

دگرپذیری و اتوسایکی (تیک روانی) سیاسی
محمدرضا تاجیک

تجربیات تلخ و دشوار دوران گذار
حسب الله پیمان

سرمایه اجتماعی در ایران
محمد عبداللهی - میرطاهر موسوی

نقد تبارشناختی آسیب‌های انتخاباتی
محمدمبین قانمی‌راد

روح سوگوار دوران انقلاب و جنگ
محمدجواد غلامرضا کاشی

تأملات ایرانی

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ

کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی

از دیرباز، اندیشه‌ورزان و فرزنانگان عرصه سیاست آهمنان را به نوعی "تیک‌روانی سیاسی" و رعایت اخلاق در سیاست بویژه اعتدال و خویش‌داری، فرا خوانده‌اند. اخلاق کلاسیک ارسطویی، میانه‌روی و اختیار جانب احتیاط را تجویز می‌کند. ارسطو، غایت بحث اخلاق را تعیین خوبی برای انسان می‌داند. بنابراین، از منظر او، "خوبی" جز در چارچوب کلیت زندگی انسان (= اجتماع یا شهر) معنا نمی‌یابد. در سپهر اندیشه او، خوبی برای فرد انسان، به شکل زندگی سعادتمندانانه شخصی، آن‌گاه به اوج و درجه کمال می‌رسد که با سعادت اجتماعی تقارن یابد. در فلسفه سیاسی ارسطو، هدف و غایت دولت‌شهر، سعادت شهروندان یعنی زندگی کامل و خودکفایی شهروندان است. دوستی در نهایت فضای مشترک را به دولت‌شهر (پولیس) تبدیل می‌کند. وی یک رابطه امتداد افقی برای دوستی در قلمرو اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته و دوستی را سنگ بنای سیاست می‌داند.

اعتدال، از نظر ارسطو، فضیلتی اخلاقی

است. انسان آن را همچون فضیلتی

عقلی از طریق آموزش فرا

نمی‌گیرد، بلکه در روند تجربه به

آن خوی می‌کند. از این رو، آدمی باید

مراقب باشد تا در روند کنش و رفتار

میانه‌روی او خلل و سگته‌ای وارد نشود تا

فردی معتدل بار آید. با این حال، قصد و نیت

شخصی فرد فقط بخشی از کل روند را رقم

می‌زند. تربیت اولیه در این رابطه نقش مهمی

دارد و این والدین و اطرافیان فرد هستند که

در این مورد نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

بنابراین، می‌توان گفت معتدل بودن یا نبودن

یک فرد بستگی به آن دارد که او چگونه

تربیت شده و چگونه به طور کلی با زندگی

کنار آمده است.

به تاثیر از ارسطو، ابن مسکویه در

تهذیب الاخلاق، از مقوله "متوسط"

برای تعیین ماهیت فضیلت

استفاده می‌کند و اعتدال را

لازمه تحقق خیر و

خوشی‌های زندگی



دگرپذیری و ائوسایکی (تیک‌روانی)

سیاسی / محمدرضا تاجیک

عملی بر می‌شمرد. ذکر یای رازی نیز در السیر هالفلسفیه می‌نویسد که حق آن است که انسان اندازه نگاه دارد تا به خاطر لذت جویی بی‌حد و حصر گرفتار درد و الم نشود. فارابی، در تدوین نظری "مدینه فاضله" به عنوان برترین نوع سامان سیاسی، بر نقش محبت تأکید می‌ورزد. او عدالت را تابع محبت (العدل تابع للمحب) می‌داند.

در زمانه ما، دعوت به اعتدال و میانه‌روی، کماکان در متن و بطن آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی بسیاری از اندیشموزان و اندیشه‌سازان قرار دارد. برای نمونه، اخلاق عامیانه معاصر، انسان‌ها را به نوعی طفره‌روی از رویارویی مستقیم با نیروهای پر رمز و راز جهان دعوت می‌کند و به آنان اندرز می‌دهد که مبدا غولی از خواب بیدار شود که تا نوبت استراحت بعدی‌اش، آرامش همه جهان را به هم ریزد. جریان فکری آوانگارد معاصر نیز با تکیه بر نقد ویرانگری و بازآفرینی بی‌حد و حساب تجدد و رد آرمانخواهی سازش‌ناپذیر انقلابی، هشدار می‌دهد که در فقتان خود-حد ننگه‌داری^۲ و رعایت همه جوانب مسائل، انواع بلایای ناخوانده طبیعی و اجتماعی را بر سر و روز خود خواهیم آورد.

