

خاتمی یا استیصال "سکولاریسم" در ایران

(بخش دوم)

از «آگورا» تا «رییس نخست»!

(قسمت دوم)

ما در قسمت اول این مبحث، در شماره‌ی بیست و سوم «طرحی» نو، نوشتیم که نویسنده‌ی «از دنیای شهر تا شهر دنیا»، در راستای فلسفه‌ی سیاسی غالب، از «سیاست» تعریف و تفهیم اقتدارطلبانه‌ی رایج می‌دهد. ما در آن جا طرح کردیم که این بینش سنتی نسبت به «سیاست» از پشتوانه‌ی تاریخی نیرومندی برخوردار است که سرآغاز و افتتاح آن را باید در «فلسفه‌ی سیاسی» افلاطون، پدر انکارناپذیر ایدئالیسم و متافیزیک، جست‌وجو کرد. ما در ضمن در همان جا و در مناسبت با یونانیان عصر کلاسیک و پرسش‌انگیزهای همواره امروزی آنان، بر اهمیت تعیین‌کننده و بنیادین «گزینشی» تأکید کردیم که هم دارای وجهی عملی و سیاسی است و هم نظری و فلسفی. یعنی آن چه که در یک تحلیل نهایی و برانگیزنده‌ی (provocative) می‌توان «انتخاب» میان افلاطون یا سوفسطاییان و یا به بیان دیگر میان دو مسیر کاملاً متفاوت دانست. یکی، مسیری است که مبادی ذهنی خود را از مکتب سیستمانه - هنجارین افلاطونی- ارسطویی می‌ستاند و دیگری ریشه در نگرش و عمل غیرسیستمانه - غیرهنجارین سوفسطایی- آگورایی دارد. یکی در نهایت امر به جباریت یگانگی، پارادیگم و نابرابری سیاسی می‌انجامد و دیگری نمونه‌های نامسلم خود را در چندگانگی و کثرت، در آزادی و نافرمانی و در هم‌زیستی و هم‌ستیزی می‌جوید. یکی در تداوم و تکامل تاریخی خود به تقسیم کار و تبعیض سیاسی، به سلطه بر جامعه و به آلیناسیون سیاسی انسان‌ها می‌انجامد، و این همه را به نام دانش و خردی توجیه می‌کند که رستگاری می‌آورد و دیگری در فرآیندی پیچیده و مرکب، غیرسیستمانه و غیر غایت‌گرایانه و سرانجام معمایی خود، در تکاپوی کشف و یا خلق شکل‌هایی دیگر از روابط اجتماعی است: شکل‌هایی نوآورانه، خود- رهایش‌گرا و آزادی‌خواهانه.

آموزگار اول شهر بر علیه شهر

«انتخاب یونانی» خاتمی، چنان چه اشاره کردیم و قول زیر نیز گواهی می‌دهد، انتخاب مکتب افلاطونی- ارسطویی است:

"جمهوری افلاطون و سیاست ارسطو، همواره دو منبع سرشار تفکر فلسفی هستند و هیچ اندیشمندی که در فلسفه و سیاست تأمل می‌کند، بی‌نیاز از این دو منبع نیست.

یونان قدیم، باری، از حیث اندیشه‌ی سیاسی و نیز جریان امر سیاست دارای برجستگی و در تاریخ اندیشه‌ی بشری صاحب مکانتی والاست. بنابراین، آغاز کار بررسی در سیاست و اندیشه‌ی سیاسی از یونان موجه است و در یونان نیز به بررسی اجمالی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو اکتفا می‌کنیم که پیشوایان بی‌بدیل فلسفه‌ی بشری‌اند.

البته پیش از این دو بسیار بوده‌اند اهل نظر و جدل که در باره‌ی هستی و نیز سیاست بحث کرده‌اند و حتا بسیاری از مطالب افلاطون و ارسطو ناظر به مباحث دیگران به خصوص سوفسطاییان در باره‌ی سیاست، انسان و جهان است. اما وقتی که گریزی از انتخاب نباشد، مهمترین، مؤثرترین و جامع‌ترین و منطقی‌ترین‌ها را باید برگزید که آثار افلاطون و ارسطو از این جهات برترند و با رجوع به اندیشه‌ی این دو بزرگ، افقی که به روی موضوع مورد نظر ما (سیاست و اندیشه‌ی سیاسی) گشوده خواهد شد، طبعاً افقی روشنتر خواهد بود." (فصل ۱، شهر زیبا در نگاه خسته‌ی افلاطون، ص ۴۲).

اما بحث خاتمی در باره‌ی افلاطون راه به جایی نمی‌برد، چون انتزاعی است، مجرد و خنثا است، در سطح باقی می‌ماند و از پرداختن به جدالی که در یونان باستان به لحاظ نظری و عملی جاری بود و افلاطون در یک رأس آن قرار داشت، سرباز می‌زند. با این همه، حتی اگر شرح حال افلاطون به قلم خاتمی قادر شود ما را به سمتی سوق دهد، تنها به آن سویی می‌برد که تا کنون بسیاری از افلاطون‌شناسان غربی یا ایرانی رهنمون ساخته‌اند. یعنی به سوی توصیف غیرمنتقدانه و آکادمیستی سیستم افلاطون به عنوان بنیان‌گذار فلسفه‌ی سیاسی و «سیاست» بر مبنای خرد، دانش و فضیلت یعنی هر آن چه که امروز راسیونالیسم و "اخلاق" می‌نامند. پس فلسفه‌ی سیاسی افلاطون به مبحثی بی‌آزار و بی‌طرف، به آموزه‌ی دبیرستانی یا دانشگاهی (و آن هم در حد ابتدایی آن) تبدیل می‌شود. بی‌آن که موضع و نقش آن در منازعه‌ای که در یونانیان عصر کلاسیک بر سر چگونگی شهر-داری جریان داشت، مشخص شود.

فلسفه سیاسی افلاطون، در واقع، فلسفه طرفدارانه، فلسفه مجادله و مقابله بود. مجادله و مقابله با گفتمان، اعمال و ارزش‌هایی که از جانب سوفسطاییان و دمکراسی آتنی و «آگورایی»، با همه‌ی ضعف‌ها، محدودیت‌های تاریخی و تناقضاتشان، مطرح و نمایندگی می‌شد. از این رو، خاتمی، همان طور که گفتار او در باره‌ی افلاطون نشان می‌دهد و ما در زیر خطوط اصلی آن را ترسیم خواهیم کرد، با منتزع کردن این فیلسوف از بستر دعوا و تقابل فکری و عملی آن دوران، نه قادر می‌شود «سیاست» افلاطون را به راستی بشناساند و نه از طریق وصف "نگاه خسته‌ی افلاطون" پرتوی بر پرسش‌انگیزهای زمانه ما بیافکند.

۱- دستگاه سیاسی افلاطون در نگاه عامیانه‌ی خاتمی

ابتداء، مؤلف، با استناد به خطابه‌ای از پریکلز، کلیاتی را در باره‌ی اهمیت و مقام شهر یا پولیس در یونان باستان به عنوان "مظهر هویت انسان‌ها" اجتماعی و بنیاد سیاست و فلسفه‌ی سیاسی"، مطرح می‌کند (ص ۴۲ تا ۴۶).

در همین جا بی‌مورد نیست اشاره کنیم که این پرسش اصلی که چرا و چگونه در یونان و تنها در این گوشه از جهان باستان است که برای نخستین بار «سیاست» به معنای «امر دموس» و «شهروندی» و اندیشه‌ی سیاسی به مفهوم تفکر عقلانی و دنیوی (profane) در باره‌ی شهر-داری، عروج می‌کند، از حوصله و چه بسا دل‌مشغولی خاتمی به دور مانده‌است. و این در حالی است که پاسخ به پرسش فوق **بخشاً** پاسخ به چیستی «سیاست» است. چون شرایط و عواملی که منجر به تأسیس سیاست و اندیشه‌ی سیاسی در یونان می‌شوند و فرایندی تاریخی که طی آن این دو پا به عرصه‌ی حیات می‌گذارند، جزئی جداناپذیر و بنیادین از مفهوم و تعریف آن‌ها می‌باشند. از این رو هیچ تأمل فلسفی در زمینه‌ی «سیاست» نمی‌تواند جدی تلقی شود اگر از بررسی عوامل و شرایط تاریخی زایش سیاست و اندیشه‌ی سیاسی در یونان باستان و چرایی آن و در همین راستا از تحلیل عوامل و شرایطی که منجر به عدم پیدایش آن‌ها در دیگر جاها از جمله در شرق شده‌اند، سرباز زند. باری، با توجه به این نقص بزرگ و جبران‌ناپذیر، ما به ادامه‌ی شرح حال افلاطون در کتاب خاتمی می‌پردازیم.

"در درون شهرها [یونان] گرایش‌های مختلف وجود داشت، مثلاً اگر در جایی دمکراسی حاکم بود، طرفداران الیگارش‌ی به صورت یک نیروی مؤثر حضور داشتند یا به عکس. طبیعی است که میان این گرایش‌ها، برخوردها و تنش‌ها پیش می‌آمد و جامعه از درون دچار منازعات و درگیری‌هایی می‌شد...". (ص ۴۶)

"افلاطون در سال ۴۲۷ قبل از میلاد در چنین اوضاع و احوالی زاده شد... پیش از تولد او جنگ‌های معروف «پلوپونزس» که عمدتاً میان آتن و اسپارت بود آغاز شد... این سلسله جنگ‌ها آغاز انحطاط تمدن یونان و پایان شکوفایی آن به حساب [می‌آید].". (همان جا)

"افلاطون اشرافزاده‌ای بود که در سیاست هم دست داشت. او که به تمدن یونان و اساس جامعه‌ی یونانی دلبستگی داشت، به خصوص با اعدام سقراط، کسی که افلاطون او را بزرگترین خردمند زمان می‌دانست، اندک اندک احساس می‌کرد که حرمت قانون جاری در شهرهای یونان و نظام حاکم بر آن‌ها در دل او از میان برمی‌خیزد و این سوال در ذهنش شکل می‌گرفت که آیا مشکل در اساس نظم جامعه نیست؟" (ص ۴۸)

سپس نویسنده به "وصف حال" فیلسوف یونانی از زبان خود او در نامه‌ی هفتم اش می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد:

"به نظر من، سوالی که برای افلاطون پیش می‌آید و در پاسخ به آن طرح مدینه‌ی فاضله‌اش را می‌ریزد، عمدتاً ناشی از دو وضعیت روحی است که در اثر اوضاع و احوالی که شمه‌ای از آن بیان شد برای افلاطون پیش آمده است، یکی: دلزدگی شدید نسبت به احوال سیاسی موجود و رنجی که از وقوع جنگ‌ها، رواج بد اخلاقی‌ها و شیوع کشتارها بر دل دارد و دیگری: دلبستگی او به یونان ... و نظام "دولت‌شهر" یونانی است." (ص ۵۱، ۵۰)

از بین نظام‌های مختلف الیگارش‌ی، دموکراسی و جباری، افلاطون جامعه‌ی الیگارش‌ی "اسپارتی" را بر سایر جوامع و حکومت‌ها ترجیح می‌دهد، اما بر این نظام نیز "اعتراض‌های اساسی دارد" و بنابراین آن را نیز یک "جامعه-ی مطلوب" نمی‌پندارد. زیرا که "جامعه‌ی ایده‌آل افلاطونی... جامعه‌ای است برخوردار از دو عنصر "عقل" و "اراده" و منظور از عقل، نیرویی است که به شناخت حقایق که هم شامل موجودات و ذوات هستی است و هم فضیلت‌های انسانی نایل می‌شود و اراده یعنی آن چه که نتیجه‌اش اقتدار و انضباط است." (ص ۵۲)

سپس، با استناد به کتاب جمهوری نوبت به هستی‌شناسی افلاطون و توضیحاتی در باره‌ی مقام فرد در سیستم سیاسی او می‌رسد: "فرد در ضمن جمع وجود دارد. فرد منفرد و منفک از جمع مورد توجه و قبول افلاطون نیست... و جمع تنها در یک نظم خاص اجتماعی معنا پیدا می‌کند که خود این نظم نیز "تابعی است از یک نظم بزرگتر که بر کل هستی حاکم است". ولی در ابتدا، نیازهای طبیعی یعنی مادی و اقتصادی است که انسان‌ها را به سوی جمع شدن و زندگی اجتماعی سوق می‌دهد. از این رو است که "در نظر افلاطون و از زبان سقراط انسان طبعاً به زندگی در شهر گرایش دارد". اما "افلاطون غایت اصلی جامعه را اقتصاد نمی‌داند". پس جمع ناشی از نیازهای اقتصادی صرفاً تجمعی طبیعی از افراد است و نه هنوز «جمع» حقیقی و متعالی مورد نظر افلاطون، یا "شهر" مطلوب او که از چهار صفت اصلی باید برخوردار باشد: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت.

از میان آن‌ها، "عدالت" مهمترین جزو و به وجود آورنده و راهنمای دیگر صفت‌ها و فضیلت‌ها است. و معنای آن این است که "در شهر هر صاحب استعدادی و هر طبقه‌ای فقط کار و وظیفه‌ی مخصوص خود را انجام دهد... اطفال و زنان و بردگان و مردان آزاد و پیشه‌وران و افراد حاکم و محکوم هر یک کار خود را انجام می‌دهد و در کار دیگران دخالت نمی‌کند... عادل کسی است که اجازه ندهد اجزای مختلف نفس وی در کار غیر مربوط به خود دخالت کنند و یا یکی از آن‌ها نسبت به وظیفه‌ی دیگران تجاوز کند. عدل، برقراری نظم واقعی است. انسان عادل کسی است که بر خود حکومت کند، شهر عادل هم چنین است و در این هر دو، اعمال تابع انضباط است." (ص ۵۷)

پس از این تفصیلات، نوبت به مشهورترین گفتار جمهوری افلاطون می‌رسد: "شهر آن گاه زیبا و جامعه آن گاه مطلوب است که خرد بر آن حاکم باشد و خرد نزد فیلسوفان است. پس حکومت مطلوب، حکومت فیلسوفان است." مبادی این نتیجه‌گیری سیاسی را باید در معرفت‌شناسی افلاطون جست‌وجو کرد. در آن جا که وی معتقد است که غایت شهر یا زندگی خوب ناشی از عمل به قوانین خوب است و این قوانین مطلق بوده، از پیش توسط "منشای عالم هستی" (ص ۵۴) مقرر و مشخص شده‌اند و باید کشف شوند. اما درک حسی و عقاید عامه ما را به معرفت حقیقی امور نمی‌رساند، زیرا حقیقت چیزها نه در جهان محسوسات بلکه در عالم "ایده‌ها" و "مثال‌ها" وجود دارند و آن چه که

محسوس است سایه‌هایی از آنها است. پس به این سان تنها کسانی می‌توانند به واسطه‌ی حکمت‌شان راه به جهان "ایده"ها یعنی به وجود حقیقی محسوسات برند که فیلسوف باشند. یعنی کسانی که "وجود ابدی و لایتغیر را درک می‌کنند... و شایسته‌ی رهبری هستند زیرا بهتر و بیشتر قادر به درک حقایق‌اند" (ص ۵۹ و ۶۰)

سرانجام "پس از مشاهده‌ی تصویری که از این نگاه تند و از دور از جامعه-ی مدنی مورد نظر افلاطون به دست آورده [است]"، خاتمی "از مباحث گذشته‌ی [خود] اجمالاً" چنین نتیجه می‌گیرد:

"قبلاً اشاره شد که در تحلیل نهایی از سیاست به سه امر «فرمان»، یعنی اساس نظم اجتماعی، «فرمان‌فرما»، یعنی کسی که این نظم را مقرر می‌دارد و ضامن اجرای آن است و بالاخره «فرمان‌گزار»، یعنی کسی که فرمان را می‌گذارد، می‌رسیم و این سه رکن در منظومه‌ی فکری افلاطون دارای چه وضعی است؟"

در طرح افلاطون، «فرمان» عبارت است از حقایقی ثابت که وجود دارند و همچون ذوات موجود دارای صلابت وجود. این فرمان که در عالم متعالی وجود دارد باید توسط خرد انسانی کشف شود. و «فرمانده» فیلسوف است که با تکیه بر استعداد طبیعی و تربیتی که یافته است قادر به کشف حقایق مطلق است که اساس نظم اجتماعی است و «فرمان‌گزار» تمام مردمنده که باید بی‌چون و چرا از فرمان و فرمانفرما اطاعت کنند، زیرا آن چه حق است و متضمن خیر جامعه توسط فیلسوف زمامدار کشف و بیان شده است." (ص ۶۳)

اشکال اساسی رساله‌های دانشگاهی از نوع گفتار فوق در باره‌ی افلاطون در این نیست که مطالب طرح شده و قول‌های ردیف شده در کلیت‌شان نادرست و یا حتا نادقیق می‌باشند. اما ایراد اساسی ما به آنها این است که این گونه تفسیرها، همان طور که در ابتدا نیز اشاره کردیم، نظریه‌های فلسفی و در این جا به طور مشخص سیستم فلسفی افلاطون را به مثابه‌ی آموزه‌هایی مجرد و منتزع از شرایط تاریخی و مستقل از اختلافها و مرافعات زمانه‌ی خود مورد بررسی قرار می‌دهند. در نتیجه چنین تألیفاتی از ارزش و خلاقیت بی‌بهره‌اند چون خنثا می‌باشند و پرسش‌انگیزی نمی‌آفرینند. از سوی دیگر در این گونه بررسی‌ها موضوع و اهمیت "جنگ" نظری و عملی میان "طرفین دعوا"، و در مورد مشخص بحث ما میان افلاطون و سوفسطاییان، معلوم و مشخص نمی‌شود. در مجموع این گونه تفسیرها از حد تلخیص و رونویسی فراتر نمی‌روند. از این رو نیز پرسش‌های آن دوران که **بخشاً** می‌توانند امروزی بوده و برای ما قابل تأمل باشند، که تنها با یک بررسی تشابهی و تقابلی میان دیدگاه‌ها و عملکردها در چالش با یکدیگر قابل تشخیص‌اند، همواره ناروشن و پنهان می‌مانند. یک اشکال اساسی دیگر این است که ما در این جا نه با یک بلکه با چند افلاطون مواجه ایم، با این که جوهر فلسفی واحد همه‌ی آنها را به هم متصل می‌کند. به عنوان مثال افلاطون جمهوری را نمی‌توان با افلاطون قوانین یک سان شمرد. در نتیجه نگاه‌هایی از نوع "نگاه تند" خاتمی به افلاطون و در حد یک نوشته کوتاه، با بی‌توجهی نسبت به پیچیدگی و چندگانگی موضوع، نمی‌توانند حق مطلب را آن طور که باید و شاید ادا کنند. در همین راستاست که نتیجه‌گیری خاتمی از گفتارش در باره‌ی افلاطون و خلاصه کردن نظریه‌ی سیاسی آن فیلسوف در فرمول خود ساخته‌ی "فرمان، فرمان‌فرما و فرمان‌گزار"، و یا در منتسب کردن ایده-ی "اطاعت بی‌چون و چرا از فرمان و فرمانفرما" به افلاطون، جز ساده کردن و از ریخت انداختن اندیشه‌ای که بنیادش بر اساس آموزش و اقناع (persuasion) شاگرد (دموس) توسط استاد (فرزانه) استوار است، نقشی دیگر ایفا نمی‌کند.

آن چه که در فلسفه سیاسی افلاطون شالوده‌ای می‌شود که همواره تا به امروز جوهر و اساس «سیاست» را تشکیل داده است- «سیاست» به معنای واقعاً موجود آن که نه تنها از جانب قدرت‌مداران اعمال می‌شود بلکه از سوی غالب اندیشمندان سیاسی و جامعه نیز پذیرفته شده است، «سیاستی» که نفی و لغو آن، مسئله و پرسش‌انگیز دوران کنونی ماست- سه زمینه اصلی نظری را دربرمی‌گیرد.

یکم آن که در فلسفه افلاطون، شهر چنگانه و متنازع (conflictuel) مغلوب وحدانیت و یگانگی شهر مطلوب می‌شود. به جای پذیرش بحران و چالش با آن، خود بحران لغو می‌گردد.

دوم آن که در نزد او، سرمشق یا پارادیگم مدینه‌ی فاضله، شهر در حال شدن را به سخریه می‌گیرد، بایستن متعالی، ذهنی و یکتا، شدن واقعی، حی و حاضر و چنگانه را منکوب و منحل می‌کند.

و سرانجام، «سیاست» به «علم» تقسیم وظایف تداخل ناپذیر و نابرابری سیاسی به مثابه‌ی قانونی مطلق و تخطی ناپذیر درمی‌آید.

ویژگی یونان، استثنایی که یونان را از دیگر تمدن‌های باستان، چون مصر، بین‌النهرین و شرق، متمایز می‌سازد و موجبات افتتاح و تأسیس فلسفه و تفکر عقلانی (rationnel) در انفصال از اندیشه‌ی اسطوره‌ای و مذهبی و همچنین اندیشه‌ی سیاسی مدنی و آزمون «آگورایی» را فراهم می‌آورد، در چه بوده است؟ این ویژگی تنها و به طور تعیین کننده در آن نبود که در این گوشه از جهان باستان، سه پدیدار اصلی توأماً دست به دست هم می‌دهند تا "نمونه‌ی یونان" را بی‌آفرینند: شهر و شهریت (polis) به علاوه‌ی مردمانی دریاورد و جهان‌دیده و این دو در بستر فضای واحد قومی، فرهنگی و زبانی، یعنی آن چه که حوزه‌ی تمدن هلنی نام می‌گیرد. این عوامل، کم یا بیش، در ابعادی قابل ملاحظه اگر چه با وسعتی کمتر، در دیگر جاها نیز ظهور می‌کنند، لکن "معجزه" ای نمی‌آفرینند. در این باره از سوی متفکران و متخصصان یونان‌شناس پاسخ‌ها و نظریه‌هایی مطرح شده است و خود ما نیز در گذشته (در کتابی تحت عنوان برای چپ دیگر، شماره ۲) پیرامون چرایی و چگونگی نمونه‌ی یونان از دیدگاه «سیاست» مدنی، تأملاتی کرده ایم.

اما آن چه که در این مختصر می‌توانم از دریافت خود بیان کنم و آن را به مثابه‌ی یک نظریه‌ی پیشنهادی به بحث گذارم این است که در فضای شرایط و عواملی که در بالا نام بردیم- که همان طور که گفتیم اختصاص به یونان نیز نداشته است- یک عامل سیاسی نقشی اصلی و تعیین‌کننده را بازی کرده است. این فاکتور که منحصراً در این سرزمین شکل می‌گیرد، عبارت است از خصلت خودمختاری شهرهای یونان و امکان‌ناپذیری عینی وحدت و تمرکز سیاسی و سلطه‌ی بخشی بر بخش‌های دیگر در این سرزمین. در نتیجه، ناگزیر بودن تمایز و اختلاف و چنگانگی و بنابراین ضرورت سازماندهی این واقعیت نامتجانس و پیچیده در هم‌زیستی و هم‌ستیزی، به مثابه‌ی امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر، از سوی یونانیان آن عصر پذیرفته می‌شود. تفاوت و اختلاف، تمایز و جدایی، رقابت و چالش هم در مناسبات میان پولیس‌ها و هم در درون پولیس میان دموکراسی و واقعیت غالب و دایمی را تشکیل می‌دادند. به طوری که حتا میان خدایان یونان نیز نه یگانگی بلکه چنگانگی، نه اتحاد بلکه منازعه حاکم بود. به این سان، امکان‌ناپذیری وحدت سیاسی و اتحاد یونانیان بر حول یک قدرت مقتدر مرکزی، در سرزمینی که از کرانه‌های غربی ترکیه کنونی تا شرق مدیترانه گسترش یافته بود، به تکوین تفکر و ذهنیتی می‌انجامد که اختلاف و تمایز و تجزیه و چنگانگی و رقابت و جدال را به مثابه‌ی پدیدارهایی «واقعی» و «طبیعی» و حذف‌ناپذیر، می‌پذیرد. دشواری‌ها، تضادها و پیچیدگی‌های اوضاع و شرایط عینی منجر به ظهور تفکر پرسش‌انگیز، پیچیده و چند جانبه و در نتیجه جدا شدن اندیشه از اسطوره و مذهب و تأسیس فلسفه و علم و راسیونالیسم و سیاست مدنی در نزد یونانیان می‌شود. به این سان، پرسش اصلی که در مقابل آن‌ها در آن زمان قرار دارد، نه امحای تفاوت‌ها و اختلافات و چنگانگی و تضادها است، که امری ناممکن می‌باشد، بلکه چگونگی

زورآزمایی و چالش با این سختی‌ها از طریق سازماندهی هر چه بهتر رقابت‌ها و اختلافات میان خود است، با این هدف که کلیت یونانی به لحاظ فرهنگی و قومی در برابر تمدن‌های بیگانه محفوظ و از نابودی مصون باقی بماند.

اما افلاطون در دورانی می‌زید که جنگ، بحران و انحطاط بر شهرهای یونان چیره شده است. وی با حرکت از چنین اوضاعی است که سرمشق وحدانیت و یگانگی و نظم را به عنوان جوهر و معنای «شهر» در مقابل چندگانگی، تمایز و اختلاف قرار می‌دهد. در نزد افلاطون، شهرهای یونان در کلیت‌شان و دموکراسی آتنی به طور مشخص، «شهر» به معنای حقیقی کلمه نبوده است بلکه تجمعی از انسان‌ها می‌باشند که در ناموزونی، تنازع و تفرقه به سر می‌برند. افلاطون، در راستای بینش پارمنیدسی، نظریه‌پرداز یگانگی در مقابل چندگانگی، موزونی در مقابل ناموزونی و وحدانیت در مقابل اختلاف و تنازع است:

"گفتم: گمان می‌کنم بررسی را باید با این سوال آغاز کنیم که بهترین و سودمندترین چیزها برای جامعه چیست و بدترین چیزها برای آن کدام است، و قانون‌گذار هنگام وضع قانون به کدام هدف باید چشم بدوزد؟ پس از آن که پاسخ این سوال را یافتیم، خواهیم نگرست که آیا قانون ما با آن چه برای جامعه سودمند است انطباق دارد یا با آن چه برای جامعه زیان‌آور است؟

گفت: بهترین راه بررسی همین است.

گفتم: بدترین چیزها برای جامعه، آن نیست که جامعه را از هم بپاشد، و آن را به گروه‌ها و اجزای پراکنده تقسیم کند؟ و بهترین چیزها برای جامعه آن نیست که اجزای آن را به هم پیوندد و آن را به صورت یگانه درآورد؟" (افلاطون، جمهوری، قطعه ۴۶۲)

"گفتم: پس یکی از ضروری‌ترین دستورهای که باید به پاسداران کشور خود دهیم این است که مراقب باشند تا وسعت کشور از حدی معین تجاوز نکند و از دست‌اندازی به سرزمین‌هایی که بیرون از آن حد است بپرهیزند.

گفت: آن حد کدام است؟

گفتم: به اعتقاد من هر کشور تا حدی حق دارد توسعه یابد که به وحدتش لطمه وارد نیاید. پیش از آن نباید چیزی به وسعت آن افزوده شود.

گفت: درست است.

گفتم: تکلیفی دیگر که باید برای آنان معین کنیم این است که به هوش باشند تا کشوری که بنیان نهاده‌ایم کشوری یگانه بماند، و بزرگی و کوچکی ظاهری را مهم نشمارند.

گفت: گمان نمی‌کنم این تکلیف چندان مهم باشد.

گفتم: راست است. ولی تکلیفی هم که اندکی پیش برای آنان معین کردیم چندان مهم نبود. آن تکلیف، اگر به یاد باشد، چنین بود که چون ببینند فرزند یکی از پاسداران ناقابل است باید او را به طبقه‌ای دیگر تنزل دهند و اگر در میان دیگر طبقات کودکی قابل پیدا کنند، به طبقه‌ای پاسداران برآورند. مراد ما از آن دستور این بود که هر یک از این افراد جامعه به یگانه پیشه‌ای که با طبیعتش سازگار است بپردازد و در نتیجه شخصی یگانه شود نه مجموعه‌ای از چند شخص، تا به این ترتیب تمام جامعه یگانه شود نه مجموعه‌ای چندگانه." (همان جا قطعه ۴۲۳)

پارادیکم سیاسی افلاطون، ایده‌ی شهر متحد، یگانه و موزونی است که در آن نظم و تجانس به جای تمایز و تفرقه که ویران‌کننده‌ی شهراند، می‌نشینند. اما نمونه‌ی عالی شهر افلاطونی شکلی (Forme) است که از پیش در عالم «ایده‌ها» وجود دارد و چیزهای محسوس و از جمله شهر موجود تصویر و کپی‌ای کم و بیش مشابه از آن است، بدون آن که خود آن باشد. لکن به جهان مستقل ایده‌ها راه نمی‌توان یافت مگر از طریق تعقل و تفکر. و این نقش و وظیفه خرد و فرزندان صاحب آن است که به دریافت ایده‌ی شهر خوب و مطلوب که مستقل از شهر موجود و فرای آن وجود دارد، نایل می‌شوند و آن را در جهان محسوسات متحقق می‌سازند. پس سیاست نیز خود به پارادیکمی

تبدیل می‌شود که از طریق دانش، تکنیک و قابلیت‌هایی که تنها در حوزه‌ی اختیارات و تصاحب انحصاری صاحب خرد است، دریافتنی و تحقق‌پذیر می‌گردد. در نزد افلاطون، شهر موجود، شهر شلوغ و کائوتیک دموس (عامه)، نمی‌تواند راه به شهر ایده‌آلی از پیش حاضر و آماده او برد. شهر مطلوب محصول فرایند شدن متغییر و متضاد شهر کنونی نبوده است بلکه حاصل اقدام بایستن تام و تمامی است که نمونه و سرمشق خود را از جایی دیگر، مستقل از جهان عامیانه و حسی ما، اخذ می‌کند.

به این ترتیب، از جباریت یگانگی به جباریت پارادیکم سیاسی می‌رسیم که این دیگری نیز در دستور میرم و مستقیم کار خود، جباریت تقسیم ابدی وظایف (Fonctions) اجتماعی و سیاسی و در نتیجه نابرابری سیاسی را قرار می‌دهد:

"گفتم: پس، از این راه ثابت شد که عدالت نیست جز این که هر کس صاحب مال و کار خود باشد؟

گفت: آری.

گفتم: گوش‌کن تا در این نکته چه می‌گویی؟ اگر درودگر به کار کفشدوز بپردازد و کفشدوز کار درودگر را انجام دهد، یا آن دو کار و حرفه خود را با یکدیگر عوض کنند، یا یکی از آن دو به هر دو حرفه اشتغال ورزد، گمان می‌کنی از این وضع آسیبی بزرگ به جامعه می‌رسد؟

گفت: نه چندان.

گفتم: ولی اگر کسی که برحسب استعداد طبیعی برای پیشه‌وری یا بازرگانی ساخته شده است ثروتی به دست آورد و آن گاه به اتکالی ثروت یا نیروی بدنی یا مزیتی دیگر از این دست، بخواهد وارد طبقه‌ی سپاهیان شود، یا سربازی بخواهد در جرگه‌ی پاسداران و فرمانروایان درآید بی‌آن که لایق آن باشد، و خلاصه اگر طبقات مختلف جامعه بخواهند ابزار کار یا حرفه‌ی خود را با یکدیگر عوض کنند، یا هر کس در صد برآید که در آن واحد به حرفه‌های گوناگون بپردازد، این بی‌نظمی و آشفتگی به عقیده‌ی تو مایه‌ی فساد جامعه نخواهد بود؟

گفت: بدیهی است که این وضع جامعه را به فساد کامل سوق خواهد داد.

گفتم: این همه‌کارگی و به هم‌آمیختن طبقات سه‌گانه، نه تنها بزرگترین مایه‌ی تباهی جامعه است بلکه باید جنایتی بزرگ شمرده شود.

گفت: درست است.

گفتم: بزرگترین جنایتی را که نسبت به شهر می‌توان مرتکب شد به نام ظلم نمی‌خوانی؟

گفت: چرا.

گفتم: پس معلوم شد ظلم چیست. عکس آن، یعنی این که هر یک از طبقات سه‌گانه پیشه‌وران و سپاهیان و پاسداران تنها به انجام وظیفه‌ی خود اکتفا کنند، عدل است، و شهری که چنین وضعی در آن حکمفرما باشد شهری است عادل.

...گفتم: جامعه وقتی عادل است که هر سه جزء آن... هر یک وظیفه‌ی خاص خود را انجام دهد." (همان جا، ۴۳۴)

مبانی و غایت شهر افلاطونی بر تعیین و تفکیک دقیق جایگاه و وظیفه‌ی (Fonctions) طبقات جامعه استوار است: آن‌هایی که تولید و بازرگانی می‌کنند، آن‌هایی که می‌رزمند و از شهر پاسداری می‌کنند و بالاخره آن‌هایی که حکومت می‌کنند، این سه دسته هر یک باید در موقعیت و وظایف خود بدون کوچکترین تداخل و آمیزشی باقی بمانند. و این درست‌احیای سنتی بود که دموکراسی آتنی، با شرکت دادن شهروندان هم در وظایف نظامی و هم سیاسی، ملغاً کرده بود. به این ترتیب در شهر مطلوب افلاطونی، عدالت یونانی-آگورایی به معنای برابری سیاسی یا برابری شهروندان در مناسبت با سیاست جای خود را به نابرابری سیاسی می‌دهد. در این جا، سه ارزش گوه‌رینی که «نمونه»ی یونان را پدید آورده بودند، سه ارزش اصلی که یونانیان را از دیگران متمایز می‌ساختند، که با عاریت از نیچه شاید بتوان آن‌ها را "ارزش‌های فطری" یونان نامید، یعنی گونه‌گونی، شدن (متغیر) و برابری

(سیاسی)، در قربانگاه یگانگی، بایستن ایده‌آلی و تبعیض سیاسی از جانب فیلسوف، به تباهی کشیده می‌شوند. آموزگار اول شهر بر علیه شهر خود-آموز قیام می‌کند.

۳- اکنونیت سوفسطایی

ژان پیر ورنان (Jean Pierre Vernant)، در کتاب مشهور خود به نام *Les origines de la pensee grecque* (مبادی فکر یونانی)، نکته‌ای بسیار مهم را در رابطه با مناسبات میان فلسفه و فیلسوف از یک سو و زندگی اجتماعی از سوی دیگر مطرح می‌کند که موضوع مرکزی بحث ما نیز می‌باشد. او می‌نویسد:

"فلسفه از بدو تولدش در یونان خود را در یک وضع دوگانه قرار داده است: در روش‌های خود و در الهام گرفتن، فلسفه توأم با هم با آیین‌پردازی‌های پنهانی و اسرارآمیز وصلت می‌کند و هم با مشاجره‌های آگورایی. فلسفه همواره بین روح رازنگهداری که خاصیت کار فرقه‌ای است و مشاجره‌ی متقابل و در ملای عام که شاخص سیاست یونانی است، در نوسان بوده است. بر حسب شرایط مکانی و زمانی، گرایش‌هایی چون فیثاغورثیان در یونان بزرگ در قرن ششم قبل از میلاد به صورت فرقه‌ای هم‌کیش و بسته تشکیل می‌شوند. اینان حتی از نگارش و آگاهی نظرات باطنی خود امتناع می‌ورزند. اما از سوی دیگر فلسفه‌ای چون جنبش سوفسطاییان را داریم که کاملاً در حیات اجتماعی و جمعی ادغام می‌شوند، خود را برای تدارک تمرین اعمال حاکمیت در شهر معرفی می‌کنند و در این راستا در ازای مبلغی پول به عنوان حق‌التدریس، آزادانه در خدمت شهروندان قرار می‌گیرند. فلسفه‌ی یونانی شاید هیچگاه نتوانست خود را از این دوگانگی بنیادین و ریشه‌ای خلاص سازد. فیلسوف همواره بین این دو رفتار در نوسان بوده و میان این دو گرایش در تردید به سر برده است. گاهی او خود را تنها کسی می‌داند که قابلیت رهبری دولت را دارد و متکبرانه در جایگاه شاه-خدایی می‌نشیند و به نام "دانش"ی که وی را بر فراز انسان‌ها قرار می‌دهد، مدعی اصلاح تام و تمام زندگی اجتماعی و تنظیم شهریارانه امور شهر می‌شود. گاهی نیز او زاویه نشینی را در پیش می‌گیرد و در فضیلتی کاملاً خصوصی فرو می‌رود، به گرد خود اصحابی چند جمع می‌کند و می‌خواهد با آن‌ها در درون شهر، شهری دیگر، شهری در حاشیه، احیا کند و سرانجام از زندگی اجتماعی چشم می‌پوشد و رستگاری خود را در تعلم و تأمل می‌جوید."

آگاهی ما از جنبش سوفسطاییان عمدتاً از زبان دشمنان آن‌ها یعنی افلاطون و ارسطو به دست آمده است و این در حالی است که تقریباً تمامی آثار آن‌ها ناپدید شده و از بین رفته‌اند. ناگزیر، برای آشنایی با این جنبش بزرگ و پراهمیت تاریخ فلسفه بشری و به ویژه فلسفه‌ی سیاسی، ما باید یا از تکه پاره‌های باقی‌مانده از نظرات آن‌ها استفاده کنیم و یا با نگرشی انتقادی مکتوباتی را بخوانیم که عموماً از زاویه نگاه مغرضانه‌ی افلاطونی دست به تحریف و تخطئه‌ی سوفسطاییان زده‌اند. به واسطه‌ی "سفسطه"ی افلاطون در رد سوفسطاییان و به سخریه گرفتن آن‌ها، حتی نام سوفسطایی (Sophiste) که در یونان قدیم و در زبان این سرزمین به معنای فرزانه و فرزاندگی بود، امروز به کسانی اطلاق می‌شود که صاحب شناختی و معرفتی دروغین و کاذب می‌باشند، کسانی که مردم را از طریق لفاظی‌های شبهه علمی فریب می‌دهند و در یک کلام به جای منطق، «سفسطه» را غالب می‌کنند. ارسطو، در ادامه و در راستای احکام استادش، "سوفیست" را "کسی می‌داند که در ظاهر و نه در واقع صاحب فرزاندگی است." به اینسان، در نزد این دو فیلسوف، سوفسطاییان از پیش و از ابتدا محکوم می‌باشند و وجودشان برای اینان تنها به خاطر باطل بودن نظراتشان معنا و مشروعیت دارد و بس.

حال مدتی است که زمان آن فرا رسیده است که از جنبش سوفسطایی اعاده‌ی حیثیت شود و اکنونیت ارزش‌های بدیع آن در برابر نا اکنونیت جباریت افلاطونی برجسته گردد.

واقعیت این است که جنبش و نظریه‌های سوفسطاییان متنوع و متفاوت بوده‌اند. اما آن چه که اشتراک و پیوند آن‌ها را تشکیل می‌دهد موقعیت اجتماعی آن‌ها و لحظه‌ی تاریخی معین بوده است. تولد و انکشاف سوفسطایی (Sophistique) محصول یک دوران تاریخی موقت و خاص در یونان قدیم یعنی محصول بحران تمدن آریستوکراسی و عروج نهادهای دموکراتیک می‌باشد. دورانی که آگورا به جای مجلس اشراف می‌نشیند و «سیاست»، از آسمان، از اسطوره‌ها، از ارتفاعاتی که قصرها و معابد و حاکمان و جباران در آن قرار داشته‌اند و سردمداری می‌کردند، به زیر کشیده می‌شود، سرنگون می‌شود، سر از پایین، سر از میدان شهر و بازار، سر از صحن آگورا درمی‌آورد، به تصاحب شهروندان درمی‌آید، برای چند صباحی در تاریخ، در برابر تاریخ و در دهن‌کجی به تاریخ در بازداشتگاه شهروندان توقیف می‌شود.

عموماً شش شاخص و صفت اصلی را برای سوفسطاییان می‌شناسند: یکم این که آن‌ها، غالباً و بر خلاف دیگر فلاسفه که از طبقات بالا بوده‌اند، از اقشار متوسط برمی‌خاستند. دوم این که آن‌ها در مجموع از میان نظام‌های مختلف بیشتر از همه طرفدار رژیم دموکراتیک بوده‌اند.

سوم این که آن‌ها دانشمندان حرفه‌ای بوده‌اند و به این معنا می‌توان آن‌ها را بنیادگران گروه اجتماعی‌ای خاص دانست که امروزه با نام روشنفکر یا انتلکتوئل معروف شده است. آن‌ها پیشقراولانی بوده‌اند که دانش و تدریس علم را به مثابه‌ی یک حرفه، وسیله‌ای برای امرار معاش درآوردند. چهارم این که آن‌ها به تمامی وجوه و زمینه‌های علم و دانش توجه داشته‌اند و در حقیقت نخستین دانشمندان چند-تخصصی و چند-رشته‌ای (از دستور زبان گرفته تا ریاضیات) بوده‌اند.

پنجم این که آن‌ها در پی انتقال یک دانش نظری نبودند بلکه آموزش و تربیت سیاسی شهروندان را مورد هدف و مقصود خود قرار داده بودند. و سرانجام ششمین صفت آن‌ها در این بود که سوفسطاییان نخستین اندیشمندان سیاح بوده‌اند. آن‌ها آموزگاران بودند که از شهری به شهری دیگر سفر می‌کردند و همین آوارگی و عدم سکون آن‌ها بود که زمینه‌ی آشنایی با پدیده‌های متنوع و چندگانه و متفاوت را برای آنان فراهم می‌کرد. از این طریق آن‌ها به درک مفهوم نسبی و پیچیدگی و در نتیجه به تفکری انتقادی راه یافتند. کشف فردیت (individualisme) و «گردش» ایده‌ها توسط سوفسطاییان ناشی از "جهان‌گردی" و خارج شدن آن‌ها از چهارچوب تنگ و بسته‌ی شهرها بود. و بی دلیل نیست که افلاطون در وصف آن‌ها از استعاره‌های تجاری و پولی استفاده می‌کرد و از میان تعاریف متعدد که در باره‌ی «سوفیست»‌ها رایج می‌داد، حداقل نیمی از آن‌ها در رابطه با بازرگانی و فعالیت سوداگرانه (mercantile) بود.

اما با این همه، به نظر ما آن چه که اکنونیت گوهرین و متفاوت سوفسطایی و از جمله به طور مشخص پروتاگوراس و گورژیاس را نسبت به بینش‌های سیاسی غالب از جمله فلسفه‌ی سیاسی افلاطونی-ارسطویی، تشکیل می‌دهد، آن چه که سوفسطایی را، در نتیجه بانی و افتتاح‌کننده‌ی شکاف اصلی در تاریخ فلسفه و عمل «سیاسی» می‌سازد، دریافتی است که آن‌ها از «سیاست» انتقال می‌دهند، دریافتی که به نظر ما بی‌اندازه مهم و اساسی می‌باشد و در زیر و در اختتام این بخش از بحثمان، به طرح آن می‌پردازیم.

«سیاست» در نزد آن دو "سوفیست"ی که نام بردیم، علم و دانش و یا هنری نیست که تنها از آن عده‌ای و یا الیتی از جامعه باشد. ویژگی و مشخصه‌ی تمیزدهنده‌ی این "هنر" خاص نسبت به دیگر هنرهایی که تنها توسط معدودی از انسان‌ها قابل کسب می‌باشد و اثر می‌آفرینند، در این است که همه‌ی مردم، همه‌ی شهروندان می‌توانند و قابلیت آن را دارند که «سیاست» را برابرانه در اختیار و به تصاحب خود درآورند. در نتیجه به این مفهوم، «سیاست» از حالت تخصصی "هنر" خارج می‌شود و به اقدام خودمختارانه و خودگرداننده‌ی مردم درمی‌آید. بدعت عظیم سوفسطایی در این بود که در

مردم توانایی و قابلیت درک منافع خود و دفاع از منافع خود را، با تمام تناقضاتش، به رسمیت می‌شناخت. از این رو "آموزگاری" آن‌ها با "آموزگاری" معلم اول بنیاداً متفاوت است. "آموزگاری" سیاسی افلاطونی بازتولیدکننده‌ی جاودانی روابط استاد و شاگردی، رییس و مرئوسی، راهبر و رهبری‌شونده است. اما "آموزگاری" سیاسی سوفسطایی با این نگاه و هدف انجام می‌شود که امر شهر- دولت- کشور- داری توسط خود مردم باید اعمال شود. پس با فراهم کردن شرایط عروج شهر- خود- آموز، مناسباتی را نفی می‌کند که در پوشش ایدئولوژیکی "آموزش" و "تعلیم" و "تربیت" مردم، همواره تولید کننده و تحکیم کننده‌ی سلطه‌ی "روشنگران" و به سیاق آن سلطه‌ی سیاسی است. این دو بینش از «سیاست» و دو روش "سیاسی"، آن که «سیاست» را امر خواص و امری تخصصی می‌داند و بنابراین جامعه را آئینه آن، تحت سلطه و اقتدار آن درمی‌آورد و آن دیگری که «سیاست» را امر عام و امری عمومی (chose publique) می‌شمارد و بنابراین آن را به معنای چیزی- جدا، نفی و رد می‌کند، موضوع دعوایی است که در دو هزار و پانصد سال پیش در یونان افتتاح شد و با وجود این که در یک مقطع با غلبه‌ی محتوم و در- جهت- تاریخ افلاطون بر سوفسطاییان، پایان پذیرفت، اما همواره موضوع مورد اختلاف و دعوی امروزی می‌باشد.

به این سان، "گزینش" بنیادینی که در ابتدای بحث‌مان از آن سخن رانیدیم، یعنی انتخاب میان افلاطونیسم یا سوفسطایی، به دور از یک مشاجره‌ی اسکولاستیک، انتزاعی و باستان‌شناسانه، بیان‌گر دو نگرش و عملکرد متفاوت و متضاد از «سیاست» می‌باشد.

در یک طرف، سنت افلاطونی قرار دارد که نهایتاً به سلطه‌ی «سیاست» بر جامعه می‌انجامد، و همان طور که دیدیم خاتمی در این طیف جای می‌گیرد. در طرف دیگر جنبشی، مبارزه و مقاومتی، در سیر تاریخ ابراز وجود کرده است که سوفسطاییان یونانی به حق طلایه‌داران آن بوده‌اند، جنبشی که در اتوپی نامسلم ولی ممکن و یا حداقل شرط‌بندی‌پذیرش، ذوب «سیاست» در جامعه‌ی مدنی و بنابراین نفی «سیاست» را در دستور کار و مشغله خود قرار می‌دهد.

با این همه به عنوان جریان مسلط در تاریخ، این روح یگانگی، "ایده‌ی" مطلق و پارادیگم استعلایی، روح بایستن انکارناپذیر یعنی روح افلاطون بوده است که در گشت و گذار جهانی خود، پیش از آن که سردار مقدونی بر «شهر» ویران چیره شود، کمر به نابود کردن نظری و ارزشی آگورا می‌بندد، و سپس با گذر از آب‌های دریای اژه، در اشکال استعلایی دیگری چون مذاهب تک‌خدایی متجلی می‌شود، و از جمله در ایران زمین، در آن جا که احضار می‌شود، یعنی در تنها گفتمان فلسفی ایرانی، در نزد معلم دوم ابونصر فارابی، در شکل "رییس نخست"ی که "مورد وحی الاهی واقع شده است" ظاهر می‌شود. و این موضوع قسمت سوم بحثی خواهد بود که در شماره‌های آینده‌ی طرحی نو مطرح خواهیم کرد.