

برساختن گمیشافت مجازی در روزگار کرونا

محسن خلیلی^۱

دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۱۶

چکیده

کرونا ویروس، دستاورد زیست فاجعه بار انسان مدرن است. هدف نوشتار، پیشنهادی هنجارین است برای رهایی بخشی انسان گرفتار شده در دام کرونا؛ ویروسی که انسان اجتماعی را متروک ساخته است. کرونا به شتاب، تاجدار گیتی شده و جهان را بر لبه آشوب قرار داده است. پرسمان نوشتار این است که کرونا ویروس، پیوند کمابیش نظم یافته جامعه سیاسی مدرن (دولت/جامعه مدنی/مردم) را که یادگار مدرنیته اروپایی بود، به لرزه درآورده است؛ از یک سو به دولت‌ها قدرت فراوان بخشیده، از دیگر سو، فرد را ضعیف‌تر ساخته است. دشواره برآمده از بیماری همه جهان گیر این است که کرونا ویروس، فرد ضعیف شده را دعوت به جدازستی نموده و انسان «باهم زیسته» را «گوشه گیر به کنج رفته» می‌خواهد. از دیدگاه روش شناختی، نگارنده با پذیرش پیش‌انگاره «بنیان سه پایه دولت/جامعه مدنی/فرد» در همراهی با رویکرد انتقادی و با بهره‌گیری همزمان از دو روش «چگونه - ممکن است»/ «چگونه - باید»، کوشش کرده است تا این انگاره تجویزی را مستلزم سازد که واژه نادرست فاصله گذاری اجتماعی^۱، چرخش گاهی^۲ است که نیازمندی بشر را به یک «اجتماع مدنی مجازی»، بایسته نموده است. یافته هنجارین نوشتار این است که یکی از راه‌های کاهش دشواری‌های (جسمی/روانی) گوناگون برآمده از قرنطینه/خانه نشینی اجباری/دوری‌گزینی/باهم نبودن‌های اجتماعی، از راهرو برساختن گمیشافت مجازی ممکن است؛ جماعت مدنی مجازی‌ای که جداگری فیزیکی و به هم نزدیک سازی اجتماعی را دسترس پذیر می‌سازد.

واژگان کلیدی: کرونا، جداگری فیزیکی، به هم نزدیک سازی اجتماعی، اجتماع مدنی

khalilim@um.ac.ir

۱. استاد علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

2. Social Distancing
3. Turning Point

(گمیشافت) مجازی.

غرور گفت این کار غیرممکن است؛ تجربه گفت خطرناک است؛ عقل گفت عاقبتی ندارد؛ قلب اما زمزمه کرد که سعی خودمان را بکنیم.

(پوئرتولاس، ۱۳۹۶: ۳۵۳)

پیشامتن

بنکسی، هنرمند خیابانی و ناشناس بریتانیایی، آخرین نقاشی خود را در هشتم می ۲۰۲۰، به بیمارستان عمومی ساوث همپتون هدیه داد؛ بیمارستانی که میزبان پژوهشگران کروناویروس است. موضوع تابلوی نقاشی بنکسی، «در ستایش کادر درمانی» است و پس‌رکی را در حین بازی با عروسکی شتل پوش در لباس یک پرستار نشان می‌دهد. در کنار کودک، سبیدی هست که عروسک قهرمانانی چون «بت‌من» و «اسپایدرمن»، در آن رها شده‌اند. انگار کروناویروس حتی اسباب‌بازی کودکان را هم عوض کرده است. اکنون وقت آن فرا رسیده است که اسباب‌بازی سیاست نیز دگرگون شود؛ پیش از آنکه، هرج و مرج دنیای سیاست را فراگیرد و پیش‌بینی‌های بدبینانه به‌وقوع بپیوندد: «باید مطمئن شد دیو بزرگ یعنی مردم، از قفس بیرون نیاید» (چامسکی، ۱۳۸۷: ۱۵). بنابراین در دوران پساکروناویروس با دگردیدی در ساختارها و ابزارهای جهان سیاست‌ورزی، نباید اجازه داد توده‌ای بی‌شکل و هیجان‌زده و بی‌سمت و سو و بی‌اندیشه در مواجهه نابخردانه با دولت‌ها قرار گیرند؛ زیرا زین‌دست گفتارها و باورها که «ملت‌ها! ملت‌ها دیگر کدام خری‌اند!...اونا مثل حشرات، این طرف و آن طرف می‌پلکنند» (تیرمن، ۱۳۹۲: ۱۸) هرآن، در انتظار اثبات خویش‌اند.

مقدمه

کروناویروس همه‌دنیایگیر شده است؛ با شتابی شگفت‌آور و گستره‌ای هراسناک. گرچه از همان آغاز (دسامبر ۲۰۱۹ در ووهان چین) کوشش بسیار شد که پای توطئه محافل پنهان جهانی و فرارسیدن عصر آخرالزمان و نبرد بیولوژیک ابرقدرت‌ها و جنگ چین علیه دنیا و همراهی جن و انس و ویروس آزمایشگاهی و ویروس چینی، به میان آید؛ ولی نکته بارز آن است که به‌شتابی هولناک، در سایه بیم‌وهراسی فراگیر، پوش چرخ زندگی در دنیا زیر

چیرگی رفتار ویروس، گند شد و در بسیاری از جاها، ایستاد. سپس نشانه‌های مواجهه با کرونا، نشان داد که ویروس آمده است که بماند؛ مانند به تعلیق در آوردن تولید کارخانه‌ها، بازایستادن پرواز هواپیماهای مسافربری، ناتوانی کشورها از حفظ بودجه متوازن، خسارت‌های شدید توریسم و تعطیل شدن بسیاری از جشنواره‌ها و جاذبه‌های گردشگری، تعطیل شدن دانشگاه‌ها و مدارس و آموزشگاه‌ها و مهد کودک‌ها، از دست رفتن سهام و سقوط بازار بورس، افزایش بسیار زیاد درخواست و قیمت تجهیزات حفاظتی شخصی، تعطیلی بسیاری از خطوط ترابری مسافر و بار (هواپیما، مترو، اتوبوس، تاکسی، کشتی)، کمیابی و نایابی لوازم و مواد ضد عفونی کننده و تمیز کننده (دستکش جراحی، ماسک جراحی، لباس محافظ، مواد شوینده، دستکش معمولی، ماسک معمولی، ژل ضد عفونی کننده و ...).

از آغاز همه گیر شدن (اپیدمی) و سپس همه جهان گیر شدن (پاندمی) کرونا ویروس، کشورهای گوناگون دنیا، بویژه کشورهای در معرض خطر بیشتر (مانند ایتالیا، ایران، اسپانیا، فرانسه، بریتانیا، آمریکا، کره جنوبی، ژاپن، سنگاپور و آلمان) در برابر پخش شدگی کرونا ویروس، از دو راهبرد بهره گیری کردند: یکی، راهبرد تسکین^۱ بر پایه ایمنی گله‌ای^۲ و دیگری راهبرد سرکوب^۳. ایمنی گله‌ای (ایمنی جمعی) بر این پایه استوار است که در تاریخ جوامع بشری و اجتماعات حیوانی، مرگ و زندگی بر ندمبنای انتخاب طبیعی است و بیماری‌ها می‌آیند و می‌روند. بنابراین با نابود شدن بخشی از جمعیت انسان‌ها و گله حیوانات بر اثر بیماری منتشر شده، دیگران ایمن می‌شوند. ایمنی گله‌ای در پیش گرفته شده، بویژه در بریتانیا، به سرعت مورد انتقاد قرار گرفت و حذف شد و راهبرد سرکوب که در چین و تایوان و کره جنوبی و تایلند، پاسخی کارآمد داده بود، توسط دیگر کشورها به کار بسته شد. راهبرد سرکوب، بدین معنی است که می‌بایست به شتاب و با اقدام‌های ضربتی، بیماری را از چرخش بازایستاند؛ از راه دوری‌گزینی و فاصله‌گیری اجتماعی و آزمایش‌های بسیار پر دامنه و قرنطینه کردن بیماران و حاملان بیماری. در واقع در راهبرد سرکوب؛ قرنطینه کامل و اجباری، راه شکست کرونا ویروس در نظر گرفته می‌شود تا انتشار ویروس از نقطه الف به ب، متوقف

1. Mitigation Strategy
2. Herd Immunity
3. Suppression Strategy

گردد. «دستور در خانه بمانید»^۱ دولت‌ها و «در خانه می‌مانیم»^۲ شهروندان، دو روی سکه فاصله‌گیری اجتماعی است؛ گاهی به شکل در نظر گرفتن منطقه قرمز (قرنطینه کل جمعیت در منزل)، گاه به حالت منطقه نارنجی (تعلیق فعالیت‌های اجتماعی و ورزشی و تعطیلی مدارس، تئاترها، کلوپ‌ها و سینماها) و گاهی نیز در شکل منطقه زرد (تبلیغ اقدامات ایمنی و پیشگیری در مکان‌های عمومی و توزیع مواد ضدعفونی به شکل ویژه در حمل‌ونقل عمومی). البته راهبرد خردشماری و هیچ‌پنداری کرونا هم، نیامده از میان رفت؛ چون که بر پایه خیال بود و توهم.

قرنطینه (چه خودخواسته و چه دگرخواسته) می‌تواند به روش‌های گوناگون انجام گیرد: خودداری از تماس نزدیک با دیگران، نرفتن به مکان جمع‌شدن افراد، انجام‌ندادن ملاقات‌های رودررو، حفظ فاصله دومتري با دیگران در هنگام بیرون رفتن ناچار از منزل. تمام این ترفندها برای آن صورت می‌گیرد که از یک سو افراد ضعیف جامعه در برابر ویروس حفاظت شوند و از شتاب گرفتن سرایت ویروس به دیگران جلوگیری شود؛ از دیگر سو، نظام درمانی کشور زیر فشار انبوه بیماران دچار فروپاشی نشود و فرصتی فراهم شود تا واکسن کرونا کشف گردد. ولی اگر نگاهی انداخته شود به سفارش‌هایی که در دوران همه‌گیری کرونا ویروس از سوی مقامات و نهادهای مسئول به شهروندان می‌شود، نومیدي مطلق و یأس همه‌جانبه، شهروندان را به طرزی نگران‌کننده در خود فرو می‌برد: دورکاری کنید؛ در محل کار با فاصله‌ی زیاد از همکاران بنشینید؛ ارتباطات اجتماعی در محل کار را کم کنید؛ قید شب‌نشینی را بزنید؛ به غذاخوری‌های عمومی نروید؛ دوره‌م‌نشینی ممنوع است؛ به سالن‌های ورزشی، کنسرت‌ها، جشنواره‌ها، سینما، تئاتر، رستوران‌ها، کافه‌ها و باشگاه‌ها نروید؛ مسافرت نکنید؛ به فروشگاه‌های بزرگ نروید؛ پارک نروید؛ کودکان را برای گردش به بوستان‌ها و مراکز تفریحی نبرید؛ دسته‌جمعی جایی نروید. کلام کوتاه، فریب «من که سالم هستم» را نخورید. دستامد چنین سفارش‌های امرونهی‌کننده، پیدایش و اوج‌گیری ناراحتی‌های روحی و افسردگی و بیماری‌های روانی و احساس انزوا و طردشدگی و اجتماع‌گریزی است؛ پدیداری که فرد منزوی افسرده‌ی طردشده و اجتماع‌گریز را در برابر یک دولت همیشه‌آقابالاسر و

1. Stay at Home Order
2. We Stay at Home

چیره و فرمانروا و امردهنده، بیش از پیش، ضعیف تر می کند. پس چه باید کرد و چگونه ممکن است؟^۱

جهت گیری پژوهشی این نوشتار از میان سه نوع معنا کاو، دلیل کاو و علت کاو؛ معنا کاوانه است: «پدیده های ارادی، بیش از آنکه برآمده از علتی در گذشته یا ناظر بر هدفی در آینده باشند، در متن مکانی و زمانی خود معنا دارند؛ زیرا به این دلیل آن چیزی هستند که هستند که افراد درگیر، معانی خاصی را به آنها نسبت می دهند و کشف این معنا، راه فهم و تفهیم و توضیح این پدیده است؛ بنابراین هدف علوم اجتماعی، تنها بیان یا پیش بینی شکل ظاهری وقایع تاریخی یا اجتماعی نیست، بلکه از آنجا که کنش فرد با فرهنگ و شرایط بیرونی وابستگی معنایی دارد، معنا و کشف آن به کمک فرهنگ و شرایط زمانی و مکانی یک فعل است که توضیح بسنده علمی آن محسوب می شود. معنا کاوان به طور کلی معتقدند مفاهیمی که برای توصیف و تبیین فعالیت انسانی استفاده می شوند باید دست کم تا حدودی، از طریق مطالعه عمیق و مستقیم زندگی اجتماعی مورد پژوهش به دست آمده باشند (مردیها، ۱۳۹۵: ۸۸-۹۰). از میان پارادایم های فلسفه پژوهش (فرهنگ باوری، فلسفه باوری، کلام باوری، علم باوری) این نوشتار بر دو پارادایم فرهنگ باوری و فلسفه باوری استوار شده است؛ در پارادایم فلسفه باوری، تأکید بر هماهنگی و تناسب، مهندسی اجتماعی و تاریخ باوری است و هدف نهایی، بازسازی جامعه است. در پارادایم فرهنگ باوری، پدیده های فرهنگی و اجتماعی متفاوت از پدیده های طبیعی به شمار می آید و به جای توجه به عوامل بیرونی و قابل مشاهده، می بایست به دلایل و معنای درونی یک رفتار توجه کرد. در واقع، مقصود این است که معنایی در پس رفتارهای اجتماعی مردم وجود دارد که همین مردم این معنای ذهنی را به این رفتارها الصاق می کنند؛ بنابراین، برای شناخت جامعه باید به دنبال درک و دریافت معانی

۱. در برخی کشورهای دنیا، درگاه هایی راه اندازی شده است که به مردم کاشانه نشین بیاموزاند که در قرنطینه کروناساخته، چگونه زندگی کنند. به عنوان نمونه به <https://www.stayhometakecare.com> نگاه کنید که شامل بخش های جذاب زیر است:

I want to take care of my mental health.
 I want to feel comforted.
 I want to be entertained.
 I want to entertain my kids.
 I want to connect with others.
 I want to help others.
 I want to take care of myself.

