برداریم. بنابراین حتی به قیمت به خطر انداختن زندگی خود، زمین را از معرض نیروهایی قرار داده‌ایم که با طبیعت بیگانه هستند (Arendt, 1958: 262).

زحمت^۲، کار^۳ و الیناسیون

آرنت در ریشه‌یابی بحث زحمت به پولیس یونان برمی‌گردد و معتقد است که شهروندان آتنی، وقت خود را به امور مربوط به زحمت اختصاص نمی‌دادند و تمام فعالیت‌هایی را که با زحمت همراه بود، به‌واسطه بردگان انجام می‌دادند. بردگان برای زندگی خودشان و برای زندگی اربابشان سخت کار می‌کردند. در واقع ارسطو، پیشه‌وران و صنعتگران را به جمع شهروندان راه نمی‌داد. یونانیان نسبت به ذهنیت و روحیهٔ انسان سازنده^۴ بدبین بودند و او را خوار می‌شماردند. در واقع در یونان، زحمت درخور بردگان و فرومایگان بود و نه شهروندان (Arendt, 1958: 80-82). زحمت (در مقابل کار و یا ساختن) به‌صورت تحت‌اللفظی، به معنای زایایی است. در واقع کارگر، چیزهایی را به‌منظور اضافه کردنشان به جهان مشترک تولید می‌کند. عملی که کارگر انجام می‌دهد، برای زنده نگه‌داشتن خویش است. به همین دلیل برای آرنت، زحمت لزوماً بیگانه شده است. او قاطعانه این عقیده هگلی یا مارکسیستی را که زحمت می‌تواند ابزاری برای تحقق بخشیدن به ظرفیت‌ها و قدرت کارگران باشد، رد می‌کند (Villa, 2006: 184).

علاوه بر زحمت، نوع دیگری از فعالیت که آرنت بر آن تأکید می‌کند، کار است. به تعبیر آرنت، در این مرحله (کار) نیز هر چند وضعیت انسان‌ها از لحاظ انطباق با مفهوم شهروندی

1. George Kateb
2. Labor
3. Work
4. Homo Faber

نسبت به وضعیت زحمت بهتر است، با این حال انسان سازنده‌ای که درگیر کار است، چندان نمی‌تواند مصداق تام و تمامی برای شهروندی به حساب آید. در این مرحله، انسان‌ها به واسطه کارشان، چیزهایی را می‌سازند و سازنده و صانع هستند و از طریق مبادله محصولاتشان با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. آرنت می‌گوید این مبادله در قلمرو عمل انجام می‌گیرد و لذا به شکل‌گیری محل بروز خود کمک می‌کند (جانسون، ۱۳۸۵: ۹۴).

هانا آرنت اظهار می‌کند که «کار در اختیار انسان سازنده است. حیوان زحمتکش که با تن خویش و به کمک حیوانات اهلی، حیات را می‌پرورد، ممکن است ارباب و سرور همه موجودات زنده باشد، اما هنوز خادم طبیعت و زمین است. تنها انسان سازنده است که مثل ارباب و سرور کل زمین رفتار می‌کند. پدیدآورندگی و سازندگی بشر ناگزیر منجر به شورش پرومته‌وار می‌شد؛ زیرا تنها پس از نابود کردن بخشی از طبیعت آفریده‌خداوند می‌توانست جهانی ساخته‌انسان برپا دارد» (Arendt, 1958: 139).

انسان سازنده، هم ارباب طبیعت و هم سرور خویشتن و اعمال خویش است و چنین سخنی نه درباره حیوان زحمتکش صدق می‌کند که تابع ضرورت زندگی خویش است و نه درباره انسان عامل که به دیگران وابسته است. انسان سازنده، آزاد است که تولید کند و بار دیگر در مواجهه یک‌تنه با اثر یا کار دست‌هایش، آزاد است که نابود سازد (Arendt, 1958: 144). شرط لازم کار کردن، جدایی از دیگران است. انسان سازنده هرچند نمی‌تواند حیطة عمومی مستقلی برپا دارد که در آن بتواند در مقام انسان، نمود پیدا کند، به انحای گوناگون با این فضای نمود، پیوندهایی دارد؛ زیرا دست‌کم با جهان ملموس چیزهایی که تولید کرده است، مرتبط می‌ماند. بنابراین کار کردن ممکن است شیوه زیستنی غیرسیاسی باشد، اما به‌یقین شیوه زیستنی ضد سیاسی نیست. اما در زحمت، آدمی نه با جهان است، نه با دیگران؛ بلکه تنها با بدن خویش در مواجهه و در تلاش برای زنده نگه‌داشتن خود است. انسان زحمتکش، در حضور دیگران و با دیگران زندگی می‌کند، اما این هم‌بودگی، هیچ‌یک از نشانه‌های تکثر حقیقی را ندارد (Arendt, 1958: 212).

آدمی که از خود، بیگانه گشته، فضای نمود خویش را از دست داده است؛ زیرا هر چند همه انسان‌ها، توانایی کردار و گفتار دارند، همه آنها امکان حضور در فضای نمود را ندارند. محروم بودن از این فضا، به معنای محرومیت از فقدان نمودن خویش به دیگران است. برای انسان‌ها، واقعیت جهان با حضور دیگران و با نمودار شدن آن بر همگان تضمین

می‌شود و در چنین فضایی است که شهروند می‌تواند حضور یابد. فضایی که وابسته به یک مکان خاص نیست؛ فضای نمود به گسترده‌ترین معنای کلمه است. یعنی فضایی که در آن خود بر دیگری نمایان می‌شود، همچنان که دیگران برای او نمایان می‌شوند. فضایی که انسان‌ها همچون دیگر موجودات زنده یا بی‌جان وجود ندارند، بلکه آشکارا نمود نیز پیدا می‌کنند (Arendt, 1958: 198-199).

متأسفانه چنین فضایی از بین رفته است و فشردگی انسان‌ها، فضای تعامل و نمود را از آنها سلب کرده است. بنابراین باید این فضا ایجاد شود تا فشردگی انسان‌ها به همبستگی و تعامل تبدیل شود. در مقابل، ارباب تام با به هم فشردن انسان‌ها، فضای موجود میان آنها را از بین می‌برد. در مقایسه با زنجیر آهنین توتالیتیر که انسان‌ها را سخت به هم می‌بندد، برهوت بیدادگری، آزادی را تضمین می‌کند؛ زیرا در این برهوت، حداقل فضایی در میان انسان‌ها بر جای می‌ماند. حکومت توتالیتیر صرفاً آزادی‌های اساسی را از بین نمی‌برد، بلکه عشق به آزادی را در وجود افراد ریشه‌کن می‌کند؛ زیرا چنین حکومتی، یکی از شروط لازم برای دستیابی به آزادی یعنی فضای لازم برای حرکات فردی را نیز نابود می‌کند (Arendt, 1973: 466).

