

Critical comparison of the foundations of modern government with Heidegger's ideas

(Preparation for the transition from a modern state to an Islamic state)

sajjad chitfroush *

Received: 2021/04/14

Accepted: 2021/07/24

Abstract


The modern state and its philosophical critique have always been a common discussion in political and philosophical circles. Heidegger, for example, as a critic of modernity, has many objections to the structure and efficiency of modernity and the state that emerges from it. His most important critique goes back to the positivist methodology and its central object-object relationship. The present study aims to understand Heidegger's ideal state in an analytical and comparative way, In addition to explaining and analyzing the components of the modern state, he adapts these cases to the characteristics of Heidegger's state, and finally concludes that the state considered by Heidegger is an existential state that has paid attention to the collective "us" instead of me and in that power, instead of an imperfect pluralism, it depends on a limited and, of course, directing and reliable person or elite, Another important component of the existential state is the restriction of the unconditional freedoms of the modern period (at different levels) and, finally, the prevention of widespread tyranny. The result is that the modern state, due to its lack of attention to human nature, has not paid attention to the real freedom of human beings and has left it in a narrow fence under the pretext of securing its material and personal interests. Given the hegemony of modern state thought in the Islamic world and Iran, it seems that the critique of such an idea and structure provides the basis for the theorizing of the Islamic state.

Keywords: Political Science, Police, Dasein, Modern Government, Heidegger

.....
(Selected Article of the Sixth International Congress of Islamic Humanities - New Islamic Civilization Commission)

* Assistant Professor of political sciences at Imam Hussein University, Tehran, IR Iran.

sajjadchitfroush65@yahoo.com

 0000-0002-6619-8289

مقایسه‌ی انتقادی مبانی دولت مدرن با اندیشه‌های هایدگر (تمهیدی برای گذار از دولت مدرن به دولت اسلامی)

سجاد چیت فروش *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۲

چکیده

دولت مدرن و نقد فلسفی آن، همواره بحث رایج محافل سیاسی و فلسفی بوده است. به‌عنوان مثال هایدگر به‌عنوان یکی از منتقدان مدرنیته، اشکالات بسیاری نسبت به ساختار و کارآمدی مدرنیته و دولت برآمده از آن دارد. مهم‌ترین نقد وی به روش‌شناسی پوزیتیویستی و رابطه‌ی سوژه - ابژه محوری آن بازمی‌گردد. پژوهش حاضر با هدف فهم دولت آرمانی هایدگر با روشی تحلیلی و تطبیقی، علاوه بر تبیین و تحلیل مؤلفه‌های دولت مدرن، این موارد را با شاخص‌های دولت هایدگری تطبیق داده و درنهایت به این نتیجه می‌رسد که دولت مدنظر هایدگر، دولتی وجودی است که به‌جای من فردی به «ما»ی جمعی توجه داشته و در آن قدرت به‌جای یک تکثرگرایی ناقص به یک شخص و یا نخبگان محدود و البته جهت‌دهنده و راهنما و قابل‌اعتماد وابسته است. مؤلفه‌ی مهم دیگر دولت وجودگرا، قید زدن به آزادی‌های بدون قید دوره مدرن (در سطوح متفاوت) و درنهایت جلوگیری از استبداد گسترده است. نتیجه آنکه، دولت مدرن به دلیل عدم توجه به ذات انسان، به آزادی واقعی انسان‌ها توجه نداشته و به بهانه‌ی تأمین منافع مادی و شخصی انسان، وی را در حصار تنگ ظاهر رها نموده است. با توجه به هژمون شدن اندیشه‌ی دولت مدرن در جهان اسلام و ایران، به نظر می‌رسد، نقد چنین اندیشه و ساختاری زمینه را برای نظریه‌پردازی دولت اسلامی فراهم می‌سازد.

واژگان کلیدی: امر سیاسی، پولیس، دزاین، دولت مدرن، هایدگر.

* (مقاله منتخب ششمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی - کمیسیون تمدن نوین اسلامی) *

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، جمهوری اسلامی ایران

sajjadchitfroush65@yahoo.com

0000-0002-6619-8289

مقدمه

بررسی مفاهیم مهم در علم سیاست نشان می‌دهد که مفهوم دولت (state) از اهم مفاهیم این علم است چراکه فهم صحیح و جامع این مفهوم، شناخت ما را در باب بسیاری از حوزه‌های دیگر معرفت در علوم انسانی مشخص می‌کند. به‌عنوان نمونه فرهنگ سیاسی، جامعه‌شناسی، و روان‌شناسی هر ملت ارتباط مستقیمی با این مفهوم دارند. به‌عنوان مثال فرهنگ سیاسی و اجتماعی یک ملت علی‌رغم اعتبار ذهنی خود در عمل به‌گونه‌ای شفاف در ساختار و نهاد دولت اثرگذار است.^۱ و بالعکس تزلزل جایگاه دولت در جامعه و عدم همراهی مردم با حکومت، نشان از تغییرات عمده‌ای دارد که آینده‌پژوهان سیاست در باب آن نظریه‌پردازی می‌کنند. مجموع این مسائل روشن می‌سازد که دولت را می‌توان عصاره‌ی یک جامعه‌ی سیاسی دانست. از این‌رو به اقتضای اختلافات فراوان در جوامع، ماهیت دولت نیز در آن‌ها متفاوت است. علاوه بر آن، پارادایم‌ها و دوره‌های تاریخی متفاوت در یک جامعه، به دلیل مبانی فکری و فلسفی مختلف یک نوع دولت خاص را می‌طلبد. به‌عنوان مثال پارادایم مدرن برآمده بعد از دوره‌ی رنسانس (در کشورهای غربی) با تعریفی خاص از انسانِ آرمانی مدرن و اتمیزه کردن آن سعی در تفکیک انسان‌ها از یکدیگر و در ادامه به تفکیک انسان از دولت می‌پردازد. درحالی‌که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های دولت در پارادایم کلاسیک عدم تفکیک مردم و دولت و یکپارچه دیدن آن‌هاست. علاوه بر آن،

۱. به‌عنوان مثال فرهنگی که فردگراست و سعادت فردی را اصل قرار می‌دهد با تکیه بر فردگرایی و حمایت از حقوق فرد در برابر مداخلات دولت؛ وظایف دولت را به حفظ نظم مدنی، حفاظت از دارایی‌های خصوصی و پاسداری از امنیت ملی محدود می‌کند و فرهنگی که جامعه‌گراست و جامعه را به عنوان یک کل مقدم بر جز یا فرد می‌داند و با تکیه بر دولت‌گرایی معتقد است دولت‌ها علاوه بر کارکرد سیاسی و امنیتی هدایت و کنترل امور اقتصادی و اجتماعی در بخش‌های مختلف همچون آموزش، بهداشت، مسکن، اشتغال و ... را نیز بر عهده داشته و این‌طور تصور می‌کنند که بدون کمک دولت نمی‌توانند نیازهای خود را برای رسیدن به زندگی مطلوب برآورده کنند. (صیاد و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۷)

دولت مدرن با تأکید بر «اصالت منافع افراد»، وظیفه‌ی دولت را تأمین امنیت و رفاه از طریق قوانین از پیش تعیین شده می‌داند. پارادایم مدرن دولت، تفاوت زیادی با پارادایم کلاسیک دولت دارد. تفاوت‌هایی که همگی ریشه در تفاوت‌های فلسفی آن‌ها در دو دوره‌ی کلان تاریخی دارد. تجربه‌ی عملی انسان مدرن و دولت برآمده از این تفکر در چند سده بعد از رنسانس نشان داد که علی‌رغم پیشرفت‌های ظاهری، نقدهای جدی نیز به این دولت وارد است. نقدهایی که تا به حال هژمون مدرنیته اجازه‌ی شنیدن صدای آن‌ها را نداده است. در این بین یکی از منتقدان مهم به مبانی دولت مدرن، مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) است. وی با استفاده از روش پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، به نقد هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مدرن و به تبع آن نقد دولت مدرن می‌پردازد. حال با توضیح این مسئله سؤال اصلی پژوهش حاضر آن است که با توجه به رویکرد وجودگرا چه نقدهایی به دولت مدرن وارد بوده و جایگزین آن‌ها برای دولت پیشنهادی کدام است؟ به نظر می‌رسد این‌گونه پژوهش‌ها خواننده‌ی ایرانی را به برخی نقدهای جدی وارد به دولت مدرن آشنا نموده و در ادامه این‌گونه مباحث علاوه بر پیشنهاد یک دولت ضد مدرن، زمینه لازم برای اصلاح رویکردها در زمینه‌ی دولت سازی در ایران معاصر را فراهم می‌آورد. چراکه وجوه زیادی از «دولت مدرن» در ایران معاصر نیز مطرح بوده و به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم در نظام سازی بعد از انقلاب مورد استفاده قرار گرفته و اندیشه و ساختار خود را بر انقلاب اسلامی تحمیل نموده است. همین امر نیز موجب شده تا گذار از دولت مدرن به دولت اسلامی و در نهایت شکل‌گیری تمدن اسلامی برای ما سخت آید. چراکه در موارد زیادی تعارض‌های جدی بین دولت مدرن و وجوه تمدنی دولت اسلامی وجود دارد.

جنبه ابداعی در پژوهش حاضر آن است که تا به حال کمتر پژوهش‌نقدان‌های در باب دولت مدرن با رویکرد وجودگرا در ایران معاصر انجام گرفته است. رویکردی که فراتر از نگاه قدرت از منظری انسان‌گرایانه به دولت توجه می‌کند. از این رو می‌توان گفت که انجام این تحقیق رویکرد جدیدی را در نقد دولت مدرن در ایران فراهم خواهد آورد.

۲- مبانی فکری مدرن و هایدگر در باب دولت

۱- ۲- هستی‌شناسی

از مهم‌ترین شاخص‌های دوره‌ی مدرن رویکرد متفاوت آن به عالم و جایگاه خالق در آن است. در این دوره، برخلاف دوره‌ی دینی قرون وسطی، عالم بر مدار یک هدف و غایت ویژه نمی‌چرخد. از این رو موجودات این عالم نیز در یک حالت آزادانه رها هستند. به آن دلیل که در دوره‌ی مدرن به همه‌چیز به‌جز شک انسانی به دیده‌ی تردید نگریسته می‌شود. دکارت به‌عنوان فیلسوف مبدع مدرنیته در این باره اشاره دارد که «در همان هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه‌چیز گذاشتم، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم». (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۲۴۴) تأکید بر محوریت عالم و شک در باب آنچه نادیدنی است، دوره‌ی مدرن را بدان سو سوق داد که هرگونه تصور ماوراءالطبیعی در مورد جهان، باطل و مردود است. و فرض هدف برای جهان و نیز باور به اینکه هر چیزی در طبیعت جایگاه معینی دارد باطل و پوچ است و نمی‌توان قبول کرد در عالم، نقطه‌ی افتراقی میان طبیعت و ماورای طبیعت بوده و خداوند منشأ همه‌ی موجودات و ارزش‌ها است. (نبویان، ۱۳۸۱، ص ۳۰) بدین ترتیب هستی به امری در مقابل و در خدمت انسان قرار گرفت. به‌گونه‌ای که با شکل‌گیری جهان‌بینی مدرن، هستی و طبیعت به‌منزله‌ی ماده‌ی خامی است که با آن می‌توان جهانی مناسب با انسان و نیازهای او ساخت و بدین ترتیب تسخیر طبیعت یکی از اصول اساسی دنیای مدرن می‌باشد. (آشوری، ۱۳۷۵، ص ۷-۸)

در برابر این رویکرد، هایدگر نقد مهمی به هستی‌شناسی مدرن وارد می‌آورد. وی معتقد است که حتی این پرسش که «هستی چیست»؟ شکل نادرستی است، زیرا از آغاز چنین فرض می‌کنند که هستی هستنده‌ای است که می‌شود در مورد «چیستی» آن سؤال کرد. انگار

قرار است مشخصه‌ای یا صنعتی از آن معلوم شود. علاوه بر آن برخلاف رویکرد مکانیکی و مادی دوره‌ی مدرن، هایدگر فقط امور مادی و محسوس را هستنده نمی‌داندست و فکرها، زاده‌های اندیشه و خیال و تصور ما را هم مطرح می‌کرد. (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۳۶) وی معتقد است که غرب در تمام دوره‌های تاریخی خود، با اندک تفاوت‌هایی در این دوره‌ها، موجب فراموشی هستی شده است. از این رو هایدگر در تلاش است که شاید بتوان باری دیگر نیوشای حقیقت شد و وجود در معنای حضور را ادراک کرد. دگرگونی مابعدالطبیعه و گذشت از آن، به جستجوی راهی برای برقراری نسبتی میان انسان و حقیقت وجود است که با مرتفع نمودن مانع مابعدالطبیعه صورت خواهد گرفت. (هایدگر، ۱۳۷۸، ص ۳۴۷)

۲-۲- معرفت‌شناسی مدرن و نقد هایدگر

در ادامه‌ی تبیین اصول بنیادین دوره‌ی مدرن می‌توان به معرفت‌شناسی آن اشاره نمود. اولین و مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسی مدرن، شک در روش‌های قیاسی ارسطویی و تأکید بر آن است که از استدلال‌های جزئی نیز می‌توان به حقیقت رسید. در این باره و در میان انبوه متفکران گذار از دوره‌ی قرون وسطا «دکارت» اهمیت بیشتری داشته و به درستی پدر معرفت‌شناسی جدید نام گرفته است. در اندیشه‌ی وی استدلال‌های عقلانی- قیاسی ما را به فهم ماهیت سوژه و اشیاء هدایت می‌کند. در ادامه متفکران متأثر از دکارت اما تجربی- استقرایی همچون جان لاک به تاسی از نظام معرفتی- تجربی نیوتن، بنیان اصلی معرفت- شناسی مدرن را که مبتنی بر دریافت حسنی بود، بنا گذاشتند. او معتقد بود که ملاحظات تجربی ماست که بن‌مایه‌های اندیشه را برای عقلمان فراهم می‌کند. (وندال، ۱۳۷۸، ص ۳۴۷) در مقابل، شاخه‌ی عقل‌گرای دکارتی، بر آن است که می‌تواند ما را از شرایط معمولی عبودیت در برابر میل و شهوت نجات بخشد و به چنان مرتبه‌ای برساند که اعمالمان به انگاره‌ای غایتمند و پایدار تبدیل شود، نه آن‌که به وسیله‌ی هر توهم یا احساس گذرایی تعیین گردد. (آربلاستر، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴-۲۱۵) بررسی کلیات فلسفه‌ی جدید غرب نشان می‌دهد که این دو رویکرد، هر کدام طرفداران خاص خود را دارند. باین حال اوج

معرفت‌شناسی مدرن را می‌توان در روش ایمانوئل کانت جستجو نمود. به نظر کانت معرفت حاصل مشارکت توأمان دو منبع است: یکی مدرکات حسی و تجربی ناشی از تأثیر عالم خارج بر ذهن و دیگری عناصری که از پیش در ذهن موجودند. و ذهن آن‌ها را به‌عنوان معرفت در ذهن ما صورت می‌بندد. تصویری دست‌نخورده از عالم خارج بر ذهن و دیگری عناصری که از پیش در ذهن موجودند. و ذهن آن‌ها را به‌عنوان «امر پیشینی» (a priori) هم در مرحله‌ی احساس و هم در مرحله‌ی فهم به کار می‌برد. پس به عقیده‌ی کانت، آنچه به‌عنوان معرفت در ذهن ما صورت می‌بندد. تصویری دست‌نخورده از عالم واقع و خارج نیست بلکه تصویر ساخته‌ی مشترک ذهن و عالم خارج است. (کرباسی زاده اصفهانی، حیدریان، ۱۳۸۸، ص ۹۷-۱۱۲) این مبنای معرفت‌شناسی به‌شدت از سوی متفکران اگزیستانس، همچون هایدگر، موردنقد قرار گرفت. وی سنگ بنای معرفت‌شناسی خود را مخالفت با تفکیک سوژه و ایزه‌ی مدرن قرار داده و با طرح مفهوم دازاین به معرفت‌شناسی خود، وجهی هستی‌شناسانه بخشید. در این راستا وی با یک رویکرد تاریخی - فلسفی معتقد است که فلسفه‌ی غرب از ابتدا تاکنون به دنبال شناخت موجودات بوده و فهم صحیحی از انسان نداشته است. درحالی‌که وظیفه‌ی فلسفه، شناخت اصل هستی و وجود است. از سویی وی وجود آدمی را امری تاریخ‌مند و متأثر از زمانه‌ی خود می‌داند. ازاین‌رو شناخت آدمی نیز در حین تعامل آدمی با تاریخ و زمانه‌ی اجتماعی خود به دست می‌آید. این‌گونه فهم وجودی بالطبع نمی‌توانست با روش‌شناسی حس‌گرا و مشاهده‌ای دوره‌ی مدرن همسو و همخوان باشد. چراکه برخلاف شناخت‌شناسی مدرن که با ابزار حس - عقل به فعالیت می‌پردازد، دازاین در هنگام درگیری عملی با زیست‌جهان خود به دنبال آشکارسازی خود است. در این دانایی (عملی)، ساحت نظر به ساحت حضوری ارتقاء یافته و علم به‌مثابه‌ی یک مهارت، بی‌آنکه در قالب گزاره‌ها و مفاهیم جای گیرد، قابل ادراک است. همچون فردی که شنا کردن را به‌خوبی می‌داند، آن را نه در قالب مفاهیم، بلکه به‌صورت یک مهارت درک کرده، و از همین روی نمی‌تواند به همان خوبی که

می‌داند در قالب گزاره‌ها و مفاهیم بیان کند. بنابراین در تلقی مارتین هایدگر فهم، امری وجودی است و هم به صورت «دور هرمنوتیکی» قوام یافته است. هر دازاینی^۱، همواره در عالم خاص خود که مرکب از اجزای گوناگون و دارای روابط مختلف است، زندگی می‌کند. از سوی دیگر، معنای یک چیز نزد دازاین امر بسیط و منفردی نیست، بلکه هر چیزی در شبکه‌ای از روابط و مناسبات در قالب یک بافت برای دازاین معنا می‌باشد.

۳-۲- انسان‌شناسی مدرن و نقد هایدگر

یکی دیگر از مؤلفه‌های بنیادین اندیشه‌ی مدرن، نگاه ویژه و متفاوتی است که در دوره‌ی مدرن نسبت به انسان و جایگاه آن وجود دارد. این مهم در دوره‌ی مدرن به نام «اومانیزم»^۲ شناخته شد. از این منظر تمام عالم بر اساس انسان و فهم انسانی درک می‌شد. به عبارت دیگر انسان‌گرایی عبارت است از باور داشتن به اینکه اگر از دست علم انسان در شناسایی هستی کاری بر نیاید، از دست هیچ‌کس کاری ساخته نیست. این تعریف از انسان-گرایی برخاسته از این ادعای مدرنیته است که انسان قادر به شناخت وجود همه‌ی موجودات و معنا کردن آن‌هاست؛ یعنی انسان می‌تواند موجودات را به شیوه‌ی دلخواه خود مورد شناسایی و تفسیر قرار دهد و خود را مالک آن‌ها ساخته و در آن‌ها دخل و تصرف نماید (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱) در معنای دیگر و در ارتباط با هستی‌شناسی انسان مدرن، انسانی کردن جهان یعنی خودمان را هر چه بیشتر در آن سرور و مهم‌تر احساس کنیم. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۶، ص ۴۸) از مهم‌ترین مؤلفه‌های این نوع خود معیاری انسان «پیش از هر چیز مستلزم نفی اشراق و شهود روحی است، بدین عنوان که شهود روحی ذاتاً استعدادی فوق بشری است و در طراز معرفتی که حوزه‌ی ویژه‌ی این اشراق می‌باشد، یعنی ماورالطبیعه به مفهوم حقیقی آن، به همین علت هرچه را فیلسوفان متجدد، در زیر نام همین ماوراءالطبیعه در آنجا که وجود امری ماوراءالطبیعی را روا می‌دارند، بیان می‌کنند. مطلقاً پیوند و مشابهتی راستین ندارد.» (گنون، ۱۳۷۲، ص ۸۳)

¹ - Dasein

² -humanism

علاوه بر عدم توجه به ابعاد اِشراقی انسان، برخی معتقدند که از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان مدرن، تفکیک بین انسان (سوژه) و اشیاء (ابژه) می‌باشد، امری که در نهایت موجب شناخت ناقص از ذات اصیل انسان و جامعه‌ی انسانی خواهد گردید. به‌عنوان مثال هورکهایمر با اشاره به این مسئله بیان می‌دارد: «مشکل واقعی در مسئله‌ی رابطه‌ی میان ذهن و طبیعت این است که قائل شدن به دوگانگی و قطب‌بندی میان این دو وجود به همان اندازه نارواست که فروکاستن یکی از آن‌ها به دیگری». (میلر، ۱۳۸۴، ص ۴۳) در این رابطه هایدگر این حالت انسانی را اوج «نیهلیسم و پوچ‌گرایی» دانست و تمام تلاش خود را برای رهایی از این مشکل آغاز می‌کند. بر اساس اندیشه‌ی وی «آدمی نمی‌تواند بر نیهلیسم غلبه کند اما می‌تواند آماده‌ی پدیده‌ی جدیدی شود. برنامه‌ی هایدگر در واقع عبارت از این‌گونه آمادگی و مشتمل بر؛

الف) رهاندن انسان از قید کلیه‌ی مقولات و مفاهیم و معیارهای مابعدالطبیعی (مدرن) از طریق گونه‌ای تعبیر مجدد و انهدامی و بنیادی تاریخ اندیشه‌ی غرب.
ب) کمک به حصول تجربه‌ای اصیل از نیهلیسم معاصر با دعوت آنان به رویارویی محکم با مرگ و بی‌معنایی.

ج) متقاعد ساختن آدمی به پذیرفتن قسمت خویش از سرنوشت قوم یا نسل خود که در ضمن پیدایی هستی آشکار می‌گردد. (فولادوند، ۱۳۷۷، ص ۲۸۸)
بر این مبنا هایدگر دست به بازتعریف برخی مفاهیم انسانی زده و از این طریق تعریف جدیدی از انسان در هستی (دازاین) آورده که به دلیل اهمیت بحث آنان در اندیشه‌ی هایدگر و تأثیر مستقیم آن در اندیشه‌ی دولت‌هایدگری به این مفاهیم پرداخته می‌شود؛

الف) دازاین در عالم

یکی از ویژگی‌های دازاین، بودن دازاین در هستی و عالم و عدم تفکیک هستی از دازاین است. از آنجاکه هستی در حال شدن است. این انسان نیز مدام در حال تکامل و «می‌تواند باشد» در حرکت است (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۶) در این رابطه‌ی دوجانبه، هستی توسط

انسان کشف می‌شود. از سویی انسان نیز چیزی به‌جز آشکارگی در هستی نیست. از این رو در این رابطه‌ی «شهودی»، فاصله‌های فیزیکی و ریاضی‌وار از بین می‌رود. با این مقدمه حال می‌توان به این نکته التفات مجدد نمود که دازاین را نباید ذهن آگاه و دانایی دانست که سرچشمه‌ی تمام معانی است. بلکه دازاین در ارتباط با دیگری معنا می‌یابد به شکلی که به نظر می‌رسد در شکل نهائی دولت، از عقیده‌ی دیگران گریزی نیست.

ب) زمان، تاریخ و نسبت آن با دازاین

در این رابطه هایدگر معتقد است که مسئله‌ی مرکزی هستی‌شناسی «مسئله‌ی زمان» است. چراکه انسان‌ها فارغ از زمان‌های پیشاتجربی خود آگاهی نمی‌یابند. بدین معنا که هر چیزی به گذشته و از این طریق اکنونیت خود به آینده‌اش پیوند می‌یابد. این گونه پیوستگی‌ها نشان می‌دهد که زمان به دنیا آمدن و زندگی در آن دوره‌ی تاریخی، تأثیرات ژرفی بر انسان داشته که گریزی از آن‌ها وجود ندارد. مفهوم زمان ما را به تدریج به مفهوم تاریخ نزدیک می‌سازد. چراکه زمان‌بندی دازاین امکان تاریخیت آن را نیز فراهم می‌آورد. با این رویکرد، هایدگر معتقد است که ما تاریخ هستیم، یعنی همراه با گذشته‌ی خود هستیم و حتی آینده‌ی ما زیستن گذشته‌ی ما است و ما با گذشته‌ی خود به جلو هدایت می‌شویم. «ما بدون داشتن دریافتی از تاریخ و جایگاهمان در آن کمتر می‌توانیم وجود داشته باشیم - و نیز بدون دریافتی از غرابت «گذشته»، ویژگی‌های به لحاظ تاریخی متمایز «زمان حال و خطرها و فرصت‌های آینده». (هایدگر، ۱۳۹۹، ص ۲۲۶).

این رویکرد در تضاد با رویکرد سوژه محوری دکارت قرار دارد. رویکردی که در آن با تفسیری شیء گونه از انسان، تاریخ، زمان و عالم را از انسان گرفته و ظرفیت‌ها، شرایط و استعدادهای بسیار انسان در جهت رشد و تعالی ظرفیت‌هایش را نادیده می‌گیرد.

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت، این رویکرد متفاوت به هستی، معرفت و انسان‌شناسی شکل متفاوتی از مفاهیم اثرگذار بر ساختارهای سیاسی همچون دولت و مفاهیم نزدیک به آن همچون امر سیاسی، آزادی، نسبت فرد و اجتماع، قرارداد اجتماعی -

سیاسی و... خواهد شد. از این رو در ادامه نیز همین دو نگاه متفاوت مدرن و هایدگری منجر به شکل‌گیری دو دولت با ساختارها و اهداف متفاوت خواهد گردید. تفاوتی که فهم و در ادامه بومی نمودن آن در ایران زمینه‌ی مناسبی برای گذار از اندیشه‌ی غالب در باب دولت در ایران معاصر را فراهم نموده و زمینه‌ساز گذار به تمدن اسلامی - ایرانی خواهد شد. در ادامه‌ی پژوهش به این مفاهیم و دولت برآمده از آن مؤلفه‌ها اشاره می‌شود.