ذهنی کنش‌های اجتماعی بود (اردستانی، ۱۳۹۳: ۸۲ و ۲۵۵-۲۸۸). از میان رویکردهای سه‌گانه پژوهش، انتقادی و تفسیری و اثباتی (سیدامامی، ۱۳۹۱) نوشتار کنونی با رویکرد انتقادی به مدرنیته، نگارش شده است؛ پدیداری گسترش‌یابنده و بسیار بی‌پروا که با انگاره‌ها و ساختارهایی همچون (قانون و علم و فناوری و اومانیزم و فردگرایی و لیبرالیسم و سکولاریسم) اتوریته تراسیون را برهم زده و اتوریته عقل مدرن را بر فراز کرده است. ولی چیرگی عقل، دستاوردی بجز اضمحلال فرد^۱ و سلطه «نظام» بر افراد نداشته است. انسان در جنبه جامعه و دستگاه و سیستم و نهادها و دولت، اسیر شده و در شبکه تارمانند رویه‌ها و رفتارهای برآمده از خرد خودبنیاد و عقل ابزاری مدرن، گرفتار آمده است. کروناویروس، بزنگاه نمایان ساختن اوج گرفتاری «فرد» بود در دام «جامعه» و در همان حال، بزنگاه کورسوی امید است برای بازگشت به «جماعت»؛ از جنس «پیوندهای نزدیک و صمیمانه و علائق شخصی...، ابراز محبت و صمیمیت متقابل، روابط خودمانی روزانه و همکاری و کنش متقابل دایمی» (کوئن، ۱۳۷۹: ۱۳۲). بُن‌مایه نوشتار، بازگشت‌گرایانه نیست بلکه تبدیلِ نعمت کرونا به نعمت و آرزویی است معطوف به آینده برای دوباره گردهم آمدن‌های جماعت‌گونه. به دیگر سخن، هسته هنجارِ پیشنهادی نگارنده در نوشتار، نه بازگشت‌های ارتجاعی ضد‌مدرنیته (که نه درست است و نه ممکن) بلکه باززنده‌سازی توافقی‌های جمعی افزون بر توافقی‌های عقلانی نامبردار به قرارداد اجتماعی است. در دوران پساکروناویروس، بجای انزوای‌گزینی، طردشدگی، گنج‌نشینی و تنهایی‌گزینی، دوباره‌روی آوردن به یگانگی و وحدت «در اثر نوعی توافق احساس یا عاطفه افراد» (باتامور، ۱۳۷۰: ۱۰۵) چاره دردهای فراگیر است؛ خلوت‌گزینی (در جماعت/گم‌نشافتِ مدنی مجازی) بجای تنهایی. جماعت مدنی مجازی به مثابه برساخته پیشنهادی نوشتار، بازگشت به سیاست توده‌ای یا توده‌ای کردن افراد هم نیست؛ زیرا اگر «توده‌ها ترکیب نامتجانسی از اشخاص‌اند... از لحاظ هنجارهای اجتماعی‌شان نامتجانس‌اند... شخصیت افراد در توده‌ها به فردیت گرایش دارد... فاقد ساختارند... و عملاً نمی‌توانند

۱. در نوشتار کنونی، نگارنده از میان سه معنی «فرد» یعنی، مادی [Material] مربوط به تن و خواسته‌های جسمانی؛ ارتباطی [Relational] مربوط به ارتباط فرهنگی و اجتماعی با دیگران و یا فرد به مثابه عضوی از یک جمع کلی‌تر و بازتابی [Reflective] مربوط به کنش عقلانی با دیگران برای برطرف کردن نیازها (Heath, 2019: 10)، معنای دوم و سوم را مدنظر آورده است.

به صورت ید واحده عمل کنند. آنها نه هدف مشترکی دارند و نه جهتی که رهبران از درون تعیین کرده باشند» (نیک گهر، ۱۳۸۷: ۷۸). جماعت مدنی چنین نیست. سازه برساخته شده «جماعت مدنی مجازی»، هنجاری است برپایه تجربه زیسته بشر: «جماعت‌ها به طور معمول محیط‌هایی به وجود می‌آورند که در آنها مردم رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند» (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۰: ۵۵). زین سبب، ریخت و مایه این نوشتار، آینده‌باورانه، هنجارگرا و باورمند به مهندسی اجتماعی است.

پیشینه پژوهش

از شگفتی‌های کروناویروس همین بس که سبک نوشتن پیشینه پژوهش در مقاله‌ها را نیز دچار دگرگونی ساخت. شتابناکی سرعت پخش ویروس و گستردگی شگفت‌آور و دهشتناک دامنه و ماهیت کروناویروس، چنان است که تمام نشریه‌ها و درگاه‌های الکترونیک، خبرگزاری‌ها و شبکه‌های ماهواره‌ای و اینترنتی، نمی‌توانستند از کرونا نگویند و ننویسند.^۱ بنابراین، به نظر می‌رسد، دست کم نوشتن پیشینه پژوهش درباره کروناویروس، نادرست باشد؛ زیرا فراوانی و شمار بسیار زیاد نوشتارها سبب می‌شود نتوان پیشینه پژوهش نوشت. در هنگام نوشتن نوشتار پژوهشی، در گام مرور ادبیات پژوهش، ممکن است وضعیتی پیش آید که نگارش پیشینه پژوهش را دچار دشواری کند؛ یکی، وقتی است که در زمینه موضوع نگارش مقاله، بی‌شمار نوشتار وجود داشته باشد و دیگری، هنگامی است که در زمینه پژوهش در دست انجام، نوشتارهای پژوهشی، بسیار نادر باشند. این مقاله دچار دشواری اول است. در چنین وضعیتی، نوشتن پیشینه پژوهش، بسیار دشوار می‌شود. اما برای رعایت قاعده نگارش نوشتارهای پژوهشی، شایان یادآوری است که در بازخوانی برخی از نامبردارترین آنان، نکته‌هایی فراچنگ آمد که همگی در راستای پیش‌انگاره و انگاره نوشتار به کار بسته شدند.

کیسینجر با بهره‌گیری از دو گزاره تهدید و ویرانگر و احساس خطر و اضطراب جهانی، از

۱. به‌عنوان نمونه بنگرید به سایت ایرانی و نام‌آور www.sid.ir که بخش بسیار پُر بار و جداگانه‌ای را برای جستجوی آگاهی‌های هم‌پیوند با کروناویروس، اختصاص داده است.

تبعات فرامرزی کرونا سخن گفته است که هیچ کشوری به تنهایی قادر به شکست دادن آن نیست. فوکویاما، مواجهه با کرونا را نه به شکل و ظرفیت استبدادی یا دموکراتیک دولت‌ها بلکه به میزان اعتماد به دولت‌ها وابسته می‌داند و بر این باور است که همه نظام‌های سیاسی، در موقعیت بحرانی می‌بایست اختیارات کامل را به نهادهای اجرایی واگذار کنند. هاروی از پیچیده شدن مارپیچ بحران در اقتصاد سرمایه‌داری در پس‌بحران کرونا سخن گفته است که زیر تاثیر رقابت‌های ژئوپلیتیک، توسعه ناموزون جغرافیایی، سیاست‌های دولتی، بازآرایی‌های فناورانه و شبکه همواره متغیر تقسیم کار و روابط اجتماعی، ریخت جدیدی از رقابت‌های جهانی را پدید خواهد آورد. بدیو، ماهیت کروناویروس را مجادله‌افکن می‌نامد. چامسکی بر این باور است که کرونا در نهایت برطرف خواهد شد اما با دو بحران دائمی بسیار خطرناک‌تر و جدی‌تر که هستی بشر را به یکباره از میان برمی‌دارد، روبرو هستیم: جنگ هسته‌ای و گرم شدن کره زمین. بعد از پایان گرفتن بحران کرونا، جهان با دو گزینه محتمل روبرو خواهد شد؛ یا بر تعداد نظام‌های تمامیت‌خواه و مستبد به مراتب ددمنش‌تر افزوده می‌گردد و یا یک بازسازی بنیادین با شرایط انسانی‌تر در جوامع ایجاد خواهد شد. با پایان گرفتن بحران کرونا، مردم جهان باید تصمیم بگیرند که بر اساس چه الگو و عقیده‌ای می‌خواهند آینده خود را بنا سازند. هابرماس بر این باور است که شیوع کرونا به جهان ثابت کرد باید از جهل آشکار عبور کند؛ به گونه‌ای که مردم کشورهای مختلف می‌بینند دولت‌هایشان بر مبنای توصیه‌های دانشمندان ویروس‌شناس تصمیماتی اتخاذ می‌کنند؛ در حالی که این دانشمندان بر ناآگاهی خود در خصوص این ویروس معترف هستند و این یک تجربه غیرعادی است. همچنین آلن، برنز، گرت، هاس، ایکنبری، محبوبانی، منون، نیلت، نای، اونیل، شیک و والت، همگی بر این باورند که دنیا پس از پاندمی کروناویروس، برای همیشه تغییر خواهد کرد و ناهمانند خواهد شد با آنچه پیش از این بوده است.^۱ در میان نوشتارهای ایرانیان نیز دو کتاب همایون و بنی‌اسد

۱. شایان یادآوری است که نگارنده از نوشتارهای نامبردگان، برداشتی آزاد داشته و تنها به جهت آگاهی خواننده، نشانی سایت‌ها را در زیر آورده است:

<https://fararu.com/fa/news/435584>
<https://donya-e-qtasad.com>
<http://khaneh-azarbaijan.ir/News/200>
<https://engare.net/about-the-epidemic/>
<https://engare.net/corona-neoliberalism/>
<https://www.farsnews.ir/news/13990201000716>
<https://foreignpolicy.com/2020/03/20/world-order-after-coronavirus-pandemic>

(۱۳۹۹) و میرزایی (۱۳۹۹) از همه چشمگیرتر بودند؛ ولی بیشتر نوشتارهای هر دو کتاب، ویژه جنبه‌های مذهبی، دینی، عرفانی، فرهنگی و اجتماعی پدیدار کرونا بودند. نوشتار ماحوزی (۱۳۹۹) که ایده انترناسیونالیسم و فراتر رفتن از مرزهای سرزمینی را درافکنده و گفتگوی منتشر شده از حقیقت (۱۳۹۹) که به تأثیر کرونا و ویروس بر شش ساحت سیاست پرداخته است، ایده مرکزی نوشتار کنونی را تقویت کرده از آن بابت که هر دو، در پی بحران کرونا و ویروس؛ سیاست را از بنیاد، در حال دگرذیسی به‌شمار آورده‌اند. تازه‌تر از همه، چهار نوشتار پیمان، دینی ترکمانی، شریعتی و مدنی قهفرخی است که در مجله پویه (شماره ۱۱، بهار ۱۳۹۹) به‌چاپ رسیده است و همچنین متنی الکترونیکی از گروه نقد اقتصاد سیاسی (۱۳۹۹) که بنام «کرونا از منظر اقتصاد سیاسی» منتشر شد و برخی از نوشتارهای آن (استودن، برشت، مزادرا و واروفاکیس) ایده مرکزی نوشتار را تقویت کرد. همچنین ایده دیدگاه جامع‌نگر به سلامت انسان‌ها، تقویت‌کننده هنجار تجویزی نوشتار است: «این ویروس دوباره به همه یادآوری کرد که پزشکی به‌تنهایی نمی‌تواند سلامت مردم را تأمین کند و لاجرم باید تخصص‌ها و اندیشه‌های مختلف دست‌به‌دست هم بدهند. البته از سوی دیگر نیز صاحبان تخصص‌های اجتماعی انسانی، سلامت را یک متغیر جدی دریافتند. تا پیش از آن هرچند سلامت برایشان مهم بود، اما به‌عنوان مقوله‌ای اجتماعی کمتر به آن نگاه می‌کردند. این بحران سبب شد تا آن‌ها نیز به‌گونه‌ای دیگر به سلامت بنگرند» (ایزدبخش، ۱۳۹۹: ۱۰). ولی بیش از همه نگارنده نوشتار، زیر چیرگی معنای نهفته در سرمقاله نشریه‌ای قرار گرفته است که خود را «مجله هفتگی جد و هزل درباره فرهنگ و هنر و اجتماع و کمی سیاست» می‌داند: «ما هزاران سال به همدیگر که رسیده‌ایم، بیشتر محض تعارف، گاهی هم از سر صدق، قربان صدقه هم رفته‌ایم، اعلام آمادگی کرده‌ایم که خریدار درد و بلای دیگری هستیم. اما حالا پدر که آلوده به ویروس شده، پسر به فرسنگ از او می‌گریزد، برادر کنار خواهر مرده‌اش نمی‌آید، زن از شوهر کروناپی می‌رمد و مرد از زنش و ... به تعبیر قرآن مجید: «هذا يوم الفصل الذی کنتم به تکذبون» ... در این روزهای عجیب و غریب که معلوم نیست پایانی داشته باشد، برای مناسبات انسانی مان چه گلی باید سر بگیریم که از بلا تکلیفی و سردرگمی دربیاییم؟ ... در عالم واقع، روی بوسیدن ضربدر قرمز کشیده‌ایم، اما درون موبایل به آشنا و غریبه دونقطه ستاره

می‌فرستیم. من محتسب نیستم و کاری به درون گوشی موبایل تان ندارم. سرک هم نمی‌کشم که چطور عکس و استیکر و شوخی و ایموجی ردوبدل می‌کنید. اما صریحاً خواهش می‌کنم درباره این زندگی مجازی که رفته‌رفته بدل به زندگی واقعی شده بیندیشید و ببینید آیا این زندگی موازی می‌تواند مناسبات انسانی را برای ما و برای نسل‌های آینده حفظ و حراست کند؟» (میرفتاح، ۱۳۹۹: ۷ و ۹). چنان نوشتاری که هزل و جد را درهم آمیخته و نگاهی دیگر به پیامدهای کروناویروس داشته است، نگارنده را نیز گستاخ کرد تا از راهی دیگر و از دیدگاهی دیگر، کوشش کند و لختی درباره چگونگی زندگی و زیست جمعی بشر کرونازده در روزگار پسا کرونا بیندیشد. پرسمان و انگاره این مقاله، نوآورانه است که در نوشتار دیگری نبود و به آفرینش یک ساختکار مفهومی نوین بنام «جامعه مدنی مجازی» سرانجام یافت. یافته کمابیش نوآورانه نوشتار («خلوت» به جای «تنهایی») نیز پیشنهادی برای بازگشت به روزگار «گمیشافت» و بازآفرینی «اجتماع» است تا مردم از تاروپود آهنین «گزلشافت» و «جامعه» رهایی یابند. البته بگذریم از اینکه گاهی اوقات در رساندن قصد و نیت، زبان طنز راهگشایتر است تا زبان جد: «مغول‌ها که آمدند، چون گوشی هوآوی و سامسونگ و اپل و شیائومی نبود، مردم شاعر شدند. کرونا که آمد مردم گوشی دست‌شان بود، ریختند توی تویتر و اینستاگرام. یا متخصص اپیدمیولوژی شدند یا عکاس لطیف‌الطبع. و خب هر سه (چه شاعر دوران مغول و چه متخصص خودخوانده اپیدمیولوژی و عکاس لطیف‌الطبع دوران معاصر) در یک ویژگی مشترک بودند: افسردگی» (علیانی، ۱۳۹۹: ۵۱). این همه که آمد، از هزل و از جد، وام‌دار کروناویروس است که در این نوشتار، «زامبی پست‌مردن» نامیده شد.

روش‌شناسی

در این نوشتار، میان نظریه روش و ابزار پژوهش تمایز گذاری شده است؛ زین سبب از میان چهار نظریه و راهبرد روش‌شناسانه (پس‌کاوی، استفهامی، قیاسی و استقرایی)، این مقاله برپایه استراتژی نظری روش‌شناختی استفهامی نگاشته شده است. در راهبرد پژوهشی استفهامی از رهگذر زبان روزانه، دانش و معرفتی کشف می‌گردد که کنشگران اجتماعی در تولید، بازتولید و تفسیر پدیده مورد پژوهش به کار می‌برند. استراتژی پژوهش استفهامی دربردارنده

مفروضه‌های هستی‌شناسانه‌ای است که واقعیت اجتماعی را همچون برساخته اجتماعی کنشگران اجتماعی تلقی می‌کند؛ به دیگر سخن، واقعیت اجتماعی مجموعه درهم پیچیده شده‌ای از معرفت‌های دوسویه (انسان‌ها و جامعه‌ها) است که به صورت اجتماعی برساخته می‌شود (بلیکی، ۱۳۸۷: ۱۴۳). آکسیوم‌های راهبرد پژوهش استفهامی، چنین است: اساسی‌ترین داده‌های هر جهان اجتماعی، گزاره‌هایی است که مردم می‌توانند درباره کنش‌های خود و دیگران ارائه کنند؛ این گزاره‌ها به زبان خود این کنشگران به دانشمندان اجتماعی عرضه می‌شوند و حاوی مفاهیمی هستند که مردم برای ساختاربخشی به جهان خود از آنها استفاده می‌کنند؛ کنشگران اجتماعی فقط هنگامی که دیگران درباره‌ی رفتار آنها جست‌وجو می‌کنند یا وقتی که زندگی اجتماعی مختل می‌شود و یا دیگر قابل پیش‌بینی نیست ناچار می‌شوند آگاهانه در پی معانی و تفسیرها برآیند و یا آنها را برسازند. همچنین، نویسه پیش‌رو، از میان پنج رهیافت پژوهش (طبیعت‌گرایی، انتقادی - هنجاری، تفسیرگرایی، گفتمان و پسا ساخت‌گرایی) با نیم‌نگاهی به معنای نهفته در رهیافت پسا ساخت‌گرا، رهیافت انتقادی هنجاری را برگزیده است؛ رهیافتی که قلمرو حیات جمعی را جهان زندگی مشترکی به‌شمار می‌آورد که دربرگیرنده پیوند میان اعضا از راهرو کناکنش‌های نمادین و هم‌پیوندی زبانی معطوف به تفاهم است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۴۳). وجه انتقادی رهیافت به نگارنده رخصت می‌دهد که مناسبات کنونی برآمده از کروناویروس در جامعه‌های انسانی را نپذیرفتنی و جایگزین‌پذیر جلوه دهد و وجه هنجاری رهیافت، به نگارنده اجازه می‌دهد تا با بهره‌گیری از مقوله‌های نظری از پیش موجود، پیشنهادی را برای بازسازی نظم اجتماعی و مناسبات جمعی جوامع بشری تجویز نماید.

این نوشتار برپایه پذیرش پیش‌انگاشته بنیان‌گرفتن زندگی جمعی انسان‌ها برپایه «گمیشافت» و «گزلشافت» ریخت گرفته است. پذیرش «سه‌پایه دولت کشور (اجتماع/جامعه / دولت)» در نوشتار، براساس ایده‌ای است از کتاب «سیر جوامع بشری» (لنسکی و لنسکی، ۱۳۶۹) که تاریخ رویدادهای اجتماعی جامعه بشری را کشاکش مردمان، جامعه‌ها و ساختارهای سیاسی دانسته‌اند. زین‌سبب، نوشتار از مفهوم/رویکرد «تاریخ سیاسی» نیز بهره‌مند است، به‌معنای: تاریخ تحول قدرت سیاسی نهادینه‌شده در قالب دولت (گل محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). انگاره‌ای که در پاسخ به

پرسش نوشتار (فاصله‌گذاری اجتماعی برآمده از بحران کروناویروس، پدیدآورنده کدام بایستگی در زندگی جمعی مردم شده است؟) و با بهره‌گیری همزمان از دو روش «چرا-باید» و «چگونه-ممکن است» (لیتل، ۱۳۸۵) بر ساخته شده، چنین است: بحران برآمده از بیماری کروناویروس، نقطه عطف و گشت‌گاهی است که نیازمندی جامعه بشری را به حذف ایده فاصله‌گذاری اجتماعی و روی آوردن به بازآفرینی همزمان دو باور (دوری‌گزینی فیزیکی/باهم‌بودن اجتماعی)^۱ و پدیدار ساختن یک «گمیشافت مجازی/اجتماع مدنی مجازی»^۲، آشکار نموده است. تبیین، دو گونه است؛ «چرا-باید» و «چگونه-ممکن است». تبیین «چرا-باید» مطلوب نشان دادن ضرورت و یا پیش‌بینی‌پذیری حادثه‌ای، فرآیندی یا نظمی خاص است در شرایطی خاص. پاسخ به پرسش‌های چرادر اغلب صورت تبیین علی (تعلیل) به‌خود می‌گیرند. نوع دوم، تبیین پرسش‌های «چگونه-ممکن است» هستند. این سؤال‌ها متوجه رفتار سیستم‌های پیچیده‌اند مانند مصنوعات پیچیده، شبکه‌های عصبی، سازمان‌های اجتماعی و نهادهای اقتصادی. بدین معنا که در آغاز، توانی را در سیستمی مشاهده می‌کنیم و سپس می‌کشیم توضیحی از سازوکار درونی آن سیستم برای ایجاد آن توانایی ارائه دهیم (لیتل، ۱۳۸۵: ۶-۷). دیگر پایه روشی نوشتار، آینده‌نگری است؛ زیرا کروناویروس، جهان را از گذشته عبور داده و درگیر آینده نموده است. سفارش آینده‌بینانه متن پیش‌رو (بنیادگرفتن دوباره «گمیشافت مجازی») بر پایه دو سخن پندگونه است؛ یکی، «بر سفینه نوح هستیم؛ محصور در میان سیل قیل و قال‌ها» (هریس، ۱۳۹۶: ۵۴) و دیگری «تمام تأکیدی که بر اخلاقیات می‌شود باید از آنچه می‌کنیم به سمت آنچه نمی‌کنیم تغییر پیدا کند» (مک‌کال اسمیت، ۱۳۹۸: ۱۳۱). کرونا، ویروس تغییردهنده است؛ بشر عادت کرده به عادات را دچار چالش و نیازمند راه‌حل ساخته است. کرونا آمده است که بماند؛ پس بایست با آن زیست و البته سیاق و سبک دیگری را برای زیست جمعی برگزید.

