

همبستگی؛ پیوند صلح و دوستی

سیدمحسن علوی پور

عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

مرتضی بحرانی

عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

چکیده

«دوستی» از جمله فضیلت‌های بنیادین در اندیشه سیاسی کلاسیک بوده است که حتی فضیلت‌های مهمی چون عدالت را نیز تحت الشعاع قرار می‌داد. با ظهور اندیشه مدرن و بروز گسست معرفت‌شناختی، دوستی به محاق رفت و مقولاتی چون امنیت و صلح محوریت یافتند. بر این اساس، انسان‌ها به مثابه «گرگ» یکدیگر، فضیلت‌های کلاسیک را به فراموشی سپردند. اما نقدهای معاصر بر اندیشه مدرن، ضرورت احیا و بازخوانی انتقادی مقولات سیاسی کلاسیک را نشان می‌دهد. در این میان، یورگن هابرماس، با بازگشت به اهمیت مقوله «دوستی» در اندیشه کلاسیک، آن‌را با مقوله مدرن «صلح» پیوند می‌دهد و با محوریت بخشیدن به مقوله «همبستگی» در پی تحقق همزمان آنها در جامعه است. بر این اساس، «همبستگی» منبع هنجارگذاری مشروع در اجتماع است. واژگان کلیدی: دوستی؛ امنیت؛ صلح؛ همبستگی.

مقدمه

مدرنیته - و آموزه سیاسی آن لیبرالیسم - به مثابه برنامه‌ای تدوین شده و خود تحمیل‌گر برای زندگی انسان، با نقدهای متعددی روبه‌رو شده است. از منظر سامان نیک سیاسی، مدرنیته هم یک سامان و بلکه مدعی بهترین سامان است و هم تهدیدی برای سامان‌های رقیبی است که از پیش وجود داشته‌اند و یا در تقابل یا واکنش به مدرنیته اعلام حضور کرده‌اند.

یکی از مؤلفه‌های اساسی مدرنیته «صلح و امنیت» است که اگر نگوییم در مقابل فضیلت «دوستی» سر بر کرده، حداقل آن‌را تقلیل داده است و به طور مشخص در این دو سده مدرن، به میزانی که صلح و امنیت توانسته خود را محقق سازد، ناامنی و تهدید صلح نیز شایع و دامن‌گیر بوده است. اشاعه و تبلیغ طرح‌های چون امنیت انسانی، سرمایه اجتماعی، توسعه پایدار و ... در واقع اندیشه‌های مدرنی بوده‌اند که با وقوف به شرور مدرنیته، در پی تزییل کاستی‌ها و تقییم ناراستی‌های زندگی انسانی بوده است. اما در مقابل، از منظری دیگر می‌توان چهار بستر اساسی نقد

مدرنیته را در اندیشه‌های سنت‌گرایان، پست‌مدرن‌ها، جماعت‌گرایان و نهایتاً لیبرال‌مسلمانانی چون هابرماس دید که از آبخشور تفکر انتقادی بهره می‌برند. گروه اخیر، با توجه به این امر که بشر هنوز دستگاه معرفت‌شناختی‌ای کارا تر و نافذتر از مدرنیته مطرح نکرده است، مدرنیته را - در وضع کنونی‌اش - در واقع دچار نوعی انحراف و خدشه می‌داند، پروژه‌ای که هنوز به اتمام خود نرسیده است و همه قابلیت‌های خود را بروز نداده است. آنچه می‌تواند این پروژه را به سرانجامی شایسته بشر برساند، روی آوردن به تفکر انتقادی است. در این میان، نقد هابرماس بر مدرنیته را به ویژه می‌توان از این زاویه مورد توجه قرار داد که مدرنیته با طرح «حق» صلح و امنیت، «خیر» دوستی را به گوشه‌ای وانهاد. در مقابل، طرح مفهوم همبستگی از سوی هابرماس موجب آن شد که بار دیگر فضیلت دوستی در لوایی جدید و با کارکردی مهم به جمع مقولات هنجارین اندیشه سیاسی بازگردانده شود. نکته مهم در اینجاست که روایت هابرماس از همبستگی، در پرتو ادعان به دین و حضور دین در عرصه عمومی می‌تواند به منصف ظهور برسد. بر این اساس، پژوهش حاضر به جای تعقیب حقوق بشر از طریق مفهوم مدرن صلح، به تبیین نحوه تحقق دوستی / همبستگی در اندیشه هابرماس می‌پردازد؛ ایده‌ای که با آن مشکل [نقض] حقوق بشر به نحو بنیادینی قابل حل خواهد بود. برای چنین منظوری ابتدا به نحو گذارا به روایت‌های دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی اشاره می‌شود و سپس جایگزینی و رقابت ارزش مدرن صلح و امنیت با دوستی به بحث گذاشته می‌شود و در نهایت طرح مجدد دوستی در قالب مفهوم همبستگی در اندیشه هابرماس توضیح داده می‌شود.

دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی

دوستی در اندیشه سیاسی به عنوان هنجاری شناخته می‌شود که می‌تواند ما را به جامعه سالم رهنمون شود. دوستی مقوله‌ای است که افراد یک جامعه را به یکدیگر چنان نزدیک می‌سازد که در عین توجه جدی به منافع شخصی خود، از لزوم در نظر گرفتن منافع دیگران غافل نباشند و رعایت اصل «اشتراک» را در جامعه چنان گسترش می‌دهد که همه افراد جامعه خود را یک کل واحد ببینند و در نتیجه برای منفعت جامعه و سلامت آن تلاش کنند.

در اندیشه کلاسیک، نه قدرت و نه حتی آزادی جایگاهی به اهمیت دوستی ندارد. در اندیشه سقراط، دوستی در محور قرار داشته است و برای ارسطو نیز دوستی با اهمیت‌تر از عدالت است. در واقع، دوستی تنها مقوله‌ای بوده است که در میان متفکران کلاسیک «جهان‌شمول» شناخته می‌شده است (King, 1999: 12).

البته نظرات فیلسوفان سیاسی درباره اهمیت دوستی، لزوماً یکسان نیست و آنها هر یک بنا به مبانی فلسفی اندیشه خود، آن را در معانی متنوعی مورد توجه قرار می‌دهند. درحالیکه ارسطو دوستی را پایه و اساس هر جامعه می‌داند، سنت آگوستین، در سرتاسر کتاب مشهور خود، «اعترافات» (۱۹۶۱)، دوستان را عامل بدبختی و شقاوت می‌نامد و پرهیز از آنها را بهترین کاری می‌داند که یک بنده خدا، برای رهایی از شهر زمینی و رسیدن به شهر خدا، باید انجام دهد. (cf. Augustine; 1961: Book I, 13, 20; Book II, 2, 5, 9; Book III, 1, 2, 3, 4, 6, 8, 10...)

این مسئله تنها مربوط به متفکران سیاسی کلاسیک نبوده و نیست. فیلسوفان سیاسی معاصر نیز این مقوله را در معانی مختلفی در نسبت با سامان سیاسی نیک مورد نظر خویش استفاده کرده‌اند. متفکرانی چون فردریش نیچه، هانا آرنت، یورگن هابرماس و دیگران، از جمله متفکران معاصر هستند که در اندیشه‌ورزی خود، «دوستی» را که در اندیشه پس از دوره میانه به حاشیه رفته بود، دوباره به عرصه اندیشه بازگرداندند و معانی مطلوب خود را از آن مستفاد نموده‌اند.

دوستی در اندیشه سیاسی کلاسیک

در اندیشه سیاسی کلاسیک، «دوستی» از جمله مقولاتی است که به عنوان یک «هنجار» اجتماعی شناخته می‌شود و اهمیت آن به حدی است که ارسطو آن را بهترین حسن دولت‌ها و حافظ آنها در مقابل انقلاب معرفی می‌کند: «[...] به گمان ما دوستی، برترین مصلحت هر کشور است، چون بهترین نگهبان آن در مقابل آشوب‌ها و انقلاب‌هاست و وحدت جامعه سیاسی [...] پدیدآورنده مهر و دوستی است (Aristotle, 1885: 1262b).

دوستی مقوله‌ای است که افراد جامعه را چنان به یکدیگر نزدیک می‌سازد که در عین توجه جدی به منافع شخصی خود، از لزوم در نظر گرفتن منافع دیگران (که همانا دوستان هستند) نیز غافل نمی‌مانند و اصل «اشتراک» را - که در نظر ارسطو «همه چیز دوستان را در بر می‌گیرد» (Ibid, 1263a) - چنان گسترش می‌دهد که همه افراد جامعه خود را یک کل واحد می‌بینند و در نتیجه برای منفعت و سلامت آن تلاش می‌کنند.

دوستی، چنان‌که ارسطو از آن بحث می‌کند، خصوصیات منحصر به فردی دارد. دوستی فضیلتی است که به ایجاد و گسترش عدالت در جامعه کمک می‌کند؛ با ابتنا بر لیاقت‌ها و استعداد‌های طرفین، نوعی برابری میان آنها پدید می‌آورد؛ مشوق رویکرد اشتراکی به دارایی‌ها در میان اعضای جامعه

است و در نهایت با انطباق انواع آن بر انواع مختلف نظام‌های سیاسی (مانند موناشری، آریستوکراسی، دموکراسی، جباریت و غیره) همچون مانعی در برابر استقرار جباریت در جامعه عمل می‌کند. در نهایت روابط اعضای جامعه را با یکدیگر - بر مبنای جایگاه مختلف آنها چون پدر و فرزند و یا زن و شوهر و یا روابط برادری - تنظیم می‌کند (Aristotle, 1893: 1158b-1162b).

«دوستی» نزد ارسطو بیشتر مقوله‌ای اخلاقی است تا سیاسی و او به جز چند مورد معدود در کتاب سیاست خود بدان اشاره نمی‌کند. با این حال، میزان توجه ارسطو به دوستی تا حدی است که این مقوله تنها مقوله‌ای است که دو کتاب از مجموع ده کتاب «اخلاق نیکوماخوس» را به خود اختصاص داده است و البته مطرح شدن بحث انواع مختلف حکومت‌ها در دل بحث از دوستی (Ibid: 1160a-1161b)، نشان از اولویت دوستی بر سیاست در جامعه نزد وی دارد. در واقع، دوستی نزد ارسطو مقوله‌ای فردی و همزمان اجتماعی است و نه دولت و نه فرد نمی‌تواند بدون آن به حیات خود ادامه دهد (Swanson, 1992: 165).

ارسطو، عدالت را «پیوند دهنده مردم جامعه» (Aristotle, 1885: 1253a) و فضیلتی اجتماعی می‌داند که «دربردارنده تمام دیگر فضایل است» (Ibid: 1283a). اما در اخلاق نیکوماخوس دوستی را مستثنا می‌کند و آن را در مقامی بالاتر از عدالت قرار می‌دهد و معتقد است با وجود آنکه عدالت بدون دوستی معنایی ندارد، آنجا که دوستی موجود باشد، دیگر نیازی به برقراری عدالت نیست؛ چرا که عدالت چنان است که با افزایش دوستی افزایش می‌یابد و [گویا] هر دو در زمینه مشترکی می‌رویند و پایه‌پای یکدیگر نمو می‌کنند (Aristotle, 1893: 1160a). ارسطو دوستی را از عدالت هم واجب‌تر می‌داند و معتقد است بدون عدالت می‌توان دوستی داشت، اما بدون دوستی نمی‌توان به عدالت کامل دست یافت: «اگر شهروندان با یکدیگر دوست باشند، نیازی به عدالت ندارند، اما حتی اگر عادل باشند باز هم نیازمند دوستی یا عشق هستند. در واقع به نظر می‌رسد که کامل‌ترین تحقق عدالت، همانا تحقق همزمان دوستی یا عشق نیز هست (Aristotle, 1885: 1252b).

دوستی بالطبع مقداری از عدالت را در خود دارد. چرا که برقراری هر نوع رابطه با یک دوست، همانا یافتن نوع خاصی از عدالت است (Price, 1999: 538). تمام سازمان‌های جامعه؛ خانواده، گروه‌های دینی، انجمن‌های اخوت و امثال آنها در جامعه وجود دارند و البته حضورشان در جامعه امری ضروری است، اما تنها یک چیز شرط کافی برای تشکیل جامعه است و آن «دوستی» است (Aristotle, 1885: 1280b, 1281a). در واقع دوستی که همانا با هم بودن و همبستگی است (Aristotle, 1893: 1159b)

حتی مبنای تشکیل خانواده - که خود مبنای تشکیل پولیس می‌باشد - نیز هست. علاوه بر اینها باید توجه داشت که تعریف انواع حکومت‌ها، از نظر ارسطو در دل انواع «دوستی‌ها» امکان‌پذیر است و از همین رو بخش خاصی از مبحث دوستی در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* (1160) به بیان رابطه دوستی با انواع حکومت‌ها می‌پردازد. این مسئله و همچنین توجه به اولویت دوستی بر عدالت - که منفعت مشترکی است که تمام اجتماعات به دنبال آن هستند - در روایت ارسطو نشان می‌دهد که دوستی در نگاه او محوری‌ترین نقطه برای تشکیل جامعه است.

مارکوس تولیوس سیسرو، خطیب نامدار رومی، نیز از چشم‌انداز مشابهی به مقوله دوستی توجه می‌کند. وی که در اندیشه‌های خود از فیلسوفان یونانی، و به خصوص افلاطون و ارسطو، متأثر است، دوستی را امری می‌داند که از طبیعت انسان سرچشمه می‌گیرد و ناشی از تمایل طبیعی ما به فضایی چون پاکدامنی، سخاوت و احسان است و همین تمایل است که ما را مجذوب صاحبان این فضایل می‌کند و ما را ناخودآگاه به سمت عشق و محبت به این افراد سوق می‌دهد (Cicero, 1887: 24; Cicero, 1971: 136-7). در واقع، از نظر وی، فضیلت شرط اصلی برای دوستی است. با این حال، او دوستی را لزوماً یک فضیلت نمی‌داند و اتفاقاً معتقد است که در موارد تعارض میان دوستی و فضیلت‌ها (مثلاً در محاکمه یک دوست و در انتخاب میان دوستی و عدالت) هرگز نباید تن به زیر پا نهادن فضیلت داد. او می‌گوید: «اجازه بدهید این را نخستین قانون دوستی بدانیم که ما از دوستانمان تنها چیزهای خوب را خواهیم خواست و برای آنها نیز تنها کار درست را انجام می‌دهیم» (Cicero, 1887: 35).

دوستی واقعی در نظر سیسرو، همانند ارسطو، تنها میان انسان‌های نیک وجود دارد (Cicero; 1887: 15, 49; see also: Cicero; 1999: 117). او در تعریف انسان نیک، با ذکر این نکته که از دیدگاه فیلسوفان، انسان نیک همان انسان خردمند است، به طعنه، تعریف آنها از خردمندی را رویایی و غیرقابل دسترسی می‌انگارد و خود به ارائه تعریفی از انسان خردمند می‌پردازد. از نظر او، انسان‌های خردمند کسانی هستند که چنان حیات خود را به پیش می‌برند و چنان می‌زیند که عقاید درست، کمال، انصاف و مهربانی آنها در زندگی دست‌بالا را دارد؛ [یعنی] کسانی که کاملاً از حرص، شهوت و ... رها و به درستی دارای ثبات شخصیتی هستند. به طور خلاصه، مردانی که [...] به معنای کامل کلمه از طبیعت پیروی می‌کنند (Cicero; 1877: 15-6).

سیسرو، «عشق»^۱ را معنابخش «دوستی»^۲ در زبان می‌داند (Ibid: 23) و با بیان ریشه واژه

دوستی (amicita)، آن‌را برگرفته از محبت و مهربانی (Verbum amoris) معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آنچه در دوستی اصالت دارد، محبت به دیگری و متقابل بودن این محبت است و نه سود خود (Ibid). در واقع آنهایی که محور دوستی را در نیاز شخصی می‌دانند در اشتباه هستند. چرا که بسیاری از بزرگان را می‌توان نام برد که هیچ نیازی به دوستی با دیگران نداشته‌اند، اما همواره به دنبال دوستی و عشق بوده‌اند (Ibid: 24)، چرا که این جزئی از طبیعت آنهاست. البته نمی‌توان منکر این شد که دوستی منافع بسیاری را برای فرد به ارمغان می‌آورد. تأکید سیسرو تنها بر این نکته است که در نظر گرفتن این نیازها و برآورده شدن آنها به عنوان علت دوستی میان انسانها نادرست است و علتی «مقدس‌تر» برای دوستی وجود دارد که همانا «طبیعت» انسان است که او را به سمت دوستی با افرادی که شخصیتی مشابه وی دارند سوق می‌دهد. در واقع خدمات در پی دوستی می‌آیند و نه دوستی در پی خدمات (Ibid: 40).

اما سنت ارسطویی، با ظهور مسیحیت و مطرح شدن مقوله عشق به خدا در مقابل عشق به دیگری خدشه‌دار می‌شود. سنت آگوستین، حکیم بزرگ مسیحی، از جمله اولین افرادی بود که در کتاب «شهر خدا»، عشق زمینی را از عشق الهی متمایز ساخت و بدین شکل دوستی میان انسان‌ها را تحت‌الشعاع عشق الهی قرار داد. آگوستین قدیس بر خلاف ارسطو نظر مثبتی به دوستی ندارد و در سرتاسر کتاب «اعترافات» (۱۹۶۱)، دوستان را به عنوان عاملان شقاوت و بدبختی نام می‌برد و پرهیز از آنان را برای رهایی از شهر زمینی و رسیدن به شهر خدا توصیه می‌کند. بر اساس روایت آگوستین، تنها کسانی که تصمیم به عشق ورزیدن به خدا بگیرند، می‌توانند همسایگان خود را دوست داشته باشند و این ویژگی نیز ناشی از قابلیت‌های بشری آنها نیست، بلکه بر اساس تعالیم خداوند است (Augustine, City of God: XIV, 7). بر این اساس، شهر زمینی، که روابط افراد در آن بر پایه عطش قدرت است، هرگز نمی‌تواند عشق واقعی را تجربه کند و تنها در شهر خدا است که رابطه میان حاکم و اهالی شهر مبتنی بر عشق است و همین عشق است که آنها را به خدمت به یکدیگر تشویق می‌کند (Ibid: XIV, 28).

دوستی در اندیشه سیاسی مدرن متقدم

سیر نزولی جایگاه دوستی در اندیشه سیاسی، در دوران رنسانس به شکلی دیگر ادامه می‌یابد. اومانیزم‌ها که پیش‌قراولان رنسانس به شمار می‌روند، بیش از هر چیز به دنبال احیای سنت فراموش شده‌ای بودند که به روح کلاسیک غرب تعلق داشت و در دوران تاریک قرون میانی مورد

غفلت واقع شده بود. در واقع رنسانس را می‌توان «آنتی‌تیز قرون وسطی» در نظر گرفت که در آن علیه دورانی که در آن طبیعت و علم تحریم و ممنوع شده بودند و هر گونه سخن گفتن از علوم طبیعی و فیزیکی مغایر با تعالیم کلیسا و مضر به حال جامعه تلقی می‌شد (نوذری، ۱۳۷۹: ۱۶) طغیان شد. اراسموس که به «پرنس اومانیست‌ها» مشهور است (همان: ۱۴)، در کنار دوست نزدیکش توماس مور، از جمله پیشگامان رنسانس در کشورهای غیرایتالیایی بودند. اراسموس، وجه احیایی رنسانس را با حمله به فلسفه اسکولاستیک و همچنین زمینه‌سازی برای اصلاح دینی پیوند زد. اگر چه در نهایت در ماجراهای اصلاح دین و ظهور پروتستانسیم لوتری به جانبداری از کاتولیک‌ها پرداخت و در نهایت با پیروزی لوتریسم تا آخر عمر حاشیه‌نشین شد (Russell; 1946: 476). اصلاحات مورد نظر اومانیست‌ها، محدود به اصلاح دینی نبود و تمام ابعاد زندگی اجتماعی و فردی را در بر می‌گرفت و به مسائلی چون بازگشت به سادگی و بی‌پیرایی اولیه مسیحی، از بین بردن فاصله فقیر و غنی و همچنین اصلاح سیاست خارجی دولت‌های اروپایی نیز توجه داشت (Ibid: 457-464). اما آنچه در روایت آنها از سیاست و اجتماع مشخصاً مغفول مانده است، ابعاد مختلف فلسفی مسئله دوستی است. توجه به دوستی در نظریات آنها عموماً در چارچوب اشتیاق آنها برای صلح، برابری، عدالت و ایستادگی در برابر جباریت^۳ صورت می‌گیرد.

اراسموس که رابطه دوستانه وی با سر توماس مور بسیار مشهور است، در آثار خود با وجود آنکه برای دوستی اهمیت زیادی قائل می‌شود و دوست را «دارویی شیرین» معرفی می‌کند که همیشه لذت‌بخش و مفید است (Erasmus, 1978: 144)، این مقوله را نه مرتبط با «فضیلت» که بیشتر مربوط به «وفاداری» می‌داند و بدین شکل فرض محوری اندیشه کلاسیک مبنی بر اینکه دوستی کامل تنها در میان افراد بافضیلت ممکن است را کنار می‌گذارد (Gentrup, 1987: 71). وی معتقد است که عشق به آموختن و کسب دانش، مؤثرترین عامل در ایجاد دوستی است و نه پیوندهای خانوادگی و نه پیوندهای خونی، نمی‌تواند همانند شوق مشترک برای آموختن، روح انسان‌ها را در دوستی واقعی و عمیق به یکدیگر پیوند دهد. (Cited in: Gentrup, 1987: 98).

توماس مور نیز در اتوپیای خویش، در هیچ جا به دوستی به طور مستقیم اشاره نمی‌کند. یعنی در حالیکه سیستم کمونیستی اتوپیای مور - که در مقایسه با جمهور افلاطون از مقررات اجتماعی کمتری بهره‌مند است و بیشتر بر پایه قواعد غیر رسمی اداره می‌شود - با سنت کلاسیک دوستی همخوانی بیشتری دارد (Gentrup; 1987: 129) و علاوه بر این، کمونیسیم حاکم در اتوپیا و دوستی در سنت اندیشه‌ای

کلاسیک، با توجه به تأکید مشترکی که بر عدالت، برابری و نظم اجتماعی و همچنین نبود خودخواهی و خودپرستی و در کل «خیر عمومی» دارند، با یکدیگر مربوط می‌شوند (Ibid)، نقش محوری «دوستی» در اندیشه کلاسیک به حاشیه می‌رود و مقولات دیگر چون عدالت و برابری و صلح جای آن را می‌گیرند.

این روند در روایت مدرن اندیشه سیاسی، شتاب فزاینده‌ای به خود می‌گیرد. دوستی در اندیشه سیاسی مدرن تا حدود زیادی به حاشیه می‌رود و نه تنها موقعیت محوری خود به عنوان یک فضیلت را از دست می‌دهد، بلکه حتی مقوله‌ای تحسین‌شده نیز به شمار نمی‌رود.

در این دوران، فرانسیس بیکن، عشق را به عنوان امری که انسان‌ها را از غایاتشان جدا و منحرف می‌سازد، مذموم می‌داند (Bacon, 1985: 33). او دوستی را از دو جنبه مورد توجه قرار می‌دهد: (۱) در رابطه با تنهایی و جامعه؛ (۲) در رابطه با نتایج و تبعات دوستی. بر این اساس، او با تکمیل دیدگاه ارسطویی - که تشکیل جامعه را نتیجه عدم خودکفایی افراد می‌داند - نظر خود را به نتایج دوستی معطوف می‌کند. این نتایج که بیکن از آنها به عنوان منافع نام می‌برد، سه دسته‌اند: منفعتی که برای عواطف^۴ حاصل می‌شود، منفعت معطوف به فهم^۵ و منفعت مربوط به کار و بار^۶ (Ibid: 83-86). در نتیجه دوستی نزد بیکن به امری تبدیل می‌شود که بیش از هر چیز، امری فردی است که منافع شخصی را تأمین می‌کند و از ثمرات آن برای اجتماع انسانی سخنی به میان نمی‌آید. تقریباً همزمان با بیکن، در فرانسه نیز میشل دو مونتینی، به تأمل درباره دوستی می‌پردازد. مونتینی در رساله خود درباره دوستی، بیش از هر چیز بر غیرعقلانی و شهودی بودن پیوند دوستی تأکید می‌کند. وی به ارسطو به خاطر اینکه بیش از آنکه از منظر دوستی به دوستی بپردازد، آن را از منظر سیاست مورد توجه قرار می‌دهد، حمله می‌کند و معتقد است دوستی واقعی هیچ هدفی جز خودش ندارد و از این رو محوریت انگیزه بیرونی و یا تبعات و نتایج را نمی‌پذیرد. هر عملی با این انگیزه‌ها، چه از سوی قانون‌گذاران باشد و چه از جانب دوستان، به تقلیل «زیبایی و اصالت» دوستی می‌انجامد (Montaigne, 1957: 136). در واقع، دوستی در روایت مونتینی، مقوله‌ای فردی و غیرعقلانی است که پرداختن به آن از منظر اندیشه سیاسی کاری ناصواب است و خلوص آن را از بین می‌برد.

این رویکردها به دوستی در نهایت باعث شد که این مقوله تا مدت‌ها از دید متفکران سیاسی پنهان بماند و برای مدت زمانی دراز - حدود چهار قرن - به محاق برود. این امر حاصل گسستی معرفت‌شناختی در عرصه اندیشه‌ورزی سیاسی بود که در آن، با تأسیس «علم سیاست»، امنیت و صلح بر فضیلت‌های کلاسیک و به‌ویژه دوستی اولویت یافتند؛ وضعیتی که تا اواخر قرن نوزدهم تداوم یافت.

گسست مدرن: تفوق صلح و امنیت بر دوستی

در دوران مدرن مناسبات کشورها با نظر به اهمیت ثروت، فناوری و جمعیت دچار تحول شد و قدرت به کانون اصلی و قواعد بازی در روابط کشورها مبدل شد. ملت؛ چارچوب پذیرفته شده جدید زندگی سیاسی بود که حفظ، صیانت و وحدت و یکپارچگی آن بسیار مهم بود و دولت‌ها مسئولیت خطیر و بزرگی در مراقبت از ملت خویش بر عهده گرفتند. در این میان، لازمه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های کلان و واقعی و ترسیم اهداف دست‌یافتنی، شناسایی مشکلات واحدهای سیاسی در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، مدنی، بهداشتی و آموزشی بود. ارتش‌های مدرن در مرزها به محافظت و دفاع از تمامیت سرزمینی دولت‌ها مشغول شدند. توسعه فناوری، توان و قابلیت و جنگ‌افزارهای نوینی در اختیار قدرت‌های بزرگ قرار داد که چهره جنگ، دفاع و سیاست خارجی تغییر اساسی یافت. پیوند جنگ و سیاست که همواره در حکم معادله‌ای از قدرت در تاریخ جریان داشت، ابعاد ملی و فراملی به خود گرفت. استراتژی به عنوان دانش نوین جنگ ابتدا در مسائل نظامی (ارتش‌های مدرن) مطرح و سپس به روابط بین‌الملل کشیده شد و دست آخر به عرصه سیاست‌های داخلی دولت‌ها هم تسری یافت و امنیت محور دغدغه‌های فیلسوفانه قرار گرفت. برای تأمین امنیت ملی به قدرت نیاز بود و بدین‌سان قدرت و امنیت در حکم دو روی یک سکه واحد در همه کشورها اصالت یافت.

علم قدرت و بایستگی توجه به امنیت

آنچه این فرآیند را سرعت بخشید، علم جدید بود. تأسیس علم سیاست جدید و تعبیر آن به «علم قدرت» به مصادره مفهوم امنیت و انحصار آن به مراقبت و حفظ قدرت حکومت انجامید و باعث شد امنیت در درون خود تولید ناامنی و تهدید کند. در این فضای فکری اخلاق، فضیلت، سعادت و عدالت که ستون خیمه تفکر و فلسفه سیاسی قدیم بود از دایره مباحث اصیل و اصلی خارج شدند و جای آنها را امنیت و قدرت گرفت. جنگ - که در حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی ماقبل مدرن، صرفاً پدیده‌ای بیرونی و حاصل منازعات طبیعی قدرت‌ها بود - در اندیشه سیاسی مدرن یک وضع طبیعی انسانی و در نتیجه سرمنشأ ناامنی تلقی شد. (هابز، ۱۳۸۰؛ ماکیاولی، ۱۳۷۵).^۷ در این منظومه، گویی فضای نامتناهی جهان محدود شده و اصل کمبود منابع، ترس از آینده دولت‌ها را به کوشش برای برداشت و تصرف بیشتر منابع سوق می‌داد. قواعد و بازی و زندگی ملت‌ها بسیار پیچیده و پر تنش شده و امنیت مسئله بشر شد. البته ذکر این نکته لازم است که در اندیشه سیاسی، امنیت مفهوم و پدیده‌ای غیرمسبق به

سابقه نیست. ریشه‌های این مفهوم به روزگار اولیه حیات آدمی برمی‌گردد. البته در منظومه فکری آتینان نیز امنیت دارای جایگاه خاص خود بود، اما نوع نگاه به آن متفاوت بود. در پی بحران آتن و نظام دولت - شهری بود که سقراط تفکری جدی و عمیق را در دستور کار خویش قرار داد. وی ریشه اصلی بلای بزرگ و بحران را در حاکمیت جهل می‌دید. اگر انسان به جهل خود آگاه شود، زندگی وی بر پایه معرفت شکل خواهد گرفت و از جنگ و تباهی دور خواهد شد. به تعبیر گلن تیندر تنها پس از آسیب و ویرانی انسانی است که ما ناگزیر به پرسیدن از معیارهای اصلی حاکم بر این روابط می‌شویم. اولین و شگرف‌ترین دستاوردهای تفکر سیاسی واکنش‌هایی در برابر پیریشانی‌های اجتماعی بوده است. برای مثال جمهور افلاطون را می‌توان تأملاتی درباره جنگ پلوپونزی و شهر خدای آگوستین را گزارشی درباره سقوط امپراطوری روم دانست (تیندر، ۱۳۷۴: ۱۹). این منطق به نحوی در همه ادوار تاریخ غرب قابل مشاهده است و همواره این متفکران بوده‌اند که پیشگام نقد اوضاع مسلط و اندیشیدن مجدد بنیادها و اصول حاکم بر زندگی سیاسی و اجتماعی خویش بودند. از درون این تفکرات و نظرورزی‌های اندیشمندان سیاسی بود که در دوران مدرن سنت اندیشه سیاسی جدید غرب با مباحث اصلی آن در باب امنیت تدوین شد.

تحول معرفت‌شناختی

گذر از دوستی به امنیت در دوران مدرن، بیشتر محصول تحول معرفت‌شناختی بود. در دوران مدرن سنت اندیشه سیاسی غرب از بیخ و بن دگرگون شد. چون غایات و اهداف بشر از زندگی دستخوش تغییر شد، خواه ناخواه نظام‌های اجتماعی لازم هم برای این غایات فرق داشت. اصولاً جنس مدرنیته از جنس تأسیس است. شناخت جای خود را به اکتساب قدرت داد. معرفت برای تولید قدرت و نه دست‌یابی به حقیقت مورد توجه قرار گرفت. مطابق با این گسست و تغییر جدی، چارچوب جدیدی از زندگی سیاسی پدیدار شد که بالطبع مباحث خاص خود را نیز در پی آورد. در سنت اندیشه سیاسی مدینه فاضله جهان به درون انسان آمد، اما سهم جهان پیرامون، طبیعت و حتی بخشی از نیروهای ناشناخته که اشتراوس آنها را تقدیر می‌نامد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۴۲)، به رسمیت شناخته می‌شد. انسان می‌کوشید خویش را در نسبت یا نسبت‌هایی که با طبیعت، اساطیر و جهان هستی و خدا برقرار می‌کرد، تعریف کند. مدینه فاضله نیز در حکم نظام خاص زندگی سیاسی چنین ساختاری داشت و در آن ارزش و اصالت جهان پیرامون انکار نشده بود.

اما در تفکر مدرن نسبت متقابل طبیعت و جهان پیرامون و هستی یک‌سویه و در این میان اصالت به انسان داده شد. از سوی دیگر، اصل جست‌وجوی معرفت و شناخت که از یونان به ارث رسیده بود، حفظ شد ولی تغییر جوهری یافت و شناخت در جهت تحکیم همان رابطه یک‌سویه انسان با غیر خود به کار بسته شد. در اندیشه سیاسی قدیم غرب (شامل یونان و قرون وسطا)، مباحث اصلی این سنت را فضیلت، نیکی، سعادت و اصول اخلاقی رقم می‌زنند و اگر هم گاه از آرامش و ثبات و صلح و زندگی مسالمت‌آمیز سخن رفته است، از منظر انسجام درونی مدینه فاضله و زندگی سیاسی بوده است. به این صورت که متفکران سیاسی دوره‌های باستان و قرون میانه همواره نگران بوده‌اند که حیات سیاسی و اساس مدینه تهدید شود و از ناحیه آسیب‌ها و خطرات و عوارض احتمالی به خطر افتد. اتفاقاً در این گونه اندیشه سیاسی همواره بایستی نسبت به خطرات و آسیب‌ها هشیاری بیشتری داشت، چون نقش عامل انسانی دخالت مؤثری دارد.

متفکر سیاسی چون به فضیلت می‌اندیشد و تضمین فضایل مدینه نیازمند مراقبت و هشیاری است، پیوسته به خطرات و تهدیدها توجه دارد. از این منظر است که تهدید و عارضه برای فیلسوف سیاسی مصداق ناامنی به شمار می‌رود؛ وی آسیب‌ها را از جنس ایجابی و وجودی نمی‌داند، بلکه آنها را نارسایی‌های حاصل عمل سیاسی می‌داند. این نوع تحلیل و پردازش را نمی‌توان «امنیت محور» نامید. اینجا انسجام مدینه یا به تعبیر شخصی‌تر عدالت، فضیلت و اخلاق محوریت دارد نه امنیت و حتی می‌توان مدعی شد که این ناامنی است که به دلیل آسیب‌زا بودن مورد توجه فیلسوف سیاسی قرار می‌گیرد. برای همین است که در این‌گونه مسائل فیلسوف به دنبال راه‌حل‌ها و پیشنهادهایی برای رفع عوامل ناامنی یا موانع فضایل و عدالت است.

اما در اندیشه سیاسی مدرن یک جابه‌جایی اساسی صورت می‌گیرد. فضیلت، اخلاق، سعادت و عدالت به مباحث عارضی و حاشیه‌ای تبدیل می‌شوند. چون شناخت و تعریف دیگری از انسان، جهان و فلسفه زندگی آدمی ملاک و مدار قرار گرفته است؛ ارزش‌های زندگی سیاسی هم تغییر کرده‌اند. امنیت که به معنای برخورداری، صیانت ذات و محافظت از داشته‌ها و ثروت‌های مختلف آدمی است، اصالت و محوریت پیدا می‌کند. انسان به دلیل غریزه خودپرستی که یک ارزش است، در زندگی جمعی، تبدیل به منبع ناامنی می‌شود. او فی‌نفسه مولد ناامنی، خشونت، جنگ و ستیز است. زیرا خواهش‌هایی دارد که محور آنها دست‌یابی به هر چیزی است که بدان حرص می‌ورزند، دست و پا می‌زنند و همه عالم را مالک خواهند شد، چنانچه بتوانند [دیگران] را به ترس و اطاعت

از خود وادارند (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۶۶). در واقع برخورد تمایلات آدمیان در عرصه جمعی، مرگ خشونت‌بار هابزی را رقم می‌زند. بنابراین امنیت، اصالت و محوریت پیدا می‌کند. وقتی در انسان‌شناسی فلسفه جدید غرب ویژگی‌های خودخواهی، لذت و تمتع، بهره و انتفاع، قدرت و مالکیت و در مجموع صیانت ذات فردی (نه ذات کلی انسانی) ارزش می‌یابند. علیرغم فلسفه سیاسی کلاسیک دیگر امید بستن به انسان برای مهار خواهش‌ها و خواسته‌ها، غیرمنطقی و غیرطبیعی می‌نماید و در نتیجه نمی‌توان با موعظه اخلاقی و تمهید مقرراتی که آدمی را به دست کشیدن از حقوق خود و مهار خواهش‌ها و لذات دستور دهد، سامان سیاسی را تضمین کرد. فلسفه سیاسی جدید با این انسان‌شناسی به تولید و تأسیس «نظریه سیاسی» خود رسید که علاوه بر اینکه یک قدرت ذهنی و عقلی است، یک تکنیک و فناوری حاصل از دانش و استراتژی است. در واقع نظریه سیاسی مدرن لازمه ادامه کار تفکر مدرن در قلمرو سیاست است. تأسیس دولت مدرن، سازمان حکومت، پیدایش یوتوپیا، ایدئولوژی، فناوری و تکنولوژی فرهنگ هم‌شعبه‌هایی از همان ساز و کارهاست که برای تأمین امنیت ابداع شده‌اند.

بنابراین ما مشاهده می‌کنیم که چگونه با محور شدن امنیت، همه مباحث اعم از ساختارهای نظم جدید سیاسی، راهبردها و سیاست‌گذاری‌ها روابط بین‌الملل، توسعه، استعمار، امپریالیسم، قدرت، ثروت و ... همگی در جهت تأمین امنیت و رفاه انسانی است که سرشار از لذت‌ها و خواهش‌هاست که نه تنها نباید محدود و مهار شوند، بلکه باید در چارچوب قوانین و مقررات هرچه بیشتر تأمین و برآورده شوند. تقلیل حیات انسانی به جست‌وجوی امنیت و صرف‌زنده‌ماندن، اعتراضاتی را در میان متفکران به دنبال داشت. آنها معتقد بودند ارزش زندگی انسانی نه به ادامه حیات، که به تلاش برای زندگی اصیل و مواجهه واقعی با مسائل وجودی وابسته است. بر این اساس، لازم بود بازیابی مجددی بر روندی که روابط انسانی را تحت تأثیر و تغییر قرار داده است، صورت پذیرد. این بازیابی، بازگشت مقوله «دوستی» را به عرصه مقولات محوری در اندیشه سیاسی و برقراری پیوند میان این مقوله و مقولات محوری دیگر که در اندیشه مدرن اولویت یافتند، یعنی «امنیت» و «صلح» میسر ساخت.

احیای «دوستی» و نقد آن

طغیان اندیشمندانی چون کیرک‌گور، نیچه و اخلاف ایشان علیه ارزش‌های جهان‌شمول مدرنیته، بازگشت به ارزش‌های کلاسیک و باز ارزیابی آنها را به دنبال داشت. در واقع در این

دوران، این سؤال دوباره مطرح می‌شود که آیا دوستی امری مطلوب است یا نه؟ و اگر چنین است، چگونه و چرا؟ همچنین، ثمرات آن برای اندیشه اجتماعی و سیاسی چیست؟ آیا می‌توان از ظرفیت‌های آن برای ایجاد جامعه سیاسی مطلوب و همچنین بازسازی «انسان» استفاده نمود؟ سؤالاتی از این دست، در نگاه متفکران منتقد مدرنیته، زمینه را برای بازگشت مقوله دوستی به مجموعه مقولات اندیشه اجتماعی و سیاسی فراهم ساخت.

نیچه فیلسوفی است که در روایت خود از دوستی، آن را از عشق به همسایه - که در تفکر مسیحی جایگزین آن شده بود - متمایز می‌سازد و به انسان توصیه می‌کند در «دوست»، «ابرانسان را چون انگیزه غلبه بر خود» دوست بدارد (Nietzsche, 2006: 45). نیچه به نقل از زاهد خلوت‌نشین معتقد است گفت‌وگوی من^۸ با من^۹ - که برای رسیدن به «ابرانسان» ضروری است - را نمی‌توان بدون پادرمیانی دوست تاب آورد (Ibid: 40). نیچه بی‌انصافی دیوانه‌وار عشق جنسی را مورد سرزنش قرار می‌دهد و در مقابل از عشق دیگری سخن می‌گوید که در آن اشتیاق و تملکی که دو موجود نسبت به هم احساس می‌کنند جای خود را به خواستی جدید، اشتیاقی جدید، عطشی والا و مشترک، عطشی برای کمال و آرمانی فراتر از هر دوی آنها داده است (نیچه، حکمت شادان: ۱۴). این اشتیاق و آرمان فراتر همانا «ابرانسان» است که نیچه به دنبال آموزش آن است و اسم واقعی این تجربه [عطش برای کمال و آرمانی فراتر] را «دوستی» می‌داند (همان). در نظر نیچه، ماهیت سیال و پویای انسان، این زمینه را همواره فراهم می‌سازد که دوست، چون آینه‌ای که افشاکننده ماست، به ما در فراروی از خود و رسیدن به ابرانسان یاری نماید. بهره‌مندی از این یاری، آشکارا نیازمند پای گذاشتن در درون مرزهای دیگری است و این تنها در دوستی و دشمنی نهفته در آن [دوستی] قابل دست‌یابی است. نیچه خود را در برابر خود می‌ستاید و در اینجا دوست همیشه «سوم - کس» است و سوم - کس آن کمربند نجاتی است که نمی‌گذارد گفت‌وگوی آن دو دیگر به ژرفنا فرو رود (Nietzsche, 2006: 40). از این‌رو، برای دوست‌داشتن لازم است توان دشمنی داشته باشیم. آنچه ما در دوست می‌خواهیم افشاکننده خود ماست و همیشه این امکان وجود دارد که ما صرفاً از روی رشک به دیگری او را دوست بداریم و دشمنی با او نیز تنها ناشی از ضعف‌های خودمان باشد. نیچه هشدار می‌دهد که با وجود آنکه طنین «حرص» و «عشق» در قلب‌های ما متفاوت است، هر دوی آنها می‌توانند بیان‌کننده یک غریزه واحد باشند: اولی به صورت منفی و ناپسند از نظر کسانی که مال و منالی اندوخته‌اند و غریزه مالکیت آنها کمی ارضا شده و اکنون نگران دارایی‌های خود

هستند؛ دومی به صورت ستایش‌آمیز از نظر ناراضیان و تشنگان که این غریزه را خوب می‌دانند (حکمت شادان، ۱۴). پس برای رهایی از این فریب، لازم است در خواستن دوست، «جنگ برپا کردن در راه او» را نیز بخواهیم. علاوه بر این باید دشمنی‌ای که در دوست هست را نیز پاس داشت. دوست هرگز دوست را چنانکه هست نمی‌خواهد: «می‌خواهی چیزی از خود را در پیش دوست نپوشانی؟ به احترام دوست خویش است که خود را چنانکه هستی می‌نمایی؟ اما او تو را بدین سبب سر به نیست می‌خواهد!» (Nietzsche, 2006: 41).

اما باید این نکته را نیز همواره به خاطر داشت که لازمه فراروی و چیره شدن بر انسان، آزادی و پرهیز از خودکامگی است. بردگی و یا خودکامگی، پویایی و روانی انسان را از وی می‌ستانند و او را در ژرفنمایی که در کمین خلوت‌نشینان است رها می‌سازند و بدین شکل امکان فراروی را از بین می‌برند. از همین روست که نیچه معتقد است: «برده‌ای؟ پس دوست نتوانی بود. خودکامه‌ای؟ پس دوستی نتوانی داشت» (Nietzsche, 2006: 41).

مارتین هایدگر نیز به روابط انسان‌ها در جامعه توجه خاصی داشت و در بحث خود از دازاین، او را با «دیگران»^{۱۰} در این جهان در نظر می‌گرفت (هایدگر، ۱۳۸۱: یازده، یادداشت مترجم). از نظر او فرد هرگز در تنهایی و انزوا قابل فهم نیست و با دیگران بودن را تحت نام «دغدغه»^{۱۱} جزء ویژگی‌های اساسی دازاین می‌داند. «عشق» نزد هایدگر، تنها وجهی مصداقی^{۱۲} از دغدغه است و از این رو به طور مستقیم به آن نمی‌پردازد. او خود در پاسخ بینسوانگر، روان‌شناس سوئیسی که مدعی بود هایدگر با فراموشی «عشق» به «دغدغه‌ای سرد»^{۱۳} رسیده است، می‌گوید: «لودویک بینسوانگر سال‌ها پیش پذیرفت که دازاین‌کاوی^{۱۴} [مرا] درک نکرده است، اما اشتباه خود را سازنده می‌دانست. از این رو در کتاب معظم او درباره اشکال اساسی دازاین، «تکمله‌هایی»^{۱۵} بر «دغدغه سرد» هایدگری، تحت نام عشق می‌بینید، چیزی که از دید بینسوانگر، هایدگر فراموش کرده بود [...]».

اشتباه بینسوانگر در آن نیست که به دنبال تکمیل دغدغه با عشق است، بلکه ناشی از آن است که او متوجه نیست که معنای دغدغه وجودی^{۱۶}، هستی‌شناختی^{۱۷} است و «دازاین‌کاوی» به کاوش در مبانی هستی‌شناسی (وجودی) آن [دغدغه] مشغول است و به دنبال توصیف پدیده‌های مصداقی آن [یعنی عشق] نیست (cited in: Cohn, 2002: 34-5).

دغدغه‌های هستی‌شناسانه هایدگر، از سوی پیروان او بیشتر مورد تدقیق قرار گرفته است و

پدیده‌هایی که هایدگر از آنها به نام «مصدافی» یاد می‌کند را نیز در بر می‌گیرد. از جمله آنها می‌توان به ژاک دریدا اشاره کرد که اساساً متفکری هایدگری است و در کتاب معروف خود «سیاست دوستی»^{۱۸} (۱۹۹۷) به بررسی مقوله دوستی در سیاست می‌پردازد.

از نظر دریدا، در تاریخ اندیشه سیاسی و از روایت ارسطو از دوستی، پرسش از کیستی «دوست» در برابر پرسش از «چیستی» دوستی به حاشیه می‌رود. وی به تأکید بر مشابهت در دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی اشاره می‌کند و از آن به عنوان نماد خودشیفتگی در بحث از دوستی یاد می‌کند. در مقابل، دریدا، بر لزوم پذیرش تفاوت‌ها و آمادگی برای ایثار و بخشندگی به عنوان شاخص‌هایی که دوستی واقعی را ممکن می‌سازند تأکید می‌کند و دوستی را در ارتباط با مقولاتی چون آزادی و مسئولیت می‌داند (Derrida, 1997: 8). دریدا، با الهام از سنت فکری نیچه، به نقد شالوده‌های روایت دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد و با نشان دادن ضعف‌ها و اشکالات مبنایی آن، ویژگی‌های دوستی واقعی را برمی‌شمارد. او با برقراری پیوند میان دوستی و مقولاتی چون آزادی و مسئولیت - در مقابل پیوندهایی که در روایت‌های اندیشه سیاسی از دوستی، میان این مقوله و مقولاتی چون فضیلت و برابری و برادری برقرار می‌شود - نشان می‌دهد که چگونه تفاسیر گوناگون موجود درباره مسئله اشتراک (یکتایی/عمومیت)، دوستی را در قلب مباحث فیلسوفان و متفکران بزرگ سیاسی قرار می‌دهد. در نظر دریدا، دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی، بر محور ستایش شباهت‌ها و نوعی خودشیفتگی روایت شده است که روایتی مخدوش و متزلزل است. وی در مقابل مدعی است دوستی واقعی تنها می‌تواند بر پذیرش تفاوت و آمادگی برای ایثار و گذشت و هدیه‌دادن، نه تنها به دوست بلکه به دشمن، بنا شود (Derrida, 1988: 634).

هابرماس: دوستی چونان همبستگی

(۱) همبستگی: فصل مشترک سیاست و اجتماع

در کنار تأملات دریدا درباره دوستی و بیان تقریباً ناامیدانه او از آن، رویکردهای دیگری نیز در دنیای معاصر یافت می‌شوند که در نقد مؤلفه‌های مدرن و یافتن بدیل‌هایی از همان جنس، به مقوله دوستی از نظرگاهی دیگر و به شکلی مثبت‌تر می‌نگرند. یورگن هابرماس از جمله این متفکران است که دوستی را در غالب مقوله «همبستگی» در اندیشه سیاسی خود مورد توجه قرار می‌دهد. همبستگی، فصل مشترک فلسفه سیاسی و اجتماعی هابرماس است و در نظام ارتباطی

مطلوب او، در کنار قدرت و اقتصاد، به عنوان منشأ سوم مشروعیت و هنجارگذاری عمل می‌کند. به نظر وی، در نظام‌های اجتماعی غیرارتباطی، پول و قدرت اجرایی (مدیریت) مکانیزم‌های سیستماتیک همگرایی اجتماعی هستند که کنش‌ها را نه از طریق مقاصد مشارکت‌جویان، بلکه به شکلی پنهانی و مخفی از آنها و از طریق نهادهای قانونی هدایت می‌کنند. در حالیکه همبستگی چونان اشتراک بنیانی ارزش‌ها و دیدگاه‌ها و «یک فهم و تعبیر مشابه در باب اینکه چه چیزی مهم است و چه کاری ارزش انجام دادن دارد» است (Habermas, 1992: 29) و از طریق آن است که قدرت ارتباطی از مسیر قانون‌گذاری به قدرت اجرایی تبدیل می‌شود (Ibid: 299).

۲) مفهوم همبستگی و توأمانی حقوق عمومی و خصوصی

نکته مهم در این نگرش نسبت همبستگی با مفهوم حق است. همبستگی محور فلسفه بیناذهنی است که هابرماس در مقابل قرائت‌های لیبرال و جمهوری‌پسندی مطرح می‌کنند. این دو نظریه از حل نزاع خودبنیادی خصوصی و عمومی ناتوان بوده‌اند و یا اولویت را به حقوق فردی اعطا کرده‌اند (لیبرالیسم کانتی) و یا به اراده عمومی (جمهوری روسو). در نظریه لیبرالی آزادی، «حق منفی» مبنا می‌باشد و دولت تنها در حمایت از حقوق فردی، کارایی دارد. در مقابل در نظریه جمهوری، حقوق مدنی و حقوق مشارکت، «حقوق مثبت» هستند. آنها ضامن مشارکت در یک عمل مشترک هستند که از طریق آن شهروندان می‌توانند «باشند آنچه می‌خواهند» (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۹۳). اما در اندیشه مبتنی بر مقوله بیناذهنیت و همبستگی اجتماعی، اولویت همزمان حقوق خصوصی و عمومی معنا می‌یابد. در چنین وضعیتی معنای بیناذهنیت، نظامی از حقوقی است که شهروندان متقابلاً برای یکدیگر قائلند. از نقطه نظر گفت‌وگویی، پذیرش متقابل حقوق و وظایف، مبتنی است بر روابط ادعای^{۱۹} متقارن (Ibid: 271) نقل شده در منوچهری، همان: ۱۹۴).

از نظر هابرماس، مفروض‌های ارتباطی گفت‌وگو، دربردارنده اصل بنیادی «دغدغه و اهتمام»^{۲۰} هستند که در آن به رفاه ممنوع توجه می‌شود. بدین معنا همبستگی از نظر او همانا عدالت است؛ چرا که در آن همه افراد جامعه، به طور متقابل به رفاه دیگری، که با او چونان موجودات برابر در شکل ارتباطی زندگی شریک هستند، توجه می‌کنند. بنابراین، همبستگی به عنوان برخورد یکسان با همه، هم عام است و هم خاص. نهادهای قانونی مدرن، مثل حقوق بنیادی و قانون اساسی، وسیله‌هایی هستند که از طریق آنها بازیگران می‌توانند به شکل جدید، یک تعبیر جمعی از «اعتبار» و «همبستگی» را - که با نهادهای

سنتی قابل تحصیل نبودند - حفظ کنند (منوچهری، ۱۳۸۴: ۱۲۲).

بر این اساس می‌توان مدعی شد تعریف تازه‌ای که هابرماس از «همبستگی» ارائه می‌کند، این مفهوم را به عنوان تلفیقی از محتوای دو مقوله هنجارین «دوستی» و «صلح» در دوران‌های مختلف اندیشه سیاسی برجسته می‌سازد؛ یعنی مفهومی که علاوه بر برقراری نظام و آرامش اجتماعی مطلوب برای حیات انسان‌ها، زمینه‌های زندگی نیک و حرکت در مسیر تعالی و دستیابی به غایت زندگی مطلوب، که همانا خیر «سعادت» است را فراهم می‌آورد. مفهوم «همبستگی» در اندیشه سیاسی هابرماس، مفهومی انتقادی است که با تأمل در خدشه‌های وارد شده بر حیات انسانی در دوران مدرن به دنبال اصلاح جامعه معاصر بر اساس هنجارهای مورد قبول بشر در طول تاریخ زندگی اجتماعی خویش است و ما را به جامعه مطلوبی رهنمون می‌شود که با پرهیز از انحرافات حاصله در اندیشه مدرن، امتیازات و برتری‌های آن‌را نیز در دل خویش نگاه می‌دارد و در نتیجه می‌توان آن‌را به عنوان مفهوم مطلوب هم برای اندیشه کلاسیک و هم برای سیاست‌ورزی هنجارین مدرن در نظر گرفت.

جمع‌بندی و بحث نهایی

روابط انسان‌ها با یکدیگر از جمله مقولات بنیادینی است که هر انسانی در زندگی سیاسی و اجتماعی خود با آن روبه‌رو است. اینکه وضعیت مناسب روابط انسان‌ها با یکدیگر در یک جامعه سیاسی به چه صورتی است و این روابط چگونه سامان سیاسی نیک را متأثر می‌سازد، همواره به گونه‌ای دغدغه خاطر اندیشمندان سیاسی در طول تاریخ اندیشه سیاسی بوده است. از این رو، اندیشه سیاسی معرفتی هنجاری است که مسئله اصلی آن ترسیم سامان نیک سیاسی است. مفهوم هنجاری، چنانکه اسپریگنز از آن نام می‌برد، به معنی «مفهومی است که مستقیماً و یا به صورت استعاره‌ای نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطه مقابل بی‌نظمی و نقص است» (اسپریگنز؛ ۱۳۸۲: ۱۲۷). این نوع از مدل هنجاری، نوعی داستان برای نمایش زندگی انسانی است که در آن صحنه‌ها و نقش‌ها مشخص شده‌اند (همان). فلسفه سیاسی یا چنانکه پلامناتز آن‌را «فلسفه زندگی» می‌نامد (Plamenatz, 1963: xiv)، نوعی از فلسفه است که با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیرفلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد (اشتراوس؛ ۱۳۷۳: ۲). هدف این فلسفه، نشان دادن معرفت به امور سیاسی به جای گمان درباره آنهاست. نتیجه این کار نیز رسیدن به نظم مطلوب جامعه و برقراری نظام سیاسی نیک خواهد بود (همان). پس فیلسوف سیاسی

ناگزیر از آن است که در ارائه نظم سیاسی مطلوب خود، روابط اعضای جامعه را نیز مورد تدقیق قرار دهد و از آنها در جامعه مطلوب ترسیمی خویش استفاده نماید. از این رو، مقوله دوستی را نیز، چون بسیاری مقولات تأثیرگذار در زندگی انسانی و سلامت جامعه، مورد توجه جدی قرار می‌دهد. بر همین اساس، در طول تاریخ اندیشه سیاسی شاهد آن هستیم که فیلسوفان سیاسی آن‌را در معانی مختلفی مورد استفاده قرار می‌دهند.

چنانکه دیده شد، محوریت دوستی در اندیشه سیاسی، با ظهور مدرنیته و اقتضانات معرفت‌شناختی آن، مورد تشکیک واقع شد و این امر تا آنجا پیش رفت که ارزش دوستی، در برابر ارزش مقولاتی چون صلح و امنیت به حاشیه رفت. تقلیل یافتن دوستی به امری شخصی و غیرسیاسی، تبعاتی را نیز با خود به همراه داشت. در این راستا، انسان نزد متفکری چون هابز به «گرگی» تبدیل شد که به دنبال حمله و تسلط بر هم‌نوعان خود است. در نتیجه، هدف عمده انسان‌ها، به صرف زنده ماندن تقلیل یافت.

ارزش‌های اندیشه‌ای مدرن، در دوران معاصر مورد تشکیک جدی قرار گرفته است. زیر سؤال بردن این ارزش‌ها همراه بوده است با بازگشت تأملی و انتقادی به ارزش‌های کلاسیک. بر همین اساس، دوباره متفکرانی چون نیچه و هایدگر و در پی آنها دریدا و هابرماس، به مقوله «دوستی» بازگشته‌اند و اهمیت آن‌را در برقراری سامان نیک اجتماعی - سیاسی مورد تأکید قرار می‌دهند. در این روند، ابتدا نیچه ضرورت وجود دوست و تأثیر وی بر پیشبرد فرآیند غلبه بر خویشتن - که محور زندگی ابرانسان است - را مورد توجه قرار داد. پس از او، هایدگر بر تأکید بر ناگزیر بودن انسان از تعامل با دیگران، به هم‌پیوندی وجودی بشر با هم‌نوعان می‌پردازد و در نهایت دریدا، به‌طور خاص بر بازخوانی انتقادی روایت‌های «دوستی» در تاریخ اندیشه سیاسی متمرکز می‌شود.

یورگن هابرماس، متفکر انتقادی معاصر نیز از منظر خاص خود به احیای مقوله دوستی پرداخته است. در نگاه هابرماس البته مدرنیته فی‌نفسه بد نیست و به عنوان پروژه ناتمامی است که باید در مسیر صحیح خود هدایت شود. بر این اساس، هابرماس نه لزوماً به نفی مدرنیته و ارزش‌های آن می‌پردازد و نه آن‌را بی‌کم‌وکاست مورد تأیید قرار می‌دهد. تأمل انتقادی هابرماس بر مسائل مدرنیته، او را به مقوله «همبستگی» رهنمون می‌شود. «همبستگی» مقوله‌ای است که هم‌زمان با احیای ارزش‌های کلاسیک، چون «دوستی»، در جامعه معاصر، اهمیت ارزش‌های مدرن چون «صلح» را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و با تأکید بر لزوم توجه هم‌زمان به حقوق عمومی و

خصوصی، به مثابه منبع مشروع هنجارگذاری در اجتماع عمل می‌کند. «دغدغه» و «اهتمام» به دیگری در همبستگی، محوریت دارد و بر این اساس، همراهی و همدلی معنایی اعضای جامعه ضرورت می‌یابد. «اذعان» به تفاوت‌ها و پذیرش دیدگاه‌های متنوع در میان اعضای جامعه، آن‌را به فضای امن و سالمی رهنمون می‌شود که در آن، علاوه بر اینکه دوستی و اشتراک میان افراد محور است، تلاش مشترک برای رسیدن به غایت شکوفایی و تعالی اجتماعی، افراد جامعه را به عنوان کسانی که در یک سامان نیک سیاسی در کنار یکدیگر به سر می‌برند، در مسیر گفت‌وگو و تعامل بین‌ذهنی هدایت می‌کند. «همبستگی» مقوله‌ای است که چونان دنیای سوم، عرصه‌های خصوصی و عمومی را به یکدیگر می‌پیوندد و تعارض مفروش میان آنها را در هم می‌شکند.

یادداشت‌ها

1. amor.
2. amicitia.
3. tyranny .
4. Affection.
5. Understanding.
6. Business.
۷. برای توضیح مبسوط درباره این تحول مراجعه کنید به: مک‌اینتایر، ۱۳۷۹، فصل ۹ و ۱۰:۱، Habermas, 1973, ch. 1.
8. I.
9. Me.
10. Mitsein.
11. Care.
12. Ontic.
13. bleak care.
14. Daseinsanalytik.
15. Supplement.
16. Existential.
17. Ontological.
18. The Politics of Friendship.
19. Recognition.
20. Care.

منابع

- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.
- اسپریگنز، توماس، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات آگه، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۲.
- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳.

- بویر، مارتین، *من و تو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، نشر فرزانه روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
- تیندر، گلن، *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- ماکیاولی، نیکولو، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، ۱۳۷۵.
- مک‌اینتایر، السدیر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹.
- هایز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰.
- Aristotle (1885), *Politics*, Trans. By B. Jwett, Oxford, Oxford University Press. (cited in text as: POL.).
- (1893), *Nicomachean Ethics*, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. (cited in text as: NE).
- Augustin, St. Thomas (1961), *Confessions*, Trans. By R. S. Pine-Coffin, London, Penguin.
- (1972), *City of God*, Ed. By David Knowles, London, Penguin Books.
- Beckford, James. A, (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge, University of Cambridge.
- Bacon, Sir Francis (1985), *The Essays or Counsels, Civill and Morall*, Ed. Michael Kiernan, Oxford, Clarendon Press.
- Cicero (1887), *On Friendship*, Trans. By Andrew P. Peabody, Boston, Little Brown and Company.
- (1971), *On Duties (II)*, Trans. By Michael Grant, in *On the Good Life*, pp. 117-172, Penguin Books Ltd., New York.
- (1999), *On the Commonwealth and On the Laws*, Edited By J. E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohn, Hans W. (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, London, Continuum.
- Derrida, Jacques (1997), *The Politics of Friendship*, Trans. By George Collins, London & New York, Verso.
- (1988), *The Politics of Friendship*, Trans. By Gabriel Motzkin, in: *The Journal of Philosophy*, LXXXV (November), 632-45.
- Erasmus, Desiderius (1978), *Collected Works of Erasmus*, Trans. By R. A. B. Mynors & D. F. S. Thomson, Toronto, University of Toronto Press.
- Gentrup, William F. (1987), *Political Applications of Classical Friendship in Renaissance Literature*, Arizona State University, available at: <http://proquest.umi.com.libproxy.chapman.edu:2048/pqdweb?index=40&did=753020791&SrchMode=1&sid=26&Fmt=6&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1183188434&clientId=8974>
- Habermas, Jürgen (1973), *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston.
- (1992), *Between Facts and Norms*, London, polity Press.
- King, preston (1999), *Introduction*, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Special Issue on “The Challenges to Friendship in Modernity”, Vol. 2, No. 4, Winter 1999, pp. 1-14.
- Montaigne, Michel de. (1957), *The Complete Works of Montaigne*, Trans. By D. M. Frame, Stanford, Stanford University Press.
- More, Sir Thomas (1947), *Utopia*, The U.S., Walter J. Black Inc.
- Plamenatz, John (1963), *Man and Society*, Longman.
- Price, A. W. (1999), *Friendship and Politics*, in: “*Tijdschrift voor Filosofie*, 61/1999, pp. 525-545.
- Swanson, J. A., (1992), *The Public and the Private in Aristotle’s Political Philosophy*, Cornell University Press, New York.