

Corona Epidemic: its Meaning and Political Implications in Iran

Hamid Malekzadeh^{*}, Mina Zahmatkesh^{}**

Abstract

What makes a particular event in the world around us a good topic for a political researcher? We intend to answer this question appropriately in this article. In response to this question, we discuss issues from which a political viewpoint might address the Corona epidemic. The purpose of this article is to address questions regarding the relationship between current events in the world around us and politics, the political implications of the Corona Epidemic, as well as the salient aspects of the Corona Epidemic that make it a pertinent subject for political analysis. Attempting to answer the first question, the authors found that they considered the Corona epidemic to be a political phenomenon, not at the ontic level, but at a more fundamental ontological level. An ontology on politics in Iran discusses the Corona Epidemic and proposes the elements that constitute its study as a possible methodology for the political study. This paper is based on elements of Carl Schmidt's political ontology and fundamental theories in the political ontology.

Keywords: Epidemics, Corona, Carl Schmidt, Phenomenology.

* PhD in Political Science (Political Thoughts), University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), hmalekzade@ut.ac.ir

** M.A student of political science, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, m.zahmtkesh76@gmail.com

Date received: 28/08/2021, Date of acceptance: 01/11/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

همه گیری کرونا: معنا و دلالت‌های سیاسی آن در ایران

حمید ملک‌زاده*

مینا زحمتکش**

چکیده

چه چیزی در جهان پیرامون می‌تواند یک پدیده خاص را به موضوع مناسبی برای یک پژوهش‌گر سیاسی تبدیل کند؟ این پرسش بنیادینی است که در این مقاله بنا داریم به نحو مقتضی به آن پاسخ بدهیم. پاسخی که ما برای این پرسش ارائه خواهیم داد، حول محور مسائلی که ممکن است یک نظرگاه سیاسی از درون آن به همه گیری کرونا پردازد شکل گرفته است. این مقاله ضمن تلاش برای پاسخ دادن به پرسش‌هایی درباره نسبت میان پدیده‌های جاری در جهان پیرامون و سیاست، دلالت‌های سیاسی همه گیری کرونا و عناصر برجسته‌ای که همه گیری کرونا را به موضوعی برای مطالعات سیاسی تبدیل می‌کنند سازماندهی شده است. نویسندگان، در جریان تلاشی که برای پاسخ دادن به پرسش اول انجام داده‌اند معلوم می‌کنند که همه گیری کرونا را نه در سطحی آنتیک، بلکه در سطح بنیادی تر هستی‌شناختی، به عنوان پدیده‌ای سیاسی در نظر داشته‌اند. در بخش دوم، به دلالت‌های هستی‌شناسانه همه گیری کرونا برای سیاست در ایران پرداخته و در نهایت عناصر بنیادین مطالعه خود را به عنوان یک جور روش شناسی ممکن در مطالعات

* دکترای تخصصی علوم سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، hmalekzade@ut.ac.ir، hmalekzade@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، m.zahmtkesh76@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰

سیاسی پیشنهاد می‌کنند. این مقاله، بر عناصری از هستی‌شناسی سیاسی کارل اشمیت، و نظریه‌های بنیادین در آنتولوژی سیاست پایه گذاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: همه‌گیری، کرونا، امر سیاسی، اشمیت، پدیدارشناسی.

۱. مقدمه

برای این‌که بتوانیم یک موضوع خاص را به عنوان موضوعی «سیاسی» تعریف کرده و درباره آن از منظر پژوهشگری سیاسی بیندیشیم، باید از پیش تصورات روشنی درباره معنا و جایگاه کلمه «سیاسی» در ترکیب‌های «موضوع سیاسی» و «نظرگاه سیاسی» داشته باشیم. یعنی قبل از هر چیز باید هم این مساله را روشن کرده باشیم که هر کدام از موضوعات جهان پیرامون ما، به چه اعتباری به موضوعاتی «سیاسی» تبدیل می‌شوند، و هم فهم روشنی درباره معنای این «سیاسی بودن» داشته باشیم. اگر چه تقریباً هیچکدام از ما عادت، یا علاقه‌ای به بحث کردن درباره این مساله نداریم، اما، در پس هر گزاره‌ای که به عنوان پژوهش‌گران سیاسی می‌نویسیم، پاسخ روشنی به این دو پرسش را می‌شود شناسایی کرده و موردبررسی قرار داد. پاسخی که هر پژوهشگری برای این پرسش‌ها ارائه می‌کند از دو وجه، اهمیتی بنیادین برای یک مطالعه علمی دارد: اولاً حدود و مرزهای «سیاست» به مثابه یک علم را از علوم دیگر معلوم کرده و ثانیاً وفاداری‌های نظری و روش‌شناسانه هر پژوهشگر سیاسی را برای خوانندگان مشخص می‌کند. به بیان روشن‌تر، هم حدود گفتمانی علم سیاست از دیگر علوم را تعیین می‌کند و هم تعلقات درون گفتمانی متن را برای مخاطبان یک متن خاص بیان کرده و از این طریق امکان گفتگوی بهتر با متن و فهم دقیق‌تر آن را برای مخاطبان فراهم می‌آورد. بر این‌ها عینیت به همین مساله است که ما در بخش ابتدایی مقاله حاضر تلاش خواهیم کرد تا پاسخ‌های روشنی برای هرکدام از این پرسش‌ها فراهم بیاوریم. بنابراین می‌توانید انتظار داشته باشید که بر خلاف آنچه عموماً در مقاله‌های علمی و پژوهشی انجام می‌دهند، مقاله ما به جای از پیش فرض کردن مسائل بنیادین مربوط به سیاست و علوم سیاسی، با بحث در مبانی هستی‌شناسی سیاست آغاز بشود. ما این کار را با به کار بردن نوعی اپوخه پدیدارشناسانه انجام خواهیم داد. در جریان این اپوخه پدیدارشناسانه، باورهای عمومی متخصصان سیاست درباره علوم سیاسی را به حالت تعلیق

در آورده، و تلاش خواهیم کرد تا این پاسخ روشنی برای این پرسش پیدا کنیم که «سیاسی بودن» در ترکیب «علوم سیاسی» چه معنایی دارد؟

اگر بخواهیم به نحو معنا داری به پرسشی که پیش تر درباره چیستی معنای «سیاسی» در ترکیب‌های اصطلاحی «علوم سیاسی»، «موضوع سیاسی» و «مطالعه سیاسی» پردازیم، باید قبل از هر چیز درباره فهمی که از مفاهیمی مانند علم، مطالعه علمی، سیاسی بودن و علوم سیاسی داریم طور مفصل صحبت کنیم. یعنی باید قبل از هر چیز پاسخ‌های مناسبی برای این پرسش‌های بنیادین فراهم بیاوریم که: علم چیست و علوم سیاسی را چگونه تعریف می‌کنند؟ آیا «سیاسی» در ترکیب علوم / مطالعه سیاسی در وجهی توصیفی به‌کاررفته یا این که آن را در وجهی ذاتی مورد استفاده قرار می‌دهند؟ بعد از مشخص شدن نتیجه این ایخه پدیدارشناسانه، می‌توانیم به طور مشخص به موضوع اصلی این مقاله، یعنی دلالت‌های سیاسی همه‌گیری کرونا در ایران بازگشته و موضوع مورد نظر خودمان را مورد بررسی قرار بدهیم. اگر واژه «سیاسی» در ترکیب «علوم /مطالعه سیاسی» وجهی توصیفی داشته باشد، بحث درباره این موضوعات به گفتگو پیرامون موضوعات مناسب برای پژوهش‌هایی که ذیل مطالعات علمی درباره سیاست قرار می‌گیرد محدود می‌گردد. این واژه در وجه جوهری اماوجه بنیادین تری خواهد یافت. یعنی به طور بنیادینی به بحث درباره آنچه سیاسی است، یعنی آنچه هر موضوع خاصی را در محدوده چیزهای سیاسی قرار می‌دهد، اختصاص پیدا می‌کند. بدین ترتیب، اگر بحث درباره سیاسی بودن در وجهی جوهری اتفاق افتاده باشد، مطالعه ما حیثیتی هنجاری شناسانه پیدا خواهد کرد: قسمی هستی‌شناسی علمی جدید، که مبنای تازه‌ای را برای سیاسی بودن چیزها پیش می‌کشد. بنابراین، و در صورتی که واژه «سیاسی» در ترکیب علوم سیاسی، از وجهی جوهری برخوردار باشد، هر مطالعه‌ای درباره سیاسی بودن یک موضوع یا دلالت‌های سیاسی آن باید بحثی در هستی‌شناسی سیاسی باشد. اگر نتایج منطقی این بحث را تا انتها ادامه دهیم، ناگزیر از پرداختن به بحثی در فلسفه علم خواهیم بود؛ بحثی در ساحت متافیزیک علم، به معنایی که عموماً از علم افاده می‌کنند.

۲. علم و متافیزیک علم جدید

اصطلاح متافیزیک از کجا می‌آید و بر چه چیزی دلالت می‌کند. این شاید صرف یک اتفاق تاریخی بوده باشد که این اصطلاح را به وجود آورده است. متافیزیک عنوان کتابی از ارسطو، فیلسوف یونانی، است که بعد از کتاب فیزیک او منتشر شده است. (نگاه کنید به Dean Mumford, 2012, pp. 98-105) با این حال، متافیزیک بر یک رشته از دانش فلسفی دلالت دارد که به طور عام به بنیادی‌ترین پرسش‌های مربوط به وجود (existence) و واقعیت (reality) و خود ما می‌پردازد. (نگاه کنید به Garrett, 2006) چنانچه از عناصر تشکیل دهنده اصطلاح متافیزیک می‌شود انتظار داشت، مطالعه درباره متافیزیک، مطالعه‌ای درباره امری است که در «ورای آنچه فیزیکی» است خواهد بود: مطالعه درباره ذات چیز، بدون توجه به کیفیات مربوط به وجود فیزیکی آن، یا بدون توجه به آنچه در دسترس اندام حسی ما قرار دارد. آنچه در اینجا از مفهوم ذات افاده می‌کنیم، عام‌ترین جنبه‌های چیز است، در فراگیرترین معنایی که می‌شود از کلمه «عام» افاده کرد، یعنی آن جنبه‌هایی از هر چیز که بدون آنها یک چیز خاص، امکان وجود داشتنش را از دست می‌دهد. از این منظر، متافیزیک، در مقام یک رشته از دانش فلسفی، تا حد زیادی به معنای اولیه‌ای که در کتاب متافیزیک، توسط ارسطو صورت بندی شده بود وام دار است. برای ارسطو، متافیزیک «نوعی از دانش است که حوزه [مطالعه اختصاصی] آن، هستی به ماهو هستی و هرچه به امر فی نفسه تعلق دارد است. (Aristotle, 1998, p. Gamma 1)

متافیزیک، دانشی است که به اصول و علل اولیه چیزها می‌پردازد، وقتی که همه ویژگی‌های مادی آن چیز را معلق کرده باشیم. (نگاه کنید به Dudley, 2012, pp. 118-121). به عبارت روشن‌تر بحث درباره متافیزیک، بحث درباره چیستی چیز به ماهو چیز است. ما، وقتی از متافیزیک علم صحبت می‌کنیم، همین تعریف ابتدایی از مابعدالطبیعه را در نظر داریم؛ یا به ادبیات مارتین هایدگر، پرسش از متافیزیک علم، چیزی نیست جز پرسش از آن وجه بنیادینی از علم «که بر جنبش اصلی خود علم حاکم است و [در این حرکت] وجود دارد». (Heidegger, 1967, p. 69) بدین ترتیب وقتی از متافیزیک علم صحبت می‌کنیم، منظورمان آن جنبه بنیادینی است که همه گونه‌های متفاوت از دانش علمی را به چیزی که هستند، یعنی به یک رشته از دانش علمی تبدیل می‌کند. قبل از هر چیز باید به این نکته اشاره کنیم که، در این قست از نوشته حاضر، وقتی درباره علم صحبت می‌کنیم،

منظورمان آن مجموعه از نظام‌های دانشی خواهد بود که در تاریخ علم، به عنوان علم مدرن معرفی می‌نمایند. مجموعه‌ای از رشته‌های علمی که از زمان گالیله به بعد و تحت تأثیر ابتکارهای علمی «گالیله، دکارت، بیکن و نیوتن» به عنوان روش‌های جدید مطالعه علمی، و در ادامه نتایجی که به نوبت از روشنگری سر برمی‌آوردند، ایجاد شده و در طول سالیان زیادی که به امروز می‌رسند بالیده است. (Christie, 1996, p. 7)

روش‌های علمی جدیدی که متعاقب جنبش روشن‌گری پیدا شدند، به طور کلی بر پایه دو اصل بنیادین نو ظهور ممکن می‌شدند که هر کدام به شکلی اساسی با دیگری در پیوندی اجتناب‌ناپذیر قرار دارند: ظهور انسان جدید، پیدایش مفهوم عقل. عالی‌ترین نمونه‌های ارائه شده از صورت‌بندی‌های مفهومی این دو مفهوم را در آثار امانوئل کانت و رنه دکارت می‌توانیم پیدا کنیم. کانت، در پاسخ به سؤال از «چیستی روشنگری»، از انسان جدیدی صحبت می‌کند که در یک معنای مشخص، و در نگاه او در مقام وجه تمایز این جنبش چند وجهی دینی، سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی به حساب آورده شده است؛ در چشم انداز فلسفی خاص امانوئل کانت، از ملزومات غیرقابل چشم‌پوشی در تحقق روشن‌نگری، در مقام «خروج آدمی از نابالگی» (کانت، ۱۳۸۸). این انسان جدید، انسانی که از نابالگی خارج شده است، را عموماً با استناد به امکان استفاده کردن از عقل، برای راه پیدا کردن به جهان، و چیزهایی که درون آن وجود دارد، تعریف کرده‌اند. بخش مهمی از همه صورت‌های گوناگون از مواجهه علمی با جهان، در علم مدرن، به نحوی با صورت‌بندی خاصی از خرد سر و کار دارند؛ چه وقتی، آنطور که کانت علاقمند است، خرد را داوری برای سنجش همه انواع حکم، احکامی که درباره جهان صادر می‌شوند - به حساب آوریم و چه آن را به صرف روشی برای دست‌یابی به دانشی یقینی پیرامون جهان، و از طریق مشاهده جهان تجربی در نظر گرفته باشیم. از این چشم‌انداز دوم عقل توان استفاده از کلمات، و معانی برای استدلال کردن است؛ چیزی اکتسابی است، یک جور تکنیک برای سرهم کردن عناصری از زبان برای بدست دادن گزاره‌های درست درباره چیزها. آنچه راهنمای استدلال درست به حساب می‌آید روش است. روش صحیح استدلال کردن، مشخصه اصلی «عقل صائب» است، که در نگاه هابز عقلی واحد و اکتسابی است. این، عقلی است که در هر کس به نتایج درست واحدی منتهی می‌شود؛ یعنی هر کس با استفاده از روش درست استدلال کردن، فارغ از تمایزاتی که با دیگران دارد، نتایجی واحد، و طبیعتاً درست از استدلالش بدست خواهد داد. علیرغم همه آنچه تا اینجا آوردیم، هنوز نتوانستیم

چیزی درباره متافیزیک علم مدرن ارائه کنیم. با این وجود تا دست پیدا کردن به یکی از دعاوی مرسوم در این باره تنها یک قدم دیگر هست که باید برداشته شود. بر اساس آنچه فیلسوفان خردگرای اولیه درباره خرد گفته‌اند،

قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب، یعنی خرد یا عقل، طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آراء از این نیست که بعضی بیش از بعضی دیگر عقل دارند، بلکه از آن است که فکر خود را به روش‌های مختلف به کار می‌برند و منظوره‌ای واحد در نظر نمی‌گیرند. (دکارت، ۱۳۹۴: ۱)

این باور به برخورداری همه انسان‌ها از خرد در مقام امکان یا قوه درست حکم کردن همان‌طور که در اشارات رنه دکارت مشاهده می‌کنیم، بحث درباره چگونگی به کار بردن این قوه، برای دست یابی به دانشی یقینی پیرامون جهان را پیش می‌آورد. تا پیش از دکارت با شیوه‌ای از تفکر انتزاعی به دقت نظم یافته در مقام روش مواجهیم، در حالی که در دکارت روش عبارت از شیوه انجام دادن آن نظم انتزاعی تفکر است. این چگونگی به‌کاربردن خرد، همان اصل بنیادینی است که بخش عمده‌ای از فیلسوفان و مورخان علم، به عنوان اصل بنیادینی که علم مدرن را از علم سنتی تمایز می‌بخشد، معرفی کرده‌اند. برای عموم کسانی که این چنین روایتی را پذیرفته‌اند، «علم مدرن باید به اعتبار روش [از آنچه به نام علم قدیم می‌شناسیم] تمییز داده شود». (Dilworth, 2006, pp. 49-55)

علم مدرن، در مقام روش جدید به کار بردن خرد برای بدست آوردن دانش یقینی درباره جهان، بر دعاوی معرفت‌شناختی خاصی استوار شده است. دعاوی معرفت‌شناختی مشخصی درباره امکان ارائه کردن گزاره‌هایی صحیح که دانش صحیحی درباره جهان را برای ما فراهم می‌آورند. روش، در مقام اصل تمایز بخش علم جدید از علم قدیم، مسیر، یا راه صحیح دست یابی به چنین گزاره‌هایی است. به بیان روشن‌تر «اصل معنای لغت «روش» به یونانی، راه یا مسیری برای پیمودن است و استفاده از راه یا مسیری که مقصد آن فهم یا فهمیدن است، پیشینه‌ای مکرر در سراسر سنت فلسفه دارد که از بطن اندیشه یونانی رشد کرد» (لوید، ۱۳۸۱: ۷۲) به همین اعتبار است که می‌توانیم بگوییم از نظر گاه معرفت‌شناختی مورد بحث در اینجا، علم مدرن در مسیری که برای دست یافتن به دانش صحیح طی می‌کند با دانش قدیم تفاوت‌هایی اساسی دارد. این دانش صحیح قبل از هر چیز ویژگی تبیینی دارد. در این چشم انداز، تبیین عبارتست از «مجموعه‌ای از دعاوی است ...

دعاوی عقلی که درباره چرایی چیزها ارائه شده‌اند. این دعاوی عقلی نهایتاً به تولید ایده‌هایی منتهی می‌شود که محتوای علم جدید را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب است که می‌توانیم انتظار داشته باشیم که از یک موضع معرفت‌شناختی «ایده [اساسی] این است که تبیین مرکب از اطلاعاتی درباره این است که چطور آنچه تبیین می‌شود (the explanandum) به چیزهای دیگر (the explanans) وابسته است». (نگاه کنید به (McCain, 2020, pp. 53-56) با عنیات به همین ایده درباره تبیین است که می‌بینیم جیگوان کیم (Jaegwon Kim) اذعان داشته است که «تبیین روابط وابستگی را دنبال می‌کند» (Kim, 1994, p. 68)

دعاوی مبتنی بر تمایز معرفت‌شناختی علم جدید از علم سنتی، بر یک پیش‌فرض اساسی بنیان گذاشته شده‌اند که بیشتر توسط فیلسوفان اثبات‌گرا درباره بیهوده بودن بحث درباره متافیزیک بنیان گذاشته شده است. این پیش‌فرض بنیادین را می‌شود در پاره‌هایی از صورت‌بندی خاص آگوست کنت درباره چیستی مطالعه درباره طبیعت پیدا کرد. کنت در این باره اینطور می‌نویسد که: «مطالعه ما درباره طبیعت، به تحلیل پدیده‌ها برای کشف کردن قوانین [حاکم میان] آنها، یعنی روابط پایدار توالی و تشابه (Succession and similitude) محدود است و هیچ ارتباطی با طبیعت (nature)، علت غایی یا نخستین، یا حالت پیدایش آن‌ها ندارد» (به نقل از (Lenzer, 1975, p. 147). کنت نیز، مانند دیگر فیلسوفان جدید، دعاوی علمی خودش را بر پیش‌فرض‌هایی روش‌شناختی بنیان گذاشته است. با این وجود، مطالعه‌ای دقیق‌تر درباره این پیش‌فرض‌های روشن‌شناختی، مسیر پژوهش‌ها را به سمت باورهای متافیزیکی خاصی باز می‌کند که به نظر می‌رسد در پس همه انواع مختلف از گرایش‌های علمی قابل‌شناسایی در علم جدید، اهم از تجربه‌گرایی‌ها و رئالیسم‌های مختلفی که می‌شناسیم، قرار گرفته، و چنین مطالعاتی را ممکن می‌نمایند. باورهای متافیزیکی که امکان فرا رفتن از بحث درباره معرفت‌شناسی علم جدید به سمت قسمی هستی‌شناسی این علم را برای ما به وجود خواهند آورد. این دسته از مطالعات، امروزه، از طرف برخی از نظریه‌پردازان و فیلسوفان علم پیشنهاد شده، و زمینه‌های اصلی برای پیش‌بردن آنچه در این مقاله به دنبال آن هستیم را در اختیار ما قرار داده‌اند. (نگاه کنید به (Dilworth, 2006).

مسیر ما برای دست پیدا کردن به متافیزیک علم مدرن، از برخورد سلبی با آنچه به‌عنوان مبانی روش‌شناختی علم جدید معرفی کردیم آغاز نخواهد شد. در واقع، ما، در این مسیر، به‌جای اینکه بخواهیم کار خودمان را با چالش کشیدن مبنای معرفت‌شناختی تمایز

آغاز کنیم، ضمن پذیرفتن دعاوی روش شناسانه‌ای که در بالا مطرح کردیم، این دعاوی را تا دستیابی به نتایج منطقی آنها دنبال خواهیم کرد.

در بحث پیرامون انسان جدید، خرد و علم مدرن، اینطور بحث کردیم که بر اساس باورهای علمی رایج، از دوران گاليله به این طرف، امکان دست یابی به دانشی یقینی درباره جهان، از طریق به کار بردن روش‌های درست علمی از پیش فرض گرفته شده است. در این جا، چند پرسش بنیادینی را که این پیش فرض‌های اولیه در مقابل ما قرار می‌دهد مطرح کرده و نتایج منطقی حاصل از پاسخ‌هایی که برای آنها ارائه شده است معلوم می‌نماییم. اگر این مسئله را بپذیریم که به کار بردن روش‌های علمی پیش بینی شده در علم جدید، به نتایجی قطعی، آزمودنی، و معتبر درباره جهان دست پیدا می‌کنند، با این پرسش اساسی مواجه خواهیم شد که «چرا چنین است؟» یعنی چرا استفاده از روش‌هایی که دانشمندان و فیلسوفان علم جدید پینهاد می‌کنند، امکان دسترسی به دانشی دقیق، آزمودنی و قابل اعتنا را برای ما فرام می‌آورند، چرا نتایج بدست آمده از این روش‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی ارزشمند به حساب می‌آیند و در نهایت چرا این نتایج تکرار پذیر هستند؟

برای دست پیدا کردن به پاسخی مناسب برای پرسش‌هایی که در بالا آوردیم قبل از هرچیز باید به این مسئله توجه داشته باشیم که در تمایزگذاری‌های معرفت‌شناختی مورد بحث قرار گرفته در بالا، هر علمی درستی این «فرضیه را که تظاهرات طبیعت فهمیدنی هستند» (Schrodinger, 2014, p. 90) را از پیش فرض می‌گیرد. اهمیت این عبارت در چیست؟ در تعریف ضمنی خاصی که از موضوع دانش علمی ارائه کرده است: تظاهرات، یا جبهه‌های طبیعت. اجازه بدهید تا آنچه اروین شرودینگر گفته است را به شکل دیگری بازنویسی کنیم: «یک مطالعه علمی تنها در صورتی ممکن، و معنا دار می‌شود که امکان به فهم در آمدن تظاهرات طبیعت را از پیش فرض گرفته باشد». این معنایی ندارد جز گفتن این مسئله که دانش علمی، چیزی جز مطالعه روشمند درباره طبیعت/تظاهرات و جلوه‌های طبیعت نیست. برای اینکه مطالعه درباره طبیعت، ضمن استفاده از روش‌های پیش‌بینی شده در علم جدید، به نتایجی که دانشمندان جدید انتظار دارند منتهی بشود، باید، از منظر هستی‌شناختی، این مسئله را پذیرفته باشند که طبیعت به معنایی خاص، متحدالشکل است؛ یا آنطور که بیکن در اغنون دید خودش آورده است: «هیچ چیز از نیستی ساخته نشده است، و هیچ چیز را نمی‌شود به نیستی تقلیل داد؛ بلکه کیفیت فعال ماده،

تمامیت آن پایدار مانده و نه افزوده شده و نه کاهش پیدا می‌کند» (Bacon, 2000, p. 175). علاوه بر این، و با عنایت به عبارتی که از بیکن آوردیم، دانشمندان جدید باید صورت بندی جدیدی از مفهوم جوهر را از پیش فرض گرفته باشند. صورت بندی جدیدی از این مفهوم که اصل تغییر را، به مثابه مکانیسم درونی جوهر پذیرفته و بر پایه این دگرگونی درونی برای فهمیدن تظاهرات، یا جلوه‌های طبیعت دست به مطالعه علمی می‌زند. تا اینجا، و ضمن مذاقه بیشتر در عبارتی که از شرودینگر آوردیم، دو پایه و اصل اساسی از هستی‌شناسی علم مدرن را مشخص کردیم. با این وجود، یک اصل نهایی وجود دارد که هنوز باید درباره آن صحبت کنیم. اگر این مسئله را از من پذیرفته باشید که نفس معنادار بودن مطالعه علمی مستلزم پذیرفتن اصل وحدت و یکپارچگی طبیعت است، و این که صورت بندی جدیدی از جوهری که وجه مشخصه آن وجود تغییراتی قانون‌مند و درونی است، به طور منطقی در دنباله اصل وحدت و یکپارچگی طبیعت آمده است، آن‌گاه ناگزیر با اصل هستی‌شناختی دیگری مواجه می‌شویم که براساس آن، تغییرات درونی جوهر در علم مدرن را به اعتبار آن به فهم در می‌آورند: اصل علیّت. بر پایه این اصل جدید، هر تغییری اولاً معلول است، دوماً از قوانین مشخصی پیروی می‌کند و سوماً به مسئله‌ای است که برای جوهری درونی به حساب می‌آید.

این سه اصل، هسته اصلی قسمی هستی‌شناسی پنهان، یا متافیزیک علم مدرن را تشکیل می‌دهند. به بیان بهتر، این اصول، به جای اینکه گزاره‌هایی عام درباره واقعیت باشند، اصول اصلی آن پارادایمی را تشکیل می‌دهند، که امروزه به عنوان علم مدرن می‌شناسیم؛ پارادایمی علمی که نوع خاصی از معرفت‌شناسی‌های جدید را ممکن ساخته است. (نگاه کنید به Kuhn, 1970, p. 34 & 103). این سه اصل، در کنار هم، در وجود نسبتاً نابی که دارند، پارادایم هستی‌شناختی یا ایده‌آلی را ترسیم می‌کنند که در هر شکلی از کار علمی، چه تجربه‌گرایانه باشد و چه از مبنایی رئالیستی ریشه بگیرد، از پیش فرض گرفته می‌شوند. (در این زمینه نگاه کنید به Bhaskar, 2008) و (Chalmers, 2013). این اصول سه‌گانه، وقتی در کنار هم در نظر آورده شوند، ایده‌آلی از واقعیت را ترسیم می‌کنند که در هر کار ارزش‌مند یا معنا دار علمی باید مورد ارزیابی قرار بگیرد.

در میان اصولی که مبنای هستی‌شناختی، یا به عبارت دقیق‌تر پیش‌فرض‌های متافیزیک علم جدید را تشکیل می‌دادند، اصل جوهر، از اهمیت مضاعفی برخوردار است.

اصل جوهر، جدای از اهمیت کارکردی بنیادینی که برای ممکن ساختن مطالعه درباره قوانین حاکم بر طبیعت، با واسطه مفهوم علیّت، دارد، برای تقسیم بندی رشته‌های مختلف از دانش علمی در جهان جدید بسیار حیاتی است. تا جایی که به حث حاضر مربوط می‌شود، ما بر اساس اصل انعطاف پذیری جوهر است که می‌توانیم از رشته‌های علمی متفاوتی که به جوهرهای خاص خودشان می‌پردازند صحبت کنیم؛ به طوری که می‌توانیم بگوییم هر رشت علمی، جوهری خاص خود را دارد. این جوهر تنها از نقطه نظر آن علم خاص، و در مقام موضوع مورد مطالعه آن رشته، پایدار است، و تغییرات درونی آن با استفاده از روش‌های پژوهشی خاص آن رشته مورد مطالعه قرار می‌گیرد. اصل انعطاف‌پذیری جوهر، به پیدایش حوزه‌های هستی‌شناختی خاصی منتهی خواهد شد، که هر کدام موضوع اصلی دانش‌های علمی گوناگونی را تشکیل می‌دهند. این مفهوم تا حد زیادی با مفهوم هستی‌شناسی منطقه‌ای از ادموند هوسرل شباهت دارد.

بنابراین، و اگر بخواهیم اصطلاح سیاسی را در ترکیب‌های اصطلاحی مورد نظر خودمان در وجهی جوهری به کار ببریم، به یک جور هستی‌شناسی منطقه‌ای ویژه وارد شده ایم که از آن به عنوان هستی‌شناسی سیاسی یاد می‌کنند. به باین روشن تر، در این وجه از کاربرد اصطلاح سیاسی، ما با رابطه‌ای ذاتی میان آنچه پیش از این اصطلاح آورده‌می‌شود و سیاست سر و کار داریم. اگر این مساله را در رابطه با موضوع مورد مطالعه خودمان در مقاله حاضر در نظر بگیریم باید بگوییم که ما در این مقاله با دلالت‌های سیاسی همه‌گیری کرونا، تا جایی که به جوهر سیاست در ایران مربوط می‌شود سر و کار داریم: سر و کار ما با دلالت‌های سیاسی همه‌گیری کرونا در آنتولوژی سیاست و نه در اُنْتیک ان است. در الی که در آنتولوژی سیاسی بحث درباره بنیادهای آن چیزی است که پدیده‌های مختلف را سیاسی می‌کند، در اُنْتیک سیاست، صحبت درباره نسبتی است که پدیده‌های جاری در زندگی مردم با دولت و کار دولت برقرار می‌کنند. در بخش بعدی به طور مفصل به این مساله خواهیم پرداخت.

۳. همه‌گیری کرونا به‌مثابه موضوع پژوهش‌های سیاسی

همزمان با اوج گیری همه‌گیری کرونا، دولت‌های ملی در سرتاسر جهان مجموعه‌ای از سیاست‌های کنترلی شدید را برای قطع چرخه همه‌گیری اعمال کردند. اعلام و اجرای این

دسته از سیاست‌ها، مطابق معمول، به مجموعه‌ای از سیاسی‌نویسی‌های فلسفی دامن زد که هر کدام به نحوی به مطالعه درباره رابطه این همه‌گیری با کار دولت می‌پرداختند. از آنجایی که سیاست‌های مداخله‌گرانه دولتی برای قطع چرخه همه‌گیری مستلزم اعمال سیاست‌های کنترلی شدید با استغنا ابزار قانونی، یا در برخی از موارد نظامی، بوده است، مجموعه متنوعی از سیاسی‌نویسی‌ها و جنبش‌های واکنشی محدود در سطح داخلی و بین‌المللی برای اعاده کردن «حق آزادی شهروندان» در مقابل این قسم از دخالت‌گری‌ها را شاهد بودیم: جنبش‌های ضد قرنطینه و قوانین منع آمد و شد، جنبش‌های ضد استفاده از ماسک و اخیراً جنبش‌های ضد واکنش، مجموعه متنوعی از واکنش‌های سیاسی، و نوشته‌های سیاسی نیروگرفته از ارزش‌های لیبرال یا محافظه‌کارانه آزادی و حق تعیین سرنوشت را در سطح ملی و بین‌المللی ایجاد کردند. با این وجود، این تنها جنبش‌ها و نظریه پردازان لیبرال و محافظه‌کار مخالف تنظیم‌گری‌های دولتی برای کنترل همه‌گیری نبودند که در جبهه جنبش‌ها و نظریه پردازی‌های دخیل در اُتیک سیاست ظهور پیدا کردند. بلکه، و به نحو متفاوتی، جنبش‌ها، و نظریه پردازهای چپ‌گرای اروپایی نیز واکنش‌های خاص خودشان نسبت به این شرایط انتوسیاسی را به صورت‌های مختلفی، از مصاحبه رادیویی یا تلویزیونی گرفته تا تولید محتواهای علمی واکنش‌های خاص خودشان را داشتند. با توجه به این مساله که بنای ما از ابتدا بر ارائه بحثی در دلالت‌های هستی‌شناسانه همه‌گیری کرونا از یک منظری سیاسی بود، ارائه کردن بحث مختصری درباره معنای هستی‌شناسی، آنطور که مورد نظر ماست، به نظر اجتناب‌ناپذیر می‌آید.

۴. هستی‌شناسی منطقه‌ای و انعطاف‌پذیری جوهر

قبل از هر چیز باید این مسئله را یادآوری کنیم که مطالعه درباره هستی‌شناسی استعلایی برای هر علمی از بحث درباره طبیعت و چگونگی تقویم آن در کنش‌های روی آوردی بیناسویژکتیو آغاز می‌شود. هدف اصلی چنین مطالعه‌ای باید توصیف مبنای هستی‌شناختی استعلایی دانش نظری باشد؛ بنابراین هر مطالعه پدیدارشناسانه باید قبل از هر چیز به این پرسش پاسخ بدهد که: جایگاه دادگی اولیه چیزها کجاست؟ پاسخی که به این سؤال داده می‌شود، نقشی اساسی در تعیین مسیری خواهد داشت که پژوهش‌گر برای به‌انجام‌رساندن مطالعه موردنظرش طی خواهد نمود. تنها وقتی برای یک پژوهش مشخص

شده باشد که چیزها در ابتدا چطور داده شده‌اند، دستیابی به روشی برای مطالعه آن‌ها ذیل علایق گوناگون علمی ممکن خواهد بود. دادگی اولیه چیزها عبارت از هستی بدیهی آن‌ها در رویکرد طبیعی - یا اگر روشن‌تر بگوییم دادگی بدیهی چیزها در طبیعت یا به بیانی بازهم مشخص‌تر، دادگی خود طبیعت - است.

در پدیدارشناسی استعلایی طبیعت یک هستی برساخته (A constituted being) است. یک هستی تقویم یافته در یک موضع‌گیری بینا-سوبژکتیو، درون و درباره چیزهای موجود یا ممکن در این جهان. این معنایی ندارد جز این که بگوییم طبیعت محتوای کنش‌های معنا بخش ایگو، یا مجموعه‌ای از ایگوها، است؛ کنش‌هایی که در شکل خاصی از موضع‌گیری نسبت به، و درون جهان باهم اشتراک دارند. در این بیان، طبیعت چیزی نیست جز جهان، در دادگی اولیه‌اش چنان‌که در کنش‌های روی آوردی یک «ما» داده شده است.

روی آوردی بودن کنش‌های معنا بخش ایگو، مشخصه متمایزکننده صورت‌بندی هوسرل از ایگو، در مقام قطب سوبژکتیو رابطه‌ای است که درون آن جهان به مثابه چیزی برای او حاضر می‌شود. بنا بر نظریه روی آوردی بودن ابژه‌ها همواره برای یک ایگو، آن‌طور که او آن‌ها را می‌بیند حاضر می‌شود؛ بنابراین بحث درباره هستی‌شناسی، بحث درباره کنش‌های روی آوردی ایگو در مقام قطب حاضر ساز جهان چیزهاست. هر ابژه‌ای را باید یک چیز حاضر شده در و برای ایگو، یا مجموعه‌ای از ایگوها در نظر گرفت. در پدیدارشناسی استعلایی ما نه با عین‌ها، بلکه با ابژه‌ها، یا اگر دوست داشته باشید عین‌ها، روی آوردی مواجهیم؛ و بر همین اساس است که می‌گوییم بحث درباره هستی‌شناسی ضرورتاً باید بحثی درباره ایگولوژی، معنا و هم پیوندهای منطقی این‌ها باشد. آبجکتیویته، عرصه آشکارگی چیزها و طبیعت، آشکارگی چیزها در رویکرد طبیعی است. در این میان رویکرد طبیعی چیزی نیست جز مجموعه‌ای از روی‌آوری‌های پیش‌اعلمی ایگو، یا مجموعه‌ای از ایگوها و محتواهای این روی‌آوری‌ها که ابژه‌های روی آوردی را وضع می‌کنند.

همواره باید در نظر داشته باشیم که ابژه‌های روی آوردی، محتوای کنش‌های معنا بخش ایگو، یا مجموعه‌ای از ایگوها، هستند؛ کنش‌هایی که در پژوهش‌های منطقی از آن‌ها بانام کنش‌های مقوله‌ای یاد شده است. مفهوم کنش‌های مقوله‌ای را رابرت سوکولوفسکی در مطالعه درباره اخلاق و همچنین ایچ. پیتر استیوز در مطالعه درباره شکلی از هستی‌شناسی

اجتماعی مورد استفاده قرار داده‌اند. عنصر اساسی مطالعه هردوی ایشان را بحث درباره تقویم بینا ذهنی ابژه‌های روی آوردی از خلال کنش‌های مقوله‌ای معنا بخش و روی آوردی تشکیل داده است. محتوای این کنش‌های معنا بخش، ابژه روی آوردی یا آن‌طور که خود هوسرل و مفسران‌ش اذعان داشته‌اند، معناست.

پس آبجکتیویته نباید چیزی جز مجموعه‌ای از معانی بر ساخته‌شده ممکن یا موجود در یک با-هم بودن نیاندیشیده استعلایی باشد. اگر آبجکتیویته را مبنای هر علاقه تئوریک بعدی به حساب بیاوریم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که هستی‌شناسی‌های متعلق به هر حوزه از دانش نظری بر روی نظامی از معانی روی آوردی بنیان گذاشته شده‌اند؛ و این معنایی نخواهد داشت جز این که بگوییم: مطالعه در هر دانش نظری مطالعه در یک کنش تأملی ثانویه است که چیز داده‌شده در طبیعت بینا ذهنی را به ابژه‌ای برای آن دانش خاص تبدیل خواهد کرد. بنابراین، هر مطالعه‌ای درباره یک دانش نظری نیازمند روشن کردن معنای طبیعت به‌طور عام است؛ این مطالعه به ما اجازه می‌دهد تا عرصه دادگی اولیه چیزها را در مقام مبنایی برای هر دانش تئوریکی در دسترس داشته باشیم. بر اساس پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، طبیعت در کنش‌های مقوله‌ای روی آوردی و به‌عنوان معانی بیناسویژکتیو داده می‌شود. تا اینجا می‌دانیم مطالعه درباره هستی‌شناسی، چه در رویکرد طبیعی و چه در رویکرد نظری، باید مطالعه درباره معنا و مکانیسم‌های مربوط به دادگی آن باشد؛ بنابراین مطالعه درباره هستی‌شناسی سیاسی، ناگزیر مطالعه درباره آبجکتیویته، به‌معنای عام آن از یک‌طرف و آبجکتیویته سیاسی، از طرفی دیگر است. بحث درباره آبجکتیویته شامل بحث پیرامون معنای روی آوردی، کنش‌های روی آوردی و ایگولوژی در پدیدارشناسی هوسرلی خواهد بود.

این روایتی است که هوسرل، از طبیعت، در روایتی هستی‌شناختی ارائه کرده است. این روایت پدیدارشناختی از طبیعت، بعد از این، به مبنایی برای روشن کردن فهمی که فیلسوف پدیدارشناس درباره دانش‌های علمی ارائه کرده است تبدیل خواهد شد. به بیان روشن‌تر، هوسرل، بعد از روشن کردن فهمی که از طبیعت، در مقام وحدت یکپارچه‌ای بر ساخته شده، و گشوده، که دستخوش تغییراتی درونی و قابل شناسایی، دارد، تلاش می‌کند تا ضمن استفاده از مفهوم هستی‌شناسی منطقه‌ای امکان تازه‌ای برای توضیح دادن

جوهرهای خاص هر دانش و پایداری آنها را فراهم آورده و نظریه دانش خودش را تکمیل نماید.

بر اساس پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای عبارت‌اند از حوزه‌های آبجکتیو هر دانش که تحت روی آوردن‌های ویژه آن دانش بر ساخته شده‌اند. به بیان دیگر هر ابژه روی آوردی متعلق به رویکرد طبیعی تحت روی‌آوری‌های خاص هر منطقه از دانش به چیزی برای آن دانش تبدیل می‌شود. به بیان خود هوسرل «به هر فضای منطقه‌ای حد پذیر، یک‌جور هستی‌شناسی تعلق دارد. برای مثال، هستی‌شناسی طبیعت به طبیعت فیزیکی و هستی‌شناسی هستی جسمی روانی به امر جسمی-روا مربوط می‌شود» (Husserl, 1983, p. 135) در این تعبیر

انتولوژی مادی (منطقه‌ای) ساختارهای ذاتی‌ای را که متعلق به منطقه داده‌شده یا نوعی از ابژه است مورد پژوهش قرار می‌دهد و تلاش می‌کند به تعیین آن چیزی پردازد که درستی همراه با ضرورت را برای هر بخشی از منطقه مزبور به بار می‌آورد (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

در بحث پیرامون هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای نباید این مسئله بسیار اساسی را از نظر دور داشته باشیم که «جوهرهای منطقه‌ای، عمومیت بالاتر از خودی ندارند و مجموعه‌ای از حدود ثابت و توقف‌ناپذیری را بر تنوعات یک نوع وضع می‌کنند» (Husserl, 1978, p. 359). این معنایی ندارد جز این که بگوییم، هستی‌شناسی‌های منطقه‌ای بر پایه قسمی انعطاف‌پذیری در اصل جوهر تعریف شده‌اند که متعاقب با آن فهم کلاسیک از جوهر دست‌خوش تغییراتی پارادایمی شده و به مبنایی برای ظهور رشته‌های علمی مختلف در علم مدرن یاری رسانیده است.

بر اساس چنین صورت‌بندی‌ای در بحث از پدیدارشناسی استعلایی، ما دو ساحت متفاوت از دادگی چیزها داریم که اگرچه باهم در پیوندند و یکی از آنها را باید مبنای دیگری، یا به بیان دقیق‌تر افق امکانی دیگری، به حساب بیاوریم در شیوه دادگی و عرصه اعتبار ابژه‌ها و احکامشان با هم متفاوت‌اند. این بدین معناست که بگوییم «همه هستی‌شناسی‌های موضعی (regional ontology) پیشاپیش مفهوم خاصی از هستی... را مفروض می‌گیرند تا به آن پردازند و کارشان مقرون توفیق گردد». (بیستگی، ۱۳۸۹: ۵۰) آن هدف اصلی‌ای که تمایز میان آبجکتیویته بر ساخته‌شده در رویکرد طبیعی و آبجکتیویته

خاص دانش‌های نظری گوناگون برای دست‌یابی در پدیدارشناسی هوسرل تعبیه‌شده است. تثبیت کردن این دغدغه اساسی فیلسوف پدیدارشناس است که «در زیست‌جهان، شهود و امر شهود شده نسبت به تئوری پیشینی‌اند». (Husserl, 1978, p. 134)

تا جایی که به سیاست به عنوان یک هستی‌شناسی منطقه‌ای بر می‌گردد، طبیعت، حول‌محور اصل بنیادین دولت شکل گرفته است. بنابراین، و آنطور که در هر شکلی از سیاسی‌نویسی مشاهده می‌کنیم، هر پدیده پیرامونی برای اینکه سیاسی باشد، یا به پدیده‌ای سیاسی تبدیل گردد، باید نسبت مشخصی با دولت داشته، یا از قابلیت قرار گرفتن در چنین پیوندی برخوردار باشد. از این جهت، بحث درباره دلالت‌های سیاسی همه‌گیری کرونا، ناگزیر باید بحثی درباره نسبت آن با عناصر بنیادین هستی‌شناسی سیاسی باشد. ما این عناصر را در روایت کارل اشمیت از هستی‌شناسی سیاسی جستجو می‌کنیم.

در روایت اشمیت از امر سیاسی «مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد». (اشمیت، ۱۳۹۲: ۴۹) این بن‌مایه‌ی اصلی نظرگاه اشمیتی در این رساله است. با عنایت به چیزی که حقوق‌دان آلمانی از دولت افاده می‌کند «همه‌ی صورت‌بندی‌های ممکن از دولت (ماشین یا اورگانیزم، فرد یا نهاد، جامعه یا جماعت) تنها در پرتوی امر سیاسی معنا دارند، و اگر جوهر این مفهوم به درستی فهمیده نشود غیرقابل فهم خواهند شد». (Giacomo, 2000: 1577)

اشمیت توضیح درباره‌ی معانی‌ای که از کلمات دولت و امر سیاسی، و رابطه‌ای که بین این دو برقرار کرده‌است، در نظر دارد را با به چالش کشیدن فهمی که در دوران او از چیستی دولت وجود دارد آغاز می‌کند و تلاش می‌کند تا با نشان دادن عدم اعتبار آن راهی به سوی چیستی جوهر دولت برای خوانندگان بگشاید. با این وجود هنوز یک عنصر اساسی از عناصر هستی‌شناسی سیاسی اشمیت باقی مانده است که باید به آن پردازیم: تصمیم و مساله تصمیمی‌گیری.

برای اشمیت ذات دولت با تصمیم‌گیری پیوند دارد (برای اهمیت مسئله تصمیم در نظریه کارل اشمیت نگاه کنید به Johanna Jacques, 2015). تصمیمی‌گیری درباره چیزی که آن را برابر نهاد دوست-دشمن می‌نامد. در واقع این دولت است که ادعای انحصار در نامیدن گروهی از انسان‌ها به عنوان دشمن و تعیین دسته از آن‌ها به عنوان دوست را دارد. این دوستی و دشمنی در پیوندی که با نزاع‌شناسایی در هگل، که عده‌ای از مفسران نقش

او در تئوری های اشمیتی درباره دولت را برجسته کرده اند، نسبت مستقیمی پیدا می کند (برای تفسیری سیاسی درباره نظریه شناسایی در هگل نگاه کنید به: ملک زاده، ۱۳۹۳: ۲۱-۹۶). در اشمیت، مانند هگل، دیگری-یا همان دشمن- یک هستی انضمامی است که در نبردی مداوم با ملت و به عنوان عاملی موثر در تعیین حدود هویتی باید در نظر گرفته بشود. لذا، بر هم نهاد دوست-دشمن برای اشمیت برابر نهادی واقعی است که در یک حالت جنگی-اگر چه نه به طور بالفعل- با اعضای یک دولت قرار دارد. تصمیم گیری درباره برابر نهاد دوست-دشمن وظیفه اختصاصی دولت است. به بیان بهتر «دولت در تمامیت خود در مقام یک موجودیت سیاسی سازمان یافته، برای خود تمایز دوست-دشمن را مشخص می کند.»

درواقع این تنها دولت است که حق تصمیمی گیری درباره ی چستی، یا کیستی دشمن، در برابر نهاد دوست-دشمن را دارد و هم چنین این تنها دولت است که می تواند طلب جان شهروندان برای وارد شدن به نبرد با دشمن، که نبردی واقعی و طبیعی است را داشته باشد. به این اعتبار، دولت حاکم است، چرا که حق تصمیم گیری دارد. تصمیم گیری ای به اعتبار نامی که پیش تر بر روی گروهی از موجودیت های سازمان یافته سیاسی به عنوان دشمن گذارده است. سیاست تنها تاجایی وجود دارد که دشمنانی در بیرون از دولت و درست مانند دولت وجود داشته باشند که برای حفظ حق حاکمیتشان حاضر باشند وارد جنگی واقعی بشوند (برای اهمیت امکان همیشگی و واقعی جنگ در اشمیت نگاه کنید به Schmitt, 2007). به این معنا حوزه سیاست حوزه روابط موجود میان کلیت های سازمان یافته ایست که از حاکمیت برخوردارند.

۵. همه گیری کرونا و دلالت های هستی شناسانه در سیاست

با توجه به همه آنچه تا اینجا آوردیم، برای مطالعه درباره دلالت های هستی شناسانه در همه گیری کرونا، اگر بنا باشد این دلالت ها در مورد ایران مورد مطالعه قرار بگیرند، باید این وضعیت همه گیری را به عنوان یک وضعیت استثناء در نظر بگیریم. برای این منظور باید معنای اصطلاحی استثناء در صورت بندی کارل اشمیت از مفهوم امرسیاسی را دوباره فرابخوانیم.

پیش‌تر توضیح دادیم که فهم کارل اشمیت از مفهوم امر سیاسی به طور ویژه‌ای بر مفهوم تصمیم‌گیری درباره برابر نهاد دوست و دشمن پایه ریزی شده است. از این جهت امر سیاسی عرصه انحصاری تصمیم‌گیری درباره وضعیت استثناء و البته درباره برابر نهاد دوست-دشمن است. از این قرار وضعیت استثناء چیزی نیست جز وضعیتی که در آن به‌نحوی تمامیت دولت با خطر مواجه شده است. در چنین وضعیتی قوانین جاری، و حتی قوانین اساسی، کارکرد خود را از دست می‌دهند. این دسته از قوانین که با به‌خطر افتادن موجودیت دولت، در آستانه نابودی هستند، در وضعیت استثناء معلق شده، و اعتبار خود را از دست می‌دهند. بنابراین در وضع استثناء صحبت کردن از قانون بلاوجه می‌باشد. جورجو آگامبن این مساله را در عبارتی دقیق بیان کرده است. او در پایان بحث مفصلی که درباره وضعیت استثناء ارائه کرده اینطور توضیح می‌دهد که «هرگاه موجودیت دولت و نظام قضایی به خطر بیفتد، حتا اساسی‌ترین قانون را هم می‌شود زیر پا گذاشت». (آگامبن، ۱۳۹۵، ص. ۵۲) تعلیق قوانین در وضعیت استثناء را باید به عنوان ساز و کاری برای بازگرداندن وضع پیشین، و نه به عنوان مکانیسم انقلابی برای ایجاد تغییرات بنیادین در یک وضع مستقر به حساب آورد. این مساله وقتی برای ما روشن‌تر می‌شود که درباره مفهوم دولت، به شکل دقیق‌تری اندیشیده باشیم. تا جایی که به نوشته حاضر بر می‌گردد دولت چیزی جز یک وضع مستقر نیست. وضعی مستقر که در قوانین اساسی تعیین پیدا کرده و توسط قوانین موضوعه اداره می‌شود. به روایت وینسنت، واژه دولت (state) از ریشه لاتینی stare به معنی ایستادن و به‌صورت دقیق‌تر از واژه status به معنی وضع مستقر و پابرجا گرفته شده است. (وینسنت، ۱۳۷۶: ۳۶) بعلاوه، مضمون عمده دیگری که در معنای status وجود دارد این است که «ایستادگی» و استمرار همواره در رابطه با چیزی متصور است. (وینسنت، همان: ۳۷)

اگر مفهوم استثناء در اشمیت را در کنار فهمی که از دولت به عنوان نقطه عزیمت هستی‌شناسی سیاسی مدرن ارائه کرده بودیم در نظر بیاوریم، با عرصه جدیدی از ظهور مفهوم سیاست، یا حوزه دقیق تبلور امر سیاسی مواجه خواهیم شد. در این روایت، وضعیت استثناء یگانه ساحت ظهور سیاست است. در چنین وضعیتی و در شرایطی که یک وضع مستقر با خطر وجودی مواجه شده است، حاکم، حاکم به معنای اصیل کلمه، فرصت ظهور و نمود پیدا می‌کند. در این وضعیت حاکم کسی نیست جز کسی که درباره وضع استثناء تصمیم می‌گیرد: چه درباره اعلام وضع استثناء و چه درباره فرم و محتوای عملی که در این

وضعیت اتخاذ می شود. پس حاکم کسی است که درباره وضعیت استثناء تصمیم می گیرد؛ و تصمیمی که در این وضعیت اتخاذ می شود تنها استقرار دوباره یک وضع مستقر را به عنوان راهنمای عمل خود به رسمیت می شناسد.

پیش تر به این نکته اشاره کردم که همه گیری کرونا را می توانیم به عنوان نوعی وضعیت استثناء در نظر بیاوریم که تمامیت دولت را با خطر مواجه کرده است. از این قرار مطالعه درباره کسی که درباره آن تصمیم می گیرد، می تواند نتایج قابل توجهی را درباره دلالت های هستی شناسانه مشخصی درباره سیاست در یک محدوده سرزمینی، یا در یک وضع مستقر فراهم آورد. حال اجازه بدهید تا در بخش پایانی و در نتیجه گیری این مقاله، دلالت های هستی شناسانه همه گیری کرونا را با عنایت به آنچه تا اینجا آوردیم مورد توجه قرار بدهیم.

۶. نتیجه گیری

تا جایی که به تجربه ما در ایران از همه گیری کرونا مربوط می شود، از لحظه انتشار شایعات اولیه درباره شیوع بیماری در ایران تا لحظه تایید رسمی اولین نمونه های ابتلاء، مجموعه ای از سردرگمی ها در نهادهای رسمی درباره آنچه در حال رخ دادن بود را می توان مشاهده کرد. دولت در بی عملی مطلق درباره شیوع اولیه امکان بروز واکنشی تاثیر گذار را از دست داده و تصمیم گیری درباره اعلام وضعیت استثناء به تعویق افتاد. این تعویق اولیه امکان برخورد مناسب با همه گیری کرونا در اولین نموده های از بین برد. بعد از اعلام رسمی درباره شناسایی اولین نمونه های بیماری، مجموعه های نهادهای دولتی، هنوز توانایی ارائه کردن پاسخ مناسبی به وضعیت جدید را بدست نیاورده بودند. پیچیدگی های خاص وضعیت بیماری ناشناخته ای که تمامیت دولت را به شکلی جدی به چالش کشیده بود، و رفتار ناشناخته و ویروس جدید، بر این بی تصمیمی تاثیر مستقیمی داشت. رابطه خاصی که رفتار کووید-۱۹ با آداب و آیین مذهبی جاری در میان مردم ایران برقرار می کرد، عملاً امکان تصمیم گیری درباره آن در حوزه های موثری از شیوع بیماری را از دولت سلب کرده بود. هر شکلی از دخالت گری دولت در زمینه آیین های مذهبی و نحوه اداره اماکن مذهبی در شرایط جدید، با واکنش های شدید جامعه مذهبی، نهادهای رسمی و برخی از قوانین و نهادهای متولی امر مذهب مواجه می شد که این دخالت گری را بلا اثر کرده و آن

را به مشکلی سیاسی تبدیل می‌کرد. همین‌طور در بخش غیر مذهبی تر جامعه، که دغدغه‌هایی از نوع سفر، دید و بازدید دوستانه و خانوادگی، و برگزاری مراسم جشن و عذارداری با الگوهای غیر مذهبی تر را داشتند نیز، مداخله گری دولتی واکنش‌هایی منفی و البته نافرمانی‌های وسیعی را ایجاد می‌کرد. در چنین شرایطی، لازم بود تا ضمن اعلام وضعیت استثناء، یعنی با معلق کردن قوانین و رویه‌های جاری در شرایط پیش از ظهور پاندمی، تصمیم‌های جدیدی برای حفظ تمامیت دولت در مقابل خطر جدید اتخاذ شود. تصمیم‌هایی که به یک اندازه رویه‌های جاری بر اماکن و آیین‌های مذهبی و ساحت‌های عرفی تر زندگی روزمره ایرانیان را معلق کرده و بازگشت به وضعیت پیشین را از طریق اجرای برنامه‌هایی خلاقانه، دقیق و قاطع ممکن سازد. در تجربه ایران از همه‌گیری کرونا، عملاً چنین حاکمی را نمی‌توان پیدا کرد. اگر چه تنفیض اختیارات ویژه قانونی برای اتخاذ تصمیم‌های لازم برای کنترل بیماری مطابق اصل ۱۲۷ قانون اساسی را می‌توان به‌عنوان نوعی راه حل قانونی برای مواجهه با وضعیت‌هایی مانند آنچه در همه‌گیری کرونا شاهد بودیم به حساب آورد، اما نباید از این مساله غافل شد که این اصل از قانون اساسی، براساس نظر صریح شورای نگهبان قانون اساسی، ناظر بر امور اجرایی و لذا اصلی درون قانون به حساب می‌آید. در حالی که تصمیم‌گیری در وضعیت استثناء، و برای حاکم، تصمیمی‌گیری در شرایط تعلیق قانون و قانون اساسی است. از این قرار می‌توان این‌طور ادعا کرد که بر اساس تجربه ما از همه‌گیری کرونا، نوعی بی‌تصمیمی، نوعی بی‌تصمیمی که دلالت بر نوعی بی‌دولتی دارد، در وضعیت استثناء حاکم است. این بی‌تصمیمی، یا آن‌طور که نویسندگان این مقاله علاقمند هستند این نوع از بی‌دولتی، در زمینه‌های مختلف، مهم‌ترین چالشی است که در مقابل دولت در ایران معاصر قرار گرفته است. دولت، در وضعیت استثناء تنها با عنایت به اصل ضرورت بازگشت به وضع مستقر پیشین است که تصمیم می‌گیرد. در چنین وضعیتی هیچ مصلحتی بالاتر از مصلحت دولت را نمی‌توان به‌عنوان مبنای تصمیم‌گیری معرفی کرد. سردرگمی دولت در میان منافع و تمایلات گوناگون مذهبی و عربی، در تجربه ایران از همه‌گیری کرونا، شرایط را تا جایی پیش برده است که به نحوی تمامیت دولت را با خطر مواجه ساخته و بازگشت به وضع مستقر پیشین را به مخاطره انداخته است.

بر اساس رویکردهای هستی‌شناسانه در سیاست جدید، مخصوصاً در آن دسته از پژوهش‌هایی که به نحو بنیادینی به هستی‌شناسی سیاسی اشمیتی وفادار هستند، برای

پیدا کردن این پاسخ مناسب برای این پرسش که: چه کسی حاکم است؟»، باید به مطالعه درباره این پرسش که «چه کسی در وضع استثناء و درباره استثناء تصمیم می گیرد؟» بپردازیم. اگر جمیع جهات مطالبی را که تا اینجا آوردیم در نظر بیاوریم، درباره شرایط سیاست در ایران امروز، و تا جایی که به روش شناسی مورد استفاده در این مقاله و نمونه پاندمی کرونا مربوط می شود، در ایران امروز «هیچ کس حاکم نیست»؛ یا به عبارت دقیق تر، آنچه امروز با آن مواجه هستیم، نوعی بی دولتی است که وضعیت زندگی ایرانیان را به مخاطره انداخته است.

کتابنامه

- افتخاری، اصغر (۱۳۷۹). ابعاد انتظامی امنیت ملی، مقالاتی پیرامون امنیت ملی و نقش نیروی انتظامی، چاپ اول، دفتر سیاسی سازمان عقیدتی ناجا، تهران.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲)، مفهوم امر سیاسی، سهیل صفاری، چاپ اول، نشر نگاه معاصر، تهران.
- آگامبن، ج. (۱۳۹۷)، وضعیت استثنائی. (پ. ایمانی، مترجم) نی، تهران.
- بیستگی، م. د. (۱۳۸۹). هایدگر و امر سیاسی. (س. جمادی، مترجم)، نشر ققنوس، تهران.
- دکارت، ر. (۱۳۹۴)، گفتار در روش راه بردن عقل (نسخه دوم). (م. ع. فروغی؛ مترجم)، علمی و فرهنگی، تهران.
- زهاوی، د. (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی هوسرل. (م. ص. واقفی؛ مترجم) روزبهان، تهران.
- کانت، ا. (۱۳۸۸). در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست؟، در ل. ی. کیهون، ع. رشیدیان (تدوین)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (س. آرین پور، مترجم، نسخه هفتم، ص. ۵۱-۵۸)، نشر نی، تهران.
- لوید، ژ. (۱۳۸۱). عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب. (م. مهاجر، مترجم) تهران: نی، تهران.
- ملک زاده، حمید (۱۳۹۲) من یک نه-دیگران هستم: کاوشی در مفهوم شناسایی و انضمامیت سوژه سیاسی، چاپ اول، نشر پژواک، تهران.

Aristotle. (1998). (Metaphysics). H. L. Tancred, Trans.), Penguin Books, London.

Bacon, F. (2000). (The New Organon). L. Jardine & M. Silverthorne, Eds.), Cambridge University Press, Cambridge.

Chalmers, A. F. (2013). (What is This Thing Called Science?), University of Queensland Press, Queensland.

- Christie, J. (1996). The development of the historiography of science. In J. C. G.N. Cantor (Ed. ,(Companion to the History of Modern Science) pp. 5-22), Routledge, London.
- Dean Mumford, S. (۲۰۱۲). *Metaphysics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Dilworth, C. (2006). *(The Metaphysics of Science .Dordrecht: Springer.*
- Dudley, J. (2012). *(Aristotle's concept of chance: accidents, cause, necessity, and determinism, State University of New York, New York.*
- Garrett, B. (2006). *(what is this thing called metaphysics, Routledge,oxon.*
- Heidegger, M. (1967. *(What is a thing) ?V .Deutsch & , E. T. Gendlin, Trans.) south bend: Henry Regnery Company.*
- Husserl, E. (1978. *(The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy) .D. Carr, Trans.) The Hague: Northwestern University Press.*
- Husserl, E. (1983. *(Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy\') st ed., Vol. 1). (F.Kersten, Trans.) The Hague: Kluwer academic publishers.*
- Husserl, E. (2002. *(The Shorter Logical Investigations) .D. Moran & ,M. Dummett, Trans.), Routledge, London.*
- Kuhn, T. S. (1970. *(the structure of scientific revolutions, University of Chicago Pres, Chicago.*
- Lenzer, G. (Ed.). (1975. *(Auguste Comte and Positivism, Harper & Row, New York.*
- McCain, K. (2020). How do explanations lead to scientific knowledge? In K. McCain & ,K. Kampourakis (Eds. ,(what is Scientific Knowledge? an introduction to contemporary epistemology of science) pp. 52-64), Taylor & Francis, New York.
- Schrodinger, E. (2014. *(Nature and the Greeks and Science and Humanism, Cambridge University Press Cambridg.*
- Jacques, Johanna (2016) *Law, Decision, Necessity: Shifting the burden of responsibility, Routledge. London*
- Marramao, Giacomo (2000) *The Exile of The Nomos: For a Critical Profile of Carl Schmitt. CARDOZO LAW REVIEWVOLUME 21 MAY 2000 NUMBER. ۱۵۸۸-۱۵۶۷: ۶-۵*