

*Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 22, No. 4, Summer 2022, 327-351  
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35137.2150

**Equality, Difference, and the Possibility  
of Peaceful Coexistence:**  
**A Critical Review of the Book**  
*Can We Live Together? Equality and Difference*

**Aliashraf Nazari\***

**Abstract**

In global societies whose issues have affected all aspects of private and public life, we are witnessing the spread of populist and specialist processes. On the one hand, we are witnessing growing universalism and homogeneity, and on the other, identity groups in the form of particularism and construct various forms of nationalism and a sense of religious, cultural, ethnic and political belonging. Providing an appropriate response to such a situation becomes even more important when we see the fragmentation of experience, fluidity and constant change, the importance of large financial, technological and media organizations instead of institutions, the end of the age of order, and we are at the beginning of the age of change and the rise of the risk society. Influenced by such a dual situation in which universalism (in the form of common moral-political values) and particularism (the independence of minorities and communities) are confronted with the question of how can we live and interact with each other? is very important. These responses, in the form of reviving the specific practices of the past, creating a world free of time and space constraints and preserving differences, and resorting to a kind of procedural democracy with the aim of accepting the rules of the game, ensuring respect for individual and collective freedoms and the institutionalization of tolerance are presented. The three central positions of the book are the subject, intercultural communication, and democracy. The starting point of the

\* Associate Professor of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran, aashraf@ut.ac.ir

Date received: 26-02-2022, Date of acceptance: 23-05-2022



book is the personal subject, the path it takes, the intercultural connection and its goal, democracy. The main purpose of this article is to describe critique and evaluate the book Equality and Difference; can we live together?

**Keywords:** New Social Movements, Personal Subject, Multiculturalism, Procedural Democracy, Non-Modernization

## برابری و تفاوت و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز: نقد کتاب برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟

علی اشرف نظری\*

### چکیده

در جامعه‌های جهانی که مسائل آن بر تمام جنبه‌های زندگی خصوصی و عمومی سایه افکنده است، با گسترش فرایندهای عام‌گرایانه و خاص‌گرایانه مواجهیم. از یک‌سو، شاهد عام‌گرایی و همگنی روزافزون هستیم و از سوی دیگر، گروه‌های هویت‌پایه در قالب انجمن‌ها، فرقه‌ها، نحله‌ها، و اشکال مختلف ملی‌گرایی و احساس تعلق مذهبی، فرهنگی، قومی، و سیاسی شکل گرفته‌اند. ارائه پاسخی شایسته برای مواجهه با چنین وضعیتی زمانی بیش‌تر اهمیت می‌یابد که چند پاره‌شدن تجارب، سیالیت و تغییر مداوم، اهمیت‌یابی سازمان‌های کلان مالی و فناورانه و رسانه‌ای به‌جای نهادها، پایان عصر نظم و آغاز عصر تغییر، و سربرآوردن جامعه‌بیم را مشاهده می‌کنیم. به‌تأثیر از چنین وضعیتی، پاسخ‌هایی برای پرسش «چگونه می‌توان با یک‌دیگر زندگی و تعامل کرد؟» در قالب احیای شیوه‌های خاص گذشته، خلق جهانی فارغ از محدودیت‌های زمانی و مکانی، حفظ تفاوت‌ها و توسل به نوعی دموکراسی رویه‌ای با هدف پذیرش قواعد بازی، و تضمین احترام به آزادی‌های فردی و جمعی و نهادینه‌سازی رواداری ارائه شده است. مبدأ کتاب سوژه شخصی است و راهی را که طی می‌کند ارتباط میان فرهنگی و مقصدش دموکراسی است. نقد شکلی، مفهومی - نظری، و بنیان‌روشن‌شناختی این اثر در مقاله حاضر موردبحث قرار خواهد گرفت. هدف اصلی این مقاله معرفی، نقد، و ارزیابی کتاب *برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟* و محوریت ایده مناظره فکری و درانداختن کنشی متعلمانه برای ورود

\* دانشیار علوم سیاسی، عضو هیئت‌علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران، aashraf@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲



به فضای انتقادی - مناظره‌ای در مورد آثار پایه و بنیادنی و امید به کندوکاو‌هایی برای ایده‌پردازی‌های بعدی است.

**کلیدواژه‌ها:** جنبش‌های جدید اجتماعی، سوژه شخصی، چند فرهنگ‌گرایی، دموکراسی رویه‌ای، نامدرن‌سازی.

## ۱. مقدمه

آن تورن (Alain Touraine) از برجسته‌ترین جامعه‌شناسان کنونی فرانسه و چهره‌ای شناخته‌شده در میان دانشگاهیان و پژوهش‌گران ایرانی در حوزه‌های علوم اجتماعی و سیاسی است. او مدیر پژوهشی در مدرسه عالی مطالعات علوم اجتماعی و بنیان‌گذار مرکز پژوهش‌های جنبش‌های اجتماعی است. تورن، براساس برآوردی مبتنی بر داده‌های «شاخص ارجاعات در حوزه علوم اجتماعی»، در میان بیست دانشمند زنده‌ای قرار داشته است که از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۵ در این حوزه بیش‌ترین ارجاعات علمی را به‌خود اختصاص داده‌اند (صادقی‌زاده ۱۳۹۸). داگلاس کلنر، استاد دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس، در توصیف او می‌نویسد: «تسلط کامل تورن بر نظریه اجتماعی، سیاست، و تاریخ مدرن غنا و عمقی را در کتاب فراهم می‌کند که در مورد بحث جهانی شدن و مدرنیته کم‌تر وجود دارد. او به‌وضوح یک متفکر در سطح جهانی است» (<https://www.amazon.com/Can-We-Live-Together-/Difference/dp/0804740437>).

تورن پدیدآور اصطلاح «جامعه پسا صنعتی» (post-industrial society) و متفکری خلاق در حوزه مدرنیته، جنبش‌های اجتماعی، سوژه، و فرهنگ است. آثار اصلی تورن عبارت‌اند از: جامعه‌شناسی کنش (۱۹۶۵)، جنبش ماه مه یا کمونیسم آرمان‌شهری (۱۹۶۸)، جامعه پسا صنعتی (۱۹۶۹)، خودتولیدی جامعه (۱۹۷۳)، صدا و نگاه: جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی (۱۹۷۸)، برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟ (۱۹۹۷)، پارادایم جدید (۲۰۰۵)، جهان زنان (۲۰۰۶)، متفاوت بیندیشیم (۲۰۰۹)، پایان جامعه (۲۰۱۳)، و ما سوژه‌های انسانی (۲۰۱۵). از میان این آثار، دو کتاب نقد مدرنیته (۱۳۸۰) با ترجمه مرتضی مردیها (انتشارات گام نو) و پارادایم جدید (۱۳۹۸) توسط سلمان صادقی‌زاده به‌زبان فارسی ترجمه شده‌اند. محور اصلی بحث در این مقاله معرفی، نقد، و ارزیابی کتاب برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟ است که در نشر ثالث در تهران منتشر شده است. سه موضوع محوری کتاب عبارت‌اند از: سوژه، ارتباط میان‌فرهنگی، و دموکراسی.

## ۲. معرفی کتاب

نسخه فارسی کتاب *برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟* مشتمل بر سخن مترجم، پیش‌گفتار نویسنده بر نسخه فارسی، پیش‌گفتار، بخش نخست با عنوان «ساخت خویشتن» (با زیرعنوان‌های نامدرن‌سازی، سوژه، جنبش‌های اجتماعی، و مدرنیته متقدم، میانی، و متأخر) و بخش دوم با عنوان «زندگی باهم» (با زیرعنوان‌های جامعه چندفرهنگی، ملت، افول دموکراسی، مدرسه‌ای برای سوژه)، و «فرجام سخن: اخلاق و سیاست» است.

پرسش محوری کتاب، آیا در جامعه‌ای جهانی که مسائل آن بر تمام جنبه‌های زندگی خصوصی و عمومی سایه افکنده است، می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟، با وجود پاسخ ساده‌ای که در ابتدا می‌توان به این پرسش داد، گسترش فرایندهای عام‌گرایانه و خاص‌گرایانه وضعیت را بغرنج می‌کند، زیرا از یک‌سو، عام‌گرایی و همگنی روزافزون را شاهدیم و از سوی دیگر، گروه‌های هویت‌پایه در قالب انجمن‌ها، فرقه‌ها، نحله‌ها، و اشکال مختلف ملی‌گرایی و احساس تعلق مذهبی، فرهنگی، قومی، و سیاسی (در قالب کاریزماتیک) شکل گرفته‌اند.

دنیای ما به دو اقلیم تقسیم شده است و این دو هر آن از هم دورتر می‌شوند. «اقلیم جماعت‌ها» که تمامی افراد، انگاره‌ها، و آداب بیرونی را دفع می‌کند و «اقلیم جهانی شدن» که نتیجه محتوم آن سستی بندها بر پای رفتار فردی و جمعی است. در چنین وضعیتی چگونه می‌توانیم باهم زندگی کنیم (تورن ۱۳۹۸: ۲۹).