پایه نظری نوشتار

پایه نظری نوشتار، دو گانه گمیشافت/گزلشافت فردیناند تونیس است. در سنت

1. Physical Distancing/Social Togetherness
2. Virtual Gemeinschaft/Virtual Civil Community

جامعه‌شناختی آلمان، سه پایه مارکس، تونیس و وبر وجود دارد. مارکس، نیروها و روابط تولید را ملاک تحلیل تاریخ اجتماع انسانی قرار می‌دهد و مفهوم «طبقه» را به عنوان واحد تحلیل برمی‌گزیند. وبر، عقلانی‌شدن و اقتدارهای سه‌گانه (سنتی/کاریزماتیک/عقلانی-قانونی) را سنجه تحلیل تاریخ اجتماعی می‌داند و ساختکار «دولت» را به عنوان واحد تحلیل انتخاب می‌کند. اما تونیس، تفکیک و تمایز میان جهان قدیم و جهان جدید را معیار تحلیل تاریخ جوامع بشری قرار می‌دهد و بجای سازمان و ساخت نهادین و عوامل بیرونی، مفهوم «گمیشافت/گزلشافت» را به عنوان واحد تحلیل، ابداع می‌کند؛ زیرا برای تونیس، گوناگونی ارتباطها، ریشه جامعه جدید است. دوگانه گمیشافت/گزلشافت، بر پایه دوگانه‌هایی همچون خدمت/سودجویی، عاطفه/وظیفه، حمایت/رقابت، طبیعی/مصنوعی و ثبات/تغییر، شکل می‌گیرند. تونیس، از همان آغاز شکل‌گیری نظریه جامعه‌شناختی‌اش، با گفتن این جمله که ورود شخص به گزلشافت همچون ورود او به کشوری بیگانه^۱ است (Tonnies, 2001: 19) ... گمیشافت را باید موجودی زنده پنداشت و گزلشافت را توده‌ای با پای چوبین و مصنوعی (تامپسون، ۱۳۹۲: ۱۸۵-۱۸۶)، گزلشافت را تحقیر کرد و «آرزوی بازگشت به دنیای هرچه بیشتر از دست‌رفته گمیشافت را کشف کرد. بدین سان، جامعه‌شناسی او اگر نه کاملاً با نومییدی فرهنگی، مسلماً با انتقاد از تحولات آینده درآمیخته بود... او مانند بسیاری هنرمندان و فیلسوفان روزگار خود اعلام می‌کند که دستاورد پیشرفت آن‌گونه که معمولاً برحسب صنعت، دموکراسی، فناوری، فردگرایی و برابری تعریف می‌شود، جابه‌جایی منزلت، شکاف در بافت اجتماعی و دگرگونی هویت را به همراه داشته که به نوبه خود به افزایش مشکلات اخلاقی، اجتماعی و روانی منجر گردیده است» (کیویستو، ۱۳۸۰: ۱۲۵). در واقع درست است که ناهماندسازی میان جماعت/جامعه، تلاش برای رهایی از گردابی است که (برابر با سنت جامعه‌شناختی انتقادی آلمانی) ساخته مدرنیته است اما جماعت‌سازی/گمیشافت‌سازی دوباره، کوششی است برای نوعی بازسازی اخلاقی مدرنیته. بن‌مایه‌های جماعت (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۰: ۵۶-۶۰) از این قرار است: تاریخی‌بودن (ساخته‌شدن جماعت بر پایه زمینه‌های تاریخی و فرهنگ مشترک و پدیدارشدن خصلت ریشه‌داربودن)، هویت (وفاداری به اصول و بازشناسی خود از دیگران در همراهی با پذیرش دیگران و جلوگیری از بروز خاص‌گرایی)،

1. Foreign Land

دوجانبگی (فراتر رفتن از مبادله و دستیابی به پیوندهای استوار بر وابستگی متقابل و مراقبت از همدیگر و تعهدهای دوجانبه)، تکثر (عضویت چشمگیر افراد در انواع انجمن‌ها و گروه‌های واسط میان فرد و جماعت)، استقلال و خودمختاری (پرورش و پشتیبانی و حمایت گروهی از فرد در برابر چیرگی عامل خارجی و کمک به شکوفایی فرد)، مشارکت (به‌مثابه بازتاب همکاری و اعتماد و حفاظت از جماعت در همراهی با عضویت‌ها و تعهدات چندگانه در انجمن‌ها)، انسجام (پیوند جماعت با دموکراسی از راهرو نهادها و هنجارها و باورها و تلاش‌های حمایت‌کننده).

در گمیشافت یا اجتماع، وابستگی و ارتباط احساسی و همبستگی عمیق میان اعضا وجود دارد و روابط اجتماعی بر اساس سنت و عواطف و دوستی است. در باهمستان گمیشافت، تعداد اعضا زیاد نیست و به‌همین دلیل اعضا از حال یکدیگر خبر دارند و تنهایی بی‌معنی است. همبستگی عمیق میان اعضای گمیشافت، ارگانیک، احساسی و طبیعی است؛ زیرا در ریخت‌گیری اجتماع، اراده‌ای ذاتی/طبیعی وجود دارد که بر پایه احساس و تجربه مشترک و سلیقه و علاقه و محبت و سنت، برپا می‌شود. پویش افراد اجتماع/گمیشافت، در خدمت وحدت میان جمع موجود است و نه خود فرد؛ زین‌سبب، پیوندهای میان افراد، دارای پیوستگی تاریخی است و افراد، از پیشینه همدیگر خبر دارند و آگاهی از سابقه‌های همدیگر، برای خدمت به هم‌نوع است و نه رقابت یا سودجویی. در اجتماع، همکاری‌های دوسویه و چندسویه، بسیار زیاد است و بویژه، روابط اقتصادی، بر پایه تعاون و همکاری صورت می‌گیرد. بنابراین، ویژگی‌های پایه‌ای و هستی‌بخش اجتماع/گمیشافت، عبارت است از آگاهی از حال یکدیگر، حمیت دوجندان، همکاری جمعی، سنت‌گرایی، تکیه بر عادات و هنجارهای دیرپا، سنت‌پذیری، آرامش جمعی، حس اعتماد همه‌جانبه و تأمین سلامت روانی و بهداشت جمعی برآمده از پرهیز از خودمحوری و فردگرایی خودخواهانه. خانواده، نماد گمیشافت/اجتماع است (Tonnie, 2001: 22-51).

در گزلفافت یا جامعه، بن‌مایه‌های چهارگانه نظم قانونمند، مالکیت خصوصی، تضاد منافع و تقسیم کار وجود دارد. در جامعه، گستره ارتباطات، بسیار زیاد است؛ اما ژرفا ندارد و عاطفی نیست و منجر به شناسایی میان‌فردی نمی‌شود. هست‌مایه گزلفافت، مکانیستی و

ابزارانگار و برپایه اختیار آدمی است در ریخت دادن به توده‌ای از افراد. به دلیل گستره جامعه، رشد جمعیت زیاد است و منابع کمیاب؛ زین سبب، ضرورت تقسیم و تسهیم منافع پدیدار می‌شود و مسأله سود و زیان، پیش کشیده می‌شود. در جامعه، وجود اصل مالکیت خصوصی و پیش آمدن دشواره سود/زیان افراد و تقسیم کار در همراهی با جامعه پیچیده و گسترده، بایستگی پدیدارشدن رویه‌ها و نهادهای حقوقی و تشکیلات جامعه‌داری را پدیدار می‌سازد. گستره جامعه/گزلشافت، برپایه پیوندهای صوری/قراردادی و ارتباطات سطحی میان افراد و نه میان فردی، به تدریج سبب‌ساز شکل گرفتن روابط استوار برپایه سود و زیان می‌شود که اراده حسابگرانه و سنجیده افراد بر آن حاکم است. گستره بسیار بالای جامعه و ارتباطات سطحی^۱ اما فزاینده افراد، آرام‌آرام، بی‌نامی و فقدان پیشینه را بر پیوند میان افراد می‌گستراند و سبب‌ساز پدیدارشدن پدیده ناآشنایی افراد/افراد ناآشنا می‌گردد. دولت، نماد گزلشافت است (Tonnie, 1915: 52-91). انگاره پیشنهادی نوشتار پیش‌رو یعنی جماعت مدنی مجازی، از جنس گمیشافت است؛ علیه جامعه مدنی نیست بلکه پیش‌درآمد آن است؛ ضد دولت به مثابه نماد گزلشافت هم نیست بلکه از درخودفرورفتگی یا شورش فرد در جامعه علیه دولت جلوگیری می‌کند.

بررسی داده‌ها

پس از همه‌جهان‌گیرشدن کروناویروس، ذهن بسیاری از افراد متوجه تاریخ بیماری‌های واگیردار اپیدمیک شد؛ از آن میان، فرانک اسنودن با کتاب نام‌بردار خویش^۱ بر سر زبان افتاد. در گفتگویی که بدون درنگ با او انجام شد، اسنودن بر سه نکته، تأکید کرد: «باید تغییری کاملاً بنیادین در ذهن ما ایجاد شود... بیماری‌های عالم‌گیر، آینه نشان‌دادن کیستی ماست. این آینه فقط سویه تاریک بشر را نشان نمی‌دهد، سویه قهرمانانه بشر را نیز نشان می‌دهد... اپیدمی و خودتنهاانگاری^۲ دوچیزی است که سرشت بشر نمی‌تواند مغلوبشان کند» (اسنودن، ۱۳۹۹: ۱۵ و ۱۶ و ۲۶). جماعت مدنی مجازی، رفتن از خودتنهاانگاری به خلوت مدنی است که با کنج‌نشینی و اُتیسیم روحی، متمایز است. پس از شیوع کروناویروس، از دیگر

1. Snowden, Frank, (2019), *Epidemics and Society from the Black Death to the Present*, New Haven: Yale University Press.

2. Solipsism

سو، نگاهی بدبینانه اما جنگجو، نیز بر فرآیند جهان‌گیر شدن کووید-۱۹، چیره شد: «دنیا خیلی خیلی زود به مکانی بدتر تبدیل خواهد شد... باید بجنگیم و بسیار ضروری است که به مبارزه ادامه دهیم» (واروفاکیس، ۱۳۹۹: ۱۱۴)؛ مبارزه‌ای که دوسویه شده و هم فرد و هم دولت را درگیر خود نموده است: «این ویروس به طرز تمسخرآمیزی ماهیت کاملاً موهومی حاکمیت و فتیشیسم مرزی را نشان داده است... زمان‌های طولانی انتظار مقابل داروخانه‌ها و صف‌های طولانی در مقابل سوپر مارکت‌ها، به همراه سیاست ترس ولی لبخند در خیابان و موسیقی از بالکن‌ها و احساس همبستگی نسبت به پزشکان و پرستاران و کارگران تولیدکننده بهداشتی» (مزادرا، ۱۳۹۹: ۱۲۲ و ۱۱۸ و ۱۱۹). سویه‌های همزمان متضادی است که فرد و دولت را هم در تنگنا و هم در انتظار و نومی‌دی قرار داد. اما ترسناک‌تر از همه، «همه‌گیر شدن تنهایی» (برشت، ۱۳۹۹: ۲۰۲) است؛ به معنای کاشتن بذر جدایی و بدگمانی میان شهروندان که مانع عملکرد هماهنگ مردم و ایجاد قدرتی می‌شود که مردمان بتوانند سلطه مستبدانه اما ناچار دولت‌ها را براندازند. در چنان اوضاعی، این سفارش هانا آرنه (فراخوان قهرمانان) و نه کانت است که فرد را از گوشه‌نشینی نجات می‌دهد: «در این داستان تک‌تک ما می‌توانیم قهرمان باشیم. بسیار کسان به خاطر شغل‌شان حضور فیزیکی‌شان در خط مقدم مبارزه با بیماری عالم‌گیر لازم است تا کار جهان ما ادامه یابد. اما آن‌ها که دعوت شده‌اند به فاصله‌گذاری اجتماعی باید سعی کنند خلوت را هم تمرین کنند، تسلیم وحشت نشوند و گفت‌وگوی خود با خویشان را از سر بگیرند. جهان ما به شدت نیاز به بازسازی دارد، اما به احتمال زیاد بازسازی از بالا نخواهد بود. بازسازی از پایین، از انتخاب‌های هرروزه افراد آغاز می‌شود. در نهایت آنچه خلوت بازیابی می‌کند ظرفیت آغازیدن و توانایی آوردن چیزی جدید به جهان است» (برشت، ۱۳۹۹: ۲۰۷). جماعت مدنی، چه کالبدی و چه مجازی، خارج‌کننده فرد از گوشه‌نشینی و انزوای خودساخته و دگرساخته و البته تنهایی واقعی و خودتنهانگاری است.

جامعه سیاسی از سه گوشه دولت/جامعه مدنی/فرد^۱ (Layton, 2006: 10-11)، ریخت گرفته است. در زمانه‌های بحران/آشوب، دولت‌ها به بهانه نگهداشت امنیت، زمام امور را در دست می‌گیرند. کروناویروس، نشان داد که «امر خطیر» رخ داده است؛ موضوعی که

1. Social Organizations Occupying the Space between the Household and the State that Enable People to Co-ordinate their Management of Resources and Activities.

