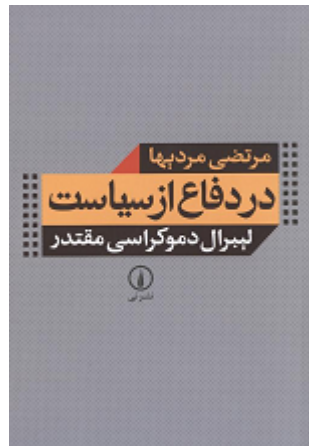


بسم الله الرحمن الرحيم

در دفاع از سیاست

لیبرال دموکراسی مقتدر



مرتضی مردیها

تهران، نشر نی، ۱۳۸۶



فهرست مطالب

| | |
|----|------------------------------|
| ۴ | مقدمه |
| ۷ | در دفاع از سیاست |
| ۱۸ | در دفاع از قدرت |
| ۲۹ | در دفاع از دولت |
| ۴۱ | در دفاع از فرد |
| ۴۹ | در دفاع از تغییر طبیعت |
| ۵۸ | در دفاع از مهاجرت و نقد میهن |
| ۶۷ | در نقد آزادی |
| ۷۶ | در نقد مشروطه |
| ۸۵ | در نقد فلسفه |
| ۹۱ | در نقد عشق |



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ دوم این کتاب تهیه شده است:

در دفاع از سیاست، لیبرال دموکراسی مقتدر، مرتضی مردیها (تهران، نشر نی، ۱۳۸۶)

۲. متن نسخه چاپی کتاب، جمعاً دارای ۲۴ پاروفاقی است، که همگی در انتهای فصل آخر، درج گشته‌اند. در این نسخه الکترونیکی و برای راحتی مطالعه، هر کدام را زیر صفحه‌ی ارجاع خودش می‌بینید.

۳. در انتهای نسخه چاپی، نمایه‌ی اعلام موجود در کتاب، به همراه شماره‌ی صفحات مربوط به هر یک درج شده، که در این نسخه الکترونیکی حذف گشته است.

۴. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.

۵. نسخه الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.

۶. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



مقدمه

لیبرالیسم و مدرنیته، دو تعبیر از یک جریانند که چهره‌ی جهان را در قرون اخیر تغییر داد، یا این تغییر در قالب آن شهود شد. پذیرش چنین اصلی محتاج این است که لیبرالیسم را همچون مدرنیته، دارای هویتی انتقادی بدانیم که ظرفیت‌های خوداصلاحی در تعریف و تحقیق آن محرز باشد. از چنین دیدگاهی، می‌توان باور آورد که ایده‌ها و ایدئولوژی‌هایی که رقیب آن پنداشته شده‌اند، یا موجی بودند که از پهنه‌ی آن برخاستند و دوباره به درون آن سرریز کردند (همچون سوسیالیسم)، یا رقیب تسلیم‌شده‌ای بودند که از سلطان فاتح می‌خواستند که حرمت بعضی بنیادهای کهن و سنن قدیمه را نگه دارد (همچون محافظه‌کاری). لیبرالیسم با این هر دو، به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز رسید و میزانی از توقعات هر دو را، که در مصلحت خود او نیز بود، برآورد و به گفتگویی بدل شد که گستره و غلبه، آن را به مرزهای بدهت و جاودانگی نزدیک وانمود. این سان، رمانتیسم، آنارشیسم، کمونیسم، فاشیسم، و ترکیبی از آن‌ها را در گرایش‌های به ظاهر متفاوت و مستقل تجددستیزی، می‌توان سوانحی در عرصه‌ی سیاست تلقی کرد که همانند سوانح عرصه‌ی طبیعت، هر از یک چند غافل‌گیر می‌کنند و خسارت می‌زنند. این هر دو، اگرچه توجیه علی و عملی دارند، باری بیش‌تر از منظر مطالعات آسیب‌شناختی دارای اهمیتند و مطالعه در علل و اسباب آن‌ها، در کنار بعضی تفنن‌های علمی، بیش‌تر از این حیث مهم است که چگونه می‌توان تجهیز شد تا از آسیب‌های احتمالی آن‌ها ایمن‌تر بود؛ نه به عنوان رقیبانی که برنامه‌های سیاسی و اجتماعی‌شان، شأن به جد گرفته شدن دارد.

این درست است که از منظر باریک‌بینی فلسفی، ادعای بدهت و صحت و جاودانگی...، درباره‌ی یک نظریه یا مکتب، با انتقادهای برباددهنده مواجه است. اما از منظر تجربه‌ی زیسته و در قالب تعقل موجود، به نظر می‌رسد که لیبرالیسم انتقادی همچون مدرنیته‌ی انتقادی، در غیاب بحران‌های بسیار بزرگ اقتصاد و امنیتی، جریانی بی‌بازگشت است که مخالفان و منتقدان را یا درون خود حل می‌کند (چیزی که منافی تأثیرپذیری از آن‌ها نیست)، یا در حواشی جا می‌گذارد (چیزی که منافی خسارت دیدن از آن‌ها نیست). بخشی از این اطمینان، البته برآمده از ظرفیت‌های خالی و آماده‌ی مواجهه با امور جدید است. به تعبیر دیگر، مدرنیته و لیبرالیسم، با هر رقیبی آماده‌ی مذاکره و هم‌زیستی، و با هر شرایط پیش‌بینی‌نشده‌ای آماده‌ی توان‌آزمایی‌اند؛ مشروط به این که اصول و ارکانی چون امنیت، رفاه، پیش‌رفت، آزادی، تعادل، و...، مورد انکار یا تهدید قرار نگیرد. به تعبیر دیگر، قدرت آن‌ها ناشی از حقیقت یا حقایقتشان (در معانی کلاسیک این واژه‌ها) نیست. ناشی از تطابق کلی آن‌ها با نیازهای انسان، و با تلاش در جهت برآوردن به‌تر و بیش‌تر نیازها، و نیز انعطاف کافی در برخورد با تحولات است.

لیبرالیسم به عنوان پشتوانه‌ی فکری جنبش بورژوازی، به عنوان متکای موجودیت طبقه‌ی متوسط، به عنوان چارچوب نظری اقتصاد صنعتی، به عنوان پارادایم توسعه‌ی سرمایه‌داری، و حتی به عنوان مبنای مساعد دموکراسی و نظام سیاسی مبتنی بر نمایندگی، بیش‌تر حکم یک ایدئولوژی سیاسی هم‌عرض سایر ایدئولوژی‌ها (اگرچه نه هم‌ارز آن‌ها) را داشته است. اما با توسعه‌ی طبقه‌ی متوسط، و تعبیر نشدن رؤیای تغییرات بزرگ و محال جلوه کردن امکان تحقق جهانی دیگر، با توفیق نسبی اقتصاد آزاد و شکست برنامه‌ی انسان‌تراز مکتب، و آشکارگی میل روزافزون انسان‌ها به رهاشدگی و رضایت فردی، و نیز کم‌رنگ شدن مرزهای ملی و قومی، لیبرالیسم به تدریج شمول یافت و ظرف زیست انسان معاصر شد. اینک لیبرالیسم به عنوان زمینه‌ی نظری فرهنگ حقوق بشر، به عنوان راه تولید بیش‌تر و توزیع به‌تر لذت،

به عنوان آمیزه‌ی مناسبی از تجربه و تعقل، از واقعیت و آرمان در تنظیم امور و...، به دشواری می‌تواند یک برنامه‌ی اقتصادی - اجتماعی در میان رقبا تلقی شود.

لیبرالیسم فراز و فرودهای تاریخی و نظری بسیاری داشته و مباحث مستوفایی را به خود اختصاص داده است. این مباحث، به تبع آن تحولات، ماهیتاً پایان‌ناپذیرند و تئوری و عمل لیبرالیسم همواره به انتقاد و ابتداع و تغییرات و ظرافت‌پردازی و تنظیم و تصحیح متقابل آمیخته و آغشته بوده است. از باب نمونه، زمانی لیبرالیسم مهم‌ترین انقلاب‌های عصر جدید را به وجود آورد. اما پس از آن، در تقابل با انقلابی‌گری قرار گرفت. زمانی لیبرالیسم به معنای لسه‌فر و دست‌نامرئی اسمیت بود و زمانی کینز آن را تحت هدایت دولت رفاهی قرار داد. در ابتدا لیبرالیسم در تعارض با قدرت دولت تعریف شد، ولی اینک اصل موضوع فوق، در شکل اولیه‌ی خود مورد تردید است. از نگاه بعضی، آزادی، یعنی ارزش محوری لیبرالیسم، ارزشی است مستقل و متعالی. از نگاهی بعضی دیگر، ارزشی است ابزاری که در اتصال با فایده و ابزارسازی لذت، معتبر است. نیز حیطه‌ی آزادی‌های فرهنگی و حقوق طبیعی متکی به ایده‌ی لیبرالیسم، از زمانی به زمانی و از مکانی به مکانی دیگر، در قبض و بسط بوده است. به این ترتیب، همواره می‌توان با دغدغه‌ی دقت و نکته‌سنجی، به عرصه‌ی این ایده درآمد و ظرائفی را برشمرد و به طرح یا حل معضلات و تناقضات مشغول شد. چنین کاری، ضمن ارزش‌های مسلمی که از نظر مطالعات آکادمیک، خصوصاً در چارچوب فلسفه‌ی تحلیلی، دارد، همچون بسیاری از مطالعات علمی و فلسفی، جستاری بی‌انتهاست. در عین حال، از منظر روشن‌فکری، و به‌ویژه برای جوامعی که بیش از این که به لیبرالیسم به عنوان یک سازه‌ی ایده‌آل یا دغدغه‌ای نظری بنگرند، به عنوان شرط حداقلی زندگی نگاه می‌کنند، بنیان بنیان‌های روان‌شناختی آن، و تفسیر آن در متن حوادث خاص، چه بسا مهم‌تر از برخی نکته‌سنجی‌های عام نظری - فلسفی ارزش‌مندی باشد که مثلاً نوزیک، راولز، گاوس، و دیگران به آن پرداخته‌اند.

درباره‌ی لیبرالیسم، به عنوان مهم‌ترین شاخص تحولات عصر جدید، حجم انبوهی از کتب و مقالات نگاشته شده است که حتی میزان بسیار اندکی از آن که به فارسی ترجمه شده است هم به قدر کافی، از تفصیل و تنوع برخوردار است. بنابراین، به نظر نمی‌رسد تلخیص یا بازتولید مطالعات آکادمیک مربوط به این موضوع، در این‌جا از ضرورتی جدی برخوردار بوده یا به قدر کافی موجه باشد. با اندکی فاصله گرفتن از روایت رایج بحث‌های کلاسیک در این موضوع، شاید شناس ارائه‌ی مطالبی که چیزی بیش از آموزه‌پردازی صرف باشد، افزون شود. پس در پاسخ به پرسش لیبرالیسم چیست، بحث‌های فنی و نقل و نقد نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان سیاسی و جامعه‌شناسان سیاسی در باب دولت حداقلی، اقتصاد بازار، نفی حقوق ویژه، فرهنگ لائیک و... را داخل پراکنش قرار می‌دهم و می‌کوشم از چشم اقتضای امیال انسان و تجربه‌ی تاریخی مواجهه‌ی او با طبیعت و جامعه، به آن نگاه کنم.

فضای روشن‌فکری جهانی، از میانه‌ی قرن نوزدهم تا اواخر قرن بیستم، در طول بیش از یک قرن، به شکل غریبی سرمایه‌داری و لیبرالیسم را علت‌العلل مشکلات جهان و رنج‌های انسان، از جهل و فقر و ناامیدی، تا تبهکاری و دگرگیزی و تنازع بقا دانست و آن را چنان در کانون انتقادات و بدتر از این، در آماج افتراها و اهانت‌ها قرار داد که پس از یک چند، دیگر نه حمله به لیبرالیسم لازم به نظر می‌رسید نه دفاع از آن ممکن. در ایران، با تأخیری قابل درک، از حوالی انقلاب روسیه (متأثر از آن و متأثر از فضای چپ‌گرایی اروپا)، و مشخصاً از جنگ جهانی دوم، این گرایش در شمایلی رقت‌بار، شرط لازم و کافی روشن‌فکری شد و اندیشه‌ها و انگیزه‌ها و اعمال و عقاید لیبرالی را در خطابه و داستان و شعر و مقاله، در مجله و روزنامه و شب‌نامه، چنان مورد تجاوز و تعرض قرار داد و با روش‌های غیرعقلانی و غیراخلاقی بی‌اعتبار و بی‌آبرو کرد که صرف‌نظر از آنچه در عرصه‌ی حکومت و فرهنگ رسمی می‌گذشت، لیبرالیسم در بازار روشن‌فکری، صرفاً به صورت گسیخته و به عنوان کالایی قاچاق می‌توانست دست به دست شود. لفظ لیبرال، در تبدیل شدن به ناسزا تنها نبود و واژه‌ی سیاستمدار (و گاهی حتی فیلسوف) هم آن را همراهی می‌کرد. در برابر، کلمه‌ها و ترکیب‌هایی چون مبارز، روشن‌فکر مسؤول (و گاه حتی جامعه‌شناس) حاوی ارزش مثبت شد. گویی سیاست و لیبرالیسم (و چه بسا اندیشه‌ی فلسفی) دست در دست هم داشتند و هدف مشترکشان نابود کردن انسان و اخلاق بود. اما اینک، مدتی است دو سه دهه در جهان و سالی چند در میانه‌ی ما، که غبار

معرکه رقیق‌تر شده و امکان تشخیص و تفکیک درست و غلط یا مفید و مضر افزایش یافته است. کسانی، بدون ترس از اتهامات آبروستیز و اعتبارسوز قدیم، مایلند اندکی از حق را به من‌له‌الحق بازگردانند.

کتاب حاضر، مشتمل بر برخی مقالات است که من در سال‌های اخیر نوشته‌ام و مخرج مشترک آن‌ها، روایتی از لیبرالیسم است که شاید بتوان آن را لیبرالیسم انتقادی نامید و منظور، لیبرالیسمی است که از هابز و لاک و جفرسون، تا نوزیک و فوکویاما و رورتی، این مجموعه‌ی غنی و متحول را یک‌جا در بر می‌گیرد و شمول و انعطاف و اصلاح آن، البته مانع حفظ هویت محوری آن نبوده است. بعضی از این مقالات، پیش‌تر در مجلات چاپ شده، اما در این‌جا غالباً با تفصیل و ترکیب و با پردازش و ویرایشی متفاوت عرضه شده‌اند. و برخی مقالات هم از مجموعه کنار گذاشته شد تا موارد موجود، در چشم‌انداز موضوعی مرتبطی قرار گیرند. البته با این فرض که دفاع از سیاست و قدرت، در تنافی ذاتی با لیبرالیسم انگاشته نشود.

احتمال فراوانی وجود دارد که نام و محتوای این کتاب، مورد اعتراض و انتقاد قرار گیرد و پرسیده شود که این سخنان، به کدام مشکل امروز ما پاسخ می‌دهد. آیا به راستی ما، امروز و این‌جا، معضل اصلی مان مظلومیت و محکومیت ناحق سیاستمداران است و اشتباهات و انحرافات روشن‌فکران، یا درست به عکس؟ در شرایطی که دسته‌ی اخیر یکی از دشوارترین ادوار تاریخی خود را سپری می‌کند و به شکلی کم‌سابقه تحت فشار است، و در اوضاعی که دسته‌ی نخست بیش از حد تصور از عدل و عقل فاصله گرفته است، این نهایت سوء تشخیص نیست که کسی به دفاع از این و حمله به آن برخیزد؟ ذهن مخاطب‌های آشنا درگیر این پرسش می‌شود که در این شرایط دشوار که از سیاست این‌همه ناگواری می‌تراود، این چه سخنی است! پاسخ من این است که آری، ما اینک البته استثناییم. اما باید قدری در امتداد بردارهای زمان و مکان این‌سو و آن‌سو شویم. تمام فعالیت فکری ما نمی‌تواند محصور در شرایطی باشد که تخته‌بند آنیم. این ملاحظات می‌تواند ناظر به حال جهان و آینده‌ی ایران باشد. بگذریم از این که گذشته‌ی ما هم، که علت حال ما است، اگر از رصدخانه‌ای که در این نوشته‌ها طراحی شده است رصد شود، میزان روشنایی این نگاه را معلوم خواهد داشت؛ نشان خواهد داد که سهم روشن‌فکر رمانتیک را در قیاس با سلطان مطلقه، در برآورد آن‌چه رفت و می‌رود، نمی‌توان زیاد کم گرفت.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

دفاع از سیاست

در مذمت سیاست و اهل آن، به فراوانی و به حد اشباع سخن رفته است، تا به آن پایه که باور به آن جزو بدیهیات اولیه و انکار آن، انکار بدیهی دانسته می‌شود. سیاست و سیاستمداران، از سوء شهرتی برخوردار بوده‌اند که به جرأت می‌توان ادعا کرد کم‌تر صنفی، در این رقابت منفی، یارای برابری با آنان داشته است. تعبیر عامیانه‌ی فارسی، مبنی بر این که «سیاست پدر و مادر نمی‌شناسد»، گویی به تنهایی کافی بوده است تا هر آنچه در این باب می‌توان گفت، تلخیص شود. این ضرب‌المثل، به یکباره، اخلاق و انصاف را از دایره‌ی سیاست بیرون می‌گذارد و بر آن است تا چهره‌ی غیرانسانی آن را آشکار کند. حکایت پادشاهانی که در طلب تاج و تخت یا در پی حفظ آن، برادر، پدر، یا حتی فرزند خویش را کور کرده، به حبس انداخته، یا کشته‌اند، و به قصد توسعه‌ی حوزه‌ی سلطنت و خراج‌گزاری، یا حتی به منظور کینه‌کشی از دشمنان بالفعل و اخطار به دشمنان بالقوه، شهرها را آتش زده، مردم را قتل عام کرده‌اند، بیش از اندازه مشهور است. از جهان‌شاه اسکندر و خلیفه عمر، تا پاپ گرگوری و سردار تموچین، از سلطان محمود غزنوی تا آغا محمدخان قاجار و از صلاح‌الدین ایوبی تا سلطان احمد عثمانی، از پطر کبیر و فردریک دوم تا هنری هشتم و لویی چهاردهم و...، ظاهراً هر جا نشانی از تراکم قدرت سیاسی داشته، ضایعات بزرگ ناشی از فقدان اخلاق و غیاب انسانیت، جزء جدایی‌ناپذیر آن بوده است. البته این ماجرا اختصاصی به قدرت‌های بزرگ و مستقل سیاسی نداشته، بل که فرمانروایان محلی و امیران وابسته و حتی والیان و مباشران، بر همین منوال عمل می‌کرده‌اند و بسا که می‌کوشیده‌اند کوچکی حوزه‌ی فرمانروایی و کاستی اعتبار و عایدات آن را با خشونت‌های کم‌سابقه جبران کنند. نیز در این ماجرا، سیاست به قدرت‌های مستقر محدود نبوده است. بل که حتی معارضان قدرت، که از دل شورش‌ها و نافرمانی‌ها بیرون می‌آمده‌اند و به روایات گونه‌گون، مدعی دراندازی نظم سیاسی و دیگرگون بودند، همچون یعقوب لیث، حسن صباح و... نتوانستند از اقتضانات رقابت قدرت، به کلی فاصله بگیرند.