به تأثیر از چنین وضعیت دوگانه‌ای که در آن عام‌گرایی (در قالب ارزش‌های مشترک اخلاقی - سیاسی) و خاص‌گرایی (استقلال اقلیت‌ها و جماعت‌ها) رویاروی هم قرار گرفته‌اند، پاسخ‌هایی برای پرسش «چگونه می‌توان با یکدیگر زندگی و تعامل کرد؟» ارائه شده است. پاسخ نخست تلاش برای احیای شیوه‌های خاص گذشته با توسل جستن به آگاهی جمعی، اراده عمومی، شهروندی، و قانون است، چنان‌که آمریکایی‌ها از ارزش‌های اخلاقی سخن می‌گویند و فرانسوی‌ها الگوی سیاسی خود را در قالب شهروندی جمهوری خواهانه ارائه می‌کنند. در مقابل، پاسخ دوم تلاش می‌کند تا با رهایی از وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی گذشته به خلق جهانی فارغ از محدودیت‌های زمانی و مکانی یاری رساند. پست‌مدرن‌ها چنین ایده‌ای را دنبال می‌کنند و در جست‌وجوی زندگی متفاوتی برای امروزند. پاسخ سوم در شکل سیاست بریتانیایی می‌کوشد تا با فراروی از این

دو نگرش، درصدد حفظ تفاوت‌ها و توسل به نوعی دموکراسی رویه‌ای با هدف پذیرش قواعد بازی، تضمین احترام به آزادی‌های فردی و جمعی، و نهادینه‌سازی رواداری برآید. این مفهوم با انگاره «میهن‌پرستی قانونی» (constitutional patriotism) در پیوند است که یورگن هابرماس آن را در آلمان مطرح کرد و متضمن این معناست که نباید آگاهی از تعلق به جامعه آلمانی به معنای تعلق به جماعتی با سرنوشت فرهنگی و تاریخی مشخص باشد، بلکه باید آگاهی به تعلق داشتن به جامعه‌ای سیاسی باشد که به اصول آزادی، عدالت، و رواداری احترام می‌گذارد و به واسطه قانون اساسی دموکراتیک سامان می‌یابد (همان: ۳۴-۳۶). مشکل اصلی این است که هیچ‌یک از پاسخ‌ها متضمن تدابیری برای تضمین ارتباط نیست.

ارائه پاسخی شایسته برای مواجهه با چنین وضعیتی زمانی بیش‌تر اهمیت می‌یابد که چند پاره‌شدن تجارب، سیالیت و تغییر مداوم، اهمیت‌یابی سازمان‌های کلان مالی، فناوریانه و رسانه‌ای به جای نهادها، پایان عصر نظم و آغاز عصر تغییر، و سربرآوردن جامعه بیم یا مخاطره‌آمیز (risk society) را شاهدیم. به تعبیر تورن:

اگر نتوانیم در برابر مسائلی که مطرح کردیم پاسخی درخور بیابیم، راهی جز پذیرش جنگی جهان‌گستر و البته روبه‌فزونی نخواهیم داشت. از یک‌سو، گروه‌هایی بر شبکه‌های بین‌المللی فناوری، جریان‌های مالی و جریان اطلاعات تسلط دارند و از دیگر سو، بسیاری از افراد، گروه‌ها، ملل، و جماعت‌ها جهانی‌شدن را تهدیدی برای هویت خود می‌انگارند و میان این دو نبرد عظیم در جریان است. با وصفی که رفت، باید خطیربودن چنین تلاشی را در نظر بگیریم؛ گرچه نتوانیم پاسخی کاملاً مرضی‌الطرفین برای [رفع] تناقض یگانگی و چندگانگی بیابیم (همان: ۴۴).

راه‌حل تورن برای فائق‌آمدن بر این مشکلات بازسازی زندگی اجتماعی براساس اصل غیراجتماعی یا ناجتماعی (non social) است. نخست آن‌که سوژه با فاصله‌گرفتن و رهایی از جامعه توده‌ای، که براساس منطقی فناوریانه و تجاری یک‌پارچه شده است، سوژه‌های دیگر را براساس نگرشی چندفرهنگی به رسمیت بشناسد و امکان ایجاد ارتباط میان‌فرهنگی (inter-cultural) فراهم شود. دوم آن‌که ایده «سوژه شخصی» (personal subject) و ارتباط میان سوژه‌ها نیازمند اقدامات حمایتی نهادی با هدف تأمین آزادی سوژه و تسهیل ارتباط میان آن‌ها در قالب «سیاست سوژه» (the politics of subject)، به‌خصوص در حوزه‌های آموزشی، است. تورن در تبیین مفهوم سوژه شخصی، که می‌توان آن را ایده درخشان کتاب دانست، می‌نویسد:

رؤیای مجبورکردن تمامی افراد به اطاعت از قوانین عام و یک‌سان خرد، مذهب، و تاریخ همواره به کابوس بدل شده و ابزاری برای سلطه بوده است، اما نفی تمامی اصول واحد و همه‌گیر و هم‌چنین پذیرش بی‌قید و شرط همه تفاوت‌ها خود به تبعیض یا جنگ گروهی منجر می‌شود. این کتاب، برای گریز از این دوراهی، تصویری از سوژه به‌دست می‌دهد که ترکیبی از هویت فردی و فرهنگی خاص با مناسبات جهان عقلانی شده است. این سوژه در مقام تحقق‌بخشی به آزادی قرار دارد و عهده‌دار مسئولیت سوژگی است. این تنها رویکردی است که با برگرفتن آن می‌توان، در کنار هم، درعین برابری و تفاوت زندگی کرد (همان: ۴۷).

در فصل نخست، با عنوان «نامدرن‌سازی»، تردیدهای شکل‌گرفته در مورد عقل‌گرایی، ایده پیشرفت، و موفقیت‌هایی که امید دست‌یابی به آن‌ها را داشتیم مورد بحث قرار گرفته‌اند. بحرانی که موجب شده است تصور خوش‌بینانه از تحقق این ایده که «ما همان چیزی هستیم که رفتار می‌کنیم» به‌محاق رود، زیرا دریافته‌ایم که به‌تأثیر سازوبرگ‌های اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی‌ای که تجربه زیسته ما را در چنبره خویش گرفته‌اند و نوعی الگوی رفتاری را بر ما تحمیل می‌کنند، دیگر همان چیزی نیستیم که رفتار می‌کنیم (همان: ۵۱-۵۲).

انگاره پیشرفت، که در قرن نوزدهم به انگاره غالب بدل گشت، آشکارا از پدیده‌هایی مانند حکم‌رانی پول، سربرآوردن اشکال مختلف ملی‌گرایی، طبقه کارگر، فقر شهری، و منازعه طبقاتی آسیب دید... این الگوی اجتماعی به‌طور خاص در نیمه دوم قرن بیستم و هم‌زمان با گسترش منازعات اجتماعی جامعه صنعتی در تهدید بود و افول آن را باید بیش و پیش از هر چیز برپایه گسترش خودمختاری نیروهای اقتصادی تبیین کرد که خود را هرچه بیش‌تر از قیدوبند انتظام و اولویت‌بندی تحمیل‌شده دولت رها کردند. جهان غرب سلطه امر سیاسی را کنار گذاشت تا به بازار امکان سامان‌بخشی به زندگی اقتصادی را بدهد؛ بازاری که از سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی تمایز یافته بود. روح کارآفرینی، سود سرمایه‌داری، و به‌قول گئورگ زیمل پول موجب شد تا بنیان‌ها، اصول، و ارزش‌های نظم قدیم اجتماعی ویران شود (همان: ۵۷-۵۸).

حاصل این بحران‌ها از بین رفتن موازنه فرایند عقلانی‌سازی و آزادی فردی، از هم گسسته شدن وحدت خرد و وجدان، ظهور توتالیتریسم به دو شکل کمونیستی و فاشیستی یا ناسیونالیستی، سیطره بازارهای جهانی شده (فعالیت اقتصادی به‌مثابه تلاشی برای تلفیق انواع فناوری‌ها، روابط اجتماعی تولید و بازار، و در نتیجه تقلیل اقتصاد به بازار و تنزل آن به

بازاری بین‌المللی)، و برانگیخته‌شدن هویت‌های ملی و فرهنگی در قالبی ایدئولوژیک— اقتدارگرایانه است؛ فرایندی که از آن به «نامدرن‌سازی» تعبیر می‌شود.

درحالی‌که «مدرن‌سازی» ناظر بر بهره‌برداری از انگاره جامعه ملی برای مدیریت دوگانه «تولید عقلانی» و «آزادی درونی سوژه» بود، «نامدرن‌سازی» ناظر بر گسست پیوندهایی است که آزادی فردی را در کنار سودمندی جمعی می‌نشاند. روشن‌ترین تصویری که این واقعیت را می‌نمایاند زوال شهرهای ماست (همان: ۵۰).

در واکنش به این وضعیت، آرزوی بازگشت به گذشته و احیای دوباره ارزش‌های واحد در قالب نوستالژیک شکل گرفته است، درحالی‌که راه‌حل بازگشت به نظم جماعتی پشت‌سرگذاشته نیست و باید طرحی نو درانداخت؛ طرحی که در آن به استقلال و جدایی سوژه انسانی از جهان بیرونی احترام گذاشته شود و بیش از همه پاسدار منافع سوژه‌های انسانی باشد. درعین‌حال، تلاش کنیم تا این دو را با یکدیگر آشتی دهیم یا باهم سازگار کنیم و کنش‌های جمعی معطوف به ارتقای آزادی‌های فردی باشد (همان: ۹۴-۹۷).

فصل دوم، با عنوان «سوژه»، به بحران‌های موجود در خانواده، نظام آموزشی، اجتماع، و مصرف‌گرایی در رابطه با سوژه می‌پردازد. بحران در خانواده و مدرسه و در نتیجه نظام آموزشی به بحران در شخصیت‌های فردی می‌انجامد. جامعه توده‌ای نیز یکی از زمینه‌های بحران سوژه است که در آن با ادعای ساختن انسانی جدید به مخلوق میلی تبدیل می‌شوند که نیمی از آن برپایه فرهنگ توده‌ای و نیم دیگرش در حمایت از رهبران سیاسی نوجماعت‌گرا بنا شده و حاصل آن از بین رفتن آزادی است. برای مقاومت در برابر همین تجربه خردشدگی فردی و ازدست‌دادن هویت باید به عزت‌نفس، خودشکوفایی، و خودمختاری بها داد. رنج فردی نیروی اصلی برای مقاومت در برابر جهانی نامدرن شده است (همان: ۱۰۴-۱۰۹). دو پیش‌شرط اساسی برای برقراری ارتباط متقابل میان سوژه از یک‌سو، رهایی سوژه از قدرت بازار و امپراتوری‌ها و از سوی دیگر، محدودکردن جماعت‌هاست.