دولت‌ها، همیشه آن را از جنس سیاست حاد،^۱ به‌شمار می‌آورند و کوشش می‌کنند تا هر چه بیشتر زمام امور را در دست داشته باشند. با پاندمیک شدن کرونا ویروس، این فرض بدبینانه کمابیش قدیمی دوباره نضج گرفت که «دولت‌ها امکان دارد با به‌هم پیوستن روبروی جهانی شدن موضع بگیرند» (دماث، ۱۳۷۹: ۲۱۱) و مهم هم نیست که جهانی شدن یک ویروس کشنده یا جهانی شدن یک فرهنگ و اندیشه باشد. دوباره نضج گرفت. در هنگامه‌های عادی بودن اوضاع، می‌توان «اصالت را به جامعه مدنی داد؛ آن‌هم با برداشتی وسیع، به معنای گستره‌ای که به نهادهای شدن حقوق بشر و تثبیت حقوق و آزادی‌های فرد و فرمان‌راندن بر خویشتن» (حریری اکبری، ۱۳۸۰: ۱۳۷؛ سلیمی، ۱۳۸۵: ۹۴؛ صرامی و نکویی‌مهر، ۱۳۹۸: ۱۸۸) می‌انجامد. اما در فضای «تردید رئالیستی نسبت به دنیای به‌هم وابسته شده» (جوادی فتح، ۱۳۸۴: ۲۵۵). پرسش این است که آیا پدیدار شدن اجتماع مدنی مجازی، مکانیکی است و «عملی ارادی و نوعی قرارداد برای تأمین نظم و امنیت» (توحیدفام، ۱۳۸۶: ۴) است و یا بایست بردباری کرد و اجازه داد نیروهای ارگانیک جامعه، آن را پدید آورند؟ طرح چنین پرسشی، از یک سو، به این دلیل است که دولت همچنان بازیگر اصلی نظام بین‌الملل است؛ اما از دیگر سو، «سیالیت سرمایه، رویش بازیگران جدید بین‌المللی، ادغام بازارها، و خیزش جنبش‌های جدید اجتماعی سبب شده است تا تداوم در عین گسست در نقش دولت در عصر جهانی شدن» (کاظمی، ۱۳۹۳: ۲۱۰) پدیدار گردد. وانگهی، عقب‌نشینی فرد صاحب حقوق و آزادی‌ها نیز پیامدهایی دارد: «به محض این که دموکراسی، فضایی تهی برای دیگر نیروها فراهم می‌کند، این فضا به اشغال هویت‌های جدید ضددموکراتیک و افراط‌گرایی درمی‌آید» (نصر، ۱۳۹۷: ۷۲)؛ تا جایی که جامعه مدنی به مثابه حوزه فردگرایی نامحدود (علم، ۱۳۸۲: ۵) را نیز زیر سیطره خود می‌گیرد. بنابراین عقلانی است که نوعی همکاری اجتماعی جدید بایست پدیدار گردد تا از منافع شهروندان به صورت عادلانه دفاع کند (موسوی، ۱۳۹۳: ۸۷۷)؛ به معنای نوعی «نظم نهادی برای نیل به تصمیمات سیاسی» (آذرشب و آسوده، ۱۳۹۸: ۹۸).

بن‌مایه ادعایی جماعت مدنی مجازی، فرانهادی و ذهنی نیست؛ بلکه فراخوانی است برای نظم نهادین دولت تا فرد از جامعه منزوی نگردد و احساس بی‌پشتوانگی نکند. زیرا فردی که

هیچ حمایتی از سوی هیچ نهادی کسب نکند، خود را یله و رها خواهد دید و احساس «بیرون بودن از قبیله» خواهد داشت که هر آن، امکان نابودشدن به دست دیگری وجود دارد. گرچه «دولت ساختار سیاسی جامعه مدنی» (چاندوک، ۱۳۷۷: ۱۲۳) نامیده شده است که «ساختار، سازه، قوانین و راهبرد» (لسانی، ۱۳۹۴: ۷۴) ویژه خود را دارد؛ ولی سیاست، سرکش و بی پروا است و «تلاش می کند و رای هنجارهای اخلاقی هر چیزی را به ابزارهای سلطه خود تبدیل می کند. راست و دروغ و شیطانی و غیرشیطانی و ... همه چیز برایش یکی می شود. حال سیاست منافع عمومی را با تحریف تبدیل به منافع خاص می کند و آن را به عنوان عالی ترین منافع یعنی منافع دولت و مردم جلوه می دهد» (بیوتیگن، ۱۳۸۱: ۱۹۴). جماعت مدنی مجازی، با نگره داشتن فرد در گستره جامعه و جلوگیری از به حاشیه رفتن و به لبه پرتگاه عزلت رفتن، فرد را همچنان هویت مند نگه می دارد تا دولت نتواند به سادگی بر افراد چیره گردد. گرچه هنوز این دولت است که بر سرنوشت جامعه حکمروا است؛ اما تفاوت ماجرا در اینجا است که بود و نبود فرد اهمیت دارد و نه بود و نبود دولت. بنابراین، انگار دولت‌ها راه خود را می روند و بنام کارویژه‌هایی (حفظ امنیت و نظم و جلوگیری از آشوب و بی نظمی) که برایشان در نظر گرفته شده است، دوستدار اقتدار بی چون و چرا هستند؛ زین سبب، فرد را به حاشیه می کشانند و بنام مصالح و منافع جمع، به جامعه اهمیت می دهند. از یک سو، این پیش‌انگاشته پذیرفتنی است که «هرگاه نقش دولت و امکان مداخله دولت در جامعه بیشتر شد با کم‌رنگ شدن مسئولیت مدنی‌اش رابطه مستقیم دارد» (یزدانی، ۱۳۹۰: ۳۳۵) و از دیگر سو، می توان پذیرفت که «انسان فقط دولت‌ساز نیست، بلکه ضد-دولت نیز هست و تن به دولت شهر ندادن» (دیباچ، ۱۳۸۳: ۴۵۳) از مختصات انسان‌ها است. بنابراین، انسان‌ها در درازای تاریخ، هم به سوی نظم حرکت کرده‌اند و هم بی نظمی را بر ساخته‌اند. از همین نقطه بوده است که دوگانه فرد یا جامعه، پدیدار شده که دست کم از نگاهی تاریخی نمی توان درک نمود که «دوگانه‌ای واقعی بوده است یا بر ساخته نظری» (حیدری و سرحدی، ۱۳۹۲: ۹۲). اما زمانه‌ای هم بوده است که دوگانه فرد/جامعه برقرار نبوده و فرد مضمحل در جمع، تنها تن شناخته شده بوده است: «یونانی‌ها تا پیش از رواج فلسفه رواقیون هویت مستقل فردی برای فرد قائل نبودند و فرد عبارت بود از زندگی جمعی. قلب زندگی در اماکن جمعی همچون بازارها، ورزشگاه‌ها و میهمانی‌ها

می‌تپید و شرکت در گردهمایی‌های سیاسی، محاکم دادگستری و میدان‌های جنگ، وظیفه تخطی‌ناپذیر شهروندان بود. انسان‌بودن مترادف شهروندبودن بود و بند ناف هویت انسان به «سپته» و نهادهای آن گره خورده بود، به گونه‌ای که حتی ارتباط میان شهروندان با یکدیگر نیز با واسطه و از طریق نظامات پولیس تحقق می‌یافت» (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۰۴). اما، منشأ دولت چه اجباری (جنگ و زور و قهر و غلبه) و چه داوطلبانه (توافق و اجماع و رضایت و قرارداد) باشد (غرایاق‌زندی، ۱۳۸۷: ۷۲۶) پس از برپا شدن، وظیفه حمایت از شهروند و حفظ امنیت و حفاظت از جامعه را برعهده می‌گرفته است. بنابراین، چه اجبار چه اختیار، دولت تبدیل می‌شده است به «تشکیلات سیاسی با مشخصه نهادی، پیوسته غالب، با کنترل کامل بر سرزمین، مدعی انحصاری کاربست زور فیزیکی و برخوردار از دیوان‌سالاری تمام‌وقت» (نصرتی و محمدی، ۱۳۹۵: ۴۸). به‌هرحال، کارویژه حفظ امنیت و نظم جامعه که به‌نفع فرد هم بود، به‌تدریج سبب شد که دولت، فراتر از فونکسیون‌های ذاتی‌اش به پدیداری دیگر با کارویژه‌ای دیگر بدل گردد: «دولت نقابی است که نمی‌گذارد کردار سیاسی را چنان که هست ببینیم» (گل‌محمدی، ۱۳۹۴: ۶۰). بنابراین درست است که دولت برای حفظ نظم امور و امنیت افراد و حفاظت از چارچوب جامعه، داوطلبانه یا به اجبار برپا شده است، اما در این میان، فرد نیز بایست از چارچوب تشخیص خود و تمایز با دیگری، نگاهبانی کند و این کار به‌تنهایی از عهده فرد برنمی‌آید. چاره کار در برپاشدن نهادهای میانی/میانجی است که دو نقش را بازی کنند: نقش ضربه‌گیر (جلوگیری از فرود آمدن ضربه‌های مستقیم ساختار سیاسی بر فرد از طریق عبور از میانجی‌های کاهنده) و نقش انتقال دهنده (تجمع و انتقال تقاضاهای پیکربندی شده افراد به ساختار سیاسی به‌منظور جلوگیری از برپاشدن شورش‌ها و بی‌نظمی‌ها). بدین معنا، مفهوم جامعه مدنی، دیرزمانی است که به ادبیات سیاست راه پیدا کرده ولی هنوز نتوانسته است به پابرجایی دولت برسد.

پدیدار دولت، هنوز یگانه است و بسیار مورد علاقه: «پارلمان‌ها، بوروکراسی‌ها، دادگاه‌ها، پلیس و نیروهای نظامی، رهبری‌های دولتی، همه به‌عنوان اجزای چیزی که دولت مدرن خوانده شده کوهی است که دیر یا زود همه دانشمندان علوم سیاسی از آن باید بالا روند» (Migdal, 2004: 231)؛ دولتی که در عرصه اجتماع به «بولینگ یک‌نفره» (غفوری و جعفری،

۱۳۸۷: ۲۱۸) اشتغال تام و تمام دارد و فرصتی برای نمایان شدن فردیت فرد نمی‌دهد. نهادهای میان دولت و فرد، به منظور «بازشناسی متقابل آزادی‌ها و نوعی حمایت و حفاظت متقابل از توانایی آزمون این آزادی‌ها» (مدیسون، ۱۳۷۷: ۱۶۵) برپا می‌شوند تا دو منظور همزمان برآورده گردد: «جامعه مدنی بخشی از جامعه است که در آن دولت وجود ندارد؛ بلکه، دولت یک امر فرعی و طفیلی است و جامعه مدنی می‌تواند تضمین کند که دولت کار خود را درست و صحیح انجام دهد و فراتر از آن اقدام نکند» (کریستنسن، ۱۳۷۷: ۸۸). پس نهادهای میانجی دولت و فرد، عبارت‌اند از: «مجموعه یا نظامی از گروه‌های واسطه‌ای خودسامان که از اقتدار عمومی مستقل‌اند و قادر به اندیشه، تدبیر و اتخاذ کنش جمعی در دفاع و ترغیب منافع و علاقین‌اند و به دنبال جانشینی کارگزاران دولتی و تولیدکنندگان خصوصی نیستند و خود را ملتزم به عمل به قوانین و قواعد مدنی» (مقدس و ساعی و غفاری، ۱۳۹۳: ۳۷) به‌شمار می‌آورند. از یک سو در بحث جامعه مدنی، «یکی‌انگاشتن جامعه با سازمان سیاسی سبب انحراف» (تیلر، ۱۳۷۷: ۱۵۵) می‌گردد و از دیگر سو، در یک جامعه پیشرفته، دولت به‌مثابه دژ و خاکریز و سنگر است در جلوی یک «جامعه مدنی توسعه‌یافته با نهادهای گسترده» (غریاق‌زندی، ۱۳۷۶: ۵). اگر از دیدگاه نهادهای میانی/میانجی به مقوله جامعه مدنی نگریسته شود، تاریخ جوامع بشری فاقد چنان ساختارهایی نبوده است. در واقع از زمانی که بشریت از یک سو به دلیل ماهیت اجتماعی/مدنی‌اش و از دیگر سو، به دلیل ناچاری‌اش در تأمین نیازهای بی‌پایان و منابع محدود، زندگی مدنی (باهمستان استوار بر برآوردن نیازهای بشری) را برگزیده است، هم ساختارهای حکمرانانه وجود داشته و هم اندرونی‌ها و انجمن‌ها و محفل‌هایی که فرد، دور از چشمان سازوکار زمامداری به‌خود مشغول باشد. اما در ادبیات سیاسی دنیای معاصر، موج روی آوردن به جامعه مدنی، زمانی بود که شوروی و کشورهای اروپای شرقی از توتالیتاریسم کمونیستی/استالینیستی، رهایی یافتند و از «دموکراسی‌سازی» (مکلواین، ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۶۹) در واکنش به تمامیت‌خواهی نظام‌های سیاسی چپ، سخن به میان آمد. در آن میان، رهیافت *واتسلاو هاول* در رسیدن به جامعه مدنی یعنی نوعی «شورش اخلاقی درون فردی برای نفی ارزش‌های دروغین تمامیت‌خواهانه» (سبزه‌ای، ۱۳۹۱: ۱۰۹) که منجر به ساخت یک جامعه موازی می‌شد می‌توانست به باززنده‌سازی غیرخشونت‌آمیز و