این برداشت، که به نظر می‌رسد تجربه‌ای عام در میان عموم ملل و نحل بوده است، بنا به مشهور، برای نخستین بار به دست ماکیاولی، نظریه‌پرداز و تأیید شد و برای او شهرتی جهانی و تاریخی به بار آورد. گرچه بعضی از محققان بر این بوده‌اند که با طیفی از تحلیل‌ها، شهریار را از صفت سوءنیت نویسنده یا حتی خصیصه‌ی بدآموزی در عمل بپیرایند، اما به هر حال، این که کتاب مذکور، با محوریت نجات سیاست از اخلاق، برملاکننده‌ی آیین شهریاری و تصدیق آیین‌نامه‌ی حکومت و رقابت قدرت سیاسی است، و شکل تنقیح‌یافته و پرداخت‌شده‌ی همان ضرب‌المثل منفی‌نگر ناظر به سیاست است، باوری است که به وفور ادعا، و به فراوانی پذیرفته شده است. جملات مبرز از این کتاب، حتی در محافل غیرعلمی و غیرروشن‌فکری نیز، از شهرت زیادی برخوردار شده و کار شناخت سیاست و سیاستمداران را ساده‌سازی کرده است: این که حاکم باید گاه در پوست شیر رود و چنگال و دندان نشان دهد و رعیت را از خوف خود آکنده کند، و گاه در پوست روباه رود و آهنگ خدعه و نیرنگ ساز کند و مردم را بفریبد، شاید رکن آن چیزی باشد که به ماکیاولیس شهرت یافته است؛ قیچی‌ای با دو تیغه‌ی شیر / روباه یا تغلب / تقلب، یا به تعبیر نظامی، «به نیروی و به نیرنگ» است که در معارضه با حقایق و حقوق، تکیه‌ی بیش‌تری بر جزء دوم خود دارد. از نگاه بسیاری، وصایای کتاب شهریار، دائر بر استفاده از این ابزار، توصیه‌ی جدیدی نبود که ماکیاولی شهریاران را از امکان یا ضرورت آن آگاه کرده باشد. بل که شیوه‌ی رایج سیاست بوده است. ویژگی کار سیاست‌نامه‌نویس عصر رنسانس، این بود که جدایی عملی سیاست و اخلاق را به عرصه‌ی شفافیت استدلالی کشاند و کوشید با اقتناع

شهریار، دائر بر این که علاوه بر سنت سالفان و توفیق تجربی، عقل ابزارساز هم بر درستی و کارآمدی این روش گواهی می‌دهد، و بنابراین، دلیلی برای در نهفت کردن آن وجود ندارد، او را تشجیع کند که این اصول را بی هیچ ترس و تردیدی به کار بندد.

آنچه به عنوان ماکیاولیسم، آن تجربه‌ی عرفی عوام از حاکمیت را به این توجیه عقلی خواص از آن پیوند داد، سیاست را در جایگاهی جای داد که از حیث ناروایی اخلاقی نظیر نداشت. بر این مبنا، در هیچ مقوله‌ای به اندازه‌ی سیاست، اصل بر زور و خصوصاً تزویر نبوده است. حاکمان سیاسی کسانی هستند که بدون بهره‌مندی چندانی از کارآیی نظری و عملی، عمدتاً به صرف جسارت در زیر پا گذاشتن حداقل‌های اخلاقی، در موقعیتی قرار می‌گیرند که به ساده‌ترین شکل ممکن، به حجم انبوهی از مطلوب‌های کم‌یاب شامل قدرت، ثروت، و منزلت دست می‌یابند. از این حیث، غالباً تفاوت بنیادینی میان شیوه‌های قدیم و جدید حکومت هم گذاشته نشده است؛ نه فقط سلاطین و امپراتوران و صدراعظم‌ان و والیان در حکومت‌های استبدادی گذشته، که رئیس‌جمهوران، نخست‌وزیران، وزرا، و کلا، و شهرداران در حکومت‌های انتخابی جدید هم مشمول همین قاعده‌ی کلی قرار داده می‌شوند. تفاوت عمدتاً در این است که در گذشته، سیاست از زور شروع می‌کرد و سپس به تزویر می‌رسید. در اعصار اخیرتر، این سیر تا حدودی وارونه شده است. یعنی از تزویر شروع می‌کند و سپس به زور می‌رسد. این هم البته هست که در گذشته، زور عریان و هویت دل‌بخوانه‌ی آن آشکار بود، اما اینک بیش‌تر در لفاف نظم و قانون و ضرورت و مصلحت جمعی پوشیده است. به عبارتی، بنا بر مشهور، سیاست مدرن و سیاست پیش‌مدرن، از حیث ماهیت ناراست و نادرست، تفاوت چندانی با هم ندارند. نهایت این که در سیاست مدرن، تزویر نسبت به زور، جای بیش‌تری به خود اختصاص داده است.

جریان مسلط روشن‌فکری، از راسیونالیست‌های عصر روشن‌گری تا رمانتیست‌های مقارن انقلاب صنعتی و مارکسیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌های قرن بیستم، هر یک به سهم خود، کوشیدند نشان دهند که دولت دروغ می‌گوید، نماینده‌ی منافع عمومی نیست، کارگزار بی‌طرف نیست، فارغ از زد و بند و اعمال قدرت پنهان نیست، دفاع از منافع عامه‌ی مردم و حتی کشور و ملت، برای او بیش از صورتکی نیست، و نهایتاً این که دولت دموکراتیک مدرن، ناگزیر است برای بازتولید هویت اصلی سیاست (که راهی پرخطر، ولی سریع برای برخورداری از لذت انبوه است)، بالماسکه‌ی پیچیده‌ای به راه اندازد که البته هزینه‌ی آن با منفعت آن، یعنی دوام و استحکام و خوش‌نمایی، متناسب است. اراسموس در کتاب خود، *آموزش یک شهریار مسیحی*، می‌گوید: «وقتی نام آشیل، خشایار، کوروش، داریوش، و ژولیوس سزار را می‌شنوید، از این نام‌های بزرگ مبهوت نشوید. زیرا تنها نام راه‌زنان بزرگ سرکش را می‌شنوید.» و چه کسی می‌تواند منکر شود که امروز نوع نگرش بسیاری از روزنامه‌های روشن‌فکری، مثلاً *گاردین*، به رؤسای سیاست بزرگ‌ترین لیبرال دموکراسی تاریخ، تفاوتی با قرائت اراسموس ندارد، الا این که بر جنبه‌ی تزویر آن بیش از زور تأکید می‌شود.

این چهره‌نگاری از سیاست، به مثابه‌ی مقوله‌ای که رکن آن دروغ، بازی، و تزویر است، چنان در عمق باورها نشست است که بسیاری از مردم به سختی حاضرند حتی در موارد نسبتاً روشن، ادعاهای سیاستمداران و دولت‌ها را در این باره که آن‌ها چه کاری را به چه نیتی انجام داده‌اند، بپذیرند. همواره در پس پشت ظواهر، مقاصد مخفی به کلی متفاوتی جست‌وجو و حتی گاه با اطمینان شگفت‌آوری ادعا می‌شود. این چنین است که تحلیل‌های دولتی راجع به مسائل فرهنگی، به شدت مورد بی‌اعتمادی است، توضیحات حکومت‌ها درباره‌ی برنامه‌های اقتصادی به جد گرفته نمی‌شود، دعاوی سیاسی راجع به تلاش برای حل مشکلات، مثلاً بی‌کاری یا آلودگی محیطی و نظایر آن، تلقی به قبول نمی‌شود، تا جایی که فی‌المثل جریان‌ات اصلاحات در ایران نیرنگی از سوی کلیت حاکمیت تلقی می‌شود، حمله‌ی یازده سپتامبر توطئه‌ای طراحی شده از سوی کاخ سفید عنوان می‌شود، گران شدن نفت برنامه‌ای برای تحت فشار قرار دادن دلار به نفع یورو معرفی می‌شود، و الی آخر. پی‌یر بوردیو، در کتاب *نظریه‌ی کنش*، گفته است: «هنگامی که پای دولت در میان است، کسی زیاد شک نمی‌کند.» اگر این سخن ناظر به موارد جزئی و کارکردی باشد، درست به نظر می‌آید. مثلاً احتمال زیادی هست که بانک دولتی نسبت به بانک خصوصی، بیش‌تر مورد اعتماد (اگرچه نه لزوماً مورد علاقه‌ی مردم) باشد، به این دلیل ساده که احتمال ورشکستگی آن یا امکان کلاهبرداری از سوی آن کم‌تر است. اما از حیث مسائل کلان عمومی، همچون جدیت در برنامه‌ریزی، شفافیت در رفتار، صداقت در گفتار،

اصول‌گرایی در اخلاق، و موارد مشابه، برای لایه‌های مختلف مردم، حتی در نظام‌های سیاسی باز، شاید کم‌تر چیزی به اندازه‌ی دولت و اهل سیاست، مشکوک باشد.

آیا به‌راستی سیاست تا به این پایه، با دروغ و تزویر درآمیخته است؟ آیا این آمیختگی ویژه‌ی سیاست است؟ آیا سیاستمداران، در قیاس با دیگران، تا به این پایه پرهزینه و کم‌فایده‌اند؟ آیا دولت همان‌قدر که معمولاً پنداشته می‌شود، مشکوک، مخفی، و مخوف است؟ چه عواملی در فراهم آوردن چنین برداشتی نقش داشته‌اند؟ تا چه حد چنین رهیافتی قابل دفاع استدلالی، تحلیلی، و تجربی است؟ می‌کوشم چشم‌انداز پاسخی برای پرسش‌های فوق فراهم کنم.

غنی کردن رفتار با دو عنصر تغلب و تقلب، یا اوصافی نظیر زورگویی، ستم، دروغ و دغل و کلاه‌برداری، و به‌گونه‌ای گفتن و به‌گونه‌ای دیگر عمل کردن، وعده دادن و به آن وفا نکردن، اظهار دوستی و اعمال دشمنی، داعیه‌ی خدمت و کارکرد خیانت، رنگ عوض کردن و به حسب اقتضای حال، به قالب شیر و روباه درآمدن، در مقام انحصار لذت انبوه برآمدن و در این مسیر از ارتکاب خلاف نپرهیختن و...، به طور خلاصه، آن‌چه (تا حدی غلط) ماکیاولیسم خوانده شده است، به وضوح، اختصاصی به حوزه‌ی سیاست ندارد. اما گویی چنین القا می‌شود. به نظر می‌رسد با گونه‌ای بداهت، پذیرفته شده است که این عنوان، یعنی ماکیاولیسم (که اجازه می‌خواهم در این نوشته، معنای رایج آن را استفاده کنم)، مسمایی جز سیاست ندارد؛ یا دست‌کم، شکل عالی و نمونه‌ی اعلای این مفهوم ناظر به وقایع حوزه‌ی سیاست است. اما اگر به تجارب عرفی و عادی خود هم نگاه کنیم به دشواری می‌توان چنین سخنی را راست انگاشت. به‌تر است این‌گونه سؤال کنیم که در کدام حوزه از حیات اجتماعی، یا در میان کدام صنف، گروه، دسته، طبقه، یا برشی از مردم، شاهد چنین اوصافی هستیم، یا کم‌تر هستیم. آگما ماکیاولیسم را توصیف تلقی کنیم، به نظر می‌رسد که در میان همه‌ی اقشار و اصناف هست. یعنی جلوه‌هایی از این نوع کردار را کم و بیش در میان همه‌ی مردم می‌توان مشاهده کرد و اگر آن را توصیه تلقی کنیم، به نظر می‌رسد در هر مدیریتی قابل کاربرست است. به این معنا که هر مؤسسه، هر سازمان (به معنای وسیع کلمه) اگر بخواهد از حساب هزینه - فایده سرافراز بیرون آید، اگر بخواهد در رقابت موفق باشد، ناگزیر است این توصیه‌ها را عمل کند. ظاهراً در هیچ‌یک از دو معنا، یعنی توصیفی و توصیه‌ای، ماکیاولیسم اختصاصی به امر سیاست ندارد.

ماکیاولیسم، به عنوان یک توصیف، دنیای تولید و تجارت را در چنبره‌ی خود دارد. رقابت میان شرکت‌های بزرگ، درآمیخته به اخلاق و دور از توطئه و تبنانی، به قصد اضرار نیست. رواج مواردی چون انتخاب افرادی جذاب و خوش‌سخن به عنوان مدیرعامل و سخن‌گوی هیأت‌مدیره، به نیت جذب مشتری، متحد کردن شرکت‌های تجاری کوچک برای امکان هم‌آوردی با شرکت‌های بزرگ، کاهش قیمت و افزایش خدمات از سوی بنگاه‌های اقتصادی زنجیره‌ای، به قصد خارج کردن کسبه و شرکت‌های خرده‌پا از گردونه‌ی رقابت، خرید و فروش مصنوعی و مخفی سهام و وعده‌ی ترقی ارزش مالی آن به منظور اغفال سرمایه‌گذاران، جاسوسی صنعتی در کارخانه‌ها به دست کارمندان نفوذی و به منظور کنترل پیش‌رفت و سرقت نوآوری‌های رقیب، سوءاستفاده از نام و نشان شرکت‌های شناخته‌شده برای اشغال آسان بازار، تغییر دادن میزان عرضه و قیمت کالای تولیدی یا تجاری به قصد زمین زدن رقبا و...، به عنوان اموری کاملاً رایج در دنیای اقتصاد، حاکی از این است که اوصاف مندرج در ماکیاولیسم در این حوزه هم وجود دارند. این اوصاف، البته متعلق به دنیای پیشرفته‌ی صنعتی است (و طبعاً متناسب با درجه‌ی ماکیاولیسم سیاسی آنان است). در حالی که اگر بخواهیم نسبت ماکیاولیسم و اقتصاد را در بعضی جوامع بستی و بعضی جوامع در حال توسعه ارزیابی کنیم، مواردی چون احتکار، ارتشا، رانت، و حتی استفاده از زور عریان برای حذف رقیب مالی، مطرح می‌شود که درجه‌ی سختی بالاتری دارد. ماکیاولیسم، به عنوان توصیه هم نمی‌تواند از دنیای اقتصاد جدا شود. چون رقابت اقتصادی، در جریان غالب خود، غالباً تابع ارزش‌های اخلاقی نبوده و نمی‌تواند باشد. تصور کنیم مدیر یک بنگاه اقتصادی، بدون گزاره‌گویی تبلیغاتی و دوچهرگی، بند و بست با متحدان و اعمال نفوذ علیه مزاحمان و مخالفان، حفظ اسرار درونی ناظر به ضعف و تقلب،

بی‌رحمی در ورشکسته کردن بنگاه‌های رقیب، اعمال شیوه‌های انقباضی در پرداخت‌ها، بازی با سندیکا و تهدید و تطمیع متناوب آن و...، بخواهد شرکت خود را در فضایی متلاطم و متنازع به موفقیت برساند، چقدر شانس دارد؟ به نظر می‌رسد توصیه به او دایر بر رعایت اخلاق، مساوی شکست مسلم او است؛ مگر در موردی که به دلیل داشتن نقاط قوت و برتری بی‌چون و چرا، انگیزه‌ای برای آن نوع رفتار نداشته باشد، که در این مورد هم مشابه سیاست است. نه تنها ماکیاولیسم ماکیاولی توصیه به شاهزاده‌ای است که سلطنت و سلطه‌ی او تهدید شده و در یک شرایط رقابت ملوک‌الطوایفی است، بل که در پراتیک جاری سیاست هم به نظر می‌رسد درجه‌ی غیراخلاقی شدن اعمال زور و تزویر، غالباً با میزان تهدیدشدگی یک حکومت یا یک حاکم، نسبت مستقیم دارد.

برای تأمل بیشتر، می‌توان تبلیغات تجاری را به عنوان شاخصی برای شناخت دنیای اقتصاد، مورد تأمل قرار داد. در فعالیت‌های دنیای اقتصاد، که بارزترین نمود عقلانیت (یعنی مستند به محاسبه‌ی منطقی و چندلایه‌ی سود و زیان) محسوب می‌شود، استفاده از تبلیغات، به عنوان نماد رفتار غیرعقلانی (یعنی علی‌الاصول متکی به تلقین و تقلید و احساس) جالب توجه است. از آگهی‌های تجاری که صراحتاً از جذابیت‌های صوری و از شهرت و محبوبیت شخصیت‌های دنیای ورزش و هنر کمک می‌گیرند اگر بگذریم، به مواردی می‌رسیم که گاه با استفاده‌ی هنری و زیبایی‌شناختی از صدا، آهنگ، رنگ، تصویر، و انواع شگردهای تزئینی و گاه استفاده از نوعی بمباران صورتی و تصویری درآمیخته با اصرار، در پی ترغیب شدید مصرف‌کننده به خرید است. بالاتر از این، در موارد معتناهی، شیوه‌ی تبلیغ کالاها و خدمات، به نحو حیرت‌انگیزی متکی به اغراق‌های افسانه‌ای است که از شدت آشکار بودن دروغ آن، به نظر می‌رسد بیش‌تر به درد تمسخر می‌خورد تا تحسین. اما در عین حال، مورد استفاده قرار می‌گیرد و ظاهراً نتیجه هم می‌دهد. سخن بر سر بایستگی یا نابایستگی این رفتار نیست. سخن بر سر این است که اگر در تبلیغات تجاری، غالباً، اطلاعاتی بی‌طرفانه، با صداقت و حسن‌نیت، در اختیار مردم قرار نمی‌گیرد، بل که اشکال پرداخت‌شده‌ای از زور، و خصوصاً تزویر، در آن اهمیت اساسی دارد، پس ماکیاولیسم اختصاصی به سیاست ندارد. حتی شاید بتوان ادعا کرد که از حیث تبلیغات، اقتصاد کاریکاتور سیاست است. برای نجات از غیر قابل قبول جلوه کردن این مدعا، لحظه‌ای تصور کنید که یک کاندیدای نمایندگی، برای معرفی خود، به شیوه‌ی آگهی‌های تجاری عمل کند.

می‌توان به این سخن اعتراض کرد که نقد سیاست و کارگزاران آن، دفاع از اقتصاد و کارگزاران آن نیست؛ به‌ویژه که این دو جریان غالباً دست در دست هم دارند و در رفتارهای ماکیاولیستی حاکی متقابل یکدیگرند. اساساً بسیاری از متفکران منتقد سیاست، «طبقه‌ی سیاسی» را نماینده و مدافع «طبقه‌ی اقتصادی» می‌دانند و انتقاد عمده‌ی آنان به سیاستمداران، این است که در پوشش منافع عمومی، در کار بازتولید منافع طبقاتی اشراف سنتی و اشراف جدید بوده و هستند. بنابراین، برملا کردن دوری اقتصاد از اخلاق، مشکلی از سیاست حل نمی‌کند. چرا که این‌ها دو روی سکه‌ی واحدی هستند. این اعتراض، بی‌بهره از حقیقت نیست. اما سخن من در عدم اختصاص ماکیاولیسم به سیاست است و این ربطی به ارتباط سیاست و اقتصاد ندارد؛ مگر این که ادعا شود شیوه‌ی مورد بررسی از سیاست به اقتصاد راه یافته است، که با توجه به تقدم رتبی و زمانی اقتصاد بر سیاست، و نظریه‌ی انقادی ناظر به ساختن سیاست به عنوان ابزاری برای غلبه‌ی اقتصادی، قابل قبول نمی‌نماید. در عین حال، پرداختن به حوزه‌های دیگر صنفی، می‌تواند به برطرف شدن این شائبه کمک کند.

حوزه‌ی حقوق، غالباً و حتی عموماً، از مظان جدی اتهام ماکیاولیسم به دور بوده است. کافی است رمان و تلویزیون را به عنوان ابزارهای بسیار مهم شکل‌دهنده به ذائقه‌ی اجتماعی و فرهنگ عمومی، از این منظر مورد توجه قرار دهیم. کم‌تر داستان یا سناریویی را به خاطر می‌آوریم، به‌ویژه اگر تولیدات یکی دو دهه‌ی اخیر را کم‌تر در نظر بگیریم، که در آن وکیل دعاوی در قالب یک جویای حقیقت و مدافع حقانیت ظهور نکند. تا زمانی که تجربه‌ی مستقیم یا اطلاع مشخص در دست نباشد، به دشواری می‌توان از وسوسه‌ی تصور وکیل به عنوان فرشته‌ی نجات و دادستان به عنوان موجودی شریر و بدنیت و قاضی به عنوان تجسم عدالت پرهیز کرد. اما چنین تصویری تا چه حد به واقعیت وفادار است؟ وکالت یک شغل است و مثل هر شغل دیگری، دایرمدار اصلی آن درآمد است. روشن است که درآمد، یا حتی شهرت و موقعیت، بیشتر در دفاع از قدرتمندان و ثروتمندان میسر است تا در دفاع از ضعفا و مستمندان. از یک نگاه متفاوت با تبلیغات و

عادات، وکیل اکثراً و بل که اصالتاً، وسیله‌ای است برای فرار از دست عدالت، برای فرار از گریزگاه‌های قانونی به هنگام ارتکاب اعمال غیرقانونی. مظلومان، بسا که مستمند هم هستند و دفاع از آنان در مقابل ظالمان، به‌ویژه اگر دارای توانایی مالی بیش‌تری باشند، گرچه فعالیتی اخلاقی است، اما مقرون به صرفه نیست و لهذا، وکالت به عنوان شغل، نمی‌تواند عموماً یا اکثراً بر محور آن بگردد. اختلاف حقوقی، اگر میان عناصری از طبقه‌ی ضعیف باشد، به سبب ضعف مالی، کم‌تر به وکیل ارجاع می‌شود و به همین دلیل، کم‌تر وکیلی علاقه‌مند به تمشیت آن است و اگر میان عناصری از دو طبقه‌ی فرادست و فرودست باشد، نفع وکیل در پذیرش وکالت عنصر متمول یا ذی‌نفوذ است و حتی اگر طرفین وکیل بگیرند، طرف متمول و ذی‌نفوذ انگیزه‌ی جدی‌تری برای وکالت دارد. اما اگر اختلاف میان عناصری از طبقه‌ی فرادست باشد، در این‌جا وکالت بیش‌تری به بازی بزرگان نزدیک می‌شود و وکلای مبرز در یک میدان واقعی مبارزه به رقابتی می‌پردازند که بر محور پول و شهرت حرفه‌ای می‌گردد. در تمامی این موارد، منفعت داشتن یا نداشتن یک وکالت، فرع بر موضوع اخلاقی دفاع از حقیقت یکی از دعاوی و حقانیت یکی از طرفین دعوا است. بر این مبنای قابل درک است که در حوزه‌ی قضا هم ماکیاولیسم، چه در مقام توصیف و چه در مقام توصیه، شیوه‌ی مسلط باشد.