سوژه شخصی فقط زمانی می‌تواند متولد شود که خود را از بندهای جماعت برهاند؛ جماعتی که بیش از حد انضمامی و بیش از حد کل‌گراست و هویتی را بر فرد تحمیل می‌کند که نه براساس حقوق، بلکه براساس وظایف است و عضویت را بر آزادی مقدم می‌داند (همان: ۱۰۹).



سوژه‌ای که شجاعت فردی برای ایستادگی در برابر قدرت را نشان می‌دهد و توانایی کنش جمعی برای پاسداری از حقوق فردی، تحقق آزادی، و ابراز وجود دارد. از آن‌جاکه در دستگاه فکری تورن پیوندی میان انگاره سوژه و انگاره جنبش اجتماعی وجود دارد، تحقق آزادی سوژه در متن جنبش‌های اجتماعی امکان‌پذیر می‌شود، زیرا تولد سوژه نه به‌مثابه تجربه‌ای درونی، بلکه شکلی از اراده به شادبودن، مقاومت، و مبارزه برای ابراز وجود است و هیچ جنبش اجتماعی بدون اراده سوژه معطوف به رهایی وجود نخواهد داشت (همان: ۱۴۰).

این جنبش‌ها فقط بر پایه اصول اخلاقی شکل نمی‌گیرند بلکه متضمن اصول اجتماعی نیز هستند. آن‌ها تصویری از یک جامعه منصف، آن‌گونه‌که فلسفه تاریخ ارائه می‌دهد، در نظر ندارند. آن‌ها، بیش‌ازاین‌که به دنبال ایجاد یا استقرار برنامه‌ای سیاسی باشند، به دنبال کسب حقوق انسانی‌اند (ص ۱۳۰).

جنبش‌های اجتماعی در فصل سوم مورد توجه قرار گرفته است. برآمدن جنبش‌های اجتماعی ناشی از وجود منازعه‌ای بنیادین در همه اشکال جامعه‌ای است، چنان‌که به‌واسطه منازعه «شاهان و مردم» و «کارگر و کارفرما» به‌ترتیب جنبش‌های مشروطه‌خواهانه و کارگری شکل گرفت. در واقع، نقطه عزیمت و شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی را می‌بایست در منازعات هویتی (تاریخی، سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی) جوامع اروپای غربی ردیابی کرد. از دیدگاه تاریخی، شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی معلول نوعی چرخش اساسی در بخش‌هایی از اروپای قرن شانزدهم بود که ضرورت ترسیم هویتی جدید از حوزه قدرت به‌عنوان رابطه‌ای متشکل و پیچیده در درون شبکه گسترده‌ای از روابط اجتماعی را مطرح می‌کرد (هلد ۱۳۸۶: ۳۶-۵۷؛ پوجی ۱۳۸۴: ۳۹-۶۸). از دیدگاه سیاسی، می‌توان به مؤلفه‌هایی نظیر شکل‌گیری گروه‌بندی‌های اجتماعی پیرامون شکاف‌ها و تعارضات اجتماعی، حضور فعال نیروهای اجتماعی در ساختار قدرت، تثبیت و تقویت فرایندهای مشارکت نهادینه حزبی، عدول از شخص‌گرایی و گرایش به سازمان‌یافتگی سیاسی، تنظیم و تبیین روابط حکومت‌گران و حکومت‌شوندگان، تمکین و پذیرش هویت احزاب از سوی رهبران سیاسی، گسترش مشارکت سیاسی، توزیع و بازتوزیع قدرت در جامعه، بسط آزادی‌های مدنی، و نهادینه‌شدن رقابت سیاسی اشاره کرد. از موضع عوامل اجتماعی، گسترش جنبش‌های اجتماعی را باید در چهارچوب عواملی نظیر نیاز حکومت برای ایجاد پیوند با مردم، درک وجود تعارضات در جامعه و ضرورت چیره‌شدن بر آن‌ها،

توسعه جامعه مدنی، مشارکت‌پذیری جمعی شهروندان، تحول در وفاداری‌های سیاسی و باور یافتن به مقوله شهروندی، گسترش حق رأی، توسعه پارلمان‌تاریسم، بروز رقابت‌های ایدئولوژیک و تنوع ایدئولوژی‌های سیاسی، و پیدایش برخی تشکل‌ها مثل اتحادیه‌ها و اصناف بود (بلاندل ۱۳۷۸: ۱۷۵؛ نوذری ۱۳۸۱: ۵۹-۶۲؛ بشیریه ۱۳۷۸: ۹۱-۹۲).

مفهوم جنبش اجتماعی ناظر بر کنش جمعی‌ای است که با توسل به ارزش‌های عمومی و جهت‌گیری‌های اجتماعی به مبارزه با سلطه اجتماعی یک قشر خاص و نفی ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های آن‌ها برمی‌خیزد، به نحوی که جهت‌گیری‌های کلان جامعه تحول یابد (تورن ۱۳۹۸: ۱۵۸). از دیدگاه تورن، توالی جنبش‌های فرهنگی (نظیر جنبش‌های مذهبی، فمینیستی، و محیط‌زیست‌گرا)، تاریخی (با هدف به‌چالش کشیدن نخبگان حاکم)، و در نهایت جامعه‌ی (منازعه با دشمنی مشخص بر سر نحوه مدیریت کنش جامعه در رابطه با خودش) را شاهدیم و آنچه در این جنبش‌های اخیر بسیار درخور اعتناست پیوند بنیادین میان جنبش اجتماعی، سوژه، و حرکت آن‌ها در دفاع از سوژه است. کنش‌گران (سوژه‌ها) در چنین شرایطی با ایستادگی در برابر بازار و جماعت تلاش می‌کنند تا توانایی کنش خود را افزایش دهند و از خاص‌بودگی تجربه زیسته خود دفاع کنند، چنان‌که اکنون در سه حوزه اصلی جامعه‌پساصنعتی (حوزه سلامت، آموزش، و اطلاعات) با اعتراضات و مجادلات مهمی مواجهیم که معطوف به دفاع از سوژه در برابر منطق فن‌سالارانه و کالایی است. جنبش‌های اجتماعی ترکیبی از عناصر مختلف نظیر خودآگاهی، بازآفرینی زیبایی‌شناختی، راه‌بردهای سیاسی، و هم‌بستگی افراد عادی هستند که باید در پیوند با یک‌دیگر قرار گیرند تا بتوانند موجب یک‌پارچگی درونی جنبش‌ها شوند (همان: ۱۶۰-۱۶۴، ۱۷۴-۱۸۳).

تفاوت مهم جنبش‌های جامعه‌ی با انقلاب در این است که هدفی ایجابی دارند. باوجود این که جنبش اجتماعی همواره برنامه دارد و می‌خواهد به نتیجه برسد، همواره در قلب خود اعتراض دائمی را زنده نگه می‌دارد، حتی اگر به مذاکره تن دهد. هرچند این احتمال وجود دارد که به پوپولیسم بینجامد و در پی خلوص و همگنی برآید، این احتمال هم وجود دارد که با پذیرش پلورالیسم و احترام به تفاوت به نیرویی الهام‌بخش در مسیر دموکراسی بدل شود؛ امری که در جنبش آفریقای جنوبی، جنبش زاپاتیست‌ها در مکزیک، و سرخ‌پوستان آمریکای لاتین رخ داد (همان: ۱۷۰-۱۷۱). جنبش‌های جامعه‌ی هم‌چون جنبش‌های فرهنگی و تاریخی، می‌توانند به ضدجنبش استحاله شوند. این امر زمانی رخ می‌دهد که کنش‌گر اجتماعی، به‌نحوی مطلق‌گرایانه، با یک امر خاص (مانند اصل پیشرفت

یا نژادی خاص) هویت‌یابی کند و مخالف چنین اصلی را خائن بداند. این امر جنبش‌های اجتماعی را دچار استحاله می‌کند، زیرا آن‌ها را به سمت دفاع از منافع یک گروه یا حزب خاص سوق می‌دهد. اگر چنین شود، کنشی که باید جهت‌گیری عمومی جامعه را به مبارزه فراخواند، به شکل فرقه درمی‌آید (نظیر بنیادگرایان و نژادپرستی نوین) و به بسیج اقتدارگرایانه و انسداد اجتماعی می‌افزاید. وجه تمایز آن‌ها با جنبش‌های اجتماعی این است که، به جای دفاع از سوژه، با تکیه بر گونه‌ای موجودیت تاریخی - انضمامی با گروه‌های اجتماعی، قومی، یا جماعتی - مذهبی هویت‌یابی می‌کنند (همان: ۱۸۷).

به‌طور کلی، نوآوری فکری تون در مورد جنبش‌های جامعوی پیوند دادن آن با انگاره سوژه با هدف مصون‌نگه‌داشتن این جنبش‌ها در برابر فرصت‌طلبی‌های سیاسی، سازوبرگ‌های ایدئولوژیک، تحقق آزادی سیاسی، و آزادی سوژه است (همان: ۱۹۸).

«مدرنیته متقدم، میانی، و متأخر» عنوان فصل چهارم است که در آن تون سه دوره مدرنیته را مورد بحث قرار می‌دهد. مدرنیته کلاسیک با برآمدن الگوی دولت - ملت وجه غالب یافت و در کشورهای نظیر هلند، انگلستان، آمریکا، فرانسه، اسپانیا، مصر، و ترکیه گسترش یافت. در این دوره، برافتادن «جامعه‌محوری» (با تضعیف هویت‌های فرهنگی و سیطره عقل ابزاری)، خودمختاری سرمایه‌داری، و انقلاب صنعتی را شاهد بودیم.

