

- گفتار آغازین..... ۲
-
- فلسفه خشونت پرهیزی (رامین جهانگللو- ترجمه آزیتا رضوان)..... ۳
-
- تشیع و خشونت ورزی در پویه تاریخ (حسن یوسفی اشکوری)..... ۹
-
- بازیافت یک دیالوگ پنهان: مارتین بوبر و ایمانوئل کانت (شیریندخت دقیقیان)..... ۲۹
-
- پیوست ۱: دین در محدوده های عقل صرف (ایمانوئل کانت) ۶۲
-
- پیوست ۲: انگاره های خیر و شر (مارتین بوبر) ۷۴
-
- خشونت، سینما و دیگری: خوانشی لویناسی از «باد ما را خواهد برد» (امیر گنجوی- ترجمه آرش عزیز) (..... ۸۵
-
- خشونت و قدرت (اسفندیار طبری)..... ۹۷
-
- مفهوم امر سیاسی (کارل اشمیت- مقدمه و ترجمه: اسفندیار طبری)..... ۱۰۷

شماره ۳

شورای دبیران:

شیریندخت دقیقیان رامین جهانگللو

اسفندیار طبری

جستارهایی پیرامون خشونت و قدرت

شهریور ۱۳۹۳ برابر با اگوست ۲۰۱۴

<http://www.falsafeh.com>

ایرانی آغاز به ارائه اندیشه های فلسفه سیاسی کردند که خیلی پیشتر، از زمان نوزایی و روشنگری در تفکر غرب شکل گرفته بودند. این رشته با آثار محمد علی فروغی به حیطة دانشگاهی راه یافت. در ایران نیمه دوم قرن بیستم، فرارسیدن "دوران ایدئولوژی" - که گویا می باید همه ملت های تاریخ مدرن از آن سهمی می داشتند- فلسفه و به ویژه شاخه سیاسی را به جای آن که قلمرو فراگیری، پژوهش، تقابل اندیشه ها و شناخت دگرگونی های سیاسی و اجتماعی باشد، بیشتر به میدان پذیرش/رد و طرفداری/مخالفت بدل کرد. افزوده شدن سانسور به این شرایط، در قطبی شدن شناخت سیاسی و در نتیجه، غفلت از دستاوردهای پژوهشی مدرن، نقش داشت.

امروز، تحرک ذهنی و فلسفی بیسابقه در میان ایرانیان و به ویژه جوانان، به فلسفه در جایگاه خود، یعنی شناخت و سنجشگری مداوم، اهمیت بارزی بخشیده است. از جمله ضرورت های این شناخت و سنجشگری مداوم، تحمل کار دشوار آموختن سیر آراء، گشودگی به چشم اندازهای متنوع، و تعلق قضاوت های مطلق گرا است. ناگفته نیز نماند که تنها در صورت درونی شدن این روش ذهنی است که "لذت فلسفه" روی می نماید.

در شماره سوم گاهنامه فلسفی خرمگس کوشش شده که مباحث کلیدی فلسفه مدرن و پست مدرن پیرامون خشونت و خشونت پرهیزی از زاویه های متنوع به بررسی گذاشته شوند.

سرمقاله این شماره از رامین جهاننگلو به فلسفه خشونت پرهیزی نزد گاندی و هانا آرننت پرداخته و ضمن مقایسه دیدگاه های آن ها به این نتیجه مشترک می رسد که خشونت، نشانه غیبت قدرت است. این مقاله به کوشش آریتا رضوان از زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است.

اسفندیار طبری در جستاری پیرامون مناسبات خشونت و قدرت، چند نظریه پایه ای از نیکولو ماکیاولی، تاماس هابس، کارل اشمیت، والتر بنیامین، میشل فوکو و جورجیو آگامین را در چارچوبی تطبیقی و با نگاهی به تأثیرپذیری ها و تفاوت های هر یک با آراء دیگر فیلسوفان، بررسی می کند.

تاریخ پرخشونت و قساوت بار جامعه بشری، ایمانوئل کانت را واداشت تا با طنزی تلخ بگوید: از شاخه کج بشریت هرگز هیچ چیز راستی ساخته نشده است [گزاره ششم از فکرتی برای یک تاریخ عمومی با غایتی جهانگستر] و هگل را به این نتیجه رساند که تاریخ، خاک مناسبی برای خوشبختی نیست و دوره های خوشبختی، صفحه های خالی این کتاب هستند [درسگفتارهای فلسفه تاریخ- ۱۸۳۲]. هگل با همه تأکید خود بر تاریخ و روح آن، اعتراف کرد که هرگز ملت ها و دولت ها از تجربه های تاریخ درس نگرفته اند [همان جا].

از سوی دیگر، در برابر دیدگاه تاریخ گرا، همواره اندیشمندانی در فرهنگ های گوناگون بر این فکرت پای فشرده اند که واحد بشریت، نه قوم و ملت و نه دولت، بلکه فرد انسانی است. اگر رؤیای دیرپای انسان برای صلح و تفاهم از سایه های مرگ تاریخ، جان به در برده، از آن رو بوده که در سینه فرد، همچون واحد بشریت، روشن و زنده مانده است. برخی متفکران، اصلاح جهان را از راه اصلاح این واحد بشریت، یعنی فرد دانسته اند و زدودن قساوت را کاری که از درون، آغاز می شود. مولوی این سویه از حقیقت انسانی را چنین بیان کرد:

گر تو خواهی کز قساوت کم شود/جهد کن تا مهر تو افزون شود
فرهنگ هایی که به طور عمده تنها به یکی از این دو نخله گرایش داشته اند، دیر یا زود درس های تلخ خود را گرفته اند: ظهور حکومت های توتالیتر که فرد را در یک "روح تاریخ" فرض شده نوب کردند؛ و فرهنگ هایی که با درون گرایی مفرط، از شناخت علمی و تحلیلی پویشمندی های تاریخی، اجتماعی و سیاسی واماندند.

در فرهنگ سنتی ایران، جذابیت اندیشه های عرفانی و درون نگر در هم آمیزی با اوج هنر شعر، به حدی بود که پنج قرن مباحث تحلیلی و نسبتاً خشک فلسفه سیاسی را در سایه قرارداد. از دوران مشروطیت، متفکران

فلسفه خشونت پرهیزی (رامین جهانگل^۱)

برگردان از متن انگلیسی: آریتا رضوان^۲

مفاهیم کلیدی: گاندی؛ آهیسا؛ خشونت پرهیزی؛ نظریه هانا آرنست درباره قدرت و خشونت؛ بخشش، لازمه مبارزه مسالمت آمیز؛ نافرمانی مدنی؛ اخلاق؛ سیاست؛ استراتژی؛ تهاجم.

در طول تاریخ، جنبش خشونت پرهیزی، تغییرات اجتماعی و سیاسی مهم و قابل توجهی در جهان ما به وجود آورده و به سرنگونی استبداد، مردمی کردن دموکراسی، پایان دادن به جنگ های ناعادلانه، تغییر قوانین ظالمانه، بازآموزی جوامع مدنی، و درمان افراد و ملت ها کمک کرده است. به این ترتیب، عدم خشونت، یک جایگزین قوی در مقابل پذیرش منفعلانه یا مبارزه مسلحانه با ظلم و ستم شده است. هدف آن، نه شکست دشمن، بلکه ایجاد گفتگو و درک متقابل میان افراد، طبقات اجتماعی و یا ملت هاست. بنابراین، رد استفاده از خشونت به عنوان یک تصمیم فردی یا اجتماعی و یا در زمینه های اخلاقی و معنوی، مفهوم پایه ای فلسفی یا استراتژی عدم خشونت است. با این حال، اصطلاح عدم خشونت غالباً مرتبط با یا حتی به عنوان مترادفی برای مقاومت غیرفعال و یا انفعال استفاده می شود. اما عدم خشونت اساساً متفاوت است با مقاومت غیرفعال و یا منفعل بودن. هیچ جنبه انفعالی در اقدامات غیرخشونت آمیز وجود ندارد، زیرا به شجاعت معنوی و پایداری کامل به تلاش برای عدالت و حقیقت نیاز دارد. برای متفکران و فعالان خشونت پرهیزی، راه مقابله با ظلم و ستم و دستیابی به عدالت هرگز تسلیم و یا فرار نبوده

1 رامین جهانگل دارای دکترای فلسفه از فرانسه و مدرس فلسفه سیاسی در کانادا است. از او نوشته های فلسفی متعددی به زبان های فارسی، فرانسه، و انگلیسی و همچنین ترجمه های گوناگونی از زبان های فرانسه و انگلیسی موجود است. فهرست آثار در:

<http://www.falsafeh.com>

2 آریتا رضوان، دارای مدرک مهندسی معماری از ایران و دکترای برنامه ریزی و توسعه از دانشگاه یواس سی آمریکا است.

حسن یوسفی اشکوری، با نگاهی تحلیلی به مقاطعی از تاریخ دین اسلام، موضوع خشونت از دیدگاه تشیع و نواندیشی دینی ایران را بررسی می کند.

امیر گنجوی با بررسی دیدگاه امانوئل لویناس به اخلاق و "دیگری"، به موضوع خشونت در سینما نگاه کرده، با این رویکرد به فیلم "باد ما را خواهد برد"، به کارگردانی عباس کیارستمی می پردازد که بر مسئله "دیگری" و خشونت تصویری بر علیه دیگری تأکید دارد. این مقاله به کوشش آرش عزیزی از زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است.

شیریندخت دقیقیان به خوانشی بینامتنی و بازیافت دیالوگ پنهانی می پردازد که به نظر او میان انگاره های خیر و شر اثر مارتین بوبر با ایمانوئل کانت در پیرامون شر ریشه دار یا Radical Evil جاری است. مؤلف برای این منظور، ترجمه کامل این دو متن یادشده را نیز در بخش ترجمه های متون کلیدی در همین شماره از خرمگس، ارائه می دهد.

خرمگس در هر شماره می کوشد ترجمه هایی از متون کلیدی فلسفه به خوانندگان تقدیم بدارد. در این شماره، ترجمه فارسی سه متن کلیدی برای اولین بار به علاقه مندان مطالعه متون دست اول فلسفی ارائه می شوند:

مفهوم امر سیاسی، نوشته کارل اشمیت، ترجمه اسفندیار طبری

پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی، نوشته ایمانوئل کانت، ترجمه شیریندخت دقیقیان

انگاره های خیر و شر، نوشته مارتین بوبر، ترجمه شیریندخت دقیقیان

پیشاپیش از نویسندگان، سردبیران، روزنامه نگاران و خوانندگان گرامی که خرمگس را در نشریه ها و شبکه های اجتماعی معرفی می کنند، سپاسگزاریم. امید است که استادان و پژوهشگران فلسفه و علوم اجتماعی دعوت به همکاری با خرمگس را بپذیرند.

موضوع شماره آینده خرمگس، سکولاریزم خواهد بود.

شورای دبیران گاهنامه فلسفی خرمگس

آگوست ۲۰۱۴

است، بلکه ایستادن و مبارزه، اما تنها از طریق غیر خشونت آمیز مطرح است. حال آن که برای منفعلان، ذاتاً قصدی برای تغییر سیاسی و اجتماعی نهفته نیست. با این حال، طرفداران عدم خشونت، روش های گوناگونی در مبارزات خود به کار می گیرند تا تغییرات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را پدید آورند. عدم خشونت به عنوان یک روش برای مبارزه اجتماعی، پویایی سیاسی، یا جنبشی اجتماعی به وجود می آورد که می تواند در تغییر مخالفان (فرد، جامعه یا دولت) مؤثر افتد، بدون این که لزوماً برنده باشد. قدرت مبارزه غیرخشونت آمیز و امتناع از به خشونت کشیده شدن برخوردها، در توانایی آن در کاهش مشروعیت اخلاقی از کسانی نهفته است که در استفاده از استراتژی های خشونت آمیز اصرار می ورزند. همزمان، کنش غیرخشونت آمیز قصد دارد تا خشونت حریف را به سوی جایگاه قدرت برگرداند و در همان حال، بکوشد تا نه تنها از خشونت فیزیکی خارجی بلکه از خشونت های داخلی روح پرهیز نماید.

از این چشم انداز، عدم خشونت به عنوان یک روش تفکر و یا به عنوان یک استراتژی اجتماعی دارای اهمیت بیشتری نسبت به بسیاری از دکترین های فلسفی و سیاسی بحث و پیشنهاد شده برای جهان امروز است. به عبارت دیگر، عدم خشونت یک ارزش مثبت متمدانه در جهان ما است و یا می توان گفت، شکل های تاریخی از عدم خشونت که برای تداوم زندگی ما بر روی زمین لازم هستند، وجود دارند. می توان گفت، عدم خشونت یک واقعیت تاریخی است که موضوع همه ما است. ویژگی تاریخی عدم خشونت آن را فراتر از چارچوب ساده جهان غرب قرار داده، همپایه ساختارهای فلسفی، سیاسی و مذهبی تمام فرهنگ های انسانی می سازد. عدم خشونت یک ایده جدید نیست، بلکه به قدمت تاریخ جوامع انسانی است. بشریت قرن ها از خشونت صدمه دیده و تحقیر شده است. با این وجود، لحظه های ممتازی در تاریخ هست که بشریت از خشونتی که علیه یکدیگر به کار برده، آگاه شده و فرهنگ ها و تمدن ها کوشیده اند تا راه حل های اخلاقی و سیاسی برای مقابله با خشونت پیدا کنند. تعریف عدم خشونت بدون تعیین همه زیربناهای خشونت امکان پذیر نیست. بنابراین پاسخ به سوال درباره عدم خشونت با تلاش ما برای یافتن پاسخ به یک سوال دیگر آمیخته می شود: چه چیزی باعث خشونت در انسان ها می شود؟

خشونت چیست و چه چیزی آن را پدید می آورد؟ یک تعریف ساده از خشونت چنین است: عملی است که شامل آسیب یا جراحت به یکی از ابناء نوع بشر یا موجودات زنده می شود. برخی می گویند که انسان ها مانند حیوانات، خشن هستند و خشونت بخشی از ماهیت حیوانی انسان است. کسانی، مانند کنراد لورنز³ می گویند که خشونت مرز تهاجم ورزی را که در حیوانات محدود است، می شکند. به عبارت دیگر، در حالی که غرایز تهاجمی در حیوانات وجود دارد، گرایش به خشونت بی معنی در انسان ها به اوج خود می رسد. در نتیجه، خشونت بخشی از ساختار زندگی اجتماعی انسان و تاریخ او است. انسان به ندرت برای غذا کشتار می کند- و یا به دلیل تهدید- اما انسان ها همیشه یکدیگر و یا گونه های دیگر حیات را به دلیل نفرت، تعصب، سیاست، و یا حتی فقط برای تفریح می کشند.

بنابراین، ما باید پرسیم که آیا خشونت، انحرافی از روحیه تهاجم حیوانی است و یا اعمال یک نیروی غیرقابل کنترل و نمایش قدرت؟ هانا آرنت⁴ (۱۹۷۰) در کتاب خود، *پیرامون خشونت*، تمایز مهمی بین قدرت، زور و خشونت قائل می شود. به گفته آرنت: " قدرت و خشونت مخالف هستند، جایی که یکی حکمفرمایی می کند، "دیگری" غایب است. خشونت جایی ظاهر می شود که قدرت در خطر است و اگر به خود رها می شد از میان می رفت."⁵ از نظر آرنت، در مباحث سیاسی، عبارت "خشونت" هرگز نباید به جای "قدرت" استفاده شود. آرنت می نویسد: قدرت از روابط انسانی سرچشمه می گیرد و در همکاری با یک جامعه عمل می کند. اما، "خشونت" همیشه می تواند قدرت را خراب کند. از لوله تفنگ، مؤثرترین فرمانی که بیرون می آید منتج به فوری ترین و کامل ترین اطاعت می شود. آن چه هرگز رشد نمی کند، قدرت است."⁶ به این ترتیب، قدرت هرگز نمی تواند از خشونت خلق شود، چرا که قدرت در طول تاریخ مشروع است، اما خشونت، هر چند موجه، هرگز نمی تواند مشروع باشد. قدرت مشروع است، زیرا به مردم کمک می کند تا با هم باشند، اما خشونت به تعداد و یا

³ Konrad Lorenz: On Aggression, Mariner Books, 1978

⁴ Hannah Arendt: On Violence, New York: Harcourt, Brace & World, 1973

⁵ Ibid, p.56

⁶ Ibid, p.53

نظرات وابسته نیست، بلکه به جنگ افزارها...⁷ آرننت از توضیح خود از قدرت و خشونت، نتیجه می گیرد که "خشونت و قدرت، پدیده هایی طبیعی و جلوه هایی از روند زندگی نیستند؛ آنها به عرصه سیاسی امور انسانی متعلق اند که در آن، اساساً کیفیت انسان با عمل تضمین می شود: توانایی برای شروع امری جدید."⁸

هر چه خشونت بیشتر در عرصه سیاسی رام شود، مردم بیشتر می توانند از همان اوایل روند سیاسی درگیر شوند. حضور فعال مردم در جامعه سیاسی باید بدون خشونت باشد، به سبب آن که خشونت مشروعیت یک جامعه سیاسی را کاهش می دهد. بنابراین، استدلال آرننت برای عدم خشونت در درجه اول بر اساس یک دلمشغولی عمل گرایانه است که تأثیرات دموکراتیکی را که می تواند مردم را به یکدیگر پیوند دارند، فراهم و به آنها کمک می کند که هماهنگ با یکدیگر دست به عمل بزنند. باید گفت که نگرانی آرننت که ظرفیت از این که عمل خشونت آمیز در معرض خطر خشونت می گیرد، در این گفته منعکس می شود: "عمل خشونت، مثل همه عمل ها، جهان را تغییر می دهد، اما محتمل ترین تغییر به سوی جهانی خشن تر است."⁹ اگر همچنان که آرننت می گوید، خشونت، طبیعی یا غریزی نیست و مصنوعی و ابزاری است، پس باید متعلق به قلمرو احتمالات و محاسبات منطقی انسان باشد. بنابراین، عدم خشونت هم به قلمرو سیاسی امور انسانی تعلق دارد و هم نمی تواند به عنوان یک ضرورت بیولوژیکی انجام شود. در نهایت، آرننت به ما یادآوری می کند که مقاومت در برابر خشونت باید به عنوان یک مشکل سیاسی در نظر گرفته شود و نه تنها یک مسئله اخلاقی. آرننت نشان می دهد که اگر خشونت به عنوان یک عمل اجتماعی و سیاسی فهمیده شود، همچنین دارای ظرفیت تخریب جهان اجتماعی و سیاسی مشترک ما است. بر خلاف گاندی که تصمیم گیری سیاسی را از تفوق امر اخلاقی بر امر سیاسی نتیجه می گیرد، آرننت روشن می کند که اخلاق شفقت آمیز هیچ اهمیت سیاسی ندارد. منظور آرننت آن است که سیاست را خارج از فردیت ها و در چشم اندازی از تکثر میان انسانها قرار دهیم. به این ترتیب، او اصرار می ورزد که ما برای

حس خود از واقعیت و برای وظیفه سازماندهی همزیستی سیاسی از راه های غیر خشونت آمیز به دیگران وابسته ایم. اگر این اخلاقیات مربوط به اعمال ما در میان دیگران است، بنابراین، اخلاقیاتی جهانی است و نه شخصی؛ امتناع از شرکت در اعمال بد است و ترک اعمال خشونت آمیز. برای اطمینان، آرننت روشن می سازد که سؤال درباره زندگی هماهنگ با خود با اولویت این سوال همراه می شود که من چه چیزی مدیون دیگران هستم. به همین دلیل آرننت توجه ویژه به "تمایل به رنج بردن"، نشان می دهد که نشانه ای از تعهد جدی فرد به مقاومت اخلاقی در برابر بی عدالتی است. بنابراین، من می خواهم بگویم که برای آرننت حضور در میان دیگران نه تنها نیاز به اقدام، بلکه همچنین نیاز به ظرفیت برای درد و رنج دارد. مرتبط کردن عمل به درد و رنج ما را فوراً از خودمداری خارج می کند و به مسئولیت در عمل می رساند.

من برای دیگران رنج می برم، چرا که من یک مسئولیت جمعی را با انسان های همدیگم به اشتراک می گذارم. گفتن این که من رنج می برم به این معنی است که من در میان دیگران حاضر هستم و درد و رنج من آغاز یک واکنش زنجیره ای از تکثر غیر خشونت آمیز است. عدم خشونت، یعنی رام کردن خشونت و درد و رنج دیگران و ایجاد ظرفیتی برای تغییر شرایط از راه درگیر شدن در آن؛ همچنین و در درجه اول، به دلیل آن که در شبکه ای از روابط انسانی اتفاق می افتد، در پس زمینه ای اخلاقی تعریف شده است. به این ترتیب، خطر رنج بردن، بازیگر این عرصه را مجبور می کند بپذیرد که او به دیگران وابسته است، و موظف است تا در برابر بعضی حوادث بایستد، زیرا او برای دیگران کار می کند. همچنین به خاطر این رنج می برد که دیگری بتواند ببخشد. عفو و بخشش نقش بسیار مهمی در عدم خشونت ایفا می کند. همان طور که آرننت ادعا می کند، بخشش اجازه می دهد تا حوزه عمومی هم اعتماد به نفس داشته باشد و هم قادر به حرکت از گذشته به سوی آینده باشد. عفو و بخشش، بنابراین، به عنوان فرمی از روش غیرخشونت آمیز است که نه تنها یک فرصت برای آغازی نو و یا شروعی دوباره، بلکه رهایی آینده سیاسی جامعه از نتایج سوء رفتارهای خشونت آمیز گذشته خود است. این گسست از گذشته، در نتیجه، عمل آزادانه ای است که بدون توان ذهنی

⁷ Ibid, p.53

⁸ Ibid, 1970, p.82

⁹ Ibid, 1970, p.80

را به ابعاد اساسی تفکر گاندی برگردانیم که مثل همیشه در نهایت، دلوایس مفهوم سیاست تحول مسالمت آمیز است.



گاندی برای معنادار کردن مفهوم عدم خشونت به عنوان "حاکمیت مشترک" ایده حاکمیت مشترک را به عنوان یک اصل تنظیم کننده ارائه می کند که همزمان، تضمینی برای محدودیت استفاده از قدرت سیاسی است. همچنین این اصلی است که تنها با مراجعه به ایده مسئولیت معنا دارد. تغییر عمده ای که در تمرکز بحث گاندی اتفاق می افتد، حرکت از ایده ابدی استخراج تصمیم سیاسی از اولویت های سیاسی به ایده اولویت اخلاقی است، به طوری که دستیابی به زندگی اخلاقی در سیاست، گاندی را به بحث مسئولیت شهروندان می کشاند. بنابراین به چالش کشیدن دولت مدرن توسط گاندی، نه فقط در زمینه مشروعیت آن است، بلکه چالش با منطق اساسی آن است. اصل عدم خشونت گاندی به این ترتیب، به عنوان چالشی با خشونت ارائه شده که همیشه و لزوماً با بنیان و اساس نظم حاکمیتی معنا دار شده است. نقد گاندی از سیاست مدرن او را به مفهومی از سیاست هدایت می کند که بیان خود را نه در "عرفی شدن سیاست" و نه در "سیاسی شدن دین" می جوید، بلکه در تمنای "اخلاق با هم بودن" که در مثلث اخلاق، سیاست و دین شکل می گیرد. این درک گاندی از سیاست بی تردید، منجر به امکان سننر بین دو مفهوم استقلال فردی و اقدام غیرخشونت آمیز می شود. گاندی در ساخت کلمات جدید برخاسته از خرد باستانی، در تبدیل مفهوم هندو از "ahimsa" به خلق و خوی مدنی دموکراتیک موفق می شود. به این ترتیب، گاندی معتقد بود که مرکز ثقل سیاست مدرن لازم است از ایده قدرت مادی و ثروت به عدالت و صداقت بازگردد. گاندی در نقد خود از مدرنیته، تمدن مدرن را به عنوان ترویج آرمان های قدرت و ثروت می دید که اساس آن خودمحوری فردی و از دست دادن همبستگی با جامعه بود که بر خلاف

برای بخشش غیر ممکن است. گذار از گذشته، در حالی که روش تفکر یکسره جدیدی بنیاد نشده، مستلزم نفی و رهایی از اقدامات گذشته است. عمل بخشش، بر خلاف انتقام و مقابله به مثل، راهی برای اصلاح مخصصه برگشت ناپذیری است. عفو و بخشش در اینجا به وضوح به عمل صریح یک جامعه مرتبط می شود تا خود را از زنجیره ای از نگرش های انتقام آمیز رها و کمال اخلاقی حوزه عمومی را دوباره برقرار سازد. فردی که می بخشد، یک بازیگر است که از انزوای اجباری خود خارج می شود تا به روابط با دیگران بر اساس کثرت واردگردد. در این بازی آغاز یا آغاز نو، گونه ای تفسیر تاریخ بدون آنکه با خاطره خشونت خردشود، نهفته است. به عبارت دیگر، بخشش، راه مسالمت آمیز رهایی فرد و جامعه از چرخه خشونت است.



آرنت مانند گاندی، نیاز به تعادل در وسیله و هدف را می یابد. زیرا هر چند می بیند که خشونت بخشی جدا شدنی از قلمرو سیاسی است، می داند که روش های خشونت آمیز، پتانسیلی برای بازتولید چرخه ای از خشم و انتقام دارند. برای آرنت، خشونت، چراغ سبزی برای نزول به شرایطی است که به جای بهبود اثرات زیانبار دیکتاتوری، آنها را در شکل های جدید بازسازی و یا حتی آن را تشدید می بخشد. در نتیجه او به اختصار و روشنی توضیح می دهد که چگونه خشونت، قدرت استفاده کنندگان از آن را از میان می برد. بنابراین در صورت امکان، سیاستی باید باشد که هر کسی بر دیدگاه و شرایط غیر خشونت آمیز خود پافشاری کند. از این رو آرنت مکرر اصرار در مقاومت در برابر کاهش ساده سیاست به خشونت داشته، به مخالفت با این ادعا می پردازد که خشونت برای همه بنیان ها ضروری است و در همه انقلاب ها غیرقابل اجتناب است. پس از شرح دیدگاه آرنت درباره سیاست و خشونت، شایسته است که توجه خود

اخلاقیات و معنویات مشترک بودند. در نظر گاندی، بنابراین، عدم خشونت یک خودشناسی دائمی است، خودبازشناسی و خوداصلاح‌گری در درون فرد. این یک روندی از خود-تنظیمی است که از طریق آن شهروندان می‌توانند به بهبود جامعه کمک کنند. گاندی به دور از آرمانگرا بودن، به این ایده خود-تنظیمی به عنوان پایه‌ای فلسفی برای ارزیابی شیوه‌های سیاسی موجود در جهان معاصر نگاه می‌کند. در ذهن گاندی، دموکراتیزه کردن سیاست به معنای عمل غیرخشونت‌آمیز در روابط جبری قدرت و ساختارهای ناعادلانه اجتماعی است. برای او، ثبات تمدن بشر، پتانسیل دموکراتیک جامعه، و شأن اخلاقی افراد بستگی دارد به چالش با زشتی‌های شکاف‌رو به رشد میان یک حکومت و شهروندان آن. به این ترتیب، عدم خشونت، سنگ بنای شهروندی به عنوان یک فضای توانمندسازی و خود-نهادینه است. همین دلیل است که گاندی به یک فرم روشنگر و بالغ دموکراسی برای تمرین شهروندی فعال معتقد بود. مقصود وی این بود که موفقیت دموکراسی بستگی به ماهیت گفتگویی آن دارد. جوهر و ماهیت دموکراسی، گفت و گو بین شهروندان است و بنابراین موفقیت دموکراسی، موفقیت این گفتگو است. پس، شکست گفتگو همیشه به معنای شکست دموکراسی و شکست بنیان‌های بدنه سیاسی است. هدف خشونت این است که خود را به عنوان آخرین وسیله بیان ضد سیاسی ارائه کند. برای گاندی و همین‌طور برای آرنست، هدف روش خشونت پرهیز، حال ساختن آینده "زندگی با هم انسان‌ها" است. باید به یاد داشته باشیم که برای گاندی، عدم خشونت به سادگی یک تاکتیک سیاسی نیست، بلکه دست کشیدن از پشتیبانی یک سیستم ناعادلانه و عدم همکاری با شیطان است. گاندی، البته، خشونت را بیشتر به معنای معمول خشونت فیزیکی، در نظر دارد. بر خلاف آرنست، او توجه قابل ملاحظه‌ای به شناسایی این خشونت نه تنها در بعد اجتماعی آن، بلکه در ابعاد زبانی، اقتصادی، روحی، فرهنگی، مذهبی آن اختصاص داده است. این ابعاد متعدد خشونت در ارتباط با یکدیگر، همدیگر را تقویت می‌کنند و موضوع عدم خشونت در فلسفه گاندی را فراهم می‌کنند. بر خلاف بسیاری از فیلسوفان و دیگران که رویکردهای سیاسی را پذیرفته‌اند، گاندی تأکید اصلی را بر آموزش خشونت پرهیز شهروندان قرار می‌دهد. قدرت مهم‌تر رویکرد آموزشی گاندی به عدم خشونت، در پیشگیری اجتماعی، روابط، و مداخلات

است تا ما به مرحله‌ای از خشونت آشکار و جنگ نرسیم. کلید این رویکرد پیشگیرانه در تجزیه و تحلیل معروف گاندی از وسیله‌ها و هدف‌ها است. گاندی به رد وسیله‌گرایی و رویکردهای دیگری می‌پردازد که معتقدند اهداف اقتصادی، سیاسی، و یا دیگر هدف‌ها وسیله را توجیه می‌کنند. به گفته وی، عدم خشونت باید هم بر وسیله‌ها و هم بر اهداف تأکید داشته باشد. گاندی معتقد است که ما می‌توانیم وسیله را با هدف توجیه کنیم، چرا که یک "ارتباط ناگسستگی" بین هدف و وسیله وجود دارد. همجهت با گاندی، آرنست در برابر کسانی که به عنوان نهاد سیاسی از خشونت یاد می‌کنند، این استدلال را پوچ و بر اساس این ایده می‌داند که ما می‌توانیم به استفاده از وسیله‌ای آمیز خشونت برای رسیدن به هدف خشونت پرهیز اطمینان کنیم. هر دو گاندی و آرنست به ایده‌ای از سیاست بدون خشونت پایبندند، چه در فرم پسااستعماری یا سنت کلاسیک جمهوری خواهی مدنی. اما، در پایان، هر دو استدلال می‌کنند که عدم خشونت تنها راهی است که در آن عمل عمومی و شور و مشورت مشارکتی می‌تواند به یک قدرت معتبر دموکراتیک شکل دهد. بنابراین، هر دو گاندی و آرنست بر این باورند که کرامت انسانی بیشتر در یک عمل سیاسی مسالمت‌آمیز به کرسی می‌نشیند. از این رو، ضرورت‌ها و الزامات چارچوب قانون اساسی دموکراتیک می‌تواند از گسترش ثابت فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خشونت‌آمیز انسانی که هر دو آنها قاتل آزادی سیاسی هستند، جلوگیری کند. باید درک شود که خشونت یک مفهوم تک بعدی نیست.

لازم است ما بین دو نوع از خشونت تمایز قائل شویم: فردی: که توسط فردی به خودش و یا به فرد دیگری تحمیل می‌شود؛ و خشونت نهادی سازمان‌یافته: که توسط یک دولت، یک گروه سیاسی سازمان‌یافته و یا یک سازمان تروریستی علیه افراد و جوامع تحمیل می‌شود. دومی شامل اعمال تصادفی خشونت‌آمیز در حوزه خصوصی و یا عمومی مانند خشونت نوجوانان و یا تجاوزهای جنسی نمی‌شود. بر خلاف خشونت سازمان‌یافته، خشونت فردی یک برنامه مشخص اجتماعی یا سیاسی، مانند جنگ، خشونت اوباش و یا قتل عام نژادپرستانه ندارد. ولی خشونت دولتی در تمامی اشکال آن نهادی و سیاسی است. اما تجربه خشونت در جنگ‌ها همیشه بر یک توجیه اخلاقی متمرکز است، مانند نظریه جنگ عادلانه = بر عمل

توجیه شده جنگیدن. هیچ دکترین متعارفی از نظریه جنگ عادلانه وجود دارد، بلکه مجموعه ای از اصول است که اخلاق جنگ را به طور کلی ارائه می کند و یا به طور خاص، اخلاقیات جنگ های خاص است در رابطه با طیف گسترده ای از مسائل، مانند جنگ پیشگیرانه و یا مداخله بشر دوستانه. برای برخی از نظریه پردازان سیاسی، مداخله بشر دوستانه، فقط پاسخی به اعمال خشونت آمیز توسط یک دولت است که وجدان نوع بشر را موردسوال قرار می دهد. از این منظر، عدم مداخله به معنی ترک قربانیان نسل کشی و سرکوب به سرنوشتشان است. اما از دیدگاه غیر خشونت آمیز، مداخله بشر دوستانه هرگز فضایی برای آشتی، صلح ورزی، و ایجاد صلح باز نمی کند. مبارزان به اصطلاح "بشر دوستانه" کشورهای تحت ستم و تخریب آنها، تلاش های مدنی آنها برای مدت طولانی توسط حکومت های استبدادی، تا حد زیادی از یک برنامه مداخله مسالمت آمیز که بر اساس درگیر کردن شهروندان عادی در کار های غیرخشونت آمیز برای حل این مشکلات می باشد، متفاوت است. از آنجا که مداخله گر خشونت پرهیز، کسی نیست که دیگران را از انسانیت تهی می کند، بلکه فرصت آن را دارد تا به عنوان فردی قابل اعتماد دیده شود و نه یک عامل خشونت.

"ارتش صلح" گاندی (*shanti sena*)، سپاهیان صلح بین المللی¹⁰ (تاسیس سال ۱۹۸۰) همراه با مسیحیان مصلح صلح¹¹ و شاهدان صلح¹² نقش مهمی در این راستا بازی کرده اند. مداخله های خشونت پرهیز به طور قطع، مناسب ترین استراتژی غیرمتعارف به یک موقعیت انسانی و بهترین چارچوب اخلاقی برای آینده روابط بین المللی است. با این حال، بسیاری از واقع گرایان همچنان بر این باورند که این نوع از استراتژی در کوتاه مدت و یا بلند مدت، کشتار و جنایات را متوقف نخواهد کرد و بهترین راه حل، مداخله نظامی کلاسیک خواهد بود. اعتراض معمول در برابر مداخله های خشونت پرهیز این است که این روش، در زمان جنگ و ظلم و ستم و خشونت کار نمی کند. این بدان معنی است که مداخله مسالمت آمیز مدنی همیشه در مقام دوم در ذهن و اقدامات دولت ها و ملت ها قرار دارد. اما در واقع، اگر هدف در یک اختلاف، نه تسلط

و یا از بین بردن دیگری، بلکه ایجاد صلح است، بنابراین، باید سعی کرد تا برخلاف آن دسته از فرایندهای مخرب و همراه با خشونت، حرکت کرد. اما صلح تنها یک شکل از مداخله غیرخشونت آمیز است.

ناگفته نماند که عدم خشونت فرم ها و درجه بندی های مختلف دارد. استراتژی های مختلفی از مقاومت و مبارزه غیرخشونت آمیز، هر یک با نقاط ضعف و قوت خود وجود دارند. جین شارب¹³، نظریه پرداز پیشرو در مبارزه مسالمت آمیز، یک لیست از ۱۹۸ اشکال اقدام غیرخشونت آمیز تهیه کرده و این اقدامات را به سه دسته تقسیم می کند: اعتراض مسالمت آمیز، نافرمانی مدنی، و مداخله مسالمت آمیز. بهترین مثال از یک اعتراض مسالمت آمیز و اقناعی، تظاهرات یا شب زنده داری است. نافرمانی مدنی، یک فرم اجتماعی، سیاسی و یا اقتصادی در مخالفت با اقدامات دولت و یا پیروی از قوانین است. در نهایت، مداخله مسالمت آمیز طراحی شده تا عملکرد خشونت آمیز و آسیب رسانی حریف را از طریق مکانیسم های مختلف، از جمله ایجاد رنج برای خود و یا روزه داری قطع کند. این روش یک ابزار مؤثر برای تأمین امنیت مسالمت آمیز و اهداف اخلاقی پیامد آن است. بنابراین، عمل غیرخشونت آمیز ممکن است به این دلیل انتخاب شود که مؤثرترین وسیله اخلاقی است که به اجبار، امتیاز را از حریف می گیرد. به این دلیل، در جایی که ایدئولوژی های سیاسی بر این باورند که اهداف به دست آمده هر وسیله ای را توجیه می کنند، فعالان مسالمت آمیز تأکید قوی بر ماهیت مسالمت آمیز وسیله دارند. اگر چه عمل غیرخشونت آمیز هیچ موفقیت خودکاری را تضمین نمی کند، تاریخچه عدم خشونت پاسخی به کسانی است که در مورد توانایی عدم خشونت برای غلبه بر خشونت، بدبین هستند.

¹⁰ Peace Brigades International

¹¹ Christian Peacemaker Teams

¹² Witness for Peace

¹³ Gene Sharp

تشیع و خشونت ورزی در پویه تاریخ (حسن یوسفی اشکوری 14)

این نوشتار با عناوین زیر سامان می یابد:

۱- درآمد

۲- تعریفی اجمالی از خشونت

۳- سرشت خشونت پروری اسلام تاریخی

۴- سرشت خشونت پروری تشیع تاریخی

۵- مقایسه خشونت شیعی با اهل سنت و با دین های دیگر

۶- تشیع و خشونت ورزی در تاریخ ایران

۷- اسلام و تشیع در آموزه های نواندیشان ایرانی از منظر پدیده خشونت

خلافت امام اول شیعیان علی و یا رخداد کربلا و شهادت امام سوم حسین بن علی) و عینیت تاریخی تشیع در ستیزه جویی های سیاسی و گاه نظامی طولانی شاخه هایی از تشیع با حکومت های مختلف و یا قهر و ستیزه های فرقه ای، می توان از خصلت خشونت پروری این مذهب دیرپا سخن گفت؟ آیا شیعه در مقایسه با دیگر شاخه های دینی اسلام (از جمله بدیل آن سنی) و یا دین های نهادی شده تاریخی (مانند یهودیت، مسیحیت و زرتشتیت) مستعد خشونت پروری بیشتری است؟ در نهایت آیا مذهب تشیع در تاریخ ایران مولد خشونت بوده و یا بدان دامن زده است؟

هرچند ارائه پاسخ هایی دقیق و مستند و وافی به مقصود در امکان یک مقاله نمی گنجد، اما تلاش خواهم کرد که به اجمال شرحی روشنگر (البته تاریخی نه کلامی)¹⁵ در این باب ارائه کنم. این نوشتار ذیل عناوین زیر سامان می یابد:

۲- تعریفی اجمالی از خشونت

هرچند، مانند موارد و موضوعات مشابه، ارائه تعریفی جامع و مانع از خشونت، ممکن نیست؛ اما شاید بتوان «خشونت» را همان «اعمال زور» دانست که همواره با «تحمیل» و «اکراه» همراه است و برای برآوردن اهداف متنوع و غالباً به انگیزه مهار و سرکوب «غیر» در اشکال مختلف خود را آشکار می کند. از تحمیل فکر و عقیده تا هرنوع پرخاشگری و تندی های لفظی و کلامی و اعمال انواع مجازات ها و زندان و ضرب و جرح و شکنجه و قتل نفس و جنگ ها و کشتارهای جمعی و غارت و نابودی و به تعبیر قرآن «هلاکت حرث و نسل» (بقره، ۲۰۵).

در عین حال در این مورد توجه به دو نکته لازم است. یکی این که خشونت به معنای عام کلمه جزئی از خلقت و ویژگی های درونی آدمیزاد است و از این رو حذف خشونت از زندگی آدمی به طور مطلق آرزویی شیرین و مطلوب، اما محال اندیشی است و

¹⁵ کلام در باره صدق و کذب پیشینی گزاره های دینی بحث می کند و وظیفه متکلم در مرحله نخست اثبات و دفاع از معتقدات دینی است و در مرحله بعد پاسخگویی به اشکالات و ایرادهای وارد بر باورها و معتقدات دینی. اما مورخ، کاری به صحت سقم و صدق و کذب هیچ باوری و عقیده ای ندارد، صرفاً از منظر شاهد بی طرف و البته به میزان دانش و اطلاعات خود درباره تحولات تاریخی و رویدادها دآوری نسبی می کند. می توان گفت متکلم به نحو پیشینی و انتزاعی درباره آموزه ها دآوری می کند و مورخ به نحو پسینی و صرفاً تجارب و داده ای موجود و قابل درک و تشخیص را مورد ارزیابی قرار می دهد.

مدتی است که پدیده «خشونت» با بار معنایی منفی و به عنوان یک «مسئله» در ایران مطرح شده، حساسیت ها و ذهن ها را به خود مشغول کرده و درباره آن بحث ها و گفتگوهای درگرفته که البته رخداد مثبت و مبارکی است. گفتن ندارد که تأمل در مورد «خشونت به عنوان یک مسئله»، مثبت یا منفی، موضوعی است کاملاً تازه و برآمده از تحولات انسان شناختی و جامعه شناختی. به طور خاص، ارزش های مدرن و در گذشته های دور و نزدیک تاریخ، خشونت به این معنا و از این منظر، اصولاً مطمح نظر نبوده و یا تحت الشعاع مسائل مسلط دیگر قرار داشته است.

در این نوشتار می کوشم تا به طور خاص به پرسش رابطه مذهب تشیع در درون اسلام با خشونت پاسخ دهم. می توان پرسش ها را به طور مشخص تر و دقیق تر چنین طرح کرد: آیا مذهب شیعی ذاتاً خشن و مولد خشونت است؟ نظر به آموزه های شیعی (مانند پیوند آن با قدرت سیاسی و انتساب قدرت به آسمان) و میراث تاریخی آن (مانند جنگ های خونین دوران

¹⁴ حسن یوسفی اشکوری نماینده دور یکم مجلس، نویسنده، محقق، روزنامه نگار و از روحانیان آزاد اندیش ایران است.

هرگز نخواهد شد. چرا که به تعبیر قدما «قوة غضبیه» ذاتی انسان است و از قوای درونی آدمی و می دانیم که حضور قدرتمند همین قوه در طبیعت آدمی علت اصلی ایجاد و اعمال خشونت قهر و خشم انسان است که به انگیزه های مختلف و در شرایط معین بروز و ظهور پیدا می کند. دیگر این که می توان از دو نوع خشونت سخن گفت: خشونت مثبت و خشونت منفی که می توان اولی را هرچند نامطلوب اما به دلایل ثانوی گریزناپذیر در زیست جمعی آدمیان دانست (مانند اجرای قانون و اعمال انواع مجازات های گناه بدنی و یا حداقل زندان برای مجرمین و یا جنگ های دفاعی و . . .) و دومی البته منفی و مطلقاً نامطلوب و گریزپذیر که باید از آن احتراز کرد. انگیزه های اعمال خشونت در هر دو حالت بسیار متنوع است. از انگیزه های مادی و معنوی شخصی و فردی در چهارچوب اصل «جلب منفعت و دفع ضرر» تا انگیزه های فکری و ایدئولوژیک و مذهبی و قومی و ملی. با توجه به انگیزه ها و سائقه های مختلف و متنوع و پیچیده پدیده خشونت در زندگی فردی و جمعی آدمی است که از نظرهای مختلف بدان نظر شده و می شود: از منظر روانشناختی، جامعه شناختی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی و مانند آنها.

۳- سرشت خشونت پروری اسلام تاریخی

از آنجا که مذهب شیعه برآمده از دین اسلام است¹⁶ و در هر حال شاخه ای از درخت تنومند این دین تاریخی است، ناگزیر بررسی سرشت و سرنوشت این مذهب در هر امری، از جمله امر خشونت، نمی تواند بی ارتباط با اصل و ریشه آن باشد. از این رو در آغاز به زمینه های خشونت شیعی در متن و بطن دین اسلامی اشارتی می کنم و آن گاه به متن مذهب شیعی با تفصیل بیشتر خواهم پرداخت.

اگر از منظر موضوع خشونت به دین اسلام نظر شود، می توان همزمان هر دو وجه خشونت پرهیزی و حتی خشونت گریزی و خشونت پروری را در آن به عیان دید. اگر بخواهیم صرفاً به مستندات نقلی استناد کنیم، می توان آیات متعدد قرآن و یا سخنان و آموزه های محمد به عنوان بنیادگذار دین اسلام را یافت که در آنها اعمال هر نوع خشونت لفظی و رفتاری (به ویژه به انگیزه تحمیل ایمان و عقیده و اعمال زور برای ترویج دینانت) مذموم و حتی حرام شمرده شده و محمد اعلام کرده است که «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» و یا «بعثت لمدارات الناس» و در عمل نیز این تسامح و عفو و گذشت و خشونت پرهیزی بارها در طول بیست و سه دوران نبوت دیده شده (که اوج آن را می توان در جریان فتح مکه در سال هفتم هجرت دید). نیز می توان به آیات پر شمار قرآن و سیره گفتاری و رفتاری پیامبر استناد کرد که در آنها هم خشونت مجاز شمرده و هم در عمل اعمال شده است (مانند برخی مجازات های خشن و یا جنگهای متعدد). اگر دو گانه خشونت مثبت و منفی معیار دوری باشند، قطعاً بخشی از این آموزه ها و یا رفتارها، البته با لحاظ کردن عرف حقوقی و مدنی روزگار اعراب حجاز در سده هفتم میلادی، یا از مصادیق خشونت های مثبت بوده (مانند شماری از مقررات گریزناپذیر کیفری که البته قبلاً نیز بود و محمد در اغلب آنها تعدیل و اصلاحاتی انجام داد و تا حدود قابل توجهی از ابعاد خشونتشان کاست و یا جنگ های متوالی دفاعی) و بخشی نیز، حداقل با معیارهای امروز، محل بحث و تأمل اند و نیازمند تحقیق و تفحص بیشتر و شاید در مواردی غیرقابل دفاع باشند و باید به حساب لغزش های معمول بشری گذاشت.¹⁷

از آنجا که موضوع بحث در این نوشتار بررسی این موضوع در دین اسلام نیست ناگزیر از آن در می گذرم و فقط به بیان یک نکته بسنده می کنم که از

¹⁷ می دانم که این نظریه با عقیده کلامی رایج و سنتی مسلمانان در باره «عصمت» و به طور خاص باور جا افتاده شیعی در باب عصمت مطلق امامان سازگار نیست ولی من به عنوان یک مسلمان و شیعه به عصمت، حداقل به معنای رایج آن یعنی عصمت مطلق پیامبر و امامان، اعتقادی ندارم و آن را نه تنها با خرد و عقلانیت معمول آدمی قابل دفاع نمی دانم بلکه حتی می توان گفت چنین باوری با آیات متعدد قرآن نیز در تعارض است. در قرآن صریحاً به پیامبران الهی (از آدم تا موسی و سلیمان و داود و یونس و محمد و . . .) نسبت عصیان، ذنب، اغواء، استغفار، امرزش، گمراهی، وسوسه پذیری، امکان غفلت، القابپذیری از شیطان، ظلم و . . . داده شده است. در این مورد و مستندات آیات متعدد قرآن بنگرید به فصل نخست رساله من با عنوان «سبما و سیره محمد در قرآن» که در وب سایت شخصی ام منتشر شده و قابل دسترسی است.

¹⁶ باید توجه داشت که در ادبیات اسلامی «مذهب» و «دین» مترادف نیستند؛ دین همان مجموعه ای از عقاید و باورها و ارزشهای اخلاقی است و مذهب عبارت است از روش و مکتب فقهی که از قرن دوم شکل گرفته و در طول چند قرن قوام یافته است. مانند مذهب حنفی، مذهب شافعی، مذهب مالکی، مذهب حنبلی، مذهب زیدی و مذهب جعفری که این آخری بعدها به مذهب شیعه اطلاق شد. هرچند از قرن پنجم به بعد به لحاظ مفهومی مذهب شیعه از فقه بسی فراتر رفت و سیمای مکتب کلامی و بعدتر عرفانی و صوفیانه نیز به خود گرفت. با این همه باید دانست که فقه و کلام نیز بخشی از بدنه فریه دین اسلام شمرده می شوند. در هر حال مذهب و دین مترادف نیستند و هرکدام به معنایی خاص و پدیده ای خاص اشاره دارند. هرچند امروز عموماً این دو را مترادف به کار می برند. اما من این دو اصطلاح را در همان زمینه ادبیات اسلامی به کار می برم.

منظر تاریخی، نه لزوما کلامی، منشاء خشونت در ادیان و از جمله اسلام، به دو عامل اساسی و کلان باز می گردد: غیریت سازی دین و پیوند ادیان و اسلام با قدرت سیاسی و فرمانروایی. درباره هر کدام شرحی کوتاه می دهیم.

در مورد نخست، به کوتاهی می توان گفت اصولا هر دینی به ویژه زمانی که تثبیت می شود و دارای آئوریته و دستگاه اعتقادی و سازمان می گردد، به صورت گریزناپذیری غیریت ساز می شود و این غیریت سازی لاجرم به خشونت ورزی بر ضد دگراندیشان دامن می زند. با این شرح کوتاه، می توان مدعا را روشن تر بیان کرد:

هر دین نهادینه شده ای، در عمل دو مرحله را طی می کند: مرحله دعوت و مرحله تثبیت. دین در مرحله نخست، صرفا «دعوت»ی است به یک سلسله اصول عام ایمانی (باور به خدا و یا امر قدسی) و اصول عام اخلاقی (شماری اصول کلی حول خیر و شر و فضیلت و رذیلت و . . .) و ارائه نوعی نگاه و نگرش به هستی (عالم و آدم). اما در روند شکل گیری و توسعه، به تدریج به وسیله شخص نبی و یا مؤمنان، آداب و شعائر و احکامی نیز به عنوان شریعت پیدا می شود و این سیر دیانت مرحله دعوت را به دینی سازمان یافته (عمدتا به دست رهبران دینی=روحانیون) و دارای آئوریته و اقتدار تبدیل می کند. دیانت نهادینه شده، خواه و ناخواه، در سیر و صیورورت خود، غیریت ساز خواهد شد؛ بدین معنا که مؤمنان به این دین تازه خود را اول از مؤمنان دین های دیگر متمایز می کنند و آنگاه خود را ممتاز می شمردند و در نهایت به انحصارطلبی می رسند؛ بدان معنا که دین خود را حق کامل و ادیان دیگر را باطل می شمارند و شعار این می شود که تنها راه نجات و رستگاری در دین خودشان است (شعاری که تا چند سال پیش شعار دو هزار ساله مسیحیان کاتولیک بود: در خارج از کلیسا راهی برای نجات نیست). این سراندیشه، خود مجوزی برای طرد و حذف هر نوع دگر اندیشی (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) و محرکی برای انواع خشونت های مذهبی بوده و هست. در این تفکر، مبارزه با «کافران» و «مرتدان» خود یک اصل ایمانی و موجب رضایت الهی شمرده می شود. در تمام دین های نهادینه شده سامی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) این غیریت سازی و تولید خشونت و خشونت پروری به روشنی وجود داشته و هنوز هم بازتولید می شود. این که اصولا پیام آورانی چون موسی، عیسی و محمد، از آغاز جز دعوت، در

اندیشه تأسیس دیانتی صاحب آئوریته و سازمان و شریعت مستقل بوده اند یا نه، به جد محل تردید است. شگفت است عیسایی که تا آخرین لحظه زندگی اش خود را یک یهودی مؤمن و صادق و وفادار می دانست، پس از چندی به عنوان بنیادگذار دینی تازه و آئینی کاملا متمایز و ممتاز آشکار می شود و حتی دشمنی با یهودیان را در شمار اصول بنیادین ایمانی و اعتقادی خود و از وظایف مذهبی اش می شمرد. یا آیا پرسش برانگیز نیست محمدی که به گواهی آیات قران خود را ادامه دهنده پیامبران توحیدی پیشین (از ابراهیم تا عیسی) می شمرد، پس از مرگش به زودی تبدیل می شود به دینی انحصارطلب و مطلق گرا و جزمی که حتی پیروان همان دین های قبلی و مورد تأیید را نسخ شده و باطل می شمرد و انواع خشونت را در حق آنها اعمال می کند؟ عدم مدارا با ملحدان و بت پرستان، که در هر سه دین توحیدی اصل است، نیز به سهم خود زمینه ساز انواع محدودیت و خشونت بوده است. در این قسمت بر این نکته نیز باید تأکید کرد که ادعای جهانی بودن دو دین مسیحیت و اسلام، پیروان این دو دین را هم به تبلیغی بودن آن دو متقاعد کرده و هم در حد خود به انحصارطلبی و خشونت پروری و توان حذف رقیبان و دگراندیشان دامن زده است.

عامل دومی که در ادیان زمینه ساز خشونت شده، پیوند دینداری با انواع قدرت (سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی) است. به عبارت دیگر، تا زمانی که دینی در مرحله دعوت ایمانی و اخلاقی است، نه نیازی به قدرت دارد تا از رانت آن استفاده کند و نه صاحب قدرتی چندان تمایلی به رویکرد دینی دارد. به ویژه تاریخ ادیان سامی نشان می دهد که آموزه ها و جهت گیری های نخستین موسی و عیسی و محمد در آغاز آشکارا بر ضد اندیشه ها و آموزه ها و سیاست های ارباب قدرت های سه گانه (سیاسی، اقتصادی و دینی) که شریعتی از آن سه باعناوینی چون: زر و زور و تزویر و یا ملک و مالک و ملا و یا تیغ و طلا و تسبیح یاد می کرد) حاکم بوده است. اما در سه دین مورد اشاره، به هر دلیل، دیانت در سطوح مختلف، با انواع قدرت های سیاسی و اقتصادی و مذهبی پیوند خورد و بعدتر خود مولد انواع اقتدار شد. در یهودیت، فرمانروایی های مقتدر داود و سلیمان سر برآورد و در مسیحیت قدرت کلیسا خلق شد که در قرون متمادی هر سه نوع قدرت را یا در یک جا جمع داشت و یا مشروعیت بخش قدرت های سیاسی پادشاهان بود. در اسلام این اقتدارگرایی، افزون تر و عریان تر خود را

محدودیت و خشونت (یعنی یادگار دو مرحله تکوین دین اسلام) وجود داشته و دارد.

۳- سرشت خشونت پروری تشیع تاریخی

با عنایت به این تحلیل تاریخی، می توان درباره پدیده خشونت پروری مذهب شیعی و حد و حدود آن داوری کرد. در این مورد اجمالاً می توان گفت که مذهب شیعی برآمده از دیانت اسلام تاریخی است (اسلام صاحب اتوریته و شریعت) و از این رو نظراً و عملاً نمی توانسته و نمی تواند که مستعد خشونت ورزی نباشد. نحوه شکل گیری مذهب شیعه نشان می دهد که تشیع، به مثابه یک مکتب و مذهب کلامی و فقهی و فلسفی، هم وارث خصوصیات فکری و سیاسی اسلام نخستین است و هم خود در تعامل با رخدادها و تحولات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و حتی اقتصادی چند قرن نخست، دارای ابعاد و اضلاع ویژه شده و از جمله در فرهنگ خشونت پروری و بازتولید آن سهم و نقش ویژه ای بوده و هست. در این بخش به عوامل خاص و مهم زمینه ساز خشونت در تشیع تاریخی اشارتی می شود:

الف. پیوند تشیع با قدرت و اقتدار

دقت و تأمل در چگونگی و چرایی تشیع، به خوبی ماهیت و سرشت محوری و اساسی این فرقه اسلامی را عیان می کند. می دانیم که نطفه تشیع از سقیفه منعقد شده و بعدها در طی چهار قرن در شاخه های مختلف بروز و ظهور پیدا کرده و از جمله شاخه ای از آن با عنوان «شیعه اثنی عشری» تکوین یافته و عمدتاً از عصر صفوی به بعد در ایران به صورت و سیرت کنونی در آمده است. این تبارشناسی آشکار می کند که نقطه آغازین و در واقع چرایی پیدایی تشیع نزاع بر سر قدرت و کسب مقام جانشینی محمد بوده است.

هرچند داستان این رخداد را همه می دانند اما برای تبیین مدعای خود در این مبحث، شرحی کوتاه می آورم.

وقتی پیامبر اسلام در سال یازم هجرت در مدینه درگذشت، مسلمانان (که ترکیبی بودند از مسلمانان مکی- مشهور به انصار- و مدنی- مشهور به مهاجرین- و شماری نیز از قبایل پراکنده نومسلمان) ناگزیر می بایست برای خود فرمانروایی انتخاب می کردند. این امر یک سنت عربی بود و در عمل نیز گریزناپذیر. هرچند قبایل پراکنده اعراب حجاز هنوز وارد مرحله تکوین «ملت» نشده و در نتیجه هنوز

نشان داد. چرا که مؤسس و دعوت کننده دین، خود به زودی فرمانروا شد و قدرت سیاسی را همراه قدرت دینی به دست آورد. این اقتدار و به ویژه تمرکز اقتدار، خود به صورت گریزناپذیری به اعمال قدرت نیاز داشت و این روند زمینه ساز انواع خشونت (مثبت و یا منفی) شد. بخشی از خشونت های محمد در مدینه برآمده از الزامات فرمانروایی (آن هم در متن فرهنگ خشن اعراب جاهلی) بوده که چه بسا با الزامات و منطق دینی دعوت کننده در تعارض بوده اند. وقتی، به هر دلیل، در طول ده سال حدود هشتاد جنگ و درگیری نظامی خرد و کلان در یک منطقه جغرافیایی محدود رخ می دهد و قوانین مدون و مقبول عام و جامعی نیز وجود ندارد، چگونه می توان انتظار داشت که تمام امور بر وفق ایده های مطلوب و ارزش های اخلاقی متعالی جریان یابند؟ اکنون می بینیم که بخش قابل توجهی از آیات قرآن، به گواهی متون و نیز اسباب النزول، در ارتباط با همین جنگ ها و جدال های سیاسی و قبایلی نازل شده اند به گونه ای که اگر بگوییم آیات مدنی قرآن، که بخش عمده قرآن را تشکیل می دهد، در میدان جنگ شکل گرفته، سخنی به گزاف نیست.

در هر حال، مراد این است که بگوییم پیوند هر دینی با انواع قدرت (و البته بیشتر قدرت سیاسی و حکومت و دولت)، خواه ناخواه به اعمال انواع خشونت و خشونت ورزی، کشیده خواهد شد. در اسلام نیز چنین است. می توان تصور کرد که اگر دعوت محمد در همان مرحله نخست باقی می ماند، هیچ دلیلی بر رخدادهای خشونت آلود و حتی وضع قوانین و مقررات خشن و مولد خشونت (حتی مقررات حقوقی و کیفری محدود کننده که ماهیتاً حکومتی اند) وجود نداشت. این بدان معناست که هیچ دینی، دین بماهو دین (دین به مثابه یک دعوت اخلاقی و معطوف به امر قدسی)، نه تنها الزامی به اعمال خشونت نداشته و ندارد بلکه آشکارا این ظرفیت را داشته و دارد که به عنوان نوعی جهان بینی ضد خشونت و ترویج کننده فرهنگ مدارا باشد و با خشونت ها بستیزد. این تئوری، تا حدودی می تواند تفاوت روش های متفاوت و در پاره ای موارد متضاد محمد در مکه و مدینه را توضیح دهد. در چنین روندی و بر بستر چنین زمینه هایی است که خلافت عربی-اسلامی شکل می گیرد و حوادث خونبار دوران خلافت خلفای راشدین و بعدتر خلفا و پادشاهان و امیران پر شمار دیگر در جوامع اسلامی رخ می دهد. با این همه، در ادوار بعدی نیز عملاً در میان مسلمانان ترکیبی از مدارا و اعمال

دارای دولت و نهادهای دولتی و حکومتی نشده بودند، اما در مقطع فقدان محمد به عنوان یک فرمانروای مقتدر، که پس از فتح مکه عملاً بر شبه جزیره العرب فرمان می‌راند، هم برای حفظ نظم و نظام تحول یافته نوین عربی-اسلامی لازم بود که جانشین مناسبی برای محمد برگزیده شود. همچنین، ضروری بود که برای پاسداری از دین جدید و وحدت دینی «امت»، که یک جامعه اعتقادی بود¹⁸، هرچه زودتر رهبر و پیشوایی برای خود برگزینند. در همان لحظات نخست انتشار خبر رحلت محمد، انصار یعنی بزرگان مدینه بدون اطلاع دیگران جمع شده تا برای خود فرمانروایی انتخاب کنند¹⁹ اما به زودی چند تن از بزرگان مهاجرین (ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح) سر رسیده و مدعی شدند که طبق گفته ای از پیامبر «الأمه من قریش» (امامت و فرمانروایی از آن قریش است) مانع اقدام انصار شده و حتی به پیشنهاد انصار که «امیری از ما و امیری از شما» (تقسیم قدرت) اعتنایی نکرده و فرمانروایی را به خود اختصاص دادند. آن‌ها با ترفندهایی در عرض دو روز از مردمی که از پشت صحنه چندان با خبر نبودند بیعت گرفته و قدرت سیاسی را برای خود رقم زدند. گرچه پیشوا و کاندیدای انصار یعنی سعد بن عباده سرانجام تسلیم نشد، ولی به زودی یکی از مسلمانان سرشناس و معتبر یعنی علی بن ابی طالب خود را از جهات مختلف شایسته ترین کس برای احراز مقام جانشینی پیامبر دانست و تصمیم سقیفه را نادرست و اشتباه خواند. او که از حمایت شماری از بزرگان صحابه و مهم تر از همه از حمایت همسرش فاطمه، دختر محتشم پیامبر، برخوردار بود، به مخالفت برخاست. گرچه او پس از چندی در برابر خواست عمومی تسلیم شد، اما این اعتراض همچنان ادامه یافت و پس از انتخاب دو خلیفه بعد یعنی عمر و عثمان نیز پی گرفته شد. در فاصله مرگ محمد تا به خلافت

¹⁸ قابل ذکر است که استفاده از تعبیر «امت» برای مسلمانان آغازین، همراه با تسامح است؛ چرا که در قرآن از عنوان ترکیبی «امت اسلام» برای مسلمانان استفاده نشده و از این رو نمی‌توان اولاً اصطلاح امت را مختص مسلمانان دانست و ثانیاً این جمله در قرآن و ادبیات کهن اسلامی عمدتاً صرفاً یک واژه بود و هرگز بار معنایی ایدئولوژیک و دینی نداشت و بعدها تعبیری چون امت اسلام باب و مصطلح شده است.

¹⁹ هرچند شهرت دارد که انصار در مقام انتخاب فرمانروا به طور عام بودند اما شواهد نشان می‌دهد که آنان تصمیم داشتند که صرفاً برای شهر خود زعیمی برگزینند نه برای عموم مسلمانان و یا اعراب حجاز. آنان فکر می‌کردند با فتح مکه و تسخیر آن به دست مسلمانان و گرویدن غالب اهالی آن به اسلام و حال با درگذشت محمد مکی، مکیان مهاجر به زودی به شهر و موطن خود بازخواهند گشت و از این رو می‌بایست برای خود و شهر خود زعیم و رئیس انتخاب می‌کردند.

رسیدن علی- سال ۱۱ تا ۳۵ هجرت- این اختلاف سیاسی رشد کرد و تعمیق شد به گونه ای که حتی با به قدرت رسیدن علی نیز نه تنها فروکش نکرد و از بین نرفت بلکه، به دلایلی، عمق و گسترش بیشتری یافت. با این که شش ماه بعد از مرگ علی در سال ۴۰ طی برقراری صلح و توافقنامه ای خلافت و قدرت سیاسی از حسن بن علی جانشین مشروع علی به رقیب وی یعنی معاویه انتقال یافت. ولی این خصومت و دشمنی تداوم پیدا کرد و با اقدام بدعت آمیز معاویه مبنی بر تعیین ولیعهد برای خود و تبدیل خلافت انتخابی با مکانیسم متعارف آن زمان یعنی شورا و بیعت به سلطنت موروثی، که اعراب آن را نمی‌شناخت، و اعتراض حسین فرزند علی به این رخداد مهم و قتل فاجعه آمیز او، چنان آتشی درگرفت که شعله های آن هنوز همچنان زبانه می‌کشد و به سهم خود در ایجاد و یا تشدید خشونت های مذهبی و سیاسی بین مسلمانان نقش مهمی ایفا کرده که به زودی از آن یاد خواهد شد.

غرض از ارائه این گزارش مختصر و در عین حال ضروری این است که بگوییم نطفه شیعه و تشیع با نزاع بر سر قدرت سیاسی (که به زودی «خلافت» نام گرفت) بوده و همین پیوند دین و قدرت سیاسی از همان آغاز به صورت گریزناپذیری مولد درگیری های مذهبی و فرقه ای در میان مسلمانان شد و قرن ها ادامه یافت و هنوز هم ادامه دارد و به ویژه تحولات فکری و اجتماعی بعدی در جریان های متنوع تشیع به گونه ای رقم خورد که شیعه را هم از اکثریت مسلمانان دورتر کرد و هم زمینه ساز نقار و قهر و نفرت و خشونت در شاخه هایی از تشیع (زیدی و اسماعیلی) شد.

ب. جدال های سیاسی و جنگ های خونین عصر تکوین تشیع

اگر «عصر تکوین تشیع» را از سقیفه تا پایان غیبت کبری امام دوازدهم شیعه (۱۱ تا ۳۲۹ هجری) بدانیم، این دوران طولانی و پر حادثه عمدتاً به جدال و نقار و جدایی و اختلافات فکری و مذهبی و سیاسی و غالباً به درگیری های قهرآمیز و خونین گذشته است و همین امر مهم، هم در تغییرات و تحولات فکری و نظری و به اصطلاح ایدئولوژیک نسله های مختلف شیعی و سرانجام در شکل گیری سیمای عمومی شیعیان و مذهب شیعی متأخر و کنونی نقش آفریده و هم به طور خاص در مستعد کردن شیعیان برای قهر و نقار و خشونت ورزی مؤثر بوده است. برای

ایضاح بیشتر گزارش تاریخی کوتاهی ضروری می نماید.

گفته شد که علی از همان آغاز، جانشینی سیاسی محمد را حق مشروع خود می دانست²⁰ و تا پایان نیز بر آن پای فشرد اما اختلاف او با خلفای سه گانه (ابوبکر و عمر و عثمان) هرگز از محدوده اختلاف سیاسی خارج نشد و او هم با خلفای منتخب (البته منتخب را با تسامح به کار می برم و گرنه در برکشیدن شدن آن سه تن چندان انتخاب عمومی در کار نبوده) بیعت کرده و هم از آغاز تا پایان با فرمانروایان وقت دوستی و در اشکال مختلف همکاری داشته است اما همان اختلاف بر سر حقانیت خاندانی خلافت²¹ و اصرار مستمر بر آن، بعدها و در دوران پس از علی، تبدیل به اصلی بنیادین و حتی با هویت الهی و آسمانی شد و به زودی شیعیان علی و فرزندان او را به شورشیان معترض و آشتی ناپذیر متحول کرد و این روند قرنها بر آتش قهر و نفرت بین مسلمانان دامن زد.

با این که خلافت علی در چهارچوب معیارهای دینی و سیاسی متعارف آن زمان (شورای بزرگان و بیعت و رضایت مختارانه امت)، آزادترین و مشروع ترین خلافت بود، اما جدالهای سیاسی بر سر اقتدار و قدرت در همان چند سال، در تکوین اندیشه سیاسی و کلامی تشیع بعدی اثر مستقیم گذاشت و از جمله در جدایی شیعیان از اکثریت (جماعت) و تعمیق اندیشه مقابله و مخالفت آنان نقش داشت. جنگهای خونین و پر هزینه جمل و صفین یکسره سیاسی بود و هیچ جنبه دینی و مذهبی نداشت و البته نهروان (پیکار با خوارج)

²⁰ لازم به گفتن است که در این مبحث وارد موضوع جانشینی دینی پیامبر اسلام (البته اگر بتوان از چنین عنوانی یاد کرد) نمی شویم که مبحثی جداگانه است و ربطی (حداقل ربط مستقیم) به موضوع و محور گفتار کنونی ما ندارد.

²¹ باید دانست که هم قریش و هم علی و بنی هاشم به حق خلافت خاندانی باور داشتند و تفاوت این در این بود که علی این حق را در بنی هاشم منحصر می کرد و دیگران آن را توسعه داده به تمام شاخه های قریش تسری می دادند. به عبارت روشن تر علی هم دعوی «الائمه من قریش» را قبول داشت (چنان که در نهج البلاغه و در برخی منابع دیگر نیز بدان اذعان شده است) ولی او و همفکرانش در بنی هاشم (از جمله عمویش عباس) مدعی بودند که این حق فقط از آن هاشمیان قریشی است و نه دیگر شاخه های گسترده قریش. چنان که بعدها در قرن دوم تیره و تبار عباس، با استناد به همین ادعا، خلافت را هم از عموزادگانشان (علویان) ربودند و در خاندان خود تثبیت کردند و هم دیگر شاخه ها و قبایل قریش را از خلافت و قدرت محروم کردند. امویان نیز با استناد به همان اصل خلافت را حق خاندان و تبار خود می دانستند. در تاریخ اسلام فقط خوارج بودند که از همان آغاز باور به حکومت خاندانی و تباری را مردود اعلام کرده و از این رو از سوی برخی محققان غربی به نخستین جمهوری خواهان اسلام ملقب شده اند.

حسابی جداگانه دارد و می توان گفت در پی یک سوء تفاهم و حداکثر فهم و برداشتی متفاوت از دین و شریعت و امر سیاست بین جناح علی در عراق رخ داد. با این همه در پی آن، جبهه تازه ای در مسلمانان گشوده شد و جنبشهای خونین و خونباری از گروه های مختلف پدید آمد که حداقل سه قرن جهان اسلام را (به ویژه در شرق آن یعنی بین النهرین و ایران) ناآرام کرد و خشونت های بی شمار بر جای نهاد.

پس از انتقال خلافت از خاندان علی به خاندان اموی، باز قهر و خشونت ادامه یافت. اگر در این دوران مهم، معاویه به عنوان خلیفه و رهبر امویان، درست تر عمل کرده بود و حداقل این همه بر قهر و خشونت دامن نروده بود و به ویژه آن همه بر علویان رقیب سخت نگرفته بود، شاید از خشونت های سه جانبه (شیعه، خوارج، امویان) کاسته می شد. به ویژه رخداد فاجعه آمیز و اثرگذار کشتار حسین بن علی و همراهان اندکش در سال ۶۱ هجری به دست فرزندان جانشین معاویه یعنی یزید، راه هر نوع آشتی را بست و در پی آن جنبش های ضد اموی از ناحیه دو گروه متحد هاشمی یعنی علویان و عباسیان پدید آمد و چنان قدرتمند شد که سرانجام در نیمه نخست قرن دوم (۱۳۲ هجری) به خلافت امویان پایان داد. اما در این میان پس از شورش زید بن علی بن حسن و به قتل آمدنش در سال ۱۲۲ هجری، گروه تازه ای از شیعیان و علویان انشعاب کرد و به زودی تحت عنوان «زیدیه» شناخته شدند. این گروه با این اصل قوام یافت که «امام باید قائم به سیف باشد» و گرنه امام نیست. می بینیم که حدود هشتاد سال پس از علی، یکی از نوادگانش به امام شمشیر به دست معتقد می شود و شمشیر می شود اصل خدشه ناپذیر مذهبی از مذاهب شیعی و علوی. زیدیه قرن ها با همین فکر و سیاست عمل کردند و منشاء انواع خشونت ها و جنگها و ویرانی ها (بیشتر در ایران و یمن) شدند.

با این که علویان و عباسیان موفق شدند رقیب دیرین یعنی امویان را از عرصه خارج کنند و قدرت خلافت را از آن خود کنند اما (به دلایلی که اکنون نمی توان بدان پراخت) علویان خیلی زود از همکاری و مشارکت در قدرت تن زده و به راه مستقل فکری و سیاسی خود ادامه دادند اما تقار سیاسی تازه ای بین علویان و عباسیان ایجاد شد که چندی بعد به تقابل خونین و سخت نیز کشیده شد. با این که علویان با رهبری شخصیت هایی چون جعفر صادق و فرزندش موسی (کاظم) در تقابل با خلفای عباسی به خشونت و زور و سلاح متوسل نشدند اما از اواسط سده دوم

هجری، گروهی از جریان عام شیعی با عنوان «اسماعیلیه» انشعاب کرده و مانند زیدیه به ابزار خشونت آویختند و قهر و خشونت و جنگ و ترور را راه مبارزه با خلفا و امیران و ارباب قدرت یافتند. جنبشهای گسترده اسماعیلی از اواخر قرن دوم تا حدود قرن هفتم تمام جهان پهناور اسلام (و بیش از همه ایران را به وسیله فداییان اسماعیلی حسن صباح) ناامن کردند.

این که چهار قرن اول اسلام را دوران تکوین و شکل گیری جریان عام «تشیع» دانستیم، بدان دلیل است که اولاً تمام انشعاب ها و شاخه های متنوع شیعی (که به گفته نوبختی تا قرن پنجم به ۱۳۲ فرقه رسیده بود) در طول این مدت به تدریج پدید آمده که مهم ترین آنها زیدیان و اسماعیلیان هستند و ثانیاً تا آغاز غیبت کبرای امام دوازدهم شیعی در سال ۳۲۹ هجری هنوز عنوان «شیعه اثنی عشری» وجود نداشت و از این رو این شاخه بزرگ شیعی، به رغم این که تبار خود را به آغاز اسلام و سلسله امامان خود را به درستی تا به امام اول علی عقب می برد، متأخرترین شاخه شیعی است. با توجه به سیر تاریخی جریان عام شیعی، به نحو پسینی و تاریخی، می توان گفت که شیعه امامی (= اثنی عشری) مانند درختی است تناور که دیگر شاخه های شیعی از آن منشعب شده و البته غالب آنها از قرون میانه (ششم-هفتم) به بعد از میان رفته و زیدیه و اسماعیلیه نیز دچار تحولات ماهوی شده و به گونه ای کاملاً استحاله شده باقی مانده اند. به گونه ای که از پانصد قبل تا کنون (از صفویان به بعد) اصطلاح «شیعه» عموماً به شیعیان امامی اطلاق می شود.

برجسته ترین سیمای تشیع در این دوره طولانی جدالهای سخت عقیدتی (کلامی و فقهی) با جریانهای عام اسلامی، که در این زمان به «اهل سنت و جماعت»²² شناخته می شدند و بیشتر قهر و نقار

²² اصطلاح «سنت و جماعت» خود متضمن مرزبندی غلیظ سیاسی است. از قرن دوم به بعد اکثریت مسلمانان خود را «سنی» خواندند تا بگویند ما به سنت نبوی (سیره گفتاری و رفتاری پیامبر) وفاداریم و بقیه (خوارج و شیعه) از چهارچوب سنت خارج شده اند و گفتند ما «اهل جماعت» هستیم تا بگویند بقیه (خوارج و شیعه) خرق اجماع کرده و از جرگه مسلمانی و همین از پیوند ایندولوزیک و هویتی اسلامی خارج گشته اند و همین امر جوازی بود برای سرکوب هر نوع دگراندیشی. اصطلاح «رافضی»، که در باره شیعیان به کار برده می شد، دقیقاً متضمن همین معنا و آثار بود. رفض به معنای برگشتن است و تا حدودی با مفهوم ارتداد مترادف است؛ رافضی یعنی از دین برگشته و از دین خارج شده. در قرون میانه اسلامی کافی بود که علما و یا خلفا و امیران سنی کسی را متهم به رافضی بودن کنند، دیگر هر نوع برخوردی با او مجاز بود. چنان که شهرت دارد سلطان

سیاسی با دستگاه خلافت و امیران محلی (جز مواردی که شیعی بودند) و برجسته تر از آن عملیات نظامی و شورشهای مسلحانه بوده است که در تمام اقطار جهان اسلام با شدت تمام در جریان بود. در این میان امامان شیعی پس از رخداد کربلا، روش برخورد تند و قهرآمیز نظامی را رها کرده و حتی برخی در مقاطعی راه مسالمت را در پیش گرفتند، اما شاخه های تندرو شیعی با محوریت زیدیان و نحله های مختلف اسماعیلی و باطنی (مانند قمرطیان) و شماری از شخصیت های مستقل علوی و شیعی تمام تلاشهای خود را معطوف کردند به امر سیاست و خشم و خشونت و کشتار و غارت و ویرانی و این میراث حدود پنج قرنه اسلام و تشیع نهادینه شده مزاج دین اسلام و مذاهب شیعی را به شدت و به نحو تاریخی مستعد پرورش انواع کینه و نفرت مذهبی و نقار سیاسی و خشونت های گسترده نظامی کرد و بی گمان خشونت های جاری در دوران اخیر در میان مسلمانان و از جمله در نقار بین شیعه و سنی امروز میوه تلخ و زهرآگین همان درختی است که در پنج قرن نخست در زمینهای ذهن و قلب و عقیده و خاطره عموم مسلمانان در سوبه های مختلف کاشته شده است.

ج. دستگاه فکری و اعتقادی شیعی

در دو قسمت پیشین جریان عام شیعی را در بستر رخدادهای تاریخی مورد بررسی قرار داده و وجوه خشونت آمیز نحله های مختلف درونی آن را برجسته کرده و گذشته ایم اما در این بخش بیشتر روی افکار و عقاید و آموزه هایی خاص شیعی که مستعد دایمی تولید قهر و نقار و خشونت اند تمرکز کرده و البته به کوتاهی از آن عبور می کنیم. بیفزایم که در این بخش از اصطلاح «تشیع» بیشتر استفاده می کنم که به لحاظ مفهومی به معنای مجموعه دستگاه فکری و منظومه اعتقادی شیعیان است.

تاریخ اسلام نشان می دهد که تشیع با این که از یک رخداد ساده و محدود سیاسی آغاز شد ولی به مرور زمان تبدیل شد به یک دستگاه فکری و عقیدتی گسترده و بزرگ و تا حدودی منسجم و سازگار به گونه ای که از اسلام سنی و جماعت به کلی فاصله گرفت و یکسره به راه دیگر رفت. تشیع در قرون میانه، برخلاف تسنن که در مجموع آئینی ساده و کم حجم بوده و هست، به شکل مجموعه ای از باورها و تفاسیر خاص و متمایز کلامی و فلسفی و اخلاقی

محمود غزنوی ترک و متعصب ضد شیعی می گفت «انگشت در سوراخ کرده و رافضی می جویم».

حجیم و پر عرض و طولی در آمد. تشیع (به ویژه تشیع امامی) حول دو اصل «نبوت» و «امامت» (یا ولایت) یک جهان بینی متمایز کامل است که تفاسیر اختصاصی و ویژه از عالم و آدم دارد و خداشناسی و انسان شناسی و پیامبر شناسی و دین شناسی و تاریخ نگری و اندیشه های سیاسی و مبنای اخلاقی خاص و در نهایت نظام اجتماعی آرمانی خاص خود را پرورده و عرضه کرده است. بعدها با افزودن اصل مهدویت و لوازم آن (مانند غیبت، انتظار و ظهور) این منظومه کامل شد به گونه ای که اکنون تشیع امامی خود دارای یک فلسفه تاریخ ویژه است. این نکته بدان دلیل گفته شد تا بگویم هر اشارتی به هر یک از اضلاع تفکر و آموزه های شیعی امامی، پای دیگر اضلاع آن را به میان می کشد و به همین دلیل شرح درست و تبیین کامل هر یک از اجزای این پیکر اعتقادی بسیار خطیر و دشوار است. با این همه در این مجال اندک و در ارتباط تشیع با پدیده خشونت و خشونت ورزی، به چند محور مهم، که به گمانم بیشتر مستعد ایجاد قهر و خشونت تا سر حد جدالهای خونین اند، اشارتی می کنم:

د- باور به امامت و ولایت الهی

گفته شد که تشیع در آغاز با مخالفت علی بن ابی طالب با انتخاب ابوبکر به عنوان جانشینی سیاسی محمد (خلیفه مسلمانان) در سقیفه و ادعای صلاحیت خود برای امر خلافت آغاز شد اما بعدها و به طور عمده از قرن دوم به بعد، همین اعتراض سیاسی تبدیل شد به تولید نظریه های شگفت و پیچیده در عرصه های مختلف نظری و عملی. مهم ترین اصلی که در این دوران تولید شد، این بود که امامت و امر تدبیر امور امت در تمام عرصه های دینی و سیاسی و اجتماعی و اخلاقی در قلمرو اختیار اختصاصی خداوند است و همان گونه که خدا نبی را برای تحقق این امور معین می کند امام را نیز او تعیین می کند تا به این امور اهتمام کند و در نهایت ادعا شد که امامت تداوم منطقی و ضروری نبوت است و حتی در ادوار بعد موضوع ولایت در فقه و تصوف چندان برجسته شد که صریحا گفته شد ولایت باطن نبوت است و تمام امور دین و دنیای مردم به ولایت بستگی دارد به گونه ای که بدون ولایت نه دین خاصیتی مطلوب پیدا می کند و نه بشر به سعادت و کمال می رسد و نه جامعه انسانی به تعالی اخلاقی و اجتماعی نایل خواهد شد. برای چنین امامی، که از طریق نصب و نص مشخص می شود، دو ویژگی ذاتی و الهی نیز قایل شدند. یکی «علم الهی» و دیگر «عصمت» یعنی مصونیت مطلق

از هر نوع گناه و معصیت و خطا و حتی عصمت از خیال گناه و بالاتر مصونیت از اشتباه. در واقع برای امام چهار شرط قایل شدند: نصب الهی، شناخت آنان از طریق نص نبوی و یا امام قبل، علم الهی و عصمت ذاتی و آسمانی.

این تفکرات مهم و بنیادین کلامی، که در آغاز به ویژه در زمان علی و بعدها حتی در دوران امامان به این شکل مطرح نبودند، از دو طریق مستعد تولید نقار و جداسری و خشونت است. یکی انحصارطلبی تمام عیار در حقانیت مکتبی و ایدئولوژیک و در نتیجه تقسیم مسلمانان به دو گروه متعارض شیعه و غیر شیعه؛ اولی حق کامل و در مسیر خدا و مشمول رحمت حق و اهل نجات و دومی باطل کامل و در مسیر شیطان و اهل جهنم و عذاب الهی؛ و دوم، پیوند این تفکر با قدرت سیاسی و حکومت. شیعیان معتقد بوده و هستند که پس از پیامبر جانشینی پیامبر حق مطلق علی و بعد حق یازده فرزندش (البته منحصر از نسل فاطمه نه دیگر همسران علی) می باشد که از طریق نص یعنی فرمان خداوند و بعد رسول خدا متعین شده اند و دیگران (هرکس که باشند و از هر طریقی که به قدرت رسیده باشند) ضرورتا غاصب و باطل اند و جائزند.²³ زمانی که حکومت و فرمانروایی سیاسی بر مردم، با هر توجیهی، چنین منشاء و مبنایی پیدا کند، نتایج و پیامدهایی جز تفرقه و قهر و خشونت و نابودی غاصبان و جهنمیان و دشمنان خداوند ندارد. در بند بعدی این پیامدها و وضوح بیشتری پیدا می کنند.

ه- تاریخ نگری ویژه حول امامت و ولایت آسمانی

آن چه در بند نخست گفته شد صرفا باورهای ذهنی و انتزاعی نبوده و نیست. گروه های مختلف شیعی (به

²³ هر چند اصل عدالت در تشیع بسیار مهم است اما قابل توجه است وقتی در ادبیات شیعی از «سلطان جائز» یاد می شود، به معنای اعمال جور و ظلم در حق «امام عادل» است که مترادف همان امام معصوم و دارای نصب و نص الهی است. به عبارت دیگر، در قرون نخست «جور» به معنای ستم در حق امام معصوم شیعی است نه لزوما به معنای ستم و ظلم عام اجتماعی. در واقع در این بیان «جائز» مترادف است با «غاصب». البته بعدها به دلیل نزدیکی فکری شیعیان با معتزلیان، عنصر عدالت در کنار عنصر عقل و عقلانیت برجسته شد و عدالت در قلمرو سیاست و جامعه و روابط اجتماعی نیز عنصر مستقلی شمرده شد تا آنجا که شیعه و معتزله را «عدلیه و عقلیه» گفتند. باید افزود که جنبشهای علوی و شیعی در قرون نخستین، به رغم این که خاستگاه فرودستان هم بود و از این منظر بی گمان عنصر عدالت اجتماعی نیز در خیزشها نقشی داشت، اما در عین حال عموما به انگیزه تقابل سیاسی با خلفا و ارباب قدرت بود و تلاشی خونین برای جانشینی سیاسی نظام حاکم و به همین دلیل اطلاق «جنبشهای عدالت خواهانه شیعی» حداقل به اغلب این جنبشها نادرست است و خلاف واقع.

ویژه امامیان) از پایان عصر امامت (سال ۳۲۹) به این جمع بندی رسیدند که پس از پیامبر عموم مسلمانان از چهارچوب ایمان و سنت نبی خارج شده و یکسره به انحراف رفته اند. چرا که فرمان خداوند (که در آیه تبلیغ و اکمال آیه ۳ و ۶۷ سوره مائده- آمده) و فرمان نبی (که در رخداد غدیر و سخن پیامبر در آنجا منعکس شده) را نقض کرده و مرتکب نافرمانی و معصیت شده اند. بدین ترتیب مسلمانانی که در سقیفه جمع شده و غیر از علی را برگزیده اند، باطل اند و اهل جهنم و غاصب حق الهی علی. این باور مسلمانان را تا روز قیامت (احتمالا تا میلیاردها سال دیگر) به دو گروه متخاصم تقسیم کرده و می کند، و بدین ترتیب، تاریخ اسلام و مسلمانی، از نگاه خاص شیعی با شکافی عظیم و عمیق و پر نشدنی ادامه خواهد داشت. در یک سو جبهه حق و بندگان خاص خدا و پیروان صادق محمد حول ولایت اهل بیت و علی و اولاد علی و اهل رستگاری و نجات در دنیا و آخرت و در سوی دیگر جبهه باطل و پیروان خطاکار محمد که صلاحیت رستگاری را برای همیشه از دست داده اند. البته به طور رسمی فقیهان شیعی اهل سنت و جماعت را تکفیر نمی کنند اما در گستره جدالهای کلامی و فرقه ای و به ویژه در پیوند با قدرت و سیاست، این سراندیشه، می تواند به تکفیر و ارتداد از دو سو بینجامد؛ چنان که در طول تاریخ چنین فرجامی فراوان دیده شده است. این تناقض و تخاصم چنان عمق یافته که در دیدگاه شیعی رایج امام غایب وقتی ظهور کرد از غاصبان حق علی انتقام خواهد گرفت و حتی در برخی روایات آمده که اجساد سه خلیفه (ابوبکر و عمر و عثمان) از قبر خارج شده و به آتش کشیده خواهند شد و از تمام قاتلان جدش حسین نیز انتقام سختی خواهد گرفت و پرچم خونریز برافراشته در بالای گنبد حرم حسین در کربلا تا زمان این کین خواهی بزرگ در اهتزاز خواهد بود. ادبیات شیعی عموماً ادبیات کینه و نفرت و دشمنی و کین خواهی است. از آنجا که سنیان نیز سیر و صیورورت و تبارشناسی خود را دارند و از موضع دینی از آن دفاع می کنند، قهراً دگراندیشان شیعی را به خروج از دین و کفر و دشمنی با خدا و رسول متهم کرده و می کنند. به این دلیل است که شیعه از یک سو خود را «فرقه ناجیه»²⁴ می شمارد و بقیه مسلمان را گمراه و

اهل جهنم و سنیان شیعیان را «رافضی» می دانند که می تواند معادل «مرتد» باشد. از گذشته های دور تا همین الان به وسیله گروه های جهادی و سلفی اندیش و اقتدارگرا و بنیادگرای سنی (از نوع طالبان پاکستان و افغانستان و القاعده عراق و سوریه و اخیراً داعش) رافضی کشی را از اوجب واجبات می دانند و صریحاً اعلام می کنند که می خواهند جهان را از لوث وجود رافضیان و اماکن مقدس آنان (کربلا و نجف و سامرا در عراق که مدفن چند امام شیعی است) پاک کنند. البته این دوگانه نگری به انسان و تاریخ انسان و تصویر دو جبهه حق و باطل، خدایی و شیطانی، اهورایی و اهریمنی و . . . نه اختصاص به اسلام دارد و نه اختصاص به شیعه.

در هر حال نگرش کلامی شیعی به موضوع امامت و ولایت در سیر تحولی اجتماعی خود به نتایجی ستیزه جویانه منتهی شده و می شود که فرجامی جز جدال و خصومت دایمی بین اکثریت مسلمانان و اقلیت شیعی نداشته و ندارد. به ویژه در انبان منابع روایی شیعی انبوهی از روایات مذهبی منقول از امامان و یا شاگردان آنان (که بی گمان یا از اصل برساخته اند و یا در گذر زمان و در پرتو جدالهای خشن فرقه ای دچار تغییراتی شده اند) وجود دارد که هر کدام می تواند به مثابه نارنجکهای کنار جاده ای علیه مسلمانان دیگر عمل کند و فاجعه به بار آورد. مثلاً ذیل روایاتی که می گوید «پس از پیامبر مردمان جز سه یا چهار نفر مرتد شدند» و بدین ترتیب حکم تکفیر و ارتداد تقریباً تمام مسلمانان صادر می شود، به ویژه در دست جاهلان متعصب و یا قدرت پرستان بی پروا، چه رخ خواهد داد؟ نیازی به تخیل و تصور نیست، نگاهی اجمالی به تاریخ خونین خشونت های مذهبی گذشته و حال، نشان داده و می دهد که چه اتفاق افتاده و می دهد و می تواند رخ بدهد.

-تولّی و تبرّی حول کین و مهر علی و اولاد علی-

در آموزه های شیعی افکار و باورهایی وجود دارد که البته در چهارچوب همان سراندیشه امامت و ولایت منصوب و منصوص مطرح شده و موجه نشان داده شده و می شوند، اما در عین حال دیری است که از

برساخته های فرقه ای بعدی است. چرا که حداقل این است که به گواهی منابع موجود مسلمانان در طی قرون به صدها فرقه تقسیم شده اند و از این رو پیشگویی پیامبر خلاف از آب در آمده است. نیز هیچ روشن نیست که معیار این تقسیم بندی چیست و اصلاً مراد از ۷۳ عدد نمادین است و یا واقعی. «جنگ هفتاد و دوملت»، که در شعر حافظ نیز انعکاس یافته، بازگویی همین روایت است.

²⁴ روایت مشهوری است که پیامبر اسلام فرمود به زودی امت من به ۷۲ فرقه تقسیم می شوند و از آن میان فقط یک گروه اهل نجات اند. این مضمون در سخنی از علی نیز تکرار شده است (طبری، جلد ۳، ص ۴۹۲). شیعیان خود مصداق همان گروه اهل نجات (فرقه ناجیه) می دانند. به احتمال زیاد این روایت از

نشانه های ایمانی ویژه تشیع سنتی و رایج شمرده می شوند و این آموزه ها می توانند در بازتولید کینه و نفرت بین مسلمانان نقش مهمی ایفا کنند؛ چنان که تا کنون نیز چنین بوده است. در این زمینه اصل اصیل شیعی مفهوم دو گانه «تولی/تبری»ست. طبق این اصل شیعه کسی است که با علی و آل علی دوست باشد و نسبت به آنان و پیروانش مهربان و در مقابل دشمنان علی و اولاد علی را دشمن بدارد. مستند چنین باوری انبوه روایاتی است که در منابع روایی اسلامی (اعم از شیعه و سنی) دیده می شود. از جمله همان حدیث غدیر است که در آن پیامبر صریحا در سخنان نیایشگرانه اش می گوید «اللهم وال من والاه و عاد من عادا» (خدایا دوست بدار کسی را که علی را دوست دارد و دشمن بدار کسی را که علی را دشمن می دارد). حال با فرض صحت چنین سخنانی از پیامبر و این که مراد وی چه بوده و در فضای خاص آن روزها و آن لحظات چه معنا و مفهومی داشته سخن دیگری است، اما هرچه هست، این نوع اخبار با اخباری مشابه (و عموما جعلی) از پیامبر و بعدها از علی و امامان بعدی و شاگردانشان عجین و خلط و از کنتکس خود خارج شده و در نهایت تبدیل شده به یک اصل اساسی و ایمانی مبنی بر این که دوست داشتن علی و اولاد او و در مقابل دشمن داشتن دشمنانش و اظهار این دوستی و دشمنی از لوازم و نشانه های ایمان و رستگاری است. اصولا تظاهر به دوستی علی و دشمنی با دشمنانش از آموزه های رایج شیعی است. روشن است که طبق این اصل «حُب» و «بُغض» بنیاد ایمان می شود و بی گفتگو پیداست که چنین حب و بغضی به چه کینه ها و نفرتها و چه بسا جدالها و کشتارها راه نمی برد. به ویژه علی (و طبعا جبهه فکری و سیاسی او) چنان بلند مرتبه می شود که گفته می شود «علی مع الحق و الحق مع علی» یعنی علی با حق و حقانیت ملازمه دارد و جز علی و سلسله او یکسره باطل اند و مستوجب عذاب الهی یا روایت هست که «علی تقسیم کننده بهشت و جهنم است» و طبعا پیروان و دوستدارانش را به بهشت راه می دهد و دشمنان و غیر دوستدارانش را به جهنم اعزام خواهد کرد. راستی صاحبان چنین اندیشه ای، که همه چیز را به یک فرد و گروه و طایفه دینی-ولو بسیار درست و حق-گرمه می زنند، چگونه می توانند اهل کینه و نفرت نباشند و در نتیجه آدمیان دیگر را دوست بدارند و اهل صلح و صفا و رواداری باشند؟ دیدگاه خاص اهل تشیع (البته به طور غالب) درباره عمر و رواج این همه افسانه و خرافات در باره وی و

مهم تر از همه سنت زشت «عمرگشون»، که هنوز هم کم و بیش رایج است، فرآورده چنین مکتب و آموزه هایی است.

۵-مقایسه خشونت در تشیع و اهل سنت و دینهای دیگر

چنان که روشن است و گفته شد، هر دین و مذهبی به طور طبیعی در یک روند تاریخی غیریت ساز می شود و حداقل در مورد سه دین سامی (ابراهیمی) یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام چنین رخ داده است. عیسی خود را تا آخر یهودی می دانست اما اندکی پس از او از آموزه های مبهم اولیه او دینی ساخته و پرداخته شد که یکسره بر تمام دینهای گذشته و حال مهر بطلان زد و از قضا بیش از همه با یهودیت و یهودیان کینه و دشمنی ورزید و منشاء خشونت ها و کشتارهای عظیم شد. محمد نیز خود را ادامه دهنده دیانت و تعالیم پیامبران پیشین و به ویژه موسی و عیسی می شمرد ولی اندکی پس از او اسلام به کلی مدعی استقلال شد و مسلمانان دین خود را ناسخ ادیان قبلی دانستند. با دوگانه سازی «دین حق/دین باطل» (و البته در پرتو آن دوگانه هایی چون: کافر/مؤمن؛ مشرک/موحد و . . .) غیریت سازی و در نتیجه ستیزه جویی های مذهبی ادامه پیدا کرد و غالبا به اعمال محدودیت سخت و گاه در مقطعی به قتل و کشتارهای سهمگین بین پیروان دینهایی که خود را از یک ریشه و تبار می دانستند، منتهی گردید که هنوز هم ادامه دارد. با این که دین زرتشت تباری جداگانه دارد اما با توجه به انسان شناسی و جهان نگری دوگانه «اهورا/اهریمن» (نور/ظلمت) و فلسفه تاریخ ادواری سه گانه «زایش/آمیزش/جدایش» در طول دوازده هزار سال، هم در سرشت خود مستعد ستیزه جویی است و عملا نیز چنین بوده و هم در پیوند با قدرت سیاسی عصر ساسانی (پیوند عمیق و غیر قابل تفکیک دین و شهریاری در قالب نمادین همدستی و همداستانی نهاد سلطنت و روحانیت (=موبد شاهی)، چند سده مولد غیریت سازی و غیر سوزی بوده است. هرچند که این ستیزه جویی با مسیحیت رایج روزگار دوم عصر ساسانی، عمدتا در واکنش به رفتار سیاسی رقیب یعنی بیزانس بوده است. اسلام نیز، به دلایلی که گفته شد، هم از لحاظ نظری و عقیدتی مستعد قهر و خشونت و دگرآزاری است و هم در عمل و به دلایل توهمی و یا واقعی تاریخی و الزامات پیوند دین و قدرت، ستیزه جویی ها و آزارهای مذهبی گسترده در تاریخ این رخ داده است.

از ادیان که بگذریم، در غیریت سازی های درون دینی و جدالهای فرقه ای نیز خشونت در ابعاد و اشکال مختلف همواره وجود داشته و دارد، و طبق قاعده، جدالهای درون دینی اسلام و خشونت های فرقه ای گروههای متفاوت و متعارض اسلامی و بیشتر در قالب تشیع/تسنن، نیز از همان آغاز تا کنون رخ داده و هنوز هم در جریان است. این نوع اختلافات مذهبی و فرقه ای، در دین زرتشت عصر ساسانی و در یهودیت و بیشتر در مسیحیت قرون وسطی، قابل ملاحظه و مشاهده است. باید دانست که این نوع جدالهای فرقه ای برآمده از دو علت عمده است. یکی، تفاسیر و فهم های مختلف و متعارض از متون و منابع دینی است، و دیگر، پیوند دین با قدرت های سیاسی و مصالح حکومت ها و دولت ها که از قضا این دومی اولی را هم تحت تأثیر قرار می دهد.

اما مقایسه این دینها و یا فرقه های درون دینی ادیان مورد اشاره، کار دشواری است و حداقل نیاز به کار گسترده و پژوهشی و تتبع وافی به مقصود و تحلیل بی طرفانه و عالمانه دارد و من اکنون فاقد چنین دستمایه ای هستم و از این رو نمی توانم بگویم در کدام دین و فرقه های درونی آنها زمینه های خشونت بیشتر است و یا در عمل در تاریخ کدام دین و فرقه خشونت بیشتری رخ داده است. با این همه، با دستمایه اندک اطلاعات تاریخی، می توانم گفت: اگر صرفا گزارشهای تاریخی تورات کنونی و قرآن ملاک داوری باشند، حداقل یهودیان کهن در مواجهه با بت پرستان و پیروان ادیان دیگر و در جنگها و فتوحات بیش از مسلمانان اعمال خشونت کرده اند. با این که انجیل، در قیاس با تورات و قرآن بسیار آشتی جویانه تر است، اما در عمل مسیحیان از قرن چهارم تا همین صد سال اخیر، هم با یهودیان و هم با مسلمانان و هم به ویژه با دگراندیشان درون دینی (مرتدان و کفرگویان) و بیش از همه با جریان انشعابی سده شانزدهم میلادی یعنی پروتستانها به مراتب بیشتر از مثلا مسلمانان اهل سنت در برخورد با شیعیان خشونت ورزیده اند. اگر قرون وسطای مسیحی غربی و شرقی را با امپراتوری خلافت اسلامی همان دوران (امویان شرق، امویان اسپانیا، عباسیان، فاطمیان، ممالیک و . . .) مقایسه کنیم، چنین می نماید که در قلمرو اسلام، تساهل و رواداری و سازگاری با پیروان ادیان دیگر و یا اصولا خداناباوران (به تعبیر مذهبی «ملحدین») و یا در برخورد اکثریت با اقلیت های مذهبی (از جمله شیعه) بیشتر بوده است. از باب نمونه یهودیان ساکن در قلمرو امپراتوری عثمانی و

یا در ایران صفوی و قاجاری بسیار آزادتر بودند تا در قلمرو امپراتوری مسیحی پاپیسم رومی. در دوره هایی که یهودیان در بخش هایی از اروپا (از جمله آلمان) تحت تعقیب قرار می گرفتند و یا رانده می شدند، آنان به سرزمینهای اسلامی در شرق و آفریقا پناه می بردند.

با این حال به تأکید باید گفت که اولاً این مقایسه ها فعلا محصول اطلاعات محدود تاریخی و برآمده از ذهنیت شخصی است (و نه البته به انگیزه تبلیغات مذهبی) و ثانیاً کاملاً نسبی است و شاید حق آن باشد که بگوییم در تواریخ تمام ادیان خشونت های فراوان وجود داشته و دارد و در مقاطعی به دلایل اجتماعی و سیاسی (و نه لزوماً اعتقادی و دینی) پیروان دینی از مؤمنان دینی دیگر بیشتر اعمال خشونت کرده اند.

۶- تشیع و خشونت ورزی در تاریخ ایران

حال به پرسش اصلی می رسیم؛ پرسش از: «تشیع و خشونت ورزی در تاریخ ایران». در واقع مفهوم روشن پرسش این است که: آیا مذهب شیعی در ایران مولد خشونت بوده یا نه و یا سهم آن در تاریخ انواع خشونت ها در سرزمین ایران چه اندازه بوده است.

در این که اندیشه تشیع و مذهب شیعی در ادوار مختلف تاریخ ایران و در تحولات ایران پس از اسلام و بیشتر پس از صفویه اثرگذار بوده و آثار نیک و بد و مثبت و منفی بر جای نهاده تردیدی نیست و می توان صرفاً از منظر تاریخی آن را مسلم و مفروض گرفت. هرچند مذهب شیعه از سده دهم هجری (سده شانزدهم میلادی) در ایران زمین اکثریت یافت و رسمی شد اما به گواهی منابع تاریخی از همان آغاز (به طور مشخص پس از انتقال خلافت از مدینه به کوفه در سال ۳۵ هجری به وسیله علی بن ابی طالب) ایرانیان، به دلایلی، به علی و آل علی گرایش یافتند و بعدها غالباً جریان عام شیعی را بر رقیبان فکری و سیاسی شان (امویان و عباسیان) ترجیح می دادند. با پیدایش جنبش ایرانی شعوبی از همان قرن نخست و بعدها پناه گرفتن شمار قابل توجهی از رهبران جنبشهای علوی ضد خلفای اموی و عباسی به نواحی مختلف ایران (مثلاً پناه بردن زیدیان به شمال ایران و تشکیل حکومت های محلی شیعی زیدی در این نواحی که تا قرن نهم هجری ادامه یافت-امام زاده های فراوان در گیلان و مازندران یادگار این دوران است-) و بعداً قدرت یافتن خاندان نیرومند آل بویه در ایران و در بغداد و بعدتر خیزشهای متنوع شیعی-ملی ایرانی در برابر ایلخانان مغول (از جمله سرداران

خراسان و نهضت مرعشیان در مازندران در قرن هشتم) تشیع را با مردمان ایران و تحولات چنان در آمیخت که محصول آن شد تأسیس نخستین و پایدارترین دولت ایرانی یعنی پادشاهی صفوی (به رغم این که صفویان تبار ایرانی نداشتند). صفویه با تکیه بر تشیع امامی (البته آمیخته با تصوف) توانست پس از هزار سال، ایران تاریخی را به استقلال سیاسی برساند و برای همیشه ایران زمین را از قلمرو امپراتوری عربی و بعد ترکان عثمانی جدا کند. صفویان با آمیختن سه عنصر اسلام شیعی، تصوف و ملیت ایرانی از نوع ساسانی نظام اجتماعی و سیاسی بدیعی را بنیاد نهادند که هرچند پس از حدود دو قرن و نیم برافتاد ولی نظام سیاسی ایرانی-شیعی ادامه یافت و دستگاه فکری و اعتقادی تشیع امامی، هرچند همراه با تغییرات پیاپی، همچنان استوار مانده و «کاخ بلند» آن «از باد و باران» گزند ندیده است. با توجه به این ملاحظات، حداقل از پانصد قبل تا کنون، مذهب شیعه در متن دین اسلام، به مثابه پاره ای جدایی ناپذیر از تاریخ ایران و بخشی مهم و اثرگذار از ملیت ایرانی متأخر شمرده می شود.

اما از منظر صرفاً مبحث خشونت و سهم تشیع در ایران، آنچه که می توان گفت این است که بی گمان آموزه های شیعی، به هر دلیل و انگیزه، در خشونت های رخ داده در پهنه ایران زمین و در برخورد فرقه ای و به ویژه در برخوردهای سیاسی و نظامی دولتهای ایرانی با همسایگان سنی و به طور مشخص سلطنت مقتدر عثمانی سهم و نقش داشته است؛ اما این سهم چه اندازه است، نمی توان به دآوری نهایی و مستند ارائه دست یافت و سهم تشیع را مشخص کرد. به عنوان جمع بندی این نوشتار و تکمیل مباحث پیشین به چند نکته مهم و کلیدی اشاره می کنم:

یکم. نفی ذات‌گرایی دینی

نکته نخست آن است که نمی توان در باره دینها و یا ایدئولوژیها به ذات‌گرایی (حداقل ذات‌گرایی ارسطویی) قایل بود و از این رو نمی توان از ذات تغییر ناپذیر و جاودانه اسلام و یا تشیع سخن گفت و مثلاً ادعا کرد که خشونت ذاتی اسلام و یا تشیع هست و یا نیست. اسلام شیعی و یا سنی و شاخه های مختلف آن از آغاز تا کنون و تمام متون و منابع ایمانی و معرفتی آنها (از وحی و نبوت تا منابع روایی و حدیثی و تاریخی و فقهی و کلامی و تفسیری) یکسره در تاریخ و در قلمرو انسان و جامعه و محیط تاریخی (ابتدا در حجاز قرن هفتم میلادی و

بعد در قلمرو امپراتوری متنوع و گسترده عربی-اسلامی) پدید آمده و شکل و قوام یافته و در گذر زمان امور ایمانی و اعتقادی و سنت های دینی و آئینی جریان بسیار متنوع و متکثر مسلمانان را سامان داده و این راه و رسم همچنان (حداقل تا زمانی نامعلوم) ادامه خواهد داشت. هیچ قابل پیش بینی نیست که مثلاً در پانصد و یا هزار سال بعد انواع مسلمانی و یا شیعی چگونه خواهد بود.

با این همه، اگر با تسامح بتوان ذاتی هر «چیز»ی را امر و یا اموری دانست که نفی و فقدان آن دقیقاً به معنای نفی آن «چیز» خواهد بود، به گمانم فقط یک اصل در اسلام وجود دارد که اگر منتفی و انکار شود، دیگر چیزی به نام «دین اسلام» وجود نخواهد داشت و در واقع دین اسلام بلاموضوع می شود و آن اصل اذعان به نبوت محمد است. البته این اصل بالضروره اصول دیگری (مانند اصل خدا و توحید و وحی) را تولید می کند ولی فی‌الجمله نبوت نبی اسلام از چنان اهمیتی برخوردار است که با نفی آن اسلام نیز منتفی خواهد شد. این مدعا حتی در دستگاه فقه اسلامی نیز امر مقبول و بلکه باوری اجماعی است چرا که مسلمانی با «شهادتین» (=شهادت به یکتایی خداوند و نبوت محمد) حاصل و احراز می شود و طبعاً انکار آن نیز به معنای انکار و نفی دین اسلام است.²⁵ اما اگر از این اصل بگذریم، تمام اصول و فروع دین اسلام (از خود نبوت گرفته تا وحی و قرآن و عقاید و آداب و شعائر و معارف دینی که جملگی در ادوار بعد شکل گرفته و قوام یافته اند)، در چهارچوب امور تفسیری قرار می گیرند که هر مسلمانی حق دارد از آنها تفاسیری آزاد داشته باشد و هیچ منعی معرفتی و ایمانی برای تفاسیر شخصی وجود ندارد (به ویژه که در اسلام سازمان کلیسایی وجود ندارد که انحصار تفاسیر و تعیین عقاید دینی را در اختیار داشته باشد). شاید بتوان گفت در تفاسیر

²⁵ هرچند ایمان به خداوند و باور به یکتایی او (چنان که در دین یهود و مسیحیت نیز هست) از جهتی اصل اول دین اسلام است و نبوت امری فرعی است (چرا که بدون وجود خداوند و حضور او در هستی وحی و نبوت بلاموضوع خواهد بود) اما از منظری که اکنون به ماجرا نظر داریم، می توان گفت ایمان به نبوت اصل اساسی و اول دیانت اسلام است. دلیل آن نیز این است که می توان تصور کرد (و حتی در عالم واقع هم چنین است) که کسانی به خداوند با هر تعبیر تفسیری باور و ایمان داشته باشند ولی یا اساساً به مفهومی و پدیده ای به نام وحی ایمان نداشته باشند و یا به هیچ دینی (از جمله ادیان نهادینه شده ای چون اسلام) معتقد نباشند و از این رو توحید اسلام خاص اسلام است و با دیدگاههای توحیدی ادیان هم خانواده مانند یهودیت و یا مسیحیت متفاوت است. در هر حال اصل خدا و توحید اصل اختصاصی اسلام نیست.

دوم. نگاه تاریخی؛ انگیزه ها و انگیزه ها

در ادامه موضوع یکم، باید افزود که با این حال، در تاریخ اسلام و تشیع از همان آغاز پدیده خشونت و اعمال انواع زور و خشونت و گاه قساوت‌های غیر قابل توجیه رخ داده و بخشهایی از آنها نیز حتی در قرآن، به عنوان نخستین و معتبرترین متن دینی عموم مسلمانان از جمله شیعیان، انعکاس پیدا کرده است. با عنایت به اصل نفی ذات گرای و شرحی که آمد، این نوع خشونت‌های موجه و ناموجه، نه تنها ربطی مستقیم به انگیزه‌های ایمانی و اهداف دینی ندارد و حتی می‌توان گفت ماهیتا با ارزشهای دینی در تعارض است، بلکه محصول تعامل انگیزه‌ها و افکار و آرمانها با واقعیت‌های تاریخی و الزامات عملی پیامبر اسلام و یا امامان شیعی (از جمله خلافت علی) و به تعبیر دیگر انگیزه‌هاست. از باب مثال اگر محمد از مکه به مدینه هجرت نمی‌کرد و در یک روند طبیعی و عادی و بشری، فرمانروایی قبایل متخاصم مدینه را بر عهده نمی‌گرفت، چه اتفاق می‌افتاد و مثلا لطمه‌ای به ایمان و دعوت دینی وی وارد می‌شد؟ آیا در آن صورت جنگی و جدالی بین مؤمنان و غیر مؤمنان و یا محمد و بزرگان قریش رخ می‌داد؟ اگر سیر حوادث مکه و مدینه را با نگاه تاریخی و عینی (نه انتزاعی و نقلی) ملاحظه کنیم، به روشنی آشکار می‌شود که فرمانروایی ده ساله محمد در مدینه ماهیتا و موضوعا هیچ ربطی به موضوع دعوت دینی او نداشته و هیچ دلیل و سند موجه عقلی و نقلی نیز در دست نیست که فرمانروایی او از شئون نبوت بوده باشد؛²⁹ آنچه در این دوران رخ داده (از جنگ و صلح و یا وضع قوانین مدنی برای رفع نیازهای روزمره مردمان عرب حجاز یعنی همان احکام امضایی شریعت-)، به ضرورت فرمانروایی بوده و نه به ضرورت دینداری و ایمان به خدا و نبی او و به همین دلیل با درگذشت محمد همراه با اتمام دوران نبوت، دوران خاص زمامداری او نیز به پایان رسید و مسلمانان با درک درست از شرایط در سقیفه نشستند تا به سنت قبایلی خود فرمانروایی انتخاب کنند و خلاء

²⁹ البته فقیهان و متکلمان مسلمان عموما معتقدند که شأن حکومتی حضرت محمد از شئون نبوت بوده و برای اثبات این مدعا به آیات متعدد قرآن و روایت مختلف استناد کرده‌اند. از جمله آیت الله منتظری در کتاب مبسوط «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» نه آیه قرآن را سند مدعی‌اشان الهی فرمانروایی پیامبر قرار داده ولی استدلالهای ایشان قانع‌کننده نیست. در مقاله‌ای با عنوان «نقد نظریه منشاء الهی حکومت» به تفصیل استدلالهای ایشان را مورد نقد قرار داده ام (این نقد نوشته در سایت رادیو زمانه و نیز در وبسایت شخصی ام منتشر شده است).

اصول و متون مقدس دینی²⁶، فهم‌ها کف دارد اما سقف ندارد.²⁷ در هر حال هیچ فهم و تفسیر و تعبیری تا آنجا که رسما و منطقا به انکار نبوت محمد منجر نشود، از دایره ایمان اسلامی خارج نیست.

با توجه به این ملاحظات می‌توان گفت که در مبحث کنونی، نمی‌توان اندیشه خشونت ورزانه را به عنوان امر ایجابی به مثابه یک امر ایمانی و مذهبی به ذات و حقیقت اسلام و تشیع نسبت داد (چنان که در باره دینهای دیگر نیز چنین است) چرا که انواع خشونت (اعتقادی، لفظی و عملی=اعمال زور) در بعد نظری نه با ایمان به الله و نبوت محمد ملازمه دارد و نه در عمل از شروط و لوازم مسلمانی است و در هر حال حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که استفاده از خشونت با سلوک و ادب مسلمانی و یا شیعی ملازمه ندارد. اما از این گذشته، به استناد مستندات پر شمار نقلی (قرآن و حدیث=سیره رفتاری و گفتاری پیامبر اسلام و امامان شیعی) و نیز الزامات عقلی، می‌توان نشان داد که هر نوع خشونت برای تولید ایمان در مردم و مهم‌تر وادار کردن آنان به ایمان ورزی و دین‌داری، نه تنها با دینداری ملازمه ندارد بلکه آشکارا با ادب و آداب مسلمانی در تعارض است. چنان که در تاریخ اسلام شمار قابل توجهی از عارفان و عالمان و مؤمنان عادی چنین تفسیری از دین و مذهب داشته و عمری با اصل «با دوستان مروت با دشمنان مدارا» زیسته‌اند. آنان حتی «عبادت را به جز خدمت خلق» ندیده‌اند و خلق هم غالبا به معنای عموم مردم و به اصطلاح «بندگان خدا» بدون هیچ تمایز و تعینی بوده و گواه آن نیز همان سخن ابوالحسن خرقانی است که بر پیشانی صومعه‌اش نوشته بود: «هر که در این سرای درآید، آبش دهید، نانش دهید و هیچ از ایمانش نپرسید».²⁸ البته برای اثبات این مدعی‌استرگ، به پرسشها و شبهات بسیاری باید پاسخ داد که از مجال مبحث کنونی خارج است.

²⁶ قابل ذکر این که در ادبیات اسلامی مفهوم «متن مقدس» نداریم و به قرآن نیز چنین عنوانی اطلاق نمی‌شود، این اصطلاح در چند دهه اخیر در ایران تحت تأثیر ادبیات خاص مسیحی رایج شده است.

²⁷ دیدگاه من در این باب در رساله «تأملات تنهایی‌دینیاچه‌ای بر هرمنوتیک» آمده است (تهران، نشر تفکر، ۱۳۸۲).
²⁸ البته در این گفتار عمدتا به ابعاد خشونت زایی اسلام و تشیع پرداخته‌ام و از زمینه‌ها و مستندات نقلی و عقلی نفی خشونت و یا مداراگری دینی (از قرآن گرفته تا منابع روایی و به ویژه سنت‌های عرفانی و فلسفی و عملی شمار قابل توجهی از مسلمانان) چشم پوشیده‌ام؛ چرا که موضوع نگارش این مقاله تحقیق در زمینه‌های خشونت زایی شیعی بوده و نه زمینه‌های مداراگری و رواداری.

قدرت سیاسی را پر کنند. با این حال، به دلایل کاملا عینی و ضرورت‌های گریزناپذیر، مسلمانان برای تمثیت امور جاری خود از بخشی از میراث مدنی و حکومتی دوران پیامبر استفاده کردند ولی بهره‌گیری از آن میراث، به تدریج خود تبدیل شد به تثبیت فقه و شریعت به عنوان اوامر و نواهی الهی جاودانه الهی و از لوازم ایمان مذهبی و سنت مسلمانی. در واقع سنت برگرفته نبوی از سنت عرب، خود تبدیل شد به سنت متصلب اسلامی. با این همه باید اذعان کرد که امروز، به ویژه با ذهنیت تاریخی مسلمانان و از جمله شیعیان از اسلام و تشیع، این تفکیک و تحلیل به سادگی ممکن نیست و به راحتی نمی‌توان عموم مسلمانان را به نگاه تاریخی مجهز کرد و به بازنگری جدی و رادیکال از اسلام و تشیع تاریخی وادار و قانع کرد ولی می‌توان امیدوار بود که در آینده نه چندان دور چنین نگرشی پیدا شود.

در هر حال پیش از این گفته شد که تشیع چگونه آغاز شد. «چیزکی» بود و در فاصله سه قرن از آن «چیزها» درست شد. یک اعتراض ساده و عادی سیاسی علی و فرزندان بلافصلش (حسن و حسین) به تصمیم عموم مسلمانان و حداکثر طرح ادعای صلاحیت بیشتر برای احراز مقام خلافت اسلامی، به زودی جدالهای سیاسی و برخوردهای فیزیکی و نظامی گسترده‌ای را در پی آورد. همین روند و در بستر چنین چالشی خشن، البته دستگاه فکری و اعتقادی ویژه‌ای نیز خلق شد که عملا به انشعاب بزرگ انجامید و در درون تشیع نیز شاخه‌های متفاوت و ناسازگار شکل گرفت که در عمل با هم نیز به چالش برخاسته و خون‌همدیگر را نیز مباح دانسته و بر زمین ریخته‌اند. امروز از کدام علی و کدام حسن و حسین و از کدام تشیع سخن می‌گوییم؟ از کدام سقیفه و کدام صلح حسن و قیام حسین حرف می‌زنیم؟ آیا معیار گزارشهایی از آن رخدادهاست که امروز، به رغم تمام جعلیات وارد در متون، در اختیار ماست و یا خوانش متأخر از رخدادهایی چون سقیفه و کربلای حسین در عصر آل بویه و یا صفویان و حتی قاجاران و حتی دوران خاص جمهوری اسلامی؟ هر کدام از اینها تصویری خاصی و در موارد مهمی ناسازگار از تشیع و فکر و سنت شیعی ارائه می‌دهند. یا می‌توان گفت معیار تشیع زیدی است و یا تشیع باطنی و یا دوازده امامی؟ در هر حال فهم این تحولات، مانند تحولات دیگر در تاریخ پیروان ادیان و یا فرقه‌ها، صرفا با نگرش فهم و نقد تاریخی ممکن است و نه با نگاه ذهنی و انتزاعی و

فراتاریخی. در این نگاه انگیزه‌ها و یا ارزشها و هدفها، دینی و یا غیر دینی، لزوما یکی نیستند. هر چند خشونت‌های مذهبی در تاریخ اسلام و تشیع، بی‌گمان با برخی آموزه‌های نظری بی‌ارتباط نیستند که در گذشته به پاره از آنها در اسلام و تشیع اشاره شد.

سوم. مقایسه تشیع امامی ایرانی با اسلام سنی و دیگر شاخه‌های شیعی

سخن آخر این است که اگر تشیع امامی ایرانی را با اسلام سنی و هم‌تایان شیعی دیگر (زیدیه و اسماعیلیه) مقایسه کنیم، چنین می‌نماید که آنچه ما امروز مذهب شیعه در ایران می‌شناسیم، استعداد کمتری برای تولید خشونت وجود دارد. برای تبیین این دعوی شرحی لازم است.

از قیاس تشیع با اسلام سنی آغاز می‌کنم. اگر به نحو پسینی و تاریخی به ماجرا نگاه کنیم و این دو نحلّه بزرگ اسلامی را در تولید و بازتولید خشونت مقایسه کنیم، به روشنی می‌بینیم که هر کدام از این دو جریان به شکلی در تولید و اعمال خشونت مذهبی در جهان اسلام از گذشته تا کنون نقش داشته‌اند اما در نهایت تشیع ایرانی در قیاس با سنی عربی کمتر تولید خشونت کرده و می‌کند. در یک بیان کلی می‌توان گفت که هر چند جریان اقلیت شیعی از نیمه دوم قرن اول هجری (به طور مشخص پس از رخداد مهم و اثرگذار کربلا در سال ۶۱ هجری) هم به لحاظ نظری و گفتمانی در تولید نفرت و دشمنی و خشونت پیش قدم بوده و هم ذیل عنوان جنبشهای اعتراضی علویان در ایجاد درگیریهای سیاسی و نظامی نقش پیش‌تازانه‌ای داشته اما این نیز یک واقعیت روشن است که جریان اکثریت حاکم، که عملا تمام ابزارهای قدرت را در اختیار داشته، برای نفی هر نوع دگراندیشی و برانداختن تمام جریانهای مخالف و منتقد، با بی‌تحملی و بی‌پروایی تمام، عمل کرده و با استفاده از ابزارهای تبلیغاتی و سیاسی و نظامی و به ویژه با سوجدویی از ماشین پر قدرت دولت و قوای نظامی، تمام جریانها را به شدت سرکوب کرده و از این رو نقش مهم تری در تولید نفاق و خصومت و خشونت داشته است. از سرکوبی خشن و شدید خوارج بگیریید تا رخداد کربلا و جنبشهای توابین و علویان کیسانیان در عصر اموی تا جنبشهای علویان و زیدیان و اسماعیلیان و قرامطیان و . . . در عصر دراز عباسی (به ویژه در دوران امارت غزنویان و سلجوقیان) و پس از آن تا همین الان چنان که در مناطق سنی نشین پاکستان و مصر و عراق شاهد آن هستیم.

البته پس از به قدرت رسیدن صفویان شیعی در ایران، از این سو نیز کم و بیش همان خشونت‌ها علیه سنیان اعمال شد اما به گواهی مستندات تاریخی، این تقابل ذیل عنوان شیعه در برابر اهل سنت و جماعت، اولاً واکنشی بود در برابر خشونت‌های گسترده هزار ساله علیه شیعیان و ثانیاً شاهان صفوی در استفاده ایزاری از دین و مذهب از عثمانیان تقلید کرده و در برابر رقیب قدرتمند، که از اسلام سنی برای سرکوبی مخالفان و از جمله شیعیان سود می‌جست، اینان نیز در مقام قدرت از تشیع خاص خودشان برای مقابله با آنان استفاده گشاده‌دستانه کردند. در واقع صفویان در مقام تقلید از عثمانیان مذهب شیعی را از شکل اعتراضی تا حدودی مردمی هزار ساله اش خارج کرده و با ترکیب دو عنصر دیگر از آن معجونی برای تولید و تثبیت ملیت نوین ایرانی ساختند. ملیت‌گرایی کهن بومی، تصوف و تشیع. اینان به تقلید ساسانیان و نیز عثمانیان هم برای تولید ملیت از دین و مذهب سود جستند و هم دستگاه روحانی (موبدی) و مُلّایی (نوع عثمانی) در عرض نهاد سلطنت (و البته همدست و همدستان با سلطنت) ایجاد کردند. در هرحال صفویان هم از گفتمانهای کینه و نفرت آفرین شیعی کهن استفاده کرده و به شدت به آن دامن زده و حتی بر آنها افزودند (مانند لعن خلفای راشدین در کارناوالهای خیابانی و در مساجد و نیز تدارک جمعی و خیابانی عزاداری‌های مفصل ایام محرم) و هم از آموزه‌های شیعی برای ملیت‌پروری بهره بردند و هم تشیع خاص خود (که شریعتی از آن تحت عنوان «تشیع صفوی» یاد می‌کرد) ایزاری کارآمد برای بسیج مردم بر ضد عثمانیان ساختند. البته واکنش سنی ستیزی افراطی عصر صفوی، که غالباً به اشاره شاهان و با فتوای فقیهان انجام می‌شد، با عکس‌العمل خشونت‌بار افاغنه و اشغال ایران و سقوط اصفهان به دست محمود افغان در سال ۱۱۳۵ هجری پاسخ داده شد. اندکی پس از آن نادرشاه تلاش کرد با مذهب‌گرایی و فرقه‌گرایی مقابله کند و به نوعی بین تشیع و تسنن وحدتی ایجاد کند که با مخالفت علمای هر دو مواجه شد و ناکام ماند. نباید فراموش کرد که استقلال سیاسی کامل ایران و جدایی آن پس از هزار سال از قلمرو خلافت اسلام سنی، خود نقش مهمی در خشونت سنیان علیه شیعیان و ایرانیان شیعی داشت.

در هرحال، ماجرای اعمال خشونت متقابل سنیان و شیعیان در هر زمان و مکان انگیزه‌ها و علل و عوامل خاص دارد ولی در عمل (به ویژه در هزاره اول) اکثریت خشونت و سرکوب به دست اکثریت

مقتدر سنی حاکم علیه اقلیت کم‌قدرت شیعی اعمال شده است.

اما در قیاس سه جریان شیعی زیدی، اسماعیلی و امامی، امامیه بسیار کمتر اهل خشم و خشونت و اعمال زور بوده و در واقع شیعیان زیدی و اسماعیلی از آغاز برآمدن تا پایان فعالیت‌هایشان به تعبیر امروزین انقلابی و شورشی بودند ولی شیعیان امامی از آغاز تا امروز (حداقل تا انقلاب ایران) محافظه‌کار و اهل مصالحه و سازش بوده‌اند. از سده دوم تا هفتم هجری، زیدیان و بیشتر اسماعیلیان در شاخه‌های متنوع جهان اسلام را با شورشها و کشتارها و در مقاطعی ترورها ناامن کرده بودند اما درست در همان زمان امامان دوازده‌گانه شیعی، به رغم اختلافات سیاسی با خلفا، با دستگاه خلافت و خلفا مدارا می‌کردند و هرگز به جنگ و تقابل حاد نظامی متوسل نشده و در پاره‌ای موارد با خلفا ارتباط داشته و از کمک‌های مادی و معنوی آنان نیز بهره می‌بردند. اینان هرگز از آغاز تا پایان از شورشها بر ضد خلفا حمایت نکردند. پس از پایان عصر امامت (پس از ۳۲۹) نیز شمار قابل توجهی از عالمان و فقیهان شیعی یا با حاکمان رسماً همراهی و همکاری کرده و (مانند طوسی در عصر عباسی و محقق کرکی در عصر صفوی و نوری در عصر قاجار) و یا روابط حسنه خود با سلاطین و امیران را حفظ کرده و غالباً از هدایا و کمک‌های مادی و معنوی آنان بهره می‌بردند و البته اقلیتی نیز هر نوع ارتباط و دریافت کمک‌های مالی از شاهان و امیران را روا نمی‌دانستند و به‌طور کلی از قدرت و ارباب قدرت کناره می‌گرفتند (مانند مقدس اردبیلی در عصر شاه طهماسب صفوی) که البته این روش و منش عمدتاً برآمده از شخصیت اخلاقی و زیست‌پارسایانه شخصی‌شان بوده نه محصول دیدگاه سیاسی و مذهبی آنان.

در یک نگاه کلان می‌توان ادعا کرد که از همان حادثه کربلا به بعد، امامان شیعی، بیشترین تلاش خود را به تولید فکر و فرهنگ و اندیشه و معارف خاص دینی و اجتماعی معطوف کردند و پس از آن نیز عالمان شیعی، با استفاده از فرصت استثنایی فرمانروایی آل بویه در بغداد و ایران و بعدها با بهره‌گرفتن از شرایط مهم پس از سقوط عباسیان و در پی آن ایلیانان، که نسبت به هیچ فرقه اسلامی نظری خاص نداشتند، توانستند بقای خود را تضمین کنند. می‌توان چنین گفت شیعه امامی از همان آغاز راه بقا را در پیش گرفت و از این رو، به رغم حفظ افکار

کلامی خاص خود، روز به روز از شرایط و موقعیت ها بیشتر بهره گرفت و به رشد و بالندگی مسالمت آمیز خود ادامه داد و ماند و همچنان با قدرت مانده است ولی جریانهای رقیب در دورانی نه چندان کوتاه شور انقلابی ایجاد کردند و برای بقا به هر ابزار خشونت آمیزی آویختند اما با شتاب افول کرده و تقریباً زود از صفحه روزگار حذف شدند؛ به گونه ای که اکنون بازمانده های آنان (اسماعیلیه آقاخان و دروزی های لبنان و علوی های سوریه و زیدیان یمن) و حتی وارثان خوارج رادیکال و افراطی اهل خشونت بی حساب (اباضیه الجزایر و عمان) هیچ شباهتی به بنیادگذاران و اسلاف خود ندارند. در چرایی این رخداد مهم، سخن بسیار است اما به گمانم مهم ترین عامل این است که تشیع امامی، در تداوم اندیشه و منش و روش امامان شیعی، در متن فرهنگ و سنت مدارجوی ایرانی رشد کرد و بالید و به مقتضای نیازها و شرایط ایران، از خشونت های جوامع عربی³⁰، فاصله گرفت (البته این مقایسه صرفاً با خشونت های عربی است و گرنه در ایران پیش از اسلام و پس از اسلام خشونت کم نبوده است). اگر صفویه از مذهب شیعی امامی بهره نگرفته بود، به احتمال قریب به یقین امروز با سیمای دیگری از تشیع روبرو بودیم. حتی می توان گفت که زیدیه و اسماعیلیه در چنبره فرهنگ ایرانی تغییر محتوا داده و به هرحال ماندگار شده اند و تشیع امامی نیز می توانست (و می تواند) چنین سرنوشتی داشته باشد.

با این همه، می توان گفت که تشیع کنونی، به دلیل میراثداری همان آموزه های کهن (مانند تقسیم مسلمانان به حق و باطل و تولی و تبری به علی و آل علی و دشمنان شان و سب و لعن خلفا و . . .) مستعد بازتولید خشونت است و بیشتر این استعداد در گفتمان و بینش تشیع انقلابی نوع جمهوری اسلامی در ایران متجلی شده است، اما واقعیت این است که در تشیع سنتی بازمانده از گذشته های دور زمینه های خشونت ورزی تا حدود زیادی محدود شده و حتی از جهاتی راه تساهل و رواداری مذهبی و سیاسی را گشوده

است. برای مدلل کردن این مدعا به عنوان نمونه به چند اصل بنیادین شیعی، اشاره می کنم.

گفته شد که اصل امامت منصوب و منصوص و شرط علم الهی و عصمت ذاتی و مطلق یکی از عوامل تولید و بازتولید خشونت است. شیعه بر اساس همان اندیشه بنیادین، هر حکومت غیر معصوم را ذاتاً غاصب و جائز و در نتیجه (هم به لحاظ شرعی و هم به لحاظ سیاسی) نامشروع می داند و طبیعی است که این تفکر مستعد ایجاد شورشگری در شیعیان در تمام ادوار تاریخی (تا روز قیامت) است ولی شگفت این است که نه تنها امامان از آن استفاده نکردند بلکه آنان همواره از علی تا امام یازدهم (امام دوازدهم به دلیل دوران غیبت وضعیت غیر متعارف و نامعلوم دارد) یا از سیاست کناره گرفته و در انزوا زیسته اند و یا با خلفا و امیران رابطه حسنه برقرار کرده و گاه از کمک های مادی و هدایای حکومتی نیز بهره برده اند. آنان برای به دست گرفتن قدرت هیچ کوشش تند و رادیکالی نکردند. داستان کربلا البته، که تا حدودی یک استثناست، داستان خاصی است اما با این حال این رخداد هم تحت عناوینی چون «شورش» و «انقلاب» و حتی «قیام» نمی گنجد. در دوران پس از غیبت نیز فقهای شیعه عموماً همین گونه بودند. تحول بنیادینی که از سده پنجم رخ داد، این بود که شیعیان پس از آن که از ظهور زود هنگام امام غایب نومید شدند، بر این باور پای فشردند که اصولاً در عصر غیبت و انتظار، تلاش برای تشکیل هر نوع حکومت شرعی و اسلامی مجاز نیست و حتی برخی گفتند حرام است. روایات زیادی در منابع روایی شیعی در این باب دیده می شود. عموم فقهای شیعی حتی نماز جمعه را، که از آغاز در میان مسلمانان امر حکومتی تلقی شد، در عصر غیبت تحریم کردند.

موضوع مهم دیگری که تشیع امامی را به طور اساسی از اعمال خشونت باز می دارد، ممنوع و حرام بودن جهاد ابتدایی در عصر غیبت است. می دانیم که «جهاد» به عنوان یک فریضه دینی از فروع دینی است و در شرایطی بر عموم مسلمانان واجب است. جهاد را به دو گونه ابتدایی و دفاعی تقسیم کرده اند. جهاد ابتدایی، جنگیدن با غیر مسلمانان است به قصد مسلمان کردنشان (یعنی اسلام یا شمشیر) و جهاد دفاعی به انگیزه دفاع از مسلمانان و یا سرزمینهای مسلمانان در برابر تجاوزات خارجی است. درباره جهاد دفاعی حرفی نیست چرا که به حکم عقل است و شرع هم بدان مهر تأیید می زند ولی درباره جهاد ابتدایی نظر واحدی وجود ندارد. واقعیت این است که

³⁰ برای رفع سوء تفاهم احتمالی لازم است بگویم که مراد از اصطلاح «خشونت عربی» صرفاً وجود خشونت عمیق در خاورمیانه عربی است که محصول تعاملات پیچیده تاریخی است و نه برآمده از نژاد و امور ذاتی و تغییرناپذیر انسانی. در واقع خشونت در هر فرد و یا جامعه و و طایفه و ملتی یک پدیده فرهنگی است. البته در این مدعا امر مفروض برای من این است که اگر تاریخ مردمان زیسته در فلات ایران را در سه هزار سال اخیر با مردمان زیسته در سرزمینهای عربی در همین دوران مقایسه کنیم، پدیده خشونت ورزی در عرب زبانان (سامیان) بیشتر و شدیدتر بوده و هست.

اگر جهاد ابتدایی را مجاز بدانیم، حداقل در جهان جدید و در عصر دولت-ملتهای مدرن، نه ممکن است و نه مفید؛ ممکن نیست برای این که نظام بین‌المللی کنونی چنین اجازه ای را به گروهی اقلیت (و حتی اکثریت) نمی‌دهد و مفید نیست برای این که جهان را به آتش می‌کشد و در پی آن زندگی مسلمانان را هم در گرداب عمیق جنگهای مداوم و ناامنی و خشونت و ویرانی فرو می‌برد و جز خرابی و نابودی دین و دنیای مردم حاصلی ندارد و این یعنی خشونت در بالاترین اوج دهشتبار خود. هرچند عموم فقیهان شیعی جهاد ابتدایی را اصولاً جایز می‌دانند ولی از آنجا که جهاد اساساً یک امر حکومتی است و در واقع جنگ و صلح از شئون حاکم اسلامی است و امام مشروع شیعی غایب است، فقیهان ناگزیر فتوا داده اند که در غیبت امام جهاد ابتدایی مجاز نیست و یا حرام است. این در حالی است که در اهل سنت و جماعت، جهاد ابتدایی در صورت امکان (مثلاً تأسیس خلافت اسلامی)، مشروع و واجب کفایی شمرده می‌شود. نشانه‌های آن را در تفکر و سیاست‌های گروه‌های بنیادگرای جهادی و تکفیری سنی سه دهه اخیر مشاهده می‌کنیم (نمونه آخر آن اعلام خلافت داعش در عراق و سوریه و اعلام برنامه جهاد به قصد تسخیر بخشی از جهان یعنی تمام سرزمینهایی که روزی در قلمرو خلافت عثمانی بود طی پنج سال).

موضوع دیگری که باز تیغ تیز خشونت مذهبی شیعی را کند می‌کند، تعلیق کردن بخشی از احکام شرعی در عصر غیبت است. می‌دانیم که اصولاً مسلمانان و فقیهان مسلمان معتقدند که تمام احکام شریعت در هر زمانی و مکانی (البته مشروط به شرایط خاص خود) لازم‌الاجراست و انکار آنها موجب ارتداد می‌شود و عدم اجرای آنها گناه و مستوجب عذاب الهی است. البته شماری از احکام شریعت (مانند نماز و روزه و حج و زکات) ربطی به موضوع خشونت ندارند ولی قواعدی چون حدود و دیات (قوانین کیفری و مجازاتها) دقیقاً با مسئله خشونت مرتبط اند و همین احکام اند که در جهان کنونی در جوامع اسلامی و از جمله در جمهوری اسلامی ایران موجب مناقشه و اعتراض داخلی و خارجی شده و همواره ذیل عنوان نقض حقوق بشر و اعمال خشونت مورد اعتراض قرار گرفته و می‌گیرد. اما شماری از فقیهان شیعی (از معاصران آیت الله سید احمد خوانساری و آیت الله شیخ یوسف صانعی) بر این نظرند که قوانین کیفری و به طور کلی مقررات شرعی که به جان و خون مردم ارتباط می‌کنند، در زمان غیبت قابل اجرا نیستند و

این شمار مقررات تا زمان ظهور در تعلیق خواهند بود. دلیل اینان روشن است. اولاً، با توجه به اهمیت جان و مال مردم در اسلام و توصیه به دقت و مراقبت در این گونه امور، اجرای این نوع احکام با دشواری روبرو است و در واقع عملاً ناممکن است؛ و ثانیاً، صدور و اجرای این نوع احکام از امور حکومتی است بدان معنا که بدون داشتن زور مشروع حکومتی نمی‌توان کاری کرد، و چون حکومت مشروع فقط در زعامت امام معصوم حاصل می‌شود؛ بنابراین، در حکومت‌های غاصب و جائز، رسیدگی به چنین مشکلاتی ناممکن و حتی می‌توان گفت نامشروع است. هرچند هنوز غالب فقیهان شیعی چنین نظری ندارند، ولی همان فقیهان سنتی نیز اجرای چنین احکامی را با چنان شرط و شروطی مقید کرده اند که عملاً این شمار احکام به حالت تعلیق در آمده اند. چنان که از همان عصر غیبت تا تأسیس جمهوری اسلامی نیز عموماً چنین بوده و فقط در مقاطعی خاص و برخی فقیهان مبسوط‌الید (به عنوان نمونه سید محمد شفتی در اصفهان در عصر قاجار) با توسل به زور و خشونت و با بی‌پروایی تمام به اجرای حدود و دیات و قصاص و مانند آن مجاز می‌دیدند.

در هر حال تشیع امامی در شکل و سیمای سنتی اش برای خشونت چندان مساعد نیست و بلکه با اندکی انعطاف می‌تواند بیشتر از اهل سنت با شرایط مداراگری و نظام دموکراتیک و حقوق بشری امروز سازگار باشد. دلیل اصلی آن است که شیعه امامت خاص خود را دیری است که تا اطلاع ثانوی به حالت تعلیق در آورده و همین تحول مهم راه را برای به حالت تعلیق درآوردن شماری از مقررات سفت و سخت و خشن شرعی هموار می‌کند. اگر جهاد ابتدایی و یا امر به معروف و نهی از منکر (که موضوعی در زیر مجموعه جهاد است) و مقررات مدنی و اجتماعی فقهی که به ابزار حکومت نیاز دارد، تا اطلاع ثانوی تعلیق شوند، دیگر مشکلات جدی برای جوامع شیعی از منظر قانون و خشونت ورزی و حتی نظام حکومتی باقی نمی‌ماند. گفتن ندارد وقتی حکومت مشروع منحصر در انحصار فردی خاص قرار دارد و او هم تا زمان نامعلوم پنهان است و تشکیل هر نوع حکومت دینی در زمان بی‌انتهای غیبت مجاز نیست، شیعیان چاره ای ندارند که در عمل به حکومت عرفی متعارف و متناسب با هر شرایط تن بدهند و به هر تقدیر خود و آموزه‌های دینی‌شان را با شرایط نو به نو سازگار کنند. کاری که عالمان و فقیهان بزرگی چون مفید و طوسی و

مرتضی و علامه حلی در قرون میانه و فقیهانی چون محقق کرکی و آقا جمال خوانساری در عصر صفوی و فقیهان مشروطه خواه (خراسانی، تهرانی، مازندرانی، نائینی، بهبهانی، طباطبایی) در جنبش مشروطیت و بروجردی در عصر پهلوی کردند. واقعیت این است که اندیشه سیاسی شیعی چندان آرمانی و انتزاعی است که در عمل راهی جز واقع بینی و عملگرایی برای شیعیان و فقیهان باقی نمی گذارد؛ و گرنه، شیعه تا کنون از تاریخ حذف شده بود و پس از این هم چنین خواهد بود. همان گونه که کشتی آرمان گرایی های رادیکال و افراطی خوارج و زیدیان و باطنیان به زودی به گل نشست و فروپاشید و اگر هم هنوز نامی از آن مانده به دلیل تحولات و دگرپرسی ماهوی در اندیشه و روش و منش آنان است.

با این همه، باید اذعان کرد که تشیع امامی به دلیل همان آرمانگرایی نهفته و اندیشه های کلامی در باب امامت و ولایت، این استعداد را هم دارد که در شرایطی روی دیگر سکه اش را رو کند و به بنیادگرایی تند و افراطی و آرمانی تبدیل شود، چنان که در انقلاب ایران چنین شد. در انقلاب ایران آموزه ها و سنت های دیرین شیعی (به ویژه حادثه کربلا و سنت عاشورا و مفاهیمی چون جهاد و شهادت) در ابعادی شگفت با تفاسیر انقلابی بازسازی و بازتولید شد و آیت الله خمینی در اندام رهبری مذهبی و انقلابی اندیشه ولایت فقیه را احیا کرد و پس از چندی آن را به ولایت مطلقه فقیه ارتقا داد و بدین ترتیب، پس از حدود هزار سال، تشیع میانه رو و کم آزار و محافظه کار سنتی، به تشیع به اصطلاح انقلابی و حکومتی متحول شد و بدین ترتیب بنیادگرایی نوظهور شیعی تولد یافت. این تفکر، که به واقع پس از مشروطیت زاده شد، با بازتفسیر نوین انقلابی و سیاسی از اصول و آموزه های شیعی، در عمل امامت الهی شیعی را از تعلیق در آورده و عملاً انحصار امامت منصوب و منصوص با شرایط و شروط خاص (علم و عصمت) را شکسته و غیبت و انتظار و ظهور را با آموزه «انتظار مذهب اعتراض» بلاموضوع کرده و اگر چنین تفکری در قالب نظام ولایت فقیه ادامه پیدا کند و عملاً تثبیت شود، بلاموضوع شدن آموزه های کهن شیعی نیز تثبیت خواهد شد. اگر به تفاسیری که از آموزه های سنتی شیعی (مثلاً کربلا و عاشورا، تقیه، غیبت، انتظار، حکومت دینی، اجرای شریعت و . . .) از صد سال پیش تا کنون و بیشتر در همین چهل اخیر در ایران شده توجه کنیم، تولد سیمای رادیکال و

شورش شیعی را به عیان می بینیم و این پدیده ناگزیر در نظر و به ویژه در عمل به انواع خشونت ها در عرصه های مدنی و سیاسی و فرهنگی دامن زده و خواهد زد. روشن است که مراد داوری در نیک و بد این تحولات گفتمانی در تشیع معاصر نیست، بلکه مراد اشارتی تحلیلی به استعداد زایش خشونت و ستیزه گری در چنین رویکرد و تفکری است.

سخن آخر این که تحولات تاریخی از گذشته های دور تا کنون آشکار می کند که پدیده خشونت ورز بنیادگرایی در اسلام سنی-عربی به مراتب بیشتر از تشیع امامی ایرانی است و یکی از دلایل آن بی گمان همان تفاوت تشیع محافظه کار سنتی با اسلام سنی عربی است. زیرا به تصدیق تاریخ چند هزار ساله ایرانیان و عربان، خشونت در عربان بیشتر دیده شده تا در ایرانیان و تشیع، به رغم زایش اولیه آن در دامن فرهنگ عربی و اعراب حجاز، در آغوش فرهنگ و اندیشه های مسالمت جویانه تر ایرانی (اندیشه های فلسفی و عرفانی) پرورش و توسعه یافته و تعمیق شده است. این ادعا گزاف نیست که اندیشه شورش شیعی معاصر، بیشتر از اندیشه های بنیادگرای اسلام سنی عربی پدید الهام گرفته و از این رو استمرار آن شمرده می شود. از باب نمونه بنگرید به افکار و آموزه های اخوان المسلمین (که در سال ۱۹۲۸ در اسکندریه مصر به وسیله جوانی ۲۲ ساله به نام شیخ حسن البنا بنیاد نهاده شد) و آموزه های نوین شیعی در ایران و مقایسه بین این دو جریان دینی-سیاسی معاصر و به ویژه مقایسه چارت تشکیلاتی اخوان با مدل حکومتی ولایت فقیه در ایران این واقعیت را آشکارتر می کند. تفکرات اخوانی از دهه بیست تا آستانه انقلاب از طریق ترجمه کتابها و مقالات نظریه پردازان اخوان و همفکرانشان از جمله البنا، سید قطب، محمد غزالی، مودودی و . . . به فارسی و عمدتاً به وسیله روحانیان جوان قم منتقل شد. البته در سالیان اخیر نیز افکار بنیادگرایان سنی همچنان در ایران اثرگذار بوده و متقابلاً تحولات ایران نیز بر افکار و پیشنهاد بنیادگرایان سنی در جهان اسلام مؤثر بوده است. با این حال واقعیت این است که بنیادگرایی نوع عربی-سنی، در ایران شیعی بسیار اندک و محدود است و این هم به ساختار فکری و سنت های شیعی باز می گردد و هم به سنت های ملی و فرهنگ سازگاری ایرانی و هم به رشد مدرنیته در ایران معاصر و مدرن تر بودن جامعه ایرانی.

۷- اسلام و تشیع در آموزه های نواندیشان ایرانی از منظر پدیده خشونت

آنچه روایت شد، گزارشی از تاریخ اسلام و تشیع در موضوع پرسش از خشونت و عدم خشونت در آموزه های اسلامی و شیعی بود، اما در فصل پایانی، ناگزیر و به عنوان تکمله لازم بر مبحث کنونی، اشارتی مختصر به اندیشه ها و آموزشهای نواندیشان و مصلحان مسلمان و شیعی معاصر در ایران از منظر پدیده خشونت، مفید تواند بود.

متفکران نوگرای مسلمان و از جمله شیعه در ایران معاصر، با تجهیز خود به نگرش تاریخی به پدیده دین و دیانت و باور به قرانت پذیری متون و منابع دینی، به این اصل بنیادین رسیده اند که «تاریخ دین عین دین نیست»؛ بر این اساس، به این گفته اقبال لاهوری (به یک معنا پدر فکری این جریان) ایمان آورده اند که در «کل دستگاه مسلمانی شان» تجدید نظر کنند و در نهایت طی بیش از یک قرن اخیر از زوایای مختلف علی قدر مراتبهم کوشش کرده و می کنند که دستگاه معرفتی نوین و اصلاح شده و تحول یافته ای را تنظیم و تدوین کنند که پیرایه ها را بزداید و در حد توان با یک رفت و آمد مستمر و خلاق و گشوده به حقیقت از قرن بیستم (و اکنون بیست و یکم) به قرن هفتم میلادی به حجاز و بر عکس، راهی به رهایی بگشایند. سید جمال این تلاش را در حدود یک قرن و نیم پیش «تنویر عقول» (به عبارتی «روشنفکری») می نامید و بعدها این جریان به مناسبت های مختلف عناوین مختلف یافته است (احیاءگری، اصلاح گری، نوگرایی، پروتستانتیسم اسلامی، نواندیشی دینی، روشنفکری دینی و ...).

در ارتباط با موضوع مورد بحث، عموم نواندیشان کوشیده اند با بازاندیشی در تمام وجوه تاریخی و منابع دینی و شیعی، زمینه ها و مستندات نظری و عملی تاریخی را به گونه ای تفسیر و بازاندیشی کنند که از ساحت دین و تشیع خشونت زدایی شود. با توجه به گزارشهایی که در همین گفتار از زمینه های تولید خشونت مذهبی ارائه شد، می توان گفت که این متفکران با افسون زدایی و خرافه زدایی از چگونگی و چرایی زایش تشیع و بازتفسیرهای صلح جویانه و آشتی طلبانه از اسلام و تشیع در عصر نخستین، از نقارهای نادرست و غالباً توهمی بین مسلمانان و به طور خاص بین شیعه و سنی بکاهند و فاصله ها را کم کنند و در نهایت حداقل راه همزیستی دینی و انسانی را هموار کنند. این تلاش را در آموزه های نظری و تلاشهای سیاسی و عملی سید جمال (در قالب طرح «اتحاد اسلام») و شاگردش هادی نجم آبادی در عصر پیش از مشروطه تا تکاپوهای فکری شریعت

سنگلجی و کسروی (در دوره نخست فعالیتهايش) و بعدتر طالقانی و بازرگان و شریعی و اخیراً شبستری و سروش و کدیور و دهها متفکر دیگر می توان مشاهده کرد.

اکنون دیگر هیچ متفکر نوگرای مسلمان نیست که به نظام دینی تئوکراتیک تحت عناوینی چون خلافت و سلطنت موروثی و یا امامت شیعی و ولایت فقیه و مانند آنها باور داشته باشد. محمد عبده در حدود یک قرن و نیم قبل و در عصر خلافت-سلطنت عثمانی اعلام کرد که حکومت ماهیت مدنی و عرفی دارد نه شرعی و دینی و پس از آن علی عبدالرازق در مصر اعلام کرد که خلافت از آغاز نیز شرعی نبوده است. در جریان نواندیشی شیعی ایرانی نیز اکنون حتی یک نفر پیدا نمی شود که به حکومت شرعی باور داشته باشد. امروز تمام سخنگویان این جریان آشکارا از حکومت دموکراتیک و سکولار ملتزم به حقوق بشر دفاع و حمایت می کنند.³¹ مفاهیم کلیدی و مذهبی دیگر مانند عصمت، تقیه، علم امام، مهدویت، غیبت، ظهور، وصایت، امامت، خلافت، رستگاری، دنیا، آخرت، و... یا به شکلی مردود اعلام شده و یا تفاسیری نو و در تعارض با آموزه های نفرت آفرین و کینه زای دیرین یافته و کم و بیش معانی صلح طلبانه و آشتی جویانه و مدارگرانه مدرن پیدا کرده اند. احکام متصلب فقهی، که دستمایه فقیهان سنتی و جزم گرایان سلفی و مرتجع و بنیادگرایان جهان اسلام برای اعمال انواع خشونت است، در آموزه های نواندیشان یا به کلی منتفی اعلام شده و یا تفسیری سازگار با زیست انسانی نوین و مسالمت جو یافته اند. ادبیات رایج و معمول نواندیشان مسلمان و شیعی شباهتی به ادبیات جریانهای دیگر اسلامی و شیعی (سنتی ها، سنت گراها، بنیادگراها) ندارد. بر بستر چنین تحول بنیادین گفتمانی است که در قرن اخیر یک روشنفکر مسلمان خود را در مرحله نخست مسلمان می داند و گرایشات شیعی و سنی و یا ملی و منطقه ای اش در حاشیه قرار دارند و در هر حال عامل نفاق و نفرت و جداسری نخواهند بود (هرچند در عمل گاه خلاف آن دیده شود).

اما لازم است به یک نکته مهم توجه شود. با چشم پوشی از سیر نواندیشی در جهان اسلام و خاورمیانه

³¹ در این مورد به تحقیق من ذیل عنوان «اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام» در لینک های زیر مراجعه فرمایید:
<http://yousefieshkevari.com/?p=4235>
<http://yousefieshkevari.com/?p=4209>

عربی، که تا حدودی با ایران متفاوت است، جریان نواندیشی دینی در ایران دو مرحله را طی کرده است: مرحله پیش از انقلاب ایران و مرحله پس از آن. در مرحله نخست، که مرحله استعمارستیزی و نقدهای رادیکال و سیاسی نسبت به غرب و دستاوردهای جهان مدرن بود (پیش از مشروطه تا انقلاب)، برخی اندیشه‌ها و آموزه‌ها تحت تأثیر ستیزه با استعمار و به ویژه در ستیزه با استبداد داخلی و در نهایت رواج تفکر و مشی انقلابی، مولد نوعی خشونت و رادیکالیسم سیاسی بوده اما در مرحله دوم، تا حدودی زیادی از آن اندیشه‌ها و ادبیات فاصله گرفته شده و اکنون آگاهانه تلاش می‌شود که نه تنها راه هر نوع نفرت پراکنی و کینه ورزی مذهبی و صد البته غیرمذهبی بسته شود، بلکه جدالها و کینه‌های ویرانگر تاریخی و فرقه‌ای فروکش کند و در نهایت نابود شود. اگر آموزه‌ها و ادبیات روشنفکران انقلابی چپ‌گرای پیش از انقلاب از جمله شریعتی را با روشنفکران راست‌گرا و یا لیبرال کنونی مقایسه شود (در اینجا این اوصاف صرفاً توصیفی است و نه ارزشی و هنجارین)، این تفاوت را نشان خواهد داد. در آن دوران هرچند اصولی مانند امامت و ولایت و مرجعیت و مهدویت و انتظار و مانند آن به گونه‌ای نواندیشانه و خلاق و تحول‌آفرین تفسیر می‌شدند، تقاسیری که بی‌گمان در کار آگاهی و تحرکات اجتماعی و سیاسی کارآمد بودند، اما با این حال به مقتضای انگیزه‌های شور آفرینی و انقلابی‌گری و ستیزه‌جویی رادیکال با استعمار و استبداد و استثمار، ارادی و غیر ارادی، نوعی خشونت‌گرایی را در اقصای مختلف جامعه و از جمله جامعه دینی دامن می‌زد و به همین دلیل در مقطع انقلاب و پس از آن در نظام شیعی مبتنی بر ولایت فقیه برآمده از انقلاب، همان آموزه‌ها به سادگی تبدیل شد به ابزار خشم و خشونت و سرکوب‌گر اندیشیان و از جمله سرکوبی و حذف حامیان و حاملان همان تفکر ستیزه‌جویانه پیشین. تقاسیر انقلابی مدرن از امامت و امت و مهدویت و انتظار و طرح «انتظار مذهب اعتراض» و تصویر نوین از امام حسین انقلابی و از تشیع سنتی «شیعه یک حزب تمام» ساختن، که اساساً برای رهایی از بند استبداد و استثمار و در نهایت به انگیزه رسیدن به آزادی پیشنهاد شده بودند، در طوفان انقلاب عملاً به کار کسانی آمد که قرار بود خود مشمول حذف انقلابی شوند تا راه‌هایی توده‌ها هموار گردد. اما تجربه تلخ و عبرت آموز انقلاب اسلامی-شیعی ایران و کارنامه نظام برآمده از آن، بخشی از همان

نسل و بیشتر نسل متفکران دو دهه اخیر را در مسیری قرار داده که از آن گفتمان و از آن گفتارهای ناموجه فاصله بگیرند و تلاش کنند تدین و تشیع را در جایگاهی قرار دهند که باید باشند و حداقل از ظرفیت تاریخی و سنتی خشونت‌زایی فرقه‌ای در حد امکان کاسته شود. بی‌دلیل نیست دیری است که از شیعی‌گری انقلابی دهه بیست تا پنجاه در ایران (از طالقانی تا شریعتی و مجاهدین) دیگر خبری نیست و حتی در میان حامیان و پیروان فکری شریعتی و طالقانی از آن اندیشه‌ها و ادبیات نشانی نیست. امروز دیگر کسی از «خدای مستضعفین» در تقابل با «خدای مستکبرین» یاد نمی‌کند و «لا» را نماد تشیع نمی‌داند و حداقل بر آن تکیه نمی‌کند تا با این «لا» به نفی و انکار دیگران و از جمله سنیان (حتی سنیان اموی) همت کند و در اشکال مدرن‌تر به ستیزه‌جویی‌ها دامن بزند. خدای امروز «خدای رحمان و رحیم» است و اسلام عمدتاً به معنای سلم و صلح دانسته می‌شود³² تشیع دیگر با لا و نفی تفسیر نمی‌شود (هرچند اگر تشیع و علی و سیره علوی به نماد «لا» فروکاسته نشود، ایرادی ندارد و می‌تواند قابل دفاع هم باشد³³) بلکه تشیع و سیره علوی با آزادی و عدالت و عقلگرایی دیرین و تقدم اخلاق بر حکومت و سیاست تفسیر می‌شود.

در هر حال در آن زمان ابعادی از اسلام و تشیع به مقتضای زمانه برجسته می‌شدند و یا به گونه‌ای کارآمد و راهگشا تفسیر و تعبیر می‌شدند ولی امروز با دگرگونی احوال روزگار ابعادی دیگر از میراث برجسته و یا بازخوانی و بازتفسیر می‌شوند. نمی‌توان انکار کرد بخشی از برجسته‌سازیه‌ها و بازتفسیرهای انقلابی از آموزه‌های سنتی اسلام و تشیع، اخیراً دستمایه بنیادگرایی ارتجاعی و خشن شده است. نواندیشان متأخر تلاش می‌کنند با آسیب‌شناسی

³² اسلام را عمدتاً به معنای تسلیم در برابر اوامر و نواهی خداوند می‌دانند ولی به استناد آیه ۲۰۸ دسوره بقره، اسلام، که مصدر باب افعال است، به معنای سلم و صلح و دوستی و آشتی نیز هست. در واقع در قرآن هر دو معنا قابل استخراج است هرچند این دو معنا مانع الجمع نیستند و حداقل تسلیم در برابر خداوند به عنوان یک امر ایمانی به خودی خود مولد هیچ نوع حذف و خشونت علیه دیگران و از جمله خاندان‌آوران نیست.

³³ «اسلام نه» و «تشیع نه» در ایران با دکتر شریعتی شناخته شد اما در واقع مبدع آن اقبال لاهوری در شبه‌قاره هند است. او در شرح حادثه کربلا و شهادت حسین و یارانش ابیاتی دارد که ابیات از آن چنین است:

هر که پیمان با هوالموجود بست/گردنش از بند هر معبود رست
ماسوا الله را مسلمان بنده نیست/پیش فرعون سرش افکنده نیست
خون او تفسیر این اسرار کرد/ملت خوابیده را بیدار کرد
تیغ لا چون از میان بیرون کشید/از رگ ارباب باطل خون کشید
نقش‌الله بر صحرا نوشت/سطر عنوان نجات ما نوشت

بازیافت یک دیالوگ پنهان:

مارتین بوبر و ایمانوئل کانت پیرامون شر ریشه دار

(شیریندخت دقیقیان³⁴)

فشرده: هدف این جستار، بازیافت شواهد بینامتنی و مفهومی بر این پیش‌انگاشت‌های نگارنده است: ۱- در *انگاره‌های خیر و شر*³⁵، مارتین بوبر³⁶ در دیالوگی پذیرشی/جدلی، ولی پنهان با ایمانوئل کانت³⁷ در *دین در محدوده‌های عقل* صرف است³⁸. ۲- بوبر در *انگاره‌ها از پی‌بازیابی دوباره مفاهیم اخلاق جهانشمول و شر ریشه دار*³⁹ کانت است، اما این بار در مفهومی وجودی و با افزودن عناصر و ساختارهایی که در استدلال‌های کانت حضور نداشتند.

فرض‌آغازین، آن است که پس از کانت، هر فیلسوفی که از هر زاویه به مقوله "شر ریشه دار" پرداخته، آشکار و پنهان در گفتگو با کانت بوده است. از این رو هنگام خوانش *انگاره‌های خیر و شر* اثر مارتین بوبر، پرسش پیرامون مناسبت این فیلسوف با کانت پیش می‌آید. نگارنده در پی مفاهیم و نشانه‌هایی در متن یادشده از بوبر در زمینه خیر و شر و شر ریشه دار خواهد بود که تأییدگر چنین دیالوگی با کانت باشند. از سویی دیگر، دیدگاه اعلام‌شده بوبر در زمینه طرح کانت برای انسان‌شناسی فلسفی در اثر دیگری - میان انسان و انسان - تأییدگر این فرض است که او پرسش کانت، "انسان چیست" را به پرسش مرکزی فلسفه خود تبدیل می‌کند. جستار حاضر از گذر این کندوکاو‌ها به بازیافت عناصر دیالوگ پنهان میان انگاره‌های خیر و شر اثر بوبر با کانت در پیرامون شر ریشه دار

جدی از میراث خود از آن ابهام‌زدایی و خشونت‌زدایی کنند. با این حال، نباید فراموش کرد که اگر مجموعه آموزه‌های نوگرایانه و ضد سنتی نواندیشانی چون طالقانی و شریعتی و بازرگان در چند دهه پیش از انقلاب نبود، به احتمال زیاد، بنیادگرایان تجدد ستیز در مقطع انقلاب و پس از آن، بیش از پیش از ابزار قهر و خشونت و حذف استفاده می‌کردند.

سخن آخر این که تنها پادزهر بنیادگرایی و از جمله میراث تاریخی خشونت‌زایی در اسلام و تشیع، همان جریان اصلاح دینی است که هرچند محور اصلی و استوار آن جریان روشنفکری دینی غیر حوزوی است اما جریان ضعیف و محدود علمای نوگرای حوزوی نیز می‌توانند در آن نقش و سهم مهمی داشته باشند؛ چنان که تا کنون نیز چنین بوده است. چنان که پیش از این اشاره شد، در چهارچوب گفتمانی اسلام و تشیع سنتی و محافظه‌کارانه نیز، مواد بسیار مهم و مفیدی برای نفی خشونت‌نظری و عملی و ترویج و تقویت تساهل و مدارا وجود دارد و عالمان و فقیهان سنتی می‌توانند از آن مواد برای تحکیم صلح و آشتی سود بجویند؛ دیدگاه‌های کلامی و مکتب اجتهادی آیت الله منتظری و اخیراً تا حدودی روش و منش آیت الله سیستانی در عراق از نمونه‌هایی بارز و کامیاب این رویکرد است.

³⁴ شیرین دخت دقیقیان، شارح فلسفی، پژوهشگر و مترجم در حوزه‌های فلسفه، هرمنوتیک و نظریه ادبی است. از او آثار منتشر شده و مقاله‌های تحقیقی متعددی به زبان‌های فارسی و انگلیسی و نیز ترجمه‌های گوناگونی از متون انگلیسی، فرانسه و عبری موجود است. فهرست آثار در:

http://www.falsafeh.com/shirindokht_daghighian.htm

³⁵ Images of Good and Evil (1952)

³⁶ Martin Buber (1878 -1965)

³⁷ Immanuel Kant (1724-1804)

³⁸ Religion Within the Limits of Reason Alone

³⁹ radical evil

در طبیعت آدمی⁴⁰، کتاب اول دین در محدوده ها، خواهدپرداخت.

متن حاضر برای چنین بازیافتی، با شرح فشرده‌ی دو فیلسوف در زمینه‌های نامبرده همراه می‌شود. از آن جا که به نظر نگارنده، کانت در اثر خود به نام دین در محدوده‌های عقل صرف، جدل/گفتگویی پنهان با فیلسوفان مهم قرون وسطی در زمینه‌ی شرعایی دارد – و عنوان اثر او نشان می‌دهد که در پی بازبینی مقوله‌های دینی خیر و شر، این بار در فضای "عقل صرف" است – شرحی از آراء فیلسوفان مهم قرون وسطی در این زمینه ارائه خواهد شد.

از آن جا که اثر نیچه به نام *فراسوی نیک و بد*⁴¹ حاوی نقد اخلاق کانت است، مروری کوتاه به دیدگاه نیچه و نیز مناسبت پذیرش/جدل بوبر با نیچه در این زمینه خواهد شد.

برای شرح آراء بوبر، بجز انگاره‌های خیر و شر، از آثار دیگر این فیلسوف از جمله، *من و تو*⁴²، *میان انسان و انسان*⁴³، *به خاطر آسمان‌ها*⁴⁴، *داستان‌های حسیدیم*⁴⁵، *کسوف خدا*⁴⁶، *درباره یهودیت*⁴⁷ و *درست و نادرست*⁴⁸ استفاده خواهد شد تا کلیتی کامل‌تر در اختیار خواننده قرارگیرد. جهت آشنایی و مطالعه مستقل خوانندگان، برای نخستین بار در زبان فارسی، برگردان کامل دو متن *انگاره‌های خیر و شر* اثر بوبر و *پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی* اثر کانت که فصل نخست کتاب او به نام *دین در محدوده‌های عقل صرف* است، به پیوست ارائه می‌گردد.

⁴⁰ Radical Evil in Human Nature

⁴¹ Beyond Good and Evil

توضیح: این نام فارسی را داریوش آشوری در ترجمه دقیق و زیبایی خود از این اثر برگزیده است. در این جستار از این کتاب با همین عنوان آشنا نام برده خواهد شد. با این حال، نگارنده معتقد است که آن چه نیچه قصد فراروی از آن را دارد، خیر و شر است و نه نیک و بد؛ زیرا خود نیچه گونه‌ای از نیک و بد را قبول دارد. از این رو نام *فراسوی خیر و شر* برای این اثر جای تأمل دارد.

⁴² I and Thou

⁴³ Between Man and Man

⁴⁴ For the Sake of Heaven

⁴⁵ Tales of the Hasidim

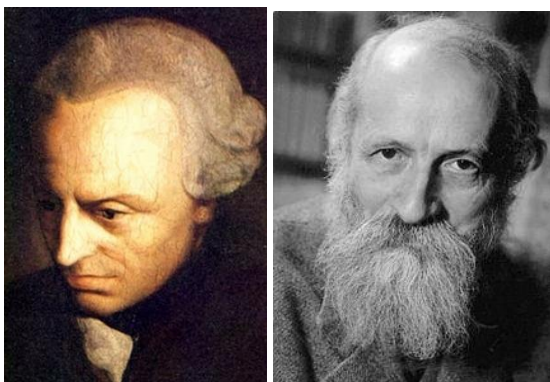
⁴⁶ The Eclipse of God

⁴⁷ On Judaism

⁴⁸ Right and Wrong

حیطه‌ها: مفاهیم اگزیستانسیالیزم؛ نقد اخلاق کانت توسط نیچه؛ فلسفه اخلاق کانت؛ تفسیرهای سکولار کانت از آموزه‌های متون مقدس؛ اسطوره‌شناسی خیر و شر؛ روایت‌های اوستا/شاهنامه و تورات پیرامون خیر و شر/نیک و بد؛ خیر و شر نزد فیلسوفان قرون وسطی از جمله ابن رشد و ابن مایمون و آکویناس.

مفاهیم: فلسفه دیدار و گفتگو؛ خیر و شر از چشم انداز سوئیژکتیو؛ خیر و شر از چشم انداز وجودی؛ خشونت؛ شرعایی از نظر آگوستین؛ شر ریشه دار نزد کانت و بوبر؛ رستگاری غیردینی انسان نزد کانت؛ رستگاری انگیزش شر نزد مارتین بوبر⁴⁹.



پیش زمینه

"فلسفه تراژدی"⁵⁰ یا "فلسفه شدت و حدت"⁵¹ نام‌های تشریحی گویایی برای مکتب اصالت وجود یا اگزیستانسیالیزم⁵² هستند. شاید جوهر این نامگذاری از سوی رابرت جی. اولسون⁵³ را در جمله‌های پایانی مارتین بوبر در انگاره‌های خیر و شر ببینیم:

فرد، بدون قاطعیت یابی، یعنی در غیبت جهت یگانه و ادامه آن با حداکثر توانایی، بی تردید از آن چه زندگی نامیده می‌شود، حتی از روحی با همه آزادی و گستره‌گزینش، همچنین از جایگاه و مقام برخوردار خواهد بود. ولی او بدون قاطعیت یابی، از وجود، بهره نخواهد داشت.

⁴⁹ زندگینامه بوبر در انتهای فهرست منابع.

⁵⁰ Philosophy of Tragedy

⁵¹ Philosophy of Intensity

⁵² Existentialism

⁵³ این لقب‌ها برای اگزیستانسیالیزم از رابرت جی. اولسون در اثری به نام مقدمه‌ای بر اگزیستانسیالیزم گرفته شده که البته آن جایی ارتباط با مارتین بوبر آمده است. نگاه کنید به:

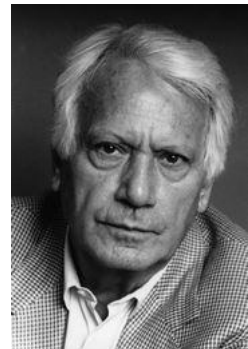
Olson, Robert G.: 1962, p19

از دید فیلسوف آگزیستانسیالیست، شدت/حدت وجود انسانی در برخورد با مفاهیم زیر در زندگی انسان نمودی یابند: جبر و اختیار؛ آزادی؛ خودبیانگری؛ کاربست اختیار آزاد؛ خیر و شر؛ ملال؛ از خود-بیگانگی؛ تنهابودگی فرد؛ قاطعیت یابی؛ دیگری؛ عشق فردیت یافته؛ تحقق خود؛ و کنش خودجوش.

باید افزود که هرچند خیر و شر در مکتب های فلسفی پیش از روشنگری دارای بارمعنایی دینی بودند، اما از روشنگری به بعد، و حتی در فلسفه و ادبیات مدرن نیز تمایز میان نیکی و بدی با خیر و شر وجود دارد. به گونه ای که خیر و شر، موارد سرحدی نیک و بد دانسته می شوند. این تمایز به دلیل پدیده هایی چون کشتارهای دستجمعی، اسارت انسان به دست انسان در مقیاس های میلیونی، و خشونت های غیرقابل تصور در دوران مدرن پررنگ تر و کاربرد واژه "شر"، خاص تر است. خیر و شر همچون دو مفهوم سرحدی، بن مایه آثار ادبی ماندگاری چون فاوست گوته، گل های شر اثر شارل بودلر و برادران کارامازوف بوده اند.

زندگی⁵⁶ پیرامون یادها و تأمل های خود از اسارت در بوخن والد به جرم عضویت در حزب کمونیست فرانسه و نهضت مقاومت، مقوله شر ریشه دار کانت را به بازبینی می گذارد. او اردوگاه های مرگ نازی را مکان هایی می داند که شر ریشه دار به تعبیر انسان مدارانه کانت - که در این جستار به آن خواهیم پرداخت- نمود بیرونی یافت. از این رو باید گفت که پرداختن به مقوله های خیر و شر به هیچ رو بحثی کهنه یا فقط در قلمرو دینی نیست.

فیلسوفان اصالت وجود از جمله مارتین بوبر، شر را در مفهوم سرحدی و در چارچوب شدت و حدت زندگی انسانی دیده اند. فیلسوف وجودگرا در دنیای مدرن، بار گران آمیخته با تراژدی جبر و اختیار و خیر و شر را خاستگاه اضطراب و رنج جدانشدنی از وجود انسان می داند. سورن کی یر کگارد⁵⁷ آن را "ترس و لرز"⁵⁸ می نامد و مارتین بوبر، "تجربه آشوب".



چشم اندازهای گوناگون فلسفه اصالت وجود - چه در گسست از خداپاوری (برای نمونه نیچه و ژان پل سارتر) و چه در تلاش برای تفسیرهای امروزی از حکمت های عرفان خودتحقق گر⁵⁹ (برای نمونه کی یر کگارد و مارتین بوبر) - به هیچ رو در جستجوی خوشبختی انسان یا تلاش برای گنجاندن او در هنجارهای قانون اخلاق یا افکار عمومی نیستند. از این

نمی توان گفت که پس از نیچه⁵⁴ دیگر هیچ فیلسوفی، به خیر و شر نپرداخت؛ یا اگر چنین کرد، دیدگاه دینی داشت. برای نمونه، ژان پل سارتر در گسست کامل از مفهوم دینی خیر و شر، همچنان دلمشغول بروز اختیار آزاد در تنگناهای فردی و اجتماعی و نمود کامل آزادی بود. او در گرماگرم اشغال فرانسه توسط نازی ها نوشت: "فرانسوی ها هیچ گاه به اندازه امروز، آزاد نبوده اند". ژرژ سامپرن⁵⁵، که با نام اسپانیایی خود، خورخس سمپرون نیز شهرت دارد و در دهه هشتاد، وزیر فرهنگ فرانسه بود، در رمان فلسفی نوشتار یا

⁵⁶ l'écriture ou la vie

توضیح: این رمان فلسفی با نام نوشتار یا زندگی همراه شرحی بر مفاهیم فلسفی مطرح در آن، توسط نگارنده این جستار در سال ۱۹۹۸ به فارسی ترجمه و تدوین شد، ولی تا کنون موفق به دریافت مجوز انتشار در ایران نشده است.

⁵⁷ Søren Kierkegaard (1813-1855)

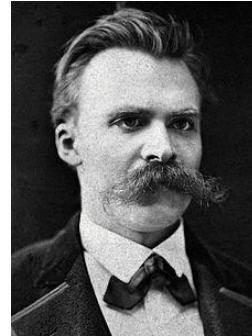
⁵⁸ در اثری به همین نام: Fear and Trembling

⁵⁹ نگارنده در شرحی بر کتاب Meditation and the Bible اثر اریه کاپلان، مکتب های عرفانی را در دو دسته متفاوت عرفان ریاضت کش و عرفان خودتحقق گر بررسی کرده است. نگاه کنید به: دقیقیان؛ شیریندخت: ۲۰۱۴ ص ص ۲۲-۱۸.

⁵⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 -1900)

⁵⁵ Jorge Semprún Maura (1923 - 2011)

رو، دیدگاه های این فیلسوفان با همه تفاوت ها، گسست/نقد از مفاهیم کلاسیک فلسفه مانند بحث خوشبختی نزد ارسطو به شمار می روند. انسان فلسفه وجودی، در پی تحقق خود در گستره پرمخاطره، رنجبار و هیبتناکی است که "وجود" نامیده می شود. در چنین چشم اندازی، "خوشبختی" و حتی مقوله های اخلاق، به مفهوم هنجارین و رایج در میان مردم، جایی ندارند.



گسست از دیدگاه توده ها در میان اگزیستانسیالیست ها با نیچه آغاز نشد. کی پر کگاردر این جمله را ترجیح بند پاره متن های ماندگار خود به نام *تقدیم به آن فرد منفرد* ساخت: "با مردم، حقیقتی نیست" ⁶⁰. او فضیلت آموزه "همسایه ات را مانند دوست بدار" را در آن دانست که به همسایه همچون یک فرد اشاره دارد و سپس با طنزی پنهان نوشت:

ولی هیچ جای متن مقدس نخوانده ام که بگوید: تو باید توده های مردم را دوست داشته باشی. هیچ جا نیز چنین برداشتی نمی شود که: تو باید از نظر قومی و مذهبی، در واپسین راه حل ممکن، توده های مردم را همچون دادگاه حقیقت بپذیری ⁶¹.

در میان اگزیستانسیالیست ها این تنها مفهوم عوامانه خوشبختی نیست که کنار می رود. هر آن چه جمع و مردم حکم کند، باید از منظر فردیت انسان به پرسش و سنجش کشیده شود. نیچه در فراسوی نیک و بد، توده ها را گله و دیدگاه آن ها را گله ای نامید. مارتین بوبر افزون بر این، دورزدن سانسورهای اخلاقی جامعه را شرط راه یافتن فرد به وجود حقیقی خود می دید. بوبر انسان را در طرح جمع محور یا Collectivism،

ناتوان در پاسخ گویی به هستی دانست و گفت: "انسان در قید و بند جمع، انسان همراه با انسان نیست". از دید او جمع محوری به معنای "خنثی سازی، بی ارزش سازی و تقلیل هرگونه مناسبت با موجودات زنده دیگر" است. در طرح جمع محور، آن "سطح ظریف زندگی فردی که مشتاق ارتباط با دیگری است"، به گونه ای روزافزون پژمرده شده، از حساسیت تهی می گردد. بوبر میان شقاوت و انزوای انسان مدرن در پوشش جمع محوری، ارتباط مستقیمی می دید. زیرا وضعیت تنهایی، تأثیر خود را بر اعماق وجود فرد می گذارد و در نهان، به گونه ای قساوت تبدیل می شود. از دید او جمع محوری مدرن، آخرین مانع انسان در برابر "دیدار با خود" است.

به این ترتیب، یکی از مفاهیم کلیدی اصالت وجود، نفی جمع محوری و تأکید بر فردیت منحصر به فرد هر انسان است. کی پر کگاردر *ترس و لرز* با همین تأکید، متوجه تجربه ابراهیم در روایت قربانی کردن فرزند شد: فردبودگی ابراهیم در تجربه ای منحصر به فرد و ناسازوار. او امکان تجربه ای انسانی را بررسی کرد که طی آن، فردیت بارز یک انسان، "ورای هر امر جهانشمول" قرار می گیرد. یعنی آن گونه که ابراهیم میان اثبات ایمان خود و انجام یک عمل غیراخلاقی چون قربانی کردن فرزند ایستاد و خدا را به پرسش گرفت ["چرا"ی ابراهیم].

مفهوم فردیت یگانه و تکرارنشده، نگاه دیگری به اصول اخلاق جهانشمول از پی داشت. سرحدی ترین دیدگاه ها از سوی نیچه بود و بخشی از فیلسوفان پست مدرن قرن بیستم چون میشل فوکو و ژاک دریدا راه او را دنبال کردند.

نیچه یکسره از اخلاق جهانشمول کانت گسست و روح آزاد free spirit را مطرح کرد. این روح آزاد که تنها راهنمای او خواست قدرت است، ورای خیر و شر، اخلاق را از بنیان ردمی کند. نیچه بر آن است که بشریت باید ارزش ها را معکوس و خودآگاهی جدیدی پی ریزی کند. کمال مطلوب نیچه، آبرانسان است که خیر و شر کارهای او مطرح نیست، چون او است که آن ها را انجام می دهد. به برداشت نیچه "سروران" که نقطه مقابل بندگان هستند، قواعد خاص خود در مناسبت با دیگری و مفهوم خاص خود از نیکی را تعیین می کنند. نیچه درباره روح سرور می نویسد:

⁶⁰ Kierkegaard, Soren.: 1984, note 3

توضیح: کل این متن را می توانید در لینک زیر بخوانید:
<http://www.ccel.org/ccel/kierkegaard/untruth/files/untruth.html>

⁶¹ Ibid, Note 4

روح سرور واقعیت خودپرستی خویش را بدون هیچ علامت سوالی می پذیرد و بی هیچ احساس ناراحتی، اجبار یا سبکسری در آن؛ بلکه همچون چیزی که می تواند در قانون ازلی امور ریشه داشته باشد. اگر روح سرور قرار بود به این پدیده نامی بدهد، آن را "خود عدالت" می نامید.⁶²

نیچه سپس می افزاید که روح سرور می پذیرد که دیگرانی با حقی همسان با او وجود دارند. در این چشم انداز، جایی برای قواعد اخلاق جهانشمول نمی ماند.

نیچه اخلاق بردگان را که به نظر او عمدتاً در اخلاق مسیحی نمود یافته، خاستگاه تقابل خیر و شر در دیدگاه غرب می داند. او در فراسوی نیک و بد نوشت که فیلسوفان اخلاق، شناخت خامی از داده های اخلاق داشته، از میان آن ها دلخواه، بریده شده و اتفاقی برگزیده اند. نیچه در بخش زیر از فراسو ضمن "اخلاق ناباور" خواندن خود، دقیقاً با دیدگاه کانت پیرامون اهمیت قصد و نیت [که در این جستار بررسی خواهد شد]، چالش می کند:

امروز ما اخلاق ناباوران⁶³، دستکم این ظن را داریم که ارزش تعیین کننده یک کنش به ویژه در آن چه قصد نشده نهفته باشد و کل قصد نشدگی و هر چه مربوط به امور قابل دیدن و فهمیدن یا فراروی به سطح "خودآگاهی"، تنها به سطح و پوسته آن ها مربوط بوده، مانند هر پوسته ای چیزی را آشکار کند و بیش از آن، چیزهایی را پنهان نماید. کوتاه سخن آن که ما باورداریم قصد، تنها یک نشانه یا عارضه و ابتدا نیازمند تشریح است- نشانه ای که در عین حال، تفسیرهای متعدد داشته، در نتیجه، به سختی معنایی در خود دارد. و این که اخلاق، در مفهومی که تا امروز فهم شده - یعنی اخلاق نیت مدار - گونه ای پیشداوری، نارسی و بدویت بوده است؛ چیزی در ردیف اخترگویی یا کیمیاگری و در هر حال، نگرشی که باید از آن عبور کرد.⁶⁴

البته دستاوردهای کارل مارکس و زیگموند فروید به اندازه کافی ضرورت تجدیدنظر در این زمینه ها را روشن ساخته بودند. بنا به مارکس، ذهن و شعور انسان به درجه بالایی، بازتاب پیکره بندی های اجتماعی-اقتصادی دوران اوست و به نوبه خود بر آن تأثیری گذارد. فروید، ذهن را دارای ابعاد خودآگاه و ناخودآگاه دانست و ایگو به معنای فرویدی [و نه رایج

در معنای خودپرستی] یعنی سیستم خودمداری جسمی/ روانی را مطرح کرد. اما دیدگاه آگزستانسیالیستی نیچه، انسان را یکسره همان بُعد غریزی و جسمانی و هسته خودمدار دانست و هر پدیده دیگر را پوسته ای بر آن ها. از دید نیچه هیچ چیز حقیقی تر از میل ها و سوداها و انگیزش های ما نیست. فکرکردن چیزی نیست جز مناسبت آن ها با یکدیگر. همچنین، نیچه به مفهوم اراده نزد فیلسوفان انتقاد کرده، بر آن است که آن ها احساس و امر جسمانی را در تعریف اراده دخالت نداده اند. او می نویسد که احساس ها نیز مانند فکر "باید همچون اجزاء اراده بازشناسی شوند..."⁶⁵. این دیدگاه نیچه بر روی فیلسوفان اصالت وجود پس از او تأثیر مهمی داشت و بررسی وجودی انسان را به کار فلسفی این مکتب تبدیل کرد.

از جمله فیلسوفانی که در زمینه نگرستن به انسان همچون کلیتی در ابعاد گوناگون - و نه فقط ذهن و شعور - از نیچه تأثیر گرفتند، مارتین بوبر بود که نیچه را بزرگترین متفکر دوران نامید.

اما بوبر از آن دسته فیلسوفان متأثر از نیچه نیست که از اخلاق جهانشمول کانت گذر کرده اند. برعکس، به نظر نگارنده، تلاش او در *انگاره ها* متوجه حفظ جهانشمولی مبانی اخلاق است، البته با فرارویاندن مفهوم کانتی انسان همچون جوهر عقلانی و سوژکتیو به مفهوم وجودی انسان. اتفاقی نیست که واژگان کلیدی اثر بوبر، دال بر انسان در همه ابعاد جسم و ذهن، غریزه، ناخودآگاه، اراده، انگیزش، سودا، خودجوشی آگاهانه، و در مجموع، هستی فردی هستند. بوبر آشکارا ولی اعلام نشده، از سویی با درنظرگرفتن سه مفهوم نیچه، "میل ها و سوداها و انگیزش ها" موافق است و عین این واژه ها را بارها در *انگاره ها* به کار می برد؛ از سویی دیگر، با نقش مطلق که نیچه به آن ها می دهد، برخورد انتقادی می کند. در طرح بوبر، مفهوم "جهت گیری" میل ها و انگیزش ها و سوداها در طرح تحقق خود، نقش درجه اول دارد و نه خود میل ها و انگیزش ها و سوداها. از دید او خیر تنها از روحی یکسره شده در همه این ابعاد سرمی زند و شر، حاصل آشوب و بی جهتی، یعنی روح یکسره نشده، است. این دیدگاه در طول نوشتار حاضر شکافته خواهد شد و این جا تنها جهت مناسبت تأثیرپذیری/چالش میان بوبر و نیچه آورده شد.

⁶² Nietzsche, Wilhelm Fredrich.: 2002, p162

⁶³ Immoralists

⁶⁴ Ibid., p33

⁶⁵ Ibid, p18

نوشته حاضر تلاش در پاسخگویی به این پرسش‌ها خواهد داشت: بوبر طرح خود را که بعدها با دو عنوان اصلی "فلسفه گفتگو" و "رستگاری انگیزش شر" شهرت یافت، با چه مؤلفه‌هایی به میان آورد؟ پاسخ بوبر به خاستگاه شر در کنش‌های انسانی چیست؟ کانت، مبانی اخلاق جهانشمول را چگونه مستقر می‌سازد؟ مفهوم کانتی شریسه‌دار چیست؟ بوبر برای مقوله شر ریشه‌دار کانت چه توضیحی داشت؟ در متن بوبر، راه‌نشان‌های گفتگو/جدل با افق کانت کدامند؟ آیا طرح بوبر را می‌توان ادامه انسان‌شناسی پیشنهادی کانت دانست؟ شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه این دو فیلسوف در دو اثر مورد بررسی کدامند؟

۱- فلسفه گفتگو و دیدار

"در ابتدا رابطه است"⁶⁶. مارتین بوبر با این گزاره، مفهوم "گفتگو" و "دیدار" را در من و تو *I and Thou* (۱۹۲۳) پایه فلسفه خود قرار داد. این اثر با همه تأثیرگذاری بر فیلسوفان و روانکاوان - از جمله پایه‌گذاران گفتگودرمانی⁶⁷ و روانشناسی گشتالت⁶⁸ - بسیار فشرده و مبهم و در سبک قطعه نویسی بود. حتی شیوه نگارش آن بعدها از دید فیلسوف آمریکایی، والتر کافمن، شارح و مترجم او، یک شکست ارزیابی شد.



از این رو بوبر کتاب *میان انسان و انسان* را در فاصله ۱۹۳۹-۱۹۲۹ در بازتشریح مفهوم گفتگو نوشت. از آن جا که در آثار بوبر، بن مایه "گفتگو" بر

"رستگاری انگیزش شر" تقدم زمانی و مفهومی دارد، در بررسی حاضر، ابتدا به شرحی فشرده از دو مفهوم "دیدار" و "گفتگو" نزد بوبر می‌پردازم.

وضعیت من و آن: بوبر بخش اعظم تجربه ما با دیگری را "نادیدار" می‌داند. ما در نادیدار به تک گویی، شیئی‌پنداری دیگری و برقراری مناسبت "من و آن" می‌پردازیم. در چنین مناسباتی "دیگری" - و به قول بوبر در بسیاری از موارد، کاریکاتوری از دیگری که حاصل تعمیم و بسط‌های نارواست - موضوع تجربه ما می‌شود. بی‌تردید، همه رویارویی‌های انسانی نمی‌توانند دیدار باشند وگرنه، هر کنش کوچک زندگی روزمره، نیاز به زمان و تلاش بیمورد داشت. در مناسبتی که دیگری، شیء و موضوع مشاهده است، فرایندهای شناختن، طبقه‌بندی و استفاده روی او انجام می‌شود. مناسبت من و آن، کاری با فردیت منحصر به فرد دیگری ندارد. بسیاری از مناسبت‌های زودگذر همین گونه هستند. اما تبادل انسانی عمیق‌تر، نیازمند انگاره‌ای متفاوت است که بوبر آن را در قالب وضعیت "من و تو" تعریف می‌کند.

وضعیت من و تو وقتی برقراری می‌شود که تبادل انسانی میان دو نفر با پذیرش و آگاهی از منحصر به فرد بودن دیگری آغاز گردیده، درهای دیدار و گفتگو گشوده شوند. بوبر، دیدار را برای "انسان شدن انسان" ضروری می‌داند. وجود هر طرف دیدار، بر اساس نگاه دیگری به او بازتعریف و به مفهوم رسمیت یابی، تأیید می‌شود.

شرط برقراری دیدار، دوجانبه بودن، تعهد به تلاش صادقانه و پرهیز از شیء‌پنداری دیگری است. از دید بوبر، درجه بالای خودشناسی و خودآگاهی فرد، نقش مهمی در گشوده بودن به دیگری دارد؛ برخلاف فرد ناآگاه از فرایندهای درونی خود. مناسبت "من و تو" خودجوش هست، ولی ناآگاهانه نیست. بوبر، برای هر گفتگو و دیدار حقیقی، سه عنصر و مرحله قائل است:

مرحله نخست گفتگو/دیدار، فرایند جذب یا inclusion دیگری است از راه شنیدن و تاب خوردن با او در نوسان‌هایش و استفاده از تخیل برای درک تجربه زیسته او؛ گونه‌ای درونی کردن دیگری. اما برای تحقق دیدار در مفهوم بوبری، این مرحله هنوز کافی نیست.

مرحله دوم گفتگو/دیدار، حضوردهی making present است. من تو را به گونه‌ای حس می‌کنم که

⁶⁶ Buber, Martin.: 1996, p69

⁶⁷ Dialogical Psychotherapy

⁶⁸ Gestalt Psychology

این میان، مناسبی منحصر به فرد شکل می‌گیرد. بوبر آن را نه یک مقوله روانشناختی صرف، بلکه از چشم انداز هستی‌شناسی می‌بیند. در این مرحله، حضور و آمادگی من و دیگری همچون دو هستی تأییدشده برای یکدیگر، مسلم می‌شود.

در مرحله سوم گفتگو/دیدار یا فرایند اطمینان‌یابی confirmation [تأیید در مفهوم به رسمیت‌شناسی]، ارزش دیگری به عنوان یک طرف گفتگو پذیرفته می‌شود. پذیرش یک "تو" منحصر به فرد، به معنای تأیید دیدگاه او نیست. شاید لازم باشد که "من" با نظر "تو" درباره موضوع گفتگو به شدت مخالفت کنم. ولی تو را همچون دارنده یک عقیده مخالف، می‌پذیرم. اطمینان‌یابی در اثر اعتماد، ارتباط و توجه متقابل شکل می‌گیرد. بوبر در اهمیت برقراری رابطه در من و تو بر آن است که اگر فرد در تجربه زیست خود، تجربه پیشینی رابطه نداشته باشد و اگر این تجربه را به دست نیاورد و "تو"ی درونی خود را در طرف مقابل تشخیص ندهد، از درون می‌شکند.

گفتگودرمانی Dialogical Psychotherapy که زیر تأثیر آراء بوبر در دهه های آخر قرن بیستم شکل گرفت، به ویژه در زمینه درمان بیماران خودبزرگ بین و خودکوچک بین که در مرحله اطمینان‌یابی و حضوریبی آسیب دیده اند، موثر بوده است.⁶⁹

تک‌گویی و نادیدار: بوبر تک‌گویی در لباس گفتگو یا ناگفتگو را ذاتی "وجود مدرن" و تنهایی آن می‌داند: بسیاری از مکالمه‌های میان دوستان و عشاق، تنها لذت بردن از روح خود و تجربه کردن شئی وار دیگری است. بیشتر مکالمه‌های روزمره ما نه گفتگو Dialogue که حرف زدن Talk هستند و بسیاری از دیدارها، نادیدار.

بوبر در مورد دنیای مدرن بر آن بود که امروز [1952] بیش از هر زمانی دنیای انسانی به دو اردوگاه تقسیم شده که هر یک دیگری را تجسم باطل و خود را تجسم حق می‌داند. او بشریت را درگیر بحران گفتگو و شکل‌گیری ایدئولوژی‌ها را ضربه‌ای قاطع به گفتگو و دیدار انسانی دانست. زیرا ایدئولوژی‌ها با

⁶⁹ در زمینه این مکتب روان‌درمانی و ارتباط آن با فلسفه گفتگوی بوبر نگاه کنید به مقاله ای از دکتر موریس فریدمن، شارح معاصر آراء بوبر در نشانی زیر:

Martin Buber and Dialogical Psychotherapy

<http://jhp.sagepub.com/content/42/4/7.short>

القای امنیتی کاذب، فرد را از کار دشوار و پرمخاطره گفتگو و دیدار با دیگری بازمی‌دارند. بوبر تنهایی انسان مدرن را یکی از انواع شر در دنیای ما می‌نامد و ارتباطی مستقیم میان ناگفتگو و نادیدار با شرانسانی و خشونت می‌بیند. او مناسبات انسانی را دائم در حال لغزیدن از وضعیت "من و آن" به "من و تو" و برعکس می‌داند و شر و خشونت را در تداوم وضعیت "من و آن". بوبر بر آن بود که گفتگوی مستقیم و باز هر چه دشوارتر و نایاب تر می‌شود و "پرتگاه میان انسان و انسان" هرچه بیرحمانه تر گسترش یافته، عبورناپذیرتر می‌گردد.

در زمان حاضر، بسیاری از رشته های علوم انسانی، متوذهای گفتگویی خاص خود را بر اساس فلسفه گفتگو و با استناد مشخص به مارتین بوبر گسترش داده اند، از جمله جامعه‌شناسی، روان‌درمانی، روان‌شناسی اجتماعی، مطالعات و روابط بین‌فرهنگی و بین‌ادیان، تعلیم و تربیت و مدیریت در زمینه حل اختلاف و روابط عمومی. فلسفه گفتگو آغازی در قرن بیستم بود برای گسترش فلسفه ارتباطی با مفاهیم جدید و فراگیرتر که امروز یورگن هابرماس، از مهم ترین نمایندگان در قید حیات آن است.⁷⁰

اگر در من و تو و میان انسان و انسان، خاستگاه شر در مناسبات متقابل انسانی مطرح می‌شود، در انگاره های خیر و شر، بررسی به درونی ترین لایه های وجود "فرد منفرد" در مفهوم کگاردی آن می‌رود: فرد در لحظه وجودی گزینش و تصمیم‌گیری.

۴

رستگاری انگیزش شر

خداگونه شدن انسان در برابر دروغ خودخداپنداری: مارتین بوبر در اثری به نام *درست و نادرست*⁷¹، که در یک کتاب همراه *انگاره ها* به انتشار رسیده، دروغ

⁷⁰ یورگن هابرماس بر آن است که بسیاری از رویارویی های ما جهت کسب قدرت و سلطه است از طریق عقل ابزاری و نمود آن در زبان. اما انسان امروز با پیشرفت نهادهای مردمی و دموکراتیک و شرکت گسترده متخصصان و روشنفکران این امکان را دارد که یک "قلمرو عمومی" تشکیل دهد که در آن عقل ارتباطی جاری باشد و دیدگاه ها و روش های کنشگری متفاوت، به دور از قصد سلطه از راه "افتاح عقلی و استدلالی" و به کمک دانش های موجود با یکدیگر به توافق برسند.

⁷¹ Right and Wrong

را شری انسان ساخته و افزوده به طبیعت اعلام می کند. او ضمن مشترک دانستن خشونت میان انسان و حیوان، دروغ را اختراع منحصر به فرد انسان می داند:

ولی دروغ، اختراع خود ما بوده، از جنسی متفاوت با هر گونه نیرنگی که از حیوانات سر می زند. دروغ تنها زمانی ممکن گشت که انسان قادر به تشخیص حقیقت شد. دروغ فقط هنگام هدایت شدن به جهت خلاف حقیقت فهم شده، امکان یافت. روح با دروغ به خود خیانت می کند.⁷²

بوبر در انگاره های خیر و شر، خداگونه شدن انسان را در تقابل با دروغ خودخداپنداری مطرح کرده، دو سمتگیری متضاد را همچون خاستگاه های خیر و شر انسانی در برابر هم می گذارد: خداگونه شدن، چونان خاستگاه خیر و خودخداپنداری همچون خاستگاه شر.

خداگونه شدن در فلسفه بوبر، مفهومی کلیدی است که خودحقیقی انسان بر اساس آن سنجیده می شود. خاستگاه این دیدگاه بوبر در آموزه های حسیدیزم /قبالایی است و بر اساس تفسیر سفر پیدایش ۱:۲۶: "باشد که انسان را به صورت و شباهت خود بیافرینیم". بنا به این دیدگاه، غایت انسان، شبیه شدن به خدا از راه در پیش گرفتن رفتارها و صفات مشابه او است که از روی خصوصیات دنیای آفرینش شناخته می شوند. این اصل در مباحثات تلمود در تفسیر آیه سفر لاویان ۱۹:۲ - "تو باید مقدس باشی" - این گونه گسترش می یابد: "خدا بخشنده است، پس تو نیز بخشنده باش؛ او رحیم است، پس تو رحیم باش"⁷³. موسی این مایمون⁷⁴، این اصل را در دلالت الحائزین همراه با نمونه های دیگر متونی با تفسیر همسان آورد: "و سرشاری در احسان" خروج ۳۴:۶؛ "از احسان ها و محبت پایدار خدا یادخواهم کرد" یشعیا ۶۳:۷؛ "جهان برپایه محبت و احسان بنا شده است" مزامیرداوود ۸۹:۳ [در زبان عبری، معادل احسان، واژه خبید است به معنای لبریزکردن و سرشاری]. ابن مایمون در آخر این رساله، غایت فرد انسانی را شبیه شدن به خدا از راه در پیش گرفتن صفاتی دانست که در آفرینش نمودیافته و همچت با "زندگی" هستند و نه نیستی؛ از آن جمله اند، عقل، عشق، اختیار آزاد،

تدبیر، احسان و عدالت. بوبر در انگاره ها اشاره می کند که این ملاک همجهتی با "زندگی" را از تفسیر متن سفر تثبیه گرفته و اوستا را نیز همسو با آن می داند:

در عهد عتیق نیز مانند اوستا و متون وابسته به آن، خیر و شر همچون مسیرهایی جایگزین شونده بیان می گردند که در برابر آن ها انسان را گزیری از گزینش نیست. چنان چه در سفر تثبیه ۱۹:۳۰ این گزینش، مساوی گزینش میان زندگی یا مرگ ارزیابی می شود.⁷⁵

باید افزود که متن سفر تثبیه از این قرار است: "امروز آسمان ها و زمین را به شهادت درباره تو فرامی خوانم: من زندگی و مرگ را و برکت و لعنت را در برابر تو قرار دادم و تو باید زندگی را برگزینی تا زندگی کنی، تو و نسل های تو...". در تفسیرهای تلمودی، برکت، حاصل عمل خیر دانسته شده و همجهت با زندگی و سازندگی؛ و لعنت، حاصل عمل شر و همسو با مرگ و نیستی و ویرانگری.

بوبر در هر دو روایت برج بابل و توفان نوح، قصد خودخداپنداری و بریدن از خداگونه شدن را عامل سقوط انسان می بیند. باید یادآور شد که در متن سفر پیدایش ۱۳:۶، گسترش خشونت میان انسان ها علت نابودی نسل پیش از توفان دانسته می شود.⁷⁶ از دید بوبر، در این هر دو روایت، اعلام خدایی توسط انسان، او را از طرح نظم به طرح آشوب فرومی کشد. هر قدر خداگونه شدن انسان، زاینده خیر است، دروغ خودخداپنداری به خاستگاه شر انسانی تبدیل می شود.

خداگونه شدن بوبری از این پیشینه مفهومی آمده، درون خود، جدل با مفهوم ابرانسان نیچه را دربرداشت. بوبر در گزینش نمونه هایی اسطوره ای، به ویژه روایتی از اوستا، گویی خیال یادآوری نیچه در چنین گفت زرتشت را دارد و نیز چالش با خوانش دلخواه نیچه از زرتشت. برخلاف نیچه که معناهای موردنظر خود را در قالب زرتشت می ریزد، بوبر آموزه های زرتشتی را در درون نظام فکری این دین باستانی و با توجه به متون آن تفسیر می کند.

⁷⁵ Buber, Martin.: 1952, p 119 (Images of Good and Evil)

⁷⁶ عین متن: " و خدا به نوح گفت: پیمان کل نفوس پیش روی من است، زیرا زمین پر شده از خشونت این نفوس."

⁷² Buber, Martin.: 1952 (Right and Wrong), p7

⁷³ ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۱، جلد اول، ص ۲۲۶

⁷⁴ Moshe Maimonides(1135-1204)

اسطوره شاه بیما/جمشید در اوستا/شاهنامه: مارتین بوبر اسطوره شاه بیما در اوستا را روایتی دیگر از خودخداپنداری می‌داند. او در انگاره‌ها پس از اشاره به حکیم ابوالقاسم فردوسی که این بن‌مایه اوستایی را در قالب روایت شاه جمشید در شاهنامه آورده، خلاصه زیر از روایت اسطوره‌ای را به دست می‌دهد:

در لایه‌های چندگانه ادبیات ایران از باستانی‌ترین متون اوستا تا شعرهای فردوسی، عناصر داستان بدفرجام شاه بیما یا یوما⁷⁷ تکرار می‌شوند؛ چهره‌ای که با دگرگونی‌هایی، از سنت بدوی هندوآریایی به اسطوره‌های هندی و ایرانی راه یافته است. "آن که نگاهش چون آفتاب است" و "چوپان بزرگ"، از دید دهقانان همچون چوپان/خدای واره باستانی ایرانیان توصیف شده است. او نامیرا به دنیا آمده، ولی به دلیل سرپیچی خود، میرا شده است. خدای واره برتر، اهورامزدا، او را به گسترش و پاسداری از دین اهورامزدا فرامی‌خواند. اما بیما خود را شایسته آن نمی‌بیند، با او در جهت دیگری معامله کرده، دنیا را چندگانگی بخشیده، آن را پاس می‌دارد. این دنیای او دنیای اهورامزدا است. بیما آماده چنین طرحی شده، بر دنیا سروری می‌یابد: دنیایی که می‌باید هیچ نیروی ویرانگری در آن سهم نداشته باشد، خواه سرما، باد گرم یا بیماری و مرگ. او پیشتر با دادن قربانی از خدای وارگان خواسته که در این قلمرو، انسان و چارپایان از گزند مرگ، و آب و درختان از خشکسالی در امان باشند. او از آنان خواسته که بگذارند پادشاه همه کشورها باشد و فراتر از آن بر اهریمنان چیره شده، با درهم شکستن آن‌ها هر گونه شر را از آفریدگان اهورامزدا دور کند. اینک این خواست او برآورده می‌شود. سیصد سال می‌گذرد و از آن جا که هیچ یک از آفریدگان نمی‌میرند، زمین پرمی‌شود از چارپایان و درندگان، سگ‌ها، پرندگان و اژدهاهای آتشین نفس. بیما پس از فراخوان اهورامزدا هنگام نیمروز به سوی نور و راه خورشید روانه می‌شود. او با چوبدستی از طلا به دست و سروداره‌های خوش خدای وارگان بر لب به زمین فرمان می‌دهد که گشاده شده، بر پهنای آن یک سوم افزوده گردد. او یک بار دیگر چنین می‌کند تا اندازه زمین دوبرابر می‌شود و آفریدگان با خشنودی در آن زیست می‌کنند. اما آن‌گاه اهورامزدا، خدای وارگان، شایسته‌ترین انسان‌ها و در رأس آن‌ها بیما را گردآورده، به آنان اعلام می‌کند که دنیا به مادیت سپرده شده است (این جا به نظر می‌رسد که در نتیجه انصراف بیما دنیا خالی از روحانیت بود). اهورامزدا خبرمی‌دهد که زمستانی سخت از راه

خواهد رسید که زمین را از برف و سپس سیل خواهد پوشاند، به گونه‌ای که هیچ جانوری قادر به ایستادن روی زمین نباشد. سپس به بیما دستور ساختن برجی همانند یک قلعه داده می‌شود تا در آن تخم بهترین و زیباترین جانوران و گیاهان نگهداری گردد. چنین می‌شود. ولی پس از آن، بیما به اهریمنان پیشتر در بند، امان می‌دهد و دروغ را به ذهن خود راه داده، به ستایش و بزرگداشت خود می‌پردازد. آن‌گاه، بیدرنگ، فر ایزدی و نور برکت که در پیشانی او ریشه داشت، به شکل کلاغی بیرون می‌پرد و او میرا می‌شود. از آن پس بیما باید بی هیچ آسایشی بر پهنه زمین و زمان سرگردان باشد و بار دیگر پنهان شود. بیما به نیروی اهریمنان پیوسته، جادوگری را به زنی می‌گیرد که از آمیزش با او همه‌گونه هیولا زاده می‌شوند. خواهر او به شکل جادوگران درآمده، با او به دروغگویی می‌پردازد. دیگر نمی‌دانیم از آن پس چه می‌شود، ولی آشکارا اهریمنان با شاه بیما همچون یاغی رفتار کرده و سر آخر، او را با اره‌ای هزار دنده، تکه تکه می‌کنند. در روایت زرتشتی نیز همانند سروده‌های اولیه هندو که در آن بیما شاه مردگان دانسته می‌شود، او اولین کسی است که می‌میرد و تنها پس از او دیگران نیز می‌میرند می‌شوند.⁷⁸

بوبر دروغ شاه بیما را "دروغ به هستی" می‌داند و همانا بیان اسطوره‌ای خاستگاه شر و میرندگی. این جا نگاهی به ابیات شاهنامه نیز روشنگر دیدگاه مشترک بوبر با فردوسی خواهد بود:

بخشی از روایت شاه جمشید در شاهنامه:

چنین تا برآمد برین روزگار
ندیدند جز خوبی از کردگار

جهان سربه سر گشت او را رهی
نشسته جهاندار با فرهی

یکایک به تخت مهی بنگرید
به گیتی جز از خویشان را ندید

منی کرد آن شاه یزدان شناس
ز یزدان بیبچید و شد ناسپاس

گرانمایگان را ز لشگر بخواند
چه مایه سخن پیش ایشان براند

چنین گفت با سالخورده مهان
که جز خویشان را ندانم جهان

هنر در جهان از من آمد پدید
چو من نامور تخت شاهی ندید

⁷⁸ Buber, Martin.: 1952 (Images of Good and Evil), p 107

⁷⁷ بیما همان جمشید در شاهنامه فردوسی بوده، در اسطوره‌های هندو با نام یاما آمده است.

جهان را به خوبی من آرامم
چنانست گیتی کجا خواستم

خور و خواب و آرماتان از منست
همان کوشش و کامتان از منست

بزرگی و دیهیم شاهی مراسم
که گوید که جز من کسی پادشاست

همه موبدان سرفکنده نگون
چرا کس نیارست گفتن نه چون

چو این گفته شد فر یزدان ازوی
بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی

منی چون بیبوست با کردگار
شکست اندر آورد و برگشت کار

چه گفت آن سخن‌گوی با فر و هوش
چو خسرو شوی بندگی را بکوش

به یزدان هر آن کس که شد ناسپاس
به دلش اندر آید ز هر سو هراس

به جمشید بر تیرمگون گشت روز
همی کاست آن فر گیتی‌فروز...

انجامند. منظور او از "تجربه وجودی" راهیابی به
لحظه های عریان و "عین واقعه" در درون فرد به
هنگام چنین تصمیم گیری هایی است. آشوب گرداب
گون گزینه های واقعی و خیالی، مرحله اول گسترش
شر است:

فرد انسانی در یک دوره تکاملی که اغلب همزمان با
بلوغ ولی نه محدود به آن است، ناگزیر از مقوله امکان
پذیری آگاه می شود. این مقوله از میان همه موجودات،
تنها در انسان نمودی یابد. در میان موجودات، فقط
برای او امر واقعی، پیوسته امر ممکن را در حاشیه
دارد. او طی مسیر یادشده، خود را در میانه بینهایت
امکان می بیند. وفور امکان ها همچون سیل به درون
واقعیت کوچک او جریان یافته، آن را به تسخیر درمی
آورد. فانتزی همچون خیالیافی پیرامون شایستگی ها
که خدا در عهد عتیق آن را شر معرفی می کند - به دلیل
منحرف ساختن توجه از واقعیت خداداده و به جای آن،
بازی با شایستگی ها - ابهام خود را به قطعیت لحظه
تحمل می کند. امر ذاتمند در سایه امر بالقوه قرار می
گیرد. آشوب چرخان و بلعنده، "بیشکل و بی صورت"
(سفر پیدایش ۲:۱) خود را تحمل می کند.⁸⁰

از نظر بوبر در این روایت، خودخداپنداری، همچون
"دروغ به هستی"، خاستگاه شر است. او با نتیجه
گیری زیر، مرحله بعد طرح خود را گسترش می دهد:

این خود امور نیستند که درون گرداب چرخان می افتند،
بلکه راه های ممکن برای پیوستن به/غلبه بر آن ها در
آشوب گردان گرفتار می آیند.⁸¹

بی تصمیمی همچون مرحله نخست شر: روح انسان
در مفهوم وجودی مورد نظر بوبر، شامل فکر، جسم،
اراده، غریزه، میل، سودا، انگیزش های جسمانی،
خودآگاهی و روان ناخودآگاه است. این کلیت هستی
بارها در زندگی به دام آشوب شایستگی ها و
خیالیافی با احتمال ها می افتد. اگر فرد قادر به برون
رفت از این آشوب درون و یکسویه کردن نیروهای
خود در جهت خیر - که یکی و یگانه است نشود - به
مرحله اول شر، بی تصمیمی در پهنه آشوب گزینش
ها می رسد. اما فرد، خواه ناخواه، باید از این آشوب
بیرون آمده، به تصمیم برسد.

خودتأییدگری، مرحله دوم شر: این مرحله به معنای
حقیقی کلمه، گرفتن یک تصمیم شر نیست. بلکه
شربودگی، حاصل تأیید خود به هر قیمت است. از

از نظر بوبر در این روایت، خودخداپنداری، همچون
"دروغ به هستی"، خاستگاه شر است. او با نتیجه
گیری زیر، مرحله بعد طرح خود را گسترش می دهد:

به طور معمول، خیر و شر، دو قطب و دو مسیر متضاد
دانسته می شوند؛ دو شاخه تابلوی یک دوراهی که سمت
راست یا چپ می رود. در دیدگاه رایج، هر دو متعلق به
یک طرح هستی و دارای یک طبیعت تلقی می شوند،
ولی هر یک قطب متضاد دیگری. اگر دلمشغول مراحل
موجود واقعیت انسانی هستیم و نه تجربه های اخلاقی،
باید از پس زدن این دیدگاه قراردادی آغاز کنیم و عم
شبهت بنیادی میان طبیعت، ساختار و پوشمندی خیر و
شر در واقعیت تجربه انسانی را بپذیریم.⁷⁹

باید دید منظور بوبر از ساختار و پوشمندی خیر و شر
چیست و چه عناصری برای آن قائل است. در انگاره
ها این پرسشگری به ترتیب، بر محور مفاهیم زیر
گسترش می یابد: تجربه آشوب؛ مراحل رخداد شر،
بزنگاه تصمیم؛ یکسره ساختن روح؛ تحقق خود؛
قاطعیت؛ وجودیابی.

تجربه آشوب: بوبر در انگاره ها به دنبال راهیابی به
تجربه وجودی و نه فقط ذهنی فرد در فرایند تصمیم ها
و گزینش هایی است که به کنش خیر یا شر می

⁸⁰ Ibid, p 125

⁸¹ Ibid, p 126

⁷⁹ Buber, Martin.: 1952 (Images of Good and Evil), p
121

نظر بوبر، انسان به تأیید نیاز دارد. جانوران، موجودیتی معین و ثابت داشته، به تأیید نیازی ندارند، اما فرد انسانی برخلاف جانوران تنها به عنوان فرد می تواند تأیید منحصر به فرد بودن خود را دریافت کند. بوبر از این نظر، انسان را "جسارتی در پهنه حیات و موجودیتی نامعین و غیر ثابت است" می نامد. انسانی که این تأیید را دریافت نکند، "دهشت تنها رهاشدگی" را همچون "طعم پیش رس مرگ"، تجربه می کند. اگر فرد از خود و محیط تأیید بگیرد، در بزنگاه ها قادر به تصمیم گیری مستقل خواهد بود. از سویی انسان فردیت یافته می تواند از انجام کاری هر قدر همراه با تشویق دیگران، خودداری کند، اگر خودآگاهی و ارتباط با لایه های عمیق وجود خود، او را "به رد درونی کنشی فرابخواند". بوبر در اهمیت شناخت از خود در فرایند تصمیم گیری، می نویسد:

پس انسانی که نتواند شناخت از خویشتن را براساس دگرگونی های خود به روز کند، باید قدرت آری یا نه را از آن سلب کند. او باید مستقل از همه یافته ها، خودتأییدگری کرده، اساس را نه "داوری از خود" که اراده خودمحموری قرار دهد. او باید خود را برگزیند. خود او نه آن گونه که می خواهد باشد- زیرا چنین تصویری باید یکسره حذف شود. بلکه همان باشد که هست و خودش تصمیم گرفته همان بماند.⁸²

در این جا به نظرمی رسد که بوبر مفهوم ابرانسان نیچه را - که یکسره بی نیاز از تأیید دیگری و ورای هر اصل اخلاقی، خودتأییدگر است - رد کرده، در همان حال بر تحقق فردیت تأکید می کند.

بوبر برخلاف نیچه قائل به تمایز میان خیر و شر بوده، طرح خود را به منظور شرح این تمایز گسترش می دهد: تصمیم خیر، کار "روحي یکسره شده" است، به این معنا که تمام نیروهای جسم و روان و غریزه انسان که در مجموع از دید بوبر "روح" یا soul نامیده می شوند، در چنین تصمیمی متبلور و همسو می گردند. اما درپیش گرفتن خیال شر، چنین فرایندی را طی نمی کند. بسیاری از ابعاد انسان باید به تاریکی و خواب فرورفته باشند تا شر از انسان سربرزند. از این نظر، بوبر، دو ساختار و پویامندی مجزا برای خیر و شر انسانی قائل می شود. این دو فرایند چنان چه خواندیم، "دو قطب و دو مسیر متضاد ... دو شاخه تابلوی یک دوراهی که سمت راست یا چپ می رود"، نیستند.

در این جا بخشی از کتاب *میان انسان و انسان*، بوبر روشنگر خواهد بود:

پس خیر و شر نمی توانند یک جفت متضاد مانند راست و چپ یا بالا و پایین باشند. خیر حرکت در جهت خانه است و شر گرداب چرخان بالقوگی های انسان که بدون آن ها هیچ موفقیتی به دست نمی آید، ولی اگر جهت نگیرند و در خود فرو بسته بمانند، همه چیز به هرز می رود.⁸³

مرحله سوم شر، خودخداپنداری: دیدیم که بوبر در شرح اسطوره های ایرانی چگونه خودخداپنداری را مرحله واپسین نمود بیرونی شر دانست. بوبر در آثار دیگر خود به ظهور پدیده انسان بی وجدان در دنیای مدرن اشاره داشت که در مداری فرو بسته، تأیید را از خود می گیرد. شر بی وجدانی، پیشرونده است، زیرا فرد خود را محق به انجام هر کاری می داند. بوبر راز پیشروی برق آسای هیتلر را در همین امر دانست و او را نمونه انسان بی وجدان و جنون خودخداپنداری در دوران مدرن. مفهوم وجدان نزد بوبر با جهانشمولی اخلاق نظر کانت، فصل مشترک های بسیاری دارد.

آراء بوبر در زمینه مراحل شر، بی تردید هانا آرننت را در آیشمن در اورشلیم در بیان نظریه ابتذال و پیش پا افتادگی شر و سرایت سریع آن در سطح یاری رساند. تا جایی که می توان دیدگاه آرننت را بیانی سکولار از پویاشمندی شر و خودتأییدگری نزد بوبر دانست. هانا آرننت در محاکمه آیشمن با مشاهده رفتار شخص او در دادگاه، نیز مطالعه زندگی و گزارشها این نظر را به میان آورد که شر اعمال آیشمن به عنوان قاتل میلیون ها انسان، نه پدیده ای هیبتناک، که پدیده ای مبتذل و پیش پا افتاده است. آیشمن با ضریب هوشی متوسط، تنها به این دلیل مجری سهمگین ترین جنایت شد که هیچ گاه از آغاز کار به دستورها و احکام مافوق های خود "دو بار" نیندیشید. او حافظه ای روشن درباره تک تک مراحل ترقی شغلی خود داشت ولی آن چه در اردوگاه های مرگ زیر فرمان او می گذشت را به یاد نمی آورد [همان ابعاد به خواب رفته نزد بوبر]. موجودی بی هیچ حس همدردی که تنها بخشنامه ها برای او حقیقت داشتند نه میلیون ها انسان.

⁸³ Buber, Martin.: 1966, 103

⁸² Ibid, p138

رستگاری انگیزش شر: بوبر در برابر رستگاری انسان که مفهومی دینی است، رستگاری انگیزش شر همچون مفهومی وجودی را به میان می آورد.

او همان گونه که در فلسفه گفتگو، شر را غیبت رابطه می داند، در تز رستگاری انگیزش شر بر آن است که شر در مناسبات انسانی را می توان از راه برقراری رابطه، رستگار کرد و روند را معکوس ساخت. بوبر این معکوس سازی و انتقال نیروی شر به فضای خیر را رستگاری شر نامید. بوبر برخلاف سارتر که معتقد بود "شر نمی تواند رستگار شود"⁸⁴، این دیدگاه را دنبال کرد که فرد قادر است انگیزش شر را در درون خود مهار کرده، نیروی آن را در جهت خیر به کارگیرد. در *انگاره ها* او کلید این روند را یکسره ساختن روح در جهت یگانه خیر دانسته، می نویسد:

معنای نهایی بازنمایی ما این است که کنش شر نیز در گام نخست، از بی تصمیمی برمی خیزد. ولی منظور ما از تصمیم نه گونه ای تصمیم نیمه کاره یا شبه تصمیم، بلکه تصمیم روح یکسره شده است. تصمیمی نیمه کاره و بی تأثیر بر روی نیروهای مخالف خود، در معنای موردنظر ما، نمی تواند تصمیم نامیده شود. زیرا در تصمیم نیمه کاره، بالاترین نیروهای روح، یعنی ذات حقیقی و سازنده فرد درگیر، پس نشسته، بی قدرت می شوند، ولی همچنان، در طغیان روح می درخشند. شر را نمی توان با روحی مصمم به اجرا درآورد. تنها خیر است که با روح کامل و یکسره انجام می شود. کنش خیر زمانی رقم می خورد که جذبۀ والاترین نیروهای روح بر همه نیروهای دیگر غلبه کرده، از مسیری آشناک به شکوه تصمیم می رسد. شر نبود جهت است. هر کنش در قالب شر و پیامد آن، به سلطه، بلعیدن، اجبار، فریب، استثمار، تحقیر، شکنجه و ویرانی هر چه در مسیر خود، می انجامد. خیر یک جهت یگانه است و آن چه در آن انجام می شود. اقدام به عمل در جهت خیر با روحی یکسره و مصمم انجام می شود، به گونه ای که همه قدرت و هیجان ممکن در شر نیز در آن نمودمی یابد.⁸⁵

این معنا: "به گونه ای که همه قدرت و هیجان ممکن در شر نیز در آن نمودمی یابد"، در فلسفه رستگاری شر، اهمیت کلیدی دارد. بوبر در یکی از سخنرانی

های خود که توسط شارح او موریس فریدمن نقل شده، می گوید: "باید همچنین شر را دوست داشت... حتی شر نیز آرزو دارد که دوست داشته شود". فریدمن این گفته بوبر را نشانه ای بر اصرار او بر این پرسش می دانست که [از زبان فریدمن]: "خیر نه از راه پس زدن شر یا شکست دادن آن، بلکه تنها از راه تبدیل و تحول شر و استفاده از انرژی و سودای نهفته در آن در جهت خیر، مستقر می شود"⁸⁶. این نگاه بوبر، افقی یکسره متفاوت در برابر برخورد با شر اجتماعی نیز گشوده، از سوی کنشگران برای خنثی کردن گروه های تبهکار یا نفرت نژادی از طریق فعالیت روشنگر اعضای جدانشده از آن ها به کار می رود.

باید افزود که بوبر در آثاری که به تفسیر آموزه های قبلائی [حکمت یهودی خودتحقق گری] می پردازد، به این آموزه اشاره دارد که خدا یا به بیانی، سازوکار قاعده مند یا خودآگاهی فراگیر هستی، در مورد فرد شرور بسیار صبر می کند تا او سرانجام با استفاده از اختیار آزاد خود، انگیزش شر را دفع کرده، نیروی آن را در جهت خیر رهاسازد. زیرا هر چه فردی شرورتر، خیری که از تغییر مسیر او به سوی خیر حاصل می شود، عظیم تر خواهد بود. بوبر در مجموعه حکایت های حسیدم، حکایتی به جا مانده از یکی از استادان قبالا در لهستان قرن شانزدهم را در همین مورد نقل می کند:

حکیم شهر بریچف روزی در خیابان به مردی بسیار مقتدر ولی معروف به شرارت برخورد و به او گفت: "حضرت آقا من به شما غبطه می خورم! وقتی شما به راه خیر برگردید، تمام نقص های شما به اشعه نور تبدیل خواهد شد و همچون پرتویی عظیم خواهید درخشید. من برای آن سیل نور شما، به شما غبطه می خورم!"⁸⁷

بوبر، در این دلنگرانی برای انسان درگیر با انگیزش شر، دشواری های یکسره ساختن روح را بیان می کند:

این یکسره شدن و تبلور روحی کاری سخت پرمخاطره است. در این کار باید بر هر چه درون ما دارای طبیعت تمایل، راحت طلبی، عادت و علاقه به احتمال ها است، غلبه کنیم. این غلبه از راه حذف پس زدن نیست، زیرا روح مصمم و یکسره از چنین

⁸⁴ به نقل از شارح بوبر، موریس فریدمن، در کتاب: مارتین

بوبر: زندگی گفتگو یا Martin Buber: The Life of

Dialogue با این مشخصات.

Friedman, Maurice.: 1960, p15

⁸⁵ Ibid, p 130

⁸⁶ Friedman, Maurice.: 1955, p 15

⁸⁷ Buber, Martin.: 1991, p 219

راه‌هایی حاصل نمی‌شود. یکسره شدگی روح هیچ‌گاه تا وقتی میل‌های سرکوب‌شده در گوشه‌ای می‌خزند، به دست نمی‌آید. بلکه باید تمام این نیروهای ساکن یا متحرک، گرداگرد جذبۀ روح با یکدیگر به هماهنگی برسند. این نیروها در هیبت تصمیم‌گیری چنین شده، در آن حل می‌گردند. چه مقاومتی صورت می‌گیرد تا روح در جایگاه صورت [فرم به معنای شکل مندی]، چنین قدرتی بر روح در جایگاه ماده آشوب زده بیاید و آشوب رام شده، در کائنات به شکل مشخص برسد!⁸⁸

او به این ترتیب، سازوکارهای ناخودآگاه پس‌زنی امیال در روان انسان و یا تمایل به محدوده آسایش یا confort zone را از مانع‌های یکسره شدن روح هنگام تصمیم‌گیری می‌داند. ولی با تحمل دشواری و مخاطره و برخورد آگاهانه با درون، می‌توان نیروی انگیزش‌شر را به مسیر نیروی خیر افزود.

باید افزود که هرمان هسه⁸⁹، نویسنده شهیر آلمانی که بعدها در اثری داستانی به نام *سینارتا* تحول فردی بودا را با دیدگاهی اگزیستانسیالیستی بررسی کرد، در سال ۱۹۴۹، مارتین بوبر را به عنوان انسانی نادر و فیلسوف و ادیبی استثنایی، کاندیدای جایزه نوبل ادبی کرد.



۳- دیالوگ بوبر با افق کانت

جهانشمولی اصول اخلاق: ایمانوئل کانت در نقد خردعملی، اخلاق جهانشمول را در قالبی سکولار فرمول‌بندی کرد. او گویی جهانی را پیش‌رو می‌دید که دیگر قاعده طلایی "آن چه بر خود می‌پسندی به

دیگر روا مدار"⁹⁰، حتی اعتبار لفظی خود را از دست داده، اخلاق جهانشمول در خطر نابودی خواهدبود. برای کانت، قساوت‌های قرن او که در دین در محدوده‌ها نمونه‌های تاریخی آن را برمی‌شمارد، کافی بود تا مرگ اخلاق، نه فقط یک پیش‌آگهی، بلکه خطری اکنونی به شمار برود. چنان‌چه در زمان حاضر نیز سقوط اخلاق جهانشمول، از ریشه‌های خشونت‌های فوق‌تصور قرن بیستم و قرن حاضر دانسته می‌شود. تلاش جامعه جهانی برای پابندی به منشور حقوق بشر که اصولی جهانشمول برای همه ملل، اقوام، پیروان ادیان و فرهنگ‌ها را مطرح می‌سازد، در عمق خود، متأثر از اخلاق جهانشمول کانت است.

کانت در هر دو اثر، *نقد عقل عملی*⁹¹ و *دین بر محدوده‌های عقل صرف*، کوشید تا بیانی سکولار برای اصول جهانشمول اخلاق پیدا کند که استوار بر خردعملی، فراملیتی و فرادینی باشد. این اصول از دید کانت کدامند؟ چگونه کانت به تعریف شریسته دار و بازبینی مفاهیم دین می‌رسد؟

دستورمطلق: کانت در نقد خرد عملی، مفهوم پند [قاعده شخصی] را همچون زمین ذهنی و نهایی کاربست آزادی در کنش‌های انسان مطرح می‌کند. به این معنا که پشت هر کنش، یک پند یا maxim، فعال است. پند خیر good maxim، چیزی جز قانون اخلاقی جهانشمول نمی‌تواند باشد. کانت به کمک مفهوم پند، اصول اخلاق جهانشمول را گسترش داده، به آن نام "دستورمطلق" یا categorical imperative می‌دهد؛ از این قرار (به نقل از *نقد عقل عملی*):

دستورمطلق اول: بر اساس پندی عمل کن که خواهی همه افراد خردمند، همان را دنبال کنند، چنان‌چه گویی قاعده‌ای جهانشمول است.⁹²

کانت چهار فرمول‌بندی برای این دستورمطلق قائل است:

⁹⁰ این جمله از هیل، فیلسوف یهودی یک قرن پیش از میلاد است که در فرهنگ یهودی-مسیحی به قاعده طلایی مشهور بود. منبع این جمله از هیل: *تلمود یروشلمی*. رساله شبات، ورق ۳۱.

صفحه اول

⁹¹ The Critique of Practical Reason

⁹² Kant, Immanuel.: 2012, p 30

⁸⁸ Buber, Martin.: 1952, p 129

⁸⁹ Hermann Hesse: (1877 -1962)

۱- فرمول قانون طبیعت: چنان عمل کن که گویی
پند زیربنای عمل تو قرار است از راه اراده تو به
قانون جهانشمول طبیعت تبدیل شود.

۲- فرمول برای خود هدف: چنان عمل کن که با
بشریت، خواه شخص خود و خواه فرد دیگر، هرگز
نه مانند یک وسیله، بلکه همواره و همزمان،
همچون یک هدف رفتار کنی.

۳- فرمول برای خودسالاری: چنان عمل کن که
خواست تو بتواند همزمان، براساس پندهای
زیربنایی خود، پایه گذار قانون جهانشمول باشد.

۴- فرمول قلمرو سروری هدف ها: چنان عمل
کن که گویی از راه پندهای زیربنایی خود، عضو
قانونگذار قلمرو سروری هدف ها هستی.

دستور مطلق دوم: هرگز با انسان دیگر به گونه ای
رفتار نکن که گویی ابزاری برای رسیدن به یک
هدف است.

کانت در کتاب اول دین در محدوده های عقل صرف
با عنوان دوگانه: درباره منشینی اصل شر با خیر،
یا پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی، برای
بررسی امکان وجود شر ریشه دار در انسان، مفاهیم
پند و دستور مطلق را در مرکز استدلال خود قرار می
دهد.

کانت این اثر را با شرح دو دیدگاه متضاد درباره اصل
بودن خیر یا شر در طبیعت آدمی آغاز می کند:
اسطوره ها و دیدگاه هایی که معتقدند "جهان پایه در
شر دارد"؛ و فیلسوفان مدافع نقش تعلیم و تربیت و
"تقویت بذخ خوبی در طبیعت انسان". اما کانت از
همان ابتدا هرگونه کاربرد مفهوم "طبیعت" را این
گونه مشروط می کند:

نباید به محض برخورد با دشواری و اژده طبیعت⁹³
- اغلب به معنای متضاد آزادی که زیربنای کنش
است - آن را در تضاد با گزاره های⁹⁴ خیر یا شر
اخلاقی ببابیم. باید گفت که مقصود ما از اصطلاح
"طبیعت انسان" تنها زمینه ذهنی کاریست آزادی
انسان است در کلیت خود (زیر تسلط قوانین اخلاقی
عینی). این زمینه، با هر خصلت، پیش شرط لازم
هر کنش قابل تشخیص برای حواس است. ولی این
زمین ذهنی [سویژگنیو] همچنان، باید همواره بیانگر
آزادی باشد (وگرنه، استفاده یا سوء استفاده از قدرت

انتخاب نمی توانست از نظر قانون اخلاقی به انسان
اطلاق و یا خوب و بد در وجود او امر اخلاقی
نامیده شود). از این رو منشاء شر نمی تواند اراده
تابع میل و یا انگیزش طبیعی باشد. منشاء شر تنها
می تواند در قاعده اراده برای کاریست آزادی باشد،
یعنی در قالب یک پند شخصی⁹⁵.

همین جا کانت به گونه ای اعلام نشده، اصل رایج
مسیحیت که امیال انسان را زاینده شر می دانست،
رد می کند. امیال و غرایز انسان، بخشی از طبیعت او
هستند. اما از دید کانت، انسان برخلاف باقی قلمرو
جانوری، تنها امیال و غرایز نیست. انسان دو استعداد
دیگر نیز دارد: قوه عقل و اختیار آزاد که انسان را
مسئولیت پذیر می سازد؛ و استعداد شخصیت پذیری
که محمل شخصیت اخلاقی، یعنی نهادینگی اخلاق
جهانشمول در ذهن فرد است:

از این رو باید گفت این خصلت (خوبی یا بدی) که
انسان را از هر موجود عقلانی ممکن، متمایز می
سازد، درونی است. ولی با پذیرش این گزاره دیگر
نباید بگوییم که طبیعت فرد (اگر شر است) سزاوار
سرزنش نیست یا (اگر خیر است) نباید اعتبار بگیرد.
بلکه نتیجه می گیریم که انسان، خود، مؤلف این
خصلت درونی است⁹⁶.

او سپس در مورد گرایش به شر propensity to evil
نتیجه می گیرد:

از آن جا که شر تنها همچون یک تصمیم قطعی
اراده آزاد ممکن است و اراده تنها از روی پندهای
آن می تواند خیر یا شر ارزیابی شود، گرایش به
شر را باید در زمینه ذهنی انحراف پندها از قانون
اخلاق بررسی کرد⁹⁷.

کانت همین گرایش انحراف پندهای شخصی از قانون
اخلاق را پایه تر شر ریشه دار radical evil قرار می
دهد.

پیش از شرح مفهوم شر ریشه دار نزد کانت، مروری
بر فلسفه قرون وسطی در این زمینه ضروری است.

از آن جا که کانت در اثر مورد بررسی ما قصد
بررسی "دین در محدوده های عقل صرف" را دارد،
جای شکی نمی ماند که تر شر ریشه دار برای او به
معنای چالش با فلسفه و الهیات قرون وسطی در زمینه
"شرغایی" supreme evil است و در نهایت، انتقال

⁹⁵ Kant, Immanuel.: 1960, p 16

⁹⁶ Ibid, p 17

⁹⁷ Ibid, pp 23-24

⁹³ nature

⁹⁴ predicate

توضیح مترجم: در معنای دستوری به معنای گزاره ای که درباره
نهاد، خیر می دهد.

نوجوانی از ابن رشد فلسفه و نجوم آموخته بود - پایه گذاران پیش رس خرد روشنگری می دانند⁹⁸. در دهه هشتاد قرن بیستم، یونسکو بزرگداشتی از ابن دو فیلسوف به اجرا درآورد. ناشر اثر مهم ابن رشد، تهافت التهافت، نیز یونسکو است. همچنین در ۱۹۸۶ در دانشگاه سوربون با شرکت فیلسوفان سراسر دنیا از ابن مایمون و تأثیر او بر روشنگری تقدیر شد⁹⁹.



مجسمه ابن رشد در شهر کوردوبا (قرطبه)

ابن رشد در تهافت التهافت [بی انسجامی در التهافت¹⁰⁰] به رد اثر التهافت الفلاسفه اثر محمد غزالی پرداخت که با دیدگاهی نوافلاتونی/عرفانی، کل فلسفه به ویژه ارسطو را نفی کرده بود. ابن رشد در این اثر، معرفی جامعی از دیدگاه ارسطو ارائه داد که در مطرح شدن ابن فیلسوف و توجه به نقش علوم در اروپای قرون وسطی زیر سلطه افلاتون نقش داشت. ابن رشد در مقام قاضی شرع کوردوبا دیدگاه های نوینی را با تفسیر از دین اسلام ارائه داد و از جمله بر آن بود که در میان خداناباوران، چه بسا افراد هوشمند یافت می شوند و در میان متشرعان، افراد کندذهن.

ابن رشد در تهافت التهافت، دواصلی بودن خیر و شر را رد می کند. از دید او قائل شدن به دو اصل خیر و شر، ویژگی تفکر ابتدایی در تلاش ناموفق برای

مفاهیم دینی خیر و شر به فضای عقل صرف. از دید نگارنده، فضای عقل صرف موردنظر کانت، حکم می کرد که: اولاً، خاستگاه های ماورایی یا ازلی خیر و شر کنارگذاشته شوند؛ دوماً، تفسیری خردگرایانه از روایت های متون مقدس در این زمینه ارائه گردد؛ سوماً، برخلاف فلسفه قرون وسطی که آفرینش در مرکز توجه بود و انسان نیز جزئی از آن و ابژه ای از ابژه ها، این بار، انسان همچون موجودی دارای جوهر عقلانی و همچون سوژه بررسی شود. به نظر نگارنده، کانت در دین در محدوده ها این سه هدف را پی گرفته، از آن جا آغاز می کند که فلسفه در قرون وسطی بسته شده بود. باید دید که مهم ترین نمایندگان فلسفه قرون وسطی در این باره چه می گفتند؟

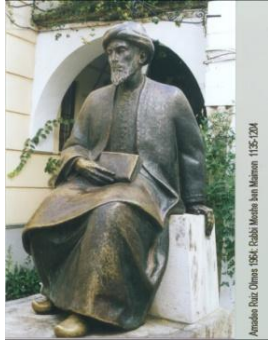
مفهوم خیر و شر در فلسفه قرون وسطی: "شر ریشه دار"، اصطلاحی است که ابتدا کانت در دین در محدوده ها به کاربرد. اما با توجه به هدف کتاب او می توان گفت که این اصطلاح درون خود، مناسبت جدلی/پذیرشی داشت با مباحث جدی فلسفه در قرون وسطی، از جمله: نظریه شرعایی *supreme evil* آگوستین، رد دوانگاری خیر و شر و شرعایی توسط ابن رشد و ابن مایمون، مفهوم شر همچون غیاب خیر از سوی موسی ابن مایمون و نیز رد مفهوم "شرعایی" از سوی توماس آکویناس.

از آن جا که اغلب، اهمیت آثار فیلسوفان جدی قرون وسطی نادیده گرفته شده و بی مراجعه جدی به آن ها تحت عنوان "دینی" یکسره نفی می شوند، توضیحی در این زمینه نشان خواهد داد که مباحث کانت در این اثر، بی ارتباط یا در گسست کامل از مفاهیم فیلسوفان جدی قرون وسطی نبود. به ویژه که محققان، آراء ابن رشد و ابن مایمون را - که آثار هر دو در زمان حیات، مورد کتاب سوزان قرار گرفتند - از پایه های اولیه و زودرس نوزایی و روشنگری می دانند. در این جا مروری بر سه فیلسوف مهم قرون وسطی، ابن رشد (Averroes)، ابن مایمون (Maimonides) و آکویناس (Aquinas) در زمینه خیر و شر ضروری است.

ابن رشد: ابن رشد، فیلسوف خردگرای مکتب فلسفی اندلس، نقش درجه اول در بازیابی دیدگاه ارسطویی پس از قرن ها سلطه پارادایم افلاتونی بر جهان غرب و شرق، داشت. او و ابن مایمون را - که به گفته دیدرو در دایرالمعارف فلسفه، دوران کوتاهی در

⁹⁸ویژه نامه پیام یونسکو در مورد ابن رشد و ابن مایمون در دهه هشتاد به فارسی نیز منتشر شد و این دو فیلسوف را از الهام دهندگان به روشنگری دانست.
⁹⁹در زمینه نوزایی صغیر در حوزه فرهنگ اسلامی-یهودی در اندلس قرون یازده و دوازده، نگاه کنید به:
دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۱ (شرحی بر دلالت الحائرين، فصل نوزایی صغیر).

¹⁰⁰ مترجم انگلیسی این رساله، سیمون فون دربرگ آن را The Incoherence of the Incoherence ترجمه کرده است. زیرا تهافت در عربی به معنای بی انسجامی است. ابن رشد این رساله را در رد تهافت الفلاسفه اثر محمد غزالی نوشت که به رد فیلسوفان یونان و تفسیر ابن سینا و فارابی از آنان به ویژه فارابی از ارسطو پرداخته بود.



مجسمه ابن مایمون در شهر کوردوبا (قرطبه)

ابن مایمون هر چند در دنبال کردن روش ارسطویی از ابن رشد الهام گرفته، اما نظریه خیر و شر او حاصل برخورد هرمنوتیک با متون یهودی است. از دید ابن مایمون، نه تنها شر یک اصل ذاتمند در جهان هستی نیست، بلکه موجودیتی منفی است و غیبت خیر. برای زدودن شر باید بر فضای خیر افزود و تنها خیر است که موجودیتی اثباتی دارد¹⁰⁵. ابن مایمون از این راه، دوانگاری اسطوره های ابتدایی را همراه با نظریه شر ذاتی آگوستین رد کرد و به دنبال آن، خرافه های پیرامون شیطان را بی اعتبار دانست. او در فصل سوم رساله *دلالت الحائرين*، شر را به سه دسته شر طبیعی، مربوط به زندگی انسانی و اخلاقی تقسیم کرد و برای هیچ یک منشاء ماورایی قائل نشد. او در رد متکلمین که شر را آفریده خدا می دانستند و در اثبات این امر که هر شری یک سلب است، نوشت:

تا این جا می دانی که هر چه مانعی را از برابر حرکت بر می دارد، از یک منظر، فاعل به شمار می رود. مانند کسی که ستونی را از زیر تخته ای بر می دارد و تخته در اثر وزن طبیعی خود به زمین می افتد. آن گاه می گوئیم آن کسی که ستون را برداشت، سبب افتادن تخته شد. این مثال در تک نگاری *پیرامون طبیعت* [*اکروآیسیس فیزیکی*، ارسطو] آمده است. همین را درباره کسی می گوئیم که شرایط پدیدآورنده سلب خاصی را از میان برمی دارد، با آن که سلب، خود، موجودیت منفی دارد. در مورد فردی که در شب، چراغی روشن می کند، می گوئیم تاریکی را از میان برداشته؛ برای کسی هم که بینایی را از بین می برد، می گوئیم نابینایی را پدید آورده؛ با این حال، تاریکی و نابینایی سلب هستند و به فاعل نیاز ندارند [در این جا ابن مایمون چندین شاهد برای استدلال خود از تورات می آورد]

توضیح چندگانگی در جهان هستی بود. او توضیح می دهد که چگونه فیلسوفان در تقابل با ادیان ابتدایی، سرانجام یک اصل یگانه [اشاره به ارسطو و محرک اول] را مطرح کرده، دوانگاری خیر و شر در نحله های بدوی تفکر را نفی کردند. او می نویسد:

...ولی با بررسی دقیق، کشف شد که همه چیز به سمت غایتی واحد گرایش دارد و این غایت، نظم است که در جهان وجود دارد؛ همانند نظم یک لشکر که توسط فرمانده آن برقرار و در شهرهای زیر فرمان، جاری می گردد. آن ها به این نتیجه رسیدند که جهان باید یک اصل برترین داشته باشد و این همان معنای کلام مقدس است که: "اگر در آسمان ها و زمین خدایانی جز الله وجود داشتند، هر دو تباه می شدند"¹⁰¹. از این رو معتقد بودند که به دلیل خیری که در همه چیز حضور دارد، شر تنها به شکلی اتفاقی رخ می دهد؛ مانند مجازاتی که فرمانروایان نیک شهرها مقرر می کنند. زیرا این ها شرهایی هستند در جهت خیر و نه به نیت شر. زیرا در میان خیرها، اموری هستند که با شر مخلوط می باشند؛ برای نمونه، وجود انسان که شامل روح عقلانی و حیوانی است. بر اساس دیدگاه این فلاسفه، عقل الهی مقرر داشته که میزان عظیمی از خیر وجود داشته باشد، هر چند آمیخته با میزان کمی از شر. زیرا وجود آن همه خیر همراه اندکی شر ترجیح دارد بر عدم وجود آن همه خیر به دلیل وجود آن اندکی از شر¹⁰².

ابن رشد در اثر دیگر خود به نام *مابعدالطبیعه* که شرحی بر کتاب *متافیزیک* ارسطو است، خیر جاری در جهان را اصل برتر دانسته، با ارسطو موافق است که آن چه در رده ای پایین تر قرارگیرد، دیگر یک اصل مجزا و برابر با خیر نخواهد بود¹⁰³.

موسی ابن مایمون: در دهه های اخیر، توجه محققان به آثار ابن مایمون در ارتباط با خاستگاه های خرد روشنگری جلب شده و از جمله جورج کوهلر به مناسبت کانت با این فیلسوف پرداخته است¹⁰⁴.

¹⁰¹ متن قرآن کریم از سوره المیزان:

"اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می بود، هر دو تباه می شدند، پس پاک و منزّه است الله، خداوندگار عرش، از آن چه درباره اش می گویند".

¹⁰² Ibn Roshd.: 1954, p 160

¹⁰³ Ibn Roshd.: 1984, p 204

¹⁰⁴ از جمله نگاه کنید به:

Kohler, George Y.: 2012. Reading Maimonides in 19th Century Germany, University of Negev.



حجاب از دید ابن مایمون پرده ای است که انسان با شهوات مهارگسیخته و عواطف منفی چون خشم، حسد، ترس، کینه، نفرت و کنش های خودپرستانه پیرو آن ها بر روی روح خود کشیده، آن را از نور همیشه حاضر تدبیر و فراوانی الهی محروم می سازد. این حجاب ها از دید میمونید، خاستگاه شرانسانی همچون موجودیتی منفی و غیاب خیر هستند. او این استدلال را با شاهد زبان شناختی در مورد واژه ساتان satan [در زبان عربی شیطان] همراه کرد که در زبان عبری از ریشه ستاه به معنای پوشاندن و پنهان کردن است. ابن مایمون بر روی تربیت شخصیت اخلاقی تأکید کرد. او اخلاقی بودن را زمینه ساز تبدیل به عقل فعال می دید. وجه تمایز او از دیگر متألهه در زمینه اخلاق این بود که هیچ یک از دو غایت رایج برای اخلاق - اخلاقی بودن به خاطر خدا و اخلاقی بودن برای رعایت حقوق دیگران - را برترین انگیزه نمی دانست. بلکه اخلاق را زمینه ساز کمال روح و جسم فرد و تبدیل به عقل فعال می دانست.¹⁰⁸ پس از آن که دلالت الحائزین در سال ۱۲۰۴ توسط ابن تیبون از متن اصلی عربی به عبری ترجمه شد، به سرعت در محافل فکری مسیحیت خوانده شد. آثار ابن رشد در تفسیر ارسطو که از سوی مترجمان یهودی اندلس ابتدا به زبان عبری و سپس توسط مترجم یهودی دیگر، یاکوب مانتینو بن شموئل¹⁰⁹ از عبری به لاتین ترجمه شد، و نیز ترجمه عبری دلالت الحائزین به دست توماس آکویناس از آباء کلیسا رسیده، او را متحول ساختند. دفاع آکویناس از ارسطو موجب طرد موقت او شد، اما سرانجام، آکویناس پس از آشتی با کلیسا، برخلاف ابن رشد و ابن مایمون، مفاهیم ارسطو را از حدود فلسفی خارج و به اصول جزمی کلیسا تبدیل کرد.

[...] پس بر تو روشن شد که از هر زاویه که نگاه کنی، عمل یک فاعل به هیچ رو نمی تواند مستقیماً یک سلب را به وجود آورد. تنها می توان گفت که فاعل، سبب سازِ حدوثِ سلب شده است... پس از این مقدمه چینی، باید اثبات ما را از این امر که شر تنها در ارتباط با چیزی شر به شمار می رود، به خود یاد آور شوی و این که هر چیز برای یک موجود خاص شر است، آن شر، سلب چیزی دیگر است یا سلب یکی از شرایط لازم برای آن چیز دیگر. به همین دلیل، می توان این گزاره را به طور مطلق برقرار کرد: همه شرها سلب هستند. برای نمونه، برای یک انسان، مرگ شر است، زیرا مرگ به معنای عدم اوست. همچنین، بیماری، فقر و نادانی که برای او شر هستند، همگی سلب شرایطی خاص به شمار می روند. با بررسی همه موارد مشخص و مشمول گزاره فوق، درمی یابی که این گزاره هرگز غلط در نمی آید، مگر برای کسی که میان سلب [عدم] و شرایط ثبوتی ["الملكة"] در متن اصلی رساله به زبان عربی] و میان دو قطب متضاد، فرق قائل نمی شود؛ یا کسی که طبیعت امور را نمی شناسد و برای مثال نمی داند که سلامتی در کل، همان اعتدال است و به هم خوردن نسبت ها بیماری نامیده می شود. بنابراین، حقیقت آفرینش خداوند در کلیت خود، پدیدآوردن خیر است. زیرا خیر، مساوی است با هستی.¹⁰⁶

ابن مایمون، خیر و شر را نه تنها در پیش زمینه آفرینش شناسی بلکه از نظر روند فردی شرانسانی نیز بررسی کرد. از دید او ساتان satan [شیطان] که پیرامون آن افسانه سازی شده، تنها به معنای غلبه نفس به سویه عقل و اختیار آزاد انسان است. برای او همچون یکی از پزشکان مهم دوران¹⁰⁷، نفس و سلامت نیروهای آن نقش مهمی در هستی انسان و زندگی روحانی او دارند. اما او غلبه انگیزش های نفس بر عقل و اختیار آزاد فرد را سبب ساز شر می داند. ابن مایمون به جنبه های روان انسان نیز توجه کرد و مفهوم "حجاب" [در متون تلمودی: کلیپا به معنای پوسته و حجاب] را وارد فلسفه زمان خود کرد که نزدیک چند دهه بعد، مورد استفاده متفکر و عارف، محی الدین عربی قرار گرفت.

¹⁰⁶ ابن مایمون: ۲۰۱۱. فصل سوم، ص ص ۴۹-۴۷

¹⁰⁷ پزشک دربار صلاح الدین ایوبی و نویسنده رساله هایی پیرامون منشاء روحی بیماری تنگی نفس، پیرامون تغذیه، ربط رفتار و افکار با سلامتی و غیره.

¹⁰⁸ ابن مایمون: ۲۰۱۱. فصل سوم، ص ۱۶۴

¹⁰⁹ Jacob Mantino Ben Shmouel (died 1549)

مانویان دنیای مادی را شر دانسته و به دنیای نور باورداشتند و از نظر آنان، سپاه نور باید هر چه بیشتر، قدرت دنیای مادی را گرفته به دنیای نور انتقال دهد. فرقه هایی از مسیحیت، زیر تأثیر مانویان به تجسیم شرغایی در وجود "شاهزاده تاریکی" یا شیطان همچون موجودیتی ذاتمند پرداختند.



مجسمه توماس آکویناس

آگوستین در قرن چهارم میلادی رساله در باب اخلاق مانویان [دوانگاران] را نوشت و دیدگاه آن ها را خلاف کلیسا دانست. آگوستین با وجود رد دواصلی بودن شر در این رساله، در اثر دیگر خود به نام اعترافات، دو گونه شر را قابل سرزدن از سوی آدمی دانست: یکی شری که اتفاقی است و یکی شری که انسان، خودخواسته و عمدی انجام می دهد.

آگوستین با آن که در آفرینش شناسی، اصلی خودپاینده برای شر قائل نشد، ولی در حیطه اخلاق، در اثر خود به نام اعترافات، بشر را در معرض شری غایی دانست که همانا "انجام کنش شر به خاطر خود شر" است.



مجسمه آگوستین

آکویناس در برابر این دیدگاه آگوستین استدلال کرد که هیچ امری ذاتاً نمی تواند شر باشد؛ برخلاف خوبی و خیر که ذاتمند است. زیرا خیر دارای علت برتر و اول است، ولی شر چنین نیست. از این رو شر دارای علت مستقیم نیست و تنها می تواند اتفاقی باشد. از دید آکویناس شر تنها می تواند خیر را موضوع خود قرار داده، آن را منحرف کند. این نکته از دیدگاه آکویناس به روشنی مورد توجه کانت در تبیین شر بنیادی قرار گرفته است. زیرا کانت نیز، چنان چه در همین جستار شرح آن خواهد رفت، شریشه دار در طبیعت انسان را همانا گرایش به ایجاد انحراف در پند اخلاق جهانشمول و نظم اخلاقی انگیزه ها می داند.

توماس آکویناس: توماس آکویناس که مورخان فلسفه او را مهم ترین متفکر مسیحی میان قرون وسطی و روشنگری می دانند، در خلاصه الهیات summa theologia (نگارش ۱۲۶۵ تا ۱۲۷۴) در اوایل فصل "علت شر"، نظریه ابن مایمون در زمینه شر همچون غیبت خیر را پذیرفته، می نویسد:

شر غیبت خیر است که طبیعی و همراه با هر امر است. ولی هر چه از طبیعت و وضعیت مقرر خود فروافتد، تنها می تواند ناشی از علتی باشد که آن را از وضعیت مناسب خارج کرده است.¹¹⁰

آکویناس با استفاده از این اصل ارسطویی که کنش های انسان یا عمدی یا اتفاقی هستند، نوشت: "شر هیچ علت مستقیمی ندارد، بلکه علت آن اتفاقی است"¹¹¹ و بخشی را به این عنوان اختصاص داد: "در رد وجود یک شر غایی [supreme evil] که خاستگاه دیگر شرها باشد".

سابقه مقوله شر ذاتمند و غایی به قرون اول میلادی و نفوذ محافل زیرزمینی میترایی و در قرن سوم و چهارم، رواج مانویت از ایران و مصر در میان حلقه های مسیحی برمی گردد. مانی متولد ۲۷۰ میلادی، متفکری ایرانی بود. او با ترکیبی از زرتشتیت، آیین بودایی، مسیحیت و تأثیرپذیری از متون آرامی زبان فرقه ای از یهودیان قرن دوم پیش از میلاد که در قرن بیستم به عنوان طومارهای بحرالمت شناخته شدند، آیینی جدید ساخت، استوار به دواصلی بودن خیر و شر.

¹¹⁰ Aquinas, Thomas.: 1947

پاسخ به برهان های ۱ تا ۴ فصل "آیا خیر می تواند علت شر باشد؟"

¹¹¹ Aquinas, Thomas.: 1947, 1.49.1 - 4

برای متن کامل نگاه کنید به:

<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/sum056.htm>

آکویناس به پیروی از دو فیلسوف مقدم بر خود، استدلال کرد که معتقدان به دو اصل مجزای خیر و شر، دچار همان اشتباه ملل باستانی شده، علت جهاتشمول کل هستی [خدا] را در نظر نگرفته، تنها "علل خاص برای معلول های خاص" را جستجوی کردند. از نظر آکویناس، یک خطای ذهنی موجب شد که تضاد میان علت ها تا حد دو اصل قائم به ذات خیر و شر گسترش یابد.¹¹² در نقلی که بیشتر از این رشد آورده شد، همین مضمون دیده می شود. آکویناس در این مورد، شر طبیعی را مثال می زند و همخوان با ارسطو، این رشد و ابن مایمون، شر طبیعی را تنها از منظر انسان شر می داند.

با افول فلسفه در قرون وسطی هسته های روشنگری در دیدگاه های ابن رشد و ابن مایمون، مسکوت مانده، بسیاری از پرسش ها پیرامون خیر و شر و نیکی و بدی در پیش زمینه عقل و کنش انسانی بی پاسخ ماندند. کانت این پرسش ها را از قلمرو آفرینش شناسی بیرون کشید و در محدوده های مشترک دین و عقل صرف بررسی کرد.

مفهوم شر ریشه دار کانت: بررسی خیر و شر در چارچوب فلسفه قرون وسطی در اصلی ترین سوبه های خود در محدوده آفرینش شناسی¹¹³ و غایت شناسی¹¹⁴ باقی ماند. کانت در آغاز دین در محدوده های عقل صرف، در واقع، بحث خیر و شر را از آن همان جا که در فلسفه قرون وسطی بسته شده بود، یعنی رد دو اصلی بودن خیر و شر، پی می گیرد: از سویی، ادیان ابتدایی که قائل به دو اصل خودپاینده خیر و شر و از ازل در نبرد با یکدیگر بوده اند، در مانده از فهم علل تلخکامی انسان، جهان را زیر سلطه شر اعلام کردند. از سوی دیگر، فیلسوفان روشنگری و مشخصاً اصحاب دائرالمعارف که باور به تربیت پذیری و گسترش بذخوبی در انسان داشتند.

کانت ضمن منتفی ساختن دیدگاه مسیحیت سنتی که انسان را وارث به اصطلاح، "شر گناه آدم و حوا" می دانست، به گونه ای اعلام نشده اصل شرغایی آگوستین را به چالش می گیرد. او می نویسد:

¹¹² Summa Theologica

آکویناس در پاسخ به برهان های ۱ تا ۵ در فصل "در رد وجود یک شر غایی که خاستگاه دیگر شرها باشد".

¹¹³ Eschatology

¹¹⁴ Teleology

پس هنگام جستجوی زمینی برای شر اخلاقی در انسان درمی یابیم که طبیعت شهوانی را نمی توان چنین زمینی دانست. زیرا انسان با حذف انگیزه های برخیزنده از آزادی، به یک موجود جانوری صرف فرومی کاهد. از سوی دیگر، عقل معاف شده از قانون اخلاقی که عقلی بدخیم است (و اراده ای یکسره شر) نیز نمی تواند زمین شر اخلاقی باشد. زیرا در آن صورت، مخالفت با قانون، یک انگیزه ارزیابی شده (اراده در غیاب هر گونه انگیزه نمی تواند تعریف شود)، در نتیجه، فاعل اندیشنده، موجودی ابلیس گونه تلقی می شود. هیچ یک از این ها را نمی توان به انسان نسبت داد.¹¹⁵

کانت این نکته را می آزماید که آیا اصولاً می توان شری ریشه دار در طبیعت انسان تشخیص داد؟ و اگر می توان، این مفهوم پس از گسست از هرگونه متافیزیک، در چه پیش زمینه ای باید بازبینی شود؟ خود این طبیعت چگونه تعریف می شود؟ کانت در این اثر، دلمشغول حیطه ای بس مهم تر برای انسان رهاشده از نگاه قرون وسطی به جهان است: کنش انسانی و فرایند عقلانی پشت آن.

کانت تعریف خود از شر ریشه دار را براساس گرایش انسان به معکوس ساختن نظم قانون اخلاق به سود خوددوستی، به میان می آورد. به نظر می رسد که کانت، تز آکویناس در مورد انحراف امور و تبدیل آن ها به شر را پی گرفته، در بیانی سکولار، گسترش می دهد:

پس اگر گرایش معکوس ساختن نظم انگیزه ها در طبیعت انسانی وجود دارد، در انسان یک گرایش به شر نیز هست؛ و از آن جا که خود این گرایش باید سرانجام در اراده تجلی یابد که آزاد است و از این رو خطاپذیر، پس از نظر اخلاقی شر است. این شر، ریشه دار است زیرا زمین همه پندها را فاسدمی سازد؛ افزون بر این، استعدادی طبیعی و تفکیک نشدنی از قدرت های انسان است، زیرا تفکیک آن تنها از راه پندهای خیر امکان دارد و وقتی زمین ذهنی همه پندها فاسد باشد، چنین کاری انجام نمی شود. ولی در آن واحد، غلبه بر این شر باید ممکن باشد، زیرا در وجود انسان ریشه دارد که موجودی است دارای کنش های آزاد. پس ما بر آن نیستیم که نقصان طبیعت آدمی را شرارت بنامیم و آن را به معنای دقیق کلمه، یک سمتگیری بدانیم (اصل ذهنی پندها) که شر را همچون یک انگیزه، عمداً به درون پند ما وارد می کند. بلکه آن را

¹¹⁵ Kant, Immanuel.: 1960, p30

انحراف قلب می‌نامیم که به دلیل پیامدهایش، قلب شرور نیز نامیده می‌شود. چنین قلبی که شاید همزیستی داشته باشد با اراده‌ای در کل خیر، از ضعف طبیعت آدمی و کمبود توان برای پیگیری اصول خودگزیده ریشه می‌گیرد و همراه می‌شود با ناخالصی و شکست در تمایز انگیزه‌ها (حتی انگیزه‌کنش‌های قصدمند) از یکدیگر با محک اخلاق.¹¹⁶

اما تز شرریشه دار کانت، بدون دانستن تفسیر او از روایت آدم و حوا در چارچوب عقل صرف، هنوز به طور کامل فهمیده نمی‌شود. ابتدا نگاهی به متن سفر پیدایش در این زمینه لازم است و سپس به تفسیر کانت می‌پردازیم.

روایت سفر پیدایش در مورد آدم و حوا: برگردان نگارنده از روی متن عبری-انگلیسی این روایت به ترجمه‌الیوت فریدمن، چنین است:

و یهوه، خدا، انسان را برداشت و در باغ عدن جای داد تا در آن کارکرده، از آن محافظت نماید. و یهوه، خدا، به انسان دستور داد و گفت: "می‌توانی از هر درخت این باغ بخوری. ولی از درخت معرفت به نیک و بد نباید بخوری، زیرا روزی که از آن بخوری، خواهی مرد"¹¹⁷.

پس از این واقعه، حوا خلق می‌شود و سپس:

و هر دوی آن‌ها عریان بودند، مرد و زن، بی هیچ احساس ناراحتی. و مار فریبکارتر از هر جانور دیگر بود که یهوه در صحرا آفریده بود و او به زن گفت: "آیا به راستی خدا گفته که از هر درخت باغ می‌توانید بخورید؟ و زن به مار گفت: "ما می‌توانیم از میوه درختان باغ بخوریم. اما از میوه‌ای که در باغ است، خدا گفت: "نباید از آن بخوری و نباید آن را لمس کنی، وگرنه خواهی مرد". و مار به زن گفت: "خواهی مرد. زیرا خدا می‌داند که در روزی که از آن بخوری، چشمان تو بازخواهد شد و چون خدا خواهی بود، داننده نیک و بد. و زن دید که درخت نیکو بود برای خوردن و چشم نواز و درخت خواستنی بود برای آوردن فهم، و او میوه‌هایی از آن چید و خورد و به مرد خود نیز داد و او خورد. و چشمان هر دو گشوده شد و آن‌ها دانستند که عریان هستند. و برگ‌های انجیر برکنندند و برای خود پوشش ساختند. و آن‌ها صدای رفتن خدا در باغ را از میان باد روز شنیدند

و آدم و زن او خود را در میان درختان از یهوه، خدا، پنهان ساختند. و یهوه، خدا، انسان را صدازد و به او گفت: "کجایی؟" و او پاسخ داد: "صدای تو را در باغ شنیدم و چون عریان بودم، هراسان شدم"¹¹⁸.

[لازم به ذکر است که این بخش، الهام بخش بوبر در تدوین فلسفه دیالوگ بوده است. او خود، این تفسیر را که خدا می‌دانست آن‌ها کجا هستند، ولی این پرسش را کرد تا باب گفتگو با انسان را بازکند، از مفسر قرن دهم فرانسوی ربی شلومو بن اسحق معروف به راشی گرفت].

روایت ادامه می‌یابد با حکم خدا در مورد مار(روی شکم خزیدن و خاک خوردن)، زن (دردکشیدن به هنگام زایمان و میل داشتن به مرد و زیر سلطه او درآمدن)، و آدم (خوردن از حاصل زحمت بر روی زمین پر خار و خس و با عرق پیشانی)، همگی، چون لعنت‌هایی برای هر سه. روایت این‌گونه ادامه می‌یابد:

و یهوه، خدا، گفت: "اینک انسان به یکی از ما بدل شده، داننده نیک و بد. و اکنون، اگر او دست دراز کند و از درخت زندگی نیز بجیند و بخورد، تا ابد زندگی خواهد کرد". و یهوه، خدا، او را بیرون از باغ عدن گذاشت تا بر روی خاکی کار کند که از آن گرفته شده بود. و او [خدا] انسان را دور کرد و کروییان و شعله شمشیری گردان را در شرق باغ عدن ساکن کرد تا راه درخت زندگی را حفاظت کنند¹¹⁹.

باید یادآور شد که در سراسر سفر پیدایش، هیچ جا واژه "گناه" به کار نمی‌رود.

تفسیر کانت از روایت آدم و حوا: کانت در دین در محدوده‌ها تفسیر عقل‌گرا و منطبق با نظریه اخلاق خود از روایت آدم و حوا در سفر پیدایش را ارائه می‌دهد. او این روایت را همسو با مفهوم انحراف از نظم قانون‌گرای انگیزه‌ها می‌داند.

بنا به این روایت، شر از گرایش شر همچون یک پایه آغاز نمی‌شود، وگرنه آزادی چنان خاستگاه آغازین شر، معرفی نمی‌شد. بلکه این روایت از یک گناه¹²⁰ آغاز می‌شود (به معنای سرپیچی از قانون اخلاق همچون یک فرمان الهی). روایت

¹¹⁸ Ibid, pp 22-23

¹¹⁹ Ibid, p 25

¹²⁰ sin

¹¹⁶ Ibid, p 32

¹¹⁷ Friedman, Richard, Elliot.: 2003, p18

انسان پیش از بروز هر گرایش شر، مرحله معصومیت نامیده می شود. قانون اخلاق به بشریت مانند هر موجود ناخالصی که توسط امیال و سوسه می شود، به شکل نهی¹²¹ شناسانده شد (پیدایش ۱۶:۲-۱۷). اینک انسان به جای پیروی مستقیم از این قانون همچون انگیزه مناسب (تنها انگیزه بی قید و شرط خیر بی هیچ شک بعدی)، به جستجوی انگیزه های دیگر رفت (پیدایش ۶:۳)؛ گویی می تواند تنها با قید و شرط خوب باشد (تا آن جا که این انگیزه ها هیچ قانونی را نشکنند). او سپس پند درونی خویشتن را - اگر کنش های خود را آگاهانه برخاسته از آزادی می داند - این گونه شکل داد که قانون وظیفه را دنبال کند، ولی نه همچون وظیفه، بلکه در صورت نیاز، در ارتباط با دیگر هدف ها. در نتیجه، او جدیت دستور را که تأثیر همه انگیزه های دیگر را کنار می زند، به پرسش کشید. سپس زیرکانه پیروی از قانون را به یک هدف مشروط فروکاست (پیرو اصل خوددوستی). سرانجام او در پند خود، چیرگی انگیزش آتی شهوانی بر انگیزه قانون را گنجانده - و این گونه گناه اتفاق افتاد (پیدایش ۶:۳) [به برداشت کانت و بدون وجود کلمه گناه در متن اصلی]. *Mutalo nomine de te*. *fibula narrator* (تنها نام ها را تغییرده، آن گاه داستان درباره تو خواهد بود). از این همه آشکار می شود که ما روزانه بر همین اساس عمل می کنیم و از این رو "در وجود آدم اول، همه گناه کرده اند" و همچنان می کنند. با این فرق که در وجود ما گرایش درونی سرپیچی، پیشاپیش مسلم انگاشته شده، ولی در اولین آدم، فرض تقدم زمانی نه چنین گرایشی، بلکه معصومیت است. از همین رو سرپیچی او سقوط در گناه نامیده می شود. ولی در مورد ما گناه همچون محصول شرارت درونی طبیعت انسان بازنمایی می گردد. این گرایش، معنایی بیش از این ندارد که اگر به دنبال شرح شر از روی آغاز زمانی آن هستیم، پس باید در دوره ای از زندگی گذشته خود به جستجوی علت هر سرپیچی عمدی بپردازیم و به دوردست زمانی برگردیم که کاربرد عقل هنوز گسترش نیافته بود؛ یعنی به گرایش شر (همچون زمین طبیعی) که از همین رو ذاتی و خاستگاه شر دانسته می شود. اما ردیابی علت شر در نمونه اولین انسان که پیشتر در خدمت کامل کاربست عقل خود تصویر شده، نه لازم و نه ممکن است. زیرا در غیر این صورت، این پیش زمینه (گرایش شر) می باید در او آفریده شده

فرض گردد. بنابراین، گناه آدم به گونه ای مطرح شده که مستقیم از دل معصومیت او آمده باشد¹²².

کانت، هر چند معصومیت آدم و حوای ازلی را برای طبیعت انسان ممکن نمی داند، اما همچون فیلسوفی خوشبین به امکان پیشرفت بشر در اخلاق، استعداد اصلی در انسان را گرایش خیر اعلام می کند. او این نکته در متن مقدس که سقوط انسان در شر از گذر مرحله ای از معصومیت و سپس فریب خوردگی بوده را گواه گرفته، در پایان تأمل پیرامون شر ریشه دار می نویسد:

ولی خاستگاه عقلانی این انحراف اراده که انگیزه های فرودست تر را بر پندهای شخصی چیره می سازند - همان گرایش شر - برای ما فهم ناپذیر باقی می ماند. زیرا این گرایش نیز باید به پای ما نوشته شود، همچنین از این رو که در نتیجه، زمین نهایی همه پندهای شخصی، به نوبه خود، شامل کاربست پندی شر به عنوان پایه و اساس هست. شر تنها می تواند از فردی اخلاقاً شرور سربرزند (و نه فقط از محدودیت های طبیعت ما). با این حال، گرایش اولیه (که هیچ کس جز خود انسان آن را به فساد نکشیده و او مسئول این فساد است)، استعدادی در جهت خیر است. از این رو برای ما هیچ زمین قابل فهمی به عنوان خاستگاه شر وجود ندارد. کتاب مقدس این غیرقابل فهم بودن را با تشریحی دقیق تر از شر در نوع بشر، در روایتی تاریخی [زمانمند] می آورد. این متن برای شر، جایگاهی در آفرینش جهان می یابد که نه در انسان بلکه در روحی است با منشاء ماورایی [مار روایت آدم]. همین گونه است آغازگاه همه شرهای فهم ناپذیر برای ما (برای نمونه: از کجا شر به درون آن روح راه یافته است؟). با این حال، سقوط انسان در شر تنها در اثر فریب خوردن، بازنمایی شده است. از این رو او از بنیاد فاسد نیست (حتی استعداد اولیه خیر دارد) و هنوز قادر به پیشرفت است. او برخلاف روح فریب دهنده، موجودی است که وسوسه تن او را از مسئولیت برکنار نمی سازد. پس، برای انسان که با وجود قلب منحرف، اراده ای معطوف به خیر دارد، امیدی باقی می ماند برای بازگشت به خیری که پیشتر از آن روی برگردانده بود¹²³.

مقایسه تفسیر کانت و بوهر: اگر بوهر می خواست به گفتگوی آشکار با دین در محدوده ها اثر کانت

¹²² Kant, Immanuel.: 1960, 38-39

¹²³ Ibid, p 38-39

¹²¹ prohibition

بپردازد، بی تردید، بخشی را به تفسیر کانت و شخص خود از روایت درخت معرفت به نیک و بد اختصاص می‌داد. زیرا تفسیر او با وجود شباهت‌ها، فرق‌هایی نیز با تفسیر کانت دارد. با رمزگشایی از دیالوگ پنهان مورد نظر ما، می‌توان نشان داد که بوبر هنگام تفسیر روایت آدم و حوا طرح وجودی خود را در برابر طرح اخلاقی کانت نهاده است. روایت کانت از آدم و حوا را خواندیم. اینک به خوانش بوبر از همین روایت در بخش اول انگاره‌ها [که ترجمه آن در پیوست نیامده] بپردازیم:

[آدم و حوا] هر دو آزاد هستند که از آفریدگار خود پیروی یا از نهی او سرپیچی کنند. با این حال، سرپیچی آن‌ها از نهی [نخوردن از درخت معرفت به نیک و بد] در این روایت همچون تصمیمی میان خیر و شر گزارش نشده است، بلکه همچون امر دیگری آمده که متفاوت بودن آن را باید در نظر بگیریم.

مؤلفه‌های دیالوگ با مار به حد کافی عجیب هستند. مار به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی آن چه می‌گوید را دقیقاً می‌داند (تو نخواهی مرد). در واقع، خدا گفته بود که از همه درختان باغ نباید بخوری. مار چنین گفته، آن را نادیده می‌گیرد. سپس زن سخن می‌گوید ولی او نیز نهی مطرح شده از سوی خدا را تأکید و کلماتی به آن می‌افزاید: "آن را لمس کنی خواهی مرد". آن گونه که بیدرنگ آشکار می‌شود، مار در مورد پیامدهای این کار، هم درست می‌گوید و هم غلط: آن‌ها پس از خوردن نمی‌میرند، بلکه تنها به طرح میرایی انسانی متصل می‌شوند، یعنی به شناخت از مرگ در راه. مار با کلام خدا بازی می‌کند، همان گونه که حوا چنین می‌کند. و اینک رخداد، رقم می‌خورد: زن درخت را نگاه می‌کند. او فقط نمی‌بیند که درخت چشم نواز است، بلکه امری ناپیدا را در آن می‌بیند: میوه‌های آن چه مزه خوبی دارند و موهبت فهم را در خود دارند. این دیدن، همچون بیان تمثیلی ادراک شرح داده شده، اما چگونه این کیفیت‌های درخت می‌توانند به ادراک درآیند؟ این باید مشاهده‌ای معنادار باشد، ولی همچون مشاهده‌ای غریب و رویاگونه. این گونه، زن غرق در مشاهده، میوه را چیده، می‌خورد و به دست مرد می‌دهد که او نیز می‌خورد، در حالی که حضور مرد تا آن لحظه برای ما آشکار نشده بود؛ نه به شکل کلامی و نه کنشی. زن گویی زیر تأثیر نیروی اشتیاقی رویاگونه است، ولی در حالتی از درماندگی رویاگونه میوه را می‌خورد. کل این

اتفاق بر پایه بازی و رؤیا شکل می‌گیرد؛ راوی آن را در گونه‌ای طنز رازآمیز رقم می‌زند. این امر آشکار است: هر دو انجام دهنده، نمی‌دانند چه می‌کنند و افزون بر این، آن‌ها تنها می‌توانند به آن عمل کنند، ولی شناختی از آن نمی‌توانند داشته باشند. در این جا هیچ جایی برای مفهوم دو اصل [خیر و شر]، آن گونه که در دین باستانی ایرانیان می‌بینیم، یعنی مفهوم گزینش توسط دو همزاد ازلی و به دنبال آن، توسط کل بشریت، وجود ندارد¹²⁴.

در این جا بوبر سه تفسیر رایج پیرامون اتهام آدم و حوا را شرح داده، هر سه را منتفی می‌داند: ۱- بوبر تفسیرهای مسیحی از این روایت که میل و لذت جنسی را موجب "هبوط" انسان می‌داند، یکسره ناهمخوان با خود متن می‌داند، زیرا در متن سفر پیدایش هیچ استنادی به این نظریه وجود ندارد. برعکس، بوبر این خوانش را منطبق با متن می‌داند که خدا خود، آفرینش زن و مرد را رقم زد و این میل و لذت، بخشی از طرح آفرینش است. همچنین بوبر، زن را که در جستجوی دستیابی به فهم برای خود و مرد خود است، از اتهام‌های دیرین تقصیرکاری در زمینه "هبوط" انسان برکنار می‌داند. خود متن روایت هم می‌گوید که خدا تقصیر اول را از مار دید.

باید افزود که متون تفسیر یهودی از جمله تلمود و زوهر، مار را نماد انگیزش شر می‌دانند. این نکته در سفر پیدایش که مار فریبکارتر از هر حیوان دیگری در صحرا بود، با توجه به این که روایت در باغ عدن می‌گذرد، می‌تواند نشانه‌ای باشد که مار همچون انگیزش شر، عنصری خارجی در مناسبت با طرح باغ عدن است.

بوبر این جا نیز به مفهوم خداگونه شدن که به گونه‌ای ناسازوار، پیامد خوردن از درخت معرفت به نیک و بد است، می‌پردازد. به نظر بوبر تا پیش از واقعه، خداگونه شدن آدم و حوا اصلاً مطرح نبود؛ اما خدا پس از واقعه می‌گوید که اینک آن‌ها "یکی از ما" هستند. ۲- تفسیر دوم، انسان را به دلیل نداشتن خودآگاهی اخلاقی مقصر می‌داند. اما بوبر این را نیز همخوان با متن نمی‌داند، زیرا خدا انسان را که به خودآگاهی اخلاقی می‌رسد، از زندگی ابدی و نامیرایی محروم می‌کند! ۳- بوبر توضیح می‌دهد که تفسیر سوم، "درخت معرفت به نیک و بد" را صرفاً "شناخت در کل، آگاهی از جهان و شناخت همه امور خوب و بد

¹²⁴ Buber, Martin.: 1952, pp 68-69

موجود" می‌داند. این دیدگاه، معرفت به نیک و بد را شامل هر چیز و از هر قبیل می‌داند.¹²⁵ بوبر این رایج‌ترین تفسیر زمان خود را متناقض می‌داند، زیرا در هیچ جای متن مقدس، منظور، تقابل دوتایی در هر چیز و اموری از هر قبیل نیست. بوبر این شاهد را می‌آورد که در متن تورات و کتب انبیاء هنگام اشاره به "دانستن" پادشاه (برای نمونه شموئل ۱۴:۲۰)، منظور تمیز درست از نادرست و تقصیرکار از بیگناه است. بوبر تأکید می‌کند که در این روایت، انسان پیش از خوردن از درخت، بسیاری از شناخت‌ها را دارد، از جمله نامگذار همه گیاهان و جانوران است. حتی پیش از آن خدا با دم خود او را آفریده و اشرف مخلوقات کرده است. پس آن چه پس از خوردن از درخت به انسان رسید، شناخت عام نبود. بوبر در درست و نادرست می‌نویسد:

شناخت به دست آمده توسط انسان از راه خوردن میوه معجزه آسا یکسره از نوعی متفاوت است. در ابتدا انسان برخلاف شباهت خود به خدا، از احاطه بر تضادها محروم مانده است. او تنها در آن چه آفریده شده نقش دارد و فقط می‌تواند تولید نسل کند و نه آفرینش. سپس خوب و بد همچون آری به وجود و نه به آن، وارد شناخت زنده او می‌شود. ولی خوب و بد در وجود او هرگز نمی‌توانند در آن واحد همزیستی کنند. او این تقابل را تنها از راه موقعیت خود در آن می‌فهمد... و آن را مستقیم از بطن شری که در درون سربرمی‌آورد، می‌شناسد. به بیان دقیق‌تر: او هر بار شر را در شرایطی بازمی‌شناسد که خود، از دستور خدا سرپیچی کرده است؛ او خیر را همچون آن چه از دست داده و دیگر در دسترس او نیست، بازمی‌شناسد. اما از این نقطه [خوردن از درخت] به بعد، روند درونی روح انسان به روند جهان بیرونی تبدیل می‌شود: این قطب‌های متضاد که همواره در آفرینش نهفته هستند، از راه بازشناسی تقابل‌های دوتایی، به درون واقعیت اکتونی هجوم برده، وجود می‌یابند.¹²⁶

بوبر این عنصر روایت را که آدم و حوا پس از خوردن میوه درخت تازه "می‌فهمند" که عریان هستند، تأییدی بر آن "شناخت خاص" می‌داند. باید افزود که این تفسیر بوبر، عین تفسیر موسی بن مایمون در دلالت الحائزین است که بوبر با آن آشنایی کامل داشته است.

ابن مایمون در فصل اول دلالت الحائزین پرسش فرد فرهیخته‌ای را مطرح می‌کند که زمانی از او پرسیده بود:

در نظر اول از متن مقدس برداشت می‌کنیم که در ابتدا مقرر بود انسان با باقی جانوران در خلقت، کاملاً مساوی باشد؛ یعنی با جانورانی که از هوش، عقل و قدرت تمیز میان خوب و بد، بی‌بهره هستند. ولی سرپیچی آدم از فرمان خدا او را به سوی کمالی برد که منحصر به انسان است؛ یعنی به سوی قدرت تشخیص [نیک و بد] که شریف‌ترین همه توانایی‌های سرشت انسانی و جوهر نوع بشر است. بنابراین، عجیب به نظر می‌رسد که مکافات نافرمانی، ارتقاء انسان به قله کمالی بی سابقه بوده باشد: خرد انسانی.¹²⁷

ابن مایمون از همان ابتدا یکسره از خوانش‌های گناه آلود و سرزنشگر مسیحیت که این میوه را همان لذت جنسی دانسته، ورود انسان به طرح دیگر را "هبوط انسان" می‌نامند، فاصله می‌گیرد. او نیز مانند کانت در پی تفسیر خردگرا از روایت است. کانت چنین تفسیری را در حیطة اخلاق می‌آورد. ابن مایمون تفسیر خردگرای خود را در قلمرو شناخت‌شناسی، Epistemology مطرح می‌کند؛ زاویه‌ای که بوبر وجودگرا از جاذبه آن بیرون نرفته است. موسی بن مایمون در ادامه می‌نویسد:

سَيَلان عقل الهی به سوی انسان، پیش از نافرمانی به آدم ارزانی گشته و منتهای کمال او را سبب شده بود. توره [تورات به زبان عبری] با اشاره به همین توانایی می‌گوید که انسان "به صورت و شباهت خدا آفریده شد". انسان به دلیل موهبت عقل است که مورد خطاب خداوند قرار گرفت و فرمان‌های او را دریافت کرد: "و خدا فرمان داد" پیدایش ۲:۱۶. زیرا هیچ فرمانی به جانوران وحش یا موجودات خالی از فهم، داده نمی‌شود. انسان از راه عقل، میان حقیقت و دروغ [حق و باطل] در متن اصلی رساله به زبان عربی [تمایز قائل می‌گردد. این توانایی به کمال و تمام به آدم رسیده بود. نیکویی و زشتی [حُسن و قُبُح] در متن اصلی رساله به زبان عربی] واژه‌هایی هستند که در شناخت بدیهیات اخلاقی [مشهورات] یا امور مورد قبول همگان] به کار می‌روند و نه در شناخت معقولات. چنان چه در مورد گزاره "افلاک کروی هستند" درست نیست بگویم حُسن دارد و یا درباره گزاره "زمین مسطح است"، نمی‌گوییم قبیح است.

¹²⁵ Ibid, p 71

¹²⁶ Buber, Martin.: 1952 (Right and Wrong), p 75

¹²⁷ ابن مایمون، موسی: ۲۰۱۱، ص ۵۴.

ما در مورد اولی می‌گوییم حقیقت دارد و گزاره دوم را باطل می‌دانیم¹²⁸. به همین ترتیب، زبان ما مفاهیم حقیقت و باطل را با واژه‌های *אמת* و *שקר* می‌آورد و آن چه از نظر اخلاقی درست یا غلط است را با واژه‌های *טוב* و *רע* بیان می‌کند، یعنی: خوب و بد. پس کارکرد عقل، تمایز میان درست و غلط [حق و باطل- حقیقت و دروغ] است؛ تمایزی که برای هر موضوع مورد بررسی قوه فهم بشر انجام می‌شود. آدم در کامل‌ترین و والاترین حالت خود، به دلیل سرشت و فهم عقلانی خود که درباره آن آمده: "تو انسان را در مرتبه‌ای کمی پایین‌تر از فرشتگان آفریده‌ای" [درمزامیر ۸:۶]، فاقد هرگونه قوه تشخیص مشهورات [بدیهیات اخلاقی] بود و آن‌ها را درک نمی‌کرد. ناهنجارترین امر در میان مشهورات، که همان برهنگی اندام‌های تولید مثل است، برای نوع عقل او مسئله ساز نبود. او نمی‌توانست بفهمد که برهنگی، ناشایست است¹²⁹.

آن چه بوبر در انتهای فصل "درخت معرفت" در درست و نادرست، می‌نویسد، تأیید دیگری است از تأثیرپذیری او از دیدگاه بن‌مایمون:

ولی این لعنت، درون خود، موهبتی را نهفته دارد. انسان از آن جایگاهی که برای او آماده شده بود، به راه خود فرستاده می‌شود: راه انسانی¹³⁰.

به این ترتیب، بوبر از خوانش یکسره اخلاقی که نزد کانت می‌بینیم، سرباز می‌زند. او پس از رخداد خوردن از درخت، انسان را می‌بیند که در "راه انسانی" به راه افتاده و در آن راه است که وجود یگانه هر فرد با نیک و بد و خیر و شر دیدار کرده، اراده و قاطعیت خود را می‌آزماید. باید افزود که بوبر به طور اعلام نشده، به فرقی اشاره دارد که در متن کتاب قبلائی زوهر متعلق به قرن دوم [تفسیر عرفان خودتحقق‌گر از تورات] آمده است. بر اساس زوهر، میان دو واژه عبری در متون تورات و انبیاء که هر دو به "راه" دلالت دارند، فرق وجود دارد: *אורח* و *דירח*. *אורח* اولی مسیر خودساخته انسان معنی می‌دهد و جاده‌ای که خود فرد باز کرده، در پیش می‌گیرد؛ و دومی راه از پیش هموار شده که همه از آن می‌روند. راه در معنای اول، انسان را در طرح اصالت وجود و

تحقق خود می‌بیند. بوبر انسان را پس از خوردن از درخت معرفت به نیک و بد در مسیر انسانی به همین معنای دوم می‌بیند و از این رو، واژه "راه" را با حروف اینتالیک می‌آورد.

۴

مناسبت بوبر با کانت از زبان او و شارحانش

در دو اثر، درست و نادرست و انگاره‌های خیر و شر، بوبر هیچ‌گاه نامی از کانت نمی‌برد. از همین رو، جستار حاضر، بازیافت یک دیالوگ پنهان نام گرفته است. اما این بدان معنا نیست که بوبر همچون استاد فلسفه در آلمان و نویسنده آثار فلسفی متعدد، در مورد کانت نظری ابراز نکرده است.

نقل قول زیر از بوبر به خوبی نشان می‌دهد که او با طرح کانت برای پاسخ انسان شناسانه به چیستی انسان و از این رهگذر، رسیدن به پاسخ‌های مهم فلسفی دیگر موافق بوده، ولی، معتقد است که کانت در آثار خود به این طرح، جامه عمل نپوشاند. بوبر می‌نویسد:

کانت تمایز قائل می‌شود میان فلسفه در معنای اسکولاستیک آن و فلسفه در معنای جهانشمول خود (*in sensu cosmico*). او این آخری را "دانش هدف‌های غایی خرد انسانی" یا "دانش والاترین پند برای کاربرد خرد ما" نامید. قلمرو فلسفه در این معنای جهانی از دید کانت می‌تواند با چهار پرسش زیر مشخص شود: ۱- من چه می‌دانم؟ ۲- من چه باید بکنم؟ ۳- امید چه چیز را می‌توانم داشته باشم؟ ۴- انسان چیست؟. متافیزیک پرسش اول را پاسخ می‌دهد، اخلاق دومی را، دین سومی را و انسان‌شناسی چهارمی را. و کانت می‌افزاید: "در اساس، همه این‌ها می‌توانند در قلمرو انسان‌شناسی شناخته شوند، زیرا سه پرسش اول به پرسش چهارم وابسته هستند". این جمع‌بندی سه پرسشی را به میان می‌آورد که کانت در بخشی از نقد خرد ناب پیرامون ایده آل خیر برترین می‌گوید که هرگونه امر مورد توجه خرد، خواه نظری و خواه عملی، در این سه پرسش جمع هستند. اما کانت در این جمع‌بندی برخلاف نقد خرد ناب، این پرسش‌ها را وابسته به پرسش چهارمی می‌داند پیرامون هستی انسان و آن را به رشته‌ای به نام انسان‌شناسی واگذار می‌کند. از آن جا که او پیرامون پرسش‌های اساسی فلسفه برای انسان سخن می‌گوید، تنها می

¹²⁸ موسی بن‌مایمون (قرن دوازدهم م.) در بخش‌هایی از این اثر پیرامون نجوم، زمین را کروی می‌داند و نظریه مسطح بودن زمین را رد می‌کند.

¹²⁹ ابن‌مایمون، موسی.: ۲۰۱۱، ص ۵۶-۵۵.

¹³⁰ Buber, Martin.: 1952, p80

توان این رشته را انسان‌شناسی فلسفی دانست. پس این رشته، دانش زیربنایی فلسفی خواهد بود. اما شایان گفتن است که انسان‌شناسی کانت - هم آن چه خود منتشر کرد و هم سخنرانی‌های او در مورد انسان که مدت‌ها پس از مرگش به چاپ رسید - یکسره در دستیابی به توقع‌های او از انسان‌شناسی فلسفی، ناموفق هستند¹³¹.

بوبر در ادامه می‌گوید که کانت در عمل، کار دیگری کرده و به مشاهدات متعدد و ارزشمندی پیرامون خودپرستی، صداقت و دروغ، رؤیاها و بیماری‌های روحی و غیره پرداخته است. اما پرسش "انسان چیست" مطرح نشده مانده و کانت به هیچ یک از مسائل پیامد این پرسش نپرداخته، از جمله: "جایگاه خاص انسان در جهان، ارتباط او با جهان اشیاء، فهم او از هموعان خود، وجود او همچون یک هستی که به میرایی خود آگاه است، رفتار او در همه دیدارهای عادی و غیرعادی با راز هستی خود و غیره..."¹³².

از دید بوبر، کلیت فراگیر انسان وارد انسان‌شناسی کانت نمی‌شود. بوبر تأکید دارد بر انسان به عنوان موجودی که نمی‌توان او را همچون یک "نوع" بررسی کرد. تنها فرد منحصر به فرد انسانی می‌تواند موضوع یک انسان‌شناسی معتبر باشد. چنان چه دیدیم، کانت همین تأکید را در بین بر محدوده‌ها دارد. ولی بوبر در نظر گرفتن ابعاد گوناگون در بررسی انسان شناختی را ضروری می‌داند: "نه تنها نوع انسان، بلکه مردمان؛ نه تنها روح انسان، بلکه همچنین تیپ‌ها و کاراکترها؛ نه تنها یک زندگی انسانی، بلکه مراحل زندگی". بوبر در انگاره‌ها تحلیل خود را این گونه معرفی می‌کند: "ارائه تعریفی انسان شناختی از خیر و شر، به همان گونه که هنگام درون‌کاوی و خودبازشناسی فرد در طول زندگی آشکار می‌شود". می‌توان گفت که بوبر، همان روش شناسی را که در بحث پیرامون کانت در *میان انسان و انسان*، پیش کشیده، در *انگاره‌ها* پیاده کرده است.

بوبر همان‌جا پس از تحلیل کانت، این دیدگاه نو را مطرح می‌کند که فیلسوف انسان‌شناس باید به عنوان یک فرد، تجربه‌های شخصی خود را نیز در تأمل هایش دخیل سازد. باید افزود که بوبر جهت‌گسترش فلسفه دیالوگ خود، از همین روش استفاده می‌کند. از جمله، یادهای کودکی هنگام جدایی مادر از پدر در

خردسالی و جمله‌ای از دایه‌اش که او را برای همیشه در سودای گفتگو فروبرد: "تو دیگر مادرت را نخواهی دید"¹³³ [به نقل از فریدمن]. همچنین، بوبر داستان واقعی دانشجویی را نقل می‌کند که از او وقت ملاقات شخصی خواسته بود ولی او به دلیل گرفتاری‌ها موفق نشد این دانشجو را ببیند. چندی بعد خبر خودکشی او را شنید. این تجربه تلخ تمام عمر با بوبر همنشین بود. او بیهوده نمی‌گفت که "رابطه نجات می‌دهد" و "شر نبود مناسب است". این بعد انسان‌شناسی و مرتبط با خودشناسی، از نوآوری‌های فلسفه بوبر است.

پس از نقل دیدگاه بوبر در مورد کانت، باید به سراغ معتبرترین شارح بوبر، موریس فریدمن، برویم. او اشاره‌های اندکی به مناسبت بوبر با فلسفه کانت دارد که نظری به آن‌ها راهگشا خواهد بود.



موریس فریدمن در *Martin Buber: the Life of Dialogue* مفهوم من و توی بوبر را در راستای این اصل کانت می‌داند که "نمی‌توان یک موضوع شناسایی [ابژه] را از روی خود آن شناخت". بوبر نیز بر آن است که به پرسش "انسان چیست" کانت، از روی مناسبت انسان با انسان دیگر، با اجتماع، دنیای جانوران، طبیعت و اشیاء می‌توان نزدیک شد. فریدمن می‌افزاید که مناسبت میان سوژه [فاعل شناسنده] و ابژه [موضوع شناسایی] در چشم اندازهای گوناگون به طور متفاوت شناخته می‌شود، برای نمونه: وقتی ابژه را از راه مناسبت دیالکتیکی یا تحلیل عقل‌گرایانه بررسی کنیم؛ یا توسط روش شناسی علمی؛ یا پدیدارشناسی جوهری؛ و یا مکاشفه مستقیم در آن¹³³. فریدمن ادامه می‌دهد:

¹³¹ Buber, Martin.: 1947, p149

¹³² Ibid, p 150

¹³³ Friedman, Maurice.: 1955, p163

فلسفه "من و تو" از زیر همه این تمایزها نقب می زند تا مناسبت "من و تو" را همچون روشی یکسره متفاوت در شناخت مستقرسازد و در عین حال مناسبت "من و آن"، یعنی سوژه و ابژه از آن منتج شود. بوبر با کانت موافق است که یک ابژه را بدون در نظر گرفتن مناسبت آن با یک فاعل شناسنده [سوژه] نمی توان از روی خود آن شناخت. بوبر در عین حال، از راه مفاهیمی چون حاضربودگی و عینیت دیدار با دیگری، از پرتگاه های فیلسوف ایده آلیست که واقعیت را به ذهن فاعل شناسنده انتقال می دهد، حذرمی کند؛ یا از دکارت که فاعل شناسنده را همچون خودآگاهی منزوی شده ای به تجربیمی کشد و یا از کانت که می گوید ما نه واقعیت، که مقوله های فکرهای خود را می توانیم شناسیم¹³⁴.

می توان دو شاهد دیگر از بوبر در زمینه دیدار با شر به گفته های فریدمن افزود: بوبر می گوید من ابتدا با انگیزش شر درون خودم دیدار می کنم و آن گاه که در دیگری همان را می بینم، شربودگی را بازمی شناسم. در انتهای انگاره ها می نویسد: "راوی ... بی تردید باید آدم و قابیل را در پرتگاه وجود خود تجربه کرده باشد".

در شرح فریدمن هیچ اشاره ای پیرامون ارتباط میان دو اثر موردنظر ما از بوبر و کانت در زمینه خیر و شر وجود ندارد. اما فریدمن در فصلی که به اخلاق از دید بوبر می پردازد، به شباهت ها و اختلاف های اخلاق نزد این دو فیلسوف اشاره می کند. از جمله این که مفهوم خودسروری اخلاقی¹³⁵ نزد کانت، که در دو دستورمطلق بازتاب می یابد¹³⁶، به گونه ای منفی ابراز شده است. حال آن که خودسروری حقیقی، هم جنبه "آزادی از" و هم "آزادی برای" را باید تحقق بخشد. خودسروری اخلاقی از دید کانت، یک مسئولیت است که وظیفه اخلاقی را حکم می کند، بی

¹³⁴ Ibid, pp 163-164

¹³⁵ moral autonomy

¹³⁶ فرمول برای خود هدف: چنان عمل کن که با بشریت، خواه شخص خود و خواه فرد دیگر، هرگز نه مانند یک وسیله، بلکه همواره و همزمان، همچون یک هدف رفتار کنی.

فرمول برای خودسروری: چنان عمل کن که خواست تو بتواند همزمان، بر اساس پندهای زیربنایی خود، پایه گذار قانون جهانشمول باشد.

هیچ جایی برای خودجوشی. از دید فریدمن، بوبر دو عنصر آزادی خودتحقق گری و خودجوشی را به خودسروری اخلاقی می افزاید.

فریدمن مفهوم بوبری مسئولیت "من" در قبال "تو" را مشابه دستورمطلق کانت می داند که هرگز نباید با انسان دیگر چون ابزاری برای رسیدن به یک هدف رفتار کرد، بلکه دیگری را باید هدف به شمار آورد. فریدمن در کنار تشابه آراء میان بوبر و کانت، به این تفاوت اشاره دارد که کانت، دستورمطلق خود را با یک "نباید" بر مبنای حرمت انسان گسترش می دهد. حال آن که از دید فریدمن، مفهوم بوبری حضوردهی به دیگری و تحمیل نکردن حقیقت خود به او، براساس واقعیت هستی شناسی میان انسان و انسان است. از دید کانت، احترام به حرمت دیگری، برخاسته از حرمت خود است و به سبب عقلانی بودن و تعهد به قانون جهانشمول. از این رو دستورمطلق کانت، ذاتاً سوژکتیو بوده، فرد منزوی را در نظر دارد. حال آن که بوبر، همین موضوع را در چهارچوب گفتگویی¹³⁷ می نگرد. فریدمن می گوید برای کانت، باید عقل از هست انگیزش جدا است:

"اما برای بوبر "هست" و "باید" بی آن که از تنش میان آن ها کاسته شود، به یکدیگر می پیوندند، آن هم با پیش شرط وجود قاطعیت یافته انسانی که زندگی میان انسان و انسان را واقعیت می بخشد"¹³⁸.

این تمام سخن موريس فریدمن بود پیرامون مناسبت بوبر با کانت.

شارح دیگر بوبر، فیلسوف آمریکایی، والتر کافمن، با آن که در اثر سه جلدی خود به نام *Discovering the Mind* یا کشف ذهن، جداگانه در مورد شخصیت فردی بوبر و کانت [در کنار نیچه، هایدگر، گوته و فیلسوفان دیگر]، نوشته، ولی به مناسبت فلسفی بوبر با کانت نمی پردازد. اما کافمن هنگام ربط دادن شخصیت فردی هر یک از این دو فیلسوف به فلسفه های آن ها

¹³⁷ dialogical

توضیح: در فلسفه هگل، این مفهوم با عنوان *inter-subjectivity* آمده است. باید افزود که هگل نیز بر سویه مثبت آزادی، شامل "آزادی برای" و خودتحقق گری تأکید داشت. در این زمینه نگاه کنید به مقاله زیر در گاهنامه فلسفی خرمگس، شماره ۲: سه مفهوم آزادی از اسفندیار طبری.

¹³⁸ Ibid, p200

– که طرح اصلی کتاب است- فلسفه کانت را همسو با شخصیت سختگیر، منزوی، منظم، منطقی، برون گرا و به ندرت عاطفی یا مایل به مناسبت می داند. کافمن با توجه به زندگی بوبر، او را در کودکی و بزرگسالی شخصیتی حس پذیر و درون گرا ولی در اشتیاق گفتگو و دیدار می داند. رابطه برای خود بوبر نجات بخش بود. او به دنیای درونی خود همچون کارمایه ای برای فلسفه می نگریست.

در بخش آخر، به نتایج حاصل از بررسی بینامتنی این جستار می پردازیم.

۵

نتیجه گیری از بررسی بینامتنی جستار حاضر

بوبر در زمینه اصل آزادی اراده و اختیار آزاد با کانت در یک اردوگاه قرارداد. کانت انسان را به دلیل دو استعداد آخری از سه استعداد پیشنهادی خود - حیوانی (انسان همچون موجودی زنده)، انسانی (انسان همچون انسان و دارای عقل) و شخصیت پذیری (در پیش گرفتن پند قانون جهانشمول اخلاق) - از حیطة قوانین طبیعی خارج و در نتیجه در انتخاب خود آزاد می داند. بوبر نیز این آزادی را به رسمیت می شناسد، اما شخصیت پذیری را نه منحصراً در کیهان اعتباری قانون اخلاق، بلکه همچنین با رویکردی هستی شناختی و در همه ابعاد وجودی انسان می بیند.

بن مایه های خداگونه شدن و خودخداپنداری از سویی پذیرش مفهوم کلی پندنهایی کانت از سوی بوبر هستند. زیرا بوبر نیز در تفسیر روایت های ایرانی و توراتی خاستگاه شر، دو ذهنیت فوق را همچون زمین ذهنی نهایی مشخص می کند. ولی برای بوبر، پند شخصی کانت آخرین مرحله پویش ساختارمند رخداد شر یا خیر در درون آدمی نیست، زیرا انسان از دید او تنها آن جوهر عقلانی موردنظر کانت نیست. از نظر بوبر، پیروزی یا شکست فرایند قاطعیت یابی در لایه های عمیق تر وجود فرد، آخرین مرحله بروز کنش خیر یا شر است. بوبر در واقع، مفاهیم گزینش، تصمیم گیری و جهت یابی در گستره شایدبودگی ها را به "پند شخصی" می افزاید.

کانت و بوبر هر دو طرحی انسان شناختی برای بررسی خیر و شر درپیش گرفته، به دنبال پرسش "انسان چیست" می روند. در متن هر دو بارها به انسان شناسی اشاره می شود. بوبر، دیالوگ پنهان خود با کانت را با استفاده از همان اصطلاح "انسان همچون انسان" کانت در بین بر محدوده ها این گونه پی می گیرد: "انسان همچون انسان، جسارتی در پهنه حیات و موجودیتی نامعین و غیر ثابت است."

بوبر با کانت در زمینه قصدمحوری، همداستان است. اما او با طرح رستگاری انگیزش شر، خود را از چارچوب سخت گیرانه کانت بیرون می کشد. زیرا کانت بر آن است که نیت و قصد یک بار برای همیشه بسته به موافقت یا مخالفت با قانون، خیر یا شر خواهد بود. کانت، شرور بودن فردی که پند خیر را دستکاری می کند، در همان مرحله ذهنی تثبیت می کند و می نویسد:

چون پند شخصی که براساس خیر بودن آن، کل ارزش اخلاقی فرد ارزیابی می شود، مخالف قانون بوده، آن فرد با وجود همه کارهای نیک خود، در هر حال شرور است.¹³⁹

بوبر در دادن نام شرور به انسان، محتاط تر از کانت است. باید گفت که پس از فروید دیگر این حکم کانت، به معنای نادیده گرفتن سویه های ناخودآگاه و یا قصدهای متضادی است که در روان ناخودآگاه عمل می کنند. انسان از دید بوبر می تواند و باید خودآگاه شود تا در این کشاکش به قاطعیت دست یافته، با درپیش گرفتن جهت یگانه خیر، انگیزش شر سربرآورده از درون را رستگار سازد. بوبر در آثار دیگر و نیز در انگاره ها عناصر یاری رسان فرد در این فرایند را برمی شمارد، از جمله رابطه، مناسبت گفتگویی، بازشناسی متقابل، شناخت از خود و تحقق فردیت یگانه.

بوبر در انگاره ها، با چشم اندازی نیچه ای در پی تبارشناسی شر است. تبارشناسی برای بوبر، دوانگاری های کلاسیک ذهن و جسم را پس زده، هموندی کلیه ابعاد هستی، از جمله جسم و غرایز و روان در مفهوم فرویدی را در نظر دارد. در انگاره ها هر گاه که بوبر واژه "روح" را به میان می آورد، برآیند همه نیروهای حیاتی جسم، روان، خودآگاهی، خودشناسی، عقل، تجربه زیسته و ارتباط گیری انسان

¹³⁹ Kant, Immanuel.: 1960, p26

با دیگری و محیط را در نظر دارد. اما کانت، مشخصاً از آوردن واژه "روح" خودداری می‌کند، شاید به این دلیل که در زمان او هنوز این واژه کاربردی متافیزیکی داشته و هستی‌شناسی وجودی و روانشناسی هنوز رشد نکرده بود.

در انگاره‌ها طرح وجودی بوبر برای راه یافتن به خاستگاه شر به کمک دو مجموعه روایت و اسطوره - تورات و اوستا/شاهنامه - پیش می‌رود. از سوی دیگر در متن کانت می‌بینیم که او نیز نوشته خود را با اسطوره شر نزد هندوان آغاز کرده، با تفسیر عقل‌گرایانه از روایت آدم و حوا به پایان می‌برد.

میان برخورد بوبر و کانت با اسطوره شباهت‌ها و تفاوت‌هایی هست. هر دو انسان و نه خدایان یا خدا را در مرکز خوانش خود از اسطوره قرار داده، روایت اسطوره‌ای را بیانی از دشواره‌های زندگی انسانی می‌بینند. بوبر خوانش از اسطوره را بیشتر با روش در زمانی یا *diachronistic* انجام می‌دهد، یعنی با مؤلفه‌های درونی خود اسطوره و ذهنیت درونی و هموند آن. خوانش کانت از اسطوره، عمدتاً به روش هم‌زمانی یا *synchronistic* است؛ به این معنا که از دید امروزی خود از عقل، اسطوره را تفسیر می‌کند. حال آن‌که بوبر، عناصر درونی تجربه نقل شده در اسطوره را به تحلیل گذاشته، در پی خوانش تجربه‌نهفته وجودی در اسطوره است.

کانت پیرامون خیر و شر در اسطوره در قلمرو علیت و استدلال عقلانی باقی می‌ماند و نظریه شر ریشه دار او در پیش زمینه دین در محدوده‌های عقل صرف. هدف بوبر از خوانش اسطوره‌ای، فهم علیت نیست و اصولاً اسطوره را مرحله پیش از ذهنیت علت و معلولی می‌داند. برای دیدگاه تحلیلی بوبر از اسطوره باید به سراغ اثر دیگری از او به نام درباره یهودیت و فصلی از آن به نام "اسطوره از دید یهودیت" برویم. بوبر در این اثر می‌نویسد:

فهم انسان مدرن از دنیا بر اساس درک او از کارکرد علیت است و ادراک روال عالم در پیش زمینه‌ای تجربی از علت و معلول‌ها. انسان تنها از راه فهم این کارکرد می‌تواند به خود جهت داده، راه خویش را در چندگانگی پی پایان رخدادها پیدا کند. اما هم‌زمان، [برای انسان مدرن] اهمیت تجربه فردی کاهش می‌یابد، زیرا آن را تنها در مناسبت با دیگر تجربه‌ها می‌توان فهمید و نه

یکسره از درون خود تجربه فردی. فهم انسان بدوی از کارکرد علیت هنوز گسترش اندکی یافته است. در عمل، این فهم در رویکرد او به رخدادهایی چون رؤیا و مرگ که برای او قلمروهایی نفوذناپذیر از راه تحقیق، بازسازی و تصدیق هستند، وجود ندارد [...] در عوض، انسان بدوی با تمام تنش و تب‌آلودگی روح خود، چنین رخدادهایی را با سویه منحصر به فرد خود جذب می‌کند و آن‌ها را نه از چشم انداز علت و معلول، بلکه با معنا/محتوای آن‌ها روایت می‌کند. او اهمیت آن‌ها را در بیان امر بیان‌نشده و معنای به‌اندیشه‌درنیامدنی‌دنیایی می‌داند که تنها در این روایت‌ها نمایان می‌شود.¹⁴⁰

این‌که اسطوره امور را خارج از محدوده علیت و در همان چارچوب معنای رازآمیز ناگفته و شگرف نگه می‌دارد، از دید بوبر آن را مناسب برای شرح تجربه زیسته می‌سازد. باید افزود که چارچوب وجودگرایی به تجربه زیسته و روایت "عین واقعه" از این نظر اهمیت می‌دهد که هم‌زمان، "سانسورهای اخلاقی" جامعه و تمدن را دور زده، به روح فرد نقب می‌زند. به این دلیل‌ها بوبر، اسطوره را دارای قابلیت خوانش مستقیم وجودی می‌داند. او در انگاره‌ها نیز مزیت اسطوره را در بازگویی رخدادهایی می‌بیند که در بزنگاه تصمیم‌گیری در روح فرد اتفاق افتاده و از روی آن‌ها می‌توان به پوشمندی و ساختار متفاوت خیر و شر پی برد. برای او، بروز بیرونی پند کانتی، تمام این رخداد نیست.

از نظر کانت، خیر و شر به پند درونی خیر و شر برمی‌گردند که یکی قانون اخلاقی را راهنمای کنش قرار می‌دهد و دیگری نسخه منحرف و فاسد شده آن را. به این ترتیب از دید کانت، خیر و شر تابع یک پوشمندی همسان هستند. روالی که کانت پیشنهاد می‌کند از این قرار است:

منظور من از واژه گرایش (*propensio*) زمینه ذهنی امکان یک گرایش (عادت شهوت یا *concupiscentia*) است تا آن‌جا که نوع بشر مسئول آن می‌باشد. گرایش، متمایز است از استعداد زیرا هر چند گرایش می‌تواند درونی باشد، اما همچنین باید نه فقط درونی، بلکه اکتسابی نیز

¹⁴⁰ Buber, Martin.: 1967, pp 103-104

توضیح: مجموعه‌ای دوازده قسمتی از شرح‌های نگارنده بر این اثر بوبر، در سال ۲۰۱۰ در ماهنامه شوفار نیویورک به انتشار رسیده است.

دانسته شود (درمورد گرایش خیر)؛ یا انسان بر سر خود آورده باشد (درمورد گرایش شر). ولی این جا تنها از گرایش به شر اخلاقی سخن می‌گوییم. از آن جا که شر تنها همچون یک تصمیم قطعی اراده آزاد ممکن است و اراده تنها از روی پندهای آن می‌تواند خیر یا شر ارزیابی شود، این گرایش به شر را باید در زمینه ذهنی انحراف پندها از قانون اخلاق بررسی کرد. پس اگر این گرایش به طور جهانشمول به بشریت اطلاق شود (همچون خصلت نوع بشر) می‌توان آن را گرایشی به شر در طبیعت انسان نامید. سپس می‌توان افزود که ظرفیت یا عدم ظرفیت اراده برخاسته از این استعداد طبیعی در کاربست یا عدم کاربست قانون اخلاقی در پند، می‌تواند قلب خیرخواه یا قلب شرور نامیده شود... در این ظرفیت برای شر، می‌توان سه درجه تشخیص داد. نخست ضعف قلب انسانی در رعایت کلی پندهای اتخاذشده یا به بیان دیگر، ضعف طبیعت انسانی. دوم، گرایش آمیختن امر غیراخلاقی با هدف های اخلاقی انگیزه بخش (حتی هنگام انجام با خوش نیتی و زیر تأثیر پندهای خیر)، یعنی ناخالصی¹⁴¹. سوم، گرایش به کاربست پندهای شر که همان شرارت طبیعت و قلب انسان است.

باید افزود که "خالصی و ناخالصی قلب" که کانت در این جا به کار می‌برد، از رمزگان مهم ادبیات دینی و اشاره است به همین واژه‌ها در مزامیر داوود، از جمله: مزمو ۱:۷۳ به این مضمون که خدا آن دسته از بنی اسرائیل را دوست دارد که "قلب خالص دارند". این دسته از مزامیر، دقیقاً به موضوع انسان شرور، ناخالصی و شرارت قلب می‌پردازند، از جمله مزمو ۵۱:۱۰: "خداوند در من قلبی خالص بیافرین و روحی راستوار درون من بازسازی کن" و ۴:۲۴: "آن که دست های پاک دارد و قلبی خالص و روح خود را به دروغ نیالوده و سوگند دروغ به زبان نیآورده است". همچنین، در امثال سلیمان: ۱۱:۲۲: "آن که قلب خالص را دوست دارد و به لطف سخن می‌گوید، پادشاه را به دوست خود تبدیل می‌کند".

قابل توجه است که بوبر نیز در اثر خود به نام درست و نادرست، که همراه انگاره‌ها در مجموعه ای به نام خیر و شر به انتشار رسیده، فصلی دارد به نام "قلب تعیین می‌کند". بوبر بر اساس مزامیر ۷۳، شرور را کسی می‌داند که "بر روی ناخالصی قلب خود

پافشاری می‌کند"¹⁴². از آن جا که "ناخالصی قلب" مفهومی کلیدی در متن موردنظر از کانت است، پرداختن بوبر به آن به سختی می‌تواند یک اتفاق ارزیابی شود و باید نشانی از دیالوگ پنهان مورد نظر این جستار باشد.

کانت، ناخالصی قلب و دخالت انگیزه خلاف قانون و پیرو خوددوستی در این قانون را زمینه ساز شرارت قلب می‌داند. به این ترتیب، کانت که در آثار دیگر خود، کارکرد دین را منحصر به حیطة اخلاق می‌داند، از دو مفهوم دینی "ناخالصی و شرارت قلب" نیز تفسیری اخلاقی به دست می‌دهد؛ یعنی در راستای هدف بررسی دین در محدوده های عقل صرف. از دید کانت، ناخالصی قلب، فرد را یگراست به قلمرو شر می‌کشاند. حال آن که بوبر در مورد قلب ناخالص، هنوز مهلتی برای بازگشت به خیر قائل است: فرد تنها زمانی شرور ارزیابی می‌شود که بر این ناخالصی پافشاری ورزد.

تفاوت برخورد کانت و بوبر با آموزه های دین و واردکردن آن‌ها به حیطة سکولار در دو متن نیز دیده می‌شود. کانت برخلاف نقد خرد عملی که در آن بارها از "خدا" سخن می‌گوید، در دین در محدوده‌ها چه در سطح زبانی و چه معنایی می‌کوشد که مفاهیم دین را به چارچوب اخلاق سکولار و بدون استناد به باور به خدا انتقال دهد. کانت در زیرنویس انتهای کتاب، مبانی تفسیر اخلاقی خود از متن مقدس را بیان می‌کند. این مبانی از نظر هرمنوتیک و تفسیرهای همزمانی و نیز خوانش انسان مدرن از متون دینی اهمیت بسیار دارند:

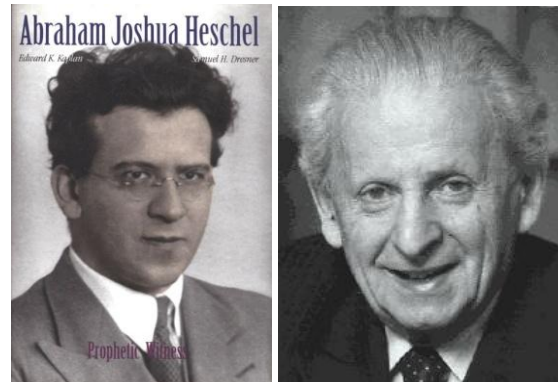
آن چه این جا آمده، نباید به گونه ای خوانده شود که گویی تفسیر متن مقدس و رای محدوده قلمرو خرد ناب است. می‌توان از روایتی تاریخی استفاده اخلاقی کرد، بدون این حکم که آیا قصد مؤلف چنین است یا این تفسیر ما می‌باشد. به شرطی که آن معنا جدا از هر گونه شواهد تاریخی، به خودی خود، حقیقت بوده، تنها معنایی باشد که می‌تواند از آیه ای، چیزی برای بهتر شدن ما بیرون بکشد - وگرنه، افزونه ناموفق دیگری خواهد بود بر شناخت تاریخی ما. نباید بهبوده، بر سر یک پرسش یا سوپیه های تاریخی آن وقتی که در هر حال قابل درک است، دعوا کنیم؛ زیرا در آن صورت راهی برای انسان بهتر شدن وجود نخواهد داشت. وقتی

¹⁴² Buber, Martin.: 1952 (Images of Good and Evil), p34

¹⁴¹ impurities, improbitas

آن چه می تواند در این زمینه به ما کمک کند، فاقد شواهد تاریخی است، باید آن را بدون چنین شواهدی فهمید. آن شناخت تاریخی که هیچ حامل درونی معتبر برای همه انسان ها ندارد، حاشیه ای به شماری رود و هر کس آزاد است آن را آموزنده بداند¹⁴³.

بوبر اما در بیشتر آثار خود و به ویژه در انگاره ها تردیدی در کاربرد مفهوم خدا همچون "دیگری استعلایی" ندارد. می توان گفت که تأثیرگیری بوبر از استاد خود ویلهلم دیلتای و فیلسوف متقدم، سورن کی ییر که گارد - هر دو از متأله مدرن - در این جسارت، مؤثر بوده است. بوبر در خوانش خود از متون مقدس، از هر دو روش در زمانی و همزمانی استفاده می کند. به این معنا که از سویی این متون را با مؤلفه های واژگانی و در ارتباط با متن شناسی و تفسیر تطبیقی درون-متنی¹⁴⁴ و از سوی دیگر با پارادایم های خاص فلسفه وجودی و گفتگو خوانش می کند؛ به گونه ای که نتیجه گیری های هر دو روش، با یکدیگر همخوان شوند. مفاهیم بوبر از سوی فیلسوفان پس از او در زمینه های یکسره سکولار یا علمی استفاده شده اند. فیلسوفانی چون امانوئل لویناس¹⁴⁵ فرانسوی و ابراهام هیشل¹⁴⁶ آمریکایی، مفاهیم وجودی/روحانی آثار بوبر را در پیش زمینه روحانی پی گرفته اند.



همان گونه که دیدیم، کانت درجه های متمایز "ظرفیت شر" را بیان می کند و بوبر در پی تشخیص مراحل "رخداد شر" است. در درجه بندی پیشنهادی کانت می بینیم که فقط ذهن یک فرد، بی ارتباط با جهان بیرونی مطرح است: درجه نخست: ضعف(شکنندگی) طبیعت

انسان که پند را ضعیف تر از انگیزش می سازد. درجه دوم: ناخالصی قلب انسان که هر چند پند او در ارتباط با امر خیر باشد، برای قاطعیت اراده انجام وظیفه، نیازمند انگیزه ای دیگر ورای آن است. درجه سوم: شرارت یا فساد قلب در نادیده گرفتن پندهای اخلاق به سود پندهای ضداخلاق. در هر سه درجه، فاعل شناسنده در انزوا از کل جهان پیرامون است. البته، در بحث استعدادهای، تذکر کانت پیرامون مسخ خوددوستی به خودپرستی در برخورد با دیگران و اشاره او به نیاز انسان به داشتن ارزش نزد دیگران، جنبه سوبژکتیو و تک سوژه ای سه درجه ظرفیت شر را تعدیل می کند. کانت در این فراز انسان شناختی و پرمعنای اثر خود می نویسد:

استعداد انسانی می تواند زیرعنوان کلی یک خوددوستی باشد که با وجود جنبه فیزیکی، به مقایسه می پردازد (نیازمند عقل). به این معنا که ما تنها هنگام مقایسه خود با دیگران، خویشتر را خوشبخت یا بدبخت ارزیابی می کنیم. از این گونه خوددوستی، گرایش به ارزش یافتن در نظر دیگران برمی خیزد. این درابتدا میلی برای مساوات است که اجازه برتری هیچ کس بر خود را نمی دهد و همواره مراقب است که دیگران به چنین برتری دست نیابند. ولی از این میل به تدریج، عطش توجیه ناپذیر کسب همه چیز فقط برای خود در برابر دیگران سربرمی آورد. از این دو شاخه حسادت و رقابت، شاخه های فرعی بدترین ردیلت ها، یعنی دشمنی پنهان و آشکار با هر آن چه به ما تعلق ندارد، می رویند - که به واقع، به خودی خود از طبیعت انسان بر نمی خیزند، بلکه در اثر تلاش های متعصبانه دیگران برای برتری دشمنانه پدیدآمده، ما را وامی دارند برای پیشگیری و حفاظت از امنیت، به نوبه خود در پی همین برتری بر دیگران باشیم¹⁴⁷.

در مرحله های سه گانه رخداد شر نزد بوبر - تجربه آشوب/بی تصمیمی، خودتأییدگری و خودخداپنداری - دنیای درون فرد با همه پیچیدگی های آن، در ارتباط گسترده با و خواست تأیید و بازشناسی از سوی دیگران است. حال آن که چشم انداز کانت، تک سوژه ای است. با وجود این، کانت در آن دوران پیشا-روانشناسی، در دین در محدوده ها، با هوشمندی، هسته انسان شناختی مفهومی که بوبر بعدها در قالب خواست تأیید و به رسمیت شناسی به میان آورد را

¹⁴³ Kant, Immanuel.: 1960, p 39

¹⁴⁴ باز یافت معنا از روی کاربرد یک واژه در جاهای مختلف یک متن واحد

¹⁴⁵ Emmanuel Levinas (1906 -1995)

¹⁴⁶ Abraham Joshua Heschel (1907 -1972)

¹⁴⁷ Kant, Immanuel.: 1960, p 22

زیر عنوان "گرایش به ارزش یافتن نزد دیگران" مطرح می‌کند. مفهوم بوبری "خواست تأیید و بازشناسی" و مفهوم کانت از "گرایش به ارزش یافتن نزد دیگران" را می‌توان راهنشانی دیگر از دیالوگ پنهان بوبر با کانت دانست.

کانت تربیت اخلاقی را مؤثر در اتخاذ پند اخلاقی جهانشمول می‌داند. دیدیم که او در انتهای دین در محدوده‌ها، "اراده معطوف به خیر" در انسان را مایه امیدواری دانسته، می‌نویسد:

پس، برای انسان که با وجود قلب منحرف، اراده ای معطوف به خیر دارد، امیدی باقی می‌ماند برای بازگشت به خیری که پیشتر از آن روی برگردانده بود.

بوبر در این خوش بینی با کانت سهیم است. بوبر نیز اراده معطوف به خیر کانت را در قالب "تصمیم با روح یکسره در جهت یگانه خیر" بیان کرده، خودشناسی، خودحقیقی، یافتن غایت هستی منحصر به فرد خود و قاطعیت یابی را نیز به میان می‌آورد:

از سوی دیگر، خیر، خصلت جهت مندی را در هر دو مرحله حفظ می‌کند. پیشتر یادآور شده ام که برای تصمیم حقیقی انسان که همانا تصمیم روح یکسره شده است، تنها یک جهت وجود دارد. یعنی [در مورد خیر] نتیجه تصمیم جاری هر چه هست، همه تصمیم های گوناگون و ممکن در واقعیت وجود، تنها نسخه هایی از یک تصمیم واحدند که مدام در جهتی معین نو می‌شوند. این جهت را دو گونه می‌توان فهمید. یا همچون جهتی که با هدفی در پیش می‌گیرم و این تنها با خودآگاهی و شناخت از خود که تفکیک می‌کند و تصمیم می‌گیرد، ممکن است؛ و نه با پس کشاندن هر گونه انرژی؛ بلکه من با رهاسازی همه انرژی ها و هدایت انرژی های جهت نگرفته به درون تصمیم گیری خود به آن ها جهت می‌دهم. دقیقاً چون به تصمیم خود جهت می‌دهم و به سوی آن می‌روم، بس روشن تر هدف خود را بازمی‌شناسم. تجربه لحظه های حیاتی، کلید این وضعیت ناسازوار و واقعیت وجودی و اهمیت آن را به دست می‌دهد.¹⁴⁸

بوبر جهانشمولی مورد نظر کانت را با بازاندیشی این فکرت که اصولاً در جهان انسانی چیزی به عنوان "امر درست" وجود دارد، دوباره مستقر می‌سازد:

آفرینش منحصر به فرد هر کس، نه یعنی فقط برای وجودداشتن هستی یافته، بلکه به این معنا که باید هستی قصدمندی را تحقق بخشد؛ قصدی برای هستی که فردی است، البته نه به معنای گشایش بینهایت امر منفرد، بلکه همچون تحقق امر درست در بینهایت شکل.¹⁴⁹

بوبر هنگام نتیجه گیری از مراحل شر، در انتهای انگاره ها برای اولین و آخرین بار، اصطلاح شر ریشه دار کانت را به کار برده، تفسیر خاص خود را از آن بیان می‌دارد:

در مرحله نخست [بی‌تصمیمی]، فرد گزینش نکرده، بلکه صرفاً عمل می‌کند. در مرحله دوم [خودتأییدگری]، او خود را همان گونه که هست و یا تبدیل شده، برمی‌گزیند [خودخداپنداری]. مرحله نخست هنوز دربردارنده "شر ریشه دار" ¹⁵⁰ نیست. در هر کنش شر در این مرحله نخست، خطای اصلی نه انجام عمل، بلکه کشیده شدن [در غلتیدن] به انجام آن است. شر در مرحله دوم، ریشه دار می‌شود، زیرا انگیزش های شر درون فرد در روند گسترش، به عنوان خواست خود او نهادینه می‌شوند. مرحله دوم، تسلیم فرد به کاری است که زمانی در عمق خودآگاهی آن را رد می‌کرده، ولی از سر خودتأییدگری، چون کنش از خود او سرزده، آن را می‌پذیرد و خصلتی ذاتی به آن می‌دهد که پیشتر نداشته است. در صورت تشبیه رخداد مرحله اول به حرکت گردابی، رخداد مرحله دوم را می‌توان همانند لحظه یخ بستن جریان آب دانست. [از بوبر]¹⁵¹

و یک بار دیگر جمله های کانت در تعریف شر ریشه دار:

پس اگر گرایش معکوس ساختن نظم انگیزه ها در طبیعت انسانی وجود دارد، در انسان یک گرایش به شر نیز هست؛ و از آن جا که خود این گرایش باید سرانجام در اراده تجلی یابد که آزاد است و از این رو خط‌پذیر، پس از نظر اخلاقی شر است. این شر، ریشه دار است زیرا زمین همه پندها را فاسدمی‌سازد؛ افزون بر این، [شر ریشه دار] استعدادی طبیعی و تفکیک نشدنی از قدرت های انسان است، زیرا تفکیک آن تنها از راه پندهای درونی خیر امکان دارد و وقتی زمین ذهنی همه پندها فاسد باشد، چنین کاری انجام نمی‌شود. اما در

¹⁴⁹ Ibid, p 142

¹⁵⁰ radical evil

¹⁵¹ Buber, Martin.: 1952 (Images of Good and Evil), p140

¹⁴⁸ Ibid, p 141

آن واحد، غلبه بر این شریسه دار باید ممکن باشد، زیرا در وجود انسان لانه دارد که موجودی است دارای کنش های آزاد¹⁵².

می بینیم که شر ریشه دار از دید کانت و بوبر هر دو، در همان زمین نهایی کاربست آزادی مفهوم پیدامی کند که گرایش خیر. به همین دلیل، هر دو فیلسوف، غلبه بر شر ریشه دار را برای فرد ممکن می دانند. تفاوت آن ها در پویشمندی ها و ساختارهای متفاوتی است که برای کاربست اراده و تصمیم ارائه می دهند و شرح داده شد.

بوبر نکته ای در بخش پایانی انگاره ها مطرح می کند که به نظر نگارنده، چالشی از منظر وجودگرایی با فلسفه اخلاق کانت است. بوبر خیر حاصل از قاطعیت روح یکسره شده در جهت یگانه خیر را نه زیرمجموعه نظام اخلاقی، بلکه ناظر بر و فراتر از آن و همچون غایت نظام اخلاقی می بیند:

خیر شکل گرفته از این راه نمی تواند جزئی از هیچ سیستم هماهنگی اخلاقی باشد، زیرا همه اصول اخلاقی که می شناسیم به خاطر این خیر به وجود آمده و به فضیلت آن وجوددارند¹⁵³.

از دید کانت، شریسه دار عبارت است از: "گرایش معکوس ساختن نظم انگیزه ها در طبیعت انسانی" که "همه پندها را فاسدمی سازد". از دید بوبر، پند کانتی تنها بخشی از آن فرایند فراگیر جسمانی، روانی، غریزی و ذهنی است که انگیزش نامیده می شود. بوبر در انگاره ها با این تعریف، قائل به وجود شریسه ای می شود: "انگیزش های شر درون فرد در روند گسترش، به عنوان خواست خود او نهادینه می شوند". انسان اخلاقی کانت، قلب خالص در برابر قانون جهانشمول دارد. بوبر در درست و نادرست همین مفهوم قلب خالص را تفسیر و تأیید می کند. اما می توان گفت که بوبر در انگاره ها، روح قاطعیت یافته در جهت یگانه خیر را همچون بیان اگزستانسیالیستی قلب خالص به میان می آورد. انسان کانت در زمین ذهن خود به پند خیر می رسد. انسان بوبر در روح یکسره شده با همه مختصات ذهنی، جسمی، غریزی، انگیزشی و روانی به معنای علمی آن، به قاطعیت جهت خیر دست می یابد.

سرانجام، بوبر انگاره ها را به گونه ای به پایان می برد که معنای وجودیابی را به چاره جویی برای دشواره های دنیای امروز، از جمله سقوط اخلاق، بیفزاید:

فرد بدون قاطعیت یابی، یعنی در غیبت جهت یگانه و ادامه آن با حداکثر توانایی، بی تردید از آن چه زندگی نامیده می شود، حتی از روحی با همه آزادی و گستره گزینش، همچنین از جایگاه و مقام برخوردار خواهد بود. ولی او بدون قاطعیت یابی، از وجود، بهره نخواهد داشت¹⁵⁴.

این نوشتار، بازیافت شواهد بینامتنی و مفهومی بر این پیش انگاشت های نگارنده بود: ۱- در انگاره های خیر و شر مارتین بوبر در دیالوگی پذیرشی/جدلی ولی پنهان با ایمانوئل کانت در دین در محدوده های عقل صرف است. ۲- بوبر در انگاره ها از پی استقرار دوباره مفاهیم اخلاق جهانشمول و شر ریشه دار کانت است، اما این بار در مفهومی وجودی و با افزودن عناصر و ساختارهایی که در استدلال های کانت حضور نداشتند.

پایان.

۱۸ جولای ۲۰۱۴

پس از فهرست منابع، پیوست ها:

دین در محدوده های عقل صرف: ایمانوئل کانت

کتاب اول:

درباره همنشینی اصل شر با خیر

یا پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی

انگاره های خیر و شر: مارتین بوبر

فهرست منابع:

1- Buber, Martin.: 1952. Images of Good and Evil. Charles Scribner's Sons, New York

2- Kant, Immanuel.: 1960. Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by

¹⁵⁴ Buber, Martin.: 1952 (Images of Good and Evil), p143

¹⁵² Kant, Immanuel.: 1960, p 39

¹⁵³ Buber, Martin.: 1952 (Images of Good and Evil), p 142

16- Kaufmann, Walter.: 1992. Discovering the Mind. Vol 2. Transaction Publishers, New York

17- Kant, Immanuel.: 2010. The Critique of Practical Reason. Translated by Thomas Kingsmill Abbott, The Electronic Classics Series. E-book

18- Averroes (Ibn Roshd).: 1954. The Incoherence of the Incoherence (Tahafut Altahafut). Translated by Van den Bergh. Unesco Collection of Great Work, Oxford University Press

19- Averroes (Ibn Roshd).: 1984. Metaphysics. Translated by E.J. Brill, Netherlands

20- Aquinas, Thomas. 1947. Summa Theologica. Full Text:

<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/sum056.htm>

21- Augustin.: The Confessions of Saint Augustin. Translated by Edward Bouverie Pusey. Full Text:

<http://www.sacred-texts.com/chr/augconf.htm>

22- Kohler, George Y.: 2012. Reading Maimonides in 19th Century Germany, University of Negev, Israel

23- Augustin.: On the Morals of Manichaeans. Translated by Rev. Richard Storchert. Full text:

<http://www.sacred-texts.com/chr/ecf/104/1040058.htm>

24- Friedman, Richard. Elliot.: 2001. Commentary on the Torah. Harper San Fransisco

25- Buber, Martin.: 1967. On Judaism. Chapter: Myth in Judaism. Schocken Books, New York

توضیح: مجموعه ای از شرح های نگارنده بر این اثر بوبر، در سال ۲۰۱۰ در ماهنامه شوفار نیویورک به انتشار رسیده است.

26- Berg, Michael.: 2003. The Zohar, Unabridged English Translation with Commentary. Kabbalah Centre International, Los Angeles

۲۷- دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۴. مدیثیشن. بنیاد ایرانی هارامبام، لس آنجلس

۲۸- دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۱. شرحی بر دلالت الحائریین. بنیاد ایرانی هارامبام، لس آنجلس

Theodore Green & Hoyt H. Hudson. Harper & Brothers, New York

3- Nietzsche, Wilhelm Fredrich.: 2002. Beyond Good and Evil. Translated by Judith Norman. Cambridge University Press, New York

فراسوی نیک و بد عنوان ترجمه فارسی دقیق و زیبایی داریوش آشوری از این اثر است.

4- Buber, Martin.: 1970. I and Thou. Translated by Walter Kaufmann. Charles Scribner's Sons, New York

5- Buber, Martin.: 2002. Between Man and Man. Routledge Classics

6- Buber, Martin.: 1953. For the Sake of Heaven. Greenwood Pub Group, New York

7- Buber, Martin.: 1991. Tales of the Hasidim. Schocken Books, New York

8- Buber, Martin.: 1988. Eclipse of God. Humanity Books, New York

9- Buber, Martin.: 1952. Right and Wrong. Charles Scribner's Sons, New York

10- Olson, Robert G.: 1962. An Introduction to Existentialism. Dover Publications, Inc., New York

11- Semprun, Jorge.: 1994. L'écriture ou la vie. Gallimard, Paris

12- Kierkegaard, Soren.: 1984. On the Dedication to "That Single Individual". Translated by Charles K. Bellinger. Public domain. Full Text:

<http://www.ccel.org/ccel/kierkegaard/untruth/files/untruth.html>

۱۳- ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۱. دلالت الحائریین: راهنمای سرگشتگان. شارح و مترجم: شیریندخت دقیقیان. بنیاد ایرانی هارامبام، لس آنجلس

14- Friedman, Maurice.: 2002. Martin Buber and Dialogical Psychotherapy. Journal of Humanistic Psychology

15- Friedman, Maurice.: 2002. Martin Buber: The Life of Dialogue. Routledge, 2nd Edition

زندگی مارتین بوبر:

مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) در اتریش در خانواده ای یهودی به دنیا آمد. پدر او سالامون بوبر از روحانیون نهضت روشنگری هسکالا بود و تبار او به یکی از عارفان مشهور حسیدیک در قرن شانزدهم می رسید. بوبر پس از دریافت دکترای فلسفه زیر نظر ادموند هوسرل، از دهه بیست قرن بیستم در آلمان و کشورهای دیگر اروپایی با آثار فلسفی خود شناخته شد و به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه فرانکفورت تدریس کرد. با روی کار آمدن هیتلر در سال ۱۹۳۳ بوبر شامل تصفیه نژادی و از دانشگاه اخراج شد و با منع یهودیان از شرکت در مدارس عمومی، بوبر به سازماندهی آموزش و پرورش داخلی یهودیان آلمان پرداخت. طی این سال های دشوار او همچنین در سازماندهی زیرزمینی خروج جوان ترهای یهودی که کشورهای دیگر آن ها را نمی پذیرفتند برای مهاجرت به فلسطین نقش داشت. سرانجام در سال ۱۹۳۸ مارتین بوبر خود به فلسطین آن روز که مستعمره انگلستان و زیر نظر British Mandatory بود، پناهنده شد. بوبر در کنار احد هاعام از جمله رهبران فکری و روحانی هنگام تشکیل کشور اسرائیل بود که رعایت آموزه های معنوی و همزیستی مسالمت آمیز و گفتگو با ساکنان فلسطینی و عرب این سرزمین را شرط اساسی صلح و دموکراسی می دانستند. هنگام محاکمه آیشمن، طراح و اجراکننده کشتار یهودیان، کولی ها، کمونیست ها و همجنس گرایان در اردوگاه های مرگ، بوبر اعلام کرد که با اعدام آیشمن مخالف است و به رئیس جمهور اسرائیل، حییم وایزمن، در این باره نامه نوشت و از او خواست که آیشمن به کار در یک اردوگاه اختصاصی فرستاده شود تا فرصت بازبینی اعمال خود را پیدا کند. در همان حال، هانا آرنت بر آن بود که چون آیشمن نمی خواست یهودیان در کره زمین با او شریک باشند، پس آنان نیز حق داشتن خواسته ای مشابه را دارند. بوبر در کنار اهمیت کارهای فلسفی او که نسلی از فیلسوفان و روانشناسان از جمله امانوئل لویناس و موریس فریدمن را تحت تاثیر قرارداد، همچنان، الهام بخش جریان های صلح خواه در اسرائیل است.

پیوست ها

پیوست ۱

دین در محدوده های عقلی
صرفاً (ایمانوئل کانت)

کل کتاب اول:

درباره همنشینی اصل شر با خیر،

یا پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی

برگردان از متن انگلیسی

شیریندخت دقیقیان

مشخصات کتاب شناسی:

Kant, Immanuel.: 1960. Religion within the Limits of Reason Alone. Book One: Radical Evil in Human Nature. Translated from German to English by Theodore M. Green and Hoyt H. Hudson. Harper & Brothers, New York

این که "جهان پایه در شر دارد"¹⁵⁵، اتهامی است به قدمت تاریخ؛ کهنسال همچون باستانی ترین هنر یعنی کوزه گری؛ دراصل به دیرینگی قدیم ترین داستان ها و مذهب پرداخته کاهنان. همه با این باور همداستانند که جهان در حالتی نیکو آغاز شد، خواه دوران طلایی، زندگی در باغ عدن و یا حتی هموندی شادمانه تر با موجودات آسمانی. روایت ها همگی نشان می دهند که این خوشبختی همچون یک رؤیا نقش بر آب شد و سقوطی به مغاک شر (شر اخلاقی که شر مادی از آن پس با آن همراه شد) با شتاب فزاینده¹⁵⁶ بشریت را از بد به سوی بدتر سوق داد. به گونه ای که اینک (اینکی به قدمت تاریخ) در واپسین دوران به سر می

¹⁵⁵ انجیل یوحنا ۱۹:۵

¹⁵⁶ به نقل از هوراس، اودس ۶:۳ به این مضمون:

... نژاد پدر ما

ژرفتر در ناخوشی چنان فرورفت که

پدران با به دنیا آوردن ما

نسلی حتی شرورتر به جا گذاشتند.

بریم و رویاروی روزِ نهایی و انهدام دنیا. هم اکنون در بخش هایی از هند، رودرا (در برخی نسخه ها سیوا¹⁵⁷) قاضی و منهدم کننده دنیا همچون خدای واره مسلط، پرستش می شود - ویشنو، نگهدارنده عالم، چندین قرن پیش فرسوده شده، از اقتدار برتری که از برهما یا آفریدگار به ارث برده بود، چشم پوشید.

دیدگاه جدیدتر ولی کمتر رایج، باور خوشبینانه و متضادی است که عملاً تنها در میان فیلسوفان و به تازگی، هواداران تعلیم و تربیت، پیروانی دارد: این که جهان با استواری (هرچند غیرمحسوس) به مسیر متفاوتی می رود - یعنی از بد به سوی بهتر؛ دستکم، استعداد چنین حرکتی در طبیعت آدمی، قابل کشف است. ولی اگر این باور، خوبی و بدی اخلاقی را در نظر بگیرد (و نه تنها روند تمدن را)، بی شک نباید از تجربه برخاسته باشد. زیرا تاریخ همه زمان ها فریاد خود را در رد آن بلند می کند. این باور را می توان نتیجه گیری خیرخواهانه اخلاق گرایان از سینکا¹⁵⁸ تا روسو¹⁵⁹ دانست در تشویق به گسترش قاطعانه آن بذریه خوبی که گویا در طبیعت ما وجود دارد؛ البته اگر به راستی بتوان روی چنین سرشت طبیعی در انسان حساب کرد. شاید چون بدیهی می دانیم که جسم انسان به طور طبیعی سالم است (عموماً هنگام تولد)، هیچ دلیلی نبینیم که روح او نیز از نظر طبیعی همان اندازه سالم و خالی از شر نباشد. پس آیا خود طبیعت، مایل به گسترش این بذریه خیر در نهاد ما نیست؟ به بیان سینکا¹⁶⁰: "ما به بیماری درمان ناپذیری دچاریم و در صورت میل به درمان، طبیعت به یاری ما می آید. زیرا برای سالم بودن به دنیا آمده ایم".

ولی چون هر دو طرف درگیر این جدل در تفسیر تجربه ها به خطا رفته اند، این پرسش پیش می آید که آیا دستکم دیدگاه میانگینی ممکن نیست؟ یعنی انسان همچون یک نوع، نه خوب است و نه بد؟ یا در هر رخداد، انسان همان قدر خوب است که بد؛ نیمی خوب و نیمی بد؟ ولی ما یک انسان را نه برای انجام

¹⁵⁷ Siwa or Siva

¹⁵⁸ Lucius Annaeus Seneca

فیلسوف رواقی رمی که در عین حال (۴ ق. م. - ۶۵ م) سیاستمدار و نمایشنامه نویس نیز بود.

¹⁵⁹ Jean Jacque Rousseau: 1712-1778

کارهای شرورانه (خلاف قانون)، بلکه از آن رو مرتکب شر می دانیم که اعمال او چنان سرشتی دارند که از روی آن ها به حضور پندهای¹⁶¹ شر در درون او پی ببریم. ما به تجربه، شاهد کنش هایی خلاف قانون هستیم و (دستکم در خود ما) می بینیم که با آگاهی از غیرقانونی بودن، انجام می شوند. ولی گاهی پندهای آدمی، حتی آن ها که خود ساخته و پرداخته، این گونه قابل ردیابی نیستند. پس به تجربه، داوری در این مورد که فردی شرور است، به طور قاطع ممکن نیست. از این رو، برای آن که فردی را شرور بنامیم، باید به گونه ای پیشینی امکان ارجاع به چندین کنش شر آگاهانه از سوی او را داشته باشیم. یا پشت چنین کنشی، پند شر را شناسایی کنیم و سپس، از روی آن به حضور زمینه ای مشترک در وجود فرد کنش گر پی ببریم که خود، پندی است ناظر بر همه پندهای مشخصاً شر از نظر اخلاقی.

نبايد به محض برخورد با دشواری واژه طبیعت¹⁶² - که اغلب به معنای متضاد آزادی همچون زیربنای کنش فهمیده می شود - آن را در تضاد با گزاره های¹⁶³ خیر یا شر اخلاقی بباییم. باید گفت که مقصود از اصطلاح "طبیعت انسان"، تنها زمینه ذهنی کاربرست آزادی انسان است در کلیت خود (زیر تسلط قوانین اخلاقی عینی). این زمینه - با هر خصلت - پیش شرط لازم هر کنش قابل تشخیص برای حواس است. ولی این زمین ذهنی [سوژکتیو] همچنان، باید همواره بیانگر آزادی باشد (وگرنه، استفاده یا سوء استفاده از قدرت انتخاب نمی توانست از نظر قانون اخلاقی به انسان اطلاق گردد و یا خوب و بد در وجود او امر اخلاقی نامیده شود). از این رو منشاء شر نمی تواند اراده تابع میل و یا انگیزش طبیعی باشد. منشاء شر تنها می تواند در قاعده اراده برای کاربرست آزادی باشد، یعنی در قالب یک پند شخصی. ولی این جا مجاز نیستیم که از نظر ذهنی، فرد را برای کاربرست یک پند و نه متضاد آن، مورد پرسش قرار دهیم. اگر این زمینه نه به خودی خود یک پند، بلکه صرفاً انگیزشی طبیعی بود، یکسره می شد کاربرست آزادی را تابع علت های طبیعی دانست؛ ولی چنین برخوردی با خود مفهوم آزادی در تناقض می افتد. پس وقتی می

¹⁶¹ maxims

¹⁶² nature

¹⁶³ predicate

توضیح مترجم: در معنای دستوری به معنای گزاره ای که درباره نهاد خبر می دهد.

گوییم انسان طبیعتاً خوب یا بالطبع شرور است، فقط این معنا را می دهد که در انسان زمینه ای نهایی (و فهم ناپذیر) برای پیش گرفتن پندهای خیر یا شر (پندهای خلاف قانون) هست و این ویژگی او همچون انسان است و بیانگر خصلت نوع او.

از این رو باید گفت این خصلت (خوبی یا بدی) که انسان را از هر موجود عقلانی ممکن، متمایز می سازد، درونی است. ولی با پذیرش این گزاره دیگر نباید بگوییم که طبیعت (اگر شر است) سزاوار سرزنش نیست یا (اگر خیر است) نباید اعتبار بگیرد. بلکه نتیجه می گیریم که انسان، خود، مؤلف این خصلت درونی است. اما چون انتخاب آزاد، زمین نهایی پیروی از پندها بوده و در تجربه نمود نمی یابد، پس خیر و شر در انسان (همچون زمین ذهنی نهایی برای درپیش گرفتن این یا آن پند در ارجاع به قانون اخلاقی) تنها به این معنا درونی دانسته می شود که زمین مقدم بر هر گونه استفاده تجربی از آزادی (در سال های اول کودکی و حتی زمان تولد) است و از این رو می توان در لحظه تولد آن را حاضر تلقی کرد؛ هر چند که تولد، علت آن نیست.

مشاهده

جدال میان دو پیش فرض یادشده بر پایه این گزاره انحصالی¹⁶⁴ شکل می گیرد: انسان (به طور طبیعی) از نظر اخلاقی یا خوب است یا شر. به سادگی هر کس می تواند در صحت این انفصال پرسش کند. آیا برخی نخواهند گفت طبیعت انسان هیچ یک از این دو نیست؟ یا به نظر دیگرانی، انسان در آن واحد هر دو نمی تواند باشد؟ در برخی جنبه ها خوب و در برخی دیگر شرور؟ در واقعیت، تجربه، بین دو قطب متضاد، زمینه ای میانی را تأیید می کند.

با این حال در قلمرو اخلاق، کلاً و در حد امکان، پرهیز از پذیرش هرگونه میانگیری اخلاقی، خواه در اعمال خارج از قلمرو قانون اخلاق¹⁶⁵ یا در خصلت

های انسانی اهمیت بسیار دارد. زیرا با چنین ابهامی همه پندهای درونی در خطر از دست دادن دقت و ثبات خود خواهند بود. نمایندگان این اسلوب تفکر خشک، سختگیر¹⁶⁶ نامیده می شوند (نامی که حاوی قصد سرزنش است، ولی به ستایش می انجامد). نقطه مقابل آن ها را می توان آسان گیر¹⁶⁷ نامید. گروه آخری، آسان گیران غیرجانبدار هستند که آن ها را بی تفاوت ها¹⁶⁸ می نامیم و سپس طیفی از آسان گیران که می توان التقاطیون¹⁶⁹ نامید.

به تشخیص سختگیران، پاسخ به پرسش موردنظر، رعایت قانون است - که برای اخلاق گرایی اهمیت بسیار دارد- و این که آزادی اراده، سرشتی سخت یکپارچه دارد و براساس آن، یک انگیزه، وقتی می تواند تعیین گر اراده باشد که فرد، پند درونی خود را وارد آن کرده باشد (تبدیل به قاعده ای عام و تأییدگر موضوع اراده). تنها در چنین صورتی هر انگیزه ای می تواند با خودجوشی کامل اراده (یعنی آزادی) همزیستی کند. ولی قانون اخلاقی به داوری خرد، به خودی خود یک انگیزه است و هر کس آن را پند درونی خود سازد، از نظر اخلاقی خوب است. اینک، اگر پند، تعیین گر اراده فرد در مورد عملی غیرقانونی باشد، باید حتماً انگیزه ای متضاد، گزینش را زیر تأثیر خود گرفته باشد. و چون بنا به پیش فرض، چنین حالتی تنها زمانی رخ می دهد که فرد انگیزه متضادی را همچون پند خود در پیش بگیرد (و در نتیجه از قانون اخلاق منحرف شود که در آن صورت، انسان شروری است)، در نتیجه، وضعیت او نسبت به قانون اخلاقی هرگز خنثی نیست و هیچ گاه "نه خیر و نه شر" به شمار نمی رود.

همچنین یک فرد نمی تواند از برخی جهات خوب باشد و همزمان از برخی جهات دیگر شرور. همواره خوب بودن او یعنی قانون اخلاقی را در پند شخصی خود منظور کرده است. پس اگر فرد در زمینه ای دیگر شرور بود و در همان حال، پند شخصی او بر پایه قانون اخلاقی پیروی از وظیفه قرار می داشت - که ذاتاً تک و جهانشمول است - آن گاه، به این معنا

¹⁶⁴ توضیح مترجم: در منطق کلاسیک، گزاره انحصالی، برهانی معتبر و حاصل نتیجه گرفتن از دو گزاره است. اگر بگوییم یکی از دو گزاره درست است و بدانیم که گزاره اول درست نیست، می توانیم نتیجه بگیریم که گزاره دوم درست است.

¹⁶⁶ Rigorist

¹⁶⁷ Latitudinarian

¹⁶⁸ Indifferentist

¹⁶⁹ Syncretist

¹⁶⁵ Adiaphora

می شد که بند او همزمان با جهانشمولی، خاص هم بوده است. این یک تناقض خواهد بود¹⁷⁰.

داشتن طبیعت خیر یا شر همچون وضعیتی طبیعی و مادرزاد این جا بدان معنا نیست که توسط فرد کسب نشده و او مؤلف آن نیست؛ بلکه یعنی کسب آن با زمان سنجیده نمی شود (از اوان کودکی همواره خوب یا شرور بوده). این استعداد، چون زمین ذهنی نهایی برای درپیش گرفتن پندها، تنها یکی می تواند باشد و به طور جهانشمول، ناظر بر هرگونه کاربست آزادی. ولی چنین استعدادی باید به خدمت انتخاب آزاد درآید، وگرنه در عمل نمود نمی یابد. با این حال، از این پس، زمین ذهنی یا علت این به خدمت درآمدن، دیگر قابل شناسایی نیست (هرچند که پرسشگری ما ناگزیر است). وگرنه، باز هم باید پند دیگری ناظر به این استعداد، شناسایی می شد که برای خود زمینی می داشت. پس چون نمی توانیم این استعداد - یا به بیان بهتر، زمین نهایی آن - را از روی کنش اراده در زمان دریابیم، آن را خصلتی از اراده می نامیم که از نظر طبیعی به آن تعلق دارد (هرچند در عمل، این استعداد در زمین آزادی قرار دارد). افزون بر آن، فردی که می گوئیم "سرشت نیک یا شرور دارد"، می باید نه همچون یک فرد تک (که در آن صورت، یک نفر، نیک سرشت و دیگری بدسرشت می شد)، بلکه چون یک نوع کامل به شمار برود. تنها زمانی چنین برخوردی اثبات می شود که تحقیق های انسان شناسی نشان دهند که شواهد توجیه گر اطلاق یکی از این خصلت ها همچون امری ذاتی، هیچ زمینه ای برای مستثنی کردن کسی باقی نمی گذارد و به این ترتیب، اطلاق آن ها نوع انسان را دربرمی گیرد.

الف. پیرامون استعداد اولیه خیر در طبیعت انسان

¹⁷⁰ فیلسوفان اخلاق باستان که سخن پیرامون فضیلت را تمام کردند، از دو پرسش زیر نیز نگذشته بودند. پرسش نخست را چنین بیان کردند: آیا فضیلت را باید آموخت؟ (آیا انسان بالطبع نسبت به فضیلت و رذیلت بی تفاوت است؟) پرسش دوم این بود: آیا بیش از یک فضیلت وجود دارد (طوری که انسان در برخی جنبه ها دارای فضیلت و در برخی دیگر دارای رذیلت باشد؟). آنان به هر دو پرسش، پاسخ سختگیرانه منفی دادند، زیرا فضیلت را جزئی از فکرت عقل می دیدند. اما اگر قرار به داوری اخلاقی نسبت به این موجود اخلاقی است، یعنی نمود انسان، آن گونه که در تجربه بر ما آشکار می شود، پس می توانیم به هر دو پرسش، پاسخ مثبت بدهیم، زیرا در این صورت او را بر اساس ملاک های عقل ناب (در دادگاهی الهی) قضاوت نمی کنیم، بلکه ملاک ما تجربی است (در پیشگاه قاضی انسانی). بعد به این موضوع خواهیم پرداخت.

می توان برای سهولت، این استعداد را بر حسب کارکرد آن و همچون عناصری در شخصیت و مسیر انسان در سه نوع طبقه بندی کرد:

- ۱- استعداد حیوانی در انسان همچون موجودی زنده؛
- ۲- استعداد انسانی در انسان، همزمان همچون موجودی زنده و عقلانی؛
- ۳- استعداد شخصیت پذیری انسان همچون همزمان، موجودی عقلانی و مسئولیت پذیر.

۱- می توان استعداد حیوانی در نوع بشر را با عنوان کلی خوددوستی فیزیکی و صرفاً مکانیکی و بی نیاز از هیچ خردی مطرح کرد. نخست برای بقای خود؛ دوم برای تکثیر نوع بشر از راه انگیزش جنسی و حفظ نسل ها؛ و سوم برای اجماع با دیگر انسان ها، یعنی انگیزش اجتماعی. همه انواع رذیلت ها از این سه شاخه می توانند برخیزند (که با این حال، استعداد حیوانی ریشه آن ها نیست). آن ها را می توان رذیلت های زمختی طبیعت نامید و حداکثر، انحراف از هدف های طبیعت: رذیلت های حیوانی شکمبارگی یا شرابخواری و بی قانونی افسار گسیخته (درحق دیگر انسان ها).

۲- استعداد انسانی می تواند زیرعنوان کلی یک خوددوستی باشد که با وجود جنبه فیزیکی، به مقایسه می پردازد (نیازمند عقل). به این معنا که ما تنها هنگام مقایسه خود با دیگران، خویشتن را خوشبخت یا بدبخت ارزیابی می کنیم. از این گونه خوددوستی، گرایش به ارزش یافتن در نظر دیگران برمی خیزد. این درابتدا میلی برای مساوات است که اجازه برتری هیچ کس بر خود را نمی دهد و همواره مراقب است که دیگران به چنین برتری دست نیابند. ولی از این میل به تدریج، عطش توجیه ناپذیر کسب همه چیز فقط برای خود در برابر دیگران سربرمی آورد. از این دو شاخه حسادت و رقابت، شاخه های فرعی بدترین رذیلت ها، یعنی دشمنی پنهان و آشکار با هر آن چه به ما تعلق ندارد، می رویند - که به واقع، به خودی خود از طبیعت انسان بر نمی خیزند، بلکه در اثر تلاش های متعصبانه دیگران برای برتری دشمنانه پدیدآمده، ما را وامی دارند برای پیشگیری و حفاظت از امنیت، به نوبه خود در پی همین برتری بر دیگران باشیم. زیرا طبیعت قصد داشته از این رقابت (که الزاماً مهر

متقابل را نفی نمی‌کند) تنها به عنوان یک محرک فرهنگی استفاده کند. از این رو معایب حاصل از این گرایش، می‌توانند معایب فرهنگ نام بگیرند. می‌توان آن‌ها را در بدخیم‌ترین حالت‌ها همچون حسادت، ناسپاسی، کینه‌ورزی و غیره (یعنی پنهان شدن پند شر پشت امور زندگی انسانی) ردیلت‌های شیطانی نامید.

۳- استعداد شخصیت‌پذیری یعنی ظرفیت احترام به قانون اخلاقی همچون انگیزه کافی اراده. پس، این ظرفیت احترام ناب به قانون اخلاقی در درون ما همان احساس اخلاقی است و به خودی خود، هدفی برای استعداد طبیعی نیست، مگر آن‌جا که به نیروی انگیزه بخش اراده تبدیل شود. چون این امر تنها زمانی ممکن است که اراده آزاد، احساس اخلاقی را به پند خود تبدیل کند، چنین اراده‌ای خیر خواهد بود. خصلت خیر مانند همه ویژگی‌های اراده آزاد، تنها می‌تواند کسب شود؛ ولی امکان آن نیازمند حضور استعدادی در طبیعت ما است که پیوند یک امر شر با آن یکسره ناممکن باشد. درست نیست فکرت قانون اخلاقی را "استعداد شخصیت‌پذیری" بنامیم، زیرا قانون اخلاقی از شخصیت‌جدایی ناپذیر است و خود شخصیت است (فکرتهی که بشریت را بس هوشمند می‌بیند). ولی زمینه ذهنی پندهای اخلاق همچون نیروی انگیزه بخش، افزوده‌ای تکمیلی به شخصیت ما به نظرمی رسد و از این رو سزاوار نام استعداد است که می‌تواند گسترش یابد.

در بررسی سه استعداد نامبرده از نظر شرایط لازم برای امکان‌پذیری، درمی‌یابیم که اولی به هیچ‌عقلی نیاز ندارد؛ دومی بر مبنای عقل عملی در خدمت دیگر انگیزه‌ها می‌باشد؛ اما تنها استعداد سوم ریشه در عقلی دارد که در خدمت خود عقل است، یعنی عقلی که حکم به قوانین بی‌قید و شرط می‌دهد. همه این استعدادها تنها به معنای سلبی خوب نیستند، بلکه استعدادهایی سمت‌گرفته به سوی خوبی (سرسپردگی به رعایت قانون) می‌باشند [در معنای اثباتی/ایجابی]. هر سه به دلیل پیوند با امکان تحقق طبیعت انسانی، اصیل هستند. در واقع، انسان می‌تواند دو استعداد اول [حیوانی و انسانی] را خلاف جهت غایت آن‌ها به کارگیرد، ولی هیچ‌یک را نمی‌تواند یکسره ریشه‌کن کند. ما از روی استعدادهای یک موجود، نه تنها به عناصر سازنده و لازم برای آن، بلکه به چگونگی ترکیبی پی می‌بریم که از موجود، آنی را می‌سازد که

هست. استعدادهای یک موجود، زمانی اصیل هستند که در امکان وجود او نقش اساسی داشته باشند؛ ولی اگر موجود بدون آن‌ها بتواند وجودیابد، استعدادهایی احتمالی هستند. سرانجام باید گفت که این‌جا ما تنها با آن دسته از استعدادهایی سرو کار داریم که ارتباط مستقیم دارند با قوه میل و کاربست اراده.

۲- پیرامون گرایش به شر در طبیعت انسان

منظور من از واژه گرایش (*propensio*) زمینه ذهنی امکان یک گرایش می‌باشد (عادت شهوت یا *concupiscentia*) تا آن‌جا که نوع بشر مسئول آن است. گرایش، متمایز است از استعداد زیرا هر چند گرایش می‌تواند درونی باشد، اما همچنین باید نه فقط درونی، بلکه اکتسابی نیز دانسته شود (درمورد گرایش خیر)؛ یا انسان بر سر خود آورده باشد (درمورد گرایش شر). ولی این‌جا تنها از گرایش به شر اخلاقی سخن می‌گوییم. از آن‌جا که شر تنها همچون یک تصمیم قطعی اراده آزاد ممکن است و اراده تنها از روی پندهای آن می‌تواند خیر یا شر ارزیابی شود، این گرایش به شر را باید در زمینه ذهنی انحراف پندها از قانون اخلاق بررسی کرد. پس اگر این گرایش به طور جهانشمول به بشریت اطلاق شود (همچون خصلت نوع بشر) می‌توان آن را گرایشی به شر در طبیعت انسان نامید. سپس می‌توان افزود که ظرفیت یا عدم ظرفیت اراده برخاسته از این استعداد طبیعی هنگام کاربست یا عدم کاربست قانون اخلاقی در پند، می‌تواند قلب خیرخواه یا قلب شرور نامیده شود.

در این ظرفیت برای شر، می‌توان سه درجه تشخیص داد. نخست ضعف قلب انسانی در رعایت کلی پندهای اتخاذشده یا به بیان دیگر، ضعف طبیعت انسانی. دوم، گرایش آمیختن امر غیراخلاقی با هدف‌های اخلاقی انگیزه بخش (حتی هنگام انجام با خوش‌نیتی و زیر تأثیر پندهای خیر)، یعنی ناخالصی¹⁷¹. سوم، گرایش به کاربست پندهای شر که همان شرارت طبیعت و قلب انسان است.

درجه نخست: ضعف (شکنندگی) طبیعت انسان حتی در گلائیة یکی از حواریون بازتاب یافته است: چه می

¹⁷¹ impuritas, improbitas

خواهم که انجام نمی‌دهم!¹⁷² به بیان دیگر، من خیر(قانون) را در پند اراده خود به کار می‌بندم، ولی این خیر که در کامل‌ترین شکل عینی خود (*in thesis*)، تنها یک انگیزه مقاومت ناپذیر است، از نظر ذهنی (*in hypothesis*) هنگام دنبال کردن پند، ضعیف‌تر می‌شود (در مقایسه با انگیزش).

درجه دوم: ناخالصی قلب انسان در آن است که هر چند پند او در ارتباط با امر خیر باشد(قصد رعایت قانون)- و شاید حتی به حد کافی قوی برای عمل کردن - ولی هنوز از نظر اخلاقی ناب نیست؛ یعنی به حد کافی و آن گونه که باید فقط قانون را همچون انگیزه تماماً کافی خود ندارد: در عوض، اغلب (و شاید هر بار) برای قاطعیت اراده انجام وظیفه، نیازمند انگیزه ای دیگر و رای آن است. به بیان دیگر، کنش‌های انجام شده از سر وظیفه، به طور خالص به دلیل وظیفه انجام نمی‌شوند.

سوم: شرارت¹⁷³ یا فساد¹⁷⁴ قلب انسان، گرایش است به نادیده گرفتن پندهای دارای انگیزش‌های برخاسته از قانون اخلاق به سود پندهای ضد اخلاقی. آن را می‌توان انحراف¹⁷⁵ قلب آدمی نیز نامید، چرا که نظم اخلاقی [ترتیب الویت‌ها] برای انگیزش‌های اختیار آزاد را معکوس می‌کند؛ و هرچند رفتاری قانونی و خیر می‌تواند همراه آن باشد، ولی ذهنیت، از ریشه فاسد است (تا آن جا که به خصلت‌های اخلاقی مربوط می‌شود) و از این رو آن فرد، شرور دانسته می‌شود.

گفته خواهد شد که گرایش شر در این جا به انسان در کل (از نظر رفتار) و حتی بهترین انسان‌ها اطلاق می‌شود. این درست خواهد بود اگر اثبات شود که گرایش شر در انسان، جهانشمول است؛ یا به بیانی دیگر: گرایش شر با سرشت آدمی درآمیخته است.

ولی هیچ تفاوتی از نظر هماهنگی رفتار با قانون اخلاق نیست میان انسان رعایت‌کننده اخلاقیات نیک¹⁷⁶ و یک انسان نیک از نظر اخلاقی¹⁷⁷، دستکم در این جا؛ اما رفتار اولی، اغلب و حتی هرگز، قانون را همچون تنها و قوی‌ترین انگیزش خود ندارد؛ در حالی

که دومی همواره چنین می‌کند. درباره اولی می‌توان گفت: او از مفاد قانون پیروی می‌کند (یعنی رفتار او با دستور قانون همخوانی دارد)؛ ولی دومی مطابق روح قانون عمل می‌کند (روح قانون اخلاق در این مورد بدان معناست که قانون به خودی خود می‌تواند یک انگیزش باشد). هر چه به این ایمان تعلق ندارد، یک گناه است¹⁷⁸ (از نظر ذهنیت). زیرا وقتی انگیزش‌های دیگری جز خود قانون (چون بلندپروازی، خوددوستی و بلی حتی غریزه‌های نیکو مانند همدردی¹⁷⁹)، برای تعیین اراده رفتار قانون‌گرا ضروری هستند، بسیار اتفاقی خواهد بود اگر این انگیزه‌ها بر قانون منطبق شوند؛ زیرا به همان اندازه ممکن بود موجب سرپیچی از قانون بشوند. چون پند شخصی که براساس خیر بودن آن، کل ارزش اخلاقی فرد ارزیابی می‌شود، مخالف قانون بوده، آن فرد با وجود همه کارهای نیک خود، در هر حال شرور است.

توضیح زیر نیز در تعریف مفهوم این گرایش ضروری خواهد بود: هر گرایشی یا فیزیکی است و در ارتباط با اراده انسان همچون موجودی طبیعی؛ و یا اخلاقی است، یعنی در ارتباط با اراده او همچون موجودی اخلاقی. در معنای اول، چیزی به نام گرایش به شر اخلاقی وجود ندارد، زیرا چنین گرایشی باید از آزادی سرچشمه بگیرد. از این رو فرض یک گرایش فیزیکی (ریشه گرفته از انگیزش‌های آنی شهوانی) همچون پایه کاربست آزادی - خواه خیر یا شر- یک تناقض خواهد بود. از این رو گرایش به شر تنها می‌تواند از ظرفیت اراده برخیزد. ولی هیچ چیز جز کنش ما از نظر اخلاقی شر نیست (یعنی قادر به تحقق شر). از سوی دیگر، مراد از مفهوم گرایش، زمین ذهنی تعیین‌گر اراده است که بر همه کنش‌ها تقدم دارد و از این رو خود، یک کنش نیست. به این دلیل، مفهوم یک گرایش ساده برای شر متناقض می‌شد اگر فهم "کنش" در دو معنا که هر دو با مفهوم آزادی آشتی‌پذیرند، ممکن نبود: واژه "کنش" در کل می‌تواند به گونه‌ای کاربست آزادی گفته شود که پند درجه اول آن (در همخوانی یا مخالفت با قانون) از راه اراده دنبال شود. ولی واژه "کنش" همچنین قابل اطلاق به کاربستی از آزادی است که طی آن، خود کنش‌ها (که

¹⁷⁸ Romans 23:14.

¹⁷⁹ توضیح مترجم: در این جا احتمالاً منظور کانت مواردی از همدردی است که به نوعی یک قانون اخلاقی را زیرپا می‌گذارد.

¹⁷² Romans, VII, 15

¹⁷³ wickedness- vitiositas, pravitas

¹⁷⁴ corruption, corrutio

¹⁷⁵ perversity, perversitas

¹⁷⁶ man of good moral, bene moralus

¹⁷⁷ a morally good man, moraliter bonus

مادی هستند یعنی مربوط به موضوع های قانون شکنی) در هماهنگی با آن پند اجرا شده باشند. پس گرایش شر در معنای اول یک کنش است (*originarium peccatum*) و همزمان، در مفهوم دوم، زمین رسمی هر رفتار غیرقانونی که از نظر مادی قانون را زیرپا می گذارد و انحراف نامیده می شود (*peccatum derivatum*). سرپیچی اول [شر در معنای کنش] به جای خود باقی می ماند حتی اگر از دومی [قانون شکنی] بارها پرهیز شود. شر در معنای کنش، کنش قابل فهمی است که از راه ابزارهای فقط خرد ناب و جدا از هر شرایط زمان مند، قابل درک باشد. شر در معنای انحراف، کنش قابل حس، تجربی و زمانمند (*factum phenomenon*) است. اولی، به ویژه هنگام مقایسه با دومی، گرایشی ساده و درونی دانسته می شود، زیرا حذف شدنی نیست (چون برای چنین حذفی، پند درجه اول باید پند خیر باشد، حال آن که شر در این استعداد پیشتر مسلم انگاشته شد). اما مهم تر از همه، زیرا با شر این پند درجه اول شر، هر چند که کنش از ما است، دیگر نمی توانیم هدف فراتری پیش روی فساد درون خود بگذاریم. این یعنی برخلاف خصلت های اساسی طبیعت ما است که می توان در آن ها هدفی را تشخیص داد. اینک درمی یابیم چرا در این بخش از همان ابتدا به سه منشاء شر اخلاقی پرداختیم و تنها براساس آن چه مطابق قوانین آزادی به زمین نهایی کاربست یا رعایت پندهای ما و نه امور مربوط به حس پذیری (که دریافت کننده است) برمی گردند.

۳. طبیعت انسان شرور است

"هیچ کس بدون انحراف به دنیا نیامده است" هوراس

در ادامه، گزاره "انسان شرور است"، تنها به این معنا است که فرد، ضمن خودآگاهی نسبت به قانون اخلاق، در چارچوب پند شخصی خود، انحراف گاه و بیگاه از آن را هم گنجانده است. این که بگوییم انسان طبیعت شر دارد، فقط به این معنا می تواند باشد که شر از سوی نوع انسان قابل سرزدن است، نه این که چنین خصلتی را می توان از روی کل نوع او نتیجه گرفت (یعنی انسان در کل) - که در آن صورت امری

جبری می شد. بلکه از روی شناخت تجربی از انسان، داوری دیگری نمی توان درباره او داشت؛ مگر آن که شر را از نظر ذهنی از پیش ضروری برای هر انسان و حتی بهترین افراد فرض کنیم. اینک این گرایش، خود، باید امری اخلاقاً شر دانسته شود، اما نه مانند استعدادی طبیعی، بلکه همچون چیزی که انسان می تواند مرتکب شود و در نتیجه، باید حامل پندهای شر خلاف قانون باشد. سپس به دلیل اصل آزادی، این پندها باید محتمل و مانند شرایط دانسته شوند که آن هم از سوی دیگر با جهانشمولی شر همخوان خواهد بود، مگر فرض کنیم که زمین ذهنی نهایی همه پندها به گونه ای با انسان بودن همزاد و برخاسته از آن است. آن گاه می توان آن را یک گرایش طبیعی به شر نامید. پس از این همه، ضمن یکسره مسئول دانستن انسان در برابر آن، می توان آن را شری بنیادی و درونی در طبیعت انسان انگاشت (که با این حال از خود ما بر ما می رود).

با وجود نمونه های فراوان تجربی و آشکار اعمال انسان ها در برابر دیدگان همه، نیازی به اثبات رسمی ریشه داشتن چنین گرایش فاسدی در انسان نیست. اگر بخواهیم نمونه های خود را از روی وضعیتی برگزینیم که فیلسوفان گوناگون پیشتر در آن ها امیدوار به کشف خوبی طبیعی در نهاد انسان بوده اند، یعنی از روی به اصطلاح وضعیت طبیعی، آن گاه باید این پیش فرض را با صحنه های قساوت بیحد در فجایع کشتار در توفان، نیوزلند و نویگیتور آیلندز مقایسه کنیم و نیز با قساوت پایان ناپذیر در سرزمین های شمال غربی آمریکا (که کاپیتان هیرن¹⁸⁰ از آن گفت)؛ قساوت هایی که هیچ انسانی از آن ها کوچکترین بهره ای نمی برد. ما بیش از آن رذیلت های بربریت داریم که از چنین نظری برکنار شویم. ولی در صورت گرایش به این دیدگاه که طبیعت انسان در شرایط متمدنانه بهتر شناخته می شود (به دلیل رشد بهتر استعدادها)، آن گاه باید به مرثیه های سوزناک و طویل اقامه دعوا علیه بشریت گوش بسپاریم: مرثیه های خطاکاری پنهان حتی در نزدیک ترین دوستی ها، به گونه ای که محدوده اعتماد متقابل، حتی بین بهترین دوستان،

¹⁸⁰ به نقل از حواشی مترجمان انگلیسی، گرین و هادسون: ساموئل هیرن (۱۷۹۲-۱۷۴۵) سیاحی انگلیسی در خدمت شرکت هادسون بی بود. نوشته او با عنوان روایت یک سفر توسط پرنس ولز فورث از طرف هادسون بی به شمال غرب در سال ۱۷۹۵ منتشر شد. کانت بی تردید گزارش کوتاه سفر هیرن را در مقدمه سفر سوم او خوانده است.

دستخوش پندی عام پیرامون احتیاط در معاشرت است؛ مرثیه های استعداد نفرت نسبت به کسی که به او دین داریم و هر وام دهنده ای باید برای آن آماده باشد؛ مرثیه هایی برای خوش قلبی و خوش نیتی که چنین هشدار می دهد: "در بدبختی بهترین دوستانمان چیزی هست که چندان هم برای ما ناخوشایند نیست"؛ و برای بسیاری دیگر از رذیلت های همچنان پنهان زیر پوشش فضیلت ها؛ چه رسد به رذائل کسانی که آن ها را پنهان نمی کنند؛ زیرا ما همین قدر کسی را خوب می نامیم که همگان بدی مشابه با او را داشته باشند. و به اندازه کافی رذیلت های فرهنگ و تمدن وجود دارد (موهن تر از همه رذائل) که چشم بگیریم از رفتار انسان ها میادا خود مرتکب انحراف دیگر، یعنی نفرت از مردم، شویم. اما اگر هنوز متقاعد نشده باشیم، کافی است به تماشای وضعیتی بنشینیم که به شکل غربی دیگری را دربردارد، یعنی وضعیت بین المللی و ملت های متمدن که با طبع بربریت در برابر یکدیگر می ایستند (آمادگی مداوم برای جنگ)؛ وضعیتی که افزون بر این، در مغز خود حک کرده و هرگز آن را کنار نمی گذارند. آن گاه، اصول اساسی جوامع بزرگ به نام کشورها را به راحتی در تناقض با بیانیه های عمومی آنان می یابیم. ولی این اصول هرگز کنار گذاشته نمی شوند و هیچ فیلسوفی تا کنون نتوانسته آن ها را با اخلاق همخوانی دهد. همچنین، متأسفانه هیچ فیلسوفی اصول بهتری پیشنهاد نکرده که با طبیعت انسان نیز وفق دهند. نتیجه آن که هزاره فلسفی امیدوار به صلح پایدار بر اساس اتحاد مردم و جمهور جهانی، همانند هزاره الهیات برای بهبود اخلاقی کل نوع بشر، یکسره همچون رؤیایی خام به سخره کشیده شده است.

پس این شر برخلاف دیدگاه رایج نمی تواند ریشه در طبیعت شهوانی بشر و گرایش های طبیعی برخاسته از آن داشته باشد. زیرا این ها مستقیم به شر ربط ندارند (بلکه می توانند فرصت ساز سروری استعداد اخلاقی، یعنی فضیلت باشند) و ما برای وجود این شهوات نباید مسئول شناخته شویم (نمی توانیم باشیم، زیرا در نهاد ما گذاشته شده اند و ما مؤلف آن ها نیستیم). ولی در هر حال ما مسئول گرایش شر هستیم که هرچند بر اخلاق فرد تأثیری گذارد، ولی او همچون کنشگری آزاد، میزبان این گرایش است و در برابر سرکشی های آن مسئولیت دارد. این همه، در حالی که گرایش شر چنان در اراده ریشه دارد که ناگزیر باید گفت در

طبیعت انسان نهفته است. همچنین زمین این شر نمی تواند در گونه ای فساد عقل قانونگذار اخلاق باشد؛ چنان چه گویی عقل می توانست اقتدار قانون را - که در قلمرو عقل است - بشکند و یا تعهد برخاسته از آن را انکار کند؛ این یکسره ناممکن است. خود را موجود کنشگر آزاد دانستن و همزمان، خواست معافیت از قانون مناسب چنین موجودی (یعنی قانون اخلاقی) یعنی: فرض بی نیازی از هرگونه رعایت قانون اخلاق برابرسیدن به یک هدف (آن گونه که براساس قوانین طبیعی، جبر، همان آزادی است). چنین برخوردی تناقض درونی دارد. پس هنگام جستجوی زمینی برای شر اخلاقی در انسان درمی یابیم که طبیعت شهوانی را نمی توان چنین زمینی دانست. زیرا انسان با حذف انگیزه های برخیزنده از آزادی، به یک موجود جانوری صرف فرومی کاهد. از سوی دیگر، عقل معاف شده از قانون اخلاقی که عقلی بدخیم است (و اراده ای یکسره شر) نیز نمی تواند زمین شر اخلاقی باشد. زیرا در آن صورت، مخالفت با قانون، یک انگیزه ارزیابی شده (اراده در غیاب هر گونه انگیزه نمی تواند تعریف شود)، در نتیجه، فاعل اندیشنده، موجودی ابلیس گونه تلقی می شود. هیچ یک از این ها را نمی توان به انسان نسبت داد.

اما حتی اگر شواهد تجربی، وجود چنین گرایش شری در طبیعت انسان را در زمین مخالف اراده معطوف به قانون اثبات کنند، چنین شواهدی به ما خصلت اساسی آن گرایش یا خاستگاه این تخلف را نشان نمی دهند. بلکه چون این خصلت، مناسبتی با اراده دارد - که آن نیز در برگزیدن قانون اخلاقی همچون انگیزه خود (که مفهوم آن نیز یکسره در حوزه عقل است) آزاد است (یعنی مفهومی غیرتجربی) - پس استعداد شر باید به نسبت مفهوم شر، پیشینی باشد؛ زیرا شر در چارچوب قوانین آزادی (تعهد و مسئولیت) ممکن است. این مفهوم می تواند به صورت زیر گسترش یابد:

انسان (حتی شروترین فرد) از طریق هیچ پندی قانون اخلاق را به شکل شورش پس نمی زند (به معنای نفی پیروی از آن)؛ و قانون به دلیل وجود استعداد اخلاقی در او، نیروی خود را به او وارد می کند. اگر هیچ انگیزه مخالفی در کار نباشد، او قانون اخلاق را در پند برتر خود همچون زمین تعیین گر اراده می گنجاند و در این صورت، از نظر اخلاقی، انسان خوبی به شمار می رود. ولی او به دلیل یک استعداد طبیعی دیگر که همان قدر معصومانه است، به

انگیزش های طبیعت شهوانی خود وابسته شده، شهوات را نیز (براساس اصل ذهنی خوددوستی) وارد پند درونی خویش می سازد. اگر او این طبیعت شهوانی را همچون عنصری یکسره مناسب برای تعیین اراده او در پند خود جای دهد و نسبت به قانون اخلاق بی تفاوت بماند (که گذشته از هر چیز در او وجود دارد)، آن گاه، فردی شرور خواهد بود. اینک چون او هر دو را به طور طبیعی در پند خود گنجانده و مناسب تعیین اراده می یابد، در نتیجه اگر تفاوت پندها تنها به تفاوت دو انگیزش محدود می بود (محتوای پندها) - یعنی اگر تنها پرسش آن بود که انگیزه باید قانون باشد یا انگیزش آنی شهوانی - پس، فرد در آن واحد هم خوب بود و هم شرور. ولی همان گونه که در مقدمه دیدیم، این یک تناقض است. پس تفاوت میان یک انسان خوب با یک انسان شرور نمی تواند در انگیزه هایی باشد که به پند خود راه می دهد (نه محتوای پند)، بلکه بیشتر باید وابسته به ترتیب تبعیت باشد (ساختار پند)؛ یعنی او کدام یک از دو انگیزه را تابع دیگری می کند [قانون یا انگیزش آنی شهوانی]. در نتیجه انسان (حتی بهترین فرد) تنها از این نظر شرور است که نظم اخلاقی انگیزه ها را هنگام وارد کردن به پند خود، معکوس می کند. او در عمل، قانون اخلاق را همزمان با قانون خوددوستی دنبال می کند. اما سپس چون آگاه می شود که این دو با هم یک جا جمع نمی شوند و یکی باید تابع دیگری بشود، آن گاه انگیزه خوددوستی و گرایش های پیامد آن را به شرط برتر پیروی از قانون اخلاق تبدیل می کند. حال آن که برعکس، قانون اخلاق باید همچون شرط برتر و ناظر بر ارضای خوددوستی و مانند یگانه انگیزه در پند جهانشمول اراده، منظور گردد.

با این حال، کنش های فرد حتی در صورت معکوس شدن نظم اخلاقی انگیزه ها در پند فرد و از راه آن، همچنان می توانند در راستای قانون باشند، چنان چه گویی از اصول پایه ای حقیقی برخاسته اند. این امر زمانی رخ می دهد که عقل، پندها را در کل متحد سازد - وحدتی که ذاتی قانون اخلاق است - تنها برای آن که به نام خوشبختی، پندهایی را در انگیزه گرایش های خود با هم متحد سازد که در غیر آن صورت، یک جا جمع نمی شدند (برای نمونه، راستگویی در صورت تبدیل به اصلی پایه ای، ما را از نگرانی انطباق دروغ های خود با یکدیگر و نیفتادن به دام آن

ها برکناری کند). در این صورت، جنبه تجربی آن، خوب و جنبه عقلانی آن شر است.

پس اگر گرایش معکوس ساختن نظم انگیزه ها در طبیعت انسانی وجود دارد، در انسان یک گرایش به شر نیز هست؛ و از آن جا که خود این گرایش باید سرانجام در اراده تجلی یابد که آزاد است و از این رو خطاپذیر، پس از نظر اخلاقی شر است. این شر، ریشه دار است زیرا زمین همه پندها را فاسدمی سازد؛ افزون بر این، استعدادی طبیعی و تفکیک نشدنی از قدرت های انسان است، زیرا تفکیک آن تنها از راه پندهای شخصی خیر امکان دارد و وقتی زمین ذهنی همه پندها فاسد باشد، چنین کاری انجام نمی شود. ولی در آن واحد، غلبه بر این شر باید ممکن باشد، زیرا در وجود انسان ریشه دارد که موجودی است دارای کنش های آزاد.

پس ما بر آن نیستیم که نقصان طبیعت آدمی را شرارت بنامیم و آن را به معنای دقیق کلمه، یک سمتگیری بدانیم (اصل ذهنی پندها) که شر را همچون انگیزه، عمداً به درون پند ما وارد می کند. بلکه آن را انحراف قلب می نامیم که به دلیل پیامدهایش، قلب شرور نیز نامیده می شود. چنین قلبی که شاید همزیستی داشته باشد با اراده ای در کل خیر، از ضعف طبیعت آدمی و کمبود توان برای پیگیری اصول خودگزیده ریشه می گیرد و همراه می شود با ناخالصی و شکست در تمایز انگیزه ها (حتی انگیزه کنش های قصدمند) از یکدیگر با محک اخلاق. پس اگر به حد نهایی برسد، تنها ناشی از تلاش برای سرراست کردن کنش ها در محدوده قانون بوده و نه ریشه گرفتن آن ها از قانون همچون تنها سرچشمه انگیزه. هر چند همیشه چنین قلبی همراه نمی شود با کنشی خلاف قانون یا استعداد انجام آن یعنی رذیلت، ولی، غیبت آن ذهنیتی که چنین نقصانی را راه نداده، هماهنگی خصلت ذاتی با قانون وظیفه را موجب می شود (همان فضیلت) - به دلیل بی توجهی به نیروهای انگیزه بخش پند و صرفاً رعایت لفظ قانون - سزاوار نام انحراف ریشه دار در قلب انسان می گردد.

این تقصیر درونی¹⁸¹ که بسیار رایج است، زیرا در انسان با اولین نمود کاربست آزادی رذیابی می شود، همچنان باید از آزادی برخیزد و در نتیجه قابل انحراف باشد. تقصیر را در دو مرحله اول آن

¹⁸¹ reatus

"همگی گرفتار گناه هستند و هیچ کس راستوار (دارای روح قانون) نیست؛ هیچ کس حتی یک نفر" ¹⁸⁵.

۴. پیرامون خاستگاه شر در طبیعت انسان

یک خاستگاه (خاستگاه اول) برخاستن معلولی است از علت اول، یعنی از آن علتی که خود، معلول علت دیگری از همان نوع نیست. این می تواند هم خاستگاهی در عقل باشد هم خاستگاهی در زمان. در صورت اول، توجه تنها به وجود معلول است. صورت دوم متوجه رخداد است، زیرا مانند یک رویداد به علت خود مربوط است. اگر معلولی به علتی در حیطه قوانین آزادی مربوط شود - که در مورد شر اخلاقی صادق است- آن گاه، زمین تعیین گر اراده در تولید این معلول، نه در زمان، بلکه تنها در بازنمایی عقلانی است. زیرا یک معلول در حیطه قوانین آزادی نمی تواند از هیچ گونه وضعیتی پیشینی برخاسته باشد. ولی از سوی دیگر، برخاستن از وضعیتی پیشینی همواره لازم است اگر یک کنش شر، همچون رویدادی در جهان، به علتی طبیعی منتسب شود. از این رو جستجوی خاستگاه زمانی چنین کنش هایی (چنان چه گویی معلول هایی طبیعی بوده اند) یک تناقض است. همچنین تناقض خواهد بود جستجوی خاستگاه زمانی برای شخصیت اخلاقی انسان که دستخوش شاییدبودگی است؛ زیرا شکل گیری این شخصیت اخلاقی، مشروط به کاربست آزادی است. چنین زمینی (مانند زمین تعیین گر اختیار آزاد به صورت عام) باید در بازنمایی عقلانی ناب جستجو شود.

با وجود این، بررسی خاستگاه شر اخلاقی در انسان بی تردید، انواع شرح های مربوط به رواج و رشد این شر در میان همه ابناء و نسل های نوع ما را دربردارد. ناشیانه ترین این شرح ها خاستگاه شر را ارثیه والدین اول ما می داند. زیرا در مورد شر اخلاقی می توان دقیقاً با سخن شاعر پیرامون خوبی همصدا شد: "*genus et provos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*" [نژاد و نیاکان و آن چه را داریم ولی نساخته ایم از آن خود

(ضعف و ناخالصی) می توان تقصیر غیر عمد دآوری نمود ¹⁸²، ولی در مرحله سوم، تقصیر عمد ¹⁸³ می شود و برای قلب انسان زیانبار است ¹⁸⁴، زیرا خویشتن را در مورد سمتگیری خیر یا شر خود فریب می دهد. با آن که رفتار او پیامدهای شر به همراه ندارد - که با وجود پندهای شر حتماً خواهد داشت - ولی او دلمشغول سمتگیری این رفتار نیست، بلکه فقط خود را در مقابل قانون موجه می داند. آرامش وجدان بسیاری از انسان ها (که به برآورد خود، وجدان نیرومندی دارند) از همین جا برمی خیزد وقتی طی رفتاری بی توجه به قانون و یا دستکم بدون سرلوحه قراردادن قانون، تنها به یاری بخت، پیامدهای شر به بار نمی آورند. آنان حتی شاید خود را شایسته و برکنار از خطاهای دیگران بپندارند و این پرسش را هم نکنند که آیا بخت خوب یا بد اهمیتی دارد؟ یا آیا با کشف ذهنیتی در عمق طبیعت خود، ممکن بود در صورت عدم مداخله ناتوانی، تربیت و شرایط زمان و مکان وسوسه انگیز، همان رذیلت ها را انجام نمی دادند. این ناراستی که ما خود را در مورد آن فریب می دهیم و جلوی استقرار سرشت اخلاقی حقیقی در ما را می گیرد، به صورت ناراستی در بیرون و فریب دیگران گسترش می یابد. اگر قرار نیست این حالت را شرارت بنامیم، دستکم سزاوار نام بی ارزشی و عنصری از شر ریشه دار در طبیعت بشر است. این ناراستی به همان میزان که ظرفیت اخلاقی دآوری انسان را منحرف و استناد درونی و بیرونی به مسئولیت را یکسره متزلزل می سازد، همان قدر هم بشریت را لکه دار می سازد. تا زمانی که این عنصر را از میان برنداریم، از رشد بذری نیکو جلوگیری می کند.

یکی از اعضای پارلمان بریتانیا یک بار در گرماگرم دعوایی اعلام کرد: "هر انسانی قیمتی دارد که در ازای آن خود را بفروشد". اگر این حقیقت باشد (که هر کس برای آن پاسخ خود را دارد)؛ اگر هیچ فضیلتی وجود ندارد که وسوسه ای نتواند آن را به زیربکشد؛ و اگر تسخیر ما توسط روح خیر یا شر تنها به این بستگی دارد که چه کسی نرخ بالاتری پیشنهاد و یا سریع تر پرداخت کند، آن گاه بیشک در مورد کل بشریت، گفته یکی از حواریون درست درمی آید که:

¹⁸² culpa

¹⁸³ dolus

¹⁸⁴ dolus malus

¹⁸⁵ پولوس رسول خطاب به رومیان ۳: ۹-۱۰

نمی دانم]¹⁸⁶. با این حال، باید دانست که در جستجوی خاستگاه این شر ابتدا به گرایش شر نمی پردازیم (*peccatum potential*) [گناه بالقوه]؛ بلکه توجه خود را به شر عملی کنش ها در ارتباط با امکان درونی آن ها می دهیم - یعنی به آن چه باید بر سر اراده بیاید تا مرتکب شر شود.

هنگام جستجوی خاستگاه عقلانی کنش های شر، هر کنشی از این قرار باید به گونه ای بررسی شود که گویی فرد از وضعیتی معصومانه پیکر است به داخل آن افتاده است. زیرا رفتارهای پیشین یا علت های طبیعی تأثیرگذار بر او و علت های بیرونی و درونی هر چه باشند، کنش او همچنان آزاد است و هیچ یک از علت ها تعیین گر آن نیستند. از این رو کنش شر می تواند و باید همچون کاربست اصیل اراده انسان ارزیابی شود. شرایط زمانی و گرفتاری ها هر چه باشند، او می باید از چنین کنشی خودداری می کرد؛ زیرا هیچ علتی در جهان نمی تواند او را از کنشگری آزاد بازدارد. درست است که پیامدهای خلاف قانون کارهای اختیاری پیشین فرد، به پای او گذاشته می شوند. اما این، حداکثر یعنی بگویم: انسان نیازی به این زحمت ندارد که بفهمد آیا این پیامدها آزاد هستند، زیرا حاصل کنش آزاد بوده اند و همین کافی است که او را مسئول آن پیامدها سازد. ولی هر قدر فرد در لحظه کنش آزاد شرور بوده باشد (تا حد شر همچون عادت یا طبیعت ثانوی شده)، همچنان وظیفه او نه تنها این بوده که فرد بهتری می بود، و حتی اینک، همچنان وظیفه بهترساختن خود را دارد. باید انجام چنین کاری در قدرت او باشد وگرنه، حین لحظه کنش، در معرض و دستخوش ارتکاب به شر است؛ او همان قدر که استعداد خوبی دارد (که از آزادی جدایی ناپذیر است) همان قدر از وضعیت معصومیت وارد قلمرو شر شده است. به این دلیل نمی توانیم پیرامون خاستگاه زمانی این کنش پرسش کنیم. فقط باید متوجه خاستگاه عقلانی کنش شر باشیم تا گرایش شر - یعنی زمین ذهنی عام برای کاربست سرپیچی در پند خود - را در صورت وجود، مشخص یا در صورت امکان، روشن کنیم.

این همخوانی دارد با شیوه بازنمایی متن مقدس که خاستگاه شر در نوع بشر را دارای یک آغاز (زمانمند) می داند. این آغاز در روایت چنان آمده که

امر دارای جوهر ازلی (مستقل از عنصر زمان) از نظر زمانی نیز اول رخ می دهد. بنا به این روایت، شر از گرایش شر همچون یک پایه آغاز نمی شود، وگرنه آزادی چونان خاستگاه آغازین شر، معرفی نمی شد. بلکه این روایت از یک گناه¹⁸⁷ آغاز می شود (به معنای سرپیچی از قانون اخلاق همچون یک فرمان الهی). حکایت انسان پیش از بروز هر گرایش شر، مرحله معصومیت نامیده می شود. قانون اخلاق به بشریت مانند هر موجود ناخالصی که توسط امیال وسوسه می شود، به شکل نهی¹⁸⁸ شناسانده شد (پیدایش ۲: ۱۷-۱۶). اینک انسان به جای پیروی مستقیم از این قانون همچون انگیزه مناسب (تنها انگیزه بی قید و شرط خیر، بی هیچ شک بعدی)، به جستجوی انگیزه های دیگر رفت (پیدایش ۳: ۶)؛ گویی می تواند تنها با قید و شرط خوب باشد (تا آن جا که این انگیزه ها هیچ قانونی را نشکنند). او سپس پند خویشتن را - اگر کنش های خود را آگاهانه برخاسته از آزادی می داند - این گونه شکل داد که قانون وظیفه را دنبال کند؛ ولی نه همچون وظیفه، بلکه در صورت نیاز، در ارتباط با دیگر هدف ها. در نتیجه، او جدیت دستور را که تأثیر همه انگیزه های دیگر را کنار می زند، به پرسش کشید. سپس زیرکانه، پیروی از قانون را به یک هدف مشروط فروکاست¹⁸⁹ (پیرو اصل خوددوستی). سرانجام او در پند شخصی خود، چیرگی انگیزش آنی شهوانی بر انگیزه قانون را گنجاند - و این گونه گناه اتفاق افتاد (پیدایش ۳: ۶) *Mutalo nomine de te fibula narrator*.¹⁹⁰

[تنها نام ها را تغییریده، آن گاه داستان درباره تو خواهد بود]¹⁹¹. از این همه آشکار می شود که ما روزانه بر همین اساس عمل می کنیم و از این رو "در

¹⁸⁷ sin

¹⁸⁸ prohibition

¹⁸⁹ هر گونه ارج گذاری به قانون اخلاق، عملی ریاکارانه است، اگر در پند شخصی فرد، نقش برتر، به قانون همچون انگیزه خودبسنده و برتر از همه دیگر زمین های اراده داده نشود. گرایش به چنین رفتاری، فریبی درونی است؛ یعنی گرایشی به خودفریبی در تفسیر قانون اخلاق و در نتیجه برخلاف آن (پیدایش ۳: ۵). از این رو انجیل، مؤلف شر را (که درون ما است) از ابتدا-دروغگو می داند و این گونه انسان را از راه آن چه گویا زمین شر در او است، تعریف می کند.

¹⁹⁰ توضیح مترجم: لازم به یادآوری است که در سفر پیدایش هیچ جا از این کنش آدم و حوا به عنوان "گناه" یاد نشده است. در متون تلمودی نیز در این مورد، واژه عبری "خط"، یعنی خطا با همان بار معنایی به کار رفته است. تفسیر این رویداد همچون "گناه" به مسیحیت باز می گردد.

¹⁹¹ Horace, Satires, I:1.

¹⁸⁶ Ovid, Metamorphoses, XIII, 140-141

وجود آدم اول، همه گناه کرده اند" 192 و همچنان می کنند. با این فرق که در وجود ما گرایش درونی سرپیچی، پیشاپیش مسلم انگاشته شده، ولی در اولین آدم، فرض تقدم زمانی نه چنین گرایشی، بلکه معصومیت است. از همین رو سرپیچی او سقوط در گناه نامیده می شود. ولی در مورد ما گناه همچون محصول شرارت درونی طبیعت انسان بازنمایی می شود. این گرایش، معنایی بیش از این ندارد که اگر به دنبال شرح شر از روی آغاز زمانی آن هستیم، پس باید در دوره ای از زندگی گذشته خود به جستجوی علت هر سرپیچی عمدی بپردازیم و به دوردست زمانی برگردیم که کاربرد عقل هنوز گسترش نیافته بود؛ یعنی به گرایش شر (همچون زمین طبیعی) که از همین رو، ذاتی و خاستگاه شر دانسته می شود. اما ردیابی علت شر در نمونه اولین انسان که پیشتر در خدمت کامل کاربست عقل خود تصویر شده، نه لازم و نه ممکن است. زیرا در غیر این صورت، این پیش زمینه (گرایش شر) می باید در او آفریده شده فرض گردد. بنابراین، گناه آدم به گونه ای مطرح شده که مستقیم از دل معصومیت او آمده باشد. ولی نباید برای یک خصلت اخلاقی که در برابر آن مسئول هستیم، به جستجوی خاستگاهی در زمان باشیم. هر چند چنین برخوردی ناگزیر است اگر بخواهیم به احتمال وجود این خصلت بپردازیم (و شاید متن مقدس در همخوانی با این ضعف ذهنی ما، خاستگاه زمانی برای شر تعیین کرده است).

ولی خاستگاه عقلانی این انحراف در اراده که انگیزه های فرودست تر را بر پندهای شخصی چیره می سازند - همان گرایش شر - برای ما فهم ناپذیر باقی می ماند. زیرا این گرایش نیز باید به پای ما نوشته شود، همچنین از این رو که در نتیجه، زمین نهایی همه پندهای شخصی، به نوبه خود، شامل کاربست پندی شر به عنوان پایه و اساس هست. شر تنها می تواند از فردی اخلاقاً شرور سریزند (و نه فقط از محدودیت های طبیعت ما). با این حال، گرایش اولیه (که هیچ کس جز خود انسان آن را به فساد نکشیده و او مسئول این فساد است)، استعدادی در جهت خیر است. از این رو برای ما هیچ زمین قابل فهمی به عنوان خاستگاه شر وجود ندارد. کتاب مقدس این غیرقابل فهم بودن را با تشریحی دقیق تر از شر در نوع بشر، در روایتی

تاریخی [زمانمند] می آورد 193. این متن برای شر، جایگاهی در آفرینش جهان می یابد که نه در انسان بلکه در روحی است با منشاء ماورایی [مار در روایت آدم]. همین گونه است آغازگاه همه شرهای فهم ناپذیر برای ما (برای نمونه: از کجا شر به درون آن روح ماورایی راه یافته است؟). با این حال، سقوط انسان در شر تنها در اثر فریب خوردن، بازنمایی شده است. از این رو او از بنیاد فاسد نیست (حتی استعداد اولیه خیر دارد) و هنوز قادر به پیشرفت است. او برخلاف روح فریب دهنده، موجودی است که وسوسه تن او را از مسئولیت برکنار نمی سازد. پس، برای انسان که با وجود قلب منحرف، اراده ای معطوف به خیر دارد، امیدی باقی می ماند برای بازگشت به خیری که پیشتر از آن روی برگردانده بود.

پایان فصل اول از کتاب اول

دین در محدوده های عقل صرف

¹⁹³ آن چه در این جا آمده، نباید به گونه ای خوانده شود که گویی تفسیر متن مقدس و رای محدود قلمرو خرد ناب است. می توان از روایتی تاریخی استفاده اخلاقی کرد، بدون این حکم که آیا قصد مؤلف چنین است یا این تفسیر ما می باشد. به شرطی که آن معنا جدا از هر گونه شواهد تاریخی، به خودی خود، حقیقت بوده، تنها معنایی باشد که می تواند از آیه ای، چیزی برای بهتر شدن ما بیرون بکشد - وگرنه، افزونه ناموفق دیگری خواهد بود بر شناخت تاریخی ما. نباید بیهوده، بر سر یک پرسش یا سویه های تاریخی آن وقتی که در هر حال قابل درک است، دعوا کنیم؛ زیرا در آن صورت راهی برای انسان بهتر شدن وجود نخواهد داشت. وقتی آن چه می تواند در این زمینه به ما کمک کند، فاقد شواهد تاریخی است، باید آن را بدون چنین شواهدی فهمید. آن شناخت تاریخی که هیچ محمل درونی معتبر برای همه انسان ها ندارد، حاشیه ای به شمار می رود و هر کس آزاد است آن را آموزنده بداند [زیرنویس از کانت].

¹⁹² Romans V,12.

انگاره های خیر و شر (مارتین بوبر)

کل کتاب دوم از مجموعه خیر و شر

برگردان فارسی از متن اصلی به زبان انگلیسی

شیریندخت دقیقان

مشخصات کتاب شناسی:

Buber, Martin.: 1952. Good and Evil. Images of Good and Evil. Part Two. Charles Scribner's Sons, New York

دو اصل ازلی

در باستانی ترین بخش های اوستا، یعنی گفتارها و سرودواره های زرتشت، درباره دو روح ازلی و روان می خوانیم. خیر: همچون پندار، گفتار و کردار نیک؛ و شر: چونان پندار، گفتار و کردار شر. گفته می شود که این دو روح، "دو همزاد خفته" و پیشتر همراهانی بوده اند آرمیده در زهدان خاستگاه خود. اما سپس با یکدیگر به تضاد رسیده، روح خیر با روح شر چنین گفت: "احساس ها، داوری ها، انگیزش ها، نیت های درون، گفتار و کردار، خود ما و روح های ما هیچ یک با یکدیگر همداستان نیستند." سپس آنان تا سرحد مرگ و زندگی به رویارویی با یکدیگر برخاستند. چنین شد که از آن پس، برای پیروان فریب، منتهای شر بود و برای پیروان راستی، نیکوترین پندارها. به دنبال آن، دو روح، گزینش کردند: روح فریبکار انجام هر آن چه شر را برگزید، ولی خیرترین روح به نهانگاه دست نیافتنی ترین آسمان ها رفته، هستی راستوار را گزینش کرد.

در این اسطوره برخلاف کل ادبیات نوع انسان که برای ما به جا مانده، خیر و شر همچون دو اصل، با هم مطرح و از یکدیگر تفکیک شده اند. آن ها از همبودگی اولیه ای همچون "دو همزاد" برخاسته اند. به ما گفته نمی شود که از چه نطفه و زهدانی آمده اند، ولی جای دیگر می آید که خدای واره برتر، اهورامزدا

یا "خدای خردمند"، پدر روح خیر است. پس، دو حریف ازلی از او پدید آمدند. پیرامون مادری که با اشاره به او این تقابل روشن می شد، هیچ گفته نمی شود. اهورامزدا نیروهای خیر را گردآورده، به نبرد با نیروهای شر و پیروزی گسیل می دارد. ولی آشکارا همآورد او در این نبرد، در خود فروبسته ماند و خود را به یک اصل اولیه تبدیل کرد. گویی او [اهورامزدا] باید ابتدا شر را خنثی سازد تا بر آن چیرگی یابد. اگر آفرینش در این روایت با رویارویی دو همزاد و زیر تأثیر آنان آغاز می شود، پس خدای واره پیش از آفرینش، آنی است که "هنوز-خوب- نیست". با این همه، خدای واره "خوب شونده-حین- کنش آفرینش"، درکنار آن چه از خود خلق کرده، راهی نبرد می شود. پس این گونه می فهمیم که کنش ازلی خدا تصمیمی بود درونی و گزینشی میان خیر و شر، زمانی که هنوز با هم همراه بودند. این همراهی راه را برای کنش گزینش از سوی آن ها گشوده، آن را ممکن می سازد: خودگزینش گری خیر که همان ابتدا از آن خوبی مؤثر و فعال می سازد، و خودگزینش گری شر که شر مؤثر و فعال پدیدمی آورد. اما این گزینش اولیه فقط به دنیای آفرینش منتقل نمی شود، بلکه هدف وجودی آفرینش، رسیدن به "چرخشگاه نهایی" [پیروزی مطلق خیر بر شر] در پایان نبرد می گردد.

انسان مخلوق، موظف به این نبرد نجات بخش، به گزینش میان خیر و شر فراخوانده می شود. از آن جا که خدای خردمند با روح خود، انسان را آفرید، قدرت تصمیم گیری به انسان بخشیده شد. با یک گزینش، دنیای¹⁹⁴ او - خویشتن او - وارد طرح زمینی شد. ولی او اینک دوباره رویاروی آمیزه ای از دروغ و راستی باید به تفکیک و گزینش بپردازد. او باید از دنیای بالا یاری شود، زیرا به گفته زرتشت، "راه بهین گشوده به گزینه ها نمی ماند و من به سوی تو می آیم تا استوار به راستی زیست کنیم". کار زرتشت، "قراردادن انسان است در برابر گزینش"، نشان دادن راه راست و بنا به سروده دو همزاد، همداستانی با خدای خردمند از راه تصمیم خود و کارهای استوار بر راستی. آنان که چنین می کنند، یاریگر می شوند تا "این وجود، خود را به تعالی برساند".

¹⁹⁴ Daena

توضیح مترجم: واژه پهلوی دننا به معنای حقیقت است.

انسان مانند خدای افلاک، خیر و شر را درون خود دارد و از میان آن‌ها برمی‌گزیند. بین خدا و انسان، روح‌های ازلی ایستاده‌اند که آن‌ها نیز گزینش می‌کنند، اما به شکل ناسازه‌ناب. آن‌ها نه در خود دوگانگی دارند و نه با آن روبه‌رو هستند، بلکه هر یک در تمایزی سرحدی با دیگری، فقط خود را دارد. هر یک دارای متناظر مطلق خود است که آن دیگری و چیزی دیگر است. در چنین شرایطی هر یک خود را و جنس خود و کردار همخوان با خویشتن را برمی‌گزیند. هر یک با گزینش، خود را تأیید می‌کند. شر خود را برگزیده، به رسمیت می‌شناسد؛ ولی نه چون ناگزیر این‌گونه آفریده شده و نه به‌گونه‌ای دیگر، بلکه دقیقاً همچون شر. شر به پیروان خود نمی‌گوید که آن‌ها پس از مرگ به او خواهند پیوست، بلکه می‌گوید که این بدترین حالت وجودی، سهم آن‌ها خواهد شد (در این آموزه، هیچ تمایز میان مقوله‌های بدی و شر نیست: بدی دقیقاً آن چیزی است که شر را تولید می‌کند و در تحلیل نهایی هیچ شر دیگری جز همان چه تولید می‌شود، وجود ندارد). خدای واره‌شر این‌گونه به شر میل می‌کند و خواست خدای واره‌برتر را که پدیدآور و همزاد او است، در چنین طریقی تحقق می‌بخشد: وجود، تنها از راه مهار و هدایت شر ناب به دگرگونی می‌رسد.

این جا گزنده‌ترین پرسش‌ها ناپرسیده می‌مانند: چگونه خدای افلاک و وجود ازلی، درون خود شر را نگه داشته و محاط کرده است؟ این پرسش، بر محور آموزه زرتشتیت که در برابر پاسخ به آن مقاومت می‌کند، بزرگ‌تر و بزرگ‌تر می‌شود. تا سرانجام دین غرب ایران با گسترش اسطوره زُروان¹⁹⁵ یا زمان رهاشده¹⁹⁶ به پاسخگویی می‌پردازد. ما با این مفهوم تنها از روی نسخه‌ای متأخر آشنا هستیم، ولی اصالت محتوای آن بی‌چون و چرا است. زُروان گویا از خوابی ازلی برمی‌خیزد و به مدت هزار یا ده هزار سال زمزمه‌های خود را همچون قربانی، پیشکش می‌کند (سروده‌نسل‌های خدای وارگان که هرودوت از آن خبر داده است) تا پسری از او پدید آید به نام اهورامزدا که آفریننده آسمان و زمین خواهد شد. این پرسشی حاشیه‌ای خواهد بود که او برای که قربانی می‌داد؟ خدای وارگان ازلی در آیین‌های هندو نیز بدون دریافت‌کننده، قربانی می‌دادند (یا خود را

قربانی می‌کردند) تا در نتیجه دنیا پدید آید. زُروان پس از این همه قربانی بیحاصل، دستخوش تردید می‌شود: "چه کس از قربانی سود می‌برد؟ شاید وجودی نیست؟" آن‌گاه دُویی در زهدان پدید می‌آید: خدای خردمند از راه قربانی و روح شرور از راه تردید. ولی زُروان آشکارا خدای واره‌ای دوجنسیتی است. به دلیل هبوط او، شر در درونش نطفه می‌بندد. او نه گزینش، بلکه تردید می‌کند. تردید، ناگزین و بی‌تصمیمی است. از درون تردید، شر زاده می‌شود.

باید یادآور شد که در این روایت [زُروان]، روح شرور یا انگرا مینو¹⁹⁷ که به نام اهریمن شناخته می‌شود، نه پسر اهورامزدا، بلکه برادر او است. ولی در این روایت، اهورامزدا یا اورمزد، دیگر یک خدای واره ازلی نیست، بلکه در ابتدای زمان، وجودی یابد و این بار دقیقاً همچون یگانه خدای واره خوبی. پس در این نسخه نیز [روایت زُروان] دو همزاد، دو قطب دارای تضاد بنیادی با یکدیگر هستند. ولی برخلاف اسطوره دو همزاد در اوستا تضاد آن‌ها با یکدیگر به روشنی بیان نشده، پدیدآمدن دنیا بین آن دو اعلام نمی‌شود. [در اسطوره زُروان] از خیر و شر و مناسبات متقابل آن‌ها هیچ گفته نمی‌شود. ما تنها شاهد به میدان آمدن قهرمانان جدال کیهانی رو به آغاز هستیم. ولی آن چه پیرامون خدای واره ازلی روایت شده، با همان عمق و حتی ژرف‌تر ما را به فضای پرسش چپستی خیر و شر فرومی‌کشد.

در روایت اول [اوستا]، این دروغ و راستی بود که در تقابل با یکدیگر قرار گرفتند: دروغ به معنای فریبکاری و راستی به معنای راستواری. در روایت دوم [زُروان]، شک نسبت به هستی، شر است و "شناخت" و باور به هستی، مساوی خوبی که زُروان از آن سر می‌پیچد. این‌گونه، در نهایت، پرسش، پیرامون وفاداری و نوافاداری به هستی به میان می‌آید.

ولی برخی از پیروان زُروان، مفهوم هبوط الوهیت را برنتابیدند. از میان آنان، گروهی فرض کردند که خدای واره‌زمان در لحظه‌ای خاص، وفاداری خود به هستی را از دست داد، ولی از همان ابتدا امری بد، خواه پندار بد یا فساد ذاتی، به او سپرده شده بود که شر از آن سرچشمه گرفت. این دیدگاه، آشکارا، هر چند به صورتی دگرگون، به آموزه اوستا بازمی‌گردد. ولی برخی دیگر گفتند که زُروان هر دو را یکجا آورد

¹⁹⁷ Angra Mainyu

¹⁹⁵ Zurvan

¹⁹⁶ time un-bounded

تا خیر و شر را با هم بیامیزد. یعنی تنها پس از وفور تدریجی این آمیزه دوگانه، چندلایه گی امور شکل گرفت. پس از این نسخه، مبانی سنت ایرانی رهامی شود. در روایت سومین فرقه، مبانی سنت دیگری گرفته شده، اهریمن "فرشته ای رانده و لعنت شده به دلیل نافرمانی" معرفی می گردد. گزارش این روایت با جمله زیر پایان می یابد: "در این باره سخن بسیار می توان گفت".

اما بخشی از اوستا هست با این درونمایه: "همه پندارهای نیک، همه گفتارهای نیک و همه کردارهای نیک با آگاهی از من سر می زنند. همه پندارهای شر، همه گفتارهای شر و همه کردارهای شر از من بدون آگاهی سر می زنند". از این جا راهی به سوی روانشناسی شر گشوده می شود که ابتدا در اوایل رسمیت یافتن مسیحیت گسترش یافت 198.

۲

دروغ علیه هستی

در لایه های چندگانه ادبیات ایران از باستانی ترین متون اوستا تا شعرهای فردوسی، عناصر داستان بدفرجام شاه بیما یا یوما 199 تکرار می شوند؛ چهره ای که با دگرگونی هایی، از سنت بدوی هندوآریایی به اسطوره های هندی و ایرانی راه یافته است. "آن که نگاهش چون آفتاب است" و "چوپان بزرگ"، از دید دهقانان همچون چوپان/خدای واره باستانی ایرانیان توصیف شده است. او نامیرا به دنیا آمده، ولی به دلیل سرپیچی خود، میرا شده است. خدای واره برتر، اهورامزدا، او را به گسترش و پاسداری از دین اهورامزدا فرامی خواند. سپس بیما که خود را شایسته آن نمی بیند، با او در جهت دیگری معامله کرده، دنیا را تکتربخشیده، آن را حفاظت می کند. این دنیای او دنیای اهورامزدا است. بیما آماده این طرح شده، بر دنیا سروری می یابد: دنیایی که می باید هیچ نیروی ویرانگری در آن سهم نداشته باشد، خواه سرما، باد گرم یا بیماری و مرگ. او پیشتر با دادن قربانی از

خدای وارگان خواسته که در این قلمرو، انسان و چارپایان از گزند مرگ، و آب و درختان از خشکسالی در امان باشند. او از آنان خواسته که بگذارند پادشاه همه کشورها باشد و فراتر از آن بر اهریمنان چیره شده، با درهم شکستن آن ها هر گونه شر را از آفریدگان اهورامزدا دور کند. اینک خواست او برآورده می شود. سیصد سال می گذرد و از آن جا که هیچ یک از آفریدگان نمی میرند، زمین پرمی شود از چارپایان، درندگان، سگ ها، پرندگان و ازدهاهای آتشین نفس. بیما پس از فراخوان اهورامزدا هنگام نیمروز به سوی نور و راه خورشید روانه می شود. او با چوبدستی از طلا به دست و سرودواره های خوش خدای وارگان بر لب به زمین فرمان می دهد که گشاده شده، بر پهنای آن یک سوم افزوده گردد. او یک بار دیگر چنین می کند تا اندازه زمین دوبرابر می شود و آفریدگان با خشنودی در آن زیست می کنند. اما آن گاه اهورامزدا، خدای وارگان، شایسته ترین انسان ها و در رأس آن ها بیما را گردآورده، به آنان اعلام می کند که دنیا به مادیت سپرده شده است (این جا به نظر می رسد که در نتیجه انصراف بیما دنیا خالی از روحانیت بود). اهورامزدا خبر می دهد که زمستانی سخت از راه خواهد رسید که زمین را از برف و سپس سیل خواهد پوشاند، به گونه ای که هیچ جانوری قادر به ایستادن روی زمین نباشد. سپس به بیما دستور ساختن برجی همانند یک قلعه داده می شود تا در آن تخم بهترین و زیباترین جانوران و گیاهان نگهداری گردد. چنین می شود. ولی پس از آن، بیما به اهریمنان پیشتر در بند، امان می دهد و دروغ را به ذهن خود راه داده، به ستایش و بزرگداشت خود می پردازد. آن گاه، بیدرنگ فر ایزدی و نور برکت که در پیشانی او ریشه داشت، به شکل کلاغی بیرون می پرد و او میرا می شود. از آن پس بیما باید بی هیچ آسایشی بر پهنه زمین و زمان سرگردان باشد و بار دیگر پنهان شود. بیما به نیروی اهریمنان پیوسته، جادوگری را به زنی می گیرد که از آمیزش با او همه گونه هیولا زاده می شوند. خواهر او به شکل جادوگران درآمده، با او به دروغگویی می پردازد. دیگر نمی دانیم از آن پس چه می شود، ولی آشکارا اهریمنان با شاه بیما همچون یاغی رفتار کرده و سر آخر، او را با اره ای هزار دنده، تکه تکه می کنند. در روایت زرتشتی نیز همانند سروده های اولیه هندو که در آن بیما شاه مردگان دانسته می شود، او اولین

198 توضیح مترجم: اشاره بوبر باید به سنت آگوستین باشد که در باز یافت یک دیالوگ پنهان، با تز شر غایی او آشنا شدیم.

199 توضیح مترجم: بیما همان جمشید در شاهنامه فردوسی است. در باز یافت یک دیالوگ پنهان، بخشی از شاهنامه در این باره نقل شد. در وادهای هندی، بیما با نام یاما آمده است.

کسی است که می میرد و تنها پس از او دیگران نیز
میرنده می شوند.

بسیاری از محققان، این که خطای بیما و سبب ساز
سقوط او گفتن یک دروغ بود را غیرقابل درک و از
این رو نامعتبر می دانند. تکبر بی حد و
خودستایشگری او انگیزش هایی هستند که بعدها
افزوده شدند و آن دروغ را توضیح نمی دهند. در
واقع، اشاره به آن ها را در نسخه های زمان های
جلوتر می یابیم. با این همه، پیوند تکبر بی حد و
خودستایشگری با دروغ، به اینهمانی های باستانی
بازمی گردد. چنان چه در کتیبه داریوش کبیر، یاغی
گردنکش، همچون "دروغگو" معرفی می شود. این
که پادشاه آغاز زمان، شروع به ستایش و برکت خود
می کند، به درستی فقط یک دروغ دانسته نمی شود:
بلکه اشاره است به دروغ او در آغاز زمان هنگام
اعلام پیروزی نیروهای طبیعت بر نیروی فوق طبیعی
و نهادن آن دروغ بر دوش بشریت و تمام انسان ها.
این یک دروغ کلامی در برابر یک حقیقت کلامی
نیست؛ بلکه دروغی وجودی علیه هستی است. بیما
خدای واره برتر را زیر فشار می گذارد تا او و همه
موجودات زنده را نامیرا سازد. او دعا کرده که
سرور شیاطین شود و چنین نیز می شود. اما اینک
وانمود می کند که آن چه به او اعطا شده، کار خودش
است. او خویشتن را خودآفریننده [خدا]²⁰⁰ و عامل
نامیرایی و قدرت نامیراسازی قلمداد کرده، تسلط بر
شیاطین را کار خود دانسته، دچار خودبزرگ بینی می
شود. او اینک بر اساس این دیدگاه، زندگی و کنش
می کند. بیما چنان چه گفته شده²⁰¹ مرتکب "ناراستی
علیه خدا و خویشتن" شده و به بیان دقیق تر: با وجود
خود، مرتکب دروغ علیه هستی می شود.

برای پی بردن به عمق وجودی گذار موجود ازلی از
راستی به دروغ، باید آن را در پیش زمینه جدال
جهانی دو اصل بررسی کنیم. زیرا راستی و دروغ،
دو رفتار زیربنایی یا بیشتر، دو کیفیت زیربنایی هستند
که تقابل اصول خیر و شر در چارچوب تقابل آن ها
طرح می شود. باید متوجه بود که این جا حقیقت و
دروغ معنایی متفاوت دارند با وفق یا عدم وفق بیان
آگاهانه یک امر با واقعیت آن. در وداها²⁰² همین

واژه دروغ، بارها به معنای بازی پنهان شدگی و
آشکارگی در تاریکی روح می آید. در این بازی،
روح یک انسان از خود پرهیز و گریز کرده، روی
می پوشاند. این دروغ گویی به هستی خویشتن، اینک
به مناسبت با روح های دیگر و واقعیت های دنیایی و
خدایی سرایت می کند. این امر در اوستا ابتدا به شکل
پیمان شکنی بروز می کند (دروغ گویی به الهه میترا
همچون پاس دارنده پیمان، یعنی نقض عهد) و سپس
در شکل به خطارفتن یک موقعیت به سبب خصلت یا
رفتار فرد درگیر. رفتار به شخصیت بازمی گردد،
ولی شخصیت به هیچ رو داده ای نهایی و تقلیل ناپذیر
نیست، بلکه از گزینش میان راستی و دروغ برمی
خیزد که بارها به صورت زمانمند و نازمانمند و زیر
تأثیر جوهر فرد در آغاز راه و لحظه های تصمیم
گیری، بازتولید خواهد شد. به بیان وجودی، این
گزینشی است میان راست بودگی و دروغ بودگی.
ولی دروغ در نهایت به این معنا است: سست کردن،
آلودن و زدودن هستی در نقطه وجود. آن که دروغ
را در برابر راستی برمی گزیند، با تصمیم خود در
تصمیم های جدال جهانی دخالت می کند. اما این اتفاق
در همان اولین نقطه وجودی شاه بیما روی می دهد:
چون او تسلیم دروغ بودگی یعنی ناهستی²⁰³ شده و از
هستی درمی گذرد، خود، قربانی آن می شود. پس،
بیما که پیشتر بر اهریمنان غلبه داشت، با گذار از
راستی به دروغ به چنگ قدرت آن ها می افتد. بیما
ابتدا همراه با اهریمنان و سپس قربانی آن ها می شود.
او در اصل، سقوط هستی را درست در نقطه ای به نام
بیما موجب می گردد.

بنا به نظر آگوستین، که در سال های واپسین عمر،
نسیمی از باد سوزان آموزه زرتشت قلب او را
درنوردید²⁰⁴، راستی و دروغ نه به درستی و
نادرستی خود امور، بلکه به چگونگی تصمیم روح
انسان اشاره دارند. روح است که خود را متعهد به
راستی یا دروغ می سازد. حقیقت انسانی حاصل
راستواری فرد است.

بخش سوم:

²⁰³ non-being

²⁰⁴ توضیح مترجم: اشاره به تحقیق آگوستین در دین زرتشت و
نوشته های او در مورد مانویت.

²⁰⁰ self-creator

²⁰¹ Lommel: Zarathustra's Religion (1930), 46.

²⁰² توضیح مترجم: سروده های سانسکریت که قدمت آن ها به
۱۰۰۰ ق. م بازمی گردد.

آن‌ها زیر تأثیر سانسور اخلاقی جامعه قرار دارند؛ خواه این سانسور به تسلیم یا به شورش بینجامد. این جا بیشک روانشناسی "خودداری‌ها" و "پس‌زنی‌ها" در برابر برخی از قراردادهای اجتماعی همان قدر عمل می‌کند که در برخورد با امری به تمام معنا شر. در عوض، در تجربه از خود باید به دنبال احساسی باشیم که از هر وضعیت روحی دیگر متمایز بوده، ما را ناگزیر، به پرسش پیرامون وجود تمایزی هستی‌شناختی می‌کشاند. اسطوره در همین تمایز هستی‌شناختی است که پیرامون امتدادهای روح به بیرون که در عین حال همچنان در دسترس آن هستند، سخن می‌گوید. هیچ چیز جز تجربه خود ما از این منحصر به فردبودگی روانشناختی که به پرسشگری در قلمرو هستی‌شناسی می‌پیوندد، ما را قادر به دریافت بیشکش پرهزینه سخن اسطوره ای نمی‌کند: همان حقیقتی که تنها اسطوره قادر به بیان آن است و تفسیر منسجم، آن را به اسطوره وام می‌دهد. تنها از راه پیوستن این دو سویه - مکاشفه در اسطوره‌های ازل و واقعیت مستقیم تجربه شده - نور مفهومی معتبر به این تیره‌ترین فضا می‌تابد.

در این بررسی، اسطوره‌های شر دو حوزه تاریخی مورد توجه هستند: نخست، حوزه ای که در بخش اول بررسی شد²⁰⁵، یعنی روایت بنی اسرائیل از لغزش و درغلنیدن به شر در سپیده دم انسان. دوم، اسطوره‌های باستانی ایرانی که ورود به/سقوط در شر را در آغاز تصمیم‌گیری خدای وارگان و انسان روایت می‌کنند. البته به هیچ رو نمی‌توان گفت که در تورات، بن مایه سقوط به شر بر بن مایه تصمیم‌گیری غلبه دارد. داستان شورش نوع بشر پس از توفان نوح برای ساختن برجی جهت عملیات جادویی (اشاره به ساختن یک نام) علیه آسمان‌ها یادآور شورش بیما است؛ همین‌گونه هستند روایت‌های سنتی پیرامون انبیاء و فرشتگان سقوط کرده - لوسیفر، پسر سپیده دم (در یسعی ۱۴) و کروی بزرگ (در حزقیال ۲۸) که همانند شاه بیما خود را خدا پنداشته، هبوط کردند. در تورات نیز مانند اوستا و متون وابسته به آن، خیر و شر همچون مسیرهایی جایگزین شونده بیان می‌گردند که انسان را در برابر آن‌ها گریزی از گزینش نیست.

در دو بخش پیش رو به انگاره‌هایی می‌پردازم که بشر دوران‌های اولیه برای توصیف تقابل خیر و شر یا به بیان دقیقتر، شرح شر در تضاد با خیر نقش زده است. هدف، بیشک، بررسی خاستگاه یا خاستگاه‌های شر است. ولی فراتر از این، هدف، بازنمایی ساختار شر است که همزمان، طبیعت خیر را نیز واشکافی می‌کند. اما این انگاره‌ها تنها از این نظر مورد توجه ما هستند که بازنمایی‌های حقیقی بوده، به درک ما از سرشت شر و مناسبت آن با خیر کمک می‌کنند. اسطوره به دلیل حقیقت نهفته در آن، وارد دورنمای بررسی ما شده است. البته نه به این معنا که اگر حقیقتی جایی در فرم غیراسطوره‌ای آمده، از بیان اسطوره‌ای رانده شود. بلکه به این معنا که تجربه رخ داده (نه به دست آمده) در زمینه رویارویی عملی با شر در جهان و روح آدمی، درون اسطوره حضوری بی واسطه دارد، بی آن که به دست انداز تدقیق‌های مفهومی و نیمه مفهومی بیفتند. ولی افزون بر این، باید پس از همه تمثیل‌ها و اسطوره‌کاوای‌های غیرعلمی و علمی برای تأویل اسطوره، خواهان و قادر به پذیرش داده‌های قلمرو اسطوره پیرامون واقعیت انسانی باشیم. واقعیت انسانی در موضوع مورد بررسی ما یعنی: جستجوی رخداد خاصی در زندگی و روح انسان درگیر با انگیزش شر و به ویژه در معرض درغلنیدن به دام آن.

به این ترتیب، پیش شرط لازم برای یادگیری از این اسطوره‌ها را نیز بیان کردم. اسطوره‌ها شر را در شرایط انسانی و روند آن گزارش می‌کنند. ولی اگر روایت اسطوره با باور برخاسته از تأویل درست آن هماهنگ باشد، آن گاه برای فهم خود موضوع، باید همصدا با اسطوره‌ها نتیجه بگیریم که در واقعیت، چنین ساختار پویشمندی وجود دارد. با وجود همه دشواری‌های داوری اخلاقی و ذات غیردائمی ارزش‌گذاری‌های اخلاقی باید پذیرفت که در واقعیت انسانی، گونه‌ای از داوری اخلاقی وجود دارد که اساس آن ارزش‌گذاری و صدور حکم نیست و به راه خود می‌رود. شاهد این خاص بودگی، دقیقاً این است که رخدادهای آن، متفاوت هستند با اتفاق‌های زندگی معمولی و آن‌چه به ظاهر در روح انسانی می‌گذرد. از این رو، یکسره ناکافی خواهد بود اگر موضوع را در چارچوب شرایطی بررسی کنیم که سرشت و روند

²⁰⁵ توضیح مترجم: ترجمه فارسی فصل اول در این شماره از خرمگس نیامده، ولی در بخش بازیافت یک دیالوگ پنهان به محتوای آن در زمینه روایت آدم و حوا پرداخته شد.

چنان چه در سفر تثنیه ۱۹:۳۰²⁰⁶ این گزینش، مساوی گزینش میان زندگی یا مرگ ارزیابی می شود. در هر دو این حوزه ها هوای سنگین تصمیم گیری تنفس می شود. از سوی دیگر، چنان چه می بینیم، آموزه ایرانی پیدایش دو قطب متضاد از تصمیمی در آغاز زمان، بسیاری جاها تبدیل می شود به آموزه پیدایش آن ها به دنبال اولین شک به خدای برتر و همه شمول. ولی به تدریج، آموزه ای بس متفاوت در حوزه ایرانی شکل گرفت که بیان نهایی آن در مانویت نمود یافت. بر اساس دیدگاه مانویت، تضاد میان دو اصل خیر و شر نه برخاسته از کنشی در آغاز زمان، بلکه امری ابدی و ازلی است. به این ترتیب، دو گونه اساسی شر، یعنی شر حاصل از بی تصمیمی و شر پیامد تصمیم، بدون هیچ پایه قومی فهمیده می شوند.

ولی چگونه این دو سویه متمایز ولی متقابل - که یکی شر را همچون رخداد به ما می شناساند و دیگری چنان کنش - در کنار یکدیگر می توانند بیانگر حقیقت استقرار شر در واقعیت زندگی انسانی باشند؟ پاسخ این است که تنها وقتی تناقض آن ها عیان شده، در عمل، از پی یکدیگر به وقوع بپیوندند. اما قضیه از این قرار است که مکمل بودن آن ها [شر همچون رخداد، حاصل بی تصمیمی؛ و شر چنان کنش، حاصل تصمیم] به معنای دو سویه از یک موضوع نبوده، چنین برداشتی بیمورد خواهد بود. بلکه [شر همچون رخداد و شر چنان کنش] تنها به عنوان دو مرحله یا دو پله یک روند می توانند مکمل یکدیگر باشند. روایت های توراتی به مرحله نخست شر و روایت های ایرانی به مرحله دوم آن می پردازند. ولی باید دانست که این روند الزاماً نباید از مرحله اول [رخداد] فراتر برود.

در اولین انگاره مجموعه نخست، بن مایه خداگونه شدن، طنینی قوی دارد، ولی نافرجام می ماند. اما در آخرین انگاره مجموعه دوم، همان درونمایه پس از تبدیل به خداگونه بودن، حاکم می شود. این گوشزدی است به ما که دو مفهوم خداگونه شدن و خودخداپنداری اهمیت خاصی در کل این روند دارند.

۲- آغازگاه حرکت

به طور معمول، خیر و شر، دو قطب و دو مسیر متضاد دانسته می شوند؛ دو شاخه تابلوی یک دوراهی که سمت راست یا چپ می رود. در دیدگاه رایج، هر دو متعلق به یک طرح هستی و دارای یک طبیعت تلقی می شوند، ولی هر یک قطب متضاد دیگری. اگر دلمشغول مراحل موجود در واقعیت انسانی هستیم و نه تجربدهای اخلاقی، باید از پس زدن این دیدگاه قراردادی آغازکنیم و عدم شباهت بنیادی میان طبیعت، ساختار و پوشمندی خیر و شر در واقعیت تجربه انسانی را بپذیریم.

بهتر است بررسی با شر آغاز شود، زیرا چنان چه خواهیم دید، در شرایط آغازین، که اول به آن برمی خوریم، وضعیت وجودی خیر قطعیت و تقدم دارد بر شر. اینک هر چند شر به طور عینی، در کنش ها، تأثیرها، رویکردها و رفتارها نمایی بیرونی دارد، ولی مرحله ذاتی آن، تنها در درون انسان رقم می خورد. فقط شناخت ما از خود که - البته همه جا و همواره باید با خودشناسی دیگران تکمیل شود - قادر به تشریح رویدادهای درونی ما هنگام ارتکاب به شر است. (ما تنها هنگامی اندکی به خودشناسی می پردازیم که به حلقه های شر نظر افکنده، همزمان تلاشی در فهم آن ها می کنیم). چون از سوی دیگر، چنین تجربه ای باید به درجه ای بالا از عینیت برسد تا ما را به شناختی از فرد درگیر برساند، بررسی آن باید از دید کسی باشد که به گذشته خود نظرمی اندازد؛ کسی که به فاصله ای از رخدادها به یادمانده شر در بیرون و درون خود رسیده، ولی حافظه او نیرو و حضور ذهن لازم را حفظ کرده است. برای این منظور، چنین فردی نامناسب خواهد بود: کسی که عادت به توجیه خود در فضای کمابیش دوپهلوی به اصطلاح ارزش ها داشته، برای او "تقصیر" فقط واژه ای متمدنانه برای تابو باشد. و کسی که از دید او تنها واقعیت رسمیت یافته تابو، کنترل اعمال شده از سوی اجتماع و نظارت یک سوپرایگو بر کنش براساس انگیزش ها باشد.

ولی برای پرهیز از بدفهمی رایجی که در زمانه ما هر نتیجه گیری از این دست را تهدیدی کند، باید یادآور تمایزی اساسی شد: کار ما در این جا با خودکاوی در روانشناسی مدرن تفاوت دارد. کار روانشناسی مدرن و روانکاوی دوران ما نفوذ به ورای یادها و فروکاستن آن ها به عناصری از

²⁰⁶ توضیح مترجم: به این مضمون: "امروز آسمان ها و زمین را به شهادت درباره تو فرامی خوانم: من زندگی و مرگ را و برکت و لعنت را در برابر تو قرار دادم و تو باید زندگی را برگزینی تا زندگی کنی، تو و نسل های تو..." تثنیه ۱۹:۳۰.

واقعیت است که در روان فرد، پس رانده شده اند. ولی هدف ما یادآوردن یک رویداد به دقیق ترین، درست ترین و کامل ترین شکل آن است، بدون هیچ فروکاهش یا بریدگی. در کار ما باید حافظه به طور طبیعی از هر گونه حذف و چیدگی، زیباسازی یا شیطان انگاری برکنارماند. کسی قادر به این کار است که به اثبات بداند رویارویی با خود، هنگام یادآوری اساسی گذشته، یکی از موثرترین نیروها در فرایند "تبدیل به خودحقیقی" است. عنصر زیربنایی در این بازاندیشی عمیق، یادآوری مجموعه لحظه های جرقه وار و فراموش نشدنی خودجوشی²⁰⁷ است. طی این یادآوری، گویی برق آن چه پیشتر بوده به گونه ای نامنتظره در آسمان اکنون جهیدن می گیرد.

اگر فرد بازاندیشنده در جستجوی فهم مشترک میان شناخت از خود و خودشناسی مشابه و نقل شده از سوی دیگران باشد، آن گاه، تصویری از آغازگاه های تعیین گر شر و خیر در زندگی گذشته به دست می آورد که با بازنمایی های رایج، تفاوتی چشمگیر دارد و تأییدی مهم است بر آن روایت های تورات از سپیده دم انسان.

بازاندیشی پیرامون مرحله دوم که در افسانه های ایران باستان بازتاب یافته، طبیعتاً در مسیری دیگر باید به دست بیایند.

۳. مرحله نخست شر

زندگی انسانی به عنوان هستی یابی خاص و جدانشده از طبیعت، با تجربه آشوب، همچون شرایطی قابل حس در روح آغاز می شود.

تنها از این تجربه و نمود مادی آن است که مفهوم آشوب برخاسته، وارد کیهان شناسی اسطوره ای می شود.

فرد انسانی در یک دوره تکاملی که اغلب همزمان با بلوغ ولی نه محدود به آن است، ناگزیر از مقوله امکان پذیری آگاه می شود. این مقوله از میان همه موجودات، تنها در انسان نمود می یابد. فقط برای او امر واقعی، پیوسته امر ممکن را در حاشیه دارد.

²⁰⁷ spontaneity

توضیح مترجم: باید در نظر داشت که این واژه برگرفته از ریشه لاتین آن، *sponte*، به معنای "از سر اراده" است.

این فرد، طی مسیر یادشده، خود را در میانه بینهایت امکان می بیند. وفور امکان ها همچون سیلی به درون واقعیت کوچک او جریان یافته، آن را به تسخیر درمی آورد. فانتزی همچون خیالبافی پیرامون شایدبودگی ها که خدا در عهد عتیق آن را شر معرفی می کند - به دلیل منحرف ساختن توجه از واقعیت خداداده و به جای آن، بازی با شایدبودگی ها - ابهام خود را به قطعیت لحظه تحمیل می کند. امر ذاتمند در سایه امر بالقوه قرار می گیرد. آشوب چرخان و بلعنده، "بیشکل و بی صورت"²⁰⁸ (سفر پیدایش ۲:۱) خود را تحمیل می کند.

ولی از آن جا که در این مرحله هر چه بر انسان آشکار شده یا رخ می دهد به موتور محرک، ظرفیت و میل برای کنش تبدیل می شود، آشوب تحمیلی شایدبودگی های هستی، به آشوب امکان های کنش بدل می گردد. این خود امور نیستند که درون گرداب چرخان می افتند، بلکه راه های ممکن برای پیوستن به غلبه بر آن ها در آشوب چرخنده گرفتار می آیند.

این سودای وسوسه آمیز و فراگیر، یکی نیست با لیبیدو [قوه میل جنسی] - که البته بدون نیروی حیاتی آن به طور طبیعی دوام نمی آورد - بلکه واقعیت انسانی را تا حد امری ساده و حیوانی شده تقلیل می دهد. انگیزش های آنی در معنای روانشناختی، ماهیت تجربیدی دارند. ولی ما از یک همداستانی یکسره عینی در لحظه ای از زندگی فرد سخن می گوئیم. افزون بر این، انگیزش های آنی بنا به تعریف، "به سوی امری جهت دارند"؛ حال آن که نبود جهت، ویژگی گرداب در خود چرخان است.

روحي که در این گرداب چرخنده گرفتار آمده نمی تواند در آن ثابت بماند، بلکه تلاش برای بیرون آمدن دارد. در صورت سربرنیاوردن موجی که شرایط را عادی کند، دو حالت پیش می آید. یکی آن که روح انسان، سوداهای خود را بر هر چه در گرداب چرخان رومی آید، سواربکند؛ یا در پاسخ به فوریتی هنوز ناخودآگاه، جسورانه نیروهای خود را یکسره و یک جهت کند. در حالت اول، روح از یک امکان جهت نگرفته به یک

²⁰⁸ توضیح مترجم: در این جا بوبر واژگان روایت آشوب در ابتدای آفرینش زمین در سفر پیدایش را به کار می گیرد. معادل این دو واژه در تورات و به زبان عبری "توهو و ووهو" هستند که با دو واژه های "تهی و واهی" همصدایی و شاید هم ریشگی دارند و در بیان آشوب ماده در ابتدای آفرینش می آیند: سفر پیدایش ۲:۱: "آن گاه که زمین بیشکل و بی صورت بود و تاریکی بر عمق، چیره و روح خدا بر فراز آب ها در گردش..."

واقعیت جهت نگرفته پرش می کند و فرد، کاری خلاف میل یا نقض غرض و بیگانه انجام می دهد که همانا شر است. در حالت دوم، روح در صورت موفقیت، از وفور امکان های جهت نگرفته روی گردانده، به رشته ای محکم و مسیری جهت مند دست می آویزد. اگر کنش، موفق نشود - که با وجود اقدام سراسیمه هیچ تعجیبی نیست - خواه ناخواه، روح، گونه ای جهت گرفته و به بیان دیگر در معنای دقیق جهتگیری، به یک مسیر خاص افتاده است. روح همان اندازه که حساب خود را یکسره می کند، از جهت و خواست خویش نیز آگاه شده، این گونه یا به خدمت خیر و یا در رکاب شر درمی آید.

این روند را پایانی نیست. دوباره و دوباره با خیزش انگیزش ها، وسوسه ای فراگیر سربرآورده، بر قدرت روح غلبه می کند. و بارها و بارها نیروی درون از اعماق فوران کرده، امری باورنکردنی را وعده می دهد: می توانی یکسره و یکدست شوی. اما هیچ چپ و راستی وجود ندارد و تنها گرداب چرخانی از آشوب هست و روح که فراز آن گردش می کند. از میان این دو مسیر، یکی نامسیر و شبه تصمیم است - که با بی تصمیمی فرق ندارد - نیز، فرورفتن در توهم و سرانجام جنون سودازدگی. دیگری اما، مسیر است، زیرا تنها یکی است.

ولی همین ساختار رخداد، فقط کوتاه تر و دشوارتر می شود و ما در موقعیت های بیشماری در زندگی آینده خود با آن رویاروی می گردیم؛ وضعیت هایی که مجبور به تصمیم گیری و پاسخگویی به موقعیت پیش رو می شویم. چنین تصمیم هایی تنها از روحی سرمی زنند که با خود یکسره و نیروهای آن یکپارچه و هم جهت شده باشد. روح یکسره شده در برابر موقعیت رخ داده باید وارد هر جهتی که گرایش دارد یا برگزیده، بشود؛ وگرنه حاصل، چیزی جز هذیان و شبه پاسخ به جای پاسخ نخواهد بود. این موقعیت ها خواه بیشتر در زمینه زندگی شخصی باشند یا شرایط تاریخی، هر چند اغلب پشت نقابی پنهانند، ولی بیرحمانه دشوار هستند؛ زیرا جریان بازگشت ناپذیر زمان و زندگی ما نیز این چنین هستند. تنها در دشواری تصمیم روح یکسره می توانیم با این موقعیت ها زورآزمایی کنیم. این یکسره شدن و تبلور روحی کاری سخت پرمخاطره است. در این کار باید بر هر چه درون ما دارای طبیعت تمایل، راحت طلبی، عادت و علاقه به احتمال ها است، غلبه کنیم.

این غلبه از راه حذف و پس زدن نیست، زیرا روح مصمم و یکسره از چنین راه هایی حاصل نمی شود. یکسرگی روح، هیچ گاه تا میل های سرکوب شده در گوشه ای می خزند، به دست نمی آید. بلکه باید تمام این نیروهای ساکن یا متحرک، گرداگرد جذبۀ روح با یکدیگر به هماهنگی برسند. این نیروها در هیبت تصمیم گیری چنین شده، در آن حل می گردند. چه مقاومتی صورت می گیرد تا روح در جایگاه صورت [فرم به معنای شکل مندی]، چنین قدرتی بر روح در جایگاه ماده آشوب زده بیاید و آشوب رام شده در کائنات به شکل مشخص برسد! پس می فهمیم چرا این رخداد مانند رؤیاهایی که به آنی نقش بر آب می شوند، دوام نیاورده، اغلب در حالت بی تصمیمی به پایان می رسد. دیدگاه انسان شناختی فرد پیرامون درون خود(که در واقع به غلط "دیدگاه" نامیده می شود، زیرا در صورت داشتن حافظۀ نیرومند، رخدادهای گذشته را با تمام حواس و برانگیختگی اعصاب و تنش یا سستی عضلات خود به یاد می آوریم)، کل آن بی تصمیمی و موارد دیگر را همچون شر اعلام می کند؛ یعنی همه آن لحظه هایی که کاری نکرده ایم جز رهاکردن آن چه خیر می دانسته ایم. ولی آیا در این صورت، شر، طبیعتی همسان با یک کنش را ندارد؟ نه به هیچ رو: کنش تنها آن نوع رخداد شر است که شر را آشکاری سازد. پس آیا کنش شر دقیقاً از تصمیم به شر برنمی خیزد؟ معنای نهایی بازنمایی ما این است که کنش شر نیز در گام نخست، از بی تصمیمی برمی خیزد. ولی منظور ما از تصمیم، نه گونه ای تصمیم نیمه کاره یا شبه تصمیم، بلکه تصمیم روح یکسره شده است. تصمیمی نیمه کاره و بی تأثیر بر روی نیروهای مخالف خود، در معنای موردنظر ما، تصمیم نامیده نمی شود. زیرا در تصمیم نیمه کاره، بالاترین نیروهای روح، یعنی ذات حقیقی و سازنده فرد درگیر، پس نشسته، بی قدرت می شوند، ولی همچنان، در طغیان روح می درخشند. شر را نمی توان با روحی مصمم به اجرا درآورد. تنها خیر است که با روح کامل و یکسره انجام می شود. کنش خیر، زمانی انجام می شود که جذبۀ بالاترین نیروهای روح بر همه نیروهای دیگر غلبه کرده، آن ها را از مسیری آشناک به شکوه تصمیم می رساند. شر، نبود جهت است. هر کنش در قالب شر و در اثر آن، به سلطه، بلعیدن، اجبار، فریب، استثمار، تحقیر، شکنجه و ویرانی هر چه در مسیر خود می انجامد. خیر یک جهت است و آن چه

در این جهت انجام می شود. اقدام به عمل در جهت خیر با روحی یکسره و مصمم انجام می شود، به گونه ای که همه قدرت و هیجان ممکن در شر نیز در آن نمودی یابد. در این رابطه باید یادآور تفسیر تلمود²⁰⁹ شویم بر آیه ای از انبیاء یهود پیرامون گفته خدا در مورد خیالبافی همچون "انگیزش شر" و این که کل قدرت انگیزش شر باید به مسیر عشق به آفریدگار بیفتد تا به راستی در خدمت او باشد²¹⁰.

قصد و توانایی تحلیل حاضر محدود است به ارائه تعریفی انسان شناختی از خیر و شر، همان گونه که هنگام درون کاوی و خودبازشناسی فرد در طول زندگی آشکاری شود. ما این تعریف انسان شناختی را همسان با روایت های تورات از خیر و شر فهم می کنیم که راوی آن ها بی تردید باید آدم و قابیل را در پرتگاه وجود خود تجربه کرده باشد. ولی تحلیل حاضر هیچ قصد یا توانایی ندارد در ارائه ملاکی ورای این تعریف انسان شناختی یا پرسش نظری پیرامون مقوله های خیر و شر از انسانی که به پرسشگری و واکاوی طرح خیر و شر نپرداخته، حتی خود را وامانده در ابهام دشواره ها و شک به این مفاهیم حس می کند. این دو گونه بررسی باید ملاک یا ملاک ها را جای دیگری یافته، به گونه ای متفاوت به دست آورند: ناظر، خواهان دانستن چیزی غیر از آن چه رخ می دهد است؛ فرد درگیر، نمی تواند گزینش خود را بر این اساس انجام دهد که آیا روح او را به سوی یکسره شدن خواهد برد. میان الزام های این بررسی ها و نگاه انسان شناختی ما تنها یک رشته پیوند هست که البته اهمیت دارد. این رشته پیوند همان پیش-احساس موجود در درون هر یک از ما است که با این حال، آن را نادیده می گیریم؛ پیش احساسی از معنا و هدف منحصر به فرد؛ خواه معنا و هدف آفرینش او تلقی شود، خواه در "روند فردیت یابی" به دست آورده باشد؛ پیش-احساس از آن چه باید تحقق بخشد و تبدیل شدن به آن چه از او توقع می رود و به او سپرده شده و پیامد آن، بارها، امکان مقایسه. اینجا نیز ملاکی انسان شناختی در کار است که البته

209

²¹⁰ توضیح مترجم: منظور بوبر باید این آیه باشد از حزقیال نبی ۱۳:۲-۴: "ای پسر انسان! نبوت کن علیه انبیاء دروغین که در میان اسرائیل اینک نبوت می کنند. به اتانی که از روی خیالبافی خود نبوت می کنند بگو: بشنوید سخنان خداوند را: وای بر انبیاء دیوانه که روح خود را دنبال کرده و هیچ ندیده اند! انبیاء دروغین شما ای اسرائیل همچون شغالان در ویرانه ها هستند...". تفسیر تلمود بر این اساس است که خیال بافی زاینده شر است.

به دلیل طبیعت خود هرگز فراتر از فضای فردی نرفته، به تعداد افراد، شکل های گوناگون به خود می گیرد و با این حال، هیچ گاه دستخوش نسبیت نمی شود.

۱- مرحله دوم

فهم قطعی واقعیت انسانی از روی اسطوره های گزینش اهریمن و سقوط لوسیفیر بسی دشوارتر است. بنا به سرشت موضوع، در برخورد با این اسطوره ها به ندرت از یاری درون کاوی برخورداریم. آنان که یک بار با درونی ترین هستی خویش، تسلیم انگیزش شر شده اند، هرگز حتی پس از تغییر مسیر کامل به سوی خیر، قادر به یادآوری درست و تفسیر خودکاوانه ای نخواهند بود که فهم ما فقط به آن بستگی دارد. در نوشته های افراد قادر به یادآوری سرگذشت خود، هرگز با چنین گزارشی به رو نخواهیم شد. هر چه در این قلمرو رویاروی ما قرار می گیرد، آشکارا ناگزیر چنان پررنگ، احساسی و یکپارچه است که نمی توانیم رخدادهای همزمان درون و بیرون را از روی آن ها بفهمیم. داده های پژوهش های روانشناسی در این زمینه - شامل موردهای روان پریشی ناب سرحدی و با استثنای اندک شمار - ناتوان از حل مشکل ما هستند. در این جا مشاهده های شخصی ما باید با روش شناسی مناسب این بررسی به میان بیایند. برای تکمیل مشاهده های فردی، سرشار ترین منابع در تاریخ و به ویژه زندگی نامه ها یافت می شوند. تمرکز ما باید بر روی آن دسته از بحران های فردی باشد که تأثیر آن ها بر روی پویه روانی فرد، تبدیل او به شخصیتی مقاوم در برابر تغییر و تودار است. سپس درمی یابیم که این بحران ها دو نوع متمایز هستند: تجربه های منفی با محیط که ما را از تأیید هستی مطابق میل خود، محروم می سازد و این قبیل بحران ها را دامن می زند؛ و تجربه های منفی با خود که طی آن فرد نمی تواند به خود آری بگوید و در نتیجه دچار بحران نوع دیگری می شود. ما تنها با این حالت دوم کارداریم و به حالت های مخلوط نیز نمی پردازیم.

دیدیم که چگونه انسان، مکرر، بعد شر همچون بی تصمیمی را تجربه می کند. رخدادهای محمل این تجربه ها در خودآگاهی او همچون مجموعه ای از لحظه های جداگانه بی تصمیمی و تسلیم به بازی

خیالیافی با شایدبودگی ها و پیامدهای آن باقی نمی ماند: این تجربه ها در ذهن خودآگاه به جریانی کلی از بی تصمیمی می پیوندند، چنان چه گویی ذهن خودآگاه در آن تثبیت شده است. البته تا وقتی که خواست محافظت از خود بر خواست توانایی تأیید خود غلبه دارد، این منفی شدن خودآگاهی هربار پس رانده می شود. از سوی دیگر، وضعیت به میزان بروز خواست تأیید، خودمشکل زاتر می شود: فرد، خویشتن را زیر سؤال می برد، زیرا خودآگاهی او دیگر قادر به تأیید و تصدیق او نیست. این وضع اینک یا صورتی آسیب شناختی می گیرد که طی آن، رابطه فرد با خود شکننده و پیچیده می شود؛ یا فرد زمانی که اصلاً انتظار نداشته، راه خروج را یافته، با تلاش خارق العاده ای برای یکسره شدن روح - که خود او از قدرت و تأثیر آن حیرت می کند - به کنش قاطع تصمیم گیری می رسد؛ در زبان بس متضاد دین، همانا ایمان آوردن. یا آن که روند سومی رخ می دهد که وضعیت خاصی در میان ویژگی های منحصر به فرد انسان است و اینک به آن می پردازیم.

از آن جا که انسان تنها موجود شناخته شده برای ما است که مقوله امکان پذیری در نهاد او جای دارد، واقعیت او بی وقفه در پوششی از امکان ها قرار می گیرد و او به تنهایی در میان آن همه امکان به تأیید نیاز دارد. همه جانوران در وضعیت اکنونی خود ثابت بوده، دگرگونی آن ها از پیش معین است. وقتی جانوری به کرم ابریشم و سپس کرم شبتاب تبدیل می شود، دگرپسی او یک محدوده به شمار می رود و در همه این حالت ها همان که هست باقی می ماند؛ از این رو به هیچ تأییدی نیاز ندارد. در واقع، بیمنا خواهدبود اگر کسی به این جانور بگوید: شاید آن چه هستی باشی. انسان در مقام انسان، جسارتی در پهنه حیات و موجودیتی نامعین و غیرثابت است، از این رو به تأیید نیاز دارد و به طور طبیعی تنها به عنوان یک فرد می تواند آن را دریافت کند تا خود او و دیگران، موجودیت منحصر به فرد او را بازبشناسند. او بارها و بارها به شنیدن آری از سوی فردی معتمد یا از ندای قلبی خود نیاز دارد تا خویشتن را از دهشت تنها رهاشدگی، همچون طعم پیش رس مرگ، برهاند. در یک بزنگاه، فرد می تواند بدون تأیید دیگران عمل کند، در صورتی که تأیید فرد از خود به چنان اوجی برسد که دیگر به تأیید دیگران نیاز نداشته باشد. اما برعکس آن صادق نیست: تشویق انسان های دیگر

کافی نیست اگر خودآگاهی فرد او را به رد درونی کنشی فرابخواند. زیرا شناخت فرد از خودش، از هر عامل دیگری قابل اعتمادتر است. پس انسانی که نتواند شناخت از خویشتن را براساس دگرگونی های خود به روز کند، باید قدرت آری یا نه را از آن سلب کند. او باید مستقل از همه یافته ها، خودتأییدگری کرده، اساس را نه "داوری از خود" که اراده خودمحموری قرار دهد. او باید خود را برگزیند. خود او نه آن گونه که می خواهد باشد- زیرا چنین تصویری باید یکسره حذف شود. افرادی که شناخت از خود را پس می زنند، می توان از روی نشانه هایی چون فشارعصبی روی لب ها و تنش عصبی روی عضلات دست ها و پاها تشخیص داد. چنین رفتاری همخوان با روند سوم است که "خودمشکل زایی" را درسطح بیرونی علنی می سازد. فرد، دیگر نیازی به خودیابی ندارد، زیرا همان است که می خواهد و همان را می خواهد که هست. اسطوره در روایت بیما که خود را آفریننده خویش اعلام می کند، از همین وضعیت سخن می گوید؛ همین طور گزارش های پرودنتیوس²¹¹ از ساتان²¹² و بن مایه مکرر پیمان با شیطان، آشکار از این دیدگاه سرچشمه گرفته که هر کس به خودخدایی می رسد، آماده است که دیگران را نیز در این راه یاری دهد.

در این جا معنای ناسازوار اسطوره دو روح همزاد بر ما آشکار می شود که یکی شر را نه بدون آگاهی از شر بودن آن، بلکه با آگاهی برگزید. روح شرور که شر در آن حضور دارد، حتی در وضعیت رو به گسترش، میان دو نوع تأیید باید گزینش کند: تأیید خود؛ یا تأیید نظامی که تا ابد بر خیر و شر حاکم است: خیر همچون امر تأییدشده و شر همچون امر نفی شده. اگر او نظام عالم را تأیید کند، باید به خیر بگراید؛ یعنی از شر روی گردانده، مهار مرحله کنونی هستی خود را به

²¹¹ Aurelius Prudentius Clemens (348-413)

توضیح مترجم: پرودنتیوس شاعر رمی مسیحی در قرن چهارم میلادی بود. اشاره مارتین بوبر به گزارش پرودنتیوس احتمالاً به منظومه تمثیلی او به نام پسیکوماخیا برمی گردد که زیر تأثیر از حماسه های یونانی و نگاهی به روان انسان به نبرد فضیلت و ردیلت می پردازد.

²¹² توضیح مترجم: ساتان معادل عبری واژه عربی شیطان، در زبان عبری از ریشه پوشاندن و استتار - ستاه - به معنای انگیزش شر درون است که حجاب نور آفرینش می شود. این واژه در کتب انبیاء یهود از جمله ایوب به معنای تمثیلی کار رفته است. ولی بعدها در مسیحیت جنبه ای غیرتمثیلی و مستقل از انسان گرفته است.

دست بگیرد. اگر او خود را تأیید کند، باید نظام عالم را انکار و واژگون سازد. او باید هدف تأیید خود را به جایگاه آری که در اشغال خیر است، تحمیل کند و هیچ جز امر مورد تأیید او نباید ارزش تأیید داشته باشد؛ برای او آری به خود، مساوی است با دلیل و حق تأیید شدن. او تنها معنای خیری که می پذیرد، همانا خیر دانستن خود است. پس او خود را برگزیده و هیچ، از هرگونه صفت یا هدف، در صورت تعلق به او، دیگر امضای نه از او نمی گیرد.

از این جا مشخص می شود چرا یک دروغ، علت سقوط بیما دانسته می شود. او با خود بزرگ بینی و خودتأییدگری در حد ادعای آفریدگاری، مرتکب دروغ علیه هستی شده، از آن نقطه قصد چیرگی دروغ بر هستی را می کند. زیرا راستی دیگر چیزی نیست که او تجربه می کند، بلکه همان است که او دستوری دهد. روایت زندگی بیما پس از این سقوط با روشنی تمام، هر چه را باید گفت، نشان می دهد.

۵. شر و خیر

تفسیر انگاره های خیر و شر در این جا، چنان چه نشان داده ام، با برخی رخداد های مسیر زندگی فرد که از زاویه انسان شناختی قابل فهم هستند، همخوانی دارند. این انگاره های شر ابتدا در تورات و سپس در اسطوره های ایرانی دو مرحله از مسیر گسترش شر را بیان می کنند. در این موارد، انگاره های خیر در وجه اصلی خود حاکی از همان شتاب/جهت²¹³ مراحل اول و دوم هستند.

انگاره های شر در تورات به مرحله اول واقعیت زیسته بازمی گردند و نیز به هدف انسان در غلبه بر مرحله آشوب زدگی روح و پدیداری سودای چرخان بی جهت؛ ولی تنها در ظاهر و نه خروج و گسست قطعی هر گاه که ممکن باشد، یا گرفتن جهت از راه یکسره و جمع کردن همه انرژی های خود که تنها راه تحقق جهت است. انگاره های ایرانی به مرحله دوم واقعیت زیسته و تلاش فرد می پردازند در گیرودار نبود جهت و شبه تصمیم هایی که در این مرحله بر پیش زمینه کل ساختار شخصیت فرد حاکم می شوند. در مرحله نخست، فرد، گزینش نکرده، بلکه صرفاً عمل می کند. در مرحله دوم، او خود را همان گونه

که هست و یا تبدیل شده، برمی گزیند. مرحله نخست هنوز در بردارنده "شر ریشه دار"²¹⁴ نیست. در هر کنش شر در این مرحله نخست، خطای اصلی نه انجام عمل، بلکه کشیده شدن [در غلتیدن] به انجام آن است. شر در مرحله دوم، بنیادین می شود، زیرا انگیزش های شر درون فرد در روند گسترش، چنان خواست خود او بنیادین می شوند. مرحله دوم، تسلیم فرد به کاری است که زمانی در عمق خود آگاهی آن را رد می کرده، ولی از سر خود تأییدگری، چون کنش از خود او سرزده، آن را می پذیرد و خصلتی ذاتی به آن می دهد که پیشتر نداشته است. در صورت تشبیه رخداد مرحله اول به حرکت گردابی، رخداد مرحله دوم را می توان همانند لحظه یخ بستن جریان آب دانست.

از سوی دیگر، خیر، خصلت جهت مندی را در هر دو مرحله حفظ می کند. پیشتر یاد آور شده ام که برای تصمیم حقیقی انسان که همانا تصمیم روح یکسره شده است، تنها یک جهت وجود دارد. یعنی [در مورد خیر] نتیجه تصمیم جاری هر چه هست، همه تصمیم های گوناگون و ممکن در واقعیت وجود، تنها نسخه هایی از یک تصمیم واحدند که مدام در جهتی معین، نو می شوند. این جهت را دو گونه می توان فهمید. یا همچون جهتی که با هدفی در پیش می گیرم. این تنها با خود آگاهی و شناخت از خود که تفکیک می کند و تصمیم می گیرد، ممکن است و نه با پس کشاندن هر گونه انرژی؛ بلکه من با رهاسازی همه انرژی ها و هدایت انرژی های جهت نگرفته به درون تصمیم گیری خود به آن ها جهت می دهم. دقیقاً چون به تصمیم خود، جهت داده، سوی آن می روم، بس روشن تر هدف خود را بازمی شناسم. تجربه لحظه های حیاتی، کلید این وضعیت ناسازوار و واقعیت وجودی و اهمیت آن را به دست می دهد. یا آن که جهت واحد، همچون جهت به سوی خدا فهم می شود. ولی این دو گونه فهم، چیزی نیست جز بازتاب دو سویه از یک امر واحد، تنها به شرط آن که نام "خدا" را به هیچ گونه فرافکنی از خود یا امری از این قبیل ندهم و منظور، آفریدگار باشد که همانا مؤلف منحصر به فرد بودن من است؛ مؤلف این صورت تکرار نشدنی هستی که من باشم و دوباره در دنیا سربر نمی آورد. منحصر به فرد بودن من، یعنی این صورت تکرار نشدنی هستی که قابل تجزیه به عناصر تشکیل دهنده من نیست و من آن را همچون هستی طراحی و اجرا شده ای تجربه می کنم که

²¹⁴ radical evil

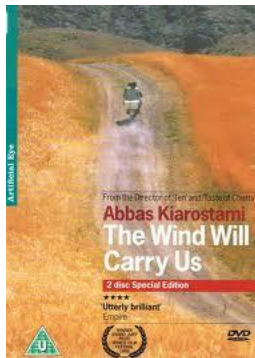
²¹³ momentum

خشونت، سینما و دیگری: خوانشی لویناسی از «باد ما را خواهد برد» (امیر گنجوی 221)

ترجمه: آرش عزیزی 222



امیر گنجوی



چکیده

در این مقاله با بررسی نظریات امانوئل لویناس 223 راجع به اخلاق و دیگری، می‌کوشم به موضوع

221 امیر گنجوی نویسنده و پژوهشگر فرهنگی ساکن تورنتو است. زمینه اصلی تحقیقات گنجوی، آرمان‌گرایی و رابطه سیاست و هنر است. نوشته‌های آکادمیک او در نشریاتی همانند پلنینگ تئوری و یوتوپیان استادیز منتشر شده‌اند. او همچنین ۲ کتاب به فرانسه چاپ کرده. او در حال حاضر در حال کار بر روی کتابی جدید به انگلیسی پیرامون سینمای مستقل معاصر آمریکاست.

222 آرش عزیزی روزنامه‌نگار، نویسنده و مترجم ساکن لندن است. مقالات او در نشریات مختلفی در انگلستان، ایران و کانادا منتشر شده‌اند و هشت کتاب از ترجمه‌هایش نیز در ایران به چاپ رسیده‌اند. او تا پیش از تعطیلی روزنامه کارگزاران، دبیر سرویس بین‌الملل آن بود و مدتی نیز برای بی‌بی‌سی کار می‌کرد.

223 Levinas, Emmanuel (1906-1995)

امانوئل لویناس، فیلسوف اگزیستانسیالیست و تلمودیسست در قرن بیستم، از مهاجران یهودی لیتوانی به فرانسه در دهه ۳۰ بود. استاد لویناس در زمان تحصیل فلسفه، ادmond هوسرل بود که او را تحت تاثیر قرارداد. لویناس در اوایل فعالیت قلمی و فلسفی، برای اولین بار آثار هایدگر از جمله هستی و زمان را به زبان فرانسه شرح داد و ترجمه کرد. به دنبال حمله آلمان به فرانسه، لویناس داوطلبانه به ارتش آزادیبخش فرانسه پیوست و به اسارت رفت. او به دلیل عضویت در یک ارتش رسمی و علیرغم یهودی بودن، تا پایان جنگ به صورت اسیر باقی ماند و یادداشت‌هایی در زمان اسارت نوشت که پس از آزادی او منتشر شدند. لویناس مفهوم "چهره دیگری" را با الهام از آموزه‌های روحانی وارد فلسفه معاصر کرد. از لویناس به عنوان یک فیلسوف خشونت‌پرهیز آثار متعددی به جا مانده که فلسفه معاصر را تحت تاثیر قرار داده‌اند.

برای کاربریست به من ارزانی شده است؛ هرچند امور تأثیرگذار بر روی من، بر این کاربریست اثر می‌گذارند. آفرینش منحصر به فرد هر کس، نه یعنی فقط برای وجود داشتن هستی یافته، بلکه به این معنا که باید هستی قصدمندی را تحقق بخشد؛ قصدی برای هستی که فردی است، البته نه به معنای گشایش بینهایت امر منفرد، بلکه همچون تحقق امر درست در بینهایت شکل. زیرا آفرینش هدفی دارد و امر درست انسانی به معنای خدمت هدایت شده به جهت یگانه 215 است. جهت امر درست انسانی همانا خدمت به هدف آفرینش و منحصر به ضرورت آن است. امر درست انسانی همواره موضوع کنش هر کسی است که منحصر به فرد بودن و غایت آفرینش خود را یابد. پس در کشاکش تصمیم، جهت‌گیری به این معنا است: جهت گرفتن به سوی نقطه‌ای از هستی که آن‌جا هنگام تحقق طرح وجودی خود، با راز الهی آفرینش منحصر به فرد خود رویاروی می‌شوم؛ رازی که انتظار مرا می‌کشد.

خیر شکل گرفته از این راه نمی‌تواند جزئی از هیچ سیستم هماهنگی اخلاقی باشد، زیرا همه اصول اخلاقی که می‌شناسیم به خاطر این خیر به وجود آمده و به فضیلت آن وجود دارند. جذابیت هر آموزه اخلاق 216 از یک آشکارگی 217 سرچشمه می‌گیرد، خواه هنوز به آن آگاه و متعهد مانده یا نمانده باشد. و هر آشکارگی، بیان خدمت انسان به هدف آفرینش است که طی آن، انسان هدفمند، قاطعیت خود را جامی اندازد. فرد، بدون قاطعیت یابی 218، یعنی در غیبت جهت یگانه و ادامه آن با حداکثر توانایی 219، بی‌تردید از آن چه زندگی نامیده می‌شود، حتی از روحی با همه آزادی و گستره گزینش، همچنین از جایگاه و مقام برخوردار خواهد بود. ولی او بدون قاطعیت یابی، از وجود 220 بهره نخواهد داشت.

پایان فصل دوم (فصل آخر) انگاره‌های خیر و شر

215 One

216/216 ethos

217 revelation

توضیح مترجم: این واژه همچنین معنای وحی هم می‌دهد، اما چون به نظر نگارنده، بوبر در این‌جا هر دو مفهوم عام و خاص را در نظر داشته، از معادل آشکارگی استفاده شده است.

218 authentication

219 quantum satis

220 existence

خشونت در سینما از منظر امانوئل لویناس نگاهی بیندازم. امانوئل لویناس به هنر دیدگاهی منفی داشت و هنر را کاهنده درک دیگری و نامناسب برای کاهش خشونت می‌خواند. استدلال نگارنده این است که فیلم لزوماً و صد در صد نمی‌تواند کاهنده‌ی «دیگری» باشد، زیرا برخی کیفیت‌های مشخص، آن را از سایر عرصه‌های هنر متمایز می‌کند؛ با توجه به این ناکاهندگی، لازم است چارچوب لویناسی سینما را توسعه بدهیم. مقصود این مقاله هم نشان دادن سودمندی این رویکرد در قبال فیلم «باد ما را خواهد برد»، به کارگردانی عباس کیارستمی است؛ فیلمی که بر مسئله‌ی «دیگری» و خشونت تصویری برعلیه دیگری تأکید می‌کند. به نظر نویسنده‌ی این مقاله، این فیلم به خاطر روند سفر در آن، نگاه به جزئیات زندگی «دیگری» و استفاده‌ی ظریف از سبک‌های مختلف هنری، کمک می‌کند در رابطه با دیگران و معنای خشونت روزمره ژرف‌اندیشی کنیم.

مقدمه:

در رویکردهای مرسوم در نظریه پردازی فیلم، بیشتر بحث‌ها در مورد اخلاقیات، خشونت و فیلم، اغلب درگیر زبان فیلم و بازنمایی‌های عقیدتی، سیاسی و یا مذهبی آن هستند. آثار پیشرفته‌تر در این زمینه را می‌توان در رویکرد پدیدارشناختی آندره بازن و در نوشته‌های پل ریکور و ژاک لاکان و رانسیه پیدا کرد (برگن-آران، ۲۰۰۶). اما کمتر متفکری به بررسی ارتباط بین نوشته‌های امانوئل لویناس و سینما پرداخته است؛ با این‌که لویناس از مهم‌ترین فلاسفه‌ی قرن بیستم است و در مورد مسئله‌ی اخلاقیات و خشونت نوشته است.

در سال‌های اخیر، آثار اخلاقی لویناس در رابطه با فیلم‌های مستند (رنوف ۲۰۰۴؛ کوپر ۲۰۰۶)، آثار مایکل آنجلو آنتونیونی (برگن-آران ۲۰۰۶)، گزارش‌های تلویزیونی در آمریکا در زمان جنگ علیه عراق (باتلر ۲۰۰۴: ۱۲۸-۱۵۱) و اخلاقیات تماشاگری در فرهنگ بصری (آرون ۲۰۰۷: ۱۲۳-

۸۷) مورد بحث قرار گرفته‌اند. در ضمن، شماره‌ای از نشریه‌ی «فیلم فیلاسی» به بررسی لویناس و سینما اختصاص داشت و در این مورد نوشته‌های مختلفی داشت (کوپر، ۲۰۰۷). در ردیف این نوشته‌های روزافزون می‌توان نوشته‌ی اخیر نشریه‌ی *New Television Studies Review of Film and* درباره‌ی رابطه بین برادران داردن و آثار لویناس (م‌ی ۲۰۱۱) را نام برد.

این مقاله در ادامه‌ی سنت مطالعات فوق‌تر دارد و در آن رابطه‌ی بین مطالعات فیلم و فلسفه‌ی لویناس و به ویژه خشونت بررسی شده است. در آغاز برای آن که مطلب باز شود نگاه خواهیم انداخت به بعضی مفاهیم کلیدی فلسفه‌ی لویناس و رابطه‌شان با فیلم و هنر و خشونت. سپس در مورد کاوی، فیلم «باد ما را خواهد برد»، ساخته‌ی عباس کیارستمی، که در آن "دیگری" مسئله‌ی اصلی فیلم است، مورد خوانشی لویناسی قرار خواهد گرفت.



رابطه‌ی بغرنج بین لویناس و هنر

در دیدگاه لویناس اخلاق از توجه به حق حیات دیگری شکل می‌گیرد و معنای آن فراسوی هستی است (کوپر، ترجمه مهدی ملک ۲۰۰۶). از دید او رابطه‌ی اخلاقی با دیگری از مسئله هستی که هایدگر مطرح می‌کند مهم‌تر است و تنها از طریق چنین رابطه‌ای امکان کاهش خشونت وجود دارد. در واقع لویناس معتقد است که در فلسفه‌ی غرب هیچ‌گاه نگاهی غیرتمامیت خواه به دیگری وجود نداشته و همواره دیگری را به همسانی (*Self-Sameness*) فرومی‌کاهند؛ امری که سبب ساز خشونت می‌شود. برای ارتباط مؤثر با دیگری، لویناس از اهمیت ارتباط چهره به چهره سخن می‌گوید و این که از طریق

رابطه ی چهره به چهره است که دیگری برای فرد پدیدار شود. لویناس به دنبال ارتباط حضوری صرف با فرد نیست، بلکه در ارتباط چهره‌ای بیشتر به دنبال لحظات تجلی و انکشاف است. از نظر او چنین لحظاتی از طریق حس و ادراک قابل لمس‌تر است تا از طریق منطق عقلانی. از این منظر است که بر ارتباط نزدیک و چهره‌ای با دیگری تاکید بیشتری می‌کند. چنین ارتباطی به کمک هر آن چه رد پای²²⁴ از دیگری را در بردارد ممکن است.



در این نگاه خاص هنر از نظر لویناس جایگاه متزلزلی را در درک دیگری دارد (واقعیت و سایه‌اش، ۱۹۸۹). لویناس می‌گوید که زیبایی‌شناسی رابطه‌ای غلط انداز با زمان دارد و هرگز نمی‌تواند به خود زمان برسد: زیبایی‌شناسی به نظر لویناس تا ابد بیرون زمان منجمد شده است. لویناس به این اشاره می‌کند که اثر هنری در منطقه‌ای از زمان منجمد شده و وضعیتی وحشتناک دارد؛ اثر هنری رؤیایی است که به کابوس بدل می‌شود؛ کابوسی که در آن فرد نقش بدل خود را بازی می‌کند. فاعل در اثر هنری زندانی تقدیر خود است: بین زمان‌ها زندگی می‌کند و دچار خفقان تکرار ابدی خود. این جهان هنر، زمان را درون تصاویر فشرده کرده است و وجود را پس می‌زند. به قول لویناس «گفتن این‌که هر تصویر، بت است تا بید بر این است که هر تصویر در تحلیل نهایی "شکل‌پذیر و پیکرگونه" است و هر اثر هنری در نهایت، مجسمه‌ای است» (لویناس ۱۹۸۹، ۱۳۷). بدین‌سان، نزد لویناس، هنر فرار است و نه مسئولیت. زمان واقعی و حقیقی است که فقط می‌تواند برای تغییر و رابطه با دیگری موثر واقع شود.

لویناس در واقع «اندیشه‌ای فرا از هرگونه بازنمایی» را پیش می‌گذارد که به دنبال «معنا پیش از بازنمایی» است. در دیدگاه افلاطون گونه‌اش به هنر، هنر در هر

شکلی تقلید از امر واقعی است. لویناس به دنبال خود حقیقت و یا عالم مثل است. این امر استعلایی هم مختص ارتباط نزدیک و نه مضمون‌ساز²²⁵ با دیگری است.

چنان‌که ساکستون (۲۰۰۷:۱۱۰) می‌گوید:

«این استعلا در رابطه با فرد دیگر زنده است یعنی در نزدیک شدن به شخص همراهی که یگانگی‌اش و در نتیجه دیگر بودن کاهش‌ناپذیرش قابل اشاره در وضعیت ساخته شده عالم هنری نیست.»

می‌توانیم بگوییم که در منظر لویناس، چهره برای هنر چیزی نیست مگر موضوعی برای مضمون‌سازی کردن. خود او اما درک دیگری از «چهره» دارد. خودش می‌گوید آن چه را می‌توان چهره نامید که محتوایش نباشد؛ که اندیشه‌های آدم قادر به در آغوش گرفتن آن نباشند: چهره محدود کردنی نیست و آدم را به فراسو می‌برد. لویناس در تمامیت و بی‌نهایت می‌گوید که چهره‌ی «دیگری» بر ما ظاهر نمی‌شود بلکه نشان می‌دهد، ابراز می‌کند و سخن می‌گوید؛ به ما از موقعیتی فرای دید و درک فرمان می‌راند (نگاه کنید به لویناس ۱۹۶۱، ۲۱-۲ و ۳۷-۸). بدین‌سان دیگری خود را بی یاری هیچ تصویری نشان می‌دهد و هنر به واسطه ویژگی مضمون‌سازی کردن خود کاهنده قدرت دیگری است.

علاوه بر این، برای لویناس، "چهره" یگانه است چرا که اساساً رونوشت‌پذیر نیست؛ از آن نمی‌توان بدل یا رونوشت ساخت (آرمنگا ۲۰۰۵). بدین‌سان به منظور ارزش‌افزایی چهره‌ی «دیگر» است که لویناس، بازنمایی را ممنوع می‌کند، هدف تجلی و دست یابی به «فرمان ناشنیده» یا «کلام قدسی» است (لویناس، ۱۹۸۴، ۱۱۲). در نگاه لویناس تنها در چنین توجه یگانه‌ای به دیگری است که امکان درک کامل او و در نتیجه کاهش خشونت امکان‌پذیر است. هر نگاهی که در فکر مضمون‌سازی کردن از دیگری باشد به نحوی خشونت را در قبالتش به کار می‌برد، زیرا برای مضمون‌سازی کردن و توصیف او به کاهش خصوصیتی از او می‌پردازد که قابل کمی کردن نیستند. با این دیدگاه، لویناس نمی‌تواند در مجموع به ارزیابی مثبت از هنر بپردازد و آن را پدیده‌ای موثر در کاهش خشونت بداند.

²²⁵ Thematic

²²⁴ Trace

در ارزیابی رویکرد لویناس به سینما باید گفت که به نظر می‌رسد ابعادی در این هنر موجود است که آن را نسبت به سایر هنرها متمایز ساخته است؛ ویژگی‌هایی که می‌توان از آن‌ها استفاده کرد تا از میزان خشونت تصویری نسبت به دیگری کاستن سینما لزوماً و در همه شرایط نمی‌تواند کاستن «دیگری» باشد. فیلم هیچ گاه مشابه عکاسی یا نقاشی نیست که تنها به ضبط مکانیکی واقعیت می‌پردازند. هر فیلم مجموعه‌ای از تصاویر فراوان و متضاد و در هم آمیخته است و حتی کارگردانی که سیطره و اختیار کامل بر کار داشته باشد قادر به مدیریت تمام پیچیدگی آن نیست. همیشه این امکان هست که فیلم قادر به ارائه‌ی نگاهی تمامیت‌بین و هستی‌شناختی به دیگری نباشد. با این دید، بدون شک می‌توان مجموعه‌ای از خطاها را در اکثریت فیلم‌ها پیدا کرد. همان جور که دیوید بردول در نوشته‌های خود بیان می‌کند، اشتباه در کارهای سینمایی رایج است. تارنماهای مختلفی را می‌توان یافت که از اشتباهات فیلمی صحبت می‌کنند. در نتیجه درجه‌ای از رمز و راز در فیلم هست که آن را از سایر رسانه‌های هنری مجزا می‌کند؛ رمز و رازی که قرابت مناسب و با اهمیتی دارد که لویناس برای شکاکیت و عدم قطعیت در روند مضمون‌سازی از دیگری قائل است. ویژگی‌های فوق می‌تواند آفرینش‌گر پیچیدگی برخورد با دیگری باشد که لویناس آن را اساس برخورد با دیگری می‌داند. از بعد دیگر، سینما از معدود هنرهایی است که در آن با همکاری عناصر مختلف در کنار هم روبرو هستیم. هنرهای دیگر معمولاً یک آفریننده دارند ولی سینما از آفریننده‌های مختلف، همانند طراحان صحنه، فیلم‌نامه نویسان، بازیگران، تدوین‌گرها و... تشکیل شده است. تمامی هنرمندان فوق بر کار سینمایی اثر می‌گذارند و هنری را در مجموع خلق می‌کنند که در آن همکاری و گفتگو می‌کنند، ویژگی‌هایی که از منظر لویناس با توجه به اهمیتی که به گفتگو می‌دهد مهم است. با توجه به استدلال‌های فوق من مدعی هستم که سینما از قابلیت و توان متفاوتی برای بررسی دیگری از منظر لویناس برخوردار است.

این نکته درست است که لویناس هیچ نوشته‌ای در مورد سینما ندارد. در واقع، وقتی اشاره‌ای به فیلمی می‌کند منظورش مثال آوردن از نکات مشخص فلسفی است. مثلاً در کتاب درباره‌ی فرار (۱۹۳۵) به

روشنایی‌های شهر (۱۹۳۱) چارلی چاپلین اشاره می‌کند اما از آن به عنوان نمونه‌ای در جهت توضیح بیان فلسفی خود استفاده می‌کند. این گونه استفاده از فیلم به نحوی استفاده‌ی ابزاری از سینما در جهت هدف خاص فلسفی است، رویکردی که سینما را تحت لوای فلسفه قرار می‌دهد. با این همه، در نگاه لویناس برخورد مثبت با چشم اندازهای سینمایی به کرات به چشم می‌خورد. به طور مثال، بعضی از الفاظ فلسفی که لویناس پدیدآورده برای تحلیل سینما بسیار مفید هستند. بعضی مفاهیم او همچون صورت (ویژاژ) و نوازش (کارس) به همراه مباحثات او در مورد «دیگری»، و یا حرف‌هایش در مورد «گفتن و گفته‌شده»²²⁶، مسئولیت، حرکت و زمان کاریست‌های مهمی در مطالعات سینما دارند. این الفاظ را نظریه‌پردازان سینمایی نیز به کار برده‌اند. افزون بر این، چنان‌که گیرگوس می‌گوید (۲۰۰۹) بخشی از زبان لویناس قابلیت ایجاد ارتباط بین فیلم و فلسفه را مطرح می‌کند. مثلاً لویناس بارها از واژه‌ی سینمایی «میزانسن» برای توضیح استدلال‌هایش استفاده می‌کند. این را می‌توان در «نزدیکی دیگری» دید که لویناس در آن از «میزانسن» بی‌نهایت؛ مسئولیت پایان‌ناپذیر و انضمامی» (لویناس ۱۹۹۹، ۱۰۵) صحبت می‌کند. در اینجا میزانسن استعاره‌ای است که امکان می‌دهد فکر تصورناپذیر مسئولیت بی‌پایان را به عنوان مفهومی قابل درک بفهمیم. یا نگاه کنید به نمونه‌ی «خشونت صورت». در اینجا از میزانسن برای توضیح چگونگی تفکر، فهمیدن و درک فلسفی و پدیده‌شناختی استفاده شده است (لویناس ۱۹۹۹، ۱۷۴-۱۷۵). یا لویناس در گفتگو با کریستوف فون ولزوگن به شیوه‌ای بسیار جذاب پدیده‌شناسی را به میزانسن پیوند می‌دهد و استدلال می‌کند که «پدیده‌شناسی یعنی جستجوی میزانسن» (رابینز ۲۰۰۱، ۱۵۱). گیرگوس با توجه به این عبارات می‌گوید اتکای لویناس به واژه‌ای ساده در مطالعات سینما می‌تواند خبر از رابطه‌ای ذاتی بین فیلم و روند اندیشه و فلسفه بدهد. ارجاع به این عبارت خبر از این دارد که «تفکر فلسفی و پدیده‌شناختی دقیقاً مشابه تفکر سینمایی است - دیدن و درک ابژه به روشنی از روندی مرتبط با واژه‌ی سینمایی میزانسن برخوردار است.» (گیرگوس، ۲۰۰۹، ۹۱).

²²⁶ Saying and Said

با توجه به این استدلال‌ها می‌توان گفت که توسعه دادن گفتمان اخلاقی لویناس از طریق مرتبط ساختن آن با مسائل زیبایی‌شناختی دخیل در سینما مفید است. این بخصوص با توجه به این واقعیت حائز اهمیت به نظر می‌رسد که ارجاعاتی به آثار او در سینمای معاصر پیدا می‌شود؛ این مورد را در «موسیقی ما»²²⁷ ژان لوک گودار (۲۰۰۴) یا فیلم‌های برادران داردن می‌توان دید.

خوب اگر این ادعا را بتوانیم قبول کنیم که سینما قابلیت‌های خوبی برای بررسی مفهوم دیگری دارد، می‌توان پرسید که سینما چگونه می‌تواند «دیگری بودن» را نمایش دهد یا از ما مسئولیت‌پذیری بخواهد؟ آیا می‌توان به شیوه‌هایی اشاره کرد که سینما با آن‌ها چهره‌ی دیگران را افشا می‌کند بدون تخریب یا مخدوش کردن آن‌ها و با نفی خشونت که لویناس در پی آن است؟ یعنی بدون محدود کردن دیگری به عنوان موضوع فهم و درک؟ در بقیه‌ی این مقاله امیدوارم با خوانشی از «باد ما را خواهد برد» (۱۹۹۹)، ساخته‌ی عباس کیارستمی، از چشم‌اندازی لویناسی گشایشی را در جهت درک این سوالات ایجاد کنم.

سینمای روستایی کیارستمی و مسئله خشونت تصویری

ماجرای چهار اثر از کارهای کیارستمی در مناطق روستایی می‌گذرند. یعنی چهار فیلم «خانه دوست کجاست؟» (۱۹۸۷)، «زندگی و دیگر هیچ» (۱۹۹۲)، «زیر درختان زیتون» (۱۹۹۴) و «باد ما را خواهد برد» (۱۹۹۹). از آغاز روی آوردن کیارستمی به چشم‌اندازهای روستایی و شیوه‌ای که در برخورد با فرهنگ و آداب بومی در پیش گرفت منتقدین ایرانی به چند جبهه تقسیم شدند. بعضی به ستایش کیارستمی می‌نشینند و فیلم‌های او را سینمایی نوواقع‌گرا، شاعرانه و فلسفی می‌خوانند²²⁸ و گروهی دیگر به آثار او حمله می‌کنند و آن‌ها را مستشرقانه، بی‌ریشه و حتی صهیونیستی می‌خوانند و می‌گویند این

فیلم‌ها را مشخصاً برای مخاطب غربی ساخته است²²⁹. طبق نظر گروه دوم، کارهای روستایی کیارستمی تهاجم به به دیگری و خشونت تصویری است. یکی از شدیدترین انتقادها علیه آثار کیارستمی را حمید دباشی مطرح می‌کند (دباشی، ۲۰۰۱). دباشی که از حامیان پر و پا قرص کیارستمی بود، پس از تماشای «باد ما را خواهد برد» به او حمله کرد و آثارش را بازنمایی ناصیل «دیگر بودن» خواند. در این جا ابتدا نگاهی به این فیلم می‌اندازیم و سپس جنبه‌های مختلف استدلال‌های دباشی را از زاویه‌ی لویناسی بررسی نقادانه می‌کنیم.

باد ما را خواهد برد

«باد ما را خواهد برد» داستان کارگردانی است که به همراهی خدمه‌ی فیلم خود به روستای کردنشین سیاه‌دره سفر می‌کند تا سنت محلی و بسیار نادری از عزاداری را به تصویر بکشد. هدف کارگردان به تصویر کشیدن لحظات آخر زندگی زنی بسیار پیر و مریض و در آستانه‌ی مرگ است. مراسم عزاداری نهایی شامل بعضی رسوم بسیار سنتی است و از این‌رو فیلم‌برداری از این سنت قومی طرحی است جاه‌طلبانه، ارزشمند و از نظر اقتصادی، سودآور. اما از بخت بد کارگردان هر چه فیلم بیشتر پیش می‌رود حال پیرزن رو به بهبود می‌گذارد و در نتیجه گروه بیشتر و بیشتر آزرده‌خاطر می‌شود.

کارگردان گروه، بهزاد، شخصیت اصلی فیلم است. دباشی هنرمندانه او را این گونه توصیف می‌کند: «مردی رنگ‌پریده و ساده‌نما با پیراهنی که دکمه‌هایش را نبسته، شلوار جین آبی‌رنگ و کدر، چکمه‌های بندنبسته، استیشن واگونی ژاپنی و لهجه‌ای تهرانی». بهزاد با جامعه‌ی روستایی صادق نیست و دلیل واقعی حضورش در محل را نمی‌گوید و در عوض وانمود می‌کند هدفش یافتن گنجی پنهان است. از لحظه‌ای که به محل می‌رسد سعی در بازی با کودک جوانی به نام فرزاد دارد که در نهایت از رفتار خودخواهانه و قییم‌آب کارگردان آزرده‌خاطر می‌شود. اما بهزاد در بالای سلسله مراتب قدرت قرار ندارد، زیرا خودش

²²⁷ Notre musique

²²⁸ See Nancy, Jean-Luc "On evidence: Life and Nothing More, by Abbas Kiarostami." Discourse 21, 1 (1999): 77-88.

²²⁹ See Sheikh Mahdi, Ali "Barresi 'lal-e 'istiqbāl muntaqidin-e qarbi az film hāy-e Kiarostami." Farabi Journal 47 (2001): 13-34.

مدام در تماس با رئیسش، خانم گودرزی، است که خواهان گزارش در مورد پیشرفت کار فیلم است و تحت فشار است تا طرح را هر چه سریعتر تمام کند. هر بار که تلفن همراه بهزاد زنگ می‌خورد، به گورستانی در بالای تپه‌ای می‌رود که در آن جا تلفن آنتن می‌دهد تا بتواند صدای رئیس را بشنود - اما یکبار به جای او همسر خودش زنگ می‌زند. این بار بهزاد بسیار خرسند است که می‌تواند به موضع اقتدار بازگردد - در این‌جا او خیلی راحت‌تر از جاهایی است که در موضع اطاعت قرار دارد. در این روند تنها صدای رئیس یا همسرش را پای تلفن می‌شنویم و هرگز صورت‌هایشان را نمی‌بینیم.

در گورستان، مردی دارد چاهی می‌کند و در یک مورد می‌بینیم که بهزاد وقتی به سوی تپه می‌رود دختری محلی را می‌بیند که مخفیانه برای چاهکن شیر می‌آورد. او که از راه می‌رسد، دختر فرار می‌کند. بهزاد به شیوه‌ای که از نظر اجتماعی آزاردهنده و برای آن محیط، غریب است، از چاهکن می‌پرسد که دختر را کجا می‌تواند پیدا کند تا برای خود و همکارانش شیر بگیرد. چاهکن بیچاره، که او را نمی‌بینیم چون همیشه زیر زمین است، نشانی را به کارگردان، که بالای سر او ایستاده، می‌دهد. بهزاد در جستجوی شیر به نشانی آن دختر می‌رود. با آن که فرصت پیدا می‌کند که از سایر همسایه‌ها که احتمالاً می‌توانند شیر خوبی در اختیارش بگذارند خرید کند بر خرید از همان دختر اصرار می‌کند. به تنهایی وارد طویله‌ای می‌شود که شبیه زندان است و دختر را در آن‌جا پیدا می‌کند و شیر می‌خواهد. در این صحنه مرد و زنی مجرد در جایی بسیار خلوت تنها هستند (موقعیتی ناآشنا در آثار کیارستمی). دختر شروع به دوشیدن شیر گاو برای او می‌کند. ما تنها پشت دختر را می‌بینیم که نشسته و پستان‌های گاو را می‌فشارد. این‌جا است که بهزاد یکی از مشهورترین اشعار فروغ فرخزاد را می‌خواند:

«ای سرپایت سبز،

دستهایت را چون خاطره‌ای سوزان، در دستان عاشق
من بگذار

و لبانت را چون حسی گرم از هستی

به نوازش لبهای عاشق من بسپار»

با توجه به چارچوب روستایی ایران و ارزش‌های سنتی‌اش، این شعر خواندن بسیار زننده است و آن‌را می‌توان لاس زدن با دختری شانزده‌ساله و معصوم خواند. بهزاد از دختر می‌خواهد چراغ را نزدیک صورتش قرار دهد تا او بتواند بهتر ببیندش - این بر بدگمانی دختر می‌افزاید و قبول نمی‌کند. دباشی این را صحنه‌ای از تجاوز می‌نامد (دباشی، ۲۵۴:۲۰۱).

بهزاد پس از این صحنه به گورستان باز می‌گردد و این‌جا است که در می‌یابد خدمه‌ی فیلم روستا را ترک کرده‌اند. بار دیگر به گورستان سر می‌زند و مطلع می‌شود که طرح لغو شده است و در پایان تماس تلفنی متوجه صدایی می‌شود و می‌فهمد که چاه فروپاشیده و چاهکن هم درون آن است. بهزاد با ماشین به سرعت نزد بعضی دهقانان می‌رود تا خبر این حادثه را بدهد و سپس دنبال خدمه‌ی فیلم می‌رود. آخرین صحنه‌های فیلم به قدری تکه و پاره‌اند که مخاطبان نمی‌توانند تفسیر واحد و مشخصی از آن داشته باشند. بهزاد از پزشکی می‌خواهد سری به پیرزن بزند و حتی وعده می‌دهد داروهای لازم برای درمانش را خریداری کند. در عین حال، پزشک پیر برای مدت کوتاهی بهزاد را ترک موتورسیکلتش سوار می‌کند و در این سفر کوتاه بهزاد را نصیحت می‌کند، نصیحت‌هایی معنوی و اخلاقی.

در ادامه‌ی فیلم بهزاد را می‌بینیم که سیگار می‌کشد در حالی که نظاره‌گر خانه‌ی پیرزن است که از آن صدای گریه بلند می‌شود. آیا زن مرده؟ معلوم نیست. در صحنه‌ی بعدی، او از روستا می‌رود و بدون خدمه‌ی فیلم نمی‌تواند کاری بکند مگر عکس گرفتن شتابان از زنان محجبه که با صورت‌های هراسان در میان جمعیتی راه می‌روند. در صحنه‌ی آخر، قهرمان فیلم استخوانی را که چاهکن به او داده به درون رودخانه پرتاب می‌کند. دوربین استخوان را که رودخانه آن‌را با خود می‌برد دنبال می‌کند.

از زمان انتشار فیلم، منتقدین سینمای ایران به چند جبهه تقسیم شده‌اند. بعضی‌ها همچون جان‌اتان روزن‌بام، کار کیارستمی را می‌ستایند و آن را شاهکار می‌نامند و به عنوان یکی از غنی‌ترین و چالش‌سازترین کارهایش می‌شناسند؛ بقیه از جمله دباشی به شدت به آن حمله می‌کنند و آن‌را بازنمایی غلطی از جامعه‌ی ایران

می‌خوانند. دباشی به خصوص به خاطر شیوهی بازنمایی فرهنگ بومی در فیلم با آن مخالف است.

حمید دباشی و «باد ما را خواهد برد»

شکی نیست که «باد ما را خواهد برد» از نظر دباشی «دیگری» را به طرزی شایسته بازنمایی نمی‌کند و او را هدف خشونت تصویری قرار می‌دهد. دباشی که سابقاً از حامیان پر و پا قرص کیارستمی بود دیگر بر این موضع نیست و نقد او از این فیلم ویرانگر است. اوج نقد دباشی به صحنه‌ی طولیه مربوط می‌شود:

«حالا همه چیز در عین وحشت با عقل جور در می‌آید. دار و دسته‌ای از فیلمسازان تهرانی این روستای دورافتاده‌ی کردستان را اشغال کرده‌اند تا نظاره‌گر مرگ یکی از سالمندان باشند و مستندی قوم‌نگاشتی از این رویداد بسازند. کیارستمی به کلی از فلج اخلاقی مردم‌شناسی قوم‌نگاشتی بی‌خبر است و این‌گونه در عین حال هم قوم‌نگار می‌شود و هم راهنمای محلی. روستای سیاه‌دره با آغوش باز از دار و دسته‌ی قوم‌نگار استقبال می‌کند و کم سن و سالترین عضوش را به عنوان راهنما در اختیارشان قرار می‌دهد. آن‌ها مهمان‌نوازی روستاییان را می‌پذیرند، به خلوت‌شان سرک می‌کشند، به بزرگان‌شان بی‌احترامی می‌کنند، با زنان جوان‌شان لاس می‌زنند و در نهایت به واپسین توهین دست می‌زنند - هم‌آغوشی بصری با یکی از آن‌ها.» (دباشی، ۲۰۰۱: ۲۵۴).

او سپس می‌افزاید:

«[کیارستمی] در عمق بومی‌گرایی تهی خودش فرو رفته و متوجه نیست که خودش برای مخاطب جهانی همان‌قدر بخشی از جهان سوم است که روستاییان. کیارستمی امر مشخص ایرانی را از بیماری خشونت‌بار متافیزیک عامی‌ساز آن نجات داد و آن‌گاه، درست وقتی که می‌خواست نفس بکشد و مقاومت رهایی‌طلبانه‌اش از تمام معناسازی‌های تهی را به نمایش بگذارد، از مرگبارترین نگاه جهانی قدرت‌محور استفاده کرد - نگاه جهان اول به جهان سوم، قدرتمند به بی‌قدرت، مرکز به پیرامون، متروپل به مستعمره، تهرانی به کرد، تقلیدی از اروپایی‌ها در اوج استعمار. انگار که کیارستمی واقعیت آخته‌ی ایرانی را از لایه‌های متضاد متافیزیک بومی خود نجات داده است

تنها برای این‌که آنرا تحت جهانی‌گرایی ویرانگرتری قرار دهد.» (دباشی، ۲۰۰۱: ۲۵۵).

استدلال‌های دباشی و ادعای او مبتنی بر خشونت تصویری مبتنی بر دو نظر است که در این‌جا به بررسی و تحلیل هر دو می‌نشینیم. اول آن که می‌گوید این خود کیارستمی است که می‌خواهد قوم‌نگار باشد. یعنی کیارستمی، از نظر دباشی، دارد از طریق فیلمش خودش را بازنمایی می‌کند و از این طریق به بومیان خشونت‌ورزی می‌کند. بله، شکی نیست که فیلم تا حدودی زندگینامه‌وار است - واقعیتی که کیارستمی آنرا قبول دارد. اما مشکل خوانش دباشی بی‌توجهی به این واقعیت است که «باد ما را خواهد برد» در واقع نقدی است بر این شیوه‌ی فیلم‌سازی و نه تلاشی واقعی و دیگرآزارانه برای لذت بردن از طریق سلطه بر موضوع و مخاطب. اگر دباشی این فیلم را از طریق توجه به کلیت آثار کیارستمی تحت خوانش قرار می‌داد این نکته روشن‌تر می‌شد. در واقع اگر هدف ما درک نگاه کارگردان به موضوعی مشخص باشد، مناسب‌تر آن است که این فیلم را با سایر فیلم‌های همین کارگردان مقایسه کنیم، نه این‌که تنها بر اساس یک فیلم در مورد دیدگاه‌هایش به نتیجه‌گیری برسیم؛ به خصوص در مورد کارگردان مؤلفی همچون کیارستمی. دباشی در برخورد به آثار کیارستمی دنباله‌روی پیشنهاد لویناس نیست و رابطه‌ی بین "گفتن" و "گفته‌شده" را با ظرافت کافی بیان نمی‌کند.

پیغام محوری لویناس به توجه بسیار هنگام برخورد با آثار دیگران و درک رابطه‌ی بین گفتن و گفته‌شده نیاز دارد. لویناس می‌گوید فرد خالق و ابعاد مختلف زندگی‌اش را هرگز نمی‌توان تنها از طریق تحلیل آثارش فهمید. در واقع وقتی هنرمند می‌کوشد تصویری واحد از زندگی پدید آورد و از طریق اثری هنری منتقل کند، روندی از ساده‌سازی در کار است. خالق شاید تمام پیچیدگی‌های خود را نشانساند چرا که در تغییر مدام است: آنچه او امروز است می‌تواند تا فردا تغییر چشم‌گیری پیدا کند. زندگی رودخانه‌ای است که جریان آن در دو لحظه هرگز در انطباق کامل با هم قرار نمی‌گیرند. در نتیجه بخش‌هایی ناقص و همیشه ذهنی از او در آثارش منعکس می‌شوند. تلاش خالق اثر برای ایجاد تمامیتی واحد از زندگی‌اش وظیفه‌ای است غیرممکن و همیشه کاهش‌ساز.

دباشی در تفکر نقادانه‌ی خود راجع به این فیلم به این واقعیت توجه کافی نمی‌کند. دباشی پیچیدگی کامل

زندگی کیارستمی را در نظر نمی‌گیرد و در روند تفسیر به دام ساده‌سازی در حق دیگری می‌افتد. لویناس در تمام آثارش از مفیدن بودن شکاکیت²³⁰ به عنوان روش تفسیر صحبت می‌کند. تاکید او بر اهمیت سخاوت در مضمون‌سازی از آثار دیگران است و توجه به آن نکته که همیشه امکان خطا در قضاوت‌مان وجود دارد. او می‌گوید اگر این روند در کار تفسیر به کار بسته نشود، خطر ساده‌سازی، مضمون‌سازی و در نتیجه خشونت کلامی و تصویری وجود دارد. خوانش دباشی از اثر کیارستمی به اندازه‌ی کافی سخاوتمندانه نیست و شکاکیت کافی نیز ندارد و ناخواسته در حق دیگری خشونت به کار برده است.

بازنمایی و صحبت در مورد نقش کارگردان یکی از مضامین اصلی سینمای کیارستمی است. او در این روند مجموعه‌ای از کارگردان‌ها را با تصاویری متضاد بازنمایی می‌کند. این را در فیلم‌های گذشته‌ی او همچون «گزارش» (۱۹۷۷)، «کلوزآپ» (۱۹۹۰)، «زندگی و دیگر هیچ» (۱۹۹۱) و «زیر درختان زیتون» (۱۹۹۴) دیده‌ایم. با نگاه به بازنمایی کارگردانان در مجموعه آثار کیارستمی است که می‌توانیم تصویر بهتری از چشم‌انداز کارگردانی او داشته باشیم. اگر این روش را به کار ببندیم می‌توانیم به سادگی «باد ما را خواهد برد» به عنوان نقدی بر کارگردانی قیقماب بدانیم. در واقع، در تضاد با کارگردان/قهرمانی که در سایر فیلم‌های کیارستمی مثل «زیر درختان زیتون» می‌بینیم، در «باد ما را خواهد برد» شاهد کارگردانی آرام و عاقل و مهربان نیستیم. قهرمان «زیر درختان زیتون» کارگردان-فیلسوف است، و جلوه‌ی فکری که کیارستمی زمانی از آن دفاع می‌کرد. ریش‌سفیدی است که صبح‌ها در میان مناظر سرسبز پیاده‌روی می‌کند و در جستجوی رازهای طبیعت است؛ تهرانی است اما درکی عمیق از روابط اجتماعی روستا دارد؛ تا جایی که حتی می‌تواند در زندگی اجتماعی محلی‌ها دخالت کند و در مواردی با آن‌ها مشورت کند. رفتارش همچون معلمی مهربان و باتجربه است. بر عکس، کارگردان «باد ما را خواهد برد» هر روز ریشش را سه‌تیغه می‌کند، سر کودکان داد می‌زند، به مقررات مدرسه احترام نمی‌گذارد و به جای ستایش طبیعت به لاک پشت بیچاره‌ای لگد می‌زند. می‌خواهد بیگانه از روستاییان گرد جلوه کند و همین است که به نظر می‌رسد کیارستمی منتقد او

است. در یکی از صحنه‌های کلیدی فیلم، معلم روستا هدف واقعی سفر بهزاد را می‌فهمد و به او می‌گوید این چیزها برای شما جالب است اما برای من نه. چنان‌که آلبرتو انا می‌گوید:

«واضح است که معلم علاقه‌ی خونسردانه و بی‌رحمانه‌ی بهزاد استفاده از رسانه‌ی سینما برای سوءاستفاده از آداب و رسوم کهن و وحشیانه را زیر سؤال می‌برد - در عین حال تلویحاً می‌گوید از چنین چیزهایی نباید فیلم گرفت - یا ضبط آن‌ها نباید به شیوه‌ای یکنواخت و در نتیجه توهمین‌آمیز باشد». (النا، ۱۵۶:۲۰۰۵).

پس، کیارستمی در واقع منتقد همان قوم‌نگار-کارگردانی است که خشم دباشی را هم برانگیخته است. اگر به شیوه‌ی پیش رفتن پیرنگ در سراسر فیلم دقت کنیم این موضوع روشن‌تر می‌شود. در واقع این فیلم را می‌توان سفری آموزشی خواند که در آن کیارستمی بعضی جنبه‌های خودکامگی قهرمان فیلم را مورد انتقاد قرار می‌دهد. هر چه باشد مگر این خودخواهی بهزاد نبود که باعث شد فرصت بودن با پسر بچه‌ای را که به او کمک کرد از دست بدهد. افزون بر این، در نتیجه‌ی رفتار نامناسب کامجویانه نسبت به دختر روستایی است که هیچ کس برخوردی مهربانانه با او ندارد. در این جا حرکت به بالای تپه را، دور شدن از روستایی که بهزاد در آن اختیار را از کف داده، می‌توان همچون روندی از رستگاری دید - این‌گونه است که او به سطحی از آگاهی می‌رسد که برای موفقیت در زندگی نیازمند آن است. به خاطر این روند دائمی حرکت و زیر سوال بردن خود، به خاطر این روند سفر است، که او در نهایت آغاز به غلبه بر خودخواهی خود می‌کند و به یاری چاهکن می‌شتابد.

بهزاد به خاطر این روند سفر در انتهای فیلم موفق می‌شود گروهی از روستاییان را به کمک آن مرد بی‌پناه بفرستد و در نهایت به پزشک برای درمان پیرزن پول می‌دهد. بدین‌سان، سفر کوتاه‌نهایی با پزشک پیر و عاقل را می‌توان جایزه‌ی او خواند؛ بهزاد می‌تواند به پیشنهادهای خردمندانه‌ی پزشک گوش بسپارد و می‌فهمد که باید زندگی‌اش را از مشغولیت‌ها رها سازد و در عوض در لحظه زندگی کند. می‌توان از کل روند سفر، که شامل آموزش هم بود، از چشم‌انداز لویناسی خوانشی مثبت داشت؛ از

²³⁰ Scepticism

طریق سفر است که قهرمان فیلم قلبش را به روی دیگران می‌گشاید و شروع می‌کند به گوش دادن به حرف آن‌ها. در واقع، به قول لویناس، برقراری واقعی ارتباط با دیگری وقتی می‌تواند صورت بگیرد که فرد با چهره‌ی «دیگری» روبه‌رو شود - چهره‌ای که داشته‌های او را «فلج» می‌کند، از بالا به سوی او می‌آید و به آموزشش²³¹ می‌نشیند (۱۷۱).

در فیلم می‌بینیم که در این روند آموزش، فاعل به شنیدن حرف‌های دیگران و دستورهایشان می‌نشیند. کارگردانی که در پایان فیلم داریم آن مرد خودخواه آغاز آن نیست. پای صحبت پزشک پیر خردمند می‌نشیند. چنان‌که لویناس می‌گوید، امکان گوش دادن مهم‌تر از کل روند احترام به دیگران است. از طریق شنیدن حرف دیگران است که می‌توانیم متوجه مشکلات آن‌ها در زندگی شویم و چگونگی‌شان را درک کنیم و از خشونت کردن به آنها بپرهیزیم. به عنوان فاعل هرگز نمی‌توانیم بفهمیم «دیگری» چگونه است، اما می‌توانیم از طریق گوش دادن و صحبت با او به این مرحله برسیم. از طریق این تفسیر از داستان به عنوان سفری از گوش دادن و ارتباط گرفتن است که می‌توانیم متوجه آخرین صحنه‌ی معماوار بشویم - صحنه‌ای که در آن قهرمان استخوانی را که از چاهکن گرفته به رودخانه می‌اندازد. برگالا بهترین توضیح از این صحنه را ارائه می‌دهد:

«آن گنجی که بهزاد به مذاح از آن صحبت می‌کرد و می‌گفت در جستجوی آن به روستا آمده بدون شک همانی است که تا قبل از انداختن استخوان به رودخانه پیدا کرده است. البته که او به دنبال چنین چیزی نیامده بود. او اکنون راه جدیدی برای نگاه به دنیا پیدا کرده است، راهی آزاد از تمام انگیزه‌های ناخالص و از تمام ذهنیت‌های استفاده‌گرایانه، گشادهر و نسبت به هر آنچه که شاید به صورت غیرمنتظره در حواشی غیر قابل مهار نگاه صورت بگیرد، آماده‌ی پذیرش معما «دیگر» بودن؛ شیشه‌ی مه‌آلود جلوی ماشین، که از طریق آن کیارستمی فیلم‌ساز نشان می‌دهد حاضر به رسیدن به فوکوس نیست، اکنون کاملاً شفاف است.» (برگالا، نقل‌شده در النّا، ۱۵۷:۲۰۰۵).

این سفر آموزشی نقش مهمی در فیلم دارد؛ این‌را می‌توان قدمی بزرگ در پذیرش این دانست که زندگی

بدون خشونت تنها به کمک گروگان²³² دیگری بودن ممکن است. کارگردان شاید تلاش کرده باشد در روند سفر خود بگریزد اما ردپای دیگران همیشه به دنبال او است: نمی‌تواند از آن‌ها فرار کند و به قول لویناس گروگان آنها باقی می‌ماند. این مساله از چشم‌انداز لویناسی حائز اهمیت است. چنان‌که رابرت جان شفلر مینینگ (۱۹۹۳، ص ۳۱) توضیح می‌دهد: «برای لویناس، «خود» ابتدا در «وجود» فرصتی برای تحقق یا فرار نمی‌یابد. در منظر لویناس، آنچه «خود» در «وجود» می‌یابد، وزن آن است - سنگینی «وجود» که «خود» را پایین می‌کشد و آن‌را به خودش زنجیر می‌کند». با گروگان دیگری شدن است که درک و فهم دیگری ممکن است.

با وجود تمام تلاش‌های کارگردان برای فرار از گذشته، تجربه‌ی گذشته‌ای که با سایرین دارد چون وزنه‌ای بر دوش او است. این فرار را نمی‌توان بدون تلاش برای پاسخ به فراخوان «دیگری» محقق کرد، فراخوانی که انزوای او را زیر سؤال برده. دباشی گویی توجه چندانی به این کیفیت‌های فیلم نمی‌کند؛ اگر از این زاویه به خوانش فیلم بنشیند بی‌شک می‌پذیرد که می‌توان نسبت به این اثر کیارستمی مثبت‌تر بود و اثر او را خشونت تصویری در حق دیگری نخواند.

دوم، ادعای دباشی بر پایه‌ی این فرض است که تصاویر کلیشه‌ای شرق‌شناسانه را می‌توان به راحتی در «باد ما را با خواهد برد» پیدا کرد. در واقع، فرض او این است که بیننده هنگام برخورد با این تصاویر «می‌داند» باید چه احساسی داشته باشد. در این نگاه الهام گرفته از ادوارد سعید، ادعا می‌کند که فرض دانستن جای تفکر را گرفته. چنین رویکرد کلیشه‌مداری اگر در فیلم و یا اثر هنری به چشم بخورد می‌تواند در قبال دیگری خشونت خلق کند. در منابع سینمایی، محققین مختلفی را می‌توان یافت که از ارتباط کلیشه با خشونت تصویری صحبت کرده اند، بهترین نمونه کارهای ریچارد درایر و نوشته‌های او پیرامون سینما و مسئله دگرباشی است. با خوانشی دقیق می‌بینیم که سخت بتوان این منطق خشونت آمیز را در مورد این فیلم به کار برد. فیلم روایتی بی‌انتهای باز دارد و نه بسته (بر خلاف ادعای دباشی) و بسیاری مسائل هستند که هرگز برای بیننده روشن نمی‌شوند.

²³² Hostage

²³¹ Teaching

چنان‌که لورا مالوی اشاره می‌کند (۱۹۹۸: ۲۵) در فیلم فوق چیزهای زیادی وجود دارد که نادانسته می‌ماند. یکی از جنبه‌های استثنایی این فیلم این است که یازده شخصیت مهم آن هرگز دیده نمی‌شوند. شاهد هیچ صحنه‌ی کلاسیک شات/کانترشات در این جا نیستیم. به غیر از قهرمان به ندرت سایر بازیگران را می‌بینیم. فقط صدای بعضی‌هایشان را می‌شنویم از جمله چاهکن و دختر شیرفروش. در بعضی موارد، مثلاً در برخورد با زن رو به مرگ، حتی صدای او را هم نمی‌شنویم. کیارستمی در این روند به زبان اهمیت والای تصاویر را می‌دهد. در «تمامیت و بی‌نهایت» می‌بینیم که لویناس از سخن به عنوان بخشی حیاتی از رابطه‌ی اخلاقی با دیگران یاد می‌کند و می‌گوید: «چهره سخن می‌گوید. ظهور چهره خود گفتمان است.» (لویناس، ۱۹۶۱، ۳۷). خوب رویکردهای فوق در کاهش خشونت تصویری بسیار موثر است و مورد تایید نگاه لویناسی است. افزون بر این هم‌ذات‌پنداری با هیچ یک از شخصیت‌ها آسان نیست چرا که کیارستمی از بازیگران محلی استفاده می‌کند. استفاده‌ی او از نابازیگران باعث می‌شود بیننده نتواند از طریق آشنایی با بازیگران معروف به برداشتهایی از پیش تعیین شده فکر کند (چشایر: ۲۰۰۰، ۱۰). در نتیجه عموماً هیچ چیز در مورد بسیاری از جنبه‌های فیلم نمی‌دانیم - مثلاً این‌که نظر خدمه‌ی فیلم راجع به این طرح و انجام آن با بهزاد چیست. این فیلم لایه‌های پر رمز و راز بسیاری دارد. خوانش‌گر را به تفسیر فعال فرامی‌خواند. کیارستمی فیلمی «نیم‌ساخته» را پیش گذاشته که تکمیل آن نیاز به مشارکت خلاقانه و مفسرانه‌ی بیننده دارد. چنان‌که کیارستمی خود اشاره می‌کند خواست او ایجاد نوعی سینما است که از طریق نمایش نشان نمی‌دهد و همین است که روندی آشنایی‌زدایانه داریم که خوانش کلیشه‌ای از «باد ما را خواهد برد» را دشوار می‌سازد. در اینجا سینما وسیله‌ی ای است که از طریق آن کاملاً و بدون واسطه با دیگری روبرو هستیم و برای لحظاتی عدسی دوربین و نگاه دیگری جای چشمان ما را در پرده تاریک سینما می‌گیرد.

کیارستمی در نهایت کاملاً از اثر خود در جهت زیر سؤال بردن قدرت بهزاد استفاده می‌کند. در عدسی او کارگردان بیگانه را می‌بینیم که روی سقف خانه‌ای نشسته، نگاهی حریص بر چهره دارد، با هیجان سیگار می‌کشد و با شهوت منتظر مرگ پیرزن است.

اما در پایان نه زن می‌میرد و نه چاهکن، آنچه که نابود می‌شود طرح فیلم اوست. کیارستمی با نمایش ناکامی قهرمانش، ناکامی ناشی از قادر نبودن به ارتباط گرفتن با دیگری، تلویحاً می‌گوید این نوع بازنمایی، این نوع خودمحوری خشونت‌بار، محکوم به شکست است.

نه تنها نگاه خودمحورانه‌ی کارگردان در اینجا نفی شده، بلکه فیلم ما را به پذیرش «دیگری» دعوت می‌کند. فیلم بر فعالیت‌های روزمره‌ی دیگری در روستا تمرکز دارد. از طریق این روند است که بینندگان را فرا می‌خواند تا فرهنگ محلی دیگری را به عنوان ارتباطی بین بدن‌ها، اجسام و جریان‌ها ببینند. فیلم خواهان گشاده‌رویی نسبت به آمال دیگری است، آمالی که از طریق برخوردهای روزمره مدام بازتولید می‌شوند. فیلم به خاطر تاکید قدرتمندی که بر مکان سکونت دیگری دارد ما را دعوت می‌کند تا عمیقاً به مشکلات اجتماعی-اقتصادی دیگران فکر کنیم. در بسیاری از نقاط می‌توان نگاهی محبت آمیز، بدون خشونت و بخشنده نسبت به ماهیت دیگری را در فیلم دید - مثلاً وقتی که قهرمان باید چندین بار برای این‌که بتواند صحبت کند به بالای تپه برود. چرا این اتفاق می‌افتد؟ پاسخی دقیق این خواهد بود که زیرساخت‌های مخابراتی محل آن قدر رشد پیدا نکرده‌اند که تلفن همراه در همه جا درست کار کند. این‌گونه است که به رنج دیگری فکر می‌کنیم. افزون بر این، به تصویر کشیدن دشواری زندگی در این مکان، چشم‌گیر است؛ می‌بینیم که یکی از ساکنین چاهی می‌کند و تنها با خوش‌اقبالی است که از حادثه‌ای جدی جان سالم به در می‌برد. در این کار زندگی دشوار زنان را می‌بینیم. مثل زن بارداری که باید بلافاصله پس از زایمان کار کند. با پیرزنی احساس همدردی می‌کنیم که در یکی از صحنه‌های غبطه‌انگیز از سه مشغولیت اصلی زنان می‌گوید: خانه‌داری، کار و خواب. فیلم با این تصاویر مهربانی اخلاقی نیرومندی برجای می‌گذارد که «دیگری» و عدم رفتار خشونت آمیز نسبت به او در آن نقشی محوری بازی می‌کند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که گفتیم لویناس به نقش هنر در پروژه‌ی اخلاقی خود اطمینان نداشت. می‌گفت واقعیت را تنها می‌توان در ارتباط حسی و ادراکی مستقیم با دیگری یافت. در

حالی که امر زیبایی‌شناختی رابطه‌ای غلط انداز با زمان دارد و هرگز نمی‌تواند به خود زمان برسد. افزون بر این، به نظر او چهره، یگانه است و ضرورتاً رونوشت‌ناپذیر و از این رو برخورد هنر نسبت به دیگری کاهنده است. برخلاف این استدلال‌ها، در این مقاله گفتیم که فیلم به واسطه‌ی بعضی جنبه‌های ویژه، می‌تواند کیفیت‌هایی متفاوت نسبت به سایر رسانه‌های هنری را داشته باشد. از آن‌جا که فیلم مجموعه‌ای از تصاویر است که فقط کارگردان به طور نسبی اختیار آن‌ها را در دست دارد این امکان باقی می‌ماند که این اثر هنری از محدودیت‌های سایر آثار هنری فراتر برود و به چیزی فرای طرحی صرفاً مضمون‌ساز بدل شود. با توجه به این واقعیت بود که گفتیم سینما در جهت طرح خشونت پرهیز لویناس می‌تواند که مفید باشد.

سینما چگونه می‌تواند «دیگر بودن» را برملا کند یا از ما بخواهد در مواجهه با دیگران مسئولیت بپذیریم و بدون مخدوش یا تخریب کردن چهره‌ی آن‌ها، بدون خشونت تصویری؟ همان جور که در بررسی «باد ما را خواهد برد»، پی بردیم، فیلم می‌تواند از طریق نمایش دقیق زندگی «دیگری» و از طریق استفاده‌ی هنرمندانه از سبک‌های مختلف هنری، کمک کند تا عمیقاً در مورد مسئولیت‌مان نسبت به دیگران فکر کنیم.

در این‌جا «باد ما را خواهد برد» با تمرکز بر روستایی کوچک در ایران و ارائه‌ی بازنمایی اصیلی از زندگی «دیگری» امکان می‌دهد بفهمیم دیگران باید خود را چگونه در جهان معاصر تعریف کنند. این‌جا است که می‌بینیم گفتمان تجدد، از طریق مطرح کردن مسائل فناوری و نقش زنان، چگونه زندگی ساکنین را شکل می‌دهد؛ خشونت خود را چگونه بر زندگی دیگران تحمیل می‌کند و فرد چگونه از طریق این روند فاعلیت خود را بازی می‌کند.

در نتیجه، به خاطر این رهیافت‌ها، دو نوع زمان در فیلم داریم: زمان زندگی هرروزه و زمان اخلاقی و غیرخشونت پرور - دو لحظه‌ای همگام با شرح لویناس از «همزمانی»²³³ و «در زمانی»²³⁴ (زمان تاریخی). به قول لویناس، زمان «در زمانی»، «ماجرای هستی‌شناختی» یا زمان خودمحور را به

«ماجرای اخلاقی رابطه با فردی دیگر» بدل می‌کند (گیرگوس، ۲۰۰۹: ۹۷). در نتیجه اول زمان همزمانی را داریم که به بیننده اجازه می‌دهد داستان را دنبال کند و سپس لحظه‌های «در هم زمانی» که تفکر در امور دیگران را ممکن می‌سازند. باید گفت که این دو لحظه از همدیگر جدا نیستند و حضورشان را در کل فیلم کیارستمی به طور مثال در کنار هم می‌توان دید. در واقع در تمام طول فیلم کشاکشی بین این دو گونه زمان موجود است. قدرت این فیلم در این واقعیت است که به بیننده امکان می‌دهد ضمن بهره‌وری از زمان «همزمانی» در عین حال به فکر لحظه‌های ماجرای اخلاقی و مسئولیتش نسبت به سایرین نیز باشد. فیلم خواهان تعلق عاطفی به مشکلات دیگران است. در این لحظات است که اثر، وقفه‌ای ایجاد می‌کند بین اتاق تاریک نمایش و واقعیت روشن جهان که در آن تماشاگر دیگر اسیر اتاق تاریک نیست. به خاطر همین کیفیت است که کار کیارستمی امکان می‌دهد تا جهان اجتماعی و سیاسی را که موجب رنج و خشونت بر علیه دیگران است بفهمیم. در این جا پدیده هنری ما را به عادت‌های معمول سیاسی یا فکری‌مان باز نمی‌گرداند؛ در عوض مجبورمان می‌کند که با دیگری روبه‌رو شویم.

در این روند، پایان رستگارانه (اما البته غیردینی) فیلم جرقه‌ای از امید در میان تاریکی تصاویر فیلم ایجاد می‌کند و بازگشت زمانی پر هرج و مرج را نشان می‌دهد. هنر در این معنا با قابلیت نامیرایی گره خورده: کارکردی که با دادن خصلت آسیب‌پذیری به سرشت انسانی، ماهیتی غیرخشونت آمیز بدان بخشیده است.

منابع:

Aaron, M. (2007). *Spectatorship: The power of looking on* (Vol. 35). Wallflower Press.

Armengaud, F. (2005). 'Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération'. *Noesis*, n. 3.

²³³ Diachronic

²³⁴ Synchronic

Montpellier, 1981. Eds. Adélie and Jean-Jacques Rassial. Paris: Seuil, 107 - 113.

Levinas, E (1999) *Alterity and Transcendence*. Trans. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press.

Mai, J. (2011). Lorna's Silence and Levinas's ethical alternative: form and viewer in the Dardenne Brothers. *New Review of Film and Television Studies*, 9(4), 435-453.

Mulvey, L. (1998). Kiarostami's uncertainty principle (Abbas Kiarostami's *A Taste of Cherry*). *Sight and Sound*, 8(6), 24-27.

Renov, M. (2004). *The subject of documentary* (Vol. 16). U of Minnesota Press.

Robbins, J (ed.) (2001) *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.

Saxton, L (2007) 'Fragile Faces: Levinas and Lanzmann', *Film-Philosophy* 11 (2): 1-14. <<http://www.film-philosophy.com/2007v11n2/saxton.pdf>> ISSN: 1466-4615 online

< <http://noesis.revues.org/11?lang=en> >. Accessed 25 April 2014.

Bergen-Aurand, B. K. (2006). Regarding Anna: Levinas, Antonioni and the ethics of film absence. *New Review of Film and Television Studies*, 4(2), 107-129.

Bordwell, D. (2012). *Poetics of cinema*. Routledge.

Butler, J. (2006). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.

Cheshire, G. (2000). How to read Kiarostami. *Cineaste*, 25(4), 8-15.

Cooper, S. (2006). *Selfless cinema? Ethics and French documentary*.

Cooper, S. (2007). The occluded relation: Levinas and cinema. *Film-Philosophy*, 11(2).

Dabashi, H. (2001). *Close up: Iranian cinema, past, present, and future*. Verso.

Elena, A. (2005). *The Cinema of Abbas Kiarostami*. Saqi Books.

Girgus, S. B. (2009). Beyond ontology: Levinas and the ethical frame in film. *Film-Philosophy*, 11(2).

Levinas, E (1989) 'Reality and its Shadow' in Seán Hand. Ed. *The Levinas Reader*. Malden, MA: Blackwell.

Levinas, E (1984b) 'Paix et proximité'. *Les Cahiers de la nuit surveillée*, 'Emmanuel Levinas'. Ed. Jacques Rolland, n. 3: 339 - 346.

Levinas, E (1961) *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1984). 'Interdit de la représentation et "Droits de l'homme"' in *L'Interdit de la représentation*. Colloque de

خشونت و قدرت (اسفندیار طبری 235)

نگاهی به ماکیاولی، هابز، بنیامین، اشمیت و اگامین

در فلسفه سیاسی می توان دو نوع خشونت را از هم متمایز کرد: مثبت و منفی. حالت منفی خشونت پیش از همه یک پدیده ماکروسکوپی بین درون و بیرون یا دوست و دشمن است. حالت مثبت، شکل فیزیکی خود را رها کرده و به نحوی روحی بر افراد جامعه وارد می شود. هر دو شکل در جوامع مختلف وجود دارند، ولی درعین حال، جوامع پیشرفته به طور فزاینده، رویکرد مثبت خشونت را در پیش می گیرند. در جامعه یونان قدیم، خشونت به شکل منفی آن امری بسیار بدیهی بوده است. استفاده از شکنجه یکی از ابزارهای معمول برای رسیدن به هدف بود. واژه یونانی شکنجه [*vasanístirio-βασανιστήριο*] به معنی ضروری و اجباری است. اساطیر یونانی پر است از جنگ های خونین بین خدایان. همین طور در اساطیر ایرانی خشونت یک امری بسیار بدیهی و طبیعی است. خشونت نه تنها صحنه ای برای اجرا داشت، بلکه به نمایش نیز گذاشته می شد. امروز نیز در کشورهای توسعه نیافته یا در حال توسعه هر دو شکل آن موجود است. در کشور های آفریقایی در ملاً عام به کشتار مردم دست می زنند. در ایران آشکارا و در فضای عمومی اعدام اجرامی شود. خشونت در فرهنگ کهن و در ایران همواره هسته مرکزی در شیوه تبادل بین افراد و گروه های مختلف اجتماعی بوده است. اما این که امروز شاهد چنین خشونت های منفی فیزیکی با هر دو مؤلفه اجرایی و نمایشی هستیم، همان طور که خواهیم دید، نتیجه سیاسی شدن یک فرهنگ قدیمی است، که حداقل جنبه نمایشی آن در فرهنگ ایرانی نمی گنجد.

مفاهیمی همچون "فرا-من" فروید، "فرا-انسان" نیچه و "وجدان" کانت مفهوم خشونت از نوع مثبت آن را در بردارند. خشونت مثبت می تواند در این مفهوم مفید یا

مضر باشد. تسلط روحی و فکری قدرت های اقتصادی در یک جامعه می توانند فرد را به مرز بیماری های روحی نظیر افسردگی بکشانند. کانت از "خود دوگانه" سخن می گوید: سوژه اخلاقی می تواند هم متهم و هم قاضی باشد. سوژه در جامعه مدرن خود را موظف و مطیع قدرت یا قانون نمی بیند، بلکه آزادی، لذات و تمایل را ماکزیم [ماکسیم یا پند شخصی] خود می داند. در این مفهوم اگر بپذیریم که خشونت در طبیعت انسان موجود است، خشونت پرهیزی می تواند به افسردگی بیانجامد. در این رابطه می توان به تمایز دو "من" رسید: "فرا-من" و "من ایده آل". "در حالی که فرا-من یک جنبه منفی خشونت است که به منع یا اجازه می پردازد، من ایده آل به شکاف بین واقعیت و آرزو می انجامد، که می تواند به فشار روحی سوژه منجر شود. در روند گذار از جامعه کهن به مدرن، شاهد گذار از فرا-من به من ایده آل هستیم.²³⁶

در این مختصر اما از زاویه جامعه به مسئله خشونت و قدرت می نگریم. ماکیاولی و هابز از پیشکسوتان تئوری سیاسی قدرت و خشونت هستند و آشنایی با آنان به ویژه از این جهت اهمیت دارد که تا به امروز تأثیر خود را بر تئوری های موجود دارند. دید بدبینانه ماکیاولی و هابز نسبت به انسان، در تئوری های اشمیت، بنیامین و اگامین، جای خود را به حقوق و قانون می دهد. برای بنیامین، اصل وجود قانون و پاسداری از آن، خشونت می طلبد و به همین دلیل او به جایگزینی قدرت اسطوره ای خشونت بار توسط قدرت خدایی که اعتماد و دوستی را رواج می دهد، معتقد است.

فلسفه سیاسی اگامین بر اساس تئوری قدرت هانا آرنست، تئوری خشونت بنیامین و مفهوم سیاسی اشمیت پایه ریزی شده و با تمام نقدی که بر آن وارد است، دریچه و دیدگاه های تازه ای را می گشاید.

مفهوم خشونت و قدرت نزد ماکیاولی و هابز

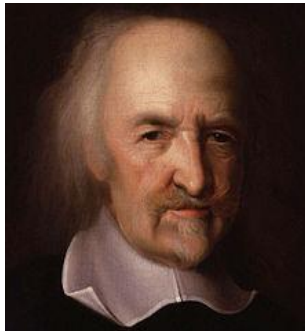
²³⁵ اسفندیار طبری، دارای دکترای فلسفه و فوق لیسانس فیزیک از آلمان و مدرس در شاخه فلسفه علمی و سیاسی در اتریش است. از او به زبان های فارسی، آلمانی و انگلیسی نوشته های زیادی موجود می باشد. فهرست برخی از آثار او در:

http://www.falsafeh.com/Esfandiar_tabari.htm

²³⁶ Han, B. Ch. : 2011, S. 36-51

۴) آیا قواعد کلی برای یک کنش سیاسی موفق وجود دارد یا کنش سیاسی مربوط به رفتار مشخص در شرایط مشخص است؟

۵) آیا یک پیشرفت جهانی در تاریخ انسانی وجود دارد یا علیه هر پیشرفت محدود زمانی یک شکایتی وجود دارد؟



پیش از بررسی پاسخ های ماکیاوولی به این پرسش ها، نظری به هابز می اندازیم:

طبیعت انسان بنا به توماس هابز: از نظر هابز طبیعت انسان بی رحمانه، حریص و خودپرستانه و همچون حیوانی درنده است. هابز از سیاست ارسطو دوری می کند، زیرا ارسطو در انسان یک حیوان سیاسی می بیند که خصلتی جمعی در برپایی جامعه و حکومت دارد. ارسطو از این نظر انسان را با زنبور و مورچه مقایسه می کند. اما برای هابز حکومت و جامعه منظم، یک پدیده مصنوعی است و در طبیعت انسان جایی ندارد و به این دلیل نمی تواند با مورچه که چنین نظمی در طبیعت او است مقایسه شود. هابز این نظر خود را با پنج نکته مستدل می سازد:

- انسان ها بر خلاف حیوان برای حفظ غرور یا شرف خود با یکدیگر در رقابت هستند و به همین دلیل بسی بیش از حیوانات در میان آنان حسد و جنگ دیده می شود.

- انسان بر خلاف مورچگان، موجودی است فردگرا و از این که دیگران کمتر از او دارای مالکیت هستند، احساس خوشحالی می کند.

- افراد انسانی بیهوده نگر و خودنما هستند و همواره تمایل به بی قانونیت دارند که موجب ناآرامی مستمر در جامعه انسانی می شود.

نام نیکولو ماکیاوولی²³⁷ تا امروز مترادف بوده است با موزیگری، رفتار شنیع، بی اخلاقی و بی پروایی در سیاست. اما نباید فراموش کرد که او یک جمهوری خواه نیز بوده است. ماکیاوولی نمی توانست با دیکتاتورهای نظیر هیتلر یا موسیلینی که علیه جمهوری دست به کودتا زدند، میانه خوبی داشته باشد. ماکیاوولی یک متفکر در شرایط بحرانی فلورانس در پایان دوران قرون وسطی و آغاز نوزایی است. از دید او نه تنها حکومت، بلکه افراد سیاسی وابسته به حاکمیت باید در بقای خود کوشش کنند. به این منظور آن ها از نظر ماکیاوولی باید از ویرتو²³⁸، که یک نوع کفایت سیاسی است، بهره ماند باشند.

ایده ماکیاوولی را می توان در مقولاتی اساسی در دوران جدید متبلور دید:

- بقا و استمرار حکومت مهمتر از همه چیز در جامعه است.
- دین برای ماکیاوولی ابزار در جهت تثبیت و پایداری حکومت است.
- حکومت باید خود را از محدودیت های دینی رها سازد.²³⁹

ماکیاوولی به دلیل پاسخ به پرسش های زیرین تا به امروز تازگی دارد:

- ۱) رابطه بین سیاست و اخلاق
- ۲) آیا کنش سیاسی بستگی به موفقیت در عمل دارد یا رعایت اصول اخلاقی کلی؟
- ۳) تئوری سیاسی چه نوع دستور العمل درمانی برای عمل سیاسی دارد؟

²³⁷ Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527)

²³⁸ virtue

²³⁹ Horvath, P: 2000, S. 35ff

- انسان به دلیل قدرت زبان، همواره تصویر کاملاً متفاوت و متناقضی از حقیقت دارد که ریشه اختلافات مداوم است.

- انسان در طبع خود هیچ گاه راضی نیست و همواره به دنبال مالکیت بیشتر است و برای رسیدن به آن حاضر است به دیگران لطمه وارد کند.²⁴⁰

از این منظر به عقیده هابز همه انسان ها در چنین طبیعی مساوی هستند. هابز انسان را با چنین خصلتی در شرایط اولیه طبیعی تصور می کند: بدون نظم حکومتی و در هرج و مرج. تنها راه برون رفت از چنین روابط طبیعی و تهدید کننده ای، تن دادن به قرارداد اجتماعی برای ایجاد یک حکومت است که تسلط و کنترل کامل بر جامعه داشته باشد. در شرایط طبیعی بین انسان ها جنگ و مبارزه حاکم است. این شرایط جنگی البته تنها مربوط به یک جامعه نمی شود، بلکه روابط بین دولت ها نیز می تواند در رده شرایط طبیعی بگنجد. در شرایط جنگی، امنیتی برای مالکیت نیست و آزادی فردی نیز بسیار محدود است. در شرایط طبیعی از نظر هابز، حقوق طبیعی حاکم است و آن حقوقی هستند که هر کسی برای دستیابی به همه چیز دارد. اما آنجا که همگان، هر گونه آزادی را داشته باشند، آزادی نمی تواند وجود داشته باشد. به این دلیل، جنگ همه علیه همه، نتیجه طبیعی قانون طبیعی است. به عبارت بهتر آنجا که محدودیت قانونی نباشد، آزادی به مفهوم طبیعی خود نامحدود است و آنجا که همه از آزادی نامحدود برخوردار باشند، هیچ کس نمی تواند از آزادی برخوردار شود. حقوق طبیعی ریشه هرج و مرج در شرایط طبیعی هستند. قوانین طبیعی از دیدگاه هابز، خصلتی خردمندانه دارند، اما از آنجا که این قوانین تنها در فکر انسان در شرایط طبیعی وجود دارند، نمی توانند کارکردی عملی داشته باشند. قوانین خردمندانه تنها آن گاه می توانند اعتبار عملی داشته باشند که یک دستگاه حکومتی مجری آن ها باشد.

هابز مهمترین قوانین طبیعی را به شرح زیر توصیف می کند: اولین قانون دو بخش دارد: ... به دنبال صلح باش و آن را بیاب!" و دومین بخش این است: "هر کسی این صلاحیت را دارد به هر راه و وسیله ممکن از خود دفاع کند". از این قانون طبیعی، قانون دیگری نتیجه می شود: "به محض برقراری آرامش و

امنیت در زندگی، باید هر کسی از حق خود بر همه چیز صرف نظر کند، با این فرض که دیگری نیز به آن بسنده کرده، به این آزادی رضایت دهد که مورد پذیرش دیگران باشد"²⁴¹.

به عبارت دیگر، هر کس باید در چنین شرایطی مشاهده کند که پایان جنگ به نفع همگی است و باید برای برقراری صلح تلاش کرد. چنین امری تنها از طریق یک قرارداد ممکن است. قرارداد نباید اجباری باشد، اما صرفاً ترس و نگرانی نمی تواند مانعی برای آن باشد. ایده قرارداد اجتماعی این پیامد را به دنبال داشت که به اصل قدرت، مشروعیتی اجتماعی و نه خدایی داد. هابز ایده قرارداد اجتماعی را این گونه تعریف می کند: این که انسان ها با تمام آزادی که در شرایط طبیعی دارند حاضر باشند به ترک این شرایط و اقدام به یک نظم اجتماعی که آزادی آنها را محدود می سازد؛ به این مفهوم که هر کسی بخشی از قدرت خود را به حاکمیت مرکزی و نمایندگان او تحویل می دهد.

آراء ماکیاوولی در مورد حکومت و قدرت: ماکیاوولی بر خلاف هابز به دنبال استدلال در مشروعیت حاکمیت نیست، بلکه در وهله نخست می خواهد پند و اندرزهای عملی به سیاستمداران دهد. به این دلیل آثار ماکیاوولی فاقد سیستم روش شناسانه ای است که هابز استفاده می کند و بنا برآن با استفاده از اکسیوم ها [پایه گزاره های اثبات شده] به نتیجه گیری های مشخصی می رسد. اما آن چه ماکیاوولی و هابز را به هم نزدیک می کند، تصویر منفی است که هر دو از انسان به دست می دهند. انسان از نظر هر دو، موجود بدی است که همواره به دنبال برتری جویی نسبت به ممنوع خود است. تنها با ترس از مجازات می توان انسان ها را مهار کرد. این خود، استدلالی است برای حضور و مشروعیت حکومتی که ضامن اجرای قوانین باشد. به همین دلیل نیز حکومت از نظر هر دو باید حامی شهروندان باشد، زیرا تنها از این طریق می تواند سلطه خود را تثبیت و پایدار سازد. هابز نظیر ماکیاوولی، در بافت حکومت، یک نظم سیاسی می بیند که بدون آن در جامعه هرج و مرج مسلط خواهد بود. ماکیاوولی دو نوع شکل حکومتی را معرفی می کند: حاکمیت شهریاری و جمهوری. بر همین اساس او دو اثر نگاشته است:

²⁴¹ Hobbes, Th. : 1996, Kap. 7

²⁴⁰ Hobbes, Th. : 1996, Kap. 7

شهریار²⁴² در رابطه با سیستم موناشری و گفتارها²⁴³ در رابطه با جمهوری.

گفتارها مربوط به کتاب تاریخ تیتوس لیویوس است، که از این اثر او امروز تنها ۱۰ صفحه اول بجا مانده است. لیویوس در سال ۵۹ پیش از میلاد در شهر پدوا که در آن زمان بسیار ثروتمند بود، متولد شد. مرام اخلاقی مردم پدوا که جمهوری خواهانه بود، بر روی لیویوس بسیار تأثیر گذاشت. در زمان کودکی او سزار و پمپوس در آستانه یک جنگ داخلی علیه یکدیگر بودند که با ترور سزار آغاز شد. ماکیاولی در گفتارها از جمهوری حمایت می کند. گفتارها اما بر خلاف شهریار از چنان معروفیتی برخوردار نیست. یکی از دلایل آن می تواند این باشد که شهریار با فرمول بندی های خودمختار آن، بسیار تحریک آمیز نگاشته شده و توجه را بیشتر جلب می کند. اما گفتارها با دقت بسیار بیشتری نگاشته شده و از نظر سیستماتیک منسجم تر است. شهریار بر خلاف گفتارها بار ایدئولوژیک دارد، زیرا به تمرکز بافت قدرت سیاسی و چگونگی تثبیت آن می پردازد. گفتارها همان طور که اشاره شد، کتاب تاریخ تیتوس لیویوس را به عنوان مرجع استفاده کرده است. تاریخ رم برای ماکیاولی پلاتفرمی است برای تحلیل سیاسی دقیقی که به نتیجه گیری های سیاسی مشخصی بینجامد. جمهوری ماکیاولی در گفتارها الهام گرفته از جمهوری رم است.

اما جمهوری خواهی ماکیاولی با جمهوری به مفهوم امروزی تفاوت کیفی دارد. بدون شک در آن زمان با توجه به سیستم سیاسی رشوه خوارانه و دیکتاتوری، جمهوری ماکیاولی ترقی خواهانه بود و تصور او از جمهوری متناسب با مقتضیات زمان او باید فهم شود. در چنین بافتی جمهوری ماکیاولی یک جمهوری صلح جو بر اساس موازین اخلاقی نیست، بلکه یک جمهوری قوی و مسلح است که با پیروزی های جنگی بر قدرت او همواره افزوده می شود. ماکیاولی می نویسد که یک حکومت با قانون جمهوری دو هدف دارد: تصرف سرزمین های جدید و حفظ آزادی خود. وظیفه جمهوری این است که مردم خود را به این منظور از نظر نظامی تربیت کند. از نظر ماکیاولی مردم در کلیت خود کمتر اشتباه می کنند. او از لیویوس نقل می کند که در جمهوری رم با اینکه به

طور فردی طبقات پایینی و کم فرهنگ، بخت زیادی در انتخاب شدن برای مقامات دولتی داشتند، در کل اما این شانس را از دست دادند و افراد شایسته به این مقامات منصوب شدند. در ارتباط با استدلال مشروعیت حکومت در زمان ماکیاولی، تأمل بر یک فاکت تاریخی از اهمیت زیادی برخوردار بود: بروتوس به قتل سزار دست می زند.

در زمان ماکیاولی گفتمانی بین روشنفکران جاری بود که دسته ای به طرفداری از بروتوس و دسته ای دیگر به طرفداری از سزار استدلال می کردند.



دانته که همچون ماکیاولی از مشهورترین روشنفکران فلورانس زمان خود بود، در کمدی الهی به شدت عمل بروتوس و همراهانش را محکوم می کند و در قطعه ادبی خود گناه آنان را پس از هفت جهنم هم پاک نمی داند. از نظر او جمهوری رم در حل مشکلات بسیار ناتوان بود و شخصی همچون سزار با توجه به تهدید و تهاجم دشمنان رم و در وهله نخست، اهالی پمپی، نقشی بسیار مثبت ایفا نمود. بروتوس با قتل سزار نه تنها کمکی به رم نکرد، بلکه تمامی رم را به هرج و مرج و جنگ داخلی کشانید. اما ماکیاولی قتل سزار را ستایش می کند، زیرا دستگاه رشوه خوارانه سزار سیستمی پوسیده و مخرب بود و او در شخص سزار امیدی برای بهبودی نمی دید. این موضع گیری ماکیاولی باعث تعجب است اگر توجه کنیم که پس از قتل سزار، جنگ داخلی آسیب به مراتب بیشتری به جامعه وارد آورد. از نظر ماکیاولی بروتوس و کاسیوس با این هدف سزار را به قتل رساندند که سرزمین مادری را از خیانت نجات دهند. در اینجا می توان به خوبی اعتقاد عمیق ماکیاولی به جمهوری را بازیافت، اما همان طور که یاد شد، جمهوری نه به

²⁴² Machiavelli, N. : 1986

²⁴³ Machiavelli, N. : 1977

امکان دوم روش اتروسکر می باشد. در این سیستم مجموعه ای از جمهوری ها با یکدیگر متحد می شوند، که در آن هر جمهوری از حقوق مساوی برخوردار بوده، می توانند با یکدیگر به طور هماهنگ به گسترش جمهوری یاری کنند. سومین روش که از نظر ماکیاولی ارزشی ندارد، روش خون و خشونت است که با حمله نظامی به کشورهای دیگر و بدرفتاری با مردم این کشورها در گسترش جمهوری و نفوذ خود تلاش کند. روش دوم ماکیاولی در اتحاد جمهوری ها در زمان خود یک دکترین انقلابی بوده که امروز در قالب اروپا و ناتو به خوبی قابل تصور است.

دین برای ماکیاولی ابزاری برای رسیدن به صلح اجتماعی است و از این جهت باید به تقویت و حمایت از آن برخاست. به عبارت دیگر، حمایت ماکیاولی از دین به هیچ وجه به دلایل دینی نبوده، بلکه صرفاً جنبه ابزاری داشته است. این نه حقیقت یابی دین است که مورد توجه او قرار می گیرد، بلکه کارکرد مفیدی که دین می تواند در جامعه داشته باشد، مد نظر او است. به این دلیل، سیاستمداران نباید دینی باشند، بلکه با هوش خود از نقش کارکرد دین استفاده کنند. آثار ماکیاولی به دلیل این دیدگاه ها تا چند قرن از طرف کلیسا ممنوع اعلام بود. برای ماکیاولی همچون نیچه، دین مظهر بردگی در اخلاق است. در گفتارهای ماکیاولی بخشی به این اختصاص دارد که چرا انسان ها به ندرت به این نتیجه می رسند که یا بسیار بد باشند یا بسیار خوب. در این بخش ماکیاولی به توصیف پاپ یولیوس دوم می پردازد که چگونه بدون نیروی نظامی و به قصد سرنگونی دیکتاتور سرزمین گیوانی، وارد شهر پروگیا شد. برای این دیکتاتور بسیار آسان بود که پاپ را از میان بردارد، ولی او خود را تسلیم پاپ می کند، زیرا به اندازه کافی، انسان بدی نبود که بتواند خود را از ترس پاپ رها کند.

از دید ماکیاولی، شرایطی وجود دارد که شهریار باید برای بقای خود ضد اخلاقی رفتار کند. این رفتار ضد اخلاقی او اما تنها در شرایطی ویژه قابل توجیه است. نمونه افرادی که از نظر ماکیاولی صرفاً اخلاقی رفتار کردند، گیولامو ساونارولا بود که در بخش ششم شهریار مورد بررسی قرار می گیرد. ماکیاولی توصیف می کند که تغییر و نوسازی در عرصه سیاسی بسیار دشوار است و همواره مخالفت اکثر جامعه را با خود به همراه دارد، زیرا انسان در طبع

ماکیاولی به منظور تثبیت آزادی در جمهوری، این نظریه را ارائه می دهد که هر حکومتی باید همواره به نقطه آغازین خود بازگردد، زیرا در آغاز نمی توانست امکان برپایی آن حکومت فراهم شود، اگر مورد پسند همگان واقع نمی شد. چنین بازگشتی به نقطه آغازین، نتیجه یک بحران در حکومت است که می تواند برای یک حکومت و جامعه، مثبت ارزیابی شود. ماکیاولی در جای دیگر اشاره می کند که مردمی که به یک دیکتاتور عادت کرده اند، نمی توانند به زودی به سیستم جمهوری تن دهند و همین طور مردمی که در سیستم جمهوری زندگی کرده اند به دشواری به دیکتاتور تن می دهند. اما با توجه به تجربه جمهوری رم، ماکیاولی یادآوری می شود، که اگر جمهوری به تربیت غلط مردم خود پردازد و آنها را تنبل بار آورد، آن جمهوری نیز همچون جمهوری رم به زودی محکوم به از هم پاشیدگی خواهد بود. فابیوس، سیاستمدار جمهوری خواه رومی، از نظر ماکیاولی باید سرمشق دیگر جمهوری خواهان باشد، زیرا او برای محدودسازی حقوق شهروندی، واحدهای انتخاباتی در امور سیاسی را به اجزای کوچکتر تقسیم کرد و از این طریق از نفوذ شهروندان عادی در امور سیاسی جلوگیری کرد. این اقدام فابیوس از نظر ماکیاولی قابل ستایش است و دیگر سیاستمداران باید از او بیاموزند. به این دلیل جمهوری ماکیاولی قادر است بسیار خودسرانه و بدون رعایت اصول اخلاقی و کاملاً بی پروا و با روش های غیردمکراتیک از آزادی جمهوری خواهانه حمایت و آن را در درازمدت تضمین کند. در چنین بافتی می توانست ممنوعیت های قانونی بر حقوق شهروندی در دوران رژیم فاشیستی مورد تائید ماکیاولی قرار گیرد. از نظر ماکیاولی جمهوری ها سه امکان برای گسترش دارند: اولین امکان از نوع رومی آن است که او شایسته ترین روش می داند. در این روش، یک جمهوری قدرتمند به دنبال متحدین کوچک و ضعیف است و با آنها معاهده نظامی برقرار می کند، اما رهبری مرکزی و اصلی را خود به عهده می گیرد. از این طریق نیروها متمرکز می شوند و توانایی بسیار بیشتری در گسترش خود خواهند داشت.

²⁴⁴ Münkler, H. : 1995, S. 27

خود محافظه کار بوده، به دلیل عادت به وضع موجود، با نوسازی مخالف است. به این دلیل، همواره آن پیغمبرانی موفق بودند که با زور اسلحه به نوسازی پرداختند و پیغمبر غیرمسلح نمی تواند موفق باشد. در مقابل این پرسش که آیا برای یک شهریار بهتر آن است مورد پسند یا مورد نفرت مردم باشد، پاسخ ماکیاولی این است، که می توان تنها یک حالت را پذیرفت و از آنجا که مورد تنفر بودن به شهریار، امکانات اجرایی بیشتری در تثبیت قدرت می دهد، پس بهتر این است که شهریار به دنبال چهره خوبی از خود نباشد. چنین نظری ناشی از تصویر منفی او از انسان است.

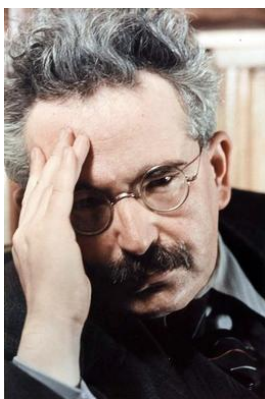
مفهوم ویرتو²⁴⁵ نزد ماکیاولی معنای ویژه ای دارد. بر اساس مونکلر، در این مفهوم ماکیاولی، تمامی آنچه در فرد و مردم برای بقای سیاسی وجود دارد، گنجانده شده است. برای ماکیاولی ویرتو همه آنچه است که به زندگی ثبات و تحرک می دهد و به خودی خود قابل دسترسی نبوده، تنها از راه شرایط سیاسی حکومت، می توان به آن رسید. با این دیدگاه ویرتو به مفهوم کفایت سیاسی است، که با ملاک موفقیت می توان درباره آن قضاوت کرد. هر چند که مؤلفه اخلاقی ویرتو بسیار ناچیز است، ولی وجود آن را نمی توان نادیده گرفت. ویرتو مربوط به امکانات واقعی و دنیای قابل دسترسی در پهنه سیاست است که می تواند مفهومی برای سکولاریزاسیون باشد. شهریار برای نشان دادن خود مجبور به داشتن ویرتو است. اما مردم یک جامعه نیز می توانند ویرتو داشته باشند که برای تثبیت و پایداری جمهوری اهمیت بسیاری دارد.

مفهوم دیگری که نزد ماکیاولی نقش مهمی دارد، فورتونا²⁴⁶ [بخت] می باشد. هر چند که آزادی اراده را نمی توان کتمان کرد، اما تا حدی برخی از رویدادها سرنوشت ساز هستند که نام آن فورتونا است. فورتونا به مفهوم سرنوشت حدود پنجاه درصد در زندگی ما نقش دارد؛ برای مثال زندگی کاستروچیو کاترچانی²⁴⁷ که پس از پیروزی بر فلورانس و بازگشت برای برپایی امپراتوری ایتالیا به دلیل بی توجهی در اثر سر ماخوردگی جان خود را از دست می دهد. فورتونا برای ماکیاولی همچون زنی است که باید همیشه تحت کنترل باشد. این موضع ماکیاولی

را بسیاری ناشی از دیدگاه زن ستیزی او می دانند. اما در قرن شانزده میلادی تصور دیگری در مقایسه با امروز نسبت به زن وجود داشت. به هر حال، هدف ماکیاولی ظاهراً تقابل ویرتو و فورتونا بوده است: با ویرتو باید علیه فورتونا به مبارزه و مقابله برخاست و هشیاری سیاسی را از دست نداد.

ماکیاولی در ارتباط با تسلط شهریاری، سه نوع حکومت را متمایز می کند: به ارث رسیده، تازه به دست آمده و چیزی بین این دو. شهریار موجودی است که هر دو طبع انسانی و حیوانی را در خود دارد. شیر و روباه دو حیوانی است که از نظر او باید سرمشق شهریار باشند. زیرا شیر، علیه حقه و روباه علیه گرگ قدرتی ندارد. به این دلیل باید روباه بود که حقه را شناخت و شیر بود تا گرگ را ترساند. شیر و روباه باهوش و قوی هستند و می توانند سرمشقی برای سلطه سیاسی باشند. یک شهریار همچنین باید همچون آفتاب پرست، رنگ عوض کند و با ورزیدگی خاصی در "هنر" دروغ گوئی، هرگز چهره واقعی خود را نشان نداده، همواره ماسکی بر چهره داشته باشد.

بنیامین، اشمیت و آگامبن



والتر بنیامین: فلسفه سیاسی والتر بنیامین²⁴⁸ بر این پایه استوار است که بین سلطه و قانون یا به عبارت دیگر بین خشونت و حقوق، وحدتی درونی می بیند. برقراری قانون بدون سلطه امکان پذیر نیست. از نظر او حق قانون، پیش حق قدرتمندان است²⁴⁹.

²⁴⁸ Walter Benjamin (1892-1940)

²⁴⁹ Han, B. Ch. : 2011, S. 67f

²⁴⁵ virtu

²⁴⁶ fortuna

²⁴⁷ Castruccio Castracani

حقوقی است، فاقد خشونت می باشد و با تربیت انسان
ها ممکن می شود.²⁵²



کارل اشمیت: از نظر کارل اشمیت²⁵³ امکان واقعی خشونت، جوهر مفهوم سیاسی است. او هسته اصلی در مفهوم سیاسی را تمایز بین دوست و دشمن می داند. فکر و غریزه سیاسی چیزی به جز توانایی در تمایز بین دوست و دشمن نیست. دوست-دشمن در فلسفه سیاسی او رمزگان دوگانه ای برای ورود به دنیای سیاست است و سیستم سیاسی از این نقطه نظر به عنوان یک سیستم مستقل از سیستم های دیگر قابل تمایز است. سیستم اخلاق دارای رمزگان دوگانه خوب و بد است و سیستم استتیک [زیبایی شناسی] زیبا-زشت و سیستم اقتصادی سود-ضرر. تمایز دوست - دشمن از نظر اشمیت یک تمایز وجودی است، زیرا در موارد متفاوت، هر کسی می تواند خوب یا بد، زشت یا زیبا باشد. ولی اصل دوست-دشمن برای سیاست بنیاد وجودی دارد و بدون آن سیاست نمی تواند وجود داشته باشد. تمایز سیاسی دوست - دشمن، قدرت وجودی بسیار بالایی دارد که همه حوزه های دیگر نظیر اخلاق، استتیک و اقتصاد را به زیر نفوذ خود می کشاند. دشمن سیاسی انسان از نظر اخلاقی بد و از نظر استتیک زشت و از نظر اقتصادی زیان آور می شود. این حوزه ها موضوعیت خود را از دست می دهند و به همین دلیل جنگ از نظر اشمیت فاقد هرگونه موضوعیت است، مگر آن که تحت شرایط خاصی، در نتیجه قطعی شدن دوست-دشمن، جنگ در بگیرد. به عبارت دیگر، تضاد بین دوست و دشمن از نظر اشمیت یک تضاد از نوع وجودی است و صرفاً به یک موضوع مربوط نمی شود. تمایز اخلاقی بین

رابطه حقوقی همان رابطه قدرت است: آن کس که پیروز شود، قانون خود را مسلط می کند. "برقراری قانون یعنی برقراری قدرت". خشونت از این دیدگاه برای برقراری قانون و حق، جنبه تقویمی یا constitutive دارد. علاوه بر خشونت قانونگذاری، خشونت در مضمون پاسداری قانون باید ادامه یابد، وگرنه، اجرای قانون ممکن نیست. به این دلیل از نظر بنیامین سلطه، جوهر حق است و حق و قانونی که هدف آن رفع سلطه باشد، نمی تواند وجود داشته باشد.

انتقاد وارد بر بنیامین این است که او صرفاً به ریشه پیدایش حق و قانون می نگرد و آن را به تمامی دوران تکاملی آن گسترش می دهد تا آنجا که به سلطه و خشونت، نقش جوهری می دهد. بنیامین همچون کارل اشمیت از یک دیدگاه بدبینانه به پارلماناریسم می نگرد که ریشه آن را می توان در جمهوری وایمار در آلمان دانست، یعنی همان دورانی که او اثر خود را به نام نقد خشونت نگاشت: پارلماناریسم، قدرت نگاه دارنده قانون را ندارد و به همین دلیل، جمهوری وایمار با شکست مواجه شد و به فاشیسم هیتلری انجامید. بنیامین هیچ ابزار دیگری غیر از خشونت در استقرار و نگهداری حق و قانون نمی بیند. صلح و دوستی، عشق به یکدیگر، ادب و اعتماد، احتیاجی به قانون و حقوق ندارد و به همین دلیل، این تمایلات، خالی از سلطه و خشونت می باشند. قرارداد بر خلاف اعتماد تنها از طریق سلطه ممکن است. آنجا که اعتماد برچیده می شود، خشونت راه ورود می یابد. با وجود رابطه ای که بنیامین بین حق قانون و سلطه می بیند، به این دلیل ها از حق قانون و پارلماناریسم دوری می کند و وجود سلطه را ضروری می بیند. بنیامین، بین دو نوع سلطه تمایز می گذارد: سلطه خدایی²⁵⁰ و سلطه اسطوره ای²⁵¹. سلطه خدایی هرگونه رابطه بین سلطه و حق قانون را بر می چیند، اما سلطه اسطوره ای برقرارکننده چنین رابطه ای می باشد. به این دلیل سلطه خدایی، برخلاف سلطه اسطوره ای، به دنبال قدرت نیست، بلکه مروج عشق و دوستی است. سلطه اسطوره ای، قدرت خونین و خشن است؛ سلطه خدایی با آن که نابودکننده قانون

²⁵² Benjamin, W. : 1965, S. 29-65

²⁵³ Carl Schmitt (1888-1985)

²⁵⁰ Göttliche Gewalt

²⁵¹ Mystische Gewalt

خوب و بد تنها از طریق وجود واقعی آن می تواند به مؤلفه سیاسی خود برسد. دین آن گاه سیاسی می شود که بر پایه اعتقادات به جنگ با دشمن برخیزد. برای اشمیت، گروه اجتماعی در آن لحظه ای سیاسی است که از طرف دشمن به طور واقعی مورد تهدید قرار گیرد؛ همان لحظه جنگ. در حقیقت، این امکان واقعی خشونت است که هسته اصلی مفهوم سیاسی را می سازد. تضاد وجودی بین دوست و دشمن، شرط کافی برای شناسایی مفهوم سیاسی بوده، بدین گونه این مفهوم خود را از تمامی تعلقات اجتماعی آزاد می کند. اشمیت نیز همچون هایدگر بین جامعه از یک سو و گروه های اجتماعی از سوی دیگر تمایز می گذارد. عنصر سیاسی تنها در گروه های اجتماعی پتانسیل تکاملی دارد. تضاد واقعاً موجود بین دوست و دشمن از نظر اشمیت برای مفهوم سیاسی یکسره کافی است که آن را از مفهوم صرف اجتماعی متمایز سازد. گروه اجتماعی حامل اصلی انرژی سیاسی است. جامعه در کل خود، فاقد اراده لازم برای جنگ و مبارزه است و نمی تواند مصمم در این عرصه عمل کند. جامعه ای که از نظر اقتصادی دارای نظم و سازمان است، تنها از طریق مسالمت آمیز قادر به مبارزه با دشمن خود است و اراده مصممی برای جنگ نمی تواند داشته باشد. به این دلیل چنین جامعه ای نمی تواند یک واحد سیاسی به شمار رود، زیرا او به دشمن تنها به عنوان رقیب می نگرد.

جنگ در چنین بافتی برای اشمیت نه تنها ادامه سیاست است، بلکه اساس سیاسی بودن و مفهوم سیاسی است. دشمن از نظر اشمیت عنصر سازنده هویت است. از یک سو این نشانی از چندپاره گی شخصیت است اگر کسی بیش از یک دشمن واقعی داشته باشد. از سوی دیگر فقدان یک دشمن واقعی به مفهوم فقدان هویت است. کثرت دشمنان به مفهوم از هم پاشیدگی هویت است و فقدان دشمن به مفهوم بی هویتی. به عبارت ساده تر برای اشمیت نه صلح و دوستی بلکه جنگ و ستیز نقطه عطف در سیاستگزاری و مفهوم سیاسی در کل است. دشمن زمانی به عنوان دشمن شناخته می شود که سیستم سیاسی خود را از سیستم های دیگر اجتماعی، اخلاقی، دینی یا اقتصادی متمایز می کند. نه دیالوگ و گفتمان، بلکه جنگ برای عنصر سیاسی تعیین کننده است. شرایط استثنایی، شرایطی است که سیستم های هنجاری یک جامعه از کار می افتند و اشمیت از آن همچون زندگی خالص یا برهنه یاد می

کند. سیاستمدار در چنین شرایطی قدرتمند می شود، زیرا همه چیز مربوط به نجات شرایط واقعاً موجود شده، هنجارها کارکرد خود را در چنین شرایطی از دست می دهند. شرایط سیاسی بر خلاف شرایط هنجاری یک شرایط عادی نیست.²⁵⁴ سوورن از نظر اشمیت کسی است که در چنین شرایط استثنایی، تصمیم گیرنده است.

تفاوت بین نقد بنیامین و نقد اشمیت نسبت به پارلمانتاریسم در این است که اشمیت علیه پارلمانتاریسم و به نفع یک سلطه قانون گذار در پیکر سوورن می باشد؛ در حالی که بنیامین به طور رادیکال نسبت به حق و قانون در شک و تردید است. خدای بنیامین سوورنی نیست که قانونگذار باشد. شک بنیامین نسبت به قانون، به دلیل ریشه وجودی آن است که به سلطه و خشونت بازمی گردد و او دقیقاً به همین دلیل مخالف پارلمانتاریسم است. به طوری که خواهیم دید، آگامین تحت تأثیر بنیامین، قانون را صرفاً برای سلطه و خشونت به کار می گیرد و نقطه تلاقی قانون و سلطه را در شرایط استثنایی می داند.

جورجیو آگامین: از آن جا که آگامین، فیلسوف معاصر ایتالیایی، بخشی از تئوری بیوپولیتیک خود را از میشل فوکو²⁵⁵ گرفته است، ابتدا نظری به این تئوری نزد فوکو می اندازیم. میشل فوکو از مفهوم قدرتی که وابسته به حاکمیت و حق حاکمیت است به سوی مفهوم قدرتی که در جسم سوژه و حالت زندگی او رسوخ کرده، روی می آورد. بدین منظور او به جای طرح پرسش هایی از این نوع که "حکومت چیست؟" یا "چه چیز به آن مشروعیت می دهد؟"، پیشنهاد می کند که خود را از برتری تئوریک قانون و حق حاکمیت دور کرده، تحلیلی از قدرت ارائه دهیم که مدل و رمزگان آن قانون نباشد، بلکه بر این اساس باشد که قدرت در جسم بیولوژیک ما رسوخ کرده است. در جسم، تکنیک فردسازی و سیستم توتالیتری موجود است. از نظر فوکو این پدیده از مشخصه های دوران ما می باشد. جورجیو آگامین فیلسوف معاصر ایتالیایی با استفاده از مفهوم بیوپولیتیک فوکو به این تئوری می رسد که قوانین رم باستان به نام هومو ساتس²⁵⁶ پیش کسوت جوامع امروزی بوده است.

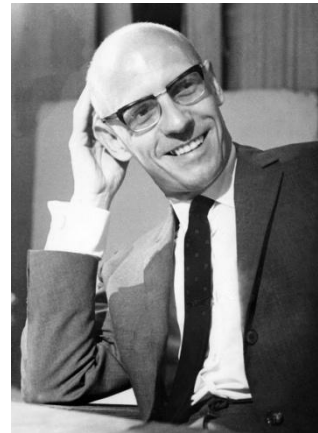
²⁵⁴ Schmitt, C. : 1932, S. 5 ff

²⁵⁵ Michel Foucault (1926-1984)

²⁵⁶ Homo Sacer

که از یک سو یاغی و از سوی دیگر با تعلق خدا گونه اش، مقدس بود. او به عنوان یاغی بدون مجازات می توانست کشته شود و به عنوان مقدس نمی توانست قربانی گردد. انسان مقدس و نفرین شده هر دو در قاموس هومو ساتنر قابل تصور هستند: سیستم حقوقی هومو ساتنر مخلوطی است که در آن مرزی بین زندگی خالص و زندگی سیاسی وجود ندارد. در زندگی خالص، یک فرد یک جسم زنده است و در مفهوم سیاسی فردی است با حقوق و آزادی های سیاسی. ترکیب این دو نوع زندگی به افراد در میدان هومو ساتنر خصلتی دوگانه می دهد: فرد می تواند به عنوان یک جسم کشته شود بدون مجازاتی برای قاتلین. از سوی دیگر چنین فردی نمی تواند بر اساس قوانین موجود قربانی اهداف مشخصی شود. هومو ساتنر این حوزه قانونی است که در رأس آن سوورن از یک سو پیرو قانونی است که خود مروج آن است و از سوی دیگر برای پاسداری از این قانون مختار به هر بی قانونی، حتی کشتار مردم خود دست می زند. در چنین فضایی او عنوان رهبر دارد، که هر چند سیستم قوانین موجود به تفکیک قدرت های اجرائی، قضائی و مقننه متکی باشند، در وجود رهبر همه قدرت های یاد شده استقلال خود را از دست می دهند. برای آگامبن، هیتلر به عنوان رهبر برای چنین پدیده ای خصلت نما است. از دیدگاه آگامبن، هومو ساتنر نه تنها در سیستم های توتالیتر و دیکتاتوری بلکه در سیستم های دمکراتیک امروزی به شکل استثنایی وجود دارد: به بهانه حفاظت از دمکراسی شرایط استثنایی ضد دمکراتیک رسمیت می یابند. استثنا در اینجا منطقی دوگانه دارد که هر چند به سیستم دمکراتیک تعلق ندارد اما از زمره عناصر آن می گردد. در مورد کشورهای دیکتاتوری و غیردمکراتیک، شرایط استثنایی، متعلق به و جزئی جدایی ناپذیر از آن سیستم می شوند. به طور مثال در کشور می تواند شرایط انقلابی به عنوان شرایط دائمی مطرح باشد و فرهنگی که از این شرایط برمی خیزد به طور بیولوژیک نه تنها بر روان بلکه بر جسم افراد نیز حاکم باشد.

فرد در میدان هومو ساتنر هیچ امکانی برای شکوفایی ندارد، زیرا محدودیت های حاکم هر گونه امکانی را از او سلب می کنند.²⁵⁷ بنابر این پارادوکس سوورن از نظر آگامبن این است که او همزمان هم درون و هم بیرون از نظم قانونی قرار دارد. رمزگان دوگانه



از نظر فوکو برای مدرنیته خصلت نما است که تمامی بخش های زندگی، سیاسی بشوند. از نظر ارسطو انسان یک حیوان زنده است که حیات سیاسی نیز دارد. فوکو این مفهوم "نیز" را مسئله ساز می داند، زیرا زندگی بدون سیاست یک زندگی برهنه بوده، همواره وجه تمایز آن از یک زندگی سیاسی این است که خود از زندگی سیاسی ریشه و سرچشمه می گیرد. از نظر فوکو در مدرنیته، زندگی خالص که همان زنده بودن است، به طور اجتماعی تحت کنترل قرار می گیرد و جسم برای سیاست گذاری مهم می شود. فوکو به این پدیده نام قدرت بیولوژیک می دهد. قدرت بیولوژیک بر آناتومی فرد حکومت می کند. آگامبن این تئوری فوکو را به تمامی تاریخ بشریت گسترش می دهد که بیوپولیتیک یا سیاست بیولوژیک، نقش اوتوریته در زندگی انسانی داشته و به ویژه در دوران مدرن شاهد آن هستیم که مرز بین زندگی خالص و زندگی سیاسی، شفافیت خود را از دست داده، زندگی خالص همواره به عنوان شرایط استثنایی مداوم هرگونه امکان آزادی را از انسان ها سلب می کند.



آگامبن تئوری بیوپولیتیک خود را - که از فوکو و تئوری اتوریتاریسم هانا آرننت استنتاج می کند - در پیکر هومو ساتنر متبلور می بیند. هومو ساتنر به قوانین حقوقی رم باستان درمورد فردی گفته می شد

²⁵⁷ Agamben, G.:1995

دوست - دشمن که نزد اشمیت، کلید مفهوم سیاسی است، در تئوری آگامبن جای خود را به زندگی و قانون می دهد. به این دلیل این پرسش برای آگامبن مرکزی است که چگونه سلطه خشونت بار برای حفظ قانون، امکان وجود دارد؟ امکان واقعی وجود شرایط استثنایی- شرایطی که در آن سوورن بیرون از نظم قانونی است و اجرای قانون معلق می ماند - شرط ممکن در موجودیت سوورن است.

در تئوری اشمیت این سوورن است که درباره شرایط استثنایی تصمیم می گیرد. سرچشمه قدرت او در همین تصمیم گیری است، زیرا در چنین شرایطی او قدرت تعلیق قانون را دارد. سوورن به این دلیل سرور بودن است که قدرت تصمیم گیری در شرایط استثنایی را دارد. قدرت سوورن دقیقاً از امکان واقعی وجود چنین شرایط استثنایی سرچشمه می گیرد. به عبارت دیگر، رابطه بین سوورن و شرایط استثنایی در تئوری اشمیت و آگامبن معکوس می شوند. سوورن آگامبن برخلاف سوورن اشمیت یک شخصیت فردی نیست، بلکه یک شرایط طلسم شده است که در آن قوانین در حقیقت اعتبار خود را دارند اما فعال نمی شوند، زیرا موقتاً از کار افتاده اند که آگامبن آن را "اعتبار بدون معنی" می نامد. این شرایط استثنایی حوزه تمایز است، زیرا شرایط واقعاً موجود با شرایط حقوقی درهم می آمیزد و تمایز ممکن نمی شود. اشمیت می خواهد سوورن را از شرایط استثنایی استنتاج کند، ولی آگامبن به عکس جوهر شرایط استثنایی را از سوورن مشتق می کند. پایه تئوریک رمزگان سیاسی زندگی- قانون در فلسفه سیاسی آگامبن، منطق استثناء است. او در اثر خود به نام شرایط استثنایی به بررسی دو پدیده می پردازد: استثناء و نمونه.

استثناء در رابطه متقارن نسبت به نمونه در یک سیستم قرار دارد. استثناء و نمونه دو حالتی هستند که توسط آن ها یک سیستم به همسازی می رسد.²⁵⁸ اما استثناء آن گاه است که ما چیزی را از بیرون می پذیریم، یعنی آنچه که به ما تعلق ندارد، ولی به اجبار می پذیریم. این یک شرایط استثنایی است که عدم رعایت قانون با نفس وجودی قانون در تناقض است و به آن تعلق ندارد، اما در چنین شرایطی، اجرای آن معلق می شود. یا شرایط استثنایی دیگر را می توان

در این هنجار اخلاق دید که دروغ گویی پسندیده نیست، ولی در شرایط مشخص و به طور مشروط، دروغ گویی اعتبار هنجار اخلاقی را از کار می اندازد. در مقابل، کارکرد نمونه این است که استفاده از آن صرفاً جنبه نمایشی دارد؛ به عبارت دیگر یک نمونه به طور درونی متعلق به سیستم یا پدیده موردنظر است، ولی از جنبه مضمونی نمی تواند نماینده آن باشد. وقتی برای روشن کردن ساختار گرامری یک جمله می گویم: "من با قطار به سفر می روم"، به این مفهوم نیست که واقعاً دارم چنین کاری می کنم، بلکه در خدمت توضیح یک رابطه بین ضمیر و فعل است.

آگامبن از این منطق چنین نتیجه می گیرد که اگرچه دیکتاتوری متعلق به دموکراسی نیست، ولی یک شرایط استثنایی می تواند آن را توجیه کند و سیستم حقوق و قانونی را در دموکراسی موقتاً از کار بیاندازد. از نظر او دموکراسی در دنیای امروز در چنین وضعیت خطرناکی قرار دارد که مدام در رابطه با "نمونه" می توان شرایطی را در نظر گرفت که یک سیستم دیکتاتوری برای تثبیت قدرت خود از ابزار دموکراتیک، نظیر پارلمان، استقلال ظاهری سه قوه مقننه، اجرائیه و قضائیه استفاده کند. در چنین حالتی این ابزارها به این سیستم دیکتاتوری تعلق دارند، هر چند که وجود آن ها در این سیستم، صرفاً جنبه صوری یا "نمونه" دارد. نمونه برخلاف استثناء، یک تعلق را به نمایش می گذارد.

نکته شایان توجه دیگر در فلسفه سیاسی آگامبن، نگاه او به مفهوم پارادایم است.²⁵⁹ توماس کوهن مفهوم پارادایم را به دو معنی متفاوت به کار می برد. در مفهوم اول: آن چه که اعضای یک گروه علمی، در رابطه با تکنیک و پارامترها و داده های علمی با یکدیگر به طور ناخودآگاه یا آگاهانه رد و بدل می کنند. در مفهوم دوم: قواعد مسلطی که تأثیر خود را بر تمامی علم از بالا می گذارند، نظیر اصول نیوتنی فیزیک. بر این اساس، علم در یک حوزه بسته در چهارچوب این اصول به پژوهش و تحقیق می پردازد. به عبارت دیگر از طریق پارادایم، قواعدی تعیین می شوند که چهارچوب فکری یک زمانه را مشخص می کنند. اکنون آگامبن این پرسش را عنوان می کند که اگر پارادایمی فاقد قواعد لازم باشد که بتواند با روش

²⁵⁹ Agamben, G. : 2009, S. 9-41

²⁵⁸ Agamben, G. : 2002, S. 31

مفهوم امر سیاسی (کارل اشمیت)

Carl Schmitt (1888–1985)

ترجمه اسفندیار طبری

مشخصات متن اصلی به زبان آلمانی:

Carl Schmitt : der Begriff des Politischen,
Dunker & Humblot Berlin, 3. Auflage 1963

مقدمه مترجم

کارل اشمیت (۱۹۸۵-۱۸۸۸) حقوقدان و فیلسوف سیاسی مشهور آلمانی است که آثار زیادی از او درباره قدرت و خشونت به جای مانده است. مهمترین کار او نظریه مفهوم امر سیاسی است.

اشمیت هم از جمله روشنفکرانی بود که مورد استفاده و سوء استفاده رژیم هیتلری قرار گرفتند. او به ویژه خود را از نظر تئوریک با پرسش‌هایی مشغول کرد که با رایش سوم و رژیم هیتلری در رابطه ای غیرمستقیم قرار می گرفتند. اشمیت نیز همچون هایدگر در سال ۱۹۳۳ عضو حزب ناسیونال سوسیالیسم هیتلر NSDAP شد و تا پایان جنگ، عضو آن ماند. هایدگر و اشمیت هر دو از نمایندگان مهم جنبش محافظه کار آن زمان بودند که در ارتباط با تصورات موجود از مفهوم پیشرفت و پیشرفت تکنولوژی، بینشی بسیار بدبینانه داشتند. هر چند که در اواسط دهه سی، انگیزه هایدگر و اشمیت برای حمایت از حزب ناسیونال سوسیالیسم کاهش یافت، اما در چهارچوب تئوریکی به پرسش‌های زمان خود پاسخ دادند که در همان راستای اقتدار قدرت سیاسی حزب هیتلری بود. با این همه، اشمیت در سال ۱۹۳۲ آثاری در مورد دکترین حقوق منتشر کرد که به ویژه در زمینه "مشروعیت و قانونیت" به انتقاد از فروپاشی جمهوری وایمار می پردازد و با استدلال‌های حقوقی و فلسفی قوی به این امر که این جمهوری با اکثریت دو سوم آرا امکان از هم پاشی داشت و در نهایت به همین دلیل نیز به شکست مواجه شد و راه را برای رژیم فاشیستی باز نمود، شدیداً انتقادی کند. شاید یکی از دلایلی که اشمیت را به حزب هیتلری پیوند داد، در کنار فرصت طلبی و استفاده از شرایط، همین ناامیدی او از اقتدار جمهوری وایمار بود. از این گذشته سیستم اندیشه او،

استقرایی از بالا تأثیر خود را بگذارد، چگونه می توان آن را پذیرفت؟ آیا می توان همچنان از پارادایم سخن به میان آورد؟ از نظر او می توان بر اساس روش اینهمانی یا انالوژی نیز به پارادایم رسید؛ به گونه ای که طیف مشخصی از پدیده ها تحت تأثیر طیف هم نوع خود و بی تعهد به قاعده مشخصی، به طور خودآگاه یا ناخودآگاه در یک پارادایم قرار می گیرند. نتیجه ای که آگامین از این دکترین می گیرد، بسیار تحریک آمیز است: اصل استثناء و شرایط استثنایی پارادایم یک طیف مرتبط با دموکراسی است، که بدون پیروی از قاعده مشخصی، در جوهر دموکراسی های امروزی نهفته است. در این مفهوم، دموکراسی، گرایش به دیکتاتوری دارد، زیرا از امکان وجود واقعی شرایط استثنایی نمی تواند پرهیز کند.

فهرست منابع

Han, Byung-Chul: 2011, Topologien der Gewalt, MSB

Horvath, Patrick: 2000, Machiavelli

Hobbes, Thomas: 1996, Leviathan, Stuttgart

Machiavelli, Niccolo: 1986, Der Fürst, Stuttgart

Machiavelli, Niccolo: 1977, Discorsi, Stuttgart

Benjamin, Walter: 1965, zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Suhrkamp

Schmitt, Carl: 1932, Der Begriff des Politischen, Berlin, Duncke & Humblot

Agamben, Giorgio: 1995, Homo Sacer, Suhrkamp

Agamben, Giorgio: 2009, Zur Methode, Suhrkamp

Agamben, Giorgio: 2005, Ausnahmezustand, Suhrkamp

Münkler, Herfried: 1995, Machiavelli, Frankfurt

مبنی بر این که هنجارهای سیاسی ربطی به استدلال عقلانی ندارند، بلکه تصمیم در تمایز بین دوست و دشمن در شرایط مشخص این هنجارها را می آفرینند، خوراک فکری در حمایت از دیکتاتورها فراهم می کند.

با این همه مفهوم امر سیاسی اشمیت، صرفنظر از درست یا نادرستی، چشم انداز تازه ای می گشاید که به ویژه برای دوران ما در رابطه با تحلیل دموکراسی، قدرت و خشونت می تواند حایز اهمیت باشد. به طور مثال، برای فیلسوف معاصر، آگامبن، تئوری سوورن و شرایط استثنایی اشمیت نقش محوری بازی می کند. اگر از نظر اشمیت، سوورن کسی است که با قدرت خود بر شرایط استثنایی - که در آن تمایز بین دوست و دشمن به واقعیت می پیوندد - قادر به تصمیم گیری است، از نظر آگامبن، این وجود احتمالی شرایط استثنایی است که به توجیه اقتدار سوورن همچون حاکم مطلق می انجامد. به عبارت دیگر، سوورن به این دلیل قدرت دارد که در چهارچوب نظم قانونی موجود، قادر است چنین نظمی را از میان بردارد. دقیقاً این نکته مورد توجه مرکزی آگامبن قرار گرفته است: آگامبن با الهام از اشمیت، از منطقه "بی تمایزی" سخن می گوید، که در آن فاکت و قانون، تمایز خود را از دست می دهند. زیرا قانون به دلیل فاکت موجود که شرایط استثنایی را فراهم آورده، نمی تواند اجرا شود، وگرنه، به انهدام قدرت می انجامد. پارادوکس چنین شرایطی در این است که قانون با وجود اعتبارش، نمی تواند اجرا شود.

مفهوم کلیدی در امر سیاسی از نظر اشمیت، رمزگان دوست- دشمن است. اگر بخواهیم همچون اشمیت تمامی سیاست را به این رمزگان کاهش دهیم، مفهوم سیاسی در دنیای ما یک مفهوم تهاجمی صرف شده، همواره جنگ و خشونت پایه و اساس آن خواهد بود. اما خودآگاهی دموکراتیک در دوران ما نشان می دهد که سیاست، تنها یک رمزگان ندارد و می تواند در خدمت صلح و همزیستی اجتماعی نیز باشد.

از این منظر، شاید بتوان با نسبی سازی تئوری اشمیت به اکتونیت آن در دوران ما رسید: رمزگان دوست و دشمن باید به عنوان یکی از رمزگان های واقعاً موجود فهمیده شود و نه همچون کلید درک مفهوم امر سیاسی.

مفهوم امر سیاسی

کارل اشمیت

مفهوم حکومت، مفهوم امر سیاسی را از پیش فرض می کند. حکومت بنا به تعریف مدرن، وضعیت سیاسی مردمی سازمان یافته در واحدی قلمرویی و بسته است. این تنها توصیفی عام و نه تعریفی از حکومت است. چون در این جا به ماهیت امر سیاسی می پردازیم، به تعریف نیازی نیست. چپستی جوهر حکومت، ممکن است بازماند: یک ماشین یا ارگانسیم، یک شخص یا نهاد، یک اجتماع یا جامعه هموند، یک واحد کارکردی یا یک کدو، یا حتی شاید، یک نظم پایه ای اجرایی. همه این تعاریف و تصاویر، بیش از حد خود را به معنا، تفسیر، بازنمایی و ساختار سازی مشغول می کنند و به این دلیل، نمی توانند نقطه عزیمتی مناسب برای گزاره ای اولیه باشند.

حکومت در معنای کلمه و به عنوان یک پدیده تاریخی، واحدی خاص، متشکل از یک مردم است و درکنار بسیاری از انواع واحدهای قابل فهم، در معنایی تعیین کننده، اقتدار نهایی به شمار می رود. بیش از این در ابتدا نمی توان گفت. همه ویژگی های این تصویر یک واحد از مردم، مفهوم خود را در ویژگی های متمایز بعدی می یابند و در صورت بدفهمی طبیعت امر سیاسی، غیر قابل درک می شوند.

به ندرت می توان یک تعریف مشخص از امر سیاسی یافت. اغلب، این واژه با معنای منفی در مقابل مفاهیم دیگر آورده می شود، برای نمونه در پادنهادهایی نظیر سیاست و اقتصاد، سیاست و اخلاق، سیاست و حقوق؛ در چارچوب حقوق نیز سیاست و حق مدنی²⁶⁰ و غیره داریم. با کمک این تقابل های منفی و غالباً مواجه های جدلی، می توان بسته به پیش زمینه و شرایط مشخص، تعریفی روشن ارائه داد. اما این همچنان تعریف خاص و دقیقی نمی تواند باشد. به طور کلی

²⁶⁰ در مقابل حقوق و سیاست بر تقابل بین حقوق مدنی و عمومی افزوده می شود، به طور مثال بلونسچی، کلیات حقوق حکومتی I (۱۸۶۸)، ص. ۲۱۹: "مالکیت یک حق خصوصی است و آن یک مفهوم سیاسی". معنی سیاسی این پادنهادهای ویژه با تشریح سلب مالکیت شاهزاده های حاکم بین سال های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶ آشکار می شود؛ به طور مثال این جمله از سخنرانی نماینده مجلس دپتیریش (مجلس آلمان ۲. دسامبر ۱۹۲۵، گزارش ۴۷۱۷): "ما بر آن عقیده هستیم، که این ربطی به پرسش درباره حقوق شهروندی ندارد، بلکه تنها یک پرسش سیاسی است" (بسیار خوب! برای دموکرات ها و چپ ها).

"امر سیاسی" به گونه ای با حکومت، مجاور یا حداقل مربوط به حکومت دانسته می شود.²⁶¹ حکومت بدین وسیله به عنوان یک امر سیاسی دیده می شود و امر سیاسی نیز مربوط به حکومت: آشکارا چرخه ای که رضایت بخش نیست.

در ادبیات حقوقی حرفه ای، بسیاری از این نوع توصیف ها درباره امر سیاسی می توان یافت. اما، مادام که آن ها از نظر سیاسی، جدلی نباشند، استفاده عملی و تکنیکی دارند و به صورت حقوقی یا اداری درحالت های منفرد قابل درک هستند. آن ها معنای خود را این گونه می یابند که یک حکومت با ثبات را فرض می کنند که این توصیف ها در چهارچوب آن کارکرد دارند. به طور مثال، یک تعریف حقوقی برای مفهوم "انجمن سیاسی" یا "جلسه سیاسی" در قانون انجمن ها²⁶² وجود دارد. علاوه بر این، قوانین

اداری فرانسه در عمل، تلاشی برای ورود مفهوم "انگیزه سیاسی" (*mobile politique*) کرده اند که با کمک آن، پرونده های سیاسی حکومت (actes de gouvernement) از پرونده های غیر سیاسی و اداری متمایز شده، از این طریق، کنترل دادگاه های اجرایی بر چنین اموری حذف گردد.²⁶³

رابطه به اثرگفتن رجوع کنید، امور عمومی، انجمن سیاسی بنا بر قانون پروس، دوستی برای فریدبرگ، ۱۹۰۸، ص. ۲۸۷ به بعد. به رسمیت شناسی حقوقی غیر حکومتی بودن پرسش های دینی، فرهنگی، اجتماعی و غیره نشان بسیار مهم و حتی تعیین کننده ای برای آن است که سازمان ها از زیر قدرت حکومت خارج می شوند. در ادبیات قرن نوزدهم به این مفهوم است که: جامعه به مقابله با حکومت بر می خیزد. اگر تئوری حکومت، علم حقوق، سیستم فکری حاکم بر آن متکی باشند، که سیاسی = حکومتی است، نتیجه (از نظر منطقی غیر ممکن، اما در عمل ظاهراً اجتناب ناپذیر) این است که هر چیز غیرحکومتی، هر چه که اجتماعی باشد غیر سیاسی است! این از یک سو تنها یک اشتباه ساده است که سلسله ای از تصاویر واضحی از آموزه های پارتو درباره باقیمانده و تقسیم را در بردارد (معادلات کلی جامعه شناسی، چاپ فرانسوی سال ۱۹۱۷ و ۱۹۱۹، ص. ۴۵۰، ص. ۷۸۵)؛ از سوی دیگر در یک رابطه تنگاتنگ با این اشتباه که به آن به عنوان ابزاری - عملی مورد استفاده و موثر در سیاست داخلی در جنگ علیه حکومت و نظم موجود نگریده می شود.

Jeze, Les principes generaux du droit administratif, I, 3; Aufl. 1925, S. 293, برای او کل این تمایز تنها یک سیاست اپوتورنیستی است.

همچنین:

R. Aliber, Le controle juridictionnel de l'administration, Paris 1926, S. 70ff.

اثر دیگری از اسمند، خشونت سیاسی در حکومت قانون و مسئله شکل حکومتی، مقالات بزرگداشتی، توپینگن ۱۹۲۳، ص. ۱۶؛ همچنین قانون و حق قانون ص. ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۵۴ و گزارش در نشریات انستیتو بین المللی دو رویه پبلیک، ۱۹۳۰؛ در آنجا نیز گزارشات ر. لاون و پ. دویز. گزارش دویز (ص. ۱۱) به منظور ضابطه سیاسی (گروه بندی دوست دشمن) به ویژه تعریف جالب "کنش سیاسی حکومت"، که دوفر ("a l'epoque le grand constructeur de la theorie des actes de Trait de Droit administrative applique, gouvernement de actes temyiz bin t. V, p. 128 "actes de simple administration" و "government" معنی دیگری پیدا کرد، آن گاه که در ژوئن ۱۸۵۱ در مجلس ملی فرانسه مسئولیت رئیس جمهور ریپوبلیک مشخص شد و رئیس جمهور مسئولیت های واقعی سیاسی برای عملکردهای حکومتی به عهده گرفت.

²⁶¹ همین طور در تعریف سیاسی، که مفهوم قدرت از مشخصه های مهم آن به شمار می رود، قدرت همواره قدرت حکومت دیده می شود، به طور مثال نزد ماکس وبر: تلاش برای سهم قدرت یا تأثیرگذاری در تقسیم قدرت، چه بین حکومت ها، چه در درون حکومت بین گروه های انسانی، که او آن را احاطه می کند؛ یا: "رهبری یا تأثیرگذاری یک دسته سیاسی، به مفهوم امروزی: یک حکومت" (سیاست به عنوان شغل، چاپ دوم، ۱۹۲۶، ص. ۷)؛ یا (مجلس و رژیم در آلمان با نظم جدید، ۱۹۱۸، ص. ۵۱): "ماهیت سیاست این است، که به طور مکرر تاکید می شود: مبارزه، تبلیغات از سوی دوستان متحد و از سوی پیروان داوطلب". ه. تربیل (حق حکومت و سیاست، ۱۹۲۷، ص. ۱۶) می گوید: "تا کمتر از چهار قرن پیش تحت عنوان سیاسی آموزه های حکومتی فهمیده می شد ... به طور مثال والتز سیاست را پژوهش علمی روابط بین حکومتی با در نظر گرفتن هم تکامل تاریخی حکومت ها به طور کلی و هم شرایط و الزامات حکومتی جاری می شناسد". تربیل با استدلال قابل فهم و خوب به انتقاد دیدگاه های غیر سیاسی و خالصا حقوقی-علمی مدرسه گربر-لاندشی و تلاش برای ادامه آن پس از زمان جنگ (کلسن) می پردازد. اما تربیل به چنین نتیجه ای می رسد، زیرا خود بر فرمول "سیاسی = حکومتی" پا می فشارد. در حقیقت همان طور که در پایین نشان داده می شود، یک شکل و نوع نمونه وار و به ویژه قوی وجود دارد که بنا به آن طرف مخالف به عنوان سیاسی، ولی خود غیر سیاسی بر شمرده می شود (در اینجا بدین مفهوم: علمی، عادل، عینی، بی طرف و غیره).

²⁶² بنا به پاراگراف سوم بخش اول قوانین رایش انجمن آلمان در ۱۹ آوریل ۱۹۰۸ یک انجمن سیاسی هر انجمنی است که بر امور سیاسی موجبات تأثیرگذاری را فراهم آورد، که با به برپایی یا تغییر در سازمان های حکومتی یا تأثیر بر کارکرد آن ها به گونه ای در رابطه قرار گیرد. در توصیف هایی از این نوع امور سیاسی، حکومت و عمومی در یکدیگر ادغام می شوند. تا سال ۱۹۰۶ (حکم دادگاه در ۱۲ فوریه سال ۱۹۰۶، جوهر جلد ۳۱، ص. ۳۴-۳۲) در عمل بر اساس قوانین ۱۳ مارس ۱۸۵۰ تمامی فعالیت های انجمن های کلیسایی و دینی بدون برچسب رشوه خواری، حتی ساعات عبادات دینی را نیز به عنوان تأثیر گذاری بر امور عمومی یا یافتن چنین فرصت هایی می دیدند؛ در این

این گونه تعاریف کمکی، پاسخگوی نیازهای حقوقی اجرایی هستند. آن ها راه حلی عملی برای نیازهای حقوقی جامعه در چهارچوب حکومت و قوانین آن فراهم می کنند و قصد تعریفی کلی از امر سیاسی را ندارند. به این دلیل، چنین تعریف های از امر سیاسی تا آن جا که حکومت و نهادهای مردمی می توانند بدیهی و عینی باشند، کفایت می کنند. همین طور تعاریف کلی از امر سیاسی که چیزی جز رجوع های بیشتر به حکومت در بردارد، تا زمانی قابل درک و از این نظر نیز علمی ارزیابی می شوند که حکومت به طور واقعی یک واحد مشخص و واضح باشد رویاروی گروه ها و امور غیرسیاسی؛ به بیانی دیگر، تا آن جا که حکومت، امور سیاسی را در انحصار خود دارد. مانند مورد حکومتی که (در قرن هجدهم) جامعه را به عنوان حریف در مقابل خود به رسمیت نمی شناخت، یا حداقل (همچون آلمان بین قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم) مانند یک قدرت پایدار و متمایز بر فراز "جامعه" ایستاده بود.

معادله حکومت = سیاسی، دقیقاً در لحظه ای ناصحیح و اشتباه برانگیز می شود که حکومت و جامعه در

Esmein-Nezard, Droit constitutionnel, 7. Aufl. I S. 234.

تمایزات مشابه برای تعیین وظایف وزارت تجارت بنا به بند ۵۹ بخش ۲ قانون پروس، که آیا وزارت تجارت تنها مسئول امور "جاری" سیاسی است:

Stier-Somlo, Archöff R. Bd. 9 (1925), S. 233; L. Walecker, Kommentar zur Preuß. Verfassung, 2. Aufl. 1928, S. 167, und die Entscheidung des Staatsgerichtshofes für das Deutsche Reich vom 21. Nov. 1925 (RGZ. 112, Anhang S.5)

نهایتاً در اینجا تمایز جاری غیرسیاسی و دیگر امور سیاسی صرفنظر می شود. در مواجهه :امور جاری اداری و سیاسی رجوع کنید به.

A.Schäffles, Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, Zeitschr. F.d. ges. Staatswissenschaft Bd. 53 (1897); Karl Mannheim, Ideologie und Utopie; Bonn 1929, S. 71 f.

کارل مانهایم این مواجهه را به عنوان "خاستگاه سمت دهنده" پذیرفته است. نوع مشابه تمایزاتی دیگر از این قبیل هستند: قانون (با حق) یعنی سیاست محکم شده، سیاست یعنی قانون (حق) در حال شدن، یکی استاتیک است و دیگری دینامیک و غیره.

یکدیگر تداخل می کنند. هر چه تا آن زمان، امور حکومتی بوده، از آن پس، تبدیل می شود به مسائل اجتماعی و برعکس همه اموری که تاکنون "صرفاً" اجتماعی بوده اند، به امور حکومتی بدل می گردند، چنان چه در سامان های دموکراتیک مشاهده می شود. به این ترتیب، تمامی حوزه های "بی طرف" - از جمله دین، فرهنگ، تعلیم و تربیت، اقتصاد- که غیرحکومتی و غیر سیاسی ارزیابی می شوند، از بیطرفی می افتند. در تقابل جدلی با این بیطرفی و غیرسیاسی سازی قلمروهای مهم، حکومت نام گرا بروز می کند که بالقوه تمام قلمروها را زیر نظر می گیرد. نتیجه، شکل گیری هویت تداخل شده ای از حکومت و جامعه است. در چنین جامعه ای همه چیز دستکم به صورت بالقوه سیاسی است و در نتیجه، ارجاع به حکومت، دیگر نمی تواند بیانگر ویژگی های متمایز امر "سیاسی" باشد.

[یادداشت اشمیت]

چنین گسترشی از حکومت مطلقه قرن ۱۸ و حکومت بی طرف (غیرمداخله گر) قرن ۱۹ به سوی حکومت کامل قرن ۲۰، ردیابی است. (کارل اشمیت، نگهبان قانون، توپینگن ۱۹۳۱ ص. ۷۹-۷۸.)

دمکراسی باید همه تمایزها و غیرسیاسی سازی قرن ۱۹ لیبرالی را از میان بردارد و به تضاد: حکومت - جامعه (سیاسی در مقابل اجتماعی) جدایی ها و مواجهه ها پایان دهد؛ یعنی موارد زیر از میان انواع دیگر پادنهادهای کاملاً پلمیک و به همین دلیل سیاسی.

دینی (مذهبی) به عنوان مخالف با سیاسی

فرهنگی به عنوان مخالف با سیاسی

اقتصادی به عنوان مخالف با سیاسی

حقوقی به عنوان مخالف با سیاسی

علمی به عنوان مخالف با سیاسی

متفکران عمیقتر قرن نوزدهم زود به این امر پی بردند. در اثر یاکوب بورکهارد، بررسی های تاریخ جهان (حدود سال های ۱۸۷۰) می توان این جملات را درباره دموکراسی یافت: "دمکراسی، یعنی از هزاران منبع مختلف که براساس دیدگاه های طبقاتی پیروان آن ها با یکدیگر تفاوت دارند. این تعریف تنها از یک نظر انسجام داشت: این که خواستار اعمال کنترل حکومت بر فرد نیست. اما این تعریف، مرز بین حکومت و جامعه را مخدوش ساخته، از حکومت

انتظار کارهایی را داشت که جامعه به احتمال زیاد از آن سرباز می زند و نیز به حفظ وضعیت دائمی جدل و تغییر پرداخته، در نهایت، حقوق کار و معاش برخی از کاست های اجتماعی را مستدل می سازد. همچنین بورکهارد به درستی به تضاد درونی دموکراسی و حکومت مبتنی بر قانون لیبرالی توجه می کند: "حکومت باید از یک سو تحقق و بیان ایده فرهنگی همه طرفین باشد؛ از سوی دیگر فقط پوشش قابل رؤیت زندگی شهروندی باشد و تنها قدرتمند در یک پیش زمینه سازمان یافته (*ad hoc*). حکومت باید قادر به هر کار ممکن باشد، اما مجاز به انجام هیچ کار نباشد. به طور مشخص حکومت اجازه ندارد از شکل کنونی خود علیه هیچ بحرانی حمایت کند- و نهایتاً انسان ها بیشترین تمایل را دارند که در اعمال قدرت آن شرکت داشته باشد. به این دلیل شکل حکومتی بیش از پیش زیر سؤال رفته، حوزه قدرت آن گسترده تر می گردد" (چاپ کرونر ص. ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۹۷).

آموزه آلمانی حکومت (زیر تأثیر فلسفه حکومت هگل) هنوز اصرار دارد که حکومت در قیاس با جامعه به طور کیفی متفاوت و چیزی بالاتر از آن است. حکومتی که فراز جامعه قرارداد، می توانست جهانشمول [فراگیر] نامیده شود، اما نه تمامیت خواه [تام گرا] به مفهوم امروزی، یعنی نفی جدلی حکومت بی طرف که برای آن، اقتصاد و قانون، ذاتاً غیرسیاسی به شمار می روند. با این وجود، تفاوت کیفی بین حکومت و جامعه، که لورنز فون اشتاین و رودولف گنایست بر آن تأکید می کنند، پس از ۱۸۴۸ شفافیت خود را از دست می دهد. با وجود محدودیت ها، انحصارات و سازش ها، تکامل آموزه آلمانی حکومت، که خطوط اساسی آن در بررسی من از هوگو پرویس تشریح شده اند، (توبینگن ۱۹۳۰)، تکامل تاریخی در زمینه هویت دموکراتیک حکومت و جامعه را به دنبال داشت.

در این میان یک وضعیت میانی و ملی-لیبرال جالب در آثار ا. هنل بازشناسی می شود: از نظر او (در پژوهش خود درباره قانون حکومت آلمان، جلد دوم، ۱۸۸۸، ص. ۲۱۹ و قانون حکومت آلمان، ۱۸۹۲، ص. ۱۱۰) این یک "اشتباه محض" است که مفهوم حکومت را یکجا با مفهوم جامعه انسانی کلیت سازی کنیم. او در حکومت، یک واحد اجتماعی در پیوند با دیگر سازمان ها را می بیند که در عین حال "گونه ای

ویژه است که فراتر از این همه می ایستد و آن ها را دربرمی گیرد. با آن که هدف عام آن جهانشمول است، هرچند تنها در وظیفه "مخصوص" مرزبندی و سازمان دهی نیروهای موثر، یعنی کارکرد خاص "قانون"، هنل این باور را اشتباه می داند که حکومت، حداقل بالقوه، قدرت آن را دارد که تمامی اهداف اجتماعی انسانیت را به هدف های خود تبدیل کند. حکومت برای او تمامی در اصل جهانی است، اما به هیچ وجه تمامیت خواه نیست. گام تعیین کننده در تئوری تعاونی [مشارکتی] گیرکه دیده می شود (جلد اول حقوق تعاونی در سال ۱۸۶۸)، زیرا حکومت را خصلتاً همچون دیگر انجمن های تعاونی می بیند. در حقیقت باید در کنار عناصر تعاونی همچنین عناصر حق حاکمیت نیز به حکومت تعلق داشته باشد، گاه با بروزی ضعیف و گاه قوی. اما از آنجا که موضوع، تئوری تعاونی و نه یک تئوری سلطه حکومتی بود، پیامدهای دموکراتیک غیرقابل تعریف بودند. این پیامدها در آلمان توسط هوگو پرویس و ک. وولزendorف بررسی شدند، در حالی که در انگلستان به یک تئوری پلورالیستی رسیدند (بیشتر در این باره در همینجا ص. ۱۲).

تئوری رودولف سمند در زمینه ادغام حکومت، به نظر من، به یک شرایط سیاسی می پردازد که در آن دیگر جامعه در یک حکومت موجود تداخل ندارد (همچون مردم آلمانی در حکومت اشرافی قرن ۱۹ میلادی)، بلکه جامعه باید خود را با حکومت یکپارچه سازد. اینکه این شرایط، حکومت تام طلب می کند، در تذکر سمند (قانون و حق قانون ۱۹۲۸، ص. ۹۷، ۲) در جمله ای از پایان نامه ه. ترشر درباره منتسکیو و هگل (۱۹۱۸) بیان شده است. آن جا در رابطه با تقسیم قدرت هگل گفته می شود که این یعنی: "شدیدترین نفوذ به همه میدان های اجتماعی توسط حکومت برای رسیدن به هدف کلی جذب همه نیروهای حیاتی مردمی به کل حکومت". در این مورد، سمند چنین تذکر می دهد که این "دقیقاً همان تئوری ادغام" در اثرش پیرامون قانون اساسی است. در واقعیت این حکومت تام گرا است که هیچ چیز به طور مطلق غیرسیاسی شناخته، غیرسیاسی سازی قرن ۱۹ میلادی را از میان می برد و به اصل اقتصاد (غیر سیاسی) آزاد از حکومت و حکومت آزاد از اقتصاد پایان می دهد.

در یک بافت وجودی آشکار به شدت چیز دیگری و بیگانه باشد، به طوری که در موارد اضطراری برخورد با او محتمل باشد. این امور نباید نه توسط هنجاری کلی و از قبل تعریف شده و نه داوری طرف سوم غیردخیل و در نتیجه خنثی، قابل تصمیم‌گیری باشد.

امکان فهم و درک درست و ضرورت گفتگو و تصمیم‌گیری در اینجا تنها از سوی خود مشارکت‌کنندگان میسر است و موارد مناقشه‌جذبی می‌تواند تنها توسط خود مشارکین و بین آن‌ها تصمیم‌گیری شود. هر مشارکت‌کننده در مقام این داوری است که آیا مناقشه به نفعی روش زندگی حریف می‌پردازد که باید با آن جنگید تا بتوان از نوع زندگی خود دفاع کرد. در واقعیت از دیدگاهی روانشناسانه، با دشمن به سادگی همچون بد و زشت رفتار می‌شود، زیرا هر تمایزی، به ویژه سیاسی به عنوان قوی‌ترین و شدیدترین تمایز و تقسیم‌بندی، تمامی تمایزهای حوزه‌های دیگر را به کمک می‌طلبد. چنین کاری از استقلال این تمایزها نمی‌کاهد. در نتیجه، شکل معکوس نیز صادق است: آنچه که از نظر اخلاقی بد، از نظر استتیک زشت یا از نظر اقتصادی مضر باشد، الزاماً دشمن نیست؛ آنچه که از نظر اخلاقی خوب، از نظر استتیک، زیبا و از دید اقتصادی، مفید است، الزاماً به عنوان دوست در بافت سیاسی شناخته نمی‌شود. از این رو شکل وجودی عینی و مستقل بودن امر سیاسی با این فضیلت اثبات می‌شود که می‌تواند تمایز ویژه‌ای همچون دوست-دشمن را از تمایزات دیگر جدا و به طور مستقل قابل فهم سازد.

۳

مفاهیم دوست و دشمن در معنای مشخص و وجودی باید فهم شوند، نه به عنوان استعاره یا نماد، نه مخلوط و ضعیف شده توسط تصورات اقتصادی، اخلاقی و نگرش‌های دیگر و به ویژه نه در یک معنای روانشناسانه شخصی که تبلور عواطف و گرایش‌های شخصی باشد. آنها [مفاهیم دوست و دشمن] پادندهایی هنجاری یا "صرفاً روحی" نیستند. لیبرالیسم تلاش کرد که در دشواری خود بین عقل و اقتصاد (که در بخش ۸ به آن پرداخته می‌شود)، دشمن را از منظر اقتصادی به یک رقیب، و از جنبه روحی به یک حریف گفتگو تبدیل کند. در حوزه

تعریفی از امر سیاسی می‌تواند تنها توسط کشف و تعیین مقوله‌های سیاسی خاصی به دست آید. زیرا برخلاف حوزه‌های نسبتاً مختلف و مستقل اندیشه و رفتار انسانی، به ویژه اخلاق، زیبایی‌شناسی و اقتصاد، امر سیاسی ضوابط خاص خود را دارد، که به نحوه خاص خود بیان می‌شود. امر سیاسی می‌بایست به این دلیل بر تمایز نهایی خودش استوار باشد، که تمامی کنش‌های سیاسی از آن روی آن مشخص شوند. در نظر بگیرییم که در حوزه اخلاق، تمایز نهایی بین خوب و بد باشد؛ در استتیک بین زیبا و زشت؛ در اقتصاد بین فایده و ضرر یا سودآور و غیرسودآور. اکنون پرسش این است که آیا جدا و مستقل از این تمایزات در امر سیاسی نیز وجه تمایزی خاص هست که همچون یک ملاک بیگانه برای امر سیاسی و آن چه شامل می‌شود، عمل کند؟

وجه تمایز ویژه امر سیاسی که کنش و انگیزه‌های سیاسی بر آن متکی باشد، تمایز بین دوست و دشمن است. این تمایز، تعریفی در مضمون ضابطه می‌دهد و نه به عنوان تعیین محتوای ذاتی آن. تا آنجا که این تمایز از ضوابط دیگر قابل استنتاج نباشد، پادنهادهای دوست و دشمن، در ارتباط است با ضوابط نسبتاً مستقل پادنهادهای دیگر: خوب و بد در اخلاق؛ زیبا و زشت در زیبایی‌شناسی و غیره. به هر جهت، مستقل نه به عنوان یک حوزه جدید، بلکه به این شکل که روند استدلالی بر اساس تمایزی یا تمایزهایی از حوزه‌های دیگر نتواند استوار باشد. اگر تضاد بین خوب و بد به سادگی همانند زیبا و زشت یا سودآور و غیرسودآور نیست و مستقیماً نمی‌تواند به آن‌ها کاهش یابد، پس برای تضاد بین دوست و دشمن نیز کمتر چنین امکانی باید وجود داشته باشد که با تضادهای موجود در حوزه‌های دیگر مغشوش شود. تمیز بین دوست و دشمن به این مفهوم است که با بیشترین شدت می‌تواند به اتحاد یا جدایی بینجامد و به همگرایی یا واگرایی؛ می‌تواند نظری یا عملی باشد، بدون این که همزمان مجبور به کاربست دیگر تمایزات اخلاقی، استتیک، اقتصادی یا دیگر تمایزات باشیم. دشمن سیاسی لازم نیست از نظر اخلاقی بد یا از نظر استتیک زشت باشد؛ او اجباراً نباید از نظر اقتصادی به عنوان رقیب دیده شود، و حتی شاید سودمند باشد که با او رابطه اقتصادی برقرار شود. با این همه او دیگری است، بیگانه است، و از نظر خصلت کافی است که به ویژه

اقتصادی با این وجود، دشمنی در کار نیست، بلکه سخن از رقیب است، در یک دنیای اخلاقی شاید صرفاً یک حریف گفتگو باشد. این که آیا این دیدگاه قابل سرزنش است یا نه و شاید آن را در پس مانده های دوران بربریت در زمینه *atavism* [بازگشت به نیاکان م.] بتوان یافت که مردمان را همچنان به طور واقعی به دوست و دشمن تقسیم می کنند؛ این که آیا می توان امید داشت این تفاوت زمانی از زمین برچیده شود و شاید خوب و درست باشد که به دلایل تربیتی اساساً دیگر دشمنی وجود نداشته باشد، مورد نظر ما در اینجا نیست. موضوع در اینجا ایده ال های تجریدی یا هنجاری نیست، بلکه واقعیت ذاتی و امکانات واقعی این تمایز مورد نظر است. می توان بر سر این امیدها و ایده ال های تربیتی موافقت کرد یا نه. ولی این نیز قابل انکار نیست که ملت ها خود را با تمایز دوست و دشمن تقسیم کرده، این تمایز تا به امروز هنوز واقعیت دارد و برای مردمی که در فضای سیاسی حضوردارند، به عنوان یک امکان واقعی مطرح است.

بنابراین، به طور کلی، دشمن فقط هر رقیب یا هر حریف در یک اختلاف نیست. دشمن همچنین حریف شخصی نیست، که مورد تفرق قرار گیرد. دشمن تنها زمانی وجود دارد که دستکم به صورت بالقوه با یک جمع مبارزه گر از مردم با جمعی مشابه، رویاروی شود. دشمن تنها دشمن عمومی است، زیرا هر چه که بر چنین جمعی از انسان ها به ویژه بر کل یک ملت دلالت ورزد، به دلیل چنین مناسبتی، عمومی می شود. دشمن هوستیس به معنای گسترده و نه انیمیکوس است.²⁶⁴ از آن جا که زبان آلمانی و زبان های دیگر

²⁶⁴ نزد افلاطون، در اثر او پولیس جلد پنجم، فصل خوی، ۴۷۰ این دو مفهوم جنگ و شورش به هم وابسته هستند. برای افلاطون یک جنگ تنها بین هلنی ها و بربرها (که "به طور طبیعی" دشمن هستند)، یک جنگ واقعی است، در مقابل برای جنگ های داخلی بین هلنی ها "اختلاف" است.

von Otto Apelt, in der Übersetzung der Philosoph. Bibliothek Bd. 80, S. 208

در اینجا این فکر مطرح است، که یک خلق علیه خودش نمی جنگد و یک "جنگ داخلی" تنها کشتار علیه یکدیگر است و نمی تواند در جهت برپایی یک حکومت باشد. برای مفهوم *hostis* اغلب این منبع استفاده می شود:

Die Digestenstelle 50, 16, 118 des Pomponius. واضح ترین تعریف را با اسناد دیگر می توان در اینجا یافت. Forcellinis Lexicon totius Latinitatis III, 320, 511: Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.

بین "دشمن" شخصی و سیاسی تفاوت نمی گذارند، امکان سوتفاهم های بسیاری به وجود می آید. نقل قول بسیار رایج "دشمنان خود را دوست بدارید" (انجیل متی ۵:۴۴ و لوقاس، ۶:۲۷) چنین است: *diligite inimicos vestros* و نه *diligite hostes vestros* به عبارت دیگر از دشمن سیاسی سخنی نیست. همین طور در جنگ هزارساله بین مسیحیت و اسلام به فکر هیچ مسیحی خطور نکرد که به جای دفاع از اروپا، از سر دوستی با سارازن ها یا ترک ها به آن ها تسلیم شود. احتیاجی نیست که از دشمن به معنای سیاسی به طور شخصی متنفر بود، و دوست داشتن دشمن یعنی رقیب خود تنها در میدان خصوصی معنا دارد. آن نقل قول از انجیل بسیار کمتر به تمایز سیاسی توجه دارد تا به تمایز بین خوب و بد یا زیبا و زشت. بی شک بدان معنا نیست که فرد، دشمن مردم خود را دوست داشته، از آن ها علیه مردم خود حمایت کند.

تمایز سیاسی شدیدترین و بیرونی ترین تمایز است و هر تضاد مشخصی که این اندازه سیاسی تر شود، به نقطه سرحدی گروه بندی دوست-دشمن بیشتر نزدیک شود. حکومت در کلیت خود، به عنوان یک واحد سیاسی سازمان یافته، در کل درباره تمایز دوست و دشمن تصمیم می گیرد. علاوه بر این در کنار تصمیم های سیاسی اولیه و برای حمایت از تصمیم های گرفته شده، بسیاری از مفاهیم ثانوی دیگری به عنوان "سیاسی" سربر می آورند. معادله ارائه شده در بخش یک، پیرامون تساوی بین امر سیاسی و حکومت، برای مثال در گرایش سیاسی متضاد یک حکومت در مقابل سیاست های حزبی قرار می گیرد، به طوری که می توان از سیاست داخلی حکومت در زمینه های دین، تعلیم و تربیت، محلی، سیاست اجتماعی و غیره سخن گفت. صرف نظر از این که حکومت همه این پادنهادهای را دربر گرفته، آن ها را نسبی می کند. با این وجود، یک پادنهاده و تضاد این جا زمانی درون قلمرو حکومت باقی می ماند که ارتباطی با امر سیاسی داشته باشد.²⁶⁵ نهایتاً شکل های پیش پا افتاده

²⁶⁵ به طور مثال یک سیاست "اجتماعی" از زمانی وجود دارد، که بخش قابل توجهی از طبقات سیاسی خواسته های "اجتماعی" خود را مطرح ساختند؛ برنامه های رفاهی که در زمان های پیشین فقرا و ناتوانان را مورد حمایت قرار می داد، به عنوان یک مشکل سیاست اجتماعی دیده نمی شدند و چنین مشکلی مطرح نبود. همینطور سیاست کلیسایی صرفاً در آنجا وجود داشت که کلیسا از نظر سیاسی یک رقیب جدی بود.

تری از امور سیاسی نیز سربرمی آورند که اشکال پارازیتی یا کاریکاتوری «سیاست» به خودمی گیرند. آن چه از گروه بندی اولیه دوست-دشمن باقی می ماند، تنها گونه ای لحظه تضادآمیز است که خود را در همه گونه تاکتیک و کنش، رقابت و تحریک نشان می دهد؛ و مشخص ترین زد و بندها و ترفندها سیاست نامیده می شوند. اما این که ذات امر سیاسی در پیش زمینه تضادی عینی موجود است، در همه زبان ها نمود می یابد، حتی اگر آگاهی از مورد سرحدی به کلی از دست رفته باشد.

چنین امری در گفتار روزمره آشکار و در دو پدیده واضح قابل مشاهده است. اول، همه مفاهیم سیاسی، تصورات و واژه ها صاحب یک معنی پلمیک [جدلی] هستند؛ آن ها یک تقابل و تمایز مشخصی را در نظر داشته، به یک شرایط مشخصی وابسته می باشند؛ نتیجه (که در انقلاب یا جنگ خود را نشان می دهند)، پیدایش گروه بندی به دوست-دشمن است که با محوشدن این شرایط، به تجربدهایی توخالی و شبح وار تبدیل می شوند. واژه هایی نظیر حکومت، جمهوری²⁶⁶، جامعه، طبقه و همچنین: حق حاکمیت، حکومت قانون، مطلقگرایی، دیکتاتوری، برنامه ریزی اقتصادی، حکومت تام گرا یا خنثی و غیره، قابل فهم نمی شوند اگر ندانیم، چه کسی به طور مشخص آسیب دیده، مورد مبارزه، نفی و رد قرار گرفته است²⁶⁷.

²⁶⁶ به طور مثال ماکیاوولی همه حکومت های جمهوری که مونارشی نیستند را نام برده؛ بدین وسیله او تا به امروز تعریف را مشخص کرده است. ریچارد توما دمکراسی را نبود حکومت امتیازی می نامد، و بدین وسیله غیر دمکرات ها به عنوان حکومت امتیازی شناخته می شوند.

²⁶⁷ در اینجا نیز بسیاری از انواع و درجه های پلمیک ممکن می باشند، اما همواره اصل خصلت پلمیکی مفهوم و واژه سازی قابل تشخیص است. بدین وسیله پرسش های واژگانی، موارد سیاسی بزرگی می شوند: یک واژه یا یک جمله می تواند همزمان، بازتاب، نشانه، علامت شناسایی و اسلحه در یک درگیری دشمنانه باشد. یک سوسیالیست انترناسیونال دوم، کارل نر در یک پژوهش از نظر علمی بسیار با ارزش به نام:

Rechtsinstitute des Privatrechts“, Tübingen, 1929, S. 97

اجاره ای را که مستاجر به صاحبخانه می پردازد، یک «تربیبوت *Tribute* [حق احترام.م.] می نامد. اغلب حقوقدانان آلمانی، قاضیان و وکلای یک چنین نامی را ناروا می دانند زیرا در این مفهوم یک نوع «سیاسی» شدن روابط حقوق شخصی را می بینند که اختلالی است در مفهوم خالص حقوقی و علمی، زیرا

خصلت پلمیکی قبل از هر چیز بر مفهوم رایج امرسیاسی مسلط است، صرفنظر از این که رقیب به عنوان غیرسیاسی (در معنی بی آزار) شناخته شود، یا به خاطر سیاسی بودن، تقبیح و افشاء گردد تا خودی، غیرسیاسی معرفی شود (در معنی ناب علمی، ناب اخلاقی، ناب اقتصادی، ناب استتیک یا بر اساس ناب بودگی های مشابه) و از این رو برتر از رقیب. دوم: در فرهنگ پلمیکی حکومت ها امروز امرسیاسی به معنی سیاسی-حزبی استفاده می شود؛ تصمیم گیری های سیاسی، که بازتاب تمامی رفتارهای سیاسی بر مبنای دوست-دشمن است، بازپچه سیاست حزبی می شوند، به طوری که «غیرسیاسی شدن» به معنای غلبه بر این گونه تعلقات حزبی می گردد. معادله: سیاسی= حزبی، امری ممکن است، آن گاه که تضاد میان احزاب سیاسی خانگی موفق به تضعیف واحد سیاسی

برای آنها «حقوق مثبت» کاملاً واضح است و در آن تصمیم سیاسی حکومتی موجود کاملاً به رسمیت شناخته شده است. در مقابل: برای بسیاری از سوسیالیست های انترناسیونال دوم مهم است که پرداخت هایی که فرانسه مسلح علیه آلمان خلع سلاح شده تعیین کرد، به عنوان «تربیبوت» شناخته نشوند، بلکه سخن از «مرمت» است. «مرمت» ظاهراً حقوقی تر، قانونی تر، صلح آمیز تر، غیر پلمیک تر و غیرسیاسی از «تربیبوت» است. اما اگر با دقت بنگریم، «مرمت» پلمیک شدیدتری دارد و به همین دلیل هم سیاسی است، زیرا این واژه از یک حکم بی ارزش حقوقی و اخلاقی، استفاده سیاسی می کند، با این هدف که در دشمن برنده به دلیل پرداخت اجباری، همزمان یک نوع عدم صلاحیت حقوقی و اخلاقی می بیند. امروز این پرسش، که آیا باید تربیبوت یا مرمت گفت، در آلمان یک موضوع اختلاف درون حکومتی شده است. به طور معکوس در قرون گذشته بین قیصر آلمان (پادشاه مجارستان) و سلطان ترکیه اختلافی بود که آنچه قیصر به ترک ها می پردازد، «آیا سهمیه» یا تربیبوت نام دارد. در اینجا برای بدکار مهم بود که او نه تربیبوت (حق احترام.م.) بلکه سهمیه (پنسیون.م.) می پردازد، در مقابل طلبکار معتقد بود که آن «تربیبوت» است. در آن زمان واژه ها حداقل در روابط بین مسیحیان و ترک ها، ظاهراً بسیار بازر تر بوده و شاید مفاهیم حقوقی هنوز به میزان امروز ابزار اجبار سیاسی را نیافته بودند. اما بودنیس، که به این موضوع می پردازد چنین اشاره می کند: «سهمیه اغلب به این منظور پرداخت می شود که باید خود را نه از دشمن بلکه از حامی در مقابل خطر برداندازی حفاظت کرد: racheter de l'invasion pour se

Les six livres de la République, 2. Ausgabe 1580, S. 784

فراگیر بشود. تشدید تضاد داخلی این تاثیر را دارد که به تضعیف هویت مشترک در رویارویی با کشوری دیگر می انجامد. آن گاه که در چهارچوب یک حکومت، اختلافات داخلی میان احزاب به تنها تضاد سیاسی بدل شده باشد، به نهایت درجه از تنش در سیاست داخلی رسیده ایم؛ یعنی دیگر گروه بندی دوست - دشمن نه در سیاست خارجی، بلکه در داخل، تعیین کننده وقوع درگیری نظامی شده است. امکان واقعی جنگ را باید همواره در ذهن داشت. اگر کسی بخواهد از سیاست، در درجه اول همچون سیاست داخلی سخن بگوید، آن گاه یک چنین درگیری دیگر اشاره به جنگ میان ملت های سازمان یافته نخواهد بود، بلکه یک جنگ داخلی است.

از جمله متعلقات مفهوم دشمن، امکان همیشه حاضر جنگ است. همه مفاهیم حاشیه ای، از جمله جزئیات و تحولات تکنیک اسلحه سازی باید از این واژه کنار گذاشته شوند. جنگ، نیردی مسلحانه است بین واحدهای سیاسی سازمان یافته؛ جنگ داخلی یعنی جنگ مسلحانه در درون یک واحد سازمان یافته. شکافی خودساخته، بقای واحد سازمان یافته را به خطری اندازد. خصلت نمای مفهوم اسلحه این است که وسیله ای برای کشتار فیزیکی انسان ها می باشد. همچون واژه دشمن، در اینجا واژه جنگ با یک نوع ریشه وجودی باید فهمیده شود؛ این واژه به معنای جنگ گفتمانی "صرفاً روحی" یا "درگیری" سمبولیک نیست که در نهایت، هر انسانی همواره به گونه ای در آن درگیر است، زیرا این واقعیت است که سرآخر، زندگی انسان یک جنگ است و هر انسانی، به گونه ای نمادین، یک جنگجو. مفاهیم دوست، دشمن و جنگ، معنای واقعی خود را در ارتباط با امکان واقعی قتل استوار می کنند. جنگ ادامه دشمنی است. جنگ به معنای نفی وجود دشمن است. جنگ اوج تحقق بیرونی دشمنی است. جنگ احتیاجی به روزمرگی یا عادی یا ایده ال یا دلپذیر بودن ندارد. اما تا وقتی مفهوم دشمن معتبر است، احتمال جنگ به صورت یک واقعیت باقی می ماند.

به هیچ وجه چنین نیست که امر سیاسی چیزی به جز جنگ خانمان سوز نیست و هر کنش سیاسی یک جنگ نظامی است و یا هر ملتی بی وقفه باید در برابر ملت های دیگر با گزینه های جانشین شونده دوستی و دشمنی رویاروی شود. و آیا پس از این همه، چنین نیست که روند سیاست عقلانی باید در پرهیز از جنگ

تعریف شود؟ تعریف پیشنهادی ما از امر سیاسی در این جا، نه جنگ و نه نظامی گری و نه امپریالیسم و یا پاسیفیسم را ترجیح نمی دهد. همچنین، تلاشی نیست برای جانداختن یک جنگ پیروزمندانه یا یک انقلاب موفق به عنوان "ایده ال اجتماعی"، زیرا جنگ یا انقلاب نه "اجتماعی" و نه "ایده ال" هستند.²⁶⁸

جنگ نظامی به خودی خود، ادامه سیاست با ابزارهای دیگر نیست، آن گونه که اغلب به غلط از قول کلاوسویتز نقل قول می شود.²⁶⁹ جنگ، صاحب قواعد استراتژیک، تاکتیکی و دیگر قواعد و دیدگاه های خاص خود است، ولی همگی چنین فرض می کنند که این تصمیم سیاسی، که چه کسی دشمن به شمار می رود، پیشتر، گرفته شده است. در جنگ، رقیبان، اغلب به عنوان دشمن اعلام شده وارد می شوند؛ حتی اغلب، با یک اونیفرم، متمایز می گردند. همچنین، تمایز بین دوست و دشمن دیگر یک مسئله سیاسی نیست که سرباز جنگنده باید آن را حل کند. یک سیاستمدار انگلیسی در همین پیش زمینه گفته که

²⁶⁸ این تز نو کانتی رودلف اشتاملر، که "گروه اجتماعی، انسان هایی با اراده آزاد و ایده ال اجتماعی" هستند، مقابل کافمن (جوهر حق ملت ها، ۱۹۱۱، ص. ۱۴۶) است که: "نه گروه اجتماعی انسان ها با اراده آزاد، بلکه جنگ های پیروزمند ایده ال اجتماعی است: جنگ پیروزمند به عنوان آخرین ابزار برای بالاترین هدف" (شرکت حکومت ها و خود را بی در تاریخ جهان). این جمله ایده نو کانتی جامعه ایده ال را می پذیرد، که برای او اما جنگ، همچنین جنگ های پیروزمند، چیزی کاملاً غیر قابل مقایسه و ناسازگار هستند و همراه با تصور "جنگ پیروزمندانه"، که در جهان هگلی-رانکنشی تاریخ فلسفه موجود است، که در آن "ایده ال اجتماعی" وجود ندارد. به این ترتیب با اولین گام دو آنتی تز قابل توجه از هم پاشیده می شوند، که حتی تاکید سخنورانه نیز شدت تناقض درونی را نمی پوشاند.

²⁶⁹ کلاوسویتز (درباره جنگ ها جلد سوم، برلین ۱۸۳۴، ص. ۱۴۰) گفت: "جنگ چیزی به جز ادامه تبادل سیاسی با دخالت ابزارهای دیگر نیست. جنگ برای او "ابزار صرف سیاست" است. اینطور نیز هست، اما همه این بیانگر شناخت او از خصلت سیاست نیست. نگاهی دقیقتر در تئوری کلاوسویتز نشان می دهد، که جنگ یکی از ابزارهای بسیار موجود نیست، بلکه "ultima ratio" یعنی گروه بندی نهایی دوست و دشمن است. جنگ، گراماتیک ویژه خود را دارد (یعنی از نظر تکنیک نظامی قانونگذاری ویژه ای لازم دارد)، اما سیاست همچنان "مغز" آن می ماند که فاقد "منطق خود" است. جنگ چنین منطقی را می تواند تنها از مفهوم دوست و دشمن کسب کند و هسته اصلی هر امر سیاسی با این پاراگراف در صفحه ۱۴۱ نمایان می شود: "اگر جنگ به سیاست متعلق باشد، خصلت آن را می پذیرد. به محض اینکه سیاست عظیم تر و قدرتمند تر شود، تبدیل به جنگ می گردد و این می تواند تا قله صعود کند، جایی که جنگ به شکل مطلق خود می رسد." همین طور بسیاری از جملات دیگر نشان می دهند، که تا چه اندازه هر انگیزه مشخص سیاسی بر یک مقوله سیاسی استوار است، به ویژه برای مثال رجوع شود به توضیحات درباره ائتلاف و اتحاد، *I 35*، و، *H. Rothfels*, *Carl von Clausewitz, Politik und Krieg, Berlin 1920, S. 198, 202*

سیاستمدار برای جنگ، بهتر آموزش دیده است تا سرباز، زیرا سیاستمدار در تمامی زندگی خود می‌جنگد، اما سرباز به طور استثنایی. جنگ به هیچ‌رو هدف یا قصد یا حتی محتوای سیاست نیست؛ اما همواره به عنوان امکان واقعی، پیش فرض جلوداری است که کنش و فکر انسانی را به شکلی حقیقی تعیین کرده، از آن راه، رفتارهای مشخص سیاسی را پدیدمی آورد.

به این دلیل، ضابطه تمایز بین دوست - دشمن به هیچ‌رو بدین معنا نیست که مردمی برای همیشه دوست یا دشمن مردمی دیگر باشند یا یک موضع بی طرفانه غیرممکن یا از نظر سیاسی، غیرعقلانی اتخاذکنند. مفهوم بی طرفی نیز، همچون بسیاری از مفاهیم دیگر سیاسی، با فرض وجود امکان واقعی در گروه بندی بین دوست - دشمن معنی می‌یابد و اگر در دنیا صرفاً بی طرفی وجود داشت و امکان واقعی جنگ نبود، هم جنگ و هم بیطرفی به پایان خود می‌رسیدند. همواره احتمال وجود جنگ واقعی و این تصمیم که آیا چنین امکانی وجود دارد، تعیین کننده است.

این که چنین شرایط سرحدی تنها در موارد استثنایی رخ می‌دهند، از خصلت تعیین کنندگی آن نمی‌کاهد، بلکه خود، استدلالی در جهت نقش تعیین کننده آن است. هرچند جنگ‌ها امروز به فراوانی گذشته رخ نمی‌دهند، اما ابعاد ویرانگر آن‌ها افزایش یافته اند. امروز نیز مورد جنگ، یک "مورد سرحدی" است. می‌توان گفت که در این جا مورد استثنایی، نقشی ویژه و تعیین کننده در اصل رویدادها دارد. زیرا در یک جنگ واقعی، گروه بندی سیاسی دوست - دشمن نمایان می‌شود. از خاستگاه یک چنین امکان قوی، زندگی انسانی دچار تنش خاص سیاسی می‌گردد.

جهانی که امکان چنین جنگی از آن برچیده شده باشد، جهانی است که به طور قطعی به صلح رسیده و در چنین جهانی، تمایز بین دوست و دشمن وجود ندارد و در نتیجه جهانی است بدون سیاست. شاید از برخی جهات در چنین جهانی تضادها و کنتراست‌های قابل توجهی وجود داشته باشد، اما منطقاً تمایزی که بر اساس آن، انسان‌ها از طریق خونریزی، قربانی کردن جان خود و کشتار انسان‌های دیگر قدرتمند شوند، نمی‌تواند وجود داشته باشد. در این جا نیز برای امر سیاسی تعیین کننده نیست که تا چه حد می‌توان آرزوی چنین جهان بدون سیاستی را به عنوان شرایط ایده‌آل داشت. پدیده امر سیاسی تنها بر اساس امکان

واقعی گروه بندی دوست - دشمن قابل درک است، آن هم، صرفنظر از جوانبی از این امکان که در بردارنده اخلاق، زیبایی شناسی و اقتصاد می‌باشد.

جنگ به عنوان شدیدترین ابزار سیاسی، برملاکننده امکانی نهفته در هر ایده سیاسی، یعنی تمایز بین دوست و دشمن است. این امر تا وقتی صحت دارد که چنین تمایزی در میان انسان‌ها به طور واقعی یا دستکم، بالقوه موجود باشد. از سوی دیگر جنگ افروزی به دلیل انگیزه‌های صرف دینی، صرف اخلاقی، صرف حقوقی یا صرف سودآوری بی معنی خواهد بود. جنگ‌ها امروز هیچ‌یک بر سر این‌ها نیستند. این نکته آشکار اغلب به این دلیل مورد بدفهمی قرار می‌گیرد که پادنهادهایی از نوع مذهبی، ارزش اخلاقی و غیره، می‌توانند تشدید و به پادنهادهای سیاسی تبدیل شوند و به گروه بندی‌های تعیین کننده دوست - دشمن، بینجامند. اگر چنین اتفاقی بیفتد، دیگر پادنهادهای مربوطه، نه صرفاً دینی، اخلاقی یا اقتصادی، بلکه سیاسی است. تنها پرسش باقی مانده این است که آیا چنین گروه بندی بین دوست و دشمن به عنوان واقعیت یا امکان واقعی موجود است؟ صرفنظر از این که چه انگیزه‌های انسانی قدرت کافی پدیدآوردن آن را دارند؟

هیچ چیز نمی‌تواند از این نتیجه گیری منطقی پیرامون امر سیاسی گریزبزند. اگر مخالفت سیاسی علیه جنگ به حدی قوی باشد، که پاسیفیست‌ها را علیه غیرپاسیفیست‌ها به ستیز بکشانند و به "جنگی علیه جنگ" بینجامد، نشانگر این خواهد بود که نیروی سیاسی به حدی هست که انسان‌ها را به دوست و دشمن بتواند تقسیم کند. اگر اراده جلوهگری از جنگ به حدی قوی است که از جنگ ابایی باشد، خود جنگ نیز تبدیل به یک انگیزه سیاسی می‌شود؛ یعنی جنگ و معنی آن، حتی اگر صرفاً شدت احتمال آن موردنظر باشد، تاییدمی‌گردد. در حال حاضر، شاید چنین نظری بهترین شکل توجیه جنگ باشد. به این دلیل به هر جنگ، همچون "مطلقاً آخرین جنگ انسان‌ها" نگریسته می‌شود. چنین جنگ‌هایی اجباراً به طور خاص، جنگ‌هایی شدید و ضدانسانی هستند، زیرا آنها بر فراز امر سیاسی، دشمن را همزمان به سطوح اخلاقی و دیگر مقولات کاهش می‌دهند و به دنبال تبدیل آن به هیولایی هستند که نه تنها باید شکست داده شود، بلکه باید برای همیشه نابودگردد. به بیان دیگر، او دیگر دشمنی نیست که باید تنها به مرزهای خود

عقب نشینی کند. امکان چنین جنگ هایی به خوبی نشان می دهد که جنگ، امروز یک امکان واقعی است و این واقعیت، اهمیت اساسی در [فهم] پادنهادهای دوست - دشمن و بازشناسی سیاست دارد.

۴.

هر تضاد دینی، اخلاقی، اقتصادی، قومی و غیره به یک تضاد سیاسی تبدیل می شود، آن گاه که قدرت گروه بندی کردن انسان ها بر اساس دوست و دشمن را داشته باشد. امر سیاسی در درون جنگ نیست که به نوبه خود قوانین تکنیکی، روانشناسی یا نظامی خاصی را دارد؛ بلکه، همان طور که گفته شد، در نوع رفتاری است که از سوی این امکان مشخص می شود و از طریق ارزیابی روشن از موقعیت مشخص و توانایی تمایز درست دوست واقعی و دشمن واقعی. یک گروه اجتماعی دینی، که جنگی علیه دیگر گروه های دینی یا هر گروه دیگری آغاز می کند، چیزی بیش از یک گروه دینی، بلکه یک واحد سیاسی است. این گروه دینی یک حجم سیاسی نیز دارد، آن گاه که حتی در معنی منفی، توانایی برداشتن این قدم تعیین کننده را داشته باشد که طرفداران خود را از شرکت در جنگ ها منع کند، یعنی کیفیت دشمنانه رقیب را به طرز تعیین کننده ای کاهش دهد. نظیر آن برای انجمنی از انسان ها بر پایه منافع اقتصادی صادق است، مثلاً یک کنسرن صنعتی یا اتحادیه کارگری. همچنین یک "طبقه" در معنای مارکسیستی، چون به این نقطه تعیین کننده برسد، خصلت صرفاً اقتصادی خود را رها می کند و یک حجم سیاسی می یابد؛ برای مثال، مارکسیست ها که رویکرد جدی به مبارزه طبقاتی جدی دارند و رقیب طبقاتی را یک دشمن محسوب داشته، با آن حتی مانند جنگ یک کشور با کشور دیگر یا یک جنگ داخلی در چهارچوب یک کشور برخورد می کنند. جنگ واقعی در چنین شرایطی دیگر بر اساس قوانین اقتصادی عمل نمی کند، بلکه - در کنار شیوه های جنگی، در باریک ترین مفهوم تکنیکی - متکی بر ضرورت ها و سمگیری های سیاسی، ائتلاف ها، توافق ها و غیره است. اگر پرولتاریا در چهارچوب یک حکومت، قدرت سیاسی را به دست گیرد، یک حکومت پرولتاریایی برپا می شود که به همان نسبت حکومت ملی، دینی، بازرگانی، نظامی، کارمندی یا هرنوع دیگر، یک مجموعه سیاسی است. اگر می شد تمامی

انسانیت را - بر اساس پرولتاریا و بورژوازی به عنوان دوست و دشمن - به حکومت پرولتاریایی و بورژوازی تقسیم کرد، تمامی دیگر مؤلفه های دوست - دشمن که در نگاه اول بر مفهوم اقتصادی دلالت دارند، موضوعیت خود را از دست می دادند و مفهوم سیاسی آن ها آشکار می شد. اگر نیروی سیاسی یک طبقه یا گروهی اجتماعی تنها به آن کفایت کند که مانع هر گونه جنگی علیه کشورهای دیگر شود، بدون این که بتواند یا بخواهد قدرت حاکمیت درونی را استوار سازد و در مورد تمایز دوست - دشمن تصمیم گرفته، در صورت لزوم، اعلام جنگ کند، آن گاه واحد سیاسی متلاشی می شود.

امر سیاسی می تواند نیروی خود را از حوزه های متفاوت زندگی، نظیر دینی، اقتصادی، اخلاقی و دیگر تمایزات الهام گیرد؛ امر سیاسی موضوعی از خود ندارد، بلکه دلالت بر درجه م شارکت یا عدم مشارکت انسان ها و انگیزه های دینی، ملی (به مفهوم قومی یا فرهنگی)، اقتصادی و غیره در زمان های مختلف و تأثیر آن ها دارد. واقعیت گروه بندی دوست - دشمن از نظر وجودی به حدی قوی است که ضوابط و انگیزه های خالص دینی، اقتصادی، فرهنگی عقب نشینی کرده و جای خود را به شروط و نتایج غیرعقلانی که تحت تأثیر امر سیاسی هستند، می دهند. در هر رویداد، این گروه بندی همواره سیاسی است و به سوی این سرحدی تری امکان، سمگیری می کند. به این دلیل این گروه بندی همواره واحد تعیین کننده گروه بندی انسانی یا همان واحد سیاسی است. البته اگر اصلاً چنین واحدی وجود داشته و به این مفهوم سرور باشد که همواره در شرایط بحرانی - که می تواند شرایط استثنایی باشد- به تنهایی قدرت تصمیم گیری دارد.

معنایی معتبر با عبارت "حق حاکمیت" هست، درست مانند واژه "واحد". هر دو به هیچ رو دلالت بر این ندارند که تمامی جزئیات امور انسانها، که به یک واحد سیاسی تعلق دارند، از سوی سیاست تعیین و هدایت می شوند؛ یا این که یک سیستم مرکزی باید هر سازمان یا گروه اجتماعی دیگر را منهدم سازد. این امکان وجود دارد که ملاحظات اقتصادی نسبت به تمامی ملاحظاتی که به خصلت بی طرفانه رژیم یاری می کنند، قوی تر باشد. همچنین وجود اعتقادات دینی در حکومتی که از نظر دینی بی طرف است، می تواند مرز بیطرفی حکومت را به سادگی خدشه دار کند. آن

مشهورترین تئوری پردازان نماینده فکری این تز می توان از آن دوگویی نام برد؛ او از ۱۹۰۱ به این سو تلاش می کند که مفهوم حق حاکمیت و هویت حکومت را رد کند. در کنار برخی استدلال هایی که به درستی یادآور حکومت به عنوان پس مانده های دنیای شهریاری مطلق است، استدلال هایی وجود دارد که خصلتاً نشان می دهند حکومت از معنی واقعی سیاسی سوورن به دور مانده است. مشابه آن را نیز می توان در تئوری های حکومت گ. د. ه. کول و هرولد ج. لاسکی²⁷¹ در کشورهای انگلوساکسون یافت.

و قبل از هر چیز به ویژه در این کتاب.

Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique* 1907.

آموزه سندیکالیستی را باید از منظر تشخیص حکومت از ساختار مارکسیستی شناخت. برای مارکسیست ها حکومت، مرده یا در حال مرگ نیست، بلکه ابزاری ضروری برای رشد طبقات و جامعه بدون حکومت است؛ شوروی توانست با دکتترین مارکسیستی زندگی و انرژی های نوینی به دست آورند.

²⁷¹ جمع بندی قابل فهم تر های کول Cole را می توان در این جا یافت:

Aristotalian Society, Bd. XVI (1916), S. 310-325

تز محوری را می توان چنین فرموله کرد: حکومت ها با دیگر انواع انجمن های انسانی خصلت یکسانی دارند. نام نوشته های لاسکی از این قرار است:

Studies in the Problem of Sovereignty 1917; Authority in the Modern State 1919; Foundations of Sovereignty 1921. A. Grammar of Politics 1925, Das Recht und der Staat, Zeitschr. Für öffentl. Recht Bd. X (1930), S. 1-25.

آثار دیگر:

Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, London 1927

جهت انتقاد از این پلورالیسم:

W.Y. Elliott in *The American Political Science Review* XVIII (1924), S. 251 f.; *The pluralistische Staat*, Kant-Studien XXXV (1930), S. 28-42.

درباره افتراق پلورالیستی حکومت امروزی آلمان و توسعه پارلمان در صحنه یک سیستم پارلمانتاریستی:

Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfaassung*, Tübingen 1931, S. 73f.

چه که همواره مهم است، امکان نزاع است. اگر نیروهای مقابل اقتصادی، فرهنگی یا دینی به اندازه ای قوی باشند که به تصمیم گیری درباره شرایط جدی پردازند، این نیروها عنصر جدید واحد سیاسی شده اند. اگر این نیروها چندان قوی نباشند که از جنگی علیه منافع آنان جلوگیری کنند، یعنی به نقطه تعیین کننده سیاسی نرسیده اند. اگر چنان قوی باشند که از جنگی از سوی حکومت برخلاف منافع یا اصول پذیرفته شده آنان جلوگیری کنند، اما چنان قوی نباشند که با اراده خود جنگی را آغاز کنند، همچنان نمی توان از واحد سیاسی متحد سخنی به میان آورد. ولی اگر به واحد سیاسی از نظر سمتگیری نسبت به شرایط ممکن جدی جنگی علیه یک دشمن مؤثر بنگریم، نقش واحد سیاسی برای تعیین گروه بندی دوست - دشمن که در وجود یک سوورن [دارای حاکمیت سیاسی] (نه به مفهوم مطلق آن) متبلور است، تعیین کننده می شود. در غیر آن صورت، واحد سیاسی وجود ندارد.

با توجه به نقشی که معنی سیاسی در رابطه با توافق های اقتصادی در درون حکومت بازی می کند و به ویژه نقشی که اتحادیه ها با اعتصاب و فلج کردن سیستم اقتصادی در جامعه دارند و حکومت را بی قدرت وانمود می کنند، مرگ و پایان حکومت ادعا و تصور شد. چنین اتفاقی، تا آنجا که می دانم، اولین بار به عنوان یک تز از سال های ۱۹۰۶ و ۱۹۰۷ میان سندیکاهای فرانسوی²⁷⁰ دیده می شود. از میان

²⁷⁰ برت که ایده های او از جرج سورل نشأت می گیرد، در *Le Movement socialiste* اکتبر سال ۱۹۰۷ ص. ۳۱۴ درج است. لیون دوگویی در اینجا سخنرانی هایش از لو درویت نقل می کند:

Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat, 1. Aufl. 1908;

او به این سخن کفایت می کند، که حکومتی که به نام شخص یا سوورن تصور می شود، مرده یا در حال مرگ است.

(S. 150: *L'Etat personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir*).

در اثر دوگویی *L'Etat*, Paris 1901 چنین جملاتی هنوز دیده نمی شود، با اینکه نقد مفهوم حق حاکمیت در همین راستا است. مثال های جالب دیگر در این رابطه تشخیص سندیکالیستی حکومت امروزی در این اثر است: Esmein, *Droit constitutionnel* (7. Auflage von Nezard) 1921, I, S. 55 ff.

پلورالیسم مورد حمایت آنان در این است که وحدت سوورنی حکومت، یعنی واحد سیاسی را انکار و همواره اعدادارند که فرد انسانی در پیوندها و روابط اجتماعی متفاوتی زندگی می کند: او عضو یک جامعه دینی، یک ملت، یک اتحادیه، یک خانواده، یک باشگاه ورزشی و بسیاری گروه های دیگر اجتماعی است، که هویت او را مورد به مورد به شدت تعیین می کنند و به یک "پلورالیسم انجام وظیفه" [در تعلق اجتماعی و وفاداری به حکومت م.] موظف می سازند؛ بدون آن که بتوان گفت، کدامین از این تعلقات اجتماعی، سوورن و غیرمشروط است. بیش از همه می توان گفت که تعلقات اجتماعی مختلف، هر کدام در حوزه متفاوت خود، قوی ترین کارکرد را دارند و در شرایطی کاملاً ویژه بین انجام وظیفه و وفاداری تصمیم گیری می شود. به طور مثال، می توان فهمید که اعضای یک اتحادیه که رفتن به کلیسا را برای آن ها ممنوع کرده باشد، با این حال این اجازه را به خود بدهند که به کلیسا بروند، اما همزمان از درخواست کلیسا برای ترک اتحادیه، پیروی نکنند. از این مثال آشکار می شود که هماهنگی بین جامعه دینی و انجمن های حقوقی در نتیجه تقابل مشترک آنان علیه حکومت، به یک مشارکت بین کلیسا و اتحادیه ها می انجامد. چنین چیزی برای کشورهای انگلوساکسونی نمونه وار است و خاستگاه تئوریک آن، در کنار تئوری جامعه شناسانه گیرک پیش از همه در کتاب ج. نوئل فیجیس، درباره کلیساها در حکومت مدرن (۱۹۱۳) درج است.²⁷² در روند تاریخی، که لاسکی

²⁷² Figgis, Churches in the modern State, London 1913

در صفحه ۲۴۹ گزارش می دهد، که مایتلاند، که پژوهش های تاریخی-حقوقی او نیز تحت تاثیر پلورالیسم بوده، درباره اثر گیرکه به نام *Deutsches Genossenschaftsrech S. 25* این گونه نظر داده، که بزرگترین کتابی است که تاکنون خوانده است که در آن دعوی قرون وسطایی بین کلیسا و حکومت، یعنی پاپ و قیصر، یا دقیقتر: مواضع کشیشی و مواضع دنیوی، جنگ بین دو جامعه *Societies* نیست، بلکه یک جنگ داخلی در درون همان واحد اجتماعی بوده است؛ امروز اما دو جامعه *duo populi* هستند که در مقابل یکدیگر قرار دارند. به نظر من این درست است. زیرا در دوران پیش از تفرقه، روابط بین پاپ می توانست این گونه تشریح شود، که پاپ *auctoritas* و قیصر *potestas* داشته، و برای آنکه در درون هر کدام از این واحدها تقسیم کار ممکن باشد، کلیسای کاتولیک از قرن ۱۲ میلادی بر آن پافشاری می کند، که کلیسا و حکومت دو جامعه *societates* هستند و حتی هر دو یک جامعه کامل *societates perfectae* به شمار می

همواره به آن بازمی گردد و ظاهراً بر او تأثیر بزرگی داشته، از رفتار بیسمارک علیه کلیسای کاتولیک و سوسیالیست ها به طور همزمان یاد می شود. در "جنگ فرهنگی" با کلیسای رومی دیده می شود که حتی قدرت ناگسسته رایش بیسمارکی نیز مطلق و سوورن نبوده است؛ همین طور چنین حکومتی نتوانست در مبارزه علیه کارگران سوسیالیستی پیروزی کسب کند یا در حوزه اقتصادی قادر نبود به "حق اعتصاب" اتحادیه ها پایان دهد.

این انتقاد تا حد زیادی صادق است. فرمول های حقوقی مبتنی بر قدر قدرتی [همه توانایی] حکومت در عمل، اغلب تنها سکولارسازی سطحی فرمول های الهیاتی هستند از همه توانایی خدایی. همچنین، آموزه آلمانی قرن ۱۹ از هویت حاکمیت در این جا مهم است، زیرا بخشی از پلمیک مخالف با شهریار مطلق و بخشی از مخالفت با حکومت همچون قدرت "سوم بالاتر" (در برابر گروه های اجتماعی دیگر) است به هدف پرهیز از دشواره حق حاکمیت شهریاری و حق حاکمیت مردمی. اما این پرسش همچنان بی پاسخ مانده که کدام "واحد اجتماعی" (اگر در اینجا یک باراجازه استفاده از مفهوم لیبرالی اجتماعی را داشته باشم) می تواند در شرایط اضطراری، تصمیم گیرنده بوده، گروه بندی دوست-دشمن را تعیین کند؟ نه یک کلیسا، نه یک اتحادیه و نه اتحادی از آن دو نمی توانست به ممنوعیت یا جلوگیری از جنگی بپردازد که حکومت

روند (وهریک در بخش خود سوورن و خودمختار)، به طوری که از سوی کلیسا طبیعتاً تنها یک کلیسا به تنهایی می تواند به عنوان *societas perfecta* شناخته شود، در حالیکه از سوی حکومت، امروزه پلورالیسمی از جوامع کامل *societates perfectae* موجود است که کامل بودن آنها با افزایش جمعیت مسئله ساز می شود. خلاصه ای از آموزه کلیسایی را می توان در نوشته کارل سیمون به نام حکومت و کلیسا یافت.

Deutsches Volkstum, Hamburg, Aufustheft 1931, S. 576-596

هماهنگی بین کلیسا و اتحادیه ها برای پلورالیسم انگلوساکسونی در تئوری کاتولیکی البته قابل تصور نیست؛ به همین میزان کلیسای کاتولیک می توانست در یک سطح با اتحادیه های بین المللی رفتار کند. در عمل، به طوری که الیوت به درستی اشاره کرد، کلیسای کاتولیک تنها همچون "ستلکینگ هرس" در خدمت اتحادیه ها بود. علاوه بر این هم از طرف کاتولیک ها و هم نزد پلورالیست ها می توان از فقدان بررسی دوجانبه و تئوری ها و روابط متقابلشان سخن گفت.

رایش آلمان به رهبری بیسمارک در صدد آن بود. بدیهی است که بیسمارک نمی توانست علیه پاپ اعلام جنگ کند، تنها به این دلیل که پاپ با اصل جنگ مخالف بوده یا به فکراتحادیه ها خطور نکرد که به عنوان "طرف جنگ" وارد شوند. به هر جهت، هیچ قدرتی نمی توانست در شرایط اضطراری رژیم آلمان آن زمان در تصمیم گیری شرکت کند، بدون این که درباره دشمن سیاسی و تمامی پیامدهای آن به تصمیمی برسد؛ و به عکس نه کلیسا و نه اتحادیه ها به دنبال یک جنگ داخلی نبودند²⁷³. این همه کفایت می کند که به استدلالی از مفهوم حق حاکمیت و واحد سیاسی نائل شویم. واحد سیاسی در ذات خود، واحد تعیین کننده است، صرف نظر از این که از کدامین نیرو آخرین انگیزه فیزیکی خود را فراهم می کند. واحد وجود دارد یا وجود ندارد. اگر وجود دارد، که در شرایط اضطراری، بالاترین واحد تعیین کننده است.

این که حکومت، واحد تعیین کننده است، ناشی از خصلت سیاسی آن است. یک تئوری پلورالیستی یا تئوری یک حکومتی است که توسط نهادهای اجتماعی فدرالی به یک حکومت واحد رسیده است یا صرفاً یک تئوری برای محو یا رد حکومت است. اگر این تئوری ها یکپارچگی حکومت را زیر پرسش می برند و آن را همچون یک "واحد اجتماعی - سیاسی" کنار دیگر نهادهای دینی، یا اقتصادی می گذارند، قبل از هر چیز می باید پاسخی برای پرسش مربوط به محتوای سیاسی مشخص بیابند. اما در هیچ یک از کتاب های لاسکی نمی توان تعریف مشخصی از امر سیاسی یافت، با اینکه سخن از حکومت، سیاست، حق

²⁷³ از آنجا که لاسکی به مباحث کاتولیک های انگلیسی با گلدستون ارجاع می دهد، در اینجا ادامه جملات کاردینال نویمان از نامه هایش برای دوک نوفولک نقل می شود:

1874, über Glasstones Schrift "Die vatikanischen Derete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue"

فرض کنیم که انگلستان بخواهد کشتی های جنگی اش را برای حمایت ایتالیا و علیه پاپ و همراهانش راهی کند، در این صورت قطعاً کاتولیک های انگلیسی در این باره بسیار خشمگین شده، پیش از جنگ به حمایت از پاپ برخوانند خاست و از تمامی ابزارها برای جلوگیری از جنگ استفاده می کنند؛ اما اگر یکبار این جنگ آغاز شود، چه کسی باور می کند که شیوه رفتار آنان همواره با دعا و سنایش ادامه خواهد داشت؟ با کدام دلیل می توان استدلال نمود، که آن ها گامی بر خلاف طبیعت خیانت کارانه شان بر خواهند داشت؟

و شیوه حاکمیت است. حکومت به سادگی یک نهاد می شود که با نهادهای دیگر به رقابت می پردازد؛ او همچون یک جامعه در کنار جوامعی دیگر، در درون یا بیرون حکومت، به زیست خود ادامه می دهد. این به مفهوم "پلورالیسم" در تئوری سیاسی است، که علیه برتری نهاد حکومتی بر دیگر نهاد ها بوده، در این راستا پرسش برانگیز است که اساساً مفهوم واحد سیاسی چه می تواند باشد؟ گاهی به مفهوم لیبرالی خدمتگزار صرف جامعه درمؤلفه اقتصادی آن فهمیده می شود و گاهی بر خلاف آن در مفهوم پلورالیستی به عنوان یک جامعه از نوع خاص، یعنی گروهی کنار گروه های دیگر؛ و نهایتاً گاهی به عنوان محصولی از فدرالیسم اجتماعی نهادها یا شکل سرنهادی علیه نهادی دیگر. پیش از همه می بایست توضیح داده شود به چه دلیلی انسان ها در کنار نهاد های دینی، فرهنگی، اقتصادی به یک نهاد حکومتی می رسند و مفهوم خاص سیاسی این نهاد چه می تواند باشد. در این رابطه نمی توان در چنین سیستمی یک رهیافت مشخص و مطمئن یافت و در نهایت در تئوری کول و لاسکی نمی توان به یک مفهوم پلورالیستی از "جامعه" و بشریت رسید.

تئوری پلورالیستی حکومت قبل از هر چیز در درون خود پلورالیستی است، یعنی فاقد یک سیستم واحد بوده، در عوض، انگیزه های فکری خود را از حوزه های متفاوت فکری (دین، اقتصاد، لیبرالیسم، سوسیالیسم و غیره) می گیرد؛ این تئوری از مفهوم مرکزی هر تئوری سیاسی، که مفهوم سیاسی است، چشم پوشی کرده، این امکان را طرح نمی کند که پلورالیسم انجمن ها و نهادهای اجتماعی می تواند به یک وحدت سیاسی فدرالی بینجامد؛ این تئوری در یک فردگرایی لیبرالی محدود می شود، زیرا در نهایت، کاری جز این ندارد که یک فرد با تعلق آزاد اجتماعی اش را در مقابل فردی با تعلق دیگر به بازی بکشد. در حقیقت هیچ جامعه سیاسی که صرفاً به یک گروه اجتماعی محدود باشد، وجود ندارد، بلکه تنها یک واحد سیاسی یا یک اجتماع سیاسی هست. امکان واقعی گروه بندی دوست - دشمن کافی است تا فراز تعلقات اجتماعی، یک وحدت تعیین کننده حاصل شود.²⁷⁴ کاهش این واحد به سطح احتمال، به کاهش

²⁷⁴ "ما می توانیم بگوییم، که روز بسپج، جامعه ای Gesellschaft که تا آن روز در جای بود، به یک انجمن

عنصر سیاسی نیز می انجامد. تنها هنگامی که ماهیت امر سیاسی شناخته نشده یا مورد توجه قرار نگرفته باشد، این امکان هست که یک نهاد سیاسی به طور پلورالیستی در کنار تعلقات دیگر دینی، فرهنگی، اقتصادی و غیره وجود داشته و با آنها در رقابت باشد. از مفهوم سیاسی، به طوری که در ادامه تشریح می شود، می توان پیامدهای پلورالیستی استنتاج کرد؛ اما نه به این معنی، که در چهارچوب یک وحدت سیاسی به جای عنصر تعیین کننده گروه بندی بین دوست و دشمن یک نوع پلورالیسم حاکم شده، به نابودی عنصر سیاسی بینجامد.

۵.

یوس بلی [قانون اعلام جنگ]— یعنی قدرت تصمیم گیری در شناسایی دشمن و در مورد مشخص با او وارد جنگ شدن- به حکومت به عنوان هسته اصلی یک واحد سیاسی تعلق دارد. این که با چه ابزار تکنیکی این جنگ رخ می دهد، با چه ارتشی سازماندهی شده یا چشم انداز پیروزی تا چه اندازه است، در این جا نقشی بازی نمی کند، اگر مردم از نظر سیاسی متحد بوده، آمادگی داشته باشند تا برای وجود و استقلال خود مبارزه کنند و با قدرت تصمیم گیری دریابند که استقلال و آزادی آنها در چه نهفته است. تکامل تکنیک نظامی ظاهراً به آن سو می رود که شاید تنها کشورهای معدودی این امکان را می یابند تا بر اساس قدرت صنعتی خود جنگ را آغازکنند، در حالی که کشورهای کوچک و ضعیف مجبور به صرفنظر از امکان واقعی جنگ می شوند، آن جا که نتوانند با ابزار سیاسی به دفاع از استقلال خود بپردازند. چنین تکاملی اما نشانگر آن نیست که حکومت و سیاست به پایان خود رسیده باشند. تغییر و تحولات بی پایان تاریخ انسانی، اشکال و ابعاد جدید و متفاوتی از گروه بندی های سیاسی را به عرصه وجود کشانده اند. ساختارهای سیاسی خود را ویران نموده و جنگ های داخلی و خارجی بر گسترش یا تقلیل واحدهای سیاسی سازمان یافته تأثیر گذار بوده اند.

حکومت به عنوان واحد سیاسی تعیین کننده، قدرت فوق العاده ای را در خود متمرکز کرده است: امکان

انجام جنگ و بدین وسیله تسلط بر سرنوشت و زندگی انسان ها. یوس بلی [قانون اعلام جنگ م.] صاحب چنین اختیاری است که به معنی امکانی دوگانه: در جبهه خود از مردم خود بخواهد که آماده برای کشتن و کشته شدن باشند و در جبهه دشمن به قتل انسان ها دست زند. بازدهی یک حکومت معمولاً اما پیش از همه در این است که درون حکومت و قلمرو خویش رضایت کامل انسان ها، آرامش، امنیت و نظم برقرارکند و بدین وسیله شرایطی عادی به وجود آید که در آن هنجار قانون حاکم باشد؛ زیرا هر هنجاری وابسته به یک شرایط هنجاری است و هیچ هنجاری نمی تواند در شرایطی که زمینه اعتبار آن فراهم نباشد، وجود داشته باشد.

این ضرورت رضایت در داخل کشور در شرایط دشوار و اضطراری به آنجا می انجامد که حکومت به عنوان یک واحد سیاسی بنا به اراده خود، "دشمن درونی" را نیز تعیین کند. به همین دلیل در همه حکومت ها شکلی متفاوت از طرد، اخراج و خشونت وجود دارد، که در جمهوری یونانی به عنوان پولمیوگ و در قانون رومی به نام هوستیس شناخته می شد در توجیه شرایط استثنایی که مطابق آن به تعریف دشمن پرداخته می شد. چنین پدیده ای بنا به رفتار دشمن تعریف شده، می تواند نشانه جنگ داخلی باشد که به مفهوم از هم پاشیدگی حکومت مرکزی به عنوان سازمان دهنده وحدت سیاسی در کشور است. در نتیجه جنگ داخلی، سرنوشت چنین وحدتی تعیین می شود. برای یک حکومت شهروندی که بر اساس قانون اساسی اداره می شود، مقابله با این وضعیت بدیهی تر است، زیرا در "حکومت قانونگرا"، به طوری که لورنز فون اشتاین می گوید، قانون، تبلور نظم حکومتی و وجود جامعه شهروندی است. به همین دلیل اگر به آن حمله شود، باید ستیز با آن خروج از قانون با خشونت و اسلحه به وقوع بپیوندد.

[یادداشت اشمیت]

یک مثال مشهور در تاریخ یونانی می تواند سفیسمای دموفانوس باشد؛ بنا به این قانون اجتماعی که مردم آن پس از اخراج چهارصد نفر در سال ۴۱۰ پیش از میلاد نگاشتند، هر کس که تلاش به از هم پاشیدگی دموکراسی یونانی بکند، به عنوان "دشمن آتنی ها" شناخته می شود. مثال ها و نوشته های دیگر را می توان در بوسولت سوپود، دانش حکومت یونانی، انتشار سوم، سال ۱۹۲۰، صفحه ۲۳۱ و ۵۳۲ یافت.

Gemeinschaft تبدیل شد. *E.Lederer, Archive f. Soz. Wiss. 39 (1915) S. 349.*

در باره اعلام جنگ سالیانه افورن های اسپارتانی علیه هلوتین همان جا صفحه ۶۷۰. درباره اعلام هوستیس در حکومت رومی به مومسن، قانون حکومت روم جلد سوم صفحه ۱۲۴۰ و ۷۳۵ به بعد مراجعه کنید. درباره بی صلحی، احترام و تبعید در کنار کتاب های درسی آشنا درباره تاریخ حقوق آلمان و پیش از همه، نوشته آیشمان، احترام و تبعید در قانون آلمان قرون وسطی، انتشار ۱۹۰۹. از تجربه یاکوبینر و کمیت می توان مثال های بسیاری از اعلام هورس-لالیو در تاریخ اولارد انقلاب فرانسه آورد. به ویژه نوشته فریسنهان درباره سوگند سیاسی، سال ۱۹۲۸، صفحه ۱۶ مهم است: فاصله از صلح می تواند این گونه نیز باشد که برای وابستگان دین ها یا احزاب مشخص کمبودهایی در عرصه اعتقاد صلح جویانه و قانونی موجود باشد. در این رابطه در تاریخ سیاسی مرتدان می توان مثال های بسیاری یافت، که استدلال نیکولایوس دو ورنولس (*de una et diversa religione 1646*) خصلت نما است. مرتد حتی آن گاه که صلح طلب (پاسیفیست) باشد، در حکومت قابل تحمل نیست؛ زیرا انسان مرتد نمی تواند هیچگاه صلحجو باشد (نوشته از H.J.Elias, Leglise er letat, Revue belge de philologie er de historie, V 1927, 2/3). اشکال نرم این مورد هوستیس زیاد است: مصادره، مهاجرت، ممنوعیت سازمان و تجمع، حذف مقام های عمومی و غیره. نوشته ذکر شده از لورنز فون اشتاین در کنار توضیحات او از تکامل اجتماعی - سیاسی سیستم پادشاهی فرانسه، تاریخ جنبش اجتماعی در فرانسه، جلد اول: مفهوم جامعه، انتشار از سوی سالومون، صفحه ۴۹۴.

قدرت، به شکل تصمیم گیری در حکم زندگی و مرگ یک انسان، *jus vitae ac necis*، می تواند در یک واحد سیاسی در اختیار عضوی از خانواده نیز باشد، اگر واحد سیاسی به مفهوم یاد شده هوستیس وجود داشته باشد. همین طور حق خونخواهی بین خانواده یا قبیله ها می باید در هنگام جنگ متوقف شود، اگر وجود یک واحد سیاسی ضروری باشد. درکی انسانی که از پیامدهای این وحدت سیاسی صرف نظر کند، یک درک سیاسی نیست، زیرا از امکان تعیین دوست و دشمن صرف نظر می کند. جامعه سیاسی توسط این قدرت بر زندگی فیزیکی انسان ها خود را بر فراز هر گونه گروه یا جامعه ای قرار می دهد. به این دلیل در چهارچوب گروه اجتماعی، زیرگروه هایی می توانند با خصلت سیاسی به وجود آیند که یا خود قدرت دارند یا قدرت به آنها واگذار شده است.

یک جامعه دینی، نظیر کلیسا، می تواند از اعضای خود بخواهد که برای اعتقاد خویش بمیرند یا شهید شوند، اما تنها برای سعادت شخصی خودشان و نه برای استحکام جامعه دینی به عنوان یک مجموعه قدرت. زیرا در غیر این صورت، تبدیل به یک واحد

سیاسی می شود؛ جنگ های مقدس و صلیبی کنش هایی هستند که همچون جنگ های دیگر دلالت بر تعیین دشمن دارند. یک جامعه مشخص که نظم اقتصادی آن، یعنی قابل محاسبه بودن کارکردهای آن در بخش مقولات اقتصادی، نمی تواند به هیچ وجه بخواهد که یکی از اعضا برای استمرار آن نظم کارکردی، خود را قربانی کند. توجه چنین درخواستی با توسل به هدفمندی های اقتصادی، متضاد با اصول فردیت در نظم اقتصادی لیبرالی است و بر پایه هنجارها و ایده ال های اقتصادی که خودمختار فرض شده، به هیچ وجه قابل توجیه نیستند. فرد به نوبه خود می تواند، برای آن چه که می خواهد، داوطلبانه مرگ را انتخاب کند؛ این ها همگی در یک جامعه لیبرالی و فردگرا کاملاً "خصوصی" هستند، یعنی مربوط به تصمیم گیری آزادانه و بدون از کنترل توسط دیگری.

جامعه با نظم اقتصادی دارای ابزارهای کافی "مسالمت آمیز" برای رفع موانعی است که به گردش سالم اقتصادی لطمه می زنند؛ به طور مشخص به این مفهوم که اگر این موانع بنا به اراده خود تسلیم نشوند، یک جامعه متمدن به اندازه کافی از "نشانه های اجتماعی" برخوردار است که قادر به دفع آنها باشد. اما هیچ برنامه ای، هیچ ایده آلی، هیچ هنجار و هیچ هدفمندی نمی تواند حق تصاحب زندگی فیزیکی انسان های دیگر را اهدا کند. این که به طور جدی از انسان ها بخواهیم خود را قربانی کرده، آماده برای مرگ باشند تا راه تجارت و صنعت برای نوه های ما هموار شود، تصویری بی رحمانه و دیوانه وار است. نفرین بر جنگ به عنوان کشتار انسان ها ولی همزمان تشویق انسانها برای جنگ در کشتار و قربانی ساختن خود و دشمن، حقه بازی محض است. جنگ، مرگ، آمادگی انسان های جنگجو، کشتار فیزیکی توسط انسان های دیگر، همگی این موارد فاقد یک خصلت هنجاری هستند و صرفاً یک معنای ذاتی دارند دال بر واقعیت شرایط یک جنگ واقعی علیه یک دشمن واقعی و نه یک ایده آل یا هنجار. هیچ هدف عقلانی، همچنین هیچ هنجار بحقی، هیچ برنامه سرمشق واری، هیچ ایده آل زیبایی اجتماعی، هیچ محدودیت یا مشروعیتی، نمی تواند توجیه گر این باشد که انسان ها یکدیگر را به قتل برسانند. انهدام فیزیکی زندگی انسان ها قابل توجیه نیست، زیرا چنین انهدامی نمی تواند نتیجه استدلال به نفع گونه ای زیست مبتنی بر عدم

زیست باشد، زیرا هیچ استدلالی نمی‌تواند به چنین نتیجه‌ای برسد. همچنین با هنجارهای اخلاقی و حقوقی نمی‌توان به توجیه جنگ پرداخت. اگر یک دشمن واقعی به مفهوم وجودی که اشاره شد مطرح باشد، صرفاً از نظر سیاسی قابل درک است که باید در شرایط اضطراری به طور فیزیکی به دفاع پرداخت و علیه او وارد جنگ شد.

این که عدالت مناسبتی با مفهوم جنگ ندارد، از زمان گروتیوس آشنا است.²⁷⁵ نمونه‌هایی که به دنبال جنگی عادلانه هستند، به نوبه خود در خدمت یک هدف سیاسی می‌باشند. درخواست شرکت در جنگی عادلانه از مردمی که از نظر سیاسی متحد هستند، یا کاملاً بدیهی است که اگر گفته شود تنها علیه دشمن واقعی جنگ شود، در ورای آن یک تلاش سیاسی است که می‌خواهد با واگذاری قانون جنگ به دست دیگری در جستجوی هنجارهایی عادلانه درباره محتوا و کاربست آن در مورد مشخص است و می‌خواهد حکومت را از تصمیم‌گیری در آن باره آزاد سازد و آن دیگری را در تعیین دشمن متعهد سازد. تا زمانی که یک خلق در میدان سیاسی موجودیت دارد، باید حتی در شرایط اضطراری – که درباره آن نیز خود او تصمیم می‌گیرد- تمایز بین دوست و دشمن را خود تعیین کند و در آن جوهر وجود سیاسی او نهفته باشد. اگر توانایی یا اراده در این تمایز را نداشته باشد، وجود سیاسی او به پایان می‌رسد. اگر او شناخت دشمن را به دیگری واگذار کند، که چه کسی دشمن است، آن خلق دیگر از نظر سیاسی، خلق آزادی نخواهد بود و سیستم سیاسی او تابعی از سیستمی دیگر است. مفهوم یک جنگ در این نیست که برای ایده آل‌ها یا هنجارهای حقوقی باشد، بلکه در این است که علیه دشمن واقعی مبارزه کند. درهم‌سازی انتزاع‌ها و هنجارها، ریشه‌تأمای جنبه‌های تاریک این مقوله دشمن و دوست، است.

بنابراین، خلقی که موجودیت سیاسی دارد، نمی‌تواند از تمایز دوست و دشمن بر اساس مسئولیت خود صرف‌نظر کند. بدیهی است که می‌تواند اعلام کند از

²⁷⁵ De jure belli ac iacis, I. I, c. I.N.2: "Justitiam in definition (sc. Belli) nom include."

در اسکولاستیک قرون وسطی جنگ علیه بی‌اعتقادان به عنوان *bellum justum* به شمار می‌رفت (به عنوان جنگ، نه به عنوان "اعدام"، "تصمیمات صلح‌آمیز" یا "مصوبات")

جنگ به عنوان وسیله‌ای برای حل اختلافات بین المللی یا "ابزاری برای سیاست ملی" صرف‌نظر می‌کند، همان‌طور که به‌طور مثال در قرارداد کلوگ در سال ۱۹۲۸ دیده می‌شود.²⁷⁶ بدین وسیله نه از جنگ به عنوان ابزار سیاست بین‌المللی صرف‌نظر می‌شود (و جنگی که در خدمت سیاست بین‌المللی است می‌تواند بدتر از جنگی باشد که در خدمت سیاست داخلی است) و نه جنگ به طور کلی "نفرین شده" یا "ضد قانون" شناخته می‌شود. اول این که چنین اعلامی به طور مشروط، گفته یا ناگفته کاملاً بدیهی است، مانند شرط داشتن حکومت و دفاع از خود، شرط برجایی قراردادهای، حق آزادی و زندگی مستقل و غیره؛ دوم این شروط تا آنجا که مربوط به ساخت منطقی آنها می‌شود، نه صرفاً به عنوان استثنایی از هنجارها دیده

²⁷⁶ ترجمه آلمانی رسمی می‌گوید:

Reichsgesetzblatt 1929, II, S. 97

"جنگ به عنوان ابزاری برای حل دعوی‌های بین‌المللی محکوم است"، در نوشته آمریکایی-انگلیسی سخن از *condemn* و در فرانسوی *condamner* است. محتوای قرارداد کلوگ در ۲۷ اگوست ۱۹۲۹، با کمی تأمل، مهمترین افتخار ملی انگلستان است: دفاع از خود، قانون مجمع ملل و لوکارنو، رفاه، تمامیت عرضی مناطقی چون مصر یا فلسطین و غیره. فرانسه: دفاع از خود، قانون مجمع ملل، لوکارنو و قراردادهای بی طرفانه، قبل از همه رعایت قراردادهای بی طرفانه و قبل از هر چیز رعایت خود قرارداد کلوگ؛ لهستان: دفاع از خود، رعایت قرارداد کلوگ، قانون مجمع ملل. منبع.

Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung, Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht, IV 13, Leipzig 1930.

مشکل حقوقی کلی هنوز هیچ راه حل سیستماتیکی ندارد، حتی آنجا که به تقدس قرارداد پرداخته می‌شود *pacta sunt servanda*. در این اثر یک بررسی علمی در این باره شده است:

Carl Bilfinger, Betrachtungen über politisches Recht, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht, Bd. I, S. 57 f., Berlin 1929.

در رابطه با مسئله کلی انسانیت صلح دوستانه رجوع کنید به بخش ۶ همین نوشتار؛ در این باره که قرارداد کلوگ مانع جنگ نیست، بلکه مجازات می‌کند:

Borchardt, The Kellogg Treaties sanction war, Zeitschr. F. ausl. Öffentl. Recht 1929, S. 126 f., und Arthur Wegner, Einführung in die Rechtswissenschaft II (Götschen Nr. 1048), S. 109 f.

این، چیزی به جز قدرت جاودانی رابطه میان محافظت و تسلط نیست.

[یادداشت اشمیت]

بر اساس این اصل نیز، نه تنها نظم فئودالی و رابطه بین ارباب و رعیت، رهبر و پیرو، رئیس و کارگر، آشکار و پدیدار هستند، بلکه هیچ نظم فوقانی و تحتانی، هیچ مشروعیت یا قانونیت خردمندانه ای بدون رابطه بین محافظت و اطاعت وجود ندارد. قول محافظت *protego ergo oblige* حکم "می اندیشم پس هستم" *cogito ergo sum* را برای حکومت دارد و یک آموزه سیاسی که این را به طور سیستماتیک نداند، آموزه ای نادرست باقی خواهند ماند. هابز (در پایان نسخه انگلیسی سال ۱۷۶۱، ص. ۳۹۶) هدف اصلی *لویاتان* را این گونه عنوان کرد، که "رابطه بین حفاظت و اطاعت" را دوباره برای انسان ها نمایان کند، چرا که شکست ناپذیری انسان بنا به طبیعت انسانی اش، یک حق خدایی ضروری به شمر می رود.

هابز به این حقیقت در بدترین دوران جنگ داخلی رسید، زیرا بنابر آن، همه توهم های قانونی و هنجاری، که توسط آن واقعیت سیاسی پنهان می شود، از کار می افتند. اگر در چهارچوب یک حکومت، احزاب سیاسی بیش از حکومت، توانایی حفاظت مردم خود را داشته باشند، حکومت، آلت دست احزاب خواهد شد و فرد شهروند می داند از چه کسی باید اطاعت کند. چنین پدیده ای می تواند توجیهی برای یک تئوری حکومتی پلورالیستی باشد، که شرح آن در بالا (بخش ۴) آمد. در سیاست خارجی و روابط بین حکومتی درستی همه جانبه اصل حفاظت-اطاعت واضح تر است: قیومیت در حقوق بین المللی، اتحاد هژمونیک حکومت ها یا دولت های متحد، قراردادهای حفاظتی و ضمانتی چندگانه مثال های ساده این فرمول هستند.

تصور احمقانه ای است که مردمی بی دفاع صرفاً دارای دوست هستند. این محاسبه ای ناشیانه است که عدم مقاومت، دشمن را به رحم می آورد تا دست دوستی دراز کند. هیچ کس بر این باور نیست که انسان ها بتوانند با چشم پوشی از استتیک یا تولید اقتصادی، جهان را به شرایط اخلاقی ناب سوق دهند؛ و کمتر از آن قابل باور است که مردمی با چشم پوشی از هر تصمیم سیاسی به یک شرایط اخلاقی یا اقتصادی ناب هدایت شوند. این که مردمی قدرت یا اراده آن را نداشته باشند که خود را در میدان سیاسی نگاه دارند، به این مفهوم نیست که سیاست از جهان ناپدید می شود؛ بلکه به این مفهوم است که تنها مردمی ضعیف، نابود می شوند.

شوند، بلکه خود هنجارآفرین هستند و بدون آنها هنجارها بی محتوا خواهند بود؛ سوم، تا آن گاه که حکومت مستقل موجودیت دارد، این حکومت بنا بر قدرت استقلال خود درباره دفاع از خود، حمله علیه دشمن، فسخ قرارداد های موجود مانند خود قرارداد کلوک و غیره تصمیم می گیرد. چهارم این که در پایان نمی توان جنگ را اساساً طرد کرد، بلکه تنها انسان ها، مردمان، حکومت ها، طبقات، مذاهب و غیره که به عنوان دشمن شناخته می شوند، مورد طرد قرار می گیرند. به همین دلیل، طرد موقرانه جنگ به از میان رفتن تمایز بین دوست و دشمن نمی انجامد، بلکه اعلام بین المللی هوستیس توسط امکانات تازه، محتوا و حیات تازه ای به آن می دهد.

اگر این تمایز از میان برود، زندگی سیاسی نیز از میان می رود. برای مردمی که موجودیت سیاسی دارند، به هیچ وجه این آزادی وجود ندارد که بنا به اعلان عهد از این تمایز سرنوشت ساز صرف نظر کنند. اگر بخشی از مردم، دشمن را نشناسد، ممکن است بنا به شرایط، خود را در طرف دشمن بگذارند، اما تمایز بین دوست و دشمن همچنان به قوت خود باقی است. این که شهروندان کشوری ادعا کنند که شخصاً دشمنی ندارند، به پرسش اصلی ربطی ندارد، زیرا یک انسان شخصی، دشمن سیاسی ندارد؛ بدین وسیله گفته می شود که او خود را از کلیت سیاسی کنار کشیده و به عنوان یک انسان شخصی تمایل به زندگی دارد²⁷⁷. همچنین، این تصور اشتباه است که مردمی از راه اعلام دوستی به تمام دنیا و خلع سلاح داوطلبانه، تمایز بین دوست و دشمن را رفع کرده باشد. از این راه نمی توان جهان را غیرسیاسی ساخت و به یک شرایط اخلاقی، حقوقی یا اقتصادی محض کشانید. اگر مردمی از دشواری ها و خطرهای موجودیت سیاسی وحشت دارد، مردمی دیگر می یابد که این دشواری ها را برای این مردم تحمل کند و با سلطه سیاسی بر آن محافظت علیه دشمن خارجی را برعهده می گیرد؛ به این وسیله محافظ مسلط، دشمن را مشخص می کند و

²⁷⁷ پس این وظیفه درک سیاسی عام است، که این نوع وجودهای ویژه، غیرعمومی و غیربسیاری را به گونه ای (توسط برتری های حقوقی بیگانه، پنهان کاری های سازمان یافته، اجازه اقامت و امتیاز دهی، قوانین مهاجرت و غیره) تنظیم کند. علاوه بر این درباره تلاش برای وجود غیرسیاسی بدون ریسک (تعریف بورژوازی) به ادامه همین متن درباره هگل توجه کنید.

مفید در توسعه امپریالیستی و شکل اخلاقی-هومانیستی چرخ اقتصادی سرمایه داری است. در این رابطه با یک تغییر کوچک، سخن پرودون [آنارشویست روس م] شایان توجه است: آن کس که از انسانیت می گوید، به دنبال فریب است. برتری نام "انسانیت"، درخواست انسانیت و تصرف این واژه، همگی می تواند بر آن دلالت کند که این نام والا بدون اهداف مشخصی نمی تواند به کار رود و برای تثبیت این ادعای وحشتناک به کار می رود که دشمن به اضمحلال انسانیت و حقیقت پرداخته و اجباراً به جنگی ضدانسانی دامن زده است.²⁷⁸ اما صرفنظر از قابلیت استفاده بالای سیاسی که نام انسانیت دارد، جنگ انسانیت در این مفهوم وجود ندارد. انسانیت مفهومی سیاسی نیست، و از آن هیچ وحدت سیاسی یا اجتماعی استنتاج نمی شود. مفهوم هومانیستی انسانیت در قرن ۱۸ نفی پلمیک یک نظم فئودالی - اشرافی با تمامی رفتارهای برتری جوانه اش است. انسانیت در بافت حقوق طبیعی و فردگرایانه لیبرالی، یک دکترین جامع با ساخت ایده الی جهانی است، شامل تمامی انسان های روی زمین؛ سیستمی براساس روابط روابط فردی بین انسان ها، آنجا که امکان واقعی جنگ وجود ندارد و هر گونه گروه بندی دوست و دشمن غیرممکن شده است. در این جامعه جهانی، هیچ ملتی به عنوان یک واحد سیاسی، و همچنین هیچ طبقه مبارز و هیچ گروه دشمنانه ای وجود ندارد.

ایده مجلس عوام روشن و دقیق بود، تا آنجا که مجمع عوام می توانست به عنوان یک مفهوم پلمیک در مقابل مجمع شاهزادگان قرار گیرد. به همین گونه واژه آلمانی *Völkerbund* در قرن ۱۸ به وجود آمد. با گسترش معنای سیاسی مونارشی، این مفهوم پلمیک از میان رفت. مجلس عوام می توانست همچنین علیه حکومت های دیگر به عنوان ابزار ایدئولوژیک امپریالیستی یک یا مجموعه ای از حکومت ها باشد. در این صورت تمامی آن چه درباره کاربست مفهوم انسانیت گفته شد، برای آن صادق است. علاوه بر

از جوهر مفهوم سیاسی، پلورالیسم دردیای حکومت استنتاج می شود. پیش فرض وحدت سیاسی، وجود امکان واقعی دشمن است که همزمان با وجود وحدت سیاسی دیگری فرض می شود. به این دلیل در کره زمین، تا زمانی که حکومتی باشد، همواره حکومت های دیگری نیز موجود بوده، وجود تنها یک حکومت در سطح جهان ممکن نیست. جهان سیاسی، جهانی نیست بلکه چندجهانی است. به این دلیل، هر تئوری حکومتی خصلت پلورالیستی دارد، حتی در مفهوم دیگری از پلورالیسم درون- کشوری که شرح داده شد (در بخش ۴). وحدت سیاسی بنا به خصلت خود نمی تواند تک جهانی برای وحدت همه انسان های روی زمین باشد. اگر ملت ها، ادیان، طبقات و دیگر گروه های انسانی آن گونه متحد باشند که جنگ بین آن ها غیرممکن شود، و همچنین اگر امکان یک جنگ داخلی در درون یک کشور نیز برای همیشه ناممکن شود، تمایز بین دوست و دشمن نیز حتی به صورت یک امکان نیز به حیات خود پایان می دهد. این گونه، تنها جهان بینی سیاسی، فرهنگ، تمدن، اقتصاد، اخلاق، حقوق، هنر، تفنن و غیره اما نه سیاست و نه حکومت وجود خواهند داشت. این که چه زمانی چنین شرایطی برای زمین انسان ها به وقوع می پیوندد، نمی دانم. در حال حاضر وجود ندارد. فرض وجود آن تخیلی ناصداقانه است و بیدرنگ می توان پذیرفت که چون جنگ بین ابرقدرت ها به سادگی به جنگ جهانی بدل می شود، پایان این جنگ به مفهوم صلح جهانی و سیاست زدایی قطعی است.

بشریت به عنوان یک کل، نمی تواند وارد یک جنگ شود، زیرا حداقل در این سیاره دشمنی ندارد. مفهوم بشریت مفهوم دشمن را غیرممکن می سازد، زیرا دشمن نیز انسان است و تمایز خاصی در این عرصه نیست. این که جنگ به نام انسانیت به وقوع می پیوندد، در تناقض با این حقیقت نیست، بلکه صرفاً یک معنی شدید سیاسی دارد. اگر حکومتی به نام بشریت با یک دشمن سیاسی می جنگد، چنین جنگی جنگ بشریت نیست، بلکه جنگ یک حکومت مشخص علیه حریف جنگی اش است که برای تعیین هویت خود(علیه حریف) در جستجوی یک مفهوم یگانه جهانی است، به همین گونه است سواستفاده از مفاهیم صلح، عدالت، پیشرفت و تمدن برای تقویت خویش و تحقیر دشمن. "انسانیت" یک ابزار ایدئولوژیک بسیار

²⁷⁸ در باره طرد جنگ رجوع کنید به بالا. پوفندورف از بیکن نقل می کند، که ملت های مشخصی "در طبیعت خود طرد شده" هستند، همچون بومیان انسان خوار. این انسان خوارها در واقعیت دیگر وجود ندارند. با پیشرفت تمدن و تکامل اخلاق شاید چیزهای دیگری غیر از انسان خواری برای طرد شدن، کفایت کند؛ شاید برای طرد کافی باشد که یک ملت زمانی قادر به پرداخت قرض خود نباشد.

این، تأسیس مجمع گسترده ملل از تمامی انسان ها شاید بتواند نشانی از این ایده تأسیس یک شرایط ایده ال جامعه جهانی غیرسیاسی برای انسانیت باشد. به این دلیل این مجمع ملل همواره تقریباً بدون یک دیدگاه انتقادی، ادعای جهانی شدن دارد، به طوری که تمامی حکومت ها را در برگیرد. اما جهانی شدن اجباراً به مفهوم غیرسیاسی سازی است که نتیجه حداقل آن عدم تعلق حکومتی خواهد بود.

از این منظر، قرارداد ژنو که در سال ۱۹۱۹ توسط قرارداد صلح پاریس به وجود آمد و در آلمان بنا به اصطلاح فرانسوی آن (Société des Nation, League of Nations) نام "مجمع ملل" را به خود گرفت، پر از تناقض است. این قرارداد یک سازمان بین حکومتی است و به این دلیل وجود حکومت را مفروض می دارد و به سازماندهی برخی از روابط متقابل می پردازد که ضامن وجود سیاسی آن ها می شود. این قرارداد، جهانی (اونیورسال م.) نیست و نمی تواند به عنوان یک سازمان بین المللی به شمار رود، اگر مفهوم بین الملل (انترناسیونال م.) حداقل در اصطلاح آلمانی آن به درستی درک شود، یعنی در مقابل حرکت های بین المللی که موضوع آن ها تنها حفظ مرزهای بیناکشوری است. در اینجا شاهد تقابل بین دو مفهوم انترناسیونال و تضمین بیناحکومتی در شرایط کنونی مرزهای پذیرفته شده هستیم که در قالب یک مجمع غیرقابل درک خ و از نظر علمی بسیار گیج کننده است. مجمع ژنو به همان اندازه که به نفی حکومت ها نمی پردازد، امکان جنگ را نیز از میان نمی برد. این مجمع امکانات تازه ای برای جنگ فراهم می کند، به جنگ رسمیت می بخشد، جنگ های ائتلافی می طلبد و برخی از موانع جنگ را از طریق مشروع و مقرر سازی جنگ های مشخص از میان می برد. با این همه به گونه ای که امروز وجود دارد، فرصت های مذاکرانی خوبی را پیش می آورد و با سیستم کنفرانس های دیپلماتیک تحت نام شورای مجمع ملل و دفاتر فنی، امکانات مفیدی را فراهم می آورد. همان طور که اشاره شد²⁷⁹، توافق ژنو یک مجمع نیست بلکه می تواند یک اتحاد باشد. تنها از این نظر می توان در آن مفهوم انسانیت را یافت که کار اصلی خود را انسان دوستانه در مفهوم غیرسیاسی می بیند و در تلاش های بیناحکومتی خود تمایل به جهانییت دارد؛ اما به دلیل قانون مورد حمایت

در این اتحاد بین حکومت ها و برقراری امکان وجود جنگ، این تمایل، صرفاً بیش از یک شرط ایده ال نیست. اما یک مجمع غیراونیورسال تنها آن گاه می تواند معنی سیاسی داشته باشد که اتحاد موجود، تجلی یک ائتلاف باشد. بدین وسیله امکان جنگ برچیده نمی شود، بلکه تا حدی به این ائتلاف واگذار می گردد. اما یک مجمع ملل به عنوان یک سازمان اونیورسال انسانی باید دارای این بازدهی ها باشد: اولاً اختیار و قدرت یوس بلی (قانون اعلام جنگ م.) را که به حکومت ها و گروه های انسانی امکان آغاز جنگ را می دهد، سلب کند و دوماً خود این اختیار را به دست گیرد، زیرا در غیر این صورت جهانییت، انسانیت و جامعه، سیاست زدوده شده، همه ویژگی های دیگر از میان می روند.

اگر یک "حکومت جهانی" تمامی کره زمین و تمامی انسان ها را دربرگیرد، دیگر یک واحد سیاسی نیست و تنها در زبان می توان از آن به عنوان حکومت یاد کرد. اگر بر اساس تکنیک و علم، تمامی انسان ها بتوانند متحد شوند، باز هم نمی توان از "واحد اجتماعی" سخن به میان آورد، به گونه ای که مثلاً در یک پادگان یا یک مجمع مسکونی که همگی لوله های گازی مشترک دارند یا مسافران یک اتوبوس قابل مشاهده است. تا هنگامی که این واحد، یک بافت صرفاً اقتصادی یا ترابری دارد، نمی تواند به دلیل نبود حریف حتی به یک حزب اقتصادی یا ترابری ارتقا یابد. اگر خارج از آن یک واحد فرهنگی یا ایدئولوژیک و غیرسیاسی پایه گذاری شود، تنها می تواند بین اخلاق و اقتصاد همچون یک سیستم تعاونی مصرف و تولید، غیرقابل تمایز باشد. چنین واحدی نه حکومتی، نه فرمانروایی، نه جمهوری، نه سلطنت، نه اشرافیت، نه دموکراسی، نه حمایت و نه اطاعت نمی شناسد و هرگونه ویژگی سیاسی را از دست داده است.

اما این پرسش عنوان می شود، که "چه نوع انسان هایی" زیر بار قدرت وحشتناک موجود در بافت گسترده اقتصادی و تکنیکی مرکزی می روند؟ این پرسش نمی تواند با این استدلال پردشود که انسان امیدوار است که همه چیز "به خودی خود" شکل گیرد؛ همه چیز "در خودش اداره شود"؛ و حکومت انسان ها تبدیل به پدیده ای بیپوده و اضافی گردد، زیرا انسان ها به طور مطلق "آزاد" هستند؛ پس می توانند خود را از چه باید آزاد کنند؟ به این پرسش می توان

²⁷⁹ پرسش اصلی در مجلس عام، برلین ۱۹۲۶

پاسخ های خوش بینانه و بدبینانه داد، که در نهایت یک مسیر انتروپولوژیک [انسان شناختی] می یابند.

۷.

می توان تمامی تئوری های حکومتی و ایده های سیاسی را از منظر انسان شناسانه بررسی و تقسیم بندی کرد، که آیا آنها آگاهانه یا ناآگاهانه از "طبیعت شرور" یا "طبیعت خوب" انسان برمی خیزند. این تمایز بسیار شتابزده است و نباید در یک بافت اخلاقی درک شود. مهم این است که آیا انسان به عنوان اکتور سیاسی، موجودی مسئله ساز است یا بی مسئله، به عبارت دیگر پاسخ به این پرسش که آیا انسان یک موجود خطرناک یا بی خطر، پرمخاطره یا بی مخاطره است.

[یادداشت اشمیت]

در اینجا هدف این نیست که تزاها و ایده های مختلف در رابطه با این تمایز انسان شناسانه بین خوب و بد را در جزئیات آن بررسی کنیم. "بدی" می تواند به عنوان رشوه خواری، ضعف، بزدلی، حماقت و یا وحشیگری، شهوانیت، بی خردی و غیره نمایان شود؛ "خوبی" می تواند بر همین اساس به عنوان خردمندی، کمال پذیری، هدایت پذیری، تربیت پذیری، آرامش همدردانه و غیره فهمیده شود. تعبیر سیاسی افسانه های کودکان درباره حیوانات، که تقریباً همگی به وضعیت سیاسی فعلی مربوط می شوند (به طور مثال مسئله تهاجم در افسانه گرگ و گوسفند؛ پرسش گناه در افسانه لافونتن در مورد سرایت طاعون که گناه خر در این رابطه چیست، دادگاه حیوانات؛ موضوع خلع سلاح در سخنرانی چرچیل در اکتبر ۱۹۲۸، که اشاره به این داشت که چگونه هر حیوانی دندان ها، پنجه و شاخ ها را به عنوان ابزار برای برقراری صلح استفاده می کند؛ ماهی های بزرگی که ماهی های کوچک را می بلعد و غیره)، رابطه مستقیم با انسان شناسی سیاسی دارد، که فیلسوف های سیاسی قرن ۱۷ میلادی (هابز، اسپینوزا، پوفندر) به آن نام "شرایط طبیعی" دادند؛ شرایطی پرخطر با انسان های شرور که بر اساس غرایز خود (گرسنگی، طمع، ترس، حسد) همچون حیوانات زندگی می کنند. به این دلیل در نگرش ما لزومی ندارد که همچون دپلتای (مجموعه آثار جلد دوم، ۱۹۱۴، ص. ۳۱) این تمایز را گذاریم: "انسان بنا به ماکیاولی در طبیعت خود شرور نیست. در برخی از موارد ظاهراً این را می گوید ... اما او می خواهد عنوان کند که انسان یک تمایل مقاومت ناپذیر دارد که از تمایلات خود به سوی شرارت قدم بردارد، اگر مانعی در راه خود نبیند: حیوانیت، غرایز و تأثیرات و قبل از هر چیز عشق و ترس در طبیعت انسانی هستند. او در مشاهدات روانشناسانه خود در

رابطه با میدان تأثیرات پایان ناپذیر می گوید که ما از این خصیصه طبیعت انسانی خود قوانین پایه ای زندگی سیاسی خود را استنتاج می کنیم." اسپرانگر در بخش "مرد قدرت" در اثر خود شکل های زندگی بسیار اشاره مناسبی می کند: "برای انسان سیاسی، آشکارا علم و دانش پیش زمینه های علاقه هستند" اما به نظر من درک اسپرانگر از این علاقه بسیار تکنیکی است در مفهوم علاقه در رفتار تاکتیکی انسانی و "مکانسیم غریزه"؛ بررسی های بعدی این کتاب به پدیده های سیاسی و موجودیت سیاسی اختصاص دارد. به طور مثال این جمله: "شان قدرت ظاهراً با میدان نفوذ آن افزایش می یابد"، که مربوط به پدیده ای در میدان سیاسی است و تنها در مفهوم سیاسی می تواند به عنوان یک تر کاربردی قابل فهم باشد که در آن مؤلفه سیاسی به اندازه ما با آن بر اساس ترکیب و تفکیک فاکت ها تعیین می شود؛ همین طور جمله هگل پیرامون به هم ریختگی کمیت تنها در یک چهارچوب سیاسی قابل درک است (رجوع کنید به تذکر در باره هگل در همین بخش). هلموت پلسنر که به عنوان اولین فیلسوف مدرن (در اثر خود: قدرت و طبیعت انسانی، برلین، ۱۹۳۱) یک انسان شناسی سیاسی در سبکی کلان ارائه می دهد، به درستی می گوید هیچ فیلسوف و هیچ انسان شناسی وجود ندارد که از نظر سیاسی مهم نباشد؛ او به ویژه فهمید که فلسفه و انسان شناسی، به عنوان یک نوع آگاهی کلی نمی توانند خود را همچون علوم تخصصی در یک محدوده مشخص علیه تصمیم گیری های "غیرعقلانی" خنثی سازند. برای پلسنر انسان موجودی است که اول به دنبال فاصله می باشد که جوهر آن نامشخص، ژرف و با "پرسش های باز" است. در زبان ابتدایی برای کسانی که بی تکلف بین بد و خوب در انسان شناسی سیاسی تمایز می گذارند، "باز بودن" دینامیک به سبب نزدیکی با فاکت ها و واقعیت و به دلیل رابطه سیاسی با خطر و خطرناکی، به شرارت و بدی نزدیکتر باشد تا به خوبی. در همین چهارچوب نیز هگل و نیچه به صف شرارت تعلق می یابند، و نهایتاً "قدرت" (بنا به گفته مبهم بورکاردر) پدیده ای شرور می شود.

پیش از این نشان داده ام که به ویژه نقطه مقابل تئوری های استبدادی و آنارشستی در چهارچوب این فرمول استدلال می شوند.²⁸⁰ بخشی از تئوری ها و ساختارهایی که انسان ها در این چهارچوب به عنوان "خوب" فرض می کنند، به صورت پلمیک علیه دخالت حکومت هستند، بدون این که مضمون آنارشستی داشته باشند. در رابطه با آنارشسیسم واضح است که اعتقاد به "خوبی طبیعی" با نفی رادیکال حکومت در رابطه است و یکی از دیگری استنتاج شده، حامی یکدیگر هستند. در مقابل برای لیبرال ها خوبی انسان ها مفهومی به جز این نیست که با

²⁸⁰ Politische Theologie, 1922, S. 50 ff.: Die Diktatur 1921, S. 9, 109, 112 ff, 123, 148.

حکومت خدمتگزار جامعه باشند. در این بافت، نظم جامعه از درون آن سرچشمه می‌گیرد و حکومت محتاطانه او را کنترل می‌کند. در اینجا فرمول کلاسیک توماس پاینه لازم به ذکر است: جامعه نتیجه نیازهای منطقی ما می‌باشد و حکومت باری بر دوش ما.²⁸¹ رادیکالیسم ضدحکومتی به همان میزان اعتقاد رادیکال به خوبی طبیعت انسانی در حال رشد است. لیبرالیسم شهروندی هیچ‌گاه در یک بافت سیاسی رادیکال نبوده است. اما قابل درک است که نفی حکومت و سیاست، سیاسی زدایی و آزادی خواهی یک مفهوم سیاسی مشخصی داشته، در شرایط مشخص به طور پلمیک علیه یک حکومت مشخص و قدرت سیاسی اش می‌باشد. اما چنین چیزی یک ایده سیاسی یا تئوری حکومتی نیست. لیبرالیسم، حکومت را به طور رادیکال نفی نکرد، اما از سوی دیگر هیچ تئوری یا رفرم حکومتی پیشنهاد نکرد، بلکه صرفاً به دنبال این بود که امر سیاسی را با امر اخلاقی پیوند دهد و امر اقتصادی را طراحی کند؛ او آموزه ای از تقسیم قدرت پایه گذاری کرد که همان سیستم کنترل حکومتی است و آن را نمی‌توان به عنوان تئوری حکومتی یا اصل بازسازی سیاسی شناخت.

به این دلیل این حکم، عجیب و برای برخی آزاردهنده می‌ماند که همه تئوری‌های سیاسی انسان‌ها به عنوان "شر" فرض می‌شوند؛ به عبارت دیگر به عنوان یک موجود "خطرناک" و دینامیک. این برای هر متفکر سیاسی به سادگی قابل اثبات است. هر چند که این متفکران در درک سیاسی خود متفاوت باشند، بر سر مسئله ساز بودن طبیعت انسان توافق دارند. کافی است که از ماکیاولی، هابز، بوسوت، فیشته (تا آنجا که او ایده آل انسانی اش را فراموش کند)، دومایستر، دونوس کورتس و تینه ذکر کنیم؛ همین طور هگل که آشکارا در این نکته نیز چهره دوگانه خود را نشان می‌دهد.

[پادداشت اشمیت]

²⁸¹ Die Diktator، همانجا S. 114. این فرمولبندی des Tribun du peuple از بابوف:

Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible ...

همه جا در مفهوم هویت دمکراتیک حاکمان و محکومین نیست.

با این وجود هگل همه جا به مفهوم واقعی، سیاسی است. همین طور آن اثری از او که رویداد های جاری زمان او را بیان می‌کنند، به ویژه و قبل از هر چیز آثار زیرکانه جوانی اش درباره "قانون آلمان" که چون آثاری بسیار مهم پیرامون حقیقت فلسفی بر جا می‌مانند؛ و این نکته که کل روح، روح موجود و حاضر است و نیازی نیست در سبک های باروک یا رمانتیک به جستجوی آن پرداخت. این "جایگاه رودوسی" هگل و اصالت فلسفه اوست که نمی‌گذارد فلسفه اش، در "تنزه طلبی غیرسیاسی" و ناسیاست صرف روشنفکرانه، بازتولید شود. همچنین دیالکتیک اندیشه او نیز سیاسی است. جمله بسیار معروف او مبنی بر تبدیل کمیت به کیفیت یک مفهوم سیاسی، دال بر این شناخت است که در هر مورد، امر سیاسی به یک کیفیت تازه در کمیت گروه های انسانی منجر می‌شود. کاریست واقعی این جمله مربوط به اقتصاد قرن ۱۹ است که در بخش به ظاهر "خودمختار" اقتصاد، شاهد سیاسی شدن بخش های متفاوت آن هستیم؛ برای مثال، مالکیت اقتصادی وقتی به کمیتی از دارایی خود برسد به کیفیت سیاسی تازه ای دست می‌یابد که به جنگ طبقاتی با دیگر گروه های اجتماعی می‌پردازد. در فلسفه هگل همچنین می‌توان اولین تعریف پلمیکی- سیاسی از بورژوازی را یافت. بورژوا فردی است که نمی‌خواهد میدان خصوصی غیرسیاسی و خالی از ریسک را ترک کند. او به حفظ مالکیت خصوصی خود پرداخته، با توجیه فردگرایی تملک طلبانه خود، به عنوان یک فرد علیه کلیت جامعه عمل می‌کند. او انسانی است که جبران خنثی بودگی سیاسی خود را در ثمره های آزادی و غنی شدن و برتر از همه، در راستای امنیت کامل در مصرف باشد؛ در نتیجه، بورژوازی می‌خواهد شجاعت را درز گرفته و از خطر مرگی خشونت بار معاف شود. (*Behandlungsarten*، *des Naturrechts*، ۱۸۰۲، *von Lasson*، ص. ۳۸۳، *Glockner* جلد اول، ص. ۴۹۹).

هگل همچنین تعریفی برای دشمن دارد که مورد پرهیز اغلب فیلسوفان معاصر است: "یک تمایز رسومی (نه به مفهوم اخلاقی، بلکه از دیدگاه "زندگی مطلق" در بطن "ملت جاودانه") به عنوان نفی بیگانه در تمامیت زندگی". "چنین تمایزی یعنی دشمن، و این تمایز، آن‌گاه که در یک رابطه قرار گیرد، همزمان در تضاد وجودی با خودش است به دلیل نبود دشمن؛ و این نبود در هر دو سو به طور یکسان به مفهوم خطر جنگ است. این دشمن رسوم می‌تواند تنها دشمن مردم و خود یک مردم باشد. چون این جا جزئیات مطرح می‌شود، تمایز رسومی مردم این جزئیات خود را با خطر مرگ مواجه می‌کند". "این جنگ، جنگ خانواده علیه خانواده نیست، بلکه ملت‌ها علیه ملت‌ها است، و به این دلیل، نفرت در درون خود بی‌تمایز و فاقد شخصیت است". پرسیده می‌شود، که این روح هگلی چه مدت است در برلین اقامت دارد؟ به هر حال از سال ۱۸۴۰ پروس ها خود را در این مسیر جای دادند که یک فلسفه محافظه کارانه حکومتی از سوی فریدریش جولوس اشتال ارائه دهند، در حالی که هگل از طریق مارکس و لنین تا مسکو راه یافت. در آنجا روش دیالکتیکی، قدرت

مشخص خود را در یک مفهوم جدید دشمن به آزمون گذاشت، که دشمن طبقاتی نام گرفت و روش دیالکتیکی، همچون بسیاری از امور دیگر مانند قانونیت و غیرقانونیت، حکومت و حتی سازش با حریف، به عنوان یک اسلحه جنگی مورد استفاده قرار گرفت. این اکنونیت هگل نزد جرج لوکاس (تاریخ و خودآگاهی طبقاتی ۱۹۲۳، لنین ۱۹۲۴) به قوی ترین شکل وجود دارد. لوکاس همچنین از لنین نقل می کند که هگل به جای طبقه از واحد سیاسی یک ملت رزمنده سخن گفته است: "لنین می گوید، اشخاصی که سیاست را به مفهوم فریبکاری های کوچک استنباط می کنند که گاهی از مرز حقه بازی هم می گذرد، باید شدیداً مورد طرد ما قرار گیرند. طبقات نمی توانند فریب خورند."

پرسش با این که تذکرات روانشناسانه درباره "خوشبینی" یا "بدبینی" به پاسخ نمی رسد؛ بدتر آن نوع آثارشستی است که می گوید تنها آن انسان هایی شرور هستند که همه آسان ها او را شرور ببینند؛ و در نتیجه آنهایی خوب هستند، یعنی خود آنارشویست ها، که بر شرورها تسلط و کنترل دارند. از این طریق، مشکل پابرجا می ماند. بیش از همه باید توجه داشت که چگونه در موضوع های متفاوت فکری انسانی، فرضیات "انسان شناسانه" متفاوت هستند. یک آموزگار بر اساس ضرورت های متدیک، همه انسان ها را تربیت پذیر می بیند.²⁸² یک متخصص الهیات از الهیات دست برمی دارد اگر او انسان ها را گناهکار یا بخشش پذیر نداند و بخشش پذیر را از بخشش ناپذیر قابل تمایز نشمارد. در حالی که یک اخلاق گرا اراده آزاد در انتخاب بین خوب و شر را

²⁸² Der leberale Bluntschli, Lehre vom modrnen Staat, III. Teil, Politik als Wissenschaft, Stuttgart 1876, S. 559.

بلونچلی لیبرال علیه آموزه حزبی اشتاهل تاکید می کند که علم حقوق (که موضوع آموزه حزبی نیست) بر فرض شرارت انسان ها استوار نیست، بلکه از این قاعده طلایی حقوق: *Quivis praesumitur bonus* همه بی گناه هستند، پیروی می کند. در حالی که اشتاهل بنا بر تئولوژی گناهکاری انسان ها را در رده اول ستون فکری قرار می دهد. علم حقوق برای بلونچلی البته علم حقوق شهروندی است (با بخش اول مقایسه کنید). قاعده طلایی حقوق معنی خود را در اثبات گناه دارد؛ علاوه بر این، فرض می کند که حکومتی وجود دارد که شرایط خارجی اخلاقی را با تضمین نظم برقرار سازد و شرایطی عادی برای خوب بودن انسان را فراهم آورده است.

اساس فکر خود می داند.²⁸³ حال از آن جا که دنیای سیاسی نهایتاً توسط امکان واقعی یک دشمن مشخص می شود، تصورات سیاسی و روزنه های فکری نمی توانند یک خاستگاه "خوشبینی" انسان شناسانه داشته باشند. در غیر این صورت با امکان وجود دشمن، هر گونه نتیجه سیاسی مشخصی قابل رد می شد.

رابطه بین تئوری سیاسی با جزم های تئولوژیک درباره گناه، که به ویژه نزد بوسه، مایستر، بونالد، دونوسو کورتس و ف. ج. اشتال نمایان است، و در بسیاری دیگر به همین شدت وجود دارد، ناشی از همخوانی با این ضرورت فکری است. جزم پایه ای تئولوژیک درباره گناهکاری دنیا و انسان- تا آنجا که تئولوژی هنوز در جهت هنجار اخلاقی یا تربیتی صرف در از میان بردن جزم تلاش نکرده است- همچون تمایز بین دوست و دشمن، در خدمت راهنمایی انسان ها و "برچیدن فاصله" است. فرض خوشبینانه بی تمایزی، مفهوم انسانی را غیرممکن می سازد. در یک جهان خوب میان انسان های خوب البته که تنها صلح، امنیت و هارمونی همگانی مسلط است؛ کشیش ها و الهیون در چنین شرایطی همچون سیاستمداران و حکومت داران، زائد خواهند بود. معنای انکار گناه بشری در بافت اجتماعی و روانشناسی فردی را ترولچ (در آموزه اجتماعی کلیسای مسیحی) و سایلیر (در بسیاری از آثار درباره دیدگاه رمانتیک) در مثال های بسیاری درباره فرقه ها، مرتدان، رمانتیک ها و آنارشویست ها نشان داده اند. پس رابطه روش شناسانه بین تئولوژی و سیاست روشن است. اما حمایت تئولوژیک اغلب موجب پریشانی در سیاست می شود، زیرا تمایز، عادتاً در مسیر اخلاق تئولوژیک سوق داده می شود یا حداقل در رابطه با آن قرار می گیرد و در یک رویای هنجاری یا شناخت فرصت طلبانه، تربیت پذیری آن را مخدوش می سازد. آراء تئورسین های سیاسی نظیر ماکیاولی، هابز و اغلب فیثسته بر "بدبینی" به حقیقت و واقعیت واقعا موجود استوار بوده، امکان تمایز بین دوست و دشمن را مفروض می

²⁸³ به اندازه ای که تئولوژی، تئولوژی اخلاقی می شود، این نقطه نظر آزادی انتخاب نمایان می گردد و آموزه گناهکاری ریشه ای انسان ها را کم رنگ می کند.

Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos, Irenaeus, Contra heareses (L.IV, c.37, Migne VII p. 1099).

دارند. نزد هابز، یکی از بزرگترین متفکران سیاسی سیستماتیک، درک بدبینانه از انسان، شناخت درستی است و به جنگ همه علیه همه انجامیده، از سوی معتقدان خوب و عادل، بدترین دشمنی ها را برانگیخته است. این جنگ نه همچون یک تخیل دیوانه وار و نه به عنوان فلسفه رقابت آزاد شهروندان یک جامعه (تونیس)، بلکه باید فرض پایه ای برای یک سیستم فکری سیاسی باشد.

اغلب متفکران سیاسی از آنجا که همواره وجود مشخص یک دشمن ممکن را در نظر دارند، به یک نوع واقع گرائی سیاسی اعتراف می کنند که قادر است در انسان های محتاج به امنیت و اطمینان ایجاد کند. بدون پرسش پیرامون ویژگی های طبیعی انسانی می توان گفت که انسان ها به طور کلی، حداقل تا زمانی که در رفاه بوده، به آرامش بی خطر عیش و بویژند، تحملی بدبینی را ندارند. به این دلیل برای مخالفان سیاسی یک تئوری واضح سیاسی آسان است که شناخت ساده و تفسیر پدیده ها و حقایق سیاسی را تحت عنوان یک شاخه مستقل به عنوان غیراخلاقی، غیراقتصادی، غیرعلمی یا پیش از همه - که امر سیاسی مربوط به آن می شود- به عنوان شیطان منفور، وانمود کنند.

[باید داشت اشمیت]

سرنوشت علیه ماکیاولی بود، زیرا اگر او این را می دانست، به جای نگارش شاهزاده، اثری دیگر با جملاتی دلنشین می نگاشت. به واقع، ماکیاولی در یک موضع دفاعی بود، همچون سرزمین مادری اش ایتالیا که در قرن ۱۶ میلادی زیر حمله آلمانی ها، فرانسوی ها، اسپانیایی ها و ترک ها قرار داشت. شرایط ایدئولوژی-دفاعی در قرن ۱۹ میلادی در آلمان و حمله انقلابی و ناپلونی فرانسه تکرار شد. در آن زمان فیثته و هگل دوباره به ستایش ماکیاولی پرداختند، زیرا مردم آلمان بر آن شدند که با یک ایدئولوژی هومانیتیستی به مقابله با دشمن بپردازند.

بدترین پریشانی آن گاه پدید آمد که مفهوم حقوق و صلح به شکلی استفاده شد که به مانعی برای اندیشه شفاف سیاسی تبدیل شد و توانست تلاش های سیاسی خود را با تحقیر دشمن یا ضداخلاقی ساختن او، مشروع سازد. حقوق، چه حقوق خصوصی و چه حقوق عمومی، به طور مطمئن، زیر سایه یک تصمیم سیاسی، به طور مثال در چهارچوب یک ساختار حکومتی پایدار، صاحب میدان نسبتاً مستقل خود است.

از دیدگاه اندیشه سیاسی این بدیهی است و نه غیرقانونی و نه غیراخلاقی. پرسش هایی در باره معنی امر سیاسی چنین استفاده هایی از اخلاق و حقوق و به ویژه علیه سلطه و حق حاکمیت قانون داشت: اول این که آیا حقوق در این جا بر قوانین و قانونگزاری مثبت موجود که باید همواره معتبر باشند دلالت دارد؟ در این صورت "سلطه حقوق" چیزی به جز مشروعیت یک شرایط مشخص فعلی است و برقراری آن تنها این مزیت را دارد که قدرت سیاسی یا اقتصادی خود را در این حقوق پایدار می سازد.

دوم این که تکیه بر حقوق به این مفهوم است که یک حق بالاتر یا درست تر، به نام حقوق طبیعی یا عقلانی علیه حقوق وضع موجود قد علم کند؛ در این صورت برای سیاستمدار بدیهی است که "تسلط" یا "حاکمیت" نوعی حق حاکمیت انسان ها است که می توانند به دنبال حقوق بالاتری بوده، در این باره تصمیم بگیرند که چه چیز، محتوای آن را تشکیل دهد و توسط چه کسی به کار رود. روشنتر از همه، هابز به این نتیجه فکری سیاسی رسید و همواره تکرار کرد که حاکمیت و استقلال حقوق، تنها به مفهوم حق حاکمیت انسان است که حقوق هنجاری را تعیین می کند و این سلطه، "نظمی بالاتر" است اگر فاقد این معنی سیاسی باشد که انسان های مشخصی دارای نظمی بالاتر بر انسان هایی با "نظم پایین تر" مسلط شوند. اندیشه سیاسی در اینجا در استقلال و همبستگی میدان خود غیر قابل تردید است، زیرا همواره گروه های انسانی مشخص هستند که به نام "حق" یا "انسان" یا "نظم" یا "صلح" علیه گروه های انسانی دیگر به جنگ می پردازند و ناظر پدیده سیاسی، اگر بخواهد در اندیشه سیاسی خود منسجم بماند، در اتهام ضداخلاقی یا بدبینی همواره یک ابزار سیاسی مشخص از سوی انسان های جنگجو را بازی شناسد.

اندیشه سیاسی و غریزه سیاسی همواره از نظر عملی و تئوری وابسته به توانایی تمایز بین دوست و دشمن هستند. نقطه اوج سیاست کلان این است که همزمان، لحظه هایی را دریابد که دشمن در وضوح مشخص به عنوان دشمن ظاهر می شود.

[باید داشت اشمیت]

در زمان کنونی گسترش قوی این دشمنی را مشاهده می کنم: قوی تر از اکراسز لنینفام قرن ۸ میلادی، قوی تر از نفرت از

فرانسوی ها از سوی فرایهرن فوم اشتاین و کلایست: "آن ها را بکشید، دادگاه جهانی از شما دلیل آن را نمی پرسد"، قوی تر از حتی جمله کوبنده لنین علیه بورژوازی و کاپیتالیسم غربی و قوی تر از جنگ کرامول علیه اسپانیای پاپی. در سخنرانی ۱۷ سپتامبر ۱۶۵۶ (در کارلوف، چاپ سوم، ۱۹۰۲، س، ۲۶۷ به بعد) او گفت: "نخستین چیزی که باید بگویم این است که این درس اول طبیعت است: بودن و نگهداری... نگهداری هستی ملی ما نخست یعنی مقابله با مخالفان آن و کسانی که می خواهند ما نباشیم". همواره او این هستی یا هستی ملی را تکرار می کند و ادامه می دهد: "چرا دشمن حقیقی شما اسپانیایی ها هستند؟ او یک دشمن طبیعی است. به طور طبیعی چنین است؛ همواره چنین بوده به سبب این دشمنی که در نهاد او علیه همه امور خدایی است؛ یعنی هر چه به خدا مربوط است و در شما هست و شاید باشد". سپس تکرار می کند: اسپانیا دشمن شما است، دشمنی اش *is put into him by God*; [خدا در نهادش گذاشته م.] او *the providential enemy/natural enemy* [دشمن حاصل از مشیت الهی- دشمن طبیعی م.] است، کسی که او را تنها یک دشمن تصادفی بنگارد، از نوشته و اصل خدا بیخبر است، که گفته می خواهم بین تخم تو تخم دیگری دشمنی را بنیان نهم (پیدایش ۳:۱۵) با فرانسه می توان صلح برقرار کرد، اما نه با اسپانیا، که یک حکومت پاپی است و پاپ تنها تا وقتی مایل است، صلح را نگاه می دارد.

اما همچنین برعکس: در تاریخ سیاسی، چه از نظر سیاست خارجی و چه داخلی، ناتوانی یا بی ارادگی در ترسیم چنین تمایزی، عامل مرگ سیاسی است. در روسیه طبقات رو به نابودی پیش از انقلاب، دهقانان روسی را از نظر شجاعت و دیانت رمانتیزه کردند. در اروپای پریشان، یک بورژوازی نسبی تمامی فرهنگ های بیگانه ممکن را ابزار استتیک مصرفی خود ساخت. پیش از انقلاب سال ۱۷۸۹ میلادی جامعه اشرافی فرانسه از "طبیعت خوب انسان" و مردم با فضیلت سخن می گفت. دوتوکویل در *ancien regime* [رژیم کهن ص. ۲۲۸] این شرایط را در جملاتی توصیف می کند که تنش های درونی آن نزد خود او از یک ترحم سیاسی برمی خیزد: کسی از انقلاب خبری نداشت. این موجب شگفتی است که بی خبری - طوری که این طبقات ممتاز مرفه از مردم ساکت و بی گناه سخن می گفتند - قابل مشاهده بود، و همین طبقات در سال ۱۷۹۳ زیر پای مردم قرار گرفتند:

"spectacle ridicule et terrible". [نمایش مضحک و وحشتناک م.]

۸.

تمامی تصورات سیاسی در قرون گذشته توسط لیبرالیسم به شکل سیستماتیک و منحصر به فردی دگرگون شده است. از منظر واقعیت تاریخی، لیبرالیسم به همان اندازه جنبش های اجتماعی مهم، از سیاست کم سهم نبرده و حتی رفتارهای بی طرفانه و غیرسیاسی او نیز (آموزش، اقتصاد و غیره) یک بار سیاسی دارند. لیبرال های تمام کشورها همچون دیگر انسان ها سیاست ورزیدند و خود را با اشکال متفاوت در پیوند با عناصر و ایده های غیرلیبرالی دیدند، از جمله، ملی - لیبرال، سوسیال-لیبرال، محافظه کار آزاد، لیبرال کاتولیک و غیره²⁸⁴. به ویژه آن ها خود را با دمکرات های کاملاً غیرلیبرال متحد کردند²⁸⁵. اما پرسش این است که آیا می تواند از مفهوم خالص فردگرایانه لیبرالی یک ایده ویژه سیاسی حاصل شود. پاسخ این پرسش منفی است. زیرا نفی آن مفهوم

²⁸⁴ این مجموعه به راحتی افزایش می یابد. رمانتیک آلمانی از ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ میلادی یک لیبرالیسم فئودالی و سنتی است، یعنی به زبان جامعه شناسانه، یک حرکت مدرن شهروندی، که در آن شهروند هنوز به اندازه کافی قوی نبوده که بتواند قدرت فئودالی آن زمان را برچیند و به همین دلیل به دنبال رابطه ای با او بوده است؛ همانطور که بعدها چنین رابطه ای را با ناسیونال دمکراسی و سوسیالیسم نیز برقرار کرد. از تداوم لیبرالیسم شهروندی نمی توان به یک تئوری سیاسی رسید. به این دلیل رمانتیک نمی تواند یک تئوری سیاسی داشته باشد و همواره خود را با نیروی سیاسی مسلط تطبیق می دهد. تاریخدانانی همچون گ. فون بلو که همواره صرفاً خواهان یک رمانتیک "محافظه کار" می باشند، مجبور به سرپوشی این روابط هستند. سه متخصص ادبی بزرگ این لیبرالیسم پارلمانی، سه رمانتیک نمونه می باشند: بورکه، چتوبریاند و بنیامین کنستانت.

²⁸⁵ درباره تضاد بین لیبرالیسم و دمکراسی:

Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 2. Aufl. 1926, 13, ff.;

در این رابطه نیز این مقاله:

F. Tönnies, Demokratie und Parlamentarismus, Schmollers Jahrbuch, Bd. 51, 1927 (April), S. 173 ff.,

که جدایی شفاف بین لیبرالیسم و دمکراسی را نیز می پذیرد؛ علاوه بر آن این نوشته جالب در باره رابطه بین دمکراسی و حکومت تام از صفحه ۲۴.

H. Hefele, Zeitschrift "Hochland", November 1924.

سیاسی که در هر فردگرایی پیگیر موجود است، به یک تجربه سیاسی عدم اعتماد می انجامد، ولی خود، هیچ گاه به یک تئوری مثبت حکومتی نمی رسد. در نتیجه یک سیاست لیبرالی در تضاد پلمیک است با سیاست حکومتی، کلیسایی یا دیگر محدودیت های فردی آزادی، تحت عنوان سیاست تجارت، سیاست کلیسا و مدارس، سیاست فرهنگی؛ اما نمی توان از سیاست لیبرالی سخن گفت، بلکه منظور همواره نوعی نقد انتقادی لیبرالی نسبت به سیاست است. تئوری سیستماتیک لیبرالیسم همواره مربوط به مبارزه داخلی علیه قدرت حکومتی است و برخی از روش هایی را پیشنهاد می کند که قدرت حکومتی را در جهت حمایت آزادی فردی و مالکیت خصوصی کنترل کند و حکومت را به یک "سازش" و دستگاه های حکومتی را به یک "شیر اطمینان" تبدیل کند و اشرافیت را علیه دموکراسی و دموکراسی را علیه اشرافیت به تعادل برساند که این، در دوران حساس - به ویژه سال ۱۸۴۸ - به یک تفاوت بسیار متناقض انجامید، به طوری که تمامی ناظران معتبر، همچون لورنز فون اشتاین، کارل مارکس، یولیوس اشتال و دونوس کورتس در تردید بودند که آیا اینجا یک اصل سیاسی یا یک نتیجه فکری مورد انتظار است.

فکر لیبرالی در یک شیوه بسیار سیستماتیک از حکومت و سیاست صرف نظر می کند و به جای آن به شکلی قطبی شده و نمونه وار بین دو میدان همگن، یعنی اخلاق و اقتصاد، روح و تجارت، آموزش و مالکیت در حرکت است. عدم اعتماد و انتقاد نسبت به حکومت و سیاست را می توان به سادگی از اصول سیستمی که در آن فرد هم ترمینوس [مقصد] موجود و هم ترمینوس پایانی *Terminus a quo, terminus ad quem* است، توضیح داد. واحد سیاسی بنا به شرایط، مجبور است زندگی یک فرد را قربانی کند. برای فکر لیبرالی فردگرا چنین امری به هیچ وجه قابل توجیه نیست. آن فردگرایی که سرنوشت زندگی فرد را به دیگری واگذار کند، عبارتی توخالی بیش نیست و همچون آن آزادی لیبرالی است، که کس دیگری برای محتوا و چهارچوب آن تصمیم گیرنده باشد. برای یک فرد عادی دشمنی وجود ندارد که علیه او برای مرگ و زندگی مبارزه کند، آن گاه که خود آن را نخواهد؛ از یک دیدگاه فردی، اجبار فرد برخلاف اراده اش، به مفهوم اسارت و خشونت است. تمامی تلاش لیبرالی علیه اسارت و خشونت است. هرگونه اختلال

و مخاطره آمیزی در فردیت و اساساً آزادی نامحدود فرد، مالکیت خصوصی و رقابت آزاد به مفهوم "خشونت" و آشکارا شرارت است. آن چه که از حکومت و سیاست مورد پذیرش لیبرالیسم می باشد، محدود به این است که شروط آزادی را تضمین کند و هر چه که آن را خدشه دار سازد، از میان بردارد.

بدین گونه به یک سیستم غیرنظامی و غیرسیاسی کامل از مفاهیم می رسیم که از میان آنها می توان برخی را برشمرد تا با وجود تمامی حملات، تداوم شگفت انگیز سیستم فکری لیبرالی نشان داده شوند. همواره باید در نظر داشت که این مفاهیم لیبرالی به شکلی نمونه وار، خود را بین اخلاق (معنویت) و اقتصاد (تجارت) در حرکت می بیند و از این دیدگاه دوگانه، مفهوم سیاسی را به عنوان حوزه "خشونت غالب" از میان می برند، به طوری که در مفهوم "حق" - یعنی حق خصوصی - حاکمیت همچون یک اهرم است و مفهوم مالکیت خصوصی مرکز کره را می سازد، که دو قطب آن - اخلاق و اقتصاد - تنها انعکاس متقابل این نقطه مرکزی هستند. ترحم اخلاقی و امور مادی-اقتصادی در هر موضع لیبرالی وابسته به یکدیگر هستند و در هر مفهوم سیاسی، چهره خاص خود را نمایان می سازند. به این دلیل، مفهوم سیاسی جنگ در هر اندیشه لیبرالی از زاویه اقتصادی به رقابت و از زاویه "روحی" به گفتمان می رسد و در نتیجه، به جای تمایز آشکار بین دو وضعیت "جنگ" و "صلح"، دینامیک دائم رقابت و گفتمان در دستور روز قرار می گیرد. حکومت تبدیل به جامعه می شود، به نوعی که از یک سو به یک تصور ایدئولوژیک - هومانیتیستی از انسانیت و از سوی دیگر به یک واحد تکنیکی-اقتصادی متشکل از سیستم تولید و ازدحام می انجامد. در اراده ای که سرچشمه آن یک شرایط طبیعی جنگ علیه دشمن است، یک ایده ال یا برنامه عقلانی اجتماعی، به یک تمایل یا محاسبه اقتصادی بدل می گردد. یک ملت متحد از نظر سیاسی، بخشی یک توده فرهنگی، بخشی کارگری و بخشی دیگر مصرفی می شود. حاکمیت و قدرت در قطب روحی به مروج و مبلغ و در قطب اقتصادی به کنترل کننده تبدیل می شود.

همه این بررسی ها با اطمینان کامل به دنبال این هدف هستند که حکومت و سیاست را از یک سو با یک اخلاق فردی و شخصی و از سوی دیگر با مقولات اقتصادی مطیع سازند. این بسیار عجیب است که

لیبرالیسم با چه روشنی، خارج از "خودمختاری" سیاسی، بخش‌های متفاوت زندگی انسانی را نه تنها به رسمیت می‌شناسد بلکه در جهت تخصصی سازی و حتی انزوای این بخش‌ها مبالغه می‌کند. این‌که: هنر، دختر آزادی است؛ قضاوت استتیک کاملاً خودمختاری است؛ و این‌که نبوغ هنرمندانه سوورن است ظاهراً برای لیبرالیسم بدیهی است. آری، در بسیاری از کشورها یک همدردی واقعی لیبرالی تنها آن‌گاه برخواست که این آزادی خودمختار هنر توسط رسول رسوم اخلاقی مورد تهدید بود. اخلاق نیز در مقابل متافیزیک و دین، خودمختار شد و علم در مقابل دین، هنر و اخلاق و غیره. استقلال هنجارها و قوانین اقتصادی در یک حالت واقعی خودمختاری امور، به طور کاملاً مطمئن جا گرفت. این‌که تولید و مصرف، قیمت‌گذاری و بازار، حوزه‌های خود را دارند و نه از طریق اخلاق و نه استتیک، نه از دین و کمتر از همه سیاست نمی‌توانند اداره و بررسی شوند، یکی از جزم‌های دوران لیبرالی بود. از همه جالبتر این‌که نقطه نظرهای سیاسی در اثر رفتار ویژه هر نوع اعتباری را از دست می‌دهند و تحت نفوذ هنجارها و نظم‌های اخلاق، حقوق و اقتصاد قرار می‌گیرند. از آنجا که چنان‌چه گفته شد، در واقعیت مشخص وجود سیاسی، هیچ نظم و هنجار انتزاعی مسلط نیست، بلکه همواره صرفاً انسان‌های مشخص یا انجمن‌ها بر انسان‌های مشخص دیگری تسلط دارند، در این‌جا نیز از نظر سیاسی، سلطه اخلاق، حقوق، اقتصاد یا هنجار، همیشه یک معنی مشخص سیاسی دارد.

[یادداشت اشمیت]

تذکر(بدون تغییر از سال ۱۹۲۷): ساخت ایندئولوژیک قرارداد ورسال دقیقاً منعکس‌کننده این قطبی شدن همدردی اخلاقی و محاسبه اقتصادی است. در بند ۲۳۱ رایش آلمان مجبور می‌شود، مسئولیت تمامی تلفات و خسارت‌های جنگی را بپذیرد و بدین وسیله زمینه برای یک قضاوت ارزشی حقوقی و اخلاقی پایه‌ریزی شد. از مفاهیم سیاسی همچون "انکسیون" یا انضمام پرهیز شد؛ واگذاری الزاس-لورن یک نوع "دزانشیون" یا غرامت و جبران یک اشتباه است؛ واگذاری مناطق لهستان و دانمارک در خدمت اصل ایده‌آل ملیت است؛ بازگرداندن کلنی‌ها در بند ۲۲ حتی به عنوان هومانیزم از خود پشیمان اعلان می‌شود. قطب مقابل اقتصادی این ایده‌آل لیسم غرامت‌ها است، یعنی استثمار مداوم و بی‌حد و حصر ضعیفان. نتیجه این است: چنین قراردادی به هیچ وجه نمی‌توانست مفهوم سیاسی همچون "صلح" را تحقق بخشد، به طوری که همواره

قرارداد‌های صلح تازه حقیقی ضرورت می‌یافتند: پروتوکل لندن در اگوست سال ۱۹۲۴ (نقشه‌دایو)، لوکارنو در سال ۱۹۲۵، ورود به مجمع ملل در سپتامبر سال ۱۹۲۶ - که این لیست هنوز کامل نیست.

فکر لیبرالی از همان آغاز با اتهام "خشونت" علیه حکومت و سیاست برآمد کرد. این به ویژه به گونه‌ای یکی از توهین‌های ضعیف دعوی سیاسی بوده، اگر افقی دیگر و قدرت اعتقادی قوی‌تری به رابطه میان یک ساخت کلان متافیزیکی و تعبیر تاریخ داده نشود. روشنگری قرن ۱۸ یک خط روشن و ساده افزایش پیشرفت انسانیت در مقابل خود دید. این پیشرفت قبل از همه می‌بایست در تکامل روشنفکرانه و اخلاقی انسانیت باشد؛ این خط بین دو نقطه در حرکت بود: از تعصب به سوی آزادی روحی و مسئولیت، از جزم به سوی انتقاد، از موهومات به سوی روشنگری، از تاریکی به سوی نور. پس از آن در قرن ۱۹ میلادی اما در نیمه اول، ساختارهای بسیار مهم سه‌جانبه‌ای مطرح شد، که به ویژه پیامد مرحله‌ای دیالکتیکی هگلی (نظیر گروه‌های اجتماعی طبیعی - جامعه شهروندی - حکومت) و سه اصل مرحله‌ای معروف کومت (از تئولوژی به روش متافیزیک و به سوی علم اثباتی) از مهمترین‌ها به شمار می‌روند. اما درسه‌جانبه‌گرایی، قدرت پلمیکی موجود در آنتی‌تز دو جانبه‌گرایی وجود ندارد. به همین دلیل به محض این‌که زمان آرامش و خستگی و ترمیم سپری شود و جنگ دوباره آغاز گردد، بار دیگر تقابل دو جانبه‌ای مسلط می‌شود؛ حتی در آلمان، وقتی به هیچ وجه جنگی در میان نبود، در نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی، دوگانگی سلطه و همکاری (بنا به گیرکه) یا انجمن و جامعه (بنا به تونیس) به جای شمای سه‌جانبگی هگلی مسلط بود.

مثال انگشت‌نما و از نظر تاریخی مؤثر، آنتی‌تز بین بورژوازی و پرولتاریا در تئوری کارل مارکس است که همه جنگ‌های تاریخی را به تنهایی در یک جنگ علیه آخرین دشمن انسانیت متمرکز کرده و تمامی بورژوازی جهان را در یک نفر و تمامی پرولتاریا را نیز در یک نفر خلاصه می‌کند تا از این طریق به یک گروه بندی دوست-دشمن عظیم می‌رسد. اما قدرت اعتقادی آن [آنتی‌تز بین بورژوازی و پرولتاریا] در قرن ۱۹ میلادی قبل از هر چیز در آن بود که حریف بورژوازی لیبرال در حوزه اقتصاد بود و به این دلیل توانست علیه او در کشور خودش با اسلحه

خودش به مبارزه بپردازد. این ضروری بود، زیرا چرخش به سوی اقتصاد با پیروزی "جامعه صنعتی" کاری انجام شده بود. تاریخ این پیروزی را می توان سال ۱۸۱۴ میلادی دانست، سالی که انگلستان غلبه علیه امپریالیسم نظامی ناپلئون را جشن گرفت؛ ساده ترین و شفاف ترین تئوری، تفسیر تاریخ اسپنسر بود که تاریخ بشریت را به عنوان تکامل از فنودال-نظامی به صنعتی-تجارتی می دید؛ اولین سند تئوریک آن، پیرامون روح پیروزی *de l'esprit de conquête* بود که بنیامین کنستانت، طراح کل روح لیبرالی در قرن ۱۹ در سال ۱۸۱۴ منتشر کرد.

در اینجا رابطه قرن ۱۸- که هنوز پایه هومانیتیستی-اخلاقی و روشنفکرانه با اعتقاد به پیشرفت روحی داشت- با توسعه اقتصادی/صنعتی/تکنیکی قرن ۱۹ اهمیت دارد. این اقتصاد خود را به عنوان حامل این حقیقت با ابعاد بسیار بزرگ حس نمود؛ اقتصاد، تجارت و صنعت، تکامل تکنیکی، آزادی و عقلانیت به عنوان متحدین اعتبارداشتند، که با وجود تهاجم آشکار علیه فنودالیسم و حکومت واکنشی و پلیسی، در اساس برخلاف جنگ های خشونت بار، صلح آمیز بود. بر این پایه در قرن ۱۹ میلادی این گروه بندی های خصلت نما به وجود آمدند:

آزادی، پیشرفت و خرد	علیه	فودالیسم، واکنش و خشونت
وابسته به		وابسته به
اقتصاد، صنعت و تکنیک	علیه	حکومت، جنگ و سیاست
به عنوان		به عنوان
پارلمانتاریسم	علیه	دیکتاتور

در این اثر بنیامین کنستانت در سال ۱۸۱۴ میلادی، فهرست کامل این آنتی ترها و ترکیب های محتمل یافت می شود. در آنجا آمده: ما در دورانی هستیم که اجباراً باید جانشین دوران جنگ شود، همان گونه که دوران جنگ نیز باید از دورانی دیگر، سبقت می گرفت. سپس او به خصلت نمایی این دو دوران می پردازد: یکی به دنبال کسب کالاهای زندگی از راه صلح آمیز و گام به گام، دیگری به این منظور از راه جنگ و خشونت. یکی *l'impulsion sauvage* [انگیزش وحشیانه م]، دیگری در مقابل، [محاسبه متمدنانه م] *le calcul civilisé*. از آنجا که جنگ و پیروزی خشونت بار قادر به ایجاد راحتی و ملائمت و رواج تجارت و صنعت نیستند، جنگ ها دیگر مفید نبوده، حتی جنگ پیروزمندانه برای برنده آن، کسب و

کار بدی است. به علاوه، توسعه عظیم تکنیک مدرن جنگی (کنستانت در این رابطه به ویژه از توپخانه یاد می کند که برتری تکنیکی مهمی بر سپاه ناپلئون بوده است) همه آن چه جنگ های سابق را در کنار شجاعت و انگیزه شخصی، قهرمانانه و شهرت زا می ساخت، فاقد معنا ساخته است. کنستانت نتیجه می گیرد که این گونه جنگ هرگونه فایده و انگیزه خود را از دست داده است. سابقاً ملت های رزمنده بر ملت های بازرگان مسلط بودند، اما امروز برعکس است.

در این میان، ائتلاف بسیار پیچیده اقتصاد، آزادی، تکنیک، اخلاق و پارلمانتاریسم، حریفان خود، یعنی حکومت های مطلقه باقی مانده و اشراف فئودالی را کنار زده و معنی خود را از دست داده است. امروز، گروه بندی ها و ائتلاف های تازه ای جای آن را می گیرند. اقتصاد دیگر اجباراً آزادی نیست؛ تکنیک دیگر صرفاً در خدمت راحتی نیست، بلکه همین طور برای تولید سلاح ها و ابزارهای بسیار خطرناک استفاده می شود؛ پیشرفت اجباراً به تکامل انسانی-اخلاقی نمی انجامد، آن گونه که در قرن ۱۸ مفهوم پیشرفت مورد نظر بود؛ و عقلانیت صنعتی می تواند در مقابل عقلانیت اقتصادی باشد. با این وجود، فضای روحی اروپا تا به امروز از این تفسیر تاریخ قرن ۱۹ تغذیه می شود؛ حداقل تا چندی پیش فرمول ها و مفاهیم دارای یک نوع انرژی بودند که بر فراز مرگ حریف قدیمی ظاهراً هنوز به زندگی خود ادامه می دهند.

تره های فرانسز اپنهایمر از دهه های پیش بهترین مثال هستند. اپنهایمر "قلع و قمع حکومت" را به عنوان یک هدف، اعلان می کند. لیبرالیسم او چنان رادیکال است، که حکومت را حتی به عنوان خدمت گذار اداری مسلح به رسمیت نمی شناسد. او در اثرش، "قلع و قمع" را با یک بار ارزشی و تأثیری تعبیری می کند. مفهوم حکومت باید توسط ابزار سیاسی و مفهوم (ذاتاً غیرسیاسی) جامعه توسط "ابزار اقتصادی" مشخص شود. مسندهایی که توسط آن ها ابزار سیاسی و اقتصادی تعریف می شوند، چیزی جز مشخصه های توصیفی قطبی شده بین اخلاق و اقتصاد علیه سیاست و حکومت و آنتی تره های پلمیک بی پرده - همچون بازتاب روابط پلمیکی حکومت و جامعه، سیاست و اقتصاد در قرن ۱۹ - نیستند. ابزار اقتصادی، مبادله است و کنش متقابل کارایی و بازکارایی. از این رو رابطه متقابل، تساوی، عدالت و صلح در نهایت خود، چیزی کمتر از "روح همکاری و هماهنگی، برادری و

عدالت" نیست²⁸⁶. در مقابل، ابزار سیاسی "زور غالب فرااقتصادی"، پیروزی و جنایت از همه نوع آن است. نظم ارزشی در سلسله مراتب هرمی بین حکومت و جامعه بر جای می ماند. اما در حالی که درک سیستماتیک هگل در قرن ۱۹ میلادی چنین است که بر فراز قلمرو حیوانی جامعه خودخواه، قله حکومت قرار دارد که سازنده قلمرو اخلاقی و خرد عینی است، اینک، نظم ارزشی معکوس شده، جامعه در حوزه صلح و عدالت بینهایت فراتر از حکومت قرار گرفته، حکومت به قلمرو خشونت بار غیراخلاقی سپرده می شود. نقش ها معکوس شده و ستایش اغراق آمیز به جای مانده است. اما این در حقیقت نمی تواند مجاز و اخلاقی و از نظر روانشناسی و علمی صحیح باشد و به سادگی سلب صلاحیت اخلاقی کند از تعریف خوبی، عدالت و صلح در مقابل دزدی و جنایت. با چنین روشی می توان به همین خوبی سیاست را در حوزه جنگ شرافتمندانه، اما اقتصاد را یک دنیای چاپلوسانه تعریف نمود؛ زیرا نهایتاً رابطه بین سیاست با سرقت و خشونت کمتر از رابطه اقتصاد با حيله گری چاپلوسی نیست. مبادله و تقلب اغلب فاصله ای ندارند. آن سلطه ای که صرفاً بر پایه اقتصادی تمایل به غیرسیاسی بودن، یعنی سلب شفافیت و مسئولیت سیاسی است، می بایست کلاهبرداری وحشتناکی باشد. مفهوم مبادله به هیچ وجه غیرممکن نمی سازد که یکی از طرفین مبادله در ضرر باشد و یک سیستم قراردادی متقابل در نهایت به بدترین سیستم استثماری و ستم تبدیل شود. در صورت مقاومت آن ها که در چنین شرایطی مورد ستم و استثمار قرار گرفته اند، بدیهی است که آنان نمی توانند از ابزار اقتصادی استفاده کنند. این که مجریان قدرت اقتصادی هرگونه تلاش "غیر اقتصادی" را به عنوان خشونت و جنایت تعبیر و با آن مخالفت ورزند، نیز قابل درک است. اما بدین وسیله، ساختار ایده ال مبادله و متقابل بودن قراردادها و جامعه عادلانه و صلح آمیز برخاسته از آن از میان می رود. متأسفانه رباخواران و اخاذان نیز بر تقدس قراردادها و *pacta sunt servanda* [توافق ها باید رعایت شوند م.] پافشاری می کنند؛ حوزه مبادله، مرز تنگ و منطقاً ویژه خود را دارد و هر چیزی در این حوزه، صاحب ارزش مبادله نیست. به

طور مثال، برای آزادی و استقلال سیاسی، حتی با بزرگترین رشوه ها، معادلی وجود ندارد.

با کمک چنین تعاریف و ساخت های، که نهایتاً همگی حول قطبی شدن اخلاق و اقتصاد می باشند، می توان از ویران سازی حکومت و سیاست و غیرسیاسی سازی جهان پرهیز کرد. این که تضادهای اقتصادی، سیاسی شده اند و مفهوم "وضع قدرت اقتصادی" ممکن شده، نشانگر این است که رسیدن به نقطه سیاسی از راه اقتصاد و هر مورد دیگری، قابل دسترسی است. این جمله معروف والتر راتناوس بر همین فرض نگاشته شده که امروز نه سیاست، بلکه اقتصاد، سرنوشت ساز است. درست این است که گفته شود مثل همیشه سیاست سرنوشت سازی ماند و تنها آن گاه پا به عرصه وجود گذاشته که اقتصاد، یک موضوع سیاسی و در نتیجه "سرنوشت ساز" شده است. به این دلیل این تصور اشتباه بود، که موقعیت سیاسی کسب شده توسط برتری اقتصادی (به طوری که یوسف شومپتر در اثرش به نام جامعه شناسی امپریالیسم در ۱۹۱۹ گفت) "خصلتاً خالی از جنگ" است. خصلتاً خالی از جنگ، از خاستگاه ایدئولوژی لیبرالی تنها یک لفاظی است. بدیهی است که امپریالیسمی که پایه اقتصادی دارد، همواره در تلاش برای فراهم سازی شرایطی است که در آن، ابزار قدرت اقتصادی او، همچون، ممنوعیت اعتباری، ممنوعیت مواد اولیه، ویرانی ارزش خارجی و غیره، بدون مانع به کار بسته، به اهداف خود نائل شود. برای آن، خشونت خارج از اقتصاد است، اگر مردمی یا گروهی از انسان ها در جستجوی راهی برای گریز از تأثیر این ابزارهای صلح آمیز باشند. امپریالیسم از ابزار اجباری شدیدتر، اما همواره "اقتصادی" و (در این واژگان) غیرسیاسی و خصلتاً صلح آمیز استفاده می کند، همان گونه که به طور مثال در مجمع ژنو هنگام تعیین "چهارچوب" آن در بند ۱۶ اساسنامه مجمع (شماره ۱۴ مصوبه دومین مجمع ملل، ۱۹۲۱) آمده است: جلوگیری از ذخیره مواد غذایی و محاصره غذایی. در نهایت او از ابزار تکنیکی لازم برای کشتار فیزیکی خشونت بار و از سلاح های مدرن تکنیکی، که با معجونی از سرمایه و هوش بسیار مفید واقع شده اند، سودمی جوید. ولی برای کار بست این ابزار، واژگانی جدید و ذاتاً صلح جو ساخته می شود که جنگ را دیگر نمی شناسد، بلکه تنها اعدام، تحریم، ممنوعیت در خروج، آرام سازی، حمایت از

²⁸⁶ F. Dander, Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer, Arch. F. Soz.-Wiss. 56 (1926), S. 384

تماس جهت ارسال دیدگاه ها و

مقاله ها:

kharmagas@falsafeh.com

و فیس بوک خرمگس

پیشاپیش از تلاش شما در معرفی

خرمگس

در نشریه ها، شبکه های اجتماعی

و مجامع فرهنگی سپاسگزاریم.

قراردادها، پلیس بین المللی و اقدامات امنیتی برای صلح را می شناسد. حریف، دیگر دشمن نام ندارد، اما به جای آن، از واژه های صلح شکن و مزاحم صلح استفاده می شود. جنگ برای حفاظت و گسترش جایگاه اقتصادی قدرت باید با تبلیغ جنگ صلیبی [اصطلاحی عام درباره هر گونه جنگی که یک اعتقاد را پایه قرار می دهد م.] و یا "آخرین جنگ بشریت" صورت پذیرد. این امر در قطبی شدن اخلاق و اقتصاد دیده می شود که به طرزی حیرت انگیز، سیستماتیک و منسجم است. اما همین سیستم به ظاهر غیرسیاسی و حتی آشکارا ضدسیاسی، در خدمت گروه بندی تازه بین دوست- دشمن قرارداد و نمی تواند از منطق سیاسی گریز بزند.

پایان