آرنت در تحلیل خود در باب مدرنیته، بر از دست دادن و زوال حوزه عمومی تأکید دارد؛ یعنی آن حوزه ظهور و بروزیکه قلمرو آزادی و برابری است و آنجا که افراد به‌عنوان شهروندان از طریق واسطه‌هایی چون اقناع و گفتار، فاش کردن هویت‌های منحصربه‌فرد و تصمیم گرفتن درباره مسائل و دغدغه‌های مشترک از طریق شور جمعی به‌صورت متقابل و دوسویه در تعامل هستند. از دست دادن عرصه عمومی به‌نوبه خود با یک پدیده گسترده‌تر مرتبط است که آرنت آن را از دست دادن «جهان» و یا بیگانگی از «جهان» می‌نامد. با این اصطلاح، آرنت به از دست دادن جهان مشترک مصنوعات و نهادهای انسانی اشاره می‌کند که انسان را از طبیعت جدا می‌کند و یک زمینه نسبتاً پایدار و بادوام برای فعالیت‌هایش فراهم می‌آورد. با از دست دادن و یا تحلیل رفتن این جهان مشترک، انسان آن چارچوب پایداری را از دست می‌دهد که معنای واقعیت و مفهوم هویت شخصی را از آن می‌توان استخراج نمود (Passerin, 1994: 140).

از جهان بیگانگی که آرنت تبیین می‌کند، یکی از بحث‌های بسیار مهم در شرح او درباره فروپاشی فرهنگ عمومی در قرن نوزدهم و ظهور توتالیتاریسم به حساب می‌آید. «از

جهان بیگانگی»، میل به گریز از جهانی عمومی و مشترک بود. میل به این گریز، ریشه در فلسفه باستان و دیدگاه‌های الهی قرون وسطی و همچنین هنر رمانتیک تولید شده در آغاز جامعه مدرن داشت. با این حال تنها در قرن بیستم بود که این گریز امکان تحقق یافت، زیرا فناوری موجب شده بود که انسان بتواند به ورای زمین برود و همچنین از طریق ساخت سلاح‌های اتمی، جهان را ویران کند و شرایط انسانی زیستن خود را از بین ببرد. از طرق مختلف، پیدایش جامعه‌ای که گرایش به آن داشت که همه اعضای خود را به یک شکل در بیاورد، افراد را به «سازش» و «انطباق» و «مصرف‌گرایی» مجبور می‌ساخت و همین مسئله، جهان عمومی و مشترک را از بین برد و موجب شد که افراد از جهان بگریزند و به خلوت و تنهایی خود پناه ببرند (Swift, 2009: 22).

انسان از خود بیگانه‌ای که در یک جامعه توتالیتریستی می‌زیست، فاقد حق راستین شهروندی است؛ زیرا آنهایی که می‌خواهند بر انسان‌ها چیرگی تام پیدا کنند، در پی آنند که هرگونه خودانگیختگی را در وجود آدمی از بین ببرند. آرنست در تشریح چنین وضعیت انسانی، از عنوان سگ پاولوف استفاده می‌کند؛ یعنی نوع انسانی که به حد ابتدایی‌ترین واکنش‌های طبیعی تنزل یافته است و بسان مجموعه واکنش‌هایی درآمده است که پیوسته می‌توان با مجموعه واکنش‌های دیگری تعویض کرد، بی‌آنکه چارچوب رفتارش به هیچ‌وجه دگرگون شود. چنین انسانی، با چنین صفاتی، انسان مطلوب یک دولت توتالیتر است (Arendt, 1973: 456).

در دوران مدرن، انسان‌ها دیگر به واسطه انسان بودنشان، برابر نیستند، بلکه انسان به واسطه چیز دیگری شناخته می‌شود. اگر تصویری که انسان‌ها از خودشان دارند، در وهله نخست، تصور انسان سازنده باشد، آنگاه دیگر نمی‌توانند به فردیت خودشان (که فراتر از چیزی است که ساخته‌اند) پی ببرند؛ چراکه هر شخصی هرچه هست، چیزی بیش از آنی است که انجام می‌دهد یا می‌سازد. برای آنکه این جنبه از زندگی انسانی بروز پیدا کند، نیازمند قلمرو دیگری هستیم که قلمرو سیاسی نامیده می‌شود. بنابراین سیری را که پیش از این تبیین شد، می‌توان به شکلی دیگر نیز شاهد بود؛ سیری که از یک قلمروی ضد سیاسی به یک قلمروی غیرسیاسی، گذار پیدا می‌کند و نهایتاً به یک قلمرو سیاسی، ختم پیدا می‌کند. جایگاه شهروند در قلمرو سیاسی و جایگاه انسان‌های بیگانه از خویش، در قلمروهای ضد سیاسی و غیرسیاسی است (جانسون، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۵).

شهروندی در اندیشه هانا آرنت

برای تبیین و تأویل شهروندی با رویکردی انتقادی از دیدگاه هانا آرنت، کوشش شد تا پیشتر مفاهیمی شرح و بسط داده شود که بیشترین قرابت را با بحث شهروندی او دارند و در واقع از دریچهٔ این مفاهیم به فهم شهروندی نائل آمد. از این‌رو در ادامه کوشش می‌شود تا پیوند و ارتباط میان چند مفهوم که آرنت در جای‌جای آثارش به آنها اشاره کرده است، با مفهوم «شهروندی» تفهیم و تبیین شود که بتوان دریافت بدیل شهروندی برای مواجهه با از جهان بیگانگی بشر باید چه مختصاتی داشته باشد. از این‌رو پیوند میان شهروندی با عرصه عمومی، خود عمومی، عمل و شوراها و انقلاب با رویکردی انتقادی-تحلیلی بررسی خواهد شد.