در مدرنیته متقدم، نظم برآمده از خرد بر بی‌نظمی امیال، تکثر منافع، و آشوب جهان بیرون غلبه می‌کرد [به این معنا که "نظم برخاسته از خرد" اصل وحدت‌بخش در دوران مدرنیته متقدم بود] و در جامعه صنعتی [این اصل وحدت] در مفهوم توسعه (که غالباً "پیشرفت" نامیده می‌شد) تجلی یافت و اندیشه و سازمان اجتماعی برپایه آن استوار شد (همان: ۲۰۲).

تا دوران جنگ جهانی دوم و بعدتر، دوران پس از فروپاشی امپراتوری هیتلر و تا همین دوران اخیر، که هم‌پای الهیات رهایی‌بخش است، هم‌چنان این امید وجود داشت که پایان فرایند تاریخی نزاع و تضاد با برآمدن نظمی مطلوب اعلام شود. از ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵ این امید وجود داشت که زمان ترکیب نظم و توسعه فرا رسیده است و آشوب ناشی از جهش اقتصادی در نهایت به رشد پایدار و مهارشده خواهد انجامید (جوامع توسعه). اما سقوط نهادهای برتن‌وودز و بحران نفتی در دهه ۱۹۷۰ پایانی بر نظم جهانی‌ای بود که چهارچوبی برای سیاست‌های توسعه‌خواهانه ملی فراهم کرده بود. از آن زمان به بعد، بازار بین‌المللی شده و جهانی شده، با عدول از سیاست‌های ناسیونالیستی، شیوه اقتدارگرا برای

بسیج منابع مادی و فرهنگی کشور در جهت بهبود جایگاه آن در رقابت بین‌المللی را پشت‌سر گذاشت. انگاره نظم، که در دوره مدرنیته متقدم جایگاهی کانونی داشت و به حامل دلالت‌های سرکوب‌گرایانه بود، تضعیف شد. در سراسر جهان، ائتلاف مدرن‌سازی اقتصادی و عدالت اجتماعی از هم گسست و ایدئولوژی‌های پیشرفت رنگ باختند. حاصل این امر ظهور مدرنیته متأخر (late modernity) است که در آن اصل وحدت‌بخش زندگی اجتماعی نه نظم نهادی است و نه پیشرفت تکاملی، بلکه سوژه است (همان: ۲۰۲-۲۰۶).

عنوان فصل پنجم «جامعه چندفرهنگی» است. در این فصل تلاش شده است تا میان انگاره جامعه چندفرهنگی و سوژه، براساس این فرض که لازمه حفظ تفاوت‌ها به رسمیت‌شناختن مقام سوژه است، پیوند برقرار شود. تورن می‌نویسد: «من تلاش خواهم کرد نشان دهم دموکراسی باید به‌مثابه سیاست سوژه تعریف شود؛ به‌مثابه روشی که در آن بیش‌ترین افراد ممکن بیش‌ترین فرصت ممکن برای فردشدگی یا زندگی در مقام سوژه را کسب می‌کنند» (همان: ۲۴۲). پرسش محوری «چگونه می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟» و به‌تعبیری دیگر، «چگونه می‌توانیم برابری و تنوع را با یک‌دیگر آشتی دهیم؟» در این فصل مدنظر قرار گرفته است. به‌نظر تورن، «این کار فقط با ترکیب دموکراسی سیاسی با تنوع فرهنگی امکان‌پذیر است. هر دوی این‌ها مبتنی بر آزادی سوژه‌اند» (همان: ۲۵۵).

در فصل ششم، با عنوان «ملت»، به بحث دربارهٔ برساخته‌شدن ملت از چشم‌انداز «جماعت‌های تصویری» (imagined community) و نقش سرمایه‌داری و فرهنگ چاپی در شکل‌گیری دولت مدرن پرداخته شده است (دولت ملی - لیبرال). او واژه تصویری را از آن‌رو به‌کار می‌برد که حتی در کوچک‌ترین جوامع نیز اعضا از وضعیت یک‌دیگر اطلاعی ندارند یا هیچ‌وقت آن‌ها را ملاقات نکرده‌اند، بلکه در ذهن هر یک از آن‌ها از روابط میان خود تصویری را به‌وجود آورده‌اند. درحقیقت، همهٔ جوامع بزرگ‌تر از روستاهای کهن، که در آن‌ها امکان ارتباطات چهره‌به‌چهره از بین رفته است، جوامع تصویری هستند (Anderson 1991: 4-9). از دیدگاه تورن، انگاره ملت، بیش از آن‌که فرهنگی یا جماعتی باشد، سیاسی است. ملت چهرهٔ سیاسی سوژه است، زیرا هم‌چون تمامی چهره‌های سوژه نشان‌دهندهٔ پیوند فعالیت ابزاری با هویت فرهنگی است که از طریق ایجاد فضایی آزاد شکل می‌گیرد. تبدیل‌شدن جماعت به ملت بیان‌گر نوعی بازخوداندیشی و آگاهی است، چنان‌که ایالات متحده، به‌معنای دقیق کلمه، تعریفی سیاسی از ملت ارائه کرد (همان: ۲۹۹-۳۰۱). در نوع دوم ملت، ملت‌سازی از بالا جای خود را به ملت‌سازی از پایین می‌دهد و دولت کارگزار جماعتی است که از نظر

قومی، فرهنگی، و مذهبی متکثرند و نمی‌توان آن را از نظر سیاسی ملتی واحد قلمداد کرد (دولت - ملت پایه).

تورن در فصل هفتم به بحث دربارهٔ افول دموکراسی و برآمدن رژیم‌های اقتدارگرا و توتالیتر در قرن بیستم می‌پردازد. این رژیم‌ها آزادی‌های فردی و اجتماعی را، که مبنای اولیهٔ دموکراسی بود، ویران کردند. با برافتادن رژیم‌های اقتدارگرا و توتالیتر، خوش‌بینی‌هایی دربارهٔ پیروزی دموکراسی شکل گرفت، اما باید توجه کرد که چنین تحولی زمانی می‌تواند به دموکراسی بینجامد که دولتی قدرقدرت جای خود را به کثرتی از کنش‌گران اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بدهد. «تازمانی که وحدت ایدئولوژیک مردم هم از هم نپاشد و کثرت منافع، نظرات، و فرهنگ‌ها جای‌گزین آن نشود نمی‌توان ادعای وجود دموکراسی داشت» (همان: ۳۵۲). در وضعیت فعلی، به‌واسطهٔ سیطرهٔ بازار، یک‌دست‌سازی اقتصاد جهانی و خردشدگی فرهنگی، از دست‌رفتن کارکرد نمایندگی احزاب، و بروز فساد و طرح اتهامات به رهبران سیاسی دموکراسی در بحران است. راه‌حل دموکراسی برای برون‌رفت از بحران دنبال‌کردن سه هدف است. نخست این‌که باید با تقویت نظارت‌های اجتماعی و سیاسی از فاصلهٔ طبقاتی بکاهد. دوم این‌که باید احترام به تکثر فرهنگی و اعطای حقوق اجتماعی و فرهنگی برابر برای همه را تضمین کند. سوم آن‌که باید به مطالبات افرادی که در قالب جامعهٔ اطلاعاتی زندگی می‌کنند توجه کند و نگذارد آن‌ها صرفاً به مصرف‌کنندگان مراقبت پزشکی، آموزش، و اطلاعات فروکاسته شوند (همان: ۳۷۹).

در فصل هشتم، با عنوان «مدرسه‌ای برای سوژه»، به بحث دربارهٔ برنامه‌های آموزشی و نسبت آن با روح و سازمان جامعه پرداخته شده است. آموزش کلاسیک برپایهٔ سه اصل اساسی بنا شده بود. نخست، آزادکردن تازه‌واردان از بند خاص‌گرایی و پیوند دادن با عرصه‌ای عام که مبتنی بر خرد و دانش بود. دوم، نشان‌دادن ارزش عام فرهنگ، جامعه، و آموزش حس حقانیت، زیبایی، و نیکی و الگویی از علم، نظم، و شجاعت. سوم، شکل‌گیری سلسله‌مراتب اجتماعی، قرارگرفتن افرادی که سنت‌ها و باورهای خاص‌گرا را رها کرده و به عام‌گرایی نزدیک شده بودند که در رأس سلسله‌مراتب اجتماعی (مبتنی بر شایستگی) و به پذیرش آن‌چه در فرانسه به «نخبه‌گرایی جمهوری‌خواهانه» شهرت داشت، قرار داشتند (همان: ۴۰۶-۴۰۷). اما آموزش جدید یا مدرسهٔ سوژه قائم به سه اصل است: آزادی سوژه شخصی و تبدیل فرد به کنش‌گر (به‌رسمیت شناختن مطالبات فردی، جمعی، و تغییر این نگرش که مدرسه فقط جایی برای تحمیل هنجارها بر دانش‌آموزان است)، ارتباط

میان‌فرهنگی (تکثر فرهنگی، تاریخی، و بازشناسی دیگری)، و مدیریت دموکراتیک جامعه و تحولات اجتماعی (جبران وضعیت‌های نابرابر و تلاش برای ایجاد فرصت‌های برابر) (همان: ۴۰۷-۴۱۲).

