

دفتر ششم

جستارهایی پیرامون دموکراسی

پرونده مطالعاتی: مشاوره فلسفی

مرداد ماه ۱۳۹۵ برابر با آگوست ۲۰۱۶

شورای دبیران:

شیریندخت دقیقیان

رامین جهاننگلو

اسفندیار طبری

طراح تارنما:

همایون ماکویی

شبکه های اجتماعی:

جلال کیایی

www.falsafeh.com

فهرست نوشتارها

۳	گفتار آغازین
	پیرامون دموکراسی:
۷	نولبرالیزم و دموکراسی (اسفندیار طبری)
۲۱	مارکس و آزادی (محمد رضا نیکفر)
۲۹	بازخوانی جرم سیاسی از دیدگاه فقه و حقوق مدرن (حسن فرشتیان)
۴۵	هم اندیشی پیرامون دموکراسی: گفتگو با محسن کدیور
۴۹	گفتگوی نیره توحیدی با فیلسوف فمینیست آمریکایی، جو دیت باتلر (برگردان: ماندانا زندیان)
۵۷	بینش گاندی از دموکراسی (رامین جهانگللو)
۶۷	دموکراسی و مدل تحقق شهروندی (مهرداد لقمانی)
۷۲	عدالت جنسیتی: چالشی برای دموکراسی (نسرین اسفندیاری)
۷۶	لیبرالیزم و هنر تفکیک (مایکل والزر - شرح و برگردان: شیریندخت دقیقیان)
۹۲	جنبش کارگری و شکست اولین دموکراسی آلمان (هاینریش آگوست وینکلر - ترجمه امیر طبری)
۱۰۴	از خودبیگانگی در کشورهای سوسیالیستی (یوآخیم ایسرائل - ترجمه زنده یاد محمد ربویی)
	پرونده مطالعاتی "مشاوره فلسفی":
۱۱۳	بخش اول: جنبش مشاوره فلسفی (شیریندخت دقیقیان)
۱۱۹	بخش دوم: گفتگو با فیلسوف آمریکایی، لو مارینوف (گروه مطالعاتی خرمگس)
۱۳۰	بخش سوم: ساختار و کارکرد یک گفتگوی سقراطی (لو مارینوف - برگردان: آرزینا رضوان)
۱۳۸	تازه های کتاب

گفتار آغازین

دفتر ششم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی دموکراسی و پرونده مطالعاتی جانبی پیرامون مشاوره فلسفی - همچون پدیده ای جدید و دارای ارتباط دورنی و مستقیم با مناسبات دموکراتیک میان افراد و درون جوامع - به اهل مطالعه و پژوهش فارسی زبان، تقدیم می گردد. با سپاس و قدردانی صمیمانه از نویسندگان و مترجمان همراه و نیز، شخصیت های ایرانی و غیر ایرانی که انجام مصاحبه برای این دفتر را پذیرفتند.

دموکراسی یکی از مفهومی هایی است که در تفکر سیاسی و فلسفی، تاریخی دیرینه داشته، درباره آن ایده های بسیار متفاوت و حتی متناقضی وجود دارد. دموکراسی نه تنها یک پدیده تجربی و توصیفی است بلکه دارای بار هنجاری می باشد. در برخورد با مفهوم دموکراسی باید به این نکته توجه داشت که دموکراسی در خصلت خود همواره یک ایده آل باقی خواهد ماند. دقیقاً همین خصلت ایده آلی و هنجاری دموکراسی است که آن را از سایر سیستم های سیاسی متمایز می کند.

"دمو" در ریشه یونانی خود یعنی مردم (خلق). خلق مجموعه ای از شهروندان را گویند که برای انجام کنش های سیاسی خود مشورت کرده، تصمیم می گیرند. تعریفی که ارسطو از دموکراسی می دهد این است: "همه بر هر کس تسلط دارد، و هر کس به طور متغیر بر همه". این تعریف ارسطو از دموکراسی، به تجربه دموکراسی در آتن نظر دارد که حدود چهارصد سال پیش از میلاد، نخستین دموکراسی دنیا بود. در دموکراسی آتنی تمامی شهروندان می بایست به طور دوره ای در مجلس خلق شرکت کنند. دموکراسی یا حکومت خلق به این معنی است که "قدرت" نه از بیرون بلکه از درون خلق باید برخیزد. ویژگی هنجاری دموکراسی در همین است که حکومت خلق - به مفهوم قدرت برخاسته از درون خلق - همواره ایده آلی خواهد بود که "باید" به بهترین نحو به واقعیت پیوندد. حکومت آتنی تا حد زیادی، از طریق شیوه چرخشی شرکت در مجلس خلق به این ایده آل رسیده بود: اعضای مجلس خلق، متشکل از هزار شهروند یونانی که زنان و بردگان شامل آن نبودند، هر سه ماه عوض می شدند. با توجه به شرایط پیدایی دموکراسی آتنی، به این نکته مهم می رسیم که دموکراسی نتیجه یک تئوری فلسفی یا روشنفکری نیست، بلکه ریشه ای تجربی و واقعی در زندگی روزمره دارد. حتی فیلسوفانی نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو مخالف دموکراسی بودند، تا حدی که سقراط به دلایل عقاید انتقادی اش نسبت به دموکراسی آتنی، از سوی مجلس خلق به مرگ محکوم شد. هسته دموکراسی آتنی، نه آزادی اندیشه و آزادی فردی، بلکه دفاع بی چون و چرا از حکومت خلق از راه تصمیم گیری های خلق در مجلس خلق بود. اتفاقاً به همین دلیل، حتی فرزانه ای همچون سقراط را به دلیل بحث ها و ایده های انتقادی اش علیه مجلس خلق، وادار به نوشیدن جام شوکران کردند. دموکراسی آتنی، یک دموکراسی بی واسطه و مجمعی اداره شده توسط مجلس خلق بود. در مجلس خلق به ویژه بینوایان از قدرت زیادی برخوردار بودند؛ امری که افلاطون را به انتقاد از دموکراسی آتنی کشانید، چرا که بینوایان با فقر فرهنگی خود به تصمیم گیری های غلطی می رسیدند. راهیابی مردم به مجلس خلق از راه قرعه صورت می گرفت؛ پدیده ای که تا سده ۱۸ در برخی از کانتون های سویسی رواج داشت.

پایه و اساس دموکراسی آتنی را می توان چنین خلاصه کرد: تساوی در مقابل قانون، حق آزادی در سخن گویی در مجلس خلق، مشورت اجتماعی و احترام به قوانین رسمی نگاشته شده است. در دموکراسی آتنی، واژه دموکراسی نا آشنا بوده، به جای آن از واژه های ایزونومی (حقوق مساوی) و ایزوگوریا (حقوق مساوی در سخن گویی) یا ایزوکراس (حق مساوی در تسلط) استفاده می شد. به عبارت دیگر اندیشه "تساوی" برای نظم دموکراتیک آتنی از اهمیت اساسی

برخودار بود، به طوری که تندیس دمکراسیا، همچون یک الهه، در بازار آتن جایگاه ویژه ای داشت. دمکراسی در آتن، بدون وجود یک مدل تئوریک، پایه ریزی شد. دلیل اصلی پیدایش دمکراسی در آتن، اتحاد با اقشار پایینی در جامعه و به ویژه قشر جدید قایق رانان، جهت تحکیم قدرت سیاسی در عرصه آب به منظور مقابله با دشمنان خارجی بود. پیش از آن، اصلاحات سیاستمداری به نام "سولون" در سده ششم ق.م، در عرصه نهادهای سیاسی و اجتماعی و ایجاد نظم و قانون، نقش مهمی در پیدایش دمکراسی آتنی داشته است، به طوری که ارسطو سولون را سیاستمداری بزرگ و بنیانگذار نظم سیاسی و بازرگانی عادلانه می داند. حدود ۷۰ سال بعد از پیدایش دمکراسی و مجلس خلق در آتن، مؤسسه جدیدی به نام نوموتن (قضات) تأسیس شد و این اولین نهادی بود که قدرت دمکراتیک مجلس خلق در دمکراسی آتنی را محدود نمود.

در دوران روشنگری، منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹) اولین نظریه پرداز است که ایده تفکیک قوای مقننه، مجریه، و قضاییه را هسته اصلی دمکراسی می بیند و مخالف هرگونه شکل جمهوری است، چرا که جمهوری می تواند به حاکمیت بی چون و چرا و مرکزی دمکراسی آسیب برساند. او همچنین برای کارآیی در تصمیم گیری های سیاسی، حاکمیت فردی را در رأس هر یک از این سه قوای جداگانه ضروری می بیند. تئوری دمکراسی منتسکیو نارسا و ناقص است، زیرا جدایی بین قوای مجریه و مقننه شرط لازم برای دمکراسی نیست، بلکه مهم این است که تنها قوه قضاییه از استقلال کامل برخوردار باشد. علاوه بر این، شرط کافی برای برقراری دمکراسی تنها ایجاد مؤسسات و بنیادهای دمکراتیک مستقل نیست، بلکه رشد افکار عمومی و فضیلت اخلاقی در جامعه شرط تعیین کننده هستند.

امروزه محدودیت قدرت سیاسی کمتر از راه جدایی بین قوا، بلکه بیش از همه از طریق رسانه ها و افکار عمومی عملی شده است. به دنبال استقلال کلنی های آمریکایی از زیر تسلط انگلیسی ها در سده ۱۸ میلادی، مقالات بسیاری درباره دمکراسی و جمهوری به انتشار رسید، که مهمترین این مجموعه مقالات تحت عنوان *Federalist Papers* از سوی هاملیتون، مادیسون و جی منتشر شد که پایه تئوریک ایجاد دمکراسی در آمریکای شمالی به شمار می روند. در این نوشته ها از افکار هابز، لاک، منتسکیو و دیوید هیوم استفاده شد. آن ها در مجموعه نوشته های خود یک سیستم دمکراسی ارائه می دهند که در آن نه مردم به طور مستقیم، بلکه نمایندگان مردم حکومت می کنند. آنها تحت تأثیر جمهوری متحده هلند، ایده جمهوریت را وارد دمکراسی می کنند: یک جمهوری بر خلاف دمکراسی بر اساس این اصل قابل شناسایی است: سیستم حکومتی که در آن تمامی قدرت به طور مستقیم یا غیرمستقیم از سوی خلق است، ولی از طرف یک فرد اجرا می شود که هر زمان قابل برکناری است. بدون تردید در این سیستم وابستگی به آرای مردم، مهمترین ابزار کنترل می باشد. آن ها ایده فدرالیسم را نیز به عنوان ابزار دیگری برای اعتبار و استواری وارد دمکراسی کردند: در یک جمهوری ساده، قدرت صرفاً در دست یک حکومت متمرکز است. در یک جمهوری پیچیده آمریکایی، برخی از وظایف حکومتی که از سوی مردم انتخاب یا خلع قدرت می شود، میان دولت های ایالتی تقسیم می گردد و وظایف باقی مانده در صلاحیت قدرت مرکزی دولت فدرال در چارچوب تفکیک قوا می مانند. با ایده فدرالی می توان به دو هدف رسید: از یک سو انتقال مؤثرتر دمکراسی میان بافت های پراکنده و دورافتاده درون کشور جمهوری، از سوی دیگر محدود سازی قدرت حکومت مرکزی و پیش گیری از شکل بندی استبداد. شومپتر (۱۹۵۰-۱۸۸۳) در تئوری دمکراسی خود قدرت اندیشه سیاسی مردم را زیر پرسش می برد و به این نتیجه می رسد که شهروندان عادی توانایی درک مسائل بفرنج سیاسی را ندارند و به راحتی تحت تأثیر قرار می گیرند. بنابراین، نباید دمکراسی را به مردم عادی واگذار کرد، بلکه نخبگان باید آن را اداره و با حق انتخاب خود در تکامل آن بکوشند. این تئوری، ما را به یاد انتقاد افلاطون به دمکراسی آتنی می اندازد. اما شومپتر با دمکراسی نخبه ای خود، خصلت هنجاری دمکراسی، که مشارکت هر چه بیشتر مردم در قدرت سیاسی است را نادیده می گیرد. او برای پرورش دمکراتیک مردم جهت

کاربست عقلانیت بیشتر در روند اندیشه‌ها و تصمیم‌گیری‌های سیاسی راه‌حلی ندارد و در عوض به نفی آن، از راه جایگزینی دخالت مستقیم نخبگان در دموکراسی می‌پردازد. در این رابطه جالب است که به یک تئوری دیگری نیز اشاره شود که ماهیت هنجاری دموکراسی را عوض می‌کند: سارتوری (...-۱۹۲۴) فیلسوف دیگری از نمایندگان تئوری دموکراسی نخبگان است. اما ساتوری برخلاف شومپتر، به واقعیت دموکراسی از سوی نخبگان جامعه نمی‌پردازد، بلکه، به طور هنجاری به دنبال کیفیت‌های لازم برای حکومت دموکراتیک نخبگان در جامعه می‌باشد. به سخن دیگر، سارتوری بعد هنجاری دموکراسی را (که حکومت از درون مردم برای مردم است) با یک پرسش هنجاری تازه درباره کیفیت رهبری نخبگان، جایگزین می‌کند. ملاک دموکراسی باید نه بهترسازی درون داد (انتخابات)، بلکه بهتر سازی برون داد (کارکرد و کیفیت تصمیم‌گیری‌ها) باشد.

در سیر تکامل دموکراسی در عرصه عمل و تئوری، مجموعه‌ای از ارزش‌ها، مانند حقوق بشر، بنیان دموکراسی را ساخته‌اند. این ارزش‌ها، تمامی انسان‌ها را به هم ربط می‌دهند و اساس زندگی صلح‌آمیز بوده، بیانگر خصلت هنجاری و اخلاقی دموکراسی هستند. انتقاد به دموکراسی در کلیت آن، انتقاد و شک و تردید در وجود این ارزش‌ها است. اما این هرگز بدین معنا نیست که به دموکراسی مشخص "در عمل و شکل تجربی آن" انتقاد نداشته باشیم: در بسیاری از کشورهای غربی در عرصه دموکراسی کمبودها و مشکل‌های بس جدی وجود دارد که باید به طور دموکراتیک و از راه انتقاد مداوم آن‌ها را درست کرد. بدون شک یک سیستم دموکراتیک احتیاج به تربیت دموکراتیک مردم دارد. چنین سیستمی بدون چنین تربیتی می‌تواند، همان‌طور که فیلسوفان قدیم یونانی نیز اشاره کرده‌اند، به دیکتاتوری اکثریت بینجامد، که با دموکراسی هنجاری همخوانی ندارد. جمهوری وایمار و رشد جنبش‌های ناسیونالیستی نمونه‌های واضح آن است.

پس از این توضیح مقدماتی، نوشتارهای دفتر حاضر که حول موضوع مرکزی دموکراسی، با توجه به نیازهای فکری و نظری خوانندگان ایرانی طراحی شده و به گونه‌ای سامان یافته‌اند که گونه‌گونی و پیچیدگی‌های این موضوع و نیز مباحث روزآمد را پوشش دهند، معرفی می‌شوند.

اسفندیار طبری در نوشته خود به مفهوم نولیبرالیسم و رابطه آن با دموکراسی در عرصه تئوری و عمل می‌پردازد. در این نوشته، رهیافت پست دموکراسی در بافتی منفی در مقابل رهیافت پست نولیبرالیسم در بافتی مثبت قرار می‌گیرد. محمد رضا نیکفر در نقدی به نظریه آزادی مارکس بر آن است که محو شدن سوژه در نظریه مارکس به دلیل غفلت از مباحث پایه‌ای آزادی است، اما خوانش دقیق‌تر و غیر ایدیولوژیک از مارکس، امروز هم در برخی قلمروها می‌تواند در زمینه آزادی مشارکت داشته باشد. حسن فرشتیان به سیر تحول مفهوم جرم سیاسی هم در فقه اسلامی و هم در قانون گذاری مدرن پرداخته، به بررسی راه‌های حفظ حقوق انسانی شهروندانی می‌پردازد که به فعالیت سیاسی و مدنی مشغول می‌شوند. نویسنده در این راستا به نقد "لایحه جرم سیاسی" مصوب سال جاری در ایران می‌پردازد. محسن کدیور در یک گفتگو به پرسش‌هایی درباره سکولاریسم از دیدگاه روشنفکر دینی پاسخ می‌دهد. از جمله مصاحبه‌های اختصاصی این دفتر، گفتگویی تخصصی توسط نیره توحیدی با جودیت باتلر، فیلسوف فمینیست آمریکایی است که با ترجمه ماندانا زندیان به خوانندگان تقدیم می‌شود. رامین جهاننگلو در نوشته خود ما را با دیدگاه‌های مهاتما گاندی درباره دموکراسی آشنا کرده، مناسب گاندی با ایده لیبرالیسم نیمه اول قرن بیستم را مورد بررسی قرار می‌دهد. مهرداد لقمانی به پرسش پایه‌ای نیاز بشریت به دموکراسی و مقایسه آن با سیستم‌های دیگر پرداخته، مدل روزآمد تحقق شهروندی را بررسی می‌کند. نسرین اسفندیاری به نقش و اهمیت عدالت جنسیتی در دموکراسی می‌پردازد. نوشته مایکل والزر با مقدمه و ترجمه شیریندخت دقیقیان، که در سایت خرمگس نیز به انتشار رسید، بخشی از این دفتر بوده، برای فهم مفهوم لیبرالیسم و دموکراسی، با توجه به تحولات سیاسی جاری به ویژه در ایالات متحده،

بسیار اهمیت دارد. در مبحث تاریخ دموکراسی، نوشته های اگوست وینکلر در رابطه با جنبش کارگری و تجربه ناکام جمهوری وایمار بسیار آموزنده هستند که امیر طبری دو سخنرانی و نوشته را در این رابطه ترجمه کرده است.

در این شماره قرار بود که همکار و دوست بسیار گرامی ما، زنده یاد محمد ربویی، مقاله ای آموزنده درباره دموکراسی در دوران ما را ترجمه کند، که متأسفانه خبر درگذشت او ما را بسیار غمگین ساخت و طرح ترجمه آن مقاله هم ناتمام ماند. برای بزرگداشت این دوست بسیار ارزشمند و متواضع، یکی از ترجمه های وزین او را به نقل از سایت فلسفه/خرمگس درباره از خودیگانگی به قلم یوآخیم ایسرائل، فیلسوف آلمانی- سوئدی، می آوریم.

همچنین برای این دفتر، یک گروه مطالعاتی از سوی خرمگس، طی چند ماه هماهنگی و کار، مبتکر پرونده ای در رابطه با روش مشاوره فلسفی بوده اند که برای اولین بار به خوانندگان فارسی زبان، معرفی می شود. در این پرونده ابتدا شیریندخت دقیقیان به شرح و بررسی جنبش مشاوره فلسفی و نمایندگان اصلی آن، از جمله لو مارینوف می پردازد. سپس، رامین جهانگللو، سیامک ظریف کار- روانشناس از آلمان و از نویسندگان همراه خرمگس - و شیریندخت دقیقیان در گفتگویی اختصاصی با لو مارینوف، از پیشکسوتان مشاوره فلسفی در ایالات متحده، به بررسی دقیق تر مبانی این جنبش می پردازند. در بخش بعدی این پرونده، برگردان مقاله ای از لو مارینوف در مورد گفتگوی سقراطی را که با روش مشاوره فلسفی در ارتباط است، به ترجمه آریتا رضوان و به نقل از دفتر پیشین خرمگس می خوانیم.

معرفی دو کتاب جدید در زمینه فلسفه، پایان بخش این دفتر خواهد بود.

از محققان و مترجمان فلسفه و رشته های همجوار دعوت می شود که در دفتر هفتم گاهنامه خرمگس با موضوع مرکزی "انقلاب و رفورم" مشارکت ورزند. از مقاله های مستقل از این موضوع نیز استقبال می گردد. پیشاپیش از خوانندگان برای معرفی خرمگس در رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

شورای دبیران

مرداد ماه ۱۳۹۵ - جولای ۲۰۱۶



فشرده: امروز واژه نولیبرالیسم یکی از مفاهیم توهین آمیز در عرصه سیاست است. هیچ کس جرأت نمی کند خود را نولیبرال بشمارد. چپ، جناح راست را متهم به نولیبرالیسم می کند، در حالی که راست، خود را نولیبرال نمی داند. گویی نولیبرالیسم تبدیل به یک دیو نامرئی شده است. آیا این دیو نامرئی وجود خارجی دارد؟ اگر آری، هویت آن چیست؟ مناسبت آن با دموکراسی و لیبرالیسم سنتی چیست؟ نقدهای مخالف نولیبرالیسم چه می گویند؟ این ها پرسش هایی هستند که در این نوشته بررسی می شوند. همچنین، به موضوع های دیگری، چون شرایط اقتصادی خاص ایران در ارتباط با بافت سیاسی آن، رهیافت های ممکن جنبش جهانی چپ در مقابل نولیبرالیسم و امکان اقتصاد پسانولیبرالی، پرداخته می شود.

پیش سخن

نولیبرالیسم چنان که خواهیم دید، یک روند گلوبال یا جهانی است، در حالی که چپ پس از دوران ایدئولوژی مارکسیستی تاکنون هیچ پاسخ گلوبالی در مقابل آن نداشته است. به همین دلیل چپ در عمل تنها راه خود را مخالفت با گشایش مرزها و پیش گرفتن رویکرد ناسیونالیستی می بیند و این امر او را در عمل با جریان های ناسیونالیستی و اولتراناسیونالیستی همنا می سازد. برخی نیز بحران های کنونی را بحران دموکراسی غربی می بینند، در حالی که این بحرانها بحران نولیبرالیسم می باشند. نولیبرالیسم در دنیای امروز یک شیوه زندگی شده است که در فکر و جسم ما رسوخ کرده است. نولیبرال زندگی می کنیم و چپ سخن می گوئیم. برای مقابله با نولیبرالیسم باید آن را شناخت. باید نکات مثبت و منفی را متمایز ساخت و از درون آن به یک ساختار اخلاقی اقتصادی رسید، همان گونه که مارکس در اثر بزرگ خود کاپیتال از درون سرمایه داری و رابطه بین سرمایه و کار تلاش کرد به ایده های برتری برسد.

سیر تاریخی نولیبرالیسم و اوردولیبرالیسم

نولیبرالیسم در اروپا و آمریکا دو سرنوشت بسیار متفاوت داشته اند. در آلمان نولیبرالیسم مخلوطی است از اوردولیبرال^۱ یا لیبرال منظم و بازار اجتماعی. در انگلستان و آمریکا مفهوم لیبرالیسم از قرن ۱۹ به این سو دچار تحولات جدی شده است.

^۱ Ordoliberal

مؤلفه سیاسی لیبرالیسم قبل از هر چیز به مفهوم حقوقی حکومت بازمی‌گردد. در چنین بافتی لیبرالیسم علیه هر گونه مطلق‌گرایی در عرصه سیاست و حکومت برخاست. در عرصه اقتصادی نیز مخالف هرگونه محدودیت در بازار است. تئوری های اقتصادی ادم اسمیت^۲ و دیوید ریکاردو^۳ نقش اساسی در رشد لیبرالیسم در اواسط قرن ۱۹ میلادی داشته‌اند. بر این اساس، نفع شخصی و آگوییسم می‌تواند حتی در چهارچوب اقتصاد بازاری به رفاه و آسایش عمومی بینجامد. با این همه اسمیت تأکید می‌کند که نفع شخصی صرف نمی‌تواند به خوشبختی بینجامد. اسمیت در اثر خود به نام "کامیابی ملت‌ها"^۴ به تمایل انسان‌ها به تبادل و معامله با یکدیگر اشاره می‌کند و به همین دلیل مخالف دخالت‌های حکومتی در جهت محدودیت بازار است. اسمیت از یک دیدگاه طبیعت‌گرایانه به بازار می‌نگرد، که بر اساس آن بازار بنا به طبیعت خود به رشد رفاه در جامعه می‌انجامد. ریکاردو بر خلاف اسمیت چنین دید خوش‌بینانه‌ای نسبت به بازار ندارد و دخالت حکومت را در جهت ثبات بازار ضروری می‌بیند. لیبرالیسم نوپای اسمیت و ریکاردو به ویژه در انگلستان بازتاب خاصی یافت. حکومت می‌بایست به طور کامل از دخالت در بازار خود داری کند و آنطور که اسمیت معتقد است بازار را به روند طبیعی خود واگذار کند. در این رابطه جنبه‌های منفی بازار طی سال‌های ۱۸۴۸ به طور کامل نادیده گرفته شد. این امر موجب شد که طی این سال‌ها فشار بسیار زیادی به کارگران وارد شود. رقابت مانوفاکتورهای نوپا در تولید کالاهای ارزان به فقر هر چه بیشتر کارگران انجامید، که نتیجه آن جنبش‌های اجتماعی نظیر لودیت‌ها، چارتیست‌ها و جنبش انترناسیونالیستی تحت تاثیر تئوری مارکس بود. لودیت اولین جنبش کارگری بود که در آن کارگران دلیل فقر خود را نه در بازار و صاحبان سرمایه بلکه در وجود سرمایه و ابزار تولید می‌دیدند.

نولیبرالیسم در تئوری

از نظر کینز^۵ اقتصاددان انگلیسی، تقاضا در بازار آزاد نقش اصلی در تولید و بازار کار دارد. به همین دلیل دولت باید در کنترل آن کوشا باشد و در شرایط بحرانی، تقاضا را از راه سیاست پولی مناسب، ثابت نگاه دارد. این تز کینز به ویژه برای سوسیال دموکراسی در اروپا دارای اهمیت ویژه بود و هست. اما تئوری کینز برای دوران جهانی شده امروز کارکردی ندارد، زیرا نظریه کینز تا حد زیادی به اقتصاد ملی وابسته است. در چهارچوب یک اقتصاد ملی، تئوری کینز در ثبات اقتصادی و توزیع و رشد عادلانه ثروت به طور مثال در آلمان پس از جنگ جهانی دوم، که با نام لودویک ارهارد^۶ و معجزه اقتصادی^۷ پیوند خورده، نقش مهمی داشته است. اما امروز در یک سیستم باز بازاری و دیجیتالی و وابستگی تنگاتنگ کشورها چه در اتحادیه اروپا و چه در آمریکا، ژاپن و غیره، تئوری کینز فاقد ظرفیت لازم است. سوسیال دمکرات‌های آلمان و انگلستان و فرانسه به این دشواری پی برده‌اند، ولی واقعیت این است که تا به امروز جای یک تئوری جایگزین خالی است. چپ‌ها در اروپا که در چند سال اخیر از قدرت پارلمانی مؤثری برخوردارند، همچنان در تئوری کینز راه عدالت اجتماعی را می‌بینند. به همین دلیل تحت پوشش تئورهای ناسیونالیستی و اقتصاد ملی تا حد زیادی در کنار راست‌های ناسیونالیست قرار می‌گیرند.

^۲ David Ricardo (1790-1723)

^۳ Adam Smith (1823-1772)

^۴ Adam Smith: 2012, Wealth of Nations, Taschenbuch

^۵ John Maynard Keynes (1883-1946)

^۶ Ludwig Erhard (1897-1997)

^۷ Wirtschaftswunder

ایده نولیبرالی جای خود را در تزه‌های هایک، اکونوم اتریشی می‌یابد و معتقد است که اقتصاد سیاسی کینز در نهایت به استبداد می‌انجامد. هایک در اثر خود به نام "راه بردگی"، سوسیالیست‌ها و سوسیال‌دمکرات‌ها را در ردیف فاشیست‌ها قرار می‌دهد و وعده زندگی بهتر را در تداوم نولیبرالیسم می‌داند.⁸ پس از جنگ جهانی، هایک ایده نولیبرالی را در عرصه جهانی پیگیری کرد که به کنفرانس بین‌المللی در سال ۱۹۴۶ انجامید. به دنبال آن در سال ۱۹۴۷ کنفرانسی با شرکت حدود ۴۰ نفر از اقتصاد دانان اروپایی و امریکایی تشکیل شد. این کنفرانس در شرایطی برگزار شد، که فاشیسم در هم شکسته شده، ولی بلشویسم به اوج قدرت خود رسیده بود. به همین دلیل نولیبرالیسم دشمن اصلی خود را در سوسیالیسم دید، که در نمونه بلشویسم به لغو آزادی‌ها و حقوق فردی می‌انجامد. بنابراین این نولیبرالیسم نتیجه دو پروسه در آن زمان بود: از یک سو شکست لیبرالیسم و از سوی دیگر قدرت‌گیری بلشویسم پس از جنگ جهانی دوم.

اما باید بین نولیبرالیسم انگلوساکسونی که هایک نماینده آن بود و لیبرالیسم اروپایی که مهمترین نماینده آن والتر اویکن⁹ است، تمایز جدی گذاشت. نولیبرالیسم اروپایی با "اردولیبرالیسم" در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم پا به عرصه وجود گذاشت. "اردو" از لاتین می‌آید که آلمانی آن "اوردونگ" یعنی نظم است. در این مفهوم می‌بایست اقتصاد نیز نظم خود را داشته باشد. اردولیبرالیسم از این زاویه به لیبرالیسم صنعتی انتقادی کند که نتوانسته در بازار، یک چهارچوب مشخصی برای کنش‌های اقتصادی تعیین کند. اردولیبرال‌ها برخلاف اسمیت، اعتقادی به نظم طبیعی و خود به خود بازار ندارند و توسعه بازار از این راه را در جهت منافع کارتل‌ها و صاحبان بزرگ سرمایه می‌بینند. بر خلاف اسمیت، اردولیبرال‌ها یک نوع سیاست رقابتی از طرف دولت را حمایت می‌کنند. دولت موظف است در تنظیم و ایجاد فضای رقابت در بازار تلاش کند. تنها در این صورت می‌توان از تمرکز قدرت بازار توسط کارتل‌ها جلوگیری نمود. طرفداران اردولیبرالیسم بر خلاف کینز ثبات تقاضا و سیاست پولی دولت را عامل کلیدی در تکامل و رشد اقتصادی نمی‌بینند، بلکه تمرکز قدرت در بازار از سوی کارتل‌ها و در نتیجه، جلوگیری از رقابت آزاد را مانع اصلی می‌دانند.¹⁰ به همین دلیل شاید بتوان گفت که اردولیبرالیسم تا اندازه‌ای ادامه کینزیانیسم در سطح گلوبال و گشایش بازار جهانی است. به عبارت دیگر پرهیز از تمرکز قدرت اقتصادی توسط بخش‌های خصوصی از مهمترین وظایف سیاست اقتصادی یک دولت اردولیبرال است. اردولیبرالیسم به سیاست، اقتصاد و قانون به عنوان بخش‌های مستقل نمی‌نگرد، بلکه بر آن است که با برقراری یک رابطه تنظیم شده بین آن‌ها به یک تعادل برسد. اقتصاد، سیاست و قانون می‌بایست با هماهنگی یکدیگر آنچنان بر رقابت بیفزایند که بتوانند از قدرت بازار بکاهند. قانون باید از یک سو بازار را در رابطه با بدهی‌ها به شدت موظف کند و از سوی دیگر به ابتکارها و ثبت اختراعات جدید میدان دهد. این دو شکل قانون‌گذاری می‌توانند یک عامل مهم در جهت جلوگیری از سانترالیزم قدرت بازار باشد. همین‌طور نباید خدمات اجتماعی فردی از سوی دولت به اندازه‌ای باشد که افراد را از انگیزه و ابتکار بازاری بازدارد. ایده ال نولیبرالیسم در بافت اردولیبرالیسم، رسیدن به یک سیستم اقتصادی است که بر آن رقابت به طور کامل مسلط باشد. بر خلاف آن، کینز وجود رقابت را تنها در صورتی ممکن می‌داند که برای عرضه به اندازه کافی تقاضا وجود داشته باشد. از دیدگاه اردولیبرالیسم آن نظم که بتواند چنین رقابت سالم را برقرار کند، یک نظم تجربی یا طبیعی نیست، بلکه یک نظم هنجاری است که در آغاز باید دولت در برقراری آن کوشا باشد. بنابراین می‌توان این‌گونه دریافت که

⁸ Hayek, F.: 1945, Der Weg zur Knechtschaft, Zürich.

⁹ Walter Eucken (1891-1950)

¹⁰ Ordnung

¹¹ Eucken, W.: 1952, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Zürich, S. 313-317

اردولیبیرالیسم می خواهد با تقابل بین رقابت در عرصه اقتصاد از یک سو و تکامل طبیعی جوامع از سوی دیگر به دنبال احیای شریطی پایدار در جامعه باشد.

فلسفه سیاسی اردولیبیرالیسم در رابطه با دموکراسی و حکومت را می توان چنین خلاصه کرد: اردولیبیرالیسم تحت تاثیر جمهوری وایمار و رژیم ناسیونال سوسیالیستی و بلشویسم است. این دیدگاه در حالی که ناسیونالیسم و بلشویسم را به عنوان رژیم های دیکتاتوری ردمی کند، می خواهد بر پایه دموکراسی، یک اقتصاد سیاسی تحت نظر دولت استوار کند. اولین پیامد این اقتصاد سیاسی یک حکومت مقتدر است که بتواند نظم رقابتی را در جامعه سامان دهد. چنین رقابت هایی حتی می تواند برخلاف مقاومت های اجتماعی باشند. تنها یک حکومت قوی و مستقل می تواند ضامن رقابت سالم و مانع قدرت مستقل و متمرکز بازار باشد. در این رابطه لازم به تذکر است که نقد پارلمنتاریستی کارل اشمیت^{۱۲} از دموکراسی به تأثیراتی در اردولیبیرالیسم انجامید. در این رابطه این پرسش مطرح شد، که تا چه اندازه تمرکز قدرت در حکومت برای ثبات رقابت لازم است و چه حد و مرزی برای یک دموکراسی در این رابطه وجود دارد؟ از این جهت فلسفه سیاسی اردولیبیرالیسم می تواند پتانسیل یک حکومت مقتدر را داشته باشد که تمامی تمرکز خود را در عدم تمرکز قدرت در بازار می بیند. تجربه جمهوری وایمار، که در نتیجه رشد ناسیونالیسم، به روی کار آمدن رژیم فاشیستی انجامید، می تواند نمونه چنین پیامدی باشد. مشکل اصلی اردولیبیرالیسم در پذیرش قدرت مرکزی حکومت است، یعنی آنچه که در فلسفه سیاسی کارل اشمیت نیز بر آن تأکید می شود و نهایتاً به یک رژیم ضددمکراتیک انجامید. بدین منظور اردولیبیرالیسم مخالف قدرت تک حزبی در اوتوریتیه حکومتی است. اوتوریتیه حکومتی باید همواره بر اساس سیستم چند حزبی نهادهای دموکراتیک باشد و چنین سیستمی هیچ گاه نباید به دنبال برچیدن سیستم بازاری کاپیتالیسم باشد. حکومت مرکزی قوی در سیستم اردولیبیرالی بنا بر تئوری اویکن بر دو پایه استوار است: از یک سو جلوگیری از قدرت کارتل ها که تمامی قدرت بازار را کسب می کنند و به همین دلیل به تقویت بخش های خصوصی در گسترش رقابت آزاد در تمامی بخش های بازار می انجامد؛ و از سوی دیگر: عدم اعتماد به انبوه توده ها و دموکراسی توده ای که سرانجام فاشیست ها را به قدرت رساند و دموکراسی وایمار را از هم پاشید. در این رابطه اردولیبیرالیسم ادامه اندیشه استوارت میل است که به انبوه مردم و دموکراسی آنها نباید اعتماد کرد: در حالی که انسان ها به شکل فردی در یک نظم خاصی زندگی می کنند، به شکل انبوه تمایل به ویرانی آن نظم را دارند.^{۱۳}

به عبارت دیگر انبوه مردم به طور غیرعقلانی باور به اقتصاد برنامه ریزی شده دارد، زیرا برای توده مردم چنین اقتصادی به سادگی قابل تصور است. در حالیکه نظم خلاقانه و آزادانه ای که اردولیبیرالیسم به آن معتقد است، نظم فردیت یافته ای می باشد که به تقسیم قدرت حاکمیت بین بخش های خصوصی برای رقابت آزاد و سالم می انجامد. به همین دلایل اردولیبیرال به پیشرفت علمی و ابتکار توجه خاصی دارد و تکامل رقابت سالم را تنها در پیشرفت خلاق علم می بیند. بر این پایه باید نظر متخصصان و دانشمندان بر تصمیم گیری های سیاسی ارجحیت داشته باشد. در مجموع می توان گفت که اردولیبیرالیسم در نهایت به یک دموکراسی نخبه ای یا اشرافی می انجامد که می تواند پلورالیسم دموکراتیک را با خطر جدی مواجه سازد.

^{۱۲} Carl Schmitt

^{۱۳} Bierbacher Th.: 2012, Neoliberalismus, Junius, S. 48ff

بوخانان¹⁴ نیز همچون اوردولبرالیسم به نظم سیاسی در لیبرالیسم معتقد است. او خود را با پرسش های اکونومیک مشغول نمی کند، بلکه این پرسش را می پرسد که تا چه حد نظم سیاسی و قوانینش بر اکونومی تاثیرگذار هستند. برای این منظور او دو متد متفاوت دارد: توصیفی و هنجاری. توصیفی به این مفهوم است که پدیده های اجتماعی ریشه در کنش های فردی دارند. در این بافت، هرگونه سلطه ساختاری رد می شود. هنجاری به این مفهوم که فرد در پذیرش قوانین و هنجارهای اجتماعی قادر به مقاومت ایدیولوژیک نیست. پرسش اساسی این است، که چگونه بتوان به یک سیستم قراردادی در رابطه با قوانین رسید که با موافقت فردی مواجه شود؟ و چنین قراردادی چه تاثیراتی اکونومیک خواهد داشت؟ در چنین بافتی بوخانان نیز همچون رولز¹⁵ به دنبال یک سیستم قراردادی است. اما بر خلاف رولز برای او به هیچ وجه مطرح نیست که آیا انسان ها آگوییستی¹⁶ یا الترویستی¹⁷ عمل می کنند؛ بلکه فاکت این است، که انسان یک موجود "هومو اوکونیموس"¹⁸ است، که تنها بر اساس ارجحیت مادی خود در زندگی، عمل می کند.¹⁹ مبادله کالا از این منظر فردگرایانه است، زیرا هرکسی به دنبال بیشینه سازی منافع خود است.

بوخانان روند تکاملی آتارشی به سوی حکومت و قانون را متناقض می بیند. انسان ها، آنطور که هابز می نویسد برای گریز از آتارشی به یک سیستم قراردادی می رسند. در چنین سیستمی به لویاتان این اختیار را می دهند که ضامن و حامی قرارداد باشد. از سوی دیگر لویاتان تهدیدی دوباره برای آزادی و اوتونومی فرد و افراد در جامعه می شود. به این دلیل از نظر بوخانان، نمی توان واقعا دانست که آیا در دراز مدت استقرار سوورن در یک سیستم قراردادی به نفع جامعه خواهد بود یا خیر.²⁰

چنان چه اشاره شد، هایک یکی از مهمترین چهره های نولیبرالی است و در سال ۱۹۴۴ با توجه به توتالیترالیسم فاشیستی، اثر مهم خود به نام "راه بردگی" را نوشت. از نظر او چالش جوامع مدرن امروزی در این است که به طور غیرمتمرکز و مصرانه منابع آگاهی را مورد استفاده قرار دهند. نظم لیبرالی هایک، نظم است که از بطن رقابت به طور ناگهانی برخیزد و نه آن نظمی که همچون اوردولبرالیسم از طریق دولت، برنامه ریزی شود. اصل ایده بازار در نظم خلق الساعه آن نهفته است. تنها از این راه، آگاهی به شکلی هماهنگ می شود که به طور مؤثر در یک روند عرضه و تقاضا قرار گیرد. نظم بازار تنها به طور موقتی در یک پروسه رقابت بین بازیگران صحنه ممکن است و هیچ گونه نسخه دراز مدتی در جهت قاعده مند سازی بازار و سیستم رقابتی وجود ندارد. به ویژه آنچه که برای هایک بیشتر مورد اهمیت است، همین روند غیرقابل پیش بینی بازار است و نه نظم موقت آن. از این جهت هایک با ترهای اوردولبرالی اویکن فاصله جدی می گیرد. آن شرایط ایده آلی رقابت که اویکن برای بازار تعیین می کند، از نظر هایک تنها یک شرایط سکون و فاقد هرگونه دینامیک است. به این دلیل، هایک مخالف جدی اقتصاد برنامه اوردولبرالی و کینزیانیستی است. عدم آگاهی از روند بازار به دلیل ریسک و عوامل غیر قابل پیش بینی مانع جدی برای یک اقتصاد برنامه دار است. یک اقتصاد برنامه ای همواره با عدم قطعیت می تواند به آینده بازار بنگرد. بیش از همه باید چنین برنامه ای به طور ناگهانی و کوتاه مدت در یک رقابت بازاری از سوی خود بازار صورت پذیرد. علاوه بر این، هایک عدالت اجتماعی را یک عبارت تهی می داند که هر کسی بر اساس منافع خود به تعبیر آن می پردازد و همواره مورد استفاده ابزاری گروه های مختلف اجتماعی قرار می

¹⁴ James Buchanan (1919-2013)

¹⁵ John Rawls (1921-2002)

¹⁶ خودخواهانه

¹⁷ دگرخواهانه

¹⁸ Homo ökonimunus

¹⁹ Bierbacher Th.: 2012, Neoliberalismus, Junius, S. 51

²⁰ Buchanan, J.: 1984, Die Grenzen der Freiheit, Tübingen, S. 10f

گیرد. هایک می پذیرد که در بازار، بی عدالتی موجود است. اما از آنجا که مکانیسم بازار یک روند طبیعی و غیرقابل پیش بینی است، تنها به گونه ای ناگهانی می توان با عدم قطعیت، نظم موقت آن را یافت. به هیچ وجه نمی توان از عدالت اجتماعی سخن به میان آورد، همان گونه که زلزله را نمی توان به دلایل بی عدالتی و خرابی هایی که به بار می آورد، شورو و مقصر دانست. یک نهاد اقتصادی تنها با ذکاوت و تلاش و دیسیپلین می تواند در رقابت و بازار موفق باشد و پرسش عدالت اجتماعی در این رابطه بی پایه است. هیچ برنامه ای در نقد هنجاری و تعیین کننده برای بازار یا رقابت نمی تواند وجود داشته باشد. با این استدلال می توان بر اساس نظر هایک پذیرفت که ثروت و موفقیت در بازار به همان اندازه فقر و عدم موفقیت از نظر اخلاقی قابل توجیه است و احتیاجی به یک برنامه ریزی دراز مدت برای برقراری یک نظم خارج از این سیستم نیست.²¹ اما این تناقض در تر هایک آشکار است که اگر واقعاً موفقیت در بازار امری احتمالی و غیر قابل کنترل است و حتی همچون زلزله، پدیده ای طبیعی است و نمی توان توجیهی در اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن آن داشت، در اساس، هرگونه اظهار نظر و قضاوت در باره آن بی معنی خواهد بود. همچنین در عرصه فلسفه سیاسی، در رابطه با دموکراسی و حکومت نیز هایک یک نولیبرال به مفهوم واقعی کلمه است. دموکراسی می تواند خطر سلطه اکثریت بر اقلیت را دربر داشته باشد. از این رو آزادی در وهله نخست، همان فقدان اجبار است. اکثریت نباید بتواند با اعمال زور از اقلیت، سلب آزادی کند. تنها قوانین باید حکومت کنند، زیرا قانون یک کلیت مجرد است و در مقابل آن اکثریت و اقلیت یکسان دیده می شوند. هایک چنین نتیجه گیری می کند که حکومت باید از نفوذ دخالت خود در امور بکاهد و صرفاً قانون باید حاکم باشد و همگی خود را موظف در اجرای آن بدانند. به همین دلیل دخالت دولت در امور بازار و اقتصاد را خطری برای آزادی و دموکراسی می بیند. اما هایک به این پرسش پاسخ نمی دهد، که قانون در یک بافت مجرد و کلی بدون ضامن اجرائی آن چگونه امکان پذیر است؟ ضامن و عامل اجرای قانون، دولت است. اگر بازار یا اکتورهای بازار به وظایف قانونی خود عمل نکنند، آنگاه وظیفه دولت چیست؟ در این رابطه می توان گفت که تئوری سیاسی هایک بسیار ضعیف است، زیرا دموکراسی را به یک سیستم مجردی از قانون کاهش می دهد. بدین وسیله او حکومت منتخب از طرف مردم در یک دموکراسی را در مقابل مردم قرار می دهد و قادر نیست که برای هر دو در یک سیستم لیبرالی دمکراتیک، مکان مناسبی یابد.²²

میلتون فریدمن²³ که همچون بوخانان و هایک برنده جایزه نوبل اقتصاد است، یکی دیگر از نمایندگان تئوریک نولیبرالیسم است. همان طور که اشاره شد، به دنبال بحران اقتصادی در پایان سال ۱۹۲۰ کینز این گونه استدلال می کند که بحران اقتصادی در نهایت به دلیل فقدان یا کمبود تقاضا است. چنین کمبودی می تواند با یک سیاست مالی دولتی و یک برنامه حمایت پولی رفع شود. به طور مثال دولت باید در چنین شرایطی با برنامه های حمایت مالی کمبود تقاضا را جبران کند. چنین سیاستی از نظر هایک، بوخانان و فریدمن اشتباه است، زیرا چنین سیاست های مالی دولت تنها در دراز مدت تاثیر خود را می گذارد و در طول چنین زمانی غیرممکن است بتوان به تمامی ابعاد این سیاست اطمینان داشت. قوانین بازاری همان طور که ذکر شد از نظر هایک تنها به طور مقطعی و کوتاه مدت قابل پیش بینی هستند و اگر دولتی با برنامه های دراز مدت به دنبال حل یک بحران اقتصادی در یک زمان مشخص باشد، در مقطعی دیگر می تواند موجب بحرانی دیگر شود.

²¹ Bierbacher Th.: 2012, Neoliberalismus, Junius, S. 59

²² Hayek, F.: 1945, Der Weg zur Knechtschaft, Zürich, S. 36f

²³ Milton Friedman (2006-1912)

نقد دیگری که بر اقتصاد سیاسی کینز وارد می شود، در رابطه با "دیاگرام فیلیپ" است که کینز نیز در تز خود به کار برده است. دیاگرام فیلیپ، یک رابطه بین نرخ تورم و بیکاری برقرار می کند. بنابر این دیاگرام می توان با افزایش کنترل شده تورم به کاهش بیکاری در جامعه رسید. فریدمن به کینز انتقاد می کند که چنین پدیده ای کوتاه مدت و وابسته به سیاست پولی در کاهش بهره است. به عبارت بهتر افزایش تورم آنگاه می تواند به کاهش بیکاری بینجامد، که نرخ بهره پایین باشد. چنین امری تنها با سرمایه گذاری دولت امکان پذیر است. در این صورت پایین آمدن سطح واقعی دستمزد به افزایش بازار کار می انجامد. فریدمن نماینده نولیبرالیسم مونتاریستی^{۲۴} [مبتنی بر پول] است، که در مقابل گرایش کینزیانیستی می باشد. این نولیبرالیسم نیز همچون اوردولیبرالیسم به دخالت دولت در بازار معتقد است، اما اساس این دخالت، سیاست های پولی است. هر چند که اقتصاد سیاسی فریدمن به کینز نزدیکتر است تا نولیبرالیسم اما فلسفه سیاسی او بیشتر نولیبرالی است. از نظر او یک سیستم دمکراتیک احتیاجی به سوورن یا حاکم دمکرات ندارد، زیرا هر گونه کنترلی در این مسیر احتیاج به یک برنامه دراز مدت اقتصادی دارد، که می تواند به کجروی و رشوه خواری کشانده شود. از نظر او نیز مکانیسم بازار در دراز مدت قابل پیش بینی نیست. در یک سیستم دمکراتیک، سوورن خود شهروند است، زیرا نه به عنوان شهروند، بلکه به عنوان مصرف کننده سوورن رفتار می کند: او صاحب این قدرت است که کالاهای مصرفی را بایکوت کند و از این راه خط مشی بازار را مشخص سازد.^{۲۵}

نولیبرالیسم در عمل

پس از جنگ جهانی دوم دو جریان سیاسی نولیبرالی، ریگانیسم و تاچریسم از اصلی ترین گرایشات نولیبرالی هستند. در امریکای لاتین نمونه روشن آن رژیم نظامی پینوشه است که با کودتا علیه سالوادور آلنده با روش دیکتاتوری راه را برای اقتصاد نولیبرالی هموار کرد. برای بسیاری از گرایشات نولیبرالی وجود یک حکومت قوی و مستقل شرط ساختاری اجرای سیاست های لیبرالی است. اما الزاماً نولیبرالیسم همچون امریکای لاتین نباید با یک سیستم دیکتاتوری همراه باشد. نمونه متضاد آن در کشورهای دمکراتیک غربی بسیار است.

در ایران پس از سقوط دکتر مصدق و به قدرت رسیدن دوباره شاه، شاهد رشد گرایش های اقتصاد نولیبرالی بوده ایم. شاه نیز برای رشد بخش های خصوصی و رقابت بازاری به تمرکز قدرت سیاسی و اعمال سلطه پرداخت. عدم تمرکز در اقتصاد بازار و تمرکز شدید قدرت سیاسی تناقضی جدی در سیستم های استبدادی نولیبرالی است که در دراز مدت هیچ تجربه موفقی در دنیا برای آن وجود ندارد. نولیبرالیسم از این منظر برای کشورهایی نظیر ایران و امریکای لاتین همواره با یک سیستم استبدادی و رشد اقتصادی و نیز با شکاف عمیق بین ثروتمند و فقیر همراه بوده است. در نمونه جمهوری اسلامی نهادهای حکومتی همچون سپاه به عنوان بخش خصوصی وارد عمل شده اند که هر چند با تز نولیبرالی در عدم دخالت دولت در بازار مغایر است، اما نهادی مانند سپاه همچون یک کارتل بدون رقیب در بازار عمل می کند.

²⁴ Monetarism

²⁵ Friedman, M.: 1951, Neoliberalism and its Prospects in: Farmand 117.Feb. Jg 14 S. 89-93

بدهی بزرگ کشورهای امریکای لاتین در دهه ۸۰ و ۹۰ آن‌ها را مجبور به تعهداتی به صندوق بین‌المللی پول^{۲۶} نمود که بنا بر آن، این کشورها موظف شدند سیاست‌های نولیبرالی، همچون خصوصی‌سازی و تغییر ساختاری نظیر گشایش بازار را برای ورود محصولات خارجی و رقابت آزاد در سطح بین‌المللی و عدم تنظیم سیاست اقتصادی از طریق برنامه ریزی دولتی و غیره اجرا کنند. کشورهایی همچون شیلی و ایران بدون دموکراسی و به طور استبدادی تا اندازه‌ای به این اهداف نولیبرالی رسیدند. اگر شاه ایران در راه رسیدن به این اهداف با انقلاب بهمن ۱۹۷۹ مواجه شد، که به توقف این روند انجامید، در شیلی نولیبرالیسم در بافت‌های مذکور عملی شد. به این دلیل از کشورهای امریکای لاتین همچون شیلی به عنوان نولیبرالیسم واقعا موجود یاد می‌شود. امروز کشورهای امریکای لاتین به دو دلیل از نولیبرالیسم روی گردانده‌اند: از آنجا که نولیبرالیسم همواره با سیستم‌های نظامی دیکتاتوری همراه بوده، تجربه تلخی از آن به جای مانده است. از سوی دیگر سیاست‌های نولیبرالی در نبود هیچ ضابطه اجتماعی و اخلاقی، فقر، رشو خواری و جنایت را آن‌چنان گسترش داد که امروز هم پیامدهای منفی آن قابل مشاهده است.

از سوی دیگر باید پذیرفت که این رفرم‌های نولیبرالی اجباری که به تقویت بخش خصوصی و رشد قشر میانه انجامید، نهایتاً به تضعیف حکومت‌های استبدادی و مرکزی انجامید. عدم دخالت حکومت در بازار، برخلاف تئوری‌های نولیبرالی به تقویت حکومت نینجامید، بلکه آنرا از جامعه و اقتصاد ایزوله نموده، موجبات سقوط آن را ممکن ساخت. در ایران نیز در ارتباط با شاه شاهد چنین پدیده‌ای بودیم: رفرم‌های اقتصادی شاه نیز به همان سرنوشت کشورهای امریکای لاتین انجامید. سیستم جمهوری اسلامی توانسته است با اتکا به پول نفت با قدرت و مستقل از جامعه حکومت کند. اما امروز با کم‌ارزش شدن نفت چنین سیاست اقتصادی دیگر ممکن نیست. تمرکز قدرت اقتصادی در دست سپاه و حامیان حکومت، سوپاپ اطمینانی برای تداوم قدرت مستقل بدون در نظر گرفتن آرای اکثریت مردم باز نموده است. به نظر می‌رسد تنها راه مسالمت آمیز در جهت اصلاحات سیاسی و برقراری روابط دمکراتیک، واگذاری قدرت اقتصادی به بخش‌های خصوصی و گشایش بازار باشد. ایران اما برخلاف کشورهای امریکای لاتین، پتانسیل قوی برای صادرات محصولات صنعتی دارد. با تداوم رشد صنعتی در عرصه پتروشیمی، اتومبیل‌سازی و انرژی، ایران می‌تواند یک کشور صادرکننده در بازارهای دنیا باشد. چنین امری با تمرکز قدرت اقتصادی در عرصه نهادهای حکومتی در تناقض است و به اجبار زمینه را برای اصلاحات لازم فراهم می‌آورد.

نولیبرالیسم در استرالیا و کشورهای اروپای برخلاف کشورهای امریکای لاتین، نتیجه یک دیکتاتوری نظامی نبوده، بلکه یک روند دمکراتیک، یعنی با انتخاب مردم و بدون فشار اقتصادی صندوق بین‌المللی پول می‌باشد. در نیوزلند طی سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۹۰ رفرم‌های نولیبرالی قابل توجهی از طرف حزب کارگر، که چپ به شمار می‌رود، به اجرا گذاشته شد، که مهمترین آنها از این قرارند: مقررات زدایی بازار و تجارت، عدم کنترل تبادل سرمایه، رفرم مالیاتی، که بر اساس آن درکل، کم‌درآمد‌ها موظف به پرداختن مالیات بیشتری می‌شوند و همچنین رفرم بازار کار که بنا بر آن، توافق فردی جایگزین توافق اتحادیه‌ای با کارفرما شده و به تضعیف نقش اتحادیه‌ها می‌انجامد.

کشورهای اروپای شرقی به ویژه لهستان پس از جدایی از بلوک سوسیالیسم و راه‌گشایی کاپیتالیسم در نتیجه تبادل و معامله با صندوق بین‌المللی پول موظف به رفرم‌های نولیبرالی شدند. در روسیه همین‌طور صندوق بین‌المللی پول نقش مهمی در رشد اقتصاد نولیبرالیستی داشته است، اما همچون کشورهای امریکای لاتین یک مسیر دیکتاتوری برای خود یافت. بوریس یلزین

²⁶ IMF: International Monetary Fund

همچون دیکتاتور شیلی قدرت مجلس را از آن خود کرد و قدرت کامل را به دست گرفت. علاوه بر این، خصوصی سازی به ایجاد یک قشر از نظر اقتصادی بسیار قوی و امروز از نظر سیاسی بسیار با نفوذ به نام الیگارش ها انجامید که تا به امروز ادامه دارد.

در هند و چین بر خلاف کشورهای اروپای شرقی نولیبرالیسم یک روند خزننده و رو به تکامل است و به طور ناگهانی از طرف حکومت اجرا نمی شود. با این وجود در چین روند لیبرالیسم از دهه نود میلادی به این سو ساختار اوتوریتارین و تا اندازه ای مشابه امریکای لاتین دارد. اما چین صاحب یک سیستم نولیبرال ویژه خود است، زیرا تا امروز در آنجا بازار مالی، بازاری است با مقررات دولتی و تبادل سرمایه از طرف دولت کنترل می شود؛ دو امری که با روح نولیبرالیسم در تضاد است.²⁷

به طوری که اشاره شد در تمامی این روندهای نولیبرالی، صندوق بین المللی پول به ویژه در کشورهای غیردمکراتیک نقش بسیار مهمی داشته و دارد. به همین دلیل بسیاری از جریان های ضد نولیبرالی، صندوق بین المللی پول را نماینده نولیبرالیسم در دنیای امروز می بینند. اما باید توجه داشت که بدون توافق دولت های ملی یا دیکتاتوری، صندوق بین المللی پول کمتر قادر به اعمال قدرت است.

یکی از فاکت هایی که تئوری کینزیانیسم را با دشواری جدی مواجه کرد، افزایش تورم، علیرغم رشد اقتصادی بود، که به ویژه با افزایش قیمت نفت در دهه هفتاد بر میزان تورم افزوده شد. به همین دلیل نیروهای چپ اروپایی که تزه های اقتصادی کینز در جهت یک بازار آزاد اجتماعی را دنبال می کردند به ویژه در انگلستان روز به روز ضعیف تر شدند و تاچر در دهه هفتاد به عنوان محافظه کار نولیبرالی به قدرت رسید. تاچر خود را هوادار تزه های هایک می دانست و با رسیدن به قدرت وعده تغییرات ساختاری در اقتصاد را داد. او وظیفه دولت خود را در کاهش یا از میان بردن بیکاری نمی دید و آن را واگذار به روند تبادل در بازار آزاد کرد. از جمله کنش های نولیبرالی تاچر، حذف کنترل سرمایه و سیاست بهره بالا بود که به افزایش گرانی، افزایش ارزش پوند و در نتیجه افزایش بیکاری در جامعه انجامید. با وجود بحران اقتصادی که تصمیم نولیبرالی او یکی از عوامل اصلی آن به شمار می رفتند، تاچر توانست دور دوم نخست وزیری خود را در سال ۱۹۸۲ آغاز کند. دلیل آن، پیروزی دولت تاچر علیه آرژانتین در سال ۱۹۸۲ در رابطه با بحران جزیره فالکلند بود. در نتیجه پیروزی در این جنگ، تاچر محبوبیت کسب کرد که به انتخاب دور دوم نخست وزیری او انجامید. تاچر در این دوره به سیاست خصوصی سازی و فروش اموال دولتی به مونوپل های خصوصی ادامه داد. بر خلاف اوردولیبرالیسم، که در تلاش برای ایجاد یک بازار قاعده مند و منظم بود، او بازار را به مونوپل های خصوصی واگذار کرد و وظیفه دولت را نظارت در اقتصاد خصوصی دانست. چنین نظارتی کارکرد خود را اما با تضعیف اقتصادی دولت به دلیل خصوصی سازی از دست داد و دولت مجبور شد به تمایل کارتل ها تن دهد. تاچر در دوره سوم نخست وزیری به رفم های سیاسی نولیبرالی پرداخت. در این رابطه عدم تمرکز قدرت توسط ارگان های شهری را جایگزین ساترالیزم کرد و در تقویت قدرت مرکزی دولت قدم نهاد. علاوه بر این با هر وسیله ممکن به تضعیف اتحادیه ها پرداخت، امری که اثرات آن تا امروز جاری است.

تا دهه هفتاد، تئوری کینز در رابطه با رشد اقتصادی در بازار ملی از حمایت اکثر دولت ها برخوردار بود. با گشایش بازارها و افزایش تولید در سطح جهانی، می بایست در سطح جهانی نیز به دنبال افزایش سطح تقاضا بود و این امر از چهارچوب امکانات

²⁷ Bierbacher Th.: 2012, Neoliberalismus, Junius, S. 95

یک دولت ملی خارج است. به همین دلیل در همان دهه هفتاد، به طوری که اشاره شد، با وجود افزایش رشد اقتصادی، تورم به اندازه ای بالا رفت، که تزه‌های کینز اهمیت خود را به کلی دست داد. در ایالات متحده زمینه برای روی کار آمدن رونالد ریگان فراهم شد. ریگان نیز نظیر تاجر، نرخ پائینی برای مالیات وضع کرد که در نتیجه آن ثروتمندان مالیات کمتر دادند و کم درآمدها موظف به پرداخت مالیات بیشتری شدند. علاوه بر این بر بودجه نظامی به طور سرسام آوری افزوده شد.

کاهش مالیات یک ابزار پوپولیستی نزد اکثر نیروهای نولیبرالی است و بر اساس این تزه استوار است که: ۱- رشد اقتصادی تنها در صورتی می تواند به سرمایه گذاری بیشتری بیانجامد، که دولت با کاهش مالیات به تشویق آن پردازد و میزان تقاضا را بالا ببرد. ۲- مالیات بالا مانع افزایش فعالیت اقتصاد خصوصی بوده، کاهش مالیات به تشویق سرمایه گذاری کمک می کند و در مجموع به کسب مالیات بیشتری از طرف دولت می انجامد. ۳- کاهش کمک های اجتماعی، نظیر حق بیکاری می تواند بر انگیزه تلاش برای اشتغال بیفزاید. ۴- در نتیجه این سیاست طی سال های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۷ در ایالات متحده حدود ۶ میلیون نفر بر فقیران افزوده شد. به ویژه سیاست نظامی ریگان و بودجه کلانی که در این رابطه صرف نمود به نتایج بسیار فاجعه آمیز نظیر بدهکاری هنگفت دولتی، فقر و افزایش بیکاری انجامید. حتی افزایش درآمد دولت با دیسپلین خاصی که وضع نموده بود، در نتیجه کاهش درصد مالیات به هدر رفت و این امر بر فاجعه اقتصادی افزود. بدهکاری ایالات متحده در زمان ریگان طی سال های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۹ بیش از ۱۵ درصد افزایش یافت و به میزان ۵۳ درصد تولید ناخالص داخلی رسید.

ریگان‌یسم و تاجر‌یسم هر چند که هر دو در طیف نولیبرالیسم به شمار می روند، جهت کاملاً مخالفی نسبت به یکدیگر دارند. ریگان از زمان آغاز کار خود به عنوان رئیس جمهور به دنبال رفورم های استراتژیک بود. اما تاجر استراتژی خاصی نداشت و بیشتر تابع آزمون و خطا بود. تاجر بر خلاف ریگان به دنبال مرکزیت شدید حکومت بود. ریگان بر خلاف تاجر، در ایالات متحده احزاب ضعیف و فدرال ها را صاحب حق و تو کرد.^{۲۸}

نولیبرالیسم چپ

در علوم سیاسی، در چارچوب موج دومی از نولیبرالیسم، بین لیبرالیسم "رول بک"^{۲۹} و رول اوت^{۳۰} تمایز گذاشته می شود. لیبرالیسم رول بک تلاشی است برای در هم شکستن نظم اقتصادی اجتماعی و اقتصاد برنامه ای و تضعیف نهادها اجتماعی و اتحادیه های کارگری، که در درجه اول ریگان و تاجر بانی آن بودند. لیبرالیسم رول اوت اما روی توافق ها و رهیافت هایی برای برپایی نظم اقتصادی و اجتماعی تازه عمل می کند. نمونه نولیبرالیسم رول اوت، بیل کلینتون در ایالات متحده، تونی بلر در انگلستان و گرهارد اشرودر در آلمان می باشند. این نولیبرالیسم رول اوت یا چپ در عرصه اقتصادی نولیبرالیسم چپ، حتی پیگیرتر از نولیبرالیسم رول بک یا راست بوده است: مقررات زدایی در امور مالی و بازاری و به ویژه در عرصه مخابرات و سخت گیری در تنظیم بودجه دولتی.

²⁸ Bierbacher Th.: 2012, Neoliberalismus, Junius, S. 113 ff

²⁹ Roll back

³⁰ Roll out

در تمامی این موارد، نولیبرال های چپ بسیار پی گیرتر از نولیبرال های راست بوده اند. کلیتون حتی در زمان ریاست جمهوری خود به بودجه مازاد رسید. تاجر و ریگان با رفورم های مالی خود تا اندازه ای به رؤیای خود، کاپیتالیسم مردمی، رسیدند، زیرا شهروندان به طور فزاینده ای به جای پس انداز کردن پول خود آن را به اشکال مختلف بورس، سرمایه گذاری کردند. چنین روندی که یک شهروند را به جای پس انداز کننده به سرمایه گذار تبدیل می کند، از سوی همه جریان های نولیبرالی تقویت می شود. بنابراین در عرصه اقتصادی تفاوت چندانی بین نولیبرالیسم چپ و راست نیست. اما در عرصه سیاست اجتماعی و سیاسی تفاوت های مهمی وجود دارد. نولیبرال های چپ در آمریکا با رفورم خدمات درمانی، برنامه های اجتماعی، ساختن زندان های مدرن، تقویت نقش اتحادیه ها و اطمینان شغلی و مبارزه با فقر اجتماعی قدم های مهمی برداشتند. این ویژگی های کمونیتاریستی، نولیبرالیسم چپ را از راست متمایز می سازد. اما در کل می توان گفت که یک اصل مهم نولیبرالی، اعتقاد به آزادی فردی و مقررات زدایی بازار است.

با روی کار آمدن سوسیالیست ها و سبزها در آلمان و تصویب قوانین مهم بازار کار در سال ۲۰۱۰ که به نام اجندا ۲۰۱۰^{۳۱} مشهور است، نولیبرالیسم هم در بافت رول بک و هم رول اوت همزمان پایه های محکمی یافت. البته در عرصه بازار و اقتصاد، نولیبرالیسم در کنار یک بازار اجتماعی سنت دیرینه ای دارد. اما رفورم بازار کار از مهمترین رفورم های دهه اخیر در آلمان و قدم مهمی در جهت مقررات زدایی در بازار اجتماعی کار است. هر چند که انتقادهای بسیار زیادی از سوی اتحادیه ها و نیروهای چپ سوسیالیست به این رفورم وارد شده، اما امروز بسیاری از اقتصاددانان این رفورم ها را عامل مهمی در اشتغال و گسترش بازار کار در آلمان می بینند. در عرصه مالی در دوران دولت هلموت کهل، رفورم های نولیبرالی که مهمترین آن کاهش مالیات و ثبات بودجه دولتی است، صورت گرفت. اما جالب این است که رفورم بازار کار، که در اصل یک سیاست نولیبرالی در جهت مقررات زدایی و عدم تمرکز است، از سوی یک حزب سوسیالیست و چپ صورت پذیرفت.

تجربه سوسیالیست ها در انگلستان و اروپا و نیز دمکرات ها در آمریکا نشان می دهد که سیستم نولیبرالی در رگ سیستم اقتصادی جهانی جاری است. در اروپا هیچ جریان چپی قادر نبوده در عمل علیه آن به مقاومت بپردازد. در سال ۱۹۹۸، آنگاه که سوسیال دمکرات ها و سبزها در یک ائتلاف، قدرت را به دست گرفتند، جناح های چپ سوسیال دمکرات ها به رهبری اسکار لافونتن، که وزارت امور مالی را در دست داشت، مجبور به استعفا شدند و پس از چندی حزب چپ ها را تاسیس کردند. در یونان نیز چپ ها در سال ۲۰۱۵ با وعده های ضد نولیبرالی به قدرت رسیدند، اما با فشار صندوق بین المللی پول و اروپا موظف به تحقق روند نولیبرالیسم شدند. در سیستم گلوبال نولیبرالیسم هر فرد یا شهروندی در زندگی خصوصی خود تبدیل به یک انسان نولیبرال شده است: شهروند به عنوان مصرف کننده و به عنوان سرمایه گذار، چنان چه فریدمن پیش بینی کرده بود، بدون تصمیم آزادانه خود عمل می کنند. به قول آرمین ناصحی، "ما چپ می گوئیم، ولی راست و نولیبرال عمل می کنیم".^{۳۲} نولیبرالیسم در تار و پود دموکراسی غربی جای خود را یافته است. در سیستم های دیکتاتوری و غیردمکراتیک نیز تکامل نولیبرالیسم یک امر بدیهی شده است.

³¹ Agenda ۲۰

³² Nassehi, A.: 2015, Die letzte Stunden der Wahrheit, Murmann

در سند اشرودر - بلر^{۳۳} که در سال ۱۹۹۹ از سوی بلر و اشرودر منتشر شد، سخن از سوسیال دموکراسی نوین است که سیستم بازاری قابل انعطاف نولیبرالی را مد نظر دارد. در این سند اشاره می شود که وظیفه سیاست این است که امکانات کار و آموزش برای بیکاران فراهم آورد و در مقابل، وظیفه هر شهروندی این است که این امکانات را به عنوان یک شانس بپذیرد. شعار، تشویق و انتظار^{۳۴}، سر لوحه کار دولت سوسیالیستی در آلمان و انگلستان شده است. این شعار مسئولیت دولت در مقابل فرد و فرد در رابطه با خودش و جامعه را به یکدیگر پیوند می دهد. بر این اساس مسئولیت شخصی بیشتر به رفاه جمعی بیشتری می انجامد.

مقررات زدایی بازار و خصوصی سازی در بافت نولیبرالی در سیستم های دیکتاتوری، به طوری که دیدیم، در دراز مدت به تضعیف حکومت مرکزی می انجامد. نمونه های آن را در رابطه با پینوشه در شیلی و شاه در ایران را دیدیم. اما در سیستم های دمکراتیک به دلیل وجود نهادهای دمکراتیک غیرمتمرکز به تقویت حکومت می انجامد. فوکو در پژوهش های خود در باره حکومت یا گاورنمنتالیته^{۳۵} به این نتیجه می رسد، که رابطه بین حکومت و مردم یک رابطه اعمال سلطه حاکم نیست، بلکه بیش از همه این حکومت شونده است که سیستم کارکردی حکومت را در تار و پود خود جای داده است. به عبارت دیگر حکومت برای حاکمیت خود احتیاجی به اعمال قدرت ندارد، بلکه این فرد است که خود را با قدرت حاکم شکل داده است. این امر در مورد نولیبرالیسم به خوبی قابل مشاهده است. در دنیای نولیبرال امروز شهروندان، چه چپ و چه راست به اتم های نولیبرالی تبدیل شده اند. حتی چپ ها زندگی خصوصی خود را با زندگی نولیبرالی وفق داده اند. نولیبرال زندگی می کنیم و چپ سخن می گوئیم. امروز در دنیایی هستیم که شهروندان آن تبدیل به هومو اوکونومیکوس شده اند. هر کسی صاحب شرکت خود است: به طور دیجیتال می فروشد، می خرد، سرمایه گذاری می کند و غیره. این دقیقاً همان فورمول کلیدی نولیبرالیسم است، که هر شهروندی به عنوان کارفرمای خود رفتار کند. اینگونه زندگی فواید بسیاری برای فرد آورده است. اما همزمان این نوع زندگی او را مهار خود کرده و حتی اوقات فراغت را از او سلب نموده است. این نوع اوتونومی نولیبرالی، فرد را با خودش بیگانه کرده و هر گونه فاصله نسبت به خود و دیگری را از بین برده است. آنگاه که من نسبت به خودم نتوانم فاصله بگیرم، نمی توانم درباره خویشتن خود بیاندیشم. فرد از این منظر تبدیل به یک موجود کارکردی با ساختاری اکونومیک نولیبرالی شده است.

اما چاره چیست؟ آیا نولیبرالیسم سرنوشت دموکراسی است و راه دیگری وجود ندارد؟ آیا راه دیگری غیر از نولیبرالیسم پس از شکست سوسیالیسم وجود دارد؟

بدون شک نولیبرالیسم بی بند و بار در ساختار کنونی نمی تواند پاسخی مناسب برای خوشبختی انسان ها باشد. به عکس نولیبرالیسم نه تنها موجبات فقر و بدبختی اجتماعی را فراهم، بلکه سیاست نولیبرالی نسبت به استفاده از منابع طبیعی صدمه بزرگی به محیط زیست وارد کرده است. گشایش بازار تنها آنگاه می تواند سالم و مفید باشد، که بدون استثنا و بدون سیاست های انحصار طلبانه پروتکسیونستی برای همه بازارهای دنیا ممکن باشد و بازار امریکایی یا اروپایی نقشی برتر بازی نکند. مقررات زدایی در بازار آزاد تنها آنگاه می تواند سالم رشد کند که تولید و مصرف تنها از طرف یک کارتل دیکته نشود و امکان رقابت آزاد همواره مهیا باشد. علاوه بر این امکان رقابت آزاد باید همراه با رفورم های اجتماعی در مبارزه با فقر و جلوگیری از رشد شکاف بین ثروتمند و فقیر

^{۳۳} schröder blair papier 1999

^{۳۴} Fördern und Fordern

^{۳۵} Governmentality

باشد. تضمین یک درآمد زندگی حداقل در یک جامعه دموکراتیک، که شهروندان برای یک زندگی حداقل مجبور به کارهایی بر خلاف شرافت انسانی نشوند، می تواند یک روند سالم اقتصادی و اجتماعی را به همراه داشته باشد.

نولیبرالیسم می تواند از نظر اقتصادی و سیاسی برای کشور های دیکتاتوری یک امکان رهایی از سلطه استبدادی باشد، چرا که هیچ دیکتاتوری قوی تر از قدرت جهانی اقتصادی، که بزرگترین آن صندوق بین المللی پول است، نمی باشد. اما یک دموکراسی باید بتواند نولیبرالیسم را مهار کند و این تنها از طریق رشد نهادهای دموکراتیک و خودآگاهی اجتماعی امکان پذیر است. در این رابطه در عرصه محیط زیست شاهد آن هستیم که نهادهایی اجتماعی محیط زیست در دنیا در رشد خود آگاهی برای حفظ محیط زیست نقش محوری داشته اند.

پس از آنکه بحران مسکن به یک بحران بزرگ بانکی و اقتصادی در تمام دنیا انجامید، هابرماس و استیگلیتز پایان نولیبرالیسم را پیش بینی کردند. اما امروز شاهد آن هستیم که نولیبرالیسم همچنان به حیات خود ادامه می دهد. شاید بتوان در آینده به یک نوع پست نولیبرالیسم امیدوار بود که در آن لیبرالیسم سیاسی در بافتی اخلاقی قدرت بیشتری یابد.

پست نولیبرالیسم یا پایان نولیبرالیسم

ایده نولیبرالی بازار، همانطور که اشاره شد، در اساس یک بازار کاملاً آزاد و بدون دخالت نیروهای کنترل کننده نظیر دولت یا نهاد های آن است. بدون شک این ایده، راه را برای رقابت و تکامل تکنیک در دوران تکنولوژی مدرن باز کرد. اما این ایده همچنین شکاف بین فقیر و ثروتمند را چنان عمیق ساخت که تمامی بحران های اقتصادی دهه های اخیر را موجب گشت. برخی که علت این بحران ها را در سیستم دموکراسی می بینند، به راهی اشتباه می روند و از دموکراسی و نهاد های پارلمانی آن انتقاد می کنند. در حالی که به عکس، باید پیش از این به دنبال دموکراسی بود.

نولیبرالیسم به تکامل ناسالمی از دموکراسی، به نام پست دموکراسی می انجامد. در پست دموکراسی، نهادهای دموکراتیک و انتخابات آزاد همچنان موجود است. اما هسته سیاسی آن را نه سیاستمداران بلکه صاحبان سرمایه های بزرگ تشکیل می دهند. پست دموکراسی یک نوع اوتوپی منفی و بیمارگونه است که هنوز شکل قطعی خود را نیافته، که اگر بیابد، به مفهوم پایان دوران دموکراسی است. روند جهانی شدن به تصمیم هایی می رسد که برای دموکراسی به دشواری قابل دسترسی است، زیرا دموکراسی در بافت های کنونی بیشتر به منافع ملی توجه دارد. مثال بارز آن اتحادیه اروپا است، که بسیاری از مردم اروپا تصمیم گیری ها در عرصه اروپا را تهدیدی برای منافع ملی خود می بینند. خروج انگلستان از این اتحادیه مثالی است که امکان تکرار آن توسط ملت های دیگر اروپا وجود دارد. به عبارت دیگر هویت ملی، خود را در مقابل هویت جهانی می بیند، که در مثال اروپا، برای بسیاری، روند های تصمیم گیری در سطح اروپا به مفهوم تضعیف هویت ملی است. نمایندگان مردم چه در دموکراسی ملی و چه در سطح جهانی، هویت خود را به نفع صاحبان بزرگ سرمایه روز به روز بیشتر از دست می دهند. به عبارت ساده پست دموکراسی، دموکراسی نولیبرالی است، که در آن روز به روز ثروتمندان ثروتمند تر و فقیران فقیر تر می شوند. در این میان طبقه متوسط می تواند به طور ریسک آمیزی به پایین یا بالا سقوط کند.

نولیبرالیسم علت بسیاری از بحران های اقتصادی و سیاسی جاری است. نولیبرالیسم باید دمکراتیزه شود و این تنها از راه کنترل بازار آزاد ممکن است. تا دهه اخیر همه نولیبرالیسم را تنها راه ممکن برای یک دموکراسی می دانستند. امروز حتی صندوق بین المللی پول نیز در صحت ایدئولوژی نولیبرالی شک دارد. صندوق بین المللی پول اعلام کرد، که این سیاست بازاری نولیبرالی، که تاکنون خود این صندوق مروج آن بوده، اشتباه است و باید به دنبال سیاست جایگزین بود.^{۳۶} به نظر می آید که به دوران پست نولیبرالیسم نزدیک می شویم. چنین پست نولیبرالیسمی مجبور است به طور رادیکال از تزه های ایدئولوژیک نولیبرالی که تر مرکزی آن حمایت از بازار خود و عدم دخالت در امور آن است، دوری کند. بحران پناهندگی نشان می دهد، که فقر کشورهای توسعه نیافته یا زیر توسعه می تواند به طور مستقیم علت بحران برای کشورهای ثروتمند باشد. امروز جریان های راست سیاسی نظیر دمکرات های مسیحی که آنگلا مرکل نماینده آن است، نولیبرالیسمی که ادامه همان سیاست های تاچر و ریگان است را رد می کنند. به طور مثال مرکل در رابطه با بحران یونان طرح بخشش بدهی ها را تا حد زیادی پذیرفته و اروپا به دنبال تجدید نظر در سیاست های خود در رابطه با یونان است.

پایان نولیبرالیسم به مفهوم آغازی تازه در سیاست بازار آزاد است که در آن از یک سو رابطه بین دولت و بازار به طور رادیکال بازنگری می شود و از سوی دیگر موجبات آن را فراهم می آورد که تمامی کشورها به طور دمکراتیک در آن شرکت داشته باشند. در این رابطه می تواند پست نولیبرالیسم از ایده ال های لیبرالیسم سیاسی، که مهمترین نماینده آن جان رولز است، به طور موثر و مفید استفاده کند. تئوری عدالت رولز دارای این دو ویژگی است:

الف) حق برابر در سیستمی که در آن، آزادی های پایه ای و بنیانی برابر وجود دارند.

ب) این سیستم اقتصادی، اجتماعی باید بیشترین کمک بهره، سود، امکان را برای کسی فراهم کند که نسبت به دیگران در وضعیت نامناسب تری قرار دارد.

به ویژه اصل دوم که در فلسفه سیاسی رولز، «اصل تفاوت» نام دارد، می تواند در عرصه کنش های بازاری آزاد به «عدالتی منصفانه» در یک سیستم دموکراسی بینجامد. سیستم دمکراتیک که قانون و پارلمان و تفکیک قوا تمامی شهروندان را در مقابل قانون یکسان می نگرد، واجد این شرط است. اصل انصاف، از نظر رولز، دارای دو ویژگی است:

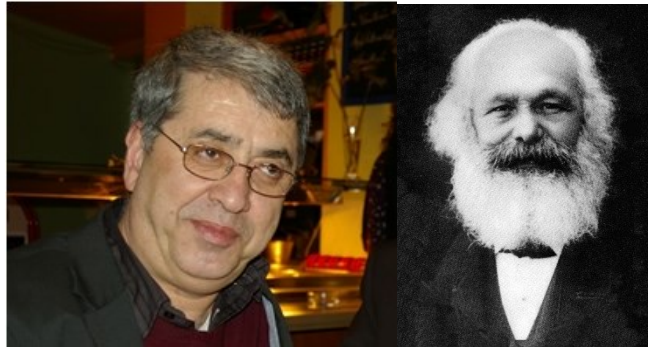
وظیفه منصفانه: وظیفه ها و حقوق بر پایه عدالت در منافع ایجاد می شوند. در اینجا باید منافع بعنوان یک چهارچوب عمومی کار فهمیده شوند، و نه حساب سود زیان یک شرکت اقتصادی یا بازار بیگانه.

خود انصاف: انصاف عدل، تمام آن چیزهایی است که در یک شرایط منصفانه برابری همگانی تصویب شوند. در شرایط منصفانه، همه افراد آزاد و برابرند.^{۳۷}

در نوشته های بعدی به جوانی دیگر از این موضوع خواهم پرداخت.

³⁶ Die Zeit, 2. Juni 2016, Nr. 24

³⁷ اسفندیار طبری: ۲۰۰۵ بررسی مفهوم عدالت نزد ارسطو، رولز، دورکین و سن، توپینگن.



چکیده: این مقاله عزیمتگاه مارکس را برمی‌رسد و آن را به عنوان یک تئوری سوژه معرفی می‌کند. تز مقاله این است که سوژه آغازین در جریان انکشاف خود در ساختارها و روابط قدرت گم می‌شود و به هدف آغازین که آزادی بود نمی‌رسد. علت این امر در تمرکز مارکسیسم بر یک موضع جدلی (بهره کشی) و غفلت از موضع‌های اساسی دیگر (خشونت، تبعیض، تخریب محیط زیست) در جدال برای آزادی جسته می‌شود.

پرسش از پی شرط‌های امکان‌رهایی

اثبات این ادعا که مارکس یک آزادی‌خواه رادیکال است، و یا در بیانی رادیکال، آزادی‌خواه‌ترین چهره مطرح در تاریخ فلسفه است، کار مشکلی نیست. او خواسته‌های آزادی‌خواهانه انقلاب کبیر فرانسه را - که به لحاظ تأثیر فراگیر سرآمد انقلاب‌های جهانی است - جدی می‌گیرد و از پی شرط‌های تحقق آنها می‌پرسد. اگر با خواسته‌های آزادی، برابری و همبستگی ("برادری")، تا به آخر همراهی کنیم، بودش‌یابی آنها را در کمونیسم می‌بینیم.

آغازگاه فکری مارکس برای پرسیدن از پی "شرط‌های تحقق"، ایدئالیسم آلمان است که در یک کلام فلسفه آزادی است، آزادی در معنای فلسفه سوژه آزاد و اندیشیدن در این باب که سوژه چگونه آزاد می‌شود. مارکس در میان کسانی که پس از ایمانوئل کانت آمدند، از همه این سپارش اصلی روشنگری را که در نوشته برنامه‌ای کانت در پاسخ به پرسش "روشنگری چیست" تقریر شده، جدی‌تر گرفته است: در به کارگیری فهم خود شهادت داشته باش! مارکس آن را سخت جدی گرفته، به این دلیل که شرط امکان تحقق آرمان، داشتن فهم خودبنیاد و به کارگیری همه جانبه آن، یعنی خودبنیادی در اندیشه و عمل و غلبه بر از خودبیگانگی را بررسی کرده است. پرسش از پی شرط امکان، پرسش ترانسندنتال است. نقد اقتصاد سیاسی، کاوش ترانسندنتالی است که تفاوتی اساسی با کاوش ترانسندنتال "سنجش خرد ناب" دارد. نقد نخستین کانت می‌خواهد برسد که چه می‌توانیم بدانیم، موقعیت ما چیست و در این موقعیت به چه چیزی می‌توانیم شناخت پیدا کنیم. چه باید کرد اخلاقی کانتی هم پرسشی در موقعیت است، و قاطعیت حکم قطعی‌اش در این است که بر موقعیت چشم می‌پوشد. مارکس اما از پی امکان‌رهایی می‌پرسد، از پی گسستی رادیکال از موقعیت که در تاریخ نظیر ندارد. مارکس می‌خواهد از واقعیت فرارود. به چه می‌توانیم امید داشته باشیم؟ برای مارکس این موضوع هم مطرح است، اما به آن پاسخی می‌دهد که در رابطه تنگاتنگ با دو پرسش دیگر قرار دارد که چه می‌توانیم بدانیم و چه بایدمان کرد.

نقد درونمان، پیونددهنده سه پرسش از پی دانستن، بایستن و امید داشتن است. موقعیت، برهه‌ای است از تاریخ طولانی بهره‌کشی، دوره‌ای که عنوانش سرمایه‌داری است. برخلاف تحلیل کانتی که نشان دادن و تحلیل موقعیت، اثبات اجبار ما در ماندن در آن (تحلیل مکان و زمان در "سنگش خرد ناب" را یاد آورید) و دادن زنه‌ار (در بخش دیالکتیک) در مورد وسوسه برای ترک آن است، در تحلیل ترانسندنتال مارکس، تحلیل موقعیت، فراتر رفتن از موقعیت است. در نزد کانت میان هستی و بایستی ورطه‌ای برقرار است که دیوید هیوم آن را نشان داده. مارکس، با اتکا بر هگل، این ورطه را از میان برمی‌دارد، به این صورت که برمی‌نهد که در خود هستی نیرویی برای تغییر وجود دارد که آنچه را که هست به آنچه باید باشد تغییر می‌دهد. اینجا اما ابهامی پدید می‌آید که برای اندیشه مارکس و پیامد آن تعیین‌کننده می‌شود: جایگاه آزادی درست آن ورطه‌ای است که میان هستی و بایستی دهان گشوده، و وقتی روی آن پلی زده شود که ضرورت نام دارد، معلوم نیست چرا عبور بر روی آن بایستی آزادی نام گیرد، و باز معلوم نیست چرا ما باید امید داشته باشیم که وقتی به زعم خود از این ورطه عبور کردیم، به از خود بیگانگی پایان می‌دهیم و به آزادی می‌رسیم. درباره این موضوع زیر عنوان‌های مختلفی بحث شده است، از جمله زیر عنوان تئوری و پراتیک.

توپولوژی: تعیین محل نزاع

تحلیل موقعیت وجودی انسانی با تعیین آن موضعی در آن مشخص می‌شود که اساسی است؛ به این معنا که پویش آن تعیین‌کننده برای کل موقعیت است. مشخصه مارکسیسم یک توپولوژی است که می‌گوید مسئله اساسی چیست و محل اساسی نزاع کدام است. مسئله اصلی بهره‌کشی و محل اساسی نزاع، حوزه تقابل طبقات است. در برابر مارکس می‌توان سه موضع داشت: می‌گفت که (۱) مسئله این نیست، یا (۲) مسئله اصلی این نیست، یا (۳) این تنها مسئله عمده نیست. تبیین توپولوژیک این سه موضع چنین است: (۱) محل نزاع آنی نیست که مارکس می‌گوید؛ (۲) شاید این محل نزاع باشد، اما آن توپوس بنیادی نیست که پویش رخدادها در توپوس‌های دیگر را تعیین کند؛ (۳) توپوس‌های دیگری هم وجود دارند که مارکس به آنها توجه لازم را نکرده است. موضع اخیر، موضع این نوشته است که می‌خواهد برنهد همین امر باعث شده که مارکسیسم نتواند کل پرسمان آزادی را بررسد.

اندیشه مارکسی به طور مشخص با یادداشت‌های سامان‌دهنده و رهگشای "ایدئولوژی آلمانی" آغاز می‌شود. این یادداشت‌های تمرینی مارکس و انگلس می‌خواهند تعیین کنند که مسئله چیست، توپولوژی راهنما کدام است. در برابر توپولوژی راهنما، ایدئولوژی قرار می‌گیرد که مسئله اصلی را تشخیص نمی‌دهد، گمراه‌کننده است چون مسئله‌ای دروغین یا غیراساسی را به جای مسئله واقعی و اساسی می‌نشانند. نقد ایدئولوژی یعنی باز نمودن این که مسئله اصلی چیست، آن مسئله‌ای که درگیر شدن با آن، درگیر شدن با موانع اصلی آزادی است. ممکن است در دوره‌ای، موضع مقدم، یعنی آن موضعی که جدال را در آنجا باید پیش برد، دین باشد و نقد ایدئولوژی در درجه اول نقد دین معنا دهد، اما از این مرحله که گذشتیم، پافشاری بر ماندن در آن، از نقد ایدئولوژی به خود ایدئولوژی تبدیل می‌شود. به طور کلی، وظیفه نقد ایدئولوژی نشان دادن ساختارهایی است که پشت ایده‌ها پنهان اند. پشت یک ایده اسارت آور یک ساختار اسارت آور قرار دارد.

مارکس در یک سنت فکری پرورش یافته که سپارش کانتی به خودبنیادی، شاخص آن است. خودت باش! اما چرا از خود بیگانه می‌شویم؟ چرا از خود بی‌خود می‌شویم؟ چرا با مغز خود نمی‌اندیشیم؟ کانت کاهلی و ترس از اندیشه و عمل مستقل را علت این

امر می‌داند. مارکس در مقابل، مشکل را به ساختارها برمی‌گرداند. او در دو چیز با ژان ژاک روسو هم‌منظر است: (۱) انسان در سرشت خود آزاد است، اما همه جا در بند است؛ (۲) مالکیت است که انسان‌ها را به بند افکنده است. مارکس به این دو نکته بیان ساختاری و هم‌هنگام تاریخی می‌دهد. او و انگلس به جای مالکیت به طور کلی، از مناسبات تولیدی حرف می‌زنند، و این مناسبات را تاریخی می‌بینند، یعنی در تغییر؛ آن هم نه به صورت دگرگونی اتفاقی، بلکه قانونمند.

انسان مقصر نیست که با مغز خود نیندیشیده و مستقل عمل نکرده؛ مقصر، مناسبات است. مناسباتی اسارت‌آور به ناچار جای خود را به روابط اسارت‌آور دیگری داده‌اند. چاره‌ای نبوده، زیرا شرایط برای رهایی فراهم نبوده است. رهایی دو شرط دارد: شیوه تولید به چنان رشدی برسد که بتوان همه را سیر کرد و به همه فرصت فراغت داد، یعنی کار کردن طولانی و شاق را از حالت اجبار در آورد؛ و دیگر اینکه نیرویی وجود داشته باشد که به این آگاهی برسد که می‌توان رها شد و با رها شدن خود همه را رها کرد، یعنی به اسارت تاریخی پایان داد. این نیرو همچنین باید متشکل باشد، چون بدون یک نیروی متمرکز، که از قدرت دولت پاسدار مناسبات اسارت‌آور پیشی گیرد، تحول میسر نمی‌گردد. چنین نیرویی ایجاد نمی‌شود در جایی که طبقه‌اسیر تکه‌تکه است، روابط گروهی در آن محدود و اتفاقی است، و سطح آگاهی طبقاتی پایین است. طبقه کارگر صنعتی کاندیدای رهایی‌بخشی می‌شود، چون در مرحله سرمایه‌داری، که شاخص آن تولید صنعتی است، این طبقه: طبقه اصلی استعمار شونده است، در سرمایه‌داری پیشرفته بزرگترین بخش جمعیت را تشکیل می‌دهد؛ آحاد آن در محل کار و زندگی درگیر ارتباط‌های گروهی گسترده می‌شوند؛ و خود تولید صنعتی و مقتضیات دوران (زندگی شهری و غیره) آنان را به آن سطح از اطلاع‌یابی می‌رساند که بتوانند با تأثیرگیری از عواملی چون پویش مبارزه صنفی، یادگیری از مبارزات هم‌طبقه‌ای‌ها و بهره‌گیری از آگاهی توضیح دهنده‌ای که از هستی به بایستی گذار می‌کند یا از نظر ذهنی این گذار را میسر می‌سازد، به نبرد قطعی رو آورند. از بیرون کشور هم نمی‌توان برای شکست دادن آنان در این نبرد نیرو فراهم کرد، چون در آن بیرون هم چنین نبردی درمی‌گیرد.

ساده‌نگری و تحریف

آنچه مارکس و انگلس در اینجا نمی‌بینند یا می‌بینند اما اهمیت لازم را به آن نمی‌دهند، این است که شرایط کار و زندگی در عصر جدید با ارتباط‌های انبوه و گسترده‌ای که مشخصه آن است، می‌تواند نیروهای دیگری را هم ایجاد کند و آن نیروهای دیگر ممکن است از طبقه کارگر هم سربازگیری کنند. ملت و در شکلی و بیانی دیگر، توده، چنین نیرویی در درشت‌ترین نمود آن است. ملت می‌تواند طبقه را خرد کند و توده می‌تواند حامل ایده‌هایی شود که در تقابل قطبی با ایده‌رهایی قرار گیرد. همان شرایطی که به پرولتاریای رهایی‌بخش میدان می‌دهد، ممکن است به ناسیونالیسم و فاشیسم و ایسمی چون اسلام‌یسم هم میدان دهد.

مارکس و انگلس خطر را دست کم می‌گیرند به خاطر ساده دیدن رابطه عین و ذهن، هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی. خطر را دست کم می‌گیرند، چون مسیر میان هستی اجتماعی و آگاهی‌ای را که استاندارد، یعنی بایسته و شایسته می‌پندارند، کوتاه می‌بینند و غافل می‌شوند از ایده‌های راه‌زن. در اینجا هستی اجتماعی را تعیین کننده می‌بینند. اما آزادی مگر چیست جز ورطه میان عین و ذهن، میان هستی و آگاهی؟ من آزادم، درست به این خاطر که می‌توانم زاویه داشته باشم با آنچه که در یک سیستم آگاهی و عمل، "استاندارد" من تلقی می‌شود.

هر قدر مارکسیست‌ها، دست کم در نیمه نخست قرن بیست، در تلقی عمومی از رابطه میان هستی و آگاهی ماتریالیست هستند، یعنی هستی را اصل می‌گیرند و آگاهی را فرع و تابع تلقی می‌کنند، در مورد رهبران سوسیالیستی که قدرت را به دست می‌گیرند، ایدئالیستی می‌اندیشند. صندلی قدرت، واقعیت عینی‌ای است که ذهنیت خود را می‌آورد. رابطه رهبران با توده گسسته می‌شود به دلیل الزام‌های قدرت، و کلاً بوروکراسی. مارکس در باره بوروکراسی نیندیشیده بود. پس از او اکثر پیروانش تصور می‌کردند که می‌توانند آن را تصرف کنند، درهم بشکنند، و دستگاه دیگری را به جای آن بگذارند. آنان در نمی‌یافتند که این دستگاه منطق عینی حرکت خود را دارد و تنها با نیت خیر نمی‌توان مانع از آن شد که دولت انقلابی هم به سرنوشت دولت‌های دیگر دچار گردد و از جامعه بیگانه شود. کلاً اشکال ثابت بسیاری از مارکسیست‌ها این بوده است: به خودشان که می‌رسند، ماتریالیسم را کنار می‌گذارند و ایدئالیست می‌شوند و تصور می‌کنند ایده‌هایی که دارند آنها را از لغزش مصون می‌دارند. در نقد درونی، مدام به ایده‌های انحرافی حمله می‌کنند، به جای توجه به موقعیت‌ها و جایگاه‌های انحراف‌آور. عنوان ایده‌های انحرافی تا مدت‌ها روزیونیسم (تجدید نظر طلبی) بود.

در توجیه رویکرد ایدئالیستی به حزب و قدرت انقلابی می‌گفتند محتوا مهم است نه فرم. بر این اساس دیکتاتوری انقلابی را دموکراسی حقیقی معرفی می‌کردند. ایراد اصلی مارکسیست‌ها به دموکراسی این بود که یک فرم است و چون یک فرم است بورژوازی آن را در خدمت خود قرار می‌دهد: فرم دموکراسی است، اما محتوا دیکتاتوری است. در مورد دیکتاتوری پرولتاریا عکس این را می‌اندیشیدند: فرم دیکتاتوری است، اما محتوا دموکراسی است. آموزه ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید که محتوا تعیین کننده است. بر این قرار، دموکراسی‌های بورژوایی می‌بایست ماسک خود را برمی‌انداختند و دیکتاتوری می‌شدند و برعکس، دولت‌های انقلابی، دموکراسی حقیقی را جلوه‌گر می‌کردند. می‌شد تا مدت‌ها این گونه اندیشید، چنانکه وقتی فاشیسم سر برآورد، اکثر مارکسیست‌ها گفتند: بفرمایید، این هم سرانجام پارلماناریسم و دموکراسی! اما جالب این بود که همزمان از دولت شوروی نمی‌خواستند که آن سوبیه دیگر دیالکتیک را نمایش دهد و دموکراتیک شود. برآمد فاشیسم همزمان است با تحکیم استالینیسم.

فرض کنیم دولتی انقلابی را به راستی بتوانیم دولت کارگری بدانیم. دولت کارگری دست کم در عرصه بین‌المللی به صورت دولت ملی ظاهر می‌شود. باید از خود دفاع کند و باید درگیر رقابت شود. این درگیری منطق خود را دارد، منطقی که مبتنی بر مفهوم‌های تقابلی طبقاتی نیست. دوست/دشمن، قوی/ضعیف، سود/زیان از جمله این تقابل‌ها هستند. همان‌ها ترجمان داخلی هم می‌یابند. دولت اکنون از چه منطقی پیروی می‌کند: منطق طبقاتی، یا منطق دولتی؟ منطق دولتی پیشی می‌گیرد و بوروکراسی این روند را تقویت کرده و آن را بی‌مانع می‌سازد. وجدان همه آسوده است: دولت دولت ملی است، سازندگی می‌کند، قوی می‌شود، کشور را قوی می‌کند و این به نفع همه است، به ویژه به نفع طبقه کارگر. اراده به تغییر نظام مبتنی بر کار مزدوری، تبدیل می‌شود به اراده به سازندگی. جهان‌بینی تکنیکی‌تر می‌شود. هدف، رشد نیروی مولده می‌شود؛ مناسبات فراموش می‌شوند. فن‌آوران، بوروکرات‌ها و ژنرال‌ها: ایدون رهبری با اینهاست؛ سوژه عامل اینها نیستند، نه طبقه کارگر. و طبقه کارگر همچنان کار می‌کند و زیر شرایطی که اساس آن فرقی با گذشته ندارد. نظام کار مزدوری برقرار است، کارگر با کارفرمایی مواجه است که قدرت‌مندتر و مخوف‌تر از کارفرمای گذشته است. کارفرمای گذشته را می‌شد پس زد، وادار به پذیرش خواسته‌هایی کرد، اما در اینجا ما با یک دولت مواجه هستیم. ایدئولوژی غالب ناسیونالیسم است، و انترناسیونالیسم تنها ایده‌ای آرمانی در ذهن گروه‌های کوچک انقلابی است. لنین و مائو قهرمانان ملی‌اند؛ آنان دولت‌های مقتدر ملی برپا کرده‌اند.

اراده به قدرت، اراده به سازندگی، اراده به تکنیک. همه چیز طبیعی و خود به خود پیش می‌رود، سیستم قوی‌تر و قوی‌تر می‌شود، و آنگاه که نیاز به توضیح دادن شود، همواره دلایلی دارد برای اینکه آزادی را محدود کند، و البته می‌گوید محدود نمی‌کند، چون آزادی حقیقی برقرار است؛ مگر نه این است که اصل محتواس و نباید در اندیشه دموکراسی صوری بود؟ خشونت هم موجه می‌شود، تبعیض هم موجه می‌شود، تخریب محیط زیست هم موجه می‌شود، به اسم دفاع از میهن، تقویت دولت انقلابی، سازندگی، دفع خطر دشمنان.

از دست رفتن سوژه

این تحریف را چگونه توضیح دهیم؟ چگونه روایتی رادیکال از ایده آزادی در عصر جدید، چنان متحول می‌شود که یکس از خودبیگانه می‌گردد؟ بازگردیم و روایت را از ابتدای آن پی گیریم: ایده‌هایی است، و رهایی در آن است که انسان با محصول کار خود بیگانه نباشد، و این بازآشنایی و خودبازایی آن گاه مسیر می‌شود که کار، خصلت بهره‌کشانه خود را از دست بدهد. موضوع روایت، یک سوژه است، یک خود است که با محصول کار خود بیگانه شده و این اساس از خود بیگانگی عمومی اوست. دیدگاه مبنایی، یک تئوری سوژه است. این به خودی خود اشکالی ندارد، اشکال در این است که نظر در ادامه انکشاف خود دوباره متوجه آن سوژه عزیزمگاه نمی‌شود، و اگر به سوژه برمی‌گردد تنها در تصویری آرمانی از فرد و پرورش استعدادهايش در جامعه کمونیستی است.

عزیزمگاه یک سوژه است، سوژه‌ای فردی، سوژه‌ای مثالی. با آن در نوشته‌های پیش از "ایدئولوژی آلمانی" مواجه می‌شویم. در "ایدئولوژی آلمانی" سوژه یکس طبقاتی می‌شود و در این باره بحثی صورت نمی‌گیرد که سوژه‌ای مثالی که در یک طبقه، به عنوان جمع معینی از انسان‌ها، منحل شود، آیا دوباره می‌تواند خود را بازابد؟ سوژه جمعی (*collective subject*) جای سوژه مثالی را می‌گیرد. در ادامه، در جریان مارکسیستی، جای سوژه جمعی طبقه را حزب طبقه و سرانجام دولت طبقه می‌گیرد. خود مارکس در مورد این دگرذیسی‌ها و وراریخت‌ها به صورت مستقیم مقصر نیست، اما این نیز هم هست که تفکر قرن نوزدهمی او اجازه نمی‌داده که دریابد پویایی که سوژه او شروع کرده، ممکن است سر از کجا درآورد و در نهایت نیت آغازین را نفی کند. از سوژه مثالی به طبقه، از طبقه به حزب، از حزب به دولت - در این مسیرها راهنمای خشونت و تبعیض آمیخته با جمع، بوروکراسی، انحصار طلبی حزبی و جناحی، ناسیونالیسم، اقتدار دولتی و تکنیک‌زدگی کمین کرده‌اند. مارکس با رجوع به روان‌شناسی و انسان‌شناسی قرن نوزدهم هم می‌توانست دریابد که فرد در جمع کس دیگری می‌شود، اما ابعاد این موضوع را نمی‌توانست دریابد که جمعی که در یک حزب خلاصه شود و سرانجام دولتی که به نام یک حزب تشکیل شود، آن هم در یک جامعه مدرن، دیگر آن فرد مثالی آغازین را نمایندگی نمی‌کند.

منظور از ابراز بدبینی به جمع و تشکل و بوروکراسی، انکار وجود امکان‌هایی و بیان این ناامیدی نیست که ما تنها شکل‌های اسارت را عوض می‌کنیم، اما هیچ‌گاه آزاد نمی‌شویم. حتا با رجوع به واقعیت‌های ناامید کننده می‌بینیم که می‌توان اسارت را تعدیل کرد و رهاتر شد. نکته اصلی نه حد رهایی، بلکه حد حساسیت است نسبت به امکان عوض شدن شکل‌های اسارت و کلاً خطرهایی که در مسیر رهایی در کمین ما نشسته‌اند. انتقاد به مارکس در اینجا این است که او در حد دادن هشدارهایی پرتین

دربارهٔ خطرها و انحراف‌ها حساس نبوده است. نکته‌هایی را می‌توان در اینجا و آنجای آثارش پیدا کرد (از جمله بدبینی‌ای که نسبت به اوضاع روسیه و امکان پا گرفتن سوسیالیسم در آن کشور دارد)، اما این گونه نکته‌ها کیفیت زنه‌ارآمیزی نیافتند و شاید هم نمی‌توانستند بیابند، به این دلیل که جهان پس از مرگ او وارد دوران مصاف‌های بزرگی شد که در آنها کوه‌هایی از پولاد به هم برمی‌خوردند و در آن هنگامه امکانی برای شنیدن صدای نازک آن سوژه‌ای نمی‌ماند که همه چیز از او آغاز شد: سوژه‌ای که به دنبال رهایی می‌گشت.

آنتروپولوژی و توپولوژی

اشکال مارکس را می‌توان به حسن نظر دوگانه‌اش نسبت به انسان و پیشرفت و تصویری آرمانی از انسان پیشرو دید و بر نهاد که ذهن او آکنده از خوش‌بینی دوران انسان‌باوری و روشنگری است و بی‌توجه به این واقعیت تلخ که تضمینی وجود ندارد که انسان رنج‌بر طاغی، علیه نظام بهره‌کشی و رنج‌دهی در همه شکل‌های آن طغیان کند، و در ادامه سازمان و نظامی پی افکند که از تبعیض و خشونت پرهیزد و به راستی آرمان حذف کار مزدوری را پی گیرد.

مارکس دارای یک انسان‌شناسی تلویحی است اما به صورت صریح انسان‌شناسی در معنای کنکاش مبتنی بر باور به وجود کیفیت‌های ذاتی و ثابت انسانی را پس می‌زند. او، آنچنان که در تره‌ایش دربارهٔ فوئرباخ تقریر کرده، وجود انسانی را به عنوان کنش و موقعیت در نظر می‌گیرد. بر این قرار، انتقاد درخور به مارکس نه انسان‌شناسانه بلکه موضع‌شناسانه است، نه انتقاد آنتروپولوژیک، بلکه توپولوژیک است.

مارکس موقعیت اساسی وجود انسانی را در توپوس کار و تولید می‌بیند. این توپوس از دید او اهمیت دوگانه دارد: به لحاظ معرفت‌شناسی آن توپوسی است که محل اصلی نزاع معرفتی را تعیین می‌کند: همه بحث‌ها در نهایت به بحث بهره‌کشی برمی‌گردند، علیه آن یا در دفاع از آن. این محل نزاع ایدئولوژیک یا به تعبیری مارکسی‌تر، محل تقابل ایدئولوژی با نقد ایدئولوژی، در اصل محل نزاع واقعی طبقات است و سرانجام سرنوشت بشریت را تعیین می‌کند. اما در سطح مناسبات انسانی دو توپوس دیگر وجود دارد که به همان اندازه اصالت دارند و آنها را نمی‌توان به این توپوس واگرداند: توپوس تبعیض و توپوس خشونت. تبعیض و خشونت را نمی‌توان تنها با بهره‌کشی توضیح داد و این گونه نیست که نقد بهره‌کشی همزمان نقد تبعیض و خشونت هم باشد. هم تبعیض و هم خشونت کیفیت یا موقعیتی است که از رویارویی فرد با فرد، جمع با فرد، و جمع با جمع در حالت‌هایی ویژه پدید می‌آید، آن هم نه به ضرورت در درون توپوس بهره‌کشی. اتفاقاً درست می‌تواند برعکس باشد، یعنی توپوس تبعیض و خشونت باشد که راه به توپوس بهره‌کشی برده، چیزی که در تاریخ برده‌داری و نژادپرستی آشکار است. استمارشونده هم می‌تواند در حق فردی از طبقه خود تبعیض و خشونت به کار بندد.

تبعیض و خشونت، همچون بهره‌کشی، از توپوس‌های اساسی موقعیت وجودی انسانی در طول تاریخ هستند. هر توپوسی توجه خاص خود را می‌طلبد و به دیگری تحویل‌ناپذیر نیست. بی‌توجهی به شأن مستقل توپوس‌های تبعیض و خشونت منجر به کم‌توجهی مارکسیست‌ها شده است به تبعیض جنسی، به خطر ناسیونالیسم، به بوروکراسی در تشکلهای رنج‌بران و تبعیض بالایی‌ها-پایینی‌ها در آنها، به خشونت در جنبش و خشونت‌گری دولتی که از دل جنبش و حزب کمونیست یا متمایل به بلوک

سوسیالیستی درمی آید. ریشه نگاه تبعیض آمیز و تحقیر آمیز به جنبش های مترقی دیگر در همین جاست. بر همین قرار بی توجهی می شود به تبدیل دولت کارگری به دولت ملی سازنده صنعتی کننده و همدوشی و هموردی آن با دیگر دولت های ملی و در ادامه به خشونت و تبعیض، و نیز بهره کشی ای که پیامد افتادن در چنین مسیری است.

توپوس دیگری هم وجود دارد - افزون بر سه توپوس بهره کشی، تبعیض و خشونت - که شأن مستقل خود را دارد و بایستی توجه ویژه ای برانگیزد: وضعیتی که انسان در برابر طبیعت دارد. نگاه خوش بینانه به رشد نیروهای مولد، به تکنیک و سرانجام دلبستگی به دولت سازنده صنعت گر، به بی توجهی به تخریب طبیعت می انجامد. در نگاه مارکسیستی تکنیک در ظرف تولید نگریسته می شود، و تولید در ظرف مناسبات تولیدی که مناسباتی است میان انسان ها. طبیعت حضوری ندارد؛ ماده خام خاموش است. از طرف دیگر خودپویی تکنیک دیده نمی شود و اگر هم دیده می شود به قانون سود برگردانده می شود. در مارکسیسم نقد مستقلانه تکنولوژی وجود ندارد.

جمع بست

جمع ببندیم: نقد ایدئولوژی می بایست از طریق یک توپولوژی جامع پیش برده می شد و به توپوس بهره کشی محدود نمی ماند.

توپوس ها یا موضع های اساسی جدل، اینهایند: بهره کشی، خشونت، تبعیض، تخریب طبیعت. مارکسیسم جدل را به یک حوزه یعنی بهره کشی محدود کرد. تعداد کثیری از مارکسیست ها البته کوشیدند حوزه های دیگر را هم در نظر گیرند، چنانکه بلافاصله پس از مارکس تلاش شد برای رفع کم توجهی به موضوع تبعیض جنسی. اما بنای تئوری مارکسی به گونه ای است که افزودن سازه هایی تکمیلی به آن ظاهراً نقص هایی را برطرف می کند، اما از سوی دیگر ثبات و انسجام درونی آن را بر هم می زند. شایسته آن است که مارکسیسم دستاوردهایش را در "جا"ی دیگر بریزد، نه اینکه دستاوردهایی از تلاش های فکری و اجتماعی دیگر به مارکسیسم چسبانده شوند. این "جا"ی دیگر یک ایسم تازه نیست و دیگر روا نیست که با نام یک فرد یا حزب یا مکتب مشخص شود. "جا"ی دیگر جنبشی است که بنابر سنت "چپ" خوانده می شود؛ و چپ، مدرن، نیرومند و یادگیرنده از تجربیات دوران های گذشته و اکنون می گردد، اگر به روشنی بر شأن ویژه و مستقل و تقلیل ناپذیر همه موضع های جدلی بهره کشی، تبعیض، خشونت و رابطه با طبیعت تأکید کند. ایستاده بر یک موضع نمی توان جدل در موضع های دیگر را پیش برد، چنانکه جنبش کمونیستی تنها با ایستادن بر موضع جدال با بهره کشی، نتوانست جدال با تبعیض، جدال با خشونت و جدال با تخریب محیط زیست را پیش برد و در جایی که به قدرت دولتی دست یافت، بنابر مصالح دولتی از پیشبرد جدال با بهره کشی هم واماند، سرانجام خود با جامعه بیگانه شد و پاسدار یک نظام تبعیضی خشن و بهره کش و مخرب طبیعت گردید.

تمامیتی که گئورگ لوکاچ در توپوس بهره کشی می دید، واقعی نبود، و از جمله چون واقعی نبود، پا فشرده گان بر آن به تمامیت خواهی در جنبش و دولت مطلوب خود حساس نبودند. تاریخ بشر تنها تاریخ مبارزه طبقاتی نیست، تاریخ تبعیض ها و خشونت هایی هم هست که تنها از منظر ستیز دو طبقه بهره کش و بهره ده توضیح پذیر نیستند. استثمار، تبعیض، خشونت و تخریب محیط زیست، هر یک تاریخ خود را دارد. آنها در کلیت تاریخی به هم در آمیخته اند، اما نه به این شکل که داستان یکی داستان های دیگر را هم در بر گرفته باشد. هیچ کدام "صد" نیستند، و با نظر به هیچ کدام حکم "چون که صد آمد نود هم پیش ماست" صادق

نیست. مورد به مورد دیده می‌شود که چه چیزی عمده است و داستان از کجا شروع شده است. هگل در واکاوی "خدایگان و بنده" در "پدیدارشناسی روح" بی‌توجه است به شروع تراژدی با تبعیض. او یک نبرد مجرد مرگ و زندگی را در نظر می‌گیرد که روا نیست یک نمونه مثالی تلقی شود. نمونه مثالی نبردی است بر بستر خشونت از پیش آمیخته با تبعیض میان این قبیله با آن قبیله. برده، مغلوب نه یک مرد قوی پنجه بلکه یک نظام تبعیضی خشن می‌شود و در چارچوب آن است که به کارش می‌گمارند. هگل بدون توجه به این چارچوب، تحلیل خود را متمرکز می‌کند بر کار بنده و خودآگاهی‌ای که گویا بنده از طریق آن به دست می‌آورد. شروع داستان با خشونت و تبعیض است، و خشونت‌گری و برقراری تبعیض تنها به طبقه بهره‌کش منحصر نمی‌شود. رنجبران نیز خود بر هم طبقه‌ای‌هایشان از طایفه و نژاد دیگر خشونت و تبعیض روا داشته‌اند. زنان کارگر از تبعیض و خشونت هم رنج برده‌اند که هر روز به طور مستقیم از جانب مردان کارگر بر آنها اعمال شده است. توسل به عامل ناآگاهی یا عامل فرار داشتن زیر تأثیر ایدئولوژی طبقات دیگر در توضیح این موارد، تنها تئوری را سست‌تر می‌کند و توضیح را از صداقت تهی می‌سازد. مارکسیست‌های سخت‌کیش به دلیل یک‌جانبه‌نگری، به دلیل ندیدن شأن مستقل توپوس‌های دیگری جز توپوس بهره‌کشی، نتوانسته‌اند مسائلی مثل تبعیض جنسی، ناسیونالیسم، نژادپرستی، فاشیسم و خشونت را توضیح دهند. تئوری‌های مارکسیستی فاشیسم همه از یک‌جانبگی رنج برده‌اند. مارکسیسم تنها با درافزوده‌های پیاپی توانست متوجه مسئله زنان شود و بررسی مستقلانه آن را به رسمیت بشناسد. موضوع محیط زیست هم مستقل از جریان مارکسیستی مطرح شد و سرانجام تا حدی توانست در میان نیروهای چپ و جبهه بیابد.

جدال برای آزادی می‌بایست در مواضع جدلی مختلف پیش برده شود. محدود کردن آن به یک موضع جدلی از ظرفیت‌های بخشی مارکسیسم کاست. این انتقاد به معنای بی‌نیاز دانستن جدال برای آزادی از مارکسیسم نیست. یک موضع جدلی اساسی همچنان توپوس بهره‌کشی است و اینجا جایی است که فکر و تجربه با نام مارکس درآمیخته است.

بازخوانی جرم سیاسی از دیدگاه فقه و حقوق مدرن

(حسن فرشتیان^{۳۸})



پیشگفتار: اصل یکصد و هشتم قانون اساسی ج. ا. ایران، جرائم سیاسی و مطبوعاتی را از سایر جرائم تفکیک نموده و مقرر کرده است که دادگاه مربوط به جرائم سیاسی و مطبوعاتی، بایستی علنی و با حضور هیأت منصفه باشد. بند مربوط به جرائم سیاسی مندرج در این اصل، هیچگاه رعایت نشد. اکنون سی و هفت سال پس از تصویب این اصل، طرح جرم سیاسی در تاریخ ۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۵ در مجلس شورای اسلامی به تصویب رسید و در ۲۹ اردیبهشت همان سال به تایید شورای نگهبان رسید.

در بخش اول این نوشتار به «مفهوم جرم سیاسی»، چیستی و چرایی آن پرداخته می شود. در آغاز، با نگاهی تاریخی به جرائم سیاسی، به تاریخچه جرم هایی که می توانست به مثابه جرم سیاسی تلقی شود، نظری می افکنیم تا تحولات تاریخی این مفهوم تا شکل گیری حقوق مدرن، مورد توجه قرار بگیرد.

سپس به چیستی جرم سیاسی با توجه به دو تعریف عینی *Objective* و تعریف ذهنی *Subjective* می پردازیم. آنگاه به چرایی تفکیک جرم سیاسی از سایر جرائم توجه می کنیم تا ببینیم هدف از این تفکیک و تمایز، تشدید مجازات متهمین به جرم سیاسی بوده است یا تخفیف مجازات آنان.

پس از آن، وضعیت جرم سیاسی را در همین مفهوم موجود کنونی *status quo* از زاویه فقهی بررسی می کنیم، تا سهم همین قوانین موجود در نقشه راه دموکراسی، اجمالاً بررسی و به ظرفیت همین قوانین در همراهی و هم مسیری در این سفر، توجه گردد. برای بازخوانی نگرش فقه به جرم سیاسی، با مطالعه نمونه هایی از مدارا با مجرمین سیاسی در صدر اسلام تلاش خواهیم کرد تا نگاه اجمالی اسلام به جرم سیاسی را مورد مطالعه قرار دهیم.

بخش دوم این نوشتار به «جرم سیاسی در قوانین موضوعه ایران» اختصاص دارد. در ابتدا، دو ویژگی جرم سیاسی در قانون اساسی ج. ا. اسلامی ایران، یعنی «علنی بودن دادگاه» و «حضور هیأت منصفه» را بررسی خواهیم کرد.

³⁸ حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی با تحصیلات اجتهاد از قم، در فرانسه علاوه بر دکترای حقوق، دکترای مطالعات سیاسی گرفت و ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتب و مقالات متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه پژوهش های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی، منتشر کرده است. دکتر فرشتیان، مشاور و نویسنده همراه گاهنامه فلسفی خرمگس هستند و مقاله های ایشان در دفترهای پیشین در دسترس می باشند.

سپس به چرایی تفکیک جرم سیاسی از سایر جرایم در قوانین موضوعه ایران می پردازیم تا دریابیم در ایران هدف قانونگذار از این تفکیک و تمایز، تشدید مجازات متهمین به جرم سیاسی بوده است یا تخفیف مجازات آنان. پس از آن، به نقد و بررسی قانون جرم سیاسی مصوب ۱۳۹۵ خواهیم پرداخت، که اخیراً به تأیید شورای نگهبان رسیده است.

در بخش سوم، از منظری فراتر به «چشم انداز حذف جرم سیاسی» نگریده و بررسی خواهیم کرد که در صورت تقدس زدایی از حکومت و صاحب منصبان حکومت، و به رسمیت شناختن حکومت به مثابه امری عرفی و زمینی، و مشروع دانستن حق مبارزه قانونی با حکومت، و در صورت امکان جابجایی مسالمت آمیز قدرت، بسیاری از جرائم مربوطه، از شمول جرم سیاسی خارج می شود و در شمار جرائم عادی مربوطه در می آید. در این صورت، با توجه به چشم انداز افقی دورتر، نگاهی گذرا به نیاز یا عدم نیاز به تفکیک و تمایز جرم سیاسی، خواهیم داشت.

بخش اول: مفهوم جرم سیاسی

اول - تاریخچه اقدامات سیاسی مجرمانه

جرم سیاسی، یک مفهوم حقوقی است که در طول زمان متحول و دگرگون شده است. مفهوم اولیه آن با مفهوم کنونی، کاملاً متفاوت است. به دلیل تحولات پدیدآمده در مفهوم قدرت و اقتدار سیاسی، در رابطه رعیت-حاکم (شهروند-حکومت) و در اقدامات و کنش های مخالفین و منتقدین، این مفاهیم کاملاً دگرگون شده است.

در دوران رم باستان، می توان از جرم اقدام علیه حاکم یا نمایندگان او یا قدرت حاکمیت نام برد که مشابهت هایی با جرم سیاسی داشت «*Le crime de lèse-majesté*». در جمهوری رم، در سال صد قبل از میلاد دادگاههای ویژه ای در این زمینه تشکیل شد که به جرائم علیه حاکمیت رسیدگی می کرد «*crimen maiestatum*». واژه ماژسته «*maiestas*» به مفهوم بزرگی و عظمت ملت رم بود، هر چند بعدها به مفهوم عظمت و شکوه دربار و پادشاه تفسیر شد.

سیسرون *Cicéron* این جرم را در دو مورد به کار می گرفت: مورد اول در اقدام به ربودن اموال عمومی، و مورد دوم به هنگام شورش نظامیان. در مورد اول، مالکیت عمومی، و در مورد دوم، اقتدار سیاسی حاکمیت مورد تهدید و تعرض قرار گرفته بود.

به هنگام برقراری سیستم امپراطوری، امپراطور، سمبل حاکمیت شد، بنابر این هرگونه اقدام علیه امپراطوری نیز در همین مفهوم مجرمانه قرار گرفت.

در قرون وسطی، مفهوم این جرم گسترش پیدا کرد و ارتداد و کفر و بدعت دینی نیز در همین مفهوم اقدام علیه ماژسته قرار گرفت. زیرا حکومت برای خویش، ریشه داشتن در مشروعیت شرعی، قائل شد. بنابراین، از یکسو، اقدام علیه حکومت، اقدام علیه یک مشروعیت دینی تلقی می شد و از سوی دیگر، اقدام علیه مبانی مشروعیت دینی، به شکل غیر مستقیمی، اقدام علیه زیربنای مشروعیت حاکمیت تلقی می گردید.

در فرانسه در دوران روشنگری «Lumières»، گسترش مفهوم جرم فوق (لس ماژسته) به جرائم مذهبی، مورد اعتراض قرار گرفت، زیرا از یکسو مخالفت‌ها با قائل شدن منشأ الهی برای امور زمینی از قبیل سیستم حکومتی، شدت گرفت و از سوی دیگر احساس می‌شد گسترش مفهوم جرم فوق به جرائم مذهبی و عقیدتی، بهانه‌ای برای سرکوب منتقدان سیاسی است.

در قانون اساسی سال ۱۸۳۲ فرانسه، به دلیل تحولات انقلابی، جرم «لس ماژسته» حذف شد. البته پس از تبدیل حاکمیت از نظام پادشاهی به سیستم ریاست‌های منتخب، جرم اقدام و اهانت به مسئولان بالارتنه کشوری در جمهوری سوم فرانسه دوباره برقرار شد. در پی تغییراتی در قانون آزادی مطبوعات، از سال ۲۰۱۳، اهانت به رئیس‌جمهور فقط می‌تواند موجب محکومیت به مجازات مالی بشود.^{۳۹}

دوم- در چستی جرم سیاسی

«جرم سیاسی» از مفاهیمی است که بسیاری از مشکلات و ابهامات حقوقی سیاسی مرتبط با آن، برآمده از فقدان تعریف واضح و روشن آن است. اگر این مفهوم، به شکلی مانع و جامع، تعریف شود، ابهامات اجرایی آن در عمل شدیداً کاهش پیدا می‌کند. اما در پهنه عمل، در بسیاری از موارد، حکومت‌ها و در برخی از موارد کنشگران سیاسی نیز، تمایلی به ارائه تعریف دقیق آن ندارند. در دموکراسی‌های امروزه که جرم سیاسی از علل مخففه مجازات است، حکومت‌ها تمایل هستند که جرائم مخالفین را از جنبه سیاسی خارج کرده تا امتیازی به مخالفین داده نشود. کنشگران نیز در برخی شرایط، تمایل ندارند که با تعریف دقیق، ناچار شوند کنش‌های خویش را در چارچوب‌های مشخص سوق دهند تا در صورت لزوم بتوانند از امتیاز مجرم سیاسی بودن جهت کاهش مجازات استفاده کنند.

در تعاریف اجمالی جرم سیاسی، از دو زاویه متفاوت بدان نگریسته شده است: از زاویه موضوع ارتکاب مجرمانه و از زاویه شخص مجرمی که مرتکب این جرم شده است.

الف- تعریف عینی Objective: بر مبنای تعریف عینی از جرم سیاسی، مفهوم جرم بر مبنای موضوع آن مشخص می‌شود: «موضوع جرم» است که وصف سیاسی یا غیر سیاسی بودن آن را تعیین می‌کند. بر این مبنای، جرائمی از قبیل آسیب زدن به تشکیلات حکومت، آسیب‌رسانی به شخصیت‌های سیاسی و صدمه زدن به آزادی‌های عمومی از مصادیق بارز جرم سیاسی تلقی می‌گردند.

ب- تعریف ذهنی Subjective: بر مبنای تعریف ذهنی از جرم سیاسی، مفهوم جرم، شخصی می‌شود و «انگیزه‌های شخص مرتکب»، به عنوان ملاک و معیاری برای توصیف جرم به «سیاسی» یا «غیر سیاسی» بودن می‌شود. چنانچه مرتکب با انگیزه سیاسی

³⁹ در پی حکم مورخه ۱۴ مارس ۲۰۱۳ دادگاه حقوق بشر اروپا، فرانسه تلاش کرد تا قوانین خویش را در این زمینه با قوانین اروپایی همسان بسازد. به موجب قانون ۵ اوت ۲۰۱۳، در قانون آزادی مطبوعات تغییراتی اعمال شد و مجازات اهانت به رئیس‌جمهور، محکومیت به مجازات مالی تعیین شد.

و قصد آسیب زدن به تشکیلات حکومت و یا به شخصیت های سیاسی، اقدام به انجام عملی بکند که آن فعل، جنبه مجرمانه داشته باشد، جرم او سیاسی تلقی خواهد شد.

سوم- در چرایی تفکیک «جرم سیاسی» از سایر جرائم

به چه دلیلی جرم سیاسی از سایر جرائم تفکیک می شود؟ هدف از تمایز جرم سیاسی، تخفیف مجازات مرتکبین آن است یا تشدید مجازات آنان؟ توصیف جرمی به «جرم سیاسی»، چوب دو سر طلایی است که کاربردی دوگانه دارد، از یکسو می تواند از علل مشدده مجازات بشود و از سوی دیگر می تواند به مرتکب آن اعتبار و آبرویی بخشیده و سبب کاهش مجازات وی بشود.

الف- تشدید مجازات

جرم علیه ماژسته، از همان ابتدا، جنبه مشدده داشت و مرتکب آن به شدیدترین وجهی مجازات می شد زیرا متهم به اقدام علیه حاکمیت بود. به همین دلیل، در دوران اقتدار کلیسا، جرائم اعتقادی از قبیل ارتداد و کفر را نیز در همین مقوله قرار دادند تا به شدیدترین وجهی مجازات شود.

در مواردی که دوگانه «انقلاب» و «ضد انقلاب» مطرح می شود، جرم سیاسی، مجرمین را در ردیف ضدانقلابیون قرار می دهد و مجازات سختی را به آنان وعید خواهد داد. در بسیاری از موارد، اگر چنان چه در دوران نگرانی از پایداری انقلاب، خطر ضدانقلاب مطرح باشد، جرم سیاسی برای تشدید مجازات مطرح می شود. در انقلاب ۱۹۱۷ شوروی، تخفیف های قانونی مجرمین، برای مجرمین سیاسی حذف، اجباری بودن حضور هیأت منصفه در دادگاههای مربوطه لغو گردید و در برخی موارد برای مجرمین سیاسی، مجازات اعدام پیشبینی شد.

ب- تخفیف مجازات

در شرایط آرامش و ثبات نسبی، هنگامی که کشورها از دوران التهاب ها گذر کرده بودند، کوشیدند تا با تخفیف مجازات مجرمین سیاسی، به انگیزه های اصلاح جویانه و شرافتمندانه آنان توجه کنند. در بسیاری از موارد، به دلیل انگیزه شرافتمندانه مجرمین سیاسی، تلاش شد، با طبقه بندی آنان در چارچوب مجرمین سیاسی، احترام آنان محفوظ بماند و به عنوان مثال از پوشیدن لباس زندان و از برخی محدودیت هایی که جنبه تنبیهی داشت معاف باشند. اعدام مجرمین سیاسی منتفی شد. جهت اجتناب از سوء استفاده از قدرت سیاسی، حضور هیأت منصفه به عنوان «وجدان جمعی جامعه» در دادگاه الزامی شد تا قدرت سیاسی حاکم، مخالفین خویش را به عنوان مجرم از صحنه خارج نکند. در مورد استرداد مجرمین نیز، معاهده های مربوطه، اغلب، مجرمین سیاسی را استثنا کردند. از جمله ماده ۵ قانون ۱۹۲۷ در مورد استرداد متهمان خارجی، هنگامی که جرم مزبور، جنبه سیاسی داشته باشد یا هنگامی که تقاضای استرداد متهم، ناشی از شرایط خاص سیاسی یا برای بهره وری های سیاسی باشد، استرداد مجرمین را در اینگونه موارد، استثنا کرده است.^{۴۰}

⁴⁰L'extradition n'est pas accordée :1° Lorsque l'individu, objet de la demande, est un citoyen ou un protégé français, la qualité de citoyen ou de protégé étant appréciée à l'époque de l'infraction pour laquelle l'extradition est requise ;2° Lorsque le crime ou délit a un caractère politique ou lorsqu'il résulte

چهارم- نگرش فقه به جرم سیاسی

مفهوم جرم سیاسی، از مفاهیم جدید و متأخری است که در دهه های آغازین اسلام، در بین مسلمانان و در جامعه صدر اسلام مطرح نبود. به همین دلیل در منابع اولیه شریعت اسلامی بدان اشاره ای نشده است. اما از آموزه های اسلامی می توان دریافت که در نگرش فقهی، با توجه به اهمیت نقش «نیت» و «قصد» در افعال مکلفین، فقه نگاهی تخفیف گرایانه جرایم سیاسی داشته است، زیرا بسیاری از متهمین جرایم سیاسی، انگیزه های دلسوزانه ای داشته اند. اما حاکمیت ها تلاش کرده اند تا با مشروعیت شرعی قائل شدن برای خویش، مخالفین و مبارزین سیاسی خویش را متهم به درگیری و مبارزه با امر مشروع بکنند تا راه سرکوب دینی آنان تسهیل شود.

الف- بر مبنای مفهوم عینی

در این مفهوم، موضوع جرم مورد توجه قرار می گیرد که آسیب رسانیدن به تشکیلات حکومت و شخصیت های سیاسی به عنوان جرم سیاسی تلقی می شود. بر مبنای این مفهوم، آموزه های شریعت اسلامی به تشدید مجازات این مجرمین دعوت می کنند. حکومت های دینی، تلاش کردند مشروعیت دینی برای خویش جلوه دهند. در همین راستا، خویش را نمایندگان خدا بر روی زمین معرفی کردند. مبارزه سیاسی با این حکومت ها مبارزه با امری قدسی تلقی شد که در حکم مبارزه و محاربه با خدا و پیامبر معرفی گردید.

در این مفهوم، با استناد به این استدلال که در اسلام جرمی به عنوان جرم سیاسی وجود ندارد، مخالفین و مبارزین با حکومت مستقر، با واژه های فقهی و به عنوان مخالف با امر قدسی سرکوب می شوند.

ب- بر مبنای مفهوم ذهنی

از زاویه نیت مرتکب جرم سیاسی، وی با انگیزه سیاسی اقدام می کند. در این مفهوم، انگیزه مرتکب عمل، مورد داوری و ملاک طبقه بندی جرم وی قرار می گیرد و چون این انگیزه غالباً شرافتمندانه و برای بهبود وضعیت سیاسی جامعه است، از لابلای احکام شریعت می توان استنباط کرد که در چنین مواردی از دیدگاه شریعت، انگیزه می تواند به عنوان علل مخففه جرم تلقی شود. در آموزه های اسلامی «نیت» و «قصد» نقشی اساسی ایفا می کند. در عبادات، نقش نیت آنقدر مهم است که فقدان نیت موجب بطلان عمل است. در نگرش دینی، آن کسی که حق طلبید و به خطا رفت مثل کسی نیست که از ابتدا به دلیل باطل به سوی خطا گام برداشت.

به نظر می رسد قانونگذار نیز در تصویب قانون جرم سیاسی از همین منطق مفهوم ذهنی پیروی کرده است زیرا در نخستین ماده این قانون، بر انگیزه مرتکبان، مبتنی بر اصلاح امور کشور تاکید نموده و تصریح می کند که «هر یک از جرائم مصرح در ماده ۲ این

قانون چنان چه با انگیزه اصلاح امور کشور علیه مدیریت و نهاد های سیاسی سیاست های داخلی خارج کشور ارتکاب یابد، بدون آن که مرتکب قصد ضربه زدن به اصل نظام را داشته باشد جرم سیاسی محسوب می شود.^{۴۱}

اما در ماده ۲ این قانون، قانونگذار به مفهوم عینی نیز توجه کرده و مواردی از قبیل توهین یا افترا به رؤسای سه قوا، رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، به رئیس یا نماینده سیاسی دولت خارجی که در قلمرو ایران وارد شده، جرایم مقرر در قوانین انتخابات و نشر اکاذیب را به عنوان اقدامات مجرمانه ای نام برده که بر مبنای این قانون، جرم سیاسی تلقی می شود.^{۴۱}

پنجم - نمونه هایی از مدارا با مجرمین سیاسی در اسلام

چنانچه در بالا اشاره شد، از لابلای احکام شریعت می توان استنباط کرد که در مواردی که افرادی با انگیزه های شرافتمندانه، علیه حکومت اقداماتی مجرمانه مرتکب می شوند، از دیدگاه شریعت، انگیزه شرافتمندانه و حق جویانه آنان، می تواند به عنوان علل مخففه جرم تلقی شود. در ذیل به نمونه هایی از این احکام اشاره می شود.

ارجاع و مطالعه قوانین صدر اسلام برای تشویق به اجرای آن در زمان کنونی نیست، بلکه آن قوانین، نگهبان شاخص های اخلاقی و پاسدار ارزش های معنوی بودند، به همین دلیل می توانند در گستره فضای عمومی کنونی نیز، به عنوان شاخص ها و علائم و نشانه هایی از روش های اخلاق مدارانه مورد مطالعه قرار گیرند.

هر چند در تعاریف کنونی جرم سیاسی، نمونه موارد ذیل، از تعریف جرم سیاسی خارج می شود، اما به دلیل وحدت انگیزه ها می توان ادعان داشت که در جایگاه مقایسه و شبیه سازی های تاریخی، رفتار نمونه های ذیل در دهه های نخستین اسلام، به مثابه کنش سیاسی رایج در آن زمان محسوب می شود. لذا از شیوه برخورد با آن موارد، می توان اندکی به نگرش فقهی به جرایم سیاسی نزدیک شد و آن شیوه ها را به عنوان شاخصه ای از شیوه های اخلاق مدارانه مورد توجه قرار داد.

الف - رفتار علی با خوارج؛ حق جویان گمراه

خوارج گروهی از مسلمانان متدین بودند که در پی اختلافاتی، گمان کردند معاویه ابن ابی سفیان و علی ابن ابیطالب هر دو برخلاف قرآن عمل می کنند و به مبارزه با آنان برخاستند. خوارج وارد نبردی خونین با علی شدند و سرانجام علی را ترور کردند. علی در مورد آنان اظهار داشت: «پس از من خوارج را نکشید، چون کسی که حق را بجوید و اشتباه کند مانند کسی نیست که باطل را بخواهد و آن را بیابد».^{۴۲} سید رضی، جمع آوری کننده نهج البلاغه، توضیح می دهد که «منظور حضرت از باطل خواه، معاویه و اصحاب اوست.» در این جا ما با دو گروه مجرم مواجه هستیم: مجرمینی مثل معاویه که باطل خواه هستند و منفعت طلب و سودجو،

^{۴۱} ماده ۲- جرایم زیر در صورت انطباق با شرایط مقرر در ماده (۱) این قانون جرم سیاسی محسوب می شوند. الف- توهین یا افترا به رؤسای سه قوا، رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، معاونان رئیس جمهور، وزرا، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، نمایندگان مجلس خبرگان و اعضای شورای نگهبان به واسطه مسئولیت آنان. ب- توهین به رئیس یا نماینده سیاسی دولت خارجی که در قلمرو ایران وارد شده است با رعایت مفاد ماده (۵۱۷) قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات. پ- جرایم مندرج در بندهای (د) و (ه) ماده (۱۶) قانون فعالیت احزاب، جمعیت ها، انجمن های سیاسی و صنفی و انجمن های اسلامی یا اقلیت های دینی شناخته شده مصوب ۱۳۶۰/۶/۷. ت- جرایم مقرر در قوانین انتخابات خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و شورای اسلامی شهر و روستا به استثنای مجریان و ناظران انتخابات. ث- نشر اکاذیب.

^{۴۲} «لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي، فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَاهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ. [بِعْنَى مُعَاوِيَةَ وَ أَصْحَابِهِ]» نهج البلاغه، خطبه ۶۰.

جرم آنان با انگیزه های سودجویانه است، و گروه دوم خوارج هستند که با انگیزه های حق جویانه وارد مبارزه با حکومت علی شدند ولی راه را اشتباه رفتند و حقیقت را درک نکردند.

ابن ابی الحدید در شرح خطبه فوق توضیح می دهد که خوارج، گمراهانی حق جو و متدین بودند که صادقانه بر عقاید اشتباه دینی خویش پافشاری می کردند، اگر چه عقاید و باورهایشان خطا و اشتباه بود. اما معاویه در پی حق نبود، به دنبال باطل بود.^{۴۳}

ابن ابی الحدید در ادامه می نویسد که حسن بن علی هنگامی که جانشین پدر شد، معاویه از وی خواست که به جنگ با خوارج برود، امام حسن ضمن نهی از کشتار مسلمین، پاسخ داد که اگر بناست به جنگ کسی بروم سزاوارتر است که به جنگ با تو برخیزم. سپس ابن ابی الحدید به گفتار فوق امام در تبیین تفاوت میان انگیزه های معاویه و خوارج، و توصیه امام به عدم ادامه جنگ با این گروه از حق جویان گمراه (خوارج)، اشاره می کند.^{۴۴}

ب- کاهش مجازات پس از انحلال مرکزیت گروههای معارض

هرچند اقدامات مسلحانه گروههای سیاسی بر علیه حکومت، در قوانین اکثر کشورها، جرم سیاسی تلقی نمی شود و اقدام کنندگان نمی توانند از مزایای جرایم سیاسی بهره مند شوند، اما با توجه به اینکه برخی از این اقدام کنندگان، حرکت خویش را یک کنش سیاسی تلقی می کنند، و با توجه به رواج این کنش های ستیزه جویانه در زمان ظهور اسلام، بی مناسبت نیست که به حکم فقهی در اینگونه موارد نیز اشاره شود تا تبیین گردد که در شریعت در برخی موارد، تخفیفاتی برای هواداران باقیمانده این گروهها در نظر گرفته شده است، هرچند نسبت به آنان در کلیت، با شدت عمل برخورد شده است. آن شدت عمل اولیه ناشی از این است که حکومت، اقدام آنان را اقدام علیه خدا و دین خدا تلقی می کند، به همین دلیل، آنان «باغی»^{۴۵} نامیده شده اند. اما پس از انحلال مرکزیت آنان، مجازات باقیماندهگان را تخفیف می دهد، زیرا بر این دیدگاه است که اینان با نیتی غالباً حق جویانه علیه حکومت اقدام کرده اند؛ هرچند در اشتباه بودند، ولی اشتباه آنان تحت تاثیر القانات انحرافی مرکزیت آنان بوده است. پس از انحلال مرکزیت، می توان امیدوار بود که آنان حق جویی را با آن شیوه های خطاکارانه سابق خویش ادامه ندهند.

ماده ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ مقرر می دارد: «گروهیکه در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران، قیام مسلحانه کند باغی محسوب میشود و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم میگردند.» اما ماده بعدی همین قانون، استثنائاتی را برای کاهش مجازات مطرح می کند: «هرگاه اعضای گروه باغی، قبل از درگیری و استفاده از سلاح، دستگیر

^{۴۳} «الشرح مراده أن الخوارج ضلوا بشبهة دخلت عليهم، وكانوا يطلبون الحق، ولهم في الجملة تمسك بالدين، ومعاماة عن عقيدة اعتقدوها، وإن أخطئوا فيها، وأما معاوية فلم يكن يطلب الحق، وإنما كان ذا باطل لا يحامي عن اعتقاد قد بناه على شبهة، وأحواله كانت تدل على ذلك، فإنه لم يكن من أرباب الدين، ولا ظهر عنه نسك، ولا صلاح حال، وكان مترفا يذهب مال الفئ في مآربه، وتمهيد ملكه، وبصانع به عن سلطانه، وكانت أحواله كلها مؤذنة بانسلاخه عن العدالة، وإصراره على الباطل...» شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۵.

^{۴۴} «وخرج من الخوارج على معاوية بعد قتل علي، حوثة الأسيدي، وحابس الطائي، خرجا في جمعهما، فصارا إلى مواضع أصحاب النخيلة، ومعاوية يومئذ بالكوفة قد دخلها في عام الجماعة، وقد نزل الحسن بن علي، وخرج يريد المدينة، فوجه إليه معاوية - وقد تجاوز في طريقه - يسأله أن يكون المتولي لمحاربة الخوارج، فكان جواب الحسن: والله لقد كفت عنك لحقن دماء المسلمين، وما أحسب ذلك يسعني، أفأقاتل عنك قوما أنت والله أولى بالقتال منهم! قلت: هذا موافق لقول أبيه: (لا تقاتلوا الخوارج بعدى، فليس من طلب الحق فأخطأه، مثل من طلب الباطل فأدرکه)، وهو الحق الذي لا يعدل عنه، وبه يقول أصحابنا، فإن الخوارج عندهم أخطر من معاوية، وأقل ضلالا، ومعاوية أولى بأن يحارب منهم.» شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۵.

^{۴۵} «باغی» به معنای «بغی کننده» یعنی تجاوز کننده است. در اصطلاح فقهی، منظور فردی است که بر حکومت حقه امام معصوم طغیان کرده و علیه آن خروج کرده باشد. بغی، خروج از اطاعت و از پیروی و یا خروج از بیعت امام تعریف شده است. بنابر نظر برخی فقها، احکام بغی فقط مربوط به خروج علیه امام معصوم می باشد، ولی برخی دیگر از فقها، این مفهوم را به خروج علیه سایر حکومت های دینی در زمان غیبت امام معصوم نیز گسترش داده اند.

شوند، چنانچه سازمان و مرکزیت آن وجود داشته باشد به حبس تعزیری درجه سه و در صورتیکه سازمان و مرکزیت آن از بین رفته باشد به حبس تعزیری درجه پنج محکوم میشوند».

به نظر می رسد که ماده قانونی فوق، ترجمان برخی از احادیث در این زمینه است. از جمله این حدیث می تواند مورد استناد قرار بگیرد که امام صادق در پاسخ به مسائل جنگ میان دو طائفه از مسلمانان که گروهی باغی شده باشند و به جنگ با مؤمنان برخاسته باشند، تصریح نمود که «برای اهل عدالت شایسته نیست که فراریان و اسیران و مجروحان جنگی را بکشند، البته این در صورتی است که اینان گروهی نداشته باشند که به آن گروه ملحق شوند...»^{۴۶}.

ج- منع تعقیب و مجازات باغی های فراری

شیخ طوسی در کتاب «الخلاص» در مسأله چهارم از کتاب «الباغی» تصریح می کند که اگر باغی ها به سوی دیگری غیر از مرکزیت گروه خویش بروند یا سلاح بر زمین بگذارند یا از جنگ دست بکشند یا به پیروی از حکومت در بیایند، جنگ با آنان و کشتن آنان بدون هیچ اختلافی بین فقها حرام است. ولی اگر بسوی مرکزیت گروه خویش بروند، تعقیب و کارزار با آنان و کشتن آنان جایز است. وی استدلال خویش را بر قرآن و روایات مبتنی کرده و ادعا می کند که فقهای شیعه در این زمینه اجماع دارند. به آیه ۹ سوره حجرات استناد می کند که دستور داده شده است با باغی ها کارزار و مقاتله شود تا به امر خدا بازگردند.^{۴۷} وی سپس به رفتار علی در جنگ جمل اشاره می کند که دستور داد فراریان کشته نشوند و تعقیب نگردند، وی این دستور علی را منافی این حکم نمی داند، زیرا در جنگ جمل، فراریان لشکر مقابل، گروهی و رهبریتی نداشتند که پس از فرار به وی مراجعه کرده و تشکیلات جنگی را دوباره راه بیندازند.^{۴۸}

در همین مورد، شیخ طوسی در بخش «الجهاد» کتاب «النهایه» خویش نیز، تعقیب و مجازات فراریان از معرکه نبرد در صورتی که به سوی گروه خویش بازنگردند را جایز نمی شمارد.^{۴۹}

^{۴۶} «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغية، والأخرى عادلة، فهزمت الباغية العادلة، قال: ليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً، ولا تقتلوا أسيراً، ولا يجهزوا على جريح، وهذا إذا لم يبق من أهل البغي أحد، ولم يكن فئة يرجعون إليها، فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها فإن أسيرهم يقتل، ومدبرهم يتبع وجريحهم يجاز عليه.» وسائل الشيعه، چاپ الاسلاميه، كتاب الجهاد، باب ۲۴: ان من كان له فئة من أهل البغي وجب أن يتبع مدبرهم ويجهز على جريحهم، ويقتل أسيرهم ومن لم يكن له فئة لم يفعل ذلك بهم، حديث ۱.

^{۴۷} «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بعت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تنفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين.» «و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند میان آن دو را اصلاح دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با آن که تعدی کرد بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد پس اگر باز گشت میان آنها را با دادگری سازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد.» سوره حجرات، آیه ۹.

^{۴۸} «وإن أهل البغي إلى غير فئة، أو ألقوا السلاح، أو قعدوا، أو رجعوا إلى الطاعة حرم قتالهم بلا خلاف، وإن ولوا منهزمين إلى فئة لهم، جاز أن يتبعوا ويقتلوا... دليلنا: قوله تعالى: "فقاتلوا التي تبغي حتى تنفيء إلى أمر الله" وهؤلاء ما فاءوا إلى أمر الله. ولا ينافي ذلك ما روى أن علياً عليه السلام يوم الجمل نادى: أن لا يتبع مدبرهم لأن أهل الجمل لم يكن لهم فئة يرجعون إليها. وعلى ما قلناه إجماع الفرقه، وأخبارهم واردة به. شيخ طوسي، الخلاف، ج ۵، ص ۳۴۰.

^{۴۹} «وَأهل البغي على ضربين: ضرب منهم يقاتلون ولا تكون لهم فئة يرجعون إليه. والضرب الآخر تكون لهم فئة يرجعون إليه. فإذا لم يكن لهم فئة يرجعون إليه، فإنه لا يجاز على جريحهم ولا يتبع مدبرهم ولا تسبي ذراريهم، ولا يقتل أسيرهم. ومتى كان لهم فئة يرجعون إليه، جاز للإمام أن يجيز على جرحهم وأن يتبع مدبرهم وأن يقتل أسيرهم. ولا يجوز سبي الذراري على حال. ويجوز للإمام أن يأخذ من أموالهم ما حوى العسكر، ويقسم على المقاتلة حسب ما قدمناه. وليس له ما لم يحوه العسكر، ولا له إليه سبيل على حال.» شيخ طوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ج ۱، ص ۲۹۷.

بخش دوم: جرم سیاسی در قوانین موضوعه ایران

اول - جرم سیاسی در قانون اساسی ج. ۱. اسلامی ایران

با توجه به جایگاه دین در قانون اساسی ایران، انتظار می رود که تصویب قوانین بر مبنای ضوابط اسلامی بوده و یا حداقل با مقررات شریعت در تضاد نباشد. لذا مفاهیمی مثل «جرم سیاسی» نیز در همین چارچوب بایستی با فقه و شریعت همخوانی داشته باشد. قانون جرم سیاسی مصوب ۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۵، برای اجرایی کردن اصل یکصد و شصت و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی، تصویب شده است. این اصل، چگونگی رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی را مطرح می کند:

«رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می گیرد. نحوه انتخاب، شرایط، اختیارات هیأت منصفه و تعریف جرم سیاسی را قانون بر اساس موازین اسلامی معین می کند».

در این اصل، جرم سیاسی تعریف نشده است. به هنگام بررسی اصل فوق در شصت و یکمین جلسه مجلس خبرگان قانون اساسی، برخی از نمایندگان این نکته را یادآوری می کنند. از جمله آقای خزعلی اظهار می دارد: «در اول اصل نوشته شده است "رسیدگی به جرائم سیاسی" با اینکه برای جرائم سیاسی تعریف واضحی نشده است. اینجا احاله به مجهول است، مگر مرجعی را معین کنیم». نایب رئیس مجلس، تعریف جرم سیاسی را وظیفه قوانین عادی می داند نه وظیفه قانون اساسی، وی توضیح می دهد که «این را در قانون اساسی نمیشود معین کرد. جرائم باید در قوانین کیفری گروه بندی بشود و آنجا باید تعریف قانونی پیدا کند».

اصل فوق، دو ویژگی برای روند محاکمات جرایم سیاسی تعیین می کند: یکی لزوم علنی بودن دادگاه، و دیگری لزوم حضور هیأت منصفه. این دو ویژگی هر کدام در چالشی کهن با مفاهیم فقهی رایج نزد فقیهان قرار داشته و دارند.

الف - علنی بودن

ویژگی علنی بودن دادگاه، با چالشی فقهی و چالشی عرفی مواجه بود. چالش فقهی آن، اصل منع علنی نمودن و آشکار کردن مفاسد و خطاهای دیگران بود. فقیهان مجلس خبرگان قانون اساسی، در بررسی اصل ۱۶۵ ق. ۱. در مورد علنی بودن دادگاهها، چالش های موجود فقهی را مطرح و موافق و مخالف، آن چالش را بررسی کرده بودند و سرانجام آن اصل تصویب شد. بر مبنای آن اصل «محاکمات، علنی انجام می شود و حضور افراد بلامانع است، مگر آن که به تشخیص دادگاه، علنی بودن آن منافی عفت عمومی یا نظم عمومی باشد یا در دعاوی خصوصی طرفین دعوا تقاضا کنند که محاکمه علنی نباشد».

در همان جلسه، اصل ۱۶۸ که موضوع این نوشتار است، نیز مورد بررسی قرار گرفت. به دلیل بحثی که قبلا در همان جلسه در زمینه علنی بودن دادگاهها شده بود، به هنگام بررسی اصل ۱۶۸، چالش فقهی علنی بودن دادگاهها چندان مورد بحث جدی قرار نگرفت. بلکه به چالش عرفی آن توجه شد.

از جهت عرفی، علنی بودن دادگاه، در برخی شرایط ممکن بود سبب افشای اسرار سیاسی مملکت شود. با استناد به این چالش عرفی، برخی از نمایندگان تلاش داشتند تا از علنی بودن دادگاه جلوگیری کنند. از جمله آقای کیاوش اظهار داشت: «علنی بودن

محاکمات سیاسی گاهی به ضرر مملکت است مثلاً ممکن است خدای نکرده شخصیکی از اسرار مملکت را برای یک کشور خارجی آشکار کرده باشد. در این صورت محاکمه او اگر علنی باشد بیشتر به ضرر مملکت تمام میشود.

نایب رئیس، آقای بهشتی پاسخ می دهد: «این جرم سیاسی نیست، جنائی است». هر چند این پاسخ ایشان نامفهوم است، زیرا، در گفتمان حقوقی، «جرم» و «جنایت»، در جاتی متفاوت از بزه ارتكابی است، نه نوع آن. اما ظاهراً منظور ایشان، خروج مورد مثال از جرم سیاسی و تبدیل آن به یکی از انواع جرم عادی است.

برخی دیگر از نمایندگان، تلاش داشتند که استثنایی قائل شده، به دادگاهها اجازه بدهند در برخی موارد، دادگاه را غیر علنی تشکیل بدهد. اما نایب رئیس مجلس، آقای بهشتی در دفاع از علنی بودن دادگاه جرایم سیاسی اظهار می دارد: «خود اینکه جرم سیاسی و جرم مطبوعاتی علناً محاکمه بشود این جلو بسیاری از مفاسد و مضیقهها و دیکتاتوریهها را میگیرد، بنابراین، این را اگر بخواهند دستش بزنند و بگویند هر وقت که خلاف نظم تشخیص دادند سری انجام بدهند، واقعاً مثل این است که این اصل را اصلاً ما نداشته باشیم».

ب- وجود هیأت منصفه

یکی از امتیازات این اصل، اجباری کردن حضور هیأت منصفه در دادگاه رسیدگی به اتهامات جرایم سیاسی است، اصلی که علیرغم تصویب قانونی آن، هیچگاه تا کنون اجرایی نشده است. این ویژگی با چالشی جدی در دیدگاه فقیهان مواجه بود. فقیهان، قاضی را مجتهدی عادل و جامع الشرائط می دانستند که رأی او نهایی بوده و وی از استقلال کامل قضایی برخوردار است. لذا در فقه، سخن از دادگاه تجدید نظر، و آرای دو مرحله ای نیست. رأی قاضی، نهایی و تک مرحله ای است. از جهت منشأ صدور رأی نیز، فقها مدعی بودند که قاضی به تنهایی و به صورت فردی رأی می دهد و رأی گروهی قضات بی معناست و در اسلام بی اعتبار است. لذا نتیجه گیری می کردند که در صورت حضور هیأت منصفه، اگر رأی آنان جنبه مشورتی داشته باشد، جایگاه آنان شبیه نظر کارشناس و خبره در پرونده کارشناسی بوده، پیروی قاضی از نظر آنان اجباری نیست. بنابر این حضورشان نیز لازم نیست اجباری باشد. چنانچه قاضی را ملزم به پیروی از آرای هیأت منصفه بدانیم، قاضی استقلال عمل خویش را از دست می دهد و این با قضاوت اسلامی منافات دارد.

به هنگام بررسی اصل فوق در مجلس خبرگان قانون اساسی، مهمترین مخالف حضور هیأت منصفه، آقای خامنه ای، و مهمترین موافق آن، آقایان تهرانی و مکارم شیرازی بودند.

آقای خامنه ای در مخالفتش با اجباری شدن هیأت منصفه با اشاره به شرایط اجتهاد و عدالت در قاضی، و با اشاره به تردیدهای مطرح شده در قضاوت های دو مرحله ای، با حضور هیأت منصفه مخالفت می ورزد:

«موضوع از دو حال خارج نیست یا استفاده از نظر خبره است یعنی یک چیزی را نمیداند که چیست، و احتیاج به کارشناس، خبره، پزشک قانونی یا حسابرس و اینها دارد، به طور کلی هر کسی که اطلاعاتش به کمک قاضی می آید و موضوع را روشن میکند اینها را در اصطلاح خبره و کارشناس میگویند و هیچ جا قاضی اجبار ندارد که نظر کارشناس را در قسمتی از موضوع، تعبداً قبول کند، بلکه این را کاشف میداند و هر جا تردید کند میتواند به خبره دیگری مراجعه کند تا آنجا که یقین

کند موضوع کشف شد. بنابراین هیأت منصفه در اینجا کار خبره را نمیکند و تازه اگر بکنند یک موجوداتی هستند که ضعیف اظهار نظر میکنند و میروند و قاضی میتواند قبول یا رد بکند... بنابراین در کشف موضوع قاضی نیاز به یک دسته خاصی به عنوان شریک در حکم ندارد، مگر اینکه مشاوره باشد و در قبول یا رد نظرش آزاد باشد. در حکمی که من گمان نمیکنم بالکل کسی باشد که هیأت منصفه را در حکم شریک بداند و به قاضی بگوید موضوع را تو تشخیص بده حکم را اینها صادر میکنند... ما الان نمیدانیم کدام یک از این هیأت منصفه هائی را که در دنیا معمول است میخواهیم بیاوریم، هیأت منصفه ای که معمولاً، تا الان آنچه که بوده است و شما تعیین نکرده اید چه کسانی هستند از قضات هستند یا غیر قضات؟ هیأت منصفه در کشورهای دیگر عبارت است از یک نماینده از معتمدین بازار (محل) یک نماینده از پزشکان، یک نماینده مثلاً حقوقدان، یک ترکیبی، هشت نفر، ده نفر، بیست نفر هستند معرفی میشوند در یک انتخاباتی و هیأت منصفه نوبتی است می آیند مینشینند و اینها را در رژیم هائیکه گرفته اند بر این اساس بوده است که چون ممکن است بدون ضمانت اجرائیکه تفوق بر این قاضی داشته باشد منافع مردم تضییع بشود یک عدهای باشند تشخیص بدهند و ببینند آیا این عمل منصفانه هست یا نیست. در سیستم ما که قضاوت مستقیماً زیر نظر ولی امر است و تأیید شده و عملش تصویب شده است. یک چنین محظوری در آن نیست که هیأت منصفه ای بنشینند، مگر اینکه اشخاص هیأت منصفه را ولیّ امر انتخاب بکند و از مجتهدین باشند و هیأت منصفه ای که اینجا هست مجمل است. پس بنویسیم که هیأت منصفه هستند و اینها از مجتهدینی خواهند بود که صاحب نظرند لاقلاً به اندازه آن قاضی».

آقای تهرانی در موافقت با هیأت منصفه، اظهار می دارد که «هیأت منصفه سابقه اسلامی دارد و با این اصل هم موافقم».

آقای مکارم شیرازی نیز تأکید می کند:

«اولاً فرمودند در اسلام هیأت منصفه نداریم، این کلمه را نداریم ولی محتوایش را داریم. در فقه ما آمده است که یک عده ای از فضلا و اهل علم در محضر قاضی حاضر باشند تا جلو اشتباهات قاضی را بگیرند و به او در تشخیص جرم کمک بکنند. بنابراین، این ریشه فقه اسلامی دارد و بعد این مسأله، مسأله ای است مترقی و تعجب میکنم که چرا در آن تردید دارند ما در گذشته دیده ایم و در آینده هم پیش می آید، بالاخره مسائل سیاسی، مسائل مهمی است که مظنه لغزش هست همان قاضی که ایشان می فرمایند همه شان که فرشته آسمانی نیستند (ولو در یک نظام اسلامی) در صورتی که عدهای به اسم هیأت منصفه باشند و در آنجا نظارت و کمک کنند یا در تشخیص حکم، حالا به نحوی که با موازین اسلام تطبیق داشته باشد در این اصل قید شده است. قید موازین اسلام تمام مشکلات را حل میکنند، وقتی که این باشد به نفع ملت و جامعه است».⁵⁰

دوم- تخفیف یا تشدید مجازات «جرم سیاسی» در قوانین ایران

⁵⁰ جلسه شصت و یکم، ۱۵ آبان ۱۳۵۸ هجری شمسی: ر. ک. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد سوم، ناشر اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴، تهران، ص ۱۶۷۷ تا ۱۶۸۱.

چنانچه اشارتی رفت، اصل فوق، دو ویژگی علنی بودن دادگاه و حضور هیأت منصفه را برای محاکمات جرایم سیاسی اجباری کرده است. علیرغم این دو امتیاز مصرحه در قانون اساسی، در عمل، «جرم سیاسی» در جمهوری اسلامی ایران، در پارادوکسی میان تخفیف مجازات و تشدید مجازات قرارداد. این پارادوکس، ناشی از شرایط تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی، و حوادث خونین دهه اول پیروزی انقلاب است.

الف- تخفیف مجازات

قانون اساسی، در شرایطی تصویب شد که «آزادی» یکی از شعارهای اساسی انقلاب بود. رهبران انقلاب، اکثراً به دلیل فعالیت سیاسی، در رژیم پیشین مورد تعقیب و مجازات قرار گرفته بودند، و کم و بیش از اتهام سیاسی، رنج آن را متحمل شده و در مواردی نیز از مزایای آن بهره مند شده بودند. لذا تلاش کردند تا با تعریف جرم سیاسی، حرمت انگیزه های خیرخواهانه ای که به عمل مجرمانه منجر شود را محفوظ نگاهدارند.

علنی بودن دادگاه و حضور هیأت منصفه، دو امتیازی است که قانون اساسی برای روند محاکمات جرایم سیاسی قائل شده است. قانونگذار نیز به پیروی از قانون اساسی، از سیاست تخفیف و کاهش مجازات متهمین به ارتکاب جرم سیاسی پیروی کرده است. ماده ششم قانون جرم سیاسی مصوب اردیبهشت ۱۳۹۵، هفت امتیاز برای متهمان و مرتکبان جرایم سیاسی قائل می شود:

«موارد زیر نسبت به متهمان و محکومان جرایم سیاسی اعمال می شود:

الف- مجزا بودن محل نگهداری در مدت بازداشت و حبس از مجرمان عادی

ب- ممنوعیت از پوشاندن لباس زندان در طول دوران بازداشت و حبس

پ- ممنوعیت اجرای مقررات ناظر به تکرار جرم

ت- غیر قابل استرداد بودن مجرمان سیاسی

ث- ممنوعیت بازداشت و حبس به صورت انفرادی به جز در مواردیکه مقام قضایی بیم تبانی بدهد یا آن را برای تکمیل تحقیقات ضروری بداند، لکن در هر حال مدت آن نباید بیش از پانزده روز باشد.

ج- حق ملاقات و مکاتبه با بستگان طبقه اول در طول مدت حبس

چ- حق دسترسی به کتب، نشریات، رادیو و تلویزیون در طول مدت حبس».

ب- تشدید مجازات

ماه عسل بهار آزادی پایدار نماند. حوادث خونین ناشی از درگیری انقلابیون با یکدیگر، به زودی صف جدیدی از کنشگران سیاسی را در برابر حکومت قرارداد. حاکمان پیروز، در پی تشدید مجازات این گروه ها بودند. لذا با این گروه از مجرمین سیاسی با شدت عمل بیشتری برخورد شد. در تمامی آئین نامه ها و بخشنامه های عفو عمومی و همچنین در موارد ویژه عفو، مناسبتی مربوط

به عفو مجرمین در اعیاد و در جشن های مذهبی یا ملی، مجرمین سیاسی استثنا شدند. البته از به کارگیری واژه «مجرمین سیاسی» در مورد آنان، اجتناب شد و به جای آن از تعبیراتی مثل «مجرمین امنیتی»، «ضدانقلاب»، «وابستگان طاغوت» و... استفاده شد.

سوم- نقد و بررسی قانون جرم سیاسی مصوب ۱۳۹۵

در آغاز، یادآوری این نکته خالی از لطف نیست که قانون ناقص بهتر از بی قانونی است. اصل تصویب قانون جرم سیاسی، گامی مثبت در راستای به رسمیت شناختن امتیازات قانونی متهمان به جرایم سیاسی است، هرچند این قانون از ضعف های بسیاری رنج می برد و قانونی نامنسجم است که کارایی آن می تواند بر مبنای اراده سیاسی حاکم، کاهش پیدا کند. مهمترین نقد بر این قانون «عدم ارائه تعریف دقیق و ضابطه مند از جرم سیاسی» و «ارائه مصادیقی نارسا از این جرم» می باشد.

الف- عدم تعریف جرم سیاسی

مهمترین ضعف این قانون، عدم ارائه تعریف دقیق جرم سیاسی است. البته این مشکل، فقط منحصر به قانونگذار ایران نمی باشد، بلکه در اکثر کشورها، تعریف واحدی از جرم سیاسی وجود ندارد. ولی اجمالا اکثر حقوقدانان، و نظام های حقوقی مشهور «هرگونه اقدامی که با انگیزه شرافتمندانه علیه نظام سیاسی کشور انجام شود» یا «هرگونه اقدام علیه نحوه حکومت و چگونگی حکمرانی» را جرم سیاسی تلقی می کنند.

در این قانون، هیچ ملاک و ضابطه دقیق و مشخصی برای سیاسی شناختن جرم انتسابی، ارائه نشده است. شاید به همین دلیل در ماده ۵ این قانون، تشخیص سیاسی بودن اتهام را بر عهده دادسرا یا دادگاهی قرار داده است که پرونده در آن مطرح است.

عدم تعریف دقیق جرم سیاسی و عدم ارائه ضابطه ای همگانی و عمومی برای تمایز جرم سیاسی از سایر جرائم، سبب می شود که نظام حاکم بتواند منتقدین سیاسی خویش را در ذیل نام های دیگر و تعاریف و عناوین دیگری از شمول این قانون خارج کند و آنان را از دسترسی به مزایای مندرجه در قانون اساسی و در این قانون برای مجرمین سیاسی، محروم سازد، و در نتیجه موجب تضییع حقوق آنان بشود. در صورتی که تعریف اجمالی فوق را بپذیریم، بسیاری از متهمینی که تحت عنوان «جرائم امنیتی» یا «جرائم ضد انقلابی» محاکمه می شوند، تحت شمول جرائم سیاسی قرار خواهند گرفت و در نتیجه از مزایای اصل ۱۶۸ قانون اساسی و از مزایای همین قانون جرم سیاسی بهره مند خواهند شد.

ب- نارسایی مصادیق جرم سیاسی

قانون فوق، نه تنها تعریف جامعی از جرم سیاسی ارائه نداده است بلکه ماده ۲ این قانون، با شمارش برخی از مصادیق جرم سیاسی در پنج بند، بر ابهامات قانونی افزوده است. زیرا این مصادیق نه جامع هستند نه مانع. به علاوه، قانونگذار با ارائه این مصادیق، تعریف خویش از جرم سیاسی را با جرم سیاسی مصطلح در دنیا و رایج نزد حقوقدانان، بیگانه ساخته است. تعریف جدیدی را ارائه

داده است که هرگز مورد نظر حقوقدانان و کنشگران سیاسی نبوده است. این نوع معرفی مصادیق جرم سیاسی، ساده پنداری صورت مساله است.

مصادیق برشمرده در بند «الف» و «ب» ماده ۲ این قانون، عبارتند از: «توهین یا افترا به روسای سه قوا، رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، و». مصادیق بند «پ»، «جرائم مربوط به فعالیت احزاب و جمعیت هاست» که در قانون مربوطه مشخص شده است. مصادیق بند «ت» «جرائم مقرر در قوانین انتخاباتی» است. مصادیق بند «ث» نیز مربوط به «نشر اکاذیب» است.

این تعریف از جرم سیاسی، با ارائه این مصادیق، نوعی ساده نگری و ساده پنداری و ساده نشان دادن «کنش سیاسی» است. مگر کنش و فعالیت یک کنشگر سیاسی، حتی یک کنشگر سیاسی برانداز، توهین و افترا به روسای مملکت ایران یا روسای نمایندگان سیاسی دول خارجی که در ایران هستند، می باشد؟ مگر تلاش کنشگران سیاسی و حقوقدانان برای تمایز متهمین جرایم سیاسی از سایر جرایم، تلاش برای تمایز توهین کنندگان و افترا زنان به روسای مملکت، و ناشرین اکاذیب بوده است؟

کنشگر سیاسی که از چارچوب رقابت های موجود خارج می شود و کنش او موجب محاکمه وی می شود، در شدیدترین شکل برخورد وی با نظام سیاسی، ممکن است وی کنشگری برانداز باشد که با نظام سیاسی موجود در افتاده است. کنش وی به هیچ وجه در مصادیق فوق خلاصه نمی شود. بنابر این، تعریف فوق، به هیچ وجه تعریفی جامع نیست. به علاوه، توهین و افترا، جرایمی هستند که در سایر قوانین از قبیل قانون مجازات اسلامی، تعریف شده اند و مجازات آن ها نیز مشخص گردیده است. نشر اکاذیب نیز همین وضعیت را دارد. در قوانین دیگر، این رفتارهای مجرمانه تعریف شده اند و مجازات آن ها نیز مقرر شده است. اگر این مصادیق را نمونه های انحصاری جرم سیاسی، یا بارزترین نمونه های جرم سیاسی بیندازیم، در این صورت چه نیازی به تصویب این قانون بوده است زیرا مجازات این رفتارهای مجرمانه در سایر قوانین مربوطه مشخص شده است و در این قانون، نکته جدیدی در این زمینه ارائه نشده است.

بخش سوم: چشم انداز حذف جرم سیاسی

حقوق مدرن در نگرش به جرایم سیاسی، با دگرگونی های اساسی و تحولاتی جدی مواجه بوده است. به باور برخی از حقوقدانان، تفکیک جرم سیاسی از سایر جرائم، نشان از بحران و پارادوکس مفاهیم در نظام حقوقی-سیاسی مربوطه می باشد. بنابر اصل «قانونی بودن مجازات ها»، هنگامی عملی، موجب مجازات می شود که در قانون به صراحت جرم بودن آن مشخص شده باشد. بنابر قاعده اولیه، ارتکاب فعل یا ترک آن، اگر از جرائم مصرحه در قانون محسوب شده باشد، تفاوتی بین سیاسی بودن و عدم سیاسی بودن آن نیست. به عنوان نمونه، در مورد ارتکاب به توهین، قتل، افتراء در قانون، مجازاتی تعیین شده است، هنگامی که فردی در چارچوب کنش سیاسی مرتکب این امور می شود، بایستی بر طبق مجازات عمومی مقرر آن، مجازات شود. ولی چنانچه فعلی در قانون، جرم شناخته نشده باشد، به عنوان مثال عمل ناسزاگویی را در نظر بگیریم: اگر این عمل در قانون کشوری جرم شناخته نشده باشد ارتکاب این عمل نسبت به یک شهروند عادی، یعنی ناسزاگویی به یک شهروند عادی اگر جرم نباشد، ناسزاگویی به رئیس جمهور نیز نبایستی جرم تلقی شود.

الف - حذف امتیازات فراقانونی نظام سیاسی

هنگامی که در یک نظام سیاسی، برای تشدید مجازات مرتکبین، جرم سیاسی متمایز می شود، این تمایز به دلیل اعطای امتیازات فراقانونی به نهادهای حاکمیت است؛ امتیازاتی از قبیل پندار به «تقدس حاکم»، «تقدس نظام» و یا «تقدس شخصیت های حاکمیت». چنانچه این امتیازات فراقانونی از نظام حاکم گرفته شود و شخص حاکم، جایگاهی زمینی و عرفی پیدا کند، مبارزه گر با وی نیز چنانچه در جریان مبارزه با حاکم مرتکب عملی غیر قانونی شود، به موجب قوانین موضوعه مجازات خواهد شد. قدسیت زدایی از حکومت، از حاکم و از اشخاص دخیل در حاکمیت، سبب عرفی شدن جرائم سیاسی می شود. زمانی که امتیازات حاکمیت، امری عرفی و قانونی باشد، ارتکاب جرم به هنگام مبارزه با او نیز در چارچوب جرایم مقرر قانونی در خواهد آمد.

ب - امکان مبارزه قانونی برای جابجایی مسالمت آمیز قدرت

از سویی دیگر، هنگامی که برای تخفیف مجازات مرتکبین برخی از جرایمی که در چارچوب کنش سیاسی اتفاق می افتد، جرم سیاسی تفکیک شود، این تفکیک، نشان از شرایطی بحرانی دارد که در آن شرایط، ممکن است مبارزه با حکومت، با انگیزه های شرافتمندانه ای صورت پذیرد ولی چون شرایط مبارزه قانونی فراهم نیست، احتمال دارد برخی خیرخواهانه به مبارزه غیرقانونی برخیزند. در این صورت، برای حمایت از این مبارزان حق جوی غیرقانونی، قانون، مجازات آن ها را کاهش می دهد. این بحران می تواند ناشی از شرایطی مثل «عدم امکان فعالیت آزادانه حزبی و سیاسی» و یا «عدم امکان جابجایی مسالمت آمیز قدرت» باشد.

هنگامی که حق قیام مردم علیه حکومت ها به رسمیت شناخته شده باشد و زمانی که مردم حق مقاومت منفی داشته باشند و بتوانند برای رسیدن به خواسته های خویش، با مقاومت منفی از اجرای قوانین سرپیچی کنند، در چنین شرایطی، این مبارزه ها و این مقاومت های منفی، به عنوان کنشی پذیرفته شده تلقی می گردد. در نتیجه، این کنش ها یا رسماً قانونی تلقی می شوند و یا قانون با دیده تسامح و تساهل به آن نگرسته و مرتکب آن کنش را عملاً مجرم و مستحق مجازات نمی داند.

در جامعه ای که امکان فعالیت آزادانه حزبی و سیاسی وجود داشته باشد و جابجایی مسالمت آمیز قدرت نیز امکانپذیر باشد، کنشگران سیاسی که با انگیزه شرافتمندانه در پی تغییر شرایط موجود برای رسیدن به شرایط مطلوب تری هستند، نیازی به قانون شکنی نمی بینند و کنش های خویش را در چارچوب قانون انجام می دهند. در چنین شرایطی، اگر کنشگری به هر دلیل، به امور غیرقانونی تمسک بورزد و مرتکب جرمی بشود که در قوانین موضوعه برای آن مجازاتی مقرر شده است، وی به همان مجازات قانونی محکوم خواهد شد، و قانونگذاران دلیلی نمی بینند به حمایت از انگیزه های شرافتمندانه وی، تلاش کنند تا با تعریف جرم ارتكابی توسط وی در چارچوب جرم سیاسی، اسباب کاهش مجازات وی را فراهم کنند، زیرا راههای قانونی در برابر وی باز بوده است و وی عمداً از راههای غیرقانونی رفته است. در حالی که در جامعه بسته که امکان فعالیت قانونی برای تغییر وضعیت نباشد، هنگامی که کنشگر با انگیزه شرافتمندانه مرتکب امری غیرقانونی می شود، عذر او تا مقداری قابل پذیرش است و به همان مقدار، سزاوار کاهش مجازات است.

ماده ۲ قانون جرم سیاسی، جرایم ذیل را در صورتی که با انگیزه اصلاح امور کشور باشد از جرایم سیاسی تلقی می کند: «توهین یا افترا به رؤسای سه قوا و...»، «توهین به رئیس یا نماینده سیاسی دولت خارجی که در قلمرو ایران وارد شده است...»، «جرایم مقرر در قوانین انتخابات...» و «نشر اکاذیب». چنانچه نظام و مسئولین نظام از جایگاهی زمینی برخوردار بوده و نماینده امر قدسی نباشند، توهین و افترا به آنان، می تواند در چارچوب قوانین موضوعه کشور در مورد توهین و افترا به دیگران، دادرسی و مجازات بشود. برخی از جرایم انتخاباتی نیز در نظام دموکراتیک می تواند جای خویش را به شیوه های قانونی مبارزه انتخاباتی بدهد. تفاوت میان شرایط ایده آل فرضی و شرایط عملی و واقعی در پهنه کنش سیاسی ناگفته پیداست. بنابراین، در شرائط کنونی و در فقدان تقدس زدایی از نظام سیاسی و رهبران آن، تلاش برای تفکیک جرم سیاسی و هرگونه تلاش برای بهره بردن کنشگران سیاسی از امتیازات این قانون، می تواند به عنوان گامی مثبت تلقی شود.

نتیجه گیری

مفهوم جرم سیاسی، در گذر زمان نوسانات فراوانی را شاهد بوده است. این نوسانات، بیش از آن که ناشی از تغییرات وضعیت حقوقی باشد، از تغییرات و تحولات سیاسی نشأت گرفته بوده است. اطلاق عنوان جرم سیاسی، گاهی از اسباب مخففه مجازات بوده و گاهی برعکس، موجب تشدید مجازات شده است. در اسلام، با توجه به نقش انگیزه های شرافتمندانه، می توان استنباط کرد که سیاسی بودن جرمی موجب کاهش مجازات آن می شود. هرچند برخی با استدلال بر اینکه مبارزه با حکومت دینی موجب «محاربه» یا «بغی» می شود و اقدام کننده «محارب» یا «باغی» می شود، تلاش کرده اند که مجازات جرم سیاسی را در حکومت دینی افزایش داده و آن را در حکم محاربه با خدا قلمداد کنند. ولی با توجه به این نکته که حکومت امری دینی نیست و ریشه مشروعیت دینی ندارد، مبارزه با آن نیز، مبارزه با امری قدسی تلقی نمی شود و تابع مبارزه با حکومت های زمینی و عرفی می باشد و بنابر این، می توان با استناد به انگیزه شرافتمندانه مرتکبین آن، و با استنباط به موارد مشابه در فقه، این نیت اصلاح گرایانه آنان را از اسباب تخفیف مجازات تلقی کرد.

افزون بر این که در صورت تقدس زدایی از حکومت و صاحب منصبان حکومت، و در صورت به رسمیت شناختن حکومت به مثابه امری عرفی و زمینی، بسیاری از جرائم، از شمول جرم سیاسی خارج می شود و در شمار جرائم عادی مربوطه در می آید. شاید بر همین منوال، بتوان در آینده شاهد حذف جرم سیاسی و یا کاهش مصادیق آن، و تعریف جرائم مربوطه در ذیل سایر موارد جرایم مصرحه قانونی بود. البته در شرایط کنونی، همین مقدار تفکیک جرم سیاسی از جرایم عادی که در قانون مصوب اخیر انجام شده است، و همین مقدار تخفیف مجازات محکومان جرایم سیاسی، با وجود ابهام ها و کاستی های آن، می تواند گامی مثبت در روند دموکراتیزاسیون و کم هزینه تر کردن کنش سیاسی، تلقی شود.

حسن فرشتیان - پاریس، بهار ۲۰۱۶



۲۵ تیر ۱۳۹۵ - ۱۵ جولای ۲۰۱۶

رامین جهانگللو: به نظر شما در کشورهای اسلامی پس از بهار عربی چه اندازه می توان به دموکراسی امید داشت؟ آیا نمونه آزادی در تونس، می تواند در جوامع مسلمان دیگر مانند ایران یا مصر تکرار شود؟

محسن کدیور: روند دموکراتیزاسیون در هر کشوری به عوامل متعددی بستگی دارد، که یکی از آنها الگوپذیری از کشورهای است که با کشور مورد نظر مشابهت‌هایی دارند. این روند بیش از این عامل، به زیرساخت‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی کشور بستگی دارد. این که ایران یا مصر، الگوی تونس را سرمشق خود قرار دهند، آرزوی نیکویی است، اما میزان تحقق آن را تحقیقات میدانی جامعه‌شناختی سیاسی نشان می دهد که از حوزه تخصص من بیرون است.

رامین جهانگللو: آیا معتقد به یک قانون اساسی سکولار برای ایران هستید؟ در یک چنین قانون اساسی، دین چه جایگاهی دارد؟

محسن کدیور: اگر زمانی شرایط مهیای تغییر قانون اساسی در ایران شود، تجارب قوانین اساسی ۱۲۸۵ و ۱۳۵۷ ایران (و متمم‌های اولی و بازنگری دومی) و نیز قوانین اساسی کشورهای همسایه و دیگر کشورهای جهان باید مدنظر قرار گیرد. دین از مؤلفه‌های قدرت‌مند فرهنگی اجتماعی در جوامعی از قبیل ایران است، و تأثیر خود را از طریق نهادهای مدنی در قوانین و مدیریت جامعه می گذارد. این تأثیر غیرقابل انکار است. اما قائل شدن به امتیاز حقوقی و قانونی برای دین و مذهب خاص به نفع دین و مذهب نیست. از سوی دیگر سکولاریسم هم عرض عریضی دارد و الگوهای متفاوتی از قبیل لائیسیته فرانسوی، سکولاریسم آمریکایی و اخیراً هندی در جهان معاصر عرضه شده است.

اگرچه من به قانون اساسی سکولار قائلم، اما معتقدم الگوی مناسب آن توسط نمایندگان واقعی و کارشناس مردم در مجلس مؤسسان باید تعیین شود. تا آن زمان تنها به برخی خطوط راهنما مرتبط با بحث اشاره می کنم:

⁵¹ دکتر محسن کدیور، فیلسوف و اندیشمند دینی، مجتهد نواندیش، اسناد پژوهشی دانشگاه دوک در آمریکا و صاحب نظر در الهیات، فقه و اندیشه سیاسی شیعه است.

اول. قانون اساسی جای اثبات حقانیت دین و مذهب خاص یا نهادینه کردن بی‌دینی نیست. آنچه لازمه یک قانون اساسی پیشرفته است تضمین «آزادی دین» در محورهای ذیل می‌باشد: انتخاب دین، خروج از دین (بدون هیچ مجازاتی برای بی‌دینی یا تغییر دین و مذهب)، عمل به مناسک و عبادات و ترک آنها، تأسیس عبادت‌گاه و مراکز دینی، تبلیغ و ترویج دین، تربیت دینی فرزندان مطابق دین و مذهب والدین در مدارس خصوصی، و آزادی نقد دین و تعالیم آن.

دوم. در قانون اساسی دین و مذهب (همانند جنسیت، نژاد، قومیت و طبقه اجتماعی) شرط تصدی هیچ منصب قانونی نباید باشد. شرط تصدی، کاردانی و امانتداری است نه چیز دیگر. قانون اساسی نباید هیچ امتیازی برای مؤمنان یا دین یا مذهب خاصی قائل شود.

سوم. هیچ نهاد قانونی وظیفه انطباق قوانین با دین و شریعت را برعهده ندارد. نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی در تصویب قوانین، الزامهای دینی را مطابق باورهای خود رعایت می‌کنند. اگر کسی به قانون مصوب مجلس ایراد دینی دارد به دادگاه عالی قانون اساسی شکایت می‌کند. به عبارت دیگر دست قانون‌گذار به لحاظ دینی و مذهبی باز است. قوانین توسط فرهنگ و افکار عمومی کنترل می‌شود نه توسط نهاد قانونی با امتیازات ویژه دینی.

اسفندیار طبری: پیدایش مفهوم روشنفکر دینی در ایران، اگر در آغاز بیشتر دلالت بر یک نوع مقاومت و محافظت از ارزش‌های فرهنگی دینی در مقابل فرهنگ غربی داشت، امروز به ویژه در نسل حاضر در بافت دیگری قابل تصور است: تکامل و نواندیشی در درون ارزش‌های دینی و نه حفاظت آن در مقابل فرهنگ غربی (به نقل از خرمگس شماره ۴) به نظر شما این نواندیشی در درون ارزش‌های دینی می‌تواند حد و مرزی داشته باشد؟ اگر آری چه نیازی به صفت «دینی» است؟

محسن کدیور: واژه‌هایی از قبیل روشنفکری یا نواندیشی دینی معنای محصلی ندارند جز تولیدات افرادی که به این عناوین شناخته می‌شوند. «محافظت از ارزشهای فرهنگ دینی در مقابل فرهنگ غربی» یکی از صفات این نحله قبل از انقلاب است. تأمل در درون ارزشهای دینی از جمله صفات این نحله پس از استقرار جمهوری اسلامی است. واضح است که نواندیشی دینی تابع افکار مولدانشان است و حد و مرز از پیش تعیین شده‌ای ندارد. این افراد در تعامل با دینداران به میزانی که به تعالیم دینی وفادار می‌مانند در جامعه دینی پذیرفته می‌شوند و به میزانی که از صفت دینی فاصله می‌گیرند، پیروان خود را در میان دینداران از دست می‌دهند، اگرچه افراد عرفی (سکولار) به آنها خوشامد می‌گویند. من صفت دینی را رمز بقای نواندیشی می‌دانم و حذف آنرا از مصادیق تحول ماهوی می‌شناسم. کسی که دیگر نیازی به استعمال صفت دینی نمی‌بیند و گم‌شده خود را در معنویت، عرفان، اخلاق یا عقلانیت یافته است، پذیرفته که دیگر نواندیش یا روشنفکر دینی نیست. عناوین را صادقانه باید استعمال کرد. این از مبادی اخلاقی روشنفکری است. بحث در عناوین اصولاً بحث مفیدی نیست. بازار آزاد عرضه و تقاضای فکری، خود تکلیف عناوین بامسمی را تعیین خواهد کرد. در این باره قبلاً بحث کرده‌ام در: تأملاتی درباره نواندیشی دینی در ایران معاصر.

اسفندیار طبری: آیا به نظر شما مهمتر از "نوآوری در درون دین" که پژوهش‌های بسیاری در آن باره صورت گرفته است، رویکرد به یک نظریه سکولاریسم نیست، که در آن جایگاه دین در جامعه بدون ابزارهای قدرت سیاسی مشخص باشد؟ در دین کاتولیک نیز این نوآوری دینی نبوده که به سازگاری آن با سیستم دموکراسی انجامید، بلکه رشد اندیشه سکولار در عرصه فرهنگی و اجتماعی به این روند شتاب داده است. این در حالی است که ساختار کلیسا همچنان یک «ساختار» غیر دموکراتیک باقی

مانده است، که ظاهراً اهمیت چندانی در «کارکرد» دموکراتیک آن ندارد.

محسن کدیور: تعیین اهمیت امور، امری نسبی است و به منظر و مقصد ناظر بستگی دارد. اگر منظر و مقصد، ناظر سیاست است، رویکرد به نظریه سکولاریسم اهم امور است. اما اگر سیاست در صدر مطالبات و مقاصد ناظر نباشد و پالایش و روزآمد کردن دین مد نظر او باشد، نوآوری در درون دین را به عنوان برنامه اصلی پژوهشی دنبال خواهد کرد.

اغلب روشنفکران ایرانی اعم از دینی و عرفی تا کنون مطالبات فرهنگی خود را از دریچه تغییرات سیاسی دنبال کرده اند، تا آنجا که اصلاح فرهنگی یا دینی زائده اصلاح سیاسی بوده است. این نقطه قوت نیست. اصلاح دینی برنامه ای پژوهشی مستقل از اصلاح سیاسی است، و این دو باید جداگانه دنبال شوند. در این باره قبلاً توضیحاتی داده ام در: دموکراسی و اصلاح دینی دو پروژه مستقل

هستند

اسفندیار طبری: یکی از مشکلات ساختاری دین اسلام که همزیستی دموکراتیک را مسئله ساز می کند، سیستم پراکنده آن است، که بر خلاف مسیحیت که در شاخه های مختلف خود یک دستگاه است، اسلام فاقد مرکزیت دینی است، به «سویسدی» طوری که یک فتوای ضد دموکراتیک از سوی یک آیت الله می تواند پیامدهای بسیار منفی به دنبال داشته باشد. چگونه می توان چنین ساختاری را با ساختار دموکراتیک همساز یا هماهنگ ساخت؟

محسن کدیور: فقدان مرکزیت دینی در اسلام بر خلاف مسیحیت کاتولیک یک نقطه قوت بسیار جدی است. چرا که باعث تکثر دینی است و هیچ رأی و فتوایی نظر رسمی دینی در جهان اسلام نیست. اسلام پاپ ندارد. در کنار یک فتوای غیردموکراتیک، فتاوای دموکراتیک منتفی نیست.

اما مشکل اصلی جهان اسلام مشکل فتوای غیردموکراتیک نیست. مشکل، عقب ماندگی فرهنگی برخی مناطق مسلمان نشین است. اگر این مشکل اصلی حل شود مشکل فتاوا خودبخود حل خواهد شد. راستی مگر در میان مسیحیان یا یهودیان، متدینان سنتی یا محافظه کاران افراطی نیستند؟ مگر آنها آراء ضددموکراتیک صادر نمی کنند؟! اغلب مشکلات افراطیون مسلمان سنی معاصر از ناحیه فتوا نیست! از ناحیه افراد مدرسه نرفته و حوزه ندیده ای است که بدون کسب صلاحیتهای لازم در علوم اسلامی سراغ کتاب و سنت رفته به نتایج قشری خشنی رسیده و عمل کرده اند. این اعمال خشن و تروریستی در فقه سنی و شیعه صریحاً محکوم و خلاف شرع است.

اسفندیار طبری: از زمانی که جمهوری اسلامی به قدرت رسید، دین وارد عرصه حکومت و قدرت شد، به طوری که دینداری شکلی اجباری یافت و تا اینکه امروز شاهد آن هستیم که دین از حوزه باور داوطلبانه تا حد زیادی خارج شده است. جوانان امروز در ایران دین زدا هستند. اهمیت دین، امروز در ایران، چه در عرصه فرهنگی نظیر کتاب و پژوهش و چه اجتماعی، ناشی از قدرت سیاسی حاکم است. با این تجربه چه نقشی برای دین در یک ایران دموکراتیک در آینده می بینید؟

محسن کدیور: نمی دانم استنتاج موجود در پرسش مبتنی بر کتاب تحقیق علمی است. جایگاه دین در ایران در دهه چهارم جمهوری اسلامی در سه ناحیه قابل ملاحظه است (نه یک ناحیه): یکی پایگاه سنتی دینی که در روستاها و شهرهای کوچک همچنان عاملی بسیار قوی است و در شهرهای بزرگ و کلان شهرها هم غیرقابل اغماض است. اگر کسی پیروان مراجع سنتی غیرسیاسی نجف و قم در جمع دینداران ایران را از قلم انداخته باشد در داده های تحقیقش تردید رواست. البته نمی توان انکار کرد

که پایگاه اجتماعی این جریان طی چهل سال اخیر با روندی رو به کاهش مواجه بوده است.

دیگری پایگاه قدرت سیاسی است که به میزانی که برای برخورداران امتیاز است برای دیگران مایه ادبار به شمار می آید. سوم رویکرد اسلام رحمانی که با اسلام سنتی و اسلام انقلابی حکومتی مرزبندی دارد و پایگاه آن طبقه متوسط شهری و تحصیل کرده است. مؤلفه های اسلام رحمانی را در جای دیگر توضیح داده ام (در نوستاری با عنوان اسلام رحمانی).

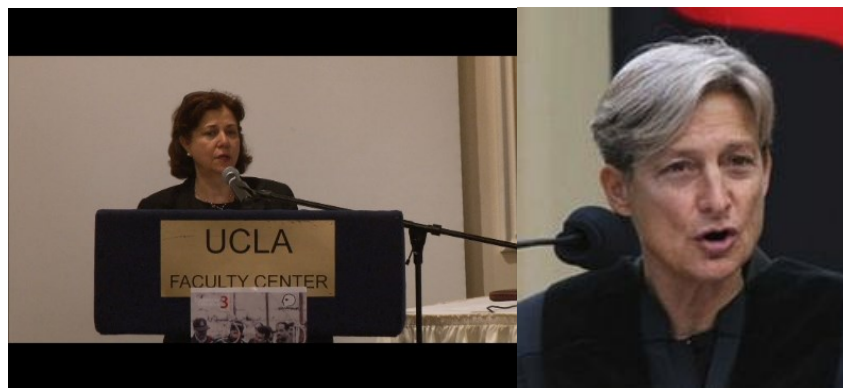
دین در ایران آینده همچنان عامل مهمی خواهد بود، البته نه لزوماً مهمترین عامل. در حد اطلاع من نقش دین در ایران دمکراتیک فردا از نقش مسیحیت در آمریکای فعلی بیشتر خواهد بود. از آن مهمتر حتی از نقش اسلام در ترکیه پساعثمانی هم جدی تر خواهد بود. البته بسیار بعید می دانم نظریه های ارتجاعی ولایت فقیه یا حکومت اسلامی محلی از اعراب داشته باشند!

با سپاس فراوان شرکت شما در این هم اندیشی.

هم اندیشی گاهنامه فلسفی خرمگس پیرامون دموکراسی:

گفتگوی نیره توحیدی با فیلسوف فمینیست آمریکایی، جودیت باتلر

(برگردان به فارسی: ماندانا زندیان^{۵۲})



نیره توحیدی

جودیت باتلر

توضیح: متن اصلی این مصاحبه که به طور نوشتاری در طی ماه اکتبر ۲۰۱۶ و آوریل ۲۰۱۶ انجام شده بود به زبان انگلیسی است. ترجمه فارسی این متن به همت ماندانا زندیان و با ویرایش نهایی نیره توحیدی، تقدیم خوانندگان می شود.

نیره توحیدی استاد کنونی و مدیر پیشین دپارتمان «مطالعات زنان و جنسیت»، بنیادگذار و مدیر کنونی «مطالعات خاورمیانه و اسلام‌شناسی» در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا در نورتریج، عضو هیأت علمی «مرکز مطالعات خاور نزدیک» در دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس (UCLA)، و گرداننده برنامه «سخنرانی‌های دوزبانه درباره ایران» در این مرکز است. توحیدی لیسانس خود را در روانشناسی و جامعه‌شناسی از دانشگاه تهران، و فوق لیسانس و دکترای خود را در روانشناسی تربیتی از دانشگاه ایلینوی دریافت کرده است. دریافت چند بورس علمی و دوره‌های فوق دکترای، از جمله در دانشگاه‌های هاروارد، استنفورد، مرکز بین‌المللی تحقیقاتی وودرو ویلسون در واشنگتن، و بنیاد فولبرایت، از دستاوردهای دیگر اوست. وی همچنین مدتی در زمینه زنان و توسعه در کشورهای خاورمیانه و قفقاز مشاور سازمان ملل بوده است. از دکتر توحیدی کتاب‌ها، مقالات، و سخنرانی‌های بسیار در گستره‌های جامعه‌شناسی زنان و توسعه، بنیادگرایی دینی، جهانی‌سازی، قومیت، جنسیت و دموکراسی انتشار یافته است. از کتاب‌ها و تألیفات او، از جمله می‌توان از جنسیت، جهانی‌سازی و دین: سیاست‌شناسی حقوق زنان در جوامع کاتولیک و مسلمان، (۲۰۰۱)، زنان در جوامع مسلمان: کثرت در میان وحدت (۱۹۹۸)، فمینیسم، اسلام‌گرایی و دموکراسی در ایران (۱۹۹۶ و ۱۹۹۸)، «جنش زنان،

⁵² ماندانا زندیان، شاعر، روزنامه‌نگار، و پزشک، زاده سال ۱۳۵۱ در شهر اصفهان و دانش‌آموخته رشته پزشکی در دانشگاه شهید بهشتی در تهران/ ایران است. آثار منتشر شده: *پنج مجموعه شعر با عناوین «نگاه آبی» (نشر پژوه/ ایران) // «هزارتوی سکوت» (نشر پژوه/ ایران) // «وضعیت قرمز» (شرکت کتاب لس‌آنجلس) // «در قلب من درختی است» (شرکت کتاب لس‌آنجلس) // و «چشمی خاک، چشمی دریا» (نشر ناکجا/ پاریس)

اسلام گرای و دموکراسی در ایران: چشم‌انداز جهانی - محلی " (۲۰۱۰) نام برد. دکتر توحیدی علاوه بر اعتبار بین‌المللی در کارهای دانشگاهی و پژوهشی، کوشنده پیگیر حقوق بشر، جنبش زنان و دموکراسی خواهی است.

۱. ن. ت: به لطف آثار بعضی فمینیست‌ها، به‌ویژه فمینیست‌های رنگین‌پوست غرب یا جنوب، مانند پاتریشیا هیل کالینز (*Patricia Hill Collins*)، فمینیست جامعه‌شناس، و کیمبرلی کریشنا (*Kimberly Crenshaw*)، نظریه‌پرداز و منتقد در گستره مسائل نژادی، بسیاری از ما (دانشگاهیان و کوشندگان) تلاش کرده‌ایم، با برگرفتن یک رهیافت اینترسکشنال، از به‌کارگیری اظهارات کلی مانند زن به معنای یک گروه یا طبقه همسان پرهیز کنیم. علاوه بر این، به لطف فمینیست‌های فیلسوف، مانند شما، به‌ویژه کتاب پیشرو و خلاقان، مشکل جنسیت (*Gender Trouble*)، ما از دوگانگی در مفاهیم جنسیت و تمایلات جنسی، که پیش از این درک و دریافته‌مان را از جنسیت به تخالف و تضاد میان مردانگی و زنانگی محدود می‌کرد، عبور کرده ایم و در نتیجه به نگاه آگاه و انتقادی بهتری درباره فرضیات فراگیر دگرجنس خواهی در نظریه‌های فمینیستی دست یافته‌ایم.

با در نظر داشتن مطالب بالا، پرسش نخست من، یک پرسش به ظاهر ساده است:

شما گستره فمینیسم را چگونه تعریف می‌کنید؟ به بیان دیگر، فمینیسم در نگاه جویدیت باتلر چیست؟

ج. ب: من مطمئن نیستم بتوانم فمینیسم را تعریف کنم. فمینیسم، در ذهن من، یک جنبش تاریخی است، و به همین دلیل ما باید از خود پرسیم این جنبش اکنون به چه شکلی درآمده و به سمت چه تغییراتی پیش می‌رود؟ و نیز باید از زمان و مکان تعریف این جنبش سؤال کنیم. در یک تعریف حداقلی، فمینیسم با نابرابری، بهره‌کشی، و خشونت مخالف است، و می‌داند که زنان به میزان بسیار زیاد و چشم‌گیر از بی‌سوادی و فقر رنج می‌برند. من می‌کوشم فمینیسم را با چنین مسائلی منطبق کنم، ولی خودم را در جایگاهی برای تعریف فمینیسم نمی‌بینم. شاید به این دلیل که اصلاً نمی‌خواهم فمینیسم یک تعریف مطلق و تغییرناپذیر داشته باشد. دوست دارم فمینیسم زنده باشد، و گسترده‌تر، شمول‌پذیرتر و نیرومندتر گردد.

۲. ن. ت: در پیش‌گفتار چاپ دوم کتاب مشکل جنسیت (۱۹۹۹) با تأکید بر پیچیدگی کاستی‌ناپذیر تمایلات جنسی، گفته‌اید: «من همچنان به امید ائتلاف اقلیت‌های جنسی و برکشیده‌شدن دسته‌بندی‌های ساده از هویت هستم، ائتلافی که در برابر خشونت تحمیل شده از هنجارهای فیزیکی محدودکننده بایستد و آنها را پس بزند.» (*P. xxvii*)

آیا از ایجاد چنین ائتلافی میان زنان، به معنای فراگیر، نیز پشتیبانی می‌کنید؟ با وجود گوناگونی‌های جنسی، نژادی، طبقاتی، قومی، و ملیتی میان زنان، آیا موافقید که مسائل و نگرانی‌های مشترک کافی (از جمله خشونت بر ضد زنان، و سنت‌هایی مانند ازدواج‌های تحمیلی، ناقص‌سازی اندام جنسی، حجاب اجباری، تن‌فروشی اجباری) وجود دارد که می‌تواند، یا شاید لازم است، به تبادل نظر و مذاکره درباره ائتلاف‌های محلی، ملی، فراملی، و حتی جهانی میان زنان بینجامد؟ و آیا چنین ائتلافی می‌تواند بدون حس همبستگی یا شکل‌گرفتن هویت فمینیستی ایجاد شود؟

ج.ت: این همان جایی است که اهمیت رهیافت اینترسکشنال که شما در پرسش اولتان به آن اشاره کردید، مشخص می‌شود. به نظر من، زمانی که ما تنها به گروه یا رده‌ای زیر عنوان زنان نمی‌پردازیم، و مبانی دیگری از قدرت بیرون از دسته‌بندی‌های مبتنی بر جنسیت را می‌پذیریم، امکان تحلیل‌ها و کنار هم ایستادن‌های پیچیده‌تری را فراهم می‌آوریم. من فکر نمی‌کنم که ما نیازمند شکل‌گیری یک هویت فمینیستی هستیم، الویت، به نظر من، با مجموعه‌ای از تعهدات فمینیستی تجدیدنظرشده در شرایط جغرافیای سیاسی گوناگون جنبش فمینیستی است. یک فرآیند و یک جنبش، حتی یک اتحاد، نیازمند یک هویت واحد نیست. گاهی لازم است از هویت‌ها بگذریم، یا دست کم، نگذاریم هویت‌ها جای اصول یک حرکت را بگیرند، تا بتوانیم کنار همدیگر بایستیم. هدف ما از ایجاد اتحاد ساختن هویت نیست، برکشیدن جنبش است.

من حتماً فکر می‌کنم که زنان باید با هم کار کنند، ولی مطمئن نیستم این که همکاری نمی‌تواند مردان را نیز در خود جای دهد. فکر می‌کنم زنان می‌توانند، و می‌باید زنان ترانس (ترانجنسیتی) را نیز، که به اندازه من به این گروه یا رده تعلق دارند، شامل شوند.

۳. ن.ت: در سال ۱۹۹۸، شما در مصاحبه‌ای با الیزابت گروز (*Elizabeth Grosz*)، گفتید که اصطلاح «ذات‌گرایی» (*essentialism*) خیلی ساده در انتقاد از مثلاً لوس ایریگاره (*Luce Irigaray*) استفاده شده بود. دریافت شما از «ذات‌گرایی» چه تغییراتی پیدا کرده و امروز چگونه است؟

ج.ب: فکر نمی‌کنم این مسئله دیگر به نیرومندی سال‌های گذشته مورد بحث قرار گیرد. در آن زمان این هراس وجود داشت که هنوز برخی از فلسفه‌های فمینیستی بیولوژی را تعیین‌کننده سرنوشت می‌دانستند و می‌گفتند که کارکرد‌های متمایز تولید مثلی در زنان دلالت ضمنی دارد بر شکل‌های متمایز تمایلات جنسی و حتی برخی کارها و مشاغل خاص برای آنان. لذا، چرخش به سوی نظریه برساخت اجتماعی (برساخت گرایی) بود که به عامل بیولوژی اهمیت کمی میداد.

من می‌فهمم که بسیاری فمینیست‌ها می‌خواهند بدون پیش‌فرض سرنوشت برشمردن بیولوژی با دقت به آن فکر کنند و این باعث برآمدن گروه چشم‌گیری از فمینیست‌های فیلسوف و انسان‌شناس شده است. نگرانی من از این بود که ایریگاره تمایل داشت خواست جنسی را یک ویژگی دگرجنس خواهانه فرض کند، و زنانگی را پاگرفته بر اساس تمامیت تفاوت‌های دگرجنس خواهانه باز شناسد. همه با چنان خوانشی موافق نیستند.

۴. ن.ت: شما و دروسیلا کورنل (*Drucilla Cornell*) در گفت‌وگویی در سال ۱۹۸۸ این بحث را پیش کشیده‌اید که توصیف ایریگاره از زنانگی شیوه‌ای ذات‌گرایانه (ذات‌باور) ندارد، او زنانگی را رسا و بدون هر ملاحظه با منشی آرمان‌گرا (یوتوپیی)، ورای رده‌ها و فرایافت‌های قابل فهم امروز، وصف می‌کند. و از همین «ورای» این «آرمان» و «تصور» است که زنانگی به انواع گوناگون اصول اخلاقی می‌رسد - منظور اصول اخلاقی فمینیستی است. دیدگاه‌های شما از آن زمان تا کنون چه تغییراتی پیدا کرده، و برداشت این روزهای شما از «زنانگی» تصویری یا تخیلی «چیست؟ شما «اصول اخلاقی

فمینیستی» را برای یک خواننده ایرانی چگونه توضیح می‌دهید؛ به بیان دیگر جودیت باتلر اخلاقیات فمینیستی را در معنای فراگیر چگونه توصیف می‌کند؟

ج.ب: من سعی کرده‌ام کمی با این دیدگاه، که حضور زنانه برای آینده می‌ایستد و افق‌های آینده را تعیین می‌کند، هم‌دل شوم، هرچند این دیدگاه من نیست. من کاملاً آگاهم که این دیدگاه‌ها مسائل را برای بسیاری از زنان که با زنانگی هم‌ذات‌پنداری ندارند، یا بسیاری مردان که زنانگی را می‌شناسند و به هویت خود نزدیک می‌بینند، پیچیده می‌کند. ما همیشه نمی‌توانیم زنان را با زنانگی در پیوند بینیم. این تنها درباره‌ی ظاهر زنان یا خواست‌های آنان نیست، مسئله‌ی اصلی این است که آیا گروهی که زیر عنوان زنان می‌نشانیم، به گونه‌ای رفتار می‌کند که امید به آینده را نوید می‌دهد، یا راه هر نوع امید را می‌بندد. در این معنا، من خود را سپاسگزار جنبش‌های فراجنسیتی می‌دانم، که بسیار فراتر از توان من در توضیح دقیق مفهوم جنیست و اثر آن بر بیشتر یا کمتر قابل زندگی کردن زندگانی، پیش رفته‌اند.

فکر می‌کنم پرسش مهم‌تر کنونی برای من این است که چه شرایطی زندگی را قابل زندگی‌تر می‌کند. به نظر من، اصول اخلاقی فمینیستی یا شاید هر اصول اخلاقی باید به خوب‌تر کردن شرایط زندگی برای مردم بیشتری متعهد باشد. هیچ دلیلی نمی‌بینم که ما اصولی را که از ارزش‌های برابر در زندگی یا خواست برابری در امکان زندگی کردن می‌گوید، با آغوش باز نپذیریم. این مسئله به زنان، و نیز به پناهندگان، زندانیان و همه‌ی کسانی که حقوق اولیه‌شان نفی شده، برمی‌گردد.

۵. ن.ت: در سطوح بین‌المللی، گاه دست راستی‌ها با انگیزه‌ها و اهداف هژمونی طلبانه و امپریالیستی به پشتیبانی ابزارگرایانه از حقوق بشر/ زنان پرداخته‌اند. در عین حال، نیروهای محلی، ملی، پدرسالانه، و استبدادی با «غربی» خواندن حقوق بشر/ زنان، راهی برای توجیه رعایت نکردن حقوق بشری، حقوقی شهروندی و حقوق اقلیت‌های جنسی ایجاد کرده‌اند. اسلام‌گرایان تندرو یا مذهبیان محافظه‌کار، و نیز نیروهای مستبد سکولار معمولاً با استناد به ایده «نسبیت فرهنگی» به نقض حقوق بشر ادامه می‌دهند.

در چنین شرایطی چگونه می‌توانیم در ضمن ملاحظه حساسیت‌های فرهنگی و تمیز یا تشخیص تاریخی و موقعیتی، حقوق بشر/ زنان را در هیأت یک فرایافت شمول‌پذیر و جهانی تقویت کنیم؟

ج.ب: من درک می‌کنم که استناد به حقوق بشر، حتی حقوق زنان، در موارد زیادی به تحمیل مجموعه‌ای از هنجارهای غربی به مناطق غیر غربی تبدیل و لذا مرادف شده است با یک فشار امپریالیسم فرهنگی. ولی در همین زمینه من شاهد شکل‌هایی از همبستگی جهانی در برخورد با مسائلی مانند خشونت علیه زنان و حقوق مادران مجرد یا همجنس‌گرا هم بوده‌ام، که در بافتار محلی برای بسیاری از کوشندگان سودمند بوده است.

در آمریکای جنوبی دعاوی حقوق بشری جنبش ضد خشونت علیه زنان در بیشتر موارد بر اساس پارادایم‌های آمریکای شمالی شکل نمی‌گیرد. با این وجود، در مواردی، حقوق بشر برای جوامعی که می‌بایست دموکراسی را جایگزین دیکتاتوری کنند لازم بود ه است. به این ترتیب حقوق بشر می‌تواند در خدمت امپریالیسم باشد، ولی می‌تواند بر ضد قوانین استعماری و استبدادی نیز به کار آید، و این حقوق بشر را یک ابزار پیچیده می‌کند. لذا ما همیشه در کاربرد حقوق بشر در بسترها و فرایافت‌های گوناگون

سیاست شناسی بکنیم: کجا و چگونه موفق می‌شود؟ چگونه و چرا به نتیجه نمی‌رسد؟ بنابراین حقوق بشر نباید بدون سیاست شناسی حقوق بشر مطرح باشد.

به نظر من ادعای نسبی بودن حقوق بشر/ زنان که رژیم‌های سرکوب‌گر به راحتی از آن استفاده می‌کنند، پذیرفتنی نیست. در نهایت ما می‌توانیم روی اصول جهانی عدالت، برابری و آزادی توافق داشته باشیم، و در عین حال بپرسیم که این مفاهیم در بسترهای گوناگون چه معنایی دارند. به بیان دیگر ممکن است این واژه‌ها بیان‌گر مفاهیم دقیق مورد نظر بعضی جوامع نباشند، و لازم شود در پی واژه‌هایی بود که این مفاهیم را در آن بسترها بهتر انتقال دهند. چنین اصولی باید به زبان‌های گوناگون ترجمه، و در عین حال بر اساس فرهنگ‌های گوناگون با دقت شرح داده شوند. این برخورد نه به معنای نسبی دانستن این اصول است، نه تحمیل هنجارهای تجریدی غرب به مناطق و جنبش‌هایی که واژگان و رفتارهای متفاوتی را ترجیح می‌دهند. به نظر من حتی اصول و قواعد مطلق نیز مجبورند بتوانند زیر بار ترجمه تاب آورند. این اصول در زبان‌های گوناگون به اشکال گوناگون ظاهر می‌شوند، و اینجاست که به گفته ویتگنشتاین (*Wittgenstein*) ما شاهد یک شباهت خانوادگی میان این واژه‌ها می‌شویم.

۶. ن.ت: شما در کتاب *Undoing Gender (2004)* قانونی کردن ازدواج همجنس‌گرایان را آغازی برای تغییر در دیدگاه‌ها و سیاست‌های پیش گرفته شده در برخورد با نظام‌های دیگرگونه خانوادگی دانسته‌اید. ولی در ضمن، از معضلی میان به رسمیت شناخته شدن زوج‌های همجنس‌گرا در اجتماع و دست یافتن آنان به برابری در مقابل قانون از یک سو، و احتمال ناشناخته ماندن نظام‌های جنسیتی متفاوت از آنها، از سوی دیگر سخن گفته‌اید.

آیا هنوز چنین دغدغه‌ای دارید؟ و چگونه می‌توان این معضل را از چشم‌انداز سیاسی و عمل‌گرایانه مرتفع کرد؟ و قانونی شدن ازدواج همجنس‌گرایان در آمریکا چه تأثیرات فراملی و جهانی می‌تواند داشته باشد؟

ج.ب: در نگاه فراگیر، پذیرفته شدن فرایند ازدواج همجنس‌گرایان اتفاق خوبی است، چرا که به گسترش اصول برابری در هر زمینه کمک می‌کند؛ ولی ما می‌دانیم که در بسیاری از مناطق جهان یک واکنش پس‌زنده جدی بر ضد ازدواج همجنس‌گرایان وجود دارد. ازدواج یک حق شهروندی و فردی است، و هر کس بخواهد باید بتواند ازدواج کند. دغدغه من از منحصر شدن روابط جنسی در قالب ازدواج نبود، نگران آن بودم که روابط نزدیک انسان‌ها به‌طور فراینده با میانجی‌گری نیروهای دولتی اداره شود. پرسش من در آن زمان این بود: اصلاً ما چرا نیازمند به رسمیت شناخته شدن یک رابطه از سوی دولتیم؟ آیا پذیرش دولتی باارزش‌تر از انواع پذیرفته شدن‌هایی است که بیرون از قوانین، یا در جوامعی که در حوزه‌های فراقانونی شکل گرفته‌اند، موجود است؟ شاید فکر کنیم که تنها پذیرش رسمی دولتی می‌تواند پشتیبان و حافظ قانونی روابط مردان و زنان همجنس‌گرا باشد. ولی در بعضی سیستم‌های قانونی راه‌ها و ابزارهای دیگری هم برای دستیابی به چنان حفاظت‌های قانونی وجود دارد. به باور من، با تقویت ازدواج به مثابه هنجاری قوی‌تر، در واقع بخشی از مقصود فمینیسم را که همانا تأیید سبک‌های گوناگون آزادی‌های جنسی است که با هنجارهای کنونی ازدواج مطابق نیست، گم و پایمال می‌کنیم. گی‌ها، لزبین‌ها، بای‌سکسوال‌ها، و کوئیر‌ها (افراد با تمایلات جنسی نامتعارف) به دنبال گسترش دامنه ذهنی روابط و وابستگی‌های نزدیک بوده‌اند. یعنی بستگی‌هایی با اتکاء متقابل. اما آن شکل‌ها از تجربه‌های روابط خویشاوندی و خانوادگی پس‌رانده شده‌اند. چنین روابطی زندگانی را بیشتر قابل زیستن می‌کند، حال

آن که ازدواج گاه زندگانی را غیر قابل زیستن می‌کند. به همین دلیل، مهم است که چنین پرسش‌هایی را همیشه پیش رویمان داشته باشیم.

۷. ن.ت: بعضی‌ها فمینیسم را از چشم‌انداز توسعه نگاه می‌کنند و می‌گویند که در جوامعی مانند افغانستان، عربستان سعودی، و حتی ایران، مردم هنوز و همچنان در تلاش‌اند تا برخی اصول و قواعد پایه‌ای حقوق بشر و آرمان‌های رهایی‌بخش روشنگری و مدرنیته را بپذیرند. برای آنها ایده‌های پسامدرن می‌تواند به ناکارآمد کردن استراتژی‌های فمینیستی، همبستگی، و کنش‌های سیاسی در راستای تغییرات اجتماعی بیانجامد. به‌عنوان نمونه برخی می‌توانند همراستا با سخنان دروسیل کورنل (1998, P. 24) به طرح این مسئله بپردازند که چگونه می‌توان کاملاً از هویت جنسی، به‌ویژه در ارتباط با زنان و زنانگی، با وجود «نظام‌های نمادینی که این هویت و سلسله مراتب مربوط به آن را نظارت و تحمیل می‌کنند»، فاصله گرفت. و اگر چنین سلسله مراتب و نظارتی پیرامون جنسیت هنوز در چارچوب فضای نسبتاً باز و روادار غرب نسبت به دگرپاشی جنسی برقرار است، در جوامع کمتر توسعه‌یافته و در حال گذار، که در آن درک و دریافت همچنان دوگانه و دوسویه از جنسیت و هویت جنسی سلطه زیادی دارد، با چالش‌های بزرگ‌تری روبه‌رو خواهند بود. این جوامع نه تنها برابری حقوق برای زنان و اقلیت‌های جنسی (LGBTQ) را نفی می‌کنند، که آنان را از چشم‌اندازهای قانونی و اخلاقی نیز معرجم و طردشده می‌انگارند. به بیان دیگر، بعضی‌ها می‌توانند بگویند که استدلال فلسفی و هستی‌شناسانه شما درباره «مشکل جنسیت» یا «بحران جنسیت» یا «تفاوت جنسی در بحران» که تفاوت جنسی را در پایه‌های نظریه‌های فمینیستی به چالش کشیده «نخبه‌گرا» و «غربی» است و دست‌کم در این مقطع از تاریخ سود و کاربرد چندانی برای انواع فمینیسم فراملی در مناطق جنوبی جهان ندارد. منظورم این است که برخی فمینیست‌ها که از چشم‌انداز سیاسی و عمل‌گرایانه بیشتر درگیر تلاش‌های روزانه برای ایجاد تغییرات نهادی، قانونی و سیاسی در کشورهایی مانند مصر یا ایران هستند، ممکن است آن‌قدرها به فکر بحث، تدوین و تعریف درباره مفهوم یک تعهد هستی‌شناسانه یا معرفی نباشند، و در نتیجه با نظریه‌های شما ارتباط برقرار نکنند. پاسخ شما به چنین استدلال‌ها یا انتقادهایی چیست؟

ج.ب: اگر پرسش شما را کمی تغییر دهیم، ممکن است به پاسخ متفاوتی برسیم. به عنوان نمونه، اگر فمینیست‌ها در پی ائتلاف با گئی‌ها، لژیون‌ها، دوجنسی‌ها و ترانس‌ها باشند، نمی‌توانند پندارهای نهادینه‌شده و ثابت جنسی را بپذیرند. باید تغییرات تاریخی فرایافت جنسی را ببینند و دریابند که باقی‌ماندن در یک تعریف ثابت به معنای متوقف کردن جریان تاریخ است. اگر استدلال ما این است که متمایز کردن دو جنس از یکدیگر زیر نظارت و کنترل و یا پاسبانی است و به همین دلیل ما باید به این تمایز تن دهیم، آیا در حقیقت نپذیرفته‌ایم که تعریف هویت جنسی خود را به آن ناظران یا پاسبانان واگذاریم؟ البته استدلال دیگری هم هست که من می‌فهمم که می‌گوید اگر زنان یک بحران هستی‌شناسی را در مقوله زنان بپذیرند، ممکن است حس تعلق خاطر را از دست بدهند، یا خشونت‌های قانونی یا فراقانونی را به سوی خود جذب کنند. اگر در این باره فکر کنیم، می‌بینیم که تقریباً تمام انواع فمینیسم مجبور بوده‌اند در ایده خود از زن و آنچه می‌تواند زن باشد تجدید نظر کنند. آیا او (زن) می‌تواند بر اساس خواست خود ازدواج کند؟ می‌تواند کار کند؟ می‌تواند درس بخواند؟ می‌تواند همزمان کار کند، درس بخواند و تشکیل خانواده دهد؟ آیا

می‌تواند تند بدود؟ می‌تواند باری را حمل کند؟ تمام این پرسش‌های پایه‌ای فمینیستی باعث شده‌اند که دسته‌بندی‌های جنسیتی زیر فشار خواست‌های زنان تغییر کند و گسترش یابد. چگونگی این اتفاق‌ها در افغانستان و ایران، بی‌تردید، با شیلی و کلمبیا متفاوت است، ولی من فکر می‌کنم ایده تغییر این دسته‌بندی‌ها و تغییرپذیر بودنشان در آینده برای بیشتر اشکال فمینیسم فکری اساسی است. و این ایده مجبور نیست الزاماً غربی باشد. این تغییرات می‌توانند در زبان مشخص خانواده، قانون، یا مذهب تعریف شوند و مجبور نیستند زبان نظریه‌های غربی را اتخاذ کنند. حتی اگر پرسش ما این باشد که آیا یک زن باید کتک بخورد، در حقیقت داریم می‌پرسیم که آیا این موردی است که باید درباره پذیرفتنش از زنان سؤال کرد یا بخشی از ضرورت‌ها در رابطه با شرایط موجود است. طرح چنین پرسشی در حقیقت تعیین جایگاه جنسیت در ارتباط با اعمال خشونت و در چارچوب تغییر روابط است. شاید ما باید بتوانیم تغییرات زبانی و فرهنگی را با ظرافت بیشتر، و توجه بیشتر به واژگان محلی و چارچوب‌های دیرپا دنبال کنیم.

۸. ن.ت: و در پایان، پرسشی که دغدغه شخصی من است: صرف نظر از تمام کاستی‌ها و اشکالات در گفتمان‌های مدرن و پسامدرن و بدون در نظر گرفتن آنها در تخالف متباین با یکدیگر؛ پرسش من این است که آیا یک جامعه یا یک جنبش خواهان عدالت اجتماعی، از جمله جنبش فمینیستی، می‌تواند مدرنیته را پشت سر بگذارد و بدون ساختن نهادهای سیاسی - اجتماعی و قانونی مدرن مانند گذراندن تجربه لیبرال دموکراسی یا نظام سرمایه‌داری مدرن، گفتمان پسامدرن را برگردد و بپذیرد؟ این را از این جهت می‌پرسم که برخی از هواداران چپ‌گرا که به درستی به انتقاد از محدودیت‌های لیبرالیسم یا آنچه مدرنیته غربی می‌نامند، می‌پردازند، برنامه‌های کلان و فراگیر بر ضد لیبرال دموکراسی، از جمله فمینیسم لیبرال، ارائه می‌دهند و انتظار دارند فمینیست‌های تمام ملت‌ها، از افغانستان تا آمریکا، روی سیاست‌های رادیکال ضد لیبرال، ضد سرمایه‌داری، و ضدجهانی شدن متفق باشند. من این نگاه را دارای نوعی چشم‌انداز "*Anglo-centric*" (اروپا/آمریکا-محور) می‌بینم، انگار تمامی جنبش‌های خواهان عدالت می‌باید دستور کارشان را از نقطه نظر و بر اساس الویت‌های چپ‌ها و فمینیست‌های آمریکا و اروپا پایه بگذارند. نظر شما در این باره چیست؟

ج.ب: من مطمئن نیستم کسی بتواند مدرنیته را طرد کند یا کنار بگذارد. در بیشتر موارد مدرنیته بخشی از همه چیزهایی است که به ما فعالیت می‌بخشد. به همین ترتیب، من دوست ندارم از تمام اشکال دموکراسی بگذرم - انواعی از دموکراسی رادیکال هست که اصول دموکراسی لیبرال را، که مورد تأیید من است، در خود ادغام کرده است. بنابراین نمی‌شود گفت که پسامدرن به معنای رسیدن به تاریخ انقضای مدرن و پشت سر گذاشتن آن است. شاید بهتر باشد بگوییم که بسیاری از ما جایی میان تضادهای بین این چارچوب‌ها، حتی تضاد میان بازه‌های زمانی فکری و روشنفکری زندگی می‌کنیم و مجبوریم راهمان را در شرایطی که روش‌های مذاکره درباره مسائلی چنین پیچیده تقریباً نامعلوم است، بیابیم. من یقین دارم که جنبش‌های خواهان عدالت اجتماعی باید از سازمان‌های محلی منشأ گیرند و شرایط این امر هم نمی‌تواند از جنبش‌های به‌ظاهر پیشتاز یا پیشاهنگ غرب به آنها دیکته شود. به‌طور همزمان گفتمان‌های سیاسی می‌توانند با هم اشتراک یا هم‌پوشانی داشته باشند و واژگان سیاسی تلفیقی حاصل از این اشتراک، آن پیچیدگی را که مورد نظر و نیاز ماست خواهند داشت.

از سوی دیگر، گفتمان‌های سیاسی گاه قابل مقایسه با هم نیستند. به عنوان نمونه اگر ما برای از دست رفتن خدمات اجتماعی تأسف می‌خوریم، خدماتی که در بخشی از جهان زائیده سوسیال دموکراسی است؛ و باز ما در بخش دیگر جهان خواهان پایان یافتن

قدرت دولت هستیم، احتمالاً در راستای اهدافی متقابل کار می‌کنیم. ولی همین تقابل می‌تواند زمینه یک مطالعه، یک بازتاب، و یک شیوه تجزیه و تحلیل سیاسی شود. در نتیجه، من طرفدار دموکراسی هستم، ولی با شکل‌هایی از دموکراسی که مبلغ پایبندی به حقوقی انتزاعی است، آن هم در شرایطی که مردمان مورد نظر همان نوع دموکراسی روزبه‌روز فقیرتر می‌شوند، مخالفم. مسلماً نمی‌خواهم که دولت به تعهداتش نسبت به مراقبت‌های بهداشتی و پزشکی پایان دهد، ولی با گسترده شدن بسیار زیاد و وسواس‌گونه نیروهای امنیتی هم موافق نیستم. با این توضیحات، حقیقتاً نمی‌توانم بگویم که من دقیقاً هوادار یا مخالف دولت. به‌عنوان نمونه، خیلی خوب بود اگر مردم فلسطین دولت خود را می‌داشتند، ولی همین هم تا اندازه‌های زیاد به چگونگی آن دولت برمی‌گردد.

شاید مفهوم «پسا» (*post*) به‌سادگی بیان‌گر این حقیقت است که ما مجبوریم واقعیت‌های پیچیده جهانی‌مان را از خلال مجموعه‌ای از چارچوب‌های از پیش شکل‌گرفته دریافت کنیم، بی‌آن‌که هنوز چارچوب از پیش مهیا شده‌ای برای کنار هم چیدن همه آنها داشته باشیم. در ادامه همین صحبت، تعهدهای اصولی و نیرومند به برابری، خشونت‌پرهیزی، مخالفت با بهره‌کشی، نژادپرستی و تمام انواع تبعیض‌های جنسیتی و جنسی، ما را به سمت گردهم‌آمدن و توافق پیش می‌برد، هرچند هیچ توافقی هرگز بدون پیمودن فرآیندی پیچیده و گاه دردناک تمرین ترجمه و انطباق به‌دست نیامده است.



برگردان به فارسی: شیریندخت دقیقیان

از متن انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

Democratic Theory. Interdisciplinary Journal. New York, Oxford. Volume 2, Issue 2

فشرده: این مقاله به نظریه دموکراسی گاندی و کنش های مدنی مربوط به آن می پردازد. در اینجا مناسبت میان ایده وظیفه مدنی گاندی و ایده او برای دموکراسی بررسی می گردد. بنا به استدلال ما کمتر کسی تردیدی دارد که مهندس ک. گاندی یکی از اصیل ترین و تحول برانگیزترین متفکران دموکراسی بوده است. بر آنیم که در میان چشمگیرترین دستاوردهای گاندی، ایده های وظیفه شهروندی، راستواری در سیاست، خودفرمانی اصیل و دموکراسی استوار بر روشنگری اخلاقی به درستی برجسته شده اند. گاندی افزون بر سخنگویی به نفع دهکده ها و تعاونی های جمعی، این ایده را گسترش داد که دموکراسی غیرلیبرال^{۵۳} با تأکید بر یک دموکراسی مشارکتی، وظیفه محور و تقویت شده توسط ارزش های معنوی، قادر به کاهش فردگرایی، حرص و آزادی بی حد و مرز اقتصادی خواهد بود. امروزه، در حدود هفت دهه پس از درگذشت گاندی، او همچنان یکی از مهم ترین و مطرح ترین نظریه پردازان غیرغربی دموکراسی است.

واژه های کلیدی: شهروندی؛ دموکراسی؛ اخلاق وظیفه محور؛ خشونت پرهیزی؛ خودفرمانی؛ راستواری

پیشگفتار:

بیش از نیم قرن است که خشونت پرهیزی گاندی توجه بسیاری از کنشگران مدنی و نظریه پردازان دموکراسی در سراسر جهان را به خود جلب کرده است. ولی با تأسف، هنوز جای دورنمای گاندی از دموکراسی در جدل میان نظریه های دموکراسی در غرب خالی است. وقت آن است که نظریه تطبیقی و بنیافرهنگی دموکراسی درها را به روی میراث تفکر گاندی در مورد دموکراسی بگشاید و پیرامون انطباق آن با دنیای سیاسی ما که از بحران خواست دموکراسی و راهگشایی^{۵۴} دموکراتیک رنج می برد، پرسشگری کند.

⁵³ non-liberal democracy

⁵⁴ leadership

گانندی دموکراسی را چگونه می فهمد؟ مدل پیشنهادی او چه تفاوتی با دیدگاه لیبرال پیرامون دموکراسی استوار بر نمایندگی دارد؟ آیا او می تواند برای ما پاسخی تازه به کاستی های نولیبرالیسم در دنیای کنونی فراهم کند؟ همه این پرسش ها نیازمند بررسی توجه گانندی به آن چیزی است که من آنرا "دموکراسی اینتگرال"⁵⁵ یا "دموکراسی تلفیقی" می نامم و نیز نقد او بر ضعف های دموکراسی لیبرالی در غرب.

در چارچوب پیشنهادی گانندی برای "دموکراسی تلفیقی"، هیچ گونه دولت استوار بر نمایندگی، حرص کاپیتالیستی و بی تردید، هیچ سلسله مراتب اجتماعی و سیاسی وجود ندارد. از بسیاری لحاظ، حمایت گانندی از وظیفه شهروندی و اصرار او بر نوسازی اخلاقی دموکراسی در قالب شخصیت سازی (رهبری توسط مردم) و شهروندی روشنگرانه (حس دموکراتیک) بیش از همه پاسخی است به ارزیابی او از تنش های همیشگی میان معنویت و سیاست از سویی و فرد و حکومت از سوی دیگر در زندگی سیاسی لیبرال غرب.

جوهر لعل نهر، اولین نخست وزیر هند و همراه گانندی در جنبش استقلال هند، یادآور می شود که گانندی در تئوری دولت و حکومت خود به طور دلخواهی مبهم است (نهر و ۱۹۴۱: ۷۶). ولی برخی محققان تفکر سیاسی گانندی، به تازگی او را در اردوگاه لیبرال جا می دهند (چاندرا سکاران ۲۰۱۱). دلایل گویایی در این زمینه هست: خشونت پرهیزی گانندی بیش از هر تئوری سیاسی دیگر دارای روح آزادی و فردگرایی دموکراتیک است که لیبرالیسم مدرن را زیر تأثیر خود دارد. اما اصرار گانندی بر تعهد اخلاقی در سیاست شهروندی، نقد او بر دموکراسی استوار بر نمایندگی و اجرای نافرمانی مدنی در رویارویی با قوانین ناعادلانه به او تصویر قراردادی یک متفکر لیبرال را نمی دهد. تفکر لیبرال مدرن، در درجه اول، یک فضای اقتصادی برپایه ایده آزادی فردی است، ولی همچنین جدایی فضای خصوصی از عمومی نیز هست. اما برای گانندی، یک فرد، تنها فاعل اقتصادی عقل مداری نیست که خواست ها و حقوق خاصی داشته باشد. یکسره برعکس، گانندی بر روی وظایف افراد به عنوان فاعل های اخلاقی تأکید دارد و آنها را فاعل های آزادی نمی بیند که به دنبال منافع شخصی خود باشند. مفهوم گانندی از زندگی اجتماعی و سیاسی به طور مستقیم، نقطه مخالف ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تفکر لیبرال است. در نتیجه، گانندی بر آن است که دموکراسی همچون یک شکل از "سروری مشارکتی"⁵⁶ است و نه نهادی سیاسی که در آن مردم، نقشی حداقلی در نظام نمایندگی و انتخابات دارند.

گانندی از دموکراسی به عنوان یک شکل از جامعه خودنهاد⁵⁷ یاد می کند که در آن، اخلاق، محور مهمی است برای حفظ امور. گانندی همچون حمایتگر تمدن هند و منتقد جامعه مدرن غربی، به ما یک مدل سیاست اخلاقی ارائه می دهد که نسبتاً در سنت های فکری غرب و شرق کمیاب است. گانندی برخلاف تاگور⁵⁸، کوماراسوامی⁵⁹ و اوروبیندو⁶⁰ که در مکتب متافیزیک تأملی سنت غنوسی هندی بار آمده بودند، میان اخلاق، سیاست و معنویت به یک تعادل رسیده، اخلاق و استانداردهای خشونت پرهیزی و راستواری خود را به همه فضاهای زندگی بسط می دهد. بنابراین، پوشمندی تحول بخش فلسفه خشونت پرهیز گانندی به او امکان

⁵⁵ integral democracy

⁵⁶ shared sovereignty

⁵⁷ self-instituted society

⁵⁸ Tagore

⁵⁹ Coomaraswamy

⁶⁰ Aurobindo

داده که ایده دموکراسی را از صورت یک مسئله سیاسی محض گسترش داده، از آن یک راه حل اخلاقی بالقوه برای دشواره های بیهودالتی و نابرابری بسازد.

دموکراسی همچون یک راه حل اخلاقی

گانندی که به هر دو نقش خود در قالب متفکر سیاسی و کنشگر مدنی اهمیت داده، بر آن است که می توان فلسفه خشونت پرهیزی او را با تلاش مؤثر برای آنچه "دموکراسی روشنگر"⁶¹ می نامد، تلفیق کرد. افزون بر این، او دورنمای خود از یک دموکراسی خشونت پرهیز را گسترش می دهد که شرایط لازم برای یک جامعه مسئول و استوار بر راستواری را فراهم می سازد. به بیان دیگر، گانندی استدلال می کند که بدون کنار گذاشتن اصول خشونت پرهیزی نمی توان به راه اداره دموکراتیک کشور رسید. بنابراین، وظیفه ای که گانندی در برابر خود می گذارد، روشن است. از دید او دموکراسی هندی اگر قرار است دارای اقتدار اخلاقی باشد، نمی تواند استوار بر خشونت و انحصارگرایی باشد.

گانندی می گوید: "دموکراسی و خشونت پرهیزی می توانند گام به گام هم باشند. کشورهایی که امروز اسماً دموکراتیک هستند، یا باید بپذیرند که در واقع توتالیترنند و یا در عمل، دموکراتیک شده، دلیرانه، خشونت پرهیزی را در پیش بگیرند. این یک حرف گمراه کننده است که خشونت پرهیزی تنها از سوی یک فرد می تواند اجرا شود و نه هرگز توسط ملت هایی که جمع افراد هستند" (گانندی ۱۹۶۰: ۱۸۸). این گفته کلیدی، در بردارنده استانداردهای گانندی جهت موفقیت راه حل او برای ترکیب اصول خشونت پرهیزی و تحقق دموکراسی گسترده است.

روح دموکراسی گسترده گانندی و عامل قابلیت برگردان آن به سیاست تکثرگرا و عمل گرا، همانا مخالفت با گرایش های فردمرکز، خودویرانگر و فریب دهنده دوران مدرن و افکار لیبرال است. این امر در نخستین کتاب او به نام *Hind Swaraj* یا خودگردانی هند در ۱۹۰۹ بازتاب یافت؛ یعنی زمانی که او هنوز به عنوان یک وکیل در آفریقای جنوبی فعال بود. ما می توانیم *Hind Swaraj* را بنیان فلسفی اندیشه ها و کنش های گانندی بدانیم، ولی همچنین این اثر، نقدی جدی بر طبیعت انحصارگرا و غیر اخلاقی تمدن مدرن به شمار می رود. به قول گانندی: "این تمدن، نه از اخلاق بویی برده و نه از دین. این تمدن در پی افزایش تن آسانی است..." (گانندی ۱۹۹۷: ۳۷). گانندی پیشتر رفته، نشان می دهد که تمدن حقیقی باید بر اساس اصول "رفتار نیک" و "راه و رسم وظیفه" تعریف شود. او می نویسد: "هر تمدنی مساوی با آن نوع رفتاری است که جا می اندازد" (گانندی ۱۹۹۷: ۶۷). چنان چه می توان دید، گانندی تمدن مدرن را از این رو که غربی یا لیبرال است، به نقد نمی کشد، بلکه نقد او بر سویه استثمارگری و انحصارطلبی آن است. بنابراین، برای گانندی، برعکس تصور رایج در تمدن مدرن لیبرال، تمدن راستین و خودفرمانی (*Swaraj*)، لازم و ملزوم یکدیگرند. گانندی با بهره گیری از عنصر معنوی و فرهنگی تمدن باستان هند، در کتاب *Hind Swaraj* به بسط مدل خود برای استقلال ملی هند پرداخت و بعدها مفهوم دموکراسی مشارکتی، دهکده های خودکفای هندی و اصل شهروندی همبسته را مطرح کرد. به این ترتیب، همان هنگام که گانندی با لیبرال ها در زمینه اهمیت آزادی های مدنی موافقت می کند، با آنها از نظر پذیرش برتری لیبرالیسم مدرن غربی اختلاف نظر دارد. گانندی سوی تاریک تسلط استعماری انگلستان را همانا معکوس برداشت خود از حکومت دموکراتیک می داند. به بیان دیگر، مفهوم حکومت دموکراتیک گانندی الزاماً مساوی با

⁶¹ enlightened democracy

سرنگونی تسلط انگلستان نیست. مسئله نه تنها تسلط انگلستان، بلکه همچنین روح لیبرالی است که تمدن غرب، ادعای تسلط بر فرهنگ و جامعه هند به نام آن را دارد. لرد بیکو پارک^{۶۲} محقق است که به جزئیات نقد گاندی از حکومت لیبرال پرداخته است. استدلال پایه ای او چنین می باشد: "گاندی متقاعد شده بود که تمدن انگلستان می توانست ادامه یابد اگر دولت انگلستان از تسلط بر هند، کناررفته، سرمایه انگلیسی از استثمار هند دست می کشید. غیرقابل پذیرش بودن امپریالیسم انگلیسی تنها نه به دلیل عدم مشروعیت پیامدهای سیاسی و حتی اقتصادی آن، بلکه به سبب نتایج اخلاقی آن بود (پارک ۱۹۸۹:۱۸).

نقد گاندی بر لیبرالیسم مدرن، نه تنها به فقدان مشروعیت اخلاقی و سیاسی در تسلط اقتصادی و سیاسی بر هند اشاره داشت، بلکه همچنین نقدی بر انفعال و تسلیم در میان هندیان تسلیم شده به دیدگاه ماتریالیستی و تن آسانی بود. به بیانی کلی می توان گفت که گاندی تمرکز خود را بر روی محتوای معنوی تمدن و ملهم از اجرای فهم وظایف اخلاقی و حقوق جهانشمول همه انسان ها می گذارد. درست است که دورنمای معنوی گاندی از تمدن بشری او را از جامعه لیبرال دور و از دیدن پیچیدگی آن محروم می سازد، اما، گاندی ضمن پذیرش دستاوردهای نظری لیبرالیسم مدرن، به طور کامل، نهادهای سیاسی تولید و حافظ آنرا رد می کند. از این رو است که گاندی می کوشد هموطنان هندی خود را متقاعد به تمرکز نیروهای خود بر احیای ارزش های سنتی هند سازد. در این ارتباط باید افزود که گاندی هنگام سخن گفتن از هندیان، از زبانی ملی گرا سود می جوید. حمایت او از مردم هند "هیچ شباهتی با ملی گرایی فرهنگی یا قومی تیلاک یا اورویندو ندارد، چه رسد به بنیادگرایان هندی چون سوارکار" (پارک ۱۹۸۹: ۱۹۴).

جدل میان گاندی و تمدن لیبرال غرب با گسست گاندی از دیدگاه های آن دسته از هندیان تکمیل می شود که به قول *Sunil Khilnani* یا "به یک خویشتن سنتی لجوجانه پناه می برند و یا خود را به شدت متمایل به غرب می سازند" (خیلنانی ۱۹۹۷:۸). بنابراین، کل تئوری دموکراسی گاندی را می توان حول محور تعهد او به ارائه اصیل یک سیاست اخلاقی و هندی گری معنوی دانست. اما "گاندی همواره افراطی گری هندویسم اورتودوکس را رد می کرد، هرچند که به شدت مجذوب مفهوم راستی بی زمان در تمدن باستانی هند و حکمت معنوی موجود در آن بود" (ستگر ۲۰۰۰: ۹۵). وقتی *Hind Swaraj* را می خوانیم، به روشنی و پیاپی به ایده فضیلت معنوی هند برمی خوریم که در دو مفهوم کاما یا پرهیز از درد و آرتا یا قدرت همچون "موضوع های مناسب یک زندگی فعال" تجلی پیدامی کند (گاندی ۱۹۹۷: xlix). در این پیش زمینه از روش زندگی هندی و حکمت سنتی پیشینیان است که گاندی به دموکراسی استوار بر نمایندگی به دیده نقد می نگرد. مهمتر آنکه او ایده خودمختاری روستایی را با ایده دولت مرکزی و نمایندگی مقابله می دهد. به همین دلیل، دیدگاه گاندی در مورد دموکراسی همراه است با ایده یک حکومت حداقلی (مینیمال)^{۶۳}. همزمان، او از این واقعیت آگاه است که روح دموکراتیک در سایه یک قدرت مرکزی می تواند بازسازی شود.

نقد مرکزیت دولتی

⁶² Bhikhu Parekh

⁶³ minimal state

در اینجا نیاز به بازتفسیر نقد گاندی از مرکزیت دولتی در سایه اصلاحات او در تئوری سیاسی مدرن داریم. گاندی به شدت منتقد متفکران غربی چون هابس و روسو بود که میان خشونت و نظم اجتماعی، رابطه تنگاتنگی می دیدند. گاندی برخلاف هابس که برای او اقتدار، ابزار مشروعیت سیاسی است، کل رهیافت لیبرال به اداره امور انسانها را به نقد کشیده، به جای انگیزش ابتدایی در نظریه هابس، ایده فداکاری را جایگزین می سازد. این دیدگاه، گاندی را وامی دارد که اصل حاکمیت مدرن را پس زده، به جستجوی بنیان های اخلاقی قدرت برود. بنابراین، مفهوم مورد نظر گاندی از حاکمیت، آن حکومتی است که کمترین حکومت را بکند. گاندی دوست داشت از هنری دیوید تورو⁶⁴ در مقاله ای به نام نافرمانی نقل کند که: "بهترین دولت آن است که در کمترین حد، حکومت کند و یا اصلاً حکومت نکند" (تورو ۱۹۶۶:۲۲۴). گاندی مانند تورو بر آن است که روح دموکراسی با حاکمیت لیبرال در تضاد است، زیرا نهادهای لیبرال می توانند قوانینی وضع کنند که اصول دموکراسی را زیر پا بگذارند. بنابراین، گاندی اقتدار اخلاقی برای قوانین ناعادلانه لیبرال قائل نیست، هر چند که لیبرال بودن آنها را می پذیرد. او در نتیجه، ایده هابسی "مملکت"⁶⁵ یا مفهوم روسویی "اراده عمومی"⁶⁶ را که هر دو سعی در خلق یک جامعه سیاسی استوار بر تساوی همگان را دارند، رد می کند. بنا به واژگان سیاسی گاندی، اقتدار⁶⁷ و سروری⁶⁸ حاصل قانون حامی یا قانونی که از دست رفتن برخی آزادی ها را در پی دارد، نیستند، زیرا دولت هیچ ارزش ابزاری در ساختن واحد سیاسی جمعی ندارد.

برای گاندی تنها راه رسیدن به ایده آل دموکراسی از راه جامعه ای خودکفا و خودگردان است که او *village Swaraj* یا دهکده خودگردان می نامد. گاندی می گوید: "ایده من برای *village Swaraj* این است که یک جمهوری کامل و مستقل از همسایگان خود برای نیازهای حیاتی خویش می باشد و با این حال، به بسیاری از همسایه ها وابستگی جبری دارد. پس نخستین دغدغه هر دهکده این است که محصولات غذایی و کتان لازم برای پوشاک خود را تولید کند ... هر فعالیتی تا حد ممکن برپایه تعاونی صورت می گیرد. هیچ کاست اجتماعی با برچسب نجس بودگی مانند آنچه حالا هست، نباید باشد. خشونت پرهیزی با اجرای فن *Satyagraha*، و عدم همکاری با قوانین ناعادلانه، حریم جماعت دهکده است... اداره دهکده به دست شورای *Panchayat* متشکل از پنج نفر است که سالانه توسط موسفیدهای زن و مرد دهکده و دارای شرایط حداقل، انتخاب می شوند. از آنجا که در این واحد هیچ سیستم مجازات معمولی وجود ندارد، شورای *Panchayat* هر سه وظایف مقننه، مجریه و قضاییه را طی پنج سال خدمت خود به دوش دارد. این دموکراسی کاملی است بر اساس آزادی فردی. فرد، خود، معمار دولت خود است. قانون خشونت پرهیزی بر او و دولت او حاکم است (گاندی ۱۹۶۳: ۳۱-۳۲).

پس چنان چه می بینیم، تئوری دموکراسی گاندی بر پایه رهیافتی مرکزیت زدا می کوشد سیستم قدیمی زندگی روستایی را ضمن همخوانی با ارزش دموکراتیک خودگردانی، احیا کند. گاندی این ضرورت را می بیند که خودگردانی در وجود فرد، درونی شود تا نوع بیرونی سروری و حاکمیت محوری کمرنگ گردد. او از اینجا به واژگون سازی هرم اقتدار و قدرت می رسد، به صورتی که احقاق حقوق فردی، از راه خودفرمانی تحول بخش انجام شود. پس، از دید گاندی، دموکراسی در درجه اول، *swaraj* یا خودگردانی است. چنان چه می بینیم، گاندی برخلاف بسیاری از متفکران سیاسی و معنوی معاصر هندی (تاگور، اورویندو، نهرو

⁶⁴ Thoreau

⁶⁵ commonwealth

⁶⁶ general will

⁶⁷ authority

⁶⁸ sovereignty

و دیگران) یک تئوری دموکراسی ارائه می دهد که با یک تئوری پیرامون خود فردی در ارتباط است. درونمایه تکرارشونده براساس این تئوری دموکراسی، عبارت است از خودتحقق‌گری، خودمحدودگری و خود انضباطی⁶⁹. به بیان دیگر، برای گاندی، دموکراسی بدون شهروندی روشنگر و خودآگاه نمی تواند باشد. از نظر گاندی "دموکراسی منضبط و روشنگر بهترین چیز دنیا است"، ولی می افزاید: "یک دموکراسی تعصب آلود، ناآگاه و خرافی به آشوب می انجامد و ممکن است خود را ویران سازد" (گاندی ۱۹۳۱). اگر چنین است، می توان گفت دموکراسی از دید گاندی، خودسروری⁷⁰ است و نه دیگرسروری⁷¹. چنان چه او تأکید می کند: "وقتی می آموزیم که بر خود حکومت کنیم، به *Swaraj* (خودگردانی) رسیده ایم" (گاندی: ۱۹۹۷: ۷۳). ولی برای گاندی این خودگردانی نیز یک سروری مشترک است (همچون ظرفیتی برای خودگردانی به همراه دیگران). از دید گاندی تنها چنین اجتماع خودگردانی می تواند آزادی فرد را حفاظت کرده، زندگی اقتصادی و مناسبت اجتماعی را بر اساس عدالت تنظیم کند. از دید او دموکراسی از بازی متقابل میان آزادی های چندگانه و منافع چندگانه بر پایه ارزش های اخلاقی مشترک شکل می گیرد. این نگرش، در تلاش گاندی برای اعتلای دوگانگی میان منافع خصوصی و خیر عمومی دیده می شود. او با تدوین ایده ای بسیار مبتکرانه در قالب "معنوی سازی سیاست" به این هدف می پردازد.

خطا است اگر مانند برخی گمان کنیم که ایده گاندی برای وارد کردن معنویت به سیاست نوعی دست درازی به طبیعت سیاست است. شاید از آن رو که برای گاندی، سیاست متشکل نیست از رقابت میان احزاب رقیب، بلکه برعکس، حاصل همیاری میان شهروندان است. به بیان دیگر، سیاست یعنی جستجوی آزادی از راه کنش آگاهانه برای تحول خود. این کنش خودمتحول‌گر باید به نفع دیگران به اجرا گذاشته شود و نه به نفع فرد و منافع خود. به قول گاندی: "عمل منجر به بندگی می شود، مگر آنکه با روح فداکاری انجام شده باشد. فداکاری (*yajna*) یعنی عمل کردن در جهت منافع دیگران. به بیانی دیگر: خدمت. و وقتی خدمت فقط به قصد خدمت باشد، هیچ جایی برای وابستگی، خوشامد و بدآمد باقی نمی ماند (گاندی ۱۹۶۰: ب: ۱۳).

به این ترتیب از دید گاندی سیاست بر پایه گنجاندن "دیگری" در پروژه سیاسی قرار دارد که این امر، بیان خود را در خودنهادی دموکراسی یافته، توسط آن، حمایت می گردد. سرزندگی این خودنهادی، وابسته به رابطه ای معنادار میان فرد و نهادها است. بنا به نظر گاندی، یک دموکراسی پویا مند تنها از میان مناسبت معنادار و سامان خودجوش مردم سربر می آورد؛ یعنی زمانی که آنها در سطح محلی برای حل مشکلات ابتدایی خود از راه همیاری گردهم می آیند. در چنین اجتماعی در اثر موفقیت خودکفایی و امنیت حاصل از همیاری همسایگان، یک حس نیرومند توانمندی و همبستگی محلی پدید می آید" (پیرالال ۱۹۵۸: ۵۸۱).

ما باید متوجه تأکید گاندی بر دو مفهوم "همبستگی" و "مسئولیت" باشیم. این مهم است، زیرا گاندی ایده قوانین تحمیل شده از بیرون را به چالش می کشد. از این رو، مفهوم مورد نظر او از دموکراسی، بر پایه روندی از خودگردانی و همراه با نقد مرکزمحوری و برداشت سلسله مراتبی از سیاست است. در عوض، گاندی معتقد به اصل سیاسی شکل دهی به ساختارهایی است که به جدایی میان جامعه مدنی و نظم سیاسی پایان می بخشد. از این چشم انداز، دورنمای گاندی از دموکراسی، قائل به جدایی ناپذیری گستره خصوصی از عمومی و تحول اولی به سود دومی است. در دورنمای گاندی از دموکراسی، رابطه متقابل نزدیکی هست میان گستره های خصوصی و عمومی. چنان چه پیشتر گفته شد، دورنمای مهاتما گاندی از حاکمیت مردم سالار، تنها در

⁶⁹ self-realization, self-restraint and self-discipline

⁷⁰ autonomy

⁷¹ heteronomy

صورتی ممکن است که دارای ضمانت *grahi swarajya* یا اداره امور توسط خود مردم باشد. از این رو گاندی می گوید: "روح دموکراسی نیازمند برانگیختن روح برادری است" (گاندی ۲۰۰۹: جلد ۱۹، ص ۸۴). او می افزاید: "دموکراسی باید سانتیمتر به سانتیمتر درون زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بنا شود" (گاندی ۲۰۰۹: جلد ۱۹، ص ۷۷). افزون بر این، گاندی بر روی غایت اخلاقی دموکراسی همچون هنر گسترش حس تحرک و نافرمانی در برابر قوانین ناعادلانه در میان مردم تأکید دارد. مشارکت اصیل گاندی در این میان، افزودن مفهوم اخلاقی نافرمانی خشونت پرهیز در برابر قانون است که در لیبرالیسم از آن غفلت شده است.

مسئولیت اخلاقی و نافرمانی مدنی

از چشم انداز آراء گاندی، یکی از کاستی های تئوری لیبرالیسم برای دموکراسی، ناتوانی آن در گنجاندن دو بعد نافرمانی مدنی و کنش خشونت پرهیز درون یک مدل مبسوط برای سروری مشترک است. به این ترتیب، ایده محوری الهام بخش مفهوم نافرمانی مدنی نزد گاندی، پاسخی رادیکال به جدایی سیاست و مسئولیت اخلاقی نزد لیبرالیسم است. گاندی با نشان دادن این امر که این جدایی، به طور فاجعه آمیزی مفهوم وظیفه فردی و مسئولیت را زیرپا می گذارد، لیبرالیسم راستگرا را پس زده، آنرا نظریه ای ناکافی برای دموکراسی می داند. گاندی در فهم زندگی اخلاقی و سیاسی از دادن نقش مرکزی به حقوق فردی خودداری می ورزد. مشکل اساسی گاندی با دموکراسی لیبرال، جدایی حقوق از وظایف در این طرز تفکر سیاسی است. از دید گاندی، سیاست با جداکردن "آنچه باید باشد" از "آنچه هست" تمرکز اخلاقی خود را از دست می دهد. به بیان دیگر، از دید گاندی، حقوق، وابسته به وظایف هستند. بنابراین، شهروندان برای مطالبه حقوق خود باید به وظایف خود در برابر خویش و دیگران عمل کنند. مفهوم وظیفه مقدم است بر مفهوم حقوق که تابع وظیفه است. یعنی، یک حق نه به خودی خود، بلکه در مناسبت با وظیفه وابسته به آن، برحق است. اجرای مؤثر یک حق نه از فردی که آنرا دارا است، بلکه از مسئولیت او در برابر دیگران برمی خیزد. به نظر گاندی، یک حق از منظر وظیفه درقبال دیگران، بازشناسی می شود. به این ترتیب، حقی که از وظیفه جدایی شود، چندان ارزشی ندارد. از دید گاندی، اجرای وظیفه، لازمه مفهوم همه جانبه ای از حقوق است. گاندی در کتاب *هند جوان* در ۲۶ مارچ ۱۹۳۱ می نویسد: "هر انسانی مانند هر پرنده و جانور وحشی، حق مساوی برای داشتن ضروریات ابتدایی زندگی دارد. و از آنجا که هر حقی با خود وظیفه ای و جبرانی برای زیرپا گذاشتن آن به همراه دارد، برای برقراری تساوی اساسی، فقط باید وظایف و جبران های وابسته به آنها را یافت. وظیفه وابسته یعنی با اعضای بدنم زحمت بکشم و جبران وابسته به آن، همکاری نکردن با آنهاست که مرا از حاصل زحمتم محروم می سازند" (لیندلی ۲۰۰۶).

قابل پیش بینی است که کاربرد اصل وظیفه گاندی در فضاهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی او را در تضاد تندی قرار می دهد با مدافعان سنتی مفهوم لیبرال حقوق و این مفهوم که ما خودهایی آزاد و مستقل هستیم و ربطی به پیوندهای اخلاقی پیشینی نداریم. گاندی می کوشد حقوق را توسط مفهوم *dharna* یا وظیفه اجتماعی تضمین کند. چنان چه آنتونی پارل می گوید: "در فلسفه دارمای گاندی یک عنصر نیرومند واقع گرایی وجود دارد... این فلسفه بر آن است که بخش عمده تاریخ، شامل مبارزه ای است میان وظیفه و خواسته. وقتی وظیفه بالاتر از خواسته قرار گیرد، یک فضیلت در میان است. جامعه مدرن برعکس، بیشترین تمرکز را

روی حقوق گذاشته و نه فضیلت که مورد توجه عمیق گاندی بود. او می خواست که جامعه مدرن به یک میزان بر حقوق، وظایف و فضیلت تأکید کند (پارل ۲۰۰۶: ۹۸).

نقد جدی گاندی بر دولت مدرن به نشان دادن رابطه ضروری فرد و جامعه بر سر مسئولیت های اخلاقی و سیاسی مشترک می انجامد. در این معنا است که دورنمای گاندی از دموکراسی، حقوق فردی را در محدوده های نیروی روح و نه جسم حیوانی تضمین می کند. به بیان دیگر، از دید گاندی، دموکراتیک بودن به معنای خشونت پرهیزی است، ولی همزمان، احساس وظیفه برای حفاظت از حقوق در ارتباط با یک تجربه اصیل اخلاقی نیز هست. او بر آن بود که یک حکومت خوب به معنای تعادل میان یک دولت دموکراتیک حداقلی است با یک جامعه فعال از شهروندان. او تأکید می کرد: "قبول دارم که برخی از امور بدون قدرت سیاسی تحقق نمی پذیرند، ولی امور بسیار دیگری هستند که یکسره وابسته به قدرت سیاسی نیستند... یعنی وقتی مردم به قدرت سیاسی دست می یابند، دخالت در آزادی مردم به حداقل می رسد. به بیان دیگر، ملتی که امور خود را با نرمی، به طور مؤثر و بدون دخالت حکومت اداره می کند، به راستی دموکراتیک است. وقتی چنین شرایطی موجود نیست، فرم دولت از نظر اسمی دموکراسی است" (گاندی ۲۰۰۹: ۶۲:۹۲).

این ممکن است ما را به یاد برخی آثارشبیست های اروپایی مانند باکونین، پرودون و تولستوی ببرد. ولی گاندی ارزش اندکی برای افکار خشونت آمیز باکونین و پرودون قائل بود و با وجود تأثیرپذیری از تولستوی، بیشتر از او یک تنورسین سیاسی بود و به صورتی عمل گرا به اداره غیرمتمرکز و محلی در هند می اندیشید. استفاده او از واژه آنارکی "*anarchy*"^{۷۲} مستقیم به فهم او از استدلال تورو پیرامون دولت حداقلی^{۷۳} بازمی گشت. گاندی در ۱۹۳۹ در نوشته ای، رهیافت خود را "*Enlightened Anarchy*" یا "بی دولتی روشنگر" می نامد. او در ۱۹۳۹ می گوید: "قدرت سیاسی به نظر من، نمی تواند هدف نهایی باشد. قدرت سیاسی یکی از ابزارهای به کار گرفته توسط مردان و زنان برای پیشرفت است. قدرت کنترل زندگی ملت از راه نمایندگان ملی یعنی قدرت سیاسی. نمایندگان بی استفاده می شوند اگر زندگی ملی آن قدر کامل باشد که به خودگردانی برسد. در آن صورت، یک وضعیت "*Enlightened Anarchy*" یا "بی دولتی روشنگر" برقرار می شود که در آن، هر فرد، حاکم خود می شود. او به گونه ای عمل می کند که رفتارش بهروزی همسایه هایش را برهم نمی ریزد. در یک دولت ایده آل، هیچ نهاد سیاسی و بنابر این هیچ قدرت سیاسی وجود نخواهد داشت. از این رو است که تورو در جمله مشهور خود می گوید که "بهترین دولت آن است که کمترین حد حکومت کند" (گاندی ۲۰۰۹: ۷۴:۳۸۰). این گفته نشان می دهد که در ایده آل گاندی برای دموکراسی، بسیاری از باورهای کلیدی و استدلال های او مانند رشد اخلاقی فرد، الویت امر معنوی در کنش خشونت پرهیز و استقلال همه حیطه های زندگی، جای گرفته اند.

ولی گاندی چگونه انتظار داشت که این اصول در زندگی روزمره نتیجه بدهند؟ او به این نتیجه رسیده بود که دموکراسی مانند هر سویی دیگر زندگی اجتماعی و سیاسی در چارچوب یک تمدن فاقد معنا و بدون حس اخلاقی و معنوی کار نمی کند. منظور او از معنویت، رهایی از توهم، تملک گرایی و تعصب است. ولی او زندگی معنوی را همچون وحدت همه موجودات نیز می بیند. در

⁷² Anarchy

توضیح مترجم: در زبان فارسی به طور سنتی "هرج و مرج" برگردان می شود. ولی اینجا و در ارتباط با مفهوم دولت، منظور، "بی دولتی" است و نه هرج و مرج.

⁷³ minimal government

چنین معنوی، یک شرط ضروری برای *Swaraj*، خود انطباطی و مسئولیت اجتماعی می باشد. اینجا است که امر شخصی و امر سیاسی در تئوری دموکراسی گاندی به یکدیگر می رسند. گاندی می گوید که "*Swaraj*" یا خودگردانی یک مردم، یعنی جمع جبری *Swaraj*، های افراد. و چنین خودگردانی تنها حاصل اجرای وظیفه توسط شهروندان است. در آن هیچ کس به فکر حقوق خود نیست. آنها وقتی به وجودشان نیاز هست برای اجرای وظیفه می آیند" (گاندی ۱۹۳۹). پس، از دید گاندی، دموکراسی بهترین بیان خودگردانی همچون یک شکل از آگاهی مدنی است.

در اول دسامبر ۱۹۲۷ گاندی به نفع دیدگاه خود چنین استدلال می کند: "خودگردانی یکسره در گرو قدرت درونی ما و توانایی ما در سنگین ترین نبردها است. در واقع، آن خودگردانی که فاقد خواست مداوم تحقق خود باشد، شایسته این نام نیست. بنابراین، تلاش کرده ام هم در عمل و هم کلام نشان دهم که خودگردانی سیاسی که برای شمار بسیاری از مردان و زنان، تنها معنای خودگردانی است، مزیتی بر خودگردانی فردی نداشته، از این رو باید درست با همان ابزارهایی به دست بیاید که لازمه خودگردانی و خودفرمانی فردی هستند (گاندی ۱۹۲۷).

چنان چه می بینیم برای گاندی تنها راه حفظ و اصلاح نظم دموکراسی، کنشگری های مدنی است. ولی گاندی برای وسعت بخشیدن به کار گستره عمومی و در عین حال باریک تر ساختن گرایش های فردگرایانه و هوسبازانه در گستره خصوصی، پیشنهاد به بازتعریف مفهوم شهروندی بر پایه وظیفه شهروندان و مشارکت آنها در جامعه سیاسی می کند. از دید او این تجربه از بازتعریف شهروند همچون شهروند وظیفه مند، راه بهتری برای دفاع از حقوق افراد بوده، در عین حال، در یک دموکراسی به تعادل قدرت میان نخبگان سیاسی و گروه های اجتماعی ضعیفتر و اقلیت ها سامان می دهد. به بیان دیگر، ایده گاندی برای دموکراسی را می توان مانند ابزاری فهمید برای تحقق وظیفه مدنی شخص همچون فردی دارای مشارکت در یک جامعه و نیز همچون هدفی که دستیابی به آن از راه مقاومت خشونت پرهیز در برابر همه شکل های قدرت متمرکز ممکن می شود.

گاندی و تئوری دموکراسی غربی

این چنین است که مفهوم گاندی از دموکراسی برای نظریه معاصر دموکراسی لازم و مهم می شود. ولی، بسیاری از تئوریسین های غربی نیازی به خواندن گاندی احساس نمی کنند. با وجود توجه روزافزون به مطالعه سنت های غیر غربی در تئوری دموکراسی معاصر، فلسفه سیاسی مهاتما گاندی در دنیای انگلو- امریکن، سخت ناشناخته مانده است. نیازی نیست بگوییم که رهیافت گاندی به سیاست همچون "مقاومت" و "اعتراض" و رای مفهوم سلطه بر دیگران، پادزهری بالقوه است برای بحران دموکراسی معاصر. می توان گفت که گاندی با چنین ذهنیتی، به سوی بازاختراع سیاست همچون ظرفیت خودتحقق گری و خودمتحول سازی جامعه جهت گرفته است. در این چارچوب، روند دموکراسی جامعه همچون روندی از خودگردانی فهمیده می شود که در آن جامعه نتیجه ای است از تلاش اخلاقی برای محدودسازی و محو خشونت. در درون مفهوم خودگردانی، تنش میان برداشت لیبرال از آزادی های خصوصی (مانند آنچه متفکری چون بنژامن کنستان همچون گستره زندگی خصوصی جمع بندی می کند) و گستره همگانی شهروندی مدنی دارای پیام های مهمی برای کنش دموکراسی معاصر است، ولی در تئوری دموکراسی نادیده گرفته می شود. تئوریسین های دموکراسی هنوز باید به تمایز میان تقدم امر خصوصی بر خود و تقدم شهروند مانند عضو جمع بر فرد

پردازند. اینجا است که نمودار پیچیده خشونت پرهیزی مدنی بر پایه ایده *Swaraj* به ما امکان می دهد که عمیقتر به فهم و عمل دموکراسی همچون خودگردانی برسیم. مفهوم خودگردانی به بیان مهاتما گاندی امکان بیان هدف های اساسی یک سیاست دموکراتیک گسترده را می دهد که از نوارکسیسم یا تئوری های لیبرال درباره دموکراسی گسسته است. از دید گاندی، دموکراسی به دلیل طبیعت خود، هر قدر هم تحقق یافته باشد، همچنان پروژه ای ناتمام است. زیرا از دید او تحقق خودگردانی هیچ گاه نمی تواند کامل باشد. همچنین، او دموکراسی را اساساً یک روند می داند: دموکراتیک بودن یعنی درگیر یک روند دموکراتیزاسیون بودن.

با این حال، کسی ممکن است بگوید که بینش گاندی از دموکراسی نیازمند ساختن یک فرهنگ مدنی است که اهمیت و ارزش خودانضباطی و مسئولیت را به رسمیت بشناسد. بله بی تردید. و آیا این بعد خودانضباطی و مسئولیت باید بیشترین اهمیت را داشته باشد؟ آیا این بعد در نهایت باید بر گستره خصوصی فرد الویت یابد؟ پاسخ به این پرسش آن قدرها سراسر نیست. اما از دید گاندی این پرسش ها همان هایی هستند که یک دموکراسی سازنده و گسترده باید پاسخ گوید. چنان چه گاندی می گوید: "دموکراسی وظیفه مدار و روشنگر، بهترین چیز در دنیا است. یک دموکراسی تعصب آلود، ناآگاه و خرافی، به آشوب می انجامد و ممکن است خود را ویران سازد" (گاندی ۱۹۶۰ الف: ۱۸۸).

فهرست منابع:

- Chandrasekaran, B. 2011. "The Forgotten Liberal Ideas of M.K. Gandhi." *Cobden Centre*. <http://www.cobdencentre.org/2011/07/liberal-gandhi/> (accessed 15/07/2015).
- Gandhi, Mohandas K. 1927. *Young India* (1 December).
- Gandhi, Mohandas K. 1931. *Young India* (30 July).
- Gandhi, Mohandas K. 1939. *Harijan* (25 March).
- Gandhi, Mohandas K. 1960a. *All Men are Brothers*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, Mohandas K. 1960b. *Discourses on the Gita*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, Mohandas K. 1963. *Village Swaraj*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, Mohandas K. 1997. *Hind Swaraj*, ed Anthony J Parel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gandhi, Mohandas K. 2009. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. In 100 volumes. New Delhi: Sage Publications.
- Khilnani, Sunil. 1997. *The Idea of India*. New York: Farrar, Strauss, Giroux.
- Lindley, Mark. 2006. "Gandhi on Corresponding Duties/ Rights". *Anasati Darshan*, Vol. 2 (July/December).
- Nehru, Jawaharlal. 1941. *Towards Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru*. New York: John Day.
- Parekh, Bhikhu, *Gandhi's Political Philosophy*, MacMillan Press, London, 1989, p.18
- Parel, Anthony J. 2006. *Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pyarelal. 1958. *Mahatma Gandhi: The last Phase*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Steger, B. Manfred. 2000. *Gandhi's Dilemma*. New York: St. Martin's Press.
- Thoreau, Henry David. 1966. *Civil Disobedience*. Ed. Owen Paul Thomas. London: W. W. Norton.



نخست باید مبحث دموکراسی را با این پرسش آغاز کرد که نیاز به این شیوه حکومت از کجا نشأت می گیرد. به کلام دیگر، چرا دموکراسی؟ با توجه به شواهد آماری می توان ادعا کرد که مردم سالاری کم هزینه ترین و اخلاقی ترین روش مدیریت جامعه است. در میان کشورهای دنیا، شاخص های آماری مربوط به توسعه انسانی کشورهای دارای حکومت های مردم سالار در دراز مدت از کشورهای دارای حکومت های غیرمردم سالار بسیار بهتر است (گزارش توسعه انسانی سازمان ملل - ۲۰۱۰). در اینجا باید پرسید که در مقایسه با دیگر شیوه های حکومت، جامعه مردم سالار از چه شیوه هایی استفاده می کند و از کدام دوری می جوید؟ بارزترین مشخصه جامعه مردم سالار این است که خشونت ورز نیست و برای حل و فصل اختلافات میان شهروندان متوسل به زور نمی شود. مردم سالاری متعهد به حفظ کرامت انسانی افراد است و در مقابل سرنوشت شهروندان احساس مسئولیت می کند. در مقابل از آنان نیز انتظار مشارکت و تبادل فعال دارد. دغدغه آن تنها نظم و قانون نیست بلکه رویکردی اخلاقی نیز دارد. آنچه قانونی است ممکن است اخلاقی نباشد و در مقابل آنچه اخلاقی است، باید مورد احترام قانون باشد. به بیان دیگر قانون بر پایه اخلاق استوار است نه برعکس.

در جامعه مردم سالار، رشد همه جانبه شهروندان و جامعه آسان تر است، به عنوان نمونه فراگیر شدن نگرانی مربوط به محیط زیست و حقوق حیوانات در جوامع مردم سالار نسبت به جوامع غیر مردم سالار بسیار بیشتر مجال مطرح شدن یافته است. به بیان دیگر با وجودی که ممکن است جامعه مردم سالار توسعه محور نباشد، ولی در اغلب موارد رشد کیفی و کمی زندگی شهروندان آن، پس از در نظرگیری همه ابعاد، از جوامع با شیوه های مدیریت غیرمردم سالارانه برتر است. به گفته آمارتیا سن، جوامع دمکراتیک دچار قحطی نمی شوند؛ ادعایی که پشتوانه عقلی و آماری دارد. بر اساس شواهد آماری می توان این ادعا را مطرح کرد که مردم سالاری در مقایسه با شیوه های دیگر مدیریت جامعه کم هزینه ترین، کم خشونت ترین و پر فایده ترین است. از سوی دیگر بین سال های ۱۸۱۶ و ۱۹۹۱ هرگز دو کشور دارای نظام مردم سالار با یکدیگر وارد جنگی که بیش از ۱۰۰۰ کشته بر جای گذاشته باشد) نشده اند (راندولف رمل - صلح ۱۹۹۹). در مقابل، حکومت های غیرمردم سالار برای بقای خود ناگزیر به اعمال خشونت می شوند. خشونتی که بیش از هر چیز زاینده عدم مشروعیت و از دست رفتن سرمایه اخلاقی حاکمان است.

⁷⁴ مهرداد لقمانی، فارغ التحصیل ریاضیات از دانشگاه واترلو، کانادا، محقق و فعال سیاسی یکی از نویسندگان منشور ۹۱ و از بنیانگذاران همبستگی با ایران است.

در این میان باید به این نکته مهم توجه کرد که مردم سالاری برابر با انتخابات نیست. انتخابات تنها یک ابزار و شیوه مصالحه آمیز برای جابه جایی قدرت نیست، بلکه یک مکانیزم تبادل اندیشه میان شهروندان و بهترین فرصت برای بازنگری در ارزش های جامعه است. با این وجود برگزاری انتخابات به تنهایی متضمن برقراری مردم سالاری نیست، حتی تأسیس نهادهای قانونگذاری و اجرایی نیز الزاماً به مردم سالاری و یا حفظ آن نخواهد انجامید. حکومت های فاشیستی و استبدادی بسیاری وجود دارند که در سطوح مختلف اقدام به برگزاری انتخابات می کنند. انتخابات نتیجه فرآیند طولانی مشارکت و گفتگو در سطح جامعه است. در واقع انتخابات آزمونی است برای همه شهروندان و کارگزاران جامعه در زمینه "فهم" دیدگاه های مختلف و یافتن میان راهکار برای مدیریت اختلافات. انتخابات مجال دادن به نوآوری در ایده ها و بازنگری مفاهیم و ارزشهای جامعه است. میتوان ادعا کرد که انتخاباتی که مجال ظهور ایده های نو و گسست از وضع موجود را ندهد، عملاً در خدمت بقای نظم و طبقه حاکم است.

یکی از بزرگترین دشمنان دموکراسی، نخبه سالاری است. حکومت های نخبه سالار اغلب معتقد به مهندسی جامعه هستند. غلبه نخبگان بر فضای عمومی، نهایتاً به جدایی آنها از جامعه و تقلیل شهروندان به امت و توده منجر خواهد شد. فصل مشترک حکومت های استبدادی و فاشیستی، چه از نوع دینی و یا سکولار، بالادستی نخبگان و تحلیل رفتن فضای شهروندی است. از همین رو است که مستبدان تمایل به نظام آموزشی دارند که مجتهد و مهندس و کاربر تربیت کند، نه متفکر. دشمنی آنان با علوم انسانی و فلسفه نیز از همین دریچه قابل فهم است.

ترجیح متخصص به متفکر از دیدگاه مهندسی اجتماعی قابل درک است. دیدگاه نخبه سالاری، مردم را در حد رمة گوسفندان و جامعه را مانند زمینی بایر می بیند که باید آنرا زه کشی، تقسیم و آباد کرد. رویکرد تکنولوژیک و علمی نخبه سالاران نیز از همین زاویه اهمیت دارد. در چنین نظامی مقوله آموزش و پرورش در حد کاربران ماشین تکنولوژیک اهمیت دارد. نخبه سالاری و سواس راندمان دارد. از دید آن، اختلاف نظر باید در میان نخبگان حل و فصل شده، به صحنه عمومی کشیده نشود. پرسشگری چون از راندمان ماشین مطلوب حاکمان نخبه سالار می کاهد از این رو نکوهیده است. آموزشی نیز که به پرسش گری و چالش چیدمان مطلوب حاکمان بینجامد، مطرود و محکوم است. هنر در جامعه نخبه سالار بسته و محدود به تکنیک و ساختار آن است، جنبه تغییردهنده و چالشگرانه هنر بعضاً به شدت، کنترل و سرکوب می شود.

نظام مبتنی بر نخبه سالاری هر چند در کوتاه مدت شاید موجب پیشرفت سریع اقتصادی شود، ولی در دراز مدت در بعد اخلاقی و اندیشه دچار کاستی های فراوان شده و فاصله اش با شهروندان افزایش می یابد. نخبه سالاری در چین یکی از بهترین نمونه های ایجاد شکاف بین شهروندان و حاکمان است. در چین، هزینه گزاف توسعه نامتقارن بر دوش محیط زیست و نسلهای آینده آن کشور افتاده است. نخبه سالاری موجب پیدایش طبقات اجتماعی خاص خود می شود. طبقاتی که در کنار نهادهای آموزشی، سیاسی و نظامی وظیفه تولید و پرورش نخبگان مورد نیاز حفظ حاکمیت را دارند. در نخبه سالاری مدرن، ممکن است راهیابی افراد جامعه به این طبقات، تا جایی که با چالش گرفتن وضع موجود منجر نشود، آسان نیز باشد.

مطرح شدن مفهوم شایسته سالاری در سال های اخیر در واقع پیش کشیدن نوعی دیگر از نخبه گرایی است. شایسته سالاری به ایجاد طبقات جدید اجتماعی بر پایه تخصص و فن آوری منجر خواهد شد. طبقاتی که دستیابی به آنها به عنوان مدلی برای پیشرفت و ترقی افراد جامعه عرضه می شود. بر اساس این مدل ترقی، افراد جامعه تلاش می کنند تا خود را در طبقه اجتماعی بالاتر قرار دهند تا از مواهب و امتیازات آن برخوردار شوند. در مدل شایسته سالار، گفتگو همچنان میان خبرگان و فن آوران انجام می

پذیرد. عامه مردم غیر متخصص تلقی شده و از آنجایی که آنها تنها مصرف کنندگان دست آوردهای نظام شایسته سالار هستند، مشارکت مستقیم آنان به جز شرکت در مناسک رأی گیری، جهت مشروعیت بخشی به نظام، نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه محل ساز و کار حکومت است. شایسته سالاری همچون نخبه گرایی تلاش می کند تا بر گفتمان فضای عمومی غلبه کند.

در جامعه شایسته سالار، بعضاً فضای خصوصی افراد محترم شمرده و راه پیشرفت آنان از مسیرهای تعیین شده هموار است. با وجود تأکید ظاهری بر اختیار شهروندان و تقدس فضای خصوصی، پروژه گفتگوی ملی و گسترش و ارتقاء مفهومی فضای گفتگوی عمومی شهروندان عمدتاً مورد بی اعتنایی است. به کلام دیگر، شایسته سالاری همچون نخبه گرایی به دنبال یافتن بهترین ها و افزایش راندمان است. در این میان آنچه قربانی می شود، مفهوم شهروند به معنای واقعی کلمه است.

شایسته سالاری به مرور زمان، تبدیل به شبکه ارتقاء طبقه ای خاص از شهروندان به قدرت می شود. طبقه ای که به لحاظ موقعیت اجتماعی، سیاسی و یا اقتصادی بر دیگران برتری دارد. به بیان دیگر، نخبه گرایی و شایسته سالاری به دنبال هماهنگی و تبعیت اجتماع از کارگزاران است.

در برابر این مدل های ذاتاً محافظه کار، مدلی از تبادل را باید به کار گرفت که تغییرپذیر و دگرپذیر باشد. قدم نخست در راه تحقق مردم سالاری، کنار گذاشتن دیدگاه مهندسی و محافظه کارانه مرسوم در نظامهای نخبه گرا و پیگیری فهم نسبت ها و یافتن هارمونی در جامعه است.

تبادل همه جانبه و هارمونیک، ایجادکننده فضای مناسب برای رشد شهروندان است. تبادل هارمونیک مدلی از کنش آزاد فرهنگی و اقتصادی است که از طریق حذف موانع تبادل فرهنگی، احساسی و اقتصادی موجب رشد شهروندان و ترقی آنان در همه ابعاد زندگی میشود. تبادل هارمونیک اجازه ظهور و مطرح شدن ایده های ناب را فراهم می کند. از این دیدگاه، حاکمان مریبان مردم نیستند و وظیفه حکومت پرورش نخبگان و طبقه شایسته نیز نیست. در واقع آنچه اهمیت دارد، حفظ امکان "دیگر بودن" و ساختن فردیت خود در تبادل با جمع است. در این مدل تبادل، شهروندی همچون قرار گرفتن در میان نوازندگان یک ارکستر است. قرارداد اجتماعی همانند سمفونی است که نوازندگان بر سر اجرای آن باید به توافق برسند. کامل بودن سمفونی بسته به مشارکت تمامی نوازندگان است. در این میان آنچه مهم است ایجاد هارمونی میان نوازندگان و مشارکت فعال آنان است. برقراری هارمونی نیاز به فهم اشتراکات، تفاهم بر ایجاد ساز و کار به جهت یافتن میان راهکار و حل و فصل اختلافات بدون توسل جستن به خشونت دارد. هارمونی سلطه ساز و سلطان پرور نیست، بلکه طریق ایجاد فضای متنوع تبادل موجب افزایش پتانسیل آفرینش و خلاقیت جامعه می شود.

شهروندی افراد جامعه جز با تبادل مستمر آنان با دیگران و حضور مستمر در جامعه ممکن نمی شود. به بیان دیگر "آزادی تبادل" مسئولیتی همه جانبه است. از آنجایی که بدون جامعه، شهروند معنی ندارد، مفهوم شهروندی وابسته به تعریف قرارداد اجتماعی و محترم شمردن خودمختاری افراد و پذیرش مسئولیت متقابل فرد - جامعه خواهد بود. به کلام دیگر، شهروندی به خودی خود و بدون آگاهی و مشارکت فعال افراد جامعه محقق نمی شود. در واقع می توان گفت که افراد جامعه شهروند متولد نمی شوند، شهروندی فرآیندی است که از پی آموزش و کنش متقابل با دیگر افراد جامعه به دست می آید. شهروندی یک فرآیند مشترک است که بستگی مستقیم به مشارکت اقشار مختلف جامعه دارد.

به کلام دیگر تحقق شهروندی نیازمند فهم قراردادهای اجتماعی، گفتگو و چانه زنی مستمر جهت انطباق و تغییر قراردادهای اجتماعی با نیازهای در تغییر جامعه و شهروندان است. آنچه بر پدران ما پسندیده و کافی بوده شاید برای نسل ما قابل پذیرش نباشد. پذیرش تغییر و عناصر تغییر از جمله هنرمندان، مخالفان و روشن فکران تضمین کننده پویایی فرهنگی جامعه است.

بنابر این می توان ادعا کرد که در جامعه نخبه سالار، مفهوم شهروندی توان تحقق را ندارد، زیرا شهروندی در گرو مشارکت فعال و گفتگو و کنش پیوسته با سیاستمداران و کارگزاران است، در حالی که نخبه گرایی مردم را به دید عوام غیرمتخصصی می بیند که تنها به دنبال تأییدیه گرفتن از آنان است تا قدرت خود را مشروعیت بخشد. نخبه سالاری دغدغه نظم دارد، در حالی که امر مهم، ایجاد هارمونی میان ارتباطات جامعه است. به بیان دیگر یکی جهان را از جایگاه خود نظاره کرده و در پی تفسیر و غلبه بر آن است، در حالی که دیگری در پی ایجاد ارتباط و فهم نسبتها است. مردم سالاری به دنبال ایجاد امکان برای ظهور و رشد چهره های شایسته در جامعه است. مردم سالاری بر خلاف نخبه سالاری، اصراری بر ایجاد شبکه آموزش و دیوان سالاری برای پرورش نخبگان ندارد، بلکه دغدغه آن برداشتن موانع پیش رو و هموار کردن راه شهروندان برای افزایش فرصت های رشد فرهنگی است. تبادل هارمونیک شهروندان در مردم سالاری همه جانبه و دارای بعد فرهنگی است. این به معنای تعطیل کردن آموزش نیست. بلکه تغییر هدف آموزش از پرورش طبقه حاکم به اشاعه فهم، غنی سازی گفتگو و افزایش تبادل میان شهروندان است. کارگزاری حکومت مسئولیتی است که باید بر دوش شهروندانی گذارده شود که با طرح ایده های ناب توسط جامعه انتخاب شده باشند.

از سوی دیگر توجه پیوسته و پرسشگری درباره دلیل ایجاد و تأسیس نهادهای مدنی و قانونگذاری یکی از مهمترین روش های جلوگیری از تقدس قانون و خودمختاری نهادهای جامعه است. دلیل وجود قانون و نهادهای حکومتی، کاهش تنش و خشونت در جامعه و ساده کردن تبادل میان شهروندان و حفظ حریم آزادی و امنیت شهروندان و تامین نیازهای اساسی انسانی آنان است. برابری شهروندان صرفنظر از موقعیت اجتماعی و سیاسی آنان از پایه های اساسی مردم سالاری است. در عین حال، انسان محوری در قانون، مهمترین پیش نیاز حفظ کرامت انسانها صرفنظر از نژاد و مرز جغرافیایی است. فجایع انسانی چند سال گذشته، بخصوص بحران پناه جویان، نیاز به نگرش فراشهروندی را در کشورهای مردم سالار آشکار کرده است. در نتیجه می توان گفت قانون انسان محور، فراشهروندی است و نه تنها زمینه را برای اعتلای تبادل میان شهروندان فراهم می کند، بلکه موجب تعامل با همسایگان و ملل و تمدن های دیگر نیز می شود.

نهادهای مدنی بهترین ابزار شهروندان برای متمرکز کردن قدرت خود برای تاثیرگذاری بیشتر در اداره جامعه هستند. با این وجود همواره این خطر وجود دارد که این نهادها به صورت انحصاری تنها ابزار رساندن صدای شهروندان باشند. "انحصار تاثیر گذاری" خود پیش زمینه گرایش به سوی نخبه سالاری است، هر چند نخبگان رؤسای سندیکاهای کارگری و سازمانهای مدنی و لابی های قدرتمند باشند. به کلام دیگر، شهروندان و جامعه مدنی به عنوان تنها منبع قدرت و مشروعیت باید امکان تاثیرگذاری و کنش با کارگزاران را به صورت فردی داشته باشند. در این میان آنچه مطرح میشود، مفهوم خودمختاری و فضای کنش شهروندی است. منظور از فضای کنش شهروندی شبکه تبادل و تاثیر متقابل افراد جامعه است، هر چه این شبکه گسترده تر و دارای تنوع بیشتر باشد توان و پتانسیل تاثیر گذاری شهروندان در پیشرفت جامعه و ایستادگی در برابر کجروی کارگزاران بیشتر می شود. اهمیت تنوع شرکای تبادل تنها محدود به بعد اقتصادی آن نیست، بلکه از نظر ایجاد افق های جدید تفکر و گسترده کردن فرصت های پیش رو جامعه نیز اهمیت بسیار دارد. پیشرفت فکری وابسته به تنوع شبکه تبادل است، بهترین شاهد این مدعا اهمیت شهرهای بزرگ در

چند صد سال گذشته در توسعه تفکر انسانی است. به عنوان مثال، مراکز بزرگ تجاری همچون شهرهای مهم جاده ابریشم اغلب نه تنها مهد اقتصاد بودند، بلکه به واسطه تنوع و سرعت تبادل تفکر، به صورت مراکز مهم معرفت و هنر نیز عمل می کردند. بنابراین میتوان ادعا کرد که تاثیر گذاری شهروندان و جامعه مدنی نیاز به گسترده و متنوع کردن شبکه تبادل میان شهروندان دارد. این مهم جز با مشارکت و آموزش شهروندان میسر نمی شود.

مردم سالاری بدون تحقق مفهوم شهروندی امکان پذیر نیست. تحقق شهروندی خود وابسته به امکان مشارکت یکسان و بدون تبعیض شهروندان، آگاهی آنان نسبت به رابطه فرد و جامعه و فهم و چالش قراردادهای اجتماعی است. به کلام دیگر، شهروند تنها در تبادل آگاهانه، همه جانبه و به دور از خشونت با جامعه خود تحقق پیدامی کند. بنابراین، جامعه شهروندان پیش نیاز تحقق مردم سالاری است. از این رو است که مشارکت شهروندی به عنوان یکی از بنیان های مردم سالاری بدون توجه به پذیرش و فهم قرارداد اجتماعی معنی نخواهد داشت. به گفته مهاتما گاندی "تلقی من از دموکراسی این است که در آن ضعیف ترین، بختی برابر با قویترین داشته باشد. این امکان پذیر نیست، مگر با دوری جستن از خشونت".

منابع

- Young Michael. 2011. The Rise of the Meritocracy, Transaction Publishers
- Arendt, H. 1958. The Human Condition. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Christiano, T., 1996, The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory, Boulder, CO: Westview Press.
- Kumar, Satish. Jan 2008, Mahatma Gandhi's achievement, openDemocracy
- Hayek, F., 1960, The Constitution of Liberty, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hume, D., 1748, "Of the Original Contract," in Hume's Ethical Writings, ed. Alasdair MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.
- Rawls, J., 1996, Political Liberalism, New York: Columbia University Press, revised edition.
- Loghmani, Nick Mehrdad "The Harmonic Theory", (June 2011): <http://arxiv.org/abs/1107.4057> A . CoRR abs/1107.4057

عدالت جنسیتی: چالشی برای دموکراسی

(نسرین اسفندیاری⁷⁵)



دموکراسی چون بسیاری دیگر از مفاهیم اجتماعی تعریفی پیچیده دارد. بسیاری مواقع دموکراسی با حکومت مردمی و یا عدالت اجتماعی یکی انگاشته می شود. همچنین مرز بندی روشنی میان دموکراسی، سیستم دمکراتیک، وظایف یا هدف های آن وجود ندارد. البته، انگاره و زعم افراد از دموکراسی می تواند ناهمگون باشد. علل تفاوت برداشت افراد می تواند تحت تأثیر زمان، مکان، جنسیت، باورها، و بسیاری دیگر از عوامل اجتماعی باشد. مثلاً تعریف و برداشت دموکراسی نزد مردم یونان باستان متفاوت از مردم امروز آن است. در ضمن می تواند، دریافت و تجربه هر کشور و مردم آن از دموکراسی در دوره های مختلف نیز متفاوت باشد. بطور مثال، فهم و دریافت دموکراسی یک فرد ویتنامی با یک فرد آمریکائی متفاوت است. به غیر از عوامل اجتماعی، استنباط و تصوّر جمعی و تاریخی سرزمین های گوناگون نیز در درک و شناخت آنان از دموکراسی می تواند تأثیر گذار باشد. اما تعریف هر فرد از دموکراسی و عدالت اجتماعی در عین حال بیان کننده نوع نگرش او به جهان و مسائل اجتماعی آن است.

برداشت عمومی از اندیشه عدالت اجتماعی و رابطه آن با دموکراسی به عنوان سیستمی برابری طلب این پرسش را برای این مقاله ایجاد کرده است که آیا دموکراسی به عنوان یک نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی قادر به اجرای عدالت جنسیتی است؟ مقاله حاضر بر آن است که پژوهشی باشد در تفکر عدالت اجتماعی سیستم دمکراتیک و توانایی آن در ایجاد برابری جنسی و جنسیتی.

چرچیل معتقد است دموکراسی بدترین نوع حکومت است که تا بحال مورد آزمایش قرار گرفته است (Lönnefält & Sigvald, 2014). آبراهام لینکلن معتقد بود دموکراسی حکومت مردم توسط مردم و برای مردم است (سروری، ۱۳۸۹). البته این گونه برداشت و تعاریف از دموکراسی بسیار یک جانبه، کلی و آرمان گرایانه هستند. زیرا دموکراسی که چرچیل از آن حرف می زند و یا لینکلن در زمان قدرت خود آن را بنا نهاده بود، امروزه بسیار متحول شده است. به غیر از برداشت های متمایز افراد از دموکراسی، سیستم های دمکراتیک نیز در کشورهای مختلف به گونه های متفاوتی بروز و عمل کرده اند.

دموکراسی کلمه ای یونانی است که بیشتر به معنی حاکمیت مردم است. اما در رابطه با هدف دموکراسی اختلاف وجود دارد. برخی آزادی و برخی دیگر برابری را هدف دموکراسی می دانند. (سروری، ۱۳۸۹). البته بسیاری نیز بر این باورند که آزادی و

⁷⁵ کارشناس ارشد و پژوهشگر مسائل جنسیت

برابری دو اصل مهم حکومت دمکراتیک هستند که به برابری انسانها، حق شهروندی و حاکمیت مردم در جامعه تأکید دارد. اگرچه، دمکرات ها کمتر ادعا می کنند که بطور کامل در جامعه خواهان برابری اقتصادی هستند، اما گفته می شود، فرد و نیازهای فردی مینا و در رأس تصمیمات باید باشند (Lönnfält & Sigvald, 2014, 13).

روسو معتقد است دموکراسی مظهر اراده اکثریت است. البته این معنای مرسوم و جاری از دموکراسی است که همواره در حوزه رابطه دولت و ملت مطرح می شود. ویژگی دیگر آن است که دموکراسی هدف سیاسی جامعه صنعتی و مدرن است که ریشه در اندیشه های لیبرالیسم دارد و پراگماتیسم مبنای فلسفی آن است. در این جهان بینی، همه شهروندان از لحاظ حق قانونی و آزادی با هم برابرند و بر یکدیگر برتری ندارند. اما مقدم بودن تمایلات و آزادی فردی بر عدالت اجتماعی و حق مالکیت خصوصی، آرمان های دمکرات ها را در تحقق عدالت اجتماعی و مشارکت عادلانه همه اعضای جامعه را دچار چالش می کند.

آقای سروری به نقل از مک آیور بیان می دارد که دموکراسی تعیین حکومت اکثریت یا غیر آن نیست. بلکه دراصل این است که چه کسی باید حکومت کند و آن چه هدفی دارد. (سروری، ۱۳۸۹). به عبارتی دیگر برنامه های دولت و پارلمان بیشتر حول منافع و قدرت آکتورها و یا گروه های خاصی در جامعه شکل می گیرد. این شکل کار و برنامه ریزی نوع جدیدی از تبعیض و نابرابری را ایجاد می کند.

از نظر کارل ریموند پاپر، طرفدار سرسخت لیبرال اجتماعی، دموکراسی امکان ظهور جامعه باز را فراهم کرد. اما او معتقد است دموکراسی هرگز حکومت مردم نبوده، و نه می تواند باشد، و نه بایستی باشد. به اعتقاد او نباید به مردم بخصوص به کودکان آموخت که دموکراسی به معنی حکومت مردم است، یعنی حکومت عموم، که حقیقت ندارد (پوپر، جامعه باز و دشمنان آن).

نانسی فریزر، فیلسوف و فمینیست امریکایی، در پژوهش و کارهای تئوریک خود دائماً مسئله دموکراسی و عدالت اجتماعی را به مسئله فمینیسم و برابری جنسیتی گره می زند. برای او عدالت در سه بعد قابل تعریف است. این سه بعد عبارتند از، تقسیم و توزیع منابع، عامل باز شناسی سهم متفاوت گروه های اجتماعی و عامل فرهنگی و زبان در باز تولید نابرابری در جامعه است.

فریزر و بسیاری دگر از منتقدان نتولیرالیسم مطرح می کنند که دموکراسی نزد بیشتر مردم نماد خوب سیستم حکومتی و شکل سیاسی دولت ها شده است. این منتقدان مطرح می کنند که با این درک، ایده های رادیکال اجتماعی در قالب مفاهیم فردگرایانه مطرح می شوند که اولویت را به شایسته سالاری فردگرایانه می دهند. این اندیشه می خواهد به افراد آنچه که شایسته آنها است، داده شود. این مفهوم آشکارا جایگاهی بنیادی در عدالت دمکراتیک دارد. در ضمن، باور به ویژگی های خوشایند و خوب از دموکراسی تا حدی پیش رفته است که حتی حکومت مردمی، سهم برابر مشارکت و برابری جنسی به سایه رفته است (17). Lönnfält & Sigvald, 2014.

عده ای از منتقدین، علت مهم حاشیه قرار گرفتن برابری اجتماعی را قبول دموکراسی به عنوان سیستم حق طلبانه ای می دانند که همگی را در تصمیم گیرهای سیاسی دخیل می کند. به بیان دیگر انسان ها باور دارند دموکراسی یک سیستم سیاسی است که در یک پروسه دمکراتیک خواست های مردم تبدیل به هدف و برنامه دولت می شوند.

البته این نظریه تا حدودی با فلسفه دموکراسی مطابقت دارد. اما در عمل مشروط به واقعیت، شرایط و شرط های اجتماعی است. یا بطور روشنتر، پروسه دمکراتیک منوط به آن است که همه افراد بطور برابر تحت حمایت قانون باشند و بتوانند از امکانات و

موقعیت‌ها که نظام اجتماعی و سیاسی فراهم می‌آورد بهره‌گیرند و به مشارکت و رقابت در زندگی سیاسی پردازند. به عبارتی دیگر برابری و عدالت اجتماعی مستلزم عدم تبعیض بین افراد از هر نوع، به ویژه از لحاظ قومیت، جنسیت، گرایش جنسی، باورها، سن، معلولیت و هویت جنسی است. البته نباید فراموش کرد که در ساختار اجتماعی که ما زندگی می‌کنیم معیارهای واقعی وجود دارند که آزادی افراد را در یک جامعه دمکراتیک محدود می‌کنند بطور مثال، هنجارهای ناهمسان و شرایط متفاوت زنان و مردان در مشارکت و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است.

جفری ویکس معتقد است که دموکراسی سازی روابط اجتماعی، فرآیند تاریخی دراز مدت و کج دار و مریزای بوده است. از نظر او، شهروندی جنسی به رسمی سازی و دموکراسی سازی روابط جنسی دلالت دارد. روابطی که سلسه مراتب قدیمی را به چالش می‌کشد (Weeks, 2010).

در بحث و گفتگو پیرامون برابری جنسیتی و جنسی، شرط‌های برابر اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی برای زنان و مردان مطرح است. با این تعبیر تعیین قوانین و مقررات برای مقابله با تبعیض چه در زمینه حقوق و مسئولیت‌ها و چه در رابطه با پذیرش نقش‌های مختلف مهم است.

برابری جنسیتی برای یک سیستم دمکراتیک می‌تواند به عنوان یک هدف قابل دسترسی و اجرا باشد. یعنی سیستم‌های دمکراتیک می‌توانند برابری جنسیتی را جزو برنامه و هدف سیاسی خود قرار دهند. بطور مثال کشور سوئد در راستای برابری حقوق اجتماعی مردان و زنان نه تنها برابری جنسیتی را به عنوان هدف سیاسی در دستور کار دولت و همه نهادهای دولتی قرار داده، بلکه مؤسسات غیر دولتی و خصوصی نیز موظف هستند در این راستا تلاش و سرمایه‌گذاری کنند. یعنی این سازمان‌ها و مراکز طبق قانون موظف هستند بطور فعال شرایط مشارکت و موقعیت برابر جنسیتی را در مراکز خویش مهیا کنند.

دموکراسی و سیستم دمکراتیک تا حدودی مناسبات و قواعد حقوقی اجتماعی را بهبود بخشیده است. رشد مناسبات دمکراتیک باعث رشد مشارکت و خواست‌های شهروندی زنان و مردان شده است. هنجارهای کهنه مرد سالاری تغییر کردند. و همچنین کلیشه‌های جنسیتی زنان و مردان دگرگون شدند. دموکراسی برای تحقق اهداف خود و تعمیق دموکراسی توانست حرکت و تمایل عدالت‌گرای خود را تقویت کند. اما، دموکراسی با پیوند فلسفی خویش با لیبرالیسم سیاسی نمی‌تواند به برقراری عدالت و تقسیم عادلانه منابع منجر شود. برای نمونه نقش نابرابر زنان در ساختار خانواده است که توسط موقعیت نابرابر اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود. به این ترتیب، تحقق برابری و عدالت جنسیتی در رابطه با حق مشارکت در زندگی عمومی و سیاسی در ارتباط تنگاتنگ با بنیادهای فکری دموکراسی است که بر محور فردیت و پراگماتیسم است.

برای آنکه درک بهتر دینامیسم تغییر و تحول در یک سیستم اجتماعی باید به ساختار و جهان بینی که باعث تحول در سیستم می‌شوند، توجه کرد. با این توصیف، دموکراسی می‌تواند یک وسیله جانبدارانه برای هدف‌های جامعه لیبرالی باشد. می‌تواند یک ابزار برای آرمان‌های جامعه‌ای باشد که فرصت‌ها و قدرت نابرابر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را بازتولید می‌کند. باز تولید بی‌عدالتی جنسیتی، بین زنان و مردان، نمونه بارز در دموکراسی می‌تواند باشد. این بی‌عدالتی از ساختار دموکراسی سرچشمه می‌گیرند که، نه تنها زنان موقعیت‌های متفاوت از مردان در جامعه دارند بلکه آنان همچنان در موقعیت‌های نابرابر قرار می‌گیرند. دموکراسی از طریق مشارکت در نظام مردسالاری یاد می‌گیرد تسلط جنسیتی را ایجاد و حفظ کنند. در جهان بینی دموکراسی

انباشت منابع، سرمایه و قدرت در دست مردان و ساختار نابرابری جنسیتی با ارزش های مردگرا مانعی برای اهدافش نیست. زیرا فردیت و آزادی فردی در مبنا قرار دارد. در نظر لیبرال ها پابندی به آزادی مستلزم تأیید نهادهای مالکیت، قدرت و رقابت آزاد است. در این جهان بینی برابری، برابری و تساوی در مقابل قانون و نظام سیاسی است.

در نتیجه، برابری در جامعه دمکراتیک یعنی، برابری در امکانات و موقعیت ها. اما این به آن معنی نیست که همه افراد، بخصوص زنان و مردان، در برداست و نتیجه دست آوردها و دارائی ها با هم برابرند. زیرا در سیستم لیبرالی و دمکراتیک عقیده بر آن است که تنها خواست اکثریت برای شکل گیری و اجرای خواست ها ضروری و صحیح است. یعنی استنباط و استنتاجی از دموکراسی در انسان ها به صورتی شکل گرفته است که، "اکثریت" را برابر با عادلانه و یا خود عدالت می دانند. به عبارتی دیگر، عقیده بر آن است که در سیستم دمکراتیک تمایلات و خواست های "اکثریت" قابل اجرا است. اما پرسشی اینجا بروز می کند: آیا آنچه اجرا می شود منعکس کننده ی خواست و مشارکت "اکثریت" است؟

در پایان ، مسلماً از زاویه های گوناگون می شود به مکانیزم های مؤثر تغییر جامعه و ساختارهای آن پرداخت. اما لازم است آکتورهای قدرت و ناعدالتی جنسیتی در تحلیل از مشارکت عمومی مورد توجه قرار گیرند. زیرا آکتورها بر مشارکت و تصمیم گیری اکثریت تاثیر گذار هستند. قابل ذکر است که لیبرالیسم و دموکراسی کمک بزرگی به پیشرفت و توسعه جامعه بشری در زمینه های مختلف از جمله علم، سیاست، آزادی کرده و مدل پیشرفته ای از حکومت در کشورهای توسعه یافته است. دموکراسی می تواند به دمکراتیزه کردن شرایط زنان و مردان در جامعه کمک کنند. بدین صورت که زنان و مردان به یک اندازه و مساوی به دارندگان قدرت و منابع بیشتر سود برسانند. اما عدالت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، جنسیتی و تقسیم قدرت و منابع خارج از باورها و فلسفه دموکراسی لیبرالیستی است.

منابع

Lönnefält, Anders & Sigvald, Joakim (2014). *Flyttande demokrati*.

Jeffrey Weeks: Sexuality 3rd ed., New York and London: Routledge 2010

Lönnefält, Anders & Sigvald, Joakim (2014). *Flyttande demokrati*.

سروری، مصطفی (۱۳۸۹). دموکراسی

پوپر، کارل. جامعه باز و دشمنان آن. ۱۳۶۴-۱۳۶۹. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران، خوارزمی.



برگردان از متن انگلیسی با این مشخصات کتابشناسی:

Liberalism and the Art of Separation

Michael Walzer

Political Theory, Vol. 12, No. 3. (Aug., 1984), pp. 315-330

پیشگفتار مترجم

ناگهان در فاصله ای کمتر از یک سال، اصطلاح گرد و خاک خورده و مطرود "سوسیال دموکراسی" در آمریکا بر سر زبان میلیون ها نفر افتاد. کاندیدای ریاست جمهوری ۲۰۱۶، سناتور دموکرات، برنی سندرز، از مبارزان جنبش حقوق مدنی دهه شصت در آمریکا، نماینده سنا و منتقد نفوذ ثروت در ساختار قدرت و سیاست های جهانی سازی، موفق به طرح گفتمانی تازه نفس در گستره همگانی ایالات متحده آمریکا شد.

مخالفان سندرز او را "پوپولیست" می نامند. اما حقیقت آن است که سخنان و برنامه سندرز - که نیازی به تکرار آنها نیست - مانند قارچ یک شبه از زمین سربرنکرده، پیشینه قوی در فلسفه سیاسی آمریکا در قرن بیستم دارند. جنجال های پوپولیستی را می توان از روی بی ریشگی نظری، فرصت طلبی و جعل فاکت ها بازشناخت. حال آنکه گفتمان لیبرال سوسیال دموکراسی اخیر، پشتوانه نظری خود را از اصول لیبرال بنیانگذاران آمریکا برداشت کرده، بر پایه مکتب های فلسفه سیاسی منسجم و آراء متفکران و محققان در زمینه لیبرالیسم، دموکراسی و عدالت اجتماعی تدوین شده است.

⁷⁶ مایکل والزر، فیلسوف و نظریه پرداز سیاسی آمریکایی، متولد ۱۹۳۵ ساکن نیوجرسی، در حال حاضر، پروفیسور امریتوس در پرینستون و از دبیران نشریه روشنفکری *Dissent* است که از زمان دانشجویی با آن همکاری داشته است. والزر ضمن داشتن پیوندهایی با سنت نیومارکسیست آمریکایی از دوران جوانی، فلسوفی مدافع لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی با تاکید بر مفهوم عدالت است. او همچنین به دلیل خاستگاه یهودی خود، نوشته ها و سخنرانی های متعددی پیرامون مفهوم عدالت و انتقاد اجتماعی نزد انبیاء یهود، بررسی نمونه خروج از مصر همچون انگاره تحول های انقلابی تاریخ و نیز سیاست و سکولاریزم در کشور اسرائیل امروز دارد. در گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر چهارم، مصاحبه اختصاصی این گاهنامه با مایکل والزر و مقاله ای پیرامون دیدگاه او در مورد نقد اجتماعی منتشر شده است. همچنین در دفتر پنجم خرمگس، معرفی و شرح کتاب *The Paradox of National liberation* به قلم علیرضا بهتویی به چاپ رسیده است. این دفترها در تارنمای خرمگس قابل دانلود آزاد می باشند:

<http://falsafeh.com>

مقاله حاضر به قلم مایکل والزر، فیلسوف سیاسی معاصر آمریکا در سال ۱۹۸۴ در نشریه Political Theory منتشر شد. والزر که نظریه های عدالت و نقد اجتماعی او مورد توجه فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم و قرن کنونی بوده، از نظریه پردازان سوسیال دموکراسی لیبرال آمریکایی است. خواندن این مقاله در کنار شناخت مفاهیم دموکراسی، آبخشور فلسفه سیاسی در پشت اقبال اخیر "سوسیال دموکراسی" در آمریکا را نیز آشکار می کند. اتفاقی نیست که یکی از نخستین مصاحبه های انتخاباتی برنی سندرز در سال ۲۰۱۵ در نشریه دیسنت به سردبیری مایکل والزر منتشر شد.^{۷۷} همچنین در صفحه های اینترنتی این نشریه اجتماعی - فلسفی در سال ۲۰۱۶ بیش از ده ها تحلیل از سوی شخصیت های دانشگاهی و سیاسی در بررسی پیشنهادهای سندرز برای اصلاح پلاتفرم حزب دموکرات آمریکا به چاپ رسیده است.^{۷۸}

نوشته والزر، با عنوان "لیبرالیسم و هنر تفکیک"، را می توان مانند یک متن درسی خواند برای فهم اصول لیبرالیسم از سویی و معنای لیبرال سوسیال دموکراسی از سوی دیگر - که در هر دو، اصل تفکیک نهادها نقش اساسی دارد. والزر ابتدا ما را با پروژه لیبرال خلق دموکراسی از دل جامعه فئودالی آشنایی کند. این پروژه با اتکاء به هنر تفکیک نهادها، دستاوردهای بزرگی چون تفکیک نهاد دین از حکومت، آزادی دینی، آزادی بازار از حکومت و بالعکس، و تفکیک دانشگاه از نهاد دین و حکومت داشته است. تصور دموکراسی بدون دستاورد لیبرالیسم کلاسیک در زمینه خط کشی و تفکیک میان نهادها ممکن نیست.

والزر از سوی دیگر، به نقد کارل مارکس از لیبرالیسم می پردازد. مارکس، پروژه لیبرال را مسئول تفکیک فرد از فرد و شکل گیری فرد تنها مانده با نفع جویی خودپرستانه و بازمانده از مشارکت اجتماعی می دانست. والزر در این زمینه با مارکس اختلافی نداشته، حتی یکی از پایه های نقد خود از لیبرالیسم را از این انتقاد مارکس می گیرد. اما والزر منتقد مخالفت کلی مارکس با تفکیک لیبرالی است. به ویژه او مارکسیست های پس از مارکس را یکسره فاقد هر گونه ظرفیت ارتباط گیری با جامعه لیبرال می داند. والزر نقد خود از لیبرالیسم موجود را چنین جمع بندی می کند که هنر تفکیک نهادها در جوامع لیبرال کنونی به درستی انجام نشده و مراقبت پیوسته از خط کشی های لیبرال صورت نمی گیرد. کاستی های دموکراسی ها از جمله تداخل نهادها و سوء استفاده های ثروت از قدرت و افزایش نابرابری، از اجرای ناقص هنر تفکیک برمی خیزند. از دید والزر، چاره دموکراسی ها برای پرهیز از این گزندها و تبدیل به الیگارش و پلوتوکراسی و جهت برقراری عدالت توزیعی، سوسیالیزه یا جامعه - محور ساختن آنها است. او به نقد کارکرد کورپوریشن ها در آمریکا و دست اندازی خزنده آنها به قدرت سیاسی و نیز نقد پدیده های "دولت خصوصی" و "دولت مثبت" می پردازد. باید افزود که هنوز در زمان نوشتن این مقاله، جهانی شدن به اوج نرسیده و صدها هزار شرکت و واحد صنعتی در آمریکا تعطیل یا منتقل به کشورهای دیگر نشده بودند.

استدلال های والزر در لزوم سوسیالیزه شدن جهت بقای دموکراسی، به ویژه برای خوانندگانی که از سوسیالیسم فقط نسخه کلاسیک آنرا می شناسند، بسیار تازگی دارد. سوسیالیزه کردن نزد ایرانیان بیشتر به معنای همگانی کردن، لغو مالکیت یا دولتی کردن شناخته شده، حال آنکه در برگردان مقاله والزر کوشش شده که از نظر واژگانی نیز جوهر واقعی اصطلاح سوسیالیزه کردن - یعنی گسترش جامعه - محوری در نهادهای تفکیک شده - در تقابل با فردمحوری برجسته شود. به نظر والزر، نقد چپ از

⁷⁷ <https://www.dissentmagazine.org/tag/bernie-sanders/page/3>

⁷⁸ <https://www.dissentmagazine.org/tag/bernie-sanders>

تفکیک لیبرالی، امروز شکل متفاوتی به خود گرفته، "بر آن است که لیبرالیسم در خدمت منافع اجتماعی خاصی بود و هنر خود را محدود به خدمت به آنها نمود. باید این هنر را بیطرف ساخت و اگر چنین خواستی ناکجاآبادی است، لیبرالیسم باید دستکم به گستره ای گونه گون تر از منافع، خدمت کند". والزر فرارویدن لیبرالیسم اصیل به سوسیال دموکراسی از نوع مدرن لیبرالی آن را مرحله ای از تکامل خود لیبرالیسم معرفی می کند. در لیبرال سوسیال دموکراسی، بازار از میان نمی رود و دین برچیده نمی شود. فیلسوف با دفاع از همراه ساختن نقش اجتماعی با حقوق فردی لیبرال و سوسیالیزه یا جامعه-محور کردن نهادهای تفکیک شده در جهت مشارکتی، "امیدی واقع بینانه تر از امید لیبرال قدیمی" را در افق می بیند. از دید او درون حلقه های بسته حقوق لیبرالی فرد، تنهایی حاکم است، ولی "زندگی نهادها زنده تر و خشنودکننده تر است".

نوشته حاضر به قلم مایکل والزر، یکی از منابع تحقیقی و مطالعاتی معتبر برای شناخت نظریه باسابقه و منسجم سوسیال دموکراسی لیبرال آمریکا به شمار می رود که طنین آن امروز به گستره همگانی جامعه مدنی و جامعه سیاسی آمریکا راه یافته است.

شیرین دخت دقیقیان

لس آنجلس- ۱۹ جون ۲۰۱۶

لیبرالیسم و هنر تفکیک

۱

بیایم به لیبرالیسم همچون گونه ای ترسیم نقشه دنیای اجتماعی و سیاسی بنگریم. نقشه دنیای قدیم پیشالیبرال، انبوهی از سرزمین های بی تمایز را نشان می داد با رودخانه ها و کوه ها و شهرها و شهرستان ها، اما بی هیچ مرزی. آن گونه که جان دون^{۷۹} نوشت: "هر انسان، تکه ای از قاره است"، و قاره یک موجودیت یکپارچه بود. به جامعه همچون پیکره ای انداموار [ارگانیک] و یک کل درهم تنیده نگریسته می شد. می شد آن را از منظر دین یا سیاست، اقتصاد یا خانواده نگریست، ولی اینها همگی یکدیگر را تفسیر کرده، یک واقعیت واحد از مجموع کلیسا-حکومت، کلیسا-حکومت-دانشگاه، جامعه مدنی و جامعه سیاسی، خاندان سلطنتی و دولت، دولت و مالکیت خصوصی، زندگی همگانی و زندگی فردی و خانه و بازار می ساختند. اما هر یک از این دوتایی ها، خواه رازگونه و خواه راز زوده، همچنان تفکیک ناپذیر بودند. نظریه پردازان لیبرال در مقابله با چنین دنیایی، هنر تفکیک را پیشنهاد و اجرا کردند. آنان میان حوزه های گوناگون خط کشی نموده، آنها را از یکدیگر تفکیک و نقشه اجتماعی-سیاسی همچنان آشنای ما را ترسیم کردند. مشهورترین خط کشی، "دیوار" میان کلیسا [نهاد دین] و حکومت است، اما چندین تفکیک دیگر نیز در میان است. لیبرالیسم دنیای دیوارها است و هر یک از دیوارها آزادی جدیدی را می آفریند.

هنر تفکیک این گونه کار می کند: دیوار میان نهاد دین و حکومت، فضایی برای فعالیت دینی، نیایش جمعی و فردی، جماعت های ایمانی و وجدان های فردی^{۸۰} بازمی کند که سیاستمداران و بوروکرات ها نمی توانند به حریم آنها تجاوز کنند. ملکه الیزابت مانند

⁷⁹ John Donne

⁸⁰ congregations and consciences

یک لیبرال سخن گفت وقتی بیان داشت: "ما روزنه ای برای سیخونک زدن به درون روح انسان ها درست نخواهیم کرد" (۱). مؤمنان از هر گونه اجبار قانون بیرونی آزاد شدند. آنها می توانند راه رستگاری خاص خود را چه جمعی و چه فردی، بجویند؛ یا اصلاً راهی نیافته، از جستجوی آن سرباز زنند. تصمیم، یکسره با آنان است. ما این را آزادی باور یا آزادی دینی می نامیم. به همین روال، خطی که لیبرال ها میان کلیسا-حکومت قدیمی و دانشگاه ها کشیدند، به آزادی آکادمیک انجامیده، استادان را از اقرار اجباری به باورمندی خود آزاد کرد. دانشگاه به صورت یک شهر حصاردار شکل گرفت. در دنیای سلسله مراتبی قرون وسطی، دانشگاه ها در برابر قانون حصار داشتند، یعنی دانشجویان و استادان، گروهی امتیازدار بوده، در برابر جریمه ها و مجازات های ناظر بر افراد معمولی، مصونیت داشتند. ولی این امتیازی بود برخاسته از درهم تنیدگی دانشگاه ها با کلیساها (دانشجویان و استادان، رتبه های کلیسایی داشتند) و سپس درهم تنیدگی کلیسا با حکومت. دانشگاهیان درست به دلیل همین درهم تنیدگی، از امتیاز آزادی خداناباوری محروم بودند. امروزه، دانشگاه ها نه در برابر قانون، بلکه از نظر فکری حصار دارند. دانشجویان و استادان هیچ امتیاز فراقانونی ندارند، ولی دستکم رسماً، در قلمرو شناخت، آزادی مطلق دارند (۲). آنها به طور فردی و جمعی قادر به نقد، پرسشگری، شکاکی یا رد باورهای جافتاده جوامع خود هستند. یا مانند هر جامعه نسبتاً باثبات می توانند با باورهای مستقر اغلب به صورت قراردادی و گاه نیز با نوآوری و به روش تجربی برخورد کنند.

به همین روال، تفکیک جامعه مدنی و جامعه سیاسی، فضایی از رقابت اقتصادی و بازار آزاد، عرضه کالاها، نیروی کار و سرمایه می آفریند. من در اینجا روی سه تایی اول تمرکز کرده، با فرض وسیع ترین مفهوم بازار آزاد به آنها می پردازم. از چنین نگرگاهی، خریدارها و فروشندگان کالای یکسره آزادند که دست از کار کشیده، بر سر خواسته خود چانه زنی کنند و هر وقت و هر جا که به توافق برسند، بی هیچ دخالتی از سوی مقامات کشوری هر چه می خواهند بخرند و بفروشند. چیزی به نام قیمت عادلانه یا لاقط چیزی به نام اجبار به عادلانه بودن قیمت وجود ندارد؛ همچنین هیچ قانونی برای مصرف، محدودیتی برای رباخواری، کنترلی بر کیفیت و استاندارد امنیت برای کالاها، حداقل دستمزد و غیره در کار نیست. اصل *caveat emptor*⁸¹ یا "بگذار خریدار آگاه باشد" یعنی آن که بازار آزاد برخی خطرها برای مصرف کننده دارد. همین گونه است آزادی دینی. برخی آدم ها محصولات فاقد ایمنی می خردند و برخی به آموزه های خطا می گروند. من شک های خودم را نسبت به این قیاس دارم، زیرا کالاهای بدون ایمنی، خطرهای فیزیکی و آموزه های خطا، خطرهای فکری دارند، ولی اینجا به دنبال این استدلال نمی روم. قصد بیدرننگ من نه انتقاد، بلکه تنها توصیف نقشه ترسیمی لیبرال ها است که در آن دستکم به باور، همان قدر جا داده شده بود که به کالا.

مثال دیگر: انحلال دولت خاندان محور⁸²، خانواده و دولت را از هم جدایی کند و نسخه سیاسی "مقام درخور استعداد" را ممکن می سازد که می توان گفت اوج آن، بازار کار است. تنها یک فرد مذکر از خاندانی خاص می تواند شاه باشد، ولی هر کس می تواند رئیس جمهور یا نخست وزیر باشد. به بیان کلی تر، خطی که موقعیت سیاسی و اجتماعی را از مالکیت خانوادگی جدایی

⁸¹ caveat emptor

توضیح مترجم: اصل مسئولیت مطلق خریدار در برابر کیفیت کالای خریداری شده - هشدار بده به خریدار.

⁸² dynastic government

سازد، فضای دولتی و سپس آزادی رقابت برای اشغال پست های اداری و حرفه ای، خواست آموزش شغلی، تقاضای شغل، و یافتن تخصص را پدید می آورد. مفهوم زندگی هر فرد همچون یک پروژه، احتمالاً از همین جا ریشه گرفته و در تقابل است از سویی با مفهوم زندگی هر فرد برپایه میراث موجود و جبر ناشی از شرایط تولد و پیوند خونی و خواست فردی و نبرد برای موفقیت از سوی دیگر.

سرانجام، تفکیک زندگی عمومی از زندگی خصوصی، فضای آزادی فردی و خانوادگی را می آفریند. به تازگی، همین فضا را فضایی برای آزادی جنسی تعریف کرده اند. این فضا چنین هست، اما در درجه نخست، طراحی شده برای دربرگرفتن گستره دامنه داری از علایق، فعالیت ها و هر آنچه بخواهیم در خانه و میان دوستان و بستگان انجام دهیم، به غیر از نزدیکی با محارم، تجاوز و قتل. ما در این فضای خصوصی می توانیم کتاب بخوانیم، از سیاست بگوئیم، یادداشت روزانه برداریم، آنچه می دانیم به کودکان خود بیاموزیم، باغچه خود را بکاریم یا نکاشته رهاسازیم. "خانه های ما قصرهای در بسته ما هستند" و آنجا ما از نظارت مقامات، معاف هستیم. این شاید یک نوع آزادی باشد که ما بیش از همه آزادی های دیگر، بدیهی می شماریم - آن تلویزیون های دو طرفه در رمان جرج اورول به نام ۱۹۴۸ شاید ترسناک ترین اپیزود در فیلم های علمی/تخیلی باشد - به همین دلیل، تأکید بر این که این گونه آزادی در تاریخ بشر چه نایاب بوده، ارزش دارد. "خانه های ما قصرهای در بسته ما هستند"، ابتدا خواست مردمی بود که قصرهایشان خانه آنان بود و این، تا مدت ها خواست معتبر فقط همان نوع افراد بود. امروز نفی آن حتی نزد شهروندان معمولی گونه ای بی حرمتی و تجاوز است. ما حریم خصوصی خود را، خواه کارهای هیجان انگیز انجام بدهیم یا ندهیم، بسیار ارج می نهیم. (۳)

۲

نزد چپ، به ویژه چپ مارکسیست، هنر تفکیک، هرگز چندان مهم دانسته نشده و به آن بیشتر از منظر ایدئولوژی نگریسته شده و نه چون یک نهاد کاربردی. چپ عموماً تأکید داشته بر وابستگی متقابل فضاهای مختلف اجتماعی و ارتباط های علت و معلولی مستقیم و غیرمستقیم برخاسته از اقتصاد. از دید مارکسیسم، نقشه لیبرالیسم، یک ظاهرسازی و رفتاری ریاکارانه است، زیرا همان باورهای دینی قدیمی، جذب شرایط ایدئولوژیک لازم برای یک جامعه سرمایه داری شده اند؛ دانشگاه ها نیز به گونه ای سامان یافته اند که نسخه برتر نیروی کار سرمایه داری را بازتولید کنند؛ موقعیت شرکت ها و مؤسسات بزرگ توسط حکومت سرمایه دار مورد حمایت و تضمین قرار می گیرد؛ هر چند مؤسسات دولتی هرگز موروثی نبوده اند، اما همواره میان نخبگان سرمایه داری قوی دست به دست شده اند؛ و ما در خانه های خود تا آنجا آزاد هستیم که هر چه می کنیم برای نظم سرمایه داری بیخطر و بی مخالفت باشد. لیبرال ها خط می کشند و آنرا دیوار می نامند، چنان چه گویی قدرت مادی آجر و سنگ را دارد؛ ولی آنها فقط خط هستند: یک بعدی، در عالم عقیده و فاقد ذاتمندی. دنیای اجتماعی معاصر هنوز یک پیکره به هم پیوسته بوده، کمتر از آنچه می پنداریم با دنیای فئودالی تفاوت دارد. ثروت، جای زمین همچون دارایی غالب، را گرفته است. هر چند این جایگزینی در همه فضاهای زندگی اجتماعی بازتاب دارد، ولی ارتباط عمیق آنها با یکدیگر را دست نخورده باقی گذاشته است.

با این همه ماکس بر این باور نیز بود که هنر لیبرال تفکیک، زیاد از حد موفق بوده و آن گونه که در پیرامون مسئله یهود می نویسد: "یک فرد جدا شده از اجتماع، فرورفته در خود، یکسره دلمشغول نفع شخصی و عمل کننده بر اساس هوس فردی خود" (۴) آفریده است. کمی بعد به این استدلال بازخواهم گشت، زیرا نکته مهمی را در ارتباط با بنیاد نظری دستگاه لیبرال آشکار می سازد. در اینجا ولی همین قدر کافی است بگوییم که از دید مارکس حتی خودپرستی فرد جدا شده نیز یک فراورده اجتماع و اقتضای مناسبات تولیدی بوده، در همه فضاها فعالیت اجتماعی بازتولید شد. جامعه یک پیکر به هم پیوسته باقی ماند، هر چند اعضای آن، حس به هم پیوستگی را از دست دادند. از دید مارکس، این هدف سیاست است که باید آن حس را بازسازی کند و به بیان بهتر، مردان و زنان را به فهم جدیدی از به هم پیوستگی خود رسانده، توانمندی دهد تا کنترل زندگی مشترک خود را در دست بگیرند. از دید مارکس، بر تفکیک تا آنجا که واقعی بود، می باید غلبه کرد. نهادها- کلیساها، دانشگاه ها و حتی خانواده های تفکیک شده در برنامه او نقشی نداشتند و مشکلات و ویرانگر تنها از راه یک انقلاب اجتماعی حل خواهند شد. از دید مارکس، همواره بر جامعه، همچون یک کل به هم پیوسته، حکومت شده است؛ امروز توسط یک طبقه و سرانجام، روزی توسط تمام اعضای آن.

ولی امروز نقد چپ از تفکیک لیبرالی، شکل متفاوتی به خود گرفته، بر آن است که لیبرالیسم در خدمت منافع اجتماعی خاصی بود و هنر خود را محدود به خدمت به آنها نمود. باید این هنر را بیطرف ساخت و اگر چنین خواستی ناکجاآبادی است، لیبرالیسم باید دستکم به گستره ای گونه گون تر از منافع، خدمت کند. همان گونه که نهادهای جامعه مدنی در برابر قدرت حکومت محافظت می شدند، اکنون نیز باید از آنها و حکومت در برابر قدرت نوحاسته از درون جامعه، یعنی قدرت ثروت، حفاظت کرد. نکته مهم، این است که مانند مارکس، تفکیک را پس نزنیم، بلکه از گسترش هنر لیبرالی در خدمت سوسیالیسم پشتیبانی کنیم. مهم ترین نمونه بسط هنر تفکیک در ارتباط با دولت خصوصی و دموکراسی صنعتی است و من می خواهم از این بسط در مقیاسی معین دفاع کنم. اما باید ابتدا تأکید کنم که تفکیک ها به شکل اصول نظری جا افتاده اند، ولی همیشه در عمل، پیاده نشده اند. گشوده بودن مقام ها به روی استعدادها، هم یک اصل چپی و هم لیبرالی است. زیرا سوسیالیسم هیچ گاه موفق نمی شود اگر به قول رابرت مایکل^{۸۳} احزاب و جنبش های سوسیالیست توسط یک الیگارشویی ریش سفیدان^{۸۴} رهبری شوند که اعضای آن برخاسته از بخش تحصیلکرده و حرفه ای طبقه متوسط بوده، جانشینان خود را تعیین کنند (۵). باید کارگران و روشنفکران کارآزموده سیاسی به مقام های رهبری برسند و بنابراین، باید جای رشد استعدادها و برنامه ریزی احراز مقام ها برای چنین افرادی وجود داشته باشد. به بیان کلی تر، دورنمای مارکس از خودتعیین گری فردی و جمعی، وجود فضایی حفاظت شده را طلب می کند (هر چند خود او از این الزام بیخبر بود) که درون آن، بتوان گزینش های معنادار انجام داد. ولی فضایی از آن دست، تنها در صورتی هست که ثروت و قدرت در محدوده دیوار کشی، کنترل شده باشند.

جامعه در واقع یک کل به هم پیوسته است؛ دستکم از این منظر که بخش های گوناگون آن شباهت خویشاوندی به یکدیگر داشته، بازتاب خارجی یک ژنتیک درونی (اجتماعی و نه زیست شناختی) هستند. ولی این خویشاوندی میدان بزرگی بازمی کند برای

⁸³ Robert Michel

⁸⁴ gerontocrat oligarchy

نسخه های جامعه شناختی رقابت میان خواهر و برادر، ناسازگاری های ذهنی و فرزندان رشد کرده ای که آپارتمان مستقل خود را طلب می کنند؛ برای اسقف های کلیسا که در سیاست دفاع ملی شرکت کنند؛ برای دانشگاه ها که محل اختلاف های ریشه ای می شوند؛ برای دولت که به شرکت های عمده کمک مالی کرده، ولی برای فعالیت آنها قانون می گذارد و همین طور تا آخر. هر یک از نهادها باید پاسخگوی منطق درونی خود باشند، حتی وقتی پاسخگوی مقررات سیستم هستند. اجرای منطق درونی تنها می تواند از سوی قدرت خشنی بازداشته شود که از خط کشی ها سرپیچیده و از دیوارهای برپاشده بر اساس هنر تفکیک، برگزیده باشد. لیبرالیسم بیشتر همچون استدلالی علیه این گونه بازداری فهمیده شده است. این استدلال، بیمعنا و سخن از حکومت ستمگر، گراف می بود اگر کلیساها و دانشگاه های مستقل و حکومت های خودمختار در دنیا وجود واقعی نداشتند. اما اینها می توانند باشند و واقعاً هم وجود دارند. هنر تفکیک، یک توهم یا نهادی خیالی نیست، بلکه یک سازگاری اخلاقی/سیاسی ضروری با زندگی مدرن است. نظریه لیبرالیسم، بازتاب و تقویت کننده روندهای بلندمدت از اجرای تمایز و تفکیک اجتماعی می باشد. استدلال خواهی کرد که نظریه پردازان لیبرالیسم اغلب این روند را بد می فهمند، ولی دستکم اهمیت آنرا بازمی شناسند.

نویسندگان مارکسیست گرایش به انکار اهمیت این روند دارند. از نظر آنها این تفکیک، انتقالی است که فرق اساسی ایجاد نمی کند یا رویدادی است از میان گروهی از رویدادها که به گستردگی در دنیای ظاهر روی می دهند. آزادی های لیبرالی همگی غیرواقعی هستند؛ چنان که آزادی صوری کارگر تنها یک نقاب است بر بردگی دستمزدی. به همین روال، آزادی دینی، آزادی دانشگاهی، نهاد آزاد، خودتعیین گری و حریم خصوصی، نقاب هستند بر سرکوب پیوسته و نوشونده: صورت ها جدیدند، ولی محتوا قدیمی است. اشکال این دیدگاه مارکسیستی آنجا است که به هیچ شکل ممکن با تجربه سیاست ورزی موجود و معاصر، ارتباط نمی گیرد. این دیدگاه، از خود، خصلت تجریدی و اراده گرایی نشان می دهد. هیچ فردی که در حکومت های ضدلیبرال زندگی کرده باشد، این گستره آزادی های لیبرال را بی ارزش نمی داند. دستاورد لیبرالیسم، حقیقی است، هر چند ناکامل باشد. مارکسیسم، فاقد آمادگی برای برتاییدن فضاهای تفکیک شده و نهادهای خودمختار است. کار من اینجا ایجاد یک چنین آمادگی نیست. در عوض، می خواهم از یک نقد دیگر پشتیبانی کنم که معتقد است لیبرال ها در اجرای هنر خود به حد کافی جدیت نداشته اند. نیز می خواهم نشان دهم آنجا هم که لیبرال ها جدیت نشان داده اند، از راهنمایی تئوری های نامناسب و غلط برخوردار بوده اند. دستگاه لیبرالی مانند دیگر شکل های زندگی اجتماعی و کنش سیاسی، گشوده به بیش از یک تفسیر است.

۳

هنر تفکیک نه فقط در جهت آزادی، بلکه در جهت برابری نیز عمل می کند. آن مثال های آغازین را در نظر بگیرید: آزادی دینی، قدرت زورگویانه مقامات سیاسی و دینی را ملغی ساخت. در عمل، آزادی دینی، کلیسای درستی می کند که در آن باید همه مؤمنان، کاهن مقدس باشند^{۸۵}، یعنی همه مؤمنان را به یکسان در جستجوی رستگاری خود آزاد می گذارد؛ و در عمل به

^{۸۵} توضیح: اشاره و الزر به سفر خروج ۱۹:۶ از تورات است که بر اساس آن، موسی پس از آزادی از مصر به پیروان خود می گوید: "و شما باید سلطان نشینی از مقدسان [کاهنان] باشید" به این معنا که بر خلاف دنیای باستان که کاهنان، اندک شمار و مسلط بر مردم بودند، هر فرد باید خود، مقدس باشد.

سمت تشکیل گونه ای نهادهای دینی می رود که به جای کشیشان، افراد مدنی بر آنها نظارت دارند. آزادی آکادمیک، حفاظت نظری و اگر نه همیشه عملی از دانشگاه های خودمختار را ایجاد کرد که در آنها به دشواری می توان موفقیت ممتاز فرزندان خانواده های اشرافی یا ثروتمند را حفظ کرد. بازار آزاد به روی همه از هر نژاد و باوری باز است و غریبه ها و افراد مطرود، از فرصت های آن بهره می گیرند. هر چند بازار آزاد به نتایج نابرابر می انجامد، ولی هرگز به دلیل چیرگی عامل "شایستگی"، به بازتولید ساده سلسله مراتب، خون یا کاست اجتماعی تبدیل نمی شود. ایده مشاغل باز به روی استعدادها، اگر به راستی باز باشند، برای افراد بااستعداد، فرصت های مساوی می آفریند. ایده حریم خصوصی، فرض را بر ارزش مساوی همه زندگی های فردی، دستکم از دید مقامات، می گذارد. آنچه در یک خانه معمولی می گذرد، همان اندازه مشمول حفاظت است که رویدادهای درون یک قصر.

آزادی و برابری در زیر بال هنر تفکیک با یکدیگر همراهند. در اصل، آنها یک تعریف می طلبند: می توان گفت که یک جامعه (مدرن، با سیستم پیچیده و تفکیک شده) وقتی از آزادی و برابری، هر دو، برخوردار می شود که موفقیت فرد در چارچوب در یک نهاد، قابل تبدیل به موفقیت او در نهاد دیگر نباشد. یعنی وقتی تفکیک ها برقرارند، دیگر، قدرت سیاسی، نهاد دین را شکل نمی دهد یا تعصب مذهبی، حکومت را و غیره. البته محدودیت ها و نابرابری هایی درون هر نهاد هست، ولی ما دلیل چندان قوی برای نگرانی نداریم اگر آنها بازتاب منطق درونی نهادها و کاربردها باشند (یا آن گونه که در فضاهای عدالت توضیح داده ام، بازتاب خیر و مصلحت اجتماعی مانند همدردی، شناخت، ثروت و مشاغل به تناسب فهم مشترک) (۶). اما در بسیاری موارد، تفکیک، اجرایی می شود. دستاورد لیبرالیسم، حفاظت شماری از نهادها و کارکردها از گزند قدرت سیاسی و محدود ساختن دست اندازی دولت بر آنها است. لیبرال ها در دیدن خطر تهدیدگر آزادی و برابری، چابک هستند، مانند وقتی پلیس، یک اقلیت مذهبی را به نام حقیقت فکری سرکوب می کند، کارگاه یک خرده صنعتگر را به نام برنامه ریزی اقتصادی به تعطیلی می کشاند، یا به نام اخلاق یا نظم، به حریم خانه ها تجاوز می کند. لیبرال ها در این موارد حق دارند، ولی اینها تنها موارد یا تنها نوع موارد نیستند که در آنها آزادی و برابری تهدید می شوند. ما باید از نزدیک مراقب باشیم که وقتی ستمگری سیاسی پایان می یابد، خود ثروت، شکل های ستمگرانه نگیرد. دولت محدود شده، موفقیت بزرگ هنر تفکیک است، ولی همین پیروزی، خود، راه را برای چیزی بازمی کند که متخصصان علوم سیاسی، "دولت خصوصی"^{۸۶} می نامند. چپگرایان با نقد دولت خصوصی است که نسبت به لیبرالیسم شاکی می شوند.

خط کشی میان جامعه سیاسی و جامعه مدنی برای آن بود که قلمرو مبادله آزاد را از ابلاغ زورگویانه تصمیم ها دورنگه دارد. به همین دلیل، فروش مشاغل ممنوع شد و حق قدیمی اشراف برای اجرای عدالت و سر باز گیری اجباری به مقامات دولتی سپرده شد. از همین رو، مقامات دولتی از دخالت در داد و ستدهای بازار منع شدند. ولی این یک دید غلط نسبت به جامعه مدنی و یک جامعه شناسی ناشیانه است اگر بگوییم آنچه در بازار رخ می دهد، تبادل آزاد است و زورگویی هیچ گاه به آن راه ندارد. موفقیت بازار به سه روش نسبتاً مرتبط با یکدیگر، محدوده های بازار آزاد را درمی نوردد: نخست، نابرابری های اساسی در ثروت، زورگویی های

⁸⁶ private government

خاص خود را پدیدمی آورد، به طوری که حتی بسیاری از تبادل ها فقط به شکل صوری آزاد هستند. دوم: برخی انواع قدرت بازار که به شکل مؤسسات عمده [corporation] سامان یافته اند، انگاره های دستوردهی و اطاعتی را تولیدمی کنند که بر اساس آنها حتی صور رسمی مبادله راه را برای چیزی می گشایند که تقلیدی از دولت است. و سوم: ثروت وسیع، مالکیت یا کنترل نیروهای تولید به آسانی به یک دولت در سختگیرترین شکل آن تبدیل می شوند. سرمایه اغلب با موفقیت، متوسل به اعمال زور دولتی می شود (۷).

در اینجا مسئله بیشتر اختلال اعصاب حسی است تا اختلال ادراک. نظریه پردازان لیبرال، ثروت فردی و قدرت مؤسسات عمده همچون نیروهای اجتماعی و دارای وزن سیاسی متفاوت با ارزش بازار^{۸۷} را به معنای دقیق کلمه، "ندیدند". آنها با هدف ایجاد یک بازار آزاد، گمان کردند که مخالفت با دخالت حکومت و آزاد گذاشتن کارآفرینان^{۸۸} کافی است. ولی یک بازار آزاد که در آن بازاری سه نوع زورگویی که گفتم بی نتیجه بماند، به ساختاری مثبت نیاز پیدامی کند. مبادله آزاد خودش خود را نگه نمی دارد، بلکه برای بقا نیاز به نهادها، قواعد، آداب و رفتارهای مرسوم دارد. یک لحظه، قیاس با دین را در نظر بگیرید. هنر تفکیک، مبارزه خود علیه دولت-کلیساها و کلیسا-دولت ها را نه تنها از راه به زیر کشیدن قدرت کلیسا، بلکه همچنین از راه محروم ساختن آنها از ثروت مادی و قدرت به نتیجه رساند. هنر تفکیک این کار را نه فقط به نام ایمان، بلکه به نام خودگردانی جماعت ایمانی انجام داد. به دنبال تفکیک کلیسا از حکومت، محوریت جماعت ایمانی^{۸۹} به هیچ رو تنها سامان نهادینه طبیعی یا ممکن نبود، ولی این یک شکل فرهنگی است که به بهترین وجه با تفکیک همخوانی داشته، آنرا عملی می سازد. به همین روال، در فضای اقتصادی: هنر تفکیک باید در مقابله با سرمایه داری حکومتی و حکومت سرمایه دار اجرا شود، ولی موفق نمی شود مگر با خلع ید و محروم ساختن خاطی از قدرت و برقراری شکل های فرهنگی مناسب درون فضای اقتصادی. نمونه همسان ایمان خصوصی در فضای اقتصاد می شود: کسب شخصی. نمونه همسان با خودگردانی جماعت ایمانی (۱۰) می شود: مالکیت تعاونی.

بازار بدون محدودیت و مالکیت تعاونی، به راه هایی می رود که هنر تفکیک را بی اثر می سازد. رابطه های جدید [خارج از چارچوب دموکراسی] به سرعت برقراری شوند. چنانچه پیشتر گفتم، مهمترین خطوط ربط با دولت برقرار می شوند که امروزه بیشتر از سمت بازار سربرمی آورند تا از سمت دولت و به هر تقدیر، ریشه دار و نیرومند هستند. افزون بر این، ثروت بی محدوده، تهدیدگر همه نهادها و کارکردهای جامعه مدنی، از جمله آزادی آکادمیک، مقام های گشوده به استعدادها و برابری خانه ها با قصرها است. این پدیده در مقایسه با زورگویی حکومت، کمتر آشکار و بیشتر پنهان است، ولی هیچ کس نمی تواند به آسان بودن تبدیل ثروت به قدرت و امتیاز و فرصت، شک کند. دیوارها در بازار کجا بالا رفته اند؟ از نظر اصولی شاید این دیوارها همین حالا حضوردارند، ولی هیچ گاه مؤثر نخواهند بود تا وقتی که دولت های خصوصی، جامعه مدار [سوسیالیزه] نشوند؛ همان گونه که کلیساهای دارای قدرت سیاسی، جامعه مدار شدند؛ یعنی اداره آنها به عهده شرکت کنندگان افتاد. دموکراسی در قلمرو دین، معادل خود را در دموکراسی صنعتی می یابد. من اینجا سعی ندارم هیچ مجموعه خاصی از سامان های نهادینه را تثبیت کنم. بسیاری سامان های ممکن در همسازی با دو شرط لازم و مهم وجوددارند: نخست این که جا برای کارآفرینان و شرکت های جدید

⁸⁷ market value

⁸⁸ entrepreneurs

⁸⁹ Congregationalism

باشد، همان گونه که برای کلیساهای اوانجلیست^{۹۰} و گذرد^{۹۱} جا هست. دوم، جایی نباشد برای آن شکل از قدرت اقتصادی که به سود خود، سیاستگزاری عمومی را شکل داده، تعیین می کند؛ همان طور که نباید جایی باشد برای مقامات مذهبی که مدام در پی کنترل سکولارها برآیند.

پس از این قیاس، لیبرالیسم منسجمی جلوی چشم ما پدیدار می شود که به سوسیالیسم فرامی روید. اما این همچنان یک سوسیال دموکراسی از نوع لیبرال است که خواهان نابودی بازار نیست (نیز خواهان نابودی دین نمی باشد)، بلکه خواستار نگه داشتن بازار در فضای درخور آن است. در یک سوسیال دموکراسی غیرلیبرال، دولت، کنترل زندگی اقتصادی را به دست می گیرد. اینجا همان اصل به شکل معکوس کار می کند، یعنی نه به سوی محدود کردن بازار، بلکه در جهت لغو استقلال بازار از قلمروی سیاسی. در ایالات متحده برای اجرای هنر تفکیک، باید قدرت کورپوریشن ها محدود و دگرگون شود. در اتحاد جماهیر شوروی همین هنر، آزادی کسب فردی را ایجاد می کند^{۹۲}.

۴

جهت عدالت توزیعی^{۹۳} باید خط ها را به درستی ترسیم کرد. ولی چگونه این کار را سامان دهیم؟ چگونه نقشه دنیایی اجتماعی را نقش بزنیم که نهادهای دینی، مدرسه ها، دولت ها و بازارها، بوروکراسی ها و خانواده ها هر یک جای مناسب خود را بیابند؟ چگونه شرکت کنندگان در این نهادها را از دخالت های جابرانه قدرتمندان، ثروتمندان، اعیان زادگان و غیره حفاظت کنیم؟ از نظر تاریخی، لیبرال ها تئوری فردگرایی و حقوق طبیعی را اساس تفکر خود قرار داده اند. آنها می کوشند با پررنگ ساختن خط کشی ها موجودیت و کنش آزاد فرد را تضمین کنند. چنان چه هنر تفکیک این گونه نگریسته شود، پروژه ای بسیار رادیکال به نظر می آید: یعنی به ایجاد دنیایی می انجامد که هر فرد از زن و مرد، از دیگری تفکیک شده است. از همین رو مارکس می گوید: "این به اصطلاح، حقوق انسان، فقط حقوق انسان خودپرستی است که از دیگر انسان ها و جامعه جدا شده است" (۸). در روند تفکیک، خودمختاری نهادها یک وسیله است و نه یک هدف. هدف، حفاظت آزادی فرد درون حلقه حقوق او از گزند هرگونه دخالت خارجی است. به صورت ایده آل، جامعه لیبرال فقط مجموعه ای است از این حلقه ها که با ارتباط های محسوس و تداخل های عملی که ساکنان تنهای آنها داوطلبانه برقرار می کنند، کنارهم قرار می گیرد (۹). کلیساهای، مدارس، بازارها و خانواده ها همگی حاصل توافق های خودخواسته میان افراد بوده، به سبب توافق میان آنها دارای ارزش می باشند، ولی در همان حال، دستخوش شکاف، تخطی، انحلال، و طلاق هستند. آزادی دینی یعنی حق فرد برای نیایش به خدای خود در خلوت، در جمع و با هر کس دیگر که بخواهد^{۹۴}. این امر هیچ گونه ربطی ندارد به آموزه مندی و نهادینگی ادیان یهود-مسیحی. آزادی آکادمیک با

⁹⁰ evangelist

⁹¹ gathered

⁹² توضیح مترجم: این مقاله پیش از فروپاشی شوروی نوشته شده است.

⁹³ distributive justice

توضیح مترجم: عدالت توزیعی، خواهان توزیع عادلانه مواهب در یک جامعه است.
⁹⁴ توضیح مترجم: والزر در متن انگلیسی این توضیح را می افزاید: (ضمیر ملکی *his* برای خدا در اینجا نه از نظر مذکر بودن که به راحتی می تواند مؤنث باشد، بلکه از نظر مفرد بودن و قرار داشتن در مالکیت فرد، مهم است)

دانشگاه همچون یک نهاد اجتماعی هیچ کار مشخصی ندارد، بلکه فقط به حق تحصیل فردی، سخن گفتن و شنیدن آنچه فرد دلش می خواهد، می پردازد. با همه آزادی های دیگر به همین شکل برخورد می شود.

در واقع، توافق فردی، منبع مهمی برای نهادهای ما است و حقوق فرد، منبع مهمی برای آزادی های ما. ولی بدون شرح بیشتر، اینها همه با هم به یک جامعه شناسی ناشیانه ختم شده، فهم عمیق یا واقع بینانه ای از اجبار اجتماعی به دست نداده، توضیحی ندارند برای زندگی کنونی افراد و حقوق فعلی آنها در چارچوب نهادهای موجود. هدفی که لیبرالیسم برای هنر تفکیک قائل می شود - یعنی هر فرد درون حلقه خود - به معنای دقیق کلمه، دست نیافتنی است. فردی که یکسره از خارج نهادها و مناسبات، به گزینش خود وارد آنها شود، نمی تواند در هیچ دنیای اجتماعی محسوسی موجود باشد و وجود ندارد. من یک بار نوشتم که ما می توانیم جبرهای حاکم بر یک فرد را با مطالعه بیوگرافی و تاریخچه توافقی ها و روابط او بفهمیم (۱۰). این درست است، مادامی که بپذیریم، تاریخ فرد، بخشی از تاریخ اجتماع است. بیوگرافی ها دارای پیش زمینه هستند. افراد، نهادهایی را برای پیوستن خود به آنها نمی آفرینند و خود، قادر به تعیین جبرهای خویش نیستند. افراد، درون دنیایی زندگی می کنند که خود نساخته اند.

قهرمان لیبرالی که مؤلف خود و نقش های اجتماعی خود باشد، یک افسانه است؛ در یک افسانه ابداعی، کوریولانوس، جنگجویی اشرافی، ضدشهروند و مدعی یک زندگی است که "گویی خود، مؤلف خویشتن بوده، هیچ کس دیگر را نمی شناسد" (۱۱). این ادعا با تبدیل به یک ایده آل فلسفی و مبنای سیاستگزاری اجتماعی، معنای ضمنی هراس انگیزی یافته، زیرا به بینهایت شکل درآمده، در بحث های اخیر پیرامون طلاق گرفتن فرزندان از والدین و والدین از فرزندان، بازتاب یافته و به اوج رسیده است. ولی این فردگرایی در انتها درجه افراط است و به نظر من، مدت زیادی دوام نمی یابد. قهرمان لیبرال به عنوان یک ظاهرسازی جامعه شناختی، پدیده ای قابل بررسی است و نه همچون یک ایده آل فلسفی. چنین فردی راه را برای همان تعریف متقلبانة کلیسا، مدرسه، بازار و خانواده بازمی کند که بر اساس آن، گویی این نهادها محصول کنش های داوطلبانه افراد هستند. این تقلب یک کاربرد عملی دارد: به دخالت حکومت در زندگی نهادمحور، میدان می دهد - زیرا حکومت در سرشت خود، زورگو است - و با این کار، تشخیص شکل های ماهرانه تر دخالت (از جمله، تقلید از حکومت که بیشتر با نام "دولت مثبت" ^{۹۵} گفتم) را دشوارتر می سازد. به بیان عینی تر، این تعریف تقلبی، استفاده از قدرت سیاسی را محدود ساخته، دست پول را بازمی گذارد. زیرا آنچه را قدرت با زور به دست می آورد، پول، خریداری می کند و این خرید، ظاهر یک توافق خودخواسته بین افراد را به خودمی گیرد. در عمل، اگر خرید را در پیش زمینه آن بررسی کرده، انگیزه ها و تأثیرهایش را بسنجیم، وضعیت متفاوتی پشت آن می بینیم. به احتمال زیاد، درمی یابیم همان گونه که کارهایی هست که حکومت نمی تواند انجام دهد، پس باید چیزهایی باشند که پول نتواند بخرد، مانند رأی، مقام، تصمیم هیئت منصفه و مقام های دانشگاهی. فهمیدن اینها نسبتاً آسان است - ولی همچنین انواع گوناگون نفوذ در کشور و سلطه محلی هم هستند که با سرمایه همدست می شوند. برقراری درست محدوده ها نیازمند چنان فهمی از زندگی نهادمحور است که بس پیچیده تر از پیشنهاد فردگرایی لیبرال می باشد.

⁹⁵ positive government

کلیساها، مدارس، بازارها و خانواده‌ها نهادهای اجتماعی هستند با تاریخچه‌های خاص. آنها در جوامع گوناگون، شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرند که بازتاب اجبارهای شناختی، کالایی و خویشاوندی هستند. آنها در هیچ حالتی یکسره توسط افراد شکل نگرفته‌اند، زیرا این توافق‌ها همواره درون و زیر اجبار انگاره‌های خاص قوانین، آداب و سامان‌های همیاری قرار دارند. از اینجا درمی‌یابیم که هنر تفکیک، از جدایی افراد از یکدیگر (که پدیده‌ای نه اجتماعی، بلکه بیولوژیک است) ریشه نگرفته، توسط آن تضمین نمی‌شود. هنر تفکیک ریشه در سیستم پیچیده اجتماعی دارد و توسط آن تضمین می‌شود. ما افراد را از هم جدانمی‌کنیم؛ ما نهادها، کارکردها و انواع مناسبات را از هم تفکیک می‌نماییم. خط‌های ما گرداگرد کلیساها، مدارس، بازارها و خانواده‌ها کشیده می‌شوند و نه گرداگرد هر فرد. هدف ما باید نه آزادی فرد تنها، بلکه اصالت نهادها به معنای واقعی باشد. افراد باید آزاد باشند و به واقع، انواع آزادی‌ها را داشته باشند، ولی ما آنها را با جداکردن از هموندان خود، آزاد نمی‌کنیم.

با این حال، فرد جداشده به نسبت نهادها و مناسبات، نقشی اساسی تر دارد و بنیادی محکم‌تر برای فلسفه سیاسی و اجتماعی است. وقتی جامعه را می‌سازیم، همان‌گونه که از دید یک لیبرال به نظر می‌رسد، فرد را پایه قرار می‌دهیم، ولی در اصل، این پایه، همیشه اجتماعی است: افراد اجتماع و نه هر فرد برای خود. ما هیچ‌گاه به "افراد برای خود"^{۹۶} بر نمی‌خوریم و تلاش برای ابداع آنها که کاری بس دشوار است، هیچ نتیجه‌ای ندارد. ما یکدیگر را بیگانه نسبت به هم، غریبه‌هایی مطلق و منزوی نمی‌دانیم و هیچ راهی نیست که بتوان معنای آزادبودن چنین "فرد"هایی را فهمید و مشخص کرد. مردان و زنان، زمانی آزاد هستند که درون نهادهای خودمختار زندگی کنند. مدل ما برای یک کشور آزاد، باید کشوری باشد که مستعمره یا اشغالی نباشد و توسط نیروهای داخلی و نه خارجی اداره شود. ساکنان چنین کشوری تنها به یک معنای مشخص و محدود، آزاد هستند، ولی همان‌گونه که هر بازمانده اشغال نظامی می‌داند، همان معنا، بس واقعی و مهم است. و اگر همان افراد، درون کشوری با آزادی داخلی زندگی کنند (همین حالا خواهیم گفت به چه معنا) و اگر در کلیساها، دانشگاه‌ها، حرکت‌ها و مؤسسات و غیره مشارکت کنند، می‌توان گفت که آنها از یک دید کلی، آزاد هستند. آزادی، ساختنی از عوامل گوناگون در مراحل گوناگون^{۹۷} است؛ باید از حقوق در چهارچوب نهادها تشکیل شود و اگر می‌خواهیم حقوق را تضمین کنیم، باید نهادها را یک به یک بازشناسیم. به همین ترتیب، هر آزادی یک نوع خاص از برابری را به همراه دارد و یا به بیان بهتر، غیبت نابرابری‌ها است - میان فاتحان و مغلوبان، مؤمنان و ناباوران، هیئت‌امنا و معلمان، صاحبان و کارگران - و مجموع این غیبت‌ها، یک جامعه استوار بر برابری را می‌سازد.

۵

از نگرگاه لیبرال، مردان و زنان در یک حکومت، آزاد نیستند مگر آنکه از گزند حکومت آزاد باشند. از این رو آنان در برابر قدرت سیاسی که انحصار قدرت فیزیکی و تهدیدی عظیم برای فرد تنها دانسته می‌شود، محافظت می‌گردند. بله، تهدیدی عظیم! و می‌خواهم تأکید کنم که محدودسازی قدرت، دستاورد تاریخی لیبرالیسم است. ولی اگر از افراد به سوی نهادها حرکت کنیم،

⁹⁶ persons-by-themselves

⁹⁷ توضیح مترجم: در برابر اصطلاح *additive* از این برگردان توضیحی استفاده شد: ساختنی از عوامل گوناگون در مراحل گوناگون. مانند فرایند ساختن یک ماده شیمیایی و یا هنر آشپزی!

روشن است که قدرت سیاسی، خود، نیازمند حفاظت است - نه تنها در برابر فاتحان خارجی، بلکه در برابر اشغال از داخل. حکومت وقتی از سوی یک خاندان یا مقامات دینی یا کشوری و یا شهروندان ثروتمند اشغال شود، آزاد نیست. کنترل های خاندانی، دین سالاری، دیوان سالاری و ثروت سالاری، همگی سلب کننده آزادی و نیز، دامن زننده به نابرابری هستند. کنترل از راه برقراری شایسته سالاری، تأثیر محدودکننده خواهد داشت، هر چند باور ندارم که هیچ گاه تحقق یافته باشد. دانشگاه ها و مدارس حرفه ای در مقایسه با خانواده ها، کلیسا، ادارات و مؤسسات بزرگ مالی، نسبتاً ضعیف هستند، هر چند مردان و زنانی که از آنها فارغ التحصیل می شوند، فاقد ادعای سیاسی نمی باشند. یک حکومت مبتنی بر آزادی، در یک جامعه دارای سیستم پیچیده، حکومتی است که از سلطه همه نهادهای دیگر آزاد شده، یعنی حکومتی که در دست شهروندان خود است - درست مانند یک کلیسا در جامعه آزاد که اداره آن در دست مؤمنان خود است؛ یک دانشگاه آزاد که توسط دانشگاهیان مدیریت می گردد؛ یا یک کارخانه آزاد که توسط کارگران و مدیران آن اداره می شود. شهروندان، درون این حکومت آزاد بوده، همچنین از گزند آن نیز آزاد هستند (در اصل، آنها نه به عنوان شهروند، بلکه همچون مؤمنان، دانشگاهیان، کارگران، والدین و غیره از گزند حکومت آزاد هستند). آنها نه فقط در برابر قانون، بلکه در تدوین قانون نیز مساوی هستند.

هنر تفکیک، نهادهای اجتماعی را منزوی می کند. ولی روشن است که نمی تواند به چیزی شبیه راه حل سراسری دست یابد، زیرا در آن صورت، دیگر جامعه ای در کار نخواهد بود. جان لاک در دفاع از آزادی دینی مدعی شد که: "کلیسا امری مطلقاً مجزا و متمایز از کشورداری است. مرزهای آن مشخص و جابجانشدنی هستند" (۱۲). ولی این یک ادعای بیش از حد رادیکال است که به نظر من بیشتر از یک تئوری وجدان فردی منشاء گرفته تا شناخت کلیساها و آداب دینی. آنچه در یک نهاد می گذرد، دیگر نهادها را تحت تاثیر قرار می دهد؛ زیرا همان آدم ها در نهادهای دیگر ساکن بوده، تاریخ و فرهنگ یکسانی دارند که در آن، دین، کمابیش، نقش مهمی داشته است. افزون بر این، حکومت همواره تأثیر خاصی دارد، زیرا مجری تفکیک و مدافع آن نقشه یاد شده در ابتدا است. حکومت کمتر مانند یک گشت شبانه است که مردم را از زورگویی و حمله فیزیکی محافظت می کند و بیشتر، سازنده دیوارها بوده، کلیساها، دانشگاه ها، خانواده ها و نهادهای دیگر را از گزند دخالت ستمگرانه مراقبت می کند. اعضای این نهادها البته به بهترین وجه خود را نیز محافظت می کنند، ولی آخرین اقدام آنها هنگام تهدید، توسل به دولت است. حتی وقتی تهدید از سوی خود حکومت می آید آنها از یک گروه از مقامات یا بخشی از دولت به گروه دیگر مقامات و بخش دیگری از دولت شکایت می برند؛ یا آنکه از کلیت دولت نزد بدنه شهروندان شکایت می برند.

یک راه قضاوت پیرامون اعمال حکومت این است که بررسییم آیا این اعمال در جهت تقویت صحت و سلامت نهادها و از جمله صحت و سلامت خود حکومت هستند؟ مورد نسبتاً خفیف مقررات ایمنی را در نظر بگیرید: اصل *caveat emptor* یا "بگذار خریدار آگاه باشد"، چنان چه پیشتر گفتم، یک قانون بازار است، ولی فقط یک دسته از عدم ایمنی ها را شامل می شود. این اصل با نارضایتی ارتباط دارد (من خوش تیپ به نظر نمی آیم، مگر در لباس های تازه ام)، با محرومیت (معرفی کتاب کوتاه می گفت که این اثر برای مردم عادی هوشمند قابل فهم است، به این دلیل آنرا خریدم، ولی از آن سردر نمی آورم)، و حتی خطرهای شناخته شده و قابل پیش بینی (این سیگارها برای سلامتی من خطرناکند). لباس ها، کتاب ها و سیگارها کالاهای معمول بازار هستند. ولی محدوده عدم ایمنی ها شامل خطرهای ناشناخته و پیش بینی نشده یا عوامل خطرهای جمعی، مانند مورد اتومبیل های فاقد ایمنی و یا

آلاینده هوا نمی شود. میزان خطری که ما در بزرگراه ها و محیط های معمولی خود داریم، موضوع تصمیم گیری سیاسی است؛ به حکومت و شهروندان مربوط می شود و نه به بازار و خریدارها و فروشندگان - که به نظر من، این فهمی مورد قبول همگان است. هنر تفکیک به معنای واقعی، بسیار هنرمندانه است وقتی خطی می کشد که خطر نارضایتی را از سویی و خطر مصیبت را از سوی دیگر، دورنگه می دارد.

ولی این هنرورزی، وقتی به موارد عینی می رسد، همواره جدل انگیز می شود. ما مشکل اطلاعات داریم و مشکل تفسیر اطلاعات. در این یا آن نهاد چه خبر است و منطق درونی رویدادهای جاری چیست؟ این پرسش ها باید ابتدا در آن نهاد خاص و سپس برای گستره همگانی کشور به جدل گذاشته شوند. هنر تفکیک، یک هنر مردمی است و نه هنر پشت پرده نشینان. ولی لیبرال ها همیشه خصلت مردمی آنرا به رسمیت نشناخته اند، زیرا تنها وقتی حقوق فردی در خطر است، آن گاه، فیلسوفان و قاضیان می توانند مدعی فهم خاص خود از شرایط لازم برای حقوق فردی بشوند. این دادگاه ها هستند که بر حلقه های حق نظارت دارند (۱۳). تمرکز بر نهادها و کارکردها و مناسبات، به معنای جایجایی جایگاه فاعلیت و ضرورت جامعه-محور [سوسیالیزه] ساختن هنر تفکیک است. باید مؤمنان، دانشگاهیان، کارگران، والدین، خط کشی ها را برقرار و محافظت کنند و سپس، شهروندان همچون یک بدنه در فرایند سیاسی چنین بکنند. وقتی نقشه یک جامعه بر اساس محوریت جامعه [و نه فرد تنها] ترسیم شود، لیبرالیسم به صورت قاطع به سوسیال دموکراسی فرامی رود. ولی چه می شود اگر یک اکثریت سیاسی، خودمختاری این یا آن نهاد را بدفهمد یا زیر پا بگذارد؟ این خطر گریزناپذیر دموکراسی است. از آنجا که خط کشی ها فاقد آن وضوح و تمایزی هستند که جان لاک می پنداشت، اینجا و آنجا ممکن است خطوط تفکیک در اثر برخورد تجربی و یا گاهی خطا زیر آب فروبروند^{۹۸}. در حال حاضر، خط کشی میان سیاست و مبادله، چنان چه گفتم، خیلی وقت است به زیر آب رفته است: ما از سوء استفاده قدرت بازار رنج می بریم. پس باید بر سر جای خط کشی، جدل نموده، بجنگیم (البته با منشی دموکراتیک) تا آنرا به گونه ای متفاوت ترسیم کنیم. احتمالاً ما هرگز آنرا یک بار برای همیشه درست نخواهیم کرد و بازبینی مداوم مناسبات حکومت و بازار ضروری خواهد بود. در این صورت، چنین جدل و نبردی، هیچ پایان مشخصی ندارد.

اما چه می شود اگر افرادی جابر، کنترل این یا آن کلیسا، دانشگاه یا شرکت و خانواده را دست بگیرند؟ میشل فوکو به تازگی بیان کرده که یک نظم تاریک و خشک بر دسته ای وسیع از نهادها سایه انداخته که حاصل کار نخبگان جامعه و مردان و زنان متخصصان مدعی علم است و نه مسئولان سیاسی (۱۴). ولی من فکر می کنم که او در موفقیت این نخبگان و توان آنها در حفظ نظم خود بدون توسل به قدرت دولت، اغراق کرده است. تنها در یک حکومت اقتدارگرا که به طور سیستماتیک، اصالت نهادها پایمال می شود، این "جمع نظم گذار" می تواند در شکل مورد نظر فوکو، شکل بگیرد. در میان ما (آمریکا) خطرها از نوع دیگری هستند؛ البته شامل، ولی نه محدود به ریاکاری حرفه ای و بزرگنمایی. ما همچنین باید در مورد فساد داخلی، امتیازهای بوروکراتیک، هراس زدگی جمعی و انفعال، نگران باشیم.

^{۹۸} توضیح مترجم: جان لاک این دیدگاه را در نامه ای پیرامون مدارا مطرح کرده که برگردان فارسی آنرا به همین قلم در دفتر دوم گاهنامه فلسفی خرمگس می خوانید: http://www.falsafeh.com/kharmagas2/kharmagas_No2.pdf

همه این خطرها شاید زمانی که نهادهای گوناگون، سوسیالیزه [جامعه محور] شوند، کاهش یافته، شرکت کنندگان آنها یک برابری کلی را تجربه کنند و هیچ گروهی از مؤمنان، یا داندۀها و دارنده ها قادر به چنگ اندازی به قدرت نباشند. اگر مردان و زنان^{۹۹}، از نقش اجتماعی متفاوت خود برخوردار باشند، به احتمال بیشتر به نهادی که در آن نقش های خود را بازی می کنند، احترام می گذارند. این، شکل سوسیالیستی شده یک امید لیبرالی قدیمی است که افراد دارای امنیت در حلقه های خود، به حلقه های دیگران تجاوز نمی کنند. این امید هنوز یک دشواره است، ولی به نظر من، امیدی واقع بینانه تر [از امید لیبرال قدیمی] می باشد. زیرا درون حلقه ها تنهایی حاکم است، ولی زندگی نهادها زنده تر و خشنودکننده تر است.

منابع

1. J. E. Neale, *Queen Elizabeth* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1934) p. 174.
۲. معافیت از خدمت سربازی برای دانشجویان کالج شاید یک نمونه مدرن باشد از آزادی های قرون وسطایی. این آزادی، دیوار لیبرال میان حکومت و دانشگاه را می شکند، نه از آن رو که آزادی دانشگاهی را نقض می کند، بلکه زیرا ناقض صداقت سیاسی است (تساوی شهروندان).
۳. هنر تفکیک به عنوان عنصر مهمی از لیبرالیسم معاصر و نیز نظریه عدالت رولز باقی مانده است. رولز می نویسد که دو اصل او "فرض می کند که ساختار اجتماعی می تواند به دو بخش کمابیش متمایز تقسیم شود؛ اصل اول برای یکی و اصل دوم برای دیگری اجرا شود. این دو اصل، تمایز می گذارند میان آن جنبه های متمایز سیستم اجتماعی که آزادی های مساوی شهروندان را تعریف و تضمین می کنند و آن جنبه هایی که نابرابری های اجتماعی و اقتصادی را مشخص و برقرار می کنند". (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 61. رولز خط قدیمی میان حکومت و بازار را دوباره ترسیم می کند؛ هرچند به شکلی متفاوت با من در این نوشته.
4. Marx, *Early Writings*, trans. T. B. Bottomore (London: C. A. Watts, 1963), p. 26
5. Robert Michels, *Political Parties*, trans. Eden and Cedar Paul (New York: Dover, 1959). 330 **POLITICAL THEORY / AUGUST 1984**
6. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).
۷. بهترین نوشته در مورد تبدیل قدرت بازار به قدرت سیاسی:
Charles E. Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977), esp. Part V.
8. Marx, 1963, p.24.
۹. در اینجا بحث های پلورالیست های اول قرن بیستم را که برخی از آنها به درستی لیبرال نامیده شده اند، حذف می کنم، زیرا استدلال های آنها هرگز به اندازه آموزه حقوق فردی احترام کسب نکرد.
10. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. x.
11. *Coriolanus*, Act V, scene iii.
12. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. Patrick Romanell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), p. 27.
۱۳. برای یک گفته قوی در مورد نقش دادگاه در دفاع از حقوق نگاه کنید به:

⁹⁹ توضیح مترجم: با آنکه والزر اینجا عبارت "زنان و مردان" را به کار برده، ولی منظور او نقش جنسیتی نیست. به سادگی می توان به جای زنان و مردان، "مردم" گذاشت.

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

14. See especially Foucault's *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979).

این استدلال بهترین کاربرد خود را در مورد نهادهایی چون زندان‌ها، بیمارستان‌ها و آسایشگاه‌ها دارد که در آنها افراد مورد بازداشت و نگهداری شده از نظر مدنی و فیزیکی یا ذهنی کم‌ظرفیت هستند، ولی فوکو این استدلال را به مدارس و کارخانه‌ها بسط داد. pp. 293ff

از وایمار تا هیتلر: جنبش کارگری و شکست اولین دموکراسی آلمان

(هاینریش آگوست وینکلر¹⁰⁰ - ترجمه امیر طبری¹⁰¹)



سخنرانی در مراسم تحلیف - ۲۸ آوریل ۱۹۹۲

در تاریخ جنبش کارگری آلمان و جهان، هیچ فاجعه ای بزرگتر از فاجعه ۱۹۳۳ نیست.

با انتقال قدرت به هیتلر در ۳۰ ژانویه آن سال، ناسیونال سوسیالیسم به طور سیستماتیک آغاز به توقیف هر آن چیزی کرد که مفهوم مارکسیسم را می رساند. سوسیال دمکرات ها و کمونیست ها به یک اندازه در این مفهوم جای می گرفتند. وجود دره عمیق و اختلاف های سیاسی و ایدئولوژیک میان احزاب و گروههایی که خود را مارکسیستی می نامیدند، برای سرکوبگران کوچکترین فرقی نمی کرد[۱]. ناسیونال سوسیالیسم از شکاف موجود در جنبش کارگری مارکسیستی چنان به نفع خود بهره برداری می کرد که سبب تقویت این ادعا شد که اتحاد در صفوف جنبش کارگری قادر به جلوگیری از موفقیت هیتلر می بود. من مایلیم در ادامه این نوشتار به بررسی اعتبارمندی این تز، که بارها تکرار شده، پردازم و این را در سه گام به انجام می رسانم. در بخش نخست، به نقش سوسیال دمکراسی آلمان در مرحله پایانی جمهوری وایمار اشاره می کنم. دومین بخش به رابطه میان سوسیال دمکرات ها و کمونیست ها مربوط می شود. در سومین و آخرین بخش، قابل جلوگیری بودن و یا وقوع محتوم چیزی را به پرسش می گیرم که فریدریش ماینکه "فاجعه آلمانی" نامیده است[۲].

۱

بخش پایانی و سرانجام تاریخ حزب سوسیال دمکرات وایمار از همان روز فروپاشی نخستین جمهوری آلمان آغاز شد: در ۲۷ مارس ۱۹۳۰. در این روز آخرین صدراعظم سوسیال دمکرات رایش، هرمان مولر، به عنوان رئیس کابینه ائتلاف بزرگ، یعنی آخرین دولت دارای اکثریت پارلمانی در جمهوری وایمار، سقوط کرد. شکست مقدماتی کابینه مولر در رابطه با کشمکش بر سر بیمه بیکاری بود: حزب جناح راست کار و کسب پسند، حزب مردم آلمان، خواهان کاهش حقوق و مزایا و همزمان جلوگیری از

¹⁰⁰ تاریخ نگار معاصر آلمانی متولد ۱۹۳۹ میلادی

¹⁰¹ امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است که از او ترجمه ها و نوشته های مختلفی منتشر شده است.

افزایش پرداخت سهم مزدبگیران و کارفرمایان شد؛ امری که درست برعکس خواست حزب سوسیال دمکرات آلمان (SPD) بود. این اختلاف البته دلیل های ساختاری ژرفتری داشت: در سال های ۱۹۲۹ / ۱۹۳۰ موضوع مورد بحث، از سویی چهارچوب اقتصادی امور اجتماعی و از سوی دیگر چارچوب اجتماعی امور اقتصادی بود. سوسیال دمکرات ها و اتحادیه ها مدافع دستاوردهای اجتماعی، مانند بیمه بیکاری مصوب ۱۹۲۷ و ثابت ماندن سطح درآمد حتا در دوره بحران اقتصادی بودند تا از این راه، دست کم، از وفاداری جمهوری نسبت به کارگران اطمینان حاصل کنند. برای حزب سوسیال دمکرات کاهش خدمات سوسیالی به معنی خطر از دست دادن کارگران به نفع رقیب کمونیست بود. بنابراین، طبق نظر اکثریت سوسیال دمکرات ها، توجیه اعتبار سیاست ائتلاف با احزاب شهروندی بستگی مستقیم با حفظ دستاوردهای سوسیالی داشت. حزب سوسیال دمکرات در صورت نبود گزینه پارلمانی برای ائتلاف موجود، اجازه خروج از ائتلاف را داشت، امری که در بهار ۱۹۳۰ به وقوع پیوست.

حزب مردم آلمان و کارفرمایان، اما بر این عقیده بودند که خدمات سوسیالی گران و دستمزدها بالا هستند و برای حل این مشکل، رویگردانی از سیستم ریاست جمهوری دارای اکثریت پارلمانی را هم، با تکیه به ماده قانونی ۴۸ فرمان اضطراری، لازم می دانستند. برای چنین گزینه ای متحدین نیرومندی همچون زمینداران بزرگ و رهبران نظامی رایش وجود داشتند: نیروهایی که، به گفته کارل اشمیت حقوق دان، "دسترسی به نیرومندتران" دارند، که همان رئیس رایش، فون هیندنبورگ، می باشد. با تصویب Young-Plans در مارس ۱۹۳۰ آخرین دکمه لباس ائتلاف بزرگ کنده شد و پایان دادن سریع به حکومت کابینه هرمان مولر به راحتی انجام پذیر شده بود.

آیا کنتراست میان جناح های راست و چپ ائتلاف بزرگ فقط دشمنانه بود و یا هنوز امکان هایی برای تفاهم وجود داشت؟ برخی از رهبران سوسیال دمکرات و از آن جمله صدراعظم هرمان مولر، وزیر رایش کارل سورینگ، نخست وزیر پروس اوتو براون و "رئیس ایدئولوژیک" حزب سوسیال دمکرات رودولف هیلفرینگ، تا به آخر جانبدار ایجاد توافق و هم رأیی بودند. آنها آمادگی کامل برای به رسمیت شناختن شرایط و چارچوب های اقتصادی خدمات اجتماعی را داشتند و نسبت به پمپاژ اقتصادی، که افزایش بدهی ها و فشار بر واحدهای کوچکتر اقتصادی بود، نظری انتقادی داشتند. فراتر از رهبری و اکثریت اعضای حزب و با توجه به دوره زمانی آغاز ۱۹۲۹ تا پایان ۱۹۳۱، می خواهم به یک مورد از "هم رأیی نوسازی" اشاره کنم، که در مواردی با مفهوم عنوان شده "هم رأیی تورم" در سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ و "هم رأیی بهینه سازی" در سال های ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ قابل مقایسه است.

حزب سوسیال دمکرات نمی خواست که هزینه های دولتی از سوی طبقات کم توان اجتماعی تأمین شود و می خواست در صورت کاهش سطح حقوق ها، از قیمت ها هم کاسته شود؛ یعنی تأمین هزینه های بهینه سازی می باید همواره با رعایت تقسیم عادلانه مشکلات و فشارهای اقتصادی همراه باشد. اقلیتی از رهبران سوسیال دمکرات از وضعیت سیاسی بهار ۱۹۳۰ نتیجه گرفتند که باید از روی پلی که رئیس فراکسیون مرکزی در رایشتاگ، هاینریش برونینگ، در آخرین ساعات پیشنهاد داده عبور کرد: بحث پر کشمکش در باره اصول بیمه بیکاری باید موقوف به بعد شود. اکثریت و هم چنین رهبران اتحادیه های آزاد، پیشنهاد برونینگ را نپذیرفتند و دست کم رسماً، مسئولیت شکست و از هم پاشیدن ائتلاف را بر عهده گرفتند. اینکه در طرف مقابل هیچ جبهه مصممی تشکیل نشده بود، به نفع ادامه ائتلاف و آمادگی برای هم رأیی بود. بخش صنایع سنگین قاطعانه مخالف این بود که در یک دمکراسی نه فقط چارچوب اقتصادی خدمات اجتماعی، بلکه هم چنین چارچوب های اجتماعی فعالیت های اقتصادی هم وجود داشته باشد. بخش صدور صنایع به خارج، آمادگی بیشتری برای برقراری تعادل و توازن در رابطه با اتحادیه ها نشان می داد. جناح

راست سرسخت در حزب مردم آلمان که از سوی صنایع سنگین کنترل می شد، در اقلیت بود. هر چند پارادوکس به نظر می آید: تفرقه جناح های راست ائتلاف بزرگ اغلب در گذشته وجود داشته و موردی جدید نبوده و در بحران ماه مارس ۱۹۳۰ هم آخرین شانس اندک کابینه مولر، برای نجات هرچند موقتی ائتلاف وجود داشته است. راست ها در داخل و خارج از پارلمان، خواهان شکست ائتلاف بزرگ بودند و سوسیال دمکرات ها هم آن را با ناخشنودی پذیرفتند. اما در هر حال اشتباه بود که سوسیال دمکرات ها از امکان و شانس نجات ائتلاف استفاده نکردند. آنچه پس از این خطا و شکست ائتلاف اتفاق افتاد، پایان منطقی و فرجام دوره دولت ریاست جمهوری متکی به اکثریت مجلس بود که هیلفرینگ را در آوریل ۱۹۳۰ مجبور به گفتن این نکته نمود: نیکو نیست که به خاطر ترس از مرگ، مرتکب قتل شد [۴]. دولت جانشین هرمان مولر، هاینریش برونیگ، تا جولای ۱۹۳۰ دولتی ضعیف و متکی به اکثریت اتفاقی و ناپایدار بود، اما مهندسين این کابینه، یعنی مشاوران نزدیک هیندنبورگ، مصمم بودند به محض از دست دادن اکثریت مجلس، چیزی را به صدراعظم جدید تقدیم کنند که از دادن آن به هرمان مولر خود داری کرده بودند؛ قدرت کامل تعیین شده در ماده اضطراری قانون اساسی رایش.

آری، ریاست جمهوری با کمک این ماده قانونی دارای اختیار قانون گزارانه یک دیکتاتور می گردید. و این وضعیت در جولای ۱۹۳۰ پیش آمد. دولت رأی منفی گرفت و رایشتاگ با آرای سوسیال دمکرات ها نخستین حالت و نظم اضطراری را لغو کرد، اما دستور انحلال خود رایشتاگ صادر گردید و نظم اضطراری جدیدی اعلام شد. در انتخابات دوباره رایشتاگ در ۱۴ سپتامبر ۱۹۳۰، حزب ناسیونال سوسیالیستی کارگران آلمانی (NSDAP) بیشترین آرا را به دست آورد (به جای ۱۲ صندلی پیشین خود، ۱۰۷ صندلی را در رایشتاگ از آن خود کرد).

دولت برونیگ می توانست تنها در حالی اکثریت پارلمانی را داشته باشد که در کنار احزاب کوچک راست و میانه، از پشتیبانی سوسیال دمکرات ها و ناسیونال سوسیالیست ها نیز برخوردار شود. اطرافیان دولت به انضمام نیروهای نظامی با بی میلی، همکاری با سوسیال دمکرات ها را ترجیح می دادند و سوسیال دمکرات ها هم برای جلوگیری از پیشروی ناسیونال سوسیالیست ها، دولت را تحمل می کردند. اجرای "سیاست تحمل" از سوی این حزب، از مورد مناقشه ترین فصل های تاریخ سوسیال دمکراسی آلمان است. نكوهش های وارد شده به حزب، یک لیست بلند بالاست و من خیلی کوتاه به مهمترین آنها اشاره می کنم: حذف مجلس از سیستم سیاسی وایمار در همکاری با انحلال رایشتاگ، تشدید بحران اقتصادی و تشویق رادیکالیزه شدن سیاست از طریق حمایت از سیاست صرفه جویی اقتصادی مورد خشم مردم، فلج شدن حزب در مبارزه بیرون پارلمانی بر علیه فاشیست ها به دلیل پافشاری نابجا بر قانونیت، ایجاد و افزایش فاصله عمیق با کمونیست ها در وضعیتی که اتحاد وسیع ضد فاشیستی آخرین شانس برای نجات جبهه پرولتاریا بود.

تذکره مورد نظر من این است: سیاست تحمل تا جایی برای سوسیال دمکراسی بدون آلترناتیو بود که آنها می بایست قدرت خود در پروس، یعنی با اهمیت ترین بخش قدرت سیاسی موجود را حفظ می کردند. سوسیال دمکرات ها برای مبارزه مؤثر با ناسیونال سوسیالیسم باید قدرت خود در پروس را نگه می داشتند.

در ائتلاف و هم پیمانی وایمار حاکمیت پروس از سوسیال دمکرات ها و لیبرال چپ ها و مرکز گراهای احزاب حکومتی تشکیل شده بود و به این معنی است که حزب سوسیال دمکرات به حزب برونیگ نیاز و وابستگی داشت؛ در هم شکستن سوسیال دمکراسی، به ناچار و به احتمال زیاد، شکست اوتو براون پروس ها را بدنبال می داشت. پس از براون، کارل سورینگ که از پاییز

۱۹۳۰ وزیر کشور بود، سقوط می کرد و همراه او سوسیال دمکرات ها که کنترل پلیس، یعنی مهم ترین ابزار حکومتی بر علیه ناسیونال سوسیالیست ها، را داشتند، به طور کامل سرنگون می شدند. انتقادهای درون سازمانی سیاست تحمل، که بیشتر از سوی چپ ها مطرح می شد، منطق این روند در قدرت سیاسی را در نظر نمی گرفتند. ماکس زاید ویتز، رهبر "گروه مبارزه طبقاتی"، در همان سپتامبر ۱۹۳۰، پس از انتخابات رایشتاگ، در مقاله ای نوشت که نیت های صدراعظم کمتر از متدهای نازی ها فاشیستی نیست و قابل فهم نمی باشد. پرسش اینجاست که چرا سوسیال دمکراسی در مبارزه برای دمکراسی و بر علیه فاشیسم، میان برونینگ و فاشیسم هیتلر تفاوت می گذارد؟ چرا باید سوسیال دمکراسی پس از این انتخابات رایشتاگ، نسبت به دولت برونینگ، در مقایسه با برخورد با فاشیست ها، کمتر و ملایم تر رفتار کند؟ در نتیجه فراخوان فون زاید ویتز مبنی بر بهتر بودن حاکمیت فاشیست ها نسبت به دولت برونینگ و رویگردانی از پشتیبانی پارلمانی از او مورد پذیرش حزب سوسیال دمکرات نبود: تا زمانی که دولت در دست برونینگ بود، تا پایان ماه مه ۱۹۳۲ سیاست تحمل ادامه یافت و در این رابطه هم مشکلات سختی درون حزب پدیدار شده و سبب انشعاب جناح چپ خیلی رادیکال از سوسیال دمکرات ها گردید که در پاییز ۱۹۳۱ خود را حزب سوسیالیستی کارگران نامیدند. کشمکش درون حزب از تاریخ ۲۰ مارس ۱۹۳۱ آغاز شده بود: حزب سوسیال دمکرات برای نجات سیاسی برونینگ در ماجرای ساخت کشتی "جنگی ب" رأی ممتنع داد، که با در نظر گرفتن رأی سال ۱۹۲۸ می توان به سخت بودن این تصمیم پی برد. حزب در آن سال بر علیه صدراعظم خود، هرمان مولر، به ساخت "کشتی جنگی آ" رأی مثبت داد. ابتدا ارنست هایلمن، رئیس فراکسیون در مجلس پروس بود که رأی گیری برای ساخت کشتی را "انتخاب کشتی آ" یا مرگ زجر آور در بردگی تمام طبقه کارگر توسط فاشیست ها اعلام کرد؛ جای هیچ تردیدی نیست، ما باید کشتی جنگی را روانه دریا کنیم [۶]. موضع گیری در مورد کشتی جنگی ب، در همان حال نمایانگر ذهنیت پایه ای حزب نسبت به سیاست تحمل بود. عضوهای جدید فراکسیون سوسیال دمکرات رایشتاگ در ۲۰ ام مارس ۱۹۳۱ همصدا با کمونیست ها بر علیه کشتی جنگی رأی دادند که تا آن هنگام یک حرکت "بی انضباطی" بی سابقه درون حزبی بود. این جریان موافقت بیشتر اعضای رده های پایین حزبی را نیز جلب نمود، ولی نمی توان از یک موج مخالف درون حزب سخن گفت. این رفتار ضد حزبی که نزد اکثریت اعضا و هواداران حزب، منفی تر از خود رأی دادن به کشتی جنگی بود، بیشترین هزینه ای بود که حزب برای سیاست تحمل خود پرداخت.

یکسال بعد رهبری حزب برای جانبداران خود گام های تندتری برداشت: انتخاب مجدد فیلد مارشال امپراتوری، پاول فون هیندنبورگ به عنوان ریاست جمهوری رایش. "بر علیه هیتلر به هیندنبورگ رأی دهید!" شعاری بود که رهبری حزب در ۲۶ فوریه ۱۹۳۲ منتشر کرد [۷]. از این کوتاه تر نمی شد آلترناتیو حزب را مطرح نمود: اگر خواهان نجات جمهوری و آنچه از آن باقی مانده هستید، می باید یک سلطنت طلب مؤمن به موناشری را انتخاب کنید. هیتلر در برابر هر کاندیدای دیگری موفق می شد. آغاز رایش سوم در تاریخ ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ نبود، بلکه در ۱۰ آوریل ۱۹۳۲ - روز مرحله دوم انتخابات ریاست جمهوری.

سوسیال دمکرات ها سیاست انتخاب میان بد و بدتر را دنبال می کردند تا مانع از دیکتاتوری ناسیونال سوسیالیست ها شوند. شکست ۱۰ آوریل ۱۹۳۲ هیتلر یک پیروزی برای حزب و سیاست تحمل گرایی آن بود. اما این سیاست اثر عکسی هم داشت، که چند ماه بعد، در ۲۰ جولای ۱۹۳۲ خود را نشان داد. هنگامی که فرانتس فون پاپن، جانشین برونینگ، مدیر ائتلاف پروس ها، یعنی اتو براون را بدلیل اختلاف های حکومتی از پست خود عزل کرد، هیچ مقاومتی دیده نشد. حزب نسبت به بسیاری رویدادها نقشی پاسیو و غیر فعال داشت: بی اعتمادی عمیق میان حزب سوسیال دمکراسی و حزب کمونیست آلمان، تضعیف روحی و عدم همبستگی میان

بخش بزرگی از مزد بگیران بدنبال بحران اقتصادی در جهان، ترس از دست دادن شغل بدلیل شرکت در اعتصاب ها، دزدی های ناسیونال سوسیالیست ها در صفوف پلیس پروس ها؛ واقعیت این بود که برخلاف کودتای ۱۹۲۰ کاپ-لوتویتز، این بار ریاست جمهوری و ارتش رایش در پشت کودتاچیان بودند. در یک شورش مسلحانه بر علیه ارتش و نیروی نظامی خصوصی هیتلر، شکست جمهوری خواهان قطعی می بود.

البته تردیدی نیست: نبود مقاومت مسلحانه مردمی هم نتیجه بیست ماه دنباله روی حزب از سیاست تحمل و همکاری رهبران حزب با حکومت پروس بود. حزب نمی تواند در دولت باشد - رسمی در پروس و غیر رسمی در رایش - و همزمان، آماده برای جنگ و مقاومت شهروندی باشد؛ این موضوع در عمل ناممکن بود. حزب سوسیال دمکرات در تاریخ ۲۰ جولای ۱۹۳۲ باقیمانده نیروی خود را از دست داد؛ نیرویی که بیشتر از این نمی توانست از آن او باشد، چرا که حزب از پاییز ۱۹۳۰ همه چیز را روی یک کارت گذاشته بود: دفاع در برابر ناسیونال سوسیالیسم مطابق قانون اساسی و در اتحاد با بخش های میانه رو شهری. این امر که اتحاد بیرون از پارلمانی حزب با کمونیست ها نمی توانست یک آلترناتیو سیاسی مطرح و عملی باشد را در بخش دوم و ادامه همین سخنرانی بیان می کنم.

۲

سیاست کمونیست های آلمانی بر اساس "خط کلی"، که مصوب ششمین کنگره جهانی انترناسیونال کمونیستی در تابستان ۱۹۲۸ بود، تعیین می شد. این خط کلی در راستای نگرش چپ های افراطی از سوی استالین بوجود آمد و برای آن هم یک دلیل داخل روسیه و دلیلی هم داخل آلمان وجود داشت. دلیل داخلی روسیه مبارزه ای بود که بر ضد فراکسیون "راست" نیکلای بوخارین در جریان بود، فراکسیونی که از سرعت صنعتی شدن و اشتراکی گرایی در کشاورزی انتقاد می کرد. دلیل آلمانی آن هم قدرت گیری حزب سوسیال دمکرات و شرکت مجدد او در حکومت رایش - در ائتلاف بزرگ به رهبری هرمان مولر - از تاریخ جولای ۱۹۲۸ به بعد بود. این حزب، غرب گراترین بود و بویژه در آلمان بیشترین جانبداری را از فرانسه می کرد. امری که از دید استالین، حزب سوسیال دمکرات را به یک خطر بزرگ تبدیل می کرد. یکی از شعارهای ششمین کنگره جهانی این بود که ایدیولوژی همکاری طبقاتی سوسیال دمکراسی به فاشیسم نزدیک است. یک سال بعد حزب کمونیست آلمان و کمینترن، سوسیال دمکراسی را سوسیال فاشیسم نامیدند. اینکه چرا این افترا و بدنام کردن سوسیال دمکراسی از سوی بسیاری از هواداران حزب کمونیست پذیرفته شد، بیش از همه، در ارتباط با "ماه مه خونین" برلین در سال ۱۹۲۹ بود: رئیس پلیس پایتخت رایش، زورگیبل، یک سوسیال دمکرات بود که با کمونیست ها بدلیل تظاهرات غیر قانونی و بدون اجازه در اول ماه مه مخالفت و آن تظاهرات را با خشونت سرکوب کرد و در چند روز و در مجموع ۳۳ کشته و ۲۰۰ زخمی بر جای گذاشت. از مأموران پلیس هم ۵۰ نفر آسیب دیدند، ولی کسی به قتل نرسید.

"ماه مه خونین" فقط نشان دهنده رفتار اشتباه پلیسی سیاسی نبود، بلکه شکاف اجتماعی میان پرولتاریا را نیز آشکار کرد. کمونیست ها برای بسیاری از سوسیال دمکرات ها اخلاص گران همیشگی بودند و اغلب به عنوان لومپن پرولتاریا نامیده می شدند. و بر عکس، کمونیست ها هم برای فعالین سوسیال دمکرات ها و اتحادیه های آزاد اصطلاحات تحقیرآمیز به کار می بردند و آنها را از خود

بیگانگان خودفروش به دشمنان طبقاتی می دانستند. دلیل اصلی کاربرد این گونه کلیشه ها باید در ترکیب اجتماعی این دو حزب کارگری جست: حزب کمونیست حزب بیکاران بود که در دوران بحران اقتصادی جهان بر تعداد آنها همواره افزوده تر می شد. اما کارگرانی که هنوز دارای کار بودند علاقه به عضویت و همکاری با حزب سوسیال دمکرات داشتند. کمیترون و حزب کمونیست بیشترین استفاده را از حوادث خونین ماه مه ۱۹۲۹ بردند: خشونت ورزی رئیس پلیس، زورگیل، مبارزه بر علیه سوسیال دمکراسی را راحت تر کرد و اینکه SPD در بهار ۱۹۳۰ به اپوزیسیون بازگشت، چیزی را تغییر نداد. حزب KPD در برنامه خود برای رهایی ملی و اجتماعی خلق آلمان در تاریخ ۲۴ آگوست ۱۹۳۰ از رهبران سوسیال دمکراسی، هرمان مولر، سورینگ، گرتزیسکی (وزیر کشور سابق پروس) و زورگیل بعنوان جلادان حلقه به گوش بورژوازی و مأموران امپریالیسم فرانسه و لهستان نام بردند. تمامی کنش های خائنان و فاسدان سوسیال دمکراسی بر علیه منافع توده زحمت کش و کارگران آلمانی است [۸].

اینکه SPD از اکتبر ۱۹۳۰ دولت برونینگ را تحمل کرد، دولتی که برای KPD جاده صاف کن فاشیسم بود، چون آبی بود در آسیاب تحریک ها و تبلیغات کمونیستی؛ سوسیال دمکرات ها با پشتیبانی از سیاست صرفه جویانه صدراعظم، بدترین خائن های به ملت شدند. و بعد هم که سوسیال دمکرات ها در رابطه با ماده اضطراری و رای پارلمانی قرار گرفته بودند، به مأموران اجرای روند فاشیستی شدن آلمان ملقب گردیدند. در پلنوم یازدهم کمیته اجرایی انترناسیونال کمونیستی اواخر مارس ۱۹۳۱، مانویلسکی، دبیر کل آن کمیته، سوسیال دمکراسی را " پایگاه اصلی حمایت از بورژوازی " خواند و در تزه های خود خاطر نشان کرد: سوسیال دمکراسی، که بر پایه تضاد میان فرم دمکراتیک دیکتاتوری بورژوازی و فاشیسم ساخته و پرورده شده، آگاهی توده ها نسبت به نبرد بر علیه ارتجاع سیاسی، فاشیسم و ماهیت ضد انقلابی دمکراسی بورژوازی را می پوشاند و عامل فعال و باتری قلب فاشیسم گرایی حکومت کاپیتالیستی است [۹].

این پرخاش ها در حد واژه ها و جملات باقی نماندند. حزب کمونیست آلمان با رهنمود کمیترون در اواخر جولای ۱۹۳۱ در انتخابات هدایت شده از سوی "کلاه آهنی ها" و احزاب راست برای انحلال مجلس پروس شرکت کرد که تنها منظور آن سرنگونی دولت ائتلاف وابسته به سوسیال دمکراسی اتو فون براون بود. در این انتخابات راست ها شکست خوردند، ولی KPD دوباره نشان داد که تضاد اصلی درون طبقه کارگر سوسیال دمکراسی است. هنگامی که هیتلر در دور دوم رأی گیری ریاست جمهوری رایش را در ۱۰ آوریل ۱۹۳۲ تا ۳۶٫۸٪ آرا بدست آورد، کمیترون تصمیم به اصلاح مواضع خود گرفت: ممنوعیت اکید و کامل همکاری کمونیست ها با سوسیال دمکرات ها و اتحادیه های آزاد اندکی تخفیف یافت و نقطه اوج آن اجرای تاکتیک عملی قابل انعطاف در نخستین چهار هفته پس از سقوط برونینگ در ۳۰ ماه مه ۱۹۳۲ بود. SPD هنوز به اندازه کافی دلیل داشت که نسبت به پیشنهاد های کمونیست ها احتیاط کند. غیر از نبود اعتماد کافی و اختلاف های ایدیولوژیک، رابطه آشکار با کمونیست ها ممکن بود: اگر فرانتس فون پاپن که از اول ژوئن کابینه بارون ها را تشکیل داده بود از همکاری با پروس ها چشم پوشی می کرد. هنگامی که پاپن در ۲۰ جولای ۱۹۳۲ واقعن خیال ضربه زدن به پروس ها را داشت، حزب کمونیست تحت فشار مسکو در تاکتیک خود در رابطه با SPD تغییر داد و به روش پیشین رو در رویی با سوسیال دمکراسی پرداخت. انترناسیونال کمونیستی رابطه نرم و بازتری با حزب کمونیست پیش گرفت که نتیجه آن ترس حزب از نفوذ سوسیال دمکراسی در واحدهای محلی و "فرصت طلبی و یا افراط" در تاکتیک جبهه متحد بود که منجر به برجیدن و حذف این تاکتیک از اواسط جولای شد. پلنوم ۱۲ کمیته اجرایی کمیترون در آغاز سپتامبر ۱۹۳۲ به روشنی دیکته کرد: فقط اگر ضربه اصلی بر علیه سوسیال دمکراسی،

پایگاه اصلی بورژوازی، وارد شود، می توان دشمن طبقاتی اصلی پرولتاریا، بورژوازی را با موفقیت نابود کرد. و اگر فقط کمونیست ها تفاوت بین رهبری سوسیال دمکراسی و کارگران سوسیال دمکراتیک را ببینند، می توانند دیوار جدایی با کارگران سوسیال دمکرات را به نام جبهه متحد انقلاب از پایین ویران کنند [۱۰].

تا ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ تغییر در این تاکتیک به وجود نیامد.

دیگر باید روشن باشد که چرا شعار جبهه متحد پرولتاریا بر علیه ارتجاع و فاشیسم همیشه و همواره بیان شد، ولی هیچگاه به عمل در نیامد. تضاد های مابین سوسیال دمکراسی و کمونیسم قابل شمارش نیستند. حزب SPD حزب نگهدارنده جمهوری وایمار بود و چنین بود از سال ۱۹۳۰ به بعد، هنگامی که حکومت کمتر از همیشه از آن حزب بود. حزب KPD با اینکه هیچ برنامه ای برای انقلاب نداشت، خود را حزب خشن سرنگون کننده می دید. این حزب از اتحاد جماهیر آلمان و نابودی دشمنان طبقاتی سخن می گفت و دست کم تا نوامبر ۱۹۳۱ دست به ترور هواداران خود زده، از قیام مسلحانه جانبداری می کرد و از مرز قانونی بودن خارج می شد. آنچه حزب KPD گفت و کرد، سبب ترس در شهروندان شد، اما برای ایجاد جنگ و درگیری شهروندان کافی نبود. دلیل آن هم وابستگی حزب کمونیست به کمیترن، حزب کمونیست شوروی و استالین بود. استراتژی کمونیست های آلمانی در مسکو تعیین می شد. هدف نزدیک استالین پس از ۱۹۳۰ هم یک انقلاب کمونیستی در آلمان نبود، بلکه او نابودی سوسیال دمکراسی را دنبال می کرد. هر چه این حزب از قدرت دورتر می شد، بهتر می بود. اتحاد شوروی در سیاست خارجی خود حتا از یک دیکتاتوری نظامی هم بدتر و ضد قانونی تر عمل کرد و در عمل بجای تلاش برای پیروزی حزب کمونیست، مشغول شکست دادن سوسیال دمکراسی و نیروهای غرب گرا بود.

حزب SPD تفاهم با غرب و هم رأیی طبقاتی بود. اصولن علت وجودی جمهوری وایمار به همین دلیل همکاری سوسیال دمکراسی با بخش های معتدل و میانه رو شهروندان بود. تا هنگامی که سوسیال دمکرات ها مسئولیت های دولتی بر عهده داشتند، خواه در شکل ائتلاف و یا سیاست تحمل، می باید با دیگران به توافق می رسیدند؛ امری که توضیح آن به اکثریت توده بیکاران و تهی دستان به راحتی ممکن نبود [۱۱]. با شعارهای رادیکال می شد برخی از بیکاران را جذب حزب کرد، ولی در این صورت حزب بخش بزرگی از رأی دهندگان خود را از دست می داد. برای حفظ توانایی سیاسی حزب می باید به منافع زحمتکشان فعال در بازار کار توجه بیشتری می شد.

در نتیجه، در قسمت چپ سوسیال دمکراسی وایمار جایی برای نیروهای رقیب خالی بود: توده بیکاران و تهی دستان هر چند سیاست های حزب کمونیست را تعیین نمی کردند، ولی علت عینی وجود این حزب بودند. تقسیم بندی طبقه کارگر به جناح طرفدار هم پیمانی با نیروهای شهروندی و جناح مخالف آن، از نظر ساختاری ریشه در وجود جمهوری وایمار داشت که در همان حال، مشکل غیر قابل حلی برای جمهوری شده بود. کمونیست های آلمانی می خواستند آلمان صنعتی را به یک کشور درحال رشد کشاورزی تبدیل کنند. آنها می خواستند سرزمینی را که از سال ۱۹۱۸ حق رأی دست کم مردان را برسمیت شناخته بود و به گونه ای در راه تجربه و درک دمکراسی گام بر می داشت، با نظام تک حزبی دیکتاتوری پرولتاریا رهبری کنند. کمونیست ها برای این منظور خود رأی اقلیتی را داشتند، ولی به نظر پذیرفتنی تر می رسید که اکثر رأی دهندگان بدلیل اعتراض به روابط حاکم و نه به خاطر برنامه کمونیستی به آنها رأی می دادند. در حالی که KPD از وضعیت انقلابی سخن می گفت، SPD از اولین تا آخرین لحظه جمهوری وایمار مخالف جنگ و زدوخوردهای خیابانی بود و به هر قیمتی از آن جلوگیری می کرد. هر دو این احزاب خود را

مارکسیست می دانستند، ولی این مفهوم حاکی از یک همبستگی و اتحادی بود که نمی توانست وجود داشته باشد و هرگز هم وجود نداشت. با این حال می توان، با تکیه به جرج برنارد شاو، چنین گفت: KPD و SPD دو حزبی بودند که بر پایه ریشه مشترک ایدیولوژیک خود، از یکدیگر جدا بودند. به خاطر همین ریشه مشترک بود که هر دو از واژه های مشابه ای استفاده می کردند، اما با منظورهایی کاملن متفاوت. برای نمونه، "مبارزه طبقاتی" برای بیشتر سوسیال دمکرات ها به معنی سیاست پلورالیستی تأمین منافع مزدبگیران بود. برای کمونیست ها، اما، تشدید کشمکش های اجتماعی برای رسیدن به هدف انقلاب کارگری.

با توجه به قابل جمع بودن و امکان ایجاد ساخت پل میان سوسیال دمکرات ها و کمونیست ها، برآستی ممکن بود پس از ۱۹۳۰ آشتی هر چند موقتی میان این دو بر علیه ناسیونال سوسیالیسم بوجود آید و ائتلاف سیاه- سفید- سرخ (محافظه کاران، سوسیال دمکرات ها و کمونیست ها) بر علیه قهوه ای ها (فاشیست ها) شکل بگیرد. ولی چنین امری مشروط بر این بود که کمونیست ها دشمن اصلی خود را ناسیونال سوسیالیسم بدانند و نه سوسیال دمکراسی. به هر حال کمونیست ها می توانستند به عنوان انتخاب میان بد در برابر بدتر، (سوسیال دمکرات ها در برابر ناسیونال سوسیالیست ها)، تا حدودی هم که شده از سوسیال دمکرات ها حمایت کنند، ولی این اراده در اردوگاه کمونیست ها وجود نداشت. سوسیال دمکرات ها می دانستند که دشمن اصلی ناسیونال سوسیالیست ها هستند، اما کاربرد این شناخت در عرصه عمل، بستگی به اراده شخصی آنها داشت. بدون تغییر در محتوای "خط کلی" کمونیست ها، مبنی بر برخورد با سوسیال دمکراسی به عنوان دشمن اصلی درون طبقه کارگر و جایگاه اصلی بورژوازی، نمی شد در رابطه این دو حتا سکوت موقتی را انتظار داشت.

۳

در بخش سوم و پایانی گفتارم به این پرسش می پردازم که تا چه اندازه وقوع فاجعه، اجباری و یا قابل جلوگیری بود. بر پایه آنچه تاکنون گفته شد، می خواهم تری را مطرح کنم: مبارزه کمونیستی بر ضد "سوسیال فاشیسم" و شعارها و اکیسون های کمونیست ها کمکی برای اوج گیری هیتلر و موفقیت های او بودند. ایجاد شکاف مارکسیستی در جنبش کارگری راه پیروزی هیتلر را هموارتر کرد. البته نتیجه گیری بر عکس، یعنی یکپارچگی مارکسیستی در جنبش کارگری می توانست مانع پیشروی ناسیونال سوسیالیسم شود، موضوعی است که بیان آن ساده نیست. احزاب SPD و KPD با هم و در مجموع از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۲ یک سوم آرای رأی دهندگان را به خود اختصاص می دادند. هرگاه بخش "مارکسیستی" کارگران، خود را در یک حزب جمع می کرد، می توان بطور قطع گفت که این حزب در سمت چپ SPD آن زمان جای می گرفت. چنین حزبی ائتلاف با احزاب شهروندی را نمی پذیرفت و اگر هم قبول می کرد، پس از مدتی کوتاه به آن پایان می داد. جمهوری وایمار هم هیچ شانس برای بوجود آمدن نداشت و یا در همان نطفه خفه می شد. به عنوان آلترناتیو، وایمار در چنین حالتی می توانست یک دمکراسی پارلمانی باشد، به این شرط که سوسیال دمکراسی با دیگر نیروهای شهروندی همکاری می کرد و دیگر اینکه، با شریک نیرومندی همراهی می نمود و او را با خود همراه می کرد. پس از شکست قطعی وایمار، سوسیال دمکراسی با انتقادهای زیادی در رابطه با ائتلاف و سیاست تحمل خود روبرو شد. نمونه آلمانی نشانگر این است که رفورمیسم و اصلاح طلبی در مجموع شکست خورده است. این را سخنگوی جناح چپ در اوت ۱۹۳۳ در کنفرانس انترناسیونال کارگری سوسیالیستی در پاریس اعلام کرد. سیاست انتخاب میان بد و بدتر منجر به تسلیم بی مقاومت در ۲۰ جولای ۱۹۳۲ در برابر پاپن و سپس در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ در برابر هیتلر گردید. رئیس SPD

، او تو ولز، هم با جملاتی از خود دفاع کرد که بیشتر جبری و سرنوشت باورانه به نظر می رسیدند: ما چنان در یک شرایط اجباری رانده شده بودیم که هم چون حزبی متعلق به خارج به نظر می رسیدیم. ما واقعاً فقط ابژه تحولات بودیم... مجبور به پیاده کردن سیاست انتخاب بد از بدتر شده بودیم، و من در کمیته اجرائی انترناسیونال دوم این تصویر را ارائه دادم که حلقه انتخاب بد دور کردن ما سرانجام ما از تنفس ما جلوگیری خواهد کرد... شش میلیون بیکار فشاری وارد آوردند که سرانجام ما را در هم شکست [۱۲]. آنچه دوره زمانی بعد از سال ۱۹۳۰ مربوط می شود، دلیل آوری ولز در مجموع قانع کننده بود: تا زمانی که می شد در ائتلاف با دیگر احزاب شهروندی از نفوذ ناسیونال سوسیالیسم جلوگیری کرد، سوسیال دمکراسی می بایست از این شانس استفاده می کرد و در راه قانونیت می ماند. بعنوان یک حزب دمکراتیک نمی توان بنیان های دمکراسی را نادیده گرفت. آن چه موقعیت سوسیال دمکراسی را بدتر می کرد، جدایی و تنهایی روز افزون آن بود: این حزب حتا در زمانی که اکثریت مردم از وایمار روی گردان شده بودند، از جمهوری وایمار پشتیبانی می کرد. به غیر از سوسیال دمکرات ها، هیچ نیروی مصمم شهروندی مدافع جمهوری وایمار نبود که از قدرت گیری ناسیونال سوسیالیست ها جلوگیری کند. اما اگر به زمان پیشتر بنگریم، سوسیال دمکرات ها باید خود را به محاکمه دادگاه برند: در سال ۱۹۳۳ تقریباً توافق و هم رأیی درون حزبی این بود که ترک ائتلاف بزرگ توسط سوسیال دمکرات ها در سال ۱۹۳۰ که بدلیل فشار اتحادیه ها صورت گرفته بود، یک اشتباه سخت خراب کارانه در جهت ضربه زدن به سیستم ریاست جمهوری پارلمانی بوده است. نیروی دولت متکی به مجلس در سال های قبل نیز در گرو ائتلاف بزرگ بود. خطای مورد سرزنش سوسیال دمکراسی، بر خلاف نظر چپ های کنفرانس پاریس، در انجام سیاست ائتلافی نبوده، بلکه در ادامه ندادن و ناپیگیری در امر ائتلاف بوده است.

در سال ۱۹۳۳ اتفاق نظر دیگر به کم توجهی سوسیال دمکرات ها به خواست ها و مشکلات طبقه متوسط شهری مربوط می شود، که به نیروی ذخیره رأی دهنده به ناسیونال سوسیالیست تبدیل شدند. اما چپ ها در این مورد هم دچار اشتباه شدند، که گویا سوسیال دمکراسی می توانست همزمان به این گروه هم رسیدگی کند: در واقع، حزب SPD در مرحله تثبیت پرولتری خود بود و نمی توانست مارکسیستی تر از آن باشد و در مبارزه طبقاتی یکجا برنامه سازمان دهی و هدایت کشاورزان و قشرهای کوچک شهری را هم بر عهده بگیرد. هنگامی که حزب در برنامه هایدلبرگ خود در سال ۱۹۲۵ بر این باور بوده که بخش های کوچک اقتصادی در صنعت، بازار و حمل و نقل محکوم به فنا هستند، چگونه می توانست خواست آنها را هم در مرکز توجه خود قرار دهد. تندترین انتقاد از خود SPD به نقشی بود که در انقلاب ۱۹۱۸ ایفا کرده است: سیاست گزاری های ما در آلمان از سال ۱۹۲۳ همواره و کمابیش محصول شرایطی بوده که ما در آن بسر برده ایم و نمی توانست غیر از این باشد. این را رودولف هیلفرینگ در ۲۳ سپتامبر ۱۹۳۳ برای کارل کائوتسکی نوشت. "در این دوره اجرای سیاستی دیگر هم نتیجه ای غیر از این نمی داشت، اما سیاست در دوره زمانی ۱۹۱۴ و بویژه ۱۹۱۸ تا کودتای کاپ، حالتی انعطاف پذیر داشت و بدترین اشتباهات هم در همین زمان روی دادند. ما در گذشته این را گفته ایم و نیازی نیست که دوباره به آن بازگردیم" [۱۳]. چهار ماه بعد همین نظر رسمی حزب شد. در "مانیفست پراگ" حزب در تبعید، که از سوی هیلفرینگ در ژانویه ۱۹۳۴ طراحی شده بود، درباره انقلاب ۱۹/۱۹۱۸ می خوانیم: تصاحب تقریباً بدون تغییر حکومت، اشتباه تاریخی بزرگی بود، که متعهد به جنبش کارگری سرگردان آلمانی در حال جنگ بود [۱۴]. انتقاد از خود توجیه خوبی داشت. اگر زمانی برای کم کردن خطا و گناهان دولت مردان شانس وجود داشته باشد، باید آنرا در ۹ نوامبر ۱۹۱۸، زمان سرنگونی پادشاهی، و در ۱۹ ژانویه ۱۹۱۹، زمان انتخابات و تصمیم گیری در مورد اعلام وضعیت

اضطراری ذکر شده در قانون اساسی، جستجو کرد. اما امکان اینکه در صورت موفقیت انقلاب، آن گونه که سوسیال دمکرات های مستقل میانه رو مانند هیلفرینگ مورد نظر داشتند، می شد از پیروزی ناسیونال سوسیالیسم جلوگیری کرد، موضوعی است که پرسش انگیز باقی می ماند. زیرا هیچ کسی در ۱۹۱۸ از مالکان زمین های پهناور معاف از پرداخت مالیات، سلب مالکیت نکرد. مالکیت این زمین ها بطور سنتی در اختیار قشر اشراف زادگان مخالف جمهوری وایمار بود که در ژانویه ۱۹۳۳ هم در انتقال قدرت به هیتلر نقش کلیدی داشتند. در ۱۹۱۸ هیچ اصلاح ساختاری در حکومت به انجام نرسید و بنیان اجتماعی استواری برای دمکراسی پارلمانی پی ریزی نشد. مسئولیت این کوتاهی ها بر عهده دولت دارای اکثریت سوسیال دمکرات بود. اما عدم پدیداری انقلاب کلاسیک دلیل های ساختاری دارد: آلمان یک کشور پیشرفته صنعتی بود و در نتیجه، بنا به ریشارد لونتال، واکنش ضد هرج و مرج و ترس از درهم شکستگی زندگی اقتصادی و بخش خدمات عمومی در آن نیرومند بود [۱۵]. و چنان چه پیش از این نیز اشاره رفت، آلمان از زمان پایه گذاری رایش در سال ۱۸۷۱ دارای حق رأی برای مردان بود و نمی توانست زمین بازی هر تجربه دلخواهی مانند دیکتاتوری پرولتاریا گردد. جمهوری می بایست دمکراسی بیشتری بیاورد، نه اینکه دوباره مردم را صغیر بپندارد. هر دو این فاکتورها، درجه صنعتی شدن و درجه دمکراتیزاسیون، بطور اثرکنیو اثری ضد انقلابی دارند و از جنبش کارگری، نیروی اصلاح گری جامعه و نه انقلابی گری ساختند. آغاز نوین یک جمهوری فقط به معنی دگرگونی های اجتماعی نبود و درهم شکستن اخلاقی امپراتوری آلمان را نیز در بر می گرفت. دلیل دیگر روی ندادن چنین انقلابی در این بود که سوسیال دمکرات ها، پس از چهار سال اعطای وام جنگی در سال ۱۹۱۸ و بعد از آن هم از ایجاد هیاهو و حتا اعلام عمومی وام جنگی به رهبری رایش خودداری کردند. سودبران واقعی راست ها بودند: ماجرای وام جنگی زمینه ای برای تبلیغات گسترده آنها بر علیه "دیکتات یا دستور ورسای" شد. اینکه آیا تصمیمات اشتباه ۱۹۱۸ پیدایش فاجعه را حتمی کردند یا نه، برای تاریخ دان ها پرسشی باز است.

معلوم نیست که اگر با رویدادها جور دیگری برخورد می شد، آیا جمهوری باقی می ماند؟ در نگاه به گذشته، وایمار یک تلاش بود؛ تلاشی برای حل اختلاف بنیانی ۱۸۷۱ رایش، کتراست میان مدرنیته اقتصادی و فرهنگی در یک سو و عقب ماندگی سیاسی از سوی دیگر. تلاش برای ترمیم بوروکراسی حکومتی به رهبری برونینگ با شکست روبرو شد. پیروزی های ناسیونال سوسیالیسم در نوع خود اعتراض پوپولیستی و عوام فریبانه بر علیه کنار گذاشتن فزاینده توده ها بود و یا به گونه ای دیگر: هیتلر فقط از سنت های پدر سالارانه و تحکم گرا استفاده نبرد، بلکه همچنین از دمکراتیزه کردن نسبی آلمان پیش از ۱۹۱۸ سود جست؛ او ذینفع این اختلاف ها و تناقضات روند پر کشمکش مدرنیته آلمانی بود. در آخرین هفته های بقای جمهوری، در زمان دولت کوتاه مدت ژنرال فون شلاشر، آلترناتیو صدراعظمی هیتلر کمابیش یک دیکتاتوری نظامی بود. پس از ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ که هیتلر قدرت یافت، رایش به پایان خود رسید و دیگر یک رایش با حکومت قانون اساسی نبود. آن چه بر جای ماند، سیستمی غیر قانونی بود که با اجرای سیاست های ویران گرایانه، بطور منطقی با نابودی و خودکشی پایان یافت. می توان گفت، سال ۱۹۳۳ بیشتر از یک سقوط و غروب نخستین جمهوری آلمان بود، در این تاریخ رایش بیسمارک حکم اعدام خود را صادر کرد. کسی که با فاصله زمانی نظاره گر نخستین دمکراسی و آن هم پس از گذشت نیم سده است، به ناچار بر پایه شناخت رویدادهایی داوری می کند که به دنبال وایمار شکل گرفته اند: "رایش سوم"، جنگ جهانی دوم، قتل عام یهودیان اروپا و تجزیه آلمان. وسوسه انگیز است اگر نخستین دمکراسی آلمان را در موفقیت های دومین دمکراسی که تا سال ۱۹۹۰ نه در تمام آلمان، بلکه فقط در قسمت غربی آن بود،

بسنجیم. اما بنیانگذاری دمکراسی در سال ۱۹۴۹ در شرایط بسیار مناسبی نسبت به ۱۹۱۸ شکل گرفت، بن ، وایمار نشد و این را مدیون این واقعیت هستیم که وایمار وجود داشته است. از این رو، علم جامعه شناسی باید تلاش کند جمهوری اول آلمان را در شرایط تاریخی خودش درک کند. و فقط اگر چنین کند و از به روز سازی شتاب زده چشم پوشی نماید، می تواند سهم خود را برای یادگیری از وایمار ادا کند.

منابع

1 Im folgenden Text meiner Antrittsvorlesung vom 8. April 1992 fasse ich einige der Ergebnisse meiner dreibändigen Geschichte der Arbeiter und der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik (Berlin/Bonn 1984-1987) und namentlich des dritten Bandes: Der Weg in die Katastrophe. Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1930-1933, Bonn, 19902 , zusammen. Die Anmerkungen beschränken sich daher auf den Nachweis wörtlicher Zitate.

2 F. Meinecke: Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen.-Wiesbaden, 19473

3 C. Schmitt: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber.- Pfullingen, 1954.

4 R. Hilferding: Der Austritt aus der Regierung. In: Die Gesellschaft 7 (1930/I), S. 385-392.

5 M. Seydewitz: Der Sieg der Verzweiflung. In: Der Klassenkampf 4 (1930), 18 (15.9.), S. 545-550.

6 Panzerkreuzer-Abgesang. In: Das Freie Wort 3 (1931) 13 (29.3.)

7 Schlagt Hitler! In: Vorwärts, Nr. 97, 27.2.1932.

8 H. Weber (Hrsg.): Der deutsche Kommunismus. Dokumente Köln, 963 S. 58-65.

9 Internationale Pressekorrespondenz 11 (1931) 38 (24.4.), S. 946-955.

10 XII. Plenum des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale (September 1932). Thesen und Resolutionen Moskau, 1932.-S. 6-11.

11 Der Begriff „Elendsproletarier“ bei: F. Stampfer: Wieder Bülowplatz. In: Vorwärts, Nr. 43, 26.1.1933.

12 Protokoll Internationale Konferenz der Sozialistischen Arbeiter-Internationale

Paris, Maison de la Mutualité, 21.-25. August 1933

Paris, 1933 (Neudruck: Glashütten, 1976), S. 108f.

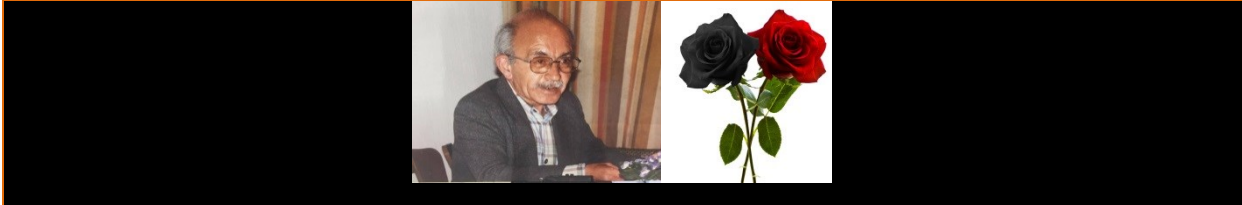
13 Internationales Institut für Sozialgeschichte Amsterdam, Nachlaß Karl Kautsky D XII, 661.

14 Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie, Hrsg. und eingeleitet von Dieter Dowe und Kurt Kotzbach Berlin, 19842
,S. 225-338.

15 R. Löwenthal: Bonn und Weimar: Zwei deutsche Demokratien. In: H.A. Winkler (Hrsg.): Politische Weichenstellungen im Nachkriegs-deutschland 1945-1953. Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 5 (1979), S. 9-25 (11)
<http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/winkler-heinrich-august/PDF/Winkler.pdf>

از خودیگانگی در کشورهای سوسیالیستی

(یوآخیم اسرائیل – ترجمه محمد ربوبی)



به یادبود زنده نام محمد ربوبی، نویسنده و مترجم فلسفی / اجتماعی، از همکاران خرمگس

یادداشت شورای دبیران

در سال جاری، محمد ربوبی، یکی از انسان‌های فرهیخته و مبارز که آثار مهمی از خود به جا گذاشته و از جمله طی سه سال اخیر از هم قلمان خرمگس بود، درگذشت. هرگز سن و نسل او از زبانش پیدا نبود. او نوشتار و زبان و به روز بودن یک فرد پنجاه ساله ایرانی را داشت و صاحب قلمی بود رسا در خدمت اندیشیدن و پرسشگری. محمد ربوبی هنوز در هشتاد سالگی بس منظم، با سلیقه به روز و درک نیازهای خوانندگان ایرانی کار می‌کرد. ترجمه حاضر، آخرین اثری است که زنده یاد چند ماه پیش از درگذشت، برای خرمگس فرستادند. دیگر نبودن او بس غم‌انگیز است.

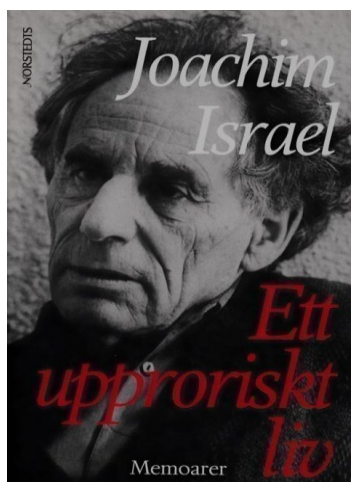
بیوگرافی محمد ربوبی: او زاده مشهد و یکی از نخستین پناهندگان سیاسی ایرانی بود که در زمان حکومت محمدرضا پهلوی به آلمان مهاجرت کرده بود. در آلمان ازدواج کرد و بیشتر عمر خود را در شهر ماینز گذراند.

آقای ربوبی سال‌های طولانی از فعالیت خود در آلمان را برای کمک به پناهندگان خارجی در شهر ماینز گذراند و یاری‌رسان بسیاری از پناهندگان سیاسی ایرانی بود که در سال‌های پس از انقلاب ۵۷ ایران به آلمان و به شهر ماینز آمده بودند. در شهر ماینز او در کنار کمک به پناهندگان سیاسی، در دایر کردن کلاس‌های آموزش زبان فارسی به کودکان پناهندگان ایرانی نیز کوشش فراوانی داشت. به موازات این فعالیت‌های مدنی، آقای ربوبی فعالیت‌های فرهنگی چشم‌گیری داشت. در انجمن قلم آلمان و در کانون نویسندگان در تبعید فعال بود و مقالات ارزشمندی برای نشریات فارسی زبان ترجمه می‌کرد. به همت آقای ربوبی کتابخانه شهر ماینز صاحب تعداد زیادی کتاب فارسی شده بود که در اختیار ایرانیان علاقه‌مند قرار می‌گرفت.

زنده نام محمد ربوبی ترجمه‌هایش را در گاهنامه‌ای به نام «نوشتار» جمع‌آوری می‌کرد و در اختیار دوستان و آشنایان خود قرار می‌داد. در یکی دو سال اخیر به دلیل ضعف جسمانی از فعالیت‌های ادبی و فرهنگی او کاسته شده بود. یاد محمد ربوبی گرامی باد.

از خودبیگانگی در کشورهای سوسیالیستی

یوآخیم اسرائیل* ۱۰۲ - ترجمه: محمد ربوبی



برگردان از متن آلمانی با مشخصات زیر:

Der Begriff Entfremdung, Rowohlt's deutsche enzyklopädie, 1972

این مطلب بخشی از اثری است که مؤلف، تئوری‌های از خود بیگانگی را در آثار روسو، هگل، فویرباخ، کارل مارکس، مارکوزه، اریش فروم و دیگران بررسی کرده است. بخش آخر این اثر، بررسی از خودبیگانگی در کشورهای سوسیالیستی است. مترجم

در کشورهای سوسیالیستی اروپای خاوری، پس از استالین زدایی، مباحث آزاد درباره مارکسیسم آغاز شد. موضوع اصلی این مباحثات، نهادینه شدن مارکسیسم و کمبود محتوای روشنفکرانه در گذشته بود. فیلسوف لهستانی کولاکوفسکی این مسئله را سرپوشیده چنین بیان کرده است:

واژه‌ی «مارکسیسم» نمی‌بایست به هیچ وجه از نظر محتوا به معنای دکترین ثابت و معینی باشد، اما دکترینی شد کاملاً صوری (فورمال) و در واقع، از طریق دستورات صادر شده از «نهادی خطا ناپذیر» که در عصر خاصی در دنیای «بزرگترین پژوهشگر»، «بزرگترین مورخ»، «بزرگترین اقتصاد دان» تعیین شد.

در جریان استالین زدایی، علم و دانش از کنترل ایدئولوژی‌رهای یافت. از اینرو این امکان پدید آمد تا مسائلی مانند هدف هومانیزم سوسیالیستی و مسئله از خود بیگانگی انسان که با آن ارتباط دارد، مورد بحث قرارگیرد. برای آنهایی که در دوران استالین به سر برده بودند، دشوار بود رویدادهای آن دوران را توضیح داده، به این سؤال پاسخ دهند که چگونه امکان داشت چنین امری به وقوع پیوندد و چرا در برابرش مقاومت نشد. کیش شخصیت که به آن فوق العاده اهمیت داده می‌شود، به خودی خود

¹⁰² Joachim Israel در سال ۱۹۲۰ در کارلسروهه (آلمان) متولد شد. در سال ۱۹۳۸ به سوئد رفت. پس از پنج سال کار کشاورزی، در رشته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه و حقوق دانشگاه استنگهلم تحصیل کرد. از سال ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۸ استاد دانشگاه اوپسالا و سپس در دانشگاه‌های کوبنهاگ و لوند تدریس کرد. او در ضمن تدریس آثار متعددی منتشر کرده است. «تئوری‌های از خود بیگانگی» یکی از آثار اوست و تا کنون به چندین زبان ترجمه شده است.

توضیح قانع کننده‌ای نیست. اکنون این سؤال طرح می‌شود: در چه شرایط اجتماعی، کیش شخصیت می‌توانست پدید آید و رشد کند؟

در این رابطه بار دیگر از خود بیگانگی مسئله روز شد. بسیاری کوشیدند از خود سؤال کنند که آیا از خود بیگانگی موجود در کشورهای سرمایه داری مشمول کشورهای سوسیالیستی نیز می‌شود؟ در این باره آثار زیادی منتشر شده است. این آثار حاصل پژوهش‌های فیلسوف‌ها و جامعه‌شناس‌هایی است که در کشورهای سوسیالیستی اروپای خاوری به سر می‌برند. سمت و سوی عمده‌ی این مباحثات چنین است:

۱- در سال ۱۹۶۵ فیلسوف لهستانی آدام شاف، که در آن موقع عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست لهستان بود در اثری با عنوان «مارکسیسم و انسان به عنوان فرد» چنین نوشت:

« برای مارکس اصل مطلقاً درست و معتبر این است که از خود بیگانگی اقتصادی مبنای سایر اشکال از خود بیگانگی است. بنا بر این، الغای از خود بیگانگی اقتصادی از طریق الغای مالکیت خصوصی ابزار تولید به طور اتوماتیک به همه اشکال از خود بیگانگی پایان می‌دهد. آیا واقعاً چنین است؟ آیا در سوسیالیسم از خود بیگانگی انسان غیر ممکن است. یعنی آیا ممکن است از خود بیگانگی از منبع دیگری و نه از مالکیت خصوصی پدید آید. این سؤال است که از خود بیگانگی را مسئله‌ای می‌سازد که نه تنها از دیدگاه سرمایه داری بلکه از دیدگاه سوسیالیسم مسئله کنونی و با اهمیتی است.»

۱۰۳

این اثر شاف، در لهستان سبب مباحثات جدی شد. او نه اولین و نه تنها کسی بود که از خود سؤال کرد آیا از خود بیگانگی پدیده‌ای است تاریخی که به مناسبات تولید جامعه سرمایه داری وابستگی دارد؟ و یا به شکل و شمایل نوین در جوامع سوسیالیستی نیز می‌تواند پدید آید؟ این مسئله در سالیان اخیر در کشورهای سوسیالیستی به طور وسیع مطرح شده است. در کنار فیلسوف‌ها و جامعه‌شناس‌های لهستانی، بیش از همه دانشمندان یوگسلاوی، در این مباحثات شرکت کردند. در مجارستان و چکسلواکی نیز این موضوع مورد بحث قرار گرفت.

در اتحاد شوروی، ظاهراً به این سؤال شاف پاسخ منفی داده شد: از خود بیگانگی در جامعه سوسیالیستی رخ نمی‌دهد. در مقاله‌ای در انسیکلوپدی (فرهنگ جامع) شوروی، اوگورزوف *Oguzow* اعلام می‌کند که اصطلاح مارکسیستی از خود بیگانگی ناظر بر مهمترین انگیزه‌هایش، یعنی تقسیم کار و مالکیت خصوصی است، که مربوط به روند تاریخی مناسبات اجتماعی گذشته و سپری شده است.

در این دیدگاه، مسئله‌ی از خود بیگانگی کار، مسئله‌ای است تئوریک و منطقی: آیا سه شرطی که مارکس آنها را انگیزه از خود بیگانگی اعلام کرده شرایط ضرور و کافی هستند؟ هنگامی که شرایط ضرور از خود بیگانگی - یعنی مالکیت خصوصی ابزار تولید، تقسیم کار و واقعیت کالا بودن کار منتفی شود - آنگاه ممکن نیست در کشورهای سوسیالیستی از خود بیگانگی وجود داشته باشد، چون ابزار تولید سوسیالیزه (اجتماعی) شده‌اند. این امر، حتی اگر دو فاکتور دیگر نیز وجود داشته باشند صادق است. برعکس، اگر این سه فاکتور، شرایط کافی پیدایش از خود بیگانگی باشند، آنگاه شامل از خود بیگانگی در کشورهای

¹⁰³ A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*. Wien-Frankfurt-Zürich 1965, S.142

سوسیالیستی نیز می‌شوند، چون تقسیم کار و خصوصیات کالایی کار در کشورهای سوسیالیستی نیز وجود دارد. اگر مسئله را به این روش بیان کنیم، آنگاه پاسخ به این سؤال بستگی دارد به این که بگوییم آیا سه فاکتوری را که مارکس برشمرده، به عنوان شرایط ضرور و یا شرایط کفافی از خود بیگانگی می‌بینیم یا نه؟ اما شفاف پاسخ دیگری می‌دهد. او می‌گوید، فرض کنیم مبنای تمام اشکال از خود بیگانگی از خود بیگانگی اقتصادی است. از این فرضیه نمی‌شود به طور منطقی این نتیجه را گرفت که الغای مالکیت خصوصی ابزار تولید باید و لزوماً به پایان گرفتن هر شکلی از خود بیگانگی بینجامد. این سؤال که از خود بیگانگی در جامعه سوسیالیستی پدید می‌آید یا نه، مسئله‌ای منطقی نیست، بلکه مسئله‌ای تجربی است. واقعیت‌های تجربی چگونه است؟ شفاف آن را چنین بیان می‌کند:

« وضعیت واضح و آشکار است. در کلیه اشکال جامعه سوسیالیستی که تا کنون می‌شناسیم، اشکال مختلف و متفاوت از خود بیگانگی پدید می‌آید. این بدان معنی است که الغای مالکیت خصوصی ابزار تولید به طور اتوماتیک به الغای از خود بیگانگی منجر نمی‌شود.»^{۱۰۴}

پاسخ او واضح است. شفاف توضیح می‌دهد که نظریه‌ی او از دیدگاه مارکسیستی خردمندانه است. سوسیالیسم مرحله گذار به کمونیسم است. در جریان این مرحله گذار، لازم است آگاهی طبقاتی انسان‌ها که هنوز هم پیوسته تحت تاثیر افکار سنتی هستند، دگرگون شود. افزون بر این، دولت به عنوان قدرت کنترل کننده، تا موقعی که در محاصره خصمانه رژیم‌های سرمایه داری قرار دارد برجای می‌ماند. شفاف، چهار شکل از خود بیگانگی، یا شرایطی که از خود بیگانگی پدید می‌آورند و در جامعه سوسیالیستی وجود دارند را ذکر می‌کند: (۱) دولت و نقش قدرت کنترل کننده اش که به شکل دستگاه بوروکراسی سازمان یافته است. (۲) از خود بیگانگی کار که خصوصیات کالایی را حفظ کرده است. (۳) تاثیر تقسیم کار بر از خود بیگانه شدن. (۴) نهاد خانواده به عنوان فاکتور از خود بیگانگی.

خانواده، به عنوان نهاد از خود بیگانگی

بنا بر دیدگاه شفاف، از خود بیگانگی اقتصادی مسئله مرکزی است. او خانواده را فقط به عنوان مثالی ذکر می‌کند که مانند مؤسسات یا نهادهای اقتصادی شیء واره (*verdinglich*) تواند شد. ابتدا به بحث او در باره خانواده می‌پردازیم:

در ادبیات مارکسیستی مربوط به خانواده، از جمله آثار انگلس، خانواده به طور عمده از دیدگاه تاریخی - فرهنگی بررسی شده است. انگلس در اثرش « منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» پیش بینی نکرده است که چگونه خانواده در جامعه سوسیالیستی تکامل می‌یابد. مبنای نظر شفاف این است که نوع خانواده - آن جور که در جامعه سرمایه داری و سیستم طبقاتی اش می‌شناسیم - در اثر شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه سوسیالیستی دگرگون می‌شود. البته او می‌گوید برخی فونکسیون‌ها که در گذشته به خانواده واگذار شده اند، می‌توانند به مؤسسات و نهادهای اجتماعی، مانند آموزشگاه‌ها و سایر انواع مؤسسات واگذار شوند. (اما همین امر در کشورهایی که سوسیالیستی نیستند نیز انجام می‌گیرد: به عنوان مثال، در سوئد گرایش نیرومندی پدید آمده که آموزش و پرورش و سایر فونکسیون‌های آموزشی از خانواده به آموزشگاه واگذار شوند). دگرگون شدن وضعیت اقتصادی

زنان و هم چنین مقام و موضع اجتماعی آنان و نقش جنسیت آنان پیامدهای مهمی در مناسبات بین زن و شوهر دارند. (اما در جامعه سوئد نیز دگرگونی های مشابهی به وقوع پیوسته، بی آن که تحولات انقلابی در ساختار اقتصادی جامعه به وقوع پیوسته باشد. کافی است در این باره به این نکته اشاره کرد که بازار کار، بیش از پیش به کار زنان نیازمند است.) به نظر شاف، علیرغم همه این ها، شکل سنتی خانواده باقی و پا بر جای می ماند. و امروز کسی نمی تواند درباره تحول و پیشرفت خانواده سخن درستی بگوید. در این باره به جاست مطلبی از انگلس در باره آینده ی خانواده نقل کرد:

« این امر موقعی قطعیت خواهد یافت که نسل نوینی رشد کند: نسل نوینی از مردان که هرگز در زندگی شان پیش نخواهد آمد که بتوانند با پول یا به خاطر مقام و قدرت اجتماعی تسلیم شدن زنی را خریداری کنند، و زنانی که هرگز در زندگی شان پیش نخواهد آمد بدون توجه به چیزی جز به عشق واقعی، همسر مردی شوند و یا از ترس وضعیت اقتصادی درخواست همسری مردی را که دوستش دارد، رد کنند. »^{۱۰۵}

این گفته ی انگلس از اینرو اهمیت دارد چون فراتر از پیش گویی های اتوپی مارکس و انگلس است که وقتی جامعه سرمایه داری به خاک سپرده شد، ساختار اقتصادی و اجتماعی جامعه چگونه خواهد بود.

شاف، انتقادش را در مورد نهاد خانواده با این اشاره به پایان می برد: چنین به نظر می رسد که گویی جامعه سوسیالیستی، شکل سنتی خانواده ی بورژوازی گرایشات مذهبی پروتستانی و دورویی را پذیرفته است. این امر را می شود به مثابه ی شیء وارگی یک نهاد اجتماعی تعبیر و تفسیر کرد. اگر از دیدگاه جامعه شناسی به این موضوع بنگریم می توان این وضعیت را چنین تجزیه و تحلیل کرد: هنگامی که جامعه سوسیالیستی شکل سنتی اش را با همان ارزش ها و نگرش و طرز فکر سنتی حفظ کند، آنگاه برایش دشوار خواهد بود یکی از فونکسیون هایش، یعنی سوسیالیزاسیون (اجتماعی شدن) کودکان را برآورده کند. این بدان معنی است که این جامعه قادر نیست تپ هایی از انسان تربیت کند که ارزش های سوسیالیستی را به مثابه ی امری بدیهی بپذیرند و بیاموزند که کردار و رفتارشان مطابق با انتظارات جامعه، یعنی مطابق با ارزش های سوسیالیستی شود. این خود باز به این معناست که اهداف خانواده - به عنوان یک نهاد - از اهداف جامعه منحرف می شود. بنا بر این به منظور جلوگیری از این تعارض، خانواده باید - مانند گذشته - از بقیه جامعه مصون نگهداشته شود. با این روش این خطر وجود دارد که خانواده یک نهاد منفرد و جدا از جامعه بماند و تحت تاثیر ارزش های اجتماعی و هدف های آن قرار نگیرد. خانواده بریده و جدا از سایر نهادهای اجتماعی به زندگی خود ادامه می دهد و به اصطلاح لوکاش «شیء واره» می شود.

از خود بیگانگی کار در جوامع سوسیالیستی

بنا بر نظریه ی شاف، مسئله ی بزرگ دیگر از خود بیگانگی در جوامع سوسیالیستی بیگانگی کار است. اگر چه در این جوامع ابزار تولید اجتماعی شده اند و فنون های ایجاد کننده از خود بیگانگی نیز که نتیجه تضادهای طبقاتی در جامعه سرمایه داری است از بین رفته (اگر مالکیت خصوصی ملاک عمده برای اصطلاح "تضاد" طبقاتی به کار گرفته شود، آنطور که مارکس به کار برده است) اما علیرغم دولتی کردن ابزار تولید، کار انسان هنوز هم کالایی است که در ازای کالای دیگر - که پول تجلی آن است -

¹⁰⁵ - F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Moskau-Leningrad 1934, S.70

مبادله می شود. در نتیجه، محصول کار انسان نیز کالا است. این بدان معنی است که حتی در جوامع سوسیالیستی بازار کار وجود دارد. اگر چه این بازار کار تیپ دیگری از بازار کار در جوامع سرمایه داری است، اما باز هم بازار کالا است، با قوانین مخصوص به خود.

الماسی، پروفیسور در دانشگاه بوداپست و شاکرد لوکاج این نظریه را با مثال زیر چنین توضیح می دهد: ^{۱۰۶} مبنای نظریه او تز مارکس است که وجود ساختار کالایی، خطر «فیشیسم کالایی» را به همراه دارد. او توضیح می دهد که همین مکانیسم در جوامع سوسیالیستی نیز مشاهده می شود. تجلی این امر، برای مثال، ارزش گذاری فرد است که شبیه ارزش گذاری سهام در بازار بورس - است: فرد، برحسب توان و کارایی اش ارزیابی می شود. آیا او ارزش کسب فلان مقام را دارد یا نه؟ آیا فرد می تواند انتظار مشروع برای ارتقاء در هیئرش داشته باشد، یا نه؟ در این میان فرد کنکرت تقریباً محو می شود. او فقط به همان اندازه به کارش علاقه دارد که فونکسیونر سیاسی، یا اقتصادی و غیره به کارش علاقه دارد.

استدلال بسیار رایج این است که شکل کالایی کار و ساختار بازار کار فقط در مرحله ابتدایی جامعه سوسیالیستی وجود دارد. این فنومن ها، همین که از مرحله سوسیالیستی به مرحله کمونیستی ارتقا یافت، منتفی می شوند. اما شاف به این استدلال نیز مشکوک است. او بنا بر تجربیات به دست آمده در کشورهای سوسیالیستی به امکان منتفی شدن کار به مثابه کالا سخت مشکوک است.

مارکس ابتدا تصور می کرد که از مرحله خاصی به بعد «فعالیت آزادانه» [freie Tätigkeit] جانشین کار [Arbeit] خواهد شد. اما او در «کاپیتال» این تصور خود را رد کرد و کار را به عنوان «ضرورت» پذیرفت.

اکنون، شاف می پرسد، آیا مبنای تصورات مارکس جوان از کار، فقط ارزیابی کار به مثابه وسیله ای برای تحقق یافتن خویشتن است؟ اگر این ارزیابی را بپذیریم، باید شرایطی را بررسی کنیم که در آن انسان بتواند از کارش راضی شود، خواه کار «لازم و ضرور» باشد و خواه «فعالیت آزادانه».

در تحلیلی انتقادی از استالینیسیم، جامعه شناس یوگسلاوی وارنیک، استدلال دیگری را نیز مطرح می کند: حتی در دولت های شوروی انسان به مثابه نیروی کار باقی ماند. انسان نیروی کار است، چون از شرکت او در مدیریت تولید و توزیع فرآورده های اجتماعی جلوگیری می شود. برنامه ریزی مرکزی، منحصرأ حق دولت و تصمیم گرفتن در باره ارزش اضافی یا سود نیز از آن دولت است. چنین برنامه ریزی سبب می شود بوروکراسی نیرومندی که از مرکز اداره می شود به وجود آید و قدرت مطلق دستگاه سیاسی دولت «ناگزیر با ناتوانی عمومی فرد همعنان است.» ^{۱۰۷}

روند تقسیم کار

¹⁰⁶ - M. Almasi, *Alienation and Sozialism*. New York 1965, S.139

¹⁰⁷ - P. Vrnicki, *Sozialism and the Problem of Alienation*.

سومین مسئله‌ی از خود بیگانگی، روند تقسیم کار است که در کشور سوسیالیستی نیز رخ می‌دهد و پا به پای صنعتی شدن و بکاربردن تکنولوژی مدرن در جامعه تشدید می‌یابد. تصور مارکس از موجود انسانی که از عهده هر کاری برمی‌آید و از اینرو محل و نوع اشتغال به کارش را می‌تواند پیوسته عوض کند در جامعه کنونی غیر ممکن شده است.

اگوروزف، در همان مقاله در «انسیکلوپدی شوروی» بین تخصصی شدن کار (*Spezialisierung*) و حرفه‌ای شدن کار (*Professionalisierung*) تفاوت می‌گذارد. او معتقد است که کارگر در نتیجه روند تقسیم کار فقط مجاز است کار معینی انجام دهد. از اینرو او شاید در تمام طول عمرش فقط بخشی از مجموع استعدادها و شناختش را به کار می‌برد. اگوروزف این تیپ تقسیم کار را «حرفه‌ای شدن کار» می‌نامد. اتوماتیک شدن تولید که اساس و مبنای تولید در جامعه کمونیستی است این امکان را فراهم می‌آورد که تقسیم کار و حرفه‌ای شدن مرتفع شود. اما «تخصصی شدن کار» هم چنان باقی می‌ماند. یعنی، افراد مختلف انواع کارهای متفاوتی را انجام می‌دهند که هدف‌های خاصی دارند. از این تعریف‌ها روشن و واضح نمی‌شود که تفاوت بین حرفه‌ای شدن کار (که نتیجه تقسیم کار بیگانه شده است) با تخصصی شدن کار چیست؟

تفسیر احتمالی این است که منظور او کوروزوف تفاوت بین کار پشت نوار سیار کارخانه است که هر کارگر بخش معینی از کار را انجام می‌دهد، با کارگری که پشت دستگاه نشسته و روند تولید اتوماتیک را کنترل می‌کند. به طور یقین اتوماتیک شدن، نوع تقسیم کار را که با نوار سیار کارخانه انجام می‌گیرد برطرف می‌کند. اما اتوماتیک شدن به سطح تکنولوژی وابسته است که هم در جوامع سرمایه‌داری و هم در جوامع سوسیالیستی وجود دارد. شاف معتقد است که روند تقسیم کار مسئله‌ای است تکنیکی که با شکل جامعه به مراتب کمتر ارتباط دارد: «کار پشت نوار سیار کارخانه، کار پشت نوار سیار است، مستقل از نظام اجتماعی. فقط شرایط و وضعیت کار است که می‌تواند متفاوت باشد.»

الماسی نیز با این نظر موافق است. او نیز تقسیم کار را نتیجه‌ی تکامل تکنیک می‌بیند و معتقد است تا مدتی غیر قابل پیش‌بینی نمی‌شود آن را از میان برداشت. اما کار یکنواخت نباید ضرورتاً به از خود بیگانگی بینجامد، اگر به فرد کارگر این امکان داده شود که بتواند فعالانه در روندهای جامعه شرکت کند و بر آن‌ها تاثیر بگذارد، بخشی از این روندها می‌شود؛ یعنی شرکت در رأی دادن و اتخاذ تصمیم او در مؤسسه‌ای که در آن کار می‌کند و نیز شرکت او در کلیه فعالیت‌هایی با هدف دگرگونی ساختار جامعه.

ورائیکی نیز این نظریه را تأیید می‌کند: مقابله با روند تقسیم کار که از خود بیگانگی به وجود می‌آورد از طریق انتقال کارپردازی به کارگران در بنگاه و مؤسسه‌ای که کار می‌کنند امکان دارد. او توضیح می‌دهد که شرکت کارگران در روندهای اتخاذ تصمیم سازماندهی کار، برنامه‌ریزی تولید، توزیع و مصرف ارزش اضافی ضرور است. اگر چه کافی نیستند که کارگر را از صورت مهره یا زایده‌ای وابسته به ماشین نجات دهد و او را به فاکتور فعال در جامعه مبدل کنند.

دولت و بوروکراسی

چه چیز مانع فعال شدن کارگر در کشورهای سوسیالیستی می‌شود؟ یکی از علت‌ها به نظر الماسی بوروکراسی فراگیر است. او برای نمونه «مسابقه‌ی سوسیالیستی» در محل کار را که ابتدا خودجوش و خودانگیخته بود، مثال می‌زند (منظور اصلی این مسابقه این بود که انگیزه کارگران برای تولید بیشتر شود). اما به زودی این مسابقه، کاری شد که به طور رسمی دستگاه بوروکراسی

دستور می داد و از قبل، با وعده های تشویق کننده به کارگران، حجم و تعداد فرآورده ها تعیین می شد. با این روش فعالیت خود جوش و خود انگیخته به آکسیون هدایت بوروکراسی مبدل شد. بوروکراتیک کردن بیش از حد، نه تنها به شکوفا شدن همه جانبه شخصیت و امکانات انسان منجر نشد بلکه او را در کار و در زندگی خصوصی اش زندانی کرد.^{۱۰۸}

در مباحثات داخل کشورهای سوسیالیستی اکیدا به این موضوع اشاره می شود که وجود دستگاه بوروکراسی که به طور دمکراتیک کنترل نمی شود و از خارج، دستگاه نفوذ ناپذیری است، یکی از ارثیه های استالینیسیم است. نخستین انقلاب سوسیالیستی در کشور تکامل نیافته ای رخ داد که کمبودها فرصت نداد تا کشوری صنعتی شود. در آن کشور به گفته پری آندرسون کمبودها چنین بودند: (۱) کمبود کالا که علت اش صنعت عقب افتاده بود (۲) هم چنین کمبود نیروی انسانی، چون بسیاری بی سواد بودند. (۳) کمبود درک ارزش های دمکراتیک در اثر فقدان نهادهای سنتی دمکراتیک. (۴) کمبود فرصت کافی، چون کشور زیر فشار تهدیدات خارجی قرار داشت.^{۱۰۹} نتیجه این کمبودها، تاکید فوق العاده بر اهمیت روند صنعتی شدن کشور به خصوص در عرصه تکنولوژی شد. در این میان مسئله مناسبات انسانی واپس ماند. می توان به این نکته نیز اشاره کرد که توجه به تئوری مارکسیستی در مورد مسایل روان شناختی اجتماعی کوتاهی شده است. این موضوع را مارکوویچ چنین توضیح می دهد:

مسئله ی ذغال و پولاد جای مسایل مربوط به انسان را گرفت. کمونیسیم بیشتر به عنوان جامعه ای مرفه فهمیده شد تا جامعه ای انسانی و دمکرات که در آن «شکوفان شدن آزادانه ی هر فرد، شرط شکوفان شدن آزادانه ی همگان است» (مانیفست کمونیسیم)^{۱۱۰}

همانطور که شاف نشان داده، بوروکراتیک شدن جامعه به معنای پیدایش قشر نو و طبقه ای نو، در کشورهای سوسیالیستی است. قدرتی که در دست این قشر متمرکز شده مربوط به ساختار هیرارشی (سلسله مراتب) و اتوریته دستگاه بوروکراسی است. مارکوویچ عملکرد این بوروکراسی و عواقب اجتماعی آن را تجزیه و تحلیل کرده است.^{۱۱۱} او ابتدا اصطلاح بوروکراسی را مشخص می کند: بوروکراسی سیاسی، گروه اجتماعی همگون است که به طور حرفه ای به سیاست علاقمند است. چون این گروه قدرت زیادی در اختیار دارد، می تواند برای خود امتیازات مادی خاصی را تامین و تضمین کند. شرایطی که سبب می شوند این گروه به طور حرفه ای به سیاست پرداخته، خارج از کنترل باشد و بوده، صاحب امتیازات شود؛ یعنی واجد سه شرط لازم و کافی برای موجودیت بوروکراسی سیاسی.

نخستین شرط برای حرفه ای شدن سیاسی این است که گروهی خود را از سایر گروه های جامعه جدا و منفرد می کند. بوروکراسی از توده ی مردم که به نام آنها حکومت می کند، جدا شده است. با این امر، بوروکراسی آنچه را که به روند تصمیمات اقتصادی و سیاسی مربوط می شود، دست کاری می کند و اکثریت اهالی، توده ای می شود فاقد قدرت و ناتوان.

البته انتخابات انجام می گیرد - اما فقط اسم آن انتخابات است. بنا براین، اهالی کشور کمترین امکان کنترل را ندارند. بوروکراسی، نفوذی را که اصولا انتخاب کنندگان باید داشته باشند به حزب و تشکیلات حزبی واگذار می کند. این شانس که از طریق انتخابات بتوان اعضای بوروکراسی را تغییر داد و دیگری را جایگزین آنها کرد، کاملاً واهی است، چون اکثریت اهالی، افرادی هستند سازمان نیافته و منفرد شده که توانایی اقدام سیاسی ندارند.

¹⁰⁸ M.Almasi, Alienation and Socialism, S.133

¹⁰⁹ P.Anderson, Problems of Socialist Strategy.

¹¹⁰ M.Markovic, Humanism and Dialectik. In: E.Fromm (Herg.) , Socialist Humanism,S.81

¹¹¹ M.Markovic, Dialektik der Praxis .Frankfurt/M.1968.

و سرانجام سومین شرط، انحصار بوروکراسی در روند اتخاذ تصمیمات مربوط به توزیع و مصرف فرآورده‌های اجتماعی است. بوروکراسی از این انحصار به سود خود استفاده می‌کند. این امر تصادفی نیست، چون بوروکراسی قشری اجتماعی است که اعضایش را از افرادی استخدام می‌کند که دیگر ایدآل انقلابی و هومانستی ندارند و نیازمندی‌های انسانی آنها عقب افتاده است. نیاز به داشتن اقتدار اجتماعی منبای زندگی بوروکرات است. اما اقتدار اجتماعی تامین هر چه بیشتر مادیات زندگی بوروکرات را نیز می‌طلبد.

نتیجه و سرانجام این شرایط، عواقب زیر را در پی دارد: انسان کنترل نهاد سیاسی را که خودش به وجود آورده و به نام او کار می‌کند، از دست می‌دهد. انسان ناتوان است و فعالیت سیاسی بیهوده. از اینرو فعالیت سیاسی، فعالیت خلاق نیست. به جای آن، انسانی که در دستگاه بوروکراسی مشارکت می‌کند با خودش و با نیازمندی‌های اساسی اش بیگانه می‌شود: انسان به «انسان سیاسی» و «انسان خصوصی» دوشقه می‌شود. و مارکس، درست همین اشتقاق را که ویژه جامعه بورژوازی است، به دیده انتقاد نگریست.

در جامعه ای با ساختار بوروکراسی، انسان با هم‌نوع خودش بیگانه می‌شود، خواه او جزء گروه‌های مقتدر مسلط باشد و خواه جزء گروه‌هایی که زیر سلطه اقتدار قرار دارند. نقش انسانی که عضو گروه‌های مسلط است و ادارش می‌کند توجه خودش را به چارچوب هیرارشی (سلسله مراتب) خود کامه متمرکز کند. رتبه و مقام، مناسبات او را با دیگران تعیین می‌کند.

انسانی که جزء گروه زیر سلطه است اغلب از نظر سیاسی بی‌اعتنا و بی‌تفاوت می‌شود. در اثر زیر نظر قرار گرفتن شدید انسان در زیر سلطه بوروکراسی، فضای سوء ظن، عدم صداقت و دورویی بروز می‌کند. بی‌طور ملموس، در جامعه بوروکراسی (در دوران استالین) فرد نظرات سیاسی اش را حتی از اعضای خانواده‌اش پنهان می‌کرد. جامعه سوسیالیستی باید پیوسته مراقب بروز بوروکراسی باشد.

حال نتایج و عواقب روند بوروکراسی چگونه مشاهده می‌شود؟ جامعه شناس یوگسلاو، وارنیک، ادعا می‌کند، تا موقعی که انسان قدرت‌هایی به وجود می‌آورد که می‌توانند علیه خود او عمل کنند و این امر در همه جوامع رخ می‌دهد، بیگانگی از خود، مسئله مرکزی و مهم جامعه سوسیالیستی خواهد بود:

بر خلاف نظریه‌ای که مدعی است مسئله‌ی از خود بیگانگی در سوسیالیسم مسئله بی‌جا و بی‌موردی است، باید به طور یقین نظریه مخالف با آن را مطرح کنیم: مسئله از خود بیگانگی اصولاً مسئله مرکزی و مهم سوسیالیسم است. اگر مسئله سوسیالیسم به این معنا درک نشود، آنگاه امکان دارد نتیجه تحول و تکامل اشکال سیاسی به عواقب حاد هومانسیم زدایی منجر شود.^{۱۱۲}

راه حلی که در یوگسلاوی برای این مسئله پیشنهاد شد، تقسیم روندهای تصمیم‌گیری‌هایی اقتصادی است. برنامه ریزی البته از مرکز هدایت می‌شود، اما شوراهای کارگری باید حق داشته باشند در چارچوب مؤسسه‌ای که کار می‌کنند درباره تولید فرآورده‌ها و مصرف سودی که از تولید حاصل می‌شود، تصمیم بگیرند. هدف این است به کمک مدیریت خود کارگران، تاثیر و نفوذ فرد بیشتر شود و بدین ترتیب از رشد بوروکراسی قدر قدرت جلوگیری شود. «مدیریت خود کارگران» نفی دیالکتیکی سوسیالیسم دولتی و مانع‌گرایش به بوروکراتیک شدن است.^{۱۱۳}

¹¹² P.Vranicki, Socialism and the Problem, S.280

¹¹³ M.Markovic, Dialektik der Praxis, S.104

"مشاوره فلسفی" Philosophical Practice

مکمل یا جایگزینی مشروط برای سایکوتراپی



محتوای پرونده:

آن چه در این پرونده خواهد آمد، حاصل کار یک گروه مطالعاتی خرمگس از رشته های فلسفه، روانشناسی و توسعه در بررسی روش "مشاوره فلسفی" یا Philosophical Practice با همکاری نزدیک فیلسوف آمریکایی و از پیشگامان جنبش مشاوره فلسفی است که در بخش های زیر به خوانندگان فارسی زبان تقدیم می شود:

* تاریخچه و مبانی روش مشاوره فلسفی

* مصاحبه اختصاصی خرمگس با لو مارینوف، فیلسوف آمریکایی و یکی از پیشگامان و صاحب نظران جهانی این رشته.

* مقاله ای از لو مارینوف در زمینه روش گفتگوی سقراطی که نمونه ای از کاربردهای فلسفه در فضاهای مردمی، اجتماعی و حرفه ای است.

بخش اول:

مبانی جنبش مشاوره فلسفی

شیریندخت دقیقیان

فشرده: در این نوشتار مختصر، تاریخچه و مبانی جنبش مشاوره فلسفی همچون مکمل یا جایگزینی مشروط برای سایکوتراپی بررسی شده، نقدهای فیلسوفان متأخر پیرامون برخی سابقه‌ها و گرایش‌ها در روانشناسی مرور می‌گردد؛ البته به اختصار، همچون مقدمه‌ای بر مجموعه استدلال‌های پیشگامان جنبش مشاوره فلسفی. در این راستا، کلیدی‌ترین نکات مطرح در کتاب *افلاطون، نه پروزاک* به قلم لو مارینوف به منظور آشنایی با این فیلسوف که مصاحبه با ایشان را در پرونده حاضر می‌خوانیم، شرح داده می‌شود.

ایده مشاوره فلسفی: این ایده از دهه‌های هشتاد و نود قرن بیستم در اروپا و آمریکای شمالی ابتدا میان گروهی از فیلسوفان پیشرو به شکل یک جنبش شکل گرفت و سپس موفق به گرفتن مجوز رسمی برای این نوع از مشاوره روان و زندگی شد. در اغلب این کشورها شرط ضروری گشودن دفتر مشاوره فلسفی، داشتن حداقل، فوق لیسانس فلسفه و پیش زمینه علمی در روانشناسی است. مشاور فلسفی در درجه اول باید متوجه شود که آیا فرد مشورت جو مناسب دریافت چنین مشاوره‌ای هست یا باید به روانپزشک، عصب‌شناس و یا روانکاو ارجاع شود. مشاوران فلسفی، این روش را "تراپی برای افراد دارای روان سالم" *Therapy for the Sane* می‌نامند.

دو اصطلاح 'philosophical practice' و 'philosophical counselling' برای نخستین بار در سال‌های اول دهه شصت توسط فیلسوف آلمانی گرد آخنباخ^{۱۱۴} رواج یافت. د. رابرتسون، یکی از هم‌تایان او در آمریکا در شرح آغاز این جنبش می‌نویسد:

خوشبختانه بجز یک مقاله از آخنباخ، هیچ کاری از او به زبان انگلیسی ترجمه نشد. می‌گویم خوشبختانه، زیرا این امر کمک کرد که جنبش به درون دست انداز تبدیل به فرقه‌ای روشنفکری نیفتد. روش مشاوره فلسفی هیچ فروید، آدلر یا یونگی ندارد و راست کیشی در این جنبش مطرح نیست. از فیلسوفان نمی‌توان دگماتیست‌های خوبی ساخت - دستکم من دوست دارم این گونه بیندیشم. به این ترتیب، مشاوره فلسفی خیلی زود به رشته‌ای به تنوع خود فلسفه دانشگاهی تبدیل شد که برای خود، افلاطونی‌ها، ارسطویی‌ها، رواقیون، فیلسوفان تحلیلی، هگلی‌ها، اگزیستانسیالیست‌ها و گرایش‌های دیگر دارد^{۱۱۵}.

¹¹⁴ Gerd Achenbach

¹¹⁵ Robertson, D. 1998.: Philosophical and Counter-Philosophical Practice. Practical Philosophy, 1.3 (December), pp.7-11.

از جمله پیشگامان این رشته، استاد فلسفه اسرائیلی ران لاهاو بود. او با این ایده کار خود را آغاز کرد که باید فلسفه را به زندگی عادی نزدیک نمود و ایده های فلسفی، برخلاف آنچه در محیط آکادمیک برداشت می شوند، منفک از لحظه های زندگی نیستند.^{۱۱۶}

جنبش مشاوره فلسفی: اما چرا مشاوره فلسفی به شکل یک جنبش به میدان آمد؟ زیرا این جنبش، افزون بر خواست مجوز رسمی برای پذیرفتن مشاوره جو، نقد تندی نسبت به وضعیت موجود مشاوره روانی داشت و بیش از هر چیز، مقابله با دیدگاه پیش رونده ای در روانشناسی بود که هر مشکل فردی را یک بیماری روحی می دانست. از سوی دیگر به این دلیل "جنبش" خوانده می شد که پیشگامان آن در اعتراض به زاویه نادرست نگاه روانشناسی زمان خود به فرد "بیمار"، خواهان کسب مجوز برای فیلسوفان واجد شرایط در پذیرش مشاوره جو بودند. در قرن بیستم با اوج گیری و همگانی شدن روانکاوی و روانشناسی به ویژه در آمریکا این دیدگاه، غالب شد که همه بیمار هستند جز روانشناسان! به ویژه با افول جنبش های سوسیالیستی توجه از نقش کاستی های اجتماعی در ایجاد ناراحتی روحی کاهش یافته، فرض بیماری روانی در افراد، تقدم یافت. لیست بالابند بیماری های روانی هر سال طولانی تر شد. در سال ۱۹۵۲ در لیست DMS-1 ۱۱۲ اختلال روحی ثبت بود، اما این تعداد در ۱۹۶۸ به ۱۶۳، در سال ۱۹۸۰ به ۲۲۴ و در ۱۹۹۴ به ۳۷۴ اختلال رسید^{۱۱۷}. در همین دهه ها روانپزشکی مایل به این نظریه بود که هر بیماری روحی ناشی از یک آسیب مغزی است. رواج بستری کردن در بیمارستان های روانی، عمل های روی مغز از جمله لوبوتومی و تجویز داروهای سنگین به حدی بود که سرانجام مورد انتقاد محافل علمی قرار گرفت و در سینمای انتقادی بازتاب یافت که نمونه های آن فیلم های "پرواز بر فراز آشیانه فاخته" و "ذهن زیبا" است. به گفته لو مارینوف در کتاب *افلاطون نه پروزاک*، این ایده که هر مشکل فردی یک بیماری روانی است، خود یک بیماری روانی است^{۱۱۸}. روش مشاوره فلسفی از همین رو چنین نامیده شد: "روان درمانی برای افراد دارای سلامت روانی" یا *therapy for the sane*.

در نیمه قرن بیستم، اریش فروم، فیلسوف و روانشناس، منتقد مطلق گرایی روانشناسی در برخورد با انسان شد. فروم در بررسی سازوکارهای گریز از آزادی در روان انسان مدرن، در کتابی به همین نام، نظری به مفاهیم انسان سالم/ناسالم و بهنجار/نابهنجار افکند و گفت که هر یک از این واژه ها به دو طریق می توانند تعریف شوند. یکی با ملاک جامعه کاربُر functional که فرد عادی و سالم را کسی می داند که نقش اجتماعی خود را به درستی ایفا می کند. دوم با معیار فردی، یعنی سنجش سلامت و بهنجاری بر اساس میزان رشد و خوشبختی فرد. فروم با رویکردی به مفهوم ازخودبیگانگی مارکس، یادآور می شود که اگر ساختار جامعه در جهتی سامان یافته بود که حد لازم امکانات برای خوشبختی فرد را فراهم می ساخت، این دو مقوله بر هم منطبق و یکی می شدند. فروم اظهار تأسف می کند که بیشتر روانپزشکان آن قدر به ساختار جامعه بها می دهند که تنها فرد همخوان و سازگار شده با کارکرد آن را سالم و ارزشمند می دانند. اما به نظر او فرد سازگار شده و سالم تر فرض شده، وقتی با معیار ارزش های انسانی نگریده شود، درواقع، از سلامتی روانی کمتری به نسبت فرد نوروتیک (روان نژند) برخوردار است. آن سازگاری اغلب با فناکردن فردیت و خطوط اصیل شخصیتی او به دست آمده، ولی فرد روان نژند را می توان کسی دانست که در نبرد برای

¹¹⁶ ibid, p 12

¹¹⁷ Marinoff, Lou.: 1999. *Plato Not Prozac. Applying Philosophy to Everyday Life*. Harper Collins Publishers, New York, p 20

¹¹⁸ Marinoff, Lou.: 1999. P 36

حفظ فردیت خود، حاضر به تسلیم کامل نبوده است. شکی نیست که تلاش او برای حفظ خود فردی، موفق نبوده، زیرا به جای بیانگری سازنده، نجات خویش را از راه بروز علائم روان نژندی و گریز به دنیایی خیالی دنبال می کند. با این حال، چنین فردی از دید معیار ارزش های انسانی، به نسبت از دست ندادن فردیت خود، کمتر از پادرامده است. فروم در سطح کلان، جامعه نوروپیک یا روان نژند را جامعه ای تعریف می کند که رشد شخصیت اعضای آن مخدوش شده است.¹¹⁹

یکی دیگر از فیلسوفان منتقد روانشناسی به نام تاماس سزاس¹²⁰ بر آن بود که مفهوم بیماری روانی به کارمی رود تا روی مشکلات فردی و اجتماعی را ببوشاند؛ درست مانند مفهوم جادوگری که از ابتدای قرون وسطی و حتی دوران نوزایی چنین نقشی را بازی می کرد.

مطلق نگری علوم رفتاری نیز به بحران های خاص خود منجر شد، از جمله گسترش این دیدگاه که انسان را می توان مانند عروسک خیمه شب بازی، شرطی و برنامه ریزی کرد. چنین دیدگاهی میدان را برای اخلاق همچون قلمرو اختیار آزاد و خودآگاهی انسان تنگ کرده، غنای درون انسان را منکر شد. علوم رفتاری در ابتدا تنها تمرکز خود را بر محرک های بیرونی تنظیم گر رفتار انسان می گذاشتند، حال آنکه چنان که کانت مطرح کرد، انسان نشان داده که می تواند برای خود، محرک های درونی معنادار و انگیزش های خودجوش بسازد که با وجود سختی ها او را به کارهای بزرگ و رفتارهای والا وادارند. این دشواره، گره گاهی بود که برخی فیلسوفان را دربرابر روانشناسی متداول قرارداد. هرچند دیگر بررسی انسان، فقط کار فیلسوفان نبود، اما این قلمرو با چند هزاره سابقه، هنوز نقشی انکارناپذیر داشت.

پس از جنگ دوم جهانی و فجایع نسل کشی، با بررسی وضعیت فرد دربرابر نظام های توتالیتار توسط فیلسوفان مکتب فرانکفورت، واشکافی شخصیت اقتدارگرا توسط تئودور آدورنو، تز درونی سازی اقتدار توسط فروم، تحلیل شخصیت آیشمن و اردوگاه های مرگ همچون آزمایشگاه های زدودن شخصیت فردی توسط هانا آرنه و نقد مارکوزه بر انسان تک ساحتی، راهیابی دوباره اندیشه های فلسفی به قلمرو روانشناسی ضرورتی گریزناپذیر بود. ویکتور فرانکل، روانشناسی که دستی در فلسفه داشت، تجربه مستقیم خود از اردوگاه مرگ آشویتس را پشتوانه مکتب لوگو تراپی یا معنادرمانی ساخته، با تأکید بر نقش معنا در سلامتی روانی و کارایی در زندگی، ارتباط فلسفه و روانشناسی را تقویت کرد. فرانکل "اراده معطوف به معنا" را وجه هستی شناختی انسان دانست و خلاء معنا را بحران زندگی در دوران ما. این اثر توسط دکتر نهضت فرنودی، از شاگردان فرانکل، به فارسی ترجمه شده است.

از سوی دیگر، پژوهش میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی و نویسنده تاریخ دیوانگی، فصل جدیدی را در بازنگری مفاهیم متعارف عقل و جنون گشود. روش مشاوره فلسفی همچنین زیر تأثیر مارتین بوبر و مکتب های شکل گرفته بر اساس آراء او از جمله گفتگودرمانی بوده است.¹²¹

¹¹⁹ Fromm, Erich.: 1942. Fear of Freedom. Routledge & Kegan Paul, London, pp 120 -138

همچنین نگاه کنید به: دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۴. اربیش فروم و کارل مارکس دربرابر پرسش آزادی. دفتر دوم خرمگس.

¹²⁰ Thomas Szasz

¹²¹ در مورد آراء مارتین بوبر نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۴. باز یافت یک دیالوگ پنهان. دفتر چهارم خرمگس.
دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۵. من و تو: نقدها و تأثیرپذیری ها. دفتر پنجم خرمگس.
بوبر، مارتین.: ۱۹۲۲. من و تو. شرح و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. دفتر پنجم خرمگس

بنا به گفته د. رابرتسون، امروز انواع مشاوران روانی و خانواده هستند که کار خود را ملهم از آثار بوهر و دیگر اگزیستانسیالیست ها می دانند و روش آنها "مشرتی محور" است، زیرا برای هر فرد خاص، رهیافت شخصی شده ای درپیش می گیرند. رهیافت "مشرتی محور"، ملهم است از ارسطو در اخلاق نیکوماخوس در مورد تدریس شاگرد-محور و روش گفتگویی. مشاوران فلسفی علاوه بر سقراط، افلاطون، ارسطو و بوهر، از هگل، ویتگنشتاین، هایدگر و سارتر نیز سود می جویند.

چنان چه می بینیم، مشاوره فلسفی دارای امکان های بالقوه فراوان است. امروز، مشاوره فلسفی یکی از شاخه های فلسفه کاربردی^{۱۲۲} است، همانند اخلاق کاربردی^{۱۲۳} که اوایل دهه شصت با فیلسوفی به نام پیتر سینگر آغاز شد. آن زمان، منتقدان متکبر، سینگر را "فیلسوف جدی" نمی دانستند، ولی اینک، رشته اخلاق کاربردی دارای استفاده های مهم در زندگی روزمره، مدیریت، و محیط های تولیدی و حرفه ای است.

درنهایت، مشاوره فلسفی، با وجود تنوع رهیافت ها، همان گونه که رابرتسون تذکر می دهد، برای حفظ جنبه فلسفی خود نمی تواند یک روش شناسی مشخص داشته باشد، و لازم است که مانند خود فلسفه، "روشی ورای روش"^{۱۲۴} باقی بماند.

آشنایی با لو مارینوف، فیلسوف معاصر آمریکایی: یکی از چهره های مرکزی جنبش مشاوره فلسفی در ایالات متحده آمریکا لو مارینوف است^{۱۲۵} که در سال جاری (۲۰۱۶) با گشاده رویی، دعوت خرمگس برای مصاحبه اختصاصی با او در پرونده حاضر را پذیرفت. از معروفترین کتاب های او *افلاطون، نه پروزاک* است. او در این کتاب برای نخستین بار در آمریکا ادعا کرد که فلسفه را به عنوان یک راهنمای هنر زندگی، می توان به کارگرفت و از فلسفه می توان همچون «پروزاک» و مانند این دارو علیه افسردگی استفاده کرد! از دید او گفتگو به روش سقراطی یکی از رهیافت های مهم مشاوره فلسفی برای کمک به مشاوره جو یا ایجاد ارتباط انسانی مؤثرتر در میان گروه های حرفه ای و یا بین افراد جامعه در گستره های همگانی شهروندی است.

مارینوف روش مشاوره فلسفی را یکی از عناصر جامعه دموکراتیک می داند. اینک، دو دهه پس از نگارش *افلاطون، نه پروزاک*، گرایش استفاده از فلسفه در زمینه های حل اختلاف، تسهیل همکاری، ارتباط گیری مؤثر در محیط های حرفه ای، سیاسی و حوزه های مدیریتی امروز، از جمله روش های رو به رشد است. امروزه در برخی از سازمان ها و مؤسسات بزرگ، تدوین دفترچه های اخلاق سازمانی به عهده فیلسوفان است.

چکیده ای از کتاب افلاطون، نه پروزاک: مارینوف در *افلاطون، نه پروزاک* با تأکید بر ارتباط گیری دو به دو میان مشاور فلسفی و مشورت جو، می گوید که آنچه انسان امروز نیاز دارد dialogue است و نه diagnosis یا تشخیص بیماری. بسیاری از مشکلات فردی در جریان گفتگو جهت معنایی در قلمرو فلسفه قابل حل هستند. او با جمع بندی فعالیت رسمی مشاوره فلسفی خود و گروهی از فیلسوفان که به این روش از مشاوره مشغول بوده اند، طول مدت حل مشکل توسط این روش را به مراتب کوتاه تر از روش روان درمانی می داند.

¹²² Applied philosophy

¹²³ applied ethics

¹²⁴ method-beyond method

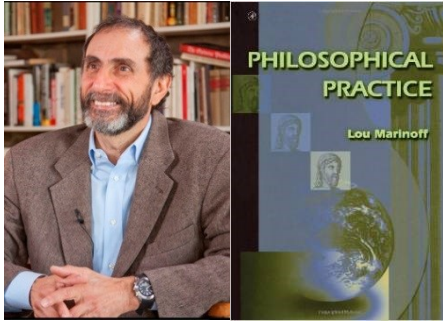
¹²⁵ لو مارینوف، فیلسوف و نویسنده کانادایی اصل، در حال حاضر، استاد فلسفه در کالج شهر نیویورک بوده، همچنین مؤسس و مدیر انجمن پزشکان فلسفی آمریکا است.

مارینوف در *افلاطون، نه پروزاک* یک بازبینی فشرده از مکاتب فلسفی شرق و غرب و آموزه های آنها برای زندگی فردی و اجتماعی دارد. او در عین حال، نگاه انتقادی خود به فلسفه تحلیلی را بیان می کند که از دید او فلسفه را دچار "زبان زرگری" ساخته است. حال آنکه فلسفه در اصل و از ابتدای پیدایش، روش اندیشیدن و زندگی بوده و نه "یک دیسپلین دانشگاهی". در قرن نوزدهم بود که "فلسفه را در برج عاج نشانند" ^{۱۲۶}.

نکته قابل توجه کتاب مارینوف این است که مکاتب فلسفی مشرق زمین و هسته فلسفی ادیان را نه تنها از مجموعه فلسفه جدانمی کند، بلکه آنها را منابع مهمی در مشاوره فلسفی می داند که بسیاری افراد حتی در دنیای غرب با آموزه های آنها ارتباط گرفته، از راه معناها و روش زندگی آنها قادر به حل مشکلات خود می گردند. برای جامعه و فرهنگ ایرانی، کارکردهای معنادرمانی ادبیات و عرفان خودتحقق گر نه تنها غریبه نیستند، بلکه قرنهای فعال بوده اند.

مارینوف در بخش های دیگر کتاب، مجموعه ای از موارد موفق مشاوره فلسفی خود و همکاریانش را گردآورده است: مشکلاتی مانند اختلاف خانوادگی، بحران میانسالی، دشواری های اخلاقی و عاطفی، دشمنی در محیط کار، جدایی، شکست در عشق، اندوه سوگواری و مواردی دیگر که به مشاوره فلسفی جواب داده اند.

مصاحبه گروه مطالعاتی خرمگس با مارینوف در ماه می ۲۰۱۶ انجام و برای پرونده حاضر به فارسی برگردانده شده است که در بخش دوم این پرونده می خوانیم.



بخش دوم پرونده مطالعاتی در بررسی "مشاوره فلسفی"

مصاحبه اختصاصی خرمگس با لو مارینوف
از پیشگامان جنبش مشاوره فلسفی در آمریکا
ماه می ۲۰۱۶

پروفسور مارینوف سپاسگزاریم از پذیرش انجام این گفتگو با گروه مطالعاتی خرمگس به هدف معرفی مشاوره فلسفی به محققان، دانشجویان و علاقه مندان فارسی زبان رشته های فلسفه و روانشناسی.

لو مارینوف: بسیار خوشوقتم از توجه شما به مشاوره فلسفی. خوشحال می شوم که هدف شما را در زمینه معرفی این رشته به گروه وسیع تری از خوانندگان ایرانی حمایت کنم.

رامین جهانگل: دکتر مارینوف به نظر شما پرسشگری فلسفی چگونه می تواند سرمایه ای برای روش علمی شما در برخورد با دشواره مدرن سوژ کتیویته باشد.

لو مارینوف: در ابتدا باید بگویم که پرسشگری فلسفی، سرمایه ای برای حل هر گونه مشکل است. تفکر سنجشگر، استدلال معتبر، تمایز روشن، و پیگیری بی تعصب حقایق عینی، برای کارکردهای حرفه های گوناگون بسیاری که بر بهروزی انسان ها تاثیر می گذارند، نقش حیاتی دارند؛ رشته هایی چون آموزش و پرورش، روزنامه نگاری، حقوق و پزشکی. وقتی شما از "دشواره مدرن سوژ کتیویته" سخن می گوید، می تواند به چند معنا باشد. برای نمونه، در یک سرحد می تواند به معنای تحمیل ستمگری دین سالارانه یا سیاسی بر توده های مردمی باشد که طی آن، نظام باورها از سوی اقتدارگرایانی دیکته و شرطی می شود که هر گونه اختلاف دیدگاه یا جستجوی حقیقتی در ورای جزم ها را ممنوع می کنند. آنها این راه رشد سوژ کتیویته خاص فرد را جلوگیری یا مسخ می کنند. در سرحد دیگر، "دشواره مدرن سوژ کتیویته" همچنین می تواند به معنای گزینش آزاد، ولی در عین حال انکار ضمنی واقعیت عملی و قوانین مترتب بر آن باشد که امروزه در غرب بسیار رایج بوده، این ادعای پوچ را دارد که همه حقیقت ها خود، سوژ کتیو هستند. به لحاظ تجربی، این برخورد همچنین به نوعی نسبی گرایی اخلاقی می انجامد که بر آن است همه باورهای اخلاقی به یک اندازه اعتبار دارند. این یکسره نقض غرض بوده، به هرج و مرج اخلاقی و پوچ گرایی اخلاقی می انجامد. بسیاری از نابسانی های فردی و اجتماعی با چنین سوژ کتیویته هایی یا در نبود سوژ کتیویته خلق و تقویت شده اند. از قضا من بر آنم که فرد در واقع می تواند در قلمروهای منطق، ریاضیات، فیزیک، شیمی و زیست شناسی به حقایق عینی دست یافته یا به مجاورت با آنها نزدیک شود (آنچه کارل پوپر حقیقت نمایی^{۱۲۷} می خواند). به همین صورت، مهندسان قادر به کشف حقایق تجربی هستند. ولی قلمرو علوم اجتماعی – از جمله بسیاری از شاخه های روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و نظیر آنها – به گونه ای ناگزیر، بیشتر استوار بر پیش فرض ارزشی^{۱۲۸} هستند، چنان که نتیجه گیری های نظریه ها، مدل ها و نپاهش های

¹²⁷ verisimilitude

¹²⁸ value-laden

آنها کمتر عینی هستند. ورای اینها خیزش "علوم" اجتماعی رادیکال - کلمه علوم را اینجا با حساسیت کمتر به کار می برم - از جمله بیشتر رشته های دارای پسوند "مطالعات"، استوار بر پیش فرض ارزشی نیستند، بلکه بیشتر، ارزش مدار¹²⁹ می باشند. آنها اغلب موتورهای دکترین سازی سیاسی و پژوهش های جهت یافته به سوی نتایج خاص و کنشگری اجتماعی هستند. آشکار است که در همه این قلمروها میدان گسترده ای برای پرسشگری فلسفی وجود دارد. سرلوحه کار انجمن مشاوران فلسفی آمریکا (APPA) این جمله است: هیچ کس بر حقیقت حکومت نمی کند.

سیامک ظریفکار: پس از مطالعه ی کتاب *Plato, not Prozac* با ترجمه ی آلمانی آن به نام "نزد سقراط بر دیوان" *Bei Sokrates auf der Couch* یک سؤال از ذهنم گذشت که پس از مقدمه ای کوتاه، خواهم آورد.

ابتدا بگویم که در ستایش فلسفه همین بس که تاریخ بشر، بسیار وامدار فلسفه است. شاید هیچ علمی یا گرایشی به اندازه مجموعه علوم اجتماعی و روانشناختی (روانپزشکی، روان شناسی و روان کاوی و روان درمانی) به فلسفه نزدیک تر نباشد. خاطره من از یکی از اساتید نامدار روانشناسی در ترم اول رشته روانشناسی بالینی در شهر برمن آلمان، این است که او در یکی از همان جلسات اول به ما گفت: "به شما دانشجویان روانشناسی قویاً توصیه می کنم که در سمینارهای فلسفه شرکت کنید".

لو ماریونوف: من به عنوان یک فیلسوف، گرایش دارم به موافقت با شما. اما اینجا با تدقیق واژه ها شما را ارجاع می دهم به سختگیری غرب در گذاشتن تمایز جدی میان علوم انسانی و هنرها (که فلسفه در آن واقع است) و علوم طبیعی، علوم اجتماعی، رشته های تکنولوژی، مهندسی و ریاضیات (که در آنها نیز فلسفه دارای جایگاه است). از دوران باستان، فلسفه و روانشناسی با هم در ارتباط نزدیک بوده اند: فلسفیدن در طبیعت انسان و جامعه انسانی، خواه ناخواه به معنای پرداختن به روانشناسی است. ویلیام جیمز، پراگماتیست بزرگ آمریکایی، تا سال ۱۹۰۵ هر دو کرسی فلسفه و روانشناسی را در هاروارد داشت. همچنین، سیریل جود در دهه ۴۰ قرن بیستم، کرسی های فلسفه و روانشناسی را در دانشگاه لندن در اختیار داشت. در City College که من استاد هستم، دپارتمان فلسفه و روانشناسی تا دهه ۱۹۵۰ یکی بود تا آنکه به دو دپارتمان تبدیل شد. روانشناسی به عنوان یک علم یا چندین نوع علم بر پاخاست و در رشته نوپای سلامت روان، نقش اول را به عهده گرفت. تصادفی نیست که روان درمانگرانی که بیشتر به فلسفه گرایش دارند، کتاب هایی پرمحتوی تر و جالب تری نوشته اند.

پس، پروفیسور شما درست می گفت. روان درمانی های استوار بر شناخت¹³⁰ [شناخت درمانی]، آشکار و پنهان ریشه در مکتب یا دستگاه های فلسفی ای دارند که متأسفانه روانشناسان، دیگر آنها را نمی خوانند. از سوی دیگر عصب شناسی شناختی¹³¹ که توسط محققان روانشناسی پیش می رود، مسائل بسیاری در مورد مغز را آشکار می کند که فیلسوفان ذهن شناس باید به آنها بسیار توجه کنند.

یک هشدار: من روانکاوی را درون علم طبقه بندی نمی کنم، زیرا در مفهوم پوپری، نمی توان به آن علم گفت. هر انتقادی به آن می تواند مقاومت تفسیر شود. از این رو از بسیاری جهات به دین شبیه تر است. فروید در مقیاسی قابل توجه، موفق شد که دکترین گناه اولیه آگوستین را در دکترین روان پریشی اولیه به کاربرد. روانکاوی یک اقرارگیرنده سکولار است.

¹²⁹ value-driven

¹³⁰ cognitive-based psychotherapies

¹³¹ cognitive neurosciences

س. ظ: پایه گذاری حوزه ای کاری به نام مشاوره فلسفی از دید من به عنوان یک روان شناس اجتماعی (روان کاو) و روان درمانگر نه تنها جالب، بلکه ضروری نیز به نظر می رسد، به ویژه کاربرد آن در دوره های حرفه ای و حل اختلاف در مؤسسات و سازمان ها، همان گونه که شما در *افلاطون، نه پروزاک* مطرح کرده اید.

لو ماریونوف: سپاسگزارم از ارج نهادن شما بر این رشته. این واقعیت که مشاوره فلسفی در سراسر دنیا در حال رشد است، شاهدی است بر ارزش خدماتی که فیلسوفان می توانند به هم افراد و هم سازمان های مشورت جو ارائه دهند.

س. ظ: تنها سؤال و یا انتقاد کوچک بر کتاب شما این است که امروز پس از سه دهه، تصویر ارائه داده شده توسط شما از سایر علوم روان شناختی، به ویژه روان کاوی و روان درمانی، نه تنها بسیار کلی، بلکه برای امروز کمی هم گمراه کننده به نظر می رسد، هر چند که می توانم تصور کنم، انگیزه شما چنین نبوده باشد. امروزه گرایش های جدیدی در سایر علوم روان شناختی به وجود آمده که به انسان و پرسش هایش حول هستی، پاسخ های چندجانبه تری می دهند و بر ضرورت هم کاری با سایر رشته های دیگر تأکید می کنند. مشکل اصلی را به باور من بایستی در سازمان نظام بهداشت و سیستم بیمه ها جستجو کرد که گاه موانع زیادی را در این راه قرار می دهند. چگونه جوامعی که خواهان نهادینه کردن مشاوره فلسفی هستند، می توانند برای گرفتن پوشش بیمه برای این روش در کشورهای خود فعالیت کنند، در حالی که حتی در برخی کشورهای نیرومند دنیا مانند آمریکا اکثریت مردم از دسترسی به پوشش درمانی برای مشاوره روانی محروم هستند؟

لو ماریونوف: همیشه دریافت پرسش و انتقاد مفید است، زیرا گفتگوهای حاصل از آنها فهم مشترک و پیشرفت های بعدی را افزایش می دهد. نخست با شما موافقت می کنم که بیان من در سال ۱۹۹۹ در *افلاطون، نه پروزاک* پیرامون "جنبه های ناکارآمد بسیار در روانشناسی و روانپزشکی" برای زمان حال، روزآمد نیست، اما نه به دلایلی که شما برشمردید. از آن زمان تا کنون، پیدایش رشته های جدیدی را در روانشناسی شاهد بوده ایم، از جمله روانشناسی مثبت^{۱۳۲} و ذهن پروری^{۱۳۳} که بر آموزه های فلسفی کهن استوار هستند. همزمان، نسل جدیدی از داروهای طراحی شده^{۱۳۴} روانپزشکی تمایل به روان درمانی^{۱۳۵} را تبدیل به روانپزشکی مولکولی^{۱۳۶} کرده است. امروز، روانشناسان دنبال امتیاز نسخه دادن هستند یا به آن دست یافته اند، در حالی که روانپزشکان دیگر برای گفتگو با بیماران خود آموزش نمی بینند: آنها فقط تشخیص داده، دارو تجویز می کنند. از بسیاری جهات، وضعیتی که در سال ۱۹۹۹ توصیف کردم، حالا بسیار بدتر هم شده است. کتاب های بعدی من مانند *Therapy for the Sane* (2003), *The Middle Way* (2007), *The Inner Philosopher* (2012), and *The Power of Tao* (2014) نشانگر بدتر شدن وضعیت بوده، همگی در بردارنده تحلیل های فرهنگی و بررسی هایی موردی هستند که نشانگر گسترش اپیدمی هایی در جوامع غربی هستند که از طرق فرهنگی تولید شده اند. [به نمودارها در زمینه مصرف قند و چاقی مفرط در امریکا توجه کنید].

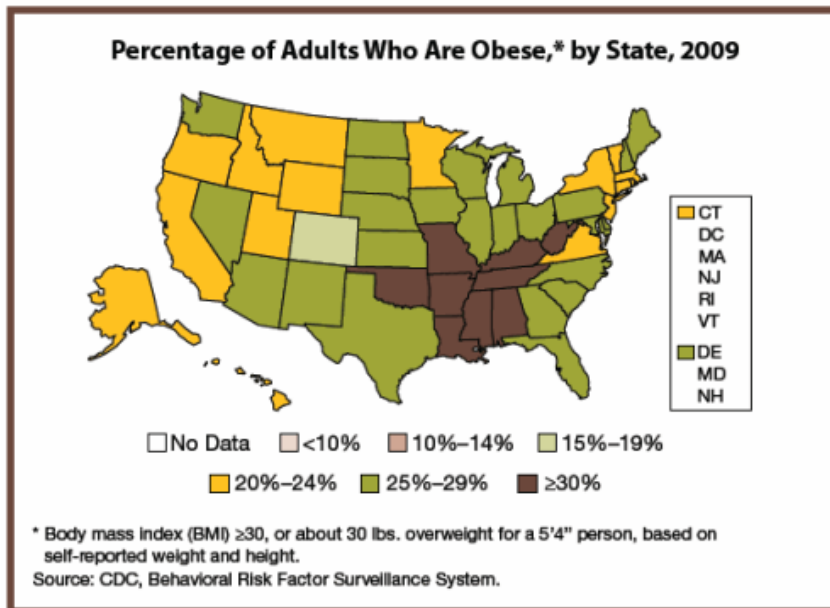
¹³² Positive Psychology

¹³³ Mindfulness

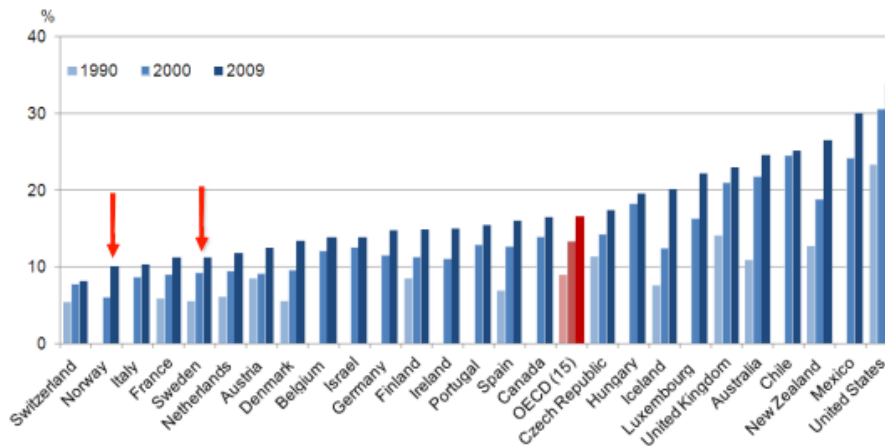
¹³⁴ designer drugs

¹³⁵ psychotherapeutic psychiatry

¹³⁶ molecular psychiatry

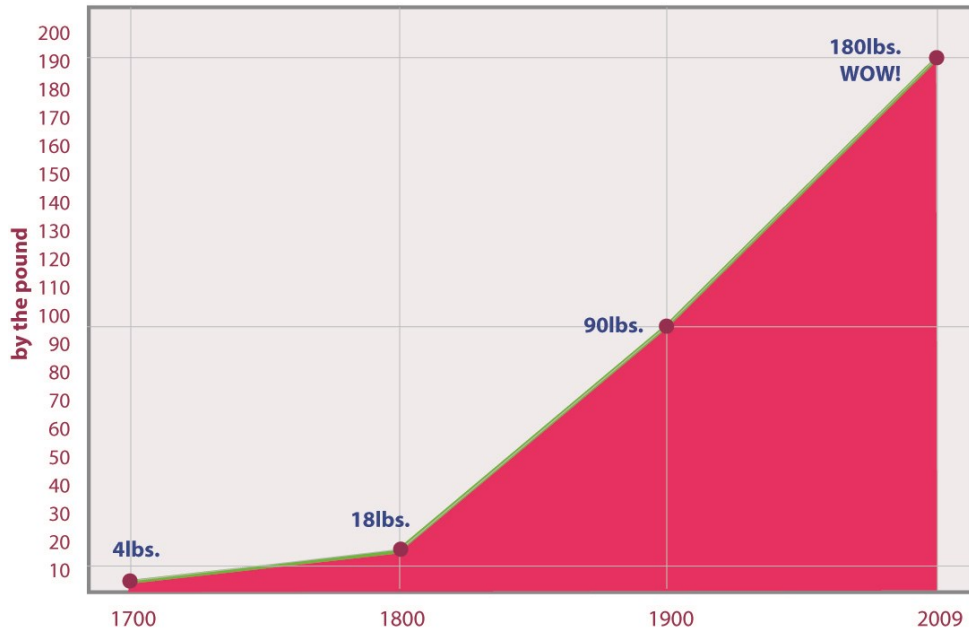


% of obese among adults



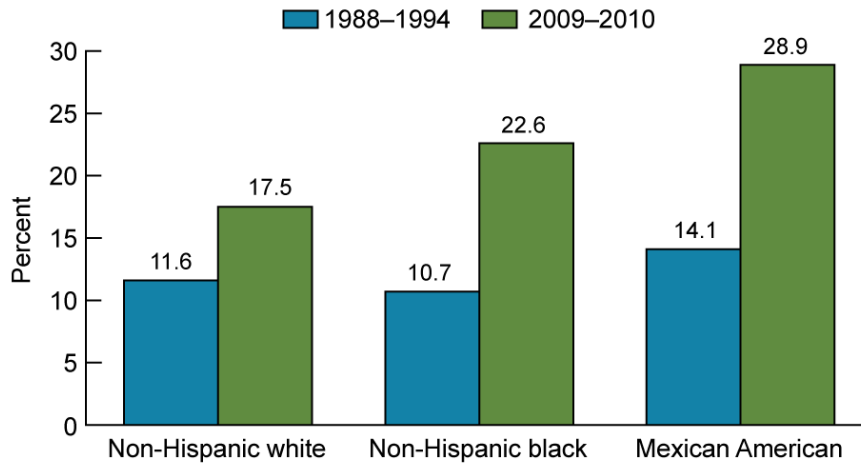
Source: OECD Health Data 2011

The Increase of American Sugar Consumption Over the Last 300 Years

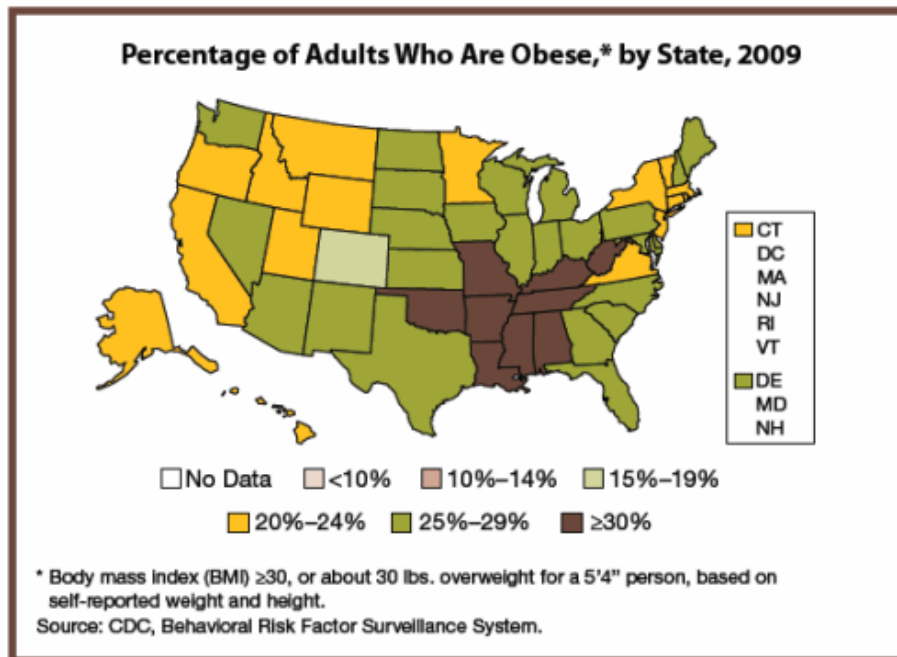


hmm..do you think that the rising obesity rate is a coincidence?

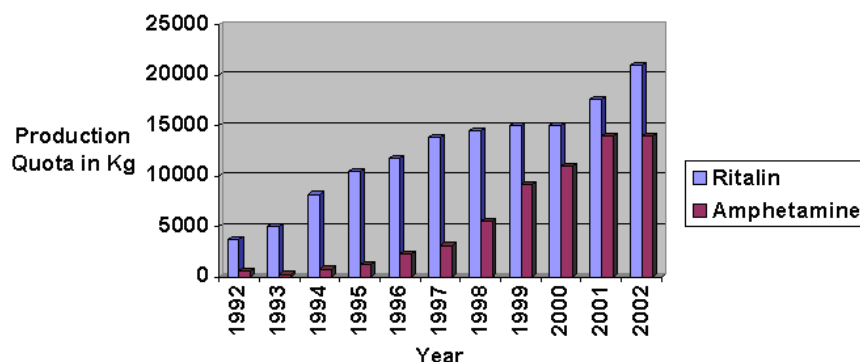
Figure 2: Prevalence of obesity among boys aged 12–19 years, by race and ethnicity: United States, 1988–1994 and 2009–2010



NOTE: Obesity is body mass index greater than or equal to the 95th percentile of the sex- and age-specific 2000 CDC growth charts.
 SOURCES: CDC/NCHS, National Health and Nutrition Examination Survey (NHANES) III, 1988–1994, and NHANES, 2009–2010.



به نظر من شما در اشتباه هستید که وضعیت بد بیماری های اجتماع را در ناکافی بودن پوشش روان درمانی جستجو می کنید. در واقع، برعکس آن حقیقت دارد. از اینجا شروع کنیم که بیشتر کشورهای غربی - از جمله اتحادیه اروپا، استرالیا، کانادا، اسرائیل، نیوزلند و کشورهای اسکاندیناوی - بیمه درمانی فراگیر را همچون حق اساسی شهروندی اعطای می کنند. تنها ایالات متحده همچنان با هزینه های گزاف بیمه به مراکز بهداشتی اجازه می دهد که مانند یک صنعت استوار بر سودآوری فعالیت کنند. حتی با همین وضعیت، آمریکایی ها امروزه یک نوعی بیمه درمانی دارند. بنابر این، ادعای شما در مورد عدم دسترسی به بیمه درمانی معتبر نیست. توجه شما را به این امر جلب می کنم که شرکت های صنعت داروسازی آمریکا به همراه شرکت های بیمه، کار پزشکی و روان درمانی را به قلمروی انحصاری خود تبدیل کرده اند. این امر به وجود یک صنعت روان درمانی انجامیده که مسائل عادی انسان ها را به مسائل آسیب شناختی تبدیل کرده، تشخیص های قالبی داده، بیماران را با یک برخورد کلی زیر داروهای گوناگون می برند. در میلیون ها مورد، درمان های آنها نه ضروری هستند و نه منجر به سلامتی. همچنین باید توجه داشت که مصرف داروهای تجویزی (در کنار مصرف داروهای غیرقانونی) به طرز سرسام آوری از ۱۹۹۹ افزایش یافته اند، چنان چه با نگاهی به نمودارها می بینیم:



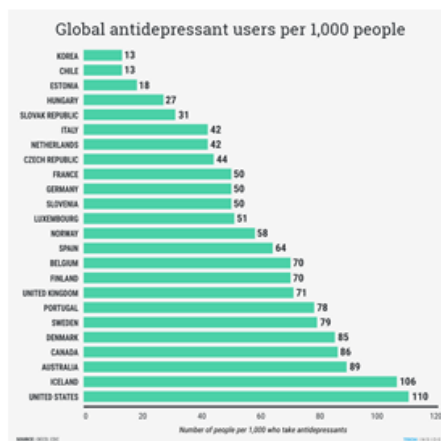
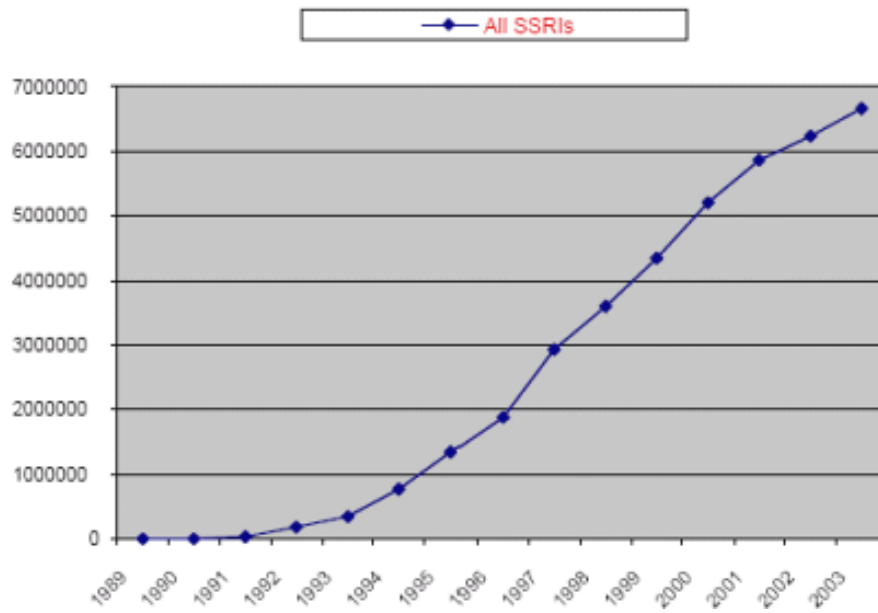
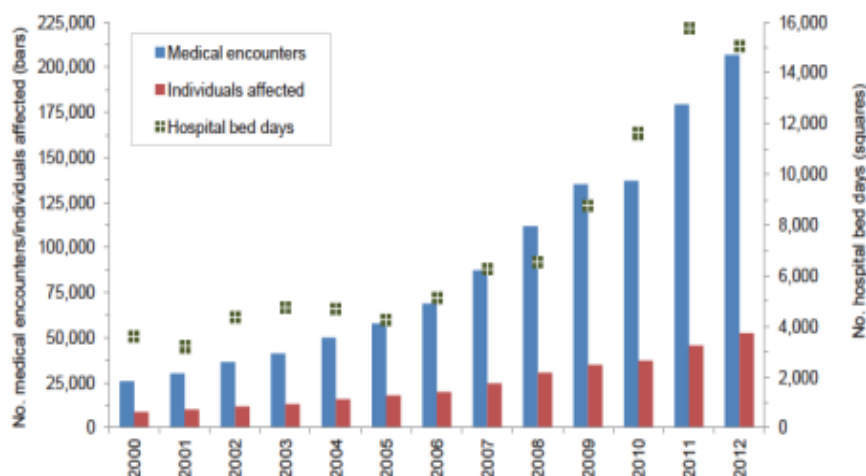


FIGURE 3. Medical encounters^a for anxiety disorder, number of individuals affected,^b and hospital bed days, active component, U.S. Armed Forces, 2000-2012



^aTotal hospitalizations and ambulatory visits for the condition (with no more than one encounter per individual per day per condition).

^bIndividuals with at least one hospitalization or ambulatory visit for the condition.

بنابراین، ما شاهد افزایش تشخیص بیماری و تجویز دارو هستیم در ارتباط با افزایش شدید افسردگی، اختلال های اضطرابی و مجموعه ای از دیگر مشکلات. پس مرا ببخشید اگر این پرسش را مطرح می سازم: آیا فرهنگ تشخیص بیماری فله ای و تجویز داروی فله ای، این مشکلات را درمان می کند یا به وجود می آورد؟ کلتی سازی منفعت جویانه از درمان روانی و دیگر درمان ها توسط صنعت های داروسازی به واقع، بیشتر به مادی انگاری^{۱۳۷} به اصطلاح اپیدمی افسردگی، اضطراب، کمبود تمرکز^{۱۳۸}، اختلال های خوردن و خوابیدن، علائم خستگی مزمن و ناتوانی جنسی انجامیده است؛ تازه اگر بیماری های جدید ناشی از عوارض جانبی نسخه های مفصل دارویی را به حساب نیاوریم. هر یک از این مشکلات، به گونه ای تشخیص پزشکی داده می شود که گویی یک بیماری فیزیکی است. چنان با گشادگی، دارو تجویز می کنند که سودآوری آنها سال به سال افزایش می یابد. پس مسئله اصلی برخلاف آنچه گفتید، عدم دسترسی به بیمه درمان روانی نیست؛ بلکه مسئله دسترسی بیش از حد فراوان به درمان روانی نامناسب است. مهمتر از این، کل این صنعت از پرداختن به مشکلات اجتماعی و سیاسی که جمعیت ها را نسبت به این نوع تهاجم های اپیدمیک آسیب پذیر می سازد، رویگردان است. این مشکلات طرح نشده، سپس به اعتیاد به هروئین و دیگر مواد مخدر انجامیده که آنها نیز در میان جوانان به شکل اپیدمی درآمده اند. این مجموعه اپیدمی های ناشی از فرهنگ در میان گروهی روزافزون از کشورهای غربی یا دارای فرهنگ غربی به نام های گوناگون خوانده می شود: آلمانی ها آنها را "بیماری های تمدن" می دانند؛ ژاپنی ها "بیماری های روش زندگی"؛ سوئدی ها: "بیماری های ناشی از فراوانی"؛ آمریکای شمالی آنها *influenza* می نامند^{۱۳۹}؛ در کره جنوبی به درستی، صنعت تشخیص بیماری قلبی و تجویز داروی نابجا را "امپریالیسم اقتصادی و فرهنگی" می نامند.

در سال ۲۰۱۳ National Institute for Mental Health (NIMH) به عنوان مقابله با این وضعیت، یک گام بیسابقه برداشت: آنها از بازشناسی DSM V به عنوان یک تشخیص معتبر سلامت روان خودداری کردند. آیا متوجه اهمیت این قدم

¹³⁷ reification

¹³⁸ ADHD

¹³⁹ توضیح مترجم: این اصطلاح در امریکا از ترکیب آنفلوانزا و واژه *affluent* به معنای فراوان ساخته شده است و پدیده های ناهنجار در زندگی ثروتمندان را دربرمی گیرد.

هستیم؟ راهنمای تشخیص و آمار Diagnostic and Statistical Manual (DSM) توسط انجمن روانپزشکان آمریکایی چاپ شد و طی دهه ها کتاب مقدس بیماری های روانی بود. NIMH که بزرگترین انجمن علمی برای تحقیق روی سلامت روان است، دفترچه راهنمای DSM را رد کرد، زیرا هرچه بیشتر به جای آنکه علم پزشکی معتبر را نمایندگی کند، به تمرین علائم شناسی تبدیل شده بود. DSM در واقع، از چند لحاظ قابل انتقاد است، ولی وقتی ما فیلسوفان در دهه ۱۹۹۰ از آن انتقاد کردیم، ما را "مرتد" و حتی با القاب بدتر خواندند. ولی اینک که NIMH آنرا رد کرده، ارتداد سابق ما ناگهان، نبوت جلوه می کند.

شاید ندانید که در آمریکا، قانون شرکت های بیمه پرداختی انجام شود. این است که باید یک بیماری تشخیص داده شده باشد، تا پرداخت صورت گیرد. این امر روانشناسان و روانپزشکان را وامی دارد که "اشکالی در مریض پیداکنند" تا پول دریافت نمایند. این وضعیت، فساد آشکار است. در عمل، بسیاری از روانشناسان مجوز دار آمریکا در حال حاضر، از طرح های بیمه بیرون آمده و نرخ های خود را کاهش داده اند تا خود را از اتلاف وقت ستمگرانه بوروکراسی شرکت های بیمه رهاکنند. در امریکا بسیاری از پزشکان زمان بیشتری را پای تلفن با بوروکرات های بیمه برای چانه زنی درباره پرداخت می گذرانند تا با بیماران خود!

بیشتر مشاوران فلسفی نمی خواهند خدمات آنها زیر پوشش بیمه قرار گیرد و دنبال آن نیز نمی روند. ما مدرس هستیم و نه روان درمانگر.

س. ظ: با تشکر از توضیح های روشنگر شما. در هر حال از اینکه با حرکت هایی همچون حرکت شما، فلسفه دوباره در حال بازگشتن به میان مردم است، بسیار خوشحالم و نه تنها برایتان آرزوی موفقیت بیشتر می کنم، بلکه در سمینارهایم نیز برایتان تبلیغ خواهم کرد.

شیریندخت دقیقیان: پروفیسور مارینوف: چنان که در *افلاطون، نه پروزاک* بیان می کنید، شما برخی آموزه های معنوی/روحانی یا spiritual مانند تائویزم را در سبک مشاوره فلسفی خود گنجانده اید. چگونه موفق به آشتی دادن فلسفه با مکتب های خود تحقق گری مانند تائویزم، قبلا [کبالا]، بودایزم و غیره شدید؟ شما بالقوگی های فلسفی این آموزه ها را تا چه حد مؤثر می دانید؟ چگونه کنار می آید با "باورها در معنای باریک کلمه" beliefs in their narrow sense – به قول والتر کافمن – که به سبب ماهیت خود، دارای هسته های غیرقابل پرسش بوده، بنابراین، در تضاد با هدف اساسی فلسفه قرار می گیرند؟

لو مارینوف: این یک پرسش بسیار جالب و مهم است. اگر ما در معنای باریک کلمه به تضاد میان فلسفه و الهیات برسیم، آن گاه همان گونه که شما و کافمن می گوید، به این نظر دانیل دنت^{۱۴۰} می رسیم: "فلسفه پرسش هایی است که شاید هرگز پاسخ داده نشوند. دین پاسخ هایی است که شاید هرگز پرسیده نشده اند." هر گونه و هرگاه این تمایز با سختگیری برقراری شود – چنان که در حکومت های دین سالار انجام می شود – فیلسوفان مورد بازداری، پیگرد و آزار قرار می گیرند (نازی ها و شوروی)، زیرا این حکومت ها نمی توانند شاهد باشند که نسبت به دستورهای آنها شک و تردید ورزیده شود و کسانی آنها را مورد پرسشگری خردورزانه قرار دهند.

پس از این توضیح باید بگویم موضوعی که مطرح کردید، به ندرت سیاه و سفید، بلکه دارای سایه روشن های خاکستری بسیاری است. از دید منطق، ریاضیات و فلسفه علم، فیلسوفان به راستی، از راه تولید فرضیه ها و حل پارادوکس ها پاسخ های نیرومندی به

¹⁴⁰ Daniel Dennett

بسیاری از مسائل داده اند. همچنین، شاخه های بسیاری از دین رسمی از راه همسو سازی آموزه های خود با ترقی های علمی، فنی و سیاسی، خود را اصلاح کرده یا در طول زمان اصلاح شده اند. یک تمایز، جهت بهینه سازی و حل مشکلات انسانی، مفید خواهد بود: میان فلسفه نظری - همچون پیگیری پرسش های منطقی، متافیزیکی، هستی شناختی، شناخت شناسی و اخلاقی به خاطر خود آنها - و فلسفه کاربردی - همچون کاربرد پرسشگری فلسفی و ایده ها بر روی شرایط عملی انسان.

در دنیای باستان، بیشتر فیلسوفان هر دو شاخه را دنبال کردند. ارسطو روزها به شاگردان خود و شب ها به مردم کوچه و بازار درس می داد. اپیکوروس نوشت: "عمر فیلسوفی که هیچ رنجی از آدمها را شفا ندهد، بیهوده سپری شده است".^{۱۴۱} رواقیون رومی، مانند سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس، هدف فلسفه را کسب و حفظ آرامش روح می دانستند. آنها همچنین در امور دنیایی نیز فعال بودند. کنفسیوس به سران لشکری درس می داد، و لائو تسو (مشهورترین تائویست) نیز یک کارمند شهری بود. سیدارتا گوتاما (همان بودا) باورهای متافیزیکی و ماوراء طبیعه را رد کرد و در عوض، یک هستی شناسی متین را درس داد و در کنار آن، به تمرین های تجربی جهت رهاسازی خودآگاهی از دام عادت ها پرداخت. فلسفه یعنی "عشق به خرد"، که در اصیل ترین شکل آن، به هنر زندگی کردن می انجامد. در قرن بیستم، جان دویی^{۱۴۱}، پراگماتیست و متخصص آموزش آمریکایی، چنان نسبت به حذف فلسفه از گستره همگانی و منزوی ساختن آن در محدوده های دانشگاهی ناخشنود بود که نوشت: "فلسفه زمانی ترمیم می یابد که دیگر وسیله ای نباشد جهت حل مشکلات فیلسوفان، بلکه به روشی تبدیل شود که توسط فیلسوفان و جهت حل مشکلات انسان گسترش یابد". رشته مشاوره فلسفی روش های گوناگون و متعددی برای برخورد با مشکلات انسانی گسترش داده است.

مؤثرترین کاربردهای فلسفه، تمرین های معنوی-روحانی را در پی دارد: یعنی آنچه رواقیون *askesis*^{۱۴۲} می نامند که بسیار شبیه است به یوگاهای هندی و بودایی و هنرهای تائویستی.

ادیان ابراهیمی - یهودیت، مسیحیت و اسلام - همگی به سنت های حکمت درونی بال و پر داده اند - قبلاً^{۱۴۳}، گنوسی، صوفی گری. این حکمت ها در زمان های گوناگون، توسط اقتدارگرایان دین رسمی سرکوب شده اند. چرا؟ زیرا سنت های حکمت درونی، تمرین ها و مراقبه های معنوی-روحانی را پاس می دارند که هدف آنها به جای به بردگی گرفتن انسان ها، رهاسازی آنها است.

فلسفه، مانند مکاتب معنوی-روحانی هدف ارتقاء و پالایش خودآگاهی انسان را در همسویی با نفع فرد و اجتماع، پی می گیرد.

ش.۵: تقریباً چهار دهه می گذرد از زمانی که ابتدا شما و همکارانتان در کشورهای مختلف دنیا مشاوره فلسفی را پشتیبانی کرده، آنرا رسمیت قانونی بخشیدید. برای ما از تحولات اخیر این جنبش در کشورهای گوناگون بگویید؛ همچنین از اقدامات خود برای معرفی و پیشبرد مشاوره فلسفی در میان افراد اجتماع از همه سنین و موقعیت های اجتماعی.

لو مارینوف: در طول چند دهه اخیر، مشاوره فلسفی در شمار بزرگی از کشورها و در همه قاره ها بجز قطب جنوب رایج شده است. سازمان های ملی در آلمان، استرالیا، کانادا، یونان، هلند، هنگ کنگ، اسرائیل، هند، ایتالیا، ژاپن، مکزیک، پرو، پرتغال، صربستان، اسپانیا، کره جنوبی، سوئد، سوئیس، بریتانیا، ایالات متحده آمریکا و غیره تشکیل شده اند. همچنین برخی دارای دفتر

^{۱۴۱} John Dewey

^{۱۴۲} توضیح مترجم: اصول اخلاق و رفتار فردی. واژه *asceticism* به معنای ریاضت کشتی از این ریشه است.

^{۱۴۳} Kabbalah

مشاوره فلسفی رسمی در آرژانتین، اتریش، بلژیک، برزیل، بوتسوانا، چین، دانمارک، فرانسه، روانی، روسیه، آفریقای جنوبی و برخی دیگر کشورها می باشند. تعداد انتشارات دانشگاهی و مردمی در حال افزایش بوده، مجلات، پادکست ها، دوره های درسی، پروژه های تحقیقی و دوره های فوق لیسانس تشکیل شده اند. تاکنون چهارده کنفرانس بین المللی و چندین کنفرانس در کشورها و مناطق گوناگون برگزار شده اند. بسیاری از دانشجویان جوان فلسفه خواهان ورود به این رشته به عنوان حرفه می باشند. کالج شهری نیویورک سال ها پیش طرح پیشنهادی مرا برای تشکیل دوره فوق لیسانس مشاوره فلسفی تصویب کرد که درخواست کنندگان فراوانی دارد، اما بوروکراسی مفرط حاکم بر این کالج، CUNY، کل پروژه را متوقف ساخته است. در این مدت من دانشجویان فوق لیسانس و را دکترا را در بسیاری از دانشگاه های خارجی سرپرستی کرده ام. شرکت در این جنبش اغلب به عنوان یک پیشگام، وظیفه و امتیازی برای من بوده و همواره با این اعتقاد همراه است که هر انسانی ظرفیتی برای فلسفیدن و راهنمایی گرفتن از خرد و اصول به جای باورها و پیش داوری های ناسنجیده دارد. در University of British Columbia خدمات مشاوره فلسفی رایگان و کاملاً داوطلبانه آنجا دادم و نیز، در City College of New York مشاوره جویان را بر اساس توافق بر سر مبانی تحقیق، به رایگان ویزیت کردم. در دهه نود، یک فوروم فلسفی را برای مردم و بدون هیچ هزینه ای به مدت هفت سال، یک جلسه در ماه، در یک کتابفروشی تراز اول نیویورک، سرپرستی می کردم. افزون بر این، به مدت یازده سال سردبیر نشریه Philosophical Practice: Journal of the APPA بوده ام که نشریه ای تخصصی و تحقیقی بود که هر سال سه شماره بیرون می آمد. کار من برای این نشریه نیز داوطلبانه بود. افزون بر اینها، به عنوان مدرس داوطلب چندین اتاق فکر جهانی، با شرکت رهبران سیاسی، مدنی، دینی، اقتصادی، فرهنگی و انسان دوستی دنیا خدمت کرده ام. در مجموع، تلاش کرده ام که کمکی باشم برای آوردن فلسفه به زندگی افراد همه ملت ها از جوان و پیر، دارا و فقیر، مرد و زن و کسانی که خواهان پرداختن به فلسفه هستند. به عنوان یکی از بنیانگذاران American Philosophical Practitioners Association به همراه همکارانم، تا کنون صدها فیلسوف از سراسر جهان را برای ارائه خدمات آموزش داده ایم.

ش.د: اگر ممکن است چند کلمه خطاب به خوانندگان ما و دوستان ایرانی فلسفه داشته باشید.

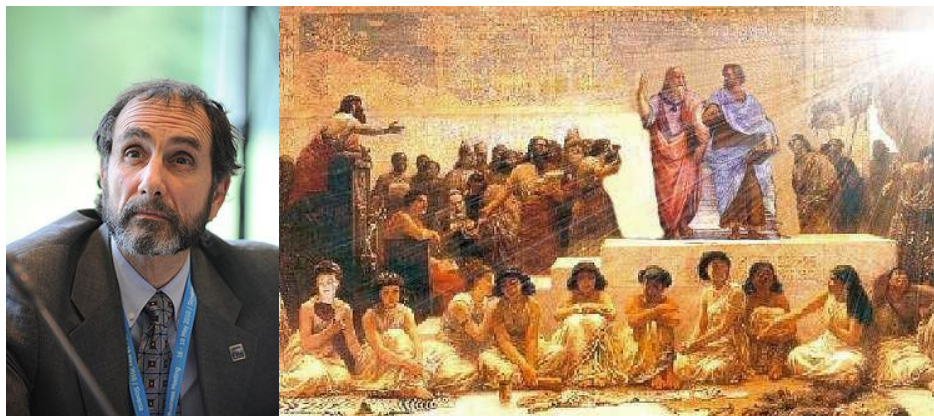
لو مارینوف: بله. نخست می خواهم دوباره حس قدردانی خودم را نسبت به شما و همکارانتان به خاطر توجه به این جنبش و مشارکت شخص من در آن بیان کنم. دوم، می خواهم شما، خوانندگان شما و همه دوستان ایرانی فلسفه را تشویق کنم که هر چه می توانید از ادبیات جنبش ما ترجمه کنید تا شناخت بیشتری نسبت به روش مشاوره فلسفی معاصر و پیش زمینه های فرهنگی رشد آن پدید آید. سوم، در راستای آرمان صلح جهانی و رشد انسانی، اهمیت رو افزونی حس می شود که فیلسوفان همه سنت ها - خواه دینی و خواه سکولار- گرد هم آیند تا به پیشبرد مشاوره فلسفی کمک کنند. فلسفه، صرفنظر از تفاوت های سیاسی یا الهیاتی، به شکل های گوناگون به همه انسان ها تعلق دارد.

با سپاس و به امید تحقق چنین نشست هایی.

ساختار و عملکرد یک گفتگوی سقراطی لو مارینوف - برگردان: آزیتا رضوان^{۱۴۴}

برگردان از متن انگلیسی:

Lou Marinoff: The Structure and Function of a Socratic Dialogue



۱. گفتگوی سقراطی چیست؟

گفتگوی سقراطی روشی است که طی آن، گروهی کوچک (۵ تا ۱۵ نفره) که توسط یک تسهیل گر هدایت می شوند، به پاسخ دقیقی به یک سوال عمومی و فراگیر می رسند؛ به عنوان مثال "خوشبختی چیست؟"، "صداقت چیست؟"، "آیا تقابل، ثمره ای می تواند داشته باشد؟". گفتگوی سقراطی را نباید با روش سقراطی یا منطق سقراطی که در نوشته های افلاطون به آن پرداخته شده، اشتباه گرفت. در منطق سقراطی، سقراط اغلب به مردم کمک می کرد تا تناقضات در تعاریف خود از موارد عام را کشف کنند. در مقابل، گفتگوی سقراطی به یک گروه کمک می کند تا در مورد یک امر به کشف آنچه که هست پردازند، و نه آنچه که نیست.

۲. روش گفتگو

روش گفتگوی سقراطی هم مانند هدفش پاداش دهنده است. این روش گروه تصمیم گیرنده را درگیر اجماع می کند، که مشخصاً برخلاف بسیاری از دیگر روش های عملکردی می باشد. نخست آنکه، چون گفتگوی سقراطی نه مناظره و نه نوع دیگری از رقابت است، برنده یا بازنده ای ندارد. گروه به عنوان یک کل در رسیدن به نتیجه گفتگو، و در زمان اختصاص داده شده، موفق می شود یا شکست می خورد. هر مرحله از این فرآیند با اجماع به دست می آید. بنابراین هر سؤال مربوط، شک، آگاهی، مشاهده، و یا

144 آزیتا رضوان، دارای مدرک مهندسی معماری از دانشگاه تهران و دکترای برنامه ریزی و توسعه از دانشگاه یو اس سی آمریکا است.

اعتراض ارائه شده از طرف یکی از شرکت کنندگان توسط گروه به عنوان یک کل و تا زمانی که همه از شور و مشورت راضی شوند، بررسی می شود.

روش تصمیم گیری با اجماع به وضوح در مقابل سایر روشهای تصمیم گیری گروهی قرار می گیرد، که شکست هایشان برای همه کسانی که از عیوب خود رنج می برند، روشن است. یک مباحثه ممکن است در خدمت تمرین حاضر جوابی، بذله گویی، مهارت بلاغی و قدرت متقاعدکنندگی باشد، اما مناظره کنندگان در رقابتی درگیر می شوند که برنده ممکن است از موضع زیان آوری دفاع کرده باشد. یک صندوق رأی ممکن است در خدمت سنجش آرای اکثریت باشد، اما رأی دهندگان به ندرت به مسائل مخاطره آمیز نزدیک می شوند. سلسله مراتب قدرت در خدمت انتقال دستورات قرار می گیرد، ولی معمولاً نمی توان این دستورات را مورد پرسش قرار داد و یا در مورد آنها بحث کرد. آفت جان زندگی آکادمیک و سیاسی قطعاً کمیته ها هستند، گروهی که برای تصمیم گیری شکل می گیرند، در حالی که به شدت کارا کتری متفرق، رنجش آور، زد و بندی، یا ناسازگار و یا آلوده به مصالحه های ناپاک دارند. جای تعجب نیست که روشهای تصمیم گیری گروهی بیش از پیمان آفرینی، نفاق آفرینند، به جای اتحاد، تفرقه افکنند. حقیقت قربانی مصلحت اندیشی می شود، اجماع به ضرورت زمان حاصل می شود. چنین روشهایی خدشه دار و مستعد ایجاد نارضایتی هستند. در مقابل، گفتگوی سقراطی اختلاف را پیش بینی می کند و آن را به اجماع بدل می کند.

روش اجماع، ناخالصی را از گفتگوی سقراطی جدای می کند. فضیلت هایی چون تحمل و صبر و توجه، اندیشه و مدنیت پیروز می شوند. همچنین فرصت برای احساساتی که در گروههای بزرگتر و پویا، بالا و پایین شود، رشد و افول کنند، وجود دارد. زمانی که شرکت کنندگان در روند یک گفت و گوی سقراطی درگیر می شوند، به تدریج در می یابند که این گفتگو نه یک مناظره است، نه انتخابات، نه یک سلسله مراتب فرماندهی، و نه یک جلسه کمیته. این یک جستجوی همپارانه است برای یافتن یک حقیقت عمومی، که اگر امکان پذیر باشد، توسط این گروه کشف خواهد شد. نزدیکترین روش معادل به این روش، شور و مشورت هیئت منصفه است. هیات منصفه نیز برای رسیدن به اجماع تلاش می کنند و به بحث آزاد می پردازند. اعضای هیئت منصفه باید راضی شوند و بر شک معقول، قبل از بیان عقیده راسخ خود غلبه یابند؛ مانند شرکت کنندگان در یک گفت و گوی سقراطی، قبل از بیان یک تعریف جمعی.

با این حال تفاوت های آشکاری نیز وجود دارد. هیچ شخصی در گفتگوی سقراطی مورد محاکمه قرار نمی گیرد، در عوض، یک حقیقت غیر شخصی موضوع جستجو است. شرکت کنندگان توسط قوانین کاملاً متفاوتی به هم مرتبطند، نه قواعد حقوقی، بلکه قواعد یک گفتمان منطقی. گروه به خودی خود شواهد را ارائه می دهند، تصمیم می گیرند هر مدرکی چه اهمیتی دارد، و تمام شواهد خود را از درون تولید و تفحص خواهند کرد. در حالی که هیئت منصفه منفعلانه برای یک محاکمه تعیین می شوند و سپس حکم خود را اعلام می کنند، در گفت و گوی سقراطی گروه فعالانه معادل حاکمه و حکم را تولید می کنند. گفت و گوی سقراطی خود کفاست.

در یک گفت و گوی سقراطی سه سطح (یا مرتبه) گفتمان وجود دارد: اول، بیان گفتگو به خودی خود؛ دوم، استراتژی جهت و شکل گفت و گو در آغاز. سوم، متادialog در مورد قوانین حاکم بر گفت و گو. تسهیل گر هیچ نقش موثری در گفتمان واقعی سطح اول بازی نمی کند؛ او به سادگی اقدامات هر مرحله را با توجه به ساختار تجویز شده (بخش بعد را ببینید)، یادداشت برداری می کند. تسهیل گر نقش حداقلی در سطح دوم استراتژی گفتمان ایفا می کند؛ اما ممکن است (اگر از او خواسته شود) پیشنهاداتی در مورد استراتژی های موفق ارائه دهد. تسهیل گر نقش مهمی در سطح سوم، متادialog، بازی می کند. توضیح متادialogی در هر زمان، توسط هر یک از اعضای گروه می تواند درخواست شود هر گاه که به دنبال روشن شدن یک قانون یا ماده حاکم بر گفت و گو به عنوان یک کل باشد. تسهیل گر مسئول پاسخ گویی به سوالات متادialogی است. همچنین اگر به قضاوت تسهیل گر برخی از مسائل نیاز به روشنگری دارند، ممکن است متادialog را در هر زمان آغاز کند. بنابراین تسهیل گر گفتگوی سقراطی مانند رهبر یک ارکستر است: هیچ صدای صریح و روشنی در ارکستر ندارد، اما نقشی ورای صدا در رهبری آن دارد.

۳. ساختار گفتگو

گفت و گوی سقراطی ساختار بسیار خاص و متقارنی دارد که می شود آن را به یک ساعت شنی تشبیه کرد. در بالا و پایین بیشترین و در میان کمترین پهنا را دارد. ابتدا در بالا، گفتگو با یک سؤال عمومی مورد نظر آغاز می شود (به عنوان مثال "صداقت چیست"). سپس از هر یک از اعضای گروه خواسته می شود که به طور خلاصه یک مثال از تجربیات خود را که عمومیت سوال را متبلور یا مجسم می کند، بیان کنند. گروه می تواند آزادانه مثال هر فرد را مورد سوال قرار دهد تا به درک بهتری از آن تجربه خاص برسد. نمونه ها باید تجربه شخصی باشند؛ در گذشته نزدیک اتفاق افتاده باشند؛ بیش از حد احساسی نباشند؛ و تا حد امکان ساده باشند. حتی ساده ترین مثال می تواند به پیچیدگی قابل توجهی در یک گفت و گوی تحلیلی منجر شود.

سپس گروه یکی از نمونه ها را به عنوان محور گفت و گو انتخاب می کند. نمونه انتخابی مانند وسیله نقلیه برای فرآیند گفتگو به کار گرفته می شود. پس از آن شخصی که نمونه انتخاب شده را ارائه داده است به ذکر جزئیات آن، تا حد ممکن می پردازد و سوالات گروه را که به دنبال درک جزئیات نمونه به اندازه لازم اند، در هر مرحله پاسخ می دهد. تسهیل گر، پاسخ های روشنگرانه به نمونه انتخابی را در هر مرحله یادداشت برداری می کند، به طوری که گروه "تاریخ" مکتوبی داشته باشد که به طور مداوم بتواند به آن رجوع کند.

گروه پس از آن باید دقیقاً تعیین کند که کجا در این نمونه، پاسخ آن سوال اولیه نهفته است. به عنوان مثال، اگر سوال درباره "صداقت" است، گروه باید تعیین کند که مفهوم صداقت در کجای این مثال نهفته است. در چه مرحله یا مراحل اتفاق می افتد؟ بین و یا در میان کدام مراحل رخ می دهد؟ و الی آخر.

به دنبال آن، گروه باید بر سر یک تعریف از صداقت تصمیم بگیرد که به اندازه کافی چیزی را که در این مثال حدود و ثغور آن را تعیین کرده اند، توصیف کند. اجماع بر سر این تعریف، گروه را به میانه باریک ساعت شنی می رساند. کلیت موضوع بررسی در حال حاضر شکل گرفته است. این نقطه عطف ساختار مفهومی (و تقریباً اواسط ساختار زمانی) گفت و گو است.

از اینجا گفت و گو شروع به گسترش می کند. تعریف به دست آمده مجدداً برای هر یک از نمونه های دیگر، که به تفصیل شرح داده نشده اما خلاصه و نوشته شده اند، به کار می رود. اگر تعریف واقعا عمومیت داشته باشد برای هر مثال کارآمد است. اگر نه، پس باید آن را بر این اساس جرح و تعدیل کرد.

در مرحله نهایی، به سمت پایین ساعت شنی، گروه نمونه های مغایر را ارائه و تلاش خواهد کرد تا تعریف به دست آمده را تضعیف یا مخدوش نماید. جرح و تعدیلات مجددی در صورت لزوم صورت خواهد گرفت؛ اگر نه، پس این گروه در تلاش خود موفق شده است.

۴. چگونگی آماده شدن برای یک گفت و شنود

لازم نیست شما یک فیلسوف بوده، یا مدارک فلسفی داشته باشید تا در یک گفت و گوی سقراطی شرکت کنید. پیش فرض جذاب این گفت و گو آن است که حقایق عمومی بر تجارب خاص استوارند. هدف این گفت و گو رسیدن از جزء به کل است. هرگز ارجاعی به ادبیات فلسفی داده نمی شود، و نه نیازی به آن وجود دارد. سوال انتخاب شده نه با استناد به افکار افلاطون و یا نیچه، بلکه با بحث در مورد تجارب اعضای گروه پاسخ داده خواهد شد. همه ما دارای تجاربی هستیم و همه ما می توانیم برای خود فکر کنیم. رجوع به آثار منتشر شده در یک گفت و گو سقراطی قابل قبول نیست؛ تنها ارجاع به تجربه شخصی مشخص به حساب می آید و کافی است. در قلمرو هنرهای فلسفی نتیجه تجربیات جمعی می تواند حقایق بیشتری را به دست آورد و بنابراین عمومیت بیشتری نسبت به تعمق عقل فردی، هر چقدر هم که جایگاه بزرگی داشته باشد، دارد. گفت و گو یک سمفونی است، نه یک تک نوازی. بنابراین بهترین آمادگی، باز کردن ذهن است و یک مثال خوب (اگر سوال از قبل معلوم است).

سؤال: سوالات به شکل "X چیست؟" بهتر کار می کنند. بنابراین "صداقت چیست؟"، "شادی چیست؟"، "آزادی چیست؟"، و یا "عدالت چیست؟" انتخاب های خوبی برای یک گفت و گو سقراطی می باشد. گروه بهتر است سوال خود را در صورت امکان از قبل آماده کنند، و یا در صورت لزوم با تسهیل گر مشاوره کنند.

مثال: وقتی سؤال انتخاب شد، هر یک از اعضای گروه باید به مثالی از زندگی خود فکر کنند که مظهر عمومیت سؤال را داشته باشد یا این عمومیت در آن نهفته باشد. باز هم تاکید می کنم، یک مثال موفق خصوصیات زیر را باید داشته باشد. باید در گذشته نزدیک رخ داده باشد؛ شاخ و برگهای اضافی آن باید حذف شده باشد. نباید بیش از حد احساسی باشد - در غیر این صورت ممکن است گفتمان منطقی را به مخاطره اندازد. باید تا حد امکان ساده و مختصر باشد. باید یک مثال شخصی باشد و فرد مایل باشد به سوالات گروه درباره جزئیات آن پاسخ دهد. شرکت کنندگان بهتر است به نمونه های خود از قبل فکر کنند.

مقررات عمومی: در حالی که تسهیل گر مسئول هدایت گروه در زمان گفت و گو است، از شرکت کنندگان خواسته می شود تا قوانین زیر را رعایت کرده، تجربه با ارزشی به دست آورند.

۱. شک و تردید خود را بیان کنید.

۲. به دیگران توجه کنید.

۳. از تک گویی خودداری کنید.

۴. بدون پیش فرض سوال خود را پرسید.

۵. به آثار منتشر شده ارجاع ندهید.

۶. برای اجماع تلاش کنید.

معیارهای یک مثال خوب:

۱. باید تجربه اول شخص باشد.

۲. باید در زمان نزدیک اتفاق افتاده باشد.

۳. نباید بیش از حد احساسی باشد.

۴. باید مختصر باشد.

۵. باید ساده باشد.

۶. فرد ارائه کننده باید مایل به پاسخ به سوالات گروه باشد.

معرفی کتاب: رساله منطقی - فلسفی

لودویگ ویتگنشتاین - ترجمه و شرح: سروش دباغ

به نقل از سایت زیتون

معرفی کتاب به قلم: سروش دباغ



نیازی به تأکید و تکرار نیست که لودویگ ویتگنشتاین به همراه مارتین هایدگر، با عنایت به حجم مقالات و کتابهایی که درباره آنها نوشته شده و نفوذ آراء شان در شاخه های مختلف فلسفه، به گواهی کثیری از فلسفه پژوهان، مهمترین فیلسوفان قرن بیستم اند. اگر قرار باشد پنج اثر مهم، تاثیرگذار و بحث انگیز فلسفی در قرن بیستم را نام ببریم، قطعاً «هستی و زمان» هایدگر و «رساله منطقی - فلسفی» ویتگنشتاین، در این فهرست جای دارند.

لودویگ جوان، در ببحوحه جنگ جهانی اول، روزگاری که عضو ارتش اتریش بود و در جبهه می جنگید، در کوله پشتی خود متن دست نویسی را حمل می کرد و هر وقت مجالی می یافت، روی آن کار می کرد. او در انتهای جنگ، نسخه نهایی این متن را برای استاد سابق خود در کمبریج، برتراند راسل فرستاد. پس از ۳ سال، کتاب با مقدمه راسل و با نام پیشنهادی ادوارد مور تحت عنوان *Tractatus Logico-Philosophicus* منتشر شد؛ عنوانی که آشکارا تداعی کننده عنوان کتاب *Theologico-Politicus*، نوشته بندیکت اسپینوزا است. پس از یکسال، ترجمه انگلیسی این اثر منتشر گشت و آوازه ای جهانی برای نگارنده اش به همراه آورد. در این اثر نبوغ آمیز، ویتگنشتاین، با وام کردن آموزه هایی از فرگه، راسل، کانت، شوپنهاور و اسپینوزا، نظریه بدیع خویش درباره معناداری را با تفکیک میان «امور گفتنی» و «امور نشان دادنی» تبیین کرده است. افزون بر این، تلقی ویتگنشتاین از اخلاق، زیبایی شناسی و مقولات اگزیستانسیلی چون مرگ، معنای زندگی و سکوت در فقرات پایانی کتاب با عباراتی موجز و زیبا و تامل برانگیز تقریر شده است.

اخیراً چاپ دوم «ترجمه و شرح رساله منطقی - فلسفی» ویتگنشتاین توسط نشر «هرمس» روانه بازار شده است. در این اثر کوشیده ام، ترجمه ای از این اثر کلاسیک فلسفی بدست دهم که به زبان فارسی متعارف نزدیک باشد و بر غنای ادبیات ویتگنشتاین پژوهی بیفزاید. جهت ایضاح بیشتر مضامین این کتاب دوران ساز فلسفی، شرحی ۱۵۰ صفحه ای بر آن نوشته، مفاهیم محوری «رساله

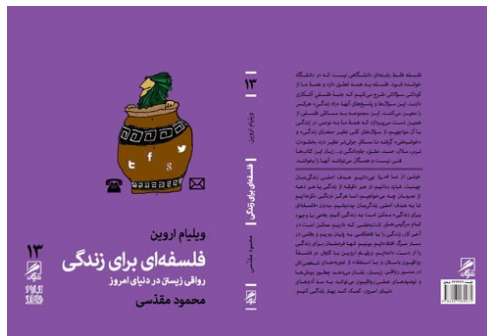
منطقی- فلسفی» نظیر امر واقع، معنا، مدلول، فضای منطقی، علیت، قوانین طبیعت، استقراء، سوژهٔ متافیزیکی، از وجه ابدی و سکوت را شرح کرده ام.

پس از «سکوت و معنا» و «زبان و تصویر جهان»، «ترجمه و شرح رساله منطقی- فلسفی»، سومین اثر من در حوزهٔ ویتگنشتاین پژوهی است. امیدوارم این کتاب به کار کسانی که دلمشغول تحولات سنت فلسفهٔ تحلیلی، عموماً و فلسفهٔ ویتگنشتاین، خصوصاً هستند، بیاید.

معرفی کتاب: فلسفه ای برای زندگی

رواقی زیستن در دنیای امروز

ویلیام بی. اروین - ترجمهٔ محمود مقدسی



به نقل از فراتاب

به قلم یحیی زرین نرگس

"از زندگی چه می‌خواهید؟ ممکن است بگویید همسری مهربان، کاری خوب و خانه‌ای زیبا. اما اینها صرفاً چیزهایی است که «در» زندگی می‌خواهید. اما پرسش این است که در میان چیزهایی که در جستجوی‌شان هستید کدام‌یک برای شما از همه ارزشمندتر است؟ ... خیلی از ما اصلاً نمی‌دانیم هدف اصلی زندگی مان چیست. شاید بدانیم در هر دقیقه از زندگی یا هر دهه از عمرمان چه می‌خواهیم، اما هرگز درنگی نکرده‌ایم تا به هدف اصلی زندگی مان بیندیشیم ... بدون فلسفه‌ای برای زندگی ممکن است بد زندگی کنیم. یعنی با وجود تمام سرگرمی‌های لذت‌بخشی که داریم ممکن است در آخر کار، زندگی را با تلخ‌کامی به پایان ببریم و وقتی در بستر مرگ افتاده‌ایم بینیم تنها فرصت‌مان برای زندگی را از دست داده‌ایم."

این جملات ساده، اما به غایت مهم و کاربردی، با پرسش‌هایی کلیدی از زندگی، از قلم ویلیام بی آروین تراوش کرده که محمود مقدس با قلمی روان و توانایی بالا در ترجمه از انگلیسی، در قالب کتاب "فلسفه ای برای زندگی (رواقی زیستن در دنیای امروز)" برای فارسی‌زبانان ترجمه نموده و نشر گمان نیز با طراحی‌ای زیبا و متفاوت به بازار کتاب و کتاب‌خوانی ایران عرضه کرده است. این کتاب در تلاش است تا با استفاده از روش‌های کهن فلسفه‌ی رواقی و به زبانی ساده؛ البته با تغییراتی در این فلسفه و نیز عدم

بازتاب تفاوت میان فیلسوفان کلیدی این مکتب، یعنی موسونیوس، سنکا، اورولیوس و اپیکتوس، ما را برای مواجهه با ناملازمات زندگی روزمره، از غم، اضطراب، ترس، میل به شهرت، ثروت، مقابله با توهین، تبعید و ... آماده کند.

حال چرا مکتب رواقی، این سوالی است که باید با خواندن کتاب و پشت سر گذاشتن ۲۲ فصل به آن رسید و به این نتیجه رسید، چرا به جای رواقیان از مکاتب هم عصر آن یعنی اپیکوریانیسم یا کلیون و شکاکان بهره نبرده است. کتاب با اصل اساسی فلسفه رواقی، یعنی فلسفه برای زندگی، پیش می‌رود و تلاش دارد تا بدون آوردن مفاهیم پیچیده و انتزاعی فلسفی، میان زندگی و ناملازمات آن و فلسفه یک رابطه برقرار کند و بتواند فلسفه‌ی زندگی را عرضه کند. به همین دلیل، کاوش در میان فلسفه‌های کهن راه نویدبخشی برای یافتن چنین فلسفه‌ای است. او سپس از میان این فلسفه‌ها، فلسفه زندگی رواقیون را یکی از بصیرت‌بخش‌ترین و قابل دفاع‌ترین‌ها فلسفه‌های زندگی می‌داند و می‌کوشد با بازسازی آموزه‌های آنان و دسته‌بندی این آموزه‌ها متن قابل استفاده‌ای برای مخاطبان امروزی به دست دهد.

هر چه بیشتر در کتاب غرق شوید و با آن خو بگیرید، بیشتر از اهمیت استفاده از این فلسفه برای زندگی روزمره آگاه خواهید شد، که البته در کنار امکان‌پذیری و قابلیت نقد بر کتاب و بخش‌هایی از آن، می‌تواند به عنوان یک نسخه‌ی جهت دست‌یافتن به آرامش در زندگی افراد مدرن در جامعه‌ی مدرن با تمام مشکلاتش به حساب آید.

در اصل کتاب به ۴ بخش کلی تقسیم می‌شود: بخش اول درباره پیدایش فلسفه، به خصوص فلسفه رواقی است. بخش دوم و سوم، عمل به آموزه‌های رواقی از سوی عامل است که در قالب فصل‌های متنوع و جذاب برای نوآموز مکتب رواقی زیستن آمده است. بخش چهارم نیز دفاع دکتر اروین، از مکتب رواقی در مقابل نقدهای رواداشته شده به این مکتب آورده شده است. شاید بتوان گفت، جذابیت زبان و شیوایی متن و نیز عدم ثقیل بودن آن، به خصوص با ترجمه‌ی جذاب متن، باعث آرامش خواننده و نیز جذابیت آن برای نوآموز راه رواقی زیستن می‌شود. ترجمه محمود مقدس از سوی نشر گمان در دسترس است [...]

پایان دفتر ششم

از خوانندگان دعوت می‌شود که در فوروم تارنمای خرمگس، پرسش‌های خود را با نویسندگان، مترجمان و شورای دبیران در میان گذاشته، با دیگر کاربران به گفتگو بپردازید:

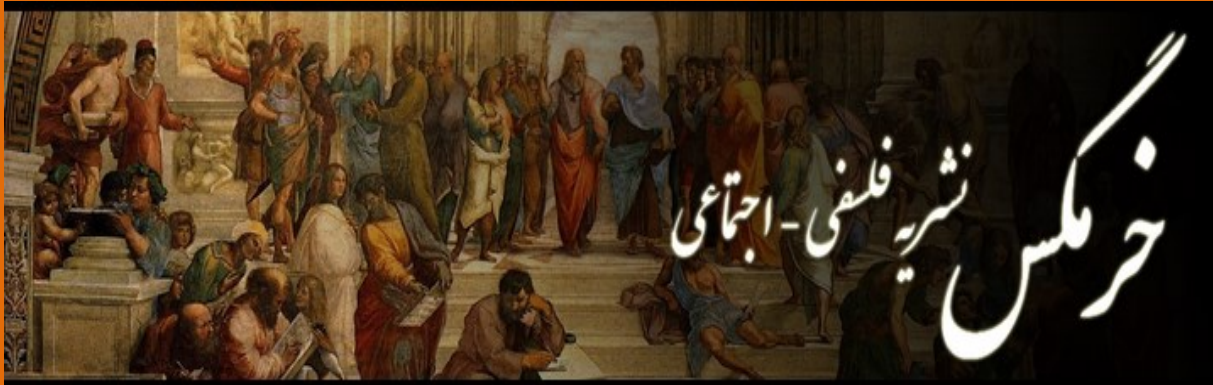
www.falsafeh.com

از فیس بوک خرمگس بازدید نمایید.

پیشاپیش از شما برای ارسال خرمگس به دوستان و شبکه‌های اجتماعی سپاسگزاریم.

ایمیل تماس برای ارسال مقاله‌ها و دیدگاه‌ها: kharmagas@falsafeh.com

موضوع دفتر هفتم: انقلاب و رفورم



Gadfly: Persian Journal of Philosophy

Editors:

Esfandiar Tabari

Ramin Jahanbegloo

Shirin D. Daghighian

Summer 2016

Issue No. 6: On Democracy

Website Designer: Homayoun Makouï

Social Media: Jalal Kiabi

www.falsafeh.com

On Democracy:

Neoliberalism and Democracy: Esfandiar Tabari

Marx and the Concept of Freedom: Mohammad Reza Nikfar

"Political Crime" According to Figh and Modern Jurisdiction: Hassan Ferechtian

Dialogue with Mohsen Kadivar

Dialogue with Judith Butler: Nayereh Tohidi. Translated by Mandana Zandian

The Ghandian Concept of Democracy: Ramin Jahanbegloo

Citizenship Realization Model for Democracy: Mehrdad Loghmani

Gender Equity: A Challenge for Democracy: Nassrin Esfandiari

Liberalism & the Art of Separation: Michael Walzer. Prefaced and Translated by Shirin D. Daghighian

From Weimar to Hitler: Heinrich August Winkler. Persian Translation by Amir Tabari

Alienation in Socialist Countries: Joachim Israel. Persian Translation by Mohammad Raboubi

Special Study Project: Philosophical Practice

Part One: Philosophical Practice Movement: Shirin D. Daghighian

Part Two: Interview with Lou Marinoff

Part Three: The Structure and Function of a Socratic Dialogue: Lou Marinoff. Translated by Azita Rezvan