۳- مؤلفه‌های سیاسی مدرن سوژه محور و اندیشه‌ی وجودی هایدگر

۱-۳- آزادی

یکی از مؤلفه‌های مهم در باب نهاد دولت بررسی جایگاه و معنای آزادی انسان است. بررسی این مهم در دو رویکرد ذکرشده نشان می‌دهد که این دو تفاوت‌های زیادی با یکدیگر دارند. در این راستا مکاتب فلسفی مدرن، علی‌رغم برخی تفاوت‌ها، معمولاً همگی معتقدند که آزادی انسان از قیود خود و مبتنی بر عقل محاسبه‌گر محور این مکاتب است. دکارت با اشاره به این مسئله بیان می‌دارد که «بالاخره این‌که ما از یک اراده‌ی آزاد برخورداریم که هر وقت می‌تواند به کاری تن در دهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می‌توان این مفهوم اراده‌ی آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که به‌طور فطری در ما یافت می‌شود، دانست. دکارت با اشاره به این مسئله بیان می‌دارد: «ما پیش‌ازاین، دلیل بسیار روشنی در این زمینه ارائه کرده‌ایم، زیرا درست در همان حالی که درباره‌ی همه‌چیز شک می‌کردیم و حتی می‌پنداشتیم که خدایی که ما را آفریده است، ممکن است قدرت نامحدود خود را به کار گرفته باشد تا ما را از هر جهت بفریبد؛ به وجود یک اختیار در درون خود، آگاهی داشتیم، بدین معنا که می‌دیدیم که نمی‌توانیم به چیزی که شناخت کاملی از آن نداریم، باور کنیم. آری چنین حقیقتی که در آن شک همه‌جانبه چنان تردیدناپذیر می‌نمود و از چنان تمایزی برخوردار بود، از همه شناخت‌های ما متیقن‌تر است.» (دکارت، ۱۳۷۴، ص ۶۷۱)

این شک دکارتی که نقطه‌ی تمایز انسان با سایر موجودات را داشتن اراده‌ی آزاد و رها

می‌داند، معتقد است که اعمال اراده متمایز و مقدم بر اعمال عقل هست. بلکه هیچ برهان آوردنی جز از طریق اعمال اراده وجود ندارد. ممکن است گفته شود که اراده بر طبیعت انسانی بنیادی‌تر از عقل است (گلچینی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲) چنین آزادی موجب گشته تا انسان مدرن با برشمردن خود به عنوان سوژه‌ی معقول بر ابژه‌های نامعقول به صورتی غیراخلاقی چیره شود. دیوید هیوم با اشاره به این مسئله بیان می‌دارد: «موقعیت انسان‌ها در ارتباط با جانوران، آشکارا به همین ترتیب است. اینکه جانوران چقدر از عقل برخوردارند، مطلبی است که روشن کردن آن را به دیگران وامی‌گذاریم. برتری آشکار اروپایی‌های متمدن به سرخ‌پوستان وحشی، ما را وسوسه می‌کند آن‌ها را نیز در همین وضعیت قلمداد کنیم، و ما را وامی‌دارد در رفتار با آن‌ها قید عدالت و حتی انسانیت را کنار بگذاریم». (هیوم، ۱۳۹۲، ص ۴۲). هایدگر در برابر این تعریف موضع گرفته^۱ و ابتدا به نقد آن در دوره‌ی مدرن پرداخته و در ادامه سعی دارد تا مفهوم آزادی اگزستانس را روشن کند. آزادی در اندیشه‌ی هایدگر یک نوع مجال دادن به موجود جهت آشکارگی خود است. آزادی عبارت است از مواجهه با گشودگی موجودات از آن حیث که موجود هستند. اهمیت این موضوع برای هایدگر تا حدی است که وی در کتاب «درباره گوهر آزادی» تأکید دارد «مسأله گوهر آزادی انسانی مسأله‌ی بنیادین فلسفه است که حتی مسئله‌ی هستی همراه با آن مطرح می‌شود... فلسفه فقط در شکل آزادی ممکن می‌شود، و کار فلسفی بالاترین شکل آزادی است... [چرا که] آزادی شرط امکان گشایش هستی هستندگان و شرط فهم هستی است...» (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۲)

۱- هایدگر بنا بر مبادی وجود شناختی خود و در نقد تمدن غرب بیان می‌دارد که ما در دوران افول و غروب تاریخی‌ای قرار داریم که با فرهنگ و تمدن غربی شکل گرفته است. به همین مناسبت از کنایه‌ی شب و غروب (abend) استفاده می‌کند که در کلمه‌ی آلمانی غرب یا مغرب زمین (abendland) هم وجود دارد... هایدگر برای القای این افول و غروب کلمه‌ی مرکب آلمانی (abendlandvh) را با خط تیره وصل جدا کرده و به صورت (abend-land) یعنی مغرب - زمین یا سرزمین-غروب می‌نویسد. (زمانی، ۱۳۹۳، ص ۸۹)

وی برخلاف نظر مدرن که انسان را بدون تقید به اوضاع و شرایط اجتماعی به شمار می‌آورد، آزادی را صرفاً در محدوده‌ی امکاناتی که «تقدیر» در اختیار انسان نهاده است، محقق می‌داند. تکیه بر تقدیر تاریخی به هیچ‌وجه نافی آزادی بشر نیست. بلکه توجه دادن به شرایط تحقق آزادی آدمی است. بدون توجه به تقدیر تاریخی نه فقط آزادی امکان‌پذیر نیست بلکه حتی آزادی خویش را نیز از کف خواهیم داد و چه‌بسا به بردگی بیشتر در دوران جدید سوق یابیم (عبدالکریمی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۲) به عنوان نمونه هایدگر معتقد است که قلمروی عمومی در مواردی به‌جای دازاین تصمیم‌گیری نموده و وی را از مسئولیت معاف می‌دارد.

۲-۳- معنا و مفهوم سیاست

یکی از مؤلفه‌های دوره‌ی مدرن، نگاه ویژه به معنای سیاست است. در این باره به نظر می‌رسد سیاست ماهیتاً و ذاتاً متفاوت با گذشته تعریف شد. در این دوره تمرکز بر نهاد خاص سیاسی و کارویژه‌های آن است. به‌گونه‌ای که فیودور بورلانسکی تأکید دارد که مفهوم قدرت محور تئوری سیاسی و مطالعه‌ی پروسه‌های سیاسی مشخص است. این مفهوم کلیدی درک نمادهای سیاسی، جنبش‌های سیاسی و خود سیاست است. (بورلانسکی، ۱۳۶۰، ص ۱۵) مک آیور نیز با تمرکز بر بحث قدرت، سیاست را به معنای اعمال قدرت و تشکیلات متمرکز می‌داند. (آیور، ۱۳۴۴، ص ۲۹) رابرت دال (دال، ۱۳۶۴، ص ۲۶) و برتراند راسل (راسل، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷) نیز با تعبیری مضیق سیاست را به معنای قدرت و اقتدار تعریف نموده‌اند. همین امر نیز موجب شده تا اکثر پژوهشگران این حوزه، علم سیاست را به معنای توجه به ابعاد سیاسی پدیده‌های اجتماعی بدانند. «بنابراین علم سیاست نه تنها مبانی و بنیادهای مربوط به نهادها و سازمان‌های سیاسی و اجتماعی را مطالعه می‌کند، بلکه رفتار و کنش‌های سیاسی و اجتماعی را نیز بررسی می‌نماید. به عبارت دیگر علم سیاست به «تحلیل و بررسی جنبه‌های سیاسی پدیده‌های اجتماعی نظر دارد.» (عالم، ۱۳۷۴، ص ۲۶) به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در رویکرد کلاسیک، سیاست مترادف با دولت و نظام

سیاسی و کنش‌های برآمده در متن آن با محوریت احزاب، طبقات، سازمان‌ها، نهادها و گروه‌های سیاسی است. (اشرف نظری، ۱۳۹۶، ص ۲۶۸) این تعریف کلاسیک که بر اساس مبانی تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی انجام‌گرفته موردنقد جدی اندیشه‌های وجودگرا در غرب معاصر قرار گرفت. به شکلی که اندیشه‌های وجودگرا برآنند که سیاست مدرن، متأثر از اندیشه‌ی مدرن و به‌طور خاص اندیشه‌ی سیاسی مدرن، خواهان همگانی شدن ارزش‌ها، جهان‌شمولی باورها، یکدست شدن عقیده‌ها و دست‌کم تن دادن به‌حکم اکثریت است. (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۵۳۱) به‌عنوان مثال هایدگر در نقد خود به ماهیت سیاست مدرن معتقد است «سیاست به معنایی که در فلسفه‌ی مدرن مطرح‌شده... در پرتو درک مدرن و متافیزیکی از حقیقت شکل‌گرفته است. سیاست از [مهم‌ترین کار ویژه‌ی خود یعنی] منش آشکارگی هستی دورمانده و در غیاب هستی و فراموشی آن و رها شدن و پرسش‌گری از هستی، به فن و حرفه تبدیل‌شدن است. (همان، ص ۵۲۳) از این رو وی به بازتعریف سیاست مدرن پرداخته و سعی دارد ارتباط امر سیاسی با تاریخ و هستی را روشن نماید. در اندیشه‌ی وی قدرت صرفاً به معنای نحوه‌ی آرایش نظام نیست، بلکه بدیع و سازنده نیز هست. قدرت به‌جای این‌که نسبت به سایر روابط برون‌زا باشد از دل همین روابط جریان می‌یابد و در واقع شکل دقیق، جمعیت‌گیری و ظرفیت رابطه را تعیین می‌کند. به‌عبارت‌دیگر قدرت آشکارکننده و تنظیم‌کننده است. محمل همه‌ی نسبت‌ها است. (زیارک، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲) از این منظر سیاست دیگر قلمروی جدا از فعل انسانی نیست، بلکه همه‌ی تصمیم‌گیری و مدیریت‌ها و تدارکات انسانی را در دل وجود پوشش داده است. (همان، ص ۲۰۶)