وکیل با استفاده از انواع ابزار، از قدرت سخنوری و خطابه تا توان استدلال و سفسطه، از نیروی بازپرسی و تحت فشار گذاشتن شهود و شکات تا خبرگی در روان‌شناسی هیأت منصفه و قاضی، و نیز البته با استفاده از شبکه‌ی ارتباطات دوستانه و روابط حرفه‌ای و قدرت اعمال نفوذ بیرون دادگاه، گاه حتی در تهدید و تطمیع و پرونده‌سازی و پرونده‌سوزی و، در صورت امکان، اثرگذاری بر کنترل و هدایت پوشش خبری و رسانه‌ای و...، در مقام محق نشان دادن موکل خویش است. و چه بسا با علم به عدم حقانیت او. به تعبیر دیگر، دو عنصر اصلی ماکیاولیسم، یعنی زور و تزویر، در این حوزه هم هر چه نکرده، به احتمال اقرب نتوانسته است. و چه کسی را یارای این هست که به وکلا توصیه کند این روش‌ها را به کلی کنار بگذارند و جز پیرامون حق و حقیقت و دفاع از حقانیت، خصوصاً در مورد ضعفا و مظلومان نباشند و بالجمله از ماکیاولیسم فاصله بگیرند و در عین حال، انتظار ورشکسته شدن سریع هم نداشته باشند. البته، چه بسا حقوق، یک نیکولو ماکیاولی گستاخ و بی‌احتیاط نداشته بوده یا به آن نیازی ندیده باشد و از این روی، در مقام توصیه‌ی آشکار، رد پای از چنین بی‌اخلاقی عریانی در آن مشهود نباشد. اما آشکار نبودن توصیه به بلندپروازی، قدرت‌طلبی، بی‌رحمی، دوچهرگی، اغفال، و...، به مثابه‌ی کلید موفقیت حرفه‌ای، غیر از موجود نبودن آن است.

مدعایی مشابه در مورد دیگر حوزه‌های دور از بدبینی مفرط، همچون دنیای طبابت، نیز قابل طرح است. قسم بقراط مشهور است. پزشکان در آغاز حرفه‌ی خود، سوگند یاد می‌کنند که در مواجهه با بیماران، از میزان اخلاق عدول نکنند و سلامت انسان‌ها را مهم‌تر از امور دیگر بیانگارند. اما آیا عموم یا اغلب پزشکان چنین می‌کنند؟ شاید اغراق باشد اگر ادعا کنیم که اهمیت بیمار برای طبیبش، بیش از اهمیت اشیای تعمیراتی برای تعمیرکار آن‌ها نیست. اما اگر گمان بریم که بیمار در نظر پزشک چیزی به کلی متفاوت با آن است نیز به دام اغراق دیگری درافتاده‌ایم. این مدعا هم به قدرت تجربه قابل تقویت است، هم به قوت استدلال. شمار پزشکانی که در طلب درآمد بیش‌تر، بیماران خود را به اعمال جراحی خطرناک یا بی‌خطر، اما به کلی بی‌فایده دلالت کرده‌اند، یا بدون مراجعه به میکروسکوپ پاسخ همه‌ی آزمایش‌ها را نرمال نوشته‌اند، یا در زمان تیمار بیماران در بیمارستان، در پی معامله‌ی سکه و دلار بوده‌اند و... قطعاً با شمار قابل توجه پرونده‌هایی که در این خصوص در مراجع قضایی وجود دارد برابر نیست. چرا که چه بسا تشخیص پزشک هم تا حدودی همچون علم قاضی و فتوای مجتهد تلقی شود که اگر مصیب باشد دو اجر و اگر مخیطی باشد یک اجر دارد. طبیب هم موجودی انسانی است که از ره‌گذر طبابت در پی گذران مخارج زندگی است و لذا، ناگزیر، از منطق سود و زیان معامله ملهم است. ممکن است از تبلیغات گسترده و سازمان‌یافته و الزام و اجبار و بی‌اخلاقی مشتهر به دور باشد، اما این ناشی از قداست پزشکی نیست. بل که اقتضای حرفه است. پزشک باید نیات مادی خود را به نسبت کم‌تر آشکار کند تا بتواند اعتماد بیماران را جلب کند و اگر چنین کند، این خود هیچ نیست جز تزویر بیش‌تر برای تمتع بیش‌تر.

به سختی می‌توان باور کرد که همین داوری در مورد حوزه‌های خوش‌نامی، همچون دنیای هنر یا علم نیز روا باشد. با وجود این، همین‌طور است. هنرمندان و دانشمندان کم‌تر در رفتار هنری و علمی خود به اوصاف ماکیاویستی منتسب می‌شوند. اما در این‌جا هم تجربه و عقل، خلاف باور رایج فتوا می‌دهند. اولاً از منظر عقلی - فلسفی، می‌توان سؤال کرد اهل هنر و اهل دانش چرا باید با سیاستمدار و کارآفرین متفاوت باشند؟ چه چیزی در هنر و علم وجود دارد که عالم و هنرمند را به رعایت اخلاق صداقت و عدالت و عطوفت سوق دهد؟ پاسخ این سؤال دشوار است. زیرا علم و هنر هم همچون سیاست، اقتصاد، حقوق، و طبابت، در اصل چیزی بیش از حوزه‌ای برای جلب مطلوب‌هایی چون مال و منزلت نیست و این همان «دنیا» است که همواره، به تعبیر قرآن، بر سر آن «تزامم» می‌رود. تزامم یعنی رقابت، و به محض باز شدن پای رقابت، اعمال زور و تزویر برای پیروزی، کم و بیش ناگزیر است. ثانیاً، از منظر تجربی، چه شواهدی دال بر تفاوت بنیادین این افراد با اهل تجارت یا سیاست قابل مشاهده است؟ البته اهل هنر و دانش، بیش‌تر از طریق ویرتین‌های آراسته‌ی خود با مردم روبه‌رو می‌شوند و شاید زیبایی یا فایده‌ی اثر آنان باعث حسن ظن شود. اما اندکی مشاهده‌ی همراه با مشارکت، نشان خواهد داد که در ورای نمایشگاه این آثار، در پشت صحنه، چه رقابت‌های عنیفی برقرار است. سمینارهای علمی، مجلات تحقیقی، آکادمی‌های علوم، کرسی‌های دانشگاهی، مراکز انتشاراتی و... از روابط بده - بستان، لابی، اعمال نفوذ، و حتی اعمال فشار برکنار نیستند. دانشمندانی که در پارادایم‌های پژوهشی رقیب فعالیت می‌کنند، نسبت به یکدیگر گاه موضع‌گیری‌های سخت‌گیرانه دارند؛ سخت‌گیری‌ای که از جدال قلمی تا تمسخر و تحقیر و حتی تلاش برای استفاده از مراکز قدرت برای برکنار کردن رقیب از پست‌های ساده‌ی آموزشی و پژوهشی خود، و... وسعت دارد. در دنیای هنر، نقدهای شکننده کم نیست. تازه‌واردان اگر در محضر یک پیش‌کسوت، آیین شاگردی را، که غالباً با رفتار مریدوار همراه است، فرا نگرفته باشند، با بایکوت عمومی روبه‌رو می‌شوند و شانس چندانی برای راه یافتن به محافل هنری ندارند و چنانچه مرید استاد خاصی باشند، کردار مستقل به گرمی پذیرفته نمی‌شود. مجبورند در مقابل زمینه‌سازی مساعد او، به تبلیغ‌گاه سخت‌کیشانه برای او و درافتادن با رقبای او بپردازند. اما در این‌جا هم چون بحث رقابت در میان آمد، ملحقات و ملازمات مرسوم آن هم، که همان خطر خروج از مدار اخلاق راستی است، ناگزیر می‌شود. برای از میدان بیرون کردن رقیب، سیاه‌کاری اثر او و تحقیر و تصغیر آن و حتی توسل به قدرت برای بیرون راندن آن از مراکز عرصه‌ی هنری، ابزار کارآمدتری است و به همین دلیل، کثیراً مورد استفاده قرار می‌گیرد. شاید کسانی علاقه‌مند باشند بر این رفتار، اسم دیگری به جز ماکیاولیسم نهند. اما مسمی تفاوت چندانی نمی‌کند. برخی از مورخان علم، همچون توماس کوهن، در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، مبانی متدیک چنین اعمال نفوذهایی را بررسی کرده‌اند و برخی از جامعه‌شناسان علم نیز موارد تجربی دقیق‌تری را در این زمینه مورد اشاره قرار داده‌اند.

بنابراین، اگر ماکیاولیسم در معنای مشهور آن، عبارت باشد از استفاده‌ی استراتژیک از زور و تزویر و کژوی و کاستی، در عرصه‌ی رقابت، برای نیل به جلب بیش‌تر مطلوباتی از قبیل مال و منزلت، این اختصاصی به سیاست ندارد و در عموم عرصه‌های اجتماعی رواج دارد. اگر بپذیریم که انسان، علی‌الاصول و علی‌العموم، موجودی است خواهش‌گر و لذت‌جو، می‌توان پذیرفت که این سائل قدرتمند او را وا می‌دارد که در هر حوزه‌ای که مشغول است، تلاش کند از راهی نزدیک‌تر به لذتی بزرگ‌تر برسد. در این صورت دشوار نیست بپذیریم که چنین شرایطی هر فرد را در حدود توانایی‌اش، از ماکیاولیسم ناگزیر می‌کند. آنچه باعث می‌شود بعضی کم‌تر و برخی بیش‌تر به این شیوه رفتار کنند، عوامل جانبی و فرعی است. مثلاً طبع خطرگریز و درویش‌سلک یا آموزه‌های مذهبی و انقلابی، یا شرایط نامساعد طبیعی و اجتماعی... ممکن است در شرایط خاصی (اگر نه قطعاً، غالباً) به طور گذرا، رعایت اخلاق راستی و درستی را غلبه دهد. و در چنین شرایطی هم سیاستمدار و تاجر و پزشک و هم عالم و هنرمند، همگی می‌توانند تا حدودی از ماکیاولیسم فاصله بگیرند، بدون این‌که زمینه‌های متفاوت شغلی آنان تفاوت مهمی در میزان آمادگی برای پیوستن به، یا گسستن از این شیوه ایجاد کند. البته در این میان، شاید بتوان جایی، هر چند کوچک، هم برای اخلاق و تربیت و اراده‌ی نیک در نظر گرفت. چرا نتوان پذیرفت که دست‌کم در موارد اندکی،

هستند کسانی که آگاهانه از جلوه‌های تند زور و تزویر حذر می‌کنند؟ اما چه دلیل عقلی یا تجربی وجود دارد که این را به گروه خاص شغلی یا طبقاتی منحصر کنیم؟

با توجه به تفصیل فوق، جای این پرسش هست که در این صورت، چرا از بین حوزه‌های مختلف روابط جمعی، این سیاست است که تا به این پایه بدنام است و نه حوزه‌های دیگر؟ در پاسخ به این پرسش، ممکن است دو مدعا مطرح شود: یکی این که گفته شود ماکیاولیسم در میان همه درست است، اما موقعیت سیاستمداران که جان و مال و عرض شهروندان در ید قدرت آنان است، باعث می‌شود که این وصف در مورد آن‌ها خطرناک‌تر، و لاجرم مهم‌تر جلوه کند؛ چنان‌که گویی وصف مذکور مختص سیاستمداران است. دوم این که گفته شود شمول ماکیاولیسم در میان همه درست است، اما سیاستمدارانند که رشته‌ی هدایت مردم را در دست دارند و مسؤول احوال اخلاقی جامعه‌اند، پس ماکیاولیسم از سیاست به حوزه‌های دیگر راه یافته است و همین علت تخصیص آن به سیاستمداران است.

در مورد مدعای اول، جای این توضیح هست که اگر جای‌گاه سیاست و سیاسیان جای‌گاهی مهم است و آنان از این موقعیت می‌توانند امور مهمی را تمشیت کنند، نتیجه‌ی این، صرفاً خطرناک‌تر بودن آنان نسبت به دیگران نیست. بل که مفیدتر بودن آنان هم از این مقدمه مستفاد است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین افراد تاریخ، از حیث تأثیر بر شؤون زندگی انسان‌ها، حاکمان سیاسی بوده‌اند. اما (امایی که مهم است) دشوار می‌توان مدعی شد که این تأثیر، فقط تأثیر منفی و در جهت جرم و جنایت بوده است. بالاتر از این، می‌توان ادعا کرد که حاکمان سیاسی مهم‌ترین نقش را در تحقق میراث فرهنگ و تمدن بشری داشته‌اند. تقویت این مدعا چندان دشوار نیست. کافی است ببینیم که اگر انتظام و امنیت و دیوان‌سالاری حکومت‌ها نبود، دهقانان، صنعت‌گران، کارآفرینان، دانش‌مندان، هنرمندان، و سایر اصناف اجتماع، چه‌بسا از فعالیت‌های حداقلی خود ناتوان بودند. با معیار محکومیت به ماکیاولیسم، بدتر از شاه شجاع کم‌تر پادشاهی را می‌توان سراغ گرفت. اما بدون حمایت او، معلوم نبود حافظ چنین میراثی باقی بگذارد. منظور از حمایت او، فقط آن چیزی نیست که تحت عنوان وظیفه یا ادرار (مقرری) از آن یاد می‌شود. بل که سامان اجتماعی منظور است که بدون آن حیات جمعی، حتی در گذران عادی هم دچار بحران می‌شود. اگر بپذیریم که در غیاب حاکمیت سیاسی، دیر یا زود به نوعی جنگ علیه همه می‌رسیم، آن‌گاه می‌توان پرسید که در ضمن کدام جنگ داخلی طولانی، امکان تحقق حداقل‌های فرهنگ و تمدن فراهم بوده است؟ چه‌بسا حتی حکومت‌هایی که از دو وصف مهم دموکراسی و توسعه به دور بوده‌اند هم نسبت به شرایط جنگ همه علیه همه، شرایط تحمل‌پذیرتری فراهم کرده‌اند و در این صورت، حاکمیتی که به یکی از این دو وصف، یا ترجیحاً هر دوی آن متصف بوده‌اند، مبنای تکامل بشر بوده‌اند.

عموماً چنین استناد می‌شود که جنگ‌ها را سیاستمداران به پا کرده‌اند. اما کم‌تر از این سخن گفته می‌شود که صلح‌ها هم به دست همین افراد برپا شده است. بی‌قانونی، شیوه‌ی رایج حاکمان و سیاستمداران بوده است. اما ظاهراً قانون هم محصول همان‌ها است. می‌توان پذیرفت که این روشن‌فکران و عالمان بودند که ارزش قانون و عدالت را به پادشاهان تفهیم و بل‌که تحمیل کردند. اما جز پادشاهان، کسی نمی‌توانست حاکمیت قانون را به اجرا بگذارد. غالباً فراعنه‌ی مصر از این حیث که با غیرانسانی و غیراخلاقی‌ترین روش‌ها، عامل بی‌گاری منجر به مرگ انبوه بردگان بوده‌اند، دیده و سنجیده می‌شوند. اما نمی‌توان انکار کرد که یکی از باسابقه‌ترین تمدن‌های تاریخی نیز بازمانده‌ی فراعنه است. اگر بتوانیم جهان را بدون کوروش، اسکندر، سزار، هارون‌الرشید، گرگوری کبیر، هنری دوم، شارلمانی، یا بدون بناپارت، فردریک، پتر، واشنگتن، لنین، و... تصور کنیم، فقط جنایات آن‌ها نیست که محو می‌شود. بسیاری از دستاوردهای فرهنگ و تمدن نیز که در ظل حکومت اینان، یا هر حکومت دیگری به جای آنان میسور بوده است هم ناپدید می‌شود. شیرصفی و روباه‌صفی شاهان و امپراتوران و خلیفه‌ها و سرداران و نیز رئیس‌جمهوران و نخست‌وزیران و نمایندگان مجلس، فقط کارویژه‌ی اغفال و اذیت رعیت یا شهروند نداشته است. بل که امکان زیست او هم به کمک همین اوصاف فراهم می‌آمده است. معمولاً تصور بر این است که اخلاق صدق کارکرد مثبت دارد و یا متقابلاً، هر کارکرد موفق در گرو نیت صالحه است. البته چنین نیست؛ اگر معکوس نباشد. اخلاق صدق و صفا و مبتنی بر نیت پاک، حتی در خانقاه و کلیسا هم شانس شکست، فراوان دارد. یک کشیش خوش‌قلب و مهربان و مسامح، به دشواری ممکن است مدیر موفق یک

حوزه‌ی اسقفی باشد. در برشی از رمان معروف *پرنده‌ی خارزار*، دو کشیش در حال صحبتند، یکی روحانی‌ای مبتدی که در پی این است تا تراکم تمناهای جوانی خود را زیر شعارهای ایدئولوژیک ضرورت دوری از جاه‌طلبی روپوش کند و دیگری کاردینالی که پخته و سنجیده چنین جواب می‌دهد: مثل هر سازمان دیگری، کلیسا هم برای توفیق، محتاج مردان جاه‌طلب است. در کار ملک، تدبیر و تأمل می‌خواهد و تدبیر و تأمل، ساده‌ترین معنایش فاصله‌گیری از صداقت بدوی غریزی است. تدبیر، یعنی جست‌وجوی راهی که با کرایه‌ی کم‌تر فایده‌ی فراوان‌تر فراهم کند، و این همواره با معیارهای اخلاق کلاسیک منطبق نیست. برای ایجاد و بهره‌گیری از امنیت، منافع ملی، رقابت بین‌المللی، تولید، توزیع، نظم، رفاه، یا کفاف هم همین اوصاف شیر / روباه به کار می‌آمده و می‌آید. می‌توان اندیشید که تا چه حد ممکن است بدون درجاتی از اعمال زور و تزویر، دشمنان خارجی، شورش‌گران داخلی، جدایی‌طلبان، راه‌زنان، گنگ‌ها، تبهکاران، و... را سیاست کرد.

حذف سیاستمداران از تاریخ، فقط حذف زنجیرها و شکنجه‌گاه‌ها و اردوگاه‌ها و جنگ‌ها و استبدادها و استثمارها نیست. حذف تقریباً همه چیز است. هر آنچه صرفاً در قالب: (۱) *نظم سلسله‌مراتبی*، و (۲) *تولید مازاد بر مصرف*، ممکن بوده باشد، نیازمند سیاست بوده است. و تقریباً همه چیز، از راه و شهر تا نظم و قانون، و از دین و هنر تا تکنولوژی و علم، قوام و دوام خود را از همین دو عنصر، و ناگزیر، از سیاست گرفته است. بدون نظم سلسله‌مراتبی و تولید مازاد بر مصرف، به دشواری به چیزی بیش از یک زندگی ساده‌ی روستایی می‌توان رسید و بدون سیاست، به دشواری به چیزی بیش از نظم و تولید قبیله‌ای می‌توان رسید. به نظر می‌رسد در غیاب نوعی حاکمیت سیاسی، ارشمیدس، سقراط، برونو، لاوازیه...، شاید کشته نمی‌شدند، ولی این هم مهم است که در چنان غیابی، آیا اصلاً افراد مذکور فضایی برای رسیدن به چنان درجاتی می‌یافتند؟ اهرام سه‌گانه، آکروپولیس، تخت جمشید، دیوار چین، با زور و زنجیر سیاست و برای خوشامد حاکمان و به هزینه‌ی جان و مال بردگان ساخته شد. اما کلمات یا نگاره‌هایی که بر در و دیوار آن‌ها نقش بست و علم و فنی که از هستی و چیستی آن‌ها استنباط شد، یا درون آن‌ها تولید / و یا مصرف شد، هم در سایه‌ی همان‌ها به دست ما رسید. *نمایشنامه‌ی مکبث* و *مجسمه‌ی داوود* نقاشی *خلقت انسان*، و *سمفونی پنجم*، شاید صرفاً محصول استعداد صاحبان آن آثار بود. اما بدون یک نظم سیاسی، چگونه می‌توانست بیاید و به نهاد بدل شود؟ همین سخن راجع به آتن، اسکندریه، ونیز، و پاریس هم صادق است، که تحقق و تحرک و پایایی و کارآیی خود را مدیون حکومت‌هایند. گمان می‌کنم تصور و تصدیق این چندان دشوار نیست که در غیاب این موارد، فاصله‌ی اندکی با ساحت جنگل می‌داشتیم.

بیاید قدری تأمل کنیم کدام فرقه یا طبقه یا صنف، بیش‌تر از سیاستمداران و حاکمان در به‌سامان کردن زیست جمعی نقش داشته‌اند؛ روشن‌فکران، عالمان اخلاق، دانش‌مندان، هنرمندان، کارگران، کارشناسان، سرمایه‌داران، کارآفرینان... این گروه‌ها و عملکردشان، اصالتاً، مقدم بر سیاست و حکومت است. اما تمامی این گروه‌ها تحت نظر بوروکراتیک، نظم و قضایی و نظام امنیتی (چه شکل حداقلی آن در گذشته و چه شکل پیش‌رفته‌ی آن در عصر جدید، چه در شکل بسته و چه باز) قادر به انجام فعالیت جدی و رو به رشد خود بوده‌اند و این نظم را حکومت، به موازات قدرت خود، می‌سازد و حفظ می‌کند؛ همان قدرتی که بزرگی آن گاه تولید هراس می‌کند. ممکن است گفته شود این امر بدیهی است، ولی حسنی را برای اصحاب سیاست اثبات نمی‌کند. زیرا آن‌ها از نیازی که نسبت به آنان وجود داشته و جای‌گاه مهمی که بر اثر این نیاز به آن‌ها داده شده، سوءاستفاده نموده و به جای خدمت، خیانت کرده‌اند. اما سخن دقیقاً بر سر این است که آیا سیاست، در مقام وقوع تاریخی، موقعیتی صرفاً برای خیانت بوده است یا موقعیتی برای آمیزه‌ای از خدمت و خیانت (به‌ویژه اگر در چارچوب نگرش اصالت فایده و اصالت لذت، که با رفتار عموم انسان‌ها از ملل و نحل مختلف تطابق حداکثری دارد، تعابیر خدمت و خیانت را کارکردی معنا کنیم، نه نیتی). ظاهراً اگر لحظه‌ای از باور رایج فاصله بگیریم، به دشواری می‌توان برای گزینه‌ی اول محملی عقلی یا تجربی تمهید کرد. و اگر گزینه‌ی دوم مورد قبول باشد، در این صورت پذیرفته شده است که سیاست‌کاران در رأس امور مهم، بل مهم‌ترین امور، اعم از بد و خوب بوده‌اند و این کافی است تا بپذیریم انتساب انحصاری ماکیاولیسم، که نشان دادیم پدیده‌ای عام در بین

اصناف مختلف است، به اهل سیاست (با این استدلال که موقعیت سیاستمداران که جان و مال و عرض شهروندان در ید قدرت آنان است باعث می‌شود که ماکیاولیسم آن‌ها خطرناک‌تر، و لاجرم مهم‌تر جلوه کند، چنان‌که گویی وصف مذکور مختص سیاستمداران است)، ناپذیرفتنی باشد. هر موقعیت فرادستی (اعم از علمی، دینی، مالی،...) می‌تواند منشأ مضار و منافع بزرگ باشد و فرادستی، نه از منظر فلسفی و نه از منظر تاریخی، ضرورتاً مقتضی اضرار بیش‌تر نیست. بنابراین، بدگمانی به حکومت، به استناد ترس از قدرت آن، و این‌که به دلیل سعه‌ی امکان، پتانسیل تخریب فراوان دارد، به راحتی در مقابل امید به این «قدرت» و پتانسیل توسعه‌ی متکی به آن «سعه‌ی امکان» قرار می‌گیرد. حتی اگر فرض بر این باشد که دولت‌ها بزرگ‌ترین ناقض حقوق بشر بوده‌اند، توجه به این‌که در همان حال، مهم‌ترین تضمین رعایت این حقوق هم فقط از دولت ساخته است، بسیار مهم است؛ حال آن‌که مردم خود مهم‌ترین نقض‌کننده‌ی حقوق یکدیگرند. دولت ساخت‌کاری است برای کنترل نظم و امنیت و کاهش‌دهنده‌ی ظلم افراد در حق یکدیگر و از این بابت، ضرورت مطلق داشته است. این راست است که دولت در این مسیر، گاه خود عامل نقض حقوق شهروندان می‌شود؛ که البته باید در مقابل آن به‌هوش و برحذر بود. اما مفاد و مضمون سخن فوق این نیست که دولت (مخصوصاً دولت لیبرال) را مهم‌ترین نقض‌کننده‌ی حقوق افراد بدانیم.^۱

اما گزینه‌ی دوم، مبنی بر این است که سیاست مسؤول کل جامعه است و ماکیاولیسم منتشر در لایه‌های مختلف صنفی و طبقاتی اجتماع، از ماکیاولیسم در سیاست ریشه گرفته است و به همین دلیل، پدیده‌ی زور - تزویر، اصالتاً به حوزه‌ی سیاسی منتسب است. حکومت مسؤول همه‌چیز، از جمله تربیت درست فطرت‌های مستعد نیکی مردم است. اگر مردم نیک نیستند، معنایش این است که حکومت، مدیریت اخلاقی و تربیتی خود را به درستی انجام ندهد. پس ماکیاولیسم از حکومت به جامعه راه یافته است. جای این پرسش هست که با چه مبنایی می‌توان تقدم علی در این رابطه را معلوم کرد؟ یعنی چگونه می‌توان این ادعا را تقویت کرد که ماکیاولیسم در سیاست، مقدم بر ماکیاولیسم در اقتصاد، هنر، ورزش، و... است و این رابطه برعکس نیست؟ اگر از منظر تاریخی به این موضوع نگاه کنیم، سیاست بر سایر ابعاد اجتماع مقدم نیست. در اشکالی از جوامع ماقبل سیاسی و در ساحت زیست اقوام اولیه (که مواردی از آن هنوز هم در جهان موجود است)، چیزی به نام ساخت سیاسی، که منتقدان ماکیاولیسم سیاسی در نظر دارند، وجود ندارد. اما جلوه‌هایی از تغلب / تقلب وجود دارد. سیاست از جمله‌ی اخیرترین سازه‌های تمدنی است که پس از قوت یافتن پدیده‌هایی چون تولید، دادوستد، رقابت، جنگ، و... موضوعیت و امکان می‌یابد. بنابراین، اگر اولویت علی از منظر زمانی در کار باشد، عکس این رابطه، یعنی تأثیر پذیرفتن سیاست

^۱ از نظریه‌هایی که ابزارهای نظم و امنیت اجتماعی، از قبیل زندان، تیمارستان، و... را که دولت ایجاد و نظارت می‌کند، نه محصول برنامه‌ریزی عینی علمی و بدهات ضروری عقلی، بل مولود یک گفت‌وگو غیراصیل می‌داند، آگاهم و با آن موافق نیستم. نه این‌که آن را واجد حظی جدی از کشف ندانم، اما آن را بزرگ‌نمایی شده و ناکارکرد می‌دانم. فرض کنیم که زندان و تیمارستان و... بر مجرم و دیوانه مقدم باشد. یعنی زندان و تیمارستان و... باعث به وجود آمدن یا گسترش جرم و جنون، یا باعث عادی جلوه کردن رفتار معمول با آن‌ها شده باشد. و فرض کنیم عقلانی و ضروری جلوه کردن این کار، نه محصول یک عقل و اندیشه‌ی فارغ، بل نتیجه‌ی گفت‌وگویی باشد مرکب از عوامل متعدد مدرن، چون علم و اخلاق و اقتصاد، که در دست قدرت و سیاست به عامل مهم بازتولید نظم مطلوب نظام سرمایه‌داری مدرن غربی تبدیل شده است. ثم ماذا؟ چه کنیم؟ البته با این آگاهی می‌توان پاره‌ای پیچیدگی‌های عینیت و عقلانیت را بازساخت و نقش عوامل غیربدیهی و غیرعقلی را در فراهم آمدن بدیهیات عقلی و تجربی برملا کرد و حتی کوشید تا احتمال راه‌حل‌های بدیل به کلی منتفی نشود. ولی این‌که گمان کنیم با چنین درکی می‌توان خط سیر آینده را به کلی تغییر داد و مشکلات را حل کرد، سهمی از سهل‌انگاری دارد. اگر آن‌گفت‌وگو نبود، گفت‌وگو دیگری می‌بود و اگر فلان عوامل در کار آن کارسازی نمی‌کردند، عوامل دیگری در کار می‌بود. اگر علم و عقلانیت و تجربه‌ی مدرن غربی داخل چارچوب سرمایه‌داری معانی خاصی گرفته‌اند، در چارچوب‌های دیگر هم معانی دیگری می‌گرفتند. اما در زمان حاضر، ذائقه‌ی بشر با این چارچوب خو گرفته و آزمون‌هایی هم که در قرن بیستم، برای تغییر بنیادین چارچوب صورت گرفت، هم‌دلان فراوانی نیافت. پس انگیزه‌ای برای دست کشیدن از آن نیست. به همین دلیلی نیست آیا که امثال فوکو در یک بی‌عملی مطلق فروخفتند؟

از غیرسیاست، از احتمال وقوعی و امکان منطقی بیش تری برخوردار است. اما اگر اولویت رتبی و نه زمانی سیاست بر سایر شئون اجتماعی مطرح نظر باشد، شایسته‌ی توجه است که لاقابل از دید اغلب منتقدان، این یک اولویت صوری است و بسیاری از مهم‌ترین منتقدان مبنایی سیاست، سیاستمداران را روابط عمومی طبقه‌ی مسلط می‌دانند که لایه‌هایی اصلی تصمیم‌ساز و تصمیم‌گیر، که می‌توانند والاتباران، نظامیان، روحانیان، سرمایه‌داران، مدیران، و... باشند، پشت پرده عمل می‌کنند. در این صورت ماکیاولیسم سیاسی به ماکیاولیسم طبقه‌ی فرادست فروکاسته می‌شود، که بحث دیگری است و (اگرچه باز هم غلط است و ماکیاولیسم نسبت مرجحی با طبقه‌ی فرادست ندارد)، اختصاص آن به سیاست، به معنای خاص کلمه، متنفی است.

در آنچه به ریشه‌های این مدعا مربوط است، اشاره به پاره‌ای ایده‌های روشن‌گری ضروری است. انحصار ماکیاولیسم به سیاست در معنای گزینشی دوم، ریشه در تلقی حکومت به عنوان سرمنشأ عموم مسائل و معضلات اجتماع دارد که می‌توان آن را آثارشیم پنهان نام کرد و مبنای آن را در نظریه‌ی «لوح سفید» لاک و نظریه‌ی «وحشی نجیب» روسو می‌توان سراغ گرفت که بعداً مبنای نظریه‌پردازی مارکس در تضاد آنتاگونیستی پرولتاریا و سرمایه‌داری قرار گرفت. بنا به مفاد این نظریه، مردم، علی‌العموم و علی‌الاصول، موجوداتی پاک و بی‌گناهند و اگر خطایی از آنان سر می‌زند، ناشی از تربیت نادرست آن‌ها است و از آن‌جا که حکومت‌ها، مستقیم و غیرمستقیم، نقش اصلی را در جهت‌گیری اخلاقی جامعه دارند، کزی مردم را باید ناشی از کاستی حکومت دانست. روشن است که بر این مبنای عقیده‌ی انحصار ماکیاولیسم به سیاست و سرایت آن از حوزه‌ی سیاست به بیرون آن، توجیه قدرت‌مندی پیدا می‌کند. اما نظریه‌ی «وحشی نجیب» و ابتنای آن بر نظریه‌ی «لوح سفید»، محتوی یک استدلال مغالطی است و دفاع از بی‌گناهی توده‌ها و گناهکاری حکومت‌ها، به صورت منطقی، نمی‌تواند از آن قوتی کسب کند؛ گرچه به صورت تبلیغاتی بسیار به آن وام‌دار است. شرح این مطلب را در کتاب *مبانی نقد فکر سیاسی* آورده‌ام.

ماکیاولیسم، به معنای رایج، یعنی رفتار به شدت غنی شده با تناوب زور و تزویر، تغلب و تقلب، شیر و روباه، *خصیصه‌ی سیاست نیست، خصیصه‌ی انسان است* و بنابراین، در همه‌ی عرصه‌های حیات اجتماع، علی‌الاصول، حضوری برابر دارد. اگر در بعضی موارد رد پای آن عمیق‌تر به نظر می‌رسد، به دلیل حساسیت بیش‌تر عواید آن عرصه یا سرنوشت‌ساز بودن جهت‌گیری‌های آن، در قیاس با امیال انسان‌ها است که باعث در معرض دید بودن بیش‌تر آن است. مثلاً دنیای تولید و تجارت، به این دلیل که دایره‌ی بزرگ‌تری از مطلوب‌های مورد رقابت (هر آنچه با پول قابل اتباع باشد) را در بر دارد، بیش از حد دنیاهای دیگر، ماکیاولیسم را به نمایش می‌گذارد. همان‌طور که جهان سیاست، به این دلیل که اشغال رده‌های قدرت در آن، در عین حال، مفت و مهم تلقی می‌شود (مفت، چون گاه با هزینه‌ی اندک می‌شود از نردبان آن بالا رفت و مهم، چون پس از صعود، حجمی چگال از امکانات، یعنی هر آنچه را که با قدرت قابل استحصال باشد، در اختیار می‌گذارد)، رد پای ماکیاولیسم در آن با حدت و حساسیت بیش‌تری ردگیری می‌شود و به این ترتیب، «توجه بیش‌تر» به ماکیاولیسم در این عرصه‌ها، با «وجود مقدار بیش‌تر» از آن، خلط می‌شود.

ماکیاولیسم در سیاست، نه کم‌تر و نه بیش‌تر از ماکیاولیسم در علم، هنر، آیین، ورزش، و... است. نویسندگان، پژوهش‌گران، هنرمندان، کشیشان، روشن‌فکران، همانند سیاستمداران، بانک‌داران، کارآفرینان، سهام‌داران، در معرض تئوری و عمل ماکیاولیسم هستند، نهایت امر این که در بعضی موارد، نوع فعالیت اجتماعی، از نظر گستره، حساسیت، و... باعث می‌شود توجه مشاهده‌گران به آن بیش‌تر شود. مشاهده‌ی میزان بیش‌تری از ماکیاولیسم در سیاست و اقتصاد، ربطی به ماهیت رفتار سیاسی و رفتار اقتصادی، یا شخصیت سیاستمداران و سرمایه‌سالاران ندارد. این عموم انسان‌ها هستند که اقتصاد برایشان مهم‌تر از امور دیگر و سیاست در نظرشان دارای حساسیت بیش‌تر است و همین اوصاف انسان است که اقتصاد و سیاست را بیش‌تر ماکیاولیستی جلوه می‌دهد. در اساس، *معدل استعداد رفتار ماکیاولیستی، در همه‌ی عرصه‌ها، از علم تا پول، از نخبه تا عامی، از روشن‌فکر تا فرد سیاسی، و... یکی است.*

قدرت، در معنای عام آن، مبنای تمامی روابط اجتماعی در تمامی حوزه‌ها، از ارتش تا اخلاق است. این قدرت هنگامی که به دلایلی امکان اعمال عریان نداشته باشد، به اغفال تغییر می‌یابد. هر کس قدرت کم‌تری داشته باشد، یا مثلاً به دلیل هزینه‌ی آن نخواهد از قدرت استفاده کند، ناگزیر، به اغفال رو می‌کند. هر انسان یا نهاد موفق، به ضرورت، کم و بیش درجاتی از هنر بازیگری و در نقش دیگری رفتن را به منصفی ظهور می‌گذارد. اهل صدق و اخلاص، شانس اندکی برای پیروزی دنیایی دارند. زور و تزویر، مهم‌ترین ابزارهای انسان برای پیش‌برد امور خود است. این تا حدود زیادی غریزی است و ماکیاولی مخترع یا کاشف آن نبوده است و اختصاصی هم به سیاست ندارد. در عین حال، زمان در شدت و ضعف این اوصاف بی‌نقش نیست. رشد فرهنگی افراد و جوامع، با دو فاکتور رشد آموزش و رشد رفاه، به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که در جهت بهینه کردن وضعیت التذاذ و افتخار، یعنی پرمحتوا، کم‌هزینه، و پردوام کردن آن، کماکان در چارچوب خودخواهی و نفس‌چرستی، جلوه‌های حاد این اعمال قدرت و اغفال، یا همان تغلب و تقلب را محدود کنند و این، مهم‌ترین تفاوت انسان مدرن و معاصر با انسان میانه یا بدوی است که با همه‌ی حوزه‌ها، از جمله سیاست، نسبت برابر دارد.

فکر و فرهنگ سیاسی مدرن، قدرت حاکمیت را در مقام تصریح در نیکوترین فرض، شر لازم دانست؛ گرچه در مقام تلویح، فرض شر نالازم را تقویت می‌کرد. در برابر، مردم و مدافع حقوق آنان را که روشن‌فکران بودند، خیر کافی انگاشت. این شاید هر می بود که از رأس بر زمین نهاده بود. دست‌کم در باب دولت مدرن، که لااقل یکی از دو وصف توسعه‌گرا و لیبرال دموکرات را دارا است. اصولاً سیاست شاخص مهمی برای رشد و تکامل جوامع محسوب می‌شود. جوامع عقب‌مانده، جوامع پیشاسیاسی هم محسوب می‌شوند. سیاست در جهان قدیم، بیش‌تر تنبیه‌کنانی را که نظم اجتماعی را برمی‌آشوبند به ذهن‌خطور می‌داد و در جهان جدید، که جهان نظریه‌ی قرارداد است، نظام تحمیل‌های پذیرفته‌شده را تداعی می‌کند. برنارد کریک، در دفاع از سیاست می‌گوید: «دو چیز عامل فشار و الزام و تعهد در میان جوامع آزاد است. یکی عشق و دیگری سیاست.»

هیچ دلیل مقنعی وجود ندارد که اثبات کند اهل سیاست بدتر از دیگرانند. بل که برعکس، دلایلی وجود دارد که برتری آنان را هم نشان می‌دهد: اولاً سیاسایان و حکومتیان، چون مدیران جامعه هستند، تمامی گروه‌ها و اصناف و لایه‌های اجتماع، ناگزیر، تحت حمایت و هدایت آنان عمل می‌کنند و لذا اگر اهل سیاست نباشند، فعالیت هیچ گروه دیگری شانس زیادی برای به ثمر نشستن ندارد. ثانیاً، سیاستمداران و حکومت‌گران، گرچه از این حیث که انسانند معدل تمایلات ماکیاولیستی آنان با سایر اصناف اجتماع، علی‌الاصول، برابر است، اما به این سبب که بی از دیگران زیر ذره‌بین نقد قرار دارند، مجبورند با ملاحظه‌ی بیش‌تری عمل کنند و چون شاید حتی در حکومت‌های بسته، احتمال مخفی‌کاری آنان کم‌تر از سایر گروه‌ها است، ناگزیرند خصوصیات شیرینی و روباهی خود را با چگالی کم‌تر یا هزینه‌ی بیش‌تر اعمال کنند. یعنی سیاستمداران، عملاً کم‌تر از دیگران ماکیاولیستند.

دفاع از قدرت

همه دوست‌دار قدرتمند و نه قدرتمندان، و ثروت و نه ثروتمندان. شاید این سیاه را به همه چیز بتوان ساری کرد؛ گرچه با مایه‌های از بیش‌ی و کمی. مثلاً زیبایی و علم و تقوا. این‌ها هم می‌توانند مورد حسرت باشند و دارندگانشان مورد حسد. کمی آن بیش‌تر از این‌هاست که دسته‌ی دوم بعضاً خداداد است و بعضاً هم مرهون کوشش، و گاه مخلوطی از هر دو. و هر چه هست، میان کسب یا حفظ آن و ظلم به دیگری، ملازمه‌ای گمان نمی‌رود؛ درست بر خلاف قسمت نخست. پایین‌دست، غالباً به بالاییان نگاهش نگران است. گاه با شیفتگی و ستایش، به مصداق «تو رعیت باش چون سلطان نه‌ای». حال که از لذت سلطانی بی‌بهره‌ای، بکوش با رعیت خوبی در خدمت سلطان بودن، شیوه‌ی دیگری از لذت را تجربه کنی. اما همواره چنین نیست. هستند کسانی که محرومی از لذت سلطانی، برایشان جای‌گزینی جز رعیت بد بودن ندارد. این هر دو استعداد، در نهاد انسان است، الا این که پیش‌تر، عالمان و حکیمان، آن یکی را تجویز می‌کردند و بعدتر، روشن‌فکران و منتقدان این دومی را. اما به نظر می‌رسد به جز احوالات روحی و خصائص نفسی، چیزی از سنخ فکر، استدلال عقلی و استناد تجربی، بدی بالا را اثبات نمی‌تواند. چیزی انحصار و حتی تراکم نسبی شرّ در طبقات حاکمه را تأیید نمی‌کند. با این حال، لایه‌های بالاتر، حتی در جوامع لیبرال دموکراسی نیز، آماج بدبینی‌اند و کماکان خصلت و فعالیت قدرت‌طلبی با طینتی انحصاری و منفی، اساساً و عموماً، به آنان منتسب است. در تحقق (به گمان من) این خطای بزرگ، چه عناصری نقش اصلی را بازی کرده‌اند؟ آیا نمی‌توان در این باره از رقابت روشن‌فکران ستیزه‌جو با زمامداران بر سر قدرت، و رشک عامه‌ی مردم به آنان، بر سر زیست مرفه سخنی به میان آورد؟

این ادعا که سبب اصلی اشتها قدرتمندان به بدی، به شکلی که گویی خصیصه‌ای ذاتی برای آنان محسوب می‌شود، رقابت روشن‌فکران و حسادت عوام نسبت به قدرت سیاستمداران (و ثروت طبقات فرادست) است، ایده‌ای است که می‌تواند واکنش منفی شدید برانگیزد. گفتار مسلط چپ، این عقیده را به مثابه‌ی امری بدیهی ترویج کرده است که لایه‌های مرفه و مسلط جامعه، زالوه‌های خون‌آشامی‌اند که بنیان تمامی مفاسد اجتماع، به‌ویژه فقر و فساد، به آنان راجع است. از این نگاه، بی‌نویان بی‌گناهی هستند که در آتشی می‌سوزند که حرص و آز اینان برافروخته است. اما این، برای تبدیل شدن به طبیعت ثانوی ذهن، به یک بدیهی که تصویق آن محتاج چیزی بیش از تصور آن نباشد، به زمینه‌ی مساعدی هم نیاز داشته است. چرا مردم باید چنین چیزی را باور کنند؟ در حالی که به وضوح، همان قدر عقلی که تجربی، معلوم است که، در بدترین فرض، قدرت و شر ملازم هم نیستند؛ اگر، در قالب به‌ترین فرض، همراه فردوسی، نپذیریم که «ز نیرو بود مرد را راستی / ز سستی کژی زاید و کاستی». حس حسادت از اوصاف طبع آدمی است و قاعدتاً عموم، از بیش از کم آن بهره‌مندند. اما از آن‌جا که امری اضافی و مقایسه‌ای است، از دارا به سوی نادار (هر داشتنی، ثروت، قدرت، و...) افزایش می‌گیرد. از این حیث، به نظر می‌آید که عموم مردم با فقر نسبی، و فقرا با فقر مطلق خود، زمینه‌ای بسیار مساعد برای تبلیغات قدرت‌ستیز خود چپ بوده‌اند. و جریان مسلط روشن‌فکری در استفاده از این زمینه تردید نکرده است. اما چه نوع استفاده‌ای و به چه منظور؟ برای بسیاری از ما، که با روشن‌فکر به مثابه‌ی نماد مبارزه و فداکاری انس داشته‌ایم و مقاومت برخی از آنان را در شرایط سخت دیده‌ایم، دشوار است که قدرت‌ستیزی آنان را به جز با مفاهیم اخلاقی و در چارچوب‌های جامعه‌گرایی و اصلاح، فهم و تفسیر کنیم. علاوه بر این، آسیب‌دیدگی شدید از شرایط بسیار ویژه و استثنایی سیاسی اخیر، چنان می‌کند که حس نیاز به تعارض اخلاقی و کارکردی دوگانه‌ی روشن‌فکر / سیاستمدار یا مردم بی‌گناه / قدرتمندان گناه‌کار، کماکان بر قرار خود مستقر بماند. با وجود این، گمان من این است که شاید وقت آن فرا

رسیده باشد که از لاک گذشته و حال خود اندکی بیرون بخزیم و طرز دیگری از تفسیر موارد مذکور را تمرین کنیم. و در این کار، از ابهام و اتهام، دچار هراس نشویم.

به استثنای مواردی شاید، روشن‌فکرانی را که مهم‌ترین وصف آنان نقد آخته نسبت به قدرت سیاسی (و البته اقتصادی) است، می‌توان قدرتمندان بی‌مسند و بسا سیاستمداران ناتمام دانست، که بر مسند با قدرتمندان بامسند، یا سیاستمداران، در رقابتند و چون مسند را در دسترس یا حتی دیدرس نمی‌یابند، نیروی نقد خود را که در منسوب کردن قدرت‌طلبی، به مثابه‌ی خصیصه به سیاست، جلوه‌ی مهمی می‌یابد، اعمال می‌کنند و مسند مسندداران را به امری تهدیدشده و بددنام بدل می‌کنند تا اگر خود کام‌یاب نیستند، باری رقیب را هم چندان کام‌روا نگذارند؛ اعم از این که در خودآگاه آن‌ها خبری از این نسبت علی باشد یا نباشد. عوام یا غیرنخبگان نیز که احتمالاً بیش از این که غرور و قدرت و مسند را جست‌وجو کنند در پی لذت و راحتند، مستقیماً با قدرت‌عنادی ندارند. بل که بیش‌تر در حسادت به مطلوب‌های طبقه‌ی برتر رنجورند. ولی چون در چارچوب سربازگیری روشن‌فکری برای تهدید مسند سیاستمداران، به آن‌ها القا شده است که ثروت‌های متراکم مال‌داران، محصول استثمار آنان با طراحی و توطئه و دغل‌کاری اهل قدرت و حکومت است، به طور غیرمستقیم نسبت به قدرتمندان و حکومت‌گران بدبینند و عموم مشکلات را به قدرت‌خواهی سیاسی منسوب می‌کنند. داعیه‌ای که قطعاً خالی از حصه‌ای از حقیقت نیست، اما در شکل کلان آن دروغ کلانی است. چون علت اصلی فقر نسبی و مطلق فقرا، در نخست نسبی طبیعت و خواهش پایان‌ناپذیر بشر نهفته است و جامعه از طبقه و تفاوت ناگزیر است و مصادره‌ی اموال و قدرت، مشکل فقرا را حل نمی‌کند و شهروندانی که با داعیه‌ی تغییر به حاکمیت می‌رسند، از حیث فاصله گرفتن طبقاتی، کمابیش همان مسیر را طی خواهند کرد.

روشن‌فکر، در معنای رایج، به فرهیختگانی اطلاق می‌شود که بر اثر حساسیت به سرنوشت جامعه، به نقد قدرت و سنت می‌پردازند (و امثال نویسنده هم به این جریان منسوب تواند بود). معمولاً این تعریف، نوعی نگاه مثبت به این پدیده را القا می‌کند. گویی روشن‌فکران کسانی هستند که بر اساس نوعی احساس رسالت تاریخی، مسؤول دفاع از حقوق مردم و مبارزه با قدرتمندان حاکمند. معمولاً چنین انگاشته می‌شود که این جماعت، بر اساس معیارهای اخلاقی، در پی اعلام حقیقت و اعمال حقانیتند. اما به نظر می‌رسد این نوع نگاه بیش از حد مثبت و خصوصاً یک‌طرفه، که تمام یا عمده‌ی حق را در طرف منتقدان حاکمیت و تمام یا عمده‌ی باطل را در طرف حاکمیت قرار می‌دهد، ناشی از این است که فضای فکری بسیاری از جوامع، تا حدود زیادی، زیر نفوذ گفتمان روشن‌فکری سنتی است. در جوامع باز، روشن‌فکران از طریق کتاب، روزنامه، و بسیاری دیگر از وسائط ارتباط جمعی، افکاری را تبلیغ می‌کنند؛ کما این که در جوامع بسته هم نفوذی مشابه و گاه قوی‌تر، از طریق خطابه، اعلامیه، و ابزارهایی که کنترل بر آن‌ها دشوار است، به دست می‌آورند، که در بسیاری موارد به قالب‌های فکری مردم بدل می‌شود و تلقی رایج از قدرت و قدرتمند هم یکی از توابع گفتمان مسلط روشن‌فکری است. در حالی که اگر به نزاع حاکمیت / روشن‌فکری، با نگاهی نه تا این حد یک‌طرفه، بل که با مقادیری بی‌طرفی علمی (در حدودی که این تعبیر در اپیستمولوژی چشم‌اندازگرا معنا می‌دهد) و با سعی در فاصله گرفتن از گفتمان مذکور مواجه شویم، به نتایج متفاوتی خواهیم رسید.

اگر تعابیری چون «رسالت تاریخی»، «مسؤولیت روشن‌فکری» و... را که فارغ از چارچوب‌های ایدئولوژیک معنای محصلی ندارد، عجاناً کنار بگذاریم، روشن‌فکران، در مصادیق عام آن، غالباً به کسانی اطلاق می‌شود که به درگیر شدن در امر قدرت علاقه‌مندند، اما توانسته‌اند یا نخواسته‌اند جزئی از حاکمیت سیاسی باشند. کسانی که بنا بر علائق، امکانات و موقعیتی که دارند، یا تصور می‌کنند که دارند، خود را شایسته‌ی شرکت در امر قدرت حس می‌کنند، اگر نتوانند در چارچوب روابط سلطه‌ی سیاسی جای‌گاهی به دست آورند، راه بدیل مهمی که در مقابل آن‌ها می‌ماند، نقد سیاست و حاکمیت و در پیچیدن با آن است. گفته شده است که روشن‌فکران قدرتمندان بی‌مسندند. این سخن درستی است. در عین حال، باید بر آن افزود که این بی‌مسند بودن، چه‌بسا از سر رضا و اختیار نیست و به همین دلیل هم نقد سخت‌کیشانه‌ی سنت غالب روشن‌فکری به قدرت را می‌توان، تا حدود قابل توجهی، به بی‌مسند بودن آن‌ها و در عین حال، احساس شایستگی برای بامسند بودن منتسب دانست. شاید حتی بتوان این ادعا را تأیید کرد که این دو، رابطه‌ای مستقیم دارند: هر چه احساس غبن

و میل به قدرت (یا رویه‌ی زیباتر این سکه، یعنی خدمت) شدیدتر باشد، رادیکالیسم سیاسی هم تندتر است. این موضوع، در مورد احزاب سیاسی رقیب، به راحتی قابل درک است. حزب یا سیاستمداری که در قدرت نیست، معمولاً با نقد تند حریف در قدرت، سعی در بی‌اعتبار کردن آن و مطرح کردن خود به عنوان جانشین به‌تر آن دارد، اما تصویر تقدیس‌شده‌ی روشن‌فکری، مانع تصور مشابهی راجع به آن بوده است. در حالی که هیچ استدلال ماتقدم یا ماتأخر نمی‌تواند مانع از این فرض باشد که بخش عمده‌ای از مصادیق اعمّ روشن‌فکری (که می‌تواند شامل حال لایه‌هایی از روزنامه‌نگاران، فعالان اجتماعی، اساتید، هنرمندان، و... باشد) نیز قویاً محتمل است که بخش قابل توجهی از نقادی‌های رادیکالشان حاصل درد بی‌مسندی باشد و چنان بیاندیشند که حال که قدرتمندند ولی بی‌مسند، از این قدرت برای درآویختن با قدرتمندان بامسند استفاده کنند، تا از این بابت به مطلوب خود دست یابند. یعنی با به دست آوردن قدرت بی‌مسند نفوذ کلام در مردم، نوع دیگری از قدرت را به دست آورند که از سنخ احترام و اعتبار است و علاوه بر این که مستقلاً مطلوبیت دارد، می‌تواند پشتوانه‌ی درگیری با قدرت سیاسی و وصول بخشی از مطالبات رقابت قدرت از او باشد. روشن‌فکران سیاست‌ستیز از این طریق می‌توانند حاکمان سیاسی را نسبت به قدرت خود متوجه کنند و با اخفای آنان یا مجبور کردنشان به رعایت اینان، از عدم تعادل رابطه‌ی قدرت بامسند میان خود و آنان بکاهند. گاه به نظر می‌رسد دغدغه‌ی اصلی روشن‌فکری، تکان دادن پایه‌ی صندلی قدرتی است که به دست رقیب افتاده است؛ اعم از این که نیت اصلی، به دست آوردن آن، ذوق‌زدایی از اشغال‌کننده‌ی آن، یا به سادگی، تمرین هم‌آوردی با او باشد. البته این در مورد همه، لزوماً به شیوه‌ی خودآگاه نیست. بسا برای بسیاری، حکم فوت و فن شغلی یا عادت عرفی یا سرگرمی‌ای برای زندگی یافته باشد.

ممکن است گفته شود این تحلیل بدبینانه‌ای است. بسیاری از روشن‌فکران ما بوده‌اند که بالاترین پست‌های سیاسی هم در دسترس آنان بوده است، اما نخواسته‌اند از آن بهره‌مند شوند. این مدعا، لاقلاً درباره‌ی اقلیتی از روشن‌فکران درست است. اما نه تنها مشکل بحث را حل نمی‌کند، بل که آن را بغرنج‌تر می‌کند. برای کاوش و کنکاش در حقیقت این اعراض، می‌توان پرسید چرا چنین کسانی از پذیرش پست سیاسی سر باز می‌زنند؟ آن‌ها لابد نسبت به مسائل اجتماع حساسیت دارند که وارد نقد می‌شوند، بنابراین، امکان دارد که با به دست گرفتن قدرت بتوانند روش‌ها و ارزش‌های مورد نظر خود را اجرا کنند و جامعه را از مشکلات نجات دهند. پس چرا از سیاست و قدرت فاصله می‌گیرند؟ چند فرض ممکن است که بر مبنای آن، به رغم «آگاهی» مفروض این دسته از روشن‌فکران از «روش‌های درست» و «علاقه»‌ی آنان به «بهبود وضع اجتماع»، آنان را از ورود به ساحت حاکمیت منع کند: یکی این که آنان علائق دنیوی ندارند و تا جایی که بتوانند، از قدرت و ثروت و نظایر آن فاصله می‌گیرند و به عبارتی، اجتناب زاهدانه از وابستگی‌های دون‌مایه، علت پرهیز آنان از سیاست و قدرت است. این فرض نه در مورد عرفا پذیرفتنی است، نه در مورد روشن‌فکران (دو قوم متفاوتی که شباهت‌های مهمی با هم دارند). زیرا اگر به نحو سازگار، یعنی غیرمشمتمل بر تعارض و تناقض، قرار بر اجتناب از دنیایات است، قدرت بدون مسند عارفان و روشن‌فکران هم، که موضوع تزاخم و شکست و پیروزی است، باید موضوع پرهیز باشد. به نظر منطقی و سازوارتر می‌رسد که دنیاگریز، از تمام دنیا اجتناب می‌کند و البته جلوه‌ی مهم دنیاگرایی ورود در مناقشات و مشاجرات است، که این هر دو دسته در کوران آن بوده‌اند. شاید کم‌تر قومی به اندازه‌ی عارفان، یکدیگر را تحقیر و تکفیر کرده باشند و این نشان آن است که عارفان هم در حدودی که به مناقشه می‌رسد، موضوع تزاخم و لذا، موضوعی دنیایی است. به عبارت دیگر، اظهار بی‌علاقگی زاهدانه به دنیا، خود می‌تواند موضوع یک رقابت ریاکارانه‌ی دنیوی باشد. صحت این مدعا در مورد روشن‌فکرانی که گریزشان از مسند سیاسی، ظاهر دنیاگریزی دارد، نیز دور از ذهن نیست. طرد و تحقیق متقابل در دنیای این روشن‌فکران کم نیست و این خود دلیل مقنعی بر این است که پرهیز آن‌ها از قدرت همراه با مسند، پرهیز از دنیا و مشاجرات آن نیست و به همین دلیل، نقض غرض است. تحدید قدرت و تحدید تمایل به قدرت، در «قدرت با مسند»، مغالطه‌ی کل و وجه است. می‌توان چنین انگاشت که قدرت روشن‌فکری، گاه تعیین‌کننده‌ی مسند است و این مقامی است برتر از اشغال مسند.

فرض دوم این است که روشن‌فکران مذکور به این دلیل از قبول پست سیاسی پرهیز می‌کنند که واقفند، یا دست‌کم حدس می‌زنند، که حضورشان در عرصه‌ی عمل، به افول اعتبار دعاوی آرمان‌گرایانه و آسیب‌شناسی‌های رمانتیک آنان منجر شود. معمولاً چنین بوده است که

سنت غالب روشن‌فکری، در نقد قدرت سیاسی، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی برای مشکلات جامعه، از بی‌کاری و فقر تا فساد و جرم، راه‌حل‌های قاطعی وجود دارد که طبقه‌ی سیاسی، به دلایل توطئه‌انگاران، از انجام آن خودداری می‌کند. تجربه‌ی کار اجرایی، به اقرب احتمال می‌تواند قانع کند که مسائل اجتماع پیچیده‌اند و غالباً راه‌حل‌های صریح و قاطعی ندارند. چه‌بسا روشن‌فکرانی که هويت و موقعیت خود را در طرح شعارهای آرمان‌گرایانه و غیرعملیاتی می‌بینند، از این نکته آگاهند که قبول مسئولیت در عرصه‌ی مدیریت سیاسی، می‌تواند بنیادهای آرزومحور چنان رهیافتی به مسائل جامعه را آشکار، و جذابیت گفتمان نقد رادیکال را دچار خدشه کند. چه‌بسا بر این مبنای ناآگاهانه یا ناآگاهانه، و متکی به جهت‌یابی غریزی، ترجیح دهند با نیامدن به میدان مدیریت، امکان ابطال‌ناپذیری دعاوی خود را سلب کنند. ممکن است در این‌جا این فکر به ذهن خطور کند که چرا جریان غالب روشن‌فکری نمی‌خواهد یا نمی‌تواند واقع‌بین و معتدل باشد و از چنین رادیکالیسمی کناره‌گیرد. پاسخ به گمان من در این است که سربازگیری از مردم، برای معارضة با نظام سیاسی، کاری دشوار است و تنها با طرح شعارهای تند، چنان‌که عوام می‌پسندند، می‌تواند آنان را به مخاطره وا دارد. وعده‌هایی باید داد به قدر کافی جذاب و زودبایب، تا بشود توده‌ی خروشان را به جان حکومت انداخت. سخنان معتدل و وعده‌های دارای اما و اگر، چنین شوری نتوانند آفرید.

فرض سوم این است که روشن‌فکران مذکور، به این دلیل از قبول مسئولیت پرهیز می‌کنند که معتقدند آن‌ها به این صورت در نظامی از روابط وارد می‌شوند که اصول و مبانی آن را قبول ندارند. پذیرفتن حتی بالاترین پست سیاسی در یک نظام جاافتاده، به معنی پذیرفتن کلیت نظم موجود است. در حالی که سنت روشن‌فکری، غالباً ریشه‌گرا و کل‌گرا و در پی تغییرات اساسی است، به نحوی که مثلاً استعمار و استبداد و استعمار از جهان ریشه‌کن شود، و بدیهی است که برای تحقق چنین آرمانی، عالمی و آدمی از نو باید ساخت و به این ترتیب، قبول پست سیاسی برای آنان، منحصر به قبول رهبری انقلاب است. اما کم‌یابی قابل تأمل پدیده‌ی تحول انقلابی، از یک سو، و تجربه‌ی انقلاب‌های انگشت‌شماری که روی داده از سوی دیگر، و نیز البته محافظه‌کاری عملی ایده‌های اخیرتر ریشه‌گرا و کل‌گرا (مثلاً در مورد فوکو)، حاکی از حداقل، بی‌حاصلی چنین انگاره‌هایی است.

بنابراین، گرچه روشن‌فکران منتقدی وجود دارند که نقد رادیکال آنان بر سیاستمداران لزوماً عکس‌العمل روانی بی‌مسند بودن آنان نیست، اما در هیچ‌یک از فروض سه‌گانه در مورد این دسته، اجتناب از حکومت بر مبانی قابل دفاعی استوار نیست. یا مبتنی بر تظاهر به دنیاگرزی است، یا ترس از آشکار شدن عدم قابلیت اجرای ایده‌ها است، یا عقیده به لزوم تغییرات بسیار بنیادی ناممکن. به نظر نگارنده، تمامی این موارد، به نوعی حکایت از این دارد که از منظر تاریخی و با معیار تولید لذت، قدرتمندان جای‌گامی برتر از روشن‌فکران منتقد دارند. زیرا دسته‌ی اخیر یا سیاستمداران ناتمام هستند، یعنی در پی این بوده‌اند که به مقامی در حکومت گماشته شوند و چون نشده‌اند راه نقد رادیکال را پیش گرفته‌اند، یا این که امکان حضور در قدرت برای آنان فراهم بوده است، اما به دلایل متفاوتی که هیچ‌کدام قابل دفاع به نظر نمی‌رسد، از انجام مسئولیت و فعالیت عملی در جهت بهبود وضع اجتماعی شانه خالی کرده‌اند؛ دو عیبی که هیچ‌کدام در مورد سیاستمداران، به طور اصولی، وجود ندارد. بنابراین، با معیارهای کارکردی، سیاستمداران از روشن‌فکران برترند. زیرا گرچه غالباً در چارچوب نیات خودمحورانه عمل کرده‌اند و به رغم وارد کردن فشارهای گاه سهمگینی به مردم، کارنامه‌ی تاریخی آنان در تولید لذت، درخشان‌ترین کارنامه است، و به هر حال، با حضور در عرصه‌ی حاکمیت به حل مشکلات جامعه، ولو عموماً به منظور مقاصد فردی، کمک می‌کنند. این گرچه حسن‌نیتی را و امتیاز اخلاقی‌ای را برای آنان ثبت نمی‌کند، باری ضرورت و فایده‌ی قدرت بامسند را نشان می‌دهد. در عین حال، شاید حتی با معیارهای اخلاقی هم، سیاستمداران از روشن‌فکران برتر تلقی شوند، با این ملاحظه که اگرچه هر دو در اوصاف ماکیاویستی تغلب / تقلب شبیه‌همدیگرند، اما سیاستمداران در پذیرش انتصاب این اوصاف به خود، صداقت بیشتری داشته‌اند.

عصر دومی که در تحقق بدبینی مفرط نسبت به قدرتمندان بامسند فعال بوده است، بخش مهمی از عامه‌ی مردمنده. بزرگان مکتب محافظه‌کاری و نیز بسیاری از عقلا، از خطرات روانی عوام برای قوام اجتماعی سخن گفته‌اند. حتی تجربه‌ی عرفی هم در این زمینه،

سخنان مهمی برای گفتن دارد. حسادت عوام نسبت به خواص، یکی از علل نیرومند بسیاری از جنبش‌های اجتماعی بوده است. بسیاری از نظریه‌پردازان و رهبران این جنبش‌ها، در قالب ادبیاتی خاص، با فروپوشیدن مقاصد ساده‌ی جاه‌طلبانه و از سر حسادت، لایه‌های فرومایه‌ی اجتماع (که البته امری طبیعی است)، در پوشش تعابیر گنگ و مقدس همچون عدالت، احقاق حق، مساوات، مبارزه با غارت و...، به برانگیختن آنان و سربازگیری از آنان علیه نظم سیاسی اقدام می‌کنند و در این مسیر، گاه انقلاب‌ها و شورش‌های خونین به پا می‌شود. این جابه‌جایی «حسادت» با «عدالت»، و این هجوم خشونت‌بار روشن‌فکران (گرایش مسلط چپ) به عموم قدرتمندان، در بسیاری موارد، استفاده‌ی متناوب از همان دو وصف روباهی و شیری است که در ماکیاولیسم مطرح است. ولی به پشتوانه‌ی عامی بودن مردم و عامی‌گری تبلیغات روشن‌فکری، روش مقبول و موجهی جلوه کرده است که برای مبارزه با ماکیاولیسم حاکمیت سیاسی، به کار گرفته می‌شود.

این گویه که «عدالت را گرامی نمی‌دارم، چون نامی است که بینوایان بر حسادت خود نسبت به ثروتمندان گذاشته‌اند»، می‌تواند مورد گرت‌برداری قرار گیرد و با اندکی تغییر، به موضوع سیاست‌ستیزی و علل آن متصل شود: «آزادی را گرامی نمی‌دارم، چون نامی است که بینوایان بر حسادت خود نسبت به قدرتمندان گذاشته‌اند»^۱. شک نیست که این هر دو مدعا، صرفاً در شرایطی می‌توانند چیزی بیش از یک تعریض طبقاتی فاقد ارزش علمی تلقی شوند که از عدالت و آزادی، معانی و مصادیق رادیکال آن‌ها در نظر باشد. اگر منظور از عدالت، پرهیز از ساخت روابط اقتصادی و اجتماعی در جوامع برده‌دار، فئودال، و سرمایه‌دار و لیبرالیست متقدم باشد، و نیز اگر منظور از آزادی، گریز از ساخت روابط سیاسی و فرهنگی در جوامع استبدادی و توتالیتر باشد، گزاره‌های فوق چیزی بیش از تعریضی تحقیرآمیز نیست که به راحتی می‌تواند با الگویی مشابه پاسخ داده شود و این هر دو هم، البته از ارزش مشابهی برخوردار خواهد بود. اما اگر غرض از عدالت، عدالت‌خواهی رادیکال باشد که حد آن به سمت جامعه‌ی بی‌طبقه میل می‌کند و از آزادی، آزادی‌خواهی رادیکال که حد آن به سمت جامعه‌ی بی‌حکومت میل می‌کند، این هر دو مدعا ارزش بررسی علمی پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد در فرهنگ عمومی دنیای مدرن، به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه، غالباً زیر «عدالت»، نوعی میل توزیع، به جای تولید، که حد آن به سوی مصادره‌ی هر گونه ثروت انبوه حرکت می‌کند، و نیز زیر «آزادی» نوعی میل به فرار از نظم سلسله‌مراتبی وجود دارد که حد آن به سوی مصادره‌ی هر گونه قدرت انبوه متمایل است. اگر این درست باشد، تحلیل آن، بر اساس حسادت عوام نسبت به خواص، قابل بررسی است.

اولین انتقاد به چنین ادعایی، می‌تواند این باشد که استفاده از تعابیر غیرعلمی چون حسادت، اصلاً این مدعا را از دایره‌ی سخنان علمی یا حتی قابل اعتنا بیرون می‌برد. این انتقاد قابل تخطئه است. چون به گونه‌ای دل‌بخووانانه ره‌یافت جامعه‌شناختی را علمی، و ره‌یافت روان‌شناختی را غیرعلمی می‌داند.^۲ این در حالی است که روان‌شناسی، به اعتباری، علم‌تر از جامعه‌شناسی است. چون بودن یا نبودن موضوع جامعه‌شناسی، یعنی جامعه‌ی فراتر از جمع جبری افراد، موضوع اختلاف نظر است. اما موضوع روان‌شناسی، یعنی فرد انسان،

^۱ سنت لیبرالی، همواره با مفاد حد مفهوم عدالت مخالفت ورزیده است. اما در مورد آزادی، بسیار ستایش‌گر بوده است. بر این مبنا، به نظر می‌رسد مواجهه‌ی هم‌ارز با این هر دو مفهوم، در یک فضای فکر لیبرالی، از منطقی موجهی برخوردار نیست. به‌ویژه که آزادی، برعکس مفهوم نسبتاً گنگ و تعریف‌گریز عدالت، بسیار بیش‌تر کنوانسیونه بوده است. در عین حال، به گمان من، دفاع مطلق از آزادی، و ادعای این که هر چه آزادی بیش‌تر، به‌تر، از یک سو لیبرالیسم را به ایدئولوژی طبقه‌ی بورژوا نزدیک می‌کند و از سوی دیگر، به آنارشیزم. نظم و آزادی، دوگانه‌ای است که سعادت یک جامعه، در تعادل میان آن‌هاست. چاشنی محافظه‌کاری در لیبرالیسم نمی‌گذارد آزادی با تمام ارزش آن، خصوصاً ارزش متعالی و حسرت‌آلوده‌ی آن در جوامع بسته، چنان مطلق ستوده شود که نظم و عام‌گرایی دچار مشکل شود.

^۲ سنگ بنای این اشتباه را دورکیم، البته با مقاصد علمی، گذاشت و روشن‌فکران چپ که در پی تغییر جهان بودند، نه تفسیر آن، با مقاصد عملی، آن را تقویت کردند. جامعه‌شناسی به نحو غربی علم عمل اجتماعی (اگر نه انقلاب) بوده است. روان‌شناسی چون تا حدی علم طبیعت‌شناسی است، چندان به کار تغییر نمی‌آید.

محققاً وجود دارد. نیز روان‌شناسی از یک طبیعت سخن می‌گوید که ریشه‌های ملموس فیزیولوژیک و قابل بررسی آزمایشگاهی دارد. ولی جامعه‌شناسی، به دشواری می‌تواند از یک طبیعت سخن بگوید، مگر این که در قالب روان‌شناسی اجتماعی باشد. زیرا جامعه‌ی مستقل از افراد، به دشواری می‌تواند طبیعت و ماهیتی را مدعی شود. ظاهراً علت ترجیح جامعه‌شناسی در میان علوم انسانی، خصوصاً نسبت به روان‌شناسی، همین ربط روان‌شناسی به طبیعت است. چون هنگامی که پای طبیعت به میان آید، تغییر آن به راحتی میسر نیست و زمینه‌ساز مبارزه و درانداختن طرحی کاملاً نو نیست؛ چیزی که ربط سوسیولوژی به سوسیالیسم و به اندیشه‌ی تغییر را هم نشان می‌دهد. بنابراین، صرفاً در قالب یک گفتمان رمانتیک تغییرگرا است که استناد به تعابیر روان‌شناختی، چون حسادت، نامطلوب است. ضمن این که استنتاج از «نامطلوب» بودن به «غیرعلمی» بودن، نیز مصادره به مطلوب است. غلبه‌ی گفتمان توده‌ستای سنت غالب روشن‌فکری، به دشواری اجازه می‌دهد چنین تصویری مورد توجه و تأمل قرار گیرد. نیز سوسیولوژیسم مسلط بر علوم انسانی، تحلیل سیاسی مبتنی بر روان‌شناسی را به حوزه‌ی غیرعلم متعلق می‌داند و با قدرت تبلیغات در این تبعید، توفیق بسیار مهم و اثرگذاری هم به دست آورده است که حاصل آن، داخل پراتنز قرار دادن هر گونه تحلیل متکی به اوصاف روانی مشترک یا متفاوت انسان‌ها، و فروکاستن همه‌چیز به تنازع یا تعامل طبقات و گروه‌ها و نهادهای اجتماعی بوده است. پوپولیسم و سوسیولوژیسم در کنار هم، مانع توجه به روان‌شناسی در شناخت رفتار سیاسی، به طور کلی، و از جمله در بحث مورد توجه این مقاله بوده‌اند.

انتقاد دوم این است که این دو گزاره غلطند و «عدالت» و «آزادی» فضیلت‌های اخلاقی عامی است که به «حسادت»، که یک ردیلت اخلاقی و منحصر به بعضی افراد است، ربطی ندارد. در پاسخ به این داعیه، لازم است دقت کنیم که در تعابیری همچون عدالت (در گویه‌ی اول) و آزادی (در گویه‌ی دوم)، چه حقیقت اخلاقی‌ای نهفته است. آیا اصلاً فارغ از خوش‌آمد و بدآمد انسان‌ها، که ناگزیر، به حسب ممیزه‌هایی چون طبقه، جنس، سن، شغل، و...، و به حسب شرایط تاریخی، متفاوت می‌شود، عدالت و آزادی معنا و معیار مستقلی دارد؟ وضعیت زیست بردگان در دوران باستان، سرف‌ها در دوران میانه، و کارگران در عصر انقلاب صنعتی، و نیز وضعیت زیست رعیت در بعضی حاکمیت‌های سیاسی مطلقه، به عنوان وضعیت‌های لبه‌دار و اکستریم، به گونه‌ای بوده است که بتواند عدالت و آزادی را بی هیچ دغدغه‌ی دقتی، به ارزش‌های اخلاقی و انسانی مسلم تبدیل کند. اما فارغ از شکاف و شقاقی تا این حد ریشه‌ای، آیا باز هم می‌توان به وضوح اخلاقی این تعابیر مطمئن بود؟ اگر معارضه نه میان کارگر و کارخانه‌دار، یا شهروند و سیاستمدار، بل که میان دو کارگر یا دو شهروند باشد، مبارزه برای عدالت و آزادی، لابد از عظمت اولیه‌ی خود عدول می‌کند. اگر این سخن درست باشد، بر سر یک دوراهی قرار می‌گیریم: یا باید بپذیریم که جای‌گاه واقعی این تعابیر در میان تعارض‌های طبقاتی است، نه درون یک طبقه، و لذا عدالت‌خواهی (اقتصادی) و آزادی‌خواهی (سیاسی) تا هنگامی ادامه خواهد یافت که جامعه از لحاظ اقتصادی، بی‌طبقه و از لحاظ سیاسی بی‌حاکمیت باشد. یا باید بپذیریم علت بروز جدی‌تر عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی میان کارخانه‌دار و کارگر، یا سیاستمدار و شهروند، این است که به سبب اختلاف جدی میان ثروت و قدرت این دو طبقه، حسادت ناشی از ناکامی در پوشش اخلاقی عدالت و آزادی خزیده است. در فرض اول، به صورت آکسیوماتیک، به یک نتیجه‌ی باطل رسیده‌ایم. چون ما در این‌جا، به عنوان یک اصل موضوع، کمونیسم و آنارشیسم را، به عنوان نظام‌های پایا، ناممکن تلقی می‌کنیم. بنابراین، عدالت‌خواهی و آزادی‌جویی، به شیوه‌ی رادیکال، حتی اگر به لحاظ اخلاقی اصیل باشد، هرگز به نتیجه نخواهد رسید. اما برای درک صحت فرض دوم، بیش از هر چیز لازم است که فشار سنگین تکرارها و تأکیدهایی که پرسش از مبانی حقیقی این امور را با دشواری مواجه کرده است، از خود دور کنیم. آزادی و عدالت (که هر دو، تکاثر قدرت، اعم از اقتصادی و سیاسی را هدف گرفته‌اند)، تعابیری نسبی‌اند که بر حسب شرایط، دچار درجات متفاوتی از اتساع می‌شوند و از حیث فراخی، از هیچ فرمولی و از حیث میزان مجاز، از هیچ ترازویی پیروی نمی‌کنند، مگر ساخت روابط قدرت؛ انواع مختلف قدرت در میان لایه‌های مختلف هرم اجتماع. نکته‌ی کلیدی (که حرکت دنباله‌دار عدالت و آزادی را به سوی کمونیسم و آنارشیسم ناگزیر می‌کند)، این است که هر فرمولی که در این باره به کار بسته شود و هر میزان توزیع ثروت و قدرت که عرضه شود، در نهایت عده‌ای ثروتمندتر و عده‌ای قدرتمندتر خواهند

بود و کماکان، حس حسادت زمینه‌ساز تعارض خواهد ماند. درست به همین دلیل بود که عدالت به کمونیسم (جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی اقتصادی) و آزادی به آنارشیسم (جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی سیاسی) رسید. چون صرفاً در مساوات و حریت مطلق است که حسادت به ثروت و قدرت بزرگان، فاقد زمینه خواهد بود (البته فقط در طول کوتاه‌زمانی که طول می‌کشد تا دوباره استعدادها و اتفاقات متفاوت زمینه‌ساز تفاوت در ثروت و قدرت شود، یا به تعبیر اورول، همه برابر باشند و فقط بعضی برابرتر).

روشن است که معنای مدعای فوق این نیست که ثروت اقتصاد و قدرت سیاسی، به هر شکلی که کسب و اعمال شود، فرقی نمی‌کند و اخلاقاً مجاز است یا شهروندان همواره در عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی، دعاوی باطل دارند. در غیر این صورت، چگونه ما از آزادی در یک نظام بسته، و از عدالت در یک نظام شکسته، دفاع کنیم؟ بحث در انکار شایستگی و بایستگی مبارزه برای حرکت به سوی جامعه‌ای آزاد و عادلانه (در معنای عملی و عرفی این تعبیر، مثلاً با معیار مصادیق آن در کشورهای بزرگ صنعتی مثل ژاپن، آلمان، آمریکا و...) نیست. (نه آیا بسیاری از ما به همین کار مشغولیم و بسا که برای آن هزینه‌های بسیاری هم پرداخته‌ایم؟) بحث بر سر ریشه‌یابی شعارهایی است که اگر به حد نهایی خود برسند، حاصل آن نه تعادل و وضع بهینه، که زیرورویی و غلبه‌ی یک عده بر عده‌ی دیگر، و عود محذور است. جست‌وجوی درجات معقول، ممکن، و مطلوبی از آزادی و عدالت، در یک فضای عام‌نگر و اصلاح‌گرای عقلانی، چیزی است و تبدیل آن‌ها به ارزش‌های مطلق که نهایت آن به شقاق طبقاتی و بی‌نظمی منجر می‌شود، چیزی دیگر. فایده‌ی این ریشه‌یابی روانی در این است که ارزش این شعارها را به کاربست بهینه‌ی آن‌ها وابسته می‌کند، نه به منشأ متعالی آن‌ها؛ مثلاً به مثابه‌ی تجلی کرامت انسان.

سخن این است که ریشه‌ی این دعوا، عموماً احساسات و امیالی است که به خودی خود، از شرف و اعتبار برخوردار نیست. تعیین این که چه کسی در این تعارض دارای حق است، مسأله‌ای است که باید، به طور موردی، موضوع بحث و داوری قرار گیرد. بر خلاف حس عمومی در فرهنگ سیاسی محافظه‌کار، چنین نیست که همواره کسانی که محسودند، محق هم باشند. اما عکس آن هم در فرهنگ سیاسی ضعیف‌پناه، درست نیست. چنین نیست که همواره حاسدان دارای حق باشند. ممکن است رعیت یا شهروندف به حق، طالب آزادی از یک حکومت مستبد باشد. اما در این آزادی‌خواهی، حق یقینی وجود ندارد و همواره این امکان به صورت جدی وجود دارد که حسادت در پوشش آزادی‌خواهی، یک چند در منطقه‌ی حق‌خواهی و یک چند در منطقه‌ی زیاده‌خواهی، یا تا مرز اشغال مسند حاکمیت (انقلاب) یا تا مرز نفی هر گونه قید و بند ناشی از اقتضای حاکمیت (آنارشی) پیش برود؛ همین‌طور راجع به عدالت. درست به همین دلیل است که انقلاب فرزندان خود را می‌خورد و دوران ترمیدور قطعاً فرا می‌رسد. اگر ممکن بود تحول انقلابی به صورتی پایا در جهت عدالت و آزادی، به مثابه‌ی فضائل انسانی و اخلاقی عمل کند، علتی برای وقوع ترمیدور وجود نداشت. خوانش این مقاله از ترمیدور، این است: بینوایی که بر اثر حسادت دست به مبارزه زدند و غلبه کردند، الآن به نوبه‌ی خود محسودند. و ثروتمندان و قدرتمندان تازه‌وارد، چون انگیزه‌ی حسادت را از دست داده‌اند، برای آزادی و عدالت، دیگر به ارزش‌چندانی باور ندارند. برعکس، وقت خود را به مبارزه با حاسدان جدید، که به نوبه‌ی خود عدالت و آزادی می‌خواهند، صرف می‌کنند. البته واقعیت معمولاً به این صراحت و سادگی نیست. انقلابیان ترمیدوری، به تدریج سیاستمدار حرفه‌ای می‌شوند و به احتمال بسیار، به شکل عمل‌گرایانه، به رفاه و توسعه، و ناگزیر، درجاتی از عدالت و آزادی، در معنای نسبی، دینامیک، و غیر آرمانی آن، که عبارت است از پرهیز از حدود انفجار آسای انحصار لذت، و رواداری نوعی چانه‌زنی بر سر سهم هر کس یا هر گروه از امکانات، نزدیک می‌شوند.

به تعبیر رایج در فرهنگ سیاسی رایج و مفاد آن‌ها، می‌توان نگاهی آنالیتیک داشت. تعبیری چون «سیاستمدار قدرت‌طلب» (یا سرمایه‌دار سودجو) را اگر در نظر بگیریم، می‌توان پرسید معنا و مفاد دقیق این عبارات چیست. اولین معنایی که از این عبارات ممکن است مستفاد شود، این است که اضافات فوق، اضافه‌ی وصفی عام است. مثلاً شبیه «در سبز» روشن است که فقط بعضی از درها سبز هستند و بیان تعبیر «در سبز»، دقیقاً به معنای وجود «درهای غیرسبز» است. بر این مبنای، اضافه‌ی «سیاستمدار قدرت‌طلب»، یا «سرمایه‌دار سودجو»، متضمن وجود «سیاستمداران غیر قدرت‌طلب» یا «سرمایه‌داران غیر سودجو» است و بنابراین، می‌توان در مورد صحت گزاره‌هایی با سور

جزئی، از قبیل این که معمولاً بعضی سیاستمداران قدرت‌طلبند یا بعضی سرمایه‌داران سودجو، ادعای بدهت کرد. اما به نظر می‌رسد آنچه در این باب در فرهنگ سیاسی غالب موجود است، ادعایی بیش از این دارد. دومین فرض این است که «سیاستمدار قدرت‌طلب» و موارد مشابه، نوعی اضافی توصیفی خاص باشد؛ مثلاً همچون «شمشیر برنده». در اضافه‌ای این دست، مضاف به شرط همراهی با مضاف‌الیه، کارکرد مورد انتظار یا اصلاً موجودیت و واقعیت دارد. در غیر این صورت، از ماهیت خود عدول کرده است. مثلاً شبیه شمیر چوبین، که تقریباً حکایت از ناشمشیر بودن دارد. بر این مبنا، سیاستمدار غیر قدرت‌طلب، اگر هم موجود باشد، عین ناموجود بودن یا قلب ماهیت شدگی سیاست است. یعنی سیاستمدار غیر قدرت‌طلب، به فوریت شکست می‌خورد و از دور رقابت و فعالیت کنار می‌رود. اگر بر این مبنا، میان سیاست و قدرت رابطه‌ی ضروری وجود داشته باشد، در این صورت یا باید آنارشسیسم صریح و کامل را تجویز کرد یا وصف قدرت‌طلبی برای سیاست را اجتناب‌ناپذیر دانست و از تقبیح اخلاقی آن دست کشید. ظاهراً فرهنگ سیاسی رایج، هیچ‌یک از این دو گزینه را مقبول نمی‌داند. تنها فرضی که از نظر آنان باقی می‌ماند، این است که فرض وجود سیاستمدار غیر قدرت‌طلب (یا سرمایه‌دار غیر سودجو)، نه تنها منطقی نیست، که اساس تلاش برای طرح امکان جهانی متفاوت است. در قالب یک سامان ایدئولوژیک و سیاسی خاص، کاملاً متصور است که جهانی داشته باشیم با سیاستمدار غیر قدرت‌طلب و تلاش‌های بسیاری هم در این جهت صورت گرفته است. گزینه‌ی سوم، در واقع مدعی این است که در اغلب نظام‌های سیاسی مرسوم، عموماً افراد بد متولی سیاست بوده‌اند، ولی می‌تواند چنین نباشد. در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که چرا این تلاش‌ها معمولاً با ناکامی و نافرجامی روبه‌رو بوده‌اند. این نظر، به قوت و گستردگی مورد قبول است که افرادی که از میان منتقدان سیاست، مثلاً بر اثر انقلاب، به مقام سیاستمداری رسیدند، یا از دور رقابت خارج شدند، یا کم و بیش همان روش‌ها را به کار گرفتند. در این جا احتمال وجود نوعی رابطه‌ی ضرورت میان این اوصاف دوباره مطرح می‌شود. اگر این ضرورت میان سیاست و قدرت‌طلبی با اقتصاد و سودجویی باشد، به فرض دوم بازگشته‌ایم؛ که پیش‌تر آن را کنار گذاشتیم. بنابراین، به فرض وجود نوعی رابطه‌ی ضرورت، باید آن را در جای دیگر جست.

برای جست‌وجوی این ضرورت، می‌توان پرسش را به نحو دیگری مطرح کرد: آیا شهروندان، که نقطه‌ی مقابل سیاستمدارانند، قدرت‌طلب، آیا بینوایان، که نقطه‌ی مقابل ثروتمندانند، سودجو نیستند؟ ناگزیر باید پاسخ گفت که آری. بسیاری از اتباع قدرت‌طلبند، چنان‌که بسیاری از کارگران نیز سودجویند. در این صورت، تعبیر «سیاستمدار قدرت‌طلب» اصلاً متضمن چیست، اگر همه از این اوصاف بهره‌مندند؟ ممکن است گفته شود قدرت‌طلبی مردم یا سودجویی کارگران، اموری کوچک و کم‌ضرر است. معنای سخن فوق، هر چه باشد، متضمن این است که اگر شهروندان عادی هم به حکومت برسند، اوضاع همان‌گونه خواهد بود. این مستلزم همان ضرورت است، اما نه ضرورت میان سیاست و قدرت‌طلبی، یا اقتصاد و سودجویی، که میان انسان و قدرت‌طلبی و انسان و سودجویی. معنای این سخن، البته این نیست که همه‌ی انسان‌ها، بلااستثناء، به نحو قطعی و ضروری قدرت‌طلب و سودجویند. بل که این است که در مقام توصیف، اغلب، اگر نه عموم، انسان‌ها از این اوصاف برخوردارند و در مقام توصیه، احتمال بیش‌تر موفقیت هر فرد و هر نهادی، در گرو مراتبی از قدرت‌طلبی و سودجویی است.

در این جا این سؤال پیش می‌آید که بر این مبنا، آیا باید در سیاست و اقتصاد و اصلاً در کلیه‌ی امور انسانی، به کلی با اخلاق وداع کرد؟ پاسخ این است که اگر منظور از اخلاق، اخلاق کانتی باشد، شاید جز برای استثنائات و اگر اخلاق مسیحی باشد، شاید جز برای بخشی از مؤمنان و مستمندان، شانس زیادی ندارد. اما اخلاق دیگری هم هست که به وفور در میان عموم انسان‌ها، از سیاستمدار و کارآفرین، تا شهروند عادی و کارگر، در میان ملل و نحل مختلف (البته بر اساس یک دستگاه مختصات دویعدی آموزش و رفاه، به درجات)، موجود و قابل تقویت و توصیه‌ی بیش‌تر است؛ یعنی اخلاق یوتیلیتاریانیسم، که از متن عمل عقلانی یا عقلانیت عملی بیرون

می‌آید و در جهت دست‌یابی به وضعیت بهینه (که در آن حداکثر لذت با حداقل هزینه، به‌ویژه با معیار مهم دوام و امنیت جمع شود^۱) از جلوه‌های مهیب و دل‌آزار و غیراخلاقی زور، تزویر، و... پیش می‌گیرد. بر این مبنا، امید داشتن جامعه‌ای اخلاقی‌تر و ایمن‌تر، گزاف نیست و در چنین جامعه‌ای، سیاستمدار و روشن‌فکر و تاجر و عالم، به طور کلی، به یک اندازه شانس تعالی اخلاقی دارند. چنین رشدی در یک دستگاه مختصات دویبعدی، متشکل از تأمین اجتماعی و آموزش، و به موازات رشد این شاخص‌ها صورت می‌گیرد. البته بر این مبنا، می‌توان پذیرفت که لایه‌هایی از اجتماع، که از نظر کلی و بنا به ماهیت بشری، علی‌الاصول، در اوصاف قدرت‌خواهی و سودجویی مشابه‌ها، بر اساس معیار دوگانه‌ی آموزش - رفاه، می‌توانند در بروز اعمال قدرت‌خواهانه و سودجویانه، میزان نفع خود و زیان دی‌گران را بیش‌تر بسنجند و هر مطلوبی را به قیمتی بخواهند، نه به هر قیمت.

نگاه منفی و بدبینانه‌ای که نسبت به صاحبان قدرت، حتی در جوامع باز وجود دارد، یکی از مسائل بزرگ عصر حاضر است که بر استعداد قابل‌طبع انسان، از یک سو، و در آموزه‌های روشن‌گری قرن هیجده، و مارکسیسم قرن نوزده، از سوی دیگر، ریشه دارد. این صورت بر آن ماده نشسته است و آنارشیسیم پنهان و کمونیسیم پنهان را به ارکان فرهنگ عمومی بدل کرده است. در این میان، وضع بعضی جوامع بسته دچار پیچیدگی بیش‌تری است. در این جوامع، سوءرفتار قدرتمندان در مواجهه با آزادی و اعتدال، باعث می‌شود که به دشواری بتوان حریمی برای آزادی‌طلبی‌های پنهان آنارشیسیتی و برابری‌طلبی‌های پنهان کمونیسیتی قائل شد. نظام بسته‌ی سیاسی، که گاه با سوء مدیریت اقتصادی همراه است، و نیز شرایط خاص بعضی نظام‌ها، ممکن است باعث شود که بدبینی رایج به قدرت و اصحاب آن، امری بدیهی و عین واقع‌بینی باشد. در عین حال، چنین نیست و باید ضمن تلاش برای جلوگیری از التباس، تصویرهایی غیرواقعی و غیروفادار به واقعیت، مورد نقد و جرح قرار گرفته و داد قدرت و قدرتمندان، منهای شرایط خاص ملل مفلوک، داده شود.

آدمی‌زاده، بشر است، با اوصاف استراتژیک لذت‌خواهی و رنج‌گریزی خودخواهانه‌ای که طبیعت نه‌چندان سخی این جهان، در تلائم با آن نیست و در نتیجه، ناکام‌یابی نسبی در سلسله‌مراتبی از مطلوبات، از قبیل ایمنی و نان و آب و مسکن و همسر و تفریح و تفریح و ثروت و منزلت و شهرت و افتخار، کلافی از خوی و خصلت‌ها چون آز، حرص، رقابت، حسد، خشونت، کینه، تزویر، و تغلب را برای باز کردن این گره کور به جنبش می‌آورد. این درست است که افراد بر حسب میزان آموزش و پرورش و فرهنگ عمومی و خصوصی و برخورداری از امکانات، یا به حسب ژنتیک و آب‌وهوا در این خصوص متفاوتند؛ اما نه بر حسب تقسیم طبقاتی. طبقه‌ی زمام‌دار یا طبقه‌ی اشراف (اعم از سنتی و جدید) در آن تمایلات و این خصلت‌ها، ضرورتاً بدتر از دیگران نیستند. اگر گاه یا حتی غالباً آسیب‌رسان‌ترند، فایده‌رسان‌تر هم هستند. از نظم و فراوانی تا علم و هنر، و حتی فلسفه و اخلاق، به نوعی ریزه‌خوار خوان نعمت اشرافیت و قدرت و دولتند. همواره میل شدیدی در فضای مسلط روشن‌فکری وجود داشته است که پستی اجتماعی را با بی‌گناهی و بل‌که والایی اخلاقی پیوند بزند و برعکس، در برتری اجتماعی (در قدرت و ثروت) رد پای گناه و آلودگی اخلاقی را ببیند. در حالی که به نظر می‌رسد آن تحلیل‌های عمیقی که مثلاً عموم زندانیان (به عنوان نمادی از فرودستی) را بی‌گناه می‌شمارد، زندان‌بانان را هم تبرئه تواند کرد. روشن‌فکری چپ، جنگ زمین با آسمان را به جنگ زمینیان بدل کرده است، چون با آسمان نمی‌توان جنگید و رضا به داده هم نمی‌توان داشت. اما مشکل سختی زمین را به سستی شریک سخم می‌توان نسبت داد و به او شاخ زد. در حالی که از یک منظر کلان که به مشکلات و مصائب این عالم بنگریم، شریف و ضعیف، بسته‌ی یک زنجیرند. از این گذشته، هیچ تلازمی میان شرف اجتماعی و پستی اخلاقی وجود ندارد؛ اگر عکس آن درست نباشد. قدرت و ثروت

¹ فایده‌گرایی اگر با معیارهای دقیق فلسفه‌ی تحلیلی سنجیده شود، نمی‌تواند مدعی یک اصل عام بدون مشکل باشد. ولی این وصف بسیاری از ایده‌های دیگر هم هست که به رغم ناتوانی در عرضه‌ی معیارهای دقیق و کلان، در عمل کم و بیش مقبول و موفق بوده‌اند. می‌توان اصل عام را بر فایده‌گرایی گذاشت، اما مواردی را به عنوان حق غیر قابل نقض استثنا کرد. مثلاً حق حیات و برده نبود، ولو در مورد یک نفر، می‌تواند به تعبیر رونالد دورکین، خال محکمی تلقی شود که به رغم کوچکی، خال بلند غیر حکم (مثلاً فایده‌ی کثیر جمعی) را ببرد.

و نهایتاً هر نوع شرف و بلندی، نوعی ارزش است، لاف‌باز به این دلیل که ضعف و فقر ناپسندیده است. این که برای جبران رنج ناشی از این فقر و ضعف، فقرا و ضعفا را همواره مظلوم فرض کنیم و قدرتمندان و ثروتمندان را ظالم، و به جایی برسیم که گویی ربط پستی اخلاقی و اجتماعی معکوس است، اشتباهی است رقت‌بار. فرودستی را بد می‌دانیم و بر آن می‌شویم که رخنه‌اش را رفو کنیم، پس برای این منظور به فرادستی می‌تازیم! حیرت‌آور نیست؟ اگر فرودستی بد است، در اولین وهله باید پذیرفت که فرادستی خوب است. البته برای جبران مشکل فرودستان باید چاره اندیشید. اما این چاره هر چه باشد، حمله‌ی اخلاقی و حمله‌ی مالی و امنیتی به فرادستان نیست. شک نیست که فرادستان (از این حیث که انسانند) کثراً در معرض فاصله گرفتن از انصاف هستند و شاید در مواردی مسؤول بخش کوچکی از فرودستی بخش کوچکی از فرودستان باشند. اما انتقام بخت را، لاف‌باز همه‌ی آن را، از هم‌پندها (که کمی خوش‌اقبال‌تر بوده‌اند) نمی‌توان گرفت؛ گرچه می‌توان با کمک آن‌ها و حتی شاید با اعمال تکالیفی بر آن‌ها، ناکام‌یاب‌ترها را دریافت؛ چیزی که متضمن ستایشش فرادستان است، نه نکوهش آنان. البته ممکن است گفته شود نه فروددستی و نه فرادستی. من گمان ندارم که این وضعیت بهینه‌ای باشد. اما مطمئنم که مقدور نیست. این هر دو مدعا را فردریش هایک، به خوبی توضیح داده است. او در سرشت آزادی می‌نویسد که اگر بنا بر این باشد که توسعه‌گرایی وصف جامعه باشد، باید عده‌ای در جلو حرکت کنند و عده‌ای در پشت سر آن‌ها. چرا که شری چون جنبه‌ی نامطلوب برابری فقط با شرور بزرگ‌تری قابل جبران است. از جمله این که یکی از علل مهم نابرابری، تولد در خانواده‌ای با امکانات پولی و روابطی و فرهنگی خاص است؛ اگر نخواهیم این شر را (بر فرض این که شر باشد، یا در حدودی که شر است) با شرور بزرگ‌تری، چون نفی خانواده یا منع ارث و نظایر آن جبران کنیم، باید به آن رضایت دهیم و به وجوه مثبت و کارآمد آن بیندیشیم.

ترکیب طبع بشر و طبع جهان^۱، رکن یکی، خواهش بی‌منتها و رکن دیگری، تنگ‌دستی در قیاس با آن خواهش، چنان می‌کند که همواره اقلیتی از سلطه و ثروت بیش‌تری بهره‌مند باشند. اکثریت محروم، اعم از نسبی و مطلق، در برابر این توزیع واکنش نشان می‌دهند. ریشه‌ی این واکنش، اصالتاً، میل به مصادره و مساوات، متکی بر حسادت و رقابت است. موضع روشن‌فکری رادیکال همواره چنان بوده است که در قالب ارزش‌های ظاهراً خدشه‌ناپذیر آزادی و عدالت، تراکم قدرت و ثروت را نامشروع و نامفید و غیرطبیعی جلوه داده و ناتوانان را علیه توانمندان بشوراند. در حالی که گرچه در مقام تدبیر منصفانه‌ی امور اجتماع، درجاتی از آزادی و عدالت، که مقدار و شیوه‌ی آن به شکلی پویا در اتصال با شرایط متغیر فرهنگی و اقتصادی (البته در تناسب کلی با معاییر عرف بین‌المللی) و بر اساس نظام چانه‌زنی، از منظر کارکردی کاملاً ضروری است، اما مطلقاً ارزشی مطلق نیست و مبنای آن، امیال و غرایز است، نه کرامت. از منظر عقلی، اگر ثروت و قدرت خوب است، چرا ثروتمندان و قدرتمندان، به طور کلی، ستودنی و دوست‌داشتنی نباشند؟ تردید نیست که قدرت و ثروت تاراج‌شده، می‌تواند از موضع انصاف و اصلاح مورد اعتراض باشد. اما (امایی که مهم است)، اگر عموم ثروت‌ها و قدرت‌ها نامشروع و یغمایی تلقی شد، بیم آن هست که انگیزه‌ی مخالفت با آن، رشک و رقابت باشد و حاصل آن، مبارزه‌ی بی‌پایان و شقاقی زیان‌بار. و جریان روشن‌فکری سنتی (ملهم از کسانی چون روسو، مارکس، سارتر...) و فرهنگ سیاسی رایج منبعث از آن، چنان رفتار کرده‌اند که ظن اخیر را تقویت کرده‌اند.

اما اگر گفته شود که در غیاب قدرت‌ها، شاید هیچ‌چیز به سامان نمی‌آمد، اما در غیاب روشن‌فکر ضد قدرت، چه، در این صورت پرسشی روی می‌کند مبنی بر این که آیا دفاع از قدرت، فقط شامل قدرت قدرتمندان بامسند است یا قدرت اجتماعی روشن‌فکران را هم

^۱ بر اهل فن پوشیده نیست که در نظر بعضی از متفکران و فیلسوفان مدرن، و بیش از آن‌ها، متفکران و فیلسوفان پسامدرن، تعبیر «طبع»، مبهم و غیرعلمی است. از نگاه من، در نگرش آنتیک و به شیوه‌ی متافیزیکی، این تعبیر، تحدید معنایی و اجزایی آن، تا حدودی مبهم و غیر قابل دفاع است، اما اگر معنی آن مدعا این باشد که هیچ نوع طبیعی، حتی به عنوان مجموعه‌ی خصایل مهم مشترک، برای هیچ‌چیز قائل نباشیم، سخن مقبولی نیست و یک قسم متکی به روشن‌فکری چپ - پسامدرن است که برای توجیه تنوع و تحول نامتناهی به آن مینا، به رغم غیر قابل دفاع بودنش، محتاج است.

شامل می‌شود؟ پاسخ این سؤال آسان نیست. این نکته پذیرفتنی است که اگر قدرتمندان تحلیل کارکردی می‌شوند، روشن‌فکران هم فقط نیت‌شکافی نشوند. از منظر کارکردی، شاید مهم‌ترین نتیجه‌ی مثبت قدرت‌ستیزی روشن‌فکران، مجبور کردن اهل سیاست و طبقه‌ی اشراف جدید، به رعایت بیش‌تر مصالح و منافع طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی کارگر بوده است که امر مهمی است. با وجود این، به راحتی نمی‌توان دانست آیا بودن روشن‌فکران قدرت‌ستیز، چنان‌که بودند، در تعارض با قدرت حاکمان و در مجبور کردن آنان به تعدیل فشار، تا چه اندازه منشأ خیر بوده است. یا اساساً عدم آنان قابل تصور و محتمل می‌توانسته است باشد؟ در غیاب موضع انتقادی (چه بسا رادیکال)، بسیج اجتماعی، نه فقط برای انقلاب، که برای اصلاح هم، احتمالاً دچار معضل است. از یک دیدگاه، دوگانه‌ی قدرتمند / ناقد قدرت، یا سیاستمدار / روشن‌فکر، دیالکتیک ناگزیری برای حرکت تاریخی جوامع بوده است. ظاهراً در نظام‌های بسته، سخت‌گیری استبدادی و رادیکالیسم روشن‌فکری، با هم متناسبند. بعضی این را دلیل آن می‌گیرند که رادیکالیسم روشن‌فکری از عوارض قدرت مطلقه است. اما به نظر می‌رسد که این دو، گاه در یک سیکل معیوب، یکدیگر را بازتولید و تقویت می‌کنند. در عین حال، آنچه علیت نظام مطلقه را برای این نوع روشن‌فکری در مظان تردید قرار می‌دهد، این است که سنت رادیکال، حتی با قدرت و سیاست و حکومت در جوامع باز هم غالباً با شدت برخورد می‌کند. علی‌ای حال، دو چیز مسلم است: یکی این که روشن‌فکری منتقد، یک پایه‌ی مهم حرکت تعارضی مانع‌تراشی / مانع‌شکنی در ارتباط با توزیع لذت بوده است. و دوم این که این جریان، در نقد قدرت، افراط‌هایی ورزیده است که تولید لذت را دچار تنگنمایی کرده است. پاسخ به پرسش‌های دقیق‌تر در این مورد، محتاج غور بیش‌تر است.

دفاع از دولت

قدری در برداشت رایج از پدیده‌ی دولت تعمق کنیم: در عرض عریضی، از عوام و عموم تا فیلسوفان ساختارگرا و پست‌مدرن، دولت در عنصر زور و سلطه‌ی ناروا و کم‌فایده (اگر نه بی‌فایده یا مضر) تلخیص می‌شود. در بیان عامیانه، «باج‌گیر مدرن» و دربیانی پیچیده‌تر، «عامل خشونت نهادینه». علل و دلایل چنین باوری، که گستره‌ی آن با پشتوانه‌ی آن نسبت معکوس دارد، تأمل‌برانگیز است. مطالعه‌ی رمانی همچون کوری ساراماگو، کافی است تا به تأمل وا دارد که تا چه پایه اجتماع مدیون دولت است. در این خصوص، نیاز چندانی به اقامه‌ی برهان نیست. بنابراین، با فرض ضرورت مطلق و فایده‌ی انبوه و اجتناب‌ناپذیری و غیر قابل جای‌گزین بودن نظم سیاسی و اجتماعی متکی بر خشونت نهادینه‌ی دولت، بیش‌تر در این کاوشم که چگونه و چرا چنین حقیقت آشکاری انکار می‌شود. نیز در پی غور در اینم که چگونه می‌توان مدافع و مدعی لیبرالیسم بود و از هول تصور رایج لیبرالیسم کلاسیک دایر بر معرفی دولت به مثابه‌ی شری که هر چه کم‌تر و کوچک‌تر و نحیف‌تر، به‌تر، قدری رهایی یافت. چگونه می‌توان اندیشید که خوبی لیبرال دموکراسی، ملازم این نیست که هرچه لیبرال‌تر و دموکرات‌تر، به‌تر!

به لحاظ تاریخی، در انگلستان قرن هفدهم، بیش‌تر در وجه اقتصادی و در فرانسه‌ی قرن هیجدهم، بیش‌تر در وجه سیاسی، ترکیبی از رگه‌های مختلف لایه‌های میانی جدیدالولاده، پادشاهان را از موقعیت فعال مایشاء فرو کشید. سخن آنان این بود که جان و مال افراد یک ملت، نمی‌تواند بازیچه‌ی امیال بی‌حساب پادشاه و سکنه‌ی سرای سلطانی باشد. ایده‌ی ضرورت محدود کردن قدرت حاکم، در فضایی شکل گرفت که در آن، گاه شخصیت و میل سلطان و نزدیکان او در تعیین سرنوشت یک مملکت، تأثیری از جنس ایجاب داشت. فرض بر این بود (و فرض غلطی هم نبود) که حاکمان مطلقه، ملاحظه‌ی رعیت و محافظت مملکت را کثیراً فرو می‌گذارند و آنچه را که میلشان مایل است می‌کنند. نه فاصله‌ی سیاسی مدرن و نه واقعیات جدید عرصه‌ی اقتصاد تاب‌تحملی چنین نداشت. در انگلستان، آمریکا، و فرانسه، در قوالب مختلف جنگ داخلی یا استقلال‌طلبی یا انقلاب، یک ایده و احساس واحد دنبال شد: نگذار حاکم هر چه می‌خواهد بکند. قدرت باید توزیع و تسهیم شود تا تعادلی در تمشیت امور فراهم آید. مشروطیت در سلطنت یا جمهوریت فرقی نداشت. مهم این بود که سهم عقل عرفی و انتخاب عمومی، جای فراخ میل مفرد بی‌مبالات را قدری تنگ کند. فرض بر این بود که پادشاهان تافته‌ی جدابافته‌ای دانسته شده‌اند که به صراحت، مُلک را یکسره ملک خود به شمار می‌آرند و رعیت را بالجمله ابزاری می‌انگارند که برای تجلیل جلال آنان و تصدیق فره‌مندی‌شان خلق شده‌اند. این شاید در دنیایی که عایدی دولت عبارت از خرده‌خراج‌های گوشه و کناری بود که کم و بیش به ضرب زور تحصیل می‌شد، و گفتار فلسفی - کلامی مسلط، نوعی سرنوشت‌باوری را ترسیخ می‌کرد، از شانس بقا برخوردار بود. اما در جهان جدیدی که یک سویه‌ی آن ثروت به سرعت در حال تکثیر طبقه‌ی جدید بود و سویه‌ی دیگرش ایده‌ی به سرعت در حال انتشار اراده‌باوری، و در تعامل با این دو، سستی گرفتن صلابت ساخت بسته‌ی طبقاتی، فره‌ایزدی سلطان فر خود را فرو می‌نهاد. تحدید دایره‌ی اختیارات و امکانات حکومت مطلقه، ناشی از تهدیدی بود که متوجه جان و مال فرد بود. آیا چنین وضعیتی در نظام‌های دموکراتیک وجود دارد؟ قطعاً نه. پس بر چه اساس نظریه‌ی تحدید دولت باید همچنان معتبر باشد؟ البته تمایلات آنارشیستی چپ‌ها و ساختارگراها و پسامدرن‌ها، تا حدی قابل درک است و با سایر مبانی آن‌ها فی‌الجمله در تناسب. آن‌ها ارزش و اصالت بسیاری از اصول و ارکان دنیای مدرن، از انقلابات بورژوازی تا نظام سرمایه‌داری و دیوان‌سالاری آن، و از علم پوزیتیو تا عقلانیت محاسبه‌گر و واقع‌بینی متکی

به آن، همه را به تیغ تردید زخم می‌زنند. پس بر این مبنا، دور نیست که دولت را هم هماهنگ‌کننده و حلقه‌ی مکمل یک خطا / توطئه‌ی تاریخی بدانند و سرمنشأ عموم کژی‌ها و کاستی‌ها، و بر اساس چنین دیدی خواهان ضعف آن باشند. اما لیبرالیسم که روشن‌بین‌ترین مؤید و مبلغ مدرنیته است و بر نظم و رفاه و رشد و لذت، در چارچوب امکانات موجود و بهینه‌سازی آن تأکید دارد، چرا باید در چنین دامی گرفتار شود؟ مثلاً شخصیتی مثل رابرت نوزیک در کتاب مشهور خود، *آنارشی، دولت، و اتوپیا*، تنها یک گام کوچک از آنارشیسم محض، که منکر مطلق دولت است، فاصله می‌گیرد. قدری غریب می‌نماید که بدبینی نسبت به دولت (نیت آن همان قدر که کارکردش) فصل مشترک لیبرالیسم و مکاتب رقیب آن است.

پاسخ رایج این است که لیبرالیسم به معنای طرفداری از آزادی، طالب بیش‌ترین آزادی ممکن برای فرد است و چون دولت، بنا به تعریف و ماهیت، هم‌ارز محدودیت آزادی و فردیت است، کاملاً موجه است که لیبرال‌ها با اقتدار دولت در ستیز باشند. اما ببینیم توالی فاسد چنین استنتاجی کدام است: از منظر تاریخی، جریان بورژوازی دولت مطلقه را مانع و معاند اصلی خود می‌دید و علیه آن بسیج شد. این یک قسم در قالب تمایل به احقاق حق تفسیر می‌شود و درست هم هست. لیبرالیسم در تعارض با ایده‌ی «بگذار سلطان هر چه می‌خواهد بکند» زاده شد. اراده‌ی معطوف به درآمد افراد و خود این درآمد باید ایمن باشد. دولت حق ندارد مانع فعالیت‌های اقتصادی شود تا درآمدهای افراد را در قالب مالیات‌های بی‌حساب مصادره کند. اما دشوار به نظر می‌رسد که تمامی ماجرا همین باشد. در قرن نوزدهم که دولت‌های مطلقه رو به افول بودند و بورژوازی، خود عامل اصلی قدرت سیاسی شده بود، شاهد ظهور سرمایه‌داری رادیکالی هستیم که مخالفتش با هر گونه مداخله‌ی دولت، صرفاً یک ایده‌ی اقتصادی - علمی، یا یک درخواست حق طلبانه نبود. مثل هر انقلابی، سرمایه‌داری به قدرت رسیده هم در پی آن بود که (دست‌کم بخشی از) همان چیزی را که علیه آن جنگیده بود، بازتولید کند؛ با این تفاوت که این بار جای غالب و مغلوب عوض شده باشد.

به گمانم، شعار مشهور لیبرالیسم، «بگذار هر چه می‌خواهد بکند»، در چنین چشم‌اندازی به‌تر قابل درک است تا تفسیر متدیک اقتصادی که معمولاً از آن می‌شود. غالباً چنین گفته می‌شود که لیبرالیسم بر مبنای نوعی روشن‌بینی علمی - عقلی، به‌ویژه اقتصادی، معتقد بود که اگر فرد را رها کنیم تا بر اساس تمایلات منفعت‌طلبانه و محاسبات عقلانی خود فعالیت کند و در تنگنای محدودیت‌های حکومت گرفتار نشود، حاصل آن رشد و توسعه و پیش‌رفت و فراوانی و آسایش همگانی خواهد بود. لب‌لباب ایده‌ی «دست نامرئی» اسمیت در کتاب مشهور *ثروت ملل*، همین بود. من در این‌جا به دنبال سنجش و ارزیابی ایده‌ی فوق‌نیستم و صرفاً اشاره می‌کنم که سیر مکتب لیبرالیسم، و سیر جوامع لیبرال، خود به‌ترین داور در این باب بوده است. اما بر این نکته وقوف می‌طلبم که شعار لیبرالی «بگذار هر چه می‌خواهد بکند»، که شکل دقیق‌تر آن این است که بگذار کارآفرین، سرمایه‌دار، طبقه‌ی متوسط...، هر چه می‌خواهد بکند، پیش از آن که یک راه‌برد آگاهانه و طراحی‌شده‌ی علمی و فلسفی باشد، یک واکنش غریزی و طبقاتی در مقابل حکومت مطلقه و نظام اشرافی فئودالی بوده است؛ نظام بسته‌ی پیش‌مدرن هم همین شعار را داشت. فقط اشاره‌ی آن به سمت دیگری بود. طبقه‌ی اشراف زمین‌دار و شاهان و امپراتوران و پاپ‌ها، شعارشان این بود که بگذار (رأس هرم اجتماع) هر چه می‌خواهد بکند. طبقه‌ی جدیدالظهور کارآفرین، شعارش این بود که بگذار (طبقه‌ی متوسط) هر چه می‌خواهد بکند. و چرا نتوان ایده‌ی طعنه‌انگیزی مارکسی و مارکسیستی «دیکتاتوری پرولتاریا» را هم تعبیری از همین شعار دانست که بگذار (لایه‌ی پایین اجتماع) هر چه می‌خواهد بکند؟ پس هر فردی و هر جمعی، به نحو غریزی و طبیعی، در پی آن است که هر چه می‌خواهد بکند و الباقی هم، باز به نحو غریزی و طبیعی، در پی آنند که نگذارند او / آن هر چه می‌خواهد بکند؟ اگر از پاره‌ای قید و شرط‌ها درگذریم، فرقی نمی‌کند که کدام لایه یا برش اجتماع هر چه می‌خواهد بکند. در هر صورت، نتیجه، رشد بی‌حد آن و ناکامی بقیه است. البته به مصداق «کل حزب بما لدیهم فرحون»، هر کدام از طبقات سه‌گانه در توجیه ضرورت آزادی خود و فایده‌ی آن برای دیگران، استدلالاتی دارند: فی‌المثل طبقه‌ی اشراف، به کارآمدی تاریخ‌ساز نبوغ قهرمانان، طبقه‌ی کارآفرین به ارزش عام تولید و تجارت، و طبقه‌ی کارگر به نقش کلیدی نیروی کار استناد تواند کرد و بر اساس آن، آزادی بیش‌تری برای خود طلب

خواهد کرد. اما اولاً در هر صورت، پایه و مایه‌ی آن، دفاع غریزی از سهمی بیش‌تر برای «من» است و ثانیاً نتیجه‌ی آن، حتی در مواردی که اکثریت با آن طبقه است، ممکن و بل که کاملاً محتمل است که به نوعی دیکتاتوری فرجامد که به آسانی قابل دفاع نیست.

برداشت من از کارکرد دولت لیبرال قانون‌سالار، تنظیم و تسهیم تمایلات بی‌انتهای آزادی عمل بیش‌تر، به منظور برخورداری بیش‌تر، در میان لایه‌ها و برش‌ها و افراد و دسته‌جات متعارض در جامعه است. بی‌شک ایده‌ی مذکور، متضمن داعیه‌ی نوعی بی‌طرفی مکانیکی یا معصومانه برای دولتیان یا حتی دولت نیست. سیاست و دولت، یک بنگاه غیرانتفاعی و اصالتاً عام‌المنفعه نیست. نه فقط اهل دولت، به دلیل انسان (در این جا یعنی حیوان) بودنشان، مثل بقیه‌ی انسان‌ها (حیوان‌ها) در طلب لذت و لذا امکانات و آزادی بیش‌ترند، بل که علاوه بر این، خود نهاد دولت، بنا به ماهیت قدرت متکثر در آن، لاجرم، تا حدودی در جای‌گاه حامی لایه‌های برخوردارتر اجتماع قرار می‌گیرد. اما به رغم تمامی این‌ها، مهم‌ترین کارکرد آن، توزیع لسه‌فرهای مختلف و پاس‌بانی از آن است.

تمدن و فرهنگ مدرن، مبتنی بر تعارض / تطاعی، و نهایتاً نوعی تناسب پایدارتر میان «بگذار هر چه می‌خواهد بکند»های متنوع است. شاید در ابتدا گمان رود که آزادی چیزی شبیه هوا است که استفاده‌ی بعضی از آن استفاده‌ی دیگران را ممنوع یا محدود نمی‌کند. اما (به جز مواردی مثل آزادی فکر و عقیده) چنین نیست. نه تنها آزادی‌های اجتماعی و خصوصاً اقتصادی، در موارد بسیاری، مشاع است و استفاده‌ی بیش‌تر بعضی عین برخورداری کم‌تر دیگران است، بل که حتی در یک رابطه‌ی خصوصی دو دوست هم، آزادی بیش‌تر یکی، مساوی نابرخودارتر بودن دیگری است. (قطعاً لیبرالیسم طبقاتی اولیه نابرخوداری بعضی را شرط وافی برای تحدید آزادی بعضی دیگر نمی‌داند. اما لیبرالیسم معاصر، چون مکتبی عام‌گرا است، از توجه به این که آزادی ملک مشاع است، مستغنی نیست). بنابراین، این تصور که ایده‌ی لسه‌فر برای نجات جامعه، از الزام و اجبار ناروای دولت، مثلاً در اموری مثل مالیات‌ها و محدودیت‌های دل‌بخواهی و بی‌حساب بوده است، ممکن است قدری از واقع‌بینی دور باشد. دقت کنیم که انسان، بنا به ذات بیش‌تر خواه خود، نه فقط از مالیات‌های بی‌حساب و ظالمانه، بل که از هر نوع مالیاتی ناخوش است؛ نه فقط از محدودیت‌های نادرست ناشی از اراده‌ی شاهان و کشیشان، بل که از هر نوع محدودیتی شاکی است. بنابراین، این خطر وجود دارد که دومی زیر پوشش اولی پنهان شود. غلط نیست اگر ادعا کنیم که عموم صاحبان سرمایه در زمان ما، حتی در جوامع دموکراتیک، از مالیات آزوده‌اند و اگر بتوانند، بسا که از آن (گاه با تقلب) بگریزند؛ مالیاتی که نه از سوی استیوارت‌ها و بوربون‌ها به قصد تجمل‌دربار یا توسعه‌طلبی جنگی تحمیل شده، بل که از سوی نمایندگان انتخابی خود آنان طرح و تصویب شده است. البته به قول فرید زکریا در *آینده‌ی آزادی*، احساس تعارضی میان سرمایه‌داری و دولت، اگر صرفاً موقع پرداخت مالیات باشد، اشکالی ندارد.

تفاوت انقلاب‌های قرون هفده و هیجده با انقلاب‌های قرون نوزده و بیست در چیست؟ در ظواهر؛ گوهر آن‌ها مشترک است: تعارض دو تلاش، یکی برای افزایش و انحصار لذت و دیگری برای شکستن این انحصار و مصادره‌ی لذت انباشته. طبقه‌ی متوسط جدید، انقلاب‌های موفق را علیه شاهان و کشیشان و زمین‌داران صورت داد، اما با زیرکی، انقلاب‌های مشابهی را که از سوی طبقات پایین‌دست علیه آنان صورت گرفت، تقریباً کنترل کرد. رمز پیروزی‌اش تا حدی این بود که فقط به کمک زور مقاومت نکرد. بل که انعطاف داشت و در مقابل فشارها، نوعی دیالکتیک مقاومت / عقب‌نشینی را استراتژی خود کرد. از این زیرکی ستایش‌انگیز اگر بگذریم، به دشواری می‌توان مدعی دفاع اخلاقی یکسان از این هر دو رفتار شد. شعار تحدید قدرت دولت، که از سوی مجلس انگلیس سر داده شد، یک داعیه‌ی حق‌طلبانه و ناگزیر اخلاقی بود. همین شعار، هنگامی که از سوی کارآفرینان قرن نوزدهم منچستر مطرح می‌شد، چه بسا که داعیه‌ای زیاده‌خواهانه و غیراخلاقی بوده باشد. به تعبیر ژرژ بوردو در *لیبرالیسم* «دولت‌گرایی مرکانتیلیستی در واقع پاسخی به فراخوان تاجرانی بود که وجود دولت را شرط لازم توفیق تلاش‌های خود می‌شمردند، در حالی که دوری لیبرالیسم از دولت در حقیقت هنگامی آغاز شد که بورژوازی به خواسته‌های خود دست یافته بود». دولت‌ستیزی متقدم، شعاری داشت مبنی بر این که اجازه نمی‌دهم دولت هیچ حقی برایم قائل نباشد. دولت‌ستیزی متأخر شعاری داشت مبنی بر این که هیچ حقی برای دولت قائل نیستم. به گمان من، شعار اول اخلاقی و

حق طلبانه بود و شعار دوم، حتی اگر دولت کماکان مطلقه بود، غیراخلاقی و زیاده‌خواهانه بود. چه رسد به این که دولت متأخر دولتی لیبرال دموکراتیک، یعنی قانونی - رقابتی و قابل کنترل و نقد و تعویض است. و مهم‌تر این که در مورد چنین دولتی، وقتی سخن از حق او بر مردم می‌رود، معنای آن حق مالیات برای مخارج دربخانه‌ی سلطانی نیست. بل که «حق دولت بر من»، یعنی وظیفه‌ی دولت در «احقاق حق دیگران از من».

لیبرالیسم قرن هیجدهم، فرزند مستعدی بود که بروز استعدادهای خود را در گرو کاهش فشار تسلط و تصلب پدر می‌دید: حضور در عرصه‌ی رقابت اجتماعی برای بخش عمده‌ی جامعه، رسماً و صراحتاً ممنوع بود. حقوق ویژه و امتیازات موروثی اشراف خونی و اشراف دینی، فضای تحرک اجتماعی را به احتقان مزمنی دچار داشته بود. تحولات سخت در عرصه‌ی اقتصاد، و نرم در حیطه‌ی اندیشه، این نظم کلاