

نو دولت شهرگرایی به مثابه صورت جدید شهری شدن سیاست

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۲۸ - تاریخ تصویب: ۹۶/۰۳/۲۱)

غلامرضا خواجه سروی^۱

محسن سلگی^۲

چکیده

هدف این جستار، نشان دادن امکان و ضرورت نودولت‌شهرگرایی به عنوان صورتی نوین از دموکراسی است؛ صورتی نوین از دموکراسی که در آن، شهر و شهروندی در پرتو «قلمروزدایی» و تکثرگرایی جماعت‌گرایانه، صورتی ذهنی و فرهنگی به جای کالبدی-تمدنی می‌یابند. در این مقاله، نودولت‌شهرگرایی چنین معرفی شده است: عبور از مفاهیم خودی و غیرخودی، عبور از جهان سلسله‌مراتبی و عمودی به جهان افقی، غیرسرزمینی بودن یا ذهنی-فرهنگی بودن، تعدیل لیبرالیسم به سبب تفردگرایی مفرط با استمداد از نگاه جماعت‌گرایانه، تأکید بر مفهوم «اصالت» یا «ارزشمندی تفاوت» فرای مفهوم «کرامت»، افول مفاهیم کلانی چون جامعه و تولد و تکثر جماعت به جای آن. نودولت‌شهرگرایی، در بستر جماعت‌گرایانه و با نگاه جهانی‌شدن، در عین اذعان به مشروعیت خرده‌فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های محلی و سنتی، نگاهی غیرفیزیکی و

۱. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (khajehsarvy@yahoo.com)

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (atash.bimonthly@gmail.com)

غیرکالبدی به مقوله شهر و شهری شدن افکنده است. پرسش مقاله این است که چگونه می توان به تفاهم میان مفهوم شهروندی مسئولانه و حقوق بشر کنونی رسید؟ فرضیه در قبال این پرسش آن است که در پرتو قلمروزدایی از شهر و مفهوم شهروندی، می توان به تفاهم مزبور رسید. چارچوب نظری این مقاله، «نظریه بدن بدون اندام» ژیل دلوژ بوده و روش آن، تحلیلی-توصیفی با استفاده از داده های کتابخانه ای است. قلمروزدایی در این مقاله، از آنجایی که با اصالت «تفاوت» و پذیرش «تخاصم» ملازم شده است، اتهام کارل اشمیت به لیبرالیسم را مبنی بر آن که لیبرالیسم با قلمروزدایی و جهان وطن گرایی، تخصص را مرززدوده و بنابراین وسیع تر می کند، نمی پذیرد و بر خود وارد نمی داند.

کلیدواژه ها: نودولت شهر، حقوق شهروندی، جماعت گرایی، چندفرهنگ گرایی

ناظر به پدیده‌هایی چون جهانی‌شدن، انقلاب ارتباطات، عصر اطلاعات، جامعه شبکه‌ای، فضای مجازی و تسریع مهاجرت‌ها، مفاهیمی چون حقوق شهروندی و حقوق بشر با چالش‌های جدی مواجه شده‌اند. از جمله این چالش‌ها، چالشی است که حقوق شهروندی در گفتمان لیبرال را متهم به به‌رسمیت‌نشناختن تمایز یا تکتیر می‌کند. این قبیل انتقادات بر لیبرالیسم، طیفی از متفکرانی چون جورجو آگامبن، ژاک رانسیر به عنوان طرفداران دموکراسی رادیکال و همچنین متفکران جماعت‌گرایی^۱ چون چارلز تیلور را در برمی‌گیرد. تیلور متفکر محوری مورد بررسی و اتکاء در این مقاله، بر آرمان «اصالت» به جای آرمان «کرامت» تأکید می‌کند. آرمان اصالت یا خودبودن و تمایز، اشاره به رسمیت تفاوت و تنوع در جامعه داشته که به نظر تیلور، این مهم توسط لیبرالیسم مغفول واقع شده است.

برای اینکه معنای اصالت را دریابیم، می‌بایستی به اندیشه چارلز تیلور بپردازیم تا روشن شود که اولاً این مفهوم از اصالت، به معنای کلاسیک آن و ریشه‌داشتن یا کهن‌بودگی نیست، بلکه به معنای متفاوت‌بودن و تمایز است. دیگر اینکه این مفهوم در تمایز با مفهوم «شرافت» و «کرامت» طرح می‌شود و اصالت

۱. جماعت‌گرایی، به گرایشی اطلاق می‌شود که نقد مدرنیته و به طور خاص مدرنیته لیبرالی - به منزله نظریه سیاسی مدرنیته - را مطمح نظر قرار داده است. تصور ساده‌انگارانه برخی محققین این است که آنچه که جماعت‌گرایان بر ارزش و اصالت جامعه در برابر فرد تأکید دارند (برای نمونه، رک به شماره ۱۷، آذر ۱۳۹۰، «رهسپاریم با ارسطو تا فضیلت، مهم‌ترین کتاب از مهم‌ترین فیلسوف جماعت‌گرا؛ السدیر مک‌اینترپر»). در حالیکه جماعت‌گرایان در برابر لیبرالیسم بر آن تأکید دارند، اصالت و ارزش جامعه در برابر فرد نیست، بلکه آنها در پی اعاده ارزش جامعه و سپس فرد هستند و نه همچون استالیسیسم به نفی فرد و نه چون لیبرالیسم به نادیده‌گرفتن جامعه متهم می‌شوند. چنانکه در ادامه مقاله خواهیم دید، مفهوم «جماعت» چیزی مابین مفهوم کلان «جامعه» و مفهوم خرد «فرد» است.

به معنای متعارف و عامیانه، بیشتر به مفهوم شرافت نزدیک است. بطور خلاصه، مفهوم «اصالت» از نظر چارلز تیلور یعنی توانایی ابراز تفاوت‌ها بدون ترس از محروم شدن.

در ایران نیز در پرتو پدیده‌هایی که اشاره شد، به رسمیت شناختن تنوعات فکری، قومی و فرهنگی یک الزام نظری و عملی به نظر می‌رسد. آنچه مؤلف را به سمت طرح نودولت‌شهرگرایی برد، دغدغه‌هایی از این قبیل بود که آیا ما ایرانی‌ها احساس اصالت داریم؟ آیا پس از عبور از نظام خانی و شاهی و افول مفهوم شرافت، توانسته‌ایم به مفهوم کرامت انسانی برسیم که حال سخن از اصالت بکنیم؟ باید گفت ما ایرانیان حتی از شرافت هم گذر نکرده‌ایم. گفت و گوی تمدن‌ها که رئیس دولت اصلاحات مطرح کرد، مقدمه‌اش گفت و گوی قومیت‌هاست. امروز در ایران، قومیت‌ها تحقیر می‌شوند و خودشان قومیت‌های دیگر را تحقیر می‌کنند. امروز در ایران، ما افغان‌ها را که در دین و زبان با ما اشتراک دارند، تحقیر می‌کنیم؛ افغانستانی‌هایی که کشور آنها جزو ایران بوده است (افغانستان در معاهده پاریس در ۴ مارس ۱۸۵۷م برای همیشه از ایران جدا شد). ما هنوز از شبه‌فتودالیسم و نظام عشائری عبور نکرده‌ایم (خارج نشده‌ایم) و صرفاً در حال عبوریم. به نظر می‌رسد مشکل نژادپرستی و خودبرتربنداری قومیت‌ها هنوز حل نشده است. اما با وجود آنکه هنوز عبور موفقی از شرافت نداشته‌ایم، می‌توان آرمان اصالت را پیگیری کرد و دست کم، فرد فرد افراد، فارغ از سیستم رسمی و سیاسی، می‌بایستی تفاوت و هویت سایر اقوام و گروه‌ها را به رسمیت بشناسند.

این جستار با عبور از معنای ظاهری شهر، تعریفی از شهری شدن و نودولت‌شهرگرایی ارائه می‌دهد که این تعریف بر زندگی روستایی نیز اشمال



می‌یابد. از این‌رو، روستا نیز می‌تواند همچنون شهرها و حتی شهرهای بزرگ، مأمن نودولت‌شهرگرایی باشد؛ دولت‌شهری که اگرچه ریشه‌های خود را در دولت‌شهر یونانی و حکومت دموکراتیک پریکلس می‌جوید، اما از آن فرارفته و با ویژگی‌های جماعت‌گرایانه، چندفرهنگ‌گرایانه و برابری جنسی، گونه‌مترقی دولت‌شهرگرایی را برمی‌سازد. از سویی دیگر و مهم‌تر از همه این که نودولت‌شهر مدعایی این مقاله، نه یک دولت‌شهر سرزمینی با مرزهای خاص، بلکه یک دولت‌شهر ذهنی و فرهنگی است. از این‌رو، مرزهای تعریف شده و ملّی را مورد چالش قرار نمی‌دهد و حتّی مقوله‌ای مانند فدرالیسم را تجویز نمی‌کند. به عبارت دیگر، بحث این جستار، زمینه‌ای است، نه زمینی و با پرهیز از آرمانشهرگرایی، معترف است که جامعه‌آیده‌آل مورد بحث آن و ذهنیت نودولت‌شهرگرایی آن هنوز موجودیت عینی نیافته است؛ اگرچه بنا بر شواهد و الزامات عینی و تغییراتی که در ترکیب جمعیتی کشورها در اثر مهاجرت و انقلاب ارتباطات صورت گرفته است، لزوم چندفرهنگ‌گرایی و جماعت‌گرایی را برمی‌سازد. افزون بر این، مشکلات مشترک بشری و پدیده‌های مانند نگرانی‌های زیست محیطی و حتی تروریسم نیز بر این ضرورت می‌افزاید.

چارچوب نظری: بدن بدون اندام به منزله قلمروزدایی

بدون درک نظریه «بدن بدون اندام» به منزله «قلمروزدایی» نمی‌توان به درک درستی از نودولت‌شهر رسید. تنها با درک این نظریه است که می‌توان معنای نودولت‌شهر را برابر دولتشهر و شهر دریافت، چراکه دومقوله‌اخیرالذکر کالبدی و ساختاری هستند، درحالی‌که نودولت‌شهر، ذهنی و غیرکالبدی است و از مکان‌مندی متعارف عبور می‌کند، امری که در تحلیل ریزوماتیک نمود بیشتری می‌یابد.

