اعتراض به نقض حقوق بشر در جمهوری اسلامی

بیانیه

شورای هماهنگی جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران

در اعتراض به نقض حقوق بشر در جمهوری اسلامی

دهم دسامبر روز جهانی حقوق بشر است. این روز برای یادآوری وظیفه مردم سراسر جهان، در دفاع از این دستاورد جهانی، احترام به آن و به ویژه افشای تجاوزکنندگان به این ارزش های انسانی رسمیت بین المللی پیدا کرده است. با اینکه اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و ملحقات آن جنبه جهانشمولی دارند، اما متاسفانه در بسیاری از کشورهای جهان، به ویژه در ایران این حقوق رعایت نمی شوند.

جمهوری اسلامی ایران یکی از کشورهایی می باشد که علی رغم تعهد رسمی به منشور جهانی حقوق بشر، هر روز آشکارا و بی محابا آن را زیر پا می‌گذارد. آمارهای سالانه تجاوز به حقوق بشر در رژیم جمهوری اسلامی به هزاران فقره می رسند که برای رسیدگی به آنها در ایران هیچ دادگاه و دادرسی مستقل و آزاد وجود ندارد که هیچ، بلکه وکلای طرفدار حقوق بشر یا زندانی یا از ادامه فعالیت حرفه ای خود محروم می شوند. در این تجاوزات به حقوق انسانی، کل سیستم جمهوری اسلامی، ولایت فقیه و قوانین عقب مانده و تبعیض آمیز آن که خود را به جامعه ایران تحمیل کرده اند، مقصر هستند. عدالت خواهی، دموکراسی طلبی، برابری خواهی و بطور کلی، همه آزادی های طبیعی و ابتدایی بشری، مانند آزادی اندیشه و عقیده و دین، آزادی بیان، برابری زن و مرد، آزادی تشکیل اجتماعات، احزاب و سندیکاها، آزادی های آموزشی، فرهنگی و هنری، حقوق اقوام، هنرمندان، نویسندگان، دگراندیشان… از همان ابتدای روی کار آمدن جمهوری اسلامی تا به امروز رعایت نشده است، امروز این بی عدالتی ها همچنان ادامه دارند و ابعاد آن هر روز گسترش پیدا می کنند.

ما مخالف حکم اعدام هستیم. ایران از نقطه نظر اجرای احکام اعدام در دهه های اخیر، در رده های بالا و غالبا در ردیف نخست یا دوم جهانی قرار داشته است. بطور مثال بر اساس آمار محافل حقوق بشری

“در فاصله زمانی۱۰ اکتبر ۲۰۱۶ تا ابتدای اکتبر۲۰۱۷، حداقل۵۰۸ نفر در نقاط مختلف ایران به شیوه حلق آویز اعدام شده اند که این رقم در مقایسه با زمان مشابه در یک سال پیش از آن، نه تنها هیچ کاهشی نداشته بلکه حداقل حدود۱٪رشد داشته است.” اعدام نوجوانان زیر۱۸ سال در ایران ادامه دارد که خلاف «حقوق سیاسی و مدنی» و نیز در مغایرت با پیمان نامه بین المللی«حقوق کودک» است.

از نظر ما برابری حقوق زن و مرد، یک ارزش اجتماعی خدشه ناپذیر جوامع انسانی به شمار می آید. در ایران، حقوق زنان، که خود بیش از۵۰ درصد شهروندان را تشکیل می دهند با نابرابری ها و اجحافات واپسگرایانه به شدت زیر پا گذاشته می شوند.

به باور ما وجود زندانیان سیاسی در هر کشور نشانه بارز استبداد، خفقان و تجاوز به حقوق سیاسی است. جمهوری اسلامی همیشه مخالفان سیاسی خود را به زندان انداخته و حقوق دفاعی آن ها را پایمال کرده است. در این شرائط، تنها وسیله مقاومت زندانیان سیاسی ایران در مقابل این نا برابری ها و حق کشی ها اعتصاب غذا می‌باشد، که رژیم در تقابل با این اعتراض ها به خشونت متوسل می شود و نسبت به اعتراضات سازمان عفو بین الملل و کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل و دیگر نهادهای بین المللی توجه ای نمی کند.

ما اعتقاد داریم که آموزش کودکان و جوانان از اهمیت بسزائی برخوردار می باشد و مناسبات اجتماعی را بهبود می بخشد و از نرخ خلافکاری و جنحه و جنایت می کاهد.

این روزها در تهران و شهرستان ها مسئله کودکان و زنان کارتون خواب چهره زشت دیگری از نابسامانی اقتصادی و اجتماعی در نظام جمهوری اسلامی را به نمایش گذاشته است. کودکان و زنانی که از مکانی برای زندگی محرومند، مجبورند امرار معاش خود را در کوچه و خیابان تآمین کنند.

این کودکان به دلیل تنگ دستی و محرومیت از ابتدائی ترین شرایط زیستی، در کنار جامعه به جای تحصیل و حضور در کلاس های درس، سخت ترین کارها را برای ادامه حیات خود انجام می دهند.

با وجود اینکه سیستم آموزشی در ایران از وضعیت مناسبی برخوردار نیست، دانشجویان، معلمان و استادان اگر دست به کوچکترین اعتراض یا اعتصاب بزنند مجازات، زندانی و از کار بیکار می‌شوند.

ما کوچکترین تردیدی نداریم که تشکیلات مستقل کارگری ضامن اصلی عدالت اجتماعی و حقوق زحمتکشان است. در ایران سندیکا های کارگران و تشکیلات مستقل معلمان عملا تعطیل شده اند و رهبرانشان در اثر کوچکترین اعتراضی، زندانی می شوند و مورد آزار و شکنجه قرار می گیرند.

ما معتقدیم علت این بیعدالتی ها در بطن قوانین عقب مانده و واپسگرای اسلامی جای دارند که در مغایرت کامل با هنجار های مترقی انسانی و ارزش های حقوقی دنیای مدرن می باشند.

ما جدایی دولت از همه ادیان و عدم دخالت پندارها و دستورات دینی در امور مملکتی را پیش شرط اساسی برای رعایت پیمان جهانی حقوق بشر در یک کشور، از جمله در ایران، می دانیم.

شورای هماهنگی جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران همه تجاوزات به حقوق انسانی را به شدت محکوم می‌کند و از سازمان های آزاد و مستقل حقوق بشری مصراً می خواهد مقامات و نهاد های دولتی جمهوری اسلامی ایران را محکوم کرده و آن ها را وادار به رعایت قوانین بین المللی و منشور جهانی حقوق بشر با همه ملحقات آن بکنند.

شورای هماهنگی جنبش جمهوریخواهان دموکرات و لائیک ایران.

پانزدهم آذر ۱۳۹۶برابر با ششم دسامبر ۲۰۱۷

نامه تسلیت جمعی در سوگ طاهر احمدزاده

طاهر احمد زاده

۱۳۰۰-۱۳۹۶

چراغ عمر پُربار طاهر احمد زاده پس از عمری افروختگی در هوای آزادی و عدالت اجتماعی، خاموشی پذیرفت.

فعالیت های اجتماعی و سیاسی طاهر احمد زاده در خراسان با تأسیس □□□□□ □□□ □□□□□ □□□□□□ در ۱۳۲۱ آغاز شد و در سال های همراهی با نهضت ملی شدن صنعت نفت ایران در دولت دکتر محمد مصدق، گسترش و ژرفا یافت و از همان سال ها و تا پایان عمر، دکتر مصدق برای طاهر احمد زاده معیار دولتمردی و الگوی رهبری سیاسی باقی ماند. پس از کودتای ۲۸ مرداد طاهر احمد زاده گردانندۀ اصلی نشست های مخفی نهضت مقاومت ملی در مشهد بود و به عنوان نمایندۀ جبههٔ ملی در خراسان شناخته می شد.

طاهر احمد زاده در فاصلۀ سال های ۱۳۳۲ تا بهمن ۱۳۵۷ در جایگاه چهرۀ چپ ملی – مذهبی همواره کوشندۀ سیاسی و فرهنگی بود و همراه مطالبات اجتماعی در خراسان حضوری پُر رنگ داشت. در نخستین کنگرۀ جبههٔ ملی در تهران به عنوان نمایندۀ خراسان حضور و سخنرانی داشت و در همین سال ها البته بارها زندان سیاسی را تجربه کرد و سرانجام در پائیز ۱۳۵۰ در دادگاه نظامی لشکر ۷۷ خراسان به ده سال زندان محکومیت یافت و در آستانۀ انقلاب بهمن آزاد شد.

طاهر احمد زاده در دولت موقت بازرگان به استانداری خراسان برگزیده شد. اما فشار پیگیر دفتر آیت الله خمینی به دولت بازرگان موجب شد که ایشان از سمت استانداری، پس از چند ماه، استعفا دهد. سخنرانی طاهر احمد زاده در مراسم درگذشت آیت الله طالقانی و تأکیدش بر انحراف انقلاب بهمن ۵۷ و ضرورت انقلابی دیگر، خشم آیت الله خمینی را برانگیخت و به دنبال آن بازداشت شد و دستنوشته هایش در انتقاد از شیوه های رهبری خمینی به دست مأمورین افتاد و شدیدترین شکنجه ها را در زندان به او روا داشتند. در

همین ایام سومین فرزندش مجتبی – بعد از مسعود و مجید، از رهبران و اعضای سازمان چریک های فدائی خلق، که در نظام سلطنتی تیرباران شده بودند – نیز در جمهوری اسلامی دستگیر و اعدام شد. با این همه طاهر احمد زاده که در زندان رژیم سلطنتی نماد مقاومت و بُردباری بود، در زندان جمهوری اسلامی – که تحملش قابل قیاس با زندان زمان شاه نبود – همچنان اسطورهٔ پایداری و همچون پدری برای زندانیان جوان باقی ماند. طاهر احمد زاده آخرین بار در سال ۱۳۸۰ از زندان جمهوری اسلامی آزاد شد. احمد زاده به رغم این همه بیداد در درازنای عمر پُربارش در قامتِ بلندبالای آرمان های مردمی اش تا پایان عمر استوار ایستاد و نامی نیک و میراثی فراموش نشدنی از خود در تاریخ معاصر میهنمان به یادگار گذاشت.

سوگ طاهراحمد زاده سوگ ملی کوشندگان آزادی و بهروزی میهنمان است. در گذشت او را، افزون بر خانوادهٔ ارجمندش، به هم میهنان به ویژه به نسل جوان کشورمان که امانتداران آزادی و بهروزی فردای ایرانند تسلیت می گوئیم.

نعمت آزرم، فرهاد آسور، ابراهیم آوخ، احمد اشرف، فروغ اردشیری، ناهید اردشیری، ابوالفضل اردوخانی، غلام ارزانی، بانو اسکندانی، قادر اسکندانی، ناصر اعتمادی، محمد اعظمی، رضا اغنمی، رضا اکرمی، نوروز امید، شهین امیری، بهمن امینی، محمد امینی، ایران انصاری، کاظم ایزدی،حسین باقر زاده، کمال بایرام زاده، خسرو بختیاری، منیره برادران، مهدی برزین، عباس بهشتی، حسن بهگر، سیروس بینا، ناصر پاکدامن، امیر پیشداد، تقی تام، فریبا ثابت، حمید جاذب، حمید رضا جاودان، اسفندیار جاوید، فلور جاوید، اسد جلالی، ناهید جعفر پور، فرشید جمالی، جواد جواهری، حمید جهانبخش، زهره حبیب محمدی، علی اصغر حاج سید جوادی، علی حجت، رضا حدادی، حسن حسام، جلیل حسینی، نسیم خاکسار، مهدی خانبابا تهرانی، هادی خرسندی، اسماعیل خوئی، زهرهٔ خیام، بهروز داودی، مهرداد درویش پور، حسین دولت آبادی، عزت دولت آبادی، ناصر رحمانی نژاد، علی رضوی، فرهمند رکنی (اخوی)، سعید رهنما، علی رهنما، فتحیه زرکش، هوشمند ساعد لو، علی ستاری، هدایت سلطان زاده، سعید سنجابی، احمد سیف، اسد سیف، اکبر سیف، حماد شیبانی، علی طلوع، بهروز عارفی، بتول عزیزپور، حسن عزیزی، رضا علامه زاده، مسعود علوی بحرینی، سپیده فارسی، محمد فارسی، بهروز فراهانی، ملیحه فرهنگ، داریوش فریدونی، فرهنگ قاسمی، هایدهٔ قهرمانی، شهرام

قنبری، مقصود کاسبی، کیان کاتوزیان، فرشین کاظمی نیا، کاظم کردوانی، اسفندیار کریمی، علی کشتگر، رضا کعبی، رئوف کعبی، جمشید گلمکانی، علی گوشه، جلیل مبشری، علی متین دفتری، مریم متین دفتری، هدایت متین دفتری، محمد مروج، نادر مزکی، بهروز معظمی، هاید مغیثی، مجتبی مفیدی، حسن مکارمی، اصغر منجمی، اسفندیار منفردزاده، مسعود مولازاده، انور میرستاری، پروین میرستاری، میترا میرزا زاده، مهدی ناظر، ناهید ناظمی، شیدا نبوی، جمیله ندائی، علی ندیمی، نیلوفر ندیمی، محسن نژاد، فرهاد نعمانی، زهره نعیمی، حمید نعیمی ، علیرضا نوری زاده، پرتو نوری علا، شیدان وثیق، سیروان هدایت، ابراهیم هرندی، محسن یلفانی ، فاطمه یوری.

به مناسبت شانزده آذر، دانشگاه در زنجیر

اهمیت دانشگاه در توسعه کشور

بشر در تمامی زندگی خود به دنبال دو چیز بوده است وهنوز هم در این مسیر حرکت میکند و به همین جستجو ادامه خواهد داد وهرگز بدان نمیرسد وهرکس هر زمان ادعا کند بدان رسیده است در قضاوت خود خطا کرده است. آن چیست؟ آن دو چیز است، یکی حقیقت و دیگری عدالت.(۱) این جستجوگری، جستجوی همواره و مدام بشر، قرن هاست علاوه بر راهکارها و روش های متداول و عادی در جامعه شهروندی در مجموعه هایی به نام مدرسه، دانشگاه، دانشکده، مراکز پژوهشی علمی وحرفه ای به شکل سازمان یافته و متدیک ادامه دارد. پس ایجاد دانشگاه ها و مراکز تحقیقاتی ونگهداری و گسترش آنان و افزودن رشته های آموزشی و دانشکده ها و مراکز پژوهشی تخصصی در زمینه های علمی و تکنیکی نوین لازمه رشد یک کشور است. اما دانشگاه به مفهوم نهاد تولید کننده ی علم نباید زیر سلطه قدرت، ایدئولوژی ومرام، دین ومذهب ودولت باشد. دفاع از استقلال

دانشگاه ها واستادان ودانشجویان یکی از ضرورت های مهم رشد علوم و تکنولوژی ورشد سیاسی، پیشرفت اجتماعی، شکوفائی استعدادهای اقتصادی، تحولات فرهنگی، آفرینش های هنری است که به تامین آزادی پژوهش وحق آزادی اندیشه و بیان کمک اساسی میکند. استقلال و آزادی همه دست اندر کاران آموزش و پرورش از دبستان تا مراتب عالی دانشگاهی اجتناب ناپذیر است. به غیر از دو اصل بالا، یعنی ایجاد مراکز تحقیقاتی و دانشگاهی از یک سو و حفاظت از استقلال آنان از سوی دیگر، مورد سومی در ساختار آموزشی کشور وجود دارد از اهمیت زیادی برخوردار می باشد و آن عبارت است از تامین بودجه های آموزشی و آموزش های رایگان و اجباری (تا مدارجی که بنابر نیازهای جامعه توسط قانون تعیین می‌شوند). زیرا در دنیای کنونی با توجه به رقابت ها ومدیریت های مبتنی بر سیستم "انتلیجانس اقتصادی" (۲) هیچ کار علمی و پژوهشی بدون پشتوانه مالی استوار امکان پذیر نیست. تنها در اثر برخورداری از بودجه لازم و کافی است که دانشگاه ها و مراکز تحقیقاتی می توانند به گسترش تبادل و تعامل و بدیل گرایی و مشارکت به تنوع علمی و عملی دست پیدا کنند.

نقش دانشگاه در مدرنیته و لائیسیته

در بررسی رابطه آموزش با حقوق انسانی و مدرنیته و لائیسته که نقش عمده ای در استقرار دمکراسی دارند باید یاد آور شد که اساس آزادیخواهی ابتدا بایستی در کانون خانواده نشو و نمو پیدا کند؛ سپس در مدرسه و دانشگاه جان بگیرد و تکمیل شود. به عبارت دیگر از زمین خوب محصول خوب حاصل میشود. پس اهمیت آموزش و موسسات آموزشی مستقل و آزاد و رایگان در همه سطوح و طبقات اجتماعی به ویژه قشر هایی که از امکانات مادی کمتری برخوردار هستند لازمه جوامع انسانی است. در چنین شرایطی است که آموزش و پرورش دموکراتیزه می شوند و ترویج پیدا می کنند و متد ها و روش های علمی تکامل می یابند و زمینه برای ایجاد یک جامعه مدرن فراهم می آید. در همین شرائط است که اساس لائیسته که از نظر من فقط جدایی دین و عقیده از دولت و حاکمیت، نیست – بلکه لائیسیته همینطور بدین معنا است که داشتن با نداشتن باور و دین، برخورداری یا عدم برخورداری، از مدارج تحصیلی وعلمی ودانشگاهی وشغلی و حرفه ای نه به حقوق انسانی شهروندی چیزی را اضافه و یا از آن حقوق چیزی را کم میکند – نیز هست. پس وجود مراکز آموزشی مستقل و آزاد از نهاد قدرت و کانون رشد کلان جامعه مدنی و بنیاد

اساسی توسعه وترویج مدرنیته ولائیسته است. در واقع مدرسه و دانشگاه و موسسات آموزشی جایگاه هائی هستند که در آنجا تخم حقوق انسانی کاسته میشود – از کانون خانواده با آموزش پدر و مادر- و نهال آن در مراحل مختلف تحصیلی پرورش پیدا میکند و ثمره می دهد. در چنین وضعیتی وظیفه کل جامعه است که با هوشیاری و سرمایه گذاری مادی و معنوی از آن دفاع کند. بدون تردید باید گفت در یک جامعه به همان اندازه که ارتش و نیروی نظامی و پلیس می تواند در امنیت وصلح اجتماعی موثر باشد، مدرنیته و لائیسیته نیز می‌توانند در امنیت اجتماعی و گردش سامانه های دموکراسی اثر گذار باشند و به نوبه خود، با رعایت حقوق مدرن و اصول بنیادی لائیسیته تمامیت ارضی کشوری را از خدشه دار شدن حفاظت کند.

نقش دولت در استقلال دانشگاه ها

اما دولت ها نیز از اهمیت آموزش و پرورش ناآگاه نیستند. اگر خیر خواه جامعه و طرفدار حقوق ملت خود باشند اداره امور آنرا مستقل و آزاد میگذارند و یکی از بزرگترین بودجه ها را بر آن تخصص میدهند. اگر تام گرا ومستبد باشند کوشش میکنند آنرا مهار واز استقلال تهی کنند و بودجه لازم را به آن اختصاص ندهند زیرا از استقلال دانشگاه و آزادی عمل دستگاه‌های آموزش هراس دارند و میدانند که آزادی و استقلال عمل دانشگاه سد راه اهداف استبداد خواهد شد.

کوشش اغلب دولت ها به ویژه دولت های استبدادی برای این است که در دانشگاه و در محل آموزش انسانهای همگون ویکرنگ بسازند، در حالیکه از نا همگونی همای همگراست که بهترین هامونی آفریده می شوند و رنگین کمانی در اندیشه و بیان غیر از تاثیرات زیبا از خود به جای نمیگذارند. قدرت های غیر دموکراتیک میدانند که موسسات آموزشی وپرورشی ودانشگاه با مشخصاتی که برشمردیم به احتمال قریب به یقین تبدیل به محافل روشنفکری شده، در نتیجه از مراکز موثر نقد و بررسی و اعتراض نسبت به حکومت های استبدادی میشوند و تلاش و مبارزه را برای دادخواهی در جامعه و رفاه ملی و احترام به حقوق انسانی و دموکراسی خواهی و روحیه آزادگی را تقویت میکنند. رژیم جمهوری اسلامی و ولایت فقیه از جمله حکومت‌های می‌باشد که با رفتار واپسگرایانه خود نه تنها دانشجویان و استادان را بلکه دانشگاه را نیز زندانی کرده است. در این رژیم دانشگاه تبدیل به حوزه های علمیه شده است. آموزش و تحصیل هنر، علوم اجتماعی و فلسفی و تاریخی و حتی علوم دقیقه باید از مسیر

خرافات و ضوابط غیر متغیر دینی و اجبارات مذهبی عبور کنند. هر آنچه که به اندیشه مدرن و اداره جامعه متمدن نزدیک باشد ممنوع غیر قابل دسترسی است. جمهوری اسلامی به محض اینکه توانست قدرت را به دست بگیرد از آموزش و پرورش برای گسترش نفوذ خود استفاده و دانشجویان و استادان مخالف خود را از دانشگاه ها بیرون کرد تا نسل تکرنگ و همگونی را با اعتقادات مذهبی تربیت کند تا در آینده بتوانند قدرت سیاسی تام گرا را به دست بگیرند.

از وطن پرستی به دموکراسی خواهی

تاریخ میهن دوستی یا وطن پرستی که من شخصا اولی را ترجیح می دهم به قدمت تاریخ بشریت است و در همه کشورهای جهان مردم به میهن خود عشق می ورزند و از خاک و سرزمین خود در مقابل حملات بیگانگان دفاع می کنند. بدون تردید می‌توان گفت که تاریخ آموختن نیز به قدمت تاریخ بشریت و میهن دوستی میباشد که در اثر تحولات اجتماعی بعد از قرن هجدهم در اروپا و با توجه به اهمیتی که حقوق انسانی کسب کرد و آزادی و دموکراسی و دخالت مردم در امور خود را گسترش داد. این مرحله گذار از جامعه بسته وسنتی به جامعه نوین باعث تضعیف قدرت های مذهبی و دینی شد، به مرور زمان بخشی از جنبه های دفاع و جانفشانی در زمینه میهن دوستی و وطن پرستی به دموکراسی خواهی نزدیک شد، بدین ترتیب امروز در بسیاری از موارد شهروند "پاتریوت" یا میهن دوست جای خود را به شهروند دموکرات داده است. خاک پرستی تبدیل به رعایت روابط دموکراتیک شده است. از دیدگاه من این تحول ارزشی "از خاک پرستی به رهایی انسان" یکی از ارزش های بسیار قوی و بارز جامعه مدنی قرون اخیر به شمار می رود که با خود عدالت خواهی و حقیقت جویی را در معادلات و مناسبات اجتماعی انسان فراهم می سازد.

می بینیم آموزش و پرورش علاوه بر تربیت نیروی کار برای اداره کشور از نظر بنیادهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی تاثیرات بسزایی در رشد جامعه نیز دارد. تاثیراتی که می‌تواند قدرت سیاسی مستبد و دیکتاتور را به خطر اندازند و در تغییر رژیم سیاسی غیر دموکراتیک موثر واقع شوند. برای همین است که کانون های جنبش های سیاسی اصیل و مترقی را در سراسر جهان دانشگاه ها و روشنفکران تشکیل می دهند. به همین دلیل است که قدرت های دولتی در کشور های استبدادی و دیکتاتوری کوشش می کنند جلوی آزادی را در دانشگاه ها بگیرند صدای روشنفکران را در گلو خفه کنند.

همانند سایر کشورهای جهان، در تاریخ جنبش های اجتماعی ایران دانشگاه ها و دبیرستان ها نقش مهمی را ایفا کرده اند. برای همین در پروسه دست یافتن به رشد اجتماعی و مقابله با استبداد بزرگترین صدمات را نیز طبقه دانشجو و روشنفکر دیده است.

به طور مثال بعد از کودتای نظامی ۲۸مرداد هیچ روزی نبود که در دانشگاه تهران و در هنرسرای عالی و حتی در دبیرستان های بزرگ تهران اعتراضی علیه رژیم کودتا صورت نگیرد. به عبارت دیگر دیکتاتوری اگر توانسته بود روزنامه نگاران، روشنفکران شناخته شده سیاسی، کنشگران احزاب سیاسی، فعالان سندیکایی و اجتماعی، بازاریان و انصاف را به اختناق بکشد و احزاب را تعطیل کند روزنامه ها را ببندد اما در امر سرکوب دانشجویان ودانشگاهیان و دانش آموزان که بخش بزرگی از جامعه روشنفکری را تشکیل می دادند توفیق کامل نیافته بود. همه می دانیم که حاصل این مقاومت ها کشته شدن سه دانشجوی مبارز نهضت ملی بدست نظامیان حکومت نظامی شد و این واقعه نشان داد که در دوران دیکتاتوری روشنفکر، دانشگاه و دانشجو بدون عکس العمل نمی ماند. این پدیده علیرغم اختناق و سرکوب در سالهای بعد از ۱۳۳۲ ادامه پیدا کرد و در سالهای ۱۳۴۰به شکلهای دیگری ظهور کرد.

ویژگی مبارزات دانشجویی در سالهای بعد از ۱۳۴۰ به شیوه دیگری از حضور در سیاست و تحول خواهی انجامید که با خود مبارزات چریکی را به همراه آورد، چرا که مبارزه سیاسی را رژیم شاه سرکوب کرده بود. فعالیت های چریکی در انقلاب ۱۳۵۷ بی تاثیر نبودند. بعد از انقلاب ۱۳۵۷طبیعتا نوع مبارزه شکل دیگری به خود گرفت.

تخریب سیستماتیک دانشگاه ها در ایران

در ۳۹ سال اخیر جمهوری اسلامی ایران دانشگاه ها را از اساتید کاردان و مستقل و غیر وابسته به ولایت فقیه تهی کرده است و دانشجویان واقعی که در جستجوی آموزش و پژوهش علم و تکنولوژی هستند را با روش های تبعیض آمیز به دانشگاه ها راه نمیدهد. مغزهای متفکر و علمی و نیروی انسانی با ارزش و کاردان از کشور فراری و در چهار گوشه جهان پراکنده شده اند. در سال های اخیر امکانات و وسایل آموزشی، غیر از در موارد استثنایی که در ارتباط با اهداف ایدئولوژیک رژیم هستند، بسیار کاهش پیدا کرده اند. شرائط آموزشی چنان بحران زده و نا به سامان است که برخی از دانشگاه ها به علت نداشتن امکانات لازم مجبور به تعطیلی شده

اند؛ از آن جمله می‌توان خبر تاسف آمیز تعطیل دانشکده صنعت نفت آبادان، که به هنگام تقریر این نوشته از آن خبر دار شدم را یاد آور شد. در این دانشکده دانشجویان دو هفته بود که نسبت به ناتوانی هیات رئیسه دانشگاه، در برابر تبعیض در استخدام دانشجویان حزب الهی تحصن کرده بودند و در سر کلاس درس حاضر نمی شدند. دانشجویان متحصن با تعطیل کردن کلاس‌های درس اعلام کرده اند تا زمانی که از سوی مسئولان دولت به خواست های آنها پاسخ داده نشود به تحصن خود ادامه خواهند داد. مقامات مسئول به جای یافتن راه حل تصمیم گرفتند که دانشکده را به تا اطلاع ثانوی تعطیل کنند.(۳))

جمهوری اسلامی تحولات ساده جهانی در ارتباط با حق آموزش، که در اسناد بین المللی جهان‌شمول مندرج است، را به طور کلی نادیده گرفته و هنوز در دوران سرکوب های پیش پا افتاده ترین آزادی های انسانی به سر می برد. در این رژیم دانشگاه که باید اصولا کانون آزادی اندیشه و بیان باشد، تحول و تغییر در جامعه را باعث گردد و نیروی انسانی را بر اساس متد های علمی و نیازهای جامعه ملی و جهانی تربیت کند به وظائف ملی خود عمل نمیکند.

مشاهده می کنیم که در این نظام دور از عدالت و آزادی در سالهای شصت و هفتاد و حتی هشتاد، مبارزات دانشجویی به عنوان یکی از عوامل مقاومت عمل کرد. بعد از جنبش ۸۸ رژیم جمهوری اسلامی، شرایط خفقان بی نظیری را در جامعه به ویژه در دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی کشور بوجود آورد. امروز حق آزادی و اختیارِ نقد و اعتراض در دانشگاه ها کاملاً از بین رفته است. نه تنها در جامعه آزادی وجود ندارد بلکه در دانشگاه، در دبیرستان و حتی در دبستان ها نیز دانش آموزان زیر فشار و اختناق قوانین و مقررات حکومت اسلامی هستند. روشنفکران، دانشجویان و آزادیجواهان یا در زندانها به سر می برند یا توسط جمهوری اسلامی کشته یا مجبور به ترک میهن شده‌اند.

دینامیسم تطابق در تحول جهانی

در پایان این نوشته کوتاه باید بگویم که در سال های اخیر، مناسبات و معادلات در اداره ممالک و تدابیر کشورداری تحولات بسیار عمده‌ای پیدا کرده اند. هرچه پیشتر می رویم افق های

ناشناخته زیادتر می شوند. واقعیت های تکامل علوم و مدیریت جهانی حاکی از این است که مفاهیم و تعاریف ایدئولوژیک و دینی مرسوم در گذشته، درهای بسته ای بیش نیستند که بشریت را از دیدن افق های ناشناخته باز می دارند. باید باور داشت که بشریت در مسیر حقیقت جویی وعدالت خواهی، با اتکا به هنر و دانش و هوشمندی ذاتی خود زنجیر های استبداد و بهرکشی را از هم خواهد گسست. امروز دیگر ریشه های تحولات اجتماعی در عمق هرمی رشد پیدا نمی کنند بلکه تغییرات و تحولات همانند ریشه‌های رونده ای هستند که به طور افقی حرکت کرده و گسترش می یابند. این حرکت های ریشه ای افقی سامانه های قدرت های هرمی را در هم خواهند ریخت. جامعه‌ای که نتواند از طریق دانشگاه ها و مراکز آموزشی و موسسات تحقیقاتی ملی، خود را با تحولات اجتماعی سیاسی، محیط زیستی، فرهنگی، اقتصادی و هنری به طور فعال و دینامیک تطابق دهد و مردمی که نتوانند با استفاده حاکمیت ملی و مردمی در بزرگراه تغییرات و تحولات جهانی نقش و سهم خود را به درستی ایفا کنند، اگر محکوم به جنگ و نابودی نباشند، بی تردید محکوم به تحمل مشقات و وابستگی های عظیم خواهند بود.

فرهنگ قاسمی

۵ دسامبر ۲۰۱۷ پاریس

* این نوشته به مناسبت ۱۶ آذر روز دانشجو نوشته شده است

۱- «ژان دورمه سون» Jean D’Ormesson (نقل به معنا) نویسنده ، فیلسوف و اکادمیسین فرانسوی که امروز در گذشت.

2- Intelligence Economique

۳ – عبدالنبی هاشمی رییس دانشگاه صنعت نفت

به سوی یک نظریه توانایی

برکنارکننده از جورجو آگامبن (به فرانسه)

متن سخنرانی جورجو آگامبن به زبان فرانسه
در سال 2013

VERS UNE THÉORIE DE LA PUISSANCE DESTITUANTE

به سوی یک نظریه توانایی برکنارکننده

"سنجیدگی سیاسی" نزد ارستو از شیدان وثیق

تأملی بر مبانی «نقدِ سیاست»

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو

لحظه‌ی فلسفی گُسست «اندیشه ی سیاسی» از «اندیشه ی استعلایی»

«پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه ی مناسب»(□□□□□□)

در حالی که بحران «سیاست» و اندیشه‌های سیاسی یکی از خصوصیات مداوم زمانه ما شده است، نظریه «سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو، چون گسستی از فلسفه ی سیاسی استعلایی، می‌تواند به یاری ما آید: در نقدِ «سیاست واقعاً موجود» و در تبیین بینشی دیگر نسبت به «سیاست» بر مبنای «پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه ی مناسب» (□□□□□□).

در ادامه ی تأمل پیرامون یکی از معضلات اصلی دوران کنونی ما یعنی «بحران سیاست» و آن چه که در نقدِ «سیاست»، لحظه ی گسست از «سیاست واقعاً موجود»(1) نامیده ایم، اکنون با یکی دیگر از **لحظه های مهم فلسفی – سیاسی** (2) آشنا می شویم. زمانی که در سده ی چهارم پیش از میلاد در یونان، «**گُسست**»(3) بنیادینی رخ می دهد. اشاره ی من در این جا به آن «لحظه» *moment* در اثر مهم و متأخر **ارسطو** یعنی □□□□□ □□□□□□□□□ است که ***fronèsis*** **یا اندیشه ی تغییرپذیر در امور تغییر پذیر – به ویژه در امر «سیاست» – از دانش تغییرناپذیر بر هستی تغییرناپذیر** یعنی از اندیشه ی استعلایی، «خدایی» یا دانش «ایده های» افلاطونی، جدا می شود.

قبل از هر چیز و برای پیش گیری از هر گونه سؤ تفاهمی، باید تأکید کنم که دیدگاه ارسطو در این اثر بتمامی سیاسی اش، همان طور که اشاره نیز خواهم کرد، حذف یا نفی «دانش برین» (خدایی) و نشاندن «سنجیدگی سیاسی» (□□□□□□) یا دانش دگرگون پذیر انسانی به جای آن نیست، بلکه اعلام «جدایی» حوزه ی کار آن ها چون دو بینش یا تعقل متفاوت است. اما اهمیت بسزای **بدعت گذاری** ارسطو، برای ما که می خواهیم مسأله انگیز «نقد سیاست» را با رویکردی فلسفی – سیاسی بنگریم، در جای دیگری است. این اهمیت در **مضمون گُسستی** است که در این برهه، با تغییر مفهوم □□□□□□، از فلسفه ی سیاسی مسلط صورت می پذیرد و در پیامدهای مهم این گسست، هم در میدان نظر (تئوری سیاسی) و هم در میدان عمل (پراتیک سیاسی) است.

یکی از آن پیامد ها، تکوین فرایندی است که من «ردیابی مسأله ی لائیک» در سیر تاریخ فلسفه و سیاست نامیدم (4): یعنی جدا شدن اندیشه و عمل ناظر بر «**امر عمومی**» ***Res publica*** از □□□□ □□□□□□□□□(5) چون دینی… و عمل آن. اما پیامد دیگری که مورد توجه خاص این رساله قرار دارد، جدایی و تقابل دو نگرش اصلی نسبت به «سیاست» و «سیاست ورزی» است:

– یکی، بینش تغییرناپذیر، مطلق گرا، ایقان باور، اقتدار جو،

مرجع باور، نافی چندگانگی و یگانه ساز است که همواره در طول تاریخ غالب بوده و نه تنها دینی، بلکه امروزه مدرن و سکولار… نیز می باشد.

– دیگری، که همواره در طول تاریخ در اقلیت بوده، اندیشه ی سیال و دگرگون پذیری است که چندانی(6)، بسیارگونگی(7)، نا ایقانی(8)، نابهنگامی، بغرنجی(9)، «یشامد احتمالی»contingence، «شور»، و «□□□□□□» kairos (لحظه ی مناسب) … را اصل و زمینه های اصلی کار مداخله گرانه ی خود در «امر عمومی» (سیاست) قرار می دهد.

بحث حاضر، در حقیقت، تأملی بر مبانی فلسفی – سیاسی «نقد سیاست»، در پرتو تعریف جدید ارسطو از □□□□□□ و استنتاج ما از آن در راستای تقابل دو بینش فوق نسبت به «سیاست» و سیاست ورزی است.

پیش از این، در نوشتاری در «ردیابی مسئله ی لائیك»، «جدا شدن»(10) امر عمومی از امر دین را در چند لحظه ی فلسفی – سیاسی یونانی مورد بررسی و مطالعه قرار داده ایم: در گفتمان پروتاگوراس، در تراژدی آنتیگون (سوفوکل) و در خطابه ی پریکلس(11). اکنون، نزد ارسطو، لحظه ی «□□□ □□□» **سنجیدگی سیاسی از اندیشه ی استعلایی** را مورد مطالعه قرار داده، مضمون و جایگاه آن را در «نقد سیاست» نشان خواهیم داد.

□□□□□□□ 12) ***fronèsis***) در فلسفه ی یونانی، به طور عمده و بویژه نزد افلاطون، همسان روح اندیشمند تبیین و تعریف می شود. در بینش افلاطونی، اندیشه یا دانش حقیقی، که □□□□□ یا □□□□□□□ نامیده می شود، خصلت اصلی روح (13) جاویدان در مقابل جسم(14) فناپذیر است. چنین تفکر یا تأملی، «دانش خدایی»(15) یا تنها معرفت حقیقی محسوب می شود، چون موضوع اندیشه ورزی اش، نه دنیای زمینی اجسام و محسوسات مرکب، چندگانه، میرنده و دگر گون پذیر … بلکه هستی جاویدان و دگرگون ناپذیر یعنی آن هستی غیر مرکبی است که «□□□□□□ □□□□ □ □□□□□□ □□□ □□ □□□□». □□□□□□□ افلاطونی، □□□-□□□□□(16) است که نزد فیلسوف، در سیر جهان □□□□، □□□□□□□(17) و □□□ □□□□(18)، به وجود می آید و در حوزه ی زندگی و عمل و بویژه در امر □□□□□□□ *politeia* (شهر- داری یا «سیاست»)(19) به حقیقت مطلق فرمان روای مردمان و «شهر» در می آید.

در ابتدا، ارسطو نیز، همین تعریف و تعبیر افلاطونی از □□□□□□□ را اختیار و تفسیر می کند. طبق این تعریف، از یک سو، هنجار عمل

راستین (از جمله در «سیاست»)، پیروی از چنین «دانشی» است و از سوی دیگر، چون موضوع چنین «اندیشه»ای یافتن مُثُل(فرم)، □□□□□□□□ یا ایده ی برین است، پس تنها افراد نادری که نزدیک به خدایند، یعنی «بنیان گذار- فیلسوف» ها(20)، قابلیت و توانایی کسب آن را دارند و در نتیجه سزاوار سرآمدی و سالاری اند.

اما سیر اندیشه ی فلسفی در تعریف □□□□□□□، که افلاطون مبانی آن را پی می نهد، **در یک لحظه و نقطه ی معین متوقف** می شود: در □□□□□ □□□□□□□□□، **کتاب ششم، فصل های پنجم و هفتم** که موضوع مطالعه ی ما می باشند. این دو فصل را در یک بازنگری جدید ترجمه و ضمیمه ی این رساله کرده ام. ارسطو در این اثر مهم سیاسی اش، تعریف و تفسیر دیگری از □□□□□□□ ارایه می دهد که با تعریف و دریافت افلاطونی و حتا با تعریف پیشین خود، کاملاً متفاوت است. □□□□□□□، دیگر، شناخت مطلق و تغییر ناپذیر در باره ی امور تغییر ناپذیر و جاودانه یعنی معقولات برین، ترافرازنده یا خدایی نیست بلکه تأملی نسبی، تغییر پذیر و سیال در باره ی اموری است که حود سیال و متغیر اند. پدیدارهایی که متحول و دگرگون می شوند. چیزهایی که انسانی، زمینی، جندگانه، شدنی و فناپذیر اند. اموری که عموماً بر حسب اتفاق و تصادف حادث می شوند، محتمل اند و در باره ی آن ها، **بر حسب اوضاع، احوال و شرایط مشخص و متحول زمانه و در لحظه ی مناسب** (□□□□□□)، که گاه نابهنگام است، فکر باید کرد، شور باید کرد و تصمیم باید گرفت… در این جا، **هنجار مطلق، ثابت و نامتغیری** وجود ندارد. ملاک راستی عمل در سیاست، □□□□□ یا دانش استعلایی فیلسوف «خویشاوند» خدا یا خدایان نیست… بلکه «سنجیدگی» سیاسی، بر مبنای «پیشایندی»، «شور» و تصمیم گیری در «لحظه ی مناسب» است. امری که همواره دنیوی، انسانی، بغرنج، نامعلوم، و تغییرپذیر است، که عاملان آن نیز خودِ انسان ها و مردمان هستند: در دوری از خدا، در غیاب او… یا در نبود او.

1. **تحول معنا شناختی یک واژه**

□□□□□□□ افلاطونی: دانشی استعلایی، سرمد و سرآمد.

واژه □□□□□□□ در آستانه ی سده ی پنجم پیش از میلاد در زبان یونانی ظاهر می شود. پیش از آن، نزد هومر در **اُدیسه** (21)، فرونیس گفته می شد. اما رد پای فلسفی آن را نخست در **پاره ی دوم** سخنان

هراکلیتوس پیدا می کنیم. معنای اولیه ی آن گسترده و بسیط است. این معنا، در ابتدا، جمع روح و احساس، فکر و تعقل در جهات مختلف را در بر می گیرد. (22)

با این که هراکلیتوس، □□□□□□□ را با □□□□□ *logos* یا □□□ *noos* همسان نمی کند اما آن را، همانند فعالیت فیزیولوژیکی، تفکر مشترک آدمیان می شناسد و عامه را از این بابت که تفکر یا □□□□□□□ را امری شخصی می پندارد، سرزنش می کند.

هراکلیتوس – در پاره ی دوم:

«□□ □□□ □□ □□□ ***logon*** □□□ □□□ **مشتـــرِ** □□□□ □□□ □□□□ □ □□□□ □□□□ □□□ □□□□ ***fronèsin*** □□ □□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□ □□□.»(23)

مفهوم گسترده ی □□□□□□□، یعنی «حس کردن» و «فکر کردن» را می توان نزد سوفوکل در اُدیپ شاه، ایزوکرات(24) و… پیدا کرد. تا جایی که ارسطو به پیشینیان خود، چون پارمِنید(25)، آناکساگور(26) و حتا هومر، ایراد می گیرد که □□□□□□□ را با ادراک حسی(aisthèsis) اشتباه گرفته اند.

در پایان سده ی پنجم، دموکریت تعریفی از فرونزیس به دست می دهد که نزدیک به «حکمت عملی»(27) است و برای آن سه نقش یا کارکرد در نظر می گیرد: **خوب شور کردن، به راستی سخن گفتن و آن طور که باید عمل کردن.** بحث ارسطو، در □□□□□ □□□□□□□□□، متأثر از این سه فرمول دموکریتی است.

اما با سقراط، تحولی در تعریف □□□□□□□ آغاز می شود که راه را بر دانش خدایی «ایده ها»ی افلاطونی هموار می کند. □□□□□□□ چون یکی از کیفیات روح، نقش و رویکردی عملی دارد زیرا خوب و بد را به مردمان می آموزد(28). این است آن فضیلت عملی و اخلاقی که نزد سقراط، تحت نام های مترادف و همسان دیگری چون □□□□□ یا □□□□□□□□ *Epistèmè*، به سرمدی و سرآمدی مطلق می رسد. برای «نیک عمل کردن»، ابتدا باید مراقبه کرد contemplation، یعنی به سوی □□□ □□□□□ یا □□□ □□□□ و شناخت آن رفت.

«**سقراط** (در رساله ی پروتاگوراس افلاطون):

□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□□ □□□□ □ □□ □□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□ □□□ □□ □□□ □□

[illegible] ***Epistèmè*** [illegible] ***Epistèmè*** [illegible] ***Epistèmè*** [illegible] ***Epistèmè*** [illegible] ***Fronèsis*** [illegible]»

(دیالوگ سقراط با پروتاگوراس در رساله ی افلاطون به همین نام)(29).

در فراز بالا، از زبان افلاطون، با [illegible] آشنا می شویم که هنوز سقراطی است ولی نه کاملاً افلاطونی. [illegible] برابر [illegible] می شود: نیرویی استعلایی که بر مردم «فرمان» می راند، ملاک خوب و بد و راهنمای آدمی می گردد، بطوری که «[illegible]».

افلاطون، با حرکت از تعریف رایج [illegible] چون اندیشه ای با رهیافت عملی، مفهوم این واژه را تبدیل به فضیلت یا حکمتی برخاسته از سیر جهان استعلایی می کند. بدین ترتیب، در تعریف مفهوم، «تحولی ارگانیک» پدید می آید و بنا بر آن، [illegible] عمل گرای پیش سقراطی تبدیل به [illegible] اهل مراقبه می شود(30). با این همه، باید تأکید کنیم که [illegible] افلاطونی هیچ گاه رویکرد عملی خود (بویژه در امر [illegible] یا [illegible]- [illegible]) را از دست نمی دهد، بلکه **ویژگی** آن در این است که برای هدایت عمل سیاسی (سیاست ورزی) و اداره ی شهر ([illegible])، «اندیشه» ابتدا باید، فراسوی دنیای اجسام زمینی و محسوسات، به سوی جهان تغییرناپذیر متعالی و ترافرازنده trenscendantal روی آورد تا در آن جا پارادیگم راهنمای عمل را بیابد.

از این رو ست که نزد افلاطون، پس از [illegible](31) و [illegible](32) و به ویژه در [illegible](33) و [illegible](34)… [illegible] تبدیل به اندیشه ای خدایی در سیر تماشای [illegible] و [illegible] برین می شود. [illegible]، اگر راهنمای عمل به سوی رستگاری آدمیان است، که هست، اما در این جا به هنجار و پارادیگمی در می آید که هر عمل نیک و راستی باید به آن رجوع کند و از آن مرجع سرمشق خود را کسب کند. این حکمت نظری و

مراقبه ای که افلاطون، به طور یکسان، [illegible]، اپیستِمه یا [illegible] می نامد، همان روح نامیرا و جاودانه ی (خدایی) در آدمی است که تنها در مورد چیزهای نامیرا، جاودانه، یگانه، غیر مرکب و ناشدنی می اندیشد. یعنی چیزهایی که **واقعاً** موجودند، چون به زعم افلاطون و در ایدئالیسم او، چیزهای «واقعی» Réel، تنها فرم های تغییرناپذیرِ تراگذرنده transcendantal هستند و بس. در نتیجه، چون موضوع تفکر و تعمق در این جا، [illegible] پس حقیقی ترین اندیشه است. تعریف و تبیین افلاطونی از [illegible] را در چند فراز کوتاه زیر، از [illegible] و [illegible]، یادآوری می کنیم.

افلاطون در فایدون(35):

« – [illegible](36) [illegible].

…

… [illegible](37) [illegible] «[illegible]»(38) [illegible](39) [illegible] (40) [illegible]

– [illegible].

– … [illegible].

….

-… [illegible](41) [illegible](42) [illegible]

[illegible]

-… [illegible]: [illegible]

افلاطون در فیلبس(43):

« – [illegible]…

…

– [illegible]…

– [illegible].

– [illegible]».

2. لحظه ی گُسست در □□□□□ □□□□□□□□□□:

□□□□□□□ یا سنجیدگی سیاسی

گفتیم که ارسطو، در جا های مختلفی از آثارش، همان تعریف و درک افلاطونی از □□□□□□□ را تکرار می کند. او نیز، در مقابل «عقیده» opinion و «احساس»sensation که هم چون موضوع خود سیال و دگرگون پذیرند، دانش تغییر ناپذیر در باره ی هستی تغییر ناپذیر یعنی □□□□□□□ را که قرار می دهد.

ارسطو، در کتاب □□□□□□□□ خود، در دفاع از □□□□□□□ افلاطونی، می نویسد که اگر سخن هراکلیت را باور کنیم که دنیای محسوسات همواره سیال است، پس برای این که شناختی یا دانشی بتواند وجود داشته باشد (در این جا، هم هراکلیت و هم ارسطو، اصطلاح □□□□□□□ را برای «دانش»به کار می برند)، باید بپذیریم که دنیایی خارج از محوسوسات نیز وجود دارد که تغییرناپذیر و فناناپذیر است و تنها موضوع شناخت یا دانش راستین می تواند قرار گیرد، □□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□ □□□□.

ارسطو در کتاب متافیزیک خود می نویسد:

«عقیده به مُثُل(44) **از آن روی برای قائلین به آن پیش آمد که به حقیقت سخنان هراکلیتوس باور داشتند که می گوید:«همه ی محسوسات همواره در سیلان اند»**(45)**؛ چنان که اگر شناختی و دانشی ار چیزی وجود داشته باشد *Epistèmè tinos xai fronèsis*، پس باید طبایع پاینده ی دیگری فراسوی محسوسات وجود داشته باشند، زیرا به چیزهای در سیلان شناختی نیست.»**(46)

در جای دیگر(**De Coelo**)، ارسطو می گوید:

«□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ □□ □□□□□ ***gnosis e fronèsis*** □□□ □□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□.»(47)

در کتاب **طبیعت یا فیزیکا**، ارسطو همان باور پیشینیان خود و بویژه افلاطون در باره ی ناسازگاری دانش و تحرک (جنب و جوش، تحول، تغییر و دگرگونی…) را، به نام خود، تکرار می کند:

«□□□ □ □□□□□ ***diania*** □□□□ □□ □□□□ □ □□□□ □□□ □□□ □□ □□ □□□□□ □

□□□□□□ □□ □□□ ***Epistas thai Xai fronein***.»

و این که:

«□□□□□□ □□□□ □□ □□□□□ □□□□ □□ □□ □□□ □ □□□□ □□ □□ □□□□□ □□□□□ □□ □□□□□ □□□□ □□□□□ □ □□□□ □□□□ 48)«□□□□ ***fronimon Xai Epistèmon***.»)

و سرانجام، در **کتاب جدل** یا **توپیکا**، ارسطو نقش دیالکتیک را در رسیدن به شناخت و دانش فلسفی یادآوری می کند: ***Pros tè gnosis xai ten xata filosofian fronèsin*** (49).

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که در متون فوق، برای نامیدن والاترین شکل و نوع دانش، دانش تغییرناپذیر، حقیقی و فلسفی یعنی دانشی که موضوعش نه دنیای فناپذیر محسوسات بلکه جهان فرامحسوسات فناناپذیر است، **ارسطو واژه ی □□□□□□□ و مشتقات آن را به کار می برد** و آن ها را با □□□□□□□ Epistèmé و □□□□□□ Gnosis مترادف و همسان می کند. در تمام این متون، □□□□□□□ مبین و معرف دانش استعلایی نوع افلاطونی است که با نام دیگر این دانش یعنی □□□□□ مترادف و همسان می شود.

اما در اخلاق نیکوماخوس، یکباره متوجه **می شویم که همین واژه □□□□□□□ کاملاً معنای دیگری پیدا می کند و واقعیت دیگری را بیان می دارد. بطوری که، در این جا، نه تنها تعریف افلاطونی از □□□□□□□ کنار گذاشته می شود بلکه نظر جدید ارسطو حتا با تعاریف قبلی خود او (در متونی که اشاره کردیم) نیز کاملاً متفاوت می شود.**

این مضمون جدید در تبیین □□□□□□□ که با تعریف افلاطونی تناقضی آشکار دارد و بطور عمده در **کتاب ششم** □□□□□ □□□□□□□□□ طرح شده است، چیست؟(50)

ارسطو روح (یا نفس، *psykhè*) را به دو بخش عقلانی(خردمند، *logon*) و غیر عقلانی(عاری از خرد،*alogon*) تقسیم می کند. او بخش عقلانی روح را نیز به دو جزء یا زیربخش تقسیم می کند. جزیی که موضوع تعقلش چیزهایی هستند که اصولشان تغییرناپذیرند، یعنی □□□□□□ □□□□ □ □□□□□ □□□ □□ □□□□□ و جزء دیگر ناظر بر چیزهایی است که متغیر اند، یعنی چیزهای بی قرار و دگرگون پذیری که بودن یا نبودن، شدن و تحول شان حاصل اوضاع و احوال، اتفاق و احتمال است که آن را پیشامد احتمالی، امکان پذیری، احتمال پذیری یا رخداد پذیری ***contingence*** می نامند. ارسطو بخش اول را «علمی» epistèmonikon و بخش دوم را که در ترجمه های نارسا (به زبان

فارسی و حتا خارجی) «حساب گری» برگردانده اند، **logistikon** (کتاب ششم، فصل دوم،12a1139) یا **doxastikon** (کتاب ششم، فصل پنجم،26b1140) می نامد. نزد ارسطو، ویژگی بحش دوم روح که ناظر بر امور سیال است، تأمل کردن و شور کردن ***bouléutikhoç*** است. «شور کردن» و «تعقل کردن» در امور اتفاقی و احتمالی هر دو از یک سنخ اند. انسان تنها در مورد امور محتمل یا دگرگون پذیر contingent – و نه چیزهای تغییرناپذیر و جاودانه – شور می کند و در لحظه ی مناسب (□□□□□□) تصمیم می گیرد.

ارسطو در □□□□□ □□□□□□□□□□، کتاب ششم:

«□□□ □□□□□ □□ □□□ □□□: □□□ □□□□ □□ □□ □□□***(logon)*** □ □□□ □□□□ □□ □□□***(alogon).*** □□□□□ □□□ □□□□ □□ □□ □□□ □□ □□□ □□□□□ □□ □□□□□ □□□ □□□□ □□ □□□ □□ □□□□ □□ □□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□: □□□ □□ □□□□□□□ □□□ □□□□ □□ □□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□ □ □□□□□□□ □□□□ □ □□□□□□ □□□ □□□□ □□ □□□□□ □ □□□□□ □□ □□□□□□□ □□□ □□□□ □□ □□□□□□ □□□ □□□ □□ □□□□□□□ □ □□□□□ □□ □□□□□□□□□□□□□□□…□□□ □□□ □□ □□□ ***epistèmonikon*** (□□□□) □□ □□□□□ □ □□□□□ □□ □□ □□□ □□□□□□ □□□ □□ □□□ □□□□□□ □□ «□□ □□□□ □□» □□ □□□□ □□ □□□□□ □□ □□ □□ □□□□□ □□□□□□□□) ***logistikon*** □□) **.** □□□ □□□□ □ □□□□□□□ □□□ □□□ □ □□□ □□ □□ □□ □□□□ □ □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□ □□□ □□□ □□□. □□ □□□ □□□□□□□ □□□ □□ □□ □□ □□□ □□□□□□ □□□ □□□»(کتاب ششم، فصل دوم(لطفی) a1139 یا فصل اول(فرانسوی) پاراگراف 5 و 6).

در □□□□□ □□□□□□□□□□، «**سنجیدگی**» یا □□□□□□□ نامی است که ارسطو یه جزء سنجشگر بخش خردمند روح می دهد(کتاب ششم، فصل پنجم،26b1140). □□□□□□، آن فضیلت کسانی است که فکر و دانش خود را در جهت انجام «عمل خوب» («کار نیک») برای مردمان، به کار می گیرند و آن چه را که «به نفع آن ها ست» در نظر می گیرند(همانجا، 21b1140).

□□□□□□□ و □□□□□ که تا کنون همسان □□□□□، اینک مغایر هم می گردند. □□□□□ ناظر بر ضرورت است و تولد یا مرگ نمی شناسد(کتاب ششم، فصل سیزدهم). □□□□□، هم چون موضوع خود که جاودانه و دگرگون ناپذیر است، جاودانه و دگرگون ناپذیر است(کتاب ششم، فصل هفتم). اما □□□□□□□ ناظر بر امکان پذیری، پیشایندی و اتفاق contingence است(کتاب ششم، فصل های پنجم، ششم و هشتم). □□□□□□□ بر حسب افراد و بنا به شرایط و اوضاع و احوال زمانه تغییر و تحول می کند(کتاب ششم، فصل هفتم). در حالی که، □□□□□، به گفته ی ارسطو در جای

دیگــــــــر، «[illegible] …[illegible]: «[illegible]»» (متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل دوم، 51)(982b28). اما برخلاف [illegible]، سنجیدگی یا [illegible] خصلتی انسانی و کاملاً انسانی دارد.

ارسطو در [illegible]، کتاب ششم:

«[illegible] ***fronèsis*** [illegible] ***aléthouç*** [illegible]. [illegible] (=عمل تولید) ***poiéton*** [illegible] (=تولید) [illegible] ***prakhton*** [illegible]. [illegible].

[illegible] ***fronèsis*** [illegible]: [illegible] ***théorein*** (=تشخیص و تعیین) [illegible]. [illegible] (شهر یا دولت- شهر) [illegible]. ***Sophrosuné*** (=عقل سلیم)[illegible] ***fronèsis*** [illegible].

[illegible] ***politèké*** [illegible] ***fronèsis*** (سنجیدگی) [illegible] ***fronèsis*** [illegible].»

[illegible].

[illegible] ***sofia*** (=فلسفه) [illegible] ***épistèmè*** (=علم) [illegible] ***nous*** (=خردورزی، عقل) [illegible]. [illegible] ***Anaxagore*** [illegible] ***Thalès*** [illegible]

[illegible] (اخلاق نیکوماخوس، کتاب ششم، فصل های پنجم و هفتم).

بدین ترتیب، واژه ای که نزد افلاطون و هم چنین در برخی آثار ارسطو، با [illegible] یا «دانش خدایی» مترادف بود، در [illegible] کاملاً از آن جدا می شود. [illegible]، [illegible] می شود که همواره به معنای تأمل، تعقل و خردمندی یا به قول ارسطو «[illegible]» است، اما با این خصوصیت که موضوع سنجیدگی سیاسی چیزهای دگرگون پذیر است، خودِ اندیشه تغییرپذیر است و تحصیل آن نیز در قابلیت همگان است. به عبارت دیگر، [illegible] تبدیل به فصیلتی (یا دانشی) انسانی می شود تا خدایی، سیال می شود تا سرمدی، و موضوع آن نیز امور دنیوی، تغییرپذیر و محتمل (contingent)، یعنی مسایل مربوط به بهروزی و بهزیستی «شهر» و «شهروندان» می گردد. انسان های سنجیده، «[illegible] [illegible] [illegible] *théorein* [illegible] (*[illegible]*) [illegible]»(52). [illegible]، پس کسی است که تفکر و تأمل می کند (*théorein*)، یعنی «[illegible] [illegible]…[illegible] – [illegible] – [illegible] [illegible].»(53)

در باره ی تغییر مفهوم [illegible] از اندیشه ی استعلایی به [illegible] در [illegible] و پرسش «**گُسَستِ**» ارسطو از فلسفه ی افلاطونی در این مورد مشخص، بحث های فراوان و متفاوتی صورت گرفته اند که برای روشن کردن بیشتر، از میان آن ها، تز **وِرنِر یِگِر Werner Jaeger** و نقد آن توسط **پی ار اُبانک Pierre Aubenque** را اجمالاً بررسی می کنیم.

تز یگِر(54):

یگِر، ارسطو شناس آلمانی، معتقد است که در تعریف [illegible]، نظرات مختلف ارسطو را نباید متناقض و در نتیجه نشانه ی بی انسجامی آن ها دانست. تعاریف متفاوت ارسطو از این واژه، در حقیقت، بیانگر لحظه های مختلف تحول فکری او می باشند، که به پیدایش نظریه ی

بدیع و جدیدی منجر می گردد، با این شرط که بتوان تداوم منطقی این تحول را نشان داد.

ارسطو، ابتدا از تعریف افلاطونی واژه در [illegible] حرکت می کند(نگاه کنید به بخش اول این مقاله). [illegible] یا مراقبه ی معنوی contemplation، عنصر تشکیل دهنده «زندگی خوب» و بنیاد «عمل راستین» است. در این جا با مرحله ی یزدان شناسانه ی اندیشه ی ارسطویی phase théologique رو برو هستیم. سپس، یزدان شناسی نظری thélogie spéculative در ادامه ی خود به اخلاق «خدا گردان»morale théonome سوق می یابد. خدا، چون موضوع مراقبه و تأمل، در عین حال، هنجار، قاعده یا قانون nomos اخلاقی مطلق می شود. شناخت مُثُل (معقولات) هم مبانی وجودی عمل راستین (در سیاست) است و هم تعیین کننده ی اصول هنجاری آن عمل یا سیاست. در مرحله ی بعدی است که ارسطو نظریه ی افلاطونی «معقولات» یا «ایده ها» را کنار می گذارد. در این دوره، «[illegible]»(55).

اگر در [illegible](56)، خداوند، همواره، اصل راهنما و تنظیم کننده ی عمل بشری است، در کتاب ششم [illegible]، دیگر چنین نیست: خدا از این پس پنهان یا خاموش است. آدمی، برای سازماندهی زندگی زمینی اش، به نیروی دیگری جز نیروهای خود نمی تواند اتکا نماید. عمل(سیاست) دیگر نباید هیچ انتظاری از ایده(مراقبه contemplation) داشته باشد.

«[illegible]»(57).

در یک کلام، به باور یِگِر، [illegible] یا سنجیدگی، در [illegible]، ریشه در دور شدن تدریجی دلمشغولی های یزدان شناسانه یا دقیق تر گفته شود، ریشه در یزدان شناسی théologie خدای دور دست دارد. ریشه در جدایی بین آگاهی متافیزیکی و هنجارهای بلاواسطه ی عمل و سرانجام، در متافیزیک متارکه و انفصال دارد(58).

نقدِ تز یگِر توسط اوبانک(59):

اوبانک، ارسطو شناس فرانسوی، دگرگون شدن مفهوم [illegible] در [illegible] و تبدیل آن به سنجیدگی سیاسی(که prudence می نامد) و در نتیجه گسستِ ارسطو از نظریه ی افلاطونی «ایده ها» را انکار نمی کند. اما اختلاف با یِگِر بر سر این است که به عقیده ی اوبانک، «[illegible]» (*). نزد ارسطو، زندگی سیاسی و الزام های عملی آن در تقابل با مراقبه ی استعلایی contemplation قرار نمی گیرد و یا به به بیان کلی تر، «پراتیک» و «تئوری» از هم جدا نمی شوند. به ویژه در زمان تاریخی ای که ازسطو [illegible] را می نویسد یعنی در دورانی که از «دموکراسی» و «شهر» یونانی دیگر خبری نیست و «[illegible]»(60). اما موضوع تمایز دو ایده آل «سیاسی» و «استعلایی» صرفاً در آن جا است که عمل سیاسی **دیگر**، بر خلاف نظریه ی افلاطونی، «[illegible]. [illegible]»(تأکید از من است)(61).

با این همه، اختلاف اوبانک با یِگِر بر سر نکاتی است که در بحث ما جنبه ی فرعی دارند. زیرا آن چه که در این جر و بحث مشترک است و مورد توافق دو ارسطو شناس صالح می باشد و برای کار ما اهمیت دارد، همان تصدیق آخری است که اوبانک انجام می دهد: «[illegible]» یا «خرد ورزی». به عبارت دیگر، این اشتراک نظر که، در واپسین اثر سیاسی ارسطو، دو نوع «خرد ورزی» از هم تفکیک می شوند، صرف نظر از مقام هر یک و مناسبات متقابل آن دو در سیر اندیشه ی ارسطویی که موضوعی اختصاصی است و در باره ی آن اتفاق نظر وجود ندارد و در بحث ما نیز بی تأثیر است. یکی، آن «خرد ورزی» در امور تغییرناپذیر، «خدایی» یا تراگذرنده که بر سیادت پارادیگم مطلق استوار است… و دیگری آن «خرد ورزی» یا «سنجیدگی» انسانی و دگرگون پذیری که بر سه اصل «پیشایندی»، «شور» و «[illegible]» قرار دارد.

3 . سه رکن [illegible]:

«پیشامد احتمالی»، «شور» و «[illegible]»

– پیشامد احتمالی endèkhoménon

«□□ □□ □□ □□ □□□□□□ □□□□ □□ □□ □□ □□ □□□□ □□□». (ا. ن. فصل5)

موضوع □□□□□□□□ یا سنجیدگی سیاسی، نزد ارسطو، «□□ □□□□□ □□□□ □□ □□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□ □ً□ □□ □□ □□ □□□□ □□□»(62). ارسطو شناسان عموماً آن را «پیشامد احتمالی» (Contingence،Contingency،Zufälligkeit) می نامند که، **در برداشتی**، نام دیگر آن می تواند اتفاقTukhè (در یونانی) یا Hasard (به زبان فرانسه) باشد. در فارسی آن را امکان، امکاپذیری، احتمال، احتمال پذیری، پیشایند، تصادف، رخداد پذیری، محتمل الوقوع، اتفاق… هم ترجمه کرده اند، ولی من «**پیشامد احتمالی**» ترجیح می دهم که با مفهوم contingence و دریافت ارسطویی ار آن تقارن بیشتری دارد. معنای فلسفی «پیشامد احتمالی» هر چیزی است که به نظر آید در شرایطی بتواند باشد یا نباشد و یا جور دیگری شود. نزد ارسطو، «پیشامد احتمالی» را آن چیز گویند که هیچ علمی، حتا «دانش خدایی» یا علم «ایده های» افلاطونی که هنجار و هادی عمل راستین است، نمی تواند کاملاً پی به آن بَ‌رَ‌د یا بر آن احاطه داشته باشد و در نتیجه رخ دادن یا رخ ندادن آن را کاملاً پیش بینی کند. زیرا دنیایی که ما در آن می زییم، دنیای بشری است یعنی دنیای حدوثی، مشروط، ممکن به امکان خاص، اتفاقی و تصادفی و در نتیجه «□□□□□□ □□□□□□□ □□ □□□ □□ □□□□□□□ □□ □□□□□□ □□□» و به هر حال، فاقد کارایی.

در توضیح فلسفی مفهوم «پیشامد احتمالی» نزد ارسطو، اوبانک خاطر نشان می سازد که تمام یزدان شناسی و متافیزیک ارسطو تحت نفوذ **احساس دوگانه ای** قرار دارد: یکی، **بی تفاوتی** و **بی اعتنایی** خدا نسبت به دنیای ما و دیگری **ناتوانی** او در حکومت کردن بر این جهان در جزئیاتش یا، به عبارت دیگر، در اداره ی امور خاص (مشخص، □□□□□) دنیوی. بی تردید، «خدای دور دست»، که قدرتش بر چیزها به نسبت دوری اش از آن ها کاهش می یابد، در منشأ نظریه کیهان شناسانه ی(63) ارسطو در باره ی «پیشامد احتمالی» قرار دارد. «پیشامد احتمالی»، نزد او، فقدان قانون کلی نیست، بلکه فاصله ای است، هر چند ناچیز ولی پُر نشدنی، میان قانون و متحقق شدن قانون در جزئیات و مسایل □□□□□. این فاصله که امر □□□□□ را به مرز دست نیافتنی برای قانون و تعیینات(64) آن تبدیل

می کند، خود، معلول چیزی است به نام ماده(65). ماده ای که **نیروی نامعین اضداد**(66) است و در نتیجه، بدین سبب، **همواره بالقوه می تواند چیز دیگری غیر از خود شود.** از سوی دیگر، شرط امکان پذیری «حرکت» ماده است و هر چه بیشتر «حرکت» از سکون و ثبات خدایی دور شود، ماده نیز، که پیش شرط حرکت است، در برابر تعیینات (قانون کلی) بیشتر **نا فرمانی** می کند. بدین ترتیب، «پیشامد» و «بی نظمی»(آشفتگی)(67) به نسبت بغرنجی رشد می کند و بغرنجی «□□□□□ □□□□□ □□ □□□ □□ □□ □□□□ □□□□□□ □□ □□□□□ □ □□□□□□ □□□ (فضای در برگیرنده ی زمین تا ماه) □ □□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□□ □□□□ □□□□»، زیرا «□□ □□ □□□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□□ «□□□□□□□»(68) □ «□□□□□□□□»(69) □□ □□ □□ □□ □□□□□ □□□□□ □□□.»(70)

پس □□□□□□□ یا □□□□□□□□ □□□□□ تنها در حوزه ی پیشامد احتمالی یا اتفاق عمل می کند. آن جا که «**هر چیز می تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست شود**»(71). در این جا ست که □□□□□□□ از □□□□□ یا علم ناظر بر ضرورت، بر چیزهای تغییرناپذیر و بیگانه نسبت به «شدنی ها»، متمایز می شود. نزد یونانیان، علم در آن جا رشد می کند که پیشامد را حذف کند و پیشامد در آن جا ظاهر می شود که علم از پیش بینی آن عاجز باشد.

و اما «سیاست»، عمل کردن است. اقدام برای تغییر محیط پیرامون خود است. و عمل کردن، هم چون تولید(72) اثر یا هنر ورزی، تغییر و تبدیل موضوع عمل یا تولید است. **در نتیجه، عمل کردن و تولید کردن مستلزم وجود «نا تمامی»، «نا کاملی»، «نا کمالی» و «نا معینی» است، مستلزم «جای حرکت» و «بازی» است.** پس موضوع عمل (سیاسی)، چون تولید (هنری)، به حوزه ی «□□ □□ □□ □□ □□□□□ □□□ □□□»، تعلق دارد.

در دنیایی که بر علم کاملاً شفاف است، که هیچ چیز به غیر از آن چه که هست نمی شود، که همه چیز همیشه منظم و در جای خود است، که همه چیز «ضرورت» است… جایی برای «حرکت»، «انحراف»(73) و «بازی»(74)، برای تولید و خلق کردن، برای نظم شکنی و آزادی و به طور کلی برای اقدام و عمل تغییردهنده ی بشری نمی ماند. اما برعکس، وجود اتفاق، امر غیر قابل توضیح و پیش بینی، نابهنگامی و… «□□□□□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□ □□»(75).

در این جا، برداشت از «اتفاق» یا «پیشامد احتمالی» دینی نیست،

تقدیر خارج از هر گونه اراده ی بشری نیست، سرنوشت محتوم تراژدی یونانی نیست، روی نامرئی یا پنهان نیرویی برین و مسلط بر همه چیز نیست… **برداشت جدید، «پیشامد احتمالی» را امری استعلایی و خدایی نمی شناسد بلکه، درست برعکس، آن را ناشی از ناتوانی و ضعف امر ترافرازنده یا خدایی در حل و فصل مسایل خاص دنیوی و بشری می داند.**

سرانجام، پیشامد احتمالی، چون نا معین است، چون نابهنگام و ناشناخته است، «شور» و تبادل نظر را ممکن و ضروری می سازد. «اتفاق» (توخه *tukhe*) مورد نظر ارسطو در این دنیا – که پیامد آن پیش بینی ناپذیری آینده است – **انسان را آزاد می سازد، در عین حال که هستی او را ناپادار و تهدید می کند.** بدین سان، □□□□ □ تراژدی یونانی که خدایی است و سرنوشت مسلم و محتوم آدمیان را رقم می زند، نرد ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، «بشری و لائیسیزه»(76) می شود و راه به «شور» و مشاوره، به مراوده و تبادل میان انسان ها می بَرَد.

– «شور» Boulèusis

«□□□□□ □□□□□□□□ □□□ □□□ □□ □□□ □□□ □□ □□□ □□□»(ا. ن. فصل5)

انسان □□□□□□ □ ارسطو کسی است که شور می کند(77) و حتا **خوب** شور می کند(78). شور کردن، تنها کار انسان است، زیرا خدا شور نمی کند و حیوانات نیز به هم جنین. پس شور کردن، ویژگی و استثأ آدمی است.(79)

اما انسان در مورد هر چیزی شور یا زایرنی نمی کند، به عنوان نمونه در باره ی چیزهایی که تغییرناپذیر یا جاودانه اند، رایزنی بی معنا ست. انسان تنها در باره ی آن چیزهایی شور می کند که توسط عمل او دگرگون پذیر باشند. در این جا ست که «پیشامد احتمالی» و «شور» با هم گره می خورند و اولی شرط، زمینه و شرایط دومی می گردد. انسان تنها در مورد امر محتمل یا ممکن (پیشامد احتمالی) شور می کند و نه در باره ی آن چه که «ضرورت» و محتوم است. انسان تنها در باره ی آن چه که احتمال می رود رخ دهد یا رخ ندهد، در مورد آن چه که می تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست گردد، شور می کند.

اما شور کردن در باره ی نامعلومی های امکان پذیر می تواند به سرانجام نرسد یعنی به نقطه ی معلومی نیانجامد و هم چنان

نامعینی را در بر گیرد. با این حال، شور بدین معنا ست که راه آینده باز است، که آینده از پیش ترسیم نشده و سرنوشت محتومی ندارد بلکه انسان ها، از طریق شور و مشورت(رایزنی)، **بلکه** بتوانند مسیر، هدف، دورنما یا افقی را، هر چند موقتی، ناپایدار و نامسلم، برای خود تبیین کنند.

در نظر ارسطو، شور مصون از خطا نیست. شور امکان پذیری و امکان ناپذیری را طرح می کند، «نقطه ی امکان» را در می یابد(80). اما شور نمی تواند بطور حتم بگوید که «ممکن»، «ضرورت» می شود. در نتیجه، بهترین رایزنی ها نیز با خطر شکست رو به رو یند. با این همه، با وجود مبرا نبودن از خطا و احتمال شکست که از میان برداشتنی نیست، آن چه که از نظر ارسطو، عمل شور کردن توسط مردم را توجیه می کند این است که هر راه دیگری، چون تبعیت از احکام استعلایی یا معقولات افلاطونی، بازهم بیشتر با نافرمانی ماده (از ایده) و یا با امر پیش بینی ناپذیر زمان مواجه خواهد گشت.

اوبانک در باره ی معنای تاریخی و سیاسی «شور» ارسطویی چنین می نویسد:

«[illegible] *Boulèusis* (شور کردن) [illegible] *boulè* [illegible](81) [illegible]. [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible]. [illegible] *Boulèusis* [illegible] [illegible].»(83)

اما چرا مردم در شور کردن صالح اند؟ ارسطو دلایلی می آورد. نخست اینکه برای قضاوت کردن، لازم نیست که انسان دانشمند باشد بلکه «فرهیختگی»(84) کافیست. سپس، اگر فرد به تنهایی نمی تواند در باره ی همه چیز داوری کند(85)، اما مردم مجتمع در مجلس، با جمع کردن قابلیت های خاص خود، می توانند بس قضاوت کنند(86)، بطوریکه «اگر هر فرد به تنهایی، نسبت به عالمان، قاضی بدی است، خلق مجتمع بهترین قاضی خواهد بود و یا حد اقل بد ترین قاضی نخواهد بود»(87). بدین ترتیب کثرت گرایی (پلورالیسم) در شور، از دیدگاه

ارسطو، کمترین بد نسبت به بدی ها و از جمله نسبت به اشرافیت (آریستوکراسی) سلطنتی علم است(88). تصمیم گیری در فرایند شور یا مشاوره ی جمعی کثرت گرا، با نهادینه شدن نقادی و رایزنی افکار و عقاید مختلف، بهتر از تصمیم گیری خودسرانه ی جبار یا پادشاه است.

سرانجام، اوبانک جایگاه «شور انسانی» نزد ارسطو را جنین توصیف می کنـــــد:«□□□ □□□□ □□□□□□ □□ □□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□□ □□□. □□□ □□□□□□ □□ □□ □□□□□□ □□□□ □□□ □ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□□ □ □□ □□□□□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□□ □□ □□ □□ □□ □□□□ □□□□□ □□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□ □ □□□□□□ □□ □□ □□□ □□□□ □□ □□□□□□ □□□ □□□□□□.»(89)

– *Kairos* یا لحظه ی مناسب

سنجیدگی سیاسی، در عین حال، بهنگام پرتاب کردن تیر از کمان است: نه رودتر، نه دیرتر، بلکه به موقع!

□□□□□□، در زبان یونانی، لحظه یا زمان مناسب است. آن هنگام که تیر از کمان پرتاب می شود و به هدف اصابت می کند. □□□□□□، چون زمان مصمم، تعیین کننده و هدف مند، بـُرش و مرزکشی است (90). لحظه ی بحرانی، حاد و خطرناک است. فرصت مناسب، بجا و به موقعی است که در «لحظه» و بی درنگ باید قاپ زد، تصمیم گرفت و اقدام کرد. موقعیت مناسب و نادری است که می تواند از دست رود و دیگر بزودی یا هرگز باز نگردد.

در میان یونانیان، کاربرد □□□□□□ چون تقارن عمل انسانی و زمان، چون زمان مساعد برای اقدام، متداول بود. اما بدعت گذاری ارسطو در آن جا ست که این مفهوم را در گفتمان سیاسی وارد می کند و برای آن در «سیاست ورزی» جایی، آن هم جایی بس مهم و کلیدی، باز می کند. «سیاست»، نزد ارسطو، چون علم دقیق نیست، چون موضوع اش متغیر است و چون حوزه یا زمینه ی کارش ثابت و پایدار نیست، پس، در نتیجه، تشخیص «فرصت مناسب» برای «عمل مناسب» توسط عامل انسانی، اهمیت بس مهم و حیاتی پیدا می کند. عاملی که به «زمان» گذرنده باید توجه کند، یعنی به اوضاع و احوال و شرایط خاص و سریعاً متحولی که در بستر آن، عمل انجام می گیرد. □□□□□□، بدین سان، اقدام به موقع در زمان به موقع است . تشخیص لحظه ی مناسب برای اقدام مناسب است.

در حالی که اخلاق رواقی(91) انسان را به کناره گیری از زمان زود گذر دنیوی دعوت می کند و در لحظه ی پزهیزگارانه همانندی برای آخرت می جوید، اخلاق نیکوماخوس، بر عکس، در حین دعوت انسان به تحقق امر نیک در این جهان، واقف است که این دنیا، در زمان دوام دارد و در زمان تغییر می کند و زمان، «میزان» حرکتش است(92). ارسطو، در نقد مکتب های سقراطی الهام بخش فلسفه ی رواقی که فضیلت را حالت بی تفاوتی و بی اعتناعی نسبت به زمان می شمردند، مروجان این مکتب ها را سرزنش می کند که تعریف مطلقی از فضیلت(93) به دست می دهند، که نه یک بلکه فضیلت ها وجود دارند و در توضیح فضیلت می بایست از «□□□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□ □ □□ □□ □□□□□ □□□□» سخن گفت(94).

ارسطو «فضیلت سیاسی» را چنین توضیح می دهد: عمل کردن «□□ □□□□□ □□ □□□□□ □□ □□□□□ □ □□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□ □□□ □□□□ □□ □□□□ □ □□ □□□□ □□ □□ □□□□»(95). اگر برای کار نیک، تنها یک شیوه ی عمل وجود دارد، برای نا موفق شدن، شیوه های مختلفی وجود دارند. یکی از آن ها عبارت از این است که **خیلی زود و یا خیلی دیر عملی را انجام دهیم که می بایست دیر تر و یا زود تر انجام می دادیم**(96). □□□□□□، بدین سان، «□□□□□□» □□□□ می گردد: زمان مناسب یا لحظه ی به موقع برای عمل نیک.

□□□□□□، ابتدا، مفهومی دینی دارد و ارجاع به ابتکارات دلبخواهی خدایی می دهد که با زمان «بازی» می کند. سپس، به تدریج، مفهوم آن «**انسانی و لائیسیزه**»(97) می شود. □□□□□□، دیگر، زمان عمل خدایی سرنوشت ساز و تعیین کننده و «خارج از زمان» نیست، بلکه **عمل انسانی امکان پذیرِ و جای گرفته** در زمان است. □□□□□□، لحظه ای است که جریان زمان دچار تردید و تزلزل می شود، بر سر تشخیص راهی که می تواند به نیکی یا یدی انجامد. پس اگر □□□□□□، سرانجام، به معنای فرصت مناسب برای انجام کار نیک است، در عین حال مفهوم عکس آن را نیز می رساند: لحظه ی مهلکی که سرنوشت می تواند به تیره بختی گراید.

4. جایگاه «□□□□□□□» □□□□□□□ در «نقد سیاست».

آن چه که چون نگرانی(98) و مشغله ی فکری، در بازنگری و بازاندیشی نظریه ها و پراتیک های سیاسی موجود (چه در رابطه با تجربه ی

شخصی خود در اپوزیسیون سیاسی ایرانی و چه در رابطه با فعالیت های سیاسی بطور کلی)، من را به سوی «نقد سیاست» سوق داده و می دهد، در جمله ی کوتاهی از مارکس جوان در دوره ی فلسفیدن اش (1843 – 1846)، در [illegible] بر [illegible] (که هشتاد سال پس از نگارش آن منتشر می شود و همواره تا به امروز مورد بی اعتناعی – اگر نگوییم بی اطلاعی – مارکسیسم متحجر قرار دارد)، منعکس است:

«[illegible]».(99)

عصاره‌ی مدعای من در نقد «سیاست» یا آن چه که «سیاست واقعاً موجود» می نامم از این قرار است:

در طول زمان و تا به امروز، «سیاست» politique و «سیاست ورزی» به معنای اَعمال و گفتار ناظر بر اداره‌ی «شهر» و «امر عمومی» res publica ، به منزله ی پدیداری تاریخی و برخاسته از شرایط تاریخی، چونان که در فلسفه‌ی سیاسی تفهیم (مفهوم‌سازی شده استconceptualize) و در عمل (پراتیك) سیاسی به مورد اجرا گذاشته شده است، عبارت بوده است از:

1- حوزه ای حرفه‌ای، انحصاری و اختصاصی، استوار بر تقسیم کاری اجتماعی- سیاسی و مناسباتی سلسله‌مراتبی (هیرارشیك) که "طبیعی" جلوه می کند و همواره «سیاست» را از جامعه(ی مدنی) «جدا» و حاکم بر آن می سازد.

2- بینشی استعلایی، در شکل های دینی و غیر دینی مدرن و سکولارِ، مرجع باور، پیرو سرمشق یا [illegible] برونیextrinseque (غیر اندرباشی)، توهم‌ساز و مطلق گرا که خود را صاحب انحصاری «حقیقتِ» بَرین می پندارد.

3- عملکردی یگانه ساز – به نام ضرورت «اتحاد» – سیستم‌ساز و اقتدار طلب. شناختی یکجانبه نگر و عاجز از دریافت بغرنجی، چندگانگی و تغییرپذیری پدیدارهای اجتماعی و اندیشه های سیاسی ناظر بر آن ها. سرانجام، روش هایی که نافی چندانیت (پلورالیته pluralité) و بسیار گونگی (multitude)، همزیستی در همستیزی، اختلاف، تضاد و تعارض در مناسبات اجتماعی می باشند.

4- از این همه، و به عنوان تبیین اصلی، نتیجه می گیریم که روند حاکم بر «سیاست» و سیاست ورزی که ما آن را «سیاست واقعاً موجود» می نامیم، همواره رو به سیادت، سلطه، سرآمدی و سالاری بر جامعه آورده است.

بدین سان و بر مبنای تزهای چهارگانه ی فوق، «سیاست»، در نمودهای گونه‌گونش- بیش وکم- همواره قدرت‌پرست، اقتدارطلب و تمامت‌خواه بوده است. «سیاست»، در جوهر خود، همواره به مثابه‌ی نیرویی مافوق «شهر» و نیروهای اجتماعی (جامعه‌ی مدنی و شهروندی امروزی)، مسلط و حاکم بر آن ها، چون «راهبر خدایی»، چون «شبان گله»(100)، عمل کرده است. از این رو، اصلاح «سیاست» در چهارچوب «سیاست واقعاً موجود»، همواره ناممکن گردیده و ناممکن می‌گردد. پس نقد و رد «سیاستِ واقعاً موجود» و فلسفه، دانش، بینش و روش های... ناظر بر آن، و پایه‌ریزی **د□□□□ □□□ □□□□□□□ □□ □□□ دیگری و بر مبنای نوینی**، در گسست از فلسفه، دانش، بینش و روش های... سنتی و غالب بر «سیاستِ واقعاً موجود»، در دستور کار فلسفی – نظری و عملی – میدانی قرار می‌گیرد.

اما مهم فوق را تنها می توان با ردیابی و آشکار ساختن گسست های پرسش‌آفرین در سیر تاریخ فلسفه ی سیاسی و پراتیک های سیاسی -برآمده از آن ها، انجام داد، امری که البته جدا از عمل دگرسازانه ی خود در حین عمل دگرسازی و وضع موجود، قابل تصور نخواهد بود. از این رو ست که پیش از این، در نوشتارهایی، چند لحظه ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» را مورد تآمل قرار داده ایم: نخستین بار نزد سوفیست‌های یونانی sophistes و به طور مشخص پروتاگوراس Protagoras و سپس نزد ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس.

اکنون، با توجه به آن چه که در باره ی مفهوم جدید «سنجیدگی» نوشتیم، «□□□□□□□» ارسطویی را می توان یکی از نقطه ها یا حلقه های **خط گسستی** دانست که پروتاگوراس را به ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس متصل می کند. سه شاخص اصلی این حلقه را نیز، همان طور که گفتیم، □□□□□□ □□□□□□□، □□□ و □□□□□□ تشکیل می دهند، که «سیاستِ دِگر» مورد نظر و ادعایی ما را از «سیاست» سنتی یا «سیاست واقعاً موجود» جدا می سازد.

– در تعریف و تبیین جدید، «سیاست»، میدان دگرگون پذیری ها، ممکنات، نا ممکنات و پیشامدهای احتمالیcontingences می گردد. به همین سان، «دانش» سیاسی نیز، هم چون موضوع خود، تغییرپذیر،

نامسلم و نایقین می گردد. پس در این جا، با «سیاستِ دِگر» سر و کار داریم که نه دینی است و نه استعلایی، نه مطلق است و نه جاودانه، بلکه دگرگون پذیر و حتا نسخ پذیر است. «سیاستِ دِگر» عواملی چون حادثه، نابهنگامی، پیشامد و احتمال… و در نتیجه بغرنجی، چندگانگی، آشفتگی، تعارض و بحران را در «مرکز» بینش، نظریه و عمل خود قرار می دهد.

– در تعریف و تبیین حدید، چون از اندیشه ی «خدایی» یا استعلایی خبری نیست، پس «سیاست»، میدان «شور» و تبادل نظر مردمان می گردد. «سیاست» و «دانش» سیاسی از «جهان خُرد»(101) سیاسیون یعنی از □□□□□ سیاست ورزان، که مداری بسته، انحصاری و اختصاصی است، خارج می شود و به گستره ی نا آرام، جدلی و پلورالیستی افراد و انسان های مجتمع می رود. در این جا، «شور» به «دخالت گری» واقعی، مستقیم و بلاواسطه ی مردم در امور خود در می آید و بدین سان، «سیاستِ دِگر»، بر چنین بنیادی، به «امرِ عمومی» res publica واقعی (و نه مجازی) نزدیک می گردد.

– در تعریف و تبیین جدید، «سیاست» که □□□□□□ □□□□□□□ و □□□ را در «مرکز» قرار می دهد، در کمینگاه «لحظه ی مناسب» یا □□□□□□، قرار می گیرد. □□□□□□، که لحظه ی نامعلوم مرز شکنی است. □□□□□□، که زمان پرتاب کردن خود به درون خلع دنیوی و زمانمند است. آن جا که هیچ پیشینه و □□□□□□□□□ به یاری ما نمی آید و ما تنها هستیم و تنها به کمک نیروی تخیل خود باید از هیچ اختراع ، ایجاد و تآسیس کنیم. آفریدن و تآسیس(102) پدیداری نو، پَرش به سوی آینده ای دِگر است، اما آینده ای نامعلوم و نامسلم و معمایی. بدین سان، «سیاستِ دِگر» با □□□□□□ که لحظه ی مناسب برای آفرینندگی احتمالی، پرمخاطره و نامعلوم است، عجین می شود.

****

«**سیاستِ دِگر**» – چیزی که برای ما **شرط بندی** و چالشی نظری و عملی و نه غایتی محتوم و حقیقتی مسلم است – مشارکت مستقیم و بلاواسطه‌ی شهروندان در امر عمومی است. «سیاستِ دِگر»، در تقابل با گفتمانِ از خود راضی و واحدِ «سیاست واقعاً موجود»، هماوردی و چالش میان گفتمان‌های متفاوت و متضاد، اسطوره‌زدایی، راززدایی و توهم‌زدایی از گفتار مسلط سیاسی و «حقیقت برین» آن است. «سیاستِ دِگر» در تقابل با یکجانبه‌نگری و سیستم‌سازی سیاست ورزان حرفه ای، بینش و منشی است که جهان، واقعیت‌ها و پدیدارهای اجتماعی را در چندگانی و

چندانیت‌شان، در مناسبات و نسبیت‌شان، در هم‌سویی و هم‌ستیزی‌شان، در سیالی، دگرگون پذیری و ناثباتی شان، در معمایی بودن و نا‌ایقانی‌شان… مورد توجه و نظر خود قرار می‌دهد. به این سان، موضوع کار این **دخالت گری شهروندی** جدید، مسئله‌انگیز انکشاف جنبش خود- مختار، خود- گردان، خود- سامانده و خود- رهایی اجتماعی، یعنی زمینه سازی اسباب و مقدمات برآمدن جامعه‌ی آزاد مشارکتی است. آزاد از هر گونه سلطه و از خود بیگانگی- وابستگیAliénation. آزاد از هر اقتدار و ارجاع غیر اندرباشی – چه دینی و چه غیر دینی، چه کهن و چه مدرن – که به نیرویی برین، استعلایی و ایدئولوژیکی چون «خدا»، «دین»، «ملت»، «میهن»، «مالکیت»، «بازار»، «دولت»، «دیوان» و… «سیاست» درآید.

یادداشت های مقاله

_(1) تز من این است که مفهوم «سیاست» در اصل به معنای *politeia* یونانی یعنی تأسیس *constitution* و اداره ی (امور) شهر *polis* توسط شهروندان بوده است. آن چه که بنیان گذار فلسفه ی ساسی، افلاطون، به نام «سیاست» پایه ریزی می کند و مبنای «سیاستِ واقعاً موجود» تا به امروز قرار می گیرد، اندیشه و عملی استعلایی یا تراگذرنده در شکل دینی یا سکولاری است که با مفهوم اصیل و اولیه ی آن چون یعنی «شهر- داری» بر اساس «شهروند – مداری» متفاوت و حتا مغایر است. «سیاستِ واقعاً موجود» آن «چیزی» است که تحت نام «سیاست» در عمل و بطور عینی همواره فلسفیده، اندیشیده و اِعمال شده و همواره کم و بیش غالب بوده است. در باره ی تغریف من از اصطلاح نام برده («سیاستِ واقعاً موجود») ،به بخش سوم این مقاله: جایگاه «سنجیدگی» ارسطویی در «نقد سیاست» رجوع کنید. هم چنین برای شرح و تفصیل بیشتر می توان به مقالات دیگر در این باره در نشریه طرحی نو رجوع کرد:

«نقدِ سیاست در پرتو قرائتی از پرواگوراس و مارکس». سال پنجم، 1379- 1380. طرحی نو: شماره‌های: 44،45،47،50 ، 51

یاد آوری کنم که در نوشته های من، اصطلاح «شهر- داری» با خط فاصل (یا شهر- اداری) ، به معنای اداره ی امور «شهر» (پولیس Polis یا Cité) یا بخش عمومی (Res publica) و یا امور دولت (Etat) و کشور از طریق شور و مشارکت و دخالت گری شهروندان است.

(2) لحظه های فلسفی: Moments philosophiques . در باره ی این

مفهوم و لحظه های مشخص گسست از فلسفه ی سیاسی کلاسیک رجوع کنید به:

«□□□□ □□□□ □ □□□□ □□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□: □□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□ □ □□□□□□□». □□□□ □□، سال هفتم و هشتم، 1381-1382. شماره‌های: 63، 66، 70، 72، 73، 75، 77.

(3) جدایی، انفصال یا گسست: Rupture

(4) تحت عنوان «مسئله ی لائیک» Question laïque ، مسئله انگیز Problématique یا بغرنج جدا شدن فرایند اداره ی امور مردم و شهر یا کشورداری از دین را مورد نظر دارم.

(5) بینش استعلایی، تراگذرنده، ترافرازنده یا متعالی: Vision transcendantale

(6) چندانی، چندگانی، کثرت تعدد: Pluralité

(7) بسیارگونگی: برابر با Multitude . در باره ی معنا و مفهوم multitude رجوع کنید به ترجمه ی مقاله ی Toni Negri تحت عنوان: به سوي يك تعريف هستي شناسانه از «بسیار گونه»، طرحی نو شماره 68

(8) نا‌ایقانی، نامسلمی ، نامحتومی…: Incertitude

(9) بغرنجی، غامض، دشواری یا پیجیدگی: Complexe, Complexité . اندیشه ی بغرنج: Pensée complexe

(10) Séparation

(11) مبانی فلسفی – سیاسی «مساله ی لائیک»، بخش اول – فلسفه ی ساسی یونان – پروتاگوراس – افلاطون، آنتیگون و خطابه ی پریکلس. نشریه طرحی نو شماره های : 108، 109 و 110

(12) Fronèsis یا Phronèsis (در نگارش فرانسوی) واژه ای یونانی است که در میان ارسطو شناسان فرانسوی، بعضی ها چون Aubenque (اوبانک)، Prudence و بعضی ها نیز، چون Gauthier (گوتیه)، Sagesse ترجمه کرده اند. من عموماً همان واژه ی یونانی Fronèsis را به کار می برم و اگر این جا و آن جا معادل فارسی و نادقیق «سنجیدگی سیاسی» را برگزیده ام باید تأکید کنم که هیچ یک از این

برابر سازی های لاتین یا فارسی حق مطلب را ادا نمی کنند و رضایت بخش نمی باشند.

(13) روح یا نفس : Âme, Esprit

(14) جسم یا Corps, Matière

(15) «دانش خدایی» Science divine ، منظور همان □□□□□ Sophia یا دانش برین، استعلایی و علم معقولات افلاطونی است که «موضوع» و «□□□□□□□□» آن، هستی تغییر ناپذیر و نمود هایش می باشد.

(16) «شاه – دانش» Science royale اصطلاحی است که از نظریه ی افلاطونی «فیلسوف – پادشاه» برگرفته ایم. منظور آن «دانش حدایی» یا «علم» برین و فرمان روایی است که تنها در اختیار پادشاه-فیلسوفِ شهر قرار دارد و بر شهر حکومت می کند و همه باید از آن اطاعت کنند تا «خوب» مطلق برقرار شود.

(17) معقولات، مُثُل: Intelligibles

(18) خیر برین : Bien transcendant

(19) در مورد مفهوم «شهر – داری» (با خط فاصل) که با □□□□□□□ (یعنی تعریف اولیه و اصیل از «سیاست») برابر می کنیم، نگاه کنید به زیرنویس (1).

(20) نزد افلاطون، میان «بنیان گذار» پولیس و «فیلسوف- پادشاه» تفاوتی وجود دارد. اولی به عالَم «ایده» دست رسی داشته، خویشاوند خدایان است و دومی، تحت راهنمایی های «بنیان گذار»، وظیفه ی عملی اداره □□□□□ و هدایت اجرایی آن را به سوی سعادت بر عهده دارد.

در این باره رجوع کنید به یادداشت ها، ار جمله به یادداشت شماره 35 در «ملاحظاتی بر تز های آقای اکبر گنجی در باره ی مبانی جنبش تحول دموکراتیک در ایران» در طرحی نو شماره های 115، 116 و 117.

(21) اُدیسه، Odyssey، اثر هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، 1366، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نزد هومر واژه ی قدیمی یونانی: □□□□□□ *fronis* به معنای انسان «عادل» و «سنحیده» استعمال می شود. به نظر می رسد که برای

نخستین بار، هراکلیت کلمه ی فرونزیس fronèsis را به جای اصطلاح کهنه ی هومری به کار می برد.

(22) به نقل از:

Gauthier René Antoine & Jolif Jean Yves

,Aristote, Traductions et études, l’éthique à Nicomaque

Tome II- 2ème partie commentaires livres VI X, Louvain-la-Neuve, Editions peeters, Nauwelaerts, 2002

(23) هراکلیت ، پاره ی دوم:

Diels-Kranz,t1,p 151. Sexus Empiricus, contre les . mathématiciensn VII,133

Héraclite ou la séparation, Jean bollack& heinz wismann ., Les editions de minuit, 1972

(24) Isocrate

(25) Parménide

(26) Anaxagore

(27) حکمت عملی: Vertu pratique که سنجیدگی نیز می نامند و خیلی ها □□□□□□□ ارسطویی را چنین چنین ترجمه کرده اند که البته ناذقیق است.

(28) در افلاطون، مِنون: Platon, Ménon, 88a – 89a

(29) افلاطون: □□□□□□□□□□□، جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا کاویانی، ص 119. (c-d 352).

(30) مراقبه یا سیر: Contemplation .

(31) منون Ménon ،افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا کاویانی.

(32) گرگیاس Gorgias ،افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا کاویانی.

(33) فایدون Phédon ،افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی – رضا کاویانی.

(34) فیلبس Philèbe ،افلاطون: جلد سوم، محمد حسن لطفی.

(35) فایدون در:

.Platon, Phédon, Monique Dixsaut, 78c – 80c Flammarion 1991

(36) Les choses qui toujours sont mêmes qu’elles-mêmes et semblables à elles-mêmes

(37) Essence

(38) ce qu’est

(39) Le véritablement étant

(40) Forme unique

(41) Âme

(42) seulement par elle-même

(43) Platon, Philèbe, Pradeau Jean François, Flammarion, 78c – 80c

(44) مُثُل ، فرم ، معقول : Forme

(45) نگاه کنید به زیرنویس (23).

(46) ارسطو، متافیزیک، – مو – فصل چهارم – 1078 – b ، ترجمه ی شرف الدین خراسانی، نشر گفتار.

(47) در: Aristote, De Coelo, III,I,298b23

(48) در: Aristote, Physique, VII,3,247b11

(49) در: Topica, VIII, 14, 163b9

(50) سه منیع مورد استفاده در این مقاله در ترجمه مجدد فرازهای ارسطو به فارسی عبارت اند از:

1. Aristote, Ethique de Nicomaque, Jean Voilquin, Flammarion, 1965 Paris
2. Aristote, Ethique à Nicomaque, J. Barthélemy Saint-Hilaire, Poche, 1992

3 . ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرحی نو، 1378.

(51) نگاه کنید به زیر نویس (46).

(52) ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم. رجوع کنید به ترجمه ی ضمیمه در زیر.

(53) Aubenque Pierre, La prudence chez Aristote PUF, 1963

(54) «سنجیدگی نزد ارسطو»: La prudence chez Aristote, Pierre Aubenque, PUF, Pages 10 – 15

(55) همانجا.

(56) Ethique d’Eudème

(57) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، تز یِگر، ص 85.

(58) همانجا.

(59) همانجا صفحات 15 تا 30.

(60) همانجا، ص 15.

(61) همانجا، ص 19.

(62) «□□ □□□ □□ □□ □□□□□ □□□ □□ □□ □□ □□ □□□ □□□»:To entekhomènon allos ekhein

در اخلاق نیکوماخوس فصل های پنجم 1140b27، ششم 1141a1 و هشتم 1141b9-11

(63) Cosmologique

(64) Déterminations

(65) Matière

(66) Puissance indéterminée des Contraires

(67) Désordre

(68) Incertain, Incertitude, Indéterminé

(69) Multitude

(70) همانجا، اوبانک، ص 86 ، زیر نویس 4 ، به نقل از G. Rodier در Etudes de philosophie grecque

(71) زیرنویس (62).

(72) به یونانی: Poièsis

(73) Déviation

(74) Jeu

(75) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص 74 .

(76) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص 104 .

(77) به یونانی: Boulésitikhos

(78) به یونانی: Kalos bouléusas

(79) اوبانک، «سنجیدگی نزد ارسطو»، صفحات 106 تا 116.

(80) Point de possibilité

(81) Conseil des Anciens

(82) اوبانک، همانجا، ص 111.

(83) همانحا، ص 111.

(84) به یونانی: Pépaidèumenos

(85) Aristote, Ploitique, III,II, 1281b38

(86) Aristote, Politique, III,II 1282a17

(87) Aristote, Politique, III,II 1281b34-35

(88) Aristote, Politique, III,15 1286a20,26

(89) اوبانک، همانجا، ص 116.

(90) مرز کشی: Limites

(91)Morale stoïcienne

(92) Le “nombre” de son mouvement

(93) فضیلت: Vertu

(94) بـــــه یونـــــانی: Os dei khai os on dei khai ote در اخلاق نیکوماخوس، فصل 2، 26-24 1104b

(95) اخلاق نیکوماخوس ، فصل پنجم، 23-21 1106b

(96) اوبانک، همانجا، ص 97.

(97) اوبانک، همانجا، ص 104.

(98) نگرانی، نا آرامی..: Inquiétude

(99) مارکس، نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، رضا سلحشور، انتشارات نقذ، 1989، ص 5

(100) افلاطون در «مرد سیاسی» جلد سوم دوره ی آثار، محمد حسن لطفی.

(101) جهان خُرد Microcosme

(102) تأسیس: Constitution

(ضمیمه)

اخلاق نیکوماخوس(1)

کتاب ششم

فصل پنجم(2)

(توجه: توضیح یا تعریف داخل پارانتزها از من است)

&1. برای این که بدانیم □□□□□□□□ ***fronèsis*** (سنجیدگی) چیست، باید ابتدا ببینیم چه کسانی را آدم های سنجیده ***fronimos*** می نامیم. چنین می نماید که شاخص تمیز دهنده ی انسان سنجیده این است که چنین آدمی در باره ی آن چه که برای خود او نیک و سودمند است، به درستی شور ***bouléusiç*** و داوری می کند – نه در جزئیات، مثلاً آن چه برای سلامتی و تندرستی مفید است، بلکه به طور کلی در باره ی سعادت و نیک بختی.

&2. دلیل درستی این سخن این است که ما، در هر زمینه ای، کسانی را آدم های سنجیده می نامیم ***fronimos*** که با حساب گری دقیق خود، در اموری که به حوزه ی هنر ***tekhné*** (هنر یا فن) تعلق ندارند، به هدف نهایی با ارزشی نایل می گردند. بنابراین در یک کلام می توان گفت که سنجیده ***fronèsis*** خصلت کسی است که خوب تأمل و شور ***bouléutikhoç*** می کند.

&3. وانگهی هیچ کس در باره ی چیزهای تغییرناپذیر (چیزهایی که نمی توانند غیر از آن گونه باشند که هستند) و یا درباره ی امری که تحقق بخشی به آن برای او ممکن نیست، شور و تأمل نمی کند. به همین ترتیب، چون ***épistèmè*** (دانش یا علم) بر برهان مبتنی است و چون در اموری که مبادی شان می توانند غیر از آن گونه باشند که هستند، برهان وجود ندارد – زیرا در این جا همه چیز سیال و تغییرپذیرند – و چون نمی توان در باره ی چیزی که به ضرورت وجود دارد شور کرد، در نتیجه ***fronèsis*** نه ***épistèmè*** می تواند باشد و نه ***tekhné***. ***épistèmè*** نمی تواند باشد چون حوزه ی عمل، امور تغییرپذیر است (چیزهایی که می توانند غیر از آن گونه شوند که هستند) و ***tekhné*** نمی تواند باشد چون عمل کردن به معنای دقیق کلمه و آفرینندگی به معنای تولید چیزها، از دو سنخ متفاوت اند.

&4. پس بدین ترتیب، ***fronèsis*** را می توان حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست دانست ***aléthouç***، در حوزه ی اموری که برای آدمی بد یا نیک اند. غایت آفرینندگی (عمل تولید – مترجم) ***poiéton*** متفاوت از چیزی است که آفریده (تولید) می شود، اما عمل کردن ***prakhton*** چنین نیست. در این جا، هدف عمل کردن همواره خودِ عمل است، زیرا غایتی که عمل در برابر خود قرار می دهد تنها

می تواند خوب عمل کردن باشد.

&5. به همین دلیل است که به راستی ما ***fronèsis*** را نزد **پریکلس**(3) و کسانی همانند او می یابیم: کسانی که قادر به دیدن ***théorein*** (تشخیص و تعیین)(اموری هستند که هم برای خود آن ها و هم برای مردمانی که بر آن ها حکومت می کنند، خوب و مفید اند. اینان، با این قابلیت ها، واقعاً از عهده ی اداره ی یک خانه و یا یک □□□□□ (شهر یا دولت- شهر) بر می آیند. ***Sophrosuné*** (عقل سلیم)، اصطلاحی که در زبان یونانی هم معنای ***fronèsis*** است، خصلتی است که قابلیت سنجیدگی را حفظ می کند.

&6. آن چه این قابلیت را حفظ و تحکیم می کند قدرت داوری ***upolépsiç*** است. لذت و رنج در همه ی موارد قدرت داوری را فلج یاگمراه می کنند. مثلاً قدرت داوری در این که آیا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است یا نیست مقهور لذت و رنج نمی شود بلکه تنها قدرت داوری در این که چه باید کرد وچه نباید کرد، یعنی داوری درباره ی عمل (عمل اخلاقی)، چنان می شود. مبادی محرک هر عمل (عمل اخلاقی) در غایت آنند ولی کسی که لذت و رنج درونش را فلج کرده است دیگر آن مبادی را نمی بیند و نمی داند که هرگامی که برمی دارد و هر انتخابی که می کند باید برای تحقق بخشی به آن غایت باشد. زیرا شر در ما مبادی اخلاقی عمل را ویران می کند. پس ناگزیر باید نتیجه گرفت که ***fronèsis*** یک حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست و حقیقی است و موضوع اش سعادت مردمان است.

&7. بدین نکته نیز باید توجه کرد که اگر در ***Tekhné*** درجات مختلف نیل به کمال وجود دارند، ولی در ***fronèsis*** چنین نیست. اضافه کنیم که درحوزه ی ***Tekhné*** آن کس که به میل خود خطایی می کند بر خطاکار ناخواسته ارجح است ولی در ***fronèsis*** هم چنان که در دیگر فضایل، وضع بر عکس است. بنابراین روشن است که ***fronèsis*** فضیلت است و نه ***tekhné***.

&8. چون در نفس دو بخش خردمند وجود دارند، ***fronèsis*** آن جزء خردمندی را تشکیل می دهد که عقیده را می سازد 16)***doksastikhon***). زیرا ***doksa*** (عقیده، باور) هم چون ***fronèsis*** با اموری سروکار دارد که تغییرپذیرند (اموری که می توانند غیر از آن چه که هستند، شوند) یعنی به عبارت دیگر با هر آن چه که پیشامد احتمالی و اتفاقی(4) است. باید بگوییم که ***fronèsis*** تنها یک حالت وجودی

ساده ای نیست که با عقل همراهی می کند، بدین دلیل که این حالت ممکن است دست خوش سهو و نسیان شود در حالی که ***fronèsis*** هیچ گاه نه از دست می رود و نه به فراموشی سپرده می شود.

فصل هفتم(5)

… هم چنین روشن است که آن چه یونانیان سُفُیا (6) (***sofia***) می نامند، بالاترین حد کمال در مراتب متخلف دانش است.

&3. پس سُفُس ***sophos*** (در این جا به معنای فیلسوف) نه تنها باید بداند چه حقایقی از عالی ترین مبادی حاصل می شود بلکه از خود این مبادی نیز باید شناخت دقیق داشته باشد. بنابراین، می توان گفت که □□□□□ (فلسفه) عقل ***nous*** پیوسته با علم و دانش**épistèmè** است یا به عبارت دیگر شناخت علمیِ عالی ترین و والاترین موضوعات است. بدین ترتیب، حرف پوچی خواهیم زد اگر بگوییم که دانش سیاسی ***politèké***، یا ***fronèsis*** (سنجیدگی) سیاسی، بهترین دانش هاست چون آدمی که موضوع کار ***fronèsis*** است عالی ترین موجودات عالم نیست.

&4. اما اگر برخی خصیصه ها، چون سلامتی و نیکی، بسته به این که شامل چه موجوداتی می شوند، مثلاً آدمیان یا ماهیان، تغییر می کنند، ولی، در حوزه ای دیگر، سفیدی و راستی همیشه همان است: همیشه سفید، همیشه راست. پس به طریق اولی می پذیریم که آن چه ***sofia*** (فلسفه) است همیشه ***sofia*** است (تغییر ناپذیر است)، درحالی که آن چه ***fronèsis*** (سنجیدگی) است بر حسب شرایط سیال و تغییر پذیر است. کسی که در همه ی امور فردی که با شخص او ارتباط دارندمی داند که چهچیز برای او درست و سودمند است، مردمان او را فرد سنجیده ای می دانند و در آن گونه امور به او اعتماد می کنند. حتا دور تر می رویم و بعضی حیوانات را نیز که در زمینه ی امرار معاش از خود پیش بینی نشان می دهند، موجودات سنجیده می نامیم.

این نیز بدیهی است که ***sofia*** (فلسفه) و ***politiké*** (سیاست) یک و همان نمی تواند بود. جه اگر بنا بر این باشد که هوشمندی کسی را در تأمین منافع خود ***fronèsis*** (سنجیدگی) بنامیم، انواع مختلف ***sofia*** وجود خواهند داشت. مسلم است که برای تأمین نیکی برای همه ی موجودات زنده فقط یک و تنها یک ***sofia*** وجود ندارد بلکه برای هر کدام علمی دیگر هست وگرنه لازم می آید برای همه ی موجودات زنده فقط یک علم پزشکی بدون هیچ تمایزی وجود داشته باشد.

از سوی دیگر، این ادعا که آدمی عالی ترین موجودات زنده است سخنی

پوچ است زیرا ذوات دیگری هستند که بسیار برتر و خدایی تر از آدمیان اند، مثلاً در میان اجسام درخشنده ای که آسمان از آن ها تشکیل می یابد.

&5. از آن چه گفته شد نتیجه می گیریم که ***sofia*** (فلسفه) جمع ***épistèmè*** (علم) و ***nous*** (خردورزی، عقل) است و در شناخت موجوداتی که بر حسب طبیعت شان والاترین موجودات اند به کار می رود. از این رو، کسانی چون آناکساگور (Anaxagore(7، تالس (Thalès(8 و همانند آنان را فیلسوف می نامند و نه آدم های سنحیده، زیرا آن ها چیزهایی که برای خودشان سودمند بود را نمی شناختند ولی با امور دشوار و حیرت انگیز و حتا خدایی، هر چند سودی در بر نداشتند، آشنا بودند؛ زیرا این بزرگان فاضل آن چه که برای آدمیان نیک است را نمی جستند.

&6. ولی بر عکس، حوزه ی ***fronèsis*** (سنجیدگی) شامل امور اساساً انسانی و آن چیز هایی می شود که در باره ی آن ها ***bouléusis*** (شور و تأمل کردن) توسط عقل بشری میسر است. زیرا به نظر می رسد که موضوع اصلی ***fronèsis*** (سنجیدگی)، ***endoulia*** (به درستی و خوبی شور و تأمل کردن) است. اما هیچ کس در باره ی امر تغییر پذیر (آن جیز هایی که نمی توانند غیر از آن باشند که هستند) و امری که غایتی مشخص و دقیق ندارد، شور و تأمل نمی کند بلکه در باره ی آن غایتی شور و تأمل می کند که ممکن (تحقق پذیر) است؛ و مراد از غایت در این مورد ارزشی است که از طریق عمل ما می تواند به دست آید. به طور کامل گفته باشیم، تآمل درست و هوشمندانه را کسی می کند که با خردورزی و سنجشگری، به سوی آن هدفی رود که برای انسان به بهترین وجه ممکن و تحقق پذیر است.

&7. اضافه کنیم که ***fronèsis*** (سنجیدگی) تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه باید جزییات و ویژگی ها را نیز به روشنی ببیند. زیرا ***fronèsis*** امری عملی است. ***fronèsis*** عمل می کند و عمل ضرورتاً با حزییات، ویژگی ها و مفردات سرو کار دارد. به همین جهت پیش می آید که این جا و آن جا کسانی که بی بهره از دانش اند، در عمل، بهتر از کسانی که صاحب دانش اند اقدام می کنند. این همان امتیازی است که آدم های با تجربه نسبت به دیگران دارند.به عنوان مثال، اگر کسی بداند که گوشت سبک سهل الهضم و برای تندرستی سودمند است ولی نداند که گوشت سبک کدام است نمی تواند از دانش خود برای تأمین تندرستی سود ببرد. این کار از کسی بر می آید که بداند که گوشت طیور به طور خاص سبک است و برای تندرستی سودمند. ***fronèsis*** امری

است اساساً عملی؛ در نتیجه باید هر دو وجه شناخت (شناخت کلیات و شناخت جزییات و ویژگی ها) و مخصوصاً وجه دومی (شناخت ویژگی ها و مفردات) را بداند. در این مورد می توان گفت که شناخت جزییات(ویژگی ها و مفردات) علم سازماندهی(9) و اساسی است.

یادداشت ها

(1) برگردان مجدد از روی متن های فرانسه با استفاده از ترجمه ی فارسی: محمد حسن لطفی، تهران ، طرح نو 1378

Aristote – Ethique de Nicomaque – Traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire Revue par Alfredo Gomez-Muller – Le livre de poche- 1992

Aristote – Ethique de Nicomaque – Traduction par Jean Voilquin – GF-Flammarion- 1965

(2) در ترجمه ی . Barthélemy Saint-Hilaire فصل چهارم به جای پنجم است.

(3) Périclès 495 – 421 ق.م.

(4) contingent

(5) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire فصل ششم و هفتم در فصل پنجم ادغام شده است.

(6) سُفیا (σοφια) که آن را «فرزانگی» یا «حکمت» ترجمه کرده اند، در یونانی هم به معنای کمال هنرمندی ومهارت در کارهای دستی و هنرها بود و هم به معنای کمال علم و دانش

(7) آناکساگور Anaxagore، فیلسوف ایونی ioni در سده ی ششم قبل از میلاد، عقل را که جوهری بسیار هوشمند می دانست اصل اول واقعیت می شمرد. او متهم به بی دینی شد و بالاجبار از آتن فرار کرد و در حدود سال 428 در لامپساک Lampsaque در گذشت.

(8) تالس Thalès در شهر میله Milet در اواخر سده ی هفتم و اوایل سده ی ششم قبل از میلاد به دنیا آمد. یکی از نخستین فیزیولوژی شناسان ایونی بود. او بر این اعتقاد بود که آب اصل اساسی توضیح واقعیت است.

پیام تسلیت

شورای هماهنگی جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران

به خانواده های گرامی احمدزاده ها و مردم ایران

طاهر احمدزاده، یکی از فرزندان راستین ایران در روز ۵ شنبه ۹ آذر ۱۳۹۶ چشم از جهان فرو بست و دوستداران خود و تمامی پویندگان راه آزادی و همه هم میهنانی را که آرمان شان نفی هر گونه جهل، تزویر، ستم و استثمار نوع انسانی است، اندوهگین و ماتم زده کرد.

طاهر احمدزاده یک شخصیت ملی و وفادار به آرمان‌های انقلاب مشروطیت و دکتر محمد مصدق بود. او با داشتن اعتقادات مذهبی، دارای منش والای یک فرد لائیک به تمام معنا، در همه سطوح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بود.

او بیش از ۷۵ سال از زندگی خود را در راه مبارزه با استبداد و کسب آزادی و پاسداری از استقلال ایران گذاشت.

طاهر احمد زاده چندین بار در زمان رژیم گذشته و نیز در دوران رژیم واپسگرا و پوسیده کنونی دستگیر شد و سال‌ها از عمر خود را در زندان های گوناگون گذراند.

دو تن از فرزندان او، مسعود و مجید احمدزاده، از بنیان گذاران سازمان چریک های فدایی خلق ایران، در اسفند ۱۳۵۰ تیرباران شدند و فرزند دیگر او، مجتبی احمدزاده، در دهه ۶۰ به دست لاجوردی و به دستور مستقیم خمینی اعدام شد. در همان سال‌های سیاه دهه ۶۰، خود طاهر احمدزاده به زندان افتاد. رژیم خواست احمدزاده را بشکند و در تلویزیون به توبه وادارد. شکنجه های حیوانی به حدی بود که سرانجام پیرمرد زندانی و اسیر را به شکست کشاند. رژیم سرمست از این پیروزی، فیلم فرمایشی خود را به نمایش گذاشت. اما هیچ مبارز و آزاده‌ای آن فیلم را باور نکرد و تنها به حساب خونخواری خمینی، لاجوردی… گذاشته شد.

نام طاهر احمدزاده همواره در دیدگاه مردم، به ویژه مردم خراسان، به عنوان سمبل مبارزه، پایداری، رواداری و هم چنین به عنوان چهره ای پیگیر در راه دموکراسی و آزادی در تاریخ کشور ما ثبت خواهد شد.

ما درگذشت طاهر احمدزاده را به خانواده و نزدیکان او و به همه مبارزان راه آزادی تسلیت می گوئیم.

شورای هماهنگی جنبش جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران

۱۲ آذرماه ۱۳۹۶