شهروندی و عرصه عمومی

برای تبیین ارتباط میان شهروندی و عرصه عمومی می‌توان با تکیه بر اندیشه‌های آرنت، قائل به سه عرصه، سه نوع انسان و سه نوع فعل بود. به ترتیب ارزش و اصالت، از پایین‌ترین مرتبه تا برترین، می‌توان چنین تحلیل نمود که قلمرو نخستین، قلمرو خصوصی است؛ قلمرویی که انسان زحمتکش در آن حضور دارد و فعل بشر مبتنی بر ضروریات زندگی است. قلمرو دوم، جایگاه انسان سازنده است؛ انسانی که فعل او «عمل» محسوب نمی‌شود، بلکه «رفتار» است. آخرین و برترین قلمرو، «قلمرو عمومی» است که جایگاه شهروندانی است که «عامل» هستند و آنچه آرنت با عنوان «زندگی عمل‌ورزانه» تعریف می‌کند، در این قلمرو، قابلیت تحقق دارد^(۲). به نظر آرنت، قلمرو عمومی از دو بعد متمایز و درعین‌حال مرتبط به هم تشکیل می‌شود. اولی، فضای نمود است؛ فضای آزادی و برابری سیاسی که هرگاه شهروندان به‌صورت هماهنگ و جمعی، از طریق سخن و اقناع عمل می‌کنند، به وجود می‌آید. دومی، جهان مشترک است؛ جهان مشترک و عمومی مصنوعات، نهادها و محیط‌های انسانی که ما را از طبیعت جدا می‌کند و زمینه‌ای نسبتاً پایدار و بادوام برای فعالیت‌هایمان فراهم می‌آورد. هر دو بعد برای کنش شهروندی اساسی‌اند. اولی، فضاهایی را فراهم می‌کند که شهروندی در آنها می‌تواند شکوفا شود و دومی، زمینه‌ای پایدار را فراهم می‌آورد که فضاهای عمومی عمل و مشورت می‌توانند در آن پدید آیند (پاسرین، ۱۳۹۳: ۷۷).

افرادِ یگانه و استثنایی، در قلمرو عمومی، با کمک هم جهانی انسانی خلق می‌کنند؛ جهانی که از حیطه فشارِ ضرورت‌ها، فراتر می‌رود (جانسون، ۱۳۸۵: ۷۹). برای آرنت، فردیت و هویتِ خود، به نمود فعال او در عرصه عمومی بستگی دارد. صرفِ قابلیت شنیدن و پدیداری کافی نیست. برای ایجاد فردیت، او باید در جهان مشترک، کاری انجام بدهد. او باید به صراحت خود را در عمل با دیگران آشکار سازد (Dossa, 1989: 103). در چنین جهانی، سیاست در بستگی عمیقی با قلمرو عمومی قرار دارد. جهان‌بینی مدرن، سیاست را در ارتباط با ابقای زندگی و محافظت از منافع آن در نظر می‌گیرد. در مقابل برای آرنت، سیاست درباره چیزی، بیش از صرفِ زندگی و منافع شخصی است. سیاست درباره جهانی است که به معنای یک حوزه عمومی است و باعث دوام و طول عمر هر فرد و همه افراد می‌شود (Goldoni&mcCorkindale, 2012: 39).

شهروندی و خود عمومی

آرنت در مقابل از خودبیگانگی، مفهوم «خود عمومی» را طرح کرده است که این خود عمومی، در ارتباطی عمیق با شهروندی قرار دارد. اندیشه آرنت، توجه ما را به آن جنبه اساسی از سیاست معطوف می‌کند که با فطرت عمومی و مشترک، مرتبط است. برای او، امکان «آشکارگی خود» در عمل با تمایل برای انکشاف خود گره خورده است (Goldoni&mcCorkindale, 2012: 109). بحث پرورش خود آرنت و خود عمومی که در اندیشه او به چشم می‌خورد، با آموزش و پرورش افراد پیوند خورده است؛ زیرا هانا آرنت، عقیده‌ای خاص را عرضه می‌کند که می‌تواند فریاد سنت انتقادی را برای تغییر آموزش و پرورش تجلی بخشد و همچنین می‌تواند ارزش‌های شهروندی دموکراتیک و عدالت اجتماعی را پرورش دهد (Gordon, 2001: 2).

تأکید آرنت بر کیفیت فضایی سیاست، به این پرسش مربوط است که مجموعه‌ای از افراد متمایز، چگونه می‌توانند متحد شوند و اجتماعی سیاسی را تشکیل دهند. به نظر آرنت، وحدتی که می‌توان در اجتماع سیاسی به دست آورد، نه نتیجه پیوند مذهبی یا قومی است و نه جلوه نظام ارزشی مشترکی است؛ بلکه این وحدت با اشتراک در فضایی عمومی و مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی و اشتغال به کنش‌ها و فعالیت‌هایی که مشخصه آن فضا و نهادها هستند، قابل حصول است (پاسرین، ۱۳۹۳: ۸۱). مسئله برای آرنت،

بازگشایی شکافی میان فرد و جامعه است، برای جدا کردن خود عمومی از خصوصی و برای کشف مجدد جهان به‌عنوان فضایی میان انسان‌ها. خود عمومی آرنت، (شهروند حقیقی او) به‌طور هم‌زمان به شیوه‌های متضادی عمل می‌کند. در خانه او به خشونت و سلطه متوسل می‌شود و در عرصه عمومی، او خشونت را به خاطر سخن، رها می‌کند. خود عمومی در توضیحات آرنت، بسیار سرفراز است و از همتایانش در همه فرصت‌ها پیشی گرفته است (Dossa, 1989: 100-105).

شهروندی و عمل

پیوند میان عمل و شهروندی، پیوندی ناگسستنی است که در قلمرو عمومی امکان تحقق پیدا می‌کند. با توجه به اینکه تأکید بر زحمت انسانی منجر به پدیداری جامعه‌ای مصرفی می‌شود و تأکید بر کار انسانی هم منجر به پدیداری یک بازار مبادله می‌شود. کار هرچند یک گام جلوتر و انسانی‌تر از زحمت است (زحمتی که وجه مشترک انسان و حیوان است)، همچنان در عرصه کار، فایده در جایگاه معنا قرار گرفته است و برای جست‌وجوی معنا باید به عرصه دیگری گام نهاد و بایستی فعلی دیگر و عرصه‌ای دیگر برای بروز و ظهور شهروندان وجود داشته باشد و به همین دلیل هم آرنت از عمل بشر و قلمرو عمومی به‌عنوان عرصه ظهور شهروندان سخن می‌گوید (جانسون، ۱۳۸۵: ۹۰). عمل موجب آشکارسازی هویت عامل و سبب می‌شود که کیستی خود را به‌عنوان امری متمایز از چیستی خود آشکار کند (پاسرین، ۱۳۹۳: ۳۹).