در پایان کتاب، «فرجام سخن: اخلاق و سیاست» آمده که به درک و تحلیل فرایندهای ناشی از جهانی‌شدن و تحمیل امر اقتصادی بر تحولات جهانی اشاره شده است. انگاره محوری تورن برای غلبه بر قدرت مطلق بازارها و دیکتاتوری جماعت‌ها، قرارگرفتن در مسیر سوژه شخصی، نبرد در جبهه‌های غیراقتصادی شده اقتصاد مالی، و انسداد رژیم‌های نوجماعت‌گرا برای دفاع از آزادی است (همان: ۴۳۸)؛ نیرویی که بتواند با رهایی از پی‌آمدهای جهانی‌شدن اقتصاد و منع و محدودیت‌های سازمان‌های سیاسی، از قبیل احزاب و اتحادیه‌ها، به سوژه تبدیل شود و الهام‌بخش سیاست سوژه باشد. جوانانی که تا حدود زیادی از بازار کنار گذاشته شده‌اند، دورنمای شغلی نامشخص دارند و نبود فضای کنش سیاسی آن‌ها را به سمت لذت‌پرستی سوق داده است، اما به زندگی شخصی خود، خودابرازی خویش، و دفاع از هویت خود به مثابه سوژه تکیه می‌کنند. اصطلاح جامعه مدنی معنایی جدید به خود می‌گیرد و با عبور از تعابیر اقتصادی (براساس انگاره نبرد طبقاتی) به فضایی اشاره دارد که در آن کنش‌گرانی هستند که تلاش می‌کنند تا در قامت سوژه ظاهر شوند و با دفاع از زندگی شخصی مجال ظهور و بروز بیابند. به تعبیر تورن:

سوژه شخصی یعنی میل تمام افراد به کنش‌گر وجود خویش بودن، به داشتن زمان و فضای برای خود، به این‌که بتوانند با وجود مداخله‌های مداوم نیروهای بیرونی خاطرات و برنامه‌های خود را داشته باشند. گرچه مداخله‌های حوزه‌های بیرونی فریبده یا ترساننده است، سوژه شخصی تلاش می‌کند آن‌ها را به شکل تجربه زیسته یا تاریخ شخصی درآورد. کام‌یابی یا ناکامی در این برنامه‌های شخصی بیش از هرچیز در گرو بازشناسی جمعی حقوق سوژگی است. اما این بازشناسی جمعی فقط زمانی ممکن است که مطالبه جمعی آزادی خلاق به زندگی سیاسی جانی دوباره ببخشد (همان: ۴۵۸-۴۵۹).

در نتیجه، جنبش‌های جدید اجتماعی براساس ابراز ایجابی آزادی و اراده برای داشتن زندگی شاد و مسئولانه بر ساخته می‌شوند. زمانی، آزادی به معنای براندازی اقلیت به دست اکثریت بود، اما امروزه به معنای دفاع از بازشناسی حقوق اجتماعی و فرهنگی اقلیت‌ها و در نتیجه کثرت‌گرایی است. به این معنا که همه افراد بتوانند خودشان باشند و ارزش‌ها و

شیوه‌های کنش خود را با ابزارهای کنش تاریخی پیوند دهند. عدالت نیز با تحول از برابری همگان در برابر قانون، و به معنای انصاف، اینک بیش‌تر به معنای دفاع اخلاقی از حقوق بنیادین بشر است. اکنون، عدالت یعنی دفاع نهادی‌شده از آزادی و محکوم‌کردن سوءاستفاده، خشونت، و فساد (همان: ۴۴۲-۴۴۸). کتاب *برابری و تفاوت* مسیری مشخص را می‌پیماید، مبدأ کتاب سوژه شخصی است، راهی را که طی می‌کند ارتباط میان فرهنگی، و مقصدش دموکراسی است.

### ۳. نقد و ارزیابی

#### ۱،۳ شکلی

با آن‌که ۲۵ سال از انتشار نسخه اولیه کتاب *برابری و تفاوت* می‌گذرد، محتوای آن سرشار از ایده‌های نو و جذاب است، به نحوی که می‌توان محتوای آن را واجد قدرت‌مندترین بصیرت‌ها و تحلیل‌ها برای درک جوامع کنونی، و به‌ویژه جامعه ایران (به‌خصوص در مورد تضعیف امر سیاسی، سیطره بازار بر سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی، سلطه پول و تضعیف بنیان‌ها، اصول، و ارزش‌های نظم قدیم اجتماعی)، دانست. هرچند، به نحوی عجیب، در مورد این کتاب نقد و بررسی (book review) چندانی در مجله‌های معتبر به زبان انگلیسی صورت نگرفته است، نسخه فارسی کتاب *برابری و تفاوت* از حیث طرح جلد صفحه‌آرایی، قلم، روانی ترجمه، و ویراستاری دقیق اثری قابل‌تحسین است. تخصص شایسته مترجم در حوزه جامعه‌شناسی و داشتن دغدغه و تمرکز جدی او بر ایده‌های تورن سبب دقت در ارائه برابرنهادهایی دقیق به زبان فارسی شده است. توضیحات دقیق مترجم در پانویس و تلاش برای روشن کردن مباحث برای خواننده ایرانی دیگر نکته برجسته کتاب است. این امر موجب شده است که صادقی‌زاده بیش‌تر در کسوت پژوهش‌گر-مترجم ظاهر شود تا مترجم صرف، اما برخی موارد در ترجمه دیده می‌شوند که شایسته است مورد نظر قرار گیرند.

در نسخه انگلیسی کتاب، فهرست عناوین به نحوی است که واژه بخش در آن نیامده است، در حالی که در نسخه فارسی کتاب به دو بخش تقسیم شده است. ارائه فهرست تفصیلی کتاب در نسخه فارسی این مزیت را ایجاد کرده که بتوان زیرعنوان‌های فرعی کتاب را نیز در نگاه اول دید.

در صفحه ۴۲، پاراگراف دوم، سطر هفتم، «risk society» به «جامعه خطر» ترجمه شده است که جامعه بیم یا مخاطره‌آمیز پیش‌نهاد می‌شود، زیرا اولریش بک، به منزله ایده‌پرداز این مفهوم، به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن مخاطرات روبه‌تزايد جهانی موجب ایجاد عدم قطعیت، سیالیت، و پیش‌بینی‌ناپذیری دائم شده است، درحالی‌که مفهوم خطر ناظر بر وقوع حتمی یک فاجعه است و با واژه danger هم‌معناست.

در صفحه ۹۰، پاراگراف اول، سطر پنجم، «زرین» آمده است که «زرین» درست است. در صفحه ۱۱۰، پاراگراف دوم، سطر اول، «سوژه‌شدگی» معادل «subjectivation» آمده است که منقادشدگی یا سوژه منقاد پیش‌نهاد می‌شود.

«personal subject»، که به «سوژه شخصی» ترجمه شده، نخستین‌بار در پانوشت صفحه ۱۱۱ آمده است، درحالی‌که در صفحه ۴۷ برای نخستین‌بار از انگاره «سوژه شخصی» استفاده شده است و در آن‌جا باید ذکر می‌شد. هم‌چنین، در پانوشت صفحه ۱۳۵ دوباره معادل انگلیسی آن تکرار شده است. درمورد مفهوم ابراز وجود (self-assertion) نیز همین مسئله در صفحه‌های ۱۱۷ و ۱۲۱ تکرار شده است.

در صفحه ۱۷۷، پاراگراف سوم، سطر اول، «جهتگیری» سرهم نوشته شده است که «جهت‌گیری» پیش‌نهاد می‌شود. در ادامه، این اشکال بارها تکرار شده است.

در متن کتاب، برای مفهوم «societal» برابرنهادهایی مثل «جامعه‌ای» و «جامعگانی» آمده (برای مثال، تورن ۱۳۹۸: ۱۸۰) که نیازمند یک‌دست‌سازی است.

در صفحه ۲۱۶، پاراگراف دوم، سطر هفتم، «حقوق عرفی» برابرنهاد «common law» آمده که نادرست است. «حقوق عرفی» ترجمه «custom law» است و در حقوق کامن‌لا، که انگلستان نماد عالی آن است، بحث وجود قوانین مشترک برآمده از عرف و رویه‌های قضایی در همه مشترک‌المنافع مدنظر بوده است تا عرفی‌بودن آن، زیرا حقوق کامن‌لا به همان اندازه حقوق ژرمنی و رومی به عرف نظر دارد.

در صفحه ۲۶۳، پاراگراف دوم، سطر چهارم، به‌جای «ویژه‌بود» «خاص‌بودگی» پیش‌نهاد می‌شود که مصطلح‌تر است.

در صفحه ۴۵۵، پاراگراف دوم، سطر اول، «ضدتأسیس» معادل «anti-establishment» آمده است که «ضدتربیبات» یا «وضع موجود» یا «ضدحکومت موجود» (برای مثال، در ایالات متحده این مفهوم در شعار ترامپ برای کنارزدن دموکرات‌ها و نقد نخبگان و رویه‌های حاکم استفاده شد) پیش‌نهاد می‌شود.



### ۲,۳ ماهوی (روشی - نظری)

از موضع روش‌شناختی، کتاب *برابری و تفاوت* فاقد زمینه‌های روش‌شناختی در مستدل‌کردن کثرت‌گرایی و پذیرش تفاوت‌هاست. اگر مباحث ارائه‌شده در این کتاب را، که با هدف تبیین کثرت‌گرایی و پذیرش حق تفاوت است، با کتاب *فلسفه امروزین علوم اجتماعی* (۱۳۸۱)، اثر برایان فی که در چهارچوب نگرش «چندفرهنگی» (برپایه تعامل‌گرایی) نوشته شده است، مقایسه کنیم، شاهدیم که تا چه میزان زمینه‌های روش‌شناختی بحث برپایه نگرشی چندفرهنگی مغفول مانده است. نکته جالب این‌که پرسش محوری کتاب *فلسفه امروزین علوم اجتماعی* همانند کتاب *برابری و تفاوت* است: آیا درک و فهم دیگران ممکن است یا نه و اگر مقدور است، چنین ادراکی مشتمل بر چه چیزی است؟ برایان فی به حفظ و تبیین تمایز اندیشه محوری خود با «نسبی‌گرایی افراطی» و «شک‌گرایی» پردازد.

بحث تورن، درباب جنبش‌های اجتماعی در کتاب حاضر، بیش‌تر بر فهم ماهیت آن‌ها از چشم‌انداز جامعه‌شناختی متمرکز است و، به‌رغم مدعای وی برای بازگرداندن جایگاه امر سیاسی به مرکز بحث، تحلیلی از مبانی، ماهیت، و چشم‌اندازهای آن‌ها از منظر سیاسی ارائه نمی‌شود. درواقع، مشخص نیست که این جنبش‌ها چه نقشی در فضای سیاسی دارند و چگونه می‌توانند قدرت سیاسی را تصاحب کنند. تورن به‌صورت مشخص و همانند متفکرانی نظیر شانتال موفی (در قالب دفاع از انگاره پوپولیسم چپ) (۱۳۹۸) بدیلی سیاسی ارائه نمی‌کند که از ره‌گذر آن بتوان به چشم‌اندازهای غایت‌انگانه امر سیاسی ره برد.

تلقی تورن از سوژه ماهیتی سرراست و وحدت‌یافته دارد که با بازخوانی اندیشه آرنه تلاش دارد تا از تعهد به فضیلت «وجودداشتن سوژه درون همه افراد» و مقاومت در برابر مطالبات ابزارمندان سخن بگوید (تورن ۱۳۹۸: ۲۱۳). در این تلقی، از سوژه تصویری یک‌پارچه ارائه می‌شود که گویی می‌توان آن را در مسیری خاص حرکت داد. «جامعه‌شناسی سوژه بیان‌گر گذار از سیاست نظام اجتماعی به سیاست کنش است که به‌مثابه تولید زندگی فردی معنادار تعریف می‌شود» (همان: ۲۲۹)، درحالی‌که اگر از موضعی روان‌کاوانه به سوژه بنگریم، سوژه به‌معنای وجود هویتی ناتمام یا «ازجاکنده‌شده» است که هرگز به‌طور کامل یا نهایی در خود تحقق نمی‌یابد. از آن‌جاکه «شرایط وجودی هر پدیده خارج از آن است»، هویت هر «چیز» مشروط است. شکل خاصی که هویت به‌خود می‌گیرد به عواملی فراتر از کنترل آن و فراتر از هرگونه محاسبه عقلایی بستگی دارد (Keenan 1995: 75). «هویت» چنین سوژه‌ای متناقض و چندگانه‌ای همواره اقتضایی

مخاطره‌آمیز است و به‌طور موقت در مرکز آن گفتمان‌ها تثبیت می‌شود و بر اشکال خاصی از هویت‌یابی وابسته است. بنابراین، صحبت از کارگزار اجتماعی، به‌صورتی که گویی با موجودیتی همگن و واحد مواجهیم، امکان‌پذیر نیست، بلکه همواره با کثرتی از موقعیت‌های سوژه‌های گوناگون مواجهیم که از طریق آن درون صورت‌بندی‌های گفتمانی متنوع شکل می‌گیرد و بین گفتمان‌هایی که موقعیت‌های سوژه‌گوناگون را برمی‌سازند، رابطه‌ای ضروری-پیشینی وجود ندارد. بنابراین، یک جنبش دوگانه‌ای وجود دارد. از طرفی، یک جنبش مرکزیت‌زدایی که مانع تثبیت مجموعه‌ای از موقعیت‌ها حول مرکز از قبل ایجادشده می‌شود و، از طرف دیگر، در نتیجه این عدم تثبیت ضروری جنبش مخالفی وجود دارد: نهاد مراکز کانونی، تثبیت نسبی که تغییر مدلول تحت دال را محدود می‌کند. اما این دیالکتیک تثبیت/عدم تثبیت صرفاً به دلیل این‌که تثبیت از پیش مفروض نیست، امکان‌پذیر است، زیرا هیچ مرکز ذهنیتی بر هویت‌یابی‌های سوژه مقدم نیست. به این دلیل، ما باید تاریخ سوژه را به‌مثابه تاریخ هویت‌یابی‌های او (مرد یا زن) درک کنیم و هیچ هویت پنهان‌شده‌ای به‌منظور کشف و رای آن وجود ندارد. انکار رابطه ضروری پیشینی بین موقعیت‌های سوژه به‌معنای نبود تلاش مداوم برای برقراری رابطه تاریخی، اقتضایی، و متغیر بین آن‌ها نیست. این نوع از رابطه، که بین موقعیت‌های گوناگون یک رابطه از قبل معین نشده و اقتضایی برقرار می‌کند، چیزی است که «مفصل‌بندی» نامیده می‌شود. اگرچه پیوند ضروری بین موقعیت‌های سوژه گوناگون وجود ندارد، در عرصه سیاست همواره گفتمان‌هایی وجود دارند که از چشم‌اندازهای مختلف سعی در فراهم کردن مفصل‌بندی دارند. به همین دلیل، هر موقعیت سوژه درون یک ساختار گفتمانی ضرورتاً بی‌ثبات ایجاد می‌شود، زیرا آن به رویه‌های مفصل‌بندی‌کننده گوناگونی ارائه می‌شود که به‌صورت مداوم آن را واژگون می‌کند و تغییر و تحول می‌دهد. به همین دلیل است که هیچ موقعیت سوژه‌ای وجود ندارد که ارتباطش با موقعیت‌های سوژه دیگر قطعاً تضمین‌شده باشد و بنابراین، هیچ هویت اجتماعی‌ای نیست که کاملاً و برای همیشه توسعه‌یافته باشد (موفی ۱۳۹۸: ضمیمه نظری).

هم‌چنین، با آن‌که ایده محوری تورن نقد فردگرایی مدرن است، بحث سوژه و طرح سوژه شخصی توسط او به‌صورت نعل وارونه ظاهر می‌شود، زیرا با آن‌که فرایندهای پیچیده برساخته‌شدن سوژه و هویت تحت سیطره دو نیروی بازار و جماعت را موردنظر قرار می‌دهد، توضیح نمی‌دهد که رهایی از چنگ این ساختارها چگونه ممکن خواهد شد؟ پرسش محوری این است که سوژه چگونه می‌تواند در رویارویی با ساختارهایی که او را در

بر گرفته‌اند، آزادی عمل بیابد و بتواند خود را تحقق بخشد؟ درحقیقت، روابط قدرت در شکل موجود کنشی است که از طریق تعیین حوزه‌ممکنات در کنش دیگر تأثیر می‌گذارد (Foucault 1982). قدرت همه‌جا وجود دارد: در «نهاده‌ها، نابرابری‌های اقتصادی، زبان، و حتی بدن افراد». وجود همه‌جایی قدرت چیزی است که باید هنگام تفکر درباره‌دامنه بالقوه و مکان‌های طراحی نهادی آگونیستی مورد توجه قرار گیرد (Paxton 2020: 37). اگر از موضعی فوکویی این نقد را مطرح کنیم، مسئله اصلی تبیین سیستم‌های پنهانی‌ای است که خود را در آن‌ها زندانی می‌یابیم. آنچه در پی فهم آنیم، سیستم محدودیت‌ها و طردهایی است که در ناخودآگاه فرهنگی ما لانه کرده است و نادانسته آن را به کار می‌بریم. از این رو، رابطه انقیاد همان سامان‌بخشی و ساختن سوژه است که نه تنها بر فرد اعمال می‌شود، بلکه او را به کار می‌اندازد یا فرم (شکل) می‌دهد.

به گفته فوکو، زندانی از یک رابطه بیرونی قدرت نظم نمی‌پذیرد؛ یعنی به همان‌گونه که یک نهاد فردی از پیش حاضر را هدف مقاصد سلطه‌گرانه خود قرار می‌دهد، برعکس، فرد از ره‌گذر «هویت»ش در مقام زندانی، هویتی که به کل گفتاری برساخته می‌شود، فرم می‌گیرد یا شاید بهتر باشد بگوییم صورت‌بندی می‌شود (باتلر ۱۳۹۱: ۲۷۸).

انگاره تورن در مورد ماهیت سیاسی ملت و تلقی آن به‌عنوان سوژه سیاسی نیز محل تأمل است. تورن، بی‌آن‌که به طرح دیدگاه‌های رایج درباره ملت در چهارچوب ازلی‌انگاری، مدرن‌گرایی، پست‌مدرن‌گرایی، و سازه‌انگاری بپردازد، بحث درباره برساخته‌شدن ملت از چشم‌انداز «جماعت‌های تصویری» را مفروض می‌گیرد. او انگاره ملت را، بیش از آن‌که فرهنگی یا جماعتی باشد، سیاسی می‌داند و ملت را چهره سیاسی سوژه معرفی می‌کند، درحالی‌که تخصیصی بر آن نمی‌نهد که بتوان آن را فقط مربوط به جوامع اروپایی دانست. استنادات تورن به بحث درباره کشورهای نظیر ایران و مصر نیز نشان می‌دهد که دیدگاه او را نمی‌توان خاص جوامع اروپایی و صرفاً مرتبط با تاریخ آن‌ها دانست. برخلاف این مدعا، آنتونی اسمیت در آثار خود و از جمله کتاب *قدمت ملت‌ها* (The Antiquity of Nations 2004) بر وجه ازلی و همیشگی ملت‌هایی نظیر ایران و مصر تأکید می‌کند و آن‌ها را ملت‌های ماقبل‌ناسیونالیسم (nations before nationalism) می‌داند. ازلی‌انگاران معتقدند که ناسیونالیسم ریشه در حیات اجتماعی بشر دارد و شواهد زیست‌شناختی، روان‌شناختی، و فرهنگی مبین آن است که ایده ملت‌ها امری کهن است. نمونه چنین تحلیلی را می‌توان در دیدگاه‌های فرانجو توجمن مشاهده کرد که معتقد است:

ملت‌ها به نحوی طبیعی رشد یافته‌اند. در عینیات و فرایندهای تاریخی پیچیده و در نتیجه توسعه نیروهای مادی و معنوی، موجودیت ملی ملت‌ها بر پایه عواملی نظیر خون، زبان، مناسبات فرهنگی، منافع حیاتی مشترک و سرنوشت مشترک، سنت‌های تاریخی و اهداف مشترک پدیدار شده است (Tudjman 1981: 288-289).

از این منظر، ناسیونالیسم ریشه در تاریخ حیات بشری دارد و، به‌عنوان جزء لاینجزای اجتماع انسانی، نقش مهمی را در فرایندهای سیاسی-اجتماعی ایفا کرده است. ملت‌ها به‌مثابه امری طبیعی و دیرین هستند و در مفاهیم سنتی و مدرن ملت در زمان‌های تاریخی گوناگون و مکان‌های متفاوت استمرار بارزی وجود دارد. آنتونی اسمیت، با تأکید بر چنین ادراکی، بر ریشه‌های قدیمی ملت‌های مدرن تأکید می‌کند که موجب شکل‌گیری زوایای هویتی آن‌ها شده است. او، از این طریق، بر مفصل‌بندی برخی موضوعات اصلی شکل‌دهنده به هویت‌های مستقر، که ریشه در گذشته دارند، تأکید می‌کند (Smith 1981: 15-23). به‌زعم وی، ملت در تعریف خود به‌عنوان اجتماعی سیاسی است که در مسیر تاریخ مشترک، فرهنگ مشترک، وفاداری متقابل (reciprocal allegiance)، و آگاهی‌یابی سیاسی ویژه‌ای رشد یافته است. اعضای ملت خود را به‌عنوان عضوی از مجموعه یک جامعه سیاسی می‌دانند که به آن‌ها نوعی خودگردانی سیاسی در ارتباط با مفاهیم محوری آن، یعنی ابعاد اجتماعی کنش و کاربردهای مفهوم جامعه‌محور سیاست به‌عنوان فرایند چانه‌زنی اجتماعی، اعطا کرده است (Smith 1996: 176-181). در تعبیر نهایی، «هویت ملی» بازتعریف و بازتفسیر دائمی الگوی ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها، و سنت‌هایی است که میراث تمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهند و تشخیص هویت افراد با آن الگو، میراث، و با عناصر فرهنگی آن امکان‌پذیر می‌شود (اسمیت ۱۳۸۳: ۳۰). به‌طور کلی، درحالی‌که ازلی‌انگاران ملت را به‌عنوان اجتماعی فرهنگی، دیرینه، ریشه‌دار، ارگانیک، یک‌پارچه، کیفی، مبتنی بر تبار تاریخی، و ایجادشده توسط مردم می‌دانند، مدرنیست‌ها آن را به‌عنوان اجتماعی سیاسی، جدید، خلق‌شده، مکانیکی، تقسیم‌شده، مبتنی بر منابع مدرن، ساخته نخبگان، و مبتنی بر تقویت ارتباطات تلقی می‌کنند.

تورن ادعا می‌کند که «عصر احساسات سیاسی به‌سر آمده و عصر احساسات اخلاقی آغاز شده است؛ عصری که در آن دموکراسی همان اهمیتی را کسب می‌کند که انقلاب از کف داده است» (تورن ۱۳۹۸: ۴۶۶). موفی اخیراً در نوشته‌های خود دربارهٔ پوپولیسم راست استدلال می‌کند که آن‌ها می‌توانند یاد بگیرند که چگونه از احساسات و شور استفاده کنند و

برابری و تفاوت و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز: ... (علی‌اشرف نظری) ۳۴۷

هویت جمعی را مفصل‌بندی کنند (Thomassen 2016: 154-165). وظیفهٔ چپ استفاده از شور، احساسات، و مفصل‌بندی تضادها و هویت‌های جمعی به‌شیوه‌ای متفاوت با پوپولیست‌های راست، اما به‌هر حال به‌روشی پوپولیستی، است. موفی، در نقد چنین رویکردی و تحت‌تأثیر دیدگاه الیاس کانتی، در کتاب *توده و قدرت (Crowds and Power)*، معتقد است که عقل‌گرایی مدرن با نادیده‌گرفتن شور (passion)، عواطف، و احساسات انسانی به‌عنوان «عناصر برانگیزانندهٔ هویت» و تأکید بر عقلانیت صرف موجب شده است جایگاه شور و هیجان در متن زندگی انسان‌ها نادیده گرفته شود (موفی ۱۳۹۱: ۱۳، ۲۹). او در این باره می‌نویسد:

این ملاحظات دربارهٔ کاستی‌های نظریهٔ لیبرال-دموکراتیک باید مبنای اعتقاد من را آشکار کند که، برای درک ماهیت سیاست دموکراتیک و چالش‌هایی که با آن روبه‌روست، ما به یک جای‌گزین برای دو رویکرد اصلی در نظریهٔ سیاسی دموکراتیک نیاز داریم. یکی از این رویکردها مدل تجمعی است که بازیگران سیاسی منافع خود را در آن تعقیب می‌کنند. دیگری مدل مشورتی است که نقش عقل و ملاحظات اخلاقی را مورد تأکید قرار می‌دهد. در هر دو مدل نقش محوری «احساسات» در ایجاد هویت‌های سیاسی جمعی نادیده گرفته می‌شود. به‌نظر من، نمی‌توان سیاست دموکراتیک را بدون اذغان به نقش شور به‌عنوان نیروی محرکه در عرصهٔ سیاست درک کرد (Mouffe 2002: 8).

مسئلهٔ بسیار مهم در این‌جا توجه به نقش تعیین‌کنندهٔ عواطف در برساختن «مردم» و تکوین هویت‌های سیاسی است. به‌نظر موفی، فقدان درک بعد عاطفی در فرایندهای هویت‌یابی یکی از دلایل اصلی است که نشان می‌دهد چرا جریان چپ با محصورشدن در یک چهارچوب عقل‌گرایانه از درک پویایی امر سیاسی و پیوند آن با ترس، خشم، غرور، شرم، و... (Newe 2001: 34) در مانده است. این عقل‌گرایی بی‌تردید سرمنشأ خودداری لجوجانهٔ بسیاری از نظریه‌پردازان چپ از پذیرش تحلیل‌های روان‌کاوی است. این یک خطای جدی است، زیرا نقد فروید بر ایدهٔ شخصیت یک‌پارچهٔ سوژه و ادعای او مبنی بر این‌که ذهن انسان ضرورتاً در معرض تقسیم میان دو سیستم است، که یکی از این دو خودآگاه نیست و نمی‌تواند باشد، برای سیاست از اهمیت حیاتی برخوردار است. فروید نشان می‌دهد که شخصیت، به‌جای آن‌که پیرامون شفافیت خود (ego) سازمان‌دهی شود، بر روی چندین سطح برساخته می‌شود که خارج از خودآگاهی و عقلانیت کارگزاران قرار

دارند. بنابراین، یکی از پایه‌های کلیدی فلسفه عقلانی، یعنی مقوله سوژه را، به‌عنوان موجودیتی عقلانی و شفاف که قادر است معنایی همگن به کلیت رفتارش ببخشد، باید کنار بگذاریم و قبول کنیم که «افراد» صرفاً هویت‌هایی موردارجاعی (referential) هستند که از مفصل‌بندی میان موقعیت‌های محلی شده سوژه ناشی می‌شوند. این ادعای روان‌کاوان که هیچ هویت جوهری وجود ندارد و تنها اشکالی از هویت‌یابی وجود دارد، در کانون ره‌یافت ضدذات‌گرایی قرار دارد که تصریح می‌کند تاریخ سوژه تاریخ هویت‌یابی‌های اوست و این که هیچ هویت نهفته‌ای وجود ندارد که فراتر از هویت‌یابی باز یابی شود. فروید در کتاب *روان‌شناسی گروهی و تحلیل خود* نقش تعیین‌کننده پیوندهای عاطفی حیاتی (لیبیدینال) در فرایندهای هویت‌یابی جمعی را برجسته کرد: «یک گروه آشکارا به‌وسیله نوعی از قدرت دور هم نگه داشته می‌شود و چه قدرتی بهتر از اروس (eros) می‌تواند این مهم را برآورده نماید؛ قدرتی که همه‌چیز را در جهان کنار هم نگه می‌دارد». شناسایی نقش این انرژی لیبیدینال و این واقعیت که قابل‌انعطاف بوده است و می‌تواند جهت‌گیری‌های چندگانه داشته باشد و آثار مختلفی ایجاد کند، نقشی اساسی در فهم کارکرد عملیات هژمونیک ایفا می‌کند. تقویت یک اراده جمعی با هدف رادیکال‌سازی دموکراسی مستلزم بسیج انرژی عاطفی از طریق قرارگرفتن در رویه‌های گفتمانی است که هویت‌یابی را با یک بینش برابری طلبانه دموکراتیک موجب شود. «رویه گفتمانی» صرفاً به سخن گفتن یا نوشتن مربوط نمی‌شود، بلکه به رویه‌هایی دلالت دارد که در آن دلالت و کنش، عناصر زبانی، و عاطفی را نمی‌توان از هم جدا کرد. کارگزاران اجتماعی از طریق واردشدن به رویه‌های دلالت‌بخش گفتمانی / عاطفی، مشتمل بر لغات، عواطف، و کنش‌ها اشکال ذهنیت را به‌دست می‌آورند.

برای ترسیم این حک‌شدگی گفتمانی / عاطفی، می‌توانیم بینش‌های مهمی در اسپینوزا بیابیم که مفهوم «کناتوس» (conatus) او قرابت‌هایی با مفهوم «لیبیدو»ی فروید دارد. اسپینوزا معتقد است که آنچه بشر را به کنش و میل (desire) است و متذکر می‌شود که آنچه آن‌ها را و می‌دارد به یک جهت به‌جای جهتی دیگر حرکت کند عواطف است. اسپینوزا، در تأملی در مورد عواطف در کتاب *اخلاقیات*، میان احساس (affection) و عاطفه تمایز قائل می‌شود. احساس یک حالت بدنی است که با قرارگرفتن در معرض کنش یک بدن دیگر ایجاد می‌شود. زمانی که کناتوس (تلاش کلی برای حفظ بقا) تحت‌تأثیر عاملی بیرونی قرار می‌گیرد، عواطفی را تجربه خواهد کرد که آن را به خواستن چیزی و عمل کردن مطابق آن و خواهد داشت. بنابراین، باید این پویایی هیجانات را برای بررسی فرایند

شکل‌گیری هویت‌های سیاسی به کار گیریم و هیجان‌ات را به‌عنوان رویه‌هایی در نظر بگیریم که در آن‌جا ابعاد گفتمانی و عاطفی پیوند می‌خورند و اشکال خاصی از هویت‌یابی را ایجاد می‌کنند. این هویت‌یابی‌ها که به‌عنوان تبلور عواطف ترسیم می‌شوند، از اهمیت اساسی برای سیاست برخوردارند، زیرا موتور کنش سیاسی را فراهم می‌کنند. زمانی که رویه‌های گفتمانی / عاطفی را ترسیم می‌کنیم، می‌توانیم از ویتگنشتاین نیز الهام بگیریم. وی به ما آموخت که با درج آن‌ها در «بازی‌های زبانی» (چیزی که ما رویه‌های گفتمانی می‌خوانیم) است که کارگزاران اجتماعی باورها و آرزوهای خاصی را شکل می‌دهند و ذهنیت خود را به‌دست می‌آورند. ما، به‌پیروی از ره‌یافت او، می‌توانیم وفاداری به دموکراسی را نه برپایه عقلانیت، بلکه به‌عنوان مشارکت در اشکال مشخصی از حیات ترسیم کنیم. با تجمیع اسپینوزا، فروید، و ویتگنشتاین می‌توانیم حک‌شدگی احساسات عاطفی در رویه‌های گفتمانی را ببینیم و اسپینوزا با بهره‌گیری از آن عواطفی را فراهم می‌کند که برانگیزنده‌ی میل و هدایت‌کننده به کنش مشخص هستند. به این شیوه، معلوم می‌شود که عواطف و میل در تأسیس اشکال جمعی هویت‌یابی نقشی بسیار مهم را ایفا می‌کنند (موفی ۱۳۹۸: فصل چهارم).

از آن‌جاکه بیش از دو دهه از چاپ کتاب گذشته و ویراست جدیدی از آن منتشر نشده است، بحث‌های جدید در حوزه چندفرهنگ‌گرایی و مسئله مهاجرت که به شکل‌گیری شرایطی منجر شده است که از آن به پساچندفرهنگ‌گرایی (post-multiculturalism) تعبیر می‌شود مطرح نشده است؛ وضعیتی که در آن شاهد شکل‌گیری گرایش‌های پوپولیستی و ناسیونالیستی در قالب راست و چپ فراطبی هستیم و بر سیاست‌های ضد‌مهاجرت، بیگانه‌ستیز، و وحدت نژادی و فرهنگی تأکید می‌شود. یکی از نمودهای بارز تحول در مفهوم سیاست و بن‌بست در الگوهای تحلیلی رایج بازگشت پوپولیسم (return of the populism) به صحنه سیاسی کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده است که از آن به نئوپوپولیسم (neo-populism) تعبیر می‌شود. نئوپوپولیسم در شکست احزاب سنتی برای پاسخ‌دادن کافی و مناسب به مسائلی چون جهانی‌شدن اقتصاد، هویت و فرهنگ، سرعت و مسیر ادغام یا جدایی‌طلبی (بازگشت به ناسیونالیسم) در اتحادیه اروپا، مسئله مهاجرت و حضور گسترده مهاجران، افول اهمیت ایدئولوژی‌ها و سیاست طبقاتی، کاهش علاقه مردم به مشارکت سیاسی، و بدبینی و عدم اعتماد شهروندان به سیاست‌مداران ریشه دارد. از این منظر، پوپولیسم یک درک مبهم از دموکراسی است که بر عناصر دموکراسی مستقیم مانند فرماندوم تأکید دارد تا ساختارهای دموکراسی نمایندگی. مردم باید حاکم بر سرنوشت خودشان باشند

و نهادهای میانجی مانند احزاب سیاسی و پارلمان ابزارهای ثانوی هستند و موانع تحقق دموکراسی حقیقی شناخته می‌شوند (نظری و سلیمی ۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۶۰). هم‌چنین، گفته شده است:

پوپولیسم از تک‌فرهنگ‌گرایی در برابر چندفرهنگ‌گرایی، [پی‌گیری] منافع ملی خود به‌جای همکاری بین‌المللی و کمک در زمینه توسعه، مرزهای بسته در مقابل جریان آزاد مردم، عقاید، کار و سرمایه، و سنت‌گرایی بر جامعه مرفعی و ارزش‌های لیبرال طرف‌داری می‌کند (Farte 2017: 105).

یکی از این نمونه‌ها تقابل پوپولیسم راست‌گرا با اندیشه‌های بیگانه‌هراسانه و انحصارگرایی لوپن و پوپولیسم چپ و فراگیر ژان لوک ملانشون است. هر دو گفتمان حول «مردم» مفصل‌بندی می‌شوند، اما گفتمان جبهه ملی مردم را ملتی می‌داند که به‌شیوه‌ای قومی یا نژادی درک می‌شوند، درحالی‌که گفتمان جبهه چپ (front de gauche left front) مردم را به‌عنوان زیرسلطه، شامل جوامع مهاجر، مفصل‌بندی می‌کند (Thomassen 2016: 171).

#### ۴. نتیجه‌گیری

از آن‌جا که ایده‌های بنیادین تورن درباب مدرنیته جوامع پسا صنعتی، سوژه، جنبش‌های اجتماعی، فرهنگ ارائه‌کننده مفاهیم، و بنیان‌های نظری جدیدی برای تحلیل امر اجتماعی است، می‌تواند زمینه را برای تأمل عمیق و درعین‌حال انضمامی درباب مسائل جدید سیاسی-اجتماعی فراهم سازد، زیرا از یک سو، این ایده‌ها واجد نوعی نگاه جدید و چشم‌انداز تحلیلی است و از سوی دیگر، از تحولات تاریخ غرب، وضعیت امروزی جوامع اطلاعاتی، و نحوه مواجهه با مسائل ناشی از مدرنیته متأخر برآمده است. کتاب *برابری و تفاوت* را می‌توان منبعی اصیل برای فهم جنبش‌های اجتماعی، مفهوم سوژه، درک تفاوت‌ها از منظری کثرت‌گرایانه، و نقدی جدی بر سیطره دو نیروی بازار و جماعت بر هویت دانست. بسیاری از مباحث کتاب، به‌خصوص درباب هویت و سوژه، می‌تواند برای درک ماهیت جنبش‌های اجتماعی در ایران نیز موردکاربرد قرار گیرد. درک تجربه خردشدگی فردی و ازدست‌دادن هویت، مسئله عزت‌نفس و خودشکوفایی و خودمختاری برای مقاومت در برابر فرایندهای محدودیت‌ساز قدرت، مقاومت سوژه در برابر قدرت و تلاش برای پاسداری از حقوق فردی، تحقق آزادی، و ابراز وجود از مسائلی است که به‌نحوی



برابری و تفاوت و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز: ... (علی‌اشرف نظری) ۳۵۱

انضمامی می‌تواند در مورد آینده جنبش‌های اجتماعی در ایران مورد نظر قرار گیرد. از این رو، مطالعه این اثر می‌تواند ارائه‌کننده نگرشی نو و سازنده برای استادان و دانشجویان حوزه‌های علوم اجتماعی، مطالعات فرهنگی، و علوم سیاسی باشد.

## کتاب‌نامه

- باتلر، جودیث (۱۳۹۱)، «از فروید تا فوکو: سوژه‌شدن، مقاومت، دلالت مجدد»، ترجمه بارانه عباسی و آریا ثابتیان، در: *نام‌های سیاست*، تهران: بیدگل.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، *جامعه مدنی و توسعه سیاسی: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- بلاندل، ژان (۱۳۷۸)، *حکومت مقایسه‌ای*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- پوجی، جان فرانکو (۱۳۸۴)، *تکوین دولت مدرن: درآمدهای جامعه‌شناسی*، ترجمه بهزاد باشی، تهران: آگه.
- تورن، آلن (۱۳۹۸)، *برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟*، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: ثالث.
- صادقی‌زاده، سلمان (۱۳۹۸)، *مقدمه بر: برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم باهم زندگی کنیم؟*، آلن تورن، ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: ثالث.
- فی، بریآن (۱۳۸۱)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی؛ با نگرش چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- موفی، شانتال (۱۳۹۱)، *دریاره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
- موفی، شانتال (۱۳۹۸)، *در دفاع از پوپولیسم چپ*، ترجمه بهزاد نیازآذری و حسن اعمایی، تهران: قصیده‌سرا.
- نظری، علی‌اشرف و برهان سلیمی (۱۳۸۵)، «پوپولیسم راست افراطی در دموکراسی‌های اروپایی: مطالعه موردی فرانسه»، فصل‌نامه دولت‌پژوهی، دوره ۱، ش ۴.
- نوذری، حسین علی (۱۳۸۱)، *احزاب سیاسی و نظام‌های حزبی*، تهران: گستره.
- هلد، دیوید (۱۳۸۶)، *شکل‌گیری دولت مدرن*، ترجمه عباس مخیر، تهران: آگه.

