

معماری‌های جا به جا شده سخنرانی ژاک رانسیِر

سخنرانی

ژاک رانسیِر
Jacques Rancière

سبک‌های معماری جا به جا شده

(به زبان فرانسه)

17 اکتبر 2019

هنر همواره نیز نام هنر است، شیوه‌ای است برای بیان کردن و آشکار نمودن آن چه که هنر انجام می‌دهد و آن چه که هنر می‌شود. معماری، به گفته‌ی کانت، هنر «حقیقت محسوس» است. که به ایده چهره‌ی مادی می‌بخشد، از راه انطباق دقیق وسایلش با اهدافش. موضوع بحث ما در این جا مطالعه‌ی داوهای زیبایی‌شناسیک و سیاسی این سبک‌های معماری جا به جا شده است.

«من مستقل و آفریننده» از احد قربانی دهناری

نبرد دشوار من مستقل و آفریننده در فرهنگ فردستیز

جستارگشائی

وقتی بحث «من» میشود، نخستین پرسشی که پیش می‌آید این است که «من کیستم؟». ولی شاید پرسش پیچیده‌تر این باشد که: «من چیستم؟». این پرسش را فیلسوفان یک پرسش هستی‌شناسی (ontology) می‌گویند. یک پرسش هستی‌شناسانه دیگر، این است: «چندتا من در یک فرد وجود دارد؟»



پرسشهای بنیادی بالا را پژوهشهای گوناگون فلسفی-روانشناسانه و هستی‌شناسی-جامعه‌شناسانه جوابهای مفصل داده‌اند. مفاهیمی مانند «من»، «کیستی» یا «هویت» (identity)، فرد (individual) و خودانگاره (self-image) در این پژوهشها بنیادی هستند و ما را در شناخت خودمان کمک شایانی می‌کنند.

در این نوشته، من بیشتر با یک دیدگاه اجتماعی، «من»، «فرد» و اندیشیدن مستقل را بررسی می‌کنم.

من چیستم؟

برای پرسش هستی‌شناسی-جامعه‌شناسانه‌ی «من چیستم؟» پاسخهای گوناگون وجود دارد.

یک پاسخ این می‌تواند باشد که «من بدنم هستم». این را می‌توان پاسخ زیست‌شناختی نامید. «من» با اندامگانی (organism) که متعلق به آن است شناسایی می‌شود. «من» این بدنی است که هم اکنون در این مکان قرار دارد و این فعالیتها را انجام می‌دهد. این دیدگاه، من را به عنوان کننده و کنشگر (agent) مورد توجه قرار می‌دهد: «من» می‌توانم با بدن خود بر محیط اطرافم تأثیر بگذارم.

دیدگاه دیگری نزدیک به این دیدگاه وجود دارد که افکار در مغز وجود می‌آید و تجربیات که انوخته می‌شود را «من» می‌داند و می‌گوید که «**من مغزم هستم**». این رویکرد بدان معنی است تا زمانی که من همان مغز را دارم، بدون توجه به اینکه چقدر طرز تفکر و تجربه من در جهان تغییر کرده باشد و صرف نظر از میزان تغییرات در بدنم، من همان فرد هستم. این دیدگاه به خوبی با آنچه در فلسفه ذهن (Philosophy of mind) نظریه این‌همانی ذهن (mind-brain identity theory) خوانده می‌شود، همخوان است. این تئوری می‌گوید که حالات مختلف آگاهی و خودشناسی با حالات مختلف تن‌کرداری (physiological) در مغز یکسان است. به زبان دیگر، حالت‌ها و فرآیندهای ذهن، همان حالت‌ها و فرآیندهای مغزند.

می‌گویند که ارشمیدس برای جا بجا کردن زمین یک نقطه اتکا می‌خواست ولی نیافت. اما، رنه دکارت این نقطه اتکا را در «من» پیدا می‌کند: من می‌اندیشم، پس من هستم (cogito, ergo sum). او با شک آغاز کردولی، دانش خود را درباره جهان از نقطه قابل اتکائی که نمی‌تواند در آن شک کرد، یعنی «من می‌اندیشم» آغاز کرد. بر این بنیان قابل اتکا، او دانش درباره بقیه جهان را بنا نهاد. در روش دکارتی اندیشیدن، «من» در مرکز جهان قرار دارد و آنرا بررسی و درک می‌کند. دانش توسط «من» پژوهشگر ایجاد می‌شود، نه مرجع و اقتدار علمی یا دینی. از دید دکارت، این اندیشیدن است که انسان را انسان می‌کند و بنیاد علم است. شناخت نه با استناد به اقتدارهای علمی چون ارسطو، افلاطون، بطلمیوس، جالینوس و دیگران و یا کتاب‌های مقدس بدست می‌آید، بلکه با مرکز قرار دادن من (انسان) اندیشنده و شک دائم تا رسیدن به یقین قابل اتکا. این روش علمی آغاز رهایی از تسلط سنگین اقتدارهای کهن، شناسائی علمی طبیعت و تصرف در آن با فناوری مبتنی بر دانش تجربی بود.

دیدگاه سوم می‌گوید که «**من ظاهر هستم**». من خودم را دقیقاً آنطور می‌بینم که دیگران مرا می‌بینند. این دیدگاه بر ظاهر فرد، به ویژه بر چهره انسان تأکید دارد. این دیدگاه در مورد «من» با دسترسی بیشتر به آینه، عکاسی و سایر فناوری‌ها برای دیدن خودمان گسترده‌تر شد.

قبل از رواج آینه‌ها، ظاهر انسان نقش مهمی برای پایگاه اجتماعی او نداشت. داشتن شهرت و آوازه خوب از داشتن ظاهر زیبا مهم‌تر بود. خودانگاره و خودارزیابی تا حد زیادی با افتخار و شرف منتسب به انسان بدست می‌آمد.

سقراط معتقد بود که مهمترین وظیفه انسان تلاش برای پرورش شخصیت والای خودش است. او سعی می‌کرد تا مردم کمتر به مقام، ظاهر، ثروت و قدرت و بیشتر به معنویت و اندیشیدن علاقه‌مند شوند. از نظر سقراط، خوشبختی به معنای استقلال روح و روان است. هرکسی بیش از حد به ظاهر، بدن، ثروت، لباس و مقام خود وابسته باشد، نمی‌تواند خوشبخت باشد. ما همیشه در خطر از دست دادن اموال، جایگاه اجتماعی و مقام خود هستیم. بدن ما پیر می‌شود. اما، ویژگیهای خوبی که در شخصیت و بینشهای خود ایجاد می‌کنیم در تمام تغییرات و پستی و بلندی زندگی با ما هستند. این همان چیزی است که سقراط به معنای استقلال روح و روان می‌نامد. سقراط خوشبختی درونی را مستقل از خوشبختی بیرونی می‌داند. از دید او، زندگی بدون اندیشیدن و فلسفه برای انسان، ارزش زیستن ندارد.

ایمانوئل کانت معتقد است که انسان دارای یک شعور اخلاقی است که اگر به آن گوش کنیم به ما می‌گوید چگونه رفتار کنیم. این شعور اخلاقی به ما کمک می‌کند تا تصمیم بگیریم که چه کاری درست و چه کاری نادرست است.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من تجربیات و خاطراتم هستم». هرچند من نمی‌توانم به طور فعال در زمان حرکت کنم، اما احساس می‌کنم خاطراتم مرا چون یک واحد بهم پیوند می‌دهند.

دیدگاه پنجم می‌گوید که «من داستانم هستم». این دیدگاه در مورد «من» بر چگونگی بیان ما در مورد خودمان استوار است. من می‌توانم خاطرات شخصی خودم را چون داستانی پیوسته تعریف کنم. من خودم بیشتر با زبانی که در روایت خودم درباره خودم بکار می‌برم، شکل می‌گیرد. من اغلب به آنچه در مورد خودم می‌گویم اعتقاد دارم، حتی اگر بشود نشان داد که من اشتباه می‌کنم. داستانهای دیگران درباره من نیز به راحتی جزئی از روایت من می‌شوند. احترام به خود و خودانگاره ما و حتی خاطرات ما تا اندازه‌ای از آنچه می‌شنویم که دیگران در مورد ما می‌گویند شکل گرفته است.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من شخصیت و توانایی‌هایم هستم». یک فرد می‌تواند خود را باهوش، درستکار، مهربان، اجتماعی، زحمتکش، صرفه‌جو، دست و پا چلفتی و غیره توصیف کند. در این دیدگاه، «من» حاصل جمع همه ویژگی‌هایی است که من به آن باور دارم. پشت این مفهوم این فرض قرار دارد که ویژگی‌های شخصیتی فرد با گذشت زمان کما بیش ثابت است.

به نظر ارسطو، هدف انسان پرورش عقل و خرد خویش است. فرد برای شکوفا شدن (*eudaimonia*) تلاش می‌کند. ایده اصلی او این است که فردی که توانایی‌های خود را به طور کامل توسعه نمی‌دهد - خواه مهارت‌های دستی، هنری، سیاسی، علمی یا روابط اجتماعی باشد - یک موجود کامل انسانی نمی‌شود. ارسطو ویژگی‌های خوب انسانی را در سه درجه افراط، اعتدال و تفریط دسته‌بندی می‌کند. مثلن در دو انتهای دلاوری، بی‌باکی احمقانه و بزدلی را می‌بیند. در دو سوی راست‌گوئی، دروغگوئی و گستاخی، پرده‌داری و بی‌ملاحظه‌گی را می‌بیند. او معتقد است، هر انسان می‌تواند و باید با تمرین و ممارست، هر چه ممکن است فضیلت‌های خود را پرورش دهد و کیفیت شخصیت خود را تکامل بخشد. ما با احترام به خود، با تقویت توان کنترل احساسات خود، با بخشندگی، با شجاعت، با برخورد دوستانه، با منصف بودن، با خوش خلقی، می‌توانیم در زندگی به خوشبختی دست یابیم. ارسطو کسب علم و دانش را هم در نیل به خوشبختی مهم می‌داند و تاکید دارد ما باید مطالعه کنیم، پژوهش کنیم و حقایق را دریابیم. به نظر ارسطو انسان موجودی اجتماعی است، بدون خانواده، دوستان، سلامتی و بی‌نیازی اقتصادی، خوشبختی دست‌یافتنی نیست.

این اندیشه ارسطو در نظام آموزشی کمال مطلوب ویلهلم فون هومبولت [1] (Wilhelm von Humboldt) نیز منعکس شده است. در این دیدگاه، «من» ثابت نیست، بلکه با تجربیات، آگاهی‌ها و بینش‌های جدید می‌تواند تغییر کند و بهبود یابد.

دیدگاه هفتم می‌گوید که «**من اراده‌ام هستم**». این دیدگاه به این معنی است که خواست، آرزو و بلندپروازی، نسبت به دیگر خصوصیات که «من» دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار هستند. من می‌توانم آینده خود را در انتخاب‌هایم ببینم. من با اهدافی که دارم و انتخاب‌هایی که می‌کنم، تعیین می‌شود. این اندیشه‌ی بنیادین فلسفه هستی‌گرایی (Existentialism) است. به عنوان مثال، سورن کی‌یرکگارد [2] (Søren Kierkegaard) می‌نویسد که عمیق‌ترین نوع «نامیدی» این است که فردی بخواهد کسی غیر از خودش باشد. این دیدگاه فرض را بر این قرار می‌دهد که فرد اراده آزاد دارد.

ما انسان‌ها می‌توانیم آنچه را که می‌خواهیم انجام دهیم، هیچ محدودیتی نداریم و یا محدودیت ما بی‌اندازه کم است. ژان پل سارتر می‌گوید که هستی بر ذات انسان مقدم است. این بدان معنی است که وقتی انسان به دنیا می‌آید، وجود دارد. تنها در طی زمان است که ما در انتخاب‌های خود در زندگی، ذات خود را شکل می‌دهیم. همان ذات

و جوهری که ما را به عنوان انسان منحصر به فرد، از دیگران متمایز می‌کند.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من با روابطم با دیگران و جایگاهم در جامعه تشخیص می‌یابم». این من اجتماعی است. من با روابطی که با افراد دیگر دارم شکل می‌گیرد. من خودم را با چشمان آنها نگاه می‌کنم. من در دنیای درونی آنها زندگی می‌کنم و تصور می‌کنم که آنها در من زندگی می‌کنند. من اجتماعی بیشتر با نقشی که فرد در یک جامعه دارد و خصوصیات که سایر افراد به او نسبت می‌دهند، تعیین می‌شود. از نظر تاریخی، آوازه، شرف و افتخار یک شخص برای جایگاهش در جامعه از ظاهر او اهمیت بیشتری داشته است. اما، رسانه های اجتماعی نوین، فرصت‌های جدیدی برای ایجاد روابط با دیگران ارائه می‌دهند. ظاهر اهمیت زیادی پیدا می‌کند و قضاوت دیگران بر برداشت ما از من خودمان را تغییر می‌دهد.

سرانجام، دیدگاه نهم می‌گوید که «من یک توهم هستم». این دیدگاه معتقد است که من مانند تصویر در یک زیبابین [3] (Kaleidoscope) است. هر بار در آن نگاه می‌کنیم، الگوی آن متفاوت به نظر می‌رسد. اما همه تصاویر در یک لوله قرار دارند و از همان تکه‌های شیشه ایجاد می‌شوند. «من» یک نوع ناخدا نیست که در پشت سکان اعمال و رفتار من ایستاده باشد. این دیدگاه نسبت به «من» به طرز شگفت‌انگیزی مورد توجه دانشمندان علوم اعصاب قرار گرفته است. (Midgley, 2014)

برخی از اندیشمندان «من» و تجربیات آگاهانه را از پاره‌من‌های مختلف یا مثل سازهای یک ارکستر می‌بینند. «من» از طریق هم‌کنش همه زیرمجموعه‌های من بوجود می‌آید. «من» ما اندیشه و احساسات را ایجاد نمی‌کند، بلکه خود موسیقی است. هنگام گوش دادن به یک ارکستر، می‌توانید یک ساز جداگانه را گوش کنید. به همین ترتیب، می‌توانید بر روی صدای یکی از سازهایی که در ارکستر «من» نواخته می‌شود، متمرکز شوید. (Gärdenfors, 2017)

تصور می‌کنیم که ما در مورد من خود داریم، به درجات مختلف، شامل همه دیدگاه‌های فوق است. اینکه کدام جنبه «من» از همه مهمتر است در دوران‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت است.

من از دیدگاه تکامل

بسیاری از فعالیت‌های پردازش زیست‌شناختی و حتی اندیشگی مغز ما به صورت ناخودآگاه انجام می‌شود. به عنوان مثال، مغز ما گوارش غذا، تپش قلب، درجه حرارت و تنفس ما را کنترل می‌کند بدون اینکه ما از روند کار آن آگاه باشیم و یا در آن دخالت کنیم. بخش اعظم اعمال ما واکنش غیرارادی (reflex action)، خودکار و ناخودآگاه است، اما تجربه آگاهانه از جهان برای «من» لازم است تا ما در وضعیت‌هایی که روال (Routine) نیستند، انتخاب‌های سنجیده کنیم. هنگامی که یک عمل روال شود، به عنوان نمونه، وقتی دوچرخه‌سواری یا رانندگی را خیلی خوب یاد گرفتیم، به تدریج اقدامات آگاهانه کمتر می‌شود و ما می‌توانیم به چیز دیگری فکر کنیم یا با دیگران گفتگو کنیم در حالی که دوچرخه سواری و یا رانندگی می‌کنیم.

وقتی به تکامل انسان فکر می‌کنیم، پرسش‌های زیادی در مورد ماهیت انسان مطرح می‌شود: چرا ما انسانها از آگاهی و خودآگاهی غنی برخورداریم؟ و چرا این آگاهی شامل تجربه یک «من» است؟ و چگونه این «من» با تو و ما ارتباط برقرار می‌کند؟ چرا ما تجربیات، خاطرات و رویاها داریم؟

[توماس متزینگر](#) در خودآگاهی و تجربه، سازوکار کنترل «من» می‌بیند و می‌گوید که خودآگاهی برخی از واقعیت‌ها را در دسترس اندامگان ما قرار می‌دهد و از این طریق به آن اجازه می‌دهد که به آنها توجه، درباره آنها تأمل و مطابق با آنها با روشی منعطف عمل کند. بدون خودآگاهی، اندامگان یا جاندار اراده‌ای از خود نخواهد داشت، تا چه رسد به اراده‌ی آزاد. (Metzinger, 2009)

سازوکار کنترل «من» در نظریه‌ی زیگموند فروید نیز دیده می‌شود. در این نظریه، شخصیت انسان از سه عنصر تشکیل شده است: «نهاد» (id)، «خود» (ego) و «فراخود» (super-ego). این سه عنصر در تعامل با یکدیگر، رفتارهای پیچیده‌ی انسانی را به وجود می‌آورند.

«نهاد»، آن بخش شخصیت است که از بدو زایش انسان حضور دارد. نهاد کاملن ناخودآگاه است و غرایز و رفتارهای ابتدایی مانند بازتاب مکیدن در برابر احساس گرسنگی در نوزاد را شامل می‌شود. به بیان دیگر، نهاد پیروی از قوانین تفکر نخستین است برای ارضای سریع نیازها و عدم تاخیر در کسب لذات.

«خود»، آن بخش از شخصیت است که مسئول برخورد و انطباق با واقعیت

است. بخش سازمان‌یافته و منطقیِ ساختار روانی و میانجی بین نهاد، فراخود و دنیای خارجی است. خود از فرایند قوانین ثانویه تفکر بر طبق اصل انطباق با واقعیت پیروی می‌کند.

«فراخود» آن جنبه از شخصیت است که دربردارنده‌ی تمام آرمان‌ها و استانداردهای اخلاقی و درونی است که ما از خانواده و جامعه کسب می‌کنیم. فراخود شامل دو بخش است: «وجدان» و «خودِ آرمانی». کنش «وجدان» به دو صورت است: پاداش دادن در برابر رفتارهای اخلاقی و ایجاد احساس گناه در برابر انجام اعمال غیر اخلاقی.

[نیکولاس هومفری](#) درباره چرایی وجود خودآگاهی در ما و بسیاری از حیوانات توضیح می‌دهد که وجود خودآگاهی باعث می‌شود که من برای کاری که انجام می‌دهید انگیزه داشته باشید و به من تمایل به وجودداشتن و زندگی‌کردن می‌دهد. در نتیجه، اهداف جدیدی را برای خود تعیین می‌کنید که در غیر این صورت برای رسیدن به آن تلاشی نمی‌کرد. خودآگاهی جهت زندگی ترا تغییر می‌دهد. من نمی‌خواهد مرده متحرک (zombie) باشد. من می‌خواهد بخشی از جهان هستی باشد (Humphrey, 2011). انتخاب طبیعی باعث شده است که من معمولن از زنده بودن لذت ببرم، بخواهد همچنان زنده بماند. به بیان لرد بایرون [4]: هدفِ بزرگِ زندگی، تجربه کردن است - احساس اینکه زنده هستی، حتی وقتی درد داری.

فردیت مدرن

بخش بزرگ زندگی بشر، در قبایل کوچک و یا دهکده‌هایی چند صد نفری گذشت که همه همدیگر را می‌شناختند. زندگی روستائی مهر و نشان خود را در روش زندگی و طرز تفکر کنونی ما دارد. در دهکده، فرد، هویت خود از روابط اجتماعی خود با دیگران در جمع، کسب می‌کند. شخصی بنام «مادر قصاب» شناخته می‌شود، دیگری بنام «پسر کدخدا». جمع دارای رتبه‌بندی شناخته شده‌ای است که بندرت تغییر می‌کند. جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی چنین ساختاری را جماعت [5] (Gemeinschaft) می‌نامند. در اجتماع روستا، آبرو، شرف و ناموس نقش مهمی به عنوان سازوکار کنترل دارد.

اهمیت آبرو در فرهنگ غربی بسیار کاهش یافته است. در فرهنگ‌های دیگر، هنوز آبرو و ناموس یک جزء بسیار مهم از درک «من» است و حتی گاه رفتار بستگان و اقوام را بر آبرو و ناموس خود موثر می‌دانند و موجب مشکلات فراوان می‌شود.

[روی با ما بستر\[6\]](#) معتقد است که این ایده که هر فرد شخصیت منحصر به فرد و شرایط ویژه خود را دارد، قبل از ظهور مدرنیته در قرن هفدهم در اروپا وجود نداشت (Baumeister, 1986). در قرون وسطی، تعلق خانوادگی، جنسیت و پایگاه اجتماعی، ویژگی‌های ثابت فرد بودند که کم و بیش فردیت او را تعیین می‌کردند. نخستین بار در دوران رنسانس فرد و فردیت برجسته شد. امیل دورکیم هم خاطرنشان می‌کند که «فرد» بسیار به ندرت در جوامع سنتی حضور داشت.

آنتونی گیدنز[7] که درباره چگونه «من» در ارتباط با روشنگری و مدرنیته به طور فزاینده‌ای برجسته‌تر شد، پژوهش کرده است، می‌نویسد که در یک فرهنگ سنتی، هویت فرد با نقش‌های مختلفی که در دوره‌های مختلف زندگی دارد، به روشنی مشخص می‌شود. اگر قصابی لباسی غیر از آنچه متناسب حرفه‌اش بود، می‌پوشید، مورد تمسخر عمومی قرار می‌گرفت. خودشناسی در درجه اول با آغاز مدرنیته مطرح می‌شود. مدرنیته در رویارویی با دیدگاه سنتی، «من» را در رابطه بین فرد و جامعه تعریف می‌کند. پس از پیشرفت مدرنیته، «من» به چیزی تبدیل می‌شود که از طریق یک فرآیند بازاندیشی (Reflexivity) مورد بررسی و آفرینش قرار می‌گیرد. در نظم پساسنتی، هویت شخصی پدیده‌ای بازاندیشانه می‌شود؛ پروژه‌ای که دامن روی آن کار می‌کنیم. این امر به همین میزان درباره همه جهان مدرن صادق است. می‌توان گفت بازاندیشی یکی از ویژگی‌های خرد انتقادی و یکی از ارکان اندیشه‌ی مدرن است. (Giddens, 1991)

با زندگی شهری، با اصطلاح روانشناسان اجتماعی، ما به جای **گروه** (Gemeinschaft) در **جامعه** (Gesellschaft) پسامدرنیسم زندگی می‌کنیم. جامعه مدرن بر روابط اقتصادی و سیاسی استوار است و در آنجا منافع و احترام فردی بر جمعی مقدم است. در چنین جامعه‌ای، ما با بیشتر افرادی که برخورد داریم، هیچ خویشاوندی و ارتباط خونی نداریم. دیگر نیازی نیست از اینکه چگونه رفتار می‌کنیم، شرمسار باشیم. این تغییر بساط هویت اجتماعی سنتی را بر می‌چیند.

در جامعه مدرن به طور قابل توجهی، ما عضو گروه‌های بیشتر از گذشته هستیم: خانواده، دوستان، تیم‌های کاری، گروه‌های ورزشی، انجمن‌ها مدنی، گروه‌های سرگرمی، گروه‌های والدین و غیره. ما بیش از هر زمان دیگری سفر می‌کنیم و با دیگران تماس‌ها و ارتباط‌های موقت برقرار می‌کنیم، که سپس قطع می‌شود. از طریق رسانه‌های اجتماعی، «دوستانی» پیدا می‌کنیم که تعداد آنها به مراتب فراتر از آنچه وقت و ظرفیت عاطفی برای آنها داریم، است. بدین ترتیب مدرنیته، چارچوب

حمایت از فرد، با خوب و بدش، را که در جوامع کوچک و سنت‌ها ایجاد شده بود را، از بین می‌برد. نهادهای غیرشخصی بزرگ جایگزین ساختارهای قدیمی روستا می‌شوند. شهرنشینی این روند را تقویت کرده است. ما باید و می‌توانیم «من» خود را، خودمان بسازیم. (Gärdenfors, 2017)

پیشرفت فناوری ابزارهای گوناگونی برای تقویت «من» و گسترش توانایی من فراهم آورده است. ابزارهای پیشین چون پتک، چکش، تلسکوپ و میکروسکوپ بیشتر در جهت تقویت نیروی بدنی من بود، اما فناوری‌های جدید مثل کامپیوتر، اینترنت و تلفن همراه، اگر درست بکارگرفته شود، می‌تواند در جهت تقویت فکری «من» نیز بکار گرفته شود. واژه‌نامه و فرهنگ تلفن همراه همیشه با توست. هرآن قدری با تلفن همراه عکس‌گیری. محاسبات ریاضی که زمانی هفته‌ها طول می‌کشید، امروزه در چند دقیقه عملی است.

از طرف دیگر، برخی فناوری‌های جدید چون عکاسی دیجیتال در گوشی‌ها و رسانه‌های اجتماعی تاکید بر ظاهر را بسیار برجسته کرده است. صنعت گسترده‌ی آرایشی و بهداشتی پدید آمد که دامن نیازهای جدیدی را برای مصرف‌کنندگان ایجاد می‌کند. مغلوبان تبلیغات خدمات زیبایی ناامیدانه هر کالای صنعت آرایشی را مصرف می‌کنند تا بتوانند خود را جوان‌تر و جذاب‌تر کنند. با صرف وقت و هزینه کلان برای زیبایی ظاهری و بیرونی، زیبایی معنوی و درونی را کاملن به فراموشی سپردند. با یک مقایسه از میزان وقت و پولی که برای وسایل آرایشی در جهان معاصر خرج می‌شود با پولی که برای کتاب، تئاتر و فرهنگ خرج می‌شود به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که مراقبت ظاهر کاملن مراقبت درون را از میدان بدر کرده است. نمونه بارز، برای بسیاری از افراد بارگذاری عکسی در رسانه اجتماعی، بسیار مهم‌تر از انجام کاری خیر در متن جامعه است.

انسان در جماعت پیشامدرن، بیشتر چون مهره‌ای در جامعه بود که هویتش تعیین شده بود. احتیاج، استقلال، آزادی و حرمت «من» بسیار به ندرت مطرح بود. اما با گذار از جماعت به جامعه، به فرد این آزادی داده می‌شود تا روی «من» خود کار کند، آنرا بسازد و یا بهبود بخشد.

به طور سنتی، اندیشمندان مغز را مسئول شکل‌دهی «من» می‌دانستند اما، پژوهشگران امروز روی مغز، بدن و محیط و همکاری و همخوانی این سه تاکید دارند.

من مستقل

برای اندیشیدن مستقل و نیل به آفرینش اندیشه‌های نوین، باید من قوی و مستقل تربیت شود تا در برابر اتوریته‌ها و اقتدارهای گوناگون مذهبی، ایدئولوژیک، علمی و نظر مسلط مجامع علمی و توده‌ها بایستد. بدون نفی اتوریته کلیسا، ارسطو، جالینوس، بطلمیوس و . . . علم و دانش، تکنولوژی و کرامت انسانی در اروپا قادر به برداشتن قدمی به پیش نبود. هنوز زمین مسطح و مرکز جهان و کهکشان بود.

فقط با شک کردن، زیر علامت سوال بردن، پژوهش کردن می‌توان به عرصه‌ها جدید راه یافت و این کار، من قوی و مستقل می‌طلبد که موانع گوناگون و سخت در سنت و فرهنگ ما بر سر راه اوست.

من در فرهنگ‌های دیگر

با فردیت در فرهنگ‌های مختلف، برخوردهای بسیار گوناگون می‌شود. به‌طور کلی می‌توان گفت که در غرب به فرد به عنوان موجودی مستقل و آزاد نگاه می‌کنند. «من» مستقل، کامل و بالغ است که می‌تواند زندگی خود را، خودش تعیین کند و بسازد. اما، در شرق و آفریقا، فرد را بیشتر وابسته به جماعت می‌بینند. «من» با رابطه‌اش با دیگران و جماعت مشخص می‌شود. این نگاه به فرد پیامدهای اندیشگی و احساسی ژرف روی فرد دارد.

من در بینش دینی اسلامی

هسته اصلی من‌ستیزی، دشمنی با فردیت و خردستیزی در جهان اسلام را باید در یک ویژگی مشترک همه ادیان و مذاهب دید. آنها به توانائی انسان اعتقاد ندارند و او را نابالغ و ناتوان از دستیابی به حقیقت و به‌ویژه حقیقت دینی می‌دانند و رهبری و آموزش یک انسان دیگر به‌عنوان پیامبر، امام یا رهبر را ضروری می‌دانند.

ادیان و از آن میان اسلام، می‌دانند که سرشار از تناقض، نارسائی، اظهارات ضدعلمی و ضدانسانی هستند. از اینرو سعی دارند قبل از هر چیز با ایجاد یقینی کاذب راه هر گونه شک کردن را ببندند. اگر با این حال، باز شک دید آمد، اتوریته‌های پرسیش ناپذیر دارند. اگر باز با همه اینها شک و در نهایت ارتداد پیش آمد، مرگ و خشونت ذاتی مذهب پاسخ است.

اصولن علم در اسلام به معنی اندیشیدن و نوآوری نیست، علم در اسلام به معنی دنبال قرآن و حدیث و شان نزول آن رفتن و توجیه واقعیت روز براساس اندیشه گذشتگان است. علم فعالیت پژوهشی، آزمایشی و خردورزی نیست، علم وفق امور بر کلام خدا، در عمل انسان‌های مدعی نمایندگی و جانشینی خدا است. از اینرو یک عالم مسلمان دنبال شک، پرسش، مسئله، مشاهده، پژوهش، تجربه و آزمایش نمیرود. او طالب می‌شود و پس حتی چهارصد سال بعد از پیامبر به دنبال کسانی که با چند ارتباط با پیامبر هم‌کلام شدند می‌رود تا از زبان آنها حقایق را کشف کند. نتیجه صدها هزار حدیث می‌شود. «من» نباید فکر کند، من نباید خرد خود را بکار بیندازد تا بد و خوب را تشخیص دهد و با همیاری و همکاری با دیگران برای مشکل انسان و جامعه راه حل پیدا کند. «من» باید در میان انبوه نامطمئن و ناسازگار، کلام خدا، حدیث، سنت و سیره، راه حل را برگزیند. با این طرز تلقی یاد سخنان گاليله (۱۶۴۲-۱۵۶۴) می‌افتم که در جریان محاکمه در دادگاه بازجویی و تفتیش عقاید کلیسا گفت:

فرض کنید که شما ساعتی را به دوست خود هدیه کنید و دوست شما خوشحال شود. اما به او بگویید: از این ساعت استفاده نکن، بلکه هر وقت خواستی زمان را بدانی، بیا و از خود من بپرس. با این حرف هدیه‌ی شما تمام اثرش را از دست می‌دهد و تبدیل به وزر و وبالی بر دوش دوست شما می‌شود. شما روحانیان چنین وضعی برای ما درست کرده‌اید. از سویی می‌گویید: بزرگ‌ترین نعمتی که خدا به شما هدیه کرده است، عقل است. از سویی دیگر می‌گویید: تمام حقایق را باید با رجوع به تورات و انجیل فهمید. از تورات و انجیل باید فهمید که زمین گرد است یا مسطح است. از تورات و انجیل باید فهمید که خورشید به دور زمین می‌چرخد یا زمین به دور خورشید. یعنی در واقع خدا هدیه‌ای به ما داده، ولی به ما گفته از آن استفاده نکنید، فقط از تورات و انجیل بپرسید که حق و باطل چیست!

این منع دقیقن در اسلام هم آمده است. قرآن از یک سو بر تفکر، تعقل و علم تاکید دارد (نگاه کنید به زمر ۹، انفال ۲۲، آل عمران ۱۹۱-۱۹۰) از سوی دیگر پوست از کله کسی که مستقلن فکر کند، می‌کند و می‌گوید همه راه حل‌ها در قرآن، حدیث و سیره‌ی نبوی آمده است باید از مومنان پرسید: آیا خرد یک موهبت الهی نیست؟ آیا اگر خرد خود را بکار بگیریم و با پرسش‌گری و سنجش‌گری به امور بنگریم، خدا ما را بازخواست می‌کند؟ آیا خدا ما را از عدم کاربرد خرد و پیروی کورکورانه از یک مخلوق دیگر خودش سرزنش نمی‌کند؟

اسلام، چون همه ادیان و ایدئولوژی‌ها، ضد فردیت، من‌ستیز و شخصیت‌گُش است. هم در آموزش، هم در عبادات و هم در اساطیرش. نخستین سرکوب من و شخصیت مردان مسلمان از همان دوران کودکی آغاز می‌شود، بدون آنکه کودک حق انتخاب و حتی تشخیص سیاسی، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی داشته باشد او را مسلمان اعلام می‌کنند و او را ختنه می‌کنند و داغ اسلامی می‌زنند.

در اساطیر اسلامی، داستان شیطان بسیار جالب است. براساس کتابهای اسلامی، ابلیس یکی از جن‌ها بود که بر اثر پارسایی زیاد به درجه فرشتگان راه یافت و مقرب‌ترین نزد خدا گشت، اما برای سجده نکردن به آدم از درگاه الهی رانده شد. در تاریخ طبری در روایاتی از ابن‌عباس نقل شده است: ابلیس از فرشتگان بود و نامش عزازیل بود و در زمین ساکن بود. فرشتگان ساکن در زمین جن نام داشتند. ابلیس به عبادت همی کوشید و در دانش از همه پیش بود و به همین سبب مغرور شد و در برابر فرمان خدا عصیان نمود. (تاریخ طبری، جلد ۱، ص ۵۳)

آنچه در باره شیطان می‌گویند او از آتش است و آدم از خاک، تمام عمر عبادت کرده است. عبادت کردن، پاک بودن و دانشمند بودن، کافی نیست باید سجده کند به یک آدم خاکی باید خاکسار شد و «من» را نابود کرد. تا آنگاه ترا بتوان به هر جایی کشاند. به جنگ صلیبی، به بمب‌گذاری در مسجد همکیش خودت. یعنی تو باید فردیت و شخصیت خودت را بکشی و گرنه تکفیر می‌شود. عکس پیام این است تو فقط اگر سجده کنی می‌توانی هر کاری بکنی، می‌توانی محمودرضا خاوری باشی، تو فقط اگر سجده کنی می‌توانی سعید طوسی باشی.

سعید طوسی، سید علی مقدم و سید علی خامنه‌ای در محفل انس با قرآن ۳۱ تیر ۱۳۹۱

برای منکوب کردن و بریدن نفس فردیت و شخصیت به یک اقتدار انتقادناپذیر و دست‌نایافتنی نیاز است. کلام اسلامی دست بکار می‌شود. حدیث «لَوْ لَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» (اگر بخاطر تو نبود کهکشان را نمی‌آفریدم) ضرب زده می‌شود و در تفسیر آن می‌گویند:

از عمر بن خطاب نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرمودند «وقتی که آدم گناه را مرتکب شد گفت: خدایا تو را به حق محمد قسم می‌دهم که من را ببخشی؛ خداوند فرمود: چگونه محمد را شناختی با اینکه هنوز او را نیافریده‌ام؟ پاسخ داد: زیرا وقتی مرا با دست خویش آفریدی و در من از روح خویش دمیدی، سر خویش را بالا

گرفتم؛ پس در پایه‌های عرش دیدم که نوشته است «لا اله الا الله محمد رسول الله»؛ پس دانستم که تو نام او را در کنار نام خویش آورده‌ای، مگر به این علت که او محبوب‌ترین آفریدگان در نزد تو است؛ خداوند فرمود: راست گفتی ای آدم؛ او محبوب‌ترین آفریدگان نزد من است؛ من را به حق او بخوان؛ به تحقیق که تو را آمرزیدم؛ و اگر محمد نبود تو را نمی آفریدم. این روایت سندش صحیح است .
(المستدرک علی الصحیحین ج ۲، ص ۶۷۲، شماره ۴۲۲۸)

هدف آن است که حضرت محمد آنقدر بزرگ و دانا تصویر شود که مومن در برابر او به سرحد نیستی و محجوریت تقلیل پیدا کند. این نیستی و محجوریت برای روحانیون که انحصار رابطه و شناخت پیامبر و قرآن را دارند و جانشین او محسوب می‌شوند نیز بغایت سودمند است و منبع مشروعیت آنها از دید مومنان است. آنگاه عطارها و مولوی‌ها دست بکار می‌شوند و این اندیشه را از حجره‌های تاریک متکلمان با شعر خود بین توده‌ها می‌برند. عطار در باره حضرت محمد می‌گوید «آفرینش را جز او مقصود نیست» و مولوی می‌فرماید:

با محمد بود عشق پاک جفت زان سبب او را خدا لولای گفت

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را

من بدان افراشتم چرخ سَکَنی تا علو عشق را فهمی کنی

وقتی عظمت، سطوت، جذبه و جلال و جبروت یک شخص به این حد می‌رسد دیگر همه‌ی کردار و گفتار و رفتار او سرمشق است و انتقادناپذیر، حال اگر این عمل ازدواج دختر ۶ ساله با مردی ۵۰ ساله باشد و یا قتل عام غارت و نسل‌کشی.

بخشیدن این عظمت به محمد برای خاموش کردن انتقادات به کلام او که در یافتن تناقض و ضدانسانی و تبعیض‌آمیز بودن آن تلاش‌چندانی نمی‌طلبید، در نزد مسلمانان کافی نیست. آنها ارتداد و سبّ النبی را هم تدوین کردند. برای محو فیزیکی من اندیشنده و من مستقل و من منتقد، برگشتن از اسلام و انتقاد از محمد بالاترین مجازات، یعنی مرگ را دارد.

کردار و رفتار این فرد را که چندین میلیارد انسان و تمام کائنات، اگر بخاطر او نبود خلق نمی‌شدند را می‌توان در «سیره نبوی ابن هشام» و در تاریخ غزوات خواند.

فرهنگ منستیز و اندیشه پرهیز، فرهنگ پیشوا و پیرو پرور، مجتهد و مقلد پرور، در نهایت حتی به آنجا می‌رسد که کارکردن را تقبیح می‌کند و در ادامه آن هم کارکردن و هم اندیشیدن را تقبیح می‌کند و در نهایت تحمیق‌کنندگی و منفعل‌سازی، توکل را توصیه می‌کند.

مولوی در مثنوی در داستان « قِصَّةٔ آن دَبَّاعِ که در بازارِ
عَطارانِ از بویِ عَطر و مُشکِ بی‌هوش و رَن‌جور شد » می‌فرماید:
آن یکی اُفتاد بی‌هوش و خَمید چون که در بازارِ عَطاران
رَسید

بویِ عَطرش ز دَ زِ عَطاران راد تا بِگَر دیدش سَر و
بَر جا فُتاد

هَم‌چو مُردار اوفُتاد او بی‌خَبَر نیم روز
اَن‌دَر میانِ رَه‌گُذَرِ

جَمع آمد خَلَقِ بر ویِ آن زمان جُمْلِگان لا‌وَل‌گو
دَرمانِ کُنان

آن یکی کَف بر دلِ او می‌بِراند و زِ گُل‌ب آن دیگری بر
ویِ فُشانَد

او نمی‌دانست کَن‌دَر مَرِ تَعه از گُل‌ب آمد
وِ را آن واقع

آن یکی دَس‌تَش همی‌مالید و سَر و آن دگر که گل
همی‌آورد تر

آن بِخوَرِ عود و شِکَّ سَر زد به هم و آن دگر از
پوشِش می‌کرد کَمِ

و آن دگر ز بَی‌ض‌ش که تا چون می‌جَهَد و آن دگر بوی از
دَها نَش می‌سِتَد

تا که میِ خوردست و یا بَنگ و حَشیش خَلَقِ دَرمان‌دَن‌د
اَن‌دَر بی‌هُشیش

پَس خَبَر بُردند خویشان را شِت‌اب که فُلان افتاده است
آن‌جا خَراب

کَسَ نمیداند که چون مَصْرُوع گشت یا چه شد کو را فُتاد از بامِ
طاشَت؟

یک برادر داشت آن دَبَّاعِ زَفَت
دانا بِیامَد زود تَفَت

اندکی سَرگینِ سگ در آسَتین
آمد با حَنین خَلَقِ را بِشْکافَت و

گفت من رَنَجَش همی‌دانم زِ چیست
جَلِست چون سَبَب دانی دَوَا کردن

به بیان نثر، مولوی می‌فرماید: روزی یک نفر در حال عبور از بازار عطاران بود. در میانه بازار وقتی که بوی عطرها به مشام او رسید، بی‌هوش شد و بر روی زمین افتاد. مردم به دور او جمع شدند تا ببینند چه مشکلی دارد. هرکسی سعی می‌کرد علت غش‌کردن او را تشخیص دهد و درمان کند. یک نفر شکم او را ماساژ می‌داد و یک نفر گلاب به سر و روی او می‌ریخت. این فرد نمی‌دانست که مشکل او به خاطر همین بوی گلاب است. خلاصه مردم به درمان ادامه دادند و یک نفر دست و پایش را ماساژ می‌داد و دیگری کاهگل تر آورد. یک نفر دیگر بخور عود و شکر درست کرد و یک نفر دیگه لباس‌های او را در می‌آورد. یک نفر دیگر نبض او را گرفته بود و دیگری دهانش را بو می‌کرد تا ببیند آیا شراب خورده یا تریاک و حشیش کشیده است. ولی هیچ‌کسی نتوانست علت بی‌هوش شدن او را بفهمد و مردم حیران به دور او ایستاده بودند. بالاخره چند نفر برای بستگان او خبر بردند که فلانی بی‌هوش در آنجا افتاده است. هیچ‌کسی اطلاع نداشت که آیا آن فرد صرع دارد یا مشکل دیگری؟ آن فرد در واقع یک دباغ بود و برادری داشت که خیلی سریع خودش را به او رساند. برادرش کمی مدفوع سگ در دست خود داشت و مردم را کنار زد و به پیش برادرش رسید. او گفت که من می‌دانم مشکل او چیست و وقتی که مشکل کسی را بدانی راحت می‌توانی او را درمان کنی.

مولوی می‌خواهد بگوید دباغ زحمتکش از عطر بی‌هوش می‌شود و با بوی مدفوع سگ به‌هوش می‌آید. آیا از این بدتر می‌توان کار و زحمتکش‌انیدی، این تولیدکنندگان نعمات مادی را توهین و تحقیر کرد؟

حافظ عزیز، آب پاکی روی دست «من» اندیشنده می‌ریزد، اندیشیدن، دانش، کار و کوشش و خودسازی را بی‌نتیجه می‌داند. ما را به توکل فرا می‌خواند. توکل یعنی از اندیشیدن و تلاش در حل مشکلات دست‌بکش،

کار و مشکل خود را به خدا واگذار و به امید خدا باش، یعنی انفعال کامل و مطلق:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافرست
راهرو گرسنه هنر دارد توکل بایدهش

یکی دیگر از جنبه‌های آشکار فردستیزی در اسلام، ارج نهادن به قربانی کردن فرزند از سوی ابراهیم است. به هیچ وجه آگاهی، اراده و خواستِ اسماعیل مطرح نیست. پدر در راه خدا با او مثل یک شی و یا یک گوسفند برخورد می‌کند و او را به قربانگاه می‌برد. من اسماعیل اصلن وجود خارجی ندارد.

حدیث و سیره‌ی نبوی نفی مطلق من و اندیشه مستقل

هرگاه مسئله و مشکلی پیش بیاید، خرد سالم حکم می‌کند که انسان فکر کند، با دیگران اندیشه خود را در میان بگذارد، زوایای گوناگون مشکل را باهم بسنجند، علت وقوع مشکل را پژوهش کنند، باهم راه حلی برای مشکل پیدا کنند. اگر امکان آزمایش وجود دارد قبل از اجرا آن آزمایش کنند. فکر کنند چگونه می‌توانند عمل کنند که دوباره آن مشکل تکرار نشود و تدابیر پیشگیرانه ضروری اتخاذ شود.

اما، ادیان و به ویژه اسلام، و در اسلام بخصوص شیعیان، فکر می‌کنند برای همه مشکلات جهان از ازل تا ابد، یک نفر در عربستان هزار و چهارصد سال پیش راه حل پیدا کرده است. راه حل یا در قرآن آمده یا ما می‌توانیم از راه حلی که پیامبر در موارد مشابه عمل کرد (سیره‌ی نبوی) یا اینکه پیغمبر به نوعی از آن حرف زد (حدیث نبوی)، راه حل مشکل امروز را پیدا کنیم. این رهنمود یعنی نابودی کامل من در عمل و اندیشه یک نفر دیگر که هزار چهارصد سال پیش می‌زیست و تعطیل کامل اندیشیدن و راه حل‌یابی من و در نتیجه ما.

اگر با این عظمت محمد، باز یک انسان فضول پیدا شود، شک کند، پرسش کند و از آن زشت‌تر بگوید من فکر می‌کنم و مرتکب ابداع شود، دیگر خونس به پای خودش است و جوابش تبعید، تکفیر و سبّ النبی است.

تکفیر قوی‌ترین ابزار سرکوب من پرسشگر و اندیشنده است و بیشک آشکارترین نشانه‌ی بی‌دانشی، بی‌منطقی و عدم اطمینان مطلق مذهبها است. با تکفیر من اندیشنده نابود و منفرد می‌شود و ارتباط او با توده‌ها، این اقیانوسی که در آن زنده است و برای آن زنده است، قطع

می‌شود. این همان چیزی است که مذهب‌ها می‌خوانند: نابودی شک کردن و پرسش نمودن و آفرینش.

پژوهش و تقدس

اعتقاد و ایمان، هر ذهن خلاق و توانمند و وجدان آزاده و انسان‌دوست را از کار می‌اندازد. کسانی که با اعتقاد به اصول مذهبی یا ایدئولوژیکی به نوآوری و یا دست‌آورد علمی رسیده‌اند، بیشک اعتقاد و ایمان خود را از عرصه پژوهشی و فعالیت فکری جدا کردند.

وقتی در پژوهش بی‌طرف بخواهیم به حریم مقدسات وارد نشویم مجبور به شبه‌ریشه‌یابی می‌شویم. ایمان به مقدسات شک و پرسش را کفر می‌داند و دانش بدون شک و پرسش دست‌نیافتنی است.

عده‌ای دستاوردهای علمی برخی موحدان را دلیل بر حقانیت مقدسات بشمار می‌آورند. ما باید بینش دینی و تعبیر ایمانی فرد را که با تعبیر ایمانی دیگری رد می‌شود، با دستاوردهای علمی او که از سد مشاهده، تجربه و آزمایش می‌گذرد را از هم جدا کنیم. تعبیر ایمانی بر اعتقاد استوار است ولی دستاورد علمی بر مشاهده، تجربه و آزمایش. تعبیر ایمانی بر احکام مقدس و تردیدناپذیر استوار است که با تجربه و آزمایش، اگر هزار بار هم عدم صحت آن ثابت شود، عوض نمی‌شود. واقعیت باید خود را در احکام مقدس بگنجاند. ولی تعبیر علمی بر احکام تغییرپذیر استوار است که با مشاهده، تجربه و آزمایش، با احکام جدیدتر که واقعیت را بهتر توضیح می‌دهد جایگزین می‌شود.

به یک بررسی تاریخی نگاه می‌کنیم. یکی از اصلی‌ترین انگیزه اعراب به رهبری حضرت محمد و خلفای راشدین و خلفای بعدی ثروت بیکران و نعمات مادی تولید شده بدست زحمتکشان کشورهای ثروتمند ایران و روم شرقی بود.

حضرت محمد فرمول برد-برد اگر پیروز شوید غنیمت جنگی کشورهای ثروتمند ایران و روم، اسارت گرفتن زنان و دختران و برده‌کردن آنها در انتظار شماس و اگر کشته شوید بهشت، جوی شیر و عسل، حوریان و غلمان (همجنس‌بازی در بهشت ظاهران اگر مستحب نباشد مباح است). با این وعده و وعید و با خشونت و ترور، دسیسه، عهدشکنی، قتل و غارت گسترده، اسلام وارد ایران شد و با همدستی نومسلمانان تحکیم شد. بیشک اسلام یکی از اصلی‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ایران است،

چه در سده میانه و چه امروز.

حال، عده‌ای در ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی ایران به اعراب می‌رسند و اعراب را مورد انتقاد قرار می‌دهند. در صورتی که توده‌های اعراب و روشنفکران اعراب کمتر از ایرانی‌ها از اسلام صدمه ندیدند. سر بریدن‌ها و تکفیرها در میان اندیشمندان و انسان‌دوستان اعراب کمتر از ایران نبوده است. این پژوهش‌گران برای اینکه به تقدس اسلام لطمه نخورد، بجای اسلام و قوانین ضدانسانی و جنگ‌افروزش به اعراب نسبت تجاوزگری می‌دهند و جوی ضدعربی را دامن می‌زنند. در صورتی که مردم اعراب همچون ما از اسلام زخم‌های عمیق خورده‌اند.

مذهب به پیچیده‌ترین پرسش‌های بشر جواب ساده و سراسر می‌دهد. از اینرو، این جواب ذهن‌های تنبل و خوش‌باور را زود مجذوب می‌کند. پذیرش جواب‌های مذهبی در گذشته، در عدم شناخت قوانین طبیعی ریشه داشت ولی، پذیرش آنها در دروران کنونی، که به ویژه در مناطق عقب‌مانده، علاوه بر سطح نازل علوم دقیقه، در پیچیدگی مشکلات اجتماعی و اقتصادی مدرن نیز می‌توان دانست.

اینکه در اسلام، به بیان درست‌تر در همه ادیان، علم، فلسفه و اندیشیدن زاید هستند، کاملن قابل درک است. زیرا اسلام جواب همه پرسش‌ها را در قرآن، حدیث و سیره نبوی دارد. از اینرو، انسان نباید شک کند و یا پرسش کند و یا از آن زشت‌تر، پژوهشگر باشد، انسان باید طالب باشد و استخبار و کسب‌خبر کند. از اینرو ما در ایران طلاب داریم، پاسخ‌ها برای همه پرسش‌ها وجود دارد، انسان آنها طلب می‌کند و پیشوایان دینی در اختیار شما می‌گذارند.

یک مسلمان راستین، خدای نکرده، شک و یا پرسش نمی‌کند، او استخبار می‌کند، درخواست خبر می‌کند. پاسخی که از قبل وجود دارد و متکلمان و مفسران زحمت کشیدند و آنها در کتابهای قطور جمع‌آوری کردند و یا مجتهدان نماینده انحصاری خدا در رساله‌ها و فتوای خود ارائه کردند، را طلب می‌کند.

البته اسلام از این هم جلوتر می‌رود، هنر و ادبیات را لهو و لعب و یا وسوسه‌های شیطانی اعلام می‌کند و در سرزمینی که با سرکوب خشن من و خودسانسوری گسترده، به‌ویژه در احساسات زنانه، کویری خشک بیش نیست، با سانسور، تکفیر، کتابسوزان، کتابشویان و کتاب‌خمیرکردن آنها کاملن خنثی و بی‌اثر می‌کند. با پیروی از سنت سلف خود، که می‌گفتند اگر درست است ما در قرآن داریم، اگر درست نیست، پس

مستجوب آتش هستند و با وجدانی آسوده کتابخانه‌های ایران، روم شرقی و مصر را آتش زدند و بخش بزرگی از تلاش فکری و هنری بشریت را نابود کردند، به همان سادگی که طالبان در بامیان تندیسهای هزار ششصد ساله‌ی بودا را نابود کردند، هنر، موسیقی و ادبیات را نابود می‌کنند.

با این دشمنی با اندیشیدن، فلسفه در جهان اسلام نه معنی دارد و نه می‌تواند شکل بگیرد. فلسفه به معنی اندیشیدن درباره‌ی مسائل بنیادین و اساسی جهان، طبیعت، زندگی، تاریخ و انسان با رویکرد نقّادانه و نظام‌مند و به کمک استدلال‌های عقلانی و منطقی، در جهان اسلام وجود ندارد. فلسفه راستین جز نیروی خرد و استدلال، بن‌مایه (مرجع) و سنجه (معیار) دیگری نمی‌شناسد. آنچه در جهان اسلام بنام فلسفه مشهور است در واقع دنباله‌ی علم کلام که می‌خواهد با ظاهر و ابزار فلسفی و منطقی و به بیان درست‌تر با سفسطه بینش غیرعقلانی اسلامی را توجیه کند.

آنچه نیچه در باره ناسازگاری بینش دینی و دید علمی می‌گوید، کاملن درباره اندیشه فلسفی اسلامی صادق است:

در حقیقت، میان دین و علم واقعی نه خویشاوندی وجود دارد و نه دوستی و نه حتی دشمنی. دین و علم در ستارگان مختلف زیست می‌کنند، و هر فلسفه‌ای که در ظلمت آخرین نگرش‌هایش شراره‌ای از شهاب دینی بدرخشد، هر چه را بعنوان علم عرضه کند مظنون می‌سازد، و در این صورت هر چه عرضه می‌کند دین است، گرچه جلای علم بدان داده است. [8]

راه علمی شناخت رسیدن از شک به یقین، بکارگیری خرد و استدلال است. در فرهنگ اسلامی هم شک، هم استدلال و هم خرد نکوهش شده است. عقل، دانش، استدلال و فلسفه برای تفکر دینی ضلالت کامل است. آنها عقل، دانش، استدلال و فلسفه را برای توجیه دین و احکامش می‌خواهند نه برای شناخت انسان و طبیعت.

ادیان و مذاهب، پیشگیرانه، شک‌پرهیز، پرسش‌ستیز، نوگریز و اندیشه‌کش هستند. هر چند شک کردن مقدمه‌ای است بر اندیشیدن، پژوهش و نیل به یقین و یا گسترش افق دید اما، مذهب خطر اندیشیدن را کاملن درک می‌کند و پیشگیری لازم را کرده است. در مذهب به مومنان می‌گویند که شک، تردید، وسوسه از خطرات و فریب‌های شیطانی است و در مقابل یقین، ثبات و اطمینان از الطاف رحمانی و الهی است. برای همین هم با رهنمود و تهدید سرچشمه اندیشیدن را می‌خشکانند. مولوی

عزیز واکنش خدا را در مقابل شک و تردید موسی چنین توصیف می‌کند:

گفت موسی ای خداوند حساب نقش‌کردن باز چون کردی خراب؟

نرّ و ماده نقش‌کردی جان‌فزا وانگهان ویران کنی این را
چرا؟

گفت حق: دانم که این پرسش ترا نیست از انکار و غفلت وز هوا
ورنه تادیب و عتابت کردمی بهر این پرسش ترا آزردمی

لیک می‌خواهی که در افعال ما باز جویی حکمت و سر بقا

یعنی تو حق نداری شک و پرسش برای ژرفش دانش بکنی، شک و پرسش تو باید برای تائید بازم بیشتر دین باشد. خدا به موسی می‌گوید می‌دانم این پرسش تو از روی شک و اندیشیدن ژرفتر نبود، فقط می‌خواهی ایمان تو قوی‌تر شود، وگرنه ترا ادب می‌کردم و پدر ترا در می‌آوردم.

واژه **عقل** در قرآن نیامده است. بعدها مسلمانان با جعل حدیث‌های گوناگون این رسوائی را جبران کردند. مسلمانان راستین این پیام نام‌بردن عقل در قرآن را بخوبی دریافتند. سنائی توصیه می‌کند:

چند از این عقل ترهات‌انگیز چند ازین چرخ و طبع رنگ‌آمیز

نبینی غیب آن عالم درین پر عیب عالم زان

که کس نقش نبوت را ندید از چشم جسمانی

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

کی آیی همچو مار چرخ ازین عالم برون تا تو

بسان کژدم بی دم درین پیروزه پنگانی

مولوی بزرگ، امام فخر رازی را که خود مخالف سرسخت فلسفه‌ی مشائی بود را نیز نمی‌تواند تحمل کند و او را به عنوان فیلسوف مورد حمله قرار می‌دهد و می‌گوید:

اندرین بحث ار ره بین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود

استدلال که در پی علت و معلول گشتن و فلسفی اندیشیدن است هم در اسلام گمراهی است. به نظر عطار، اگر با خرد فلسفی پرسش کنی و دنبال ریشه‌یابی باشی، از دین اسلام بی‌بهره می‌شوی و می‌فرماید:

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد

ورای عقل ما را بارگاه است ولیکن فلسفی یکچشم راه است

به نظر مولوی تا اندیشه‌کنی، از دین حق خارج می‌شوی و می‌فرماید:

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش بر هم زند

فلسفی کو منکر حدّانه [9] است از حواس اولیا بیگانه است

استدلال و به ویژه استدلال منطقی در تاریخ تفکر عقلانی و افشای سفسطه نقش بزرگی ایفا کرده‌است. مذاهب پذیرش بی‌چون چرا می‌خواهند و پیرو گوش به فرمان، برای همین با استدلال بیگانه‌اند. اعتقادات مقدس هستند و پرسش‌ناپذیر و استدلال مانع آرامش مومن، از اینرو مولوی بزرگ می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

ولی پاسداران دژهای اندیشه اسلامی از همین پاهای چوبین بی‌تمکین و نافرمان‌بر سخت در هراسند و هر جا دستشان برسد آنرا قلم می‌کنند. همان‌طور که ابوعلی سینای بزرگ راجع به رازی می‌گوید:

این ایراد را از محمد بن زکریای رازی برگرفته‌ای، از آن ناوارد فضول که با آن شرح‌هایش در الهیات، پا از گلیم حرفه‌ی خویش که شکافتن زخم و نگریستن در ادرار و مدفوع باشد فرا می‌نهد. بدینگونه خود را رسوا می‌نماید و نادان‌اش را در آنچه می‌کوشد و می‌جوید آشکار می‌سازد. [10]

با شگفت‌زدگی از زبان یک دانشمند، در باره یک اندیشمند دیگر، هراس اسلام از اندیشیدن فرد که خود را در هراس از فلسفه نشان می‌دهد را می‌بینیم.

ابن خلدون به هیچ وجه نمی‌خواهد قبل از اینکه شک و پرسشگری فرد بوسیله ایمان و خرافات بکلی از کار نیفتاد، به مطالعه فلسفه پردازد:

فلسفه زیان عظیمی به دین می‌رساند. . . . چنانکه دانستیم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمر است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل‌ها و حجت‌ها. . . . بنابراین جوینده‌ی حکمت باید بکوشد از پرتگاه‌های آن احتراز جوید. ... نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود، آنگاه به حکمت گراید. بی‌هیچ‌رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است به حکمت روی آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. [11]

حال با این دیدگاه غول‌های فرهنگ و ادب ما، آیا یک جوان مسلمان جرئت شک‌کردن، اندیشیدن و بیان «من» خود می‌کند؟ باید من بسیار قوی داشته باشد و بسیار دلیر باشد که جسارت ابراز وجود کند.

اینهمه ضدیت بزرگان ما با شک و عقل و اندیشیدن، نشان آن است که همواره یک جریان قوی اندیشنده وجود داشت، هر چند آثارشان نتوانست از تکفیر، کتابشوئی و کتابسوزان جان سالم بدر ببرد و بدست ما برسد.

عرفان و من

عرفان اسلامی، سعی در نرم کردن زمختی‌ها و گوشه‌تیز انسان‌ستیز اسلام فقهاتی دارد. از هر دو جنبه اسلام مسلط، یعنی خشونت بی‌حساب و مادیگرایی لجام‌گسیخته، با ریای آشکار که بنام خدا ولی به کام خود غنیمت گرفتن، غارت‌کردن و به برده گرفتن زنان و کودکان یکی از اصول اسلام و بخشی از عبادت اسلامی می‌شود، فاصله می‌گیرد. در مقابل فردیت مطلق پیشوایان اسلام رسمی و فقهاتی که با مَنی متکبر که خود را جانشین خدا و رسول خدا می‌نامند و هر جنایتی را توجیه می‌کند، عرفا نابودی من و فردیت در دستور کار خود قرار می‌دهند و به الریت نه‌ایه العبودیه می‌رسند که موضعی بسیار منفی و منفعل است.

این پایمال کردن «من» فقط مختص به اسلام فقهاتی نیست. عرفان که ادعای کرامت انسان دارد، با پیروی مطلق از پیر، دست کمی از اسلام فقهاتی ندارد. در کتاب «نفحات الانس» جامی در شرح احوال مولوی می‌خوانیم:

روزی شمس‌الدین، از مولانا شاهی زیباروی التماس کرد. مولانا حرم خود را در دست گرفته در میان آورد و فرمود که: او خواهر جانی من است. [شمس] گفت: نازنین پسری می‌خواهم. [مولوی] فی الحال فرزند خود سلطان ولد را پیش آورد [و] فرمود که: وی فرزند من است. [شمس]

گفت]: حالا اگر قدری شراب دست می داد ذوقی می کردم. مولانا بیرون آمد و سبویی از محله جهودان پر کرده بر گردن خود بیاورد. [12]

یعنی در دنیا مولوی خواست و اراده انسان‌های هیچ وجود خارجی ندارد. او برای نشان دادن پیروی بی چون چرا خود از مراد خودش همه‌ی «من»ها را نادیده می‌گیرد و با آنها چون یک شی بر خورد می‌کند.

من در فرهنگ ایرانی-اسلامی

من‌ستیزی و سرکوب تفکر مستقل در فرهنگ ایرانی ما هم کاملن رسوب کرده است. از زبان گفتار ما گرفته تا ضرب‌المثل‌های ما.

در فرهنگ ما، چنان به من و فردیت کم توجهی شده است جانبه بسیار جالب، نبودن یک واژه مناسب برای فردیت که شخصیت مستقل من را القا کند است. فرد و فردیت نه یک منِ خلاق و اندیشنده، چاره‌ساز بلکه تک و تنها را القا می‌کند.

در فرهنگ ایرانی، حتی گفتن من غرور محسوب می‌شود و نادرست. نباید گفت، «من گفتم». باید گفت، «بنده عرض کردم». این فرهنگ، با یک تیر دو نشان می‌زند. یکی من را زیر آوارش له می‌کند و دیگر ارزش تفکرش را نازل. این بنده که در واقع کوتاه شده‌ی «بنده‌ی خدا» است، یک نوع تاکید بر این است که من از چهارچوب آنچه یک انسان در هزار و چهارصد سال پیش در شبه جزیره‌ی عربستان برای اندیشه من ترسیم کرده خارج نمی‌شوم.

در ضرب‌المثل ایرانی، این چکیده تجربه فرهنگی ما، توصیه می‌شود، «خواهی نشوی رسوا، همرنگ جماعت شو». یعنی اگر فکر تو با باور مسلط جامعه منافات دارد، خودت را سانسور کن. چقدر اندیشه‌های والا از این خودسانسوری نابود شده‌اند و ما از آنها بی‌خبر ماندیم؟

همرنگ جماعت شدن، تسلیم تبلیغات قدرت مسلط شدن و آنچه من مستقل می‌بیند و داوری می‌کند را سانسور کردن، یکی از زشت‌ترین و خطرناک‌ترین ویژگی‌های انسانی است. همرنگ جماعت شدن، در کشوری مثل آلمان با آن فرهنگ و هنر والا، دست نازی‌ها را برای ارتکاب یکی از فاجعه‌بارترین جنگ تاریخ بشریت باز کرد. همرنگ جماعت شدن، جنگ خانماسوز ایران و عراق را هفت سال بیشتر به مردم ایران و عراق تحمیل کرد. همرنگ جماعت شدن ما را همدست خونریزی‌های سوریه، عراق،

لبنان و یمن کرد.

به اندیشیدن خطر کنیم

باید من را از قید و بندهای سنت، ایدئولوژی و مذهب رها کرد تا توان اندیشیدن آن آزاد شود. گفتن آسان است اما، عمل کردن به آن بغایت مشکل. اراده آزاد و اندیشیدن مستقل ما بسیار محدودتر از آن است که ما تصور می‌کنیم. ما در فرهنگ سنتی، ایدئولوژیک و مذهبی بزرگ می‌شویم و پریدن از روی سایه خودمان و پیشداوری‌های خودمان، تلاش و خودسازی سختی می‌طلبد. از تسلط ناخودآگاه بر ما تا تسلط ایمان، از تسلط فرهنگ جماعت تا گروهی که به آن تعلق خاطر داریم، کار ما را مشکل می‌کند.

برای نیل به اندیشه نو و آفرینش و فردیت، من باید آزاد شود تا بیندیشد. من و فردیت هم از برون با خطر تکفیر و تعزیر روبروست و هم از درون از ترس روبروی شدن با خود و روبرو شدن با پیشداوری‌های خود. ولی این رهائی عملی است، و اولین قدم آن اراده معطوف به اندیشیدن مستقل و میدان دادن به من و فردیت است.

آموزش و پرورش در تربیت من و استقلال اندیشیده او نقش اساسی دارد. دو روش کاملن متضاد وجود دارد: پرورش فرزندی بی‌شخصیت، مطیع، سربراه و پیرو مکتب یا فردی با شخصیت، با تشخیص فردی، با من و قضاوت مستقل، آفریننده و خودآگاه.

اسلام، من و تفکر مستقل من را به رسمیت نمی‌شناسد. اسلام از انسان تسلیم بی قید شرط در برابر خدا را می‌طلبد. از آنجائی که خدا نمایندگی مستقیم روی زمین ندارد در عمل تسلیم بی قید شرط در برابر اراده‌ی مدعیان نمایندگی و جانشینی پیامبر خدا، چون عمر، عثمان، آیت الله خمینی، آیت الله خلخالی، اسدالله لاجوردی، آیت الله گیلانی، ملا عمر، عمر البشیر، ابوبکر بغدادی و ... مورد نظر است. هر گونه عرض اندام «من» در برابر خدا که در عمل همان مدعیانی نمایندگی خدا یا جانشینان پیامبر خداست، ارتداد به حساب می‌آید و مجازاتش مرگ است. ما برای رهائی از این من‌ستیزی و فردیت‌کشی، تنها یک سلاح داریم، که بکارگیری آن در اسلام معصیتی بزرگ است، اندیشیدن مستقل و بیان آنچه «من» می‌اندیشد. پس بیائید همگان به این معصیت آنقدر آلوده شویم که دیگر هیچکس نتواند نخستین سنگ به سوی «من» اندیشنده پرتاب کند.

منابع و برای مطالعه بیشتر

دوستدار، آرامش (۱۳۷۰). *فرهنگ دینی و تمدن اسلامی*. چاپ دوم. پاریس: انتشارات خاوران.

آرامش دوستدار در این کتاب دو مفهوم بنیادین «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر» مطرح می‌کند. تز کانونی کتاب می‌گوید که تفکر در فرهنگ دینی ممتنع یا ناممکن است و از آنجا که فرهنگ ما در سراسر تاریخ دینی بوده، اندیشیدن در آن از همان آغاز محال بوده و همچنان مانده است. او مشکل جدی در خودشناسی فرهنگی ما را در مقاومت درونی می‌بیند که خود یکی از عوارض فرهنگ دینی است. این مقاومت درونی به تنهایی سمج ترین مانع در راه یافتن به خودشناسی فرهنگی ماست. پی بردن به وضع وخیم فرهنگ ما بسیار دشوار است و ما آنقدر آسانگیر و سطحی هستیم که نتوانیم وخامت وضع را ببینیم. فقط کوشش آگاهانه‌ی توانفرسا می‌تواند ما را از زنده به گور شدن فرهنگی موقتاً نجات دهد. خواندن این کتاب را به گرمی پیشنهاد می‌کنم.

مختاری، محمد (۱۳۷۷). *تمرین مدارا*: بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و... تهران: ویستار

محمد مختاری در قسمتی از این کتاب چنین آورده است: نزدیک به صد و پنجاه سال است که جامعه‌ی ما، از یک سو درگیر با سنت و نو مانده است، و از سوی دیگر، به تقابل فرهنگ‌های خودی و غیر خودی گرفتار است؛ و دوران بحرانی گذار خود را می‌گذراند. پس ناگزیر است برخورد آگاهانه و سنجیده‌ای با این درگیری و گرفتاری، و علل و عوامل آن داشته باشد. یعنی باید به بازخوانی همه‌جانبه‌ی فرهنگ، در کلاف به هم پیچیده‌ی روابط فرهنگی جهانی، و نقد سنت و معرفت تاریخی خود پردازد. چپستی خود را بشناسد. مبانی «هویت» یا «بی‌هویتی» خود را درک کند. ... اگر انتقاد از «دیگری» مستلزم مدارا با «دیگری» است، نقد «خویش» مبتنی بر تأمل در «خویش» است. درک نارسایی‌ها و دشواری‌ها، عارضه‌ها و بازدارندگی‌های فرهنگی ما،

مداراییِ دردناک می‌طلبد. به این اعتبار بازخوانی فرهنگ، گفت و شنیدی با سُنّت خویش است یعنی گفت و شنید یکی از اجزای این فرهنگ با اجزای دیگر آن است. گفت و شنید با خویش، روی دیگر گفت و شنید با دیگری است. این دو، هم در گرو نهادینه شدن مدارایند، و هم زمینه و عملی برای این نهادینه شدن اند. گفت و شنید یک رابطه است. و دو سوی رابطه، در نقد نظر، مکمل و تصحیح کننده همدند. زیرا برقرار ماندن رابطه، در گرو تفاهم در تفاوت، و مدارا در اختلاف ها است. از این رو اساس گفت و شنید بر امکان درک حضور دیگری استوار است، درک حضور دیگری نیز مبتنی بر درک و پذیرش حق و شأنِ برابر اندیشگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... برای دیگری است!!! خودسانسوری نتیجه ی حصر اندیشه است و این امری شخصی و مربوط به خود و یا خصلت نویسنده نیست. خودسانسوری محدود شدن نویسنده است. حصر آزادی است. بیماری فرهنگ و خلاف تفکر کانونی است!!! خواندن این کتاب را به گرمی پیشنهاد می‌کنم.

Baumeister, Roy (1986). *Culture Change and the Struggle for Self*. Oxford: Oxford University Press

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press

Gärdenfors, Peter (2017). *Den svåra konsten att se sig själv*. Stockholm: Natur och Kultur

این کتاب سوئدی که «هنر دشوار دیدنِ خویشتن» نام دارد، نوشته‌ی پتر یردن‌فورس استاد علوم شناختی (cognitive science) دانشگاه لوندِ سوئد است و یکی از منابع اصلی مطالعه من در باره «من»، گوناگونی و روند تکامل آن می‌باشد.

Glover, Jonathan (1991). *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. UK: Penguin Books

Humphrey, Nicholas (2011). *Souldust: The Magic of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press

Metzinger, Thomas (2009). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books

.Midgley, Mary (2014). *Are You an Illusion?* Durham: Acumen

یادداشت

[1] ویلهلم فون هومبولت (۱۸۳۵-۱۷۶۷) زبان‌شناس، دیپلمات و فیلسوف آلمانی و بنیان‌گذار دانشگاه هومبولت بود.

[2] سورن کی‌یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف، یزدان‌شناس، شاعر و منتقد اجتماعی دانمارکی است. بسیاری او را نخستین فیلسوف هستی‌گرا (اگزیستانسیالیسم) به شمار می‌آورند.

[3] زیبابین (Kaleidoscope) از چند آینه که با زاویه مقابل هم قرار گرفته و با انعکاس‌های متوالی اشیای رنگی مثل تیل، مهره و خرده‌شیشه با بازتاب نور به آن‌ها الگوهای رنگارنگی را پدید می‌آورد. با تکان دادن آن الگوها تغییر می‌کنند.

[4] لرد بایرون (Lord Byron ۱۷۸۸-۱۸۲۴) شاعر و سیاستمدار انگلیسی بود.

[5] گماین‌شافت (Gemeinschaft) و گزلشافت (Gesellschaft) بیانگر سنخ‌شناسی جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس (Ferdinand Tönnies) هستند که به ترتیب معادلهای Community و Society در انگلیسی و جماعت و جامعه در پارسی است.

جماعت به معنای اجتماعی است که در پیشاتجدد به صورت یک خانواده بزرگ یا قبیله و قوم تجلی می‌کرد و جلوه‌هایی از آن در روزگار تجدد نیز دیده می‌شود. در جماعت منافع شخصی افراد فدای منافع جمعی می‌شوند. یک جماعت دارای یک اخلاق و مذهب مشترک، هنجارهای روشن برای رفتارهای اجتماعی است و احساس مسئولیت جدی طلب می‌کند. تونیس جماعت را نوعی «نیروی اراده متحد» توصیف می‌کند، جایی که ساختار خانواده الگوی اولیه نحوه عملکرد جمع را مشخص می‌کند. نهادهای اجتماعی ابتدائی هستند و تقسیم کار پیشرفته وجود ندارد. حقوق و آزادی فرد بسیار محدود است و اعمال فردی تا حد زیادی کنترل می‌شود.

جامعه به معنای جامعه مدرن است که گرایش دارد علاقه و منافع فردی بر جمعی مقدم باشد. جامعه فاقد اخلاق و هنجارهای واحد است و فرد برای منافع خود اقدام می‌کند. جایگاه و پایگاه اجتماعی با عملکرد و کارائی فرد بدست می‌آید. جامعه بیشتر با ضوابط و روابط غیر از خانوادگی یا همسایگی استوار است که باعث می‌شود جامعه بیشتر در معرض تناقضات طبقاتی قرار گیرد. تقسیم کار بسیار دقیق است و

شرایط کاملاً متفاوتی برای مصرف ایجاد می کند.

[6] روی باماایستر (Roy Baumeister، زاده‌ی ۱۹۵۳)، استاد دانشگاه فلوریدا و روانشناس اجتماعی، کارهایش بر موضوعات چون خودآگاهی، طرد اجتماعی، وابستگی، روابط جنسی، خودکنترلی، خودباوری، رفتارهای خودشکنانه، انگیزش، پرخاشگری، آگاهی و اراده^۲ آزاد متمرکز است.

[7] آنتونی گیدنز (Anthony Giddens، متولد ۱۹۳۸) جامعه‌شناس بریتانیایی که نظریه ساختاربندی (Structuration theory) و نگاه کلنگرانه (Holism) به جامعه‌های مدرن^۳ او مشهور است.

[8] Nietzsche, Bd. 2, Buch 2, S. 119 به نقل از نیکتزشه نیمه دوم کتاب دوم صفحه ۱۱۹، آرامش دوستدار، ص ۱۰۵

[9] حنانه [ح ن ° ن ا ن -] نام ستونی است که از چوب بود و حضرت رسول پشت بدان تکیه داده خطبه میخواندند و چون منبر مقرر شد و بر منبر برآمدند و خطبه خواندند، از آن ستون ناله برآمد مانند طفلی که از مادر جدا شود. (لغت‌نامه دهخدا)

[10] صفا، ذبیح‌الله (۱۳۴۶). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ص ۱۷۶

[11] ابن خلدون (۱۳۷۵). مقدمه کتاب مقدمه (جلد دوم). ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۱۰۹۷

[12] عبدالرحمن جامی (۱۳۶۶). نفحات الانس. تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی‌پور. تهران: انتشارات سعدی. ص ۴۶۶

اسپینوزا، پیشگام لائیسیته

از شیدان و ثیق

«جدایی دولت و دین» و «آزادی عقیده و وجدان»

در این نوشتار می‌خواهیم از اسپینوزا چون فیلسوف پیشگام نظریه‌ی «لایسیته» و از فلسفه‌ی سیاسی او چون جدالی فکری بر علیه دین‌سالاری سخن بگوئیم. از اندیشمندی در سده‌ی هفده میلادی (1632-1677) نام بریم که افکارش در زمینه‌های فلسفی و سیاسی همچنان زنده و امروزی باقی مانده‌اند. اسپینوزا، در رویارویی با بغرنج‌های زمانه‌اش، نظریه‌هایی در پهنه‌ی فلسفه‌ی سیاسی تبیین کرد که، با وجود پیشینگی تاریخی‌شان، امروزه همچنان فعلیت دارند و ما را به تفکر و تأمل فرا می‌خوانند. موضوع مناسبات بین دولت، سیاست و دین، یکی از پروبلما تیک‌های تاریخ فلسفه‌سیاسی تا کنون بوده است که خود را امروزه به دو صورت کاملاً متضاد نمایان می‌سازد: دین‌سالاری (تئوکراسی) و در برابر آن، «جدایی دولت و دین» یا لایسیته.



با این که «لایسیته»، چون واژه، دویست سال پس از اسپینوزا اختراع می‌شود، اما چون مفهومی سیاسی- اجتماعی، چون مقوله‌ای ناظر بر مناسبات دولت و دین، اصول پایه‌ای آن را به راستی می‌توان در اندیشه‌ی فیلسوف هلندی پیدا کرد.

امروزه، در شرایطی که مذهب و دین، هم‌زمان با افول ایدئولوژی‌های لیبرالی و توتالیتار، از رشد و رونقی جهانی برخوردار شده‌اند، بازبینی اصول لایسیته و به طور کلی امر جدایی دولت و دین، از چشم‌انداز اسپینوزایی، برای ما اهمیتی فراوان پیدا می‌کند. چه در اندیشه‌ی اوست که، برای نخستین بار و به گونه‌ای منسجم و مستدل و با رویکردی فلسفی، اندیشه به جنگ فاناتیسم و بنیادگرایی دینی، به نبرد فکری با تئوکراسی و سلطه‌ی مذهب می‌رود. سرچشمه‌ی جنبش روشنگری سده‌ی هجده اروپا را باید در اندیشه‌ی سیاسی ضد دین‌سالاری اسپینوزا پیدا کرد. از این روی، فیلسوف ما برای یک دموکراسی آزاد و «لایک»، مناسباتی ب‌ری از دخالت مذهب در امور سیاسی و استوار بر استقلال و خودمختاری دولت نسبت به ادیان، موضوعی است که در این جا مورد بحث خود قرار می‌دهیم. در این درنگ،

بدینسان، با یکی از جنبه‌های اندیشه‌ی اسپینوزا، یعنی پیشگامیِ او در نظریه‌ی لائیسیت، آشنا می‌شویم.

در پایانِ این گفتار، بار دیگر، تعریفی از لائیسیت، آن گونه که امروزه تفهیم می‌شود، به دست خواهیم داد. ما در کتاب □□□□□□□□ □□□□□□، به تفصیل در این باره نوشته‌ایم.

زمانه‌ی ما و فعلیت اسپینوزا

در جهان کنونی، که گفتیم با رشد و رونق ایدئولوژی‌های دینی رو به رو ست، لائیسیت، چون پدیداری سیاسی- اجتماعی و امروزی، در دو پهنه مطرح می‌باشد: یکی در پرسش‌گری از چگونگیِ تحقق‌پذیریِ عملیِ لائیسیت یعنی در پراتیک و دیگری در تعیین‌گریِ نظری - مفهومیِ این مقوله یعنی در تئوری. می‌دانیم که بنیادهای نظریِ لائیسیت را سه اصل تشکیل می‌دهند: 1- جدایی کامل دولت، که شامل قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی می‌شود، از دین و همچنین عکسِ آن یعنی جدایی دین از دولت. 2- آزادی وجدان، عقیده و اندیشه، چه دینی و چه غیر دینی. 3- برابری حقوقی شهروندان بی هیچ تمایزی از بابت عقاید مذهبی و یا غیر مذهبی‌شان. اما لائیسیت، که با سودای جهان‌روایی (□□□□□□□□□□□□□□□□) و طی صدوپنجاه سال تاریخ در غرب شکل می‌گیرد، امروز هم چنان موضوع بحث و پرسش، کنکاش و تأمل قرار دارد. از این‌روی، چون فرایندی سیاسی- اجتماعی، لائیسیت را همواره باید باز اندیشید، در شناخت و شناساندن آن تلاش نمود و با توجه به تغییر و تحولِ زمانه دست به تدقیق آن زد. بدین ترتیب است که بازخوانیِ "اندیشه‌ی زنده اسپینوزا" (عبارت را از آنتونیو نِگری Antonio Negri وام گرفته‌ایم)، در پرتو فلسفه‌ی آزادی‌خواهی او، که از جمله پیکار علیه دین‌سالاری و تئوکراسیِ آزادی‌ستیز است، فعلیت و کنونیت کم‌نظیری در اوضاع و احوال زمانه‌ی ما پیدا می‌کند. اوضاعی که در خطوط کلی به قرار زیرند.

می‌دانیم که دنیای سده‌ی بیستم، با نمودارهای اصلی‌اش چون جنگ جهانی اول (1914- 1918)، انقلاب اکتبر روسیه (1917)، فاشیسم و نازیسم (از 1920 تا 1945)، جنگ جهانی دوم (1939- 1945)، استقلال مستعمرات و نیمه مستعمرات (کنفرانس باندونگ 1955) و فروپاشی سیستم معروف به □□□□□□□□ □□□□□□ (1980) ... به پایان رسید. امروز، در سده‌ی بیست و یکم، با جهانی دیگر و متفاوت رو به رو

هستیم. در پی تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، زیست‌محیطی و غیره، در گستره‌ی ملی و جهانی، اوضاع عینی و ذهنی پیکار انسان‌ها برای رهایی از سلطه‌های مختلف سخت دگرگون شده‌اند. این‌ها چهره‌ی جهان را به کل تغییر داده‌اند، سیمای ملی و بین‌المللی سده‌ی گذشته را بر هم زده‌اند و ما را امروزه به بازبینی **مفاهیم** و در نتیجه ابداع یک فلسفه‌ی سیاسی رهایی‌یافته از سلطه‌ی ایدئولوژی‌های مذهبی، سرمایه‌دای، ناسیونالیستی، تمامت‌گرا (توتالیتار) و... فرامی‌خوانند. از این روست که بازهم خوانش مجدد و مکرر اسپینوزا، چون فیلسوف ماتریالیست و نظریه‌پرداز **توان‌مندی** **multitude** در آزادی، خودمختاری و استقلال از هر قدرتی **ب‌ترین و استعلائی**، اهمیت و ضرورت خود را به مراتب بیش از گذشته پیدا می‌کند.

در زیر، شش ویژگی و دگرذیسی مهم زمانه‌ی کنونی را برمی‌شماریم:

1- امروزه، تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، علمی و فن‌آوری... در پهنه‌ی ملی و بین‌المللی، شرایط عینی و ذهنی رهایی انسان‌ها را به گونه‌ای کلان دگرگون کرده‌اند. می‌دانیم که فرایند جهانی‌شدن، که به شدت امروزه سرمایه‌دارانه است، و فرایند افول نقش دوات- ملت‌ها، که پیامد مستقیم همین جهانی‌شدن است، بیش از پیش تبدیل به روندهای برگشت‌ناپذیر عصر ما شده‌اند.

2- زوال یا پایان سوسیالیسم‌های دولتی سده‌ی بیستم در نظریه و عمل؛ تحولات و دگرگونی‌ها در خود سیستم سرمایه‌داری، تغییرات ناشی از ورود تکنولوژی‌های نوین در حوزه‌ی کار، تقسیم کار و تولید؛ دگرگونی در ساختارمندی طبقات اجتماعی؛ خطر نابودی محیط زیست چون موضوعی حیاتی برای ادامه‌ی زندگی بشر در پاسداری از طبیعت پیرامون خود... پاره‌ای دیگر از ویژگی‌های دوران ما را تشکیل می‌دهند.

3- سرمایه‌داری، بر خلاف نویدهای مارکسیسم کلاسیک و مبتذل، نه تنها رو به زوال نرفته بلکه حتا خود را توانا نیز کرده است. این سیستم، با جهانی‌کردن خود، به رغم بحران‌ها و تضادهای گونه‌گون و سیاست‌های نابود کننده‌اش در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، زیست بومی و غیره، همواره موفق به متحول و منطبق کردن خود با اوضاع و شرایط جدید شده است.

4- برآمدن قدرتهای جدید اقتصادی و نظامی، در رقابت با هم و یا در

کشمکش با قدرت‌های بزرگ جهانی (آمریکا، اروپا، روسیه و چین)، یکی دیگر از ویژگی‌های نوین شرایط کنونی جهان را تشکیل می‌دهد. این قدرت‌های منطقه‌ای بزرگ یا کوچک در برابر هم و یا در ائتلاف با هم، دست به جنگ، سلطه و ستم بر مردمان سرزمین‌های خود می‌زنند. چنین وضعیتی امروزه سیمای نوین ژئوپولیتیک جهان ما را تشکیل می‌دهد، که با دنیای دو ابرقدرت آمریکا و شوروی و «جهان سوم» زیر سلطه‌ی این دو، در سده‌ی بیستم، بسیار متفاوت است.

5- برآمدن ایدئولوژی‌های واپس‌گرا، تئوکراسی‌ها و بنیادگرایی‌های دینی از نوع اسلامی، مسیحی... و رشد ناسیونالیسم‌ها و پوپولیسم‌های راست و چپ... از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی دوران کنونی ما می‌باشند. این پدیده‌ها همه در زمانی رشد و نمو کرده و می‌کنند که ما با بحران و افول سوژه و سوژکتیویته رهایی‌خواهی، هم در نظریه و هم در عمل دگرگون‌ساز اجتماعی، روبه‌رو می‌باشیم.

6- سرانجام باید، چون یکی دیگر از ویژگی‌های دوران ما، از برآمدن جنبش‌های نوین مردمی، میدانی، اجتماعی و ضد سیستمی سخن گفت. این جنبش‌های بزرگ و بی‌پیشینه در نوع و سبک و خصلت خود، به طور مستقل، خودمختار و خودگردان، بدون رهبریت حزبی و یا سندیکایی در اشکال کلاسیک آن، با خواست تصرف دموکراسی مستقیم و خودمدیریت جمعی، در همه جا در سراسر جهان، از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب، آشکار می‌شوند و عمل می‌کنند، به صورت مسالمت‌آمیز و گاه حتا قهرآمیز. اما این جنبش‌ها، در عین حال، تا کنون نشان داده‌اند که پایدار باقی نمانده‌اند و در خود- سازمان‌دهی جنبشی و انجمنی، بر اساس تشکیل مجامع عمومی فراگیرنده و دموکراتیک، موفق نبوده‌اند. آن‌ها تا کنون از شکل‌دهی بدیلی ایجابی، نظری و عملی، سیاسی و اجتماعی، در راستای مبارزات ساختار شکنانه‌ی خود، باز مانده‌اند.

فیلسوف پیش‌تاز لائیسیتِه

به چه معنا می‌توان فیلسوف آزاد اندیش سده‌ی هفده میلادی را نخستین نظریه‌پرداز مقوله‌ای دانست که دو‌یست سال بعد «لائیسیتِه» خواهند نامید؟ پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است که درباره‌ی «ویژگی» اسپینوزا و هلند زمانه‌ی او توضیحی بدهیم.

باروخ اسپینوزا در 24 نوامبر 1632 در آمستردام در هلند به دنیا آمد. او اما از یک خانواده‌ی یهودی مقیم اسپانیا بر می‌خاست، که

چون بیشتر یهودیانِ این کشور در قرن شانزدهم میلادی، در زمان سلطه و ستم کلیسا و سیستم تفتیش عقاید علیه غیرمسیحیان، از اسپانیا می‌گریزد و به پرتقال مهاجرت می‌کند. اما چون در آن جا نیز □□□□□□□□ حاکم است، خانوادۀ اسپینوزا، برای حفظ خود از اذیت و آزار، در پای‌بندی□ به اعتقادات دینی و یهودیتِ خود، ناگزیر به فرار از پرتقال می‌شود و به □□□□□□ □□□□ □□□□ (□□□□□□□□□□) پناه می‌برد. سرزمینی که در آن زمان، تنها پناه‌گاهِ آزاد□اندیشان و اقلیت‌های دینی در اروپای فرورفته در خودکامگی، تاریک‌اندیشی و کلیسا□سالاری بود.

کشور هلند، در دوره‌ای از زندگی اسپینوزا، به ریاست یوهان دو ویت Johan de Witt رهبری می‌گردید. او سیاست‌مداری بورژوا، فرهیخته، ریاضی‌دان، نماینده مجلس، جمهوری‌خواه و از مخالفان شدید پادشاهی و دودمان اورانژیست orangiste بود. اما همین هلندِ جمهوری‌خواه و روادار، از نفوذ کلیساها و فرقه‌های مختلف مذهبی، از مداخلات دین‌سالارانه‌ی آن‌ها، که □□□□□□□□ و تعصب عامه را بر می‌انگيختند، در امان نبود. کلیسای مسیحی یا کالوینیست، کنیسه‌ی یهودی و دیگر فرقه‌های مذهبی، هر کدام، خواستار استقرار سلطه‌ی معنوی، فرهنگی و سیاسیِ خود بر کُموُنِته‌□ی خود بودند. این هدف را آن‌ها از طریق اِعمال نفوذ در امور دولت، تکفیر و طرد بَد‌دینان، مُلحدان و آت‌هایست‌ها و از راه مخالفت با آزادیِ عقیده و بیان به پیش می‌بردند.

اسپینوزا، در 27 ژوئیه 1656، در 23 سالگی، توسط بلندپایگان خاخامی در هلند از جامعۀ یهودی این کشور طرد می‌شود. او را بدین حکم دینی که حقیقت تورات، نامیرائی روح و وجود خدا را زیر سؤال برده است، مُلحد اعلام می‌کنند. چندی پس از آن، روزی در خیابان، فردی متعصب، از یک خانوادۀ یهودی که مانند خانوادۀ اسپینوزا از انکیزیسیون اسپانیا فرار کرده بود، با فریادِ "وای بر مُلحد" و به قصد کُشت، با چاقو به اسپینوزا حمله می‌کند. اما آن مانتوی کهنه و زمخت، که فیلسوف همیشه بر تن داشت، جان او را نجات می‌دهد. اسپینوزا مانتوی سوراخ شده‌اش را چون نشانه‌ی فاناتیسم مذهبی تا پایان عمر نگه می‌دارد. چند سال پیش از آن نیز، یک فیلسوف پرتقالی به نام اوریل دا کُستا Uriel da Costa، که از سرکوب مسیحی به آمستردام پناه برده بود، قربانیِ بنیادگرایان مذهبی می‌شود. عقاید این اندیشمند آزاده را مخالف احکام دین تشخیص می‌دهند و او را به چندین ضربه شلاق در ملاء عام محکوم می‌کنند. در همین مناسبت نیز،

دوست اسپینوزا، ژوان دو پرادو Juan de Prado، به حکم بیدینی از جامعه یهودی در سال 1657 طرد می‌شود.

بدین ترتیب، در چنین بستری آشفته و پر کشمکش میان دولتی جمهوری خواه و روادار از یکسو و قدرت های دین سالار از سوی دیگر است که اسپینوزا، با پذیراشدن خطر جانی و ممنوع الانتشاریِ کتاب هایش، نگارش مهم ترین اثر خود، *تتمیم*، که ناتمام باقی مانده بود را چند سالی به عقب می اندازد تا بتواند تمام وقت و انرژی خود را برای مقابله با تئوکراسی و خرافه پرستی مذهبی، از راه نوشتن *تتمیم* - *تتمیم*، به کارگیرد. در پیشگفتار آن، اسپینوزا به شرح «دلایلی که هر یک از این اصول را برپا می دارد» می پردازد.

[illegible]

« اما اگر راز بزرگ پادشاهی و منافع اصلی این رژیم در فریب و هراساندن دینیِ انسان‌ها باشد، به‌گفته‌ای که آن‌ها چنین انگارند که برای رستگاری خود دارند عمل می‌کنند در حالی که به واقع سر به خط انقیاد و اسارت خویش درمی‌آورند... باری، مشابه چنین وضعی را چگونه می‌توان در یک جمهوری آزاد تصور نمود؟ [اسپینوزا در این جا اشاره به این گفته‌ی پرآوازه‌ی اَتین دولا بوئسی Étienne de la Boétie (1530-1563)] دارد که در اثر خود به نام «چرا مردم فرمانروایان را می‌پرستند؟» می‌نویسد: «...چرا مردم فرمانروایان را می‌پرستند؟»

□□□□□□□□] ... زیرا هیچ چیز بیشتر از پیشداوری‌ها از آزادی همگانی و یا آزادی اندیشه و خردورزی هر کس و به هر شکل جلوگیری نمی‌نماید! اما در مورد آشوب‌هایی که به بهانه‌ی دین رخ می‌دهند، آن‌ها همه از یک سر رشته برمی‌خیزند و آن این است که عده‌ای می‌خواهند از راه قوانین مسائل نظری و عقیدتی را حل و فصل کنند و بنابراین ابراز عقیده آزاد را جنایت به شمار آورده و مجازات می‌کنند. اما به هیچ روی به خاطر رستگاری عموم نیست که این قربانیان را به قتل می‌رسانند، بلکه از روی کین و سنگدلی ستم‌گرانه است. باشد که دولت کیفر را تنها به عمل انسان‌ها محدود کند و آزادی بیان و عقیده را پاس دارد.

بیشتر اوقات من از مشاهدی انسان‌هایی که دست به تبلیغ مسیحیت می‌زنند... و هم‌زمان با خشونت بی‌همتا به جنگ یکدیگر می‌روند و نسبت به هم چنان کین می‌ورزند که مذهبشان را اغلب با این کینه‌وزی می‌شناسانند، شگفت‌زده می‌شوم... در جستجوی ریشه‌های این بیماری، من به این نتیجه رسیده‌ام که بیش از هر چیز، علت آن را باید در وضعیتی یافت که در آن، نهاد کلیسا از امتیازات مادی برخوردار است... چنین است که زیاده‌روی‌ها و منش‌های نادرست راه به کلیسا می‌یابند... و تعصب در ترویج ایمان تبدیل به جاه‌طلبی و مال‌پرستی نکبت‌بار می‌شود... از آنجاست که جنگ‌ها، تنگ‌نظری‌ها و دشمنی‌هایی سرسخت پدید می‌آیند... از این پس بنابراین نباید به شگفت‌آئیم که ایمان امروزه تبدیل به تعصب و ساده‌انگاری شده است. »

(رساله الهیات سیاسی، پیشگفتار)

دریافته‌ای لائیک اسپینوزا بر دو اصل تفکیک ناپذیر استوار می‌باشند: یکی، آزادی وجدان و عقیده و دیگری، جدایی دولت و دین. در زیر به بررسی هر دو می‌پردازیم. اما باید در این جا باز هم تأکید کنیم که به رغم تفاوت شرایط تاریخی بین دورانی که لائیسیته در غرب شکل می‌گیرد، در سده‌ی نوزدهم، و دورانی که اسپینوزا فلسفه‌ی سیاسی ضدتئوکراسی خود را تبیین می‌کند، در سده‌ی هفدهم، می‌توان همانندی چشم‌گیری میان جمهوری و دموکراسی «لائیک» اسپینوزا (با این که او واژه لائیک و لائیسیته را به کار نمی‌برد) و اصول تعریف شده‌ی امروزی لائیسیته، مشاهده کرد. این همسانی، در ادامه‌ی نوشتار، با آرائی تعریف امروزی لائیسیته، بیشتر نمایان خواهد شد.

در زیر به بازگویی دو اصل آزادی و جدایی دولت و دین در فلسفه‌ی

1- آزادی اندیشه، عقیده و وجدان

«اساس یک دولت آزاد بر این نهاده شده است که هر کس از این حق برخوردار باشد که بتواند در مورد هر چه که می‌خواهد فکر کند و هر چه که فکر می‌کند را بیان دارد... بنابراین، هر چه کمتر برای انسان‌ها آزادی اندیشه پذیرا شویم، بیشتر آن‌ها را از طبیعی‌ترین وضع^۱شان دور می‌سازیم و در نتیجه قدرت سیاسی را خشونت‌آمیزتر می‌کنیم... آیا آمستردام مزایای آزادی بزرگ را نیازموده است؟... در این جمهوری و شهر شکوه‌مند، انسان‌ها، از هر خاستگاه ملی و از هر فرقه‌ی مذهبی، در صلح و تفاهم کامل با هم زندگی می‌کنند... وجود تفاوت‌های دینی و فرقه‌ای، چه اهمیتی برای آن‌ها دارد؟ در چنین رژیم، قاضی دادگاه، در تبرئه یا محکوم کردن، هیچ‌گاه اعتقادات مذهبی متهم را در نظر نمی‌گیرد.»

(رساله الهی- سیاسی، فصل بیستم)

بنیاد اساسی فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا را آزادی تشکیل می‌دهد: آزادی بی‌شماران multitude که با قوه‌ی خرد عمل می‌کنند. جامعه‌ای کثرت‌گرا از سرچشمه‌ی آزادی و شور و شوق رهنمون‌شده توسط خردِ انسانی توانا می‌شود و این توانایی را از برای افزایش قوای پاسدارنده‌ی خود، در وحدت تن و جان، به خدمت می‌گیرد. نیروی نگاه‌دارنده‌ای که اسپینوزا conatus می‌نامد، تنها و تنها آزادی است که به انسانِ برخوردار از خرد نیرو و توانایی حفظِ خود می‌بخشد. این آزادی است که به او امکان خلق مفیدیتی حقیقی (واقعی) یا آفریدن چیزهایی سودمند برای همگان می‌دهد، یعنی هم‌زمان هم برای انسان به منزله‌ی فرد و هم برای جامعه‌ای که فرد بدان تعلق دارد، فردی که به هیچ رو نمی‌تواند، بنا بر طبیعتِ بشری‌اش، از جامعه جدا شود.

در مقابل وضعیتِ آزادیِ وجدان، اندیشه، بیان و عقیده برای همگان، بدون تمایزات ملی، مذهبی و غیره، به طور کامل و ریشه‌ای وضعیت دیگری قرار می‌گیرد که رژیم خودکامگی و تبعیض نام دارد. این همانی است که فیلسوفِ نظریه‌پردازِ «دولتِ قدرقدرت»، توماس هابز (1588 - 1679) Thomas Hobbes، یک نسل پیش از اسپینوزا، در *Leviathan* خود طرح می‌کند: *Homo homini lupus* «انسان برای انسان گرگ است». بنا بر این نظریه، انسان‌ها، برای حفظ خود و صلح اجتماعی، باید همگی و به گونه‌ای تام و تمام به زیر حاکمیت و اقتدار مطلق یگانه روند:

دومین اصل لائیک در فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا، ایده‌ی جدایی دولت و دین است. با این که عبارت «جدایی دولت و دین»، به طور مشخص، در آثار او به چشم نمی‌خورد، اما معنا و روح آن را می‌توان آشکارا در آثار فیلسوف هلندی پیدا کرد: در کتاب *Éthique* در *Traité politique* و در *Traité théologico-politique*. در این آخری، اسپینوزا چنین می‌گوید:

« این ملاحظات به روشنی نشان می‌دهند:

1. هم برای دین و هم برای دولت، هیچ چیز مرگ‌آور تر از آن نیست که حق قانون‌گذاری در مورد هر چیز و مدیریت امور همگانی به دست مسئولان دینی سپرده شوند. بر عکس، کارها، همه، زمانی به خوبی انجام می‌پذیرند که مسئولان امر در چهارچوب اختیارات و شایستگی‌های خود باقی بمانند و وظایف و اختیارات خود را تنها به موضوعاتی محدود سازند که در آن کادر قرار می‌گیرند. در هر حال، آن‌ها باید، در امور اداری، خود را به آن چه که در درازای زمان عرف بوده است محدود نمایند.

2. هیچ چیز مخاطره آمیزتر از این نیست که امور نظری را به قوانین خدایی ربط و ارجاع دهیم و آن‌ها را تابع این قوانین کنیم و بر عقاید و آرای عمومی، که تنها می‌توانند موضوعات بحث و گفتگو میان انسان‌ها باشند، قوانینی را تحمیل نمائیم. در حقیقت، هر کس صاحب عقیده و آرای خود است و هیچ کس از عقایدش چشم نمی‌پوشد و دولت تنها در صورتی می‌تواند دست به خشونت علیه عقایدی زند که این عقاید مرتکب جنایتی شوند. در کشوری که چنین رفتار شود [منظور، تبعیت امور نظری و عقیدتی از قوانین الهی و یا تحمیل قوانین دولتی به عقاید و آرای فردی است] دولت هماره بازیچه‌ی خشم توده‌ها قرار می‌گیرد. [اسپینوزا در این جا به خشونت خرافه پرستانه عوام اشاره دارد].

3. اکنون باز هم مشاهده می‌کنیم که هم برای دولت و هم برای دین تا چه اندازه اهمیت دارد که حق تصمیم‌گیری در امور مربوط به آن چه که عادلانه است یا نه، به دولت سپرده شود. زیرا که دیدیم زمانی که حق دآوری اخلاقی اعمال انسان‌ها بر عهده‌ی پیامبران خدایی گذارده شد، چه زیان‌هایی هم برای دولت و هم برای دین به بار آورد، حال امروز اوضاع به مراتب ناخوشایندتر خواهد شد اگر حق تصمیم‌گیری را به دست افرادی

سپاریم که نه از آینده‌نگری سرشته‌ای دارند و نه قادر به معجزه‌ای هستند.»

(مجلس شورای ملی - ۱۳۰۴، فصل هجدهم).

از نظر اسپینوزا، مسئولان امور دینی نباید کاری با دولت و حکومت کشور داشته باشند. نباید در اداره‌ی امور همگانی و تصویب قوانین دخالت کنند. این‌ها همه در قلمرو وظایف و اختیارات مشروع نظم دنیوی یعنی حاکمیت سیاسی، دستگاه اداری و دولت است و نه در حوزه‌ی اختیارات دین و نهادهای دینی.

در یک جمهوری آزاد مبتنی بر جدایی امور دنیوی از امور دینی، قوانین و تصمیمات مربوط به عامه‌ی مردم مشروعیت خود را نه از قوانین الهی، از «کتاب‌های مقدس»، هم‌چنان که در رژیم‌های تئوکراتیک انجام می‌پذیرد، بلکه از خرد انسان‌ها، در برخورد و هم‌زیستی آن‌ها با هم، کسب می‌نمایند. این قوانین و تصمیمات نیز، هر زمان، می‌توانند تغییر کنند، تصحیح و یا حتی باطل شوند.

اسپینوزا به طور کامل بر تفاوت اساسی، که دو گونه عمل را از هم جدا می‌سازد، تأکید می‌ورزد: یکی، عملی است که در قلمرو اختیارات دولت قرار دارد و دیگری، عملی که در گستره‌ی امور مربوط به دین و ایمان انجام می‌پذیرد. حوزه‌ی دولت، تنها قلمرو مشروع در تعیین و اجرای قوانین است. مذهب به قلمرو خصوصی ایمان و اعتقادات شخصی تعلق دارد. با چنین تأکیدی بر تمایز میان دو قلمرو فوق، انجام فرایض دینی نه تنها، بنا بر اصل نخستین آزادی عقیده و وجدان، باید به طور کامل آزاد شناخته شود، بلکه از سوی دولت نیز باید تأمین و تضمین گردد. به باور اسپینوزا، اگر دین نباید در امور سیاسی و دولت دخالت کند، دولت نیز، با به رسمیت شناختن آزادی‌های مذهبی، نباید در امور مربوط به ایمان فردی، ادیان و کلیساها دخالت نماید.

یادآوری تعریف لائسیته

لائسیته چون مفهومی سیاسی و اجتماعی بطور اکید ناظر بر مناسبات بین دولت و نهادهای همگانی از یکسو و دین و نهادهای دینی از سوی دیگر است. در این تعریف، «دولت» در برگیرنده‌ی سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضائی است که برابر آن را État به فرانسه، State به

انگلیسی و Staat به آلمانی قرار می‌دهیم. اغلب، در ادبیات سیاسی فارسی زبان، «State» (به انگلیسی) را «حکومت» می‌خوانند، که البته گزینش ما نیست. اما، با هر برگردانی از واژه «État» به فارسی، باید دانست که این مقوله، در تعریف و تبیین لائیسیت، تنها محدود به قوای اجرایی نمی‌شود بلکه هر سه نهاد یا قوای کشوری را در بر می‌گیرد.

لائیسیت، به طور مشخص، ابتدا در فرانسه طی یک روند مبارزاتی تاریخی و دیرپا شکل می‌گیرد. در طول سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم، یک رشته جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی در این کشور رخ می‌دهند که همیشه همراه بوده با مبارزه علیه سلطه‌ی کلیسا و دین، که کلیسا سالاری cléricalisme می‌نامیدند. فرایند لائیسیت به دین‌سان در فرانسه مستقر و مستحکم می‌شود: ابتدا در خود انقلاب فرانسه (1789 – 1899)، سپس در انقلاب کمون پاریس (1871) و پس از آن در دوران جمهوری سوم با تکوین و توسعه‌ی «جنبش آموزش همگانی، لائیک و جمهوری‌خواه» از 1871 تا اوایل سده‌ی بیستم و سرانجام با تصویب قانون 9 دسامبر 1905 که «قانون جدایی کلیساها از دولت» یا قانون لائیسیت می‌نامند.

در کتاب Λαοσ Λαοί (ر.ک. به کتاب‌نامه‌ی این جستار)، نوشتیم که واژه «لائیسیت» Laïcité، برای نخستین بار در سال 1871، در نوشته‌ی خبرنگاری که از یک جلسه‌ی شهرداری در حومه‌ی پاریس درباره‌ی «تعلیم و تربیت لائیک در مدارس فرانسه» گزارشی می‌دهد، ظاهر می‌شود، پیش از آن، چنین واژه‌ای در ادبیات سیاسی وجود نداشت. (منظور ما، در این جا، خود کلمه «لائیسیت» است که تا آن زمان اختراع نشده بود، در حالی که واژه «لائیک» از دیرباز (از زمان هومر و در زبان یونانی) وجود داشته است. در واژه‌شناسی مسیحی به دین‌باوران غیرکلیسایی «لائیک» می‌گویند؛ مردمانی که مؤمن‌اند اما چون کشیشان و دیگر اعضای سلسله مراتب کلیسایی، وابستگی به نهاد کلیسا و یا نقشی در آن ندارند. به هر رو، ریشه‌ی لائیک و لائیسیت از لائوس λαός (Laos) یونانی برخاسته و لائوس در این زبان به معنای «مردم» (peuple, people) است. هومر، در Ιλιάς، جنگجویان عادی و سربازان را لائوس می‌نامید و آن‌ها را با این عنوان از رؤسا و فرماندهان نظامی متمایز می‌کرد. لائوس به طور کلی در یونان باستان شامل توده‌ی مردم و به بطور ویژه دهقانان، پیشه‌وران و ملوانان می‌گردید.

امروزه به‌ویژه در کشورهای غربی، با رشد بنیادگرایی دینی، به‌ویژه

اسلامی، و در مقابله با آن، با رشد نژادپرستی، مسلمان‌ستیزی و خارج‌ستیزی، معنا و مفهوم لائیسیته، آن گونه که در اوایل سده بیستم تعریف و تبیین شد و ما در بالا فرموله کردیم، دستخوش مجادله در محافل سیاسی، اجتماعی، روشنفکری و دانشگاهی شده است. بدین‌سان، از لائیسیته (هم‌چنین باید گفت از «سکولاریسم») درک‌ها و دریافت‌هایی ارائه می‌دهند که گاه بسی فراتر از معنای واقعی این مقولات می‌روند و شامل بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر چون برابری زن و مرد، دموکراسی و غیره می‌شوند. در مورد لائیسیته گفتیم که این مفهوم ناظر بر مناسبات دولت و دین از یکسو و آزادی وجدان از سوی دیگر است و نه چیز دیگری. گاه نیز تعریفی بسی محدود تر از آن چه که لائیسیته در حقیقت است به دست می‌دهند، از جمله این که لائیسیته را به آزادی‌های دینی و «بی‌طرفی» دولت تقلیل می‌دهند. از این رو امروزه با «لائیسیته‌های» گوناگون رو به رو هستیم: لائیسیته به معنای وسیع، رادیکال و یا نرم کلمه. (در ضمن، ما در همان کتاب □□□□□□ □□□□□□ درباره‌ی تفاوت‌های بین لائیسیته و سکولاریسم سخن گفته‌ایم. این موضوع در این جا سوژه‌ی بحث ما نیست، خواننده را به آن کتاب رجوع می‌دهیم. فقط همین را گوئیم که یک مورد اساسی تفاوت یا اختلاف آن‌ها در این است که در سکولاریسم، مقوله‌ای به نام «جدایی دولت و دین» وجود ندارد، در حالی که لائیسیته به طور اساسی بر روی این «جدایی» بنا شده است.)

به باور ما، به رغم وجود تعریف‌هایی جدید و گاه اختیاری، لائیسیته باید معنای اصیل، اصلی و آغازین خود را حفظ نماید. معنایی که تنها ناظر بر مناسبات دولت (با دربرگرفتن سه قوا) و دین در شرایط آزادی‌های کامل است: جدایی دولت و دین، تأمین و تضمین آزادی وجدان، دینی و غیردینی و سرانجام عدم تبعیض بر مبنای عقاید دینی یا غیر دینی. نا گفته پیداست که لائیسیته، از آن جا که آزادی اعتقاد به دین و هم چنین آزادی بی‌دینی را تأمین و تضمین می‌کند، نمی‌تواند بدون دموکراسی و به طور کلی بدون آزادی هر کس «بی هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از دید نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر، هم‌چنین ریشه‌ی ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر» (اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، 10 دسامبر 1948)، تحقق پیدا نماید. از این روست که در یک رژیم دیکتاتوری یا غیردموکراتیک، چون برای نمونه در رژیم‌های پهلوی سابق در ایران، نمی‌توان از لائیسیته سخنی به میان آورد.

در زیر سه اصل بنیادین و اصلی لائیسیته را به طور فرموله باز گو

می‌کنیم.

1- جدایی دولت و دین. استقلال کامل دولت و بخش همگانی (غیر خصوصی) نسبت به ادیان و مذاهب و نهادهای آنها. دولت هیچ دینی را، در هر صورتی، چه دین اکثریت مردم باشد یا نباشد، به رسمیت نمی‌شناسد، در لائیسیتِه، دین رسمی یا دولتی وجود ندارد، دولت دین یا مذهب ندارد. دولت هزینه امور مذهبی، نهادهای دینی، مدارس خصوصی مذهبی و از این دست را نمی‌پردازد. دولت هیچ بودجه‌ای را به امور مذهبی اختصاص نمی‌دهد. نهادهای دینی، چون دیگر نهادهای خصوصی، باید هزینه‌های خود را خود تقبل نمایند. قانون اساسی و قوانین کشوری به هیچ دینی ارجاع نمی‌دهند و از هیچ دینی یا مذهبی نام نمی‌برند و هیچ لابی مذهبی‌ای را به رسمیت نمی‌شناسند. دو نهاد دولت و دین در امور یکدیگر دخالت نمی‌کنند. دین و نهادهای آن در امور سیاست و دولت و حکومت دخالت نمی‌کند و دولت و نهادهای دولتی و حکومت نیز در امور دینی و نهادهای دینی دخالت نمی‌کنند.

2- احترام به آزادی عقیده و وجدان. دولت لائیک آزادی مذهبی و آزادی ادای دین و کیش، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی را محترم شمرده و تضمین می‌کند. هر کس، مستقل از اعتقادات مذهبی و یا غیر مذهبی‌اش، مستقل از این که خدا باور، خدا نا باور، آگنوستیک، آتِه و غیره باشد، در ابراز عقیده و آرای خود به طور کامل آزاد است. دین و مذهب امری خصوصی‌اند و دولت در این امور ایمانی و اعتقادی هیچ دخالتی نمی‌کند.

3- عدم تبعیض و برابر حقوقی. همه‌ی افراد، با هر وابستگی مذهبی یا غیر مذهبی، بی هیچ گونه تبعیض بنا بر اعتقادات مذهبی‌شان، به طور برابره از همه‌ی حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و غیره برخوردار می‌باشند.

مبانی فوق، که اصول پایه‌ای لائیسیتِه را تشکیل می‌دهند، خصلتی جهان‌روا (universelle) دارند، بدین معنا که مستقل از ویژگی‌های هر جامعه‌ای عمل می‌کنند.

نتیجه‌گیری: «ماشین جنگی اسپینوزا»

اسپینوزا نخستین فیلسوف آغاز عصر مدرن بود که به نبرد تئوکراسی زمان خود رفت. آلن بادیو Alain Badiou از اسپینوزا چون «ماشین

«**Deus sive Natura**» نام می‌برد. این ستیز را اسپینوزا، از راه دفاع از ایده‌ی جدایی کامل دولت و دین و از اصل آزادی کامل عقیده و وجدان، تا پایان عمر خود به پیش می‌برد. او از خانواده‌ی یهودی برمی‌خاست که تحت **Republiek der Verenigde Provinciën** (اسپانیا و پرتغال)، سخت مورد ستم و آزار بنیادگرایی مسیحی قرار گرفت و ناگزیر به هلند مهاجرت کرد. این کشور در آن دوران، یعنی در نیمه‌ی سده‌ی هفدهم، تنها سرزمینی بود که در اروپای خودکامه و زیر سلطه‌ی کلیسا، گونه‌ای از رواداری (**tolerantie**) را به جا می‌آورد. از این روی، برای بسیاری از آزاد اندیشان اروپا، که تحت پیگرد و سانسور دینی و عقیدتی قرار می‌گرفتند، هلند تبدیل به پناه‌گاهی امن شده بود. این روشنفکران آزاده، چون رُنه دکارت (1596 – 1650) به عنوان نمونه، نخستین پناهندگان عقدتی و سیاسی عصر مدرن بودند.

هلند، که **Republiek der Verenigde Provinciën** نامیده می‌شد، در سده‌ی هفدهم، به دلیل رشد روابط سرمایه‌داری و به‌ویژه موقعیت مناسب‌اش در فعالیت‌های بازرگانی از راه دریا و تجارت بین‌المللی، کشوری شکوفا و ثروتمند بود. افزون بر آن، در نیمه‌ی همان قرن، نظام مطلقه پادشاهی دودمان اورانژ Orange برای مدتی بر کنار و رژیم جمهوری در هلند برقرار می‌شود. در این جمهوری آزاد، مذاهب مختلف، در صلح با هم، هم‌زیستی می‌کردند.

با این حال در همین سرزمین جمهوری‌خواه و روادار، مذاهب و نهادهای دینی همچنان فعال بوده و عمل می‌کردند. آن‌ها در پهنه‌ی کُمنونته‌ی خود قادر بودند، با تکیه بر آمادگی مردمان متعصب و خرافه‌پرست، مخالفان عقیدتی، مذهبی یا غیرمذهبی خود را به اتهام مُرتد، مُلحد و یا بی‌دین از جامعه‌ی دینی خود، به گونه‌ای گاه خشونت‌آمیز، طرد و حذف کنند. اسپینوزایی که در مهم‌ترین اثر خود، **Tractatus Theologico-Politicus**، گفته بود: **Deus sive Natura** «خدا یا طبیعت» و یا «خدا یعنی طبیعت» (عبارتی که نخستین بار توسط او ابداع می‌شود)، اسپینوزایی که در روز **15** به کنیسه نمی‌رفت و مراسم دین یهود را به جا نمی‌آورد، در 1656 و در سن 24 سالگی توسط حکمای خاخامی در هلند از جامعه‌ی یهودی این کشور طرد می‌شود («طردی» که به «Herem اسپینوزا» معروف می‌شود). اسپینوزا اما، اهمیتی به این اعمال تئوکراتیک، که بر علیه آن‌ها برخاسته بود، نداده، در تنهایی خود (معروف به «تنهایی اسپینوزا»)، به کار فکری و فلسفی خود بر ضد تاریکاندیشی و دین‌سالاری ادامه می‌دهد، با این که در زمان حیاتش، به دلیل مخالفت کلیسا، موفق به انتشار آثارش نمی‌شود.

اسپینوزا، به گفته‌ی هگل، فیلسوفی به تمام معنا کامل بود. با این که عمر کوتاه (تاریخ وفات : 1677 در 45 سالگی) به او اجازه نداد که **مجموعه آثار اسپینوزا** خود را به پایان رساند، اما در جمع آثار او، «سیاست» از جایگاه ویژه و ممتازی برخوردار است. در «سیستم اسپینوزا» می‌توان از وجود یک **فلسفه‌ی سیاسی** نام بُرد که موضوع اصلی‌اش سه چیز است: آزادی، نفی تئوکراسی و توانمندی بی‌شماران multitude.

در کلیتِ خود، اسپینوزیسم سیاسی را می‌توان جمع سه گانه‌ی آزادی، دموکراسی و نفی تئوکراسی دانست. در رژیم سیاسیِ مطلوب او، دولتِ مطلوب تنها می‌تواند آزاد و دموکراتیک به معنای توانائی بی‌شماران و بالاخره «لائیک» به معنای جدایی کامل دولت از دین باشد. چنین دولتی زیر سلطه و نفوذ هیچ دین یا مذهبی نمی‌رود، چه در غیر این صورت با تئوکراسی روبه‌رو هستیم که از دید اسپینوزا برای جامعه و کشور مصیبت‌بار است و در درازای تاریخ فاجعه آفریده است. در رژیم دموکراتیک و لائیک، آزادی وجدان و عقیده بدون استثنا برای همه تضمین می‌شود. این اصول آزادی‌خواهانه و لائیک در فرازهای زیر، برگرفته از آثار اسپینوزا (در **مجموعه آثار اسپینوزا** و **مجموعه آثار اسپینوزا**)، به روشنی نمایان می‌باشند:

« در یک کشور دموکراتیک... هر چقدر انسان‌ها کمتر آزادی داشته باشند، بیشتر از وضعیت طبیعی‌شان دور می‌شوند و بیشتر حکومت دست به خشونت می‌زنند.»

« در این جمهوری بسیار شکوفا [منظور هلند و آمستردام آن زمان است]... انسان‌ها از هر ملیتی و از هر فرقه‌ی مذهبی در تفاهمی کامل با هم زندگی می‌کنند... دین یا فرقه مذهبی هیچ زیانی به این امر نمی‌رساند.»

« با حرکت از آن‌جا که رفت به روشنی مشاهده می‌کنیم که : 1- هم برای دین و هم برای دولت، هیچ چیز مرگبار تر از آن نیست که حق قانون‌گذاری در مورد هر چیز و مدیریت امور همگانی به دست مسئولان دینی سپرده شوند. 2- چه اندازه مخاطره آمیز است که مسائلی که در گستره‌ی فکری و نظری قرار می‌گیرند را به قوانین و قواعد حقوق الهی ربط و ارجاع دهیم. 3- پس می‌بینیم که هم برای دولت و هم برای دین، تا چه اندازه ضروری است که حق تصمیم‌گیری درباره‌ی آن‌چه که مشروع است و یا مشروع نیست، به تنها حاکمیت سپرده شود. [منظور در این جا حاکمیت سیاسی کشور است که شایسته‌ترین آن، نزد اسپینوزا،

همانا دموکراسی و دولت دموکراتیک در استقلال‌اش نسبت به دین است.»

بدین سان، مشاهده می‌کنیم که دو سده پیش از برآمدن لائیسیته در اروپا، بنیان‌های نظری این پدیدار، به کوشش اسپینوزا، در اصول اساسی‌اش و برای نخستین بار تبیین و ارائه می‌شود: جدایی دولت و دین از یکسوی و آزادی وجدان و عقیده از سوی دیگر. اصولی جدا ناپذیر چون انگشتان یک دست. اصولی که امروزه، در مبارزه با بنیادگرایی و دین‌سالاری دینی، از جمله در مبارزه‌ی فعالان مدنی و سیاسی و در جنبش‌های اجتماعی در ایران بر علیه نظام جمهوری اسلامی، می‌توانند راهنمای عمل قرار گیرند. در این راه، اسپینوزا همواره یار و یاور ماست!

کتاب‌نامه (به جز آثار خود اسپینوزا، که برخی از آن‌ها به فارسی برگردانده شده‌اند)

Spinoza Chemins dans l' « Éthique ». **Paolo Cristofolini**. Puf, 1 19981

2 *Spinoza et la politique*. **Étienne BALIBAR**. Puf. 1996

L'infini – Aristote, Spinoza Hegel. **Alain Badiou** – Le 3 Séminaire (1984-1985), fayard. 2016

4 *L'anomalie sauvage*. **Antonio Negri**. Puf 1982

Traité de l'autorité politique. Préface de **Robert Misrahi**. 5 Gallimard 1978

6 *La Laïcité*. **Maurice Barbier**. L'Harmattan, 1995

7 *Qu'est-ce que la laïcité ?* **Catherine Kintzler**. Vrin 2007

La Laïcité. Textes choisis & présentés. **Henri Pena-Ruz**. GF 8 Flammarion. 2003

9 *Le problème Spinoza*. **Irvin Yalom**. Le livre de poche. 2012

شیدان وثیق

شهریور 1398 - سپتامبر 2019

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

«جنبش رهایی‌خواهی» و مسأله‌ی قدرت، دولت و حزب از شیدان وثیق

پیش از این درباره‌ی ناسازگاری اساسیِ رهایی‌خواهی با سه سازنده‌ی بنیادی «سیاست» در معنای کلاسیکِ آن، که امروزه مورد نقدِ ماست، یعنی «سیاست» چون پیکار برای قدرت، چون دولت‌گرایی و چون حزب با برنامه‌ی حکومتی سخن رانده‌ایم. این روزها، در شرایطی که تشدید بحران سیاسی ایران و شکنندگی حاکمیتِ آن، وسوسه‌ی قدرت و حزب/جبهه سازی برای براندازی را بیش از پیش نزد اپوزیسیون‌های مختلف رژیم جمهوری اسلامی دامن می‌زنند، باردیگر می‌خواهیم رابطه‌ی پروبلماتیکِ رهایی‌خواهی با قدرت، دولت و حزب را مورد تأمل قرار دهیم.

جنبش رهایی‌خواهی، در یک کلام، بنا بر تعریفی که امروزه در نظریه و عمل اجتماعی بیش از پیش به دست آورده و می‌آورد، جنبشی است که نه سوی به قدرت و مدیریت دولت و حکومت دارد، چرا که همواره اپوزیسیونی و ضد دولت‌گراست، و نه از نگاه نوع و شکل سازمان‌دهی اجتماعی و مبارزاتی، می‌تواند با «حزب» یا «جبهه» در اشکال مرسوم

و شناخته شده‌ی تاقنونی و سنتی آن، که برای اعمال حاکمیت و رهبری توده ساخته و پرداخته می‌شوند، هم‌خوانی و همانندی داشته باشد.

پروبلماتیکِ قدرت، دولت و حزب، البته، همیشه در درازای تاریخ عمل سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی به گونه‌ای بارز مطرح شده است. به‌ویژه در هر جا و در هر زمان که شرایط فروپاشی یک قدرت حاکمه پیش آید، به عنوان نمونه در دیکتاتوری‌ها، و یا در دوره‌های انتخاباتی در دموکراسی‌های نمایندگی که هر چند سال موضوع تناوب قدرت و دولت (آلترنانس) مطرح می‌شود. پروبلماتیک نامبرده، بنا براین، برای فعالان جنبش‌گرا مسأله‌ای تازه نیست بلکه از دیر باز مطرح بوده است، اما شاید نه با تند و تیزی کنونی‌اش، که از بحران سخت «سیاست» به گرد سه محور قدرت، دولت و حزب ناشی می‌شود.

در ابتدا، به گونه‌ای می‌توان گفت که ما این پروبلماتیک را در یونان سده‌ی پنجم پیش از عصر کنونی و در دو تعریف و عملکرد متضاد از «سیاست» و در فلسفه‌ی سیاسی آغازین پیدا می‌کنیم. یکی، به‌ویژه نزد افلاطون در کتاب *جمهوری* یا *پولیتیک* او است: «سیاست» چون حکومتِ شهریار- فیلسوف که به کمک *گورگوس* (مدافعان شهر) نظم و عدالت را در شهر برقرار می‌کند. دیگری، نظری بود که نزد پاره‌ای از سوفسطائیان (از جمله و به‌ویژه پروتاگوراس) ترویج می‌شد، که «سیاست» را امر **همه‌ی** اهالی شهر، چون توانائی تمامی شهروندان، یعنی در یک کلام چون **خود** «دموکراسی» می‌دانستند. بدین سان، نزد آن‌ها «سیاست» و «دموکراسی» و مشارکت همگان در امور شهر (شهر-داری) یکی و همانند بودند. از این نگاه، «سیاست» یا همان «دموکراسی» است (سیاست = دموکراسی)، یعنی مشارکت همگان در امور خود و یا این که چنین نیست پس بنا براین سیاست نیست. می‌بینیم که نزد سوفیست‌ها، این نخستین متفکران دموکرات، پروبلماتیک اصلی «سیاست»، حکومت و حکومت-داری نبوده بلکه در درجه اول چگونگی مشارکت برابراهی همه در امور شهر (*پولیتیک*) است. بدین سان در این بینش، سیاست و دموکراسی همانند و یکسان می‌شوند.

ما، همواره در طول تاریخ، با هم‌زیستی و در عین حال تقابل این دو بینش متضاد از «سیاست»، که در آغاز در یونان باستان شکل می‌گیرند، رو به رو بوده‌ایم. در آستانه‌ی مدرنیته در غرب (1500)، از یکسو، ماکیاولیِ گفتارها *مَدِیسی* *مَدِیسی* *مَدِیسی* *مَدِیسی* (1469 – 1527) و اسپینوزای *مَدِیسی* *مَدِیسی* (1632 – 1677) را داشتیم که از «سیاست» درک و دریافتی نوآفرید پیشنهادند: سیاست چون آزادی، شور و

شوریدگی، اختلاف، ناسازگاری، سلطه‌گری/سلطه‌ناپذیری و نیروی مداخله‌گر و شورشی بیشماران multitude. اما از سوی دیگر هابز-مونتسکیه (1588 – 1679) را نیز داشتیم که اقتدار تام و تمام دولت را شرط و ضامن حفظ و پایداری صلح اجتماعی میان انسان‌ها می‌پنداشت.

اما پروبلما تیک نامبرده، به‌ویژه در انقلاب‌های اروپا (پایان سده‌ی 18 و سده‌ی 19) با برآمدنِ دو نگاه متضاد از معنا و چشمانداز مبارزه‌ی اجتماعی مطرح می‌شود. ابتدا این پروبلما تیک در انقلاب فرانسه (1789 – 1799) آشکار می‌شود. آن‌جا که سَن ژوست از “انجماد انقلاب” سخن می‌گوید. زمانی که در سال 1793 خواست و اراده‌ی کمیته‌ها و انجمن‌های مردمی برای ادامه‌ی انقلاب اجتماعی در برابر خواست و اراده‌ی رهبری انقلاب برای توقف آن و استقرار سلطه‌ای جدید، به بهانه‌ی “دفاع از انقلاب”، قرار می‌گیرند.

سپس پروبلما تیک را نزد مارکس می‌یابیم، آن جا که او، در آثار جوانیش، در سال‌های ۱۸۴۳ - ۱۸۴۴)، از "دموکراسی بدون دولت" سخن می‌گوید. اما نگاه او به نقش قدرت، دولت و حزب در جنبش رهایی‌خواهی، بدون ابهام و دوگانگی نبود. در نوشته‌ها و مکاتبات مارکس، هم از ضرورت تسخیر قدرت و دولت و اعمال دیکتاتوری پرولتاریا برای گذار به سوسیالیسم سخن رفته است و هم از زوال و نابودی «دولت» چون روندی ضروری و تاریخی به سوی کمونیسم. (از جمله در همان سال‌های ۱۸۴۷-۱۸۴۹ می‌خوانیم: "..... [طریقتی] ... در میان ما ... استفاده شود، زیرا که دولت در آن جامعه از بین میرود. در مانیفست کمونیست (۱۸۴۸)، مارکس و انگلس از این مسئله اساسی بحث می‌کنند اما از سوی دیگر و در همان‌جا می‌نویسند: "..... [طریقتی] ... در میان ما ... استفاده شود، زیرا که دولت در آن جامعه از بین میرود. در مانیفست کمونیست (۱۸۴۸)، مارکس و انگلس از این مسئله اساسی بحث می‌کنند اما از سوی دیگر و در همان‌جا می‌نویسند:

"... در زمان شکل‌گیری حزب سوسیال‌دموکرات آلمان (۱۸۷۵)، مارکس در نامه‌ای در ۱۸۶۲، برنامه‌ای که به منظور وحدت دو حزب کارگری و سیوسالیستی آلمان نگاشته شده بود، و در رد دولت‌گرایی حاکم بر این پروگرام حزبی، می‌نویسد:

"... در همان‌جا، او بر

اما در سده‌ی بیستم و در پی انقلاب بلشویکی روسیه (1917)، با چیرگی ایدئولوژی لنینی-استالینی بر جنبش سوسیالیستی و چپ جهانی، پروبلماتیکِ قدرت - دولت - حزب از دل‌مشغولی فکری و عملی احزاب و سازمان‌های سوسیالیستی، کمونیستی و چپ خارج می‌شود. تقدیس قدرت کارگری (که به واقع قدرت بورژوازی دولتی بود)، تقدیس دولت سوسیالیستی (که به واقع دولت سرمایه‌داری بود) و تقدیس حزب کمونیست (که به واقع تشکیلاتی توتالیتار بود) تبدیل به سه محور اصلی سیستم نظری، ایدئولوژیک و عملی چپ کمونیست جهانی می‌شوند که تأثیرات خود را حتا بر احزاب سوسیال‌دموکرات نیز می‌گذارند. تنها در نزد اقلیتی چون کمونیست‌های شورایی، لوکزامبورگیست‌ها و هواداران خط پان‌کوئک در هلند و آلمان (1920) ...، که بر ضد لنینیسم برخاستند و در نزد پاره‌ای از آنارشیست‌های رهایی‌خواه بود که نظریه و عمل تسخیر قدرت، حفظ و تحکیم دولت و سلطه‌ی حزب راهبر سخت زیر پرسش می‌روند و به کل مورد نقد و رد قرار می‌گیرند.

حال اگر نگاهی به جنبش چپ ایران بی‌افکنیم. می‌بینیم که در جنبش سوسیالیستی و چپ کشور ما، از آغاز پیدایش آن در آستانه‌ی انقلاب مشروطه تا انقلاب 57 و پس از آن، پروبلماتیکِ قدرت - دولت - حزب، به تقریب، هیچ‌گاه مطرح نبوده، نمی‌شود و مورد تأمل و تفکر قرار نمی‌گیرد. دلیل آن هم به نظر ما روشن و هویداست: چپ سنتی ایران، چه در ابتدای شکل‌گیری‌اش زیر نفوذ سوسیال‌دموکرات‌های روس به ویژه بلشویک‌ها، چه در زمان حاکمیت عملی و معنوی حزب توده و چه پس از افول این جریان وابسته به اتحاد شوروی، با پیدایش و رشد آن چه که در دهه‌ی قبل از انقلاب 57 ... سوسیالیسم ... می‌نامیدیم، هیچ‌گاه نتوانست خود از زیر سلطه‌ی نظری، فلسفی، ایدئولوژیک، سبک‌کاری، راه‌کاری، برنامه‌ای و نوع سازماندهی تشکیلاتی و حزبیتی برآمده از لنینیسم و استالینیسم، حتا در میان آن‌هایی که خود را خط سوم، مائوئیست و غیره می‌خواندند، رها سازد.

امروزه اما با افول غیر قابل بازگشت سیستم‌های فکری و کارکردی گذشته در همه جا، شرایط مناسب‌تری برای طرح پروبلماتیکِ قدرت - دولت - حزب فراهم شده‌اند. بار دیگر در این جستار و در خطوط کلی به بازگویی مسائل مهم این پروبلماتیک می‌پردازیم.

رهایی‌خواهی یا رهائیش که هم آرمان و افق است و هم مضمون مبارزه‌ی کنونی، تنها می‌تواند در گستره‌ی مبارزاتی و مداخله‌گری تعریف و تبیین شود. در مبارزه برای آزادی و رهایی از سلطه‌های گوناگون، مبارزه برای الغای مالکیت بر نیروهای مولده و ایجاد اشکالی نوین از تصاحب و کنترل جمعی بر آن‌ها که با خصوصی کردن یا دولتی کردن مغایر و متضاد می‌باشند، مبارزه برای مداخله و مشارکت شهروندان به سوی پایان دادن به دولتِ جدا از و حاکم و مسلط بر انسان‌ها، مبارزه برای گسست از «سیاستِ واقعاََ موجود» که نام و نشان دیگر «حکومت کردن و تحت حاکمیت قرار گرفتن» است، مبارزه جهت برابری حقوقی و عدالت اجتماعی، مبارزه‌ی مردمان برای تصاحب مستقیم و بی‌واسطه یعنی بدون نمایندگیِ امور خود، به دست خود و برای خود، سرانجام مبارزه برای تکامل آزادانه‌ی هر فرد چون شرط آزادی همگان در مشارکت و همزیستی با هم، تلاش در چنین مسیری البته تنها نظری نبوده بلکه عملی نیز می‌باشد، یعنی همراه است با مداخله‌گری فعالان رهایی‌خواه در مبارزات سیاسی و اجتماعی. در این راه ما هم به رویکردی فلسفی نیاز داریم و هم به آزمودن شکل‌ها و شیوه‌های نوین مبارزاتی در عمل.

1- پروبلماتیک قدرت، فکر و عمل رهایی‌خواهی را باید از دل‌بستگی به قدرت و تصرف آن، به منظور جایگزینی قدرتی با قدرتی دیگر، ولو نوین، آزاد کرد. چنین بینشی در درازای تاریخ مدرن همواره در جنبش سیاسی به ویژه چپ و سوسیالیستی غالب و حاکم بوده و هست. این که امر قدرت و تصاحب آن را در مرکز هستی‌شناسانه مبارزه‌ی سیاسی قرار دهند. بینشی که انقلاب را با براندازی قدرت پیشین و دستیابی به قدرتی جدید هم‌سان می‌سازد: **انقلاب = براندازی + تصرف قدرت.**

تعریف کلاسیک از سیاست، از مارکس (نه در اهم نظرات او) تا لنین و مائو، همواره این بوده است که امر تصرف دستگاه دولتی جوهر مبارزه طبقاتی را تشکیل می‌دهد. از این دید و در یک کلام، معنای سیاست‌ورزی یعنی مبارزه برای تصرف قدرت و قدرت نیز چیزی نیست جز دولت و حاکمیت. یکی از چالش‌های مهم امروزی در برابر رهایی‌خواهی این است که ایده‌ی فعالیت سیاسی و جنبش اجتماعی و انجمنی بدون تصاحب قدرت را مطرح سازد. یعنی به یکی از بنیادهای نخستین سوسیالیستی/ کمونیستی باز گردیم که مارکسیسم مبتذل روسی و سوسیال دموکراسی زیر پا نهادند: این که **مبارزه‌ی سیاسی مبارزه برای قدرت حاکمه نیست.**

از این رو، جنبش رهایی‌خواهی در گسست از بینش قدرت‌طلبانه از سیاست

تبیین می‌شود و عمل می‌کند. در گسست از آن نوع تفکری که تسخیر قدرت را در مرکز دلمشغولی خود قرار می‌دهد، که هدفش باز تولید ساختار قدرتی است که ناگزیر تمرکزگرا و اقتدارگراست. رهایی‌خواهی، به واقع، ضد قدرت است به این معنا که قدرت و دولت را نه از برای حفظ و اصلاح و یا تحکیم یا تقسیم آن‌ها به قدرت‌های کوچک‌تر بلکه تنها از برای یافتن راه افول زوال آن‌ها، موضوع اندیش‌اندگی خود قرار می‌دهد.

رهايي‌خواهيِ امروز، جنبشي است اپوزيسيوني. به اين معنا که در خارج از سيستم چون نيرويي معترض و مخالف عمل مي‌کند. از اين رو ست که ديگر قرابتي با چپ سنتي ندارد. جريان موسوم به «چپ» در جهان همواره براي رسيدن به قدرت و حکومت مبارزه کرده و مي‌کند. اين چپ با وجود نقشي که در درازاي تاريخ مدرن در هدايت و سازماندهي مبارزات و تحولات سياسي و اجتماعي ايفا کرده است، در عين حال همواره نشان داده و ثابت کرده است که در زماني که به قدرت ميرسد، در برابر الزامات پاسداري از آن، ناگزير دست به سلطه مي‌زنند. جنبش رهاييي‌خواهي، اما، بر فاصله گرفتن از قدرت، دولت و تصرف آن تأکيد مي‌ورزد. از اين روست که ما امروزه نه از «چپ» چون مفهومي انقلابي و ضدسيستمي، بلکه از «رهايي‌خواهي» يا «رهايش» سخن مي‌رانيم.

تجارب تاريخي بارها و بارها به ما مي‌آموزند: در شرايطي که جنبشهاي گسترده اجتماعي و همگاني در جهت تغييرات ساختاري و بنيادين شکل نيافته‌اند و مستمر نيستند، در شرايطي که آمادگي ذهني و عملي اکثريت بزرگي از مردم براي همراهي و مشارکت فعال و مستقيم در ايجاد چنين تغييراتي به وجود نيامده است، شرکت چپ در قدرت و دولت ناگزير او را در برابر یک دو راهي تراژيک قرار مي‌دهد. اين چپ يا بايد تنها با تکیه بر نيروي خود و اقليتي کوچک، براي اجراي برنامه‌اش، از راه زور و سلطه دست به عمل تغيير زند، که در نتيجه ديکتاتوري و ستم را بر جامعه حاکم خواهد کرد و خود را چون جرياني آزادي‌خواه نفی خواهد نمود و يا ناگزير تن به دنباله‌روي از خواست اکثريت مردمی مي‌دهد که براي تغييرات بنيادين آماده نيستند و مشارکت نمی‌کنند و در نتيجه تحت مقاومت و فشار اجتماعيِ همين مردم، اين چپ ناگزير ميشود دست از برنامه‌ها و وعده‌هاي خود بردارد و به مجريان و مديران نظم موجود در جهت ترميم سيستم تبديل شود. پس در اين صورت نيز، اين چپ خود را چون نيروي راديکال و طرفدار تغييرات اجتماعي نفی خواهد کرد.

2- پروبلماتیک دولت. سیاست و دولت همواره آمیخته بوده‌اند. در ایده‌ی رهایش اما این آمیختگی از بین می‌رود. رهایی‌خواهی دولت‌گرا نیست، بر محور دولت و حکومت نمی‌گردد. این همانی است که ما «سیاست‌ورزی، بدون دولت‌گرایی» می‌نامیم. میان سیاست (چون اندیشه و عمل دخالت‌گری در امور) و مدیریت دولت، تمایزی رادیکال وجود دارد. تمایزی که امروزه محو شده است. سیاستِ رهایی ناسازگاریِ بنیادین با دولتی دارد که همواره چون قدرتی مافوق، بَرین، جدا و مسلط بر جامعه عمل می‌کند. سیاستِ رهایی، سیاست از نوعی دیگر است، متفاوت از سیاستِ واقعاً موجود کنونی می‌باشد که دولت‌گرایی و دولت‌مداری است و به غلط «سیاست» نامیده می‌شود. سیاستِ رهایی، همراه با مداخله‌گری مستقیم توده‌های مردم از جمله زحمتکشان، خود را در آن گونه از آزمون‌های اجتماعی و سیاسی در مکانی و وضعیتی معین نشان می‌دهد که به طور کامل مستقل از دولت باشند، چه دولت دموکراتیک و چه دولت اقتدارگرا؛ آزمون‌هایی خارج از مکانیسمِ دستگاه‌های دولتی و حکومتی.

«دولت»، با وام‌گیری از اَلان بدیو، سیستمی از الزامات است که امکان‌پذیریِ ممکنات را، به نام ناممکن بودنِ آن‌ها، محدود می‌سازد. دولت، آنی است که، در یک وضعیت مشخص، از طریق تجویز آن چه که به طور صوری امکان‌پذیر است، حکم می‌کند که چه چیزی امکان‌پذیر نیست، ناممکنِ ویژه‌ی وضعیت فعلی است. دولت امروزه تشکیل می‌شود از اقتصاد سرمایه‌داری، قانون اساسی و حکومت، از قوانین (به معنای قضایی) در مورد مالکیت و ارث...، از ارتش، پلیس و به طور طبیعی از دستگاه‌های ایدئولوژیکی دولتی (فرمولی از آلتوسر)... این‌ها همه وظیفه دارند که امر تشخیص آن چه که امکان‌پذیر است و نیست را سازمان داده و تداوم بخشند. از این روست که جنبش در راستای رهایی‌خواهی تنها در آزاد کردن و رها ساختن خود از قدرت دولتی می‌تواند فرا رود. ایده‌ی رهایش در شرایط امروز یعنی این که زوال دولت یک اصل است (همان‌طور که اصلی اساسی در نظریه‌ی مارکس بود) و مبارزه در جهت آن باید خود را در هر عمل سیاسی از هم اکنون و نه صرفن در آینده نمایان سازد.

3- پروبلماتیک حزب، فلسفه و بینش رهایی‌خواهی از یکسو بر قابلیت‌ها و توانایی‌های فاعل اجتماعی در جنبش‌ها و مبارزات اجتماعی، که امروزه دیگر به طبقه‌ی کارگر محدود نمی‌شود، و از سوی دیگر بر جدایی از حزب‌سازی کلاسیک تأکید می‌ورزد. این قابلیت‌ها و توانایی‌ها تنها در جنبش‌های اجتماعی می‌توانند فرا... رویند.

جنبش‌هایی که می‌توانند فضای پر چالش تبادل و تقابل نظری و آزمونی باشند. در بستر آن‌ها مبارزه و عمل دگرگشتی اجتماعی با مراوده‌ی فکری و تجربی آمیزش^۱ پیدا می‌کنند. خودِ شهروندان در چنین فرایندی نقش^۲ فاعلان، مبتکران و بازی‌کنان اصلی و مستقیم را ایفا می‌کنند. شکل‌ها و شیوه‌های مشارکت متشکل، انجمنی، جمعی و کُلّی^۳ را باید پیدا نمایند که در آن‌ها مداخله‌گری مستقیم، بدون واسطه و در صورت امکان بدون وانهادن کارها به نمایندگان، ولو به گونه‌ای دموکراتیک و انتخابی، انجام پذیرند.

تحزب سنتی به طور کلی، چه چپ و چه راست، بنا بر مُدل و سرمشق «دولت» تبیین شده است. هم چنان که دولت مدرن در غرب نیز بنا بر نمونه‌ی موجودِ ساختار عمودی و اقتدارگرایانه^۴ کلیسا شکل گرفت. حزب کلاسیک امروزی، دستگاهی است با الزامات خود برای تسخیر قدرت سیاسی، در دست گرفتن ماشین دولتی و حفظ آن به منظور حاکمیت بر مردم. از این رو، ما این گونه تشکیلات سیاسی را «حزب - دولت» می‌نامیم. سازمانمندی^۵ عمودی و سلسله‌مراتبی، تمرکزگرایی، بوروکراسی، اقتدارگرایی، رهبری در راستای منافع حزب و دستگاه آن... شاخص‌های اصلی هر حزب کلاسیک و مدرن امروزی را تشکیل می‌دهند.

امروزه با نقد و رد شکل‌ها و شیوه‌های کهنه و سنتی فعالیت سیاسی و سازمانی، جنبش‌ها و فعالان رهایی‌خواه باید در تکاپوی اختراع شکل‌های نوینی از مشارکت و خود^۶ سازماندهی و خودگردانی باشند. اشکال تاریخی و شناخته شده‌ی تحزب که تا کنون در نمونه‌ی حزب-دولت برای رهبری و مدیریت سیستم عمل کرده و همچنان نیز می‌کنند، کارائی و اثر ندارند، بلکه حتا می‌توانند گمراه کننده اگر نه زیان‌بار باشند. شکل نوین سازماندهی امروزی باید دارای چنان ساختاری باشد که شرایط مشارکت افراد و فعالان را به صورتی برابانه در آزادی^۷ دخالت‌گری و نظردهی^۸ آنان فراهم سازد. این اشکال نوین سازماندهی، در حد شناخت کنونی ما، به گونه‌ای می‌توانند باشند که به افراد و گرایش‌های مختلف و فعال و شرکت‌کننده امکان دهند نقش خود را به منزله‌ی کنشگران، دخالت‌گران و تعیین‌کنندگان و تصمیم‌گیرندگان مستقیم و بدون واسطه در شرایطی برابر و دموکراتیک ایفا نمایند. این گونه اشکال نوین سازماندهی را خود^۹ شرکت‌کنندگان در جنبش اجتماعی از طریق مشارکت، تجمع و تشکل مستقیم خود به‌وجود می‌آورند و نه، به جای آن‌ها، روشنفکران و سیاست‌ورزان^{۱۰} خارج از جنبش اجتماعی که تنها می‌توانند دست به ایجاد احزاب حکومتی جدا از

مردم زنند.

4- پروبلما تیک جنبش‌گرایی. برای ایجاد تشکلات جنبشی، به تقریب باید کار را از ابتدا آغاز کرد. زیرا که نمونه‌های تشکیلات حزبی موجود به طور کلی از نوع حزب سنتی هستند که گفتیم سرمشقی برای سیاست رهایی به شمار نمی‌آیند. از این رو تشکل جنبشی را باید ابداع کرد و این امر تنها از فرایند عمل و تجربه‌اندوزی جنبش‌های اجتماعی و از راه نقد سیستم حزب کلاسیک می‌تواند تحقق پذیرد.

اما آن چه که از هم اکنون می‌توان در چند کلمه بیان کرد این است که تشکل جنبشی، سازمان پیشتاز و پیش‌قراول توده نیست. آوانگارد و آوانگاردیست نیست. قیم و راهبر مردم نیست. تشکل جنبشی خصلت افقی، شبکه‌ای و دموکراتیک (دموکراسی مستقیم) دارد. متکی به تصمیم‌گیری دموکراتیک در مجمع عمومی جنبش است. تشکل جنبشی رهایی‌خواه در معنا و مفهوم حقیقی خود - با بازگشت به ایده‌ی مانیفست - تشکلی جداگانه و متمایز از جنبش عمومی زحمتکشان و مرمّان تحت سلطه برای رهایی خود نیست. تشکل جنبشی رهایی‌خواه تنها به مرحله‌ای از جنبش مردم توجه نمی‌کند، بلکه همواره به مجموعه‌ی مراحل جنبش نگاه دارد، در راستای رهایی بشر از سلطه‌ها، انترناسیونالیسم و جهان‌روایی (اونیورسالیسم).

جنبش رهایی‌خواهی، خلاصه و تکرار کنیم، همواره منتقد و اپوزیسیونی است. تصاحب قدرت و دولت را از میدان مشغله‌ی فکری و عملی خود خارج می‌کند؛ در جهت فراهم آوردن شرایط زوال نهادهای اقتدارگرا، دولت... چون قدرت‌هایی جدا، مافوق و مسلط بر جامعه عمل می‌کند. تنها دلیل وجودی خود را در یاری‌رساندن نظری و عملی به فرارویی خودگردانی و خودمختاری جمعی و مشارکتی مردمان مختلف در اداره‌ی امور خود، در آزادی و برابری و در یک مناسبات اجتماعی مبرا از سه سلطه‌ی مالکیت، سرمایه‌داری و دولت قرار می‌دهد.

امروزه، پس از فروپاشی سوسیالیسم واقعی موجود و هم‌زمان با ورشکستگی سوسیال‌دموکراسی و به طور کلی آن سیستمی که «چپ» در سده‌ی بیستم نام گرفت، در همه جا، ما شاهد برآمدن جنبش‌های سیاسی و اجتماعی برای تغییرات ساختاری و رادیکال، خارج از نفوذ و تصاحب احزاب چپ سنتی هستیم. اما این نمونه‌های جنبش‌های نوآفرید و میدانی

در کشورهای مختلف جهان، در درازای چندین سال گذشته، از وال ستریت و آمریکای لاتین تا یونان و مصر با گذر از اسپانیا، فرانسه و غیره، با وجود پیشنهادن تجاری در اکتشاف شیوه‌ها و شکل‌های نوین مبارزاتی در راستای رهایی و در گسست از شکل‌ها و نظریه‌های سنتی، نتوانستند پایدار باقی بمانند. از یکسو، همچنان تئوری‌های سنتی چون سوسیالیسم دولتی و اقتدارگرا و شکل‌های سنتی تحزب، میراث سده‌های پیشین، با ذهنیتی تمام‌تخواه و دولت‌گرا و با برنامه‌ی تسخیر قدرت و مدیریت سلطه‌گرانه جامعه، هنوز نفوذ و تأثیرات ایدئولوژیکی و سیاسی ویران‌گر خود را می‌گذارند و از سوی دیگر جنبش‌های نوین اجتماعی و رهائی‌خواه از کشف و خلق راه‌هایی تازه در خود-سازماندهی مستقل و مستمر و در ارائه‌ی طرحی نو در نقد و نفی سرمایه‌داری و مناسبات آن، در پی تحولات و دگرگونی‌هایی که پیدا کرده است، بازمانده‌اند. امروزه این جنبش‌ها شوربختانه، در گسست از شیوه‌های سنتی، منسوخ و ناکارای گذشته، گاه حتا به بیراهه‌های ناسیونالیستی، واپس‌گرا و پوپولیستی فرو می‌افتند (کم نیستند نمونه‌های آن امروز در جهان). این جنبش‌ها تا کنون قادر به نوآفرینی شکل‌های استوار و رهایی‌خواهانه از سوژه، سوبژکتیویته و سامان‌دهی نشده‌اند.

چالشی که رهایی‌خواهی امروز به طور جدی با آن رو به روست، پوپولیسمی است که، با عوام‌فریبی ویژه و نوینی، پاره‌ای از مفاهیم، مقوله‌ها و شعارها و خواست‌های رهایی‌خواهی را در جهت اهداف غیر و ضد رهایی‌خواهانه می‌رباید و مورد استفاده‌ی فرصت‌طلبانه‌ی خود قرار می‌دهد. ما **پوپولیسم** چپ یا راست، که در پاره‌ای موارد هم‌سو و هم‌دست می‌باشند، از جمله در وجه ناسیونالیستی، مردم‌فریبی و ضدیت با جهانی شدن، را در یک کلام و در کلیت خود چنین تعریف می‌کنیم: پوپولیسم جریان‌ی است سیاسی و دولت‌گرا که می‌خواهد خواست‌های متنوع و متضاد توده‌ها - به‌ویژه طبقات متوسط میانی و پائین- که در اشکال و مضامین گوناگون و متضاد بروز می‌کنند را در راستای یک هدف قرار دهد و تحت ا‌توریت‌های رهبری کاریسماتیک و مقتدر هدایت و سازمان‌دهی کند؛ در جهت براندازی، تسخیر قدرت دولتی و استقرار سیستمی که در نهایت تمام‌تخواه است. با این توصیف، فکر و عمل رهایی‌خواهی مورد نظر ما هیچ قرابتی با پوپولیسم نمی‌تواند داشته باشد، بلکه مخالف سرسخت آن است.

رهایی‌خواهی در زمان تاریخی کنونی باید چون جنبشی اپوزیسیونی عمل کند. دخالت‌گری او نه برای گرفتن قدرت سیاسی و حکومت کردن بلکه

[illegible]

[illegible]

Cher Monsieur,

Je vous remercie, ainsi naturellement que Léa Salamé, de votre invitation. Je n'ai, croyez-le bien, aucune opposition de principe concernant une participation à « Stupéfiant ». Je tiens seulement à vous expliquer pourquoi je ne souhaite pas paraître, en ce moment, dans des émissions traitant de l'actualité politique. J'ai déjà du reste donné ces explications à Frédéric Taddeï, qui m'avait invité, comme il l'a déjà très souvent fait dans le passé – ce dont je le remercie – à venir parler de l'épisode « gilets jaunes » sur BTF.

Il faut partir d'une considération générale : il existe parfois, dans les situations sociales, nationales, politiques, ce que j'appelle des fausses contradictions. A savoir des contradictions, éventuellement violentes, mais dont aucun des deux termes ne mérite d'être choisi ou soutenu. Pensons par exemple à la guerre de 14-18 : fallait-il obligatoirement choisir son camp pour cette tuerie finalement totalement vaine, et ce pour la seule raison qu'on était français, allemand, russe, ou italien ? Ceux qui, comme Romain Rolland ou Trotski ont répondu « non », et en ont averti l'opinion mondiale depuis la Suisse, avaient, si peu nombreux soient-ils, entièrement raison. Aujourd'hui, Dieu merci dans une situation infiniment moins dramatique, faut-il absolument choisir entre le gouvernement Macron et les gilets jaunes ? Pour le moment en tout cas, je ne le pense pas. J'ai dit fermement, dès les élections présidentielles, que je ne me

rallierai ni à Marine Le Pen, capitaine de l'extrême-droite parlementaire, ni à Macron, qui montait ce que j'ai appelé « un coup d'Etat démocratique », au service pseudo-réformateur du grand capital.

Aujourd'hui, je ne change évidemment rien à mon jugement sur Macron. Mais je n'ai rien trouvé de politiquement novateur ou progressiste dans la mobilisation des gilets jaunes, si exact que puisse être leur sentiment de baisse du pouvoir d'achat, et si justifié que puisse être leur dégoût du pouvoir en place. Les ennemis de mes ennemis ne sont bien souvent, non seulement pas mes amis, mais des ennemis encore pires. Ainsi de Marine Le Pen au regard de Macron, par exemple. Je ne dis pas que ce soit le cas des gilets jaunes, mais je ne lis rien, ni dans leurs proclamations, ni dans leur désorganisation périlleuse, ni dans leurs formes d'action, ni dans leur absence de pensée générale et de mots d'ordre, qui puisse me convaincre qu'ils sont les amis, même éloignés, de la seule orientation qu'on puisse valablement opposer au pouvoir en place, dont le seul nom réel est « capitalisme », à savoir celle que je nomme le nouveau communisme. Divers indices, notamment des traces évidentes de nationalisme à courte vue, d'hostilité latente aux intellectuels, de « démocratisation » démagogique, et de confusion dans les discours, m'inclinent d'ailleurs à être prudent dans toute appréciation de ce mouvement. Car après tout, il y a un proverbe qui dit que « tout ce qui bouge n'est pas rouge ». Et pour le moment, du « rouge », il n'est pas question : je ne vois, outre le jaune, que du tricolore, toujours un peu suspect à mes yeux.

Au regard d'une fausse contradiction, le mieux est de s'abstenir de tout jugement prématuré, de se retirer sur l'Aventin pour apprécier les éventuels changements induits par le mouvement, et de rassembler, si c'est possible, un troisième terme gardien de l'avenir. Voilà ce que je voulais vous dire pour justifier ma réponse négative, circonstancielle négative, à votre invitation. Merci

encore, et bien à vous.

Texte adressé par Alain Badiou, le 11 janvier 2019, aux responsables de l'émission « Stupériorant » sur France 2, qui l'avaient invité.

درسهای ماکیاولی درباره‌ی «سیاست» از شیدان و ثیق

ناسازگاری، آشفتگی، ناپایداری

امروزه، در همه جا، «سیاست»، آن گونه که به راستی عمل می‌کند، در بحرانی ژرف فرو رفته است. از یکسو، تئوری‌های سنتیِ چپ یا راست چون ناسیونالیسم، لیبرالیسم، «سوسیالیسم»... و شکل‌های سنتی حزب، میراث سده‌های پیشین، با ذهنیتی تمام‌تخواه و دولت‌گرا و با برنامه‌ی تسخیر قدرت و مدیریت اقتدارگرای جامعه، از هر تغییر بنیادینِ اوضاع ناتوان شده‌اند و از سوی دیگر، جنبش‌های نوین اجتماعی و رهائی‌خواه نیز، از اکتشاف راه‌هایی جدید، آرائه‌ی طرحی نو و خود-سازماندهیِ مستقل و پایدار بازمانده‌اند. این‌ها، در گسست از شیوه‌های سنتی، منسوخ و ناکارای گذشته، یا به بیراهه‌های پوپولیستی، ناسیونالیستی و واپس‌گرا فرو می‌افتند (کم نیستند امروزه نمونه‌های این جنبش‌ها در جهان) و یا قادر به نوآفرینیِ شکل‌هایی استوار و رهائی‌خواهانه از **فشار**، **فشار** و سامان‌دهی نمی‌شوند.

این شبِ مبارزه برای رهایی¹ تنها از وضعیت عینیِ تاریخیِ آشفتگیِ دوران ما برنمی‌خیزد بلکه، به گونه‌ای کلان، مولود اندیشه و عمل سیاسی کنونی در جوهر خود است، که با توجه به دگرگونی‌های بزرگ کنونی در پهنه‌ی جهانی و ملی باید بازبینی و نوسازی شوند و چه بسا از بنیاد منقلب گردند.

از این رو، هواداران سیاستِ رهایی، امروزه باید در هم‌کوشی و هم‌سوئی با هم، امر مهم نوزایش فکری و عملی را وظیفه‌ی نخستین و اساسی خود دانسته و در این راه گام‌هایی جدی بردارند. این نوسازی اما می‌تواند و باید برخی لحظه‌ها و گُسست‌های مهم در تاریخ اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی را مورد درنگ قرار داده و از درس‌های جهان‌شمول آن‌ها برای نقد سیاستِ امروز بیاموزد. یکی از این بُرش‌های نظری در تاریخ سیاسی، «زمان ماکیاولی» است که پرسمان ما را در این جستار می‌سازد.

نیکولو ماکیاوولی را نخستین اندیشمند سیاسی مدرن می‌شناسند. تا کنون دریافته‌های متفاوت و متضاد از افکار سیاسی او به دست داده‌اند. بسیاری او را نظریه‌پرداز «اخلاقستیزی در سیاست» معرفی کرده‌اند و از نام او دشنامی سیاسی چون «ماکیاولیسم» و از این دست اختراع نموده‌اند. در این نوشتار، بر خلاف دریافت ناروا و عامیانه از افکار سیاسیِ ماکیاوولی، ما او را چون اندیشمندی نوآور، هوادار جمهوری و آزادی‌خواه مورد توجه قرار می‌دهیم. در این جا ما با حرکت از یکی از آثار مشهور او به نام *Discorsi e Ordine della Repubblica Fiorentina* (که در این نوشته به اجمال «*Discorsi*») می‌نامیم، و به‌ویژه با خوانش *فصل‌های اول و دوم* این اثر، به بررسی جنبه‌هایی از نظریه‌ی سیاسی دبیر فلورانس و درس‌های آن برای امروز می‌پردازیم.

ماکیاولی متفکر جمهوری‌خواه و تئوری‌پرداز دموکراسی است. او در نیمه‌ی هزاره‌ی دوم میلادی (1469-1527) در راهی دشوار، اگر نه غیر ممکن، گام برداشت: پیریزیِ طرحی نو با ابداعِ اندیشه و عملی‌سازی به گونه‌ای دیگر در گسست از سیاستِ واقعاً موجودِ زمانه‌ی خود. سیاستی متمایز از الاهیات (تئولوژی)، اخلاق‌باوری و فلسفه‌ی آشتی و یگانگی. ماکیاولی در پی بنیاد نهادن بینشی جدید از «سیاست» بر اساس رخداد و با توجه به اجتناب‌ناپذیریِ اختلاف و تعارض در جامعه بود. او از تاریخ را رد می‌کرد و ایده‌ی ناپایداری، آسیب‌پذیری و فناپذیریِ پدیدارها و شکل‌های سیاسی و اجتماعی را در میان می‌گذارد. این همه را او در پرتو سه اصل جمهوریت (چیز عمومی، Res publica) آزادی و ناسازگاری توضیح می‌داد.

اندیشه‌ی گسست ماکیاولی با ویژگی‌هایش در چه خود را نمایان کرد؟

اندیشه‌ای سیاسی که، چون کریستف کُلْمب، در پی کشف قاره‌ای جدید (به نقل از لئو اشتراوس در *معماری و دولت*) و در جست و جوی سرزمینِ سیاسیِ ناشناخته‌ای، هم در نظریه و هم به‌ویژه در *معماری* بود.

اندیشه‌ای سیاسی که، برای گسست از سیاستِ کلاسیک (سنتی)، همه‌ی قوای آزمونی و مفهومیِ تاریخ گذشته و به طور عمده تاریخ سیاسی یونان و به‌ویژه روم باستان را، با تنها هدفِ نو آفرینیِ سیاستی جدید برای زمان خود، بسیج می‌کرد.

اندیشه‌ای سیاسی که می‌خواست اوضاع شوریده و نابسامان سرزمینی را تغییر دهد. شبهه جزیره‌ای که متفرق و منقسم بود و در اشغال یا زیر سلطه‌ی قدرت‌های خارجی (فرانسوی، اسپانیایی، پاپ و غیره) قرار داشت. حاکمیت‌های محلی که در جنگ و جدال با هم در پی تشکیل دولت-ملتی مستقل، متحد و نیرومند، که بعدها ایتالیا نام گرفت، بودند. چنین شرایطی زمینه‌سازِ برآمدنِ اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی گردید.

اندیشه‌ای سیاسی که اصول بنیادی خود را از مایه قدرت و ترقی شهرهای دوران باستان (آتِن و روم) برمی‌گرفت: از مقوله‌هایی چون فضیلت *virtù*، اقبال *fortuna*، قوانین *leggi*، نهادها *ordini* و از آداب و رسومی نیک که نزد ماکیاولی تعیین‌گریِ ویژه‌ی خود را داشتند... همچنین در زمانی که برای دفاع از خود، شهرهای ایتالیای غیر متحد در دشمنی و رقابت با هم دست به دامن مزدوران وابسته به قدرت‌های خارجی برای حل و فصل اختلاف‌های میان خود می‌شدند، دبیر فلورانسی، برای نخستین بار، طرح برپاساختن سپاهی دفاعی، اصیل، بومی، "ملی" و برخاسته از خودِ شهروندان را در میان می‌گذارد.

اندیشه‌ای سیاسی، سرانجام، که آشکارا جمهوری‌خواه بود: نه موناشری و نه آرسئوکراسی، نه حکومت فردی و نه حکومت بزرگان، نه خودکامگی و نه آنارش. اما جمهوری چون یک فرایند سیاسی و اجتماعی پیچیده، بازگشت‌پذیر، نابودشدنی، ناپایدار ولی **همواره و هم‌زمان آزاد و پرتعارض**. جمهوری چون شکلی که از میان همه‌ی شکل‌های دیگر، تنها حکومتِ به واقع آزاد است. به راستی آزاد است از این رو که در اصلِ آزادی و بنابراین در اصلِ جمهوری، اختلاف و ناسازگاری میان توده‌ی مردم و بین مردم و بزرگان وجود دارد و عمل می‌کند. با این افزوده که این اختلاف‌ها و تعارض‌های اجتناب‌ناپذیر، اگر از راه

قوانین و نهادهای سامان‌نیابند، می‌توانند به نفاقی مرگبار انجامند و جامعه را به نابودی کشانند.

ماکیاولی، در لحظه‌ای از تاریخ، تلاش کرد که در اندیشه‌ی سیاسی راهی تازه گشاید. مسیری که به گواهی خود او بسی پرخطر بود. آیا او در آغاز «آشکارا» به زبان نمی‌آورد که «بی تردید راه پر مشقتی را در پیش می‌گیرم»؟ از این رو، اندیشه‌ی ماکیاولی، در زمان خود او، به معنای نیچه‌ای مفهوم، چه بسا «نابهنگام» و زودرس بود. امروزه اما، مقوله‌های سیاسی برخاسته از متفکر فلورانس، که به‌ویژه در ابتدای «آشکارا» طرح می‌شوند، پس از گذشت پنج قرن از تبیین آن‌ها، همواره فعلیت خود را از دست نداده‌اند.

پس از برکناری ماکیاولی از سمت منشی دوم دولت-شهر فلورانس، بین سال‌های 1513 تا 1518 به رشته‌ی تحریر درمی‌آیند و همچون کتاب مشهور دیگر او، «آشکارا»³، پس از درگذشت نویسنده منتشر می‌شوند. سه تفاوت اصلی بین این دو اثر ما را به معنا و پروبلماتیک «آشکارا» بیشتر آشنا می‌سازند.

نخستین تفاوت در این است که «آشکارا» روی سخنش با پادشاهان و پادشاهی است، در حالی که گرانیگاه «آشکارا»، پرسش جمهوری (رژیم دلخواه ماکیاولی)، مدیریت امور «آشکارا» و چگونگی پاسداری از آن‌هاست. به بیانی دیگر، موضوع «آشکارا»، به‌ویژه در «آشکارا» و دو فصل نخست این کتاب، مطالعه‌ی رژیم جمهوری در خاستگاه و تکوین تاریخی‌اش، در معنا و ویژگی‌هایش و سرانجام در توانایی‌ها و ناتوانایی‌هایش می‌باشد:

من در «آشکارا» بحث جمهوری را کنار می‌گذارم، چون در جایی دیگر [کتاب «آشکارا»] به گستردگی بدان پرداخته‌ام. در «آشکارا» موضوع کار من رژیم موناشری است... و این که چگونه موناشری‌ها می‌توانند حکومت کنند و خود را نگهدارند.

(«آشکارا»، فصل دوم).

دومین تفاوت در این است که سوژه‌ی «آشکارا» درباره‌ی سیاست‌ورزی حاکمان برای پاسداری از حکومت خود است در حالی که موضوع «آشکارا»، چون نوشتاری نظری - سیاسی، بررسی انتقادی معنا و مفهوم «سیاست» و پروبلماتیک‌های آن از نگاهی تاریخی است. در «آشکارا»، نظریه‌های

گوناگون درباره‌ی انواع رژیم‌ها، در تفاوت‌ها و تضادهای‌شان، مورد تأمل قرار می‌گیرند و پرسش اصلی فلسفه‌ی سیاسی در همه‌ی زمان‌ها به بحث گذارده می‌شود: شهر خوب و دلخواه کدام است و در چنین شهری چگونه می‌توان «[میدان‌ها را به‌کار برد](#)»؟ و این را مستقل از هر گونه قدرتی بَرین، استعلائی، مذهبی یا سکولار، مستقل از هر نیرویی یا قدرتی به غیر از توانائی و شور خودِ مردمان جامعه، با اختلاف‌ها و ناسازگاری‌های‌شان، با خلق و خوی‌ها و جنجال‌های‌شان، با افشاگری‌ها و متهم کردن‌های‌شان، به وجود آورد؟ این همانی است که اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی را، چون راهی نوین، از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، که بر آشتی، سازگاری و یگانگی استوار است، متمایز می‌سازد.

سرانجام سومین تفاوت در این است که [مک‌ایوان](#) اثری تفسیری و انتقادی از تاریخ سیاسی است. یعنی تاریخ پیش از مسیحیت به‌ویژه تاریخ روم در زمان جمهوری و آتن در دوران دولت-شهرها را مورد تأمل خود قرار می‌دهد. و این را ماکیاولی با هدف تأسیس مجدد اندیشه‌ی سیاسی نوین به منظور تغییر اوضاع نابسامان زمان خود انجام می‌دهد. برای او مهم این است که بشناساند و نشان دهد چرا جمهوری در روم در دوره‌[ای](#) از تاریخ‌اش پیروز می‌شود و چگونه می‌توان از تجارب آن برای پیریزیِ سیاستی جدید در فلورانس که جمهوری‌اش ناکام شده است استفاده کرد. همان‌گونه که از نام کتاب ([مک‌ایوان](#)) [مک‌ایوان](#) (1513) بر می‌آید، مطالعه و تفسیر آزاد اثر تاریخی این مورخ بزرگ ایتالیائی (64/59 پیش از میلاد - 17 پس از میلاد) موضوع کار متفکر فلورانسی دردهی اول 1500 قرار می‌گیرد.

کتاب تیتلیو، [مک‌ایوان](#) [مک‌ایوان](#)، شامل 142 جلد است که ماکیاولی 10 جلد اول آن (دهه اول) را مورد بررسی خود قرار می‌دهد. اثر ماکیاولی به طور عمده شامل مجموعه گفتارهایی است پیرامون تجارب تاریخ سیاسی روم، از ابتدای شکل‌گیری آن تا امپراطوری آگوست یعنی تا آغاز مسیحیت. به بیانی دیگر دورانی را در برمی‌گیرد که روم در جمهوری می‌زیست. ماکیاولی، بنابراین، در تلاش برای ابداع یک اندیشه‌ی جمهوری‌خواهیِ آزاد و درخورِ زمانه‌ی خود و در صورت امکان زمان‌های پس از خود، توجه به لحظه‌ی تاریخیِ ویژه‌ای از تاریخ روم دارد.

با حرکت از مقوله «سوژه سیاسی»، که در اندیشه‌ی سیاسی مدرن نقشی

مرکزی ایفا می‌کند، را می‌توان به‌طور خلاصه چنین توصیف کرد: اگر سوژه **popolo** اقتدار و حکومتِ موناَرشیک با دورنمای تشکیل دولتی (Stato) واحد، نیرومند و مستقل است، سوژه‌ی سیاسی **popolo** بیشتر توده‌ی مردم (popolo)، بی‌شماران (multitude) و یا عوام در تعارض و **popolo** است، با این هدف که در یک جمهوری آزاد، مردمان زیر بار سلطه‌ی حاکمان نمی‌روند.

در **popolo** کتاب **popolo**، ماکیاولی هدف خود را در این اثر چنین توضیح می‌دهد: کشف نمونه‌هایی در تاریخ سیاسی شهرهای باستان، به‌ویژه در تجربه‌ی جمهوری روم، به کمک تاریخ تیتلیو، الهام گرفتن از آنها برای تبیین قوانین و نهادهای مناسب به منظور عمل سیاسی در زمان حال. در این تلاش نوآفریدِ خود، ماکیاولی به دنبال تقلید صاف و ساده‌ی تجربه‌ی تاریخی سپری‌شده نیست، بلکه با حرکت از چنین آزمونی، تلاش می‌کند از راه بسیج و به کار انداختن درس‌های گذشته مسیری جدید برای آینده بگشاید.

popolo شامل سه جلد می‌باشند. جلد نخست به طور عمده درباره‌ی بنیان‌گذاری شهر در مبارزه و ستیز است. درباره‌ی آن‌هایی که به قدرت می‌رسند و رزیم دلخواه را برقرار می‌کنند و یا برای خیر عمومی دست به ایجاد قوانین و نهادها می‌زنند. و یا کسانی که برای حفظ و تقویت قدرت خود مخالفان‌شان را از میان بر می‌دارند. موضوع جلد دوم به طور عمده در باره‌ی جنگ‌ها و مناسبات بین دولت‌ها است. و جلد سوم، در تناسب با اندیشه‌ای که می‌خواهد نوآوری کند، شامل ملاحظاتِ نوین در باره‌ی بنیادهای دولت و مذهب می‌شود. همان گونه که در ابتدا توضیح دادیم، ما در این بحث بر روی کتاب اول و به‌ویژه بر پیش‌گفتار و دو فصل نخست آن خوانش خود را قرار داده‌ایم.

چند اصل را می‌توان در این بخش از **popolo** برجسته کرد. یکی، گسست از ایدئولوژی «وفاق اجتماعی» است که از ذهنیت وفاق پایدار شهروندان، از ایده‌ی صلح و وحدت جاویدان (اجتماعی و ملی)، که همواره بر فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک مسلط بوده است، برمی‌خیزد. ماکیاولی اما برداشت کاملن دیگری از «سیاست» بر اساس به رسمیت شناختن تضاد، اختلاف و **tumultes** فراگیر در جامعه دارد (**popolo**)، کتاب اول، به‌ویژه در فصل‌ها دوم و چهارم تا هفتم و فصل هفدهم). موضوع مهم دیگر، جمهوری چون «خیر مشترک» است، که البته دیسکور جدیدی در فلسفه‌ی سیاسی نبوده اما نزد ماکیاولی بیشتر از کشمکش و جوش و خروش انسان‌ها بر می‌خیزد تا تنها از حقوق، قانون‌گذاری و یا نهادسازی. کشمکش و جوش و خروش، نه تنها بین توده‌ی مردم و بزرگان

بلکه هم چنین در درون خودِ مردم، سرانجام، ماکیاولی تاریخ را برآیندِ رویدادهائی می‌بیند که خاستگاه شان در عملکرد بشری قرار دارد. در این جا، هیچ نیروی بکرین یا تعالی وجود ندارد، همه چیز درونی و ذاتی (اندرباش) است. و این همانی است که در دوران سلطه‌ی تام و تمام مسیحیت در اروپا، اندیشه‌ی ماکیاولی را «لایک» یا غیر دینی و به گونه‌ی مشخص ضد تئولوژیک می‌سازد. روسو و اسپینوزا به راستی بر روی این سیمای اصلی اندیشه سیاسی غیر مذهبی و ضدتئوکراتیک (دین‌سالاری) ماکیاولی انگشت می‌گذارند.

1- ابداع سیاستی نوین

2- بسیج گذشته برای تغییر اوضاع کنونی

Res publica رومی، به زمانه‌ی خدایان و دولت- شهرها... چه می‌توان دریافت کرد؟ باید چنین فهمید که هدف ماکیاولی به هیچ رو بر سر تماشای گذشته‌ای دور، مراقبه بر تاریخی پایان یافته، بازگشت به یا ازسرگرفتن «همان» ، تقلیدی ساده و ناب و جزمیتی نوستالژیک نبود. این را نیچه، خواننده‌ی بزرگ ماکیاولی، خوب درک کرده بود. او که بارها هم‌سوئی خود را با اندیشمند فلورانس در بازگشت به دوران باستان اعلام می‌داشت. اما این بازگرد تنها و به طور عمده به معنای بیدار کردن کارهای نیکِ گذشته‌ای نبود که ایدئولوژی مسیحی- مسلط زمانه نهان می‌ساخت. موضوع بر سر به کارگرفتن انتقادی تاریخ از راه فهم معنا و روح آن بود. ماکیاولی در همان دوره با روشنی بی‌شائبه و بی‌پرده می‌گوید: «ماکیاویسم» تأکید می‌کند: «آنکه در هر زمانی در میان مردم حاکم است، باید در خدمت سیاستی که باید در زمان حال فرارسد قرار دهد.»

3- سلطه ناپذیری

قاره جدید مورد نظر ماکیاولی، ایتالیای نوینی بود که می‌بایست دوباره تأسیس شود. سرزمینی متحد، مستقل و به‌ویژه آزاد از تصرف و تجاوز بیگانه، از سلطه‌ی قدرت‌های خارجی و داخلی، که مانع هر گونه وحدت و رهائی کشور می‌شدند. رد سلطه نیروهای خارجی، خواست استقلال، وحدت و نیرومندی کشور **آزاد و متکی به خود** یکی از ستون‌های اندیشه سیاسی ماکیاولی چون متفکر پیشرو نظریه دولت-ملت مدرن را تشکیل می‌داد. اما سلطه‌ناپذیری ماکیاولی تنها محدود به مناسبات با دنیای خارج نمی‌شد بلکه دنیای پر تضاد درونی یعنی مناسبات اجتماعی در درون خود جامعه را نیز در بر می‌گرفت. این که در هر جامعه‌ی بشری، از جمله حتی در جمهوری آزاد، بالائی‌ها همواره خواهان اعمال سلطه بر مردماند و پائینی‌ها نیز نمی‌خواهند بر آن‌ها سلطه اعمال شود. رژیم آزاد ماکیاولی جمهوریّت مردمانی است که نمی‌خواهند زیر بار سلطه و فرمان روند؛ سلطه‌ی یک فرد، سلطه بزرگان و به طور کلی سلطه از هر سو و حتی از سوی بخشی از درون خود.

بی تردید، با در نظر گرفتن دو رده از شهروندان [اشراف و توده]، ناگزیر باید بپذیریم که نزد رده اول [یعنی اشراف] خواست بزرگی برای اعمال سلطه وجود دارد، و در رده دوم [یعنی مردم، بیشماران]، تنها این خواست وجود دارد که زیر سلطه قرار نگیرند. در نتیجه [در چنین جمهوری] اراده برای زندگی در آزادی وجود دارد.

4- نیروی تأسیس کننده

قاره جدید ماکیاولی تأسیس می‌شود و بر قانون اساسی constitution استوار می‌باشد. توانائی و پایداری شهرهای باستان - چون نمونه‌های روم، سپارت و آتن - از نظر ماکیاولی، تنها مدیون قوانین و نهادهایی بودند که نقش تأسیس‌گر و ایجادکننده از اساس داشتند. این قدرت مؤسسان می‌تواند محصول اقدام قانون‌گذاری فرزانه یا برآمد عمل مشترک انسان‌هایی باشد که برای خود قوانین و نهادهایی ایجاد می‌کنند و امور خود را خود در دست می‌گیرند و یا حتا می‌تواند پی‌آمد امر اتفاق و رویدادی باشد که تاریخ ساز و موجب تغییرات بنیادین می‌شوند. اما هیچ تأسیسی و هیچ قانون اساسی، به باور ماکیاولی، مقدس و جاویدان نیستند. قانون اساسی و نهادها هیچ‌گاه به طور کامل استوار، پابرجا و پایدار نیستند. آن‌ها می‌توانند، در درازای تاریخ، با گذشت زمان و برآمدن تغییر و تحول در آداب و رسوم انسان‌ها و بر اثر عوامل مختلف، چون هر ساخته بشری در این جهان، بی‌اعتبار و منسوخ شوند. در نتیجه نیروی تأسیس کننده می‌تواند بهتر شود و یا تغییر کند، تصحیح و ترمیم و یا حتا ملغا شود، و این‌ها همه با تمامی خطرهای ریسک‌های شان. قانون اساسی می‌تواند به عکس خود تبدیل شود، روی به تباهی و انحطاطی متوالی و یا ادواری رود. نیروی تأسیس‌کننده حتا می‌تواند صاف و ساده، از بین رفته و نابود شود. اما مناسب‌ترین نیروی تأسیس‌کننده همانا، از دید متفکر فلورانس، جمهوریت است که بهترین شکل مدیdit کشور می‌باشد، از جمله بدین علت که چون آزادی را اصل خود قرار می‌دهد قادر است خود را همواره به زیر پرسش برد و در نتیجه خود را تغییر داده و احتمالن اصلاح سازد.

جمهوری‌ها، بر عکس [دیگر رژیم‌ها]، با این که قانون اساسی کاملی ندارند، اما از اصول طبیعتاً نیکی برای تبدیل خود به بهترین رژیم‌ها برخوردارند. از این روست که من می‌گویم این جمهوری‌ها به کمک رویدادها قادر به یهسازی خود می‌باشند.

این حقیقتی است که رفرم‌ها هیچ‌گاه بدون خطر نخواهند بود، چون هرگز مردمان بی‌شمار تن به پذیرش قانونی جدید برای تغییرات اساسی در دولت [Stato] نمی‌دهند مگر آن که ضرورت آن‌ها را به شدت احساس کرده باشند. حال این ضرورت تنها زمانی خود را محسوس می‌کند که همراه با خطر باشد. جمهوری، در نتیجه، به سادگی می‌تواند نابود شود پیش

از آن که قانون اساسی‌اش به کمال رسیده باشد.

(□□□□□□□□، کتاب اول، فصل دوم).

خلاصه کنیم: قانون اساسی خوب، که قانون اساسی رژیم جمهوری است، که در عین حال نیز به دور از کمال می‌باشد، نسبت به دیگر رژیم‌ها دارای این برتری است که از توانائی و نیروئی یکتا برخوردار است که این رژیم را قادر می‌سازد که خود را زیر پرسش برد، تغییر دهد و تصحیح و تکمیل نماید... و این همه با همراهی و به یاری حوادث و رخدادها. این امر البته ممکن نیست مگر این که مردم نیز آزادانه و آگاهانه همراهی و مشارکت کنند. اما در این راه، هیچ تضمینی برای فرجامی کامل و بدون نقص وجود ندارد، زیرا در اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، هیچ فرجام‌شناسی، نه مذهبی و نه سکولار، در مورد جهانی و غایتی بهتر وجود ندارد.

5- نیروی بیشماران، آزادی، ناسازگاری

قاره جدید ماکیاولی، در عین حال، توان‌مندی بیشماران در آزادی و ناسازگاری است. رژیمی است که خود را از موناشری - حکومت فردی - از آریستوکراسی - حکومت اشراف - متمایز می‌سازد، که قانون اساسی دارد و مستقل است، که توسط قوانین و نهادها اداره می‌شود، که همواره باید بهسازی و نوسازی شود اگر نخواهد رو به افول و نابودی رود.

جمهوری □□□□□□□□ است. یعنی نیروئی که با آزادی□ خود، عمل خود، قوای خود، سخنوران خود، افشاگری و متهم‌کردن در ملاء عام و سلطه‌ناپذیری□ خود... دست به تأسیس قدرت خود می‌زند (قانون اساسی به خود می‌دهد)، قوانین و نهادها را ایجاد می‌کند و در نتیجه از راه نهادینه‌سازی (ordini)، امر عمومی Res publica را در دست می‌گیرد.

جمهوری در عین حال مخالفت کردن و اپوزیسیونی عمل کردن است، نبود وحدت و وجود چند دستگی و کشمکش بین بالائی‌ها (بزرگان) و مردم است، همان گونه که بین مجلس سنا و عوام plèbe در روم باستان وجود داشت. و این آن چیزی است که به باور ماکیاولی جمهوری را نیرومند و پرتوان می‌سازد.

جمهوری سرانجام آزادی است و اصل آزادی در وجود خلق و خوی‌های humeurs مختلف، ناآرامی‌ها، هیاهو، داد و فریاد، افشاگری‌ها، متهم کردن‌ها، مشاجره و نزاع در میدان شهر و در ملاء عام است.

که تفرقه بین سنا و مردم در جمهوری روم شرط آزادی و نیرومندی بود.

من معتقدم که نکوهشگرانِ اختلاف سنا و مردم چیزی را محکوم می‌کنند که اصل آزادی را تشکیل می‌دهد و اینان بیشتر تحت تأثیر داد و فریادهای تصادفی در ملاء عام‌اند تا نتایج خوبی که این اختلاف‌ها به بار می‌آورند.

هر جمهوری به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش بزرگان و بخش مردم و همه‌ی قوانین موافق آزادی از اختلاف و اپوزیسیون این دو بخش به وجود می‌آیند.

(□□□□□□، کتاب اول، فصل چهارم).

چه بسیار ضروری‌اند امکان متهم کردن در یک جمهوری برای پاسداری از آزادی.

باید اختلافات بین سنا و مردم را چون اِشکالی ضروری برای رسیدن به بزرگیِ جمهوری روم دانست. افزون بر دلائلی که تا کنون شمرده‌ایم، که ثابت می‌کنند تا چه اندازه اتورितه سخنوران برای پاسداری از آزادی ضروری بودند، بسیار ساده می‌توان درک کرد که جمهوری از وجود آزادی و توانائی متهم کردن و افشاگری بهره می‌برد.

(□□□□□□، کتاب اول، فصل ششم).

6- آسیب‌پذیری سیاست

سرنوشت رژیم‌ها همواره نامعلوم و نامعین است. این‌ها حتا، با وجود قانون‌ها و نهادهای استوار و شایسته، با وجود برخورداری از فضیلت *virtù* و اقبال *fortuna*، هیچ‌گاه در پناه انحراف، انحطاط و فروپاشی نیستند. آزادی همواره در معرض بازگشت سلطه، انقیاد و اسارت قرار دارد. جمهوری حتا می‌تواند نابود شود. «سیاست» نزد ماکیاولی همواره آسیب‌پذیر و به گونه‌ای همیشه ناپایدار یا لرزان است. آن چه که می‌تواند رژیم‌ها را از خطر تباهی و نیستی دور کند، اتکاً مسئولان یا بانیان آن‌ها بر مردم است، زیرا که مردم بیشتر به منافع عمومی پای‌بنداند تا به منافع خصوصی. در نتیجه، با استناد به این فرمول ماکیاولی، □□ □□□□□□ دفاعی برای یک رژیم همانا تکیه‌گاه مردمی آن است.

اما خودِ این امر نیز، یعنی اتکا به توده‌های مردم، آسیب‌پذیر است زیرا که مردم دمدمی‌مزاج و بی‌ثبات‌اند. “فردی که در جامعه بی‌ثبات و بی‌امن است، نمی‌تواند به فکر آزادی و حقوق خود باشد. او باید ابتدا به فکر بقا و امنیت خود باشد. این را ماکیاولی نیم سده پیش از گزاره بنام اتین دولاوئسی طرح می‌کند، آن جا که او در اثر خود به نام «فرد و دولت» نام این پدیده را «انسان‌دوانی» می‌نامد. این پرسش را طرح می‌کند: چگونه است که انسان‌ها داوطلبانه دست به بندگی خود می‌زنند ولی تصور می‌کنند که برای رستگاری خود عمل می‌نمایند؟ آسیب‌پذیری، در عین حال، از آشفتگی و اختلاف درونی، که اجتناب‌ناپذیر و ضروری‌اند، که «اصل» و سرچشمه آزادی در هر جامعه را تشکیل می‌دهند، برمی‌خیزد. آزادی، نزد ماکیاولی، افزون بر مفهوم استقلال کشور یا دولت-شهر، به معنای آزادی ابراز خلق و خوی‌های مختلف، آزادی جنب و جوش و شوریدن (آشوب‌ها *tumultes*)، آزادی متهم کردن در پیشگاه مردم و در ملا عام *accusations*، آزادی مشاجره، جدل، و جزو آن است. در جمهوری، دعوا و ستیز بین سلطه‌طلبان و سلطه‌ناپذیران، اختلاف و تضاد بین مردم و حاکمان از یکسو و در درون خود مردم (بیشماران) از سوی دیگر همیشه و ناگزیر بروز می‌کنند. این‌ها همه جمهوری را آسیب‌پذیر می‌سازند و در نتیجه قانون‌گذاری و نهادسازی به منظور ساماندهی چنددستگی اجتماعی برای پاسداری از جمهوری و آزادی‌ها را ضروری می‌سازند.

زمانی که فساد، انحطاط و رشد نابرابری‌های برخاسته از توزیع و یا کسب ناعادلانه ثروت در کشور حاکم می‌شوند، زمانی که عشق به آزادی‌ها، قوانین و ارزش‌های پاسدار همین آزادی‌ها و قوانین نابود می‌شود و سرانجام زمانی که گرایش به اسارت بر مردم چیره می‌شود، آن گاه است که پایان جمهوری و آزادی‌ها و برآمدن استبداد و جباریت فرا می‌رسند.

اگر دستاوردهای شهر (کشور، جامعه) آسیب‌پذیرند، اگر همیشه بیم نابودی جمهوری می‌رود و اگر قهر، فساد و بی‌ثباتی و بی‌امنیت مختلف هیچ‌گاه از میان رفتنی نیستند... این همه را اما نباید به معنای سر فرود آوردن در برابر واقعیت انگاشت. «بدبینی» نسبت به اوضاع و احوال، یک روی ماکیاولی را تشکیل می‌دهد که روی دیگر او، «امیدواری» و ستایش از جمهوریت در آزادی و فراخوان به عمل و اقدام ممکن برای تغییر وضع موجود است.

7- چندمعنائی و پیچیدگی سیاست

نزد ماکیاولی با دریافتی از «سیاست» روبه‌رو هستیم که چندانگی، چندمعنائی و پیچیدگی را ملکه و راهنمای خود قرار می‌دهد. امروزه در دنیایی که «توتالیتاریسم‌های فکری» از «سیاست» تعریف‌ها و برداشت‌هایی یکجانبه، یکخطی، دوگانه‌انگار - دینی و ایدئولوژیکی - ارائه می‌دهند، بهتر می‌توان دست به خوانشی دیگر و نوین از اندیشه‌ی دبیر فلورانس برای انکشاف سیاستی دگر زد. چه اوست که هر سیاست مبتنی بر طبیعت و انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) حقیقی را زیر سؤال می‌برد. او ست که بر ناپایداری حکومت‌ها، دولت‌ها، قدرت‌ها و به طور کلی بر همه‌ی مقوله‌ها و داده‌های «سیاست»، که مبتنی بر تقسیم و تجزیه اجتماعی، چنددستگی و نبود وحدت گوهرین و بنا براین بر وجود بی‌ثباتی، تزلزل، تضاد و تعارض در همه‌ی چیزهای بشری است، انگشت می‌گذارد، و این همه را او در دنیایی می‌بیند که توسط هیچ نیرویی برین، هیچ خواستی خدایی (مشیتی الهی) و هیچ ذاتی آسمانی یا زمینی اداره و هدایت نمی‌شود.

به گفته‌ی کلود لوفور، در اثر خود به نام: کارکردِ *موتورهای* *اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی*، به راستی، *موتورهای* یا *نوشداروی* هر سیاستی است که می‌خواهد وجود اختلاف، تضاد و تعارض اجتماعی را از میان بردارد و *موتورهای* را نوید دهد. هیچ چیز در مسائل و امور انسانی، مسلم، قطعی، ایمن، ثابت و پایرجا نیست، و در عین حال نیز مقدر و حک شده برای همیشه چون سرنوشتی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر نمی‌باشد. سیاست ماکیاولی، عملکردی است که می‌تواند با «اقبال» (fortuna) بازی کند به جای این که بگذارد «اقبال» با او بازی کند.

بدین سان، اگر بتوان از «امروزی» بودنِ اندیشه ماکیاولی در زمان حال سخن راند، می‌بایست آن را، به دیده‌ی ما، در همین برداشت از ناپایداری و آسیب‌پذیری و چندانگی *موتورهای* و *موتورهای* پیدا کرد، دریافتی که در بی‌ثباتی، نامسلمی، نامعلومی، نا استواری «چیزهای سیاست» و به طور کلی در آنی که یونانیان باستان *Kairos* می‌نامند، تبیین می‌شود. می‌بایست آن را در اندیشه‌ای غیرمسیحائی، چه دینی و چه سکولار، جست و جو کرد، که در عین حال می‌خواهد نوبنیادگر و نو آورِ عمل سیاسی چون شرط‌بندی، چون ماجرائی نوآفرین و بی‌پیشینه، در پی *موتورهای* *موتورهای* باشد. اندیشه‌ای که ناسازگاری، آسیب‌پذیری و سلطه‌ناپذیری در «سیاست» را در مرکز دلمشغولی نظری و عملی خود قرار می‌دهد و در نتیجه و از این رو نیز، بیش از هر زمان دیگر در گذشته، در زمانه‌ی پر آشفته و پر

در پایان این جستار و چون نتیجه‌گیری، امروزه یعنی پانصد سال پس از عصر ماکیاولی، چه می‌توان درباره‌ی «فعلیت» اندیشه‌ی سیاسی او بر زبان آورد؟

اوضاع جهان امروز از هر جهت متفاوت از دورانی است که امیرنشینان (شهاریاران) در ایتالیا فرمان‌روائی می‌کردند. اروپا زیر سلطه خودکامگی قرار داشت و غرب در آستانه‌ی مدرنیته و شکل‌گیری دولت-ملت‌ها می‌زیست. این گواه ما را به طرح پرسش‌هایی وا می‌دارد. آیا افکار بدیع ماکیاولی، که در زمانه‌ی او «سیاست» را پرسش‌انگیز و مسأله‌انگیز (problematic) می‌کرد، چنان سرزنده است که بتواند در تغییر اوضاع و احوال ما به کار آید؟ اگر چنین است، روی چه مفاهیمی از این اندیشه یا فلسفه سیاسی می‌توان تأکید کرد؟

در این نوشتار، با توجه به تنگنای آن، ما تنها به برشمردن چند مقوله‌ی اصلی در اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، که بی‌گمان تمامی واژگان مفهومی او را در بر نمی‌گیرند، پرداختیم. آن‌ها عبارتند از: سلطه‌ناپذیر، قدرت تأسیس‌گر، ناپایداری سیاست، اتفاق و رخداد در سیاست، نیروی بیشماران، آزادی چون اصل و ناسازگاری و اختلاف چون اساس جمهوریت. ما بر این باوریم که در پرتو این مفاهیم فلسفی - سیاسی و همچنین دیگر مفاهیمی که ماکیاولی به گونه‌ای دیگر بازبینی و تعریف مجدد می‌کند، اندیشه‌ی سیاسی او همواره فعلیت خود را از دست نداده و به زمان ما تعلق دارد، از برای تغییر اوضاع همین زمان. اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی قابل بسیج است برای آن‌هایی که امروز در جست و جوی راهی نوین هستند، برای آن‌هایی که می‌خواهند به گونه‌ای دیگر سیاست را بی‌اندیشند و بدان عمل کنند، برای آن‌هایی که در پی فراهم نمودن شرایط برای فرا رسیدن □□□□□□ □□□□□□ شایسته دوران ما هستند. به معنایی، اگر بتوان گفت، بسان آن چه که ماکیاولی در زمان خود می‌خواست: رهایی دنیای خود از سلطه‌ها.

می‌دانیم که امروزه، تغییرات گونه‌گون در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی (در سطح ملی و بین‌المللی) شرایط عینی و ذهنی رهایی انسان‌ها را به صورتی اساسی دگرگون کرده‌اند. می‌دانیم که فرایند جهانی‌شدن، که امروزه سرمایه‌دارانه است، و فرایند افول دوات-ملت‌ها، که پیامد مستقیم اولی است، بیش از پیش تبدیل به

پدیدارهای برگشت‌ناپذیر عصر ما شده‌اند. زوال یا پایان سوسیالیسم‌های دولتیِ سده‌ی بیستم در نظریه و عمل؛ تحولات سرمایه‌داری، تغییرات در حوزه‌ی کار مولد انسانی و تقسیم کار با رشد تکنولوژی‌های جدید و دگرگونی در طبقه‌بندی‌های سنتی اجتماعی؛ خطر نابودی محیط زیست چون موضوعی حیاتی برای پایداری بشریت و همچنین بیداری بنیادگرائی‌ها، ناسیونالیسم‌ها و پوپولیسم‌های راست و چپ... برخی ویژگی‌های دوران ما را تشکیل می‌دهند. ما امروزه با برآمدن قدرت‌هایی جدید، اقتصادی و نظامی، جهانی و منطقه‌ای، رو به رو هستیم که در رقابت با هم، در برابر هم و یا در ائتلاف با هم، دست به جنگ، ستیز، سلطه و ستم بر مردمان جهان می‌زنند. ما در عین حال، در همه جا، و این پدیداری نوین نبوده چون در زمان ماکیاولی نیز با شدت ابراز وجود می‌کرد، با برآمدن دین، تاریکاندیشی و تاخت و تاز تئوکراسی‌ها، بنیادگرائی‌های دینی، اسلامی، مسیحی و غیره رو به رو می‌باشیم. این‌ها همه امروزه چشم‌انداز جدید ژئوپولیتیک دنیای ما که در بسی جهات از جهان محدود ماکیاولی در نیمه‌ی هزاره دوم متفاوت است را تشکیل می‌دهند.

در چنین شرایط تاریخی، امروز، پرسش سرنوشت‌ساز و حیاتیِ تجدیدنای یک اندیشه سیاسی یا یک فلسفه سیاسی شایسته و درخورِ زمان ما طرح می‌شود. با وام گرفتن از جورجیو آگامبن (در نوشتاری زیر عنوان

«[The State of Exception](#) - Sovereign Power and Bare Life»⁵)، از خود می‌پرسیم که با توجه به فروپاشی سیستم توتالیتار، با بحران جهانی دموکراسی نمایندگی - سرمایه‌داری، با افول دولت-ملت‌ها و با دگرگونی‌ها در دنیای کار و در صف‌بندی طبقاتی و اجتماعی... آیا فلسفه‌ی سیاسی رها شده از سلطه و انقیاد ایدئولوژی‌های گذشته، سرانجام قادر خواهد شد که وظیفه‌ای سترگ در برابر خود قرار دهد، یعنی با ابداع مفاهیمی نو و پراتیک‌هایی نو، که مناسب اوضاع و احوال زمانه باشند، دست به تأمل و تفکر در باره‌ی چالش‌های بزرگ دوران ما زنند؟ آیا ما امروزه در سده‌ی بیست و یکم، در گونه‌ای شرایط بحرانی مشابه «[The State of Exception](#)» قرار نداریم؟ اگر آری، پس، با وام گرفتن از فرمول مشهور مارکس و انگلس در [The Communist Manifesto](#) در باره‌ی [The State of Exception](#)، باید تعیین کنیم که در چه چیز [The State of Exception](#) در جهان کنونی [The State of Exception](#) است؟

به دیده‌ی ما، این فلسفه‌ی سیاسی نوین که در برآمدنِ آن باید تلاش کرد، این [The State of Exception](#) [The State of Exception](#) سیاسی که در اکتشاف آن باید دل به دریاها و اقیانوس‌ها زنیم، به ضروره باید مفاهیم خود را از نو

بنیان نهد، تا چون یک فلسفه‌ی سیاسی بتواند باقی بماند و ادامه‌ی زندگی دهد. امروزی بودن و فعلیت اندیشه‌ی ماکیاولی، بسان امروزی بودن اندیشه‌ی اسپینوزایی، مارکسی، نیچه‌ای... در این است که مفاهیم ابداعی این متفکران در زمان حیاتشان همچنان از توانائی کارآمدی در زمان ما برخوردار می‌باشند و در نتیجه می‌توانند در شرایط کنونی به یاری ما آیند، و این نه برای انجام یک نسخه‌برداری جزمی و دگماتیک از آن‌ها بلکه برای آفریدن مفاهیم سیاسی نوین و پراتیک‌های سیاسی نوین. از برای یک «سیاست» دگر: سیاستِ رهائی.

یادداشت‌ها

1: رهایش یا رهایی : Émancipation (به فرانسه)، Emancipation (به انگلیسی) و Emanzipation (به آلمانی)

Machiavel – Discours sur la première décade de Tite-Live 2

–Toussaint Guiraudet. Berger-Levrault 1980

Machiavel – Le Prince. Jean-Louis Fournel et Jean- 3

Claude Zancarini. Quadrige Puf 2000

Le travail de l'œuvre. Claude LEFORT. Gallimard. 1972 4

Moyen sans fins. Notes sur la politique. Giorgio 5

AGAMBEN. Rivages poche 2002

کتاب‌نامه

Histoire de la philosophie politique. Leo STRAUSS et 1

Joseph CROPSEY. Quadrige Puf

Machiavel et la fragilité du politique. Paul VALADIER. 2

Éditions du Seuil 1996

L'enjeu Machiavel. Gérard SFEZ, Michel SENELLART. PUF 3

(CIPh) 2001

Machiavel et la fragilité du politique, Paul VALADIER, 4

Éditions du Seuil, 1996

La République. PLATON. Trad. Georges LEROUX. GF- 5

Flammarion, 2004

Les Politiques. ARISTOTE. Trad. Pierre PELLEGRIN. GF- 6

Flammarion 1993

***Traité Politique.* SPINOZA. Trad. Laurent BOVE. Le livre .7
de poche 2002**