بدن بدون اندام بر «بالقوه‌گی» به جای «بالفعل‌بودن» تأکید دارد و از این حیث، مشابه فضای مجازی عمل می‌کند؛ فضایی که به جای حرکت از بالقوه به بالفعل با حرکت از بالفعل به بالقوه مواجه هستیم:

«بدن بدون اندام بدنی است که هیچ‌گونه حالت معینی ندارد، و همیشه آماده برای عملی جدید در «مخزن‌اش» (یا در بالقوه‌گی‌اش) است. هر بدن بالفعل، مجموعه‌ای از خصیصه‌ها، عادات، احساسات، تأثرات و جنبش‌های محدود است که طرق مواجهه ما با جهان را تعیین می‌کند، و به امیالمان شکل می‌دهد. اما از دیدگاه دلوز و گاتاری هر بدن همچنین مجموعه‌ای است از بالقوه‌گی‌ها؛ مخزن عظیمی از خصیصه‌های بالقوه، عادات، احساسات و تأثرات بالقوه و جنبش‌های بالقوه. این بُعد بالقوه‌گی واقعیت، این سطح درون‌ماندگاری که هنوز در آن اندام‌ها تخصصی و سازماندهی نشده‌اند، جایی است که بدن بدون اندام سکونت دارد.» (درفشی، ۱۳۹۴).

می‌توان شباهتی را میان بدن بدون اندام و دیدگاه عرفانی وحدت وجود یافت. شاهد بازگشت نظریه انتقادی پست‌مدرن - نه نظریه انتقادی مدرن - بعنوان فلسفه‌ای ماتریالیستی به وحدت وجود هستیم و این چنین، عرفان وحدت وجود با پست‌مدرنیسم هم‌سخنی می‌یابد. ایده بدن بدون اندام نزد دلوز به منزله قلمروزدایی، بازگشتی به اخلاق اسپینوزا و نوعی پانتئیسم (pantheism) یا همه‌خدایی و دست‌کم نوعی پانتئیسم (panentheism) یا همه‌درخدایی منهای خدا است. در این رابطه، مترجم در پیشگفتار کتاب «موقعیت بدن بدون اندام» اثر اریک الی یز می‌نویسد:

«اگر به گفته دلوز و گتاری کتاب اخلاق اسپینوزا بدن بدون اندام است و یکی از فیلسوفان دلوزی الحاد عرفانی منطبق با اسپینوزا را شرط حقیقی فلسفه



نو دولت شهرگرایی به مثابه... ۱۱۵

پراگماتیستی دلوز و گتاری می داند، پرسش فلسفه عملی آنها اساساً این است: «چگونه خود را یک بدن بدون اندام کنید؟» این پرسشی ذاتاً عرفانی. مترجم این کتاب، به درستی به اثرات «وحدت وجود» بر فلسفه عمل‌گرای دلوز اشاره کرده است (الی‌یز، ۱۳۹۴: ۸).

بدن بدون اندام، چارچوبی مناسب برای نشان‌دادن چارچوب‌زدایی در جهان کنونی ناظر به جهانی‌شدن، جامعه شبکه‌ای، فضای مجازی و افقی‌شدن روابط به جای سلسله‌مراتبی‌بودن آنهاست. فرید درفشی نیز تصریح می‌کند که «بدن بدون اندام، کتاب «اخلاق» اسپینوزا است.» (درفشی، ۱۳۹۴). او به درستی به این نکته اشاره می‌کند که بدن بدون اندام، زبان غیرارگانیستی و مفصل‌زدوده است (همان). زمین یک بدن بدون اندام است و ریزوم مصداقی از این بی‌اندام‌بودن. زمان هم در جهانی ریزوماتیک، همچون مکان، بدون اندام می‌شود. فضای مجازی، مصداق میرز این بی‌اندامی است؛ هر جا در عین حال همین جا است و روابط سلسله‌مراتبی به افقی‌شدن می‌گرایند. نو دولت شهر هم جایی نیست، نوعی از دولت نیست، بلکه ایده‌ای برای نزدیک‌شدن است (و نه رسیدن).

باید توجه داشت بدن بدون اندام، آرمانگرایانه به معنای غیرواقعی بودن نیست. برای همین دلوز و گتاری در مقاله «چگونه بدنی بدون اندام بسازید؟» می‌نویسند:

«بدن بدون اندام همان چیزی است که وقتی همه چیز را دور بریزید باقی می‌ماند. آنچه باید دور بریزد صراحتاً فانتزی ست و سوژگانی‌شدن‌ها (Subjectification) به عنوان یک کل. روانکاوای عکس این عمل را انجام می‌دهد: همه چیز را بر اساس فانتزی‌ها معنی می‌کند. همه چیز را به فانتزی

برمی‌گرداند. فانتزی را حفظ می‌کند. بطور آمرانه، امر واقع را تخریب می‌کند. چون بدن بدون اندام را تخریب می‌کند.» (ڈلوز و گتاری، ۴).

رویکرد

این مقاله از رویکرد انتقادی مدرن که در پی بیداری و رهایی (Emansipation) است فرارفته و رویکرد انتقادی پست‌مدرن را اخذ کرده است. در رویکرد انتقادی مدرن و مشخصاً آنچه به عنوان دیدگاه یورگن هابرماس در خصوص وفاق یا اجماع عمومی نقد شده است، به سبب آنکه این دیدگاه متکی بر عقلانیت مدرن است (عباسپور، ۱۳۹۰)، ناباوران به این عقلانیت را خارج از حوزه عمومی و اتاق گفت و گو و وفاق می‌گذارد. علاوه بر این، آرمان رهایی مورد نظر هابرماس، به علت آرمانشهرگرایی، همچون عقلانیت مورد نظر او، به حذف تکثر و تفاوت و یا دست‌کم تضعیف این مقولات منجر می‌شود. از این‌روست که مقاله حاضر رویکرد انتقادی پست‌مدرن را با رویکرد جماعت‌گرایی به هم آمیخته است تا هم انواع تنوع‌ها را به رسمیت شناخته باشد و هم بتواند به این تنوع صبغه‌ای معنوی بدهد.

دولت شهر

دولت شهرها معمولاً دارای یک مرکز شهری همراه با خانه‌ها و بناهای عمومی بودند که توسط زمین‌های کشاورزی و مراتع احاطه شده بود. شهروندان روستاها و یا مزارع واقع در حومه‌ها نیز زندگی می‌کردند. ثروتمندترین دولت شهرها اسکله‌های خوبی را تحت کنترل خویش داشتند که از محل تجارت و تعامل فرهنگی با دیگران برایشان عوایدی داشت. هر یک از دولت شهرها در مرکز خود دارای معابدی همراه با جایگاهی مقدس واقع در بلندترین نقطه

نو دولت شهرگرایی به مثابه... ۱۱۷

بودند (آکروپولیس)، تا خدایان مخصوصی را که از آن حمایت می‌کنند ستایش نمایند. مرکز شهر یک محل تجمع باز به منظور خرید روزانه و گفت‌وگو را به نمایش می‌گذارد (آگورا)، و یک دیوار دفاعی از جنس سنگ و خاک نیز از شهر محافظت می‌کرد. وقتی دشمنان حمله می‌کردند، ساکنان حومه‌ها در داخل دیوارهای شهر پناه می‌گرفتند (مارتین، ۱۳۹۵).

دولت شهر عموماً شکلی از سازمان سیاسی و اجتماعی اشتراکی بود که بر پایه مفهوم شهروندی قرار داشت، و هویت، حقوق و مسئولیت‌های مشترکی را برای زنان و مردان دولت شهر تضمین می‌کرد. اصل شهروندی به طور قاطع زنان و مردان را از برده‌ها و بیگانگان متمایز می‌کرد. شهروندی از مردان آزاد، فارغ از توجه به مرتبه اجتماعی و ثروت آن‌ها، شرکایی سیاسی می‌ساخت که تحت حاکمیت قانون دارای امتیازات و وظایف برابر بودند. در برخی دولت‌شهرها، تمامی شهروندان بزرگسال مذکر و آزاد، که شامل فقرا نیز بودند، در یک مجمع سیاسی که قوانین و سیاست‌های جامعه تصمیم‌گیری می‌شد، توسط رأی در دولت مشارکت می‌کردند. زنان نیز دارای امتیازات و حمایت‌هایی از سوی قانون بودند، اما برابری (مساوات) شامل حال آن‌ها نمی‌شد، به گونه‌ای که آن‌ها نمی‌توانستند رأی دهند و رفتار جنسی و کنترل اموالشان، نسبت به مردان، تحت نظارت مقرراتی سختگیرانه‌تر بود (همان).

شهری شدن سیاست

شهری شدن سیاست هم در دامان نودولت‌شهرگرایی، معنایی نوین و متفاوت از شهری بودن به معنای کلاسیک می‌یابد. این شهری شدن، کالبدی نیست و همچنین بر اساس مفاهیم کلانی چون تمدن و جامعه استوار نشده است، بلکه بر مبنای درک جماعتی، به سمت نوعی تکثرگرایی رفته است. البته چنانکه ذیل عنوان

«تعدیل تفرّد لیبرالیسم در نودولت‌شهرگرایی» خواهیم دید این تکثرگرایی متفاوت از تکثرگرایی مورد نظر لیبرالیسم است.

نودولت‌شهرگرایی به منزله کالبدزدایی از شهر و قلمروزدایی از دولت؛ در پرتو جامعه شبکه‌ای و جهانی‌شدن است. شهری‌شدن سیاست بدین معنا دولت را در درون خود قرار می‌دهد. در شهری‌شدن جدید به معنای کالبدزدایانه، دیگر دموکراسی حکومت مردم بر مردم هم نمی‌تواند باشد، بلکه حکومت‌زدایی و محدودیت حکومت یا کوچک‌شدن قلمروهای آن است. مردم بر مردم حکومت نمی‌کنند، بلکه افراد- تک تک افراد- بر خودشان حکومت می‌کنند و حکومت رسمی هم پاسدار این اصل است و به فردیت و تفاوت رسمیت می‌بخشد. در این رابطه، مراد فرهادپور درباره معنای اول دموکراسی می‌گوید:

«اگر هر حکومتی را شکلی از سلطه بدانیم، بنابراین حکومت مردم بر مردم نیز به معنی سلطه مردم بر مردم است مگر آنکه دموکراسی را برپایه دیالکتیک خودگردانی و کنار گذاشتن حکومت تعریف کنیم؛ دموکراسی همان وضع یا جایی است که مردم در آن معنای حکومت را تغییر می‌دهند. پس دموکراسی را نمی‌توان به عنوان یک نظام حکومتی در کنار سایر نظام‌های حکومتی در نظر گرفت. دموکراسی به عنوان سیاست رهایی‌بخش مستلزم فاصله‌گیری از حکومت و ایجاد فضایی برای ایستادگی در برابر حکومت است- برای ساختن جامعه‌ای که در آن نیازی به سلطه و در نتیجه نیازی به حکومت بر مردم نباشد. این مفهوم کلی دموکراسی نوعی آرمان است و دست کم به لحاظ نظری پشتوانه‌ای برای مبارزات



فراهم می‌کند. اما به غیر از این معنای کلی، دموکراسی دو معنای پیچیده دیگر هم دارد که بر سر آنها مجادله بیشتری شده است.^۱ (فراهادپور، ۱۳۹۵).