غیرتخریب‌جویانه «جماعت» منجر گردد که در زیر سایه توتالیتریسم پراگ ناپود شده بود. در واقع، توتالیتریسم نه تنها فرد بلکه حتی انجمن/جماعت/گروه/دسته/جمعیت را نیز از میان برده بود و به یک «دولت فوکویی که قلب ندارد بلکه تجمیع چندین حکومت‌مندی است» (یحیوی، ۱۳۹۴: ۱۱۸) تبدیل شده بود؛ ساختاری خشن با انگاره توخالی کمونیستی که فقط حزب بود و پولیت‌بورو و دور سفره‌نشستگی بنام نومن کلاتورا. بنابراین، تمامیت‌خواهی بی‌چون‌وچرای یک ساختار سیاسی کمونیستی، بجز دیر کل حزب و پولیت‌بوروی حزبی و طبقه برگزیده حاکم (که روی‌هم‌رفته اقلیت بسیارسیارکمی از یک جامعه را تشکیل می‌دادند) نه فرد را به رسمیت می‌شناخت و نه جماعت/جامعه را؛ پدیداری که در دو تعبیر گونه‌گون، جرج اورول و میلیوان جیلاس، از آن به‌عنوان سیطره یک گروه اندک^۱ (Burrage, 2008: 1 & 19) بر انبوه‌های از دیگر مردمان یاد کرده‌اند. هر دولتی در ذات خود خصلتی توتالیترا دارد و بدون فراگیربودن، نمی‌تواند به نگاهیانی از نظم و امنیت پردازد؛ اما اقتدار دولت به‌مثابه یک ساختار پدیدآورنده نظم و امنیت یک چیز است و نابودی فرد در چرخ‌دنده‌های دولت همه‌جا حاضر و ناظر، چیز دیگری است. به‌دیگر سخن، هرگاه از یک دولت کشور سخن به میان می‌آید، افزون بر «فرد» که پایه شکل‌گیری آن است، از هفت واژه دیگر^۲ نیز سخن به میان می‌آید (Hirst, 2005: 51) که در هنگام وجود یک دولت تماماً ناظر همیشه‌نگهبان همه‌جا حاضر فراگیر، تمام آن واژگان، خاصیت وجودی خود را از دست می‌دهند. اما سیر شتابناک رویدادها نشان داده است که از یک سو، می‌توان خوش‌بین بود و از روزگاری سخن گفت که «نظم اجتماعی مبتنی بر دولت-ملت» (Beck & Beck-Grenshim, 2001: 22) در حال سقوط است^۳ و در عین حال می‌توان بدبین هم بود که امروزه بر فراز دولت و جامعه، یک فراساختار یا فرادولت تشکیل شده است با نام «اجتماع امنیت کاپیتالیستی»^۴ (Goldfischer, 2005: 200) که نه تنها به فرد بلکه به دولت‌ها نیز وقعی نمی‌نهد و تنها به دنبال

1. Most Class-Ridden Country under the Sun & New Class

2. Community, Society, Customs, Institutions, Associations, Members, Purposes

۳. البته، گزاره‌ی «در حال سقوط بودن قدرت و حاکمیت دولت‌ها در عصر جهانی‌شدن»، گاهی ریشخند هم می‌شود:

«این‌هایی که از ضعیف‌شدن دولت حرف می‌زنند همیشه از یک ترکیب ثابت هست و باید (Mixing Up of Is and Ought) بهره می‌گیرند» (Hammarlund, 2005: 6).

4. Capitalist Security Community (CSC)

تضمین گردش‌های مالی هنگفت است. اما در این میان، یک نکته فهمیدنی است که اگر فرمان‌فرمایی دولت‌ها، دوسویه داخلی و خارجی^۱ (Opello & Rosow, 1999: 152) داشته باشد، حاکمیت خارجی دولت‌ها تحت فشار قرار گرفته است؛ زیرا آنچه امروزه نام جامعه مدنی جهانی به خود گرفته در واقع، منطقه غیرسرزمینی جهانی (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۱: ۱۴) است که دولت‌ها به آرامی در حال از دست دادن سیطره خود بر آن هستند و از سه مدل تشکیل شده است: الف- نهادهای رسمی حاصل پیوند نهادهای ملی؛ مانند احزاب و کلیساها و اتحادیه‌ها و محافل مذهبی و مجامع حرفه‌ای و رسانه‌ها؛ ب- پیوند غیررسمی شبکه‌ها، جنبش‌ها و گروه‌های اجتماعی؛ مانند جنبش صلح و جنبش‌های زنان و جنبش سبز؛ پ- سازمان‌ها و نهادهای جهان‌گرا؛ مانند پزشکان بدون مرز و عفو بین‌الملل و پایش آزادی و رصد دموکراسی (Baker, 2002: 115).

دولت‌ها به سختی زیر بار کاهش قدرت فراگیر خود می‌روند؛ به همین سبب، پدیدارشدن اجتماع نوین مدنی (مجازی یا فیزیکی) نیازمند «مهندسی اجتماعی» از طریق مفهوم‌سازی، طراحی، کاربست و مدیریت دانش است. مهندسی اجتماعی پدیدارشدن اجتماع/جامعه جدید از راهرو کاربست تکنیک «SEPE»^۲ امکان‌پذیر می‌گردد که مبتنی است بر شبیه‌سازی و کاربست ایده‌ها و شگردها و تجربه‌های پیشین در همراهی با پیشتازی باورهای نوین به منظور کمینه‌ساختن دشواری‌های ناشی از محیط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و آموزشی (Adjibolosoo, 2006: 13 & 19). جماعت/گمیشناخت مجازی بر ساخته نگارنده در نوشتار نیز بُن‌مایه‌ای مهندسی گونه دارد؛ از جنس بایدهای برآمده از هست‌های موجود است. به دیگر سخن، همان‌گونه که «موبایل»، ادامه دست است و یک تکنولوژی فردی» (عاملی، ۱۳۸۵: ۳۹). اجتماع مدنی مجازی نیز تداوم جماعت‌های طبیعی موجود است اما ب‌شکل و با ابزاری دیگر. دیرزمانی نیست که جهان وارد عصر مجازی شده است؛ درست‌تر آنکه از زمانی که مارشال مک‌لوهان گفته بود چهره دنیا به یک «دهکده جهانی» دگرگون خواهد گشت، دنیا وارد زمانه‌ای نوین شده بود؛ دهکده‌ای فشرده که پوشش آگاهی در چهار گوشه دنیا در «لحظه» رخ می‌دهد. زین سبب: «شبکه‌های اجتماعی آنلاین

1. Inside Sovereignty / Outside Sovereignty
2. Social, Economic, Political, Educational

فرم خاصی از برقراری ارتباط هستند که در آن‌ها تعاملات و ارتباطات بین عوامل شبکه‌ای توسط یک پایگاه فنی و زیرساخت اینترنت مورد پشتیبانی قرار می‌گیرد. در این شبکه‌ها هدف، علاقه و یا نیاز مشترک می‌تواند عنصری پیونددهنده باشد که باعث می‌شود تا عوامل مرتبط حتی بدون حضور فیزیکی احساس کنند که در یک اجتماع و جمع حقیقی قرار گرفته‌اند» (خانیکی و خجیر، ۱۳۹۸: ۳۹).^۱ بنابراین، تعریف کهن از جامعه سیاسی^۲ (جمعیت/سرزمین/حکومت/حاکمیت) اکنون جنبه و بُعد دیگری نیز به خود گرفته است: مجازی‌بودن. شاید، زین‌پس بتوان از جامعه سیاسی مجازی^۳ (جمعیت مجازی/سرزمین مجازی/حکومت مجازی/حاکمیت مجازی) نیز سخن گفت؛ بویژه آنکه کروناویروس در همراهی با دنیای بسیار مجازی‌شده کنونی، جهان را وارد روزگار خائوس^۴ کرد: «این وضعیت سهمناک در سطح بین‌المللی سبب شد تا بسیاری از کشورها سیاست ایزوله‌سازی ملی را درپیش گیرند. آن‌ها مرزهای خود را بر همسایگان بستند، رفت‌وآمدهای هوایی و زمینی و دریایی را بسیار محدود و حتی قطع کردند، ورود کالاهای مصرفی و غیرمصرفی را محدود و تحت کنترل بسیار شدید بهداشتی قرار دادند و بسیاری از برنامه‌ها و همکاری‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای را تا اطلاع ثانوی به حالت تعلیق درآوردند. در این فضا هر کشوری تلاش کرد گلیم خود را از گلیم‌های همسایه کنار بکشد تا مبادا قربانی این مهاجم ناپیدا شود. بدین ترتیب درها بسته شد و تعاملات بین‌المللی به کمترین میزان خود در هشتاد سال اخیر رسید. این پدیده بعضاً با احساسات منفی دولت‌ها و ملت‌ها هم همراه بود؛ احساساتی که رقبا و دشمنان پیشین خود را به حملات بیولوژیک متهم کرد و شیوع این ویروس را برنامه‌ای طراحی‌شده برای مهار رقیب دانست. این آغاز رواج ناسیونالیسم جدیدی بود که هم بر حراست از خود در چارچوب مرزهای سرزمینی و اتخاذ سیاست دفاعی و حتی

۱. در پژوهش نامبرده، نشان داده شده است که از شبکه‌های اجتماعی مجازی، چنین انتظاراتی وجود دارد: کشف همسانی‌ها و علایق مشترک، معرفی نابهنجاران جامعه مدنی، گفتگو درباره چالش‌های مدنی، جریان آزاد اطلاعات، گسترش قلمرو فعالیت مدنی، تعدد و تنوع مخاطبان در شبکه‌ها و پیام‌رسان‌ها، کاهش هزینه فعالیت مدنی، گرایش مردم به شبکه‌ها و نرم‌افزارها، تعاملی‌بودن و دوسویگی شبکه‌ها و نرم‌افزارها، دسته‌بندی نظرات موافقان و مخالفان، ابزار دفاع از نهادهای مدنی و حزبی، ابزار مقاومت مدنی کنشگران در جامعه، ارتباط بین اعضا و ایجاد حلقه ارتباطی، تقویت سرمایه انسانی و اجتماعی، افزایش قدرت انتخاب شهروندان و بازتابندگی و افشاگری (خانیکی و خجیر، ۱۳۹۸: ۴۷-۵۲).

2. Body Politic
3. Virtual Body Politic
4. Chaos

تهاجمی در قبال این بیماری تأکید دارد و هم از دشمن‌تراشی‌های ایدئولوژیک بهره می‌گیرد» (ماحوزی، ۱۳۹۹: ۳۷ و ۳۸). کائوس، عبارت از توده بی‌شکل و درهم‌برهم است که خصلت بنیادین آن، بُن‌آشوبی است و به تهیگی گسترده جهان هستی پیش‌ازآفرینش گفته می‌شود؛ اما در پی کائوس است که هستی، پدیدار می‌گردد. درست است که رده‌های گونه‌گون و ویروس کرونا از دهه ۱۹۶۰ میلادی شناخته شده بوده اما نمایان شدن شتابان کروناویروس از ووهان چین در دسامبر ۲۰۱۹، همان لحظه کائوسی/آشوبی است که در پس خود، هستی دیگری شکل خواهد گرفت؛ چه بهتر که این هستی نوین، بازگشت به عصر جماعت‌ها باشد؛ البته این بار جماعت‌های مجازی.

