

سیاست اخلاقی

پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

گردآوری و تدوین: حسین مصباحیان



سیاست اخلاقی

سیاست اخلاقی

پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

با آثاری از:

مسعود پدram / آرمان (علیرضا) ذاکری / احسان شریعتی /
سوسن شریعتی / آزاده شعبانی / محمدجواد غلامرضا کاشی /
حسین مصباحیان / عباس منوچهری / مجتبی مهدوی / ترور نوریس

گردآوری و تدوین:

حسین مصباحیان

(عضو هیئت علمی گروه فلسفه‌ی دانشگاه تهران)



سرشناسه: مصباحیان، حسین، ۱۳۴۰- گردآورنده
Mesbahian, Hossein

عنوان و نام پدیدآور: سیاست اخلاقی: پرسش از نسبت سیاست و اخلاق با آثاری از مسعود پدram / گردآوری و تدوین حسین مصباحیان؛ ویراستار کاوه اکبری.

مشخصات نشر: تهران: آگه، ۱۴۰۱.

مشخصات ظاهری: ۳۱۰ ص.

شابک: 978-964-329-468-7

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: واژه‌نامه.

یادداشت: کتاب‌نامه.

یادداشت: نمایه.

عنوان دیگر: پرسش از نسبت سیاست و اخلاق با آثاری از مسعود پدram ...
موضوع: اخلاق و سیاست -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

Political ethics -- Addresses, essays, lectures

شناسه افزوده: پدram، مسعود، ۱۳۲۵ -

رده‌بندی کنگره: JAV9

رده‌بندی دیویی: ۱۷۲/۴

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۹۵۶۸۸۱

اطلاعات رکورد کتاب‌شناسی: فیبا

فهرست مطالب

۷	درآمد
۳۵	فصل اول: افشای سیاست دشمنی
۳۷	آنارشیزم یا سوسیال‌دموکراسی رادیکال؟: بازخوانی مواجهه با مسئله‌ی دولت در تنگنای نئولیبرالیسم و استبداد/ آرمان (علیرضا) ذاکری
۶۳	نقد اخلاقی و ساختاری «صنعت اخلاقیات» در دولت دینی: چشم‌انداز سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی / مجتبی مهدوی
۱۰۳	آموزش‌گری در جامعه‌ی مصرفی / ترور نوریس، ترجمه‌ی علی کربلایی
۱۳۳	جابه‌جایی مرزهای ممکنات / سوسن شریعتی
۱۴۷	فصل دوم: ستایش سیاست دوستی
۱۴۹	عشق و نقش واژگون امر استعلایی: خدا و جامعه‌ی ناسرکوب‌گر / محمد جواد غلامرضاکاشی
۱۶۷	اروس در زنجیر؟: از سعادت تا کمال / سوسن شریعتی
۱۹۳	سیاست در کویر: بازسازی امر سیاسی در قلمرو هستی‌شناسی کویریات / مسعود پدram
۲۰۱	بهرسمیت‌شناسی و سیاست دوستی / آزاده شعبانی



سیاست اخلاقی: پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

گردآوری و تدوین: حسین مصباحیان

آماده‌سازی، صفحه‌آرایی و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگه

ویراستار: کاوه اکبری

طراح جلد: سعید رضوانی

چاپ یکم: ۱۴۰۱

چاپ و صحافی: فرهنگ‌بان

شمارگان: ۵۵۰ نسخه

حق چاپ و نشر محفوظ است

نشر آگه

تهران، خیابان بزرگمهر، تقاطع خیابان فلسطین، شماره‌ی ۲۲

تلفن: ۶۶۴۶۳۱۵۵ و ۶۶۹۷۴۸۸۴

ایمیل: info@agahpub.com

اینستاگرام: @agahpub

وب‌گاه: agahpub.com

قیمت: ۱۴۵۰۰۰ تومان

فصل سوم: وعده‌ی سیاست اخلاقی

۲۲۵

عُرف در تلاقی اخلاق و سیاست: روشن‌فکر «با» یا «بر» دولت؟ /

۲۲۷

احسان شریعتی

۲۳۹

اخلاق مسئولیت و سیاست رهایی‌بخش / عباس منوچهری

۲۵۹

خبر از سیاست اخلاقی / حسین مصباحیان

۲۹۵

واژه‌نامه

۳۰۳

نمایه

درآمد

موضوع همه‌ی مقالات این کتاب، هر یک به روشی، «پرسش از سیاست» یا به تعبیر دقیق‌تر پرسش از «امر سیاسی» است. چنین پرسشی این پیش‌فرض را در خود دارد که امر سیاسی «مسئله» است و ضرورت دارد مواجهه‌هایی از مناظر مختلف با آن صورت گیرد تا شاید برخی از وجوه پنهان آن پدیدار گردد، درباره‌اش اندیشه‌ورزی شود و امیدوارانه افق‌های متفاوتی در چشم‌انداز قرار گیرد. در چنین جهتی، سه فراز تحول امر سیاسی با محوریت سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دشمن، سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دوست و سیاست به مثابه امری اخلاقی راهنمای تنظیم مقالات این مجموعه قرار گرفته است و سه فصل مستقل و درعین حال مرتبط را سامان داده است. این فصل‌بندی‌ها اما به‌نحو پیشینی صورت نگرفته و این‌گونه نبوده است که مواجهه با سه فراز تحول امر سیاسی در دستور کار قرار گرفته باشد و از همکاران خواسته شده باشد که هر یک در باب مسئله‌ای از مسائل تودرتوی هر فراز اندیشه‌ورزی کنند. فرآیند شکل‌گیری و فصل‌بندی این اثر، کاملاً معکوس و به‌نحوی پسینی بوده است. بدین معنا که مقالاتی که ناظر بر اندیشیدن به مسئله‌ی سیاست از نگاه متفکران جهانی و ایرانی (مشخصاً علی شریعتی) و از مناظر مختلف تاریخی، سیاسی، جامعه‌شناختی و فلسفی بوده‌اند جمع‌آوری شده و در نظمی که شاهد آن هستیم سامان یافته‌اند. بر این سامان‌دهی دو ملاحظه وارد است. نخست این‌که تقریباً هیچ‌یک از مقالات را نمی‌توان در جایی که قرار گرفته‌اند قرار داد، چراکه به

قلمروهایی که ناظر بر فهم دیگری از امر سیاسی بوده نیز ورود کرده‌اند. دوم این که از سه فراز مذکور فقط یکی از آن‌ها واقعیت یافته و دو تلقی دیگر صرفاً در موقعیتی است که می‌توان از آن‌ها به مثابه چشم‌اندازهای بدیل نام برد و چون چنین است باید آن‌ها را منحصراً ضرورت‌هایی برای تحول در فهم امر سیاسی به شمار آورد و امیدوار بود که جایی در واقعیت باز کنند.

از این دقایق که بگذریم، در فصل اول که شامل سه مقاله است، تلاشی صورت گرفته است برای نشان دادن تبعات فهم سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دشمن که دهه‌ها پیش کارل اشمیت که خود به شدت متأثر از اندیشه‌های توماس هابز بود، آن را نظریه‌پردازی کرده بود. مطابق این نظریه، «امر سیاسی» امری است مستقل از دیگر حوزه‌ها (خیر و شر اخلاقی، زشت و زیبای حوزه‌ی زیبایی‌شناسی و ...) و یگانه معیار آن در گام نخست تمایز میان دوست و دشمن و در گام دوم تقابل میان آن‌ها است، معیاری که همه‌ی کنش‌ها و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن بازگرداند (اشمیت، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۷). چنین فهمی از امر سیاسی نتایجی به بار می‌آورد که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به نقش قاطع و تعیین‌کننده‌ی دولت در تشخیص دوست و دشمن، اجتناب‌ناپذیری جنگ و محال‌بودن بی‌طرفی در میدان عمل سیاسی اشاره کرد.

اگر جوهر امر سیاسی تقابل دوست و دشمن است، کارگزاری که تعیین می‌کند دوست کیست و دشمن کدام است نه سپهر عمومی^۱ و یا جوامع مدنی که دولت است. این دولت است که هم تشخیص می‌دهد که چه دولتی دوست است و چه دولتی دشمن و هم تنظیم می‌کند که چه رابطه‌ای با آن‌ها داشته باشد. با این همه، در میدان سیاست، دوست و دشمن ابدی وجود ندارد؛ دوستی‌ها و دشمنی‌ها مدام جابه‌جا می‌شوند و این وظیفه‌ی دولت است که این جابه‌جایی‌ها را تشخیص دهد. جوهر امر سیاسی در این تلقی منازعه‌ی دائمی است و همین خصومت و منازعه‌ی دائمی است که جنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. چیزی حدود سه قرن قبل از اشمیت، عبارتی بر زبان هابز جاری شد با این مضمون که «مادرم دوقلو زایید، من

با ترس زاده شدم». این عبارت بیش و پیش از هر چیزی مواجهه‌ای بود با جنگ‌های داخلی اروپای قرن هفدهم که مصداقی از «جنگ همه علیه همه» بود. با این همه، نه نزد هابز و نه نزد اشمیت، اجتناب‌ناپذیری جنگ به معنای تقدیس جنگ و یا، برعکس، ستایش صلح نبود، منحصراً توضیح جوهر سیاست بود. از این رو، جنگ نه هدف سیاست است، نه غایت آن و نه حتا محتوای آن، ولی از آن‌جا که جوهر سیاست تقابل دوست و دشمن است، جنگ امکانی همواره حاضر است، چراکه جنگ بالاترین حد دشمنی است و دشمنی بخشی از سیاست است (اشمیت، ۱۳۸۷: ۱۰۲). در چنین دنیایی از تقابل‌ها، بی‌طرفی گرچه الزاماً محال نیست ولی از آن‌جا که خود بی‌طرفی در همه‌حال تابع منطق تقابل دوست و دشمن است، جهانی بی‌طرف در عمل جهانی فاقد تمایز میان دوست و دشمن است و، در نتیجه، جهانی عاری از سیاست. تا آن‌جا که به تعریف امر سیاسی مربوط می‌شود، «آیا جهانی عاری از جنگ و در نتیجه عاری از سیاست مطلوب است یا خیر؟» پرسشی بی‌اهمیت است. پرسش امر سیاسی تقابل دوست و دشمن است (اشمیت، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴). جهانی که در آن زندگی می‌کنیم جهان دشمنی‌ها است. به همین جهان است که باید بیندیشیم و برای همین جهان است که باید تدبیری بیندیشیم و به قدر وسع مانع شویم که آدمی گرگ آدمی باشد. ما در جهان واقعیت با دنیایی عاری از دشمنی مواجه نیستیم. دشمنی هرگاه پایان یافت، سیاست نیز پایان می‌یابد و ما با جهانی عاری از سیاست مواجه خواهیم بود.