استعاره پولیس که آرنت بسیار از آن استفاده می‌کند، به همه آن موارد تاریخی‌ای اشاره دارد که قلمروی عمومی از عمل و سخن در میان اجتماعی از شهروندان آزاد و برابر برپا می‌شود. به نظر آرنت، پولیس به معنای فضای نمود است (همان: ۴۵). آرنت در ابتدای بحث «عمل» در کتاب «وضع بشر» از دانته، نقل‌قولی می‌آورد که فحوای آن حاکی از آن است که عمل، تصویر حقیقی خود عامل را متجسم می‌سازد و انسان تنها زمانی که عمل می‌کند، از کنش خود لذت می‌برد؛ زیرا هرآنچه هست، به وجود خود فرد متمایل است، نه آنکه از خودش بیگانه باشد. وجود عامل در عمل است که بروز و ظهور می‌یابد. در واقع عمل، خود نهان فرد را آشکار می‌سازد. این نقلی که آرنت از دانته می‌آورد، تا حد بسیاری آنچه را می‌خواهد در زمینه عمل بگوید، تحت پوشش قرار می‌دهد. انسان عامل با کلام و کردار وارد جهان بشری می‌شود و تولدی دوباره می‌یابد؛ اما این ورود مثل زحمت به حکم ضرورت

تحمیل نمی‌شود و مثل کار توسط فایده برانگیخته نشده است. عمل در واقع به معنای آغازیدن و به حرکت درآوردن است. انسان‌ها به واسطه تولد آغازگر هستند و به همین دلیل می‌توانند ابتکار عمل را در دست بگیرند (Arendt, 1958: 175-177).

آرنت، عمل را در پیوند با سخن می‌بیند و معتقد است که سخن است که سوژگی انسان را عیان می‌سازد. در واقع شهروندی برای آرنت با «سخن» و «ارتباط» پیوند خورده است. در اندیشه آرنت، «عمل» برخلاف «ساختن»، هیچ‌گاه در انزوا ممکن نیست. در انزوا بودن یعنی محرومیت از قابلیت عمل کردن. عمل و سخن محاط در شبکه تودرتوی اعمال و سخنان دیگران‌اند و در ارتباط مستمر با آن قرار دارند. شهروند آرنت، عملی را انجام می‌دهد که دو بخش اساسی دارد: یکی آغازیدن شخصی واحد است که باعث‌وبانی عمل است و دیگر به انجام رساندنی است که شخص واحد در تعامل با اشخاص واحد دیگری انجام می‌دهد (Arendt, 1958: 182-189). شهروندی مطلوب آرنت بسیار متأثر از شهروندان پولیس در یونان است. شهروندی که آرنت می‌گوید، همچون شهروندی در یونان وابسته به شهر و در واقع وابسته به مکان نیست. «پولیس یک مکان فیزیکی نیست. پولیس، سازمان مردم است که از دل عمل کردن و سخن گفتن مشترک ایشان سر برمی‌آورد و فضای حقیقی آن بین مردمی است که به این منظور با هم به سر می‌برند. حال هر جا که می‌خواهند باشند» (Arendt, 1958: 198).

شهروندی، شوراها و انقلاب

در کتاب «در باب انقلاب»، آرنت گنجینه فراموش‌شده سیاست‌های انقلابی را اخذ کرد که اساس تئوری عمومی او در باب عمل سیاسی است (Owens, 2007: 1). قیام انقلابی و مقاومت در برابر خشونت قدرت سرکوبگر، دو ویژگی بارز قرن بیستم محسوب می‌شود (Owens, 2007: 13). به باور آرنت، یک شعار سیاسی مثبت که جنبش‌های جدید مطرح می‌کنند، دعوی دموکراسی مشارکتی است که در تمام جنبش‌های سراسر جهان طنین‌انداز شده است و مخرج مشترک قابل توجه شورش‌های شرق و غرب است و ناشی از یکی از بهترین سنت‌های انقلابی یعنی نظام شورایی است که همواره شکست‌خورده است. اما تنها نتیجه قابل توجه انقلاب‌ها از قرن هیجدهم به بعد است (Arendt, 1970: 22). در انقلاب فرانسه و امریکا، آزادی همگانی بر آزادی‌های مدنی و شادکامی همگانی بر رفاه

فردی مقدم داشته شد (جانسون، ۱۳۸۵: ۱۵۳). به اعتقاد آرنت، اهمیت انقلاب‌های مدرن در غلبه بر فقر و یا پدید آوردن یک حکومت مشروطه نیست؛ بلکه آنچه انقلاب‌های مدرن نشان می‌دهند این است که چگونه افراد با همدیگر، یک عمل مشترک را انجام می‌دهند و می‌توانند یک فضای جدید برای آزادی در جهان، با تکیه بر چیزی بیش از قدرت نهفته در پیمان‌ها و توافقات متقابلشان ایجاد کنند (Villa, 2006: 13). در کتاب «در باب انقلاب» که پنج سال بعد از «وضع بشر» منتشر شد، اندیشه آرنت از تمرکز بر مدل پولیس یونان به سوی نهادهای جمهوری رو متغییری قابل توجه پیدا می‌کند، اما علی‌رغم چنین تغییری، ایده اولیه او در باب آزادی عیناً باقی می‌ماند (Villa, 2006: 187).

به تعبیر هانا آرنت، «تجربه آزاد بودن، به برکت انقلاب‌ها ارزش و اهمیت پیدا کرد. البته این تجربه در تاریخ مردم مغرب‌زمین تازه نبود؛ زیرا در یونان و روم باستان، امری عادی محسوب می‌شد، ولی در دوران میان سقوط امپراتوری روم تا ظهور عصر جدید، تازگی داشت. تجربه انقلاب، قوه آغازگری انسان برای دست زدن به کارهای نو را به امتحان می‌گذاشت. به اعتقاد آرنت، فقط هنگامی می‌توان از انقلاب سخن گفت که دگرگونی به معنای آغازی تازه رخ داده باشد» (Arendt, 1963: 34-35).

بزرگ‌ترین رویداد در هر انقلاب، عمل بنیادگذاری است، بنابراین روح انقلابی حاوی دو عنصر است که این عناصر به نظر ما باهم مخالف و حتی متناقض هستند. از یکسو، عمل بنیادگذاری است و ایجاد شکل جدیدی از حکومت که با نگرانی شدید درباره ثبات و ماندگاری بنای جدید توأم است. از سوی دیگر، به کسانی که به این امر خطیر مشغولند، احساسی از شادی و آگاهی به توانایی انسان برای آغازگری دست می‌دهد (Arendt, 1963: 222-223). انقلاب تنها رویداد سیاسی است که مستقیماً و به صورت اجتناب‌ناپذیری، ما را با مسئلهٔ بدایت و آغاز رویارو می‌کند. انقلاب را نمی‌توان به‌عنوان دگرگونی صرف تعریف کرد (Arendt, 1963: 21).