چیستی نو دولت شهر در نسبت با دولت شهر

در برابر گفتمان مطالبه‌گرایی حقوق بشری امروزی، حقوق شهروندی در یونان باستان، حقوقی مسئولیت‌محور است، منتها این حقوق، شهروندی را علاوه بر اینکه محصول تلاش فردی در پولیس می‌داند، شهروندی را منحصر به گروهی خاص می‌کند و زنان، مهاجران و بردگان را خارج از مصادیق مفهوم شهروندی قرار می‌دهد. برای شهروند یونانی، عمل سیاسی و مشارکت در اداره امور سرزمین

۱. فراهادپور در باره گونه دوم و سوم دموکراسی می‌گوید: «گونه یا معنای دوم به ریشه‌ها و خاستگاه‌های دموکراسی بورژوایی در قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی و دوران بحران نظام اجتماعی فئودالیسم در اروپای غربی و شکل‌گیری پدیده دولت مطلق (absolutist state)، از قرون ۱۴ و ۱۵ به بعد، با رشد روابط پولی و بحران فئودالیسم، تمرکز قدرت مبنای اصلی بازتولید جامعه فئودالی شد. حال می‌رسیم به سومین گونه یعنی دموکراسی لیبرال به عنوان ساختار سیاسی سرمایه‌داری پیشرفته که تا به امروز نیز، عمدتاً در غرب، باقی است. پس از صلح وستفالی و شکل‌گیری دولت‌های مطلق اروپایی به خصوص هفت قدرت اصلی، تسهیل حرکت به سوی سرمایه‌داری و ظهور انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم همراه شد با ظهور دموکراسی بورژوایی. به این صورت که در متن دموکراتیک‌تر شدن دولت مطلق که به عنوان نماینده کل طبقه فئودال هنوز خصلتی فئودالی و اشرافی داشت برخی سویه‌های بازمانده از فئودالیسم گره می‌خورد به فعالیت‌های تجاری و گسترش سوداگری از جانب طبقه‌ای که بعدها به عنوان طبقه بورژوا شناخته می‌شود. دولتی که می‌کوشید روابط فئودالی را بر اساس اقتصاد پولی جدید از نو سامان دهد و شکل‌های جدید استثمار دهقانان را ممکن سازد درگیر سوداگری، روابط پولی و وحدت با بورژوازی نوپا شد. همکاری آن‌ها زمینه‌ای برای ظهور دولت مدرن بورژوایی فراهم می‌کند که ساختار سیاسی آن دموکراسی بورژوایی است. در کل، دموکراسی بورژوایی چیزی نیست جز ابزار حفظ سلطه سرمایه در کنار کارکردهایی که دولت همیشه داشته است، یعنی تصرف ارضی و استقرار نظم به یاری قدرت نظامی.»

نکته دیگر اینکه دموکراسی بورژوایی خود را در قالب انتخابات و تحت لوای دموکراسی لیبرال عرضه می‌کند: از یک سو اصل برابری صوری همگان در برابر قانون مطرح می‌شود و از سوی دیگر اقتصاد آزاد سرمایه‌داری که اکنون هم به شکل ساختاری و هم کارکردی از حیثه سیاست جدا شده است. (فراهادپور، ۱۳۹۵).

خویش، چنان از اهمیت برخوردار بوده که صرف «شهروند بودن»، والاترین غایت بوده است؛ تا جایی که جاودانگی را به همراه داشته است (کریک، ۱۳۷۸: ۳۵).

در عین حال، در یونان باستان، ناطق بودن انسان نیز مانند «شهروندی» منحصر به گروهی خاص بوده است. لازم به توضیح است که دموس (Demos) در برابر اخلوس (Okhios) است. دموس به معنای گروهی خاص و اخلوس به معنای توده بی‌شکل یا درهم بوده است. بنابراین، دموکراسی اکثریتی از نگاه آنتی، اخلوس‌کراسی است تا دموس‌کراسی. بر همین مبنا و تفکیک است که رانسیر می‌گوید «حیوان ناطق» موجودی نیست که زبان را می‌فهمد، زیرا زن‌ها و برده‌ها در آتن با وجود آنکه می‌فهمند، شهروند به شمار نمی‌آمدند. حیوان ناطق صرفاً آن موجودی است که زبان را تولید و و نظم می‌بخشد و قادر است در نظم نمادین^۱ شهر تأثیر فاعلانه و فعال باشد. بنابراین، شهر در وضعیت پولیس، فضای مواجهه نابرابر دموس‌ها و اخلوس‌ها است. برای مقابله با پولیس، رانسیر مفهوم

۱. نخست باید گفت منظور از ساحت نمادین چیست. ژاک لکان روانکاو نوفرویدی فرانسوی، سه ساحت، سطح یا نظم را بر می‌شمارد.

از نظر لکان در سوژه بودگی انسان سه سطح از عاملیت دخیل هستند: ۱- امر خیالی که سبب می‌شود انسان بواسطه شرایط بازتابی مانند قرار گرفتن در مقابل آینه و توجه مادر، خود را بعنوان وجود منسجم شناسایی کند. این سطح از قابلیت انسان در دوران کودکی شکل می‌گیرد. ۲- امر نمادین که مؤثرترین عامل در شکل‌گیری فعلیت و سوژه بودگی انسان است، عبارت است از هر چیزی که به زبان درآمده و تعبیر نشانه‌ای و نمادین پیدا کرده است. ۳- امر واقعی که می‌توان آن را به هر مقوله‌ای که تعبیر زبانی ندارد، تعریف کرد. امر واقعی در عین اینکه وجود دارد، اما در حوزه نمادین و نشانه‌ها نمی‌گنجد. بطور مثال کسی که در دوران کودکی آسیب روانی جدی دیده و آن اتفاق در خاطر او ریشه دوانده است، مانند حادثه‌ای تجربه می‌شود که وجود دارد، ولی قابل تعبیر نیست. «اگر فروید عمدتاً در نگاهش به انسان به دو ساحت خیالی و نمادین قناعت می‌کند، حال نگاه لکان عمدتاً به حالت ساختاری سه‌گانه است و او در کنار ساحت نمادین و خیالی حال ساحت رئال یا امر واقع را وارد می‌کند که همان مرز و کویر واقعیت نمادین ماست، چیز مجهولی است که همزمان کابوس‌وار و کامجویانه است.» (Ricoeur, 2007: 12).

«پولتیک» را پیش می‌کشد. پولتیک آن دمی است که میان «آگاهی» و «شناخت» به عنوان دو مفهوم متفاوت، دوشقه‌گی و فاصله می‌افتد. آگاهی محصول بازنمایی نیست، در حالی که شناخت انعکاس نظم بازنمایانه و نمادین است. آگاهی وقتی متولد می‌شود که نظم نمادین و معمول به چالش گرفته شود.

پولتیک ناشی از نوعی سوء تفاهم و کژفهمی است. برای آگاهی لازم است فرد دچار سوء تفاهم بشود، جایگاه فعلی خود را نپذیرد و خود را طور دیگری تصور کند. دُن کیشوت نمونه‌ای از پولتیک است. او می‌خواهد چیزی باشد که با آگاهی صورت‌بندی شده مرسوم، ربط وثیقی ندارد (هولمشروم، ۱۳۹۴).

چنانکه صالح نجفی در خصوص مقاله «ما پناهندگان» جو جوآر آگامبن

می‌نویسد:

«پدران فلسفه در دولت شهرهای یونان باستان بر آن بودند که اگر فرد از جامعه، زادگاه یا شهر خویش ببرد و به هر نحوی جدا افتد، انسان بودن‌اش را از کف می‌دهد. بدین سان، فلسفه سیاسی از همان آغاز، انسانیت و شهروندی را همپیوند و همبسته می‌انگاشته، شهروندی زائیده پیمانی نانوشته میان جملگی شهروندان یک جامعه است. این تصور که انسان بالطبع حیوانی سیاسی است بدین معنا است که نمی‌تواند سرشت راستین خود را تحقق بخشد مگر در چارچوب شهر (پولیس)، تصویری که به اعتباری محور قوام‌بخش حقوق انسانی در دولت‌شهرهای عصر جدید نیز است. لیکن در روزگار ما سیمایی هست که دم به دم گسترده‌تر می‌شود که در این تصور دیرپا «حفره»‌ای پدید می‌آورد و آن را به پرسش می‌گیرد. وقتی فردی از شهر و دیار خویش آواره می‌شود و به اصطلاح بی‌وطن یا میهن‌باخته می‌شود، در حقیقت شأنی می‌یابد که از «حیات برهنه»‌ی آدمی پرده برمی‌دارد، حیاتی که سیاست غربی، به عقیده فیلسوف معاصر ایتالیایی جوآر آگامبن، از

راه «حذف» و توأمان، «ادغام» آن شکل می‌گیرد. «پناهنده» سیمای انسانی را پیش چشم می‌آورد که از جملگی جامه‌ها و پیرایه‌های شهروندی در دولت‌های ملی عاری و «برهنه» شده است. آگامبن در مقاله به‌راستی پرمغز «ما پناهندگان» در پیوند میان افول دولت-ملت و آینده مفهوم «شهروند» کندو-کاو می‌کند. او دو پرسش به واقع بنیادی را پیش می‌کشد:

۱. چگونه باید بشریت و انسان بودن را در منظر «حیات برهنه»ی او تصور کرد، در حالی که از ساختارهای شهروندی عاری گشته و دیگر نمی‌تواند بر آن‌ها تکیه کند؟

۲. چگونه می‌توان به مدد تخیل انواع جدید جماعت‌هایی را پیش نهاد که بتوانند چنین موجودات بشری را در دل خویش جای دهند و پذیرا گردند؟» (آگامبن، ۱۳۸۴).

روی این ملحوظات، نودولت‌شهر، در عین نقدی که بر محدودیت و انحصاری بودن مفهوم شهروندی در یونان باستان دارد، وجه مسئولانه این مفهوم را می‌پذیرد. در عین حال، حقوق بشر کنونی را به حقوق شهروندی کنونی ترجیح می‌دهد، چرا که حقوق شهروندی کنونی، نمی‌تواند همچون حقوق بشر، کلیت انسانی و از این رو حقوق گروه‌هایی مانند مهاجران را به رسمیت بشناسد. اگرچه حقوق بشر نیز عاری از ضعف نیست و این حقوق که بر کرامت تأکید دارد، نمی‌تواند چندان بر تفاوت یا «اصالت» -با خوانش چارلز تیلور که در ادامه توضیح داده خواهد شد- واقعی بنهد. همچنین حقوق بشر با توجه به مشکلات پناهندگان، همواره نشان داده که بیشتر ناظر به شهروندبودن است تا انسان یا بشر بودن و این یکی از تناقضات حقوق بشر است. در همین رابطه آگامبن می‌نویسد:



نو دولت‌شهرگرایی به مثابه... ۱۲۳

«در نظام دولت-ملت، حقوق بشر که از قرار معلوم حقوقی مقدس و مسلم انگاشته می‌شوند به محضی که دیگر نتوان از آن حقوق به مثابه حقوق شهروندان یک دولت سخن گفت کارایی خود را به کلی از دست می‌دهند. اگر در عنوان اعلامیه ۱۷۸۹ فرانسه اندکی تأمل کنید، ایهامی را می‌بینید که متضمن همین معنا است: «اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروند» پرسش این است: آیا نویسندگان اعلامیه این دو اصطلاح [بشر و شهروند] را برای نامگذاری روی دو واقعیت مجزا به کار برده‌اند یا که نه، بر آن بوده‌اند تا واقعیت یا مفهوم واحد پیچیده‌ای را با دو کلمه (که البته به هم مربوط اند) بیان کنند، هر چند روشن است که اصطلاح نخست دومی را در دل خود دارد [چرا که مفهوم «بشر» اعم از «شهروند» است و وقتی می‌گوییم «حقوق بشر»، «حقوق شهروند» را هم در ضمن آن گفته‌ایم. م]. در دل نظام سیاسی دولت-ملت هیچ فضای مستقلی برای خود انسان از آن حیث که انسان است و فارغ نظر از هر صفت و خصوصیتی [چون شهروند] در کار نیست. کمترین گواه این مدعا این واقعیت است که حتی در بهترین دولت‌های ملی، فرد پناهنده همواره منزلت و وضعیتی موقت دارد چندان که دو راه بیشتر پیش روی خود نمی‌بیند: یا باید به تابعیت دولتی تازه درآید یا باید به وطن زادبوم خویش بازگردد. در چارچوب قوانین دولت-ملت چیزی به نام شأن و منزلت انسان بماهو انسان [قطع نظر از شهروند بودن یا نبودن] اصلاً قابل تصور نیست.» (همان) (zizek, 2003: 119).

علاوه بر این‌ها، نودولت‌شهرگرایی، نوعی جهان‌وطنی را در خود دارد که برخلاف سیاست‌های جهانی‌سازی و شبیه‌کردن دیگران به خود است. نودولت‌شهرگرایی با عبور از مفاهیم ملی و سرزمینی، در عین حال ملل و سرزمین‌ها را به رسمیت شناخته و تفاوت و بومی بودن را هم ارج می‌گذارد.

این جستار با ارائه مفهوم جدید و ذهنی از شهریت، نگاهی فرهنگی یا ذهنی را به جای نگاه تمدنی و کالبدی نشانده است؛ چراکه چندفرهنگ گرایی جز با عبور از تمدن گرایی و حتی چندتمدن گرایی میسر و مقدور نخواهد بود؛ تمدن و حتی شهروندی - که بدون چندفرهنگ گرایی، شهربندی خواهد بود - مفهومی است که تصویری متصلب از فرهنگ‌ها را برمی‌سازد و نیز غالباً با نگاهی یکسان‌ساز و از دریچه تمدن، انسان‌های متکثری را به اشتباه یکپارچه و همانند می‌کند و اصل تفاوت را به رسمیت نمی‌شناسد. نگاه شهروندی نیز علی‌الغالب شهرهای عینی را مطرح نظر دارد؛ اما در رویکرد فرهنگی، اذعان ویژه‌ای بر تحرک فرهنگی ملت‌ها و اقوام وجود دارد و برخلاف نگاه تمدنی کسانی مانند ساموئل هانتینگتون - در نظریه جنگ تمدن‌ها - و نگاه نژادی فاشیسم و نازیسم که خشونت‌زا هستند، تصویری ثابت یا استریوتایپی و کلیشه‌ای از آنها ندارد.

این سؤال ممکن است مطرح شود که مگر شهروندی در مفهوم جامع خود، پذیرای جماعت گرایی و برابری جنسی و چندفرهنگ گرایی نیست که با ظهور نودولت‌شهرگرایی می‌خواهیم بدان برسیم؟ نخست این که این بحث در تکامل مفهوم شهروندی از صورت یونانی است که اینک دولت‌شهرگرایی با ذهنی شدن و غیرسرزمینی شدن، علاوه بر تکامل می‌تواند جامع تر شود و از کالبد شهری و حتی ملی فراتر رود. لازم به تأکید است که شهروندی، بنا به تعریف پذیرفته شده، منتسب به شهر نیست. این عدم انتساب به شهر در نودولت‌شهرگرایی، وجه رادیکال تر و دموکراتیک تری می‌یابد تا برابری شهروندی گامی به جلو برود. تحقق این گام با مکانیزم جماعت گرایی و چندفرهنگ گرایی متصور است؛ آنچنان که لیبرالیسم و گفتمان دموکراسی منجر به تحقیر گفتمان‌های غیر نشده و در پی سرکوب اقلیت‌ها نباشد.



نو دولت شهرگرایی به مثابه... ۱۲۵

چارلز تیلور به عنوان یکی از چهره‌های مطرح در میان «جماعت‌گرایان» و به منزلهٔ سلسله‌جنبان ایدهٔ «چندفرهنگ‌گرایی» نقدهایی را بر لیبرالیسم وارد می‌سازد. او در پی اصلاح و بازنگری لیبرالیسم است و می‌گوید که لیبرالیسم نتوانسته آرمان تفاوت- به بیان او «اصالت»- را ارج بگذارد. در ادامه این نقد بر لیبرالیسم از زبان چارلز تیلور بیان خواهد شود.

تعدیل تفرد لیبرالیسم در نودولت‌شهرگرایی

شانتال موفه اظهار می‌دارد که جامعه‌شناسان ادعا می‌کنند وارد «مدرنیتهٔ دوم یا ثانوی» شده‌ایم که در آن افراد رها شده از پیوندهای جمعی، اینک می‌توانند وقت خود را صرف سبک‌های زندگی متنوعی بکنند که از دل‌بستگی‌های منسوخ و قدیمی رسته‌اند؛ «جهان‌گذار» بر کمونیسیم چیره شده است و با تضعیف هویت‌های جمعی، اکنون جهان «بدون دشمن» ممکن شده است. منازعات متعصبانه به تاریخ پیوسته و اکنون از طریق دیالوگ و گفت‌وگو می‌توان به اجماع دست یافت. ما به برکت جهانی‌شدن و عام یا جهانشمولی‌شدن دموکراسی لیبرال می‌توانیم منتظر آیندهٔ جهان‌میهنی باشیم که صلح و بهروزی به ارمغان خواهد آورد و تمدن بشر را در سراسر جهان متحقق خواهد کرد (موفه: ۹). موفه در «دربارهٔ امر سیاسی» قصد دارد که برداشت پساسیاسی (post political) مزبور را به چالش بکشد. هدف اصلی نقد وی آن دسته از افراد در اردوگاه مترقی هستند که این نگرش خوش‌بینانه از جهانی‌شدن را به آغوش کشیده‌اند و به وکیل مدافعان دموکراسی مبتنی بر اجماع تبدیل شده‌اند. معتقد است مفاهیمی مانند دموکراسی غیرحزبی، دموکراسی جهان‌میهنی، حکمرانی خوب، جامعهٔ مدنی جهانی و حتی دموکراسی گفتگویی همه به برداشت ضدسیاسی پناه برده‌اند که نمی‌خواهند به بعد خصمانهٔ

سیاست به عنوان جزء بر‌سازنده امر سیاسی اذعان کنند. هدف آن‌ها را ایجاد جهانی «فراسوی چپ و راست»، «فراسوی هژمونی»، «فراسوی حاکمیت» و «فراسوی آنتاگونیسم» معرفی می‌دارد. این مسئله را حاکی از فقدان درک از پویایی‌های ساخت هویت‌های سیاسی می‌داند و آن را عامل تخاصم و آنتاگونیسم معرفی می‌کند (از طریق حذف تفاوت). او می‌گوید:

«به باور من این تصور که می‌توان سیاست را بر حسب مفاهیمی مانند اجماع و آشتی تعریف کرد، نه تنها به لحاظ نظری اشتباه است، بلکه از حیث سیاسی خطرناک می‌باشد. اشتیاق به جهانی که به تمایز «ما/آن‌ها» پیروز شده باشد، مبتنی بر مقدمات و مفروضات معیوبی است؛ و کسانی که چنین بینشی دارند، به ناگزیر واقعیت سیاست دموکراتیک را نادیده می‌گیرند.» (همان: ۱۰).

موفه پیشنهاد می‌دهد به جای سودای واهی اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول، بدین معنا که نهادهایی را طراحی کنیم که میان همه منافع و ارزش‌های متعارض آشتی ایجاد کنند، حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و آگونیسمی (agonistic) را ایجاد کنند تا در آن انواع پروژه‌های سیاسی هرمنوتیک مختلف بتوانند با هم پیکار کنند (همان: ۱۱). این سخن بدان معناست که شاید حتی وجود نهادهای حل‌منازعه لازم باشد، اما مهمتر از این، فضای عمومی و جامعه مدنی است که نقشی حیاتی‌تر در تبدیل آنتاگونیسم به محیط آگونیسم بازی خواهد کرد.

عدول از لیبرالیسم به نحوی که تیلور می‌گوید و این جستار نیز آن را می‌پذیرد، به معنای نفی و ضدیت با لیبرالیسم نیست، بلکه به معنای تعدیل و اصلاح آن است. لازم به توضیح بیشتر است که علاوه بر فردگرایی مفرط،



نو دولت شهرگرایی به مثابه... ۱۲۷

لیبرالیسم^۱ به بعد عاطفی انسان که برانگیزاننده هویتهای جمعی است، توجه نمی‌کند. لیبرالیسم به خاطر این نادیده‌انگاری مبتلا به این تصور خطا می‌شود که با ظهور فردگرایی و پیشرفت عقلانیت نهایتاً عواطف تأثیر خود را از دست خواهند داد (همان: ۱۳). به همین دلیل است که نظریه لیبرال قادر به درک جنبش‌های توده‌ای و پدیده‌ای مانند ناسیونالیسم نیست (همان).

لیبرالیسم با دامن زدن به تفرد و تأکید بیش از حد بر فرد به غیرسیاسی شدن فرد و گسست دیگرخواهی و خودخواهی یا حوزه اجتماعی و حوزه خصوصی منجر شد. پس از این جدایی، فضای عمومی توانست فضای خصوصی را مسخر خویش سازد. اشتباه دیگر لیبرالیسم از جان استوارت میل آغاز شد، وقتی اصل خودیاری (helpselting) را درافکند. این اصل به تضعیف خیریه و دیگرخواهی یا همان ابعاد عاطفی لیبرالیسم انجامید.

در جماعت‌گرایی سعی شده است تا با ایستادن میان جامعه و فرد، یک فضای نیمه‌عمومی-نیمه خصوصی به نام جماعت تعریف شود. فضایی که نه همچون فضای عمومی (جامعه در پی تسخیر فضای خصوصی) است و نه همچون فضای خصوصی از فضای عمومی واهمه و پرهیز دارد. گزاره اخیرالذکر توسط نویسنده مطرح شده است نه توسط جماعت‌گرایان؛ این گزاره، تفسیری است که در این مقاله نسبت به مفهوم «جماعت» صورت گرفته است.

در توضیح چرایی بهره‌گیری این مقاله از جماعت‌گرایی و نیز بیان یکی از مقاصد آن باید گفت در مفهوم جماعت می‌توان به دعوای فضای خصوصی و

۱. البته لیبرالیسم به طرز مطلق این گونه نیست و متفکرین لیبرالی هستند که این انتقاد چندان بر آن‌ها وارد نیست.

فضای عمومی پایان داد. در جماعت‌ها، احساسات، عواطف و گرایش‌های بشر مذهبی - حتی در گروه‌های غیردینی یا ضددینی - وجود دارد که دیگرخواهی را در یک فضای مشخص و متشخص صورت‌بندی و ممکن می‌کند. جماعت می‌تواند به عنوان حلقهٔ رابط میان فضای خصوصی و فضای عمومی صورت‌بندی جدید و دموکراتیک‌تر از نسبت سیاست و شهر را پدید آورد.

آشتی میان شهر و روستا از دیگر اهداف نودولت‌شهرگرایی است. ذکر این نکته ضروری است که شهر در این مقاله از این حیث که روستا را نیز شامل می‌شود، مشابه مفهوم پولیس (polis) در یونان باستان است. در عین حال، نودولت‌شهرگرایی مترقی‌تر و دموکراتیک‌تر از دموکراسی آنتی خواهد بود؛ چراکه در نودولت‌شهرگرایی جدید، زنان و مردان یکسانند و نیز علاوه بر آرمان‌هایی مانند رفع تبعیض نژادی، برابری حقوقی و... با حاکم‌شدن چندفرهنگ‌گرایی، نوعی دموکراسی با تعدیل لیبرالیسم و افزوده‌شدن جماعت‌گرایی به پیدایی می‌رسد.

ذکر این نکته نیز ضروری است که مقصود ما از جهان‌وطنی در نودولت‌شهرگرایی، با جهان‌شمول‌گرایی منافات و تقابل دارد، چراکه جهان‌شمول‌گرایی به معنای نادیده‌گرفتن تفاوتها حتی به محاق‌بردن و سرکوب اقلیت‌ها و فرهنگ‌های محروم است. بی‌سبب نیست که لیوتار از جهان‌شمول‌گرایی در نظریهٔ هابرماس به دلیل ندیدن تفاوتها انتقاد می‌کند.

نکتهٔ دیگر آن که در زمان حاضر، در عین میل به جهانی‌شدن، شاهد واگرایی نسبت به آن یا میل به اندرون و بازگشت به سنت‌ها هستیم و این مشروع‌دانستن و به رسمیت‌شناختن و حتی والاتر از آن ارج نهادن و تحسین سنت‌ها چیزی است



که باید جهانی شدن و اندیشه‌های جهانی شدن بدان توجه و اهتمام داشته باشد. همچنان که داریوش شایگان می‌گوید:

«... همه فرهنگ‌های جهان گرفتار این دوگانگی هستند؛ هم گرایش شدید به جهانی شدن داریم، هم میل به فرورفتن در لاک خود و در نتیجه احیاء کردن دوباره زندگی‌های قومی و قبیله‌ای پیشین که نوعی امنیت عاطفی و فرهنگی را فراهم می‌کند. به بیان دیگر تضادهای ناشی از این دو حیطه را هم در مجازی‌سازی می‌بینیم و هم در جهش‌های گاه مذبوحانه به سوی معنویت از دست‌رفته. همه نشانه‌هایی که امروز با آن مواجه هستیم معرف این دو پهلویی و ابهام است. هم خلا و سرگردانی انسان امروزی را شاهدیم و هم جستجوی بی‌قرار امر مطلق را که رشد سرسام آور فرقه‌های جدید مذهبی نمونه بارز آن است، هم ناظر تحمیق رسانه‌های گروهی هستیم و هم شاهد تغییرات خلقی و رفتاری مثبتهی که مجازی‌سازی تکنولوژی‌های پیشتاز زمینه ساز آن است. خلاصه کلام هم افسون‌زدایی را در مقابل خود می‌بینیم و هم افسون‌زدگی جدید را که دنیا را از نو جادویی کرده است.» (شایگان، ۱۳۷۳).

میانجی جماعت‌گرایی تیلور

در جامعه‌شناسی، میان فردگرایی و جمع‌گرایی تقابل وجود دارد. فردگرایان، مسأله جامعه‌شناسی را حل معادله میان افراد می‌دانند. این نگاه می‌گوید که فرد واقعیت دارد و جامعه اعتباری است. جمع‌گرایان برعکس می‌گویند که گروه اجتماعی گوهر و جوهر دارد و فرد اعتباری است. مباحث ذهنیت اجتماعی یا ضمیر ناخودآگاه اجتماعی یونگ از این قسم است. این نوع نگاه، فرد را علی‌الغالب یک اعتبار می‌داند.

جماعت‌گرایی هیچ‌کدام از این‌ها نیست. به صراحت نقطهٔ عزیمت او فرم‌های زندگی و میدان پرکتیس اجتماعی میان گروه‌های معین است؛ گروه معینی که به اعتبار یک سازمان عملی درون یک بازی جمعی درگیرند. بنابراین نه فرد اعتباری است، نه جمع و جامعه.

خانواده یک مجموعه است که به اعتبار پرکتیس مشترکی به نام «خانواده» گردهم آمده‌اند. وقتی به خانواده نگاه می‌کنیم آیا یک کلیت می‌بینیم؟ هیچ دو خانواده‌ای کاملاً شبیه هم نیستند، اما در عین حال شباهت‌هایی دارند. شباهت خانوادگی، دست‌کم میان خانواده‌ها وجود دارد. شباهت‌هایی که از نظر تیلور، فرد را منحل نمی‌کند. این منحل‌نشدن فرد در جماعت به او کمک می‌کند تا از سطح علائق و وابستگی‌های خودآگاه و ناخودآگاه جماعتی خود فراتر برود و با کسی یا گروهی در یک جماعت دیگر یا خانوادهٔ دیگر-به معنای اعم آن-وارد یک وفاق و تفاهم شود (کاشی، ۱۳۹۲/۹/۲۶).

با نگاه جماعتی دیگر نمی‌توان از طبقات، کردها و... به راحتی سخن گفت. این قسم ملاحظات، امکان آزادی فرد و گروه‌های کوچک برای وفاق را بیشتر می‌کند. شاید بتوان بر مبنای این ریزوفاق‌ها، از یک وفاق کلان نیز سخن گفت. اما وفاق کلان به معنایی که مقصود تیلور است، نه آن‌چه هابرماس می‌گوید (در ادامه این نوع وفاق را شرح می‌دهیم).

تعریف تیلور از انسان‌شناسی، مؤید آزادی فرد است. تیلور می‌گوید که انسان موجودی خودتفسیر است، اما انسان برای تفسیر خود تابع یک سازهٔ معنا و ساختارهای معنایی است که شامل سازمان‌های افقی (آکرونیک) و عمودی (دیاکرونیک) می‌شود. هنجارمندی‌های قدرتمند، پیش‌زمینهٔ عمودی است که وجود دارد. پیش‌زمینهٔ عمودی یعنی ساختار بالفعل و موجود هر چیز. برای مثال،



دانشگاه امروز ایران با دانشگاه دهه ۱۳۳۰ یک وضعیت و سازمان عمودی دیگری دارد و از یک قواعد دستوری، نزولی یا عمودی دیگری تبعیت می‌کند. یک پیش‌زمینه، پیش‌زمینه افقی است (همان روایت هر جماعت). منظور بُعد تاریخی است که هویت جماعت بر آن مبتنی است: آن بوده، این شده و آن خواهد شد. بنابراین، ماهیت این دو پیش‌زمینه، دترمینیستی نیست. به همین خاطر، اگر دو فرد در یک میدان باشند، یک تفسیر ندارند، با وجود آن‌که تحت تأثیر یک پیش‌زمینه قرار می‌گیرند. عضو هر طبقه و گروهی که باشیم، اما در جایی با افراد دیگر از هر طبقه و گروهی که باشند، در یک پیش‌زمینه افقی و عمودی ولو به شکل موقت قرار می‌گیریم.

بحث جماعت‌گرایی تیلور برای انتقاد از لیبرالیسم و همین‌طور ارتقاء دادن آن است. از نظر وی، در لیبرالیسم یک فرض را اساس قرار داده بودند که دولت، بی‌طرف است و هیچ دستگاه هنجاری نباید داشته باشد. سکولاریسم نیز همین معنا را می‌دهد. بی‌طرفی دولت بدین معناست که چون قرار است از حقوق اساسی شهروندان دفاع کند، باید از تعلقات جمعی، جنسی، مذهبی و طبقاتی صرف‌نظر کند. تیلور، مبنای لیبرالیسم نوع اول را همین می‌داند. این لیبرالیسم، موسوم به لیبرالیسم رویه‌ای (procedural) است. اما لیبرالیسم نوع دومی نیز وجود دارد که می‌گوید اصالت فرد، برابری حقوقی و... یک نوع ارزش است و از این‌رو، سخن گفتن از دولت لیبرال بی‌طرف بی‌معناست. برای اثبات این بی‌معنایی، این پرسش را تیلور درمی‌افکند که آیا دولت لیبرال حق دارد به کسانی که ارزش‌های لیبرال را پامال می‌کنند و مثلاً آزادی را نقض کنند میدان بدهد؟ این لیبرالیسم در عین حالی که دولت را بی‌طرف نمی‌داند، اما می‌گوید دولت باید تضمین کند

که همه گروه‌های دیگر اجتماعی که با دولت هماهنگ نیستند، از حقوق شهروندی برخوردار باشند (Tylor, 2002: 22).

تیلور می‌گوید اتفاقاتی رخ داده که این لیبرالیسم نوع دوم را نیز با بحران مواجه کرده است و آن این که جوامع به شدت چندفرهنگی شده‌اند. این چندساختی‌شدن، آن ساخت پیشینی جامعه را از دست ما ربوده است. او بیان می‌کند که یک اتفاق غیراخلاقی رخ داده که به لحاظ اخلاق لیبرالی نمی‌توان از آن دفاع کرد و آن این که در جوامع چندفرهنگی، صورت‌بندی‌هایی از این فرهنگ‌ها درجه دوم هستند و تحقیر می‌شوند. در غرب با مهاجران با وجود حتی تابعیت چندنسلی آنان اغلب برخورد خوبی صورت نمی‌گیرد. تیلور بدین طریق متوجه بی‌اعتبار شدن لیبرالیسم نوع دوم می‌شود؛ همان‌گونه که نوع اول آن بی‌اعتبار شده است (زارعی، ۱۳۸۶: ۵۳).

راه حل او این است که لیبرالیسم باید در مبانی خود تجدیدنظر کند. لیبرالیسم همیشه مصبوغ و مسبوق به این بود که در جامعه از حقوق اساسی همه دفاع کند و این حیث اخلاقی خود متکی به پیش‌فرض کلی‌تری به نام جامعه بود. با چندفرهنگی‌شدن و افول مفهوم جامعه، لیبرالیسم باید در مبانی خود تجدیدنظر کند: این که بپذیرد جامعه میدانی است از جماعت‌ها که هر کدام از آن‌ها یک صورت‌بندی نیرومند (strong evaluation) ارزش‌گذار دارد که ارجاع می‌شود به خود آن میدان و افرادی که در درون همان میدان هستند. بنابراین دیگر نباید تصور کنیم که افراد مسئله‌شان فقط حفظ حقوق اساسی است، بلکه همچنین می‌خواهند احساس اصالت کنند و حس کنند که آزاد هستند، فرد احساس کند خودش است و نقش بازی نکند. به عبارت آخری، پس از فروپاشی مفهوم شرافت و فروریزش سلسله‌مراتب‌های کهن، مفهوم «کرامت» به عنوان ویژگی نظریه‌های



نو دولت شهرگرایی به مثابه... ۱۳۳

مردم‌سالار، جای‌گزین مفهوم شرافت شد. کرامت به گونه‌ای برای انسان‌ها به صرف انسان بودن اشاره دارد، اما اصالت یعنی آن که فرد بتواند من‌خاص خود و تمایزاتش را بروز دهد و صادق باشد (تیلور، هابرماس و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۷). احساس اصالت در آن‌جاست که فرد بتواند با صورت‌بندی هنجارساز جامعه-دولت - صادق باشد یا به تعبیر اخری بتواند خودش باشد؛ مثلاً فرد در آمریکا به راحتی مسلمان بودن خود را آشکار کند، بدون این که واهمه‌ای از تحقیر، تهدید و تحدید داشته باشد.

نکته مهمی که باید گفته شود اینکه اصالت مورد نظر تیلور هیچگاه به فردگرایی رادیکال و نفی جامعه ختم نمی‌شود، بلکه لازمه هویت فرد، تعلقات جمعی اوست. بدین‌سان، با ایده جماعت‌گرایی، انتقادات وارد بر لیبرالیسم مبنی بر ندیدن اقلیت رفع می‌شود. جماعت‌گرایی نه همچون استالینیسیم فرد را نادیده می‌گیرد و نه چون لیبرالیسم به نادیده‌انگاشتن جامعه منتج می‌شود. لازم به ذکر است که از حیثی استالینیسیم و سرمایه‌داری شبیه هم عمل می‌کردند که ذیلاً بدان می‌پردازیم. لیبرالیسم جدید با خصوصی کردن همه چیز به نفی مسئولیت اجتماع در برابر فرد پرداخته است و برای حفظ تعادل و توازن آزادی را عمدتاً به صورت آزادی از مسئولیت اجتماعی تعریف کرده است. بر خلاف ظاهر، لیبرالیسم جدید و مارکسیسم استالینیسیم، هر کدام به شیوه خاص خود، رابطه فرد و اجتماع را مخدوش می‌کنند. یعنی اگر سوسیالیسم متبلور در شوروی، فرد و فردیت را در جامعه به قهقراء می‌برد، در لیبرالیسم جدید، به قهقراء رفتن جامعه، امکان زندگی انسانی را از فرد می‌گیرد (تیلور، ۱۳۹۵).

در جماعت‌گرایی با خوانش تیلور، تحقق زندگی انسانی - معنوی و نیز حل مشکله وفاق و افتراق، با مدد خدا صورت می‌گیرد. تیلور، در نهایت خدا را به

مدد می‌گیرد تا بر مشكله جمع میان وفاق و افتراق فایق آید. او بیان می‌کند که تفرق‌ها و تفارقات در جامعه تابع نظم بالاتری هستند که دیده نمی‌شود و نامرئی است. این تفرق‌ها اگرچه از نظر ما وجود دارند، اما مولد نظم هستند-نظم برین- که رؤیت پذیر نیست. ما باید این را باور کنیم که هر فرهنگی که دیر پاییده است و دیر انجامیده و نیز دوام یافته است، سخنی ویژه و متمایز دارد و پنجره‌ای ممتاز و غیرقابل انکار به جهان است که نمی‌توان آن را فروگذار کرد. یک ارزش‌گذاری برین وجود دارد که تعیین‌پذیر نیست و ماورای صورت‌بندی‌های هنجاری قرار دارد. ارزش‌گذاری درونی هر جماعت یک ارزش در خود است که باید آن را یافت (Tylor, 1391: 63).

تیلور معتقد است که هر چه تفارق و پرکتیس‌ها بیشتر است، غنا بیشتر است؛ تولید آن نظم برین و عالی- که با چشم خدا قابل مشاهده است- و یک ارزش‌های قلیل- نه قوی که ماورای ارزش‌های این جماعت و آن جماعت است- بیشتر می‌سور و مقدور خواهد بود^۱. هر قدر تفارقات بیشتر شود، آن نظم برین، غنی‌تر و قوی‌تر خواهد بود (Ipid)^۲.

چند فرهنگی شدن از منظر تیلور یک سویش افتراق‌یافتگی مستمر است و یک سویش وفاق کلان. برای مثال اگر سنی‌ها در ایران بیشتر شوند، ما شیعیان نیز بیشتر به سراغ وفاق می‌رویم و بر اشتراکات-اسلام- تأکید می‌گذاریم. مولود این سخن این نیست که کسی فکر کند قرار است یا باید با مخالفش یکی شود و تفاوت را کناری بنهد. بنابراین منظور، یکپارچه شدن جامعه نیست (تیلور، ۱۳۹۱):

۱. هگل هم می‌گوید که جامعه مدنی اول تخاصم است و بعد که به سمت دولت‌شدن می‌رود، آرام‌آرام از تخاصم کاسته و به وفاق نزدیک می‌شود.

۲. اید توجه کرد که نظم برین توسط انسان ساخته می‌شود، اما تنها توسط خدا قابل رؤیت است.



۶۳). در عین حال، در بستر چندفرهنگ‌گرایی مفاهیمی آنتاگونیستی مانند متخاصمانه مانند «خودی» و «غیر خودی» رنگ می‌بازند و تعدیل می‌شوند.

عبور هویت از مفاهیم خودی و غیر خودی

داریوش شایگان در این باره به درستی، می‌گوید:

«این اصل، چنانکه در مقدمه این کتاب به تفصیل بیان شده است، در کلیه سطوح فرهنگی، فلسفی، اجتماعی و تکنولوژیک منعکس است و بی شک جهانی رنگارنگ، شهر فرنگ‌وار و به غایت متلون پدیده آورده، به طوری که اولین نتیجه محتوم آن، ظهور حوزه اختلاط و دورگه‌سازی همگانی است. یعنی ما، خواه نا خواه، در شرف تکوین انسان «چهل تکه» هستیم که دیگر به یک هویت خاص و ویژه تعلق ندارد و مالاً چند هویتی است. به عبارت دیگر معادلات دو قطبی پیشین که مرزهای فرهنگی را مشخص و از هم جدا می‌کرد، مانند ما و دیگران، خودی و غیر خودی، شرق و غرب، شمال و جنوب، عمیقاً رنگ باخته است زیرا این‌ها همه در ترکیبات گوناگون، در نسبت‌های متغیر، در منظومه‌هایی که هر دم فرو می‌پاشند و دوباره شکل می‌گیرند، از میان می‌روند و دوباره لعاب می‌بندند، ظاهر می‌شوند. کوتاه سخن آنکه ما شاهد ظهور نوعی آگاهی سیاره‌ای هستیم که تمام سطوح هشیاری بشر را از عصر نوسنگی تا عصر اطلاعات در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر انقلاب الکترونیکی دو دهه گذشته به این پدیده دامن می‌زند و با باز نمودن جهانی که در آن واحد، یعنی در زمان واقعی به هم متصل است و بی‌واسطه می‌توان با هر نقطه آن ارتباط آنی برقرار ساخت، مجازی‌سازی را در سطح جهان تعمیم داده است، به طوری که هیچکس را از آن گریزی نیست و همه در هر گوشه دنیا که باشند، در این شبکه گسترده فراگیر گرفتارند. ولی همزمان

با همه این تغییرات بنیادی، ما ناظر یک رخداد بی سابقه دیگر نیز هستیم که گویی آن روی سکه جهانی شدن است و آن سر برآوردن دوباره ادیان، فرقه‌ها و سلوک‌های متعدد مذهبی است که در کلیه کشورهای جهان رو به افزایش است.» (شایگان، ۱۳۷۳: ۲۱).

این سربرآوردن ادیان و فرقه‌ها نشان از آن دارد که جهانی شدن نتوانسته به همانندی و کمرنگ شدن تفاوتها منجر شود، بلکه با روابطی مجازی شده، افقی و غیرسلسله‌مراتبی هستیم که در رابطه‌ای برابر، یکدیگر را به رسمیت شناخته و به انکار هم نمی‌انجامند. اینجا می‌توان به یاری نظریه «بدن بدون اندام» و استعاره «ریزوم» به درکی بهتر از روند مزبور رسید. آنچه دلوز تحت عنوان «بدن بدون اندام» بیان می‌کند، در استعاره ریزوم ملموس تر می‌شود.

گذار نسبی جهان از ساخت درختی به ساحت ریزوم یا ساقه‌زمین

وقتی ژیل دلوز کتاب هزار فلات (جلد دوم از سرمایه‌داری و شیزوفرنی) را همراه با فلیکس گتاری را در سال ۱۹۸۰ میلادی نوشت، تصور نمی‌کرد روزی نظریه ریزوم وی آن قدر مصداق پیدا کند؛ مصداقی تمام و کمال به نام فضای مجازی.

توضیح آن که اصطلاح ریزوم (Rhizome) توسط ژیل دلوز فیلسوف پست مدرن و متعلق به شاخه نونیچه‌ای‌های پست مدرنیسم فرانسوی وارد فلسفه و اندیشه می‌شود. وی در کتاب «هزارفلات» با تأکید و تکیه بر استعاره ریزوم، قصد دارد وضعیت فرهنگی پست مدرنیسم را توضیح دهد و از آن در نقد نظام سلسله‌مراتبی یا درختی مدرنیته بهره ببرد و این‌سان به دنیای مدرن نهیب بزند. در هزار فلات پاره‌ای از ویژگی‌های ریزوم یا ساقه‌زمین را این چنین برمی‌شمارد:



نو دولت شهرگرایی به مثابه... ۱۳۷

- گیاه ریزوم دار به صورت افقی رشد کرده و ساقه‌اش در خاک قرار می‌گیرد.
- با قطع بخشی از ساقه ریزوم، گیاه نه می‌خشکد و نه از بین می‌رود، همان‌جا در زیر خاک گسترش می‌یابد و جوانه‌های تازه ایجاد می‌کند.
- ریزوم، برخلاف درخت حتی اگر تماماً شکسته یا از هم گسسته شود باز هم می‌تواند حیات خود را از سر بگیرد و در جهات دیگری رشد کند.
- برخلاف ریشه اصلی درخت که اساساً رو به زمین در دل خاک در یک جهت خاص سیر می‌کند، (ریزوم) به هر سو سرک می‌کشد و روی خاک در جهات گوناگون پیش می‌رود.
- در بعضی گیاهان ریزوم‌های قدیمی خشک شده و می‌پوسند، اما گیاهان جوان که از رشد جوانه‌ها در روی ریزوم تشکیل می‌شوند، خود به خود جدا و مستقل به حیات خود ادامه می‌دهند.
- گیاهان ریزوم‌دار از طریق قطع ریزوم‌ها یا قلمه گرفتن از آن‌ها تکثیر می‌شوند (سلگی، ۱۳۹۴).

شورش دلوز علیه نظام سانترالیستی

دلوز در استعاره ریزوم و نیز در تمجید این ساحت، با شور مثال‌زدنی، شوریدن علیه ساخت درختی را مطمح نظر قرار می‌دهد؛ ساختی که با انتصابی بودن، مرکز‌گرا بودن، سلسله‌مراتبی بودن یا پلکانی بودن و عمودی بودن (این عمودی بودن شامل سیستم‌های صعودی و نزولی یا از پایین به بالا و از بالا به پایین می‌شود. در سیستم صعودی، مشروعیت از پایین به بالا می‌رود و در سیستم‌های نزولی، مشروعیت از بالا یا آسمان به پایین می‌آید و تسری می‌یابد) شناخته می‌شود.

دلوز، کوس افقی شدن جهان فرامدرن یا پست مدرن را نسبت به جهان عمودی مدرن به صدا درمی آورد، اما باید توجه داشت نخستین بار پدر پست مدرنیسم یعنی ژان فرانسوار لیوتار، دیگر فیلسوف نونیچه‌ای فرانسوی بود که از جهان مسطح یا پخ شده و فروریختن ارزشها و سلسله مراتب عمودی گفت. این ابتکار لیوتار، «مجمع الجزایر لیوتاری» خوانده شده است (راش، ۱۳۷۹).

اگر روزی تنها بازیگران عرصه بین الملل دولتها بودند و سپس شرکتهای چندملیتی و تشکل های غیررسمی بدان اضافه شدند، در شرایط امروز، افراد و فرد نیز به این بازیگران افزوده شده است. هر چه پیشتر می رویم، اثر مجازی شدن و نیز ریزوم شدن را در همه جا بیشتر می بینیم^۱.

اولویت شهر بر دولت

به جرأت می توان ادعا کرد که در دانش سیاست، هیچ مفهومی به اندازه دولت (The State) اهمیت ندارد. تا آنجا که در روایت مدرن گفته می شود: «امر سیاسی هر آن چیزی است که به دولت مربوط است و یا آنکه مشکل بتوان

۱. غیرسلسله مراتبی شدن یا افقی شدن حتی در شیوه مبارزه گروه های تروریستی نوسلفی و مرتجع مانند القاعده و داعش خودنمایی می کند. اگر شیوه مبارزه گروه های چریکی مانند سازمان مجاهدین خلق (منافقین) سلسله مراتبی و متمرکز بوده است، شیوه مبارزه گروه هایی مانند داعش، افقی و شبکه ای است و نیز به نحوی سابقه و استثنایی از فضای مجازی و شبکه های اجتماعی برای یارگیری و تأثیرگذاری بهره می برند؛ پدیده ای که «تروریسم آنلاین» نامیده می شود. از این رو، گروه های سلفی که به زعم خود، در صدد بازگشت به اسلام صدر هستند، با وجود محتوای ارتجاعی و کهنه، اما از روش های پست مدرن برای مبارزه بهره می برند. اگر مبارزه با داعش سخت از مبارزه با گروه های تروریستی کلاسیک است، این به سبب ماهیت ریزومی و شبکه ای گروهی مانند داعش است. حال آن که اگر ماهیت درختی و کانون خاص و متمرکز داشت، به راحتی می توانستند آن را قطع کنند. همچنان که درباره ویژگی های ریزوم گفته شد، گیاه ریزوم با وجود قطع شدن باز می تواند رشد و تکثیر یابد.

نو دولت‌شهرگرایی به مثابه... ۱۳۹

سیاست را جدای از دولت در نظر گرفت» (وینسنت، ۱۳۷۶: ۲۰). برآستی این عبارات گویای فهمی کلان و بنیادین از هستی دولت است که در سپهر دانش سیاست، مشروعیت خود را از گفتار فلسفی ذات‌نگرانه و تلقی کلاسیک از جامعه اخذ کرده است. بر این اساس، در صورت‌بندی وبری «مدعی انحصار استفاده مشروع از زور فیزیکی در قلمرو معین» (Weber, 1946: 70) شده است. قدرت عالی‌های به پهنای اجتماع و سیاست که بر زندگی انسانی سایه افکنده و در فرآیندی تدریجی از مفهومی فرهمندانه و شخصی به چنین برداشت مشروع و نهادین در اندیشه مدرن تکوین یافته است. می‌توان در پرتو قلمروزدایی و انقلاب ارتباطات و جامعه شبکه‌ای-مجازی، قلمروزدایی از دولت را ملاحظه کرد. در این صورت نوین شهری‌شدن سیاست- یا نودولت‌شهرگرایی- هم شهر و هم دولت، کالبدزادایی و قلمروزدایی می‌شوند. اما نکته آنجاست که در حالی که می‌توان صورت ذهنی و فرهنگی شهر را به جای شهر کالبدی و مادی طرح کرد، اما صورتی ذهنی از دولت را نمی‌توان متصور شد و صرفاً به قلمروزدایی و محدودکردن آن باید بسنده کرد. در عین حال، یکی از خطوط تمایز نودولت‌شهرگرایی با دولت مدرن و نظریات دولت‌گرا، اولویت «شهر» بر «دولت» و سپس درکی «فرهنگی» و «ذهنی» به جای درک «عینی» از شهر است. همچنین چنانکه پیش‌تر ذکر شد، نودولت‌شهرگرایی بر حکومت‌زدایی و کم‌کردن سلطه تأکید دارد.

نتیجه گیری

شهری شدن سیاست در قالب نودولت‌شهرگرایی، اولاً، بازگشت به عصر پریکلسی و عهد خود است، یعنی احیای اصالت‌های دموکراتیک، ثانیاً، احیای ارزش‌های سنتی و مذهبی است، ثالثاً خروج لیبرالیسم از بن بست در سطح جهانی است به وسیله اضافه کردن ابعاد کثرت‌گرایانه‌تر و عاطفی‌تر در آن. رابعاً، بومی کردن لیبرالیسم و دموکراسی در هر کشوری از جمله ایران و خروج آن از بن بست است. خامساً، فعال‌تر شدن فرد در حیات سیاسی است. سادساً، پیشگیری از بنیادگرایی و مطلق‌انگاری مذهبی در حیات سیاسی است. سابعماً، تعدیل به سکولاریسم و خصوصی‌شدن دین است یعنی دین را به فضای خصوصی یا شبه‌عمومی از طریق مشروعیت جماعات مذهبی می‌کشاند.

تسری عواطف حیطة خصوصی یا خانواده به جامعه، مستلزم به رسمیت‌شناختن و همزیستی تساهل‌آمیز جماعت‌هاست؛ حتی اگر جدال جماعت‌ها با یکدیگر مخاصمه‌آمیز باشد، این مخاصمه اگر بدون خشونت باشد، می‌بایستی توسط دولت به رسمیت شناخته شده و داوری شود.

آنچه نودولت‌شهرگرایی را به عنوان الزامی تازه مطرح می‌کند، مهاجرت‌ها از سوئی و انقلاب ارتباطات و عصر اطلاعات از سوئی دیگر است. نودولت‌شهرگرایی در پارادیم جهانی شدن قرار می‌گیرد، اما با وارد آوردن تعدیلات و پاره‌ای انتقادات جماعت‌گرایانه بر آن؛ انتقادات و تعدیلاتی که بر

۱. به کاربردن تعبیر «عهد» زیاتر از تعابیر مشابهی مانند دوره یا عصر است. این واژه می‌تواند به تعهد دموکراسی اشاره کند؛ تعهدی که نه لزوماً محصور در دموکراسی متعهد، که فراتر از آن، می‌تواند در اشاره به تعهد دموکراسی به آزادی و رسمیت کثرت دیدگاه‌ها در پرتو قانونی واحد و قانونگرایی متعهدانه باشد.



حفظ یا دست کم مشروعیت سنت‌های اقوام و ملل و در عین حال احترام متقابل تأکید دارد و از سویی دیگر، هویت را به عنوان امری ماحصل تمایز خودی و غیر خودی یا ما و آنها در هم می‌شکند و هویت را امری غیر یکدست و متلون معرفی می‌کند.

می‌توانیم پاره‌ای ارزش‌های سنتی را نه تنها حفظ، بلکه حتی احیاء کنیم و در عین حال به سمت جامعه‌ای کثرت‌گرا و دموکراتیک برخلاف جهان سنتی برویم. این‌سان، احیای همدلی و همفکری پریکلسی از نوع کثرت‌گرای بومی آن- با توجه به مقتضیات هر فرهنگی- رقم خواهد خورد. این‌سان، مشکل لیبرالیسم و ارزش‌های سنتی نیز مرتفع و مدل بومی آن می‌تواند محقق شود و نیز لیبرالیسم از آفت تفرّدگرایی و حس تنهایی افراد تا حد زیادی دور می‌ماند.

دولت در نودولت‌شهرگرایی، با شاخصه‌هایی که در مقاله گفته شد، متفاوت از مفهوم دولت وبری خواهد بود و نودولت‌شهرگرایی، دولت‌گرا نیست. از این‌رو، نودولت‌شهرگرایی با پرهیز از دولت‌گرایی و دولت‌محوری، در بستر جماعت‌گرایانه و با نگاه جهانی‌شدن در عین اذعان به مشروعیت خرده‌فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های محلی و سنتی، نگاهی متفاوت به نقش دولت خواهد داشت؛ البته این نگاه با توجه به آن که نظریه‌های پست‌مدرن و دولت‌سنتیز هرگز نتوانسته‌اند- و نیز نخواسته‌اند- بدیلی برای دولت ارائه دهند، ناظر به نقد دولت وبری است نه نفی آن.

نکته دیگر این که جماعت‌ها در کنار هم باید احساس اصالت نمایند، نه آن که هر یک بکوشند صرفاً خیر مدّ نظر خویش را حاکم سازند و مابقی جماعت‌ها را تحقیر کنند. تنها استثنای عدم مشروعیت جماعت‌ها وقتی است که جماعتی به خشونت و تزامم برای امنیت دیگران دست می‌یازد که در این مواقع، باید با

پرهیز از تحقیر حتی یک گروه تروریستی، محاکمه عادلانه و برابر قانون درباره آن‌ها صورت گیرد.

نودولت‌شهرگرایی، ناظر به افول مفهوم دولت وبری و مفاهیمی کلانی مانند جماعت و تضعیف ساختارهای درختی با ساختارهای ریزومی، ممکن و ناظر به رهاوردهای جماعت‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی، ضروری است.

از آنچه گذشت، فرضیه مقاله مبتنی بر امکان تفاهم میان مفهوم شهروندی در فلسفه سیاسی غرب- با تأکید بر یونان باستان- با گفتمان حقوق بشر اثبات می‌شود. در پرتو کالبدزدایی از شهر و شهروندی، و با طرح شهر به مثابه مقوله‌ای ذهنی - فرهنگی به جای مادی - تمدنی، هم حقوق بشر بنا به نوع آن- انسان‌بودن- اعاده می‌شود و هم تفاوت‌های آنها به رسمیت شناخته می‌شود. این به رسمیت شناخته شدن تفاوت‌ها در پرتو افول مفاهیم کلانی چون تمدن و جامعه و نشانیدن مفهوم جدید جماعت به جای آنها ممکن است.

منابع

الف) فارسی

اشمیت، کارل (۱۳۹۲)، *مفهوم/مرسیاسی*، ترجمه لیلیا چمن خواه، تهران، انتشارات نگاه معاصر
آگامبن، جورج (۱۳۸۴)، *ما پناهندگان*، ترجمه صالح نجفی، سایت باشگاه اندیشه، قابل

دسترسی در : <http://prospect.blogfa.com/post-59.aspx>

تیلور، چارلز (۱۳۹۲)، *هابرماس، یورگن و دیگران، چندفرهنگ‌گرایی (بررسی سیاست‌شناسایی)*،
ترجمه طاهر خدیو و سعید ریزوندی، تهران، انتشارات رخداد نو.

تیلور، چارلز (۱۳۹۵)، *فردگرایی مدرن و ایدئال اصالت*، گفت‌وگو با چارلز تیلور درباره فردگرایی
مدرن و فاسدشدن «ایدئال اصالت»، ترجمه سید احمد موسوی خوئینی، ترجمان علوم انسانی،
فروردین ۱۳۹۵.

جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (۱۳۸۶)، ویراسته ایوب زارعی، ترجمه و تألیف جمعی از مترجمان، قم،
انتشارات پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.

درس‌گفتار دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی، ۱۳۹۲/۹/۲۶

درفشی، فرید (۱۳۹۴)، «چگونه می‌توان بدنی بدون اندام ساخت؟» *روزنامه شرق*، شماره
۲۴۱۳، یکشنبه ۱۲ مهر ۱۳۹۴.

دلوز، ژیل و گتاری، فیلیکس (۱۳۸۶)، *چگونه بدنی بدون اندام بسازید؟* ترجمه بابک سلیمی‌زاده،
۱ مهر ۱۳۸۶، قابل دسترسی در :

<http://www.mindmotor.biz/Mind/wpcontent/uploads/201011/bwo.pdf>

راش، ویلیام (۱۳۷۹)، *در جستجوی مجمع‌الجزایر لیوتار (یا چگونه باید با پارادوکس زندگی کرد و*
راه دوست داشتن آن را فراگرفت)، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۹.

سلگی، محسن (۱۳۹۴)، «آیا در فضای مجازی، مدیریت رسانه ممکن است؟ گذار رسانه از ساخت
درختی به ساخت ریزوم یا ساقه‌زمین»، *ماهنامه مدیریت رسانه*، شماره ۱۴، اسفندماه ۱۳۹۴

شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، *مقدمه داریوش شایگان بر (افسون زدایی جدید، هویت چهل تکه و تفکر*
سیار) / افسون زدگی جدید (فایل صوتی) - ترجمه فاطمه ولیانی

عباسپور، ابراهیم (۱۳۹۰)، «بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد

انتقادی»، معرفت فرهنگی/اجتماعی، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۰، صفحه ۳۵-۶۴

فرهاد پور، مراد (۱۳۹۵)، «سه معنای دموکراسی»، روزنامه شرق، شماره ۲۶۱۷-۱۳۹۵ یکشنبه ۶

تیر

کریک، برنارد (۱۳۷۸)، دموکراسی، ترجمه پویا ایمانی، تهران، نشر مرکز

لش، اسکات (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز

لوی استروس، کلود (۱۳۷۲)، مردم‌شناسی و هنر، ترجمه حسین همدانی، تهران، نشر مرکز

مارتین، توماس (۱۳۹۵/۹/۴)، «یونان باستان، سایت انسان‌شناسی و فرهنگ»، ترجمه زهره

دودانگه، سایت انسان‌شناسی و فرهنگ، قابل دسترسی در:

<http://anthropology.ir/node/12497>

ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴)، در دفاع از اصالت فرهنگ و نقد سیاست‌زدگی، سخنرانی مصطفی ملکیان

در مراسم رونمایی از ترجمه کتاب «برابری و جانبداری»، اثر تامس نیگل، ترجمه جواد حیدری،

مشهد: ۶ خرداد ۹۴

موفه، شانتال (۱۳۹۳)، بازگشت/امر سیاسی، ترجمه عارف اقوامی مقدم، تهران، انتشارات رخ داد نو.

نشست نقد و بررسی کتاب تامس نیگل با عنوان «جانبداری و برابری» با حضور دکتر محمدجواد

غلامرضا کاشی، دکتر سیدرضا موسوی، دکتر جواد حیدری. محل: خانه اندیشمندان علوم

انسانی. زمان: ۱۱ شهریور ۱۳۹۴.

نیگل، تامس (۱۳۹۴)، برابری و جانبداری، ترجمه جواد حیدری، تهران، انتشارات نگاه معاصر.

وینست، اندرو (۱۳۷۶)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

هولمشتروم، رادنی (۱۳۹۴)، «بیدار ماندن و نوشتن آشنایی مختصر با تأثیر ژاک رانسیر بر نظریه

ادبی»، ترجمه مرجان مفید، روزنامه شرق، چهارشنبه ۱۵ مهر ۱۳۹۴، سال سیزدهم شماره

۲ الی ۱۰، اریک (۱۳۹۴)، «موقعیت بدن بدون اندام؟ ترجمه مهدی رفیع، تهران، نشر نی



(ب) انگلیسی

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England), 1991.

Charles Taylor, *The Varieties of Religion Today*, (Harvard University Press, forthcoming spring 2002).

Jean Paul Ricoeur, *Lacan und die Liebe, Valence, Les apprentis philosophes*, 16. April 2007.

Pasolini and Exclusion , zizek, “Agamben and the Modern Sub-proletariat , by Fabio Vighi in Theory”, *Culture & Society* 2003 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 20(5): 99–121.

Weber, Max. *Politics as a Vocation*, Oxford, 1946.