هنگامی که بحران کروناویروس، فضای واقعی جامعه‌های انسانی را بیمار و اجتماعات بشری را خلوت کرد، نمی‌توان فراموش نمود که همه‌گیرشدن کوشش‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در فضای مجازی و شبکه‌های پیام‌رسان اجتماعی، سبب شد تا یکبار دیگر ضرورت توانمندسازی دنیای مجازی مورد تأکید قرار گیرد. نمی‌توان از یاد برد که در روزهای خلوت کرونازده که حتی قدم‌زدن معمول هرروزه در فضاهای عمومی برای تن انسان‌ها تهدید و بیماری‌زا به‌شمار می‌آمد، این ابزارهای مجازی و شبکه‌های پیام‌رسان اجتماعی بودند که سنگینی و تلخی لحظه‌به‌لحظه قرنطینه را از یادها می‌زدودند؛ زندگی بدون گوشی تلفن همراه، اینترنت، شبکه‌های پیام‌رسان اجتماعی، تلویزیون و حتی ابزارهای مدرن تکنولوژی در روزهای کرونایی نه تنها تصورناپذیر و دهشتناک است بلکه از دیگر سو، این ابزارها و امکانات به حقیقت‌های غیرقابل تردید زندگی جمعی مردمان تبدیل شدند. انسان موجودی اجتماعی به‌شمار است؛ بنابراین فقط «ارتباط، ارتباط و ارتباط» است که سبب‌ساز حیات جمعی است. اما در پاندمی کرونا، دشواره بنیادین زندگی بشری این شد که چگونه می‌توان بدون غرق‌شدن در انزوای اجتماعی، به شکل فیزیکی از افراد فاصله گرفت. شمار بسیار زیادی از جمعیت جهان، به‌خاطر شیوع ویروس کرونا، گزینه‌ی قرنطینه را برگزیده‌اند؛ قرنطینه‌ای که نه تنها سبب‌ساز کاهش گسترده رفت‌وآمدها در جهان شده بلکه اندازه پیوند انسان‌ها را نیز به‌نحوی بی‌سابقه، دچار کاهش ساخته است. انسان‌ها از دست‌دادن با یکدیگر، بیم دارند و می‌ترسند که همدیگر را در آغوش بگیرند؛ غم‌انگیزتر آنکه انسان دارای عاطفه،

دچار انزوای اجباری شده و ناچار است از هموعان خود تا دو متر فاصله بگیرد و برای رفتن به اماکن عمومی و مراکز خرید و تفریح گاه‌ها ماسک بزند. انسانی که تا پیش از کرونا، آزادی طلب بود، امروزه حاضر شده است تا آزادانه از آزادی خود چشم‌پوشد، خود را عضو جامعه بداند و بر اساس قوانین رفتار کند؛ گویا انسان تنها، با پاندمی کرونا تنها تر از همیشه شده است. ترجیح انزوا بر آزادی و صرف نظر کردن از دسترسی به آرزوها، تنها به منظور بیمار نشدن و زنده ماندن، ریشه‌های اعتماد را می‌سوزاند و سبب‌ساز پیدایش احساس بی‌قراری و ناامنی در روح و روان و رفتار انسان‌ها می‌گردد. ویروس کرونا، بریدگی اجباری و برودت اجتماعی را بر روابط اجتماعی چیره گردانیده است؛ عاملی که می‌تواند انسان‌ها را به اوج نومیدی، افسردگی، فشار روحی و در نهایت به دست کشیدن از ادامه زندگی بکشاند.

نتیجه‌گیری

کرونا ویروس دنیا را به تعطیلی کشانده است؛ مکان‌هایی که زمانی پر از شور و شوق و سرزندگی بودند اکنون به دلیل محدودیت‌های گونه‌گون که در زندگی روزانه مردمان اعمال شده است، دلهره‌آور و کم‌جنب‌وجوش شده‌اند: منع آمدوشد، بسته‌شدن مدرسه‌ها و ممنوعیت سفر و گردشگری و تجمع‌های پرشمار و ... پرسش این است که ما کی می‌توانیم به زندگی عادی برگردیم. پایان جولان کرونا ویروس مدت زمان زیادی به درازا خواهد کشید؛ گفته می‌شود که شاید حتی سال‌های زیادی را بشر باید با این ویروس سروکله بزند. راهبرد کنونی تعطیل کردن بخش‌های بزرگی از جامعه نمی‌تواند در درازمدت ادامه یابد؛ زیرا آسیب‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی چنان راهبردی مصیبت‌بار خواهد بود. تمام جوامع انسانی به راهبرد برون‌رفت از بحران نیاز دارند؛ راهی که به برداشته شدن محدودیت‌ها و بازگشت به روال عادی زندگی روزمره فرجام یابد. اما کرونا انگار قرار نیست ناپدید شود. برداشتن محدودیت‌های منجر به کاهش شیوع ویروس، به معنای افزایش مجدد مبتلایان و بیماران و درگذشتگان خواهد بود. برای برون‌رفت از آشفتگی برآمده از بحران کرونا سه راه وجود دارد: واکسیناسیون، ابتلای مردم به تعداد کافی یا ایجاد مصونیت گسترده و ایجاد تغییرات دائمی در رفتار افراد و جوامع. برای واکسن دست کم بایست ۱۲ تا ۱۸ ماه بردباری نشان داد تا مصونیت ایجاد شود. مصونیت خودبه‌خودی و طبیعی، دست کم دو سال به درازا می‌کشد؛

اما پرسش این است که آیا این مصونیت ادامه پیدا خواهد کرد، زیرا کروناویروس‌های دیگری که عوارضی مانند سرماخوردگی عادی دارند، واکنش ضعیفی در سامانه ایمنی بدن ایجاد می‌کنند و مردم شاید بارها در زندگی به آن‌ها مبتلا شوند. بنابراین، به نظر می‌رسد تنها بدیل جایگزین، پدید آوردن و همیشگی ساختن تغییرات رفتاری است تا بتوانیم از آشفستگی‌ها و بحران‌های کنونی رهایی یابیم. نوشتار کنونی در پیوستگی با گزینه سوم و در جست‌وجوی سازوکاری برای پدید آوردن تغییر همیشگی در شیوه زیست‌دسته‌جمعی جوامع انسانی نگارش شد.

پس از فراگیر شدن کروناویروس، برخی نقاشی‌ها بسیار معنادار بودند؛ در آن میان، در یکی از نقاشی‌ها نشان داده می‌شد که پیش از این انسان‌ها آزاد بودند و حیوانات در قفس؛ اما با شیوع کرونا، انسان‌ها در قرنطینه و قفس نشین شدند و این حیوانات بودند که آزادانه به دیدار انسان‌ها می‌آمدند. انگار ماجرای باغ وحش شهر رانکاگوی شیلی (که بر خلاف دیگر باغ وحش‌ها، حیوانات در آن آزادند و انسان‌ها در قفس می‌روند تا حیوانات را تماشا کنند) در عمل، همه‌گیر شده و به وقوع پیوسته است. جامعه بین‌المللی چندین و چندسال است که گرفتار آشوب‌ها و بحران‌های گوناگون شده است؛ از گرم شدن هوا و ذوب شدن یخ‌های قطبی و جاری شدن سیلاب‌ها و به‌زیرآب‌رفتن زمین‌های کشاورزی و کمبود مواد غذایی گرفته تا شدت گرفتن مهاجرت‌ها و افزون شدن بیکاری و افزایش درخواست‌های پناهندگی و گسترش سلاح‌های کشتار جمعی و گسترده‌تر شدن تروریسم و افزون شدن خطر بیوتروریسم و رشد فزاینده فاجعه‌های طبیعی و گسترش فقر و کروناویروس، بحران بحران‌ها است؛ زیرا به‌تنهایی توانست تمام دنیا را متوجه خود سازد. در هنگامه‌های بحران و بی‌نظمی، دولت‌ها و دولت‌مردان که همیشه برای خود، حق انتظام‌بخشی سخت‌گیرانه به جامعه را منحصر می‌دانند، فرصتی طلایی می‌یابند تا دوباره قدرت دولت را به‌مثابه عالی‌ترین نهاد سیاست و زمامداری به‌رخ مردمان جامعه بکشند. قرنطینه‌سازی‌های پی‌درپی برآمده از بحران کروناویروس، افراد را دچار بسیاری از بیماری‌های روحی‌روانی می‌کند و فرد پیش از این مغلوب دولت را، اکنون کنج‌نشین‌تر و تنها‌تر و منزوی‌تر و درخودفرورفته‌تر و افسرده‌تر می‌کند. در وضعیت فقدان جماعت و ضعف جامعه مدنی و قدرت‌گیری فزاینده دولت، تجربه تازه زیسته بشر، می‌تواند

«فرد» را از اضمحلال و تنهایی نجات دهد. زیست کنونی بشر به ناچار گرفتار آمده در شبکه‌ای تارمانند از ساختکارها و سازوکارهای مجازی است؛ بنابراین دوباره زنده‌سازی «جماعت»، بشر را از تنهایی بیرون می‌آورد و او را به خلوت همگنان و همسانان و همکیشان می‌برد. بیماری جهان‌پیمای کووید-۱۹، افزون بر چالش‌های هولناکی که برای نظام‌های سیاسی، سیاست‌مداران و سیاست‌گذاران پدید آورده، آزمایشی سترگ برای مردمان دنیا و جوامع انسانی نیز شده است؛ ضرورت تعطیلی‌های اجباری، قرنطینه‌شدن‌های پیاپی، دوری‌گزینی مردمان از یکدیگر، پراکنده‌شدن انسان‌ها و فاصله‌گذاری‌های گوناگون اجتماعی، تمامی شیوه‌های پیشین زندگی دسته‌جمعی بشر را بویژه در موضوع روابط انسانی دستخوش گونه‌گونی‌های بسیار کرده است. بدياری فاجعه‌آمیز کروناویروس، انسان را به‌عنوان یکی از اجتماعی‌ترین گونه‌های موجود روی زمین (و شاید اجتماعی‌ترین موجود دنیا) به شدت تحت تأثیر قرار داد و زندگی مردمان جوامع انسانی را که به میزان بسیار چشمگیری وابسته به کناکنش‌های اجتماعی است، از بیخ‌وبین دچار دگرديسی ساخت. زنده‌بودن انسان‌ها به ارتباطات و همپیوندی‌ها وابسته است؛ مردمان با برقراری پیوند، تندرست می‌گردند و با دوری‌گزینی از همدیگر، رنجیده‌خاطر می‌شوند. اجبار و الزام به ماندن در خانه، محدودشدن دیدارها و دورکارشدن، زندگی شخصی و کاری انسان‌ها را خالی از شادمانی و پر از استرس ساخته است؛ بویژه آنکه بازگشت به شرایط عادی در دروان پساکرونا، لذت‌بردن از زندگی دسته‌جمعی و درکنار هم بودن‌ها بدون ترس و استرس‌های برجامانده از دوران اوج‌گیری کرونا، پرداختن به گردش و شادباشی و خوش‌بودن و حتی بازگشت به محیط‌های کاری با خیال راحت، دشوار و شاید غیرممکن به نظر می‌رسد. از هم‌اکنون مشخص است که مردمان جوامع انسانی تا چه اندازه در جست‌وجوی بازگشتی سریع به شیوه زندگی پیشین خود هستند و خوش دارند که دوباره بدون ترس و بیم و وا همه، در کوچه‌ها و خیابان‌ها و نیایش‌گاه‌ها و بوستان‌ها و رستوران‌ها و فضاهای عمومی قدم بگذارند. اما به نظر می‌رسد آینده زندگی اجتماعی انسان‌ها، بسیار ناهم‌اند با زندگی کنونی مردمان است. بنابراین شاید خوش‌باشی‌های برآمده از نشست‌وبرخاست با دیگران و لذت‌بردن از گفت‌وگو و گپ‌زدن‌های از نزدیک و دوستانه با دیگر مردمان، مانند دوران پیشاکرونا نگرده؛ اما باز زنده‌سازی اجتماع مدنی انسان‌ها

(و بازسازی گمیشافت مجازی) سبب خواهد شد انسان‌ها، بیش‌ازپیش قدر زمان‌های از دست‌رفته و زمان‌های پیش‌رو، دوستی‌ها، رفت‌وآمدها، باهم‌بودن‌ها و شریک‌بودن در غم‌وشادی‌های زندگی جمعی خود را بدانند.

منابع

الف- فارسی

- اردستانی، علی، (۱۳۹۳)، *بنیادهای نظری علم سیاست*، تهران: قومس.
- اسنودن، فرانک، (۱۳۹۹)، «چگونه بیماری‌های عالمگیر تاریخ را تغییر می‌دهد»، ترجمه شیرین کریمی، در کتاب: *گروه نقد اقتصاد سیاسی، کرونا از منظر اقتصاد سیاسی*، نشر الکترونیک www.pecritique.com.
- ایزدبخش، حمید، (۱۳۹۹)، «کرونا، ویروسی اجتماعی»، *کرونا مثبت*، تهران: مرکز رشد دانشگاه امام صادق.
- آذرشب، محمدتقی؛ آسوده، رضا، (۱۳۹۸)، «جایگاه جامعه مدنی در توسعه سیاسی»، *راهبرد سیاسی*، سال ۳، شماره ۳.
- باتامور، تام، (۱۳۷۰)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران: امیرکبیر.
- برشت، کیت، (۱۳۹۹)، «هنر فاصله‌گذاری اجتماعی براساس آرای هانا آرنت»، ترجمه شیرین، نشر الکترونیک www.pecritique.com.
- بلیکی، نورمن، (۱۳۸۷)، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- بیوتینگن، یاکوسلاو، (۱۳۸۱)، «منش سیاسی جامعه مدنی»، ترجمه عبدالعزیز مولودی، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۴، شماره ۴.
- پیمان، حبیب‌الله، (۱۳۹۹)، «شب تیره آشوب باردار صبح روشن دیگری است: گذار از پارادایم سوژه-ابژه در وضعیت پسااومانیزم»، *پویه*، شماره ۱۱.
- تامپسون، کنت، (۱۳۹۲)، *نقل‌قول‌های کلیدی در جامعه‌شناسی*، ترجمه نیره توکلی، تهران: ثالث.
- توحیدفام، محمد، (۱۳۸۶)، «ساختارهای آینده دولت‌ملت‌ها و چالش‌های فراروی آن‌ها»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال ۲، شماره ۷.
- تیرمن، جان، (۱۳۹۲)، *گرامیداشت دموکراسی؛ آمریکا تقدیم می‌کند: ۱۰۰ راه برای*

گنزدن به دنیا، ترجمه لطف‌الله میثمی، تهران: صمدیه.

- تیلر، چارلز، (۱۳۷۷)، «ایجاد جامعه مدنی»، ترجمه مسعود صادقی، مطالعات راهبردی، دوره ۱، شماره ۲.

- جوادی فتح، سارا، (۱۳۸۴)، «جهانی‌شوندگی و جایگاه دولت»، راهبرد، شماره ۳۸.

- چامسکی، نوآم، (۱۳۸۷)، «هژمونی یا بقا: تلاش آمریکا برای سیطره جهانی»، ترجمه آسوده نوین، تهران: اطلاعات.

- چاندوک، نیرا، (۱۳۷۷)، «جامعه مدنی و دولت»، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران: نشر مرکز.

- حریری اکبری، محمد، (۱۳۸۰)، «دموکراسی و جامعه مدنی»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۲۹.

- حیدری، آرش؛ سرحدی، سجاد، (۱۳۹۲)، «دوگانه فرد/جامعه در اندیشه دورکیم: دوگانه‌ای کاذب یا واقعی»، جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۴، شماره ۳.

- خانیکی، هادی؛ خجیر، یوسف، (۱۳۹۸)، «ظرفیت‌ها و چالش‌های شبکه‌های اجتماعی مجازی برای جامعه مدنی ایران»، مطالعات رسانه‌های نوین، سال ۵، شماره ۱۷.

- دماث، کریستوفر، (۱۳۷۹)، «چرا عصر دولت بزرگ به سرنیمده؟»، ترجمه حبیب‌الله کمالی، مطالعات منطقه‌ای، شماره ۵.

- دیباج، سیدموسی، (۱۳۸۳)، «درآمدی بر مبانی نظری ضد-دولت»، مطالعات راهبردی، سال ۷، شماره ۳.

- دینی ترکمانی، علی، (۱۳۹۹)، «کرونا، پیام‌آور بازگشت به اجتماع: نابرابری و مخاطرات بیشتر «جامعه در ریسک» برای فقرا»، پویه، شماره ۱۱.

- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، نامه فلسفه، دوره ۳۴، شماره ۱.

- سبزه‌ای، محمدتقی، (۱۳۸۶)، «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک و روسو»، پژوهش حقوق و سیاست، سال ۹، شماره ۲۲.

- سبزه‌ای، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «جامعه مدنی در مقابل رژیم‌های تمامیت‌خواه: تحلیل

جامعه‌شناسانه رویکردهای اروپای شرقی به جامعه مدنی»، جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۳، شماره‌های ۱ و ۲.

- سلیمی، حسین، (۱۳۸۵)، «رابطه مفهومی جامعه مدنی، ستیزه‌جویی و صلح‌طلبی در عرصه اندیشه سیاسی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۴.

- سیدامامی، کاووس، (۱۳۹۱)، پژوهش در علوم سیاسی: رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و دانشگاه امام صادق.

- شریعتی، سوسن، (۱۳۹۹)، «خویش‌یابی در عصر کرونا»، پویه، شماره ۱۱.

- صرامی، سمیه؛ نکویی‌مهر، نفیسه، (۱۳۹۸)، «بررسی ماهیت اعتقادی و حقوقی مکاتب فردگرایی یا اصالت فرد»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، سال ۹، شماره ۳۳.

- ضیایی بیگدلی، محمدرضا، (۱۳۸۱)، «جامعه مدنی جهانی و حقوق بین‌الملل»، پژوهش حقوق و سیاست، دوره ۴، شماره ۷.

- عاملی، سعیدرضا، (۱۳۸۵)، «فردگرایی جدید و تلفن همراه: تکنولوژی فردگرایی و هویت»، رسانه، شماره ۱.

- علم، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «بررسی موانع تاریخی استقرار جامعه مدنی در ایران معاصر با تکیه بر ناکارآمدی نخبگان»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۳۸.

- علیانی، کوروش، (۱۳۹۹)، «به‌نام خداوند افسردگی»، سه‌نقطه، شماره ۱۳.

- غرایق زندی، داود، (۱۳۷۶)، «رابطه جامعه مدنی و دولت: بررسی تطبیقی لاک و گرامشی»، راهبرد، شماره ۱۴.

- غرایق زندی، داود، (۱۳۸۷)، «مفهوم امنیت در قالب گونه‌های مختلف دولت: قبیله، دولت-شهر، امپراتوری و دولت مدرن»، مطالعات راهبردی، سال ۱۱، شماره ۴.

- غفوری، محمد؛ جعفری، روح‌الله، (۱۳۸۷)، «سرمایه اجتماعی، جامعه مدنی و دموکراسی؛ رابطه متقابل یا یک‌سویه»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۳، شماره ۲.

- کاظمی، حجت، (۱۳۹۳)، «جهانی‌شدن و دولت‌های توسعه‌گرا؛ سویه‌های تغییر و تداوم نقش دولت در فرآیند توسعه»، سیاست، دوره ۴۴، شماره ۱.

- کریستنسن، گوردون، (۱۳۷۷)، «جامعه مدنی جهانی و حاکمیت حقوق بین‌الملل»، ترجمه حسین شریفی طراز کوهی، راهبرد، شماره ۱۵ و ۱۶.
- کوئن، بروس، (۱۳۷۹)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سازمان سمت.
- کیویستو، پیتر، (۱۳۸۰)، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- گل محمدی، احمد، (۱۳۸۹)، «بازتعریف تاریخ سیاسی: پیشنهادی برای سامان‌دهی تاریخ سیاسی پژوهی»، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، سال ۲۰، شماره ۸۴.
- گل محمدی، احمد، (۱۳۹۴)، «مفهوم‌بندی و بری دولت»، *دولت پژوهی*، سال ۱، شماره ۱.
- لسانی، سیدبهاد، (۱۳۹۴)، «دولت در اندیشه لیبرالیسم»، *اندیشه‌های حقوق عمومی*، سال ۵، شماره ۸.
- لنسکی، گرهارد؛ لنسکی، جین، (۱۳۶۹)، *سیر جوامع بشری*، ترجمه ناصر مفقیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- لیتل، دانیل، (۱۳۸۵)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- ماحوزی، رضا، (۱۳۹۹)، «کروناویروس و دوگانه ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم»، به کوشش حسین میرزایی، در کتاب *جستارهایی در ابعاد فرهنگی و اجتماعی بحران و ویروس کرونا در ایران*، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- مدنی قهفرخی، سعید، (۱۳۹۰)، *جماعت‌گرایی و برنامه‌های جماعت‌محور*، تهران: یادآوران.
- مدنی قهفرخی، سعید، (۱۳۹۹)، «جماعت در بحران: سه‌راهی لیبرال، اقتدارگرا و جماعت‌گرای سیاست اجتماعی در مبارزه با کرونا»، *پویه*، شماره ۱۱.
- مدیسون، جیمز، (۱۳۷۷)، «جامعه مدنی»، ترجمه سیمین رونقی، *مطالعات راهبردی*، دوره ۱، شماره ۲.

- مردیها، مرتضی، (۱۳۹۵)، «معنا و مبنای تبیین در علوم اجتماعی»، *مطالعات بین‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره ۸، شماره ۴.
- مزادرا، ساندروز، (۱۳۹۹)، «سیاست مبارزاتی در زمان همه‌گیری جهانی»، ترجمه میترا یوسفی، در کتاب: گروه نقد اقتصاد سیاسی، *کرونا از منظر اقتصاد سیاسی*، نشر الکترونیک www.pecritique.com.
- مقدس، اعظم؛ ساعی، علی؛ غفاری، مسعود، (۱۳۹۳)، «جامعه مدنی و تثبیت دموکراتیک: درآمدی نظری»، *مطالعات سیاسی*، سال ۶، شماره ۲۳.
- مک کال اسمیت، الکساندر، (۱۳۹۸)، *محفل فلسفی یک‌شنبه‌ها*، ترجمه پژمان طهرانیان، تهران: هرمس.
- مکلواین، کتی، (۱۳۷۷)، «جامعه مدنی و جغرافیای توسعه: پیشرفت در جغرافیای انسانی»، ترجمه مرجان بدیعی ازنده‌ای، مدرس، شماره ۸.
- منوچهری، عباس، (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سازمان سمت.
- موسوی، سیدرضا، (۱۳۹۳)، «خیرهای اولیه و ترویج فردگرایی»، *سیاست*، دوره ۴۴، شماره ۴.
- میرفتاح، سیدعلی، (۱۳۹۹)، «یوم‌الفصل»، *کرگدن*، شماره ۱۳۰.
- نصر، مهدی، (۱۳۹۷)، «ملازمت دولت و عدالت در فلسفه سیاسی»، *دولت‌پژوهی*، سال ۴، شماره ۱۴.
- نصرتی، حمیدرضا؛ محمدی، حمیدرضا، (۱۳۹۵)، «تبیین مفهوم تداوم یا فرسایش حاکمیت دولت ملی»، *پژوهش‌های جغرافیای سیاسی*، سال ۱، شماره ۴.
- نیک‌گهر، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، *مبانی جامعه‌شناسی*، تهران: توتیا.
- واروفاکیس، یانیس، (۱۳۹۹)، «پی‌آمدهای سیاسی و اقتصادی کرونا»، ترجمه رسول قنبری و مریم مولایی، در کتاب: گروه نقد اقتصاد سیاسی، *کرونا از منظر اقتصاد سیاسی*، نشر الکترونیک www.pecritique.com.
- هریس، رابرت، (۱۳۹۶)، *مجمع سری*، ترجمه مهدی فیاضی کیا، تهران: چترنگ.
- یحیوی، حمید، (۱۳۹۴)، «کالبدشناسی فوکویی دولت»، *دولت‌پژوهی*، دوره ۱، شماره ۳.

- یزدانی، هومن، (۱۳۹۰)، «مسئولیت مدنی دولت: برآیند تقابل دولت و جامعه مدنی»،
حقوق، سال ۴۱، شماره ۳.

ب- انگلیسی

- Adjibolosoo, Senyo, (2006), *Developing Civil Society: Social Order and Human Factor*, Hampshire: Ashgate.

- Baker, Gideon, (2002), *Civil Society and Democratic Theory: Alternative Voices*, London: Routledge.

- Beck, Ulrich; Beck-Grenshiem, Elisabeth, (2001), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London: Sage.

- Burrage, Michael, (2008), *Class Formation, Civil Society and the State: A Comparative Analysis of Russia, France, the US, and England*, New York: Palgrave MacMillan.

- Chandler, David, (2004), *Constructing Global Civil Society: Morality and Power in International Relations*, New York: Palgrave MacMillan.

- Goldfischer, David, (2005), "Prospects for A New World Order", cited in: Ersel Aidinli; James Rosenau [Eds.], *Globalization, Security, and the Nation State: Paradigms in Transition*, Albany: State University of New York Press.

- Hammarlund, Per, (2005), *Liberal Internationalism and the Decline of the State*, New York: Palgrave MacMillan.

- Heath, Maureen, (2019), *The Christian Roots of Individualism*, London: Palgrave MacMillan.

- Hirst, Paul, (2005), *The Pluralist Theory of the State*, London: Routledge.

- Layton, Robert, (2006), *Order and Anarchy: Civil Society, Social Order and War*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Migdal, Joel, (2004), *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One another*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Opello, Walter; Rosow, Stephen, (1999), *The Nation-State and Global Order: A Historical Introduction to Contemporary Politics*, Boulder: Lyenne

Rienner Publishers.

- Tonnies, Ferdinand, (2001), *Community and Civil Society*, English Translation by Jose Harris & Margaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press.