فعل انسانی نیز در یک دوره‌ی تاریخی معنا می‌یابد. از این رو هایدگر در برنامه‌ی فکری‌اش پیایی بین امکان تاریخی (تاریخیت) و امکان یک ملت یا امکان یک ملت معین پیوند نزدیکی برقرار می‌کند...» (لابارت، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶)

از این رو هایدگر بر آن است که سیاست را، که در دوره‌ی مدرن به‌قاعده، فن و

تکنولوژی حکومت کردن و سلطه یافتن تبدیل شده، به معنای اصلی خود یعنی فراهم آوردن زمینه و امکان پرسش از هستی و برآمدن حقیقت وجود بازگرداند.

۳-۳- عدالت

یکی از مؤلفه‌های مهم دولت مدرن، نگاه آن به عدالت و جایگاه آن نسبت به سایر مؤلفه‌های مهم و مُقَدِّم دولت است. نکته‌ی مهم و مرتبط با این موضوع تغییر رویکردی است که بعد از رنسانس در باب عدالت ایجاد شده بود. به‌عنوان مثال در دوره‌ی روشنگری، عدالت صنعتی اجتماعی می‌شود که متضمن منافع عمده‌ای است. یعنی ما می‌توانیم تصاویر مختلفی را از عدالت ارائه بدهیم. مثلاً عدالت ادموند برک، عدالت اشرافی است، عدالت لاک لیبرالی است و عدالت سوسیالیست‌ها رادیکالی است. به دلیل اینکه هیچ وضعیت عادلانه‌ای نیست تا مورد اتفاق همگان باشد. بنابراین عدالت از حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی خارج می‌شود و به حوزه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی می‌رود. (نامه فرهنگ، ۱۳۷۲، ص ۲۰) گذار از فلسفه به جامعه‌شناسی سیاسی، در تفسیر ماهیت عدالت نیز اثرگذار شده و جنبه‌های فلسفی و الهیاتی خود را از دست داد. به‌گونه‌ای که در اندیشه‌ی هابز عدالت به معنای تعهد فرد به انجام امور و در راستای منافع خود می‌شود. بعدها سایر قراردادگرایان (همچون لاک) و اخلاق‌گرایان (همچون کانت) عدالت را در تأمین منافع متقابل عمق بخشیدند. اما این رویکرد به تدریج و از ابتدای قرن ۲۰ موردنقد جدی قرار گرفت. در این راستا هایدگر با رویکردی هستی‌شناسانه به این مسئله پرداخته و سعی بر آن دارد تا عدالت را به امری فراتر از ابعاد اقتصادی و سیاسی آن تفسیر کند. وی ابتدا عدالت را در بستر جامعه و اجتماع انسانی توضیح داده و تأکید دارد که عدالت به معنای کنترل نمودن و نظارت بر نیروهای متضادی است که فضای هماهنگ و یکپارچه در جامعه را تخریب می‌کند. اگرچه به نظر می‌رسد اندیشه‌های هایدگر رگه‌هایی از محافظه‌کاری را در خود جای داده اما تفاوت محافظه‌کاری با اندیشه‌ی هایدگر در آن است که جامعه‌ی مطلوب هایدگری که لازم است عدالت در آن رعایت شود، جامعه‌ی وجودگرایی است که در

درجه‌ی اول به ایجاد افق‌های معنادار زندگی بشر توجه داشته است. در این حالت ایجاد عدالت نیز یک وظیفه‌ی وجودی تعریف می‌شود. از این رو برخلاف قراردادگرایان و اخلاق-گرایانی همچون کانت که عدالت را بر اساس اخلاق جمعی فهم می‌کنند، در رویکرد وجودگرا، عدالت بر اساس ساختارهای هستی‌شناسانه دازاین بین مردم درک می‌شود. در این راستا هایدگر بر آن است که عدالت تابع قدرت‌های گسترده‌ای فراتر از منظرهای باریک و تنگ خیر و شر و تنازعات دائمی بین آن‌ها است. چراکه این رویکردها معمولاً به نسبت بین دو فرد یا افراد گسترده‌تر ختم می‌شود (vanesa. 2013. P 466) این رویکرد بسترگاه و فضای جدیدی از فهم و تحلیل را برای آنان فراهم می‌آورد. باین حال پیش‌شرط این مسئله، فهم پرتاب‌شدگی انسان در جهان و ارتباط وجودی انسان‌ها با یکدیگر بدون ایجاد تخصم و تعارض در جامعه است. (tomasselo.2014.p 1802)

۴- مبانی شکل‌دهنده به ماهیت دولت

جهت فهم دولت هایدگری و دولت مدرن نیاز به شناخت وجوه مختلف دولت^۱ است. از این رو در این بخش از پژوهش به بررسی وجوه سه‌گانه‌ی «معنای ملت»، «مبنای شکل-گیری دولت» و «قلمروی دولت-ملت» و درنهایت «غایت دولت» توجه خواهد شد.

۱- ۴- معنا و مفهوم ملت [نسبت فرد و جامعه]

پیش‌ازاین در باب انسان در دوره‌ی مدرن صحبت به میان آمد و بیان شد که انسان مدرن، یک سوژه‌ی تنها و جدای از سایر سوژه‌ها عمل می‌کند. این اندیشه بر آن است که فرد طبیعی با جمع ارتباطی ندارد. و در مواردی از سرِ ناچاری دست به چنین کاری می‌زند. این مسئله به‌گونه‌ای است که حتی جامعه‌گرایان مدرن چاره‌ای جز پذیرش این مسئله ندارند. به‌عنوان مثال دورکیم نقش افراد را در جوامع مدرن رو به افزایش می‌دید. او فردگرایی را در این جوامع گریزناپذیر دانسته و هیچ راهی برای بازگشت به آن‌ها به سبک جوامع مبتنی بر وجدان جمعی، به معنایی که در گذشته حاکم بود، متصور نبود. از نظر او گونه‌ای نوین از

¹ - state

وجدان جمعی بر این جوامع غلبه خواهد یافت که مبتنی بر کیش فردیت است. دورکیم این کیش را که می‌توان کیش انسان نیز خواند، جانشین دین در جوامع مدرن نیز می‌دانست. دورکیم به این نتیجه رسیده بود که با متکثر شدن فرهنگ مدرن، فردگرایی اخلاقی یکی از معدود باورهای مشترکمان خواهد بود. جوامع مدرن فرد را به امری قدسی تبدیل می‌کند. (حیدری، سرحدی، ۱۳۹۲، ص ۹۰-۱۱۵) وی که با رویکردی غیرسلبی به این امر توجه دارد بر آن است که این فردگرایی جوامع امری محتوم و قابل‌پذیرش است. در مقابل این اندیشه، رویکرد هایدگری به نقد این مسئله پرداخته و بر آن است که این اندیشه در شکل-گیری دولت اثرات مخربی خواهد داشت. وی در توضیح اندیشه جایگزین به مفهوم مهم «من بودگی دازاین» توجه کرد و نوشت که باید در قاعده‌ی هستی و زمان که اعلام می‌کند «دازاین در هر حالت همراه من است» تجدیدنظر کرد و گفت که دازاین در هر مورد از آن ماست. او همچون هگل چنین استدلال کرد که خویشتن اصیل نه در «من» بل در «ما» یافتنی است. (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۴۷۸)

فهم عمیق هایدگر این بار، نه با رویکرد جامعه‌شناسانه بلکه با بینشی فلسفی - تاریخی تبیین می‌گردد. به‌عنوان مثال وی در کتاب مهم خود، «هستی و زمان»، توضیح می‌دهد که «اگر دازاین تقدیرمند به‌مثابه در جهان هستن ذاتاً در هم- هستن با دیگران می‌اگرید، تاریخیدن‌اش هم تاریخیدن است. و به‌مثابه‌ی تقدیر جمعی (یا هم سرنوشتی) تعیین می‌شود. ما با این اصطلاح، تاریخیدن جماعت، تاریخیدن قوم را نشان می‌دهیم. تقدیر جمعی از گردهم آمدن تقدیرهای فردی تشکیل نمی‌شود. همچنان که با یکدیگر هستن را نمی‌توان به‌صورت پیش‌آمدن همزمان چندین سوژه فهمید. تقدیرهای تفردی از قبل در با یکدیگر هستن در جهانی واحد و در مصممیت برای امکان‌هایی معین پیشاپیش هدایت شده‌اند. در مشارکت و مبارزه است که تقدیر جمعی برای نخستین بار آزاد می‌شود. تقدیر جمعی دازاین که عجین با تقدیر فردی اوست در «نسل» او با «نسل» او تاریخیدن کامل و خودینه‌ی دازاین را می‌سازد. (هایدگر، ۱۳۹۹، ص ۳۸۱) همین رویکرد نیز موجب شد تا