در این زمانه، حتی فیلسوفان پراگماتیستی همچون رورتی، از جامعه‌انویسی‌ای به نام "جامعه لیبرال" سخن می‌گویند که در آن ارزش مدارا به مثابه شیوه‌ای برای به حداقل رساندن درد و رنج ترغیب می‌شود. از نظر رورتی، در مقایسه با اهالی مابعدالطبیعه (که برای دیگر آدمیان از آن روی به لحاظ اخلاقی محلی از اعراب قائل می‌شوند که با یک قدرت مشترک بزرگ‌تر رابطه داشته باشند)، انسان‌های دیگری نیز وجود دارند که هر پدیده‌ای را با توسل به عقل سلیم، یعنی هنجارها و ارزش‌های رایج جامعه و باورهای مورد احترام عامه تعریف می‌کنند و توضیح می‌دهند.

از همین منظر، رورتی وظیفه اصلی سیاست را ایجاد محیطی اجتماعی می‌داند که از طریق ترویج مدارا و حمایت حقوقی از تنوع و مباحثه، نوابغی همچون کپرنیک و بنیامین فرانکلین و مارکس، نیچه و... را تشویق می‌کند و اینان کسانی هستند که از طریق بازتوصیف آفرینش استعاره‌های جدید جزمیت‌های اندیشه را درهم می‌شکنند (و البته احتمالاً جزمیت‌های جدیدی به جای آن‌ها به وجود می‌آورند) و زندگی انسان

را هر چه بیشتر مستغنی می‌سازند، کنترل ما را بر محیط طبیعی و اجتماعی خود بیشتر می‌کنند و احساس همدردی ما را با دیگران، دایره‌ای وسیع‌تر می‌بخشند.

درین‌ای پسا ساختگرا نیز در آثار اخیر خود، برخی مفاهیم سنتی مانند رفاقت و مسیح‌گرایی را احیاء و از نو تفسیر می‌کند و به نگرش ماقبل مدرن تعلق خاطر نشان می‌دهد. این مفاهیم در عصر مدرن نادیده گرفته شده بودند و اینک در آثار درینا مورد استفاده قرار می‌گیرند. وی از طریق شالوده‌شکنی مدرنیته اهمیت این مفاهیم را در تفکر بشری نشان داده است. از این رو، شالوده‌شکنی را می‌توان یک کنش اخلاقی^۳ تعریف کرد که در صورت و سیرت نوعی گشایش نسبت به دیگری^۴ جلوه می‌کند. به بیان دیگر، این گشایش، یک خواسته اخلاقی استه مسئولیت اخلاقی چنین حکم می‌کند که دیگر بودگی سایرین را محترم بداریم. درینا، حرمت نهادن به "دیگری" را عین عدالت می‌داند و مفهوم "عدالت" را با ایده عدالت مرزی نسبت به دیگری تعریف می‌کند. با همین منظر و نظر است که درینا ما را با نوعی خاص از سیاست، به نام "سیاست تحولی"^۵، که مبتنی بر دو اصل اخلاقی "عدالت" و "احساس مسئولیت" و مزین به نگرشی منزه‌طلبانه و ضدکلام محوری است، آشنا می‌سازد.

پیش‌تر از درینا، هایدگر، با ابتناء به شیوه پدیدار شناسانه "تحلیل زیستمانی"، هر "خوبی" را مبتنی بر "بودن" یا "دیگری" می‌دانست. در نگاه او، با "دیگران بودن" برای معنای انسان بودن، اساسی است. وی مفهوم "دغدغه برای"^۶ را که از نظر وی شیوه اصیل با دیگران بودن است مطرح می‌کند و می‌گوید توجه و دلسوزی برای بنیان آدمی (دازاین) اساسی است و در ایجاد شرایط ممکن برای هر نوع (موجودیتی) دارای سهم است. دازاین فقط تا آن جا اصالتا خودش هست که چونان "دلسوز بودن" و "در کنار بودن" باشد. هایدگر، دوستی را "راه به سوی شکوه زندگی" تعریف کرده و از تعبیر "برای دیگران ایستادن"، یا "متعهد به دیگران بودن" هم استفاده کرده و به اصالت دوسویگی خوددیت و جماعت نیز اشاره دارد.

رانسیر، با ما از چهره راستین سیاست یا سیاست راستین، سخن می‌گوید. از نظر او، سیاست راستین یعنی سیاست به معنی دقیق کلمه، از

وقتی که demos (= عامه مردم) در polis (= دولت شهر) یونان باستان در قامت عاملی فعال و دارای کنش پدید آمد، جماعتی که گرچه در بنای رفیع جامعه هیچ پایگاه ثابت و مشخصی نداشت (یا در بهترین حالت در پایگاهی فرودست به سر می‌برد)، می‌بایستی وارد حوزه عمومی می‌شد و صدایش همپایه طبقه اشراف یا طبقه حاکم به گوش‌ها می‌رسید، یعنی به عنوان گروهی به رسمیت شناخته می‌شد که در گفت‌وگوهای سیاسی و در بکارگیری قدرت مشارکت می‌ورزد.

بنابراین، سیاست راستین از منظر رانسیر، همان فرایند خلق سوژه‌های سیاسی، یا روند سوژه‌مند شدن توده‌ها در عرصه سیاست است: فرایندی

نیک‌روانی سیاسی، از لحظه‌ای موضوعیت می‌یابد که نادیده‌ها، دیده شوند، ناشنیده‌ها، شنیده شوند، فصل‌شدگان، وصل شوند، حاشیه‌ها، جزئی از متن شوند، و دگرها، جزئی از خودی‌ها شوند

که طی آن مطرودان جامعه قدم پیش می‌گذارند تا خود حرف دل خویش را به زبان آورند، تا خود از جانب خویش سخن بگویند و به این سان ادراک جهانیان را از چند و چون فضای اجتماعی دگرگون سازند چندان که مطالبات‌شان در این فضا جایگاهی مشروع و قانونی بیابد. از این رو، رانسیر بر خلاف هابرماس، تأکید دارد که مبارزه سیاسی به مفهوم واقعی آن، نه بحث و جدلی عقلانی بین افراد و گروه‌هایی با علایق مختلفه بلکه در عین حال، پیکار هر کسی است برای آن که صدایش را به گوش‌ها برساند و حرفش به عنوان شریکی برابر و قانونی در مباحثات و منازعات سیاسی ارجح نهاد شود.

سیاست راستین، همواره متضمن نوعی اتصال یک‌باره و میان‌بر بین امر کلی و امر جزئی است: ناسازه امری یکه و خارق عادت که به نیابت از امر کلی قد می‌افرازد و ثبات نظام کارکردی "طبیعی" مناسبات جاری در بدنه جامعه را بر هم می‌زند. کشمکش‌های سیاسی همیشه در

بطن تنش بنیادی به وقوع می‌پیوندد، تنش بین بدنه ساختار یافته اجتماعی که در آن هر بخشی مقام و موقعی از آن خود دارد- رانسیر این معنا را سیاست در جامعه پلیس، به ابتدایی‌ترین معنی واژه یعنی صیانت از نظم اجتماعی، می‌نامد- و آن "بخش بدون سهم" جامعه که به حکم اصل میان تهی کلیت این نظم را آشفتگی می‌سازد، آن هم به موجب قاعده‌ای که اتین بالیبار "آزادی برابر" نامیده است، یعنی برابری همه آدمیان در جامعه از آن حیث که هر انسانی موجودی سخنگو یا همان حیوان ناطق است. این یکی ساختن آن جزء بدون سهم با کل، یعنی یکی ساختن آن بخش از جامعه که هیچ گونه مقام و موضع تعریف شده‌ای در جامعه ندارد (یا در برابر پایگاه فرودستی که به او نسبت می‌دهند، مقاومت می‌ورزد) با امر کلی، نخستین گام در راه پیشبرد رونق سیاسی شدن است، تکاپویی که در همه رخدادهای عظیم دموکراتیک تاریخ به چشم می‌آید. به این معنای خاص، سیاست و دموکراسی مترادف‌اند.

رانسیر، همچنین گرایش‌هایی را که منطق راستین کشمکش و مبارزه سیاسی را باطل می‌شمارند عنوان می‌کند. وی بر یکی از این "گرایش‌ها"، کهن سیاست نام می‌نهد. کهن سیاست از منظر وی، کوشش‌های هواداران زندگی جماعتی است در راه تعریف نوعی فضای اجتماعی همگن با ساختاری اندام‌وار، نوعی فضای بسته سنتی که هیچ قسم خلاء یا فضای تهی به جای نمی‌گذارد که در آن رخداد سیاسی سرنوشت‌سازی امکان وقوع یابد. دومین گرایش، پیراسیاست نام می‌گیرد که کوششی است برای سیاست‌زدایی از سیاست، یعنی حذف ابعاد سیاسی آن (با هدف تبدیل آن به منطق پلیس). پذیرفتن واقعیت کشمکش سیاسی، اما با صورت‌بندی دوباره آن در قالب رقابت در فضایی که حزب‌ها، کارگزاری که به عنوان نمایندگان مردم به رسمیت شناخته شده‌اند و با هم رقابت می‌کنند تا قدرت و مسئولیت‌های اجرایی را (به طور موقت) به دست گیرند. اخلاق هابرماسی یا راولزی شاید واپسین بازمانده‌های فلسفی این گرایش باشند: کوشش برای حذف مخاصمات از صحنه سیاست به مدد تنظیم و تسبیق قواعد و هنجارهای لازم‌الاتباعی واضح و بی‌ابهام که

جایی برای فوران روال پرشور دادخواهی و سرریز آن در سیاست راستین باقی نمی‌گذارد. سومین گرایش، فراسیاست مارکسیستی (یا سوسیالیستی آرمان‌شهری) است که در قالب پذیرش کامل کشمکش سیاسی، اما به سان نوعی تئاتر سایه بازی که در آن فرایندهایی اجرا می‌شوند که در حقیقت روی صحنه دیگری (یعنی روی صحنه زیرساخت‌های اقتصادی) به وقوع می‌پیوندد؛ پس هدف غایی سیاست "حقیقی" همانا از میان برداشتن خویش است یعنی استحاله روال "اداره مردم" به روال "اداره اشیاء" در نظامی عقلانی و سرپا شفاف متکی بر اراده جمعی.

رژیکه در کنار این چهره‌های مختلف سیاست به چهره دیگری به نام ابرسیاست، که به زعم او زیرکانه‌ترین و ریشه‌ای‌ترین شکل انکار منطق سیاست راستین، یعنی کوشش در راه حذف کامل ابعاد سیاسی کشمکش از طریق به افراط کشاندن آن با توسل به شیوه‌های نظامی مستقیم و نظامی کردن عرصه سیاست اشاره می‌کند. امر سیاسی که به این سان "طردشده" و "قدغن" گردیده، به ساخت امر واقعی بازمی‌گردد و آن هم در جامه تلاش برای برون شدن از بن‌بست کشمکش سیاسی و گشودن قفل اختلاف نظر، با توسل به تدروی دروغین یا رادیکال کردن کاذب آن، یعنی از طریق صورت‌بندی دوباره آن در قالب جنگ بین "ما" و "آن‌ها"، که همان دشمن محسوب می‌شود، جنگی که در آن هیچ قسم زمینه مشترکی برای کشمکش نمادین در کار نیست.

در نقطه مقابل این چهار گرایش، باید از پساسیاست (مابعد مدرن) یاد کرد که عرصه‌ای تازه پدید آورده است که با توانی بیشتر سیاست را نفی می‌کند. این جریان دیگر به صرف "سرکوب" یا "واپس زدن" آن بسنده نمی‌کند، یعنی برایش پس نیست که بر سیاست افسار زند و انواع بازگشت‌های امر سرکوب شده را مهار کند، بلکه کاری می‌کند که سیاست پیش از این‌ها "طرد" و "قدغن" شود؛ به این سان، صورت‌های مابعد مدرن خشونت‌های قومی که عموماً به طرق "غیرعقلانی" و سخت‌افراطی پا می‌گیرند دیگر صرفاً "بازگشت امر سرکوب شده" نیستند، بلکه مصداق بارز امر طرد شده از ساخت نمادین‌اند که چنان که لاکان آموخته به ساخت امر واقعی بازمی‌گردند.

۲

از رهگذر این تمهید کوتاه نظری، می‌خواهم بگویم که نیک‌روانی تنها در عرصه و حریم سیاست راستین، جایی که مجال برای پژواک صدای "دیگران"، بستری برای سوژه‌مند شدن توده‌ها در عرصه سیاست (فرایندی که طی آن مطرودان جامعه قدم پیش می‌گذارند تا خود حرف دل خویش را به زبان آورند، تا خود از جانب خویش سخن بگویند) و "آزادی برابر" برای همه احاد جامعه، فراهم است، ممکن و میسر می‌گردد. به بیان دیگر، نیک‌روانی سیاسی جز در پرتو به رسمیت شناختن "ذکر بودگی" دگر و "سوژه بودگی" احاد جامعه متحقق نمی‌شود.

از این رو، در ساخت کهن / پیرا / فرا / پساسیاست نمی‌توان از اخلاق و نیک‌روانی سخن به میان آورد، زیرا در چنین ساخت‌هایی تنها سیاستی که امکان تحقق می‌یابد سیاستی است برای مسکوت گذاشتن قابلیت ثبات‌شکنی امر سیاسی و کوشش در راه انکار، یا تحت قاعده درآوردن آن به هر نحوی که ممکن باشد؛ این یعنی: ۱. بازگشت به نوعی بدنه اجتماعی ماقبل سیاسی، تثبیت قواعد رقابت سیاسی و نظایر این‌ها؛ ۲. تدارک "سازوبرگ دفاع" در مقابل صداهای مختلف و هویت‌های متمایز سیاسی؛ ۳. تعریف و تثبیت نوعی فضای اجتماعی همگن با ساختاری اندام‌وار، نوعی فضای بسته سنتی که هیچ قسم خلاء یا فضای تهی به جای نمی‌گذارد که در آن رخداد سیاسی سرنوشت‌سازی امکان وقوع یابد؛ ۴. کوشش برای حذف مخاصمات از صحنه سیاست به مدد تنظیم و تسبیق قواعد و هنجارهای لازم‌الاتباعی که جایی برای فوران روال پرشور دادخواهی و سرریز آن در سیاست راستین باقی نمی‌گذارد؛ ۵. کوشش برای حذف کامل ابعاد سیاسی کشمکش از طریق به افراط کشاندن آن با توسل به شیوه‌های نظامی مستقیم و نظامی کردن عرصه سیاست.

پیروان فوکو، گفتمان و تاریخ را غیرمستمر می‌دانند یعنی با گسست‌های تاریخی در فهم، نشانه‌گذاری می‌شوند. پس جهان اجتماعی دیگر به یک روش، درک، توصیف طبقه‌بندی و شناخته نمی‌شود. ایستگاه‌های مختلف یا صورت‌بندی معرفت به کردارها و نظم اجتماعی دوران‌های متفاوت شکل می‌دهند. فوکو به جای حقیقت از رژیم‌های حقیقت صحبت می‌کند.

در این جا گزاره‌ها ترکیب و منظم می‌شوند تا قلمرویی متمایز از معرفت/ اشیاء را که حقیقی محسوب می‌شوند، شکل دهند و تعریف کنند. پیروان رورتی، بر آن نظرند که معرفت نمی‌تواند آیینه دنیای عینی مستقل باشد، بلکه خصلتا قوم‌مدارانه است. منظور رورتی از قوم‌مدارانه این نیست که دانش به قوم یا نژاد خاصی وفادار است، منظورش آن است که همه حقیقت وابسته به فرهنگ، زمان و مکان مشخصی است. پس قوم‌مدارانه برای رورتی مثل آن چیزی است که نویسندگان مطالعات فرهنگی با اشاره به موقعیت‌مندی همه دانش می‌خواهند بیان کنند، یعنی چه کسی، کجا، چه موقع و چرا صحبت می‌کند. امر داور در زمان، فضا و قدرت اجتماعی استقرار دارد. حقیقت بیشتر توصیه‌ای اجتماعی است تا تصویری دقیق از دنیای مستقل عینی. به بیان رورتی، همه ما همیشه در معرفت فرهنگی شده قرار گرفته‌ایم. بنابراین، امر حقیقی یا خوب به آنچه ما باور داریم، اشاره دارد.

آنان که از اتالی تأثیر پذیرفته‌اند، از آرمان‌شهرهای مختلف سخن می‌گویند، زیرا اتالی آرمان‌شهرها را به چهار گروه اصلی پیرامون چهار هدف اساسی ابدیت، آزادی، برابری و برادری تقسیم می‌کند. از میان چهار الگوی مزبور، اتالی سه الگوی نخست را دچار بن‌بست می‌داند و تنها مفهوم برادری را هسته قابل قبولی برای آرمان‌شهر آینده معرفی می‌کند. وی چنین استدلال می‌کند که سه نوع آرمان‌شهر نخست به واسطه تعارض‌هایشان به مانع برخوردند: کسانی که وعده ابدیت می‌دهند، در عمل آزادی را محدود می‌کنند. همین‌طور، برابری فقط توانسته بر روی خرابه‌های آزادی بایستد یا آزادیخواهی دستاوردی برای گسترش نابرابری بوده است. پس، تنها یک راه پیداست: برادری (به مثابه رفتاری که بنا بر آن هر کسی متعهد می‌شود به دیگران آزار نرساند و به مثابه خوشحالی از خوشبختی همه کسانی است که زندگی کرده‌اند، زندگی می‌کنند و زندگی خواهند کرد).

آرمان‌شهر برادری به دنبال مجوز خروج از دوران تفرقه‌ها و چنددستگی‌های ایدئولوژیک و ورود به دورانی است که در آن انسان‌ها جدا از مرزبندی‌های قومی و نژادی و جغرافیایی از منزلت برابر برخوردارند و منافع جهانی و انسانی،

بیش از هر چیز دیگری دارای اهمیت است. پس، نیک‌روانی سیاسی (سیاست‌راستین) فقط در پرتو نه رسمیت شناختن "دگر" (به عنوان جزء برساننده "خود") معنا می‌یابد. به بیان تائوت چینگ: بودن یا نبودن یکدیگر را می‌آفرینند. سخت و ساده یکدیگر را پشتیبانند. بلند و کوتاه یکدیگر را تعریف می‌کنند. پستی و بلندی به یکدیگر وابسته‌اند. قبل و بعد به دنبال هم می‌آیند. به دیگر سخن، نیک‌روانی سیاسی، از لحظه‌ای موضوعیت می‌یابد که "نادیده‌ها، دیده شوند"، "ناشنیده‌ها، شنیده شوند"، "فصل شدگان، وصل شوند"، "حاشیه‌ها، جزئی از متن شوند"، "دگرها، جزئی از خودی‌ها شوند". زیرا همانگونه که تائوت چینگ به ما می‌آموزد:

برای ساختن چرخ مجورها را به هم وصل می‌کنیم ولی این فضای تهی میان چرخ است که باعث چرخش آن می‌شود
از گل کوزه‌ای می‌سازیم
این خالی درون کوزه است
که آب را در خود جای می‌دهد
از چوب خانه‌ای بنا می‌کنیم
این فضای خالی درون خانه است
که برای زندگی سودمند است
مشغول هستی‌ایم
در حالی که این نیستی است که به کار می‌آید
و برای خوب اداره کردن یک کشور
چیزی سودمندتر از مدارا و میانه‌روی نیست
نشانه انسان میانه‌رو
رهایی از ایده‌های شخصی است:
شکبیا چون آسمان
همه گیر چون تابش خورشید
استوار چون کوه
انعطاف‌پذیر چون درختی در باد
... و هر که نرم و انعطاف‌پذیر
سرشار از زندگی است
سخت و خشک می‌شکند
نرم و انعطاف‌پذیر باقی می‌ماند.

پانوش‌ها

1. Eupsychi
2. Self-limitation
3. Developmental politics
4. Fursorge
5. Archi-politics
6. Para-politics
7. Ultra-politics