آرنت، انقلاب آمریکا را تحسین می‌کرد. به اعتقاد او، انقلاب آمریکا پیروز و کامیاب شد، ولی اهمیت آن هرگز از اهمیت یک رویداد محلی تجاوز نکرده است. ولی انقلاب فرانسه به فاجعه انجامید، اما تاریخ جهان را به وجود آورد (Arendt, 1963: 56). در مقابل باراده عمومی در انقلاب فرانسه، قانون اساسی در دولت آمریکا، دیدگاه‌های بخش‌های

مختلف آمریکا اعم از بخش‌ها و شهرها و شهرستان‌ها را منعکس می‌کرد که منبع تغذیه فکری دولت فدرال آمریکا بودند. این مثال، نمونه‌ای از تصویب قدرت از پایین و شیوه حفظ قدرت را به ما نشان می‌دهد. او عقیده دارد که ارتباط نزدیکی میان روح آزادی و اصل فدراسیون وجود دارد (Buckler, 2011: 121).

انقلاب آمریکا، انقلابی نبود که ناگهان درگرفته باشد، بلکه به دست مردانی به وجود آمد که به رأی یک دیگر احترام می‌گذاشتند و با هم پیمان بسته بودند. بنیاد انقلاب آمریکا به وسیله نیروی فردی بنیان‌گذار پدید نیامده بود، بلکه با قدرت به هم پیوسته جمع نهاده شده بود (Arendt, 1963: 214). نظام جمهوری آمریکا زاینده عملی سنجیده و مبتنی بر قصد و هوشیاری یعنی بنیادگذاری آزادی بود، نه ناشی از «ضرورت تاریخی» و رشد ارگانیک (Arendt, 1963: 216). از سوی دیگر برای آرنت، تشکیل شوراها مطابق با مفهوم عمل و تجلی‌بخش آن است (Buckler, 2011: 122). شوراها به‌خودی‌خود یک چالش عمده با سیستم‌های حزبی دارند؛ با سیستمی که در آنجا، برنامه‌های حزبی به شکل آزادانه‌ای از طریق اجماع شکل می‌گیرد. در انقلاب‌های مدرن، وجود سازمان حزبی، نقش شوراهای محلی را تضعیف کرده است (Buckler, 2011: 122).

آرنت، کتاب «در باب انقلاب» را اینگونه به پایان می‌برد: «سوفوکل از زبان تئسه‌ئوس^۱ - بنیادگذار و سخنگوی آتن - ما را آگاه می‌کند که آنچه آدمیان را از پیر و برنا به تحمل بار زندگی توانا می‌کند، همانا زیستن در polis است؛ یعنی فضایی برای کردار و گفتار که جلال زندگی است» (Arendt, 1963: 281).

شهروندی به مثابه بدیل از جهان بیگانگی

با تکیه بر اندیشه‌های آرنت می‌توان قائل به سه قلمرو، سه نوع انسان و سه نوع فعل بود. قلمرو نخستین، قلمرو خصوصی است؛ قلمرویی که انسان زحمتکش در آن حضور دارد و فعل بشر مبتنی بر ضروریات زندگی است. قلمرو دوم، جایگاه انسان سازنده است؛ انسانی که فعل او «عمل» محسوب نمی‌شود، بلکه «رفتار» است. آخرین و برترین قلمرو، «قلمرو عمومی» است که جایگاه شهروندانی است که «عامل» هستند و آنچه آرنت با عنوان «زندگی عمل‌ورزانه» تعریف می‌کند، در این قلمرو قابلیت تحقق دارد^(۳). برای آرنت، فردیت و هویت

1. Theseus

خود، به نمود فعال او در عرصه عمومی بستگی دارد. صرف قابلیت شنیدن و پدیداری، کافی نیست. برای ایجاد فردیت، او باید در جهان مشترک، کاری انجام دهد. او باید به‌صراحت خود را در عمل با دیگران آشکار سازد (Dossa, 1989: 103).

آرنت، عمل را در پیوند با سخن می‌بیند و معتقد است که سخن است که سوژگی انسان را عیان می‌سازد. در واقع شهروندی برای آرنت، با سخن و با ارتباط پیوند خورده است. او می‌گوید که عمل برخلاف ساختن، هیچ‌گاه در انزوا ممکن نیست. در انزوا بودن یعنی محرومیت از قابلیت عمل کردن. عمل و سخن، محاط در شبکه تودرتوی اعمال و سخنان دیگران‌اند و در ارتباط مستمر با آن قرار دارند. شهروند آرنت، عملی را انجام می‌دهد که دو بخش اساسی دارد: یکی آغازیدن شخصی واحد است که باعث و بانی عمل است و دیگر به انجام رساندنی است که شخص واحد در تعامل با اشخاص واحد دیگری انجام می‌دهد (Arendt, 1958: 182-189).

در اندیشه آرنت، ما با حرکت از زحمت به‌سوی کار، از ضروریات زندگی دور می‌شویم و می‌کوشیم که خود را به‌عنوان یک هستی مجزا عرضه کنیم. انسان سازنده از وضعیت تک-افتادگی که به‌وسیله همانندی و هم‌بودگی تعریف می‌شود، دور گشته، به سوی یک حوزه تعاملی جهانی حرکت می‌کند. در مقابل زحمت و کار که در مجموع حوزه خصوصی را تشکیل می‌دهد، عمل متعلق به حوزه عمومی است. عمل در مقابل با زحمت و کار به ملاحظات ضروری و ابزاری محدود نشده است و به معنای بروز شخص در یگانگی خویش و بروز و ظهور کیستی فرد به‌جای چیستی اوست. در واقع حوزه عمل برابر با حوزه تکثر است؛ جایی که ما خودمان را در تعامل با دیگران ظهور و بروز می‌دهیم (Buckler, 2011: 86-89).

«سیلا بن حبیب» در این رابطه می‌گوید: «قدم نهادن به‌سوی همبستگی مثبت نوع بشر، نیازمند به عهده گرفتن مسئولیت سیاسی توسط شهروندان است که این می‌تواند به دو شکل متفاوت از «جهان‌شهرگرایی» ظاهر شود. اولین شکلی که مطرح است و آرنت آن را رد می‌کند، بر یک مفهوم جزمی از حقیقت مبتنی خواهد بود و مستلزم تصویری از شهروندی جهانی است که تنوعات و تمایزات سیاسی، فرهنگی و تاریخی را به‌عنوان موانعی در مسیر حرکت به‌سوی یک وحدت سطحی و هولناک می‌بیند. مسیر دوم، قائل به یک ارتباط افقی است و مستلزم ایمان به برقراری ارتباط میان تمام حقایق و یک اراده خیر برای آشکار شدن و شنیدن است. این مسیر به ایجاد هم‌بستگی و کشف همگان در ارتباط با

وضعیت انسانی مشترکمان قادر خواهد بود و همچنین ویژگی‌های کلیدی این وضعیت را که عبارتند از کثرت، تنوع و تفاوت نیز حفظ می‌کند» (Benhabib, 2010: 167-168).