هایدگر برخلاف رویکردهای مدرن و تفکیک‌کننده بین فرد و جامعه، اصل مهم «ملت» واحد را به عنوان محور جامعه قرار داد. وی در توضیح این مفهوم بیان داشت که برای اصیل شدن، برای آن‌که یک‌بار دیگر جماعتی زنده باشیم باید از نو در «عطیه» مان داخل شویم. ما باید روایت‌های غلط و ملتبس از میراثمان را که در حیات فعلی مان جریان دارد به کنار نهمیم. میراث یک‌بار دیگر باید فهمیده شده و قدر دانسته شود. هنگامی که میراث از طریق اثر هنری قدر دانسته می‌شود، این امر در پیوند با موقعیت فعلی فرهنگ (وضعیت سیاسی و اجتماعی - موقعیت تاریخی - جهانی و نظایر آن) شکل کلی آینده‌ی حقیقی فرهنگ را، یعنی تقدیر آن را معین می‌سازد، ورود این فرهنگ، عطیه‌اش منتقل شدن به وظیفه‌ی مقدر آن‌هم هست و به معنای تاریخی شدن آن فرهنگ است. اعضای این فرهنگ از طریق قدر نهادن میراث، به واسطه‌ی الزام به یک طرح مشترک، وحدت می‌یابند.

از طریق چنین التزامی، یک جامعه به یک «قوم» زنده تبدیل می‌شود. (رامین، ۱۳۹۱، ص ۱۶) با این اندیشه، تنها کنش‌های سیاسی معنا دارند که نسبت خود را با وظیفه‌ی تاریخی قوم برقرار نماید. چراکه در اندیشه‌ی هایدگر هر آنچه بر عهده فرد است به عهده-ی ملت (volk) است.

۲- ۴- قرارداد اجتماعی

یکی از محورهای فکری - ساختاری دولت مدرن، تأکید بر توافق ساختگی و قرارداد اجتماعی و شکل‌گیری نظام سیاسی مبتنی بر این امر عرفی است. در این باب برخی از مهم‌ترین اندیشمندان مدرن همچون هابز، لاک و روسو، با رویکردی انسان‌شناسانه، بدان می‌اندیشند. به‌عنوان مثال هابز، تأکید دارد که انسان به دلیل سرشت خودخواهانه‌ی خود قائل به شرکت در اجتماع انسانی نیست. از این رو اجبار دولت در شکل‌گیری دولت بسیار اثرگذار است. لاک با رویکردی سودمحور بر آن است که افراد قسمتی از آزادی‌های خود را جهت حفظ جان، مال و آزادی به دولت واگذار می‌کنند. وی در این اندیشه است که انسان‌ها ذاتاً منطقی بوده و به این دلیل قادر به تشخیص منافع خود هستند. اما مسئله آن

است که نمی‌توانیم بپذیریم انسان‌ها همواره از روی «عقل و استدلال» رفتار نموده و یا قادر به تشخیص خیر خود هستند. روسو نیز با اشتراکاتی فراوان با دو مورد قبل و با تأکید بر برابری تمام انسان‌ها، بیان می‌دارد که تمام افراد مساوی هستند و تفاوت و اختلاف در حقوق برخلاف عقد و پیمان اجتماعی است و منظور از تشکیل دولت تأمین سعادت و خوشبختی افراد است. (روسو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷). وی بدون اشاره به ویژگی‌های آرمان-گرایانه و برشمردن ویژگی‌های خاص اخلاقی برای حاکم، بیان می‌دارد که «چون اکثریت بر حق است. حاکم برآمده از اکثریت نیز عادل است و تبعیت از وی لازم. (همان، ص ۱۶۱) در نقد این رویکرد، اکثر اندیشمندان برآنند که مهم‌ترین اصل قرارداد اجتماعی تأمین منافع شخصی است. از این رو بعد از این قرارداد، یک جامعه واقعی شکل نمی‌گیرد. بلکه بالعکس یک نوع رقابت در منافع خصوصی وجود دارد. و اعضای آن در این قرارداد، منافع خصوصی خود را دنبال می‌کنند. از این رو می‌توان گفت که عقل و منطق بهره‌گرفته در این قرارداد نیز در راستای بهره‌گیری بیشتر از دیگران تعریف می‌شود. یکی از پژوهشگران با جمع‌بندی مطالب ذکر شده بیان می‌دارد که «انسان قرارداد اجتماعی» انسانی است ذاتاً منفرد و در پی کسب منافع شخصی خویش، موجودی که به سبب خطراتی که در این راه می‌تواند متوجهش شود، اقدام به دفع شر از طریق تشکیل اجتماعی دارای امنیت می‌کند. این اجتماع از آن روی انسان را یاری می‌کند که در جهت غریزه‌ی انتفاع شخصی، با در نظر داشتن اینکه هموعانش نیز از چنین غریزه‌ای بی‌بهره نیستند، اهتمام ورزد. (زارعی، ۱۳۹۴، ص ۹۴)

علاوه بر نقدهای وارده، رویکردهای «وجودگرا» نیز به این امر توجه داشته و با نقد جایگاه انسان و نحوه‌ی تعامل آن با سایر افراد اجتماع بیان می‌دارند که فرد باید به نحوی با دولت به توافق برسد، حرفه‌اش و سرنوشتش را در درون آن بیابد، و خودش را سرچشمه‌ی نقد هدف‌ها و آرمان‌ها و مشی‌های واقعی آن بداند. اعتبار دولت، اعتباری پیشینی و بی‌تفاوت نیست. همان‌گونه که زمینه‌ی نظری قانون تنها می‌تواند به تصمیم

شخصی، روشنی ببخشد و هرگز نمی‌تواند به آن حقانیت دهد، در زمینه‌ی عملی نیز دولت هرگز نمی‌تواند به وجود شخصی معنی و ارزش بدهد، بلکه تنها می‌تواند به آن انگیزه میدان و مجال بدهد. فرد برای اینکه به خودش تبدیل شود، به دولت نیاز دارد، و دولت نیز اعتبارش را از هستی خودی می‌گیرد. (بلاکهام، ۱۳۹۲، ص ۸۴) این رویکرد بر آن است که دولت می‌بایستی زمینه و شرایط تکامل انسانی و تبدیل به خود واقعی انسانی را فراهم آورد. در این زمینه اندیشه‌ی مارتین هایدگر تفاوت زیادی با مبانی قرارداد اجتماعی دارد. اول آنکه به نظر هایدگر وجودگرا، رویکردهای قراردادگرا با مبنایی جامعه‌شناختی به دولت توجه دارند درحالی‌که ذات دولت نه امری اجتماعی بلکه امری فلسفی و وجودی است. «هر دو رویکرد لیبرال و مارکسی دولت در اندیشه‌های هایدگر رویکردهای جامعه‌شناسانه صرف دارند درحالی‌که هایدگر بر آن است که دولت را با زمینه‌های متافیزیکی مفروض در اندیشه‌های هگل بنا کند.» (Heidegger.2014.p 19)

هایدگر با اصلاح تصورات مردم (به عنوان یک ارزش صرف عالی و بزرگ) بیان می‌دارد که آنچه در باب انسان اهمیت دارد تلاش در جهت وجود و کشف دازاین است. بدین معنا که در اندیشه‌ی وی، لیبرالیسم انسان را به عنوان هدف صرف برشمرده و «من» انسانی را برجسته می‌نماید، همین امر نیز انسان را تبدیل به موجودی اقتصادی می‌نماید. (همان، ص ۵۶).

نکته‌ی دیگر در باب دولت قراردادگرا و نقد هایدگر بدان، آن است که وی معتقد است، قرارداد ذکرشده قدرت متمرکز را کاهش و اجازه‌ی اصلاح امور و گذار از پوچ‌گرایی (که نتیجه‌ی فلسفی دولت قراردادگرا است) را فراهم نمی‌آورد. وی با بسط این رویکرد در کشور آلمان تأکید داشت که باید یک مرکز متمرکز به عنوان محلی جهت قانون‌گذاری معنوی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، باید مکانی باشد که برای آلمانی‌ها به مثابه‌ی «یک کل» معرفت واضح و کاملی از «ذات آلمانی» و یا تقدیر تاریخی آلمان فراهم آورد.

