

## خاتمی یا استیصال "سکولاریسم" در ایران

(بخش دوم)

از «آگورا» تا «رییس نخست»!

(قسمت اول)

"... و زئوس به هرمس گفت: سیاست را بین همهی انسانها تقسیم کن تا همه از آن بهره‌مند شوند، چه شهرها پایدار نخواهند ماند اگر این هنر، به سان سایر هنرها، انحصاراً میان تني چند توزیع گردد." (پروتاگوراس)  
 "روزي که خدا شما را آفرید، مایه وجود کسانى را که قرار بود در آینده زمام امور کشور را به‌دست‌گیرند با زر سرشت، دستیاران آنان را با سیم و کشاورزان و دیگر پیشه‌وران را با آهن و مفرغ." (افلاطون)  
 "بنابراین رییس نخست آن چنان کسی است که به طور مطلق نیازمند به رییسى دیگر نیست که بر او ریاست کند... او هر کس را به کاری که باید انجام دهد... رهبری می‌کند... او همان کسی است که باید گفت مورد وحی الهی واقع شده است..." (فارابی)

"هرگز به اندازه کافی روی این نکته تأکید نخواهد شد که فلاسفه بزرگ یونانی معرف تباهی تمامی ارزش فطری یونانی می‌باشند." (نیچه)  
 "تنها زمانی‌که انسان، نیروهای خود را به مثابه نیروهای اجتماعی می‌شناسد و سازمان می‌دهد و نیروی اجتماعی را به صورت نیروی سیاسی از خود جدا نمی‌سازد، تنها در آن هنگام است که رهایش بشری انجام می‌پذیرد." (مارکس)

در بخش پیشین ("در غرب خبری هست!"، طرحی نو شماره ۲۲) نوشتیم که خاتمی، از همان درآمد کتاب خود، ضمن تأکید بر اهمیت تأملی فلسفی درباره‌ی فقدان «سیاست» و اندیشه‌ی سیاسی در ایران و همچنین بر ضرورت طرح "پرسش‌های جدی"، در حقیقت از انکشاف آن‌ها و نقد فلسفی و گفتاری صریح و شفاف، آن جا که اسباب و مصالح انجام چنین تلاشی فراهم آمده‌اند، به صورتی آشکارا فرصت‌طلبانه، پرهیز می‌کند. او از کنار پرسش‌های اصلی-این که چه عواملی در ایران موجب نازایی «سیاست» و اندیشه‌ی سیاسی شده‌اند؟ و یا این که کدام "دستاوردهای بشری" را مد نظر دارد و برای جامعه‌ی ایران تجویز می‌کند؟- بی‌پروا و عامدانه می‌گذرد و خواننده را با طرح کلیات و حواشی و تکرار مکرر معلول‌هایی چون "غفلت"، سرگرم می‌کند.

در این بخش، بررسی کتاب خاتمی را در سه زمینه‌ی پیوسته، دنبال می‌کنیم: زمینه‌ی اول مقدمات بحثی را پیرامون بینش عامیانه و حاکم از «سیاست» و از اندیشه‌ی سیاسی در بر می‌گیرد. با اینکه خاتمی در گوشه‌هایی از کتاب خود از «سیاست» به معنای "تغلب" سخن می‌راند و ظاهراً می‌خواهد حساب خود را از چنین دریافتی جدا کند، اما در واقع به استناد مطالبی که با ارجاع به تعاریف "صاحب‌نظران" در سرآغاز کتاب می‌نویسد (از صفحه‌های ۱۱ تا ۳۸)، او از «سیاست» همان نگرش اقتدارطلبانه‌ای را توجیه و ترویج می‌کند که همواره در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی غرب متداول و مسلط بوده است. موضوع دوم، در پیوندی تنگاتنگ با اولی و در رابطه با سیاست و فلسفه‌ی سیاسی یونان، ناظر بر یک «گزینه‌ی» بنیادین و تعیین‌کننده در برخورد به آن نمونه‌ی تاریخی و متغییر می‌باشد. در این مورد نیز ما نشان خواهیم داد که خاتمی در کتاب خود با «گزینه‌ی» ارزشی‌ای که در مناسبت با سیاست و فلسفه‌ی سیاسی یونان انجام می‌دهد (فصل‌های اول و دوم، تحت عناوین: "شهر زیبا در نگاه خسته افلاطون" و "معلم شهر ویران")، یعنی در یک کلام با «انتخاب» مکتب افلاطونی- ارسطویی به جای ارزش‌های غیرسیستمی «آگورایی» و پیش‌سقراطی، کاملاً در راستای فلسفه‌ی سیاسی سنتی و اقتدارگرا قرار می‌گیرد. فلسفه‌ای که، به‌رغم تحول و تکامل در طول تاریخ

و با وجود پیدایش روندهای گوناگون در درون آن، همواره «سیاست» را به مثابه‌ی تجسمی از تقسیم کار میان انسان‌های اجتماعی، به مثابه‌ی فضای خاص و متمایز از جامعه‌ی مدنی و سرانجام به مثابه‌ی مظهری از اعمال حاکمیت و رهبریت امر دولتی (etatique) بر امر اجتماعی (social)، به عنوان تنها فرآیند طبیعی و ممکن و عقلایی، می‌شناسد و می‌پذیرد. فلسفه‌ای که از افلاطون تا به امروز با گذر از سیزرون، آگوستن، هابز و هگل، به صورت گوناگون و در اشکال مختلف خردمندانه، غایت‌گرایانه، استعلایی (transcendental)، متافیزیکی، یزدان‌شناسانه، لیبرالی و حتا "مارکسیستی" ... در طول تاریخ تفکر «سیاسی» در غرب فرمان‌روایی کرده است و همواره می‌کند. و این در حالی است که در همین طول تاریخ غرب و در برابر همان فلسفه‌ی حاکم، یک پدیدار انتقادی- عملی- اجتماعی یا «پراکسیس» حضور داشته است که:

۱- همواره به عنوان «تفکر- عمل‌کرد»ی انسانی و اجتماعی، «آگورایی» و انتقادی، انقلابی و خود- رهایش‌گرا (autoemancipatrice)، عموماً در موضع ضد دولتی و ضد حاکمیتی یا اپوزیسیونی، ابراز وجود و مقاومت کرده است.

۲- همواره تا کنون در حاشیه‌ها، در مرزها، در آستانه‌ها، در نقطه‌های عطف و در اقلیت بوده است، و بدون تردید و ضرورتاً ناخالص، نامتجانس، نامسلم، کثرت‌گرا، چندگانه و متضاد می‌باشد.

۳- سرانجام مسیری پر فراز و نشیب را تا به امروز با تردیدها، با پرسش‌انگیزها و با محدودیت‌های تاریخی- اجتماعی خود طی کرده است. مسیری که از سوفسطاییان یونانی به عنوان طلایه‌داران چنین تلاشی آغاز می‌شود و با گذر از نقطه‌های عطفی به همان سان نامتجانس و متغییر چون ماکیاولی، اسپینوزا، روسو و... مارکس را در یکی از دریافته‌هایش، در دریافته‌ی انتقادی- عملی- انقلابی- ضدغایت‌گرا و به مثابه‌ی بانی گسستی دیگر و پرسش‌انگیز در سیر اندیشه و عمل نقد «سیاست» و فراتر از آن نفی «سیاست»، می‌شناسد.

و سرانجام در ادامه و در راستای بحث دو بینش از «سیاست» و دو نگرش نسبت به فلسفه‌ی سیاسی یونان، نگاهی به تنها نمونه‌ی فلسفه‌ی سیاسی در ایران یعنی فلسفه‌ی سیاسی فارابی خواهیم افکند که به جرأت می‌توان آن را افلاطونیسم اسلامی شده نامید. و از آن جا نیز به دریافته‌ی خاتمی از این فلسفه می‌پردازیم تا از پس دیده‌ها و نادیده‌های مصلحت‌طلبانه‌ی او، بار دیگر، دوگانگی و درماندگی روشنفکر سکولاریست اسلامی ایرانی را در آشتی دادن فلسفه با مذهب، در تلفیق امر مدنی با وحی الهی و در برابرسازی «سیاست» با "فرمان، فرمانفرما و فرمانگزار" (ص ۳۵)، مبرهن کنیم.

## دو بینش متضاد از «سیاست»

خاتمی در مقدمه‌ی کتاب خود دو پرسش اصلی طرح می‌کند: سیاست چیست؟ و اندیشه‌ی سیاسی چیست؟

از همین ابتدا باید تصریح کنیم که طرح مسئله به این صورت، یعنی آغازیدن از «سیاست» (politique) به جای حرکت از «اجتماع» (social) و فرآیند روابط اجتماعی، به معنای پذیرش ضمنی و بدون نقادی اسطوره و ایدئولوژی حاکمی است که «سیاست» و نقش آن را در مقام اصلی، تعیین‌کننده و فرماندهی قرار می‌دهد، در حالی که این پرسش که از کدام پرسش باید آغاز کرد، خود، پرسش اصلی و موضوع اساسی مورد بحث، اختلاف و جدل می‌باشد. به عبارت دیگر پرسش عمده این است که برای پاسخ به چیستی «سیاست»، آیا ابتدا باید از تعریف سیاست آغاز کرد و یا از انسان‌های واقعی و اجتماعی، از نیروهای آن‌ها، از شهر و شهروندی، از جامعه مدنی و سرانجام از مناسبات اجتماعی- تاریخی که منجر به تقسیم کار و شکل‌گیری فضای «سیاست» در «جدایی» از فضای اجتماعی شده‌اند؟ خاتمی، به سیاق متافیزیکی و ایدئالیسم غرب راه و روش اولی را برگزیده است، زیرا،

همان طور که نشان خواهیم داد، او استنتاجات آن‌ها را از «سیاست» بازگو و تکرار می‌کند.

نکته‌ی دیگر که باید در این جا متذکر شویم، منابعی است که نویسنده به این منظور مورد استفاده قرار داده است. همان طور که در زیر خواهیم دید، این منابع به‌طرزی حیرت‌آور (حتا برای یک کار متوسط دانشگاهی) محدود، فقیر، عامیانه و یک جانبه می‌باشند. در یک کلام مجموعه‌ی «صاحب‌نظرانی» که خاتمی برای تعریف «سیاست» در این بخش از کتاب خود مآخذ قرار داده است، صرف نظر از فارابی، شامل دو نفر می‌شوند که از قول یکی از آن‌ها نیز تنها به دو فرهنگ روبر (Robert) و لیتره (Littre) استناد می‌شود. ناگفته پیداست که از لغت‌نامه‌ها، ولو فرهنگ‌های فلسفی، عمدتاً تعاریف کلاسیک، عام و مورد پذیرش اساتید فرهنگستان تراوش می‌کند و یک تأمل انتقادی و جدی فلسفی به هیچ رو نمی‌تواند خود را محدود به آن‌ها سازد، آن هم به ویژه در زمینه‌ی «سیاست» که در بستر آن، افکار و ایده‌های جسورانه، سنت‌شکنانه و انقلابی همواره در شرایط سیطره‌ی نظریه‌های رسمی، سنتی و محافظه‌کارانه، در اقلیت بوده‌اند و تحت تروریسم نظری اگر نه قلع و قمع فیزیکی آن‌ها واقع شده‌اند. نتیجتاً در درجه‌ی اول، این خود «فلسفه‌ی سیاسی» و خود دیدگاه‌های رایج و مسلط‌اند که باید به زیر پرسش روند با سلاح نقد مورد شالوده‌شکنی قرار گیرند.

خاتمی می‌نویسد:

"از آن جا که «سیاست» امری تازه در زندگی و ذهن بشر نیست، مناسب می‌بینیم که در باره‌ی «چیستی» آن از پاسخی شروع کنیم که صاحب‌نظران به این پرسش داده‌اند...". (ص ۱۶)

سپس او به "بیان رأی مؤسس فلسفه‌ی اسلامی" و "دو نظر از متجددان" می‌پردازد.

آموزگار دوم، ابو نصر فارابی در احصاء العلوم، دانش‌ها را در پنج فصل مورد بررسی قرار می‌دهد و «علوم مدنی» یا «سیاست» را در کنار فقه و کلام در یک فصل طبقه‌بندی می‌کند... و در تعریف «علم مدنی» می‌گوید: «علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن جا انجام می‌شود یاد می‌کند و بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است و از چه راه می‌توان زمینه‌پذیر شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد...»

و می‌افزاید: «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن‌ها را به‌کاربندند...»

و در ادامه‌ی بیان می‌کند که: «...این کار امکان‌پذیر نیست مگر آن که به وسیله‌ی حکومتی که در پرتو آن این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد» (ص ۱۶ و ۱۷).

آن چه که فارابی در این جا در تعریف از «سیاست» به معنای اخلاق، رفتار و افعال فاضله‌ی انسان‌های مجتمع در مدینه طرح می‌کند، همان طور که خاتمی خود نیز بر آن اذعان دارد، با "اختلافاتی"، که در جای دیگر آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد، با "آرای فلسفی یونان به خصوص ارسطو... دارای قرابت و از یک سنخ" می‌باشد. پس شایسته‌تر و مفیدتر می‌بود که حداقل در جایی که مبادی تعریف «سیاست» مورد تأمل قرار می‌گیرد، به گفتار بانیان اصلی و نه دست دوم پرداخته می‌شد، به خصوص هنگامیکه خود نویسنده از آرای فارابی در این بخش از گفتارش استنتاجی به عمل نمی‌آورد و در نتیجه معلوم نمی‌شود که نویسنده در این جا چه مقصودی را دنبال می‌کند جز این که خواسته است در صدر "صاحب‌نظران" سیاسی یک "فیلسوف اسلامی" و ایرانی را قرار بدهد. اما با این همه لازم است که در این فرصت به دو حکم اساسی فارابی که در دیدگاه خاتمی از «سیاست» نیز بی‌تأثیر نیست، اشاره کنیم. فارابی به سیاق اندیشه‌ی افلاطونی- ارسطویی، «سیاست» را اخلاق و فضیلتی می‌شناسد که باید در وجود آدمی "ایجاد"

گردد، و این میسر نیست مگر به وسیله‌ی "حکومتی" که باید این فضایل را "در میان شهرها و امتهای رواج دهد". «سیاست»، به این ترتیب، در کنار فقه و کلام، "علم مدنی" نامیده می‌شود، حکمتی که تنها در اختیار و در تصاحب مراجع و مصلحان می‌باشد و از طریق آن‌ها است که بر جامعه تجویز می‌گردد. ما در قسمت دوم این بخش در شماره‌ی آینده نشان خواهیم داد که جامعه و حکومت نمونه‌ی فارابی تنها در هدایت «رییس نخست»ی که از وحی الاهی مشروعیت می‌گیرد، افضل می‌شود.

سپس خاتمی به دیدگاه عالمان متأخر در باره‌ی سیاست می‌پردازد و ابتدا تعریفی را که موریس دوورژه از دو فرهنگ اخذ کرده است، نقل می‌کند: "در فرهنگ لیتره، سیاست به: «عمل حکومت بر کشورها» تعریف شده است و فرهنگ روبر، آن را: "فن و عمل حکومت جوامع انسانی" دانسته است... همین نویسنده در جامعه‌شناسی سیاسی می‌نویسد: "...یکی جامعه‌شناسی سیاسی را علم دولت می‌داند و دیگری آن را علم قدرت. بینش دوم از آن دیگری مشهورتر و اجرایی‌تر نیز هست. همین است که ما آن را به کار خواهیم گرفت." (ص ۱۸)

سپس به کتاب "صاحب‌نظر" دوم و آخر، اندرو وینسنت، تحت عنوان نظریه‌های دولت، اشاره می‌شود. وی به نقل از شخصی دیگر که نامش برده نمی‌شود، می‌نویسد: «علم سیاست به معنی درست کلمه علمی است که دولت را بررسی می‌کند». البته همین مؤلف با توجه به "اشکالها و اعتراض‌هایی" که به این تعریف شده است، از جمله این که حوزه‌ی سیاست می‌تواند گسترده‌تر از دولت باشد، می‌پذیرد که "مفهوم سیاست" شاید "انطباق کامل با عرصه‌ی دولت نداشته باشد". (ص ۱۸ و ۱۹)

به این سان در نزد اینان، «سیاست» با دولت و فن حکومت کردن همانند می‌شود. و جالب این جا است که به زعم خاتمی، «سیاست» نه تنها در مفهوم "حقیقی" آن با "وجود خارجی نهادها و قوانین و شیوه‌های اداره‌ی جامعه و وجود سازمان‌های حکومتی و جنگ‌ها و صلح‌ها و..." مترادف می‌گردد، بلکه در مفهوم غیر حقیقی آن نیز، یعنی به معنای یک مقوله‌ی ارزشی یا امری "اعتباری"، همچنان "مؤدی به واقعیتها یا ملازم با آن‌ها" می‌باشد. یعنی به عبارت دیگر در معنای ایده‌آلی و ارزشی آن نیز ملزم به پذیرش مقدرات "آثار و لوازم" حقیقی می‌گردد که همانا "شیوه‌های اداری و سازمان‌های حکومتی" و در یک کلام امر دولتی است (Etatique). (ص ۱۹ و ۲۰)

با طرح "اندیشه‌ی سیاسی چیست؟"، خاتمی به معنا و موضوع «فلسفه‌ی سیاسی» می‌پردازد. اما به جای کاربست فلسفه در نقد فلسفه، به جای تأملی فلسفی بر خود «فلسفه‌ی سیاسی» موجود، به جای نقد تعاریف و برداشت‌های موجود و مسلط از «اندیشه‌ی سیاسی»- یعنی همه‌ی آن چه که در حقیقت باید اساس نوشتاری را تشکیل دهد که ادعای "نگاه فلسفی" را می‌کند (ص ۳۷)، چیزی که البته در کتاب خاتمی یافت نمی‌شود- او در این جا نیز به سان تعریفی که از «سیاست» از قول متخصصان دست‌چین شده ارائه داده است، از «اندیشه‌ی سیاسی» جز تکرار مباحث کلی و خارج از موضوع و طرح تعاریف عام و سنتی، مضمونی دیگر عرضه نمی‌کند:

"تأمل در باره‌ی امر سیاسی را اندیشه‌ی سیاسی می‌نامیم که بر حسب ادوار و افراد، وجوه و صورتهای مختلف داشته است از جمله:

۱- سیاست به عنوان جزئی از حکمت عملی که خود قسمی از حکمت و دانش فلسفی به معنی عام کلمه است، نوعی اندیشه‌ی سیاسی است...

۲- علم سیاست: ...سیاست به عنوان مجموعه‌ای از پدیده‌ها موضوع علم سیاست است...

۳- نحوه‌ای دیگر از فکر در باره‌ی سیاست وجود دارد که نه علم سیاست... است و نه فلسفه‌ی سیاسی. از جمله در دوران رکود اندیشه‌ی سیاسی در میان مسلمانان این نحو اندیشه رواج داشته است و مشهورترین نمونه‌ی آن را می‌توان سیاستنامه خواجه نظام‌المک دانست...

پس فیلسوفان قدیم در نگاهی که به عالم و آدم داشتند، سیاست را بخشی از فلسفه می‌دیدند و بحثی از آن را بحثی فلسفی...» (صفحه‌های ۲۰ تا ۲۴) به این ترتیب در این جا از «سیاست» به عنوان بخشی از حکمت، فصلی از تقسیم‌بندی ارسطویی از دانش فلسفی تا «علم سیاست» در عصر جدید صحبت می‌شود، اما به خود اصل موضوع یعنی چیستی «اندیشه‌ی سیاسی» و مفهوم آن پرداخته نمی‌شود. در یک کلام، «اندیشه‌ی سیاسی» خلاصه می‌شود در «تأمل در باره‌ی سیاست». و با توجه به این که خود «سیاست» نیز در بخش قبلی تا سطح امر دولت و حکومت تقلیل و تنزل یافته است، در نتیجه «اندیشه‌ی سیاسی» نیز طبعاً نمی‌تواند فراتر از تأمل در باره‌ی چگونگی امر حاکمیت پیش رود. و جالب این جا است که خاتمی با این که از آنتونی گوئینتن نقل می‌کند که: «فلسفه، مشغله‌ی ذهنی و نقادانه است که بیشتر به خود آن روش‌های فکری دیگر نظر دارد تا به واقعیتی که موضوع تحقیق آن‌ها است» (ص ۲۵) - خود از فلسفیدن در باره‌ی «اندیشه‌ی سیاسی»، چیستی آن، تعاریف و روش‌های آن و از نقادی نظریه‌های موجود سرباز می‌زند و همان طور که در بالا نیز اشاره کردیم، بر خلاف یک کار جدی فلسفی، از کنار پرسش‌انگیزهای اصلی، بدون درگیر شدن و چالش با آن‌ها، عامدانه و فرصت‌طلبانه می‌گذرد.

### **«فرمان، فرمان‌فرما و فرمان‌گزار»**

در پایان درآمد کتاب، خاتمی دست به یک جمع‌بندی زده و سرانجام تعریف و تلقی خود را از «سیاست» چنین ارائه می‌دهد:

با تأمل در «امر سیاست» و بررسی «اندیشه‌های سیاسی» می‌توان به این داوری معقول رسید که در جامعه‌ی مدنی، اراده‌ی فرد محدود به امری است که ما آن را «اراده‌ی برتر» می‌نامیم... ممکن است گفته شود (زیر نویس ص ۳۳) که سیاست عبارت است از رابطه‌ی میان افراد در زندگی اجتماعی که اراده‌ی برتر از آن ناشی می‌شود... این گفته در جای خود متین است اما اولاً ما در جست‌وجوی امری مشترک در همه‌ی نظام‌ها و بینش‌های سیاسی بودیم و در این جست‌وجو به اراده‌ی برتر رسیدیم. حال ممکن است کسانی منشای آن را رابطه‌ی میان افراد در زندگی اجتماعی بدانند یا نیرویی بیرون از حیطه وجودی افراد و اجتماعات مثلاً خدا یا طبیعت ولی اعتراف به وجود اراده‌ی برتر قول مشترک است... تحقق جامعه منوط به آن است که اراده‌های فردی در چارچوب یک «اراده‌ی برتر» جریان پیدا کنند وگرنه آن چه که خواهد بود هرچ و مرج و آشفستگی است نه جامعه‌ی سامان‌وار انسانی.

ممکن است کسانی به این نتیجه برسند که «اراده‌ی برتر» چیزی نیست جز اراده‌ی فرد یا گروه غالب که به هر دلیلی قدرت را در جامعه به دست گرفته است.

متفکرانی نیز بوده‌اند که منشای اراده‌ی برتر را طبیعت دانسته‌اند... کسانی نیز بوده‌اند که اراده‌ی برتر را منتسب به خداوند می‌دانند و بالاخره قول به این که اراده‌ی برتر برآیند اراده‌ی همه‌ی یا اکثریت افراد جامعه است نیز طرفداران فراوان داشته است و دارد... ناگفته پیدا است که «اراده‌ی برتر» مستلزم امری است به نام «قدرت» و «اقتدار» که بدون آن منشای اثری نخواهد بود...

با تأمل در سیاست و بررسی اندیشه‌های سیاسی به سه امر می‌رسیم که می‌توان آن‌ها را ارکان سیاست به حساب آورد. اموری که من آن‌ها را «فرمان»، «فرمان‌فرما» و «فرمان‌گزا» می‌نامم. (صفحه‌های ۳۳ تا ۳۵)

سپس خاتمی به تعریف «ماهیت» هر یک از این ارکان می‌پردازد:

«فرمان» عبارت است از «هوای فرد، خواست گروهی از نخبگان، اراده‌ی خداوند و یا قرارداد اجتماعی» (ص ۳۵).

«فرمان‌فرما» «متصدی و متکفل اجرای فرمان» می‌باشد: «موجود برتر و برخوردار از «فرهی» و دارای نسبتی ویژه و ممتاز با کانون هستی (خدا)» یا کسی که «فرمان‌فرمایی را به جهت آگاهی بیشتر و صلاحیت عقلانی و اخلاقی

بالتر به دست آورده و یا این که اختیار و انتخاب مردم فرمانفرما را تعیین کرده است. " (ص ۳۶)

سرانجام «فرمانگزار» "جمع فرمانبرداران" است "زیرا که تا جمعی به فرمان تن در ندهند، فرمان تحقق نمی‌یابد." (ص ۳۶)

آن چه که به خلاصه در بالا نقل کردیم، اهم مطالبی است که نویسنده از چیستی «سیاست» و «اندیشه‌ی سیاسی» به دست می‌دهد. همان طور که مشاهده می‌کنیم، در این جا خاتمی بار دیگر اعلام می‌کند که میان "اراده‌ی برتر"ی که ناشی از مردم است و "اراده‌ی برتر"ی که از خدا و یا از وحی الهی برمی‌خیزد، تمایزی قایل نیست، زیرا هر دو را مشروع و در یک سطح قرار می‌دهد. به عبارت دیگر "سیاست" هم می‌تواند به معنای مصلحت عمومی از قرارداد اجتماعی برخیزد و هم به معنای حاکمیت خداوند روی زمین از دین و احکام آن. از سوی دیگر، در نزد او «سیاست»، به بهانه و به اعتبار "قول مشترک" نسبت به ضرورت "اراده‌ی برتر"، با امر حاکمیت، حکمرانی و حکم‌پذیری و به معنای دیگر با امر «دولت» هم‌سان و مترادف می‌گردد. و این را ما بینش سنتی و اقتدارگرایانه از «سیاست» نامیدیم زیرا که همواره از افلاطون تا امروز با گذر از مسیحیت و رنسانس تا عصر دولت-ملتهای بورژوازی... جریان فکری غالب را در فلسفه‌ی سیاسی غرب تشکیل داده است. در این بینش، «سیاست» از مفهوم آغازین و اصیل خود که «توانایی و توان‌مندی» اجتماعی انسان‌ها در آزادی و مشارکت باشد، «جدا» شده است و به نهاد و قدرتی منفصل از جامعه‌ی مدنی، مافوق آن، حاکم بر آن و هادی آن در می‌آید. و این همه به نام سازماندهی «خردمندان»ی جامعه در برون رفت از «وضع طبیعی» جنگ و نفاق میان انسان‌های خصوصی و به نام ضرورت تبعیت و فرمان‌برداری همه از قدرتی برین به خاطر «حفظ نظم و تأمین مصالح عمومی» در برابر "هرج و مرج" و "آشفتگی" توجیه می‌شود. آن چه که ماهیت این «سیاست» را می‌سازد، شرکت یا عدم شرکت مردم در تعیین این نهاد و اشکال مختلف آن نیست. چه در شکل رهبری "عقلانی" سروران فیلسوف باشد و یا در حاکمیت کلیسا و روحانیت به وکالت از خدا، چه در شکل کشورداری "شهریار" سیاستمدار باشد (ماکیاولی) و یا در فرمان‌روایی مطلق سلطان مقتدر (هابز)، چه در شکل دولت‌های عالی عجین شده با روح تاریخ باشد (هگل) و یا در هیبت دولت‌های کنونی منبعت از آرا و انتخاب "آزادانه"ی شهروندان و یا سرانجام در قالب اراده‌ی آهنین "آوانگارد پرولتاریا"... در همه‌ی این حالات، «سیاست»، به این معنا و مفهوم، به امری فراسوی جامعه و به قدرتی برین و سلطه‌گرا تبدیل می‌شود، آن هنگام که به قول مارکس: "انسان‌ها نیروی‌های اجتماعی خود را به صورت نیروی سیاسی از خود جدا می‌سازند" و در نتیجه خود را تحت قیمومیت و بردگی و آلیناسیون چنین قدرت و «سیاست»ی قرار می‌دهند.

#### در نفی «سیاست»

این تز مارکس جوان در مسئله‌ی یهود برای آن چپ غیر سنتی که در پی انکشاف مسیرهای دیگر و نو برای دخالت‌گری در امور اجتماعی است و بنابراین برای آن چپی که الزاماً باید دست به نقد و تخریب فلسفه سیاسی تاکنونی، توأم با شرکت در عمل و پراکسیس اجتماعی زند، از اهمیتی به سزا برخوردار است. در نزد مارکس، حداقل در نزد «آن» مارکسی که مورد تأمل ما است، حرکت تاریخ تا کنونی به عروج دولت از دل جامعه‌ی مدنی و در تکامل خود به گسست اولی از دومی، یعنی به انفصال هر چه بیشتر سیاست از دِموس (Demos) انجامیده است. حال زمان آن فرا رسیده است که این حرکت تاریخی، هم در تئوری و هم در عمل، وارونه و دگرگون شود. آن چه که تا کنون مورد توجه و تفسیر و حتا اقدام عملی فلاسفه قرار گرفته است، امر تصحیح و تکمیل این حرکت به نحو "احسن"، "عقلانی"تر و "دمکراتیک"تر بوده است. بدعت انقلابی مارکس در آن جا است که خود این حرکت را در گوهش یعنی در اساس موجودیت و بنیادینش که همانا جدایی

سیاست از جامعه باشد، به زیر سوال می‌برد. "دمکراسی" را او، بر خلاف دیگران، نه در کنار دولت و مکملی بر آن بلکه، به قول Miguel Abensour در برابر دولت و نافی آن قرار می‌دهد. پس در این جا، مبداي حرکت ما، نقطه-ي آغازین و افتتاحي آن، «شرطبندي» نامسلم و همراه با ريسک بر "توانمندی جمع" (اسپینوزا) در اداره‌ي مستقیم امور و در تعیین سرنوشت خود بدون وساطت قدرتي برین و استعلایی در هر شکل و مضمونی، خواه آسمانی یا زمینی، خواه استبدادی یا "دمکراتیک"، خواه لیبرالی یا "سوسیالیستی"... می‌باشد. و این همه ممکن نیست مگر در آزادی و برابری، در مشارکت و مبارزه، در هم‌سویی و هم‌ستیزی، در بحث و جدل، با حفظ چندگانگی‌ها، تضادها، تقابل‌ها، فردیت‌ها و هر آن چه که اسپینوزا (باز هم او!) شور و شوق و امیال و انفعالات انسانی و انسان‌ساز (Affects) می‌نامد. به این ترتیب در این «بینش دیگر» نسبت به «امرعمومی» (res publica)، «سیاست» به معنای رایج کنونی آن دیگر جایگاه اعلا و تعیین کننده ندارد، فاقد "ارزش" می‌گردد. این پدیداری است تاریخی و به همان نسبت نیز میرنده و زوال‌پذیر. پس نفي می‌شود. هم در تئوری و هم در عمل و در فرایند پیچیده-ي خود- ره‌ایش اجتماعی. سرانجام آن چه که می‌ماند باز همانا «آزادی» و «برابری» انسان‌های مشارکتی است، در خود- مدیریت و خود- گردانی خویش. اما این نیز خود يك جدال است. يك چالش است. و فرجام آن نامسلم و نامعلوم و همواره پرسش‌انگیز، معمایی، متغیر، متضاد، نامتجانس، عاری از پارادایم، بی‌غایت و بی‌پایان.

در این راستا، نظر هانا آرنت نسبت به معنا و مفهوم «سیاست» به معنای آگورایی- یونانی و اصیل آن، بهتر از هر شرح و تفصیل دیگری، ترجمان عالی عصاره‌ي آن چیزی است که ما «بینشی دیگر» از سیاست می‌نامیم. چیزی که در حقیقت همانا نفي سیاست به معنای واقعاً موجود و یا به مفهوم حقیقی کنونی آن می‌باشد. پس در زیر بدون نیاز به تفسیر و به عنوان نقطه‌ي پایانی موقتی بر این بخش از گفتارمان، به بازگویی آن نظر می‌پردازیم:

"در این جا [پولیس یونانی]، معنا و مفهوم (sens) سیاست و نه فرجام و غایت آن، عبارت است از این که انسان‌ها و رای قهر، اجبار و سلطه، مناسباتی برابری را میان خود برقرار می‌کنند. آن‌ها تنها تحت شرایط زور و فشار یعنی در حالت جنگ است که برای فرماندهی و فرمان‌برداری فراخوانده می‌شوند. در غیر این صورت، همه‌ي امور می‌بایست از طریق بحث مشترک و اقناع متقابل اداره شوند.

به این ترتیب، در معنای یونانی آن، سیاست باید به مثابه‌ي پدیداری که در مرکز آن آزادی قرار دارد، تفهیم شود. و این آزادی نیز، هم باید در شکل منفي آن درك شود، یعنی به معنای نه- حکومت- کردن- نه- حاکمیت- پذیرفتن و هم به صورت مثبت آن، یعنی به مثابه‌ي فضایی که در چندگانگی و کثرت ساخته می‌شود و در صحن آن هر کس در بین هم‌تاهای خود در تحول و حرکت می‌باشد. بدون چندگانگی انسان‌های هم‌تا، آزادی وجود ندارد. از این رو هر آن کس نیز که بر دیگر انسان‌ها سلطه روا می‌دارد و در نتیجه خود را از آن‌ها اساساً متمایز می‌سازد، هر چقدر هم که نسبت به انسان‌های تحت حاکمیتش نیک‌بخت‌تر باشد و همه‌ي مردم به زندگی او رشک ورزند، باز این به معنای آزاد بودن این شخص نیست. زیرا که خود او نیز در فضایی متحرک است که در آن، آزادی در نهایت غایب است. درك این مطلب برای ما امروز دشوار است زیرا که ما برابری را با مفهوم عدالت و نه آزادی شریک می‌دانیم و به این علت نیز از مقوله‌ي یونانی isonomia که به معنای تشکیلات اجتماعی آزاد است، تفسیر نادرستی ارائه می‌دهیم و آن را با برابری در مقابل قانون همسان می‌گیریم. ولی isonomia نه به این معنا است که همه نسبت به قانون برابری و نه این که قانون برای همه یکسان است بلکه تنها به این معنا است که همه نسبت به فعالیت سیاسی در يك سطح و مرتبه قرار دارند...

یونانیان، در پس تجربه‌ی شخصی‌شان، به خوبی می‌دانستند که یک جبار خردمند (آن چه که امروز ما مستبد روشن‌بین می‌نامیم) می‌تواند برای مردم مزایایی داشته باشد، هم در رابطه با رشد و پیشرفت دولت و هم در زمینه‌ی شکوفا شدن هنرها و رشد نعم مادی و فرهنگی. اما در این حالت تنها یک چیز از دست می‌رود و آن آزادی است. در این هنگام شهروندان به خانه‌های خود رجعت داده می‌شوند و فضایی که در آن میان انسان‌های برابر مناسبات و مراودات آزادانه‌ای برقرار بود، یعنی agora، از آن‌ها سلب می‌شود. پس جایی برای آزادی باقی نمی‌ماند. در کلام دیگر از آزادی سیاسی دیگر خبری نیست." Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique?* Ed. seuil, page 75-85.