به نظر می‌رسد خطوط راهنمای کنش سیاسی سیاست‌مداران جهان امروز همان خطوطی است که اشمیت و پیش از او ماکیاولی و هابز که از بسیاری جهات مورد ستایش او بودند، از امر سیاسی ترسیم کرده‌اند. درکی از سیاست که در نهایت به ترجیح منافع ملی بر منافع انسانی، منافع طبقاتی بر منافع ملی و منافع فرد بر جمع انجامیده و جهانی را ساخته است پر از بلایای خانمان‌سوز، بلایایی که در یکی از مقالات این مجموعه از طریق کتاب پرنفوذ اشباح مارکس^۱ دریدا مورد اشاره قرار گرفته است (دریدا، ۲۰۱۲).

با در نظر داشتن این مقدمات، در چهار مقاله‌ای که در فصل اول این اثر جای گرفته‌اند، تلاش شده تا تبعات این تلقی از امر سیاسی در جهان سیاست واقعی تا حدودی آشکار گردد. قید «تا حدودی» ناظر بر سه محدودیت است. نخست این که هیچ نظریه و هیچ تلاشی در موقعیتی نیست که بتواند همه‌ی ابعاد واقعیت و در این جا واقعیتِ سیاستِ مبتنی بر دشمنی را آشکار سازد. دوم این که اصولاً نویسندگان آن‌ها چنین ادعایی نداشته‌اند و تمرکز خود را بر بخشی یا حدی از این واقعیت گذاشته‌اند؛ و سوم این که، هم‌چنان که گفته شد، به قلمروهای بدیل هم ورود کرده‌اند.

مقاله‌ی اول بر نقش دولت در دو سطح خاص ملی و سطح عام بین‌المللی تمرکز کرده است. مقاله بحث کرده است که در مورد نقش دولت در ایران دو تبیین ارائه شده: نخست خواست «مشروط‌شدن دولت» که در تاریخ سیاسی ایران راهکاری برای غلبه بر استبداد به شمار آمده است و دیگری کوچک کردن نقش دولت به واسطه‌ی پی‌گیری سیاست‌های اقتصادی نئولیبرال و تلاش برای کوتاه کردن دست دولت از دامان اقتصاد. مقاله، ضمن تبیین وجوه گوناگون دو روایت مذکور از نقش دولت، خطری را گوشزد می‌کند که حائز اهمیت فراوان است و آن این که «از شر استبداد دولت نه به رهایی از دولت که به دام دولت نئولیبرال بیفتیم، در عین این که استبداد هم‌چنان ادامه دارد.» با در نظر داشتن چنین خطری - خطر گرفتار آمدن در دام یک دولت استبدادی نئولیبرال - مقاله وارد بررسی امکان‌های بدیل می‌شود و تلاش می‌کند از طریق «صورت‌بندی دورکیمی-بوردیویی از دولت» بر این نکته تأکید گذارد که «سلطه و استبداد همواره وجهی جدایی‌ناپذیر از موجودیت همه‌ی دولت‌هایند؛ اما تنها وجه آن نیستند و جامعه نیز در برابر آن منفعل و بی‌اثر نیست.» نویسنده‌ی مقاله همین خطوط را در اندیشه‌های روشن‌فکران ایرانی و مشخصاً شریعتی نیز پی گرفته و بحث کرده است که شریعتی «فایده‌گرایی بازار و دیکتاتورِ دولت را هم‌زمان نقد می‌کند... و تکوین جامعه‌ای دیگر خواه و ایثارگر، قدرت‌مند و قادر به مقاومت در برابر اشکال مختلف سلطه را دنبال می‌کند». مقاله، با تأکید بر این نکته که شریعتی سازوکارهای دولت را مولد سلطه و استثمار می‌داند، از نوعی سوسیال‌دموکراسی رادیکال دفاع می‌کند که کارکردی دوگانه برای دولت قائل

است. از سویی دولتی باید داشت تا حد ممکن بی‌طرف، با حداقل دخالت‌های ایدئولوژیکی که شهروندی همه‌ی شهروندان را ممکن سازد و از سویی دیگر باید بر دولت قوی اصرار ورزید که در قبال خدمات رفاهی، بهداشتی، اجتماعی و به‌طور کلی حق زندگی شهروندان مسئولیت کامل دارد. این سوسیال‌دموکراسی رادیکال، از نظر نویسنده، «در خدمت تقویت جامعه‌ای خواهد بود که هر چه بیش‌تر به سمت تشکل‌یابی و خودگردانی حرکت کند تا بتواند سرانجام چشم‌انداز آنارشیستی خود از محو دولت را تحقق بخشد».

به روشی مشابه، مقاله دوم این فصل نیز، گرچه در نقد و افشای وضع موجود سیاست صراحتی رادیکال دارد، از ترسیم خطوط و چشم‌اندازهای بدیل نیز غفلت نکرده است. این مقاله، از آن‌جا که به نقد اخلاقی و ساختاری «صنعت اخلاقیات» پرداخته است، می‌توانست در فصل سوم این اثر قرار گیرد که به ترسیم خطوط اصلی «سیاست اخلاقی»^۱ اختصاص یافته است؛ اما از آن‌جا که تأکید بخشی از مقاله بر اخلاق نامدنی به‌عنوان معلول «شرایط مادی» و استحاله‌ی اخلاق مدنی^۲ در ساختار نظام نئولیبرالی، رانتی از یک‌سو و ساختار دولت دینی از سوی دیگر بوده است، «فراخوان به اخلاق مدنی و رهایی» به نفع افشای اخلاق نامدنی به‌مثابه «گفتمانی هژمونیک برای به انقیاد کشاندن و استثمار دیگری» برجسته شد و در این فصل جای گرفت. به‌ویژه این که مقاله ضرورت و فوریت نقد رادیکال نظم نئولیبرال را با کلمات و عباراتی محکم مورد تأکید قرار می‌دهد و با ارجاع به وندی براون^۳، نظریه‌پرداز و فیلسوف معاصر آمریکایی، بی‌خاصیت کردن مردم را انقلاب بی‌سروصدای نئولیبرالیسم^۴ می‌نامد. نئولیبرالیسمی که «شکل ویژه‌ای از عقلانیت است و همه‌ی ابعاد زندگی، از عدالت گرفته تا فرهنگ سیاسی و از منش فردی گرفته تا عادات شهروندی را با منطق اقتصادی بازار تبیین کرده است. فاجعه، از این رو، بسیار فراتر از فروکاسته‌شدن دموکراسی به حکومت نخبه‌ی نئولیبرال است؛

1. ethical politics

2. civil ethics

3. Wendy Brown

4. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*

فاجعه در این است که نئولیبرالیسم حیات سیاسی ما را به هنجارهای اقتصادی نظام بازار تقلیل داده است» (براون، ۲۰۱۵: ۱۷).

علاوه بر آن «برای ما که در جهان جنوب به سر می‌بریم، نئولیبرالیسم مسلح به پیشرفته‌ترین تسلیحات و هم‌چنین گفتمان‌های نواستعماری، دشواری‌های دیگری نیز به همراه داشته است.» دشواری‌هایی نظیر جنگ و تحریم‌های اقتصادی که نه تنها «بنیان‌های ملی، اجتماعی و سیاسی برخی کشورها را نابود کرده است، بلکه جرئت و جسارت اندیشیدن به نظام بدیل» را هم از آن‌ها ستانده است. نویسنده مقاله برای بازیابی چنین جسارتی با والتر مینیولو^۱ هم‌سو می‌شود و همراه با او دعوت به «نافرمانی معرفت‌شناسانه»^۲ (مینیولو، ۲۰۱۵: viii-xiii) می‌کند «تا از این رهگذر از سلطه‌ی تکرار و ترس از تجربه آزاد شویم و فراتر از گفتمان‌های رسمی هم‌چون ناسیونالیسم دولت‌محور، سوسیالیسم جهان‌سوم‌گرا، اسلام‌گرایی و مدرنیسم اقتدارگرا^۳ و استعماری که اکنون به تعبیر حمید دباشی (۲۰۱۵) بی‌رمق و محتضر شده‌اند، بیندیشیم.» چنین رویکردی را نویسنده‌ی مقاله هم‌سو با «بازخوانی انتقادی میراث شریعتی در اکنون و این‌جای ایران و جهان» می‌بیند و معتقد است «امکان اندیشیدن، تبیین و تئوری‌پردازی یک دولت مدنی/عرفی با جهت‌گیری سوسیالیسم دموکراتیک اخلاقی/معنوی» بر پایه‌ی نظریات شریعتی وجود دارد. او این وجه اخیر را به تفصیل بسط می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که شریعتی هم «ناقد رادیکال اسلام‌گرایی^۴ و دولت دینی» است و هم جست‌وجوگر سیاستی مبتنی بر آرمان‌های سه‌گانه‌ی «آزادی، برابری و عرفان». نقد و کوششی که می‌تواند خطوط اولیه‌ی طرحی را ترسیم کند که در آن «هم‌زیستی دولت مدنی، دین مدنی و اخلاق مدنی بتوانند میعادگاه شهروندان دینی و سکولار برای مشارکت در ساختن جامعه و سیاستی نو باشد.»