۳-۴- قلمرو و نفوذ دولت

یکی از مؤلفه‌های مهم دولت مدرن، اقتدار و قدرت متمرکز و فراوان آن است. این امر برخلاف ادعای ذکرشده، در دوره‌ی جدید به معنای عدم دخالت در حوزه‌ی خصوصی افراد و یا ایجاد دولت کوچک است. به‌عنوان مثال، اندیشمندان مدرن هرگاه صحبت از سیاست می‌کنند، معنای قدرت را در نظر داشته (راسل، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷) و سیاست را به معنای یک اقتدار و قدرت (دال، ۱۳۶۴، ص ۶) فراوان و یا «بررسی نهاد رسمی کشور و دولت» (ژلاسکی، ۱۳۷۴، ص ۳۴) بدون توجه به انسان و ذات وجودی آن در نظر می‌گیرند. همین رویکرد موجب شد تا شهروندی معنایی در ذیل «قدرت» تعریف‌شده و آنچه قدرت تمایل داشت به شهروندان القاء کند. در این رویکرد انسان و نسبت آن با سایر افراد به صورتی مکانیکی و جهت‌مند تعریف شد. درحالی‌که مردم در جوامع قدیم زندگی سیاسی خود را جدای از سیاست و فضای عمومی تعریف نمی‌کردند. (معینی علمداری، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۶) هایدگر به چند دلیل با رویکرد مدرن مخالف است. در ابتدا وی تأکید دارد که سیاست مدرن و سازمان‌یابی دولت مدرن و سلطه‌ی تکنولوژیک، خود را با جریان «پیشرفت تاریخ» یکی می‌داند. فلسفه‌ی هگل نمونه‌ای از چنین خودمطلق بینی است که دیگر نیازی به پرسش از بنیادها ندارد. این نپرسیدن همراه است با فراموشی هستی. نتیجه‌ی این نپرسیدن منشی تام‌گرایانه منحصر به استبداد حکومتی نمی‌شود و شکل و شیوه‌ی خاصی از استبداد را مدنظر ندارد... سیاست تام‌گرا معلول نیست، بل بیان مبنا (یا تقدیر) نیهلیسم تکنولوژیک است. با قائل شدن به این مبنا، هایدگر تفاوتی میان دموکراسی لیبرال، حکومت کمونیستی و دیکتاتوری فاشیستی قائل نبود. بلکه وی تمام آن‌ها را تام‌گرایانه می‌دانست. و جهان و ابژه‌ها را اموری می‌داند که می‌توان در جریان شناسایی بر آن‌ها مسلط شد. (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۵۳۴-۵۳۵) وی در نقد خود به اندیشه‌ی لیبرالیسم بیان می‌دارد که «در لیبرالیسم، برخلاف ادعای خود، هستی انسان فراموش می‌شود» (همان، ص ۱۹) از این رو برخلاف تقسیم قدرت در اندیشه‌ی لیبرالیسم، که در نظر هایدگر خود موجب یک

نوع عدم اعتماد به قدرت می‌شود، وی از یک نوع اتحاد و همبستگی در رهبریت کشور دفاع می‌کند. (همان، ص ۱۹) در این راستا وی در نقد خود به مبنای مارکسیسم بیان می‌دارد که «مارکسیسم موجب یک نوع فرومایگی و پستی برای توده‌های پرولتاریا شده و برای حل مشکلات این توده‌ی فرومایه‌ی جهانی، آن‌ها را به سوی یک دموکراسی و برابری غلط سوق می‌دهد. درحالی‌که برای حل آن لازم است «یک نفر حاکم قوی دستور و بقیه از آن اطاعت کنند». (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۸) وی حتی به دولت نازی نیز تاخته و آن را یک ورژن جمعی و توده‌ای از «اراده برای کسب قدرت» به شمار می‌آورد. که پیش از آن در نظام‌های کمونیستی و فاشیستی و مدعیان دموکراسی جهانی رخ نموده بود. (همان، ص ۵۲۳)

پیچیدگی فهم رویکرد هایدگر زمانی است که متوجه باشیم که از نظر هایدگر و برخلاف رویکردهای دولت آزادی محور، هایدگر معتقد است که امری مهم‌تر از خواست، اراده و نیت انسان در میان است که او را به پیش می‌راند، و بارها فراتر از متعلق دکارتی و برداشت‌های استوار به فاعلیت سوژه‌ی دانا، توانا و شناسا کار (heidegger.2014.p50) کرده و از این طریق نفوذ انسان و دولت در زندگی را محدود می‌کند.

۴- ۴- غایت دولت

بررسی فلسفه‌ی دولت مدرن نشان می‌دهد که هدف دولت جدید، تمرکز بر تکمیل خواسته‌های انسان سوژه محور است. بدین معنا همان‌گونه که علم سیاست مبتنی بر تجربه و مربوط به کنش‌های سیاسی در جهت ایجاد نظم تعریف می‌شود. غایت دولت مدرن نیز توجه به آزادی انسان و تجلی آن در سطح فردی، اجتماعی و کلان سیاسی و درعین حال حفظ ثبات و تعادل جامعه است. ناقدان این رویکرد سیاسی برآنند که سیاست مدرن و درک متافیزیکی آن از حقیقت و از منش آشکارگی هستی دورمانده و در غیاب هستی و فراموشی آن، و رها شدن پرسش‌گری از هستی، به فن و حرفه تبدیل شده است. در این حالت اندیشه‌ی سیاسی نیز با گوهر تکنولوژی همخوان شده است. فراموشی هستی در سیاست به شکل «سیاست سلطه‌ی جهانی» نمایان است ادراک سیاسی، [مدرن] ادراکی اُنْتیک است. مسأله‌اش در بهترین حالت

رابطه‌ی انسان با انسان است. (همان، ص ۴۹). در ادامه‌ی نقد کلی هایدگر به سیاست مدرن، وی به نقد غایت دولت مدرن می‌پردازد. اولین نقد هایدگر به غایت دولت مدرن، توجه آن به افراد و آزادی صرف به عنوان ارزش غایی است. وی تأکید می‌کند «که لیبرالیسم سیاسی بر این ایده استوار است که قرارداد اجتماعی یک نوع قرارداد بین افراد و تقویت آن از این طریق است. درحالی‌که ما نیاز به سیاست جایگزین داریم که تأکید بر ساختار جمعی و اجتماع انسان‌ها داشته باشد» (Heidegger.2014.50) در این صورت دولت لزوماً تأمین‌کننده و تابع منافع و اراده‌های افراد نخواهد بود. (همان، ص ۴۵) در این تفسیر، دولت هایدگری برخلاف دولت مدرن، لزوماً به دنبال ایجاد آزادی استعلایی نیست، چراکه در اندیشه‌ی هایدگر دزاین با طرح‌افکنی‌هایش نسبت برقرار می‌کند. و شبکه‌ی این نسبت‌ها که بر پایه‌ی خواستن-های دزاین شکل گرفته‌اند، جهان را شکل می‌دهد. اما این نسبت‌ها و پیوندهای درونی جهان، همزمان خصلت قیدی هم دارند. دزاین توان بودی مطلقاً آزاد و پا در هوا نیست، بلکه آزادی او همیشه مقید است. همین حصر آزادی به واسطه‌ی نسبت‌های درون جهانی است که جهان را در مقابل دزاین قرار می‌دهد. (آزادانی و بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۲۴-۲۷) وی بر آن است که عدم توجه به این مهم در نهایت موجب انحراف دولت‌های لیبرال از آزادی واقعی خواهد شد. به‌گونه‌ای که لیبرالیسم سیاسی جان لاک به اندازه‌ی «لویاتان» توماس هابز تبعات استبدادی دارد. چرا که اصل لیبرالیسم اقتصادی که در آن حاکم است شکل توتالیتر دولت را ناگزیر می‌کند، حتی اگر پشت ظاهر دولت لیبرال پنهان شود. (معتضدیان، ۱۳۸۶)

نتیجه‌گیری

حال بعد از توضیح کلیاتی تطبیقی در باب دولت در اندیشه‌ی هایدگر در مقام نتیجه‌گیری و در پاسخ به سؤال اصلی پژوهش، می‌توان به‌طور ویژه به اندیشه‌های هایدگر در باب دولت اشاره نمود. هایدگر مباحث خود در باب دولت را با نقد سوژه محوری انسان مدرن شروع نمود. از نظر هایدگر، دوره‌ی مدرن «وجود» را با روش تجربی امری محاسبه‌پذیر نمود. این روش موجب شد تا ذات آدمی نیز این‌گونه تعریف‌شده و آنچه از انسان مهم باشد، تصویر سوژه‌وار او باشد. هایدگر با رویکردی نقادانه پیوستگی و وحدت علم و تکنولوژی مدرن و در ادامه «دولت

مدرن» را به زیر سؤال برد. در این راستا وی ابتدا از امر سیاسی و سیاست به عنوان مبانی مهم دولت شروع نمود. در این رابطه امر سیاسی (politikon) که برگرفته از polis یونانی است به شیوه‌ای رومی فهم شد. و در این عدم شناخت است که امر سیاسی به معنای امنیت و عدالت به معنای تنبه و نظارت در راستای اهداف دوره‌ی مدرن شناخته می‌شد. درحالی‌که برای یونانیان پولیس به معنای خانه و قرارگاه است. و به گفته‌ی هایدگر جایی است که دزاین تاریخی در آن خودش را می‌یابد. جایی که به واسطه‌ی آن تاریخ انسانی رخ می‌داد. ازاین‌رو هایدگر بین امکان تاریخ (تاریخیت) و امکان یک ملت معین پیوند نزدیکی برقرار نمود. با چنین رویکردی «سیاست» جدا از فعل انسانی نبوده و همه‌ی تصمیمات از دل وجود بیرون آمده و مردم باید به دولت خود، همچون وجود و هستی خود، توجه نمایند. و افراد جامعه مردم را با این دید تشویق نمایند. چراکه دزاین تاریخی همچون «در جهان هستن» به‌طور بنیادین هستن با دیگری بوده و این چنین است که ما تاریخ بودگی اجتماع و ملت را می‌فهمیم. و بر این اساس است که «اجتماع ملی» بر اساس نیازهای متافیزیکی (و نه لزوماً قومی و...) به هم نزدیک می‌شود. بر این اساس یک هدف و آرمان بزرگ برای یک «ملت» مشخص تعریف می‌نمود. به‌عنوان مثال برای ملت آلمان یک وظیفه‌ی تاریخی، یعنی مبارزه با کمونیسم و لیبرالیسم تعریف نمود. در این راستا وی جهت رسیدن به این مقصود نهادهایی را پیشنهاد می‌کند. ازجمله‌ی این نهادهای اثرگذار، یک رهبری متمرکز، واحد و جهت ده و سازنده‌ی تاریخ است. هایدگر به دنبال آن نیست که برخلاف اندیشه‌ی سیاسی مدرن، تمامی قدرت را در یک شخص واحد تجمیع کند. بلکه به دنبال آن است تا تمام قدرت و روابط آن را به یک نفر متصل کند. بر این اساس رهبر وظیفه دارد تا مردم را در یک دولت واحد جا دهد. طبعاً با این رویکرد وی نمی‌توانست حکومت‌های لیبرال-دموکرات را تأیید نماید. چراکه در اندیشه‌ی وی نمی‌توان شخصیت فرد انسانی را از کل مجزا نمود. چراکه انسان به عنوان عضوی از اجتماع شناخته‌شده و در تمامی کنش‌های وی، انسان یک هستی جمعی (و نه فردی صرف) دارد. از سویی دموکراسی سلسله‌مراتب بین حاکم و مردم را با واگذاری حاکمیت به مردم از بین می‌برد و توده‌ی مردم را به‌جای یک فرد هادی در قدرت قرار می‌دهد. درحالی‌که در اندیشه‌ی وی توده‌ی مردم نیاز به راهنما جهت تعیین مسیر دارند.

کتابنامه

- احمدی، بابک (۱۳۹۵)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، *معمای مدرنیته*، نشر مرکز.
- اشرف‌نظری، علی (۱۳۹۶)، *چرخش مفهوم سیاست و بازآفرینی امر سیاسی؛ درک زمینه‌های هستی‌شناختی، فصلنامه‌ی سیاست*، دوره‌ی ۴۷، شماره‌ی ۱، ص ۲۵۷-۲۷۷.
- آریلاستر، آنتونی (۱۳۸۲)، *لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۵)، *سنت، مدرنیته و پست‌مدرن*، به کوشش اکبر گنجی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- آیور، مک (۱۳۴۴)، *جامعه و حکومت*، ترجمه علی کنی، تهران، نشر کتاب.
- بلاکهام، هرولدجان (۱۳۹۲)، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، محسن حکیمی، نشر مرکز.
- بورلاتسکی، فیودور (۱۳۶۰)، *قدرت سیاسی و ماشین دولتی*، ترجمه احمد رهسپر، تهران، نشر آموزگار.
- حیدری، آرش، سجاد سرحدی (۱۳۹۲)، *دوگانه‌ی فرد/ جامعه در اندیشه‌ی دورکیم؛ فردگرایی اخلاقی، جامعه‌شناسی ایرانی*، دوره‌ی ۱۴، شماره‌ی ۳، ص ۹۰-۱۱۵.
- دال، رابرت (۱۳۶۴)، *تجزیه و تحلیل جدید سیاست*، ترجمه حسین ظفریان، تهران، نشر مترجم.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲)، *گفتار در روش*، ترجمه محمدعلی فروغی، انتشارات زوار.
- دکارت، رنه (۱۳۷۴)، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر آگاه.
- راسل، برتراند (۱۳۶۱)، *قدرت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- رامین، فرح (۱۳۹۱)، *هنر؛ تنها راه نجات* (نگاهی به فلسفه هنر هایدگر و نسبت آن با اندیشه متفکران مسلمان)، *فصلنامه‌ی مشرق موعود*، سال ششم، شماره‌ی ۲۱، ص ۵-۲۶.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۷۹)، *قرارداد اجتماعی*، مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگه.
- زارعی، مجتبی (۱۳۹۴)، *مبانی و استلزامات اجتماعی شدن انسان در گفتمان اصحاب قرارداد اجتماعی و رهیافت فطری، معرفت سیاسی*، سال هفتم، شماره‌ی دوم.
- زمانی، سید مسعود (۱۳۹۳)، *درآمدی بر فکر شرق و غرب در تفکر هایدگر*، *فصلنامه حکمت و*

- فلسفه، سال دهم، زمستان، شماره‌ی چهارم، صص ۹۸-۸۳.
- زیارک، کریستف (۱۳۶۸)، هنر، قدرت، سیاست؛ اندیشه‌های هایدگر در باب عمل و پوئیس، ترجمه‌ی شهاب‌الدین امیرخانی، زیباشناخت، ش ۱۶، صص ۱۱۹-۲۱۰.
- ژلاسکی، هارولد (۱۳۷۴)، مقدمه‌ای بر سیاست، ترجمه‌ی منوچهر صفا، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۶)، پیام نیچه، تهران، نقش و نگار.
- صیادی، محمدرضا، خسروی، محمدعلی، شیرخانی، علی، خسروی باب اناری، ملک تاج (۱۳۹۷)، تأثیر فرهنگ دولت‌گرا بر کارآمدی نظام سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه‌ی پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال هشتم، شماره‌ی سوم، صص ۲۷-۴۷.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵)، هایدگر در افق تاریخی ما، تهران، نشر نقد فرهنگ.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷)، خرد در سیاست، تهران، طرح نو.
- کرباسی زاده اصفهانی، علی، حیدریان، ماریا (۱۳۸۸)، مبانی معرفت‌شناسی مدرن، فصلنامه‌ی حکمت و فلسفه، سال پنجم، شماره‌ی اول، صص ۹۷-۱۱۲.
- گفتگو درباره عدالت (۱۳۷۲)، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره‌ی دوم و سوم، شماره‌ی ۱۰ و ۱۱، صص ۱۵-۳۱.
- گلچینی، حسین (۱۳۸۶)، نسبت اراده به عقل در فلسفه‌ی دکارت، پژوهش‌های فلسفی، ش ۱۲، صص ۱۶۱-۱۸۰.
- گون، رنه (۱۳۷۲)، بحران دنیای متجدد، ترجمه‌ی ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.
- لابارت، فیلیپ لاکو (۱۳۹۰)، هایدگر، هنر و سیاست؛ افسانه‌ی امر سیاسی، ترجمه‌ی مهدی نصر، انتشارات رخدادنو.
- معتضدیان، محمدرضا (۱۳۸۶)، کتراست سیاسی و دولت مدرن، زمانه، شماره‌ی ۶۶، صص ۷۰-۷۸.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۷)، درآمدی بر مطالعه‌ی پدیدارشناختی تاریخ ایران، فصلنامه‌ی مطالعات ملی، سال نهم، شماره‌ی ۴، صص ۳-۲۰.

میلر، پیتر (۱۳۸۴)، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران نشر نی.

نیویان، سید محمود (۱۳۸۱)، خدامحوری یا اومانیسیم، مجله رواق اندیشه، دی‌ماه ۱۳۸۱، ش ۱۳، صص ۱۹-۳۲.

وندال، هومن (۱۳۷۸)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی - فرهنگی.

هایدگر، مارتین (۱۳۷۸)، راههای جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، انتشارات درج.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

هیوم، دیوید (۱۳۹۲)، جستاری در باب اصول اخلاقی، ترجمه مجید داوودی، تهران، نشر مرکز.

منابع لاتین

Heidegger.M. translated by Andrew j. Mitchell. On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays (Political Theory and Contemporary Philosophy. Bloomsbury Publishing. 23 Oct 2014.

vanesa .L."nietzsche and Heidegger on justice".graduate faculty philosophy journal.34(2).

tomasello.O. "levians on the origin of justice:kant Heidegger and a communal structure of difference".*University of Central Florida*. (2014). HIM 1990-2015.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی