

ملاحظات بر "تزه‌های پیشنهادی"

آقای اکبر گنجی

در باره ی "مبانی جنبش تحول دموکراتیک در ایران"

«تزه»، در صورتی شایسته ی چنین عنوانی است که ایده ای نو یا مسئله انگیزی بدیع طرح سازد. اما "تزه‌های" آقای گنجی، با این که ملهم از کلیشه های کانتی است، از چنین ویژگی و خاصیتی چندان برخوردار نیستند. در این جا، بیشتر، با سخنوری سیاسی و خودبسنده ای مواجه ایم تا با فکر و روشی پرسش جو و پرسش ساز، در جالش با بفرنج های نظری و عملی جنبش ما.

همزمان با فراخوان آقای اکبر گنجی برای شرکت در یک اعتصاب غذای سه روزه، در تیر ماه گذشته، "تزه‌های پیشنهادی" ایشان، در باره ی "مبانی جنبش تحول دموکراتیک در ایران"، در رسانه های اینترنتی درج می گردند(۱).

در این جستار، ملاحظاتی را، در بررسی و نقد این "تزه‌ها" به بحث می گذاریم. تصریح کنیم که موضوع تأمل ما، در این جا، «تزه‌های پیشنهادی» آقای گنجی و جدل ما با او، صرفاً در رابطه با این "تزه‌ها"ست. بدیهی است که این برخورد، مستقل از ارج و احترامی است که برای مقاومت و مبارزه ی آقای گنجی در برابر رژیم جمهوری اسلامی ایران، پس از جدا شدن شان از این رژیم و پیوستن شان به اپوزیسیون و طیف جمهوری خواهان، قائلیم. از سوی دیگر، ملاحظات ما عمدتاً شامل نکات مورد اختلاف و یا مضامین بحث انگیز در "تزه‌ها" می شوند. در زمینه ی مشترکات، یعنی دفاع از جمهوری در رد سلطنت، دموکراسی، حقوق بشر و نفی دین سالاری... چون این نکات، در خطوط عام، مورد توافق روند های مختلف جمهوری خواهی است، نیازی به تأکید و تأیید مجدد آن ها، احساس نکردیم.

سه ملاحظه

رسم و قرار، تا کنون، این بوده و هست که «تزه»(۲)، در صورتی شایسته ی برخورداری از چنین عنوانی است که قادر باشد ایده یا موضوعی نو طرح سازد؛ پرسشی یا مسئله انگیزی(۳) بدیع و ناشناخته در میان گذارد و به توضیح و دفاع مستدل آن ها بپردازد. متأسفانه، "تزه‌های" آقای گنجی، با این که ملهم از کلیشه های کانتی است، از چنین ویژگی و خاصیتی چندان برخوردار نیستند. مطالب ایشان بیشتر به سخنوری(۴) سیاسی خودبسنده و مرسوم نزد برخی روشنفکران و فعالان سیاسی اهل لفاظی، می مانند و کمتر به طراحی فکری نو، پرسش جو و

پرسش ساز، در چالش با بغرنج های جنبش نظری - عملی سیاسی ما و بحران ساختاری مبتلابه آن.

با این حال و با وجود این که بسیاری از مضامین این "ترها"، به اشکال گوناگون، در داخل و خارج، از مدت ها پیش، طرح شده اند، سه دسته ملاحظات زیر را می توان، در نقدی بر آن ها، عنوان کرد:

ملاحظه ی اول، پرسش امکان پذیری «تحول» آرام و تدریجی استبداد به سوی آزادی و دموکراسی از طریق نفی و نسخ خود است. این پرسش، در عین حال، نقد ساده نگری کسانی است که در پاسخ به معضل «گذار از استبداد به دموکراسی» در جامعه های استبدادی چون جامعه ی ایران، **تقابلی مطلق** میان «انقلاب» و «تحول» ابداع می کنند، که در حقیقت **ساختمانی** است ذهنی و مصنوعی یعنی غیر واقعی و غیر تاریخی(۵).

ملاحظه ی دوم نظر به کاربرد نادقیق و اختیاری پاره ای مفاهیم و تعاریف توسط نویسندگانی "ترها" دارد که از صدور احکام مطلق و توسل به برابری های ناروا، پروا نمی کند. به ویژه در متنی که ادعای ارایه "میانی جنبش" را دارد و در نتیجه، باید، در طرح مقولات و مفاهیم، از دقت نظری سختگیرانه ای برخوردار باشد.

ملاحظه ی سوم، به عنوان جمع بندی، اشاره به آن «بینشی» دارد که، از دیر باز، بر حوزه ی «سیاست واقعاً موجود»(۶)، مسلط است و روح آن نیز در این "ترها"، با این که جنبه ی "پیشنهادی" دارند، در گشت و گذار است. مورد نظر من، آن بینش **مرجع باور و قیمومیت گرایی** است که، محصور و مجذوب ایقان های **استعلایی اش**، در پی آن است که «جنبش» را که یگانه، متجانس و بری از تضاد و تعارض، **تصور و آرزو می کند** - چون ابژه (۷) و موضوع کار **مصلح جامعه** یا «بنیان گذار»(۸) - در قالب ذهنی مطلق خود درآورد.

بغرنج «گذار» و... ساده سازی ها

"این جنبش، تحول خواهی ای است که نه انقلابی گری، بلکه اصلاح طلبی است... در این معنا که شورشگر نیست... این خواست یا ادعا را ندارد که با يك ضريت می توان جهشی تاریخی را ممکن ساخت... در این معنا، تحول خواهی ای دموکراتیک است..."

انقلاب... چه به معنای دگرگونی اساسی و سریع آرمان ها و نهادهای حکومتی از راه سرنگونی خشونت آمیز... و چه به معنای دگرگونی اساسی و سریع ساختارهای اجتماعی ملت، در هر دو حال، هزینه ای می طلبد که به مراتب بیش از سود آن است...

الف) دگرگونی اساسی و سریع... همیشه باید ماهیت فیزیکی و مادی داشته باشد... ب) اعمال زور و خشونت هیچگاه قدرت باورآفرینی ندارد... ج) خشونت خشونت می آورد...

انقلاب مبتنی بر يك پیش فرض نادرست است... که از آن به «اصالت سیاست» تعبیر می کنیم. اصالت سیاست نظریه ای است حاکی از اینکه بزرگترین یا یگانه مشکل یا علّة العلل همه ی مشکلات جامعه، نظام و رژیم سیاسی حاکم بر آن جامعه است و این نظریه، طبعاً، توجیه می کند که برای بهبود و پیشرفت جامعه بیش و پیش از هر کار دیگری به سراغ نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه باید رفت و آن را سرنگون ساخت." (۹)

در «تزه های پیشنهادی»، دو مقوله و پدیدار اجتماعی-سیاسی: یکی، «انقلاب» (که با «انقلابی گری» نباید اشتباه شود) و دیگری، «تحول»(۱۰)، به طور غیر واقعی و خیالی(۱۱) در مقابل هم قرار می گیرند و نافی مطلق یکدیگر وانمود می شوند. در حقیقت آن چه که به تقابل کشیده می شود، نه دو پدیدار فوق، در واقعیت تاریخی، چندگانه و بغرنج و در مناسبات «تضاد-اتحاد» شان، بلکه کاریکاتوری از آن هاست که در ذهن نویسندگانه نقش بسته است.

تقابل صوری «تحول-انقلاب» و... «بزنگاه» (کایروس)

۱. می دانیم که هواداران ایرانی «تحول آرام» در ضدیت یا مخالفت یا «انقلاب خشونت آمیز»، دو طیف را در بر می گیرند: از یکسو، راست روان و اصلاح طلبان داخل و خارج کشور و از سوی دیگر، بخشی از چپ سنتی سرخورده از انقلابی گری کاذب گذشته اش. در این میان، اما، یک پرسش اصلی همواره بی پاسخ می ماند: معمای چگونگی و، اصولاً، امکان پذیری «تحول» تدریجی و مسالمت آمیز نظم اجتماعی - سیاسی استبدادی به سوی تغییر و نسخ خود، از طریق استفاده از آلات و ابزار دموکراتیکی که جوانه هایش، هر دم و هر بار، با سرکوب همین استبداد، ریشه کن می شود. در این مناسبت، آیا نمونه های مختلف نظام های استبدادی (بویژه شرقی) و ایرانی در صد سال گذشته، چون دو استبداد سلطنتی و دینی در کشور ما، پاسخ کمابیش روشنی به پرسش فوق نداده اند؟

می دانیم که راه «تحول دموکراتیک» جز از طریق رشد و توسعه ی فعالیت آزاد نهاد های جامعه مدنی، جنبش های انجمنی، جنبش اقشار، طبقات و گروه های مختلف جامعه، فعالیت آزاد سندیکایی، صنفی، حزبی... **مستقل از دولت و قدرت حاکمه**... میسر نخواهد بود. از سوی دیگر، راه «تحول دموکراتیک» جز از طریق دخالت گری شهروندی، فعالیت های آزاد مدنی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی... که شرط اولیه آن ها، به رسمیت شناختن اصل آزادی بیان، نشر و تبلیغ آرا و عقاید **مخالف و اپوزیسیونی** است، هموار نخواهد شد. حال، با توجه به این تجربه ها و دانسته ها، آیا نمونه ی جمهوری اسلامی، طی یک ربع قرن حاکمیت و سلطه - بویژه تجربه ی تلخ و ناکام اصلاح طلبی سالهای گذشته در جمهوری اسلامی، که مزه ی آن را آقای گنجی، شاید بیشتر از خیلی ها، چشیده اند - به صورت بارزی نشان نداده است که راه «گذار» **صرف** از طریق اصلاحات و تحول در کشور ما، **اگر نه کاملاً مسدود بلکه حداقل نا هموار و معمای (۱۲) است؟**

تصریح کنیم. در این جا، به هیچ رو، امکان رفرم در نظام های استبدادی را انکار نمی کنیم. تاریخ به کرات نشان داده است که هیچ جامعه ای، حتا مستبدترین و توتالیترترین آن ها، ایستا و بدون تحول و رفرم باقی نمی ماند. در این مورد، حتا جمهوری اسلامی ایران مستثنا نیست. اما موضوع بحث ما، راه های مختلف و محتمل «گذار» چنین نظامی از استبداد به آزادی و دموکراسی است. در این رابطه، همواره با این پرسش اصلی رو به رو می شویم که اگر راه «تحول» دموکراتیک در شرایط استبداد مطلقه ناهموار است و تا حد زیادی نامحتمل، پس چه «**اقدامی**»، چه «**عملی**» - البته مردمی، جنبشی، از سوی اکثریت بزرگ و برآمده از درون جامعه و کشور و نه... کودتایی، از سوی اقلیتی و یا برتافته از قدرت خارجی - باید «**حادث**» شود، تا «**بُریش**» یا «**گُستست**» (۱۲) از استبداد انجام پذیرد؟ آیا این «جدا شدن» را نمی توان «قیام» یا «انقلاب»، به مثابه یکی از احتمالات، یکی از راه ها و یا یکی از شق ها (option) دانست؟ بدون تردید، سنجیدگی سیاسی حکم می کند که آن راه حل «گذار» **دموکراتیک**، **مسالمت آمیز و ممکن**ی که به **کناره گیری از قدرت** مستبدان حاکم انجامد، بر دیگر راه حل ها ترجیح داده شود. اما شکل یا شکل های نهایی «گذار»، همانند هر پدیدار زنده اجتماعی، وابسته به عوامل بیشماری اند که بخشاً نیز خارج از اراده ی «عنصر آگاه» عمل می کنند و در نتیجه، جلو تر از زمان، قابل پیش بینی، تدارک و برنامه ریزی نیستند. فعالان اجتماعی - سیاسی نباید شق «انقلاب» را، در کنار دیگر احتمالات، از حوزه ی تفکر و تأمل خود خارج سازند.

«امور انسانی»، به قول ارسطو (۱۴) - بر خلاف «امور خدایی» که جاودانه و نامیراند - همواره دست خوش تغییر و تحول اند؛ سیال، دگرگشت و زوال پذیرند. از این رو، در «امر شهر» *politeia* یا در «امر عمومی» *res publica*، که موضوع بحث ما می باشند، هر *از گاه*، مورد «**بزنگاه**» یا «**لحظه ی مناسب**»، برای اتخاذ تصمیم و اقدامی معین، فرا می رسد. «بزنگاهی» که یونانیان **کایروس** *Kairos* نامیدند. و *کایروس*، نزد آنان، بدین معناست که در

زمان مناسبی که هر از گاه فرا می رسد، در **فرصت کوتاهی** که به دست می آید، که اگر مغتم شمرده نشود، زود از دست می رود و دیگر شاید هرگز بازنگردد، عمل و اقدامی از سوی انسان ها، از سوی جمع (همان جمع سیال و متغیر) سر می زند که در **حالت عادی و طبیعی** سر نخواهد زد. **بزرگه** را همیشه (و خوشبختانه!) نمی توان پیش بینی کرد؛ زمان و مضمونش را از قبل معلوم کرد؛ آن را سازمان داد و در قالبی معین ریخت. **کایروس**، **اتفاق** (۱۵) است؛ فرصتی استثنایی و نادر برای عملی استثنایی و نادر است؛ لحظه ای کوچک برای تصمیمی بزرگ است... که **حادث** می شود، سریع می آید و زود سپری می شود... **یکنواختی، همسانی و روزمرگی زندگی بشر را برهم می زند، می شکافد و آشفته می سازد.** پس «بزرگه» یا **کایروس** را، نیز، باید دریافت!

«انقلاب» پرهزینه و «تحول» کم هزینه؟

۲. از «انقلاب»، تحت عنوان تحقیر آمیز "انقلابی گری"، نباید کاریکاتور سیاه و مخوفی ساخت و آن را در برابر کاریکاتور دیگری چون تصویر رویایی و شگفت انگیز «تحول دموکراتیک» قرار داد.

- «انقلاب» را نباید به خشونت تقلیل داد، هر چند که، به راستی، در بسی شرایط تاریخی، به دلایل مختلف و گوناگونی چون نادانی ها و خطا کاری های فاحشه بار، نابهنگامی تاریخی، علل ساختاری، ضرورت دفاع از خود در برابر تهاجم خارجی... انقلاب ها به قهر و خشونت کشیده شدند و یا گراییدند. اما «انقلاب» نیز، مانند هر پدیدار اجتماعی، **می تواند** از تجارب و خطاهای گذشته اش درس گیرد؛ **بهنگام** باشد و یا اگر **نابهنگام** است بر **نابهنگامی تاریخی اش آگاه باشد و با توجه به محدودیت ها و الزام های آن، عمل کند...**

- منصفانه نیست که ساده اندیشی انقلابی گری کاذب را به **کلیت** «انقلاب» نسبت دهیم و آن را متهم کنیم که می خواهد یک شبه، ره صد ساله را رود. حداقل، من می توانم بگویم که نزد بخشی از چپ متأثر از **روحی** از مارکس (و نه البته نزد مارکسیست ها یا چپ های سنتی و متحجر)، مارکسی که یکی از بنیان نظریه «انقلاب» در عصر مدرن بود، «انقلاب»، چون **آغاز و افتتاح کننده ی** «دوران گذار» از سرمایه داری به کمونیسم مطرح بوده است (نه یک، دو یا چند سال بلکه یک **دوران!**). «انقلابی» که، در عین حال، **جبر همواره رو به پیش، محتوم و غایت مند تاریخ** (۱۶) - بر خلاف فرجام شناسی های دینی، سکولار و حتا مارکسیستی - نبوده بلکه برگشت پذیر و فسخ شدنی است... همان طور که بارها در تاریخ نیز شاهد آن بوده ایم.

- «انقلاب»، اصالت را صرفاً در ساخت سیاست و سرنگونی نمی جوید. «انقلاب»، بیش از آن که «سیاست» را **"علّة العلی همه ی مشکلات جامعه"** (۱۷) سازد، در پی دگرسازی «اجتماعی- ساختاری» است. «انقلاب»، اگر چه اقدام **نمادینش** از همین «سرنگونی» سیاسی آغاز می شود، اما ادعایش، در **اصل و بنیاد**، بیش از این هاست. چون خواهان تغییرات زیربنایی و روبنایی است؛ تغییر جامعه، فرهنگ، اقتصاد، تولید، مناسبات اجتماعی و حتا تغییر خود انسان... حال این ادعا تا چه اندازه وهم و اتوپی است - که تا حدی نیز هست - بحث دیگری است که در این مجال نمی توان به آن پرداخت.

- این تصور که «انقلاب» پرهزینه است (یعنی هزینه ای بیشتر از سود دارد) و «تحول دموکراتیک» کم هزینه، بخشاً درست و بعضاً افسانه، ولی، در هر حال، بیان همه ی حقیقت نیست. «تحول دموکراتیک» نیز، اگر دست **از پا خطا کند** و به سراغ حذف منافع و امتیازات کلان رود، می تواند، هم چون «انقلاب»، پرهزینه از کار درآید و به همان سان نیز به قهر و خشونت گراید یا انجامد. سه جنبش تاریخی سده ی بیستم: «جنبش جمهوری خواهی اسپانیا» (۱۹۳۱-۱۹۳۹)، «جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران» (۱۹۵۱-۱۹۵۳)، و «جنبش سوسیالیسم دموکراتیک شیلی» (۱۹۷۰-۱۹۷۳)، هر سه، «انقلابی» نبودند، هر سه در شمار تحولات دموکراتیک بر پایه رأی

دموکراتیک مردم محسوب شدند و از این راه نیز به قدرت رسیدند و سر انجام، هر سه، چون دست به **اصلاحاتی** **رادیکال** زدند و با منافع عالی زر و زور (ملی و/یا جهانی) در افتادند، یکی به جنگ داخلی و فرانکیسم و دو دیگری به کودتای نظامی و بازگشت دیکتاتوری و استبداد ... انجامیدند.

پاراڈکس پدیدارهای سیاسی - اجتماعی

۳. «انقلاب»، **هم**، محصول ویژه ی آن شرایطی است که تحولات کوچک، کند، متزلزل و نا پایدار، **دیگر** پاسخ گوی نیازها و مطالبات سرشار توده های وسیع مردم، طی سالیان دراز، نیستند و، **هم**، در عین حال، محصول ویژه ی آن وضعیتی است که «تحولات» **ممکن ولی محدود** اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی... زمینه های برآمدن «انقلاب» را فراهم می آورند. *پاراڈکس*(۱۸) قضیه ی «انقلاب - رفرم» در همین جاست و تأملی بر انقلاب های رخ داده، چون دو انقلاب بزرگ فرانسه و روسیه... نشان می دهد که «انقلاب»، هم محصول «تحول» و ادامه ی آن در شکل دیگری است و هم ناشی از کاستی ها یا بُن بست «تحول». «رفرم»، هم می تواند مانع «انقلاب» شود و هم مسبب آن گردد...

در نتیجه، نباید «انقلاب» و «تحول» را نافی و ناسخ یکدیگر پنداشت. این پدیدارهای اجتماعی، صرف نظر از میل و اراده ی «روشنفکر مصلح جامعه»، در طول زمان و به نوبت، هر دو با هم یا یکی پس از دیگری، در مناسباتی گاه تکمیلی و گاه تنازعی، در هم زیستی و هم ستیزی، وجود داشته و خواهند داشت. ذهنیتی که یکی را در ضدیت مطلق با دیگری قرار دهد، بیش از هر چیز، جزمیت خود را به پدیدارهای اجتماعی نسبت می دهد. در حالی که پدیدارهای اجتماعی (حتا "مطلق گرا" ترین شان) کاملاً مطلق نبوده و مطلق عمل نمی کنند، بلکه همواره به صورت بغرنج، پیچیده، چندگانه و مختلط در تاریخ، گه بهنگام و گه نابهنگام و **بی خبر**، حادث می شوند و عموماً نیز سیاسیون را **بور** می کنند.

"عقل دارای احکام جهانشمول"، "اخلاق جهانی"، "صلح جهانی" ... هنجارهای "مدرن"؟

"محک و ملاک همه ی رد و قبولها... حمله و دفاعها، در عالم رأی و نظر و نیز در عالم فعل و عمل، سه چیز است: عقل دارای احکام جهانشمول (Universal)، اخلاق جهانی، و حقوق بشر... جنبش تحولخواهی دموکراتیک ایران... به چیزی غیر از این سه مرجع رجوع نمی کند و ... نمی طلبد. از این لحاظ... این جنبش، جنبشی مدرن (modern) است، نه پیشامدرن pre-modern و نه پسامدرن post-modern.

حرکتی را می توان تحول دانست و تحولی را می توان دموکراتیک دانست، که در جهت لغو همه امتیازهای نابه حق و همه تبعیضهای ناروا باشد... رفع این تبعیض [تبعیض بر اساس دین که اساس ساختار سیاسی ایران است] به معنای سکولار شدن نظام سیاسی است. جدایی دین و دولت گام اول و اصلی برای آن است.

آرمان اساسی تحول دموکراتیک در کشور را صلح قرار دهیم... هدف ما صلح اجتماعی... خواست ثابت ما صلح جهانی است... صلح برای تحول دموکراتیک در ایران هم ایده ی مبنایی است و هم اصل تعیین روش. جنبش تحول دموکراتیک در ایران، جنبش صلح است و جنبش صلح، جنبشی است برای تحولی دموکراتیک... وجه اصلی صلح خواهی ما... جمهوری خواهی ماست. ما جمهوری خواهانه، خواهان صلحیم. جبهه ی جهانی صلح را فرامی خوانیم." (۱۹)

می دانیم که یکی از نقد های «مدرنیته» - که تأمل برانگیز است - «مدرن» بودن «مدرنیته» را زیر سؤال می برد، چون ارزش های این پدیدار را برآمده از مسیحیت و ادامه دهنده ی بنیاد های آن در شکل دیگری می داند. پس «مدرنیته» ارزشی «جدید» یا «نو» (نسبت به گذشته ی مسیحی)

نمی آفریند، بلکه برخی احکام و مقولات... دین (مسیحیت) را «دنیوی» یا به اصطلاح «سکولار» می کند (۲۰). حال، پرسش این است: احکام جهانشمولی که در "تزه‌های پیشنهادی" وجود دارند و کم هم نیستند، بویژه آن‌ها که به "محک و ملاک" و تنها "مرجع" همه چیز در می آیند... آیا تداوم بینشی را تداعی نمی کنند که همواره در گیر و دار گونه ای جزمیت دینی است؟

مرجعیت جدید

۱. ایراد اساسی به بخش دیگر نوشته ی آقای گنجی این است که در نقد بنیادگرایی اسلامی - که به درستی انجام می دهند - خود دچار نوع دیگری از "بنیادگرایی" می شوند. بدین معنا که تنها سه مرجع برای همه ی عالم نظری تصور می کنند و از این سه - به جز «حقوق بشر» که اصولی آشنا، مشخص و مورد قبول است - دو دیگر، یعنی «احکام جهانشمول عقل» و «اخلاق جهانی»، نا مشخص و مجهول اند.

- به نام «عقل» و «علم» و «جهان بینی علمی» - در شکل های مختلف لیبرالیسم، فاشیسم، دیکتاتوری، توتالیتریسم و سوسیالیسم علمی... هم در غرب و هم در شرق - چه ها که (حتا بر ضد همان عقل و علم...) نکردند! البته در این جا، نباید تأثیرپذیری مستقیم یا غیر مستقیم اکبر گنجی از فلسفه ی خردگرای کانت، در ۲۵۰ سال پیش، را نادیده گرفت (به این نکته ی مهم در شناخت روح حاکم بر "تزه‌ها" اشاره خواهیم کرد). اما پرسش این است که در عصر مرگ خدایان، که در ضمن با کانت (یا کمی پیش از او) آغاز می شود، آن «احکام» عقلانی به اصطلاح «جهانشمول» کدامند که به زعم نویسندگان "محک و ملاک همه ی رد و قبول‌ها، تأیید و انکارها، تقویت و تضعیف‌ها، نفی و اثبات‌ها، جرح و تعدیل‌ها، و حمله و دفاع‌ها، در عالم رأی و نظر و نیز در عالم فعل و عمل" ... قرار می گیرند؟ به صورتی که "جنبش تحول‌خواهی دموکراتیک ایران برای فیصله نزع‌ها(؟) و حل مسایل و رفع مشکلات جامعه ی ایرانی(؟) به چیزی غیر از این سه مرجع رجوع نمی‌کند و از غیر این سه، دوری نمی‌طلبد"... (۲۱) (همه ی تأکید ها و علامت های سؤال از من است). این "احکام" چگونه و توسط چه کسی یا کسانی تعیین و تبیین و تجویز می شوند؟ توسط علمای «عقل» که به جای علمای «دین» می نشینند؟ و یا از سوی نهادی بین المللی (سازمان جهانی "خرمندان") که "احکام جهانشمول عقل" را وضع و به ملل جهان/بلاغ می کنند؟ و یا، سرانجام، از سوی هر شهروند عاقل و بالغ به مفهوم کانتی آن... که در این صورت چگونه می تواند به "حکم جهانشمول" و لازم الاجرا برای همه درآید...

- در همین راستا، صحبت از «اخلاق جهانی» چون دُگم جهانشمول دیگری می شود. اما در این جا نیز، معلوم و مشخص نمی شود که این به اصطلاح «اخلاق جهانشمول» چیست؟ اخلاق(اتیک) سیاسی است؟ آیا از امر سیاسی - اجتماعی نشأت می گیرد و یا خارج از آن و فرای آن است؟ در این صورت، مضمونش چیست؟ چگونه تعیین و تبیین می شود؟ توسط چه کسی یا کسانی؟ اگر در مورد حقوق انسانی، می توان اصول مشخص و معین و مدونی را، چون قواعدی جهانشمول، پذیرفت (مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر)، در حوزه ی اخلاقیات اما، آیا صحیح است که هنجارهای جهانشمولی را برای انسان ها تعیین کنیم؟ علاوه بر این پرسش ها، "اخلاق" کدام «جهان» مورد نظر است؟ چون جهان واقعی، و نه تخیلی، به چندین جهان نا متجانس تقسیم شده است: جهان غرب یا شرق؟ شمال یا جنوب...؟ جهان اسلام یا مسیحی... (با زیر مجموعه های شان)؟ جهان اروپایی، چینی، هندی یا آمریکایی... جهان سرمایه داری یا جهان جهانی دیگر؟... که هر کدام اخلاق ها و اتیک های متنوع، مختلف و متضاد یا نامتضاد خود را دارند... در این جا نیز، هم چون مورد "عقل جهانشمول"، ما با «جهانی» یکدست و یکسان رو به رو نیستیم. در حقیقت، جای بسی خوش بختی است که، با وجود رشد فزاینده جهانی شدن و گلوبالیزاسیون، هنوز آن هیولا یا لویاتانی که به نام "مرجع عالی علم و اخلاق"، بخواهد احکام جهانشمول اخلاقی و عقلانی برای آدمیان تعیین و تکلیف کند، به وجود نیامده است.

به سخره گرفتن پَسامدرنیسم

۲. در ادامه ی همین بحث، ادعا می شود که سه مرجع فوق تنها مراجع "جنبش تحول خواهی دموکراتیک" است و در نتیجه: "از این لحاظ می توان گفت که این جنبش، جنبشی مدرن (modern) است، نه پیشامدرن pre-modern و نه پَسامدرن post-modern. پیشامدرن نیست زیرا حتا سنت گذشتگان خود را نیز بر این سه محک عرضه می کند... پَسامدرنیستی نیز نمی باشد، زیرا به نسبی انگاری بی پروایی که جمع احکام عقل جهانشمول، اخلاق جهانی، و حقوق بشر را نیز مفروض نسبییت و فاقد اعتبار مطلق می داند، باور ندارد" (۲۲).

- از آن جا که سه مرجع نامبرده تنها معیار "مدرن" بودن جنبش تلقی می شوند، از آن جا که از آن سه، دو مرجع یعنی "احکام جهانشمول عقل" و "اخلاق جهانی"، مجهول اند و سرانجام، از آن جا که اصل «مرجع گرایی» مدرن، ادامه ی مرجع باوری پیشامدرن دینی در شکل دیگر و سکولار است، در نتیجه، آیا کل «مدرنیته» ی ادعایی "جنبش" مورد نظر آقای گنجی، حداقل گیریم دو سوم آن، زیر سؤال نمی رود؟

- می دانیم که نقدهای «مدرنیته» (و نه یک «نقد مدرنیته») و بحث های «پَسا- مدرنیسم» (و نه یک «پَسا- مدرنیسم») ، اولی از نیمه ی دوم سده ی نوزدهم - به گونه ای با مارکس (حداقل با یکی از تفسیرها و «روح»های آن) ولی بویژه با نیچه- و دومی از نیمه ی دوم سده ی بیستم - در حوزه های مختلف هنر و ادبیات، جامعه شناسی و روانشناسی، سیاسی و فلسفی... با مکتب ها و گرایش های نظری مختلف، از جمله در میان متفکران معاصر فرانسوی (در رابطه با پُست- مدرنیسم) - همواره بخش مهمی از دل مشغولی جنبش فکری غرب را تشکیل داده و هم چنان نیز می دهد. بدون تردید، طرح آن ها، به منزله ی زیر بنای نظری - فلسفی هر تأملی در باره ی "مبانی جنبش دموکراتیک ایران"، ضروری و به جاست، اما نه به صورت ناروایی که در "تزه های پیشنهادی" انعکاس یافته است، یعنی با اعلام احکامی جانبدارانه، نامستدل و شعارگونه... آن هم در جایی که صحبت از مبانی عام جنبش دموکراتیک می شود. به طور کلی، این گونه تعیین تکلیف کردن های سریع و صحرایی، این گونه فیصله دادن به بحث های نظری با یک چرخش قلم، بحث هایی که طی سالیان متمادی، بین اندیشمندان و فلاسفه ی بزرگ غربی، در گرفته و هم چنان نیز، بدون پایان و سرانجام، ادامه دارد... بیش از همه به جدی بودن تلاش فکری نویسنده ی آن آسیب می رساند.

- به عنوان نمونه، «پُست- مدرنیسم» به نسبی انگاری "بی پروا" تقلیل داده می شود و نسبییت گرایی به جرم مخالفت با "جمع احکام عقل جهانشمول" به سخریه گرفته می شود. آیا در این جا نیز، بیش از هر چیز، با ساده سازی و کاریکاتور کشی از مقولات و مباحث و مکتب های فلسفی و نظری... مواجه نیستیم؟ در این باره و با اینکه از سیر بحث خود خارج می شویم، آیا لزومی دارد، اجمالاً، یادآوری کنیم که «پَسا - مدرن» نداریم بلکه «پَسا- مدرن ها» داریم که یک حرف نمی زنند؛ که پَسا - مدرنیست ها، در نقد یا نفی جوانب گوناگون مدرنیته - حتا در تقابل با یکدیگر - بحث های متنوع و مختلفی طرح کرده اند؛ که تقلیل ساده گرایانه ی ایده های آن ها به «نسبییت گرایی» مطلق... به هیچ رو صحیح نیست. و سرانجام، آیا نباید پرسید که از «نسبییت گرایی» چه تعریف هایی به دست داده اند و خود، چه برداشتی از آن داریم؟ با چه نگاه و تا کجا می توان از «نسبییت گرایی»، در برابر «مطلق انگاری» چیره دست و ویرانگر امروزی، دفاع کرد و از چه حدی به بعد، می توان و یا باید آن را نقد یا رد کرد؟

همانند سازی های نادرست... شعارها و گزاره گویی ها

۳. یکی از شیوه های آشنا و مرسوم در بین روشنفکران و فعالان سیاسی، که در این "تزه ها" نیز به کار رفته است، بازی با مقولات و مفاهیم، ارایه تعریف های نادقیق و اغراق آمیز، گزاره گویی و توسل به همانند سازی های

مفهومی نارواست که چند نمونه ی آن را در زیر می آوریم.

- صحیح نیست بگوییم که هر حرکتی، هنگامی تحول است و هر تحولی، هنگامی دموکراتیک است که "در جهت لغو همه امتیازهای نابه‌حق و همه تبعیضهای ناروا باشد". «تحول»، همیشه در جهت مثبت نیست و می تواند منفی نیز باشد. «تحول دموکراتیک» می تواند حوزه های مختلفی را در بر گیرد که مناسبتی با مسئله ی امتیازها و تبعیض های اجتماعی نداشته باشند. از آن جمله است تحولات فرهنگی، تحول در آداب و رسوم، تحولات اقتصادی، اداری و سیاسی در جهت رفع نابسامانی های دیگری به غیر از تبعیض یا امتیاز... از سوی دیگر، «دموکراسی» و "لغو همه امتیازهای نابه‌حق و همه تبعیضهای ناروا" مترادف نیستند، گاه هم دیگر را پیدا کرده، همسو و همراه می شوند (مثلاً در **حوزه های** از «دموکراسی اجتماعی» یا «دموکراسی سیاسی»...) ولی نه همیشه. قریب دویست سال از دموکراسی های غربی می گذرد و هنوز تا "لغو همه امتیازهای نابه‌حق و همه تبعیض های ناروا" ... فاصله فراوان است.

- "رفع [تبعیض بر اساس دین که اساس ساختار سیاسی ایران است] به معنای سکولار شدن نظام سیاسی است. جدایی دین و دولت گام اول و اصلی برای آن است" (۲۳). در کتابی و در مقاله های مختلفی (۲۴)، به نام خود و از قول صاحب نظران، گفته ایم که «لائسیته» (که «جدایی دولت و دین»، یکی از دو رکن اصلی آن است) و «سکولاریزاسیون» در غرب، پدیدارهای تاریخی متفاوتی را تشکیل داده اند و مشخصاً، اولی پیش درآمدی بر دومی نبوده است. سکولاریسم و سکولاریزاسیون در غرب، همواره بدون جدایی دولت و دین، به وجود آمده و ادامه حیات داده اند. دین سکولار به خوبی می تواند با دولت سکولار هم خانگی کند، همان طور که در کشورهای پروتستان غربی کرده است. در نتیجه، در سکولاریسم، برای پایان دادن به سلطه ی دین در جامعه، نیازی به متارکه ی زوجین دولت و دین نیست... در آن نوشته ها توضیح داده ایم که «سکولاریسم» یا «سکولاریزاسیون» موضوع غامضی است؛ بخشاً بار دینی - مسیحی دارد و در خود غرب، یعنی در جایی که سکولاریسم متولد شده است، پیرامون "مشروع" بودن کاربرد چنین اصطلاحی، جدل سختی در گرفته است. با این همه، استفاده از واژه های «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون»، البته با احتیاط های لازم، در حوزه ی اجتماعی و به ویژه در بحث های جامعه شناسانه، مفید و مثبت است... اگر چنانچه انگیزه ای پنهانی در کار نباشد، مثلاً، نشان دادن سکولاریسم به جای لائسیته یا دور زدن لائسیته و یا حذف لائسیته در مبانی و برنامه ی جنبش جمهوری خواهی و دمکراتیک...

شعار اشباع کننده

۴- "آرمان اساسی تحول دموکراتیک در کشور را صلح قرار دهیم... هدف ما صلح اجتماعی... خواست ثابت ما صلح جهانی است... ما جمهوری خواهانه، خواهان صلحیم. جبهه ی جهانی صلح را فرامی خوانیم" (۲۵).

نظامی گری و قدرت طلبی منطقه ای جمهوری اسلامی ایران، که غنی سازی اتمی برای دست یافتن به سلاح کشتار جمعی، یکی از نمادی ترین جلوه های آن است، جنگ یا صلح را به یکی از مسایل مهم امروز جامعه و کشورما تبدیل کرده است. از این رو، به باور نویسنده ی این ملاحظات، نفی نظامی گری و هژمونی طلبی ایران در منطقه، مخالفت با تولید انرژی هسته ای در ایران، در هر کاربردی، دفاع از صلح و مخالفت با دخالت نظامی خارجی... برخی از محور های مبارزه ی آزادی خواهی و ترقی خواهی ما را باید تشکیل می دهد.

اما، آن چه که در این "تزه" می خوانیم: صلح چون آرمان اساسی، صلح اجتماعی چون هدف، صلح جمهوری خواهی(؟؟)، فراخواندن جبهه جهانی صلح و غیره... با این که به نظر می رسد از ایده های کانتی، بویژه در «صلح جاویدان» او، برگرفته شده است (در زیر به این نکته اشاره خواهیم کرد)... بیشتر به شعار و لفاظی

نزدیک می باشد، و آن هم شعاری اشباع کننده... تا به نظری سنجیده در باره ی جایگاه معین «صلح» در **جمع مبنای و آرمان های گوناگون** جنبش دموکراتیک ایران، با توجه به شرایط، موقعیت، امکانات و توانایی های کنونی و واقعی آن.

آیا "جنبش تحول دموکراتیک" در کشور ما باید تنها یک آرمان اساسی داشته باشد؟ و در این صورت چرا این آرمان باید «صلح» باشد و نه چیز دیگری، مثلاً دموکراسی؟ یا جمهوری دموکراتیک و لائیک؟ آیا در جوامع بشری، می توان، دیروز، امروز و فردا... از "صلح اجتماعی" صحبت کرد، که هر بار و هر دم، با هر اعتراض و اعتصاب و مبارزه ای... فرو می پاشد؟

گفته می شود که "وجه اصلی صلح خواهی ما... جمهوری خواهی ماست. ما جمهوری خواهان، خواهان صلحیم."... اما صلح جمهوری خواهی دیگر از چه صیغه ای است؟ زمانی که «جمهوری» در جهان آرمانی بیش نبود، کانت تصور می کرد که این نوع حکومت، بیشتر از هر نوع دیگر حکومتی، برای صلح اقدام خواهد کرد. در نتیجه، اگر جمهوری در جهان استقرار یابد، جنگ ها از بین خواهند رفت و صلح جهانی برقرار خواهد شد. اما اگر، در ۲۵۰ سال پیش، یعنی در سپیده دم جمهوریت در جهان، توهومات کانت نسبت به «جمهوری» نجات بخش و صلح آفرین را می توان درک و توجیه کرد، امروزه، در حالی که تاریخ شاهد وقوع بیشترین جنگ ها در عصر جهانی شدن انواع و اقسام جمهوری هاست (از جمله دو بزرگترین جنگ تاریخ بشریت: جنگ جهانی اول و دوم)، چگونه می توان لفاظی "ترها" در اینهمانی کردن «جمهوری» و «صلح» را به دیده ی جدی گرفت؟

سرانجام، در شرایطی که "جنبش تحول دموکراتیک ایران" هنوز، در گهواره ی تبیین مبنای اش، دست و پا می زند، آیا "فراخواندن جبهه جهانی صلح"، بیش از هر چیز به آن چه که در ادبیات رایج سیاسی گزافه گوئی شتابزده و توخالی می نامند، شباهت ندارد؟ آیا امروز، جنگ جهانی سومی دنیا را تحدید می کند که برای پیشگیری از آن نیاز به "فراخواندن جبهه جهانی صلح" باشد، آن هم از سوی اپوزیسیون نابسامان ایرانی در تبعید! تجربه ی دوره ی شصت ساله ی پس از جنگ جهانی دوم، نشان می دهد که قدرت های بزرگ اقتصادی و اتمی جهان قادر شده اند، **تاکنون**، اختلاف ها و رقابت های میان خود را از طرق دیگری بدون توسل به جنگ جهانی نابود کننده، از طریق مکانیسم مذاکره در نهاد های بین المللی گوناگونی که بدین منظور ایجاد کرده اند، حل و فصل کنند. البته جنگ های مختلف منطقه ای رخ داده و خواهند داد. اما، امروزه، بویژه، خطرات دیگری ما را تحدید می کنند. خطراتی چون بنیادگرایی دینی (بویژه از نوع اسلامی)؛ روند هایی که بر ضد آزادی، دموکراسی، لائیسیت، برابری زن و مرد، حقوق بشر و حقوق اقلیت ها از جمله اقلیت های ملی... عمل می کنند و در اقسا نقاط دنیا و حتا در غرب دموکراتیک نیز، رشد و گسترش یافته اند... و یا خطر آفرینی های ناشی از نوع **جهانی شدن** امروزی در زیر سلطه ی قوانین و ملاک های سرمایه؛ نابودی محیط زیست، ماجراجویی های سیاسی- نظامی قدرت ها... در نتیجه، امروز اگر قرار باشد **جبهه ای** را فراخوانیم، آیا، بیش از همه، نیاز به تشکیل جبهه ای جهانی برای مقابله با **چالش های فوق**، نداریم؟

"مرجعیت" کانت و «اونیورسال های» او؟

۴. اشاره کردیم که "ترهای پیشنهادی" تحت تأثیر دریافت های نویسنده ی آن از **ایمانوئل کانت**، فیلسوف نامدار آلمانی، قرار گرفته اند. بطور مشخص، **اونیورسال های** کانت را می توان **آشکارا** در این رساله مشاهده کرد: خرد (یا عقل) اونیورسال (جهانشمول یا جهانی)، حق اونیورسال، اخلاق اونیورسال و **صلح جاویدان**. این که آیا افکار آن بنیان گذار اصلی مدرنیته، به درستی از سوی آقای گنجی درک شده است یا نه، موضوع بحث ما در این جا نیست. اما این که تا چه حد، در حوزه ی «فلسفه ی سیاسی» و «جنبش سیاسی - اجتماعی»، کانت می تواند، در تبیین مبنای جنبش دموکراتیک کنونی ایران، به یاری ما آید، پرسشی است که به راستی قابل طرح

می باشد.

ابتدا باید پذیرفت که «سیاست»، در **دستگاه استعلایی** کانت، جایگاهی فروع دارد. فروع، نه فقط به این خاطر که در سه اثر بزرگ او، نقد خرد ناب، نقد خرد عملی و نقد قوه ی داور، به غیر از پاراگرافی در سومین اثر، «سیاست» جایی ندارد و تنها اشاره وار مورد توجه قرار می گیرد، بلکه بدین سبب اصلی که «سیاست» در تفکر ایدئالیستی کانتی، تابعی، انشعابی، برآمدی و یا پیامدی از دکتترین حق، فلسفه ی تاریخ و «سیستم اونیورسال» اوست.

میدانیم که کانت، با طرح اصول مهم و پایه ای مدرنیته ی سیاسی، که "دکتترین سیاسی" او را تشکیل می دهند، بنیان گذار «سیاست مدرن» محسوب می شود. اصولی که عبارت اند از **حکومت قانون** (که به نام **جمهوری** خوانده می شد و در زمان کانت تا قبل از انقلاب فرانسه بیشتر به معنای **مشروطه سلطنتی مبتنی بر قانون اساسی** بود تا نفی پادشاهی)، **حقوق بشر و سامان بین المللی صلح جاویدان**. اما، با این وجود، صحیح است که، به معنایی، نمی توان از **فلسفه ی سیاسی** کانتی، در مفهوم اخص کلمه، سخن راند، بلکه باید از **پیامدهای سیاسی** فلسفه ی حقی صحبت کرد که مبنایش فلسفه ی اخلاق و ضامنش فلسفه ی تاریخ است.

نزد کانت، حرکت از «بالا به پائین» است و نه از «پائین به پائین». بدین معنا که، در آن جا، از پدیدارهای سیاسی در بطن خود، از «جنبش» عینی و عملی واقعی و حی و حاضر، حرکت نمی کنیم تا به «تئوری جنبش» یا «تئوری عمل» برسیم... بلکه، بر عکس، از اصول اونیورسال و استعلایی سیستمی حرکت می کنیم که در ملاحظاتی «خارج از سیاست» تبیین شده اند، و از نقطه ی عظمت این اصول برین یا ترافرانده است که در پایان سیر **نزولی**... سرانجام... به نتایج و پیامدهای سیاسی آن ها می رسیم.

پاراڈکس "فلسفه ی سیاسی" کانت (اگر بتوان چنین گفت)، این است که از یک سو، اونیورسال های او، بویژه **صلح جاویدان**، بدون وجود یک مرکز جهانی، حکومت بین المللی، دولت اونیورسال یا کمیته ی مرکزی جهانی... ضمانت اجرایی و تحقق پذیری پیدا نخواهند کرد. اما از سوی دیگر، وجود چنین دستگاه متمرکز فراملی و فرا دولتی، با **فلسفه ی آزادی و حقوق بشر کانتی** در تناقض شدید قرار می گیرد. زیرا، به زعم خود کانت، چنین دولت اونیورسالی به **دسپوتیسم اونیورسال** و چنین صلح جاویدانی به **صلح قبرستان** در خواهند آمد. از این رو، در برابر چنین **بغرنجی**، کانت راه های دیگری را در نظر می گیرد: «فدرالیسم جهانی»، «جمهوری جمهوری ها» و یا «قانون اساسی مدنی اونیورسال»... اما همه ی این ها «مشکل» را فقط جا به جا می کنند و نه برطرف. زیرا هم چنان مشکل ضمانت اجرایی احکام اونیورسال لاینحل باقی می ماند. سر انجام، کانت به توسعه و ترقی فرهنگ **روشنگری** در جوامع بشری امید می بندد تا بلکه از این طریق راه نیل به آرمان های اونیورسال هموار شود... اما، در هر حالت، **آپوری های** (لاینحل های) کانتی ما را به موضوع سوم و نهایی بحث مان سوق می دهند: بررسی **دو بینش**، دو نگاه یا دو روش نسبت به «شهر»، «جامعه»، «جنبش» و «سیاست»... که در برابر هم قرار می گیرند.

نتیجه گیری: دو «بینش»

گونه ای بینش مرجع باور و قیمومیت گرا؟

نگارنده ی این ملاحظات، در پرتو تجارب سیاسی به دست آمده، طی سال ها، چه جمعی و چه شخصی، و در

پی تأملی بر بحران ژرف «سیاست» از تأسیس تا امروز، با رویکردی فلسفی - سیاسی، به این نتیجه رسیده است که در **مناسبت** یا «سیاست»، «امر شهر» politeia، «امر عمومی» res publica، جامعه، «جنبش»، «طبقه»... اساساً دو **دیدگاه**، دو **برداشت** یا، کامل تر بگوئیم، دو «**بینش**» (۲۶) در برابر هم قرار می گیرند. البته درست است که از بینش ها (که بیش از دو می باشند) سخن برانیم، اما، همه ی آن ها، در مجموع و به گونه ای، در رابطه با آن دو بینش اصلی و به نسبت نزدیکی شان با این یا آن، تمیز داده می شوند. از این رو، پرسشی که، در نتیجه گیری از این بحث، می خواهیم طرح کنیم، این است که روح "تزه‌های پیشنهادی" اکبر گنجی، به سوی کدام یک از این دو دیدگاه یا «بینش» متضاد، تمایل دارد؟

یکی، دیدگاه یا بینش مصلح، منجی یا بنیان گذار (آرمان شهری) است که، همواره تا امروز، بر «سیاست واقعاً موجود» مسلط بوده و هست. در این جا، «شهر»، جامعه، «جنبش»، «طبقه».../بزه ی مطالعه و موضوع کار مصلح... قرار می گیرند. ذهن بنیان گذار، پارادایم، بنیادها، تئوری نجات... را "خلق" و در درون «شهر»، جامعه، «جنبش»، «طبقه»... **وارد** می کند... تا تحت آن ها، رستگاری بشر تحقق پذیر گردد. و سرانجام، در همه جای این بینش، رستگاری، یکی است؛ جنبش، یکی است؛ پارادایم، یکی است؛ تئوری و راه نجات، یکی است؛ راه کار و راه حل، یکی است؛ مردم، یکی است... این بینش، در وجه دموکراتیک اش (چون وجه استبدادی و آریستوکراتیک نیز دارد) «جمهور» را نفی نمی کند، بلکه حتا می تواند مروج و مبلغ آن هم باشد... اما «جمهور» ای می خواهد که مرجع باور و قیومیت طلب باشد.

دیگری، بینشی است که درون باشی، بسیارگونگی، و خود ساماندهی «شهر»، جامعه، «جنبش»، «طبقه»... را به رسمیت می شناسد. در این دیدگاه، نه مصلح، منجی یا بنیان گذاری در کار است، نه وعده ی رستگاری و آرمان شهر موهومی در میان و نه پارادایم یا تئوری نجات بخشی در دست تجویز... که «شهر»، جامعه، «جنبش»، «طبقه»... را تحت رهبری و قیومیت خود درآورند. در این بینش، پدیدارهای اجتماعی، بغرنج، چندگانه، چندسویه... و متضادند. این دیدگاه را ما بینش «عملی- انتقادی» نامیده ایم، زیرا، در آن، **نقد وضع موجود** جدا از **عمل تغییر و دگرسازی وضع موجود**، نمی تواند انجام پذیرد و این دو، و هر دو، جدا از **نقد و بازنگری خود و به زیر سؤال بردن افکار، اعمال و طرح های... خود**، میسر نخواهند شد. سرانجام، این بینش تنها می تواند برای دنیای بهتری - در خودمختاری و خودگردانی جنبش های اجتماعی- **شرط بندی** (از نوع پاسکالی) کند...

حال، بنا بر تعریف موجزی که از این دو بینش ارائه دادیم (توضیح مفصل تر را در پایان نوشتار آورده ایم)، پرسش این است که آیا "تزه‌ها" اکبر گنجی قرابت بیشتری با بینش اولی ندارند؟ البته انتخاب عنوان «تزه‌های پیشنهادی»، خود نشان دهنده ی گونه ای هم سوئی با بینش پرسش ساز و پرسش جوی دومی است. اما، متأسفانه، روحی که بر "تزه‌ها" غالب است؛ نگاهی که "تزه‌ها" به «جنبش» دارند؛ **احکام مطلق و پرسش ناپذیری** که به نام **مراجع جهانشمول** صادر می شوند... همه، حکایت از گونه ای بینش مرجع باور و قیومیت گرا نمی کنند؟

- واقعیت های اجتماعی، بدین گونه تا کنون خود را نشان داده اند که ما هیچگاه با جنبشی واحد، منسجم و یکدست رو به رو نمی شویم، بلکه همواره با **جنبش های** متفاوت، با شرکت اقشار و طبقات مختلف، با مضمون های گوناگون، گه هم سو و گه متفاوت و حتا متضاد، مواجه هستیم. در نتیجه، از جنبش به صورت جمع باید سخن راند، جنبش هایی که هر یک، در فرایند ایجاد و تکوین، خود را تعریف، تعیین و تبیین کرده و خواهند کرد.

- تعیین بنیاد های «جنبش» از پیش، توسط روشنفکر مصلح جامعه، تبیین احکامی بخشاً مطلق و بخشاً مجهول برای «جنبشی» که یگانه نیست، جنبشی که **خود** را، هنوز، نیافته و شکل نداده است...، هر چند که از روی خیرخواهی باشد که هست، اما تلاشی واهی است، چون از ورای مسیر طبیعی خودمختاری و خود ساماندهی «جنبش ها» می گذرد؛ چون بیهوده می کوشد واقعیت های چندگانه و بغرنج را در قالبی واحد و

تام و تمام توضیح دهد.

- نظریه ها، بنیادها، مضمون ها، برنامه ها، ساختارها، راه حل ها و راه کارهای... جنبش ها، محصول تلاش، فکر و مبارزه ی جمعی، مشارکتی، آزاد و داوطلبانه ی شرکت کنندگان آن جنبش هایند، که در فرایند بحث و گفت و شنود، فرایند ارتباط و برخورد و چالش عقاید و در روند همکوشی و همراهی... در نهادها، مجمع ها و انجمن ها و محمل های آن جنبش ها.. تعیین و تبیین می شوند.

- و در این میان، نقش «روشنفکر منتقد کُلکتیف» (۳۷) (مفهومی که از بورديو وام می گیریم) چیست؟ این نقش، به باور بینش عملی- انتقادی، همراهی و همکوشی با جنبش های اجتماعی (۲۸) برای تغییر وضع موجود یا، در عبارتی دیگر، دخالت گری اجتماعی از طریق مبارزه و مشارکت جمعی (کُلکتیف) است... نه به خاطر تعیین تکلیف برای جنبش ها، **به جای آن ها و یا فراسوی آن ها...** بلکه **همراه با آن ها**، تلاش در جهتی که **عمل تغییر و دگرسازی اوضاع و شرایط، همراه و توأم با فکر انتقادگر** انجام پذیرد؛ پراتیک دگرسازانه و تئوری انتقادگر، **هم** نسبت به بیرون از خود و **هم** (و **همزمان**) نسبت به خود!

در تعریف و توضیح دو «بینش» نام برده، مطالب مختلفی، در گذشته، نوشته ایم و بحث هایی انجام داده ایم. برای شرح و تفصیل بیشتر، خواننده ی علاقه مند را به آن نوشتارها رجوع می دهیم (۲۹). با این حال و به عنوان نقطه ی پایانی این نوشته، **شاخص های مفهومی** هر یک از آن دو بینش را، **در خطوط اساسی و کلی**، بازگو می کنیم.

بینش مرجع باور و قیمومیت گرا

بینش **مسلطی** است که **مرجع باور** است و روی به **قیمومیت خدای گونه** (چه در شکل دینی و چه در شکل سکولار و "مدرن") بر «شهر»، جامعه، «جنبش»... دارد. پایه و اساس فلسفی - سیاسی چنین بینشی را، نخست، افلاطون، در جمهوری، در نظریه ی **آرمان شهری** و **فیلسوف-پادشاهی**، افتتاح و بنا نهاد (۳۰). **ارکان مفهومی اصلی** نظریه ی او - به رغم تکامل و تطوری که در طول تاریخ فلسفه ی سیاسی و «سیاست»، پیدا می کنند - همواره پابرجایند و «سیاست واقعاً موجود» امروزی بر روی آن ها مستقر و استوار است. در تبیین این «بینش»، **پنج مفهوم** پایه ای را تمیز و از هر یک، تعریف کوتاهی به دست می دهیم.

- «**رستگاری**» (۳۱)، هم در مفهوم اصلی دینی اش (بهشت) و هم در مفهوم مدرن و سکولارش (آرمان شهر)، نوید روز «نجات» و «رهایی» را می دهد: «دنیا»، «شهر»، یا «جامعه» **ای میرا** از جور و ستم، از استثمار انسان از انسان، از تبعیض و امتیاز... از وجود طبقات و اختلافات طبقاتی.. از نابرابری و بی عدالتی... از بی حقوقی و بی قانونی.. از جنگ و نزاع...

- «**سرمشق باوری**» (۳۲). رستگاری باید از ایمان مذهبی یا اعتقاد ماتریالیستی به پروژه و دورنمای مشخص سیاسی درآید تا به نیروی مادی (سیاسی- اجتماعی) تبدیل شود. این دورنما، همان **مدینه ی فاضله** یا **شهر خدایی** (آسمانی یا زمینی) است (۳۳). پس **پارادگم آرمان شهری**، با همه ی شاخص ها و ساز و برگ های آشنا و نا آشنایش... به **تنها افق** یا سرمشق در راه نیل به رستگاری تبدیل می شود.

- «برین انگاری» (۳۴). پارادیگم، تئوری انقلابی، میانی یا بنیادها... از درون بر نمی آیند، اندرپاش پدیدارها نیستند، بلکه برونی، برین و متعالی‌اند. نظریه‌ی رستگاری و نجات، سرمشق آرمان شهری، علم رهایی بخش... همه، از برون، از خارج... به درون «شهر»، جامعه، «جنبش».. وارد می شوند. «جنبش» از درون و با نیروی اندر خود، تحرک نمی یابد بلکه برای به حرکت درآمدن، به محرکی خارجی، به نیروی محرکه‌ای برون از خود، ترفرازنده و فراسوی خود... نیاز دارد.

- «بنیان گذاری» (۳۵). آفریدگار (۳۶) یا معمار (۳۷) مدینه‌ی فاضله و پارادیگم آرمان شهری، هر کسی نیست. هر کسی در درون «شهر»، جامعه، «جنبش»... نیست. کسی است، البته، ار همان «شهر»... اما در مقامی یا جایگاهی والا و برین، یعنی به گونه‌ای برون از «شهر»، جامعه و «جنبش»... این کس، البته خدا نیست، اما نزدیک به خداست؛ از خویشاوندان خداست؛ به هر حال، نزدیک تر به خداست تا به «شهر» (۳۸)... «بنیان گذار» است.

بنیان گذار کسی است که پارادیگم و «دانش خدایی» را از طریق «فیلسوف- پادشاه» یا... به درون «شهر» می برد تا تحت هدایت و قیمومیت آن‌ها، مدینه‌ی فاضله تحقق پذیرد. پس، بنیان گذار، مدیریت شهر را، نه، می خواهد و نه، به دست می گیرد. او این مهم را به دیگران... وا گذار می کند. نقش تعالی بنیان گذار این است که بنیاد های آرمان شهری را پی ریزد، مدیران و مدبران «شهر» را، از لحاظ اخلاقی و معنوی... برای مدیریت و هدایت مردمان آماده سازد و... مهمتر از همه، چه باید کرد؟ را به آنان تفهیم کند... وظیفه‌ی آخری و مهم دیگر بنیان گذار این است که در گوش فیلسوف - پادشاه یا رهبر «شهر»، با صدای Off، آن دروغ بزرگ را که به مردم باید گفت، بچ- بچ کند (۳۹).

- «یگانگی» (۴۰). و آن دروغ بزرگ، عبارت از این است که آدمیان همه با هم عضو یک خانواده و برادرند (۴۱). پس باید دست از اختلاف، دودستگی و نفاق بین خود بردارند. پارادیگم آرمان شهری، نوید دهنده‌ی فرارسیدن «شهر» آرام، منسجم، متحد و بی تعارض (در مقابل شهر واقعی آشفته و شلوغ) است... پس «یگانگی»، «توحید»، تقدس «یک» و «هم گونی»، با نام و نشان‌های گوناگونی چون «اتحاد»، «وحدت»، «تجانس»... یا «ملت» (واحد)، «پرولتاریای» (واحد) ... در مرکز «بینش» مرجع باور و قیمومیت گرا، قرار می گیرد.

بینش «عملی - انتقادی»

بینش «عملی- انتقادی» (۴۲)، در تقابل با بینش مرجع باور و قیمومیت گرا شکل می گیرد. به عبارت دیگر، حاصل و نتیجه‌ی نقد و نفی آن بینش مسلط در «سیاست» است. چه، بینش «عملی- انتقادی»، در طول تاریخ فلسفه سیاسی و در «سیاست واقعاً موجود»، هیچ گاه غالب نبوده است. موضوع و علت وجودی این بینش، «نقد سیاست»، رد «سیاست واقعاً موجود» و کشف راه‌ها و شیوه‌های دیگر «دخالت‌گری اجتماعی - سیاسی» است.

در تعریف و توضیح بینش «عملی- انتقادی» - که عنوان و برخی ایده‌های مضمونی آن را از تزه‌های اول، سوم و یازدهم مارکس، در تزه‌هایی در باره‌ی فوئرباخ، وام گرفته ایم (۴۳) - سه مفهوم اساسی زیر، نقش پایه‌ای ایفا می کنند.

- «درون بودی» (۴۴). نظریه‌ها، بنیادها، برنامه‌ها، راه‌ها و طرح‌هایی که برای اداره‌ی امور «شهر»، جامعه، «جنبش»... تعیین می شوند، نه از جایگاهی برین و استعلایی... نه از ذهنیت مصلحان... بلکه از درون، از فرایند عمل تغییر اوضاع و شرایط توأم با تغییر خود («تربیت کننده خود باید تربیت شود» مارکس، تز سوم (۴۳))، در میدان نقد و برخورد آرا و عقاید میان شرکت کنندگان در جنبش و به صورت جمعی... بر می آیند.

- «**بسیارگونگی**» (۴۵). **نگاه دیگر** به «سیاست» و «کار سیاسی»، «بسیارگونگی» یا «چندگانگی» را اصل هستی، اصل واقعیت، اصل «شهر»، اصل جنبش، اصل بودن، اصل شدن، اصل فعالیت اجتماعی، اصل دگرپرسی خود و جامعه... قرار می دهد. «بسیارگونگی»، چون نام دیگر «درون بودی»، واحد نیست، وحدانیتی ندارد. تعدد فردیت ها، اختلاف ها، دوری ها، نزدیکی ها، ویژگی ها، وضعیت ها، جنبش ها...ست. جمع *تک بودی هائی است* که قابل نمایندگی شدن نیستند. *تعاون* یا مشارکت *تمايزها* و ویژگی هاست... پذیرش اصل «بسیارگونگی»، پذیرش گذار به سوی آزادی و شادی در بحران و رنج، در پیوند و گسست است.

- «**بغرنجی**» (۴۶). بینش «عملی- انتقادی»، در تقابل با دیالکتیک مطلق گرا و دوگانه انگاری که تضاد را دو سویه، دو سره، مطلق و منزه می پندارد، واقعیت را در بغرنجی و چند سویگی اش **می شناسد** و **می پذیرد**. این بینش - بر خلاف بینش مطلق گرا، ساده نگر، واحد انگار و یکسان گرا نسبت به محرکه های محیط - ناهمسانی، نامسلمی، نا ابقانی، بحران و آشفتگی را به رسمیت می شناسد. **چندجانبه نگری** (۴۷) این بینش، در نفی **یک جانبه نگری**، پدیدارها را در جامعیت و بافت شان، در شرایط و اوضاع و احوال عمومی و تاریخی شان... مد نظر قرار می دهد. تاثیرات متقابل و دخالت عوامل مختلف اقتصادی، فرهنگی، انسانی، دینی، محیط زیستی، تاریخی، ملی و بین المللی... در ابعاد گونه گون شان را به حساب می آورد.

بدین ترتیب، با حرکت از سه مفهوم پایه ای فوق، می گوئیم که بینش «عملی- انتقادی» **ذات باور** (۴۸) نیست، زیرا برای پدیدارهای اجتماعی خصلت **ذاتی** یا **ماهوی** قایل نمی شود. **سیستم ساز** (۴۹) نیست به این معنا که از "حقیقت"های نسبی، سیستم یا ساختارهای انعطاف ناپذیر، اصول جزمی و دکترین نمی سازد و در نتیجه راه هر گونه اصلاح، تجدید نظر و تغییر عقیده را نمی بندد. این بینش، پیرو اصل **نا ابقانی** است، بدین معنا که تئوری ها، راه حل ها، و طرح های پیشنهادی می توانند در جریان عمل و آزمون خطا از کار در آیند و بنا بر این باطل شوند... زیرا ایده های ما پنداشت های ما از واقعیت اند و نه انعکاسی... از آن.

سرانجام، پذیرش اصل های فوق به معنای پذیرش اصل **دخالت گری اجتماعی در خود- سازمان دهی** (۵۰) و **خود- گردانی** (۵۱) است که مطلق های «سیاست واقعاً موجود» یعنی **رستگاری**، **سرمشق باوری**، **برین انگاری**، **بنیادگذاری** و **یگانگی** را کنار می گذارد.

ده شهریور ۱۳۸۵ - اول سپتامبر ۲۰۰۶

شیدان وثیق

یادداشت ها و پی نوشت

(۱) "نزهات پیشنهادی مبانی جنبش تحول دموکراتیک" - اکبر گنجی - ۳۰ تیر ۱۳۸۵ (۱۱ زوییه ۲۰۰۶)، در سایت های اینترنتی.

(۲) **تز** (thèse) واژه ای یونانی است (thesis) که از ریشه ی the یا thê برآمده که به معنای *گذاشتن، نهادن، قراردادن*، یا طرح کردن است. در فلسفه، قضیه ای را گوئید که به مثابه **اصل**، برای بحث و استدلال، مطرح (نهاد) می شود. امروزه، از "تز" مضمونی را می فهمند که در متن آوردیم. با حرکت از تعریف اصلی و یونانی آن نیز، می توان گفت که "تری" که موضوع جدیدی طرح نکند یا تری که قبلاً توسط دیگران *نهاد* شده باشد، **تز** نیست.

(۳) **مسأله انگیز** را برابر با problématique به کار می بریم که از واژه ی یونانی problêma ناشی می شود. واژه ی اخیر از پیشوند pro (جلو، روبرو، مقابل، دربرابر...) و از ریشه ی blê (انداختن یا پرتاب کردن) تشکیل شده است. پس، *پُرلیما* یا *پُرلیماتیک*، به معنای چیزی یا موضوعی است که جلوی پا می افتد، در برابر ما قرار می گیرد و یا بر سر راه ما

انداخته می شود و در نتیجه ما را به چالش با خود می طلبد. من در بحث هایم به کرات از این واژه استفاده کرده و می کنم، البته نه در مفهوم کانتی آن (قضاوت یا قضیه ای که **می تواند** درست باشد)، بلکه در معنای اصیل و اصلی یونانی اش یعنی مشکل و مانعی که روبروی ما قرار می گیرد و برای برداشتن آن از سر راه، چاره ای باید اندیشید. چاره ای که، در ضمن، یگانه نیست بلکه چندگانه، چند سویه و بغرنج و حتا معمایی است.

(۴) **سخنوری** را برابر با *rhétorique* به کار می بریم. واژه ی یونانی *rhêtorikê* به معنای فن بلاغت و زبان آوری و *rhêtôr* به معنای سخنور، آموزگار فصاحت.. است. در *rhétorique*، کیفیت سخن پردازی و بلاغت مورد اهمیت قرار می گیرد تا کیفیت و "حقیقت" مضمون گفتار.

(۵) **غیر تاریخی**: منظور این است که این گونه ساختارهای ذهنی هیچ قرابتی با رویداد ها و واقعیت های تاریخی ندارند. در این جا، هیچ گونه تاریخ باوری ای *historicisme* مد نظر نیست.

(۶) «**سیاست واقعا موجود**». پیش تر، در نشریه **طرحی نو** (شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران) و طی سلسله مقاله هایی، این موضوع را مورد بحث و مطالعه قرار داده ایم. نگاه کنید به: «**نقد سیاست در پرتو فرانتی از پرواکوراس و مارکس**». سال پنجم، ۱۳۷۹-۱۳۸۰. شماره های: ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۰ و ۵۱. سایت اینترنتی *طرحی نو*: www.tarhino.com. در این جا، چهار محور اصلی آن را باز گو می کنیم. «**سیاست واقعا موجود**» عبارت است از:

- ۱- حوزه ی گفتار و کرداری تخصصی، حرفه ای، انحصاری و اختصاصی در زمینه ی آن چه که «**امر عمومی**» *res publica* می نامند و متعلق به همگان است. حوزه ای استوار بر تقسیم کاری اجتماعی و نظمی سلسله مراتبی که به صورت «**طبیعی**» و «**عقلانی**» در ذهنیت عمومی جلوه می کنند.
- ۲- **گفتمانی «نجات بخشانه» یا «مسیحایی»** (بنا بر این هم چنان آغشته به «**دین خویی**» لیکن «**سکولار**») با وعده ی رستگاری بشر. توهم ساز و مطلق گرا. مدعی انحصاری «**حق**» و «**حقیقت**».
- ۳- **بینش و منشی یکسونگر، یگانه ساز، سیستم ساز و ایقان باور**. بنابراین در تقابل با آن بینش و منشی که «**بغرنجی**»، «**چند گانگی**» و «**نایقانی**» را در «**مرکز**» قرار می دهد.
- ۴- **نظر و عمل معطوف به دولت و قدرت، پس در نهایت و بالقوه آماده برای تبدیل شدن به روندی اقتدار طلب، سلطه گر و تمامت خواه.**

(۷) **ابژه**، *Objet*. منظور ما در این جا، آن نگاه، بینش و مناسباتی است که «**پدیدار اجتماعی**» (مثلاً «**جنبش**») را به مثابه «**چیزی**» یا «**شنی**» در اختیار خود، در نظر می گیرد.

(۸) **بنیان گذار** برابر با *Fondateur*. در مورد قضیه و معنای **بنیان گذار** در این نوشته، رجوع کنید به بخش نتیجه گیری و دو بینش و به پی نوشت (۲۵).

(۹) «**ترهای پیشنهادی...**»، مقدمه؛ بند ۱ و ۲.

(۱۰) **تحول** را برابر با *évolution, réforme* به کار می بریم.

(۱۱) **تخیلی**، *subjectif*

(۱۲) **معمایی**، *problématique, énigmatique*

(۱۳) **گسست** را برابر با *rupture* به کار می بریم و منظور گسست ساختاری است.

(۱۴) **ارسطو**، مبحث «**سنجیدگی**» (*phronésis*)، بویژه در **اخلاق نیکوماخوس**:

- مجد حس لطفی - تهران، طرح نو، ۱۳۷۸؛ کتاب ششم، فصل ۵، ۶ و ۷؛ ۱۱۴۰b تا ۱۱۴۱b - ص. ۲۱۵-۲۲۱.

Aristote, Ethique de nicomaque, traduit par Jean Voilquin, GF-Flammarion, 1965, Paris, L. VI, chap. 5,6,7

Aristote, Ethique à nicomaque, traduit par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Poche, 1992, Paris, L. VI, chap. 5

(۱۵) **اتفاق**، *hasard*

(۱۶) در این جا، **تاریخ باوری** *historicisme* مورد نظر است.

(۱۷) «**ترهای پیشنهادی...**»، بند ۲

(۱۸) **پارادوکس** (ناسازه) *paradoxe*: واژه ای یونانی است که از دو عنصر *para* (ضد، کنار، مخالف) و *doxa* (عقیده، رأی، افکار (عمومی)) تشکیل شده است. پارادوکس، به موضوع یا چیزی گویند که خلاف عقاید و افکار عامه باشد. اما، امروزه و ما در اینجا، پارادوکس را به پدیداری گویم که **در خود** تناقضی دارد و با این تناقض همواره می زیبد.

(۱۹) «**ترهای پیشنهادی...**»، بندهای ۱۱ تا ۱۷

(۲۰) این مباحث، از جمله در تألیفات پایه ای زیر، طرح شده اند (ترجمه ها به زبان فرانسه):

- Max Weber; *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* - trad.fr. J-P grossein-Gallimard - 2003
- Carl Schmitt; *Théologie politique* - trad.fr. J.-L. Schlegel - Paris, Gallimard, 1988
- Karl Löwith; *Histoire et salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*; Trad. fr. par: M-C.Chaillet-Gillet; Sylvie Hurstel; J.F. Kervégan - Paris - Gallimard -1983 -
- Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad.fr.par: M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2000.
- Jean-Claude Monod; *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*;J. Vrin; 2002.
- Olivier Tschannen; *Les théories de la sécularisation*, Librairie DROZ, Paris 1992.

(۲۱) "تره‌های پیشنه‌ادی..."، بند ۱۱

(۲۲) "تره‌های پیشنه‌ادی..."، بند ۱۱

(۲۳) "تره‌های پیشنه‌ادی..."، بند ۱۳

(۲۴) - لائیسیتیه چیست؟ و نقدی بر نظریه پردازان های ایرانی در باره ی لائیسیتیه و سکولاریسم. نشر اختران ۱۳۸۴.

- تأملی بر میانی سیاسی- فلسفی «مساله ی لائیک» نزد یونانیان: پروتاگوراس، آنتیگون و خطابه ی پریکلس، طرحی نو: ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
- هزار و نصد و پنج: به مناسبت صدمین سالگرد قانون «جدایی دولت و کلیساها» در فرانسه (۹ دسامبر ۱۹۰۵)- طرحی نو: ۱۰۶، ۱۰۷
- مکاتبه ای پیرامون مسأله ی لائیسیتیه و سکولاریزاسیون در مناسبت با جامعه ی ایران- امیر غلامی- شیدان وثیق طرحی نو: ۱۱۱

(۲۵) "تره‌های پیشنه‌ادی..."، بندهای ۱۵ تا ۱۷

(۲۶) بینش، برابر با conception یا vision

(۲۷) کلکتیف، collectif، جمععی، اشتراکی، مشارکتی... **روشنفکر منتقد کلکتیف** (intellectuel critique collectif)، نزد **بورديو**، به روشنفکری(نویسنده، جامعه شناس، فیلسوف...) گفته می شود که در عین حفظ استقلال اندیشه و خودمختاری فکری(انتلکتوئلی)، به صورت ارگانیک و جمععی، از طریق مشارکت در جنبش های اجتماعی، دخالت گری اجتماعی می کند.

(۲۸) جنبش های اجتماعی برابر با mouvements sociaux. در باره ی معنا و مفهوم این مقوله و پدیدار چون پراتیک اجتماعی- سیاسی، مضمون و ویژگی های «جنبش اجتماعی»، رجوع کنید به مقاله ی من تحت عنوان **درباره ی پدیدار «جنبش گرایی»**، طرحی نو شماره ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، سال نهم، ۱۳۸۴

(۲۹) در مورد مبحث **نقد سیاست**، رجوع کنید به مقالات من:

«**نقد سیاست در پرتو قرآنی از پرواگوراس و مارکس**». سال پنجم، ۱۳۷۹-۱۳۸۰. طرحی نو: شماره‌های: ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۰ و ۵۱.

«**چهار لحظه ی گسست از فلسفه سیاسی کلاسیک: پروتاگوراسی، ماکیاولی، اسپینوزا پی و مارکسی**». طرحی نو، سال هفتم و هشتم، ۱۳۸۱-۱۳۸۲. شماره‌های: ۶۲، ۶۶، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۷.

(۳۰) **فیلسوف - پادشاه: philosophe-roi**: این مقوله **ستون اصلی و بنیادین** فلسفه سیاسی افلاطون و

نظریه ی او در باره ی «شهر کمال» یا «عادل شهری» را تشکیل می‌دهد:

«تا زمانی که در **پولیس ها** [دولت - شهر] فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار به خود بسته اند به راستی و به طور جدی دل به فلسفه نسپارند؛ تا زمانی که قدرت سیاسی و فلسفه در یک فاعل با هم توأم نشوند... بد بختی **پولیس ها** و به طور کلی بدبختی نوع بشر، به پایان نخواهد رسید و هرگز **پولیس**ی که وصف کرده ایم جامه ی عمل نخواهد پوشید.» **جمهوری**، ۴۷۳ (d-473).

افلاطون، جمهوری، ۳۸۲، ص ۹۴۹، ترجمه مجد حسن لطفی. ترجمه ی مجدد متن با استفاده از ترجمه ی فارسی در تطبیق با متن فرانسه صورت گرفته است.

Platon, République, 382 e, tr. Baccou, Flammarion

(۳۱) **رستگاری** برابر با salut, mision rédemptrice, rédemption

(۳۲) **سرمشق** برابر با paradigme که ریشه ی یونانی دارد (paradeigma) و به معنای نمونه یا مُدل است.

(۳۳) **مدینه ی فاضله** اصطلاحی است که **فارابی** برای شهر آرمانی خود به کار برده (در کتاب **سیاست مدینه**) که بیش و کم بدلی است از شهر آرمانی افلاطون اما با رنگ و لعاب اسلامی.

(۳۴) **برین** یا متعالی، تعالی، ترافرازانده، تراگزرنده، استعلایی، برشونده، فراباشنده، برترین، برابر با transcendance که واژه ی لاتینی است و از پیشوند trans به معنای گذر، گذار... و ascendere یعنی بالا رفتن است (گذر از بالا).

(۳۵) در **جمهوری** افلاطون می خوانیم:

«نخست باید توضیح دهیم که مراد ما از فیلسوفان، که می‌خواهیم زمام‌پولیس به دست آنان سپرده شود، چه کسانی هستند. پس از آن که روشن شد فیلسوف کیست، به دفاع از خود خواهیم پرداخت و ثابت خواهیم کرد که طبیعت گروهی از مردمان چنان است که به فلسفه و حکومت کردن در پولیس بپردازند در حالی که گروهی دیگر به اقتضای طبیعت خود باید کاری به فلسفه نداشته باشند و از زمامداران تبعیت کنند.» **جمهوری**، ۴۷۴ (a-474).

«از یک سو کسانی هستند که از فلسفه چیزی نمی‌دانند و بنا بر این لیاقت فیلسوف- پادشاه شدن را ندارند. از سوی دیگر، فیلسوفانی هستند که از دست زدن به هرگونه کار عملی [پراتیک] اکراه دارند و متقاعد اند که از هم اکنون زندگی خود را به جزایر سعادت و خوش بختی انتقال داده اند.» **جمهوری**، ۵۱۹ (bd-519).

«گفتم: پس وظیفه‌ی ما که بنیان‌گذاران پولیس هستیم این است که این فیلسوفان [منظور همان‌هایی اند که مدعی‌اند در جزایر سعادت و خوش بختی زندگی می‌کنند] را مجبور [anankè] کنیم تا آن دانشی را که بالاترین دانش‌ها نامیدیم به دست آورند، یعنی به دیدار خود «خوب» نایل شوند و راهی را که به جهان روشنایی می‌پونند، بیمایند. ولی پس از آن که این راه را به سر بردند و به دیدار «خوب» توفیق یافتند، نباید اجازه دهیم همان کاری را بکنند که امروز می‌کنند.

پرسید: چه کاری؟

گفتم: مرادم این است که نباید بگذاریم در همان جا بمانند و از بازگشتن به نزد زندانیان و شریک شدن در غم و شادی آنان خودداری کنند...» **جمهوری**، ۵۱۹ (bd-519).

لازم به تأکید نیست که نزد افلاطون، میان «بنیان‌گذار» پولیس و «فیلسوف- پادشاه» تفاوتی اساسی وجود دارد. اولی به عالم «ایده» دست رسی داشته، خویشاوند خدایان است و دومی، تحت منویات معنوی «بنیان‌گذار»، وظیفه‌ی عملی اداره پولیس و هدایت اجرایی آن به سعادت را بر عهده دارد.

(۲۶) **آفریدگار** برابر با démiurge

(۲۷) **معمار** برابر با architecte

(۲۸) **بنیان‌گذار خویشاوند خدا..** جایگاهی که افلاطون، در برخی از آثارش، از جمله در **جمهوری**، برای، فیلسوف، فیلسوف – پادشاه و به ویژه "بنیان‌گذار" قائل می‌شود، این جماعت را تا مرز والای خویشاوندی "خدایی" ارتقا می‌دهد.

(۲۹) **صدای off** : بنیان‌گذاری که در گوشه‌ی، با صدای off، زمزمه کنان، حقیقتی را می‌گوید که خود نمی‌خواهد اعلام کند، ولی، به صورت غیر رسمی و غیر مستقیم، به کس دیگری می‌گوید تا او مطرح کند. این بحث نافذ را ما از کتاب با ارزش Benny Lévy (قتل شیطان) وام گرفته ایم (نگاه کنید به پی‌نوشت ۴۱):

Benny Lévy, Le meurtre du pasteur, Critique de la vision politique du monde, Berbard Grasset, 2002- page 46

(۴۰) **یگانگی** برابر با uniformisme, univoque, unité, unique

(۴۱) در پایان کتاب سوم **جمهوری**، سقراط، پس از تعیین شاخص‌های «شهر کامل» (عادل شهر) و جایگاه هر کس در آن... تردید می‌کند... می‌خواهد چیزی بگوید ولی جرات نمی‌کند... می‌ترسد... با این که مخاطبانش بر او فشار می‌آورد که حرفش را بزند:

«- معلوم می‌شود تو خود نیز جرات گفتن آن را نداری.

- اگر بگویم خواهی دید که تردید من بی دلیل نیست.

- مترس، بگو.»

و سقراط که پیشتر اعلام کرده بود: «طبیعت خدایی و خدای گونه به کلی با دروغ بیگانه است»، اکنون از ضرورت «دروغی بزرگ» سخن می‌گوید.

«اکنون وقت آن رسیده است که دروغی بزرگ پیدا کنیم... ولی باید کاری کنیم که آن را خود زمامداران راست‌پنداران یا لاقول‌شهروندان آن را باور کنند...»

...باید کاری کنیم که نخست صاحب‌منصبان و سپاهیان و سپس شهروندان دیگر باور کنند که تمام تعلیم و تربیتی را که ما به آنان داده‌ایم و اثراتی که این تعلیم و تربیت بر روی آنان گذاشته است، در خواب دیده‌اند و حقیقت امر این است که تا کنون در شکم زمین جای داشته و در آن جا رشد کرده و تربیت یافته‌اند... زمین که مادر همه‌ی جانداران است آنان را زاییده و به دنیای روشنایی آورده است. اکنون وظیفه‌ی ای که به عهده دارند این است که زمین را که بر آن سایکند چون مادر و دایه‌ی خود بدانند و هنگام هجوم دشمن به دفاع از آن بپردازند و دیگر شهروندان را چون برادران خود بنگرند که هم چون آنان از شکم زمین مشترک بیرون آمده‌اند.» (تأکیدها از من است).

افلاطون، **جمهوری**، ۲۸۲، ص ۹۴۹ و ۴۱۴، ص ۹۹۳، ترجمه حسن لطفی. ترجمه‌ی مجدد متن با استفاده از ترجمه‌ی فارسی در تطبیق با متن فرانسه صورت گرفته است.

Platon, République, 414 c, tr. Baccou, Flammarion

(۴۲) **بینش عملی- انتقادی** برابر با conception / vision pratique-critique. این مفهوم را ما از مارکس، در تره‌های در

باره ی فوئرباخ، وام گرفته ایم: "... از این روست که او (منظور فوئرباخ و ماتریالیست های تاکنونی است- مترجم) معنا ومفهوم فعالیت «انقلابی»، فعالیت «عملی – انتقادی» pratique - critique را نمی فهمد." (تر اول)

(۴۲) در سومین تز آمده است:

«دکترین ماتریالیستی تغییر اوضاع و شرایط و تعلیم و تربیت (منظور مارکس در این جا ماتریالیسم ایدئالیستی نوع فوئرباخی است) فراموش می کند که اوضاع و شرایط توسط انسان ها تغییر می کنند و تربیت کننده نیز خود باید تربیت شود. از این روست که این دکترین جامعه را به دو بخش تقسیم می کند - بخشی را بالا برده، مافوق بخش دیگر قرار می دهد.» (تاکید از من است).
«تقارن تغییر اوضاع و شرایط با فعالیت بشری یا خود-دگرسازی *autochangement* تنها به مثابه ی پراتیک انقلابی قابل درک است و از لحاظ عقلانی قابل فهم می گردد.»

Karl Marx, Thèses sur Feuerbach, Œuvres choisies, page 8, édition du progrès

Georges Labica, Karl Marx Les thèses sur Feuerbach, page 20, 1987, PUF

(۴۳) درون بودی برابر با immanence

(۴۵) بسیارگونگی برابر با multitude, pluralité. در باره ی معنا و مفهوم multitude، رجوع کنید به مقاله ی Toni Negri: «به سوی يك تعريف هستي شناسانه از «بسیار گونه»، طرحی نو شماره ۶۸

(۴۶) بفرنج، بفرنجی، اندیشه ی بفرنج برابر با complexe, complexité, pensée complexe

(۴۷) چندجانبه گری، برابر multilatéral در مقابل یکجانبه گری: unilatéral

(۴۸) ذات باور برابر با essentialisme

(۴۹) سیستم ساز یا سیستمانه: systématique, systémisme

(۵۰) خود سازماندهی برابر با auto-organisation

(۵۱) خود گردان برابر با autogestion