مقاله‌ی سوم این فصل با عنوان «آموزش‌گری در جامعه‌ی مصرفی»، به نقد

جایگاه مصرف‌گرایی در ساختار سلطه‌ی سیاسی می‌پردازد. مقاله بحث می‌کند که راهکار آرتن برای مقابله با ساختار سلطه‌ی سیاسی، بهره‌گیری از عمل سیاسی است. «آرتن برآمدن قلمرو اجتماعی و ازدست‌دادن جهان به‌علت بیگانگی از جهان را شرح می‌دهد، اما او برخلاف بودریار، راهی هم به بیرون باقی می‌گذارد: زادگی و عمل سیاسی». در خوانش آرتن در باب سیاست، امکان‌ها و توانایی‌های آدمی پاس داشته می‌شود. مقاله بحث می‌کند که مصرف موجب می‌شود تا ما از طریق آن بکوشیم خود را از دیگران متمایز کنیم و هویتی منحصر به فرد برای خود به وجود آوریم و در جهان مشارکت کنیم. نوریس از آرتن و بودریار وام می‌گیرد تا بگوید این نوع رویکرد مبتنی بر مصرف‌گرایی برای ظهور و بروز خود در جامعه واهی و نادرست است. در عوض حفاظت و حراست از «سپهر تعلیم و تربیت به‌مثابه جایگاهی برای عمل، سخن و زادگی» می‌تواند این وضعیت را دگرگون کند. نویسنده با وام‌گیری از اندیشه‌های بودریار بر این نکته تأکید می‌کند که مصرف‌گرایی در دنیای مدرن صورت‌بندی جدیدی پیدا کرده و بر کلیت زندگی سیاسی ما و تمام وسایل ارتباطی از طریق «ازدیاد نشانه‌ها» سلطه یافته و بر شیوه‌ی زندگی، تجربه‌ی شهروندی، عمل سیاسی و نیز آموزش غلبه پیدا کرده است. مصرف آموزش‌گری را به سیستمی تبدیل کرده است که دانش‌آموز را به مصرف‌کننده و شهروند منفعل تبدیل می‌کند. در نتیجه‌ی چنین فرایندی، زندگی دموکراتیک از بین می‌رود، آموزش به «بازتولید انباشت چیزهای شخصی» فرو کاسته می‌شود، بی‌تفاوتی سیاسی جای مقاومت سیاسی را می‌گیرد و مبادلات تجاری به جای روابط انسانی می‌نشیند. آن‌چه در چنین شرایطی ضرورت می‌یابد گسترش فضای نقد و مسئولیت مدنی در قلمرو عمومی است. مقاله به این می‌انجامد که «برخلاف نظر بودریار که خصلت 'تمامیت‌خواهانه‌ی' جامعه‌ی مصرف‌کننده قادر است هر شکلی از مقاومت را در خود فرو برد، آرتن بر امکان‌هایی تأکید می‌کند که عمل و زادگی در اختیار می‌گذارند. او به‌رغم سلطه‌ی سیاسی اویکوس و آگورا هم‌چنان معتقد است که عمل در چنگ ما باقی است.»

مقاله‌ی چهارم، «جابه‌جایی مرزهای ممکنات»، این پرسش را به میدان می‌آورد که با این سیاست واقعی چه باید کرد و یا اصولاً چه می‌توان کرد؟ پرسشی که

1. Walter D. Mignolo
2. Epistemic Disobedience
3. authoritarian
4. Islamism

بلافاصله در برابر این تذکرات سه‌گانه قرار می‌گیرد: «۱. مبتنی بر چه گفتمانی؟ (مبتنی بر کدام تعریف از سیاست؟) پروبلماتیک‌های اصلی چیست؟ معطوف به ساختارها است یا معطوف به نهادهای اجتماعی؟؛ ۲. چه کسانی گفتمان‌سازند؟ (نیروهای مرجع چه کسانی‌اند؟ روشن‌فکران، هنرمندان، روحانیان، ...)؛ ۳. چه کسانی مجریان تغییرند؟ (کدام طبقه‌ی اجتماعی می‌تواند تکیه‌گاه تغییر باشد؟) سوبرژکتیویته‌های جمعی و حاملان تغییر چه کسانی هستند؟ کدام طبقه‌ی اجتماعی هستند؟ ما کجا باید به سراغ‌شان برویم؟» سخن از سیاست، از نظر نویسنده، به معنای پاسخی به وضعیت بلا تکلیف و انفعال و سرگردانی انسان مدرن است، تلاش برای یافتن سیاستی است که می‌کوشد تا آدمی را از سرگردانی و بی‌جا و مکانی رهایی بخشد؛ اما سیاست این‌جا و اکنون بدین‌گونه نیست، چرا که کوتاه‌بین و بی‌افق شده است و دورقیب سنتی‌اش، یعنی امر فرهنگی و امر اجتماعی، به دیده‌ی تحقیر در او می‌نگرند. اما سیاست، آن‌گونه که باید، هم‌زمان است با فرهنگ و جامعه و امکانی برای رهایی از انفعال. «واقعیت یعنی همین دوگانه‌ی امر محقق و امر ناتمام». تغییر امکان‌پذیر نمی‌شود مگر آن‌که واقعیت را دید، سنجید و تبیین کرد و ناممکن را طلبید. نویسنده، با ارجاع به رانسیر، به درکی از سیاست قائل است که امر سیاسی را منفک از امر اجتماعی و امر فرهنگی نمی‌بیند بلکه این سه را در هم آمیخته و معطوف به دیگری می‌داند. مقاله، پس از بحثی مبسوط که طی سه فراز (اعاده‌ی حیثیت از واقعیت، ابداع ممکن‌ها، و ضد سیاست: فراتر از قدرت) به انجام می‌رسد، نتیجه می‌گیرد که:

سیاست آن جایی که منتظرش نیستی سر می‌زند. کشف آن ساحت و آن لحظه متخصص نمی‌خواهد، «ما» پی را می‌خواهد خلاق و مبتکر که از قدرت نیز سهمی نبرده است. از روشن‌فکران تا حاشیه‌نشینان و فرودستان؛ گوش سپردن به جامعه، تجدیدنظر در توزیع نقش‌ها، کشف دینامیک جدید جمعی تا بتواند زمین امن و قابل اعتمادی برای فرود آمدن ترسیم کند. انکار تفکیک ساحت‌ها به معنای تعمیم‌دادن سیاست به همه‌ی امور نیست بلکه ذکر این واقعیت است که هر جایی می‌تواند کانون امر سیاسی باشد. نقاط خاص و محدوده‌های تعریف‌شده‌ای برای سیاست‌ورزی، نقد آن و یا بر سر جای خود نشانیدن‌اش

نیست. او را می‌توان هر جایی پیدا کرد. رانسیر از آن سیاستی می‌گوید که عبارت است از «مجموعه‌ای از تنش‌های ممکن میان صورت‌بندی‌های متعدد امر مشترک در درون یک اجتماع». این است امر سیاسی؛ فراگیر و همگانی و بی‌تردید ضامن «دموکراسی هم‌چون نهضت».

اگر تلاش فصل اول ایضاح سیاست دشمنی و نشان‌دادن برخی مصادیق آن بوده است، فصل دوم با تغییر جهتی رادیکال به جست‌وجوی «سیاست دوستی»^۱ رفته است. سیاست به مثابه لحظه تشخیص دشمن اگر با این قول منسوب به ارسطو همخوان‌تر است که «آی دوستان من، دوست وجود ندارد» (دریدا، ۱۹۹۷: ۱)، سیاست دوستی در انتظار لحظه‌ای است که شاید روزی فرارسد، روزی که هرکس بگوید «فرزانه‌ی میران فریاد می‌زد؛ دوستان، دوستانی وجود ندارند! من، دیوانه‌ی زنده! فریاد می‌کنم دشمنان، دشمنانی وجود ندارند» (نیچه، ۱۹۹۶: ۱۴۹). در پی گشودن چنین افقی برای سیاست است که دریدا برخلاف کارل اشمیت، سیاست را لحظه تشخیص دوست می‌داند. روشن است که چنین فهمی از سیاست، راهی به کلی متفاوت با سنت هابز، ماکیاولی و کارل اشمیت می‌گشاید. دوستی‌ای که البته قرار است مبنای سیاست قرار گیرد، چند ویژگی مهم دارد. نخست این‌که به جای نزدیکی، بر دوری تأکید می‌کند. در «دوستی نزدیک»، کسانی را می‌توان دوست داشت که می‌شناسیم، درحالی‌که در «دوستی دور»، غریبه‌ای در آن سوی مرزهای ملی را هم می‌توان و هم باید دوست داشت؛ و چون چنین است، روابط بین‌الملل که امروزه براساس پی‌گیری منافع ملی کشورها است، باید جای خود را به پی‌گیری منافع انسان‌ها بدهد. در دوستی ارسطویی نیکان با نیکان دوستی می‌کنند، یعنی رابطه بر پایه شباهت‌ها و همانندی‌ها است، در دریدا، اگر ما بتوانیم کسی که با ما متفاوت هست را ستایش کنیم و دوست بداریم، آن‌گاه خواهیم توانست، نظریه‌ی سیاست را نه بر «انسان» که بر «انسان‌ها» بنا کنیم. از این‌رو، دیدگاهی که دوستی و نتایج آن در سیاست را بر مشابهت بنا می‌نهد، در حقیقت دوستی را نابود می‌کند.

بخشنندگی نامشروط یا به عبارتی بخشیدن بدون انتظار دریافت چیزی از کسی، از دیگر عناصر دوستی‌ای است که سیاست باید به دنبال آن باشد. به روشی مشابه «لونیاس» که عشق مادر به فرزند را عشقی نامشروط می‌داند؛ دریدا نیز دوستی را با تفاوت‌هایی واجد این ویژگی می‌داند. او شرط اصلی دوستی را بدون شرط بودن آن می‌داند، نه دستی برای دادن و دستی برای گرفتن. درحالی‌که سیاست واقعی، عرصه‌ی معاملات و دادوستدها است، سیاست دوستی میدان از خود عبور کردن‌ها و توجه به دیگری است. سیاستی از این دست طبیعی است که نسبتی با واقعیت سیاست نداشته باشد و طرحی به حساب آید ناظر بر آینده و از این‌رو انتظار، وعده و تعهد را نیز در خود دارد. چنین وعده‌ای، باب دو عنصر اساسی آزادی و مسئولیت را نیز باز می‌کند و اگر پرسیده شود چه کسانی می‌توانند حاملان آزادی و مسئولیت باشند، پاسخ این است که همگان، جز بردگان و خودکامگان.

در چهار مقاله‌ای که در فصل دوم و ذیل سیاست دوستی قرار گرفته‌اند، تلاش شده است تا امکان ورود دوستی و مفاهیم هم‌خانواده آن به سیاست مورد بررسی قرار گیرند. مقاله‌ی اول این فصل با عنوان «خدا و جامعه‌ی ناسرکوب‌گر» نقطه عزیمت خود را پرسش‌گری از این حکم «آزیا برلین» قرار داده است که «آرمان‌های آزادی و عدالت را هم‌زمان نمی‌توان خواست.» در جهت تردید افکندن بر گزاره مذکور، نویسنده مقاله سه اردوگاه فکری را موردسنجش قرار می‌دهد. در اردوگاه اول که حول محور اندیشه‌های افلاطون می‌گردد گرچه «مصلح جمعی» بر «منافع فردی» ارجحیت پیدا می‌کند اما این ترجیح از آنجا که مبانی تمامیت‌خواهانه‌ای دارد، عوارضی دارد که در تاریخ اندیشه سیاسی به نحوی وسیع و اشکافی شده است. در اردوگاه دوم که نسب آن در دوران مدرن به هابز و لاک برمی‌گردد، این آزادی‌خواهی و به‌همراه آن ترجیح مدام منافع و مصالح فردی بر منافع جمعی است که اهمیت می‌یابد. اردوگاه سوم هم اما وجود دارد که نقطه‌ی عزیمتش، میل است و چون چنین است، ما اصولاً با رژیم کنترل امیال^۱ سروکار داریم. نویسنده در این اردوگاه دو متفکر، فروید و مارکوزه را مورد توجه ویژه قرار می‌دهد. از نظر او در

روایت فروید «همان‌طور که فرد برای بقای خود نیازمند سرکوب ساحت امیال خود در ساحت خود و فراخود است، جامعه نیز برای بقا نیازمند سرکوب است. فرد باید به این سرکوب تمکین کند چراکه در قبال آن، نظم و امنیت و تمدن و پیشرفت را به دست می‌آورد.» فروید اگر از خاستگاه میل به ضرورت سرکوب می‌رسد، مارکوزه «میل و ساحت لیبیدی فرویدی را دست‌آویز دفاع از آزادی» می‌کند. او در کتاب اروس و تمدن (مارکوزه، ۱۳۸۹)، اسطوره‌های یونانی را به کمک می‌گیرد تا فهمی تازه از لیبیدو عرضه کند، فهمی که در آن به جای تکیه بر سرکوب ساحت امیال، بر بسط ساحت لیبیدو تأکید نهاده می‌شود.

نویسنده ضمن تأکید بر این نکته که در عصر حاضر نیز، اندیشمندان مختلف هریک در یکی از این اردوگاه‌ها می‌گنجند و برخی نیز می‌کوشند تا میان این اردوگاه‌های فکری پیوند ایجاد کنند، وارد بحث شریعتی می‌شود تا جایگاه او را در این اردوگاه‌ها توضیح دهد و اهمیت آن را بازنمایاند. نویسنده بحث می‌کند که شریعتی به اردوگاه دوم تعلق ندارد چراکه به اصالت فرد و منفعت فردی تعلق ندارد اما این بدین معنا نیست که به اردوگاه نخست و کلیت‌باوری متمایل است چراکه «هنگامی که پای فهم کلیت باوری به میان کشیده می‌شود، طنین کلام شریعتی به سمت فرد متمایل می‌شود و سخن‌اش بیان‌گر دفاع از هستی فردی است.» در واقع، شریعتی در موضعی ورای انکار و تأیید آزادی و عدالت ایستاده است و با تکیه بر «رانه‌ی میل»^۱ بر یک نیروی عصیان‌گر و انکارکننده تأکید می‌کند: «نیروی مقاومی که به هیچ‌الگوی سلطه قطع نظر از این‌که نام آزادی بر پیشانی خود داشته باشد یا عدالت، تسلیم نمی‌شود. این نیروی مستمر انکارکننده، بنیاد زنده‌ماندن خواست آزادی و عدالت هست، نه تحقق تام آن‌ها بر روی زمین.» شریعتی به مدد این نوع نگاه، نسبتی از جنس اتصال و انفصال هم‌زمان با خداوند برقرار می‌کند؛ انفصال از خداوند به‌واسطه‌ی عقل و اتصال دوباره به او که به مدد عشق صورت می‌گیرد؛ عشقی که «هم به خداوند و هم به آدمی، معنای تازه عطا می‌کند.» شریعتی روایتی از خداوند عرضه می‌کند که دربردارنده‌ی عشق و عصیان توأمان است: عصیان

1. drive-desire

1. desires

علیه خداوندی که در نهادهای دینی به عنوان عامل سلطه به کار گرفته شده است و عشق به خداوندی که آزادی انسان را تا آن حد پیش می‌برد که آفریده او بر او عصیان کند.

موضوع دومین مقاله این فصل، سعادت و کمال در سیاست است که در ربط بنیادین با دوستی پیش می‌رود: دوست داشتن آن چه نداریم (اروس)؛ دوست داشتن آن چه داریم (فیلیا)؛ دوست داشتن آن چه باید دوست داشته باشیم یا همان خدادوستی‌ای که به تعبیر مترجم مسیحی افلاطون، «سنت آگوستینوس»، همان وقف مطلق خود برای دیگری است (آگاپه). نویسنده مقاله که بحث خود را در پیوند با اندیشه‌های شریعتی سامان می‌دهد، معتقد است که دوستی به هر سه معنای آن و در هر سه بنگاه دیگری عاشقانه (خودنگری اروس)، دیگری اجتماعی (هم‌دیگری فیلیایی) و دیگری قدسی^۱ (دیگری خواهی ایثارگونه‌ی آگاپه‌ای) در نگاه شریعتی حضور دارد. برای نشان دادن این همه، نویسنده ضروری می‌داند که از فهم شریعتی از انسان شروع کند. انسانی که یک پروسه است؛ همواره در حال شدن. درکی که شریعتی از «خویش به‌مثابه پروسه» ارائه می‌دهد به معنای تأکید بر فرآیندی است که آدمی طی آن می‌کوشد از محدودیت‌ها و تنگناها عبور کند و دست‌به‌کار آفرینش خویش شود. موتور این فرآیند «میل» است، میلی که در میانه‌ی «حافظه و تخیل» قرار گرفته است؛ حافظه ناظر به «تاریخ‌مندی»^۲ میل و تخیل معطوف به فراروی او از خویش است.

کمال‌ورزی در سیاست در همین میدان است که باید مورد آزمون قرار گیرد؛ میدان نزاع حافظه و تخیل، میدان درافتادن با «دیکتاتوری امر واقع» و گشودن افق‌های جدید. از این رو، «اگر موضوع سیاست عبارت باشد از قدرت و کسب آن، در نگاه شریعتی این قدرت به دستگاه دولت و فتح آن ختم نمی‌شود. سیاست، قبل از هر چیز مشارکت در امر عمومی و سرنوشت همان «من» ای است که توسط ساختار قدرت و متولیان آن رقم می‌خورد و از همین رو پرداختن به آن ضروری

1. sacred other
2. historicity

است. «از این رو اولین وجه مفید سیاست، بخشیدن قدرت اعتراض و «نه» گفتن به شهروند است؛ چراکه نه گفتن به قدرت، تجربه‌ی کسی شدن نیز هست. با این همه این «نه» گویی، فقط جنبه‌ی سلبی ندارد بلکه جابه‌جا کردن میدان قدرت نیز هست؛ از رأس به قاعده. آلت‌رناتیوسازی در برابر قدرت حاکم به کمک «آن اکثریت مردان و زنانی که نمی‌خواهند زندگی‌شان را به نخبگان در قدرت بسپارند». در چنین فرآیندی، سعادت و کمال بدل به چشم‌اندازهایی می‌شوند «برای انسانی که هر دو را می‌خواهد: برخورداری را و بعد از آن را. خود را می‌خواهد و می‌داند که باید رنج خلق‌اش را به جان بخرد... جست‌وجوی کمالی که در پی سعادت می‌آید را آن 'من' ای تعقیب می‌کند که در فرآیندی رهایی‌بخش در پی طرح‌افکنی خود و رهایی از زندان‌های چهارگانه است». «شدن» و «در راه بودن» و «هجرت» آدمی، فرد را به سوی باید‌ها و به فرارفتن از عالم واقع فرا می‌خواند: «هجرت از من به سوی خویش، از جامعه هم‌چون زندان به سوی جامعه هم‌چون فرصت، از تاریخ به سوی تمدن.»

در سومین مقاله‌ی این فصل با عنوان «سیاست در کویر»، تلاش شده است تا امر سیاسی در قلمرو هستی‌شناسی به نحو عام و هستی‌شناسی کویریات شریعتی به نحو خاص مورد بازسازی قرار گیرد. نویسنده قبل از هر چیزی بر این نکته تأکید می‌کند که مقصود او از هستی‌شناسی نه یک هستی‌شناسی متافیزیکی که نوعی از هستی‌شناسی است که ذیل عنوان «هستی‌شناسی خفیف»^۱ قابل صورت‌بندی است. او بحث می‌کند که در ساختن و پرداختن مفهوم «هستی‌شناسی خفیف» گام اول را جاتی و اتیمو^۲، فیلسوف ایتالیایی که در سنت هایدری می‌اندیشد، برمی‌دارد. از نظر و اتیمو «نتیجه‌ی بازاندیشی در هستی، برای هایدر، در واقع وداع با هستی متافیزیکی و ویژگی‌های نیرومند آن است» (واتیمو، ۱۹۸۸: ۸۶). واتیمو، هم‌سخن با هایدر، تلاش می‌کند تا «بی‌ثباتی و تغییرپذیری متافیزیکی را به صورت تاریخ هستی در نظر آورد؛ تاریخی که باید به‌عنوان فرآیندی از ضعیف‌شدن مطلق‌ها،

1. weak ontology
2. Gianni Vattimo

حقیقت‌ها و بنیادها تفسیر شود» (واتیمو، ۲۰۱۱: ۹۶). نویسنده‌ی مقاله با اتکا به مباحثی از این دست، نتیجه می‌گیرد که در هستی‌شناسی خفیف «هدف ما نباید ارائه‌ی راه‌حل‌های فلسفی ثابت و مشخص با اطمینان مبتنی بر دانش باشد. بلکه باید بازی بی‌پایان تفسیرهای تشکیل‌دهنده‌ی مدرنیته متأخر^۱ را بپذیریم.»

هستی‌شناسی خفیف را اگر نویسنده با اتکا به آرای واتیمو پیش می‌برد، وارد ساختن آن به قلمرو نظریه‌ی سیاسی و پیوند دادن آن به امر سیاسی را با بهره‌گیری از اندیشه‌های استیفن وایت^۲، اندیشمند آمریکایی صاحب‌نظر در نظریه‌ی سیاسی، پیش می‌برد. وایت، به روایت نویسنده، دو گونه هستی‌شناسی «نیرومند» و «خفیف» را با هم مقایسه می‌کند. او هستی‌شناسی‌های «مدرنیته متأخر» را هستی‌شناسی خفیف و هستی‌شناسی‌های پیشامدرن و مدرن را هستی‌شناسی نیرومند می‌داند. از آن‌جا که هستی‌شناسی‌های خفیف هیچ مدعای پررنگ و نیرومندی برای آشکار ساختن حقیقت ناب هستی نمی‌توانند داشته باشند، کسی نمی‌تواند اصول یا ارزش‌های روشن و مناقشه‌ناپذیری برای سیاست و اخلاق از آن اخذ کند. مفهوم‌سازی بنیادینی را که این هستی‌شناسی فراهم می‌آورد حداکثر می‌تواند تصویری اولیه از داوری و بصیرتی عملی را ایجاد کند، یعنی نوعی سوگیری شناختی و عاطفی وسیع فراهم آورد (وایت، ۲۰۰۰: ۱۱).