در واقع «تکثر» و «زاینده‌گی» به عنوان نقطه آغاز در نظریه عرصه عمومی آرنست به کار برده می‌شود. آرنست به وسیله تکثر توضیح می‌دهد که تعداد زیادی آدم متمایز و مختلف در زمین سکونت دارند و به وسیله زادگی توضیح می‌دهد که هم هستی‌هایی نو به طور مداوم زاده می‌شوند و هم اینکه هر زایش نو، وعده آغاز و بدایتی نو را می‌دهد. از آنجا که انسان‌ها مشابه هستند، ولی یکسان و همانند نیستند، آنها به ارتباط با یکدیگر احساس نیاز دارند و از آنجا که هر انسانی، مشی منحصر به فرد خود را دارد، او همواره به گفتن و انجام دادن چیزی جدید و غیرمنتظره قادر خواهد بود (Dossa, 1989: 74-76).

پدیدارشناسی «بودن در جهان» آرنست^۱، از یک فرهنگ جدید و مبتنی بر مشی عمومی زندگی حمایت می‌کند. رضایت از زندگی انسانی، از طریق تعهد به یک اجتماع عمومی می‌آید که اعضایش مشتاقانه فضاهای عمومی رسمی و غیررسمی را در تمام زمینه‌های زندگی جست‌وجو و فراهم می‌کنند (Bernauer, 1987: 4). هر چند نظام حقوقی، قلمرو عمومی را تثبیت می‌کند و از آن محافظت می‌کند، مشارکت طبیعی شهروندان است که آن را زنده نگه می‌دارد. عرصه عمومی برای آرنست، عرصه آزادی حقیقی بود. او می‌پنداشت که در پولیس یونان، آزادی واقعاً در عرصه سیاسی منحصر شده بود (Villa, 2006: 185). مدل آرنست درباره قلمرو عمومی، به جای آنکه سمعی باشد، بصری و جامع است؛ تاحدی که به فعل و انفعالات چهره به چهره در میان شهروندان نیاز دارد. فقدان حضور فیزیکی در قلمرو عمومی، نشانه زوال قدرت و فروپاشی سیاسی است (Kalyvas, 2008: 263).

تعهد به اجتماع سیاسی نشان‌دهنده اذعان به برابری شهروندان و به رسمیت شناختن مزیت و ارجحیت مراقبت از جهان و رفاه اجتماعی بر منافع خصوصی است. ثمره چنین تعهدی، دستیابی به اشکال عمومی خرسندی، آزادی و معنابرای زندگی بشر است. برای آرنست، خرسندی بشر به خاطر گرایش به درک آن به عنوان رضایت مادی در یک جامعه مصرفی از بین رفته است؛ زیرا خرسندی اصیل بشر ضرورتاً باید با دستیابی به آزادی عمومی تعریف شود. آزادی، وضعیت انسانی است که او را به حرکت کردن، به بیرون رفتن

از خانمان و رفتن به سوی جهان و مواجه شدن با دیگران در گفتار و کردار قادر می‌سازد. آزادی خواستار انطباق «من می‌خواهم» و «من می‌توانم» است و نمونه‌های آن را می‌توان در دستاوردهای پولیس آتن، انقلاب‌های مجارستان و آمریکا و جنبش‌های حقوقی-مدنی و تمرین عمومی مسئولیت سیاسی دید (4: Bernauer, 1987).

به باور آرنت، در مقابل چنین وضعیتی، بی‌همتایی^۱ شخصیت انسان، مفر رهایی بشر است و از این قوه انسانی می‌توان برای مقابله با از جهان بیگانگی و نیل به حقیقت راستین شهروندی مدد جست. پس از کشته شدن شخصیت اخلاقی در انسان، تنها چیزی که نمی‌گذارد تا انسان‌ها به نعش‌های زنده تبدیل شوند، تمایز فردی و هویت یگانه‌اش است. انسان می‌تواند از طریق دنیاگریزی مصرانه، چنین فردیتی را در یک خلأ برای خود حفظ کند و شکی نیست که بسیاری از انسان‌ها، تحت فرمانروایی توتالیتار به انزوای مطلق این شخصیت عاری از حقوق و آگاهی پناه می‌برند. بی‌گمان، نابودی این بخش از شخصیت بشریاز همه دشوارتر است، زیرا اساساً بر ماهیت و بر قوایی متکی است که نمی‌توان آنها را تحت نظارت اراده درآورد (453: Kattago, 2012).

بیگانگی به معنای از دست دادن جهان، محرومیت از ساختارهای کلی و پایا و نهادهای مستدامی است که پیش شرط‌های سخن و عمل سیاسی هستند. برخلاف مارکس که عمده‌ترین نگرانی‌اش درباره مدرنیته، از خودبیگانگی بود، آرنت درباره بیگانگی از جهان نگران بود. جهان برای آرنت، اقامتگاهی است که از فعالیت‌های انسانی و ظهور مشخصه‌های بنیادین بشر پشتیبانی می‌کند. جهان، مکانی برای انسان محسوب می‌شود که در آن می‌تواند خودش را از طبیعت و از دیگران متمایز سازد و همچنین فضایی برای گفتار و عمل محسوب می‌شود. زیستن و اقامت گزیدن در جهان، ما را قادر می‌سازد که خودمان را به‌عنوان یک هستی منحصر به فرد آشکار سازیم (7-1: Luttrell, 2015) و این یکتایی و منحصر به فرد بودن، یکی از وجوه بارز نظریه شهروندی هانا آرنت است.

هانا آرنت ناقد وضع موجود بشر در جوامع صنعتی است. او از خودبیگانگی را با ظهور مدرنیته هم‌زمان می‌دانست و تأکید عمده‌اش بر «بیگانگی از زمین و جهان» بود. آرنت «از جهان بیگانگی» را با فقدان عرصه عمومی که فرد بتواند در آن ظهور و بروز یابد، تعریف

می‌کند. سیر از خودبیگانگی تا شهروندی با سیر انسان زحمتکش به انسان سازنده و سپس انسان کنشگر و سیر انسان ضد سیاسی به غیر سیاسی و در نهایت انسان سیاسی، همسو و هم‌جهت است؛ سیری که می‌توان گفت از تکثیر به‌سوی تکثر و از هم‌بودگی به‌سوی یک رابطه بیناسوژگی و از حوزه خصوصی به‌سوی یک حوزه عمومی در جریان است. در مقابل از جهان بیگانگی، در جهان‌بودگی بشر، در واقع باهم زیستن انسان‌ها در جهان است. جهان، انسان‌ها را در کنار هم متحد می‌سازد و در عین حال آنها را از هم متمایز نیز می‌سازد. در حقیقت در محیط ساختارهای مادی پایا، مردم در اجتماع باهم در پیوند هستند و همچنین به عنوان افراد از هم جدا هستند که از نظر آرنت بدین معناست که انسان‌ها، خودشان را در تکرشان و نه در همانندی‌شان آشکار می‌سازند.

روشن‌فکری آرنت مبتنی بر پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. پدیدارشناسان هرمنوتیک، انسان را به مثابه یک «هستی تفسیری» ملاحظه می‌کنند که به‌طور ثابتی، معنا را در آنچه تجربه می‌کنند، می‌یابند. از این منظر، فهم در درجه نخست چیزی نیست که ما انجا می‌دهیم (یک فعالیت عمدی و واضح و روشن). در عوض فهم، چیزی است که ما هستیم؛ روش ما برای بودن، روشی که ما، چیزها، رویدادها، افراد دیگر و خودمان را تجربه می‌کنیم. روش آرنت، نزدیک شدن به رویدادهای سیاسی از طریق تجربه مشترک این پدیدارهاست. انگیزه‌های هرمنوتیکی روش آرنت، شامل جهت‌گیری او برای درک به‌عنوان مثال معنای پدیدارها و رویدادها برحسب موشکافی، نوبودن و محتمل بودن آنهاست. این جریان تفسیری در آثار آرنت به‌ویژه در ارتباط با پدیده توتالیتاریسم بازنمود یافته است. تأکید بر فهم پدیده‌ها از طریق روشی که آنها تجربه شده‌اند، به شکل ظریفانه‌ای در ملاحظات مقدماتی آرنت بر «وضع بشر» تشریح شده است (Borren, 2010: 20-22).

آرنت از هایدگر، ایده خوانش ساختار شکنانه سنت فلسفی غرب را آموخت؛ خوانشی که درصدد کشف معنای اصیل مقولات و آزادسازی آنها از قشرها و لایه‌های تحریف‌کننده سنت است. چنین هرمنوتیک ساختار شکنانه‌ای ما را قادر می‌سازد تا آن تجربه‌ها یا پدیدارهای آغازینی^۱ را که سنت فلسفی، مسدود یا فراموششان کرده است، بازیابیم و بدین‌وسیله ریشه‌های گم‌شده مفاهیم و مقولات فلسفی‌مان را از نو پیدا کنیم (پاسرین،

۱۳۹۳: ۲۴) و اینجاست که تأثیر پدیدارشناسی هایدگر بر نوع نگاه آرنت به قلمرو عمومی و خصوصی، اهمیت زیادی می‌یابد. آرنت در توضیح تمایز میان امر خصوصی و امر عمومی، با رویکردی پدیدارشناسانه به دوران یونان باستان رجوع می‌کند. در این رویکرد پدیدار شناختی، برای فهم مفاهیم باید تاریخچه آنها را بازیابیم (جانسون، ۱۳۸۵: ۷۵). ملاحظه این نوع رویکرد آرنت در مواجهه با امر خصوصی و عمومی برای تبیین و تأویل نقد به از جهان بیگانگی و فهم مختصات شهروندی که مطرح می‌کند، راهگشاست. آرنت در «وضع بشر» در پی آن است که به حیات سیاسی و اجتماعی و وضع تکثر انسانی اصالت بدهد. اثر آرنت، تلاش برای ایجاد عرصه عمومی به مثابه فضای آزادی است (Swift, 2009: 47).

هرچند جریانی از ناامیدی در آثار آرنت به چشم می‌خورد، امید عمیق‌تری هم در نوشته‌های او رخنه کرده است؛ امید او به انسانیتی است که بر چیزی مبتنی شده است که او در طول زندگی بر آن اصرار ورزیده است و آن، ظرفیت انسانی متعالی است که قدرت آغازیدن و آفریدن را دارد. این بینش را آرنت در تز دکترای خود در باب «مفهوم عشق از نگاه آگوستین» بسط داد. آرنت از طریق آگوستین پی برد که قدرت آنچه از آن به‌عنوان «زادگی» یاد می‌کند، قدرتی برای آغازیدن و عمل کردن است که بخشی از وضع بشر محسوب می‌شود. این بدین معناست که ظرفیت ما هرگز صرفاً به‌وسیله قدرت‌هایی بیرون از ما، مانند طبیعت و تاریخ و یا از چیزی درون ما همچون از خودبیگانگی و ناامیدی تعیین نمی‌شود؛ بلکه ما با ظرفیت و استعدادی برای آزادی و با توانایی آغاز کردن چیزهای نو متولد می‌شویم. این امید، یکی از استوارترین مفاهیم در آثار آرنت است که با ارجاع به آگوستین مطرح می‌شود.

نتیجه‌گیری

شاید بتوان گفت که در سیر حیات بشر و در تاریخ اندیشه از یونان باستان به بعد و هرچقدر که به دوران مدرن و صنعتی نزدیک شده‌ایم، از مفهوم اصیل و عمیق شهروندی فاصله گرفته و انسان هرچه بیشتر، نه به‌واسطه خویش که به‌واسطه مصنوعات خود و یا تحت سیطره ساختارهای غالب، کسب هویت کرده است. همین مسئله موجب شد که اندیشمندان مختلفی در آستانه دوران مدرن، خطر بیگانگی بشر را گوشزد کرده و بعدها

بسیاری از متفکران در بطن گم‌گشتگی خود اصیل انسانی و فاجعه انفراد و انزوای بشر، با حسرت روزگاری را بازآفرینی کنند که در آن انسانی را که خارج از شهر و به دور از سایر شهروندان بود، یا حیوان می‌دانستند و یا خدا!

شهروند موردنظر آرنت، در پی عمل است و گرایش به عمل است که او را از «بیگانگی» باز می‌دارد. عمل، اقدام، مبادرت، انقلاب، حضور در عرصه عمومی، ابتکار و تجربه عمل آزاد را شامل می‌شود. به نظر آرنت، انقلاب یکی از جلوه‌های اصلی عمل در حوزه عمومی است و مهم‌ترین کار ویژه آن، بازگشایی فصلی نو در تاریخ است یا باید چنین باشد. بدون آغازی نو، انقلاب معنا ندارد. در کل می‌توان گفت هانا آرنت دانش آموخته فلسفه، خود را بیشتر نظریه‌پرداز سیاسی می‌دانست که متأثر از دورانی که در آن می‌زیست، همواره در جست‌وجوی راهی برای نجات و بهبود زندگی بشریت بود. وی همواره در جست‌وجوی تحلیل چرایی شکل‌گیری اعصار ظلمانی در تاریخ زندگی بشر بود و با این حال همیشه به آغازی تازه و گشایش قلمرو عمومی که در آندر عین آزادی و برابری آدمیان، هویت و فردیت آنان نیز محترم شمرده شود، امیدوار بود. وی تولد و زندگی هر انسانی را امکانی برای پرتوفشانی و درخشش در دوران تاریک و ظلمانی قلمداد می‌کرد.

به تعبیر آرنت، سیر «بیگانگی» تا «شهروندی»، با سیر انسان زحمتکش به انسان سازنده و سپس انسان کنشگر و سیر انسان ضد سیاسی به غیرسیاسی و در نهایت انسان سیاسی، همسو و هم‌جهت است؛ سیری که می‌توان گفت از تکثیر به‌سوی تکثر و از هم‌بودگی به‌سوی یک رابطه بیناسوژگی و از حوزه خصوصی به‌سوی یک حوزه عمومی در جریان است. در واقع کماکان یک حقیقت وجود دارد که هر پایانی در تاریخ، ضرورتاً یک آغاز نو را دربر می‌گیرد. این آغاز تنها یک وعده است و تنها پیامی است که هر پایانی می‌تواند به ما بدهد. آغاز، پیش از آنکه به یک رویداد تاریخی تبدیل می‌شود، ظرفیت متعالی بشر است. از دیدگاه سیاسی، آغاز، همسان با آزادی انسان است. هر زایش نویی، پشتوانه این آغاز است و به‌راستی که هر انسانی، یک آغاز نو است.

پی‌نوشت

۱. منوچهری، عباس وسید محمود نجاتی حسینی (۱۳۸۵) درآمدی بر نظریه شهروندی

- گفت‌وگویی در فلسفه سیاسی هابرماس، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۹، ص ۳.
۲. ر.ک: جانسون، ۱۳۸۵: ۷۴-۸۴ و آرنت، ۱۹۵۸: فصول زحمت، کار و عمل.
۳. ر.ک: جانسون، ۱۳۸۵: ۷۴-۸۴ و آرنت، ۱۹۵۸: فصول زحمت، کار و عمل.

منابع

پاپنهایم، فریتس (۱۳۸۷) از خودبیگانگی انسان مدرن، ترجمه مجید مددی، تهران، آگه.
پاسرین دنتروس، ماوریتسیو (۱۳۹۳) هانا آرنه (دانشنامه فلسفه استنفورد)، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.

تیلور، چارلز (۱۳۷۹) هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، مرکز.
جانسون، پاتریشیا آلتنبرند (۱۳۸۵) فلسفه هانا آرنه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
فروم، اریک (۱۳۸۵) سرشت راستین انسان، ترجمه فیروز جاوید، تهران، اختران.
مارکس، کارل (۱۳۸۲) دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگه.
مگی، برایان (۱۳۷۲) آشنایی با فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
منوچهری، عباس (۱۳۸۷) مارتین هایدگر، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
----- (۱۳۹۳) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.

- Arendt Hannah (1973) the origins of totalitarianism, published by Harcourt Brace.
----- (1963) On Revolution, Published by the Penguin Group.
----- (1958) human condition, second edition, introduction by Margaret
canovan, the university of Chicago press.
----- (1970) on violence, Harcourt Brace Jovanovich.
Benhabib, seyla (2010) Politics in Dark Times (Encounters with Hannah Arendt) With
the assistance of royt. tsao and peter j. verovsek, cambridge university press.
Berkowitz, Roger and Jeffrey Katz and Thomas Keenan (2010) Thinking in Dark
Times (Hannah arendt on ethics and politics) Fordham university press, new york.
Bernauer, James W (1987) Amor Mundi (Explorations in the Faith and Thought of
Hannah Arendt) martinus nijhoff publishers.
Boggs, carl (2015) the medicalized society, vol. 41 (3) critical sociology.
Borren. m (2010) amor mundi, Hannah Arendt's political phenomenology of world,
Supervisors, A. J. J. Nijhuis, Co-Supervisors, V. L. M. Vasterling, PhD thesis,
Faculty of Humanities, Instituut voor Cultuur en Geschiedenis, Publisher,
Amsterdam, F & N Eigen Beheer.
Buckler, Steve (2011) Hannah Arendt and Political Theory (Challenging the
Tradition) Edinburgh University Press.
Deveaux, Monique (1999) Agonism and pluralism, Philosophy & Social Criticism,
July 1999; vol. 25, 4.
Dossa, shiraz (1989) the public realm and the public self (the political theory of
Hannah arendt) Wilfrid laurier university press.
Fromm, erich (2001) The Dogma of Christ and Other Essays on Religion,
Psychology and Culture, published by owl books.
Fuhrman, Ellsworth (1979) The Normative Structre of Critical Theory, human
studies 2, 209-228.
Goldoni. marco and Christopher mcCorkindale (2012) Hannah arendt and law,

- published in the united kingdom by hart publishing.
- Gordon, Mordechai (2001) Hannah arendt and education (renewing our common world) westview press, America.
- Kalyvas, andreas (2008) Democracy and the Politics of the Extraordinary (Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt) cambridge university press.
- Kattago, Siobhan (2012) how common is our common world? hannah arendt and the rise of the social, Department of Philosophy Estonian Institute of Humanities Tallinn University.
- King, Bradley (2010) Putting Critical Theory to Work, Labor, Subjectivity and the Debts of the Frankfurt School, Critical Sociology, vol. 36, 6.
- Luttrell, Johanna C (2015) Alienation and global poverty, Arendt on the loss of the world, vol. 41, 9, pp. 869-884. first published on January 23.
- Marcuse, herbert (2011) Philosophy, psychoanalysis and emancipation (collected papers of Herbert Marcuse) Volume Five, Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce, published by Routledge.
- Markovic, M. and G. Petrovic (1979) Praxis, Boston, D. Reidel.
- Owens, patricia (2007) between war and politics (international relations and the thought of Hannah arendt), oxford university press.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (1994) The Political Philosophy of Hannah Arendt, published by routledge.
- Parekh, serena (2008) Hannah Arendt and the Challenge of Modernity (A Phenomenology of Human Rights) published by Routledge.
- Swift, Simon (2009) Hannah arendt, published by routledge.
- Villa, Dana R (2006) the Cambridge companion to Hannah arendt, Cambridge university press.
- White, Stephen K (1983) The Normative Basis of Critical Theory, Polity, Vol. 16, No. 1 (Autumn, 1983) pp. 150-164.