نسبت هستی‌شناسی خفیف با اندیشه‌های شریعتی و تجلی آن در قلمرو امر سیاسی، بخش قابل‌توجه دیگری از مقاله‌ی «سیاست در کویر» را تشکیل می‌دهد. از نظر نویسنده، شرحی که شریعتی از انسان فراهم می‌آورد، نه یک «سوژه‌ی دکارتی» که انسانی است که «در راه است.» پرسش اگر این باشد که آیا در سیاستی که این «هستی‌شناسی خفیف»، این «انسان در راه» و در این‌جا خود شریعتی از آن سخن می‌گوید، این ظرفیت وجود دارد که سیاست اخلاقی شود، بی‌آن‌که در برابر آزادی قرار گیرد و بی‌آن‌که «وضعیت به‌سوی خشونت و سلطه‌گری» کشیده شود؟ پاسخ نویسنده این است که اولاً کنش شریعتی در سپهر عمومی به‌مثابه کنش سیاسی

با «مبانی هستی‌شناسی او در کویریات» در پیوند است. ثانیاً نگاه شریعتی به سیاست نه حکومت‌محور و نه الزاماً معطوف به تغییر حکومت که ناظر بر نقد فهم رایج از امر سیاسی است. در نتیجه تکیه بر کویریات برای بازسازی امر سیاسی، خوانشی از اندیشه‌های سیاسی شریعتی فراهم می‌آورد که در آن برقراری پیوندی بین اخلاق و سیاست امکان‌پذیر می‌گردد و هم‌زمان صدور گزاره‌های مطلق و جزم‌اندیشانه ناممکن می‌شود.

مقاله‌ی چهارم این فصل، «به‌رسمیت‌شناسی و سیاست دوستی»، از ضرورت به‌رسمیت‌شناسی سوژه‌های مطرود آغاز می‌شود و به تبیین سیاست دوستی می‌رسد. تأکید بر این است که «به‌رسمیت‌شناسی» یکی از مطالبه‌های محوری جنبش‌های اجتماعی گوناگون در سراسر جهان بوده است. با تکیه بر «هرمنوتیک خود» ریکور، تلاش می‌شود تا از امکان گفت‌وگویی میان خود و دیگری سخن گفته شود و فلسفه‌های مبتنی بر «اگو کوگیتو» به نقد کشیده شود چرا که در این نوع خوانش، مقصود تنها انسان اروپایی است که می‌تواند بیندیشید. این انسان اروپایی و این سوژه‌ی اندیشنده در تقابل با سوژه‌های مطرود و انسان‌های پیرامونی است که خود را تعریف کرده است. با عطف توجه به ضرورت به‌رسمیت‌شناسی سوژه‌های مطرود، انسان‌های پیرامونی و به‌حاشیه‌رانده، در بخش دوم مقاله بر تبیین سیاست دوستی و سیاست معطوف به «به‌رسمیت‌شناسی» تأکید می‌شود. در این بخش، کوشش شده است تا سیاست دوستی بازخوانی شود؛ سیاستی که با درشهربودگی عجین است و انسان را گسسته از دیگری ملاحظه نمی‌کند. با تکیه بر چنین خوانشی از سیاست، تأکید می‌شود که دیگری نمی‌تواند در ساختار کنونی و وضعیت فعلی به رسمیت شناخته شود و لازمه‌ی به‌رسمیت‌شناختن او آن است که در بستر درک متفاوتی از سیاست و ساختار سیاسی قرار گیرد؛ سیاستی که معطوف به دیگری دوستی است، به‌رسمیت‌شناسانه است، و با دیگری از دریچه‌ی عدالت و هم‌بستگی مواجهه پیدا می‌کند. عدالت در بستر چنین سیاست دوستی‌ای، نه صرف عدالت توزیعی که بر پایه‌ی به‌رسمیت‌شناسی است و یوتوپای سوسیالیستی‌ای که از آن سخن می‌رود بازگشتی به اصل برادری و هم‌بستگی در شعارهای انقلاب فرانسه است که تکیه‌اش بر تمامی سوژه‌های مطرود و به‌حاشیه‌رانده است.

1. late modernity
2. Stephen K. White

بر پایه‌ی نقدهایی که بر سیاست به مثابه لحظه تشخیص دشمن (در فصل اول) و چشم‌اندازهایی که برای سیاست دوستی (در فصل دوم) فراهم آمده است، فصل سوم از ضرورت ورود اخلاق به سیاست (با در نظر داشتن دو تجربه‌ی تاریخی آمیختگی و جدایی سیاست و اخلاق) سخن می‌گوید. می‌دانیم که رابطه‌ی سیاست و اخلاق از سه مرحله عبور کرده است: الف. در دوره‌ی کلاسیک و میانه، سیاست یا مجری قانون اخلاقی بوده است یا مجری اراده‌ی الهی؛ بنابراین در این دوره آمیختگی سیاست و اخلاق را داریم؛ ب. در دوره‌ی مدرن سیاست و اخلاق از هم مستقل می‌شوند و ماکیاولی در دو کتاب گفتارها و شهریار، به تعبیر اشتراوس قاره‌ی جدید سیاست را کشف می‌کند. در نتیجه‌ی این کشف، سیاست علمی می‌شود برای پاسخ‌گفتن به این پرسش که «مردم چگونه عمل می‌کنند» و اخلاق معرفتی برای پاسخ به این پرسش که «مردم باید چگونه عمل کنند»؛ ج. استقلال سیاست از اخلاق، خطراتی را پیش آورد و فیلسوفان را بر آن می‌دارد تا چاره‌ای بیندیشند. این چاره‌اندیشی در مرحله‌ی اول معطوف به بازاندیشی و ساخت‌گشایی^۱ از سیاست و اخلاق و در مرحله‌ی دوم به گشودن راه‌های جدیدی برای برقراری پیوندی بین این دو حوزه منجر شد. به عبارت دیگر، بدون درکی جدید و معاصر از سیاست و از اخلاق، نمی‌توان از سیاست اخلاقی به معنایی که مجموعه‌ی مقالات این کتاب، به‌ویژه فصل سوم آن، درصدد صورت‌بندی آن است سخن گفت.

خروجی‌های اصلی ساخت‌گشایی از سیاست که بانی آن را باید هانا آرنست دانست، در چند جهت قابل صورت‌بندی است. نخست این‌که، سیاست شامل همه‌ی امور عمومی^۲ است. به عبارت دیگر، هر آن‌چه مربوط به امور عمومی است از اقتصاد گرفته تا آموزش و از قانون گرفته تا مناسبات اجتماعی (از آن‌جا که عمومی است) می‌تواند در حیطه‌ی سیاست قرار گیرد. تنها چیزی که خارج از سیاست است حوزه‌ی خصوصی است و حوزه‌ی خصوصی هم منحصر به خانه و خانواده است. گو این‌که در فهمی دیگر از سیاست که میشل فوکو را باید بانی آن دانست، همین

1. deconstruction
2. public affairs

حوزه‌ی خصوصی هم از حیطه سیاست کنار گذاشته نمی‌شود. قدرت تمام ارکان جامعه و شتون زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار داده و چون چنین است حتا خانواده نیز از دادوستدهای مناسبات قدرت برکنار نیست. او این ایده را که قدرت پدیده‌ای است عظیم و هولناک و ساختاری است یکپارچه و در انحصار دولت یا حکومت، انکار می‌کند و می‌گوید در دنیای معاصر ما تنها با «سیاست‌های خرد قدرت»^۱ سروکار داریم: اجرای قدرت در نهادهای مختلف محلی و بومی؛ زندان‌ها، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، حتا منزل. دوم این‌که، سیاست را نمی‌توان بر مفهوم کلی انسان بنا کرد، بلکه باید بر تنوع و تکثر بشر استوار ساخت. در چنین فهمی از سیاست، ادیان و فلسفه‌ها از آن‌جا که دغدغه‌ی انسان را داشتند و نه انسان‌ها را، نتوانستند به درکی از سیاست دست یابند (آرنست، ۲۰۰۵: ۹۳). از نظر آرنست در تاریخ فلسفه‌ی غرب کثرت^۲ بشری در مفهوم واحد انسانیت از دست رفت و همین امر بود که سبب شد اندیشه سیاسی غربی که با افلاطون آغاز شد و با مارکس خاتمه یافت، نه قادر شد واقعیتی به نام کثرت بشر را بفهمد و نه قادر بود آن را به رسمیت بشناسد. منظور آرنست از کثرت بشر به‌سادگی این است انسان‌ها به نحوی همه‌شمول شبیه هم نیستند. سوم این‌که، سیاست نه در درون انسان که در میان انسان‌ها رخ می‌دهد و از این‌رو امری کاملاً بیرونی است: بیرون از انسان (همان: ۹۵). این باور اندیشه‌ی فلسفی غربی، از این‌رو که انسان‌ها ذاتاً سیاسی هستند و امری سیاسی در درون انسان وجود دارد، باید وانهاده شود. چهارم این‌که، برخلاف کسانی مانند کارل اشمیت که جهان‌عاری از جنگ را جهانی بدون سیاست می‌داند، جنگ را اصولاً باید در تضاد و تقابل با سیاست دانست (همان: ۱۶۱). شهر در نگاه آرنست جایی است که در آن روابط میان انسان‌ها جریان دارد و، چون چنین است، فضایی است سیاسی. فضایی که با سایر فضاهای مشابه متفاوت است. شهر، از آن‌جا که جایی است که انسان‌های آزاد در آن آزادانه جمع می‌شوند تا با یک‌دیگر گفت‌وگو کنند، هیچ نسبتی با جنگ و نزاع ندارد.

1. micropolitics of power
2. plurality

به روشی مشابه، ساخت‌گشایی از اخلاق خروجی‌هایی در پی دارد که اولاً آن را از درک سنتی از اخلاق، سنتی که در فلسفه‌ی اخلاق غربی تا پیش از لویناس جریان داشته است، متمایز می‌سازد و ثانیاً آن را مهیّا می‌سازد تا در کنار سیاست ساخت‌گشایی شده قرار گیرد. اولین نتیجه‌ای که از چنین مواجهه‌ای با اخلاق به دست می‌آید این است که مراد از اخلاق به‌هیچ‌وجه نوع مشخصی از فلسفه‌ی اخلاق و بایده‌و‌نبایدهای ناشی از آن نیست. اخلاق، در این فهم، مجموعه‌ای از فضیلت‌ها را پیش رو قرار نمی‌دهد و نباید از آن انتظار نظریه و فرمولی از پیش معین را داشت که راهنمای اراده باشد. هدف بنای علم اخلاق نیست، بلکه کوششی برای فهم معنای آن است (لویناس: ۱۹۸۵: ۹۰). دوم این‌که، این فهم از اخلاق ربطی به فلسفه‌های اخلاق در سنت فلسفی غرب ندارد؛ چراکه نوع سنتی اخلاق از غیریت غافل بوده است. لویناس کل نظریه‌های اخلاقی، مثل نظریه‌های تکلیف‌شناسانه^۱ کانتی، سودانگاری اخلاقی بنتام و حتا مباحث فرااخلاق^۲ و اصولاً کل اخلاق غربی را گرفتار «من‌گرایی» یا «خودمحوری»^۳ می‌بیند (هم‌چنین در لاک، هابز و ماکیاولی). او در مهم‌ترین کتاب خود تمامیت و نامتناهی^۴، در مقابل من‌گرایی، نظریه‌ی دیگری را صورت‌بندی می‌کند که بر مسئولیت من در قبال دیگری استوار است. فروکاستی نبودن دیگری به من و افکار و امیال من فراخوانی است که خودسری من را به نقد می‌کشد، این فراخوان رخدادی است که لویناس اخلاق می‌نامد (لویناس، ۱۹۶۹: ۴۳). در این اخلاق، «تنها ارزش مطلق امکان انسانی مقدم‌دانستن دیگری بر خود است» (لویناس، ۱۹۹۸: ۱۰۹). سوم این‌که، اخلاق لویناسی، هم‌چون دوستی‌دریادایی بر پایه‌ی مشابَهت و نزدیکی نیست. گرچه چهره در مرکز اخلاق لویناس قرار دارد اما این بدان معنا نیست که رابطه‌ی اخلاقی با دیگری از نوع دیدن است. برای رابطه‌ی اخلاقی با دیگری، لازم نیست چهره دیده شود، یا مفهومی دربردارنده و همه‌شمول از آن عرضه شود. چهارم این‌که، ما با

1. deontological
2. meta-ethics
3. self-centeredness
4. Totality and Infinity

مفهوم کلی «فرد» یا «شخص» سروکار نداریم بلکه با یک شخص روبه‌رویم. رابطه‌ی چهره‌به‌چهره ضامن حفظ تکینگی انسان است و اجازه نمی‌دهد شخص در مضامینی چون شهروندی و ملت از دست برود. از نظر لویناس، بی‌مانندی انسانی هیچ شهروندی را نمی‌توان در مفهوم مستحیل ساخت و آن را به کلیاتی در قانون‌گذاری تقلیل داد (همان: ۲۰۳-۲۰۵).

اگر چنین اخلاقی در کنار چنان سیاستی قرار گیرد، هم‌گرفتنی‌های سیاست واقعی روشن می‌شوند و هم خطوط اصلی قلمرو سیاست اخلاقی در چشم‌انداز قرار می‌گیرند. خط اول این‌که، در سیاست اخلاقی، شخص مقدس‌تر از یک سرزمین است حتا اگر آن سرزمین مقدس باشد. سیاست اخلاقی خود را نه بر کلیتی به نام سرزمین بنا می‌کند و نه بر کلیتی به نام انسان. دوم این‌که سیاست اخلاقی بر پایه‌ی مسئولیت در قبال دیگری است. دیگری در من حضور دارد. من نمی‌توانم در قبال دیگری بی‌اعتنا باشم. خط سوم این‌که سیاست اخلاقی فردگرایانه یا ملیت‌محور نیست، دیگری بنیاد و انسانی است. مطابق این رویکرد، هر نوع تعامل اجتماعی نه در ساحت من بلکه در ساحت دیگری رخ می‌دهد. اومانیسم سیاست اخلاقی اومانیسمی دیگر بنیاد است. خط چهارم این‌که اصول سیاست اخلاقی نمی‌تواند به دست دولت موجود، دولتی که خود نماینده‌ی سیاست دشمنی است، به اجرا درآید؛ و چون چنین است، باید ظهور مفهوم جدیدی از دولت را انتظار کشید و در چشم‌انداز قرار داد.

مقالات فصل سوم و آخر این کتاب، بدین ترتیب، در جهت ایضاح و تدقیق این خطوط کلی است که در کنار هم قرار گرفته‌اند. بحث مقاله‌ی «عرف: در تلاقی اخلاق و سیاست»، (روشن‌فکر: «با» یا «بر» دولت؟) در چند فراز دره‌م‌تنبیده پیش می‌رود. مقاله‌ی نخست توضیح می‌دهد که مسئله‌ی سیاست اصولاً چیست؟ سپس به ترتیب فهم خود از سیاست، اخلاق و نسبت این‌دورا صورت‌بندی می‌کند و در نهایت به این پرسش پاسخ می‌گوید که روشن‌فکر در میدان سیاست چه نوع حضوری می‌تواند داشته باشد؟ مقاله شرح می‌دهد که مسئله‌ی سیاست مدرن همان گسسته‌شدن آن از اخلاق است که در ابتدای دوران مدرن پدید آمد. این «تفکیک عقلانی سپهرها در عصر مدرن، از سویی، حاکمیت دولت را به تدریج مطلق می‌کند و، از دیگر سو، به اتمیزاسیون جامعه‌ی مدنی می‌انجامد». در چنین وضعیتی، درکی

از سیاست ضرورت می‌یابد که نه بر محوریت دولت که بر محوریت جامعه صورت‌بندی شود. در چنین درکی، «روشن‌فکر با استفاده از 'سرمایه‌های فرهنگی'، 'اجتماعی' و 'نمادین' خاص خود (بورديو) و به‌ویژه با 'کنش‌گفتاری' خویش (آستین)، قدرت لازم برای مداخله‌گری سیاسی-اجتماعی را در سطح جامعه داراست. از این‌رو، راه‌حل معضل نظری و پرسش متناقض‌نمای امحاء یا تقویت دولت این است که محدود شدن دولت و حتا چشم‌انداز غایی ادغام تدریجی و بلندمدت تمرکز بوروکراسی دولتی در نظام شوراها، از همین مسیر ایجاد و گسترش دموکراسی مشارکتی و شورایی می‌گذرد.» به روشی مشابه، مقاله بحث می‌کند که «تعریف ما از اخلاق، نه اخلاق عامیانه‌ی عرف و سنت و آداب و رسوم فرهنگی جوامع، نه علم اخلاق انتزاعی و متافیزیکی خیر-وشر (مورال)، و نه سنت اخلاقیات سیاسی به‌سبک 'مرأة و نصیحة‌الملوک'، در تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام، بلکه اخلاق به معنای مبنای ارزش‌ها، شیوه‌های وجودی انضمامی، عملی و مدنی است.»

بر پایه‌ی چنین فهمی از دو قلمرو سیاست و اخلاق است که نویسنده به سیاست منهای اخلاق و اخلاق منهای سیاست «نه» می‌گوید. نه «سیاست وابسته به اخلاقیات فردی-انتزاعی و سنتی-دینی» را می‌پذیرد و نه «اخلاق سیاسی کارانه را». پی‌گیری مسیر ایجابی صورت‌بندی سیاست اخلاقی را نویسنده در «درکی تازه و دگرگون از هر یک از این دو سپهر و تفاوت و توازن میان این دو حوزه» می‌جوید. سپهری که هگل آن را «زندگی اخلاقی جمعی» می‌خواند. سپهری که در آن، «رابطه‌ی اخلاق با حقوق، یعنی رابطه‌ی شایستن و بایستن (اخلاق: آزادی، وظیفه، سعادت/سیاست: حقوق و عدالت)، یا نسبت میان وظیفه-تکلیف و حق-عدل» صورت‌بندی جدیدی پیدا می‌کند.

مقاله برای توضیح عنوان فرعی خود به نحوی مواجهه‌ی روشن‌فکر با سپهر دولت نیز می‌پردازد و بحث می‌کند که «روشن‌فکر از سویی باید همواره بیرون از دایره‌ی قدرت حکومتی و قوه‌ی مجریه‌ی آن و فعال در متن اجتماع و در تلاش‌های مدنی و فرهنگی بماند و از دیگر سو، هم‌زمان، به‌شکل بنیادی به تقویت بدیل (آلترناتیو) وضع و نظمی مردم‌سالارانه در برابر سایر گزینه‌های غیردموکراتیک همت و تلاش ورزد.» این وضع بدیل تا آن‌جا که به دولت مربوط می‌شود، در دولت

ملی-مردمی مقتدری تبلور می‌یابد که دارای سه وجه توأمان است: «از سویی به ارمان آورنده‌ی سلامت، امنیت و عدالت باشد؛ یعنی دارای نقش مدیریتی در نظارت، تنظیم و تأمین اجتماعی و رفاه و رونق و شکوفایی اقتصادی و به‌روزی اجتماعی و به‌ویژه در سپهر اقتصاد برای توسعه‌ی مادی جامعه به سیاست‌گذاری کلان پردازد با نوعی سمت‌گیری عدالت‌خواهانه (سوسیال‌دموکراتیک)؛ و از دیگر سو، در سپهر سیاست به‌شکل ساختاری آزادمنش باشد، یعنی رعایت حقوق و آزادی‌های مدنی-شهروندی و متساهل در برابر تنوع گرایش‌های سیاسی و فکری (پذیرنده‌ی پلورالیسم) را در دستور کار داشته باشد؛ و سرانجام، در حوزه‌ی اعتقادی و عقیدتی دولتی کاملاً بی‌طرف یا غیرجانبدار باشد.»

دومین مقاله‌ی این فصل، «اخلاق مسئولیت و سیاست رهایی‌بخش»، با این پرسش شروع می‌شود که «چگونه می‌توان در عالم زندگی مدنی/سیاسی موجود، «زیست اخلاقی»^۱ داشت؟ یا به‌عبارت دیگر، چگونه می‌توان با اتکا به اخلاق، «سیاست‌ورزی» کرد؟^۲ پاسخ به این پرسش را نویسنده از طریق ایضاح مفاهیمی پیش می‌برد که در پرسش به کار گرفته شده‌اند. او ضمن کنار نهادن این «فهم مسلط در فرهنگ عمومی و خاص امروز ایران که اخلاق همانا 'خلق و خو' است و سیاست همانا 'بازی قدرت' است»، بر این نکته تأکید می‌گذارد «که مفاهیم اخلاق و سیاست، مفاهیم 'عمومی' ژنریک نیستند، بلکه با ابتنا به نظریه‌ی 'تاریخ مفهوم'^۳ راینهارت کوزلک^۴ می‌توان گفت که معنای مفاهیم، در 'تاریخ' آن‌هاست.» بر پایه‌ی چنین تأکیدی، نویسنده خود را «نیازمند شفافیت مفهومی برای دو مفهوم اخلاق و سیاست» می‌بیند تا براساس آن بتواند رابطه اخلاق و سیاست را بازسازی کند.

او ضمن تمایز نهادن بین «اخلاق»^۴ و «منش»^۵ شرح می‌دهد که «اخلاق یا امر اخلاقی»^۶ (برای مثال زندگی خوب یا مصلحت عمومی)، موضوع دانش اخلاق یا

1. ethical life

2. Begriffsgeschichte

3. Reinhart Koselleck

4. ethic

5. morality

6. the ethical

اخلاقیات^۱ است، اما منش موضوع فلسفه‌ی اخلاق^۲ است.» نویسنده بحث خود را در پیوند با نظریاتی مانند اخلاق مسئولیت^۳ (سارتر، یوناس) و اخلاق رهایی^۴ (انریکه دوسل) قرار می‌دهد که در دوره‌ی معاصر طرح شده‌اند. به روشی مشابه، «مفهوم Politike در یونانی و سیاست^۵ در فارسی عصر میانه (فارابی و خواجه نصیر) به معنی امر عمومی/مدنی (سرنوشت و تصمیم‌گیری) بوده‌اند اما در دوران آغازین مدرن، مدلول این دو دال پراهمیت به قدرت ورزی (ماکیاولی و هابز) مبدل شد.» نویسنده با پی‌گیری مسیر تحولات به این نقطه می‌رسد که در عصر حاضر این مفهوم دارای کثرتی از معانی و مشحون از ابهام شده است. به تبع این کثرت معنایی، «دانش سیاسی» هم به چندین رهیافت یا حتا پارادایم تبدیل شده است؛ به همین دلیل در عصر حاضر از «علوم سیاسی» و نه «علم سیاست» استفاده می‌شود.

نویسنده در فراز بعدی و اصلی بحث خود، ضمن تأکیدنهادن بر این نکته که «در افق امروزمین ما، دو مفهوم سیاست و اخلاق بسیار پر ابهام و در واقع دچار آشفتگی مفهومی هستند»، به سوی «افق شریعتی و فهم و تعبیر وی از اخلاق و سیاست و رابطه آن‌ها با هم» می‌رود. او اما بر این نکته تأکید می‌کند که «در این ایضاح مفهومی، ما ناگزیر از لحاظ کردن تفاوت افق‌ها هستیم» و چون چنین است روی آوردن به «امتزاج افق‌ها»^۵ ضروری است. نویسنده سپس بحث می‌کند که اخلاقیاتی که شریعتی بر آن تأکید می‌کند یک «اخلاقیات الهی-انسانی» است که «تعبیری انتقادی از رابطه‌ی اخلاق با سنت دارد». روایت شریعتی از اخلاق، «از یک سو مبتنی بر توحید» و از دیگر سو «منتهی به مسئولیت» است. مقاله با واکاوی اندیشه‌های شریعتی، چهار اصل را از فلسفه‌ی اخلاق او استخراج می‌کند: «اختیار مقید»، «ایثار»، «اصالت خیر در مقابل شر» و نهایتاً «مفاهیم خوب و بد به مثابه دو دال بنیادین اخلاق». از سوی دیگر، سیاست برای شریعتی در تمایز با خوانشی از

1. ethics
- 2 moral philosophy
3. ethics of responsibility
4. ethics of liberation
5. fusion of horizons

سیاست است که بنیانش قدرت و زور است. خوانشی که شریعتی از سیاست ارانه می‌دهد «اخلاق بنیاد» است؛ پس می‌توان گفت که شریعتی ذیل عنوان «سیاست اخلاقی» سیاست را با اخلاق به معنای «طرح ابعاد اصلی و اساسی شخصیت انسان» پیوند می‌دهد. هم‌چنین، نویسنده «اخلاق مسئولیت» را مکمل «اخلاق سیاسی» نزد شریعتی می‌بیند. اخلاق مسئولیتی که با «نه گفتن به استبداد» پیوند می‌یابد: «شریعتی از وجود سلطه در چهار حلقه‌ی ظلم (استعمار، استبداد، استثمار، استعمار) که جامعه زمان وی را در ساحات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، درنوردیده بود و نیز ضرورت رهایی از آن‌ها از طریق مواجهه اعتراضی با آن‌ها سخن می‌گوید.» بر این اساس «شریعتی رابطه‌ی 'اخلاق' به معنای آموزه‌های زیست خوب، با 'سیاست' به معنای کنش‌گری مدنی را به صورت 'اخلاق مسئولیت و اعتراض برای رهایی' بیان کرده است. به این معنا، اخلاق مسئولیت اخلاق سیاسی/مدنی است که مبتنی بر توحید و در نهایت معطوف به رهایی است.» راهی که شریعتی، پیش روی انسان امروز می‌نهد، «عصیان علیه هویت برساخته‌ی خود» است و تأکید می‌کند که انسان «با عصیان‌گری است که خود را آزاد می‌سازد»، آزادی‌ای که به معنای رهایی از اسارت زمین و آسمان و تجلی بخش اومانیسیم شریعتی است.

آخرین مقاله‌ی فصل سوم یعنی مقاله‌ی «وعده‌ی سیاست اخلاقی» در سه بخش به ساخت‌گشایی مفهوم سیاست، اخلاق و در نهایت ضرورت به میدان آوردن وعده‌ی سیاست اخلاقی پرداخته است. در کوششی برای گشودن ساخت مفهوم سیاست، سه فهم از سیاست صورت‌بندی شده است. در فهم نخست که نسب آن را باید به دوران کلاسیک و دوران پولیس برگرداند، هم عرصه‌ی عمومی و عرصه‌ی خصوصی تفکیک‌ناپذیرند و هم قلمروهای سیاست و اخلاق: «چنان‌که می‌توان گفت سیاست همان اخلاق در سطح جمعی است و اخلاق نیز سیاست در سطح فردی است، زیرا هر دو در غایات اساسی مشترک‌اند. هدف و غایت اساسی در هر دو دستیابی به وضعیتی است که در حکمت سیاسی دیرین، سعادت یا بهزیستی خوانده می‌شود» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۲۰). هابرماس این فهم از سیاست را از سه جهت با فهم امروزمین ما از سیاست بیگانه می‌بیند: نخست از این جهت که آن درک

در امتداد اخلاق بود؛ دوم از این جهت که منحصرأً به عمل^۱ اشاره داشت، عملی که هیچ‌گونه ارتباطی با تِخنه^۲ (تولید ماهرانه‌ی مصنوعات و تسلط ماهرانه بر وظایف عینی) نداشت؛ سوم از این جهت که بر عملی تأکید داشت که قابل قیاس با دانشی نیست که هم‌چون یک علم دقیق است (هابرماس، ۱۹۷۳: ۴۲).

از نظر هابرماس، این درک از سیاست را علوم اجتماعی نوظهور از اواخر قرن هجدهم کنار نهادند. این پروسه‌ی جدایی از بدنه‌ی فلسفه‌ی عملی زمانی پایان یافت که علوم سیاسی با مدل علوم تجربی مدرن ایجاد شد که تنها شباهتی که با سیاست کلاسیک داشتند در عنوان سیاست بود (همان: ۴۱). در فهم دوم، سیاست به معنای فن یا هنر اداره‌ی کشور و جامعه است. در این تعریف، آنچه در کانون بنیادی‌ترین توجهات قرار می‌گیرد دولت است. هر نهادی غیر از نهادهای دولتی و هر کنشی غیر از کنش‌های دیوان‌سالارانه از شمول سیاست خارج می‌شوند. این فهم از سیاست را می‌توان حول مفاهیمی نظیر مصالحه یا توافق^۳ و اجماع یا توافق عام^۴ صورت‌بندی کرد؛ به این معنا که انسان‌ها برای پیش‌گیری از منازعات خانمان‌برانداز باید با یک‌دیگر وارد گفت‌وگو شوند، با هم مصالحه کنند و به توافق عام دست یابند. فهم سوم سیاست اما به‌طور کلی با دو فهمی که اشاره شد متفاوت است. تا حدی که می‌توان در مورد آن از سیاستی «در راه» علیه سیاست واقعی و موجود سخن گفت. در این فهم که بانی آن را باید هانا آرنت دانست، سیاست شامل همه‌ی امور عمومی است. آرنت در کتاب وضع بشر^۵ شرح می‌دهد که آدمی دارای سه نوع فعالیت است: زحمت^۶ که در آن با حیوان مشترک است، چراکه زحمت به تلاش‌هایی مربوط می‌شود که انسان و حیوان برای زنده‌ماندن انجام می‌دهند. کار^۷ که نقطه‌ی افتراق انسان و حیوان است، چراکه آدمی با

1. praxis
2. techne
3. compromise
4. consensus
5. human condition
6. labor
7. work

کار درصدد ایجاد وضعی بهتر و آسوده‌تر از حیوان است؛ و کنش یا عمل^۱ که عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است. ارتقای سیاست و فرارفتن آن از مرزهای شناخته‌را آرنت در کنش جست‌وجو می‌کند. در کنش است که انسان‌ها همواره هم‌دیگر را در نظر می‌گیرند، در کنار هم قرار می‌گیرند و برای هم حق قائل می‌شوند. درک آرنت از سیاست ریشه در تمایز ارسطویی میان انسان خوب و شهروند خوب، میان اخلاق و سیاست، دارد اما به‌هیچ‌وجه از نظر مقاصد اخلاقی و یا وظایف شهروندی با ارسطو یکسان نیست. برخلاف ارسطو، آرنت شهروندی را به‌مثابه مشارکت در امور اجرایی و قانون‌گذاری و حقوقی پولیس نمی‌داند. بلکه دغدغه‌های او، بیش‌تر با کنش، آزادی و ابراز تفوق فردی در صحنه‌ی سیاسی عمومی مرتبط است (دوسا^۲، ۱۹۸۹: ۱۴۴).

تمام بحث مقاله در این قسمت این است که سیاست مبتنی بر تکثر بشری و تفسیر سیاست بر پایه‌ی قدرت و سایر تفاسیری که از تعاریف کلاسیک و مدرن فاصله می‌گیرند، می‌توانند در جهت نقد سیاست واقعی و صورت‌بندی نظریه‌ی سیاست اخلاقی به کار گرفته شوند و به تعمیق و توسعه‌ی آن یاری رسانند.

اگر ساخت‌گشایی از سیاست عمدتاً با ارجاع به اندیشه‌ورزی آرنت پیش می‌رود، ساخت‌گشایی از اخلاق با ارجاع به اندیشه‌ورزی لویناس و مفهوم کلیدی «مسئولیت» پیش می‌رود. اگر اندیشه‌ی قرون‌وسطایی را تکلیف‌محور و اندیشه‌ی مدرن را حق‌محور بدانیم، لویناس سعی می‌کند بین این دو تعادل برقرار سازد، تعادلی که به‌نحوی می‌تواند به برقراری ارتباط بین خودمختاری در سیاست و مسئولیت در اخلاق بینجامد و به امکان تأسیس سیاست اخلاقی کمک کند. پرسش اما این است که چگونه قلمرو اخلاقی زندگی‌ها مان با قلمرو خودمختاری و اشکال سیاسی زندگی‌ها مان مرتبط می‌شود؟ پاسخ به این پرسش را شاید بتوان از طریق دوگانه‌ی آنتی‌اومانیسیم و اومانیسیم توضیح داد. دوگانه‌ای که لویناس سعی می‌کند از آن فرارود و در فراسوی آن اومانیسیم اخلاقی خود را سامان دهد، اومانیسیمی که می‌تواند به امکان تأسیس نظریه‌ی سیاست اخلاقی یاری رساند.

1. action
2. Dossa

آنچه از بحث او مانیسم و آنتی او مانیسم قابل استخراج است را می توان با کمک کارل سیدربرگ^۱ در کتاب لویناس فراسوی او مانیسم و آنتی او مانیسم^۲ در چهار نکته خلاصه کرد. نکته اول این که فرازوی یا استعلا در مواجهه‌ی لویناس با کیستی انسان مسئله‌ای مهم و مرکزی است. او این فرازوی را در ساختار مسئولیت در قبال دیگران جست‌وجو می‌کند. دوم این که همین مفهوم مسئولیت می‌تواند نقد خشونت را میسر کند. رابطه‌ی مسئولیت نقطه‌ای است که اجازه می‌دهد مرکزیت آگوبه لحاظ معرفت‌شناسانه گسسته شود و به تبع آن امکان انتقاد میسر شود. به عبارت دیگر نقطه‌ی آغاز پذیرش مسئولیت در مقابل دیگری گسست از همه چیزدانی آگویا همان چیزی است که لویناس به آن اقتصاد خشونت^۳ می‌گوید. سوم این که لویناس نه او مانیست است و نه ضد او مانیست، بلکه او از نقد آنتی او مانیستی استفاده می‌کند تا بر کیستی انسان پرتو جدیدی افکند. چهارم این که همه‌شمولی^۴ در سیاست فقط می‌تواند هدف نهایی در نظر گرفته شود و نه هرگز نقطه‌ی عزیمت تفکر سیاسی (سیدربرگ، ۲۰۱۰: ۲۴۱). به عبارتی، می‌توان گفت که سیاست قرار است طی فرآیندی همگان را در برگرد (همه‌شمولی از پایین) و نه این که تفکری سیاسی نحوه‌ای از هنجارها و ارزش‌های سیاسی را به همگان تحمیل کند (همه‌شمولی از بالا).

مقاله در فرازهای پایانی خود بحث کرده است که اگر چنان سیاستی در کنار چنین اخلاقی قرار گیرد، می‌توان امیدوار بود که راه‌های سیاست اخلاقی خود را پدیدار سازند؛ راهی که به تمام معنا «راه» می‌ماند؛ راهی که در آن فلسفه‌ی خاصی از سیاست و یا آرمان خاصی از اخلاق تعقیب نمی‌شود و چون چنین است این الزام برای سیاست اخلاقی پدید نمی‌آید که، در مسیر تحقق خود، دیگری را سرکوب کند؛ و راهی که در آن سیاست اخلاقی نه به مثابه فراورده که به مثابه فرآیندی فهم می‌شود که به سوی رهایی از سرکوب و سلطه گام بردارد و چون چنین است پایانی شاید نتوان بر آن متصور بود، همواره باید در راه بود، راهی که، هم چنان که در بخش دیگری از مقاله نشان داده شده،

1. Carl Cederberg
2. *Resaying the Human: Levinas Beyond Humanism and Antihumanism*
3. economy of violence
4. universality

خارج از دسترس دولت است. این راه «در راه» در یکی از منابع خودی وعده‌ی سیاست اخلاقی نیز پی گرفته شده است. در آن بخش بحث‌هایی که شریعتی پیرامون دوگانه‌ی رئالیسم سیاسی و ایده‌آلیسم اخلاقی، سیاست و پولیتیک و اصلاح و انقلاب طرح می‌کند بازخوانی شده و از آن‌ها نتایجی در جهت وعده‌ی سیاست اخلاقی برکشیده شده است. ماحصل کلام این مقاله و حتا این کتاب را شاید بتوان این گونه صورت‌بندی کرد که امروزه جدایی حوزه‌ی اخلاق از حوزه‌ی سیاست با رفتاری‌هایی مواجه است، راه‌حل‌هایی هم که برای این رفتاری‌ها ارائه شده خود رفتاری‌هایی دارد. راه‌حل‌ها یا پرتوافکنی‌هایی که در این اثر ارائه شده نیز از این امر کلی مستثنا نیست. امری که اما کم‌تر بتوان تردید کرد این است که باید به این رفتاری‌ها اندیشید و برای امکان تأسیس سیاست اخلاقی اندیشه‌ورزی کرد.

این در آمد را نمی‌توان بی‌سپاسی بی‌پایان از کسانی که این اثر را پدید آوردند به پایان رساند؛ دوستان فرهیخته‌ای که حاصل تأملات خود را به این دفتر سپرده‌اند؛ آزاده شعبانی که در تنظیم فصول، تهیه‌ی واژه‌نامه و نمایه و فراهم آوردن کتاب‌شناسی یک‌دست نقشی تعیین‌کننده داشته است؛ کاوه اکبری، ویراستار محترم نشر آگه، که با دقتی ستودنی سرتاسر متن را به لحاظ فنی و با نکته‌گیری‌های علمی ویراسته است؛ و خانم لیلا حسین‌خانی و همکاران‌شان در نشر آگه که با دقت و وسواس علمی بر مراحل مختلف آماده‌سازی کتاب مسئولانه نظارت کرده‌اند.

حسین مصباحیان

مرداد ۱۴۰۰

منابع^۱

- اشتراوس، لنو. (۱۳۹۶). مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه، ترجمه‌ی یاشار جیرانی. تهران: آگه.
 اشمیت، کارل. (۱۳۸۷). «مفهوم امر سیاسی»، ترجمه‌ی صالح نجفی، در قانون و خشونت (گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان: صالح نجفی). تهران: فرهنگ صبا.

۱. غالب منابع این پیش‌گفتار به نقل از مقالات این مجموعه است و در مسیر گزارش لحظات کلیدی هر یک از مقالات، بر حسب ضرورت مورد ارجاع قرار گرفته‌اند.

بشیریه، حسین. (۱۳۹۶). احیای علوم سیاسی. تهران: نی.
 شریعتی، علی. (۱۳۶۱). جهان‌بینی و ایدئولوژی (مجموعه آثار ۲۳). تهران: مونا.
 شریعتی، علی. (۱۳۶۲). گفت‌وگوهای تنهایی ۲ (مجموعه آثار ۳۳). تهران: مونا.
 شریعتی، علی. (۱۳۸۸). اسلام‌شناسی ۱ (مجموعه آثار ۱۶). تهران: قلم.
 مارکوزه، هربرت. (۱۳۸۹). اروس و تمدن، ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد. تهران: چشمه.

فصل اول

افشای سیاست دشمنی

- Brown, Wendy. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Boston: MIT Press.
- Cederberg, C. (2010). *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism*. Södertörns högskola.
- Dabashi, Hamid. (2015). *Can Non-Europeans Think?* Lodon: Zed Books.
- Derrida, J. (1997). *Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London and New York: Verso.
- Derrida, J. (2012). *Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new international*. Routledge.
- Dossa, S. (1989). *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*. Wilfrid Laurier University Press.
- Habermas, J. (1973). *Theory and practice*. Beacon Press.
- Mingnolo, Walter. (2015). "Forward: Yes, We Can," in Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*. Lodon: Zed Books.
- Nietzsche, Friedrich. (1996). *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*; trans/ed. Hollingdale, R. J. and Schacht, Richard. Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, translated by Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press.
- White K. Stephen, (2000) *Sustaining Affirmation; The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

سیاست اخلاقی پرسش از نسبت سیاست و اخلاق

گردآوری و تدوین: حسین مصباحیان

موضوع همه‌ی مقالات این کتاب، هر یک به روشی، «پرسش از سیاست» یا به تعبیر دقیق‌تر پرسش از «امر سیاسی» است. چنین پرسشی این پیش‌فرض را در خود دارد که امر سیاسی «مسئله» است و ضرورت دارد مواجهه‌هایی از مناظر مختلف با آن صورت گیرد تا شاید برخی از وجوه پنهان آن پدیدار گردد، درباره‌اش اندیشه‌ورزی شود و امیدوارانه افق‌های متفاوتی در چشم‌انداز قرار گیرد. در چنین جهتی، سه فراز تحول امر سیاسی با محوریت سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دشمن، سیاست به مثابه لحظه‌ی تشخیص دوست و سیاست به مثابه امری اخلاقی راهنمای تنظیم مقالات این مجموعه قرار گرفته است و سه فصل مستقل و درعین حال مرتبط را سامان داده است. ما حاصل کلام این کتاب را شاید بتوان این‌گونه صورت‌بندی کرد که امروزه جدایی حوزه‌ی اخلاق از حوزه‌ی سیاست با گرفتاری‌هایی مواجه است، راه‌حل‌هایی هم که برای این گرفتاری‌ها ارائه شده خود گرفتاری‌هایی دارد. راه‌حل‌ها یا پرتوافکنی‌هایی که در این اثر ارائه شده نیز از این امر کلی مستثنا نیست. امری که اما کم‌تر بتوان تردید کرد این است که باید به این گرفتاری‌ها اندیشید و برای امکان تأسیس سیاست اخلاقی اندیشه‌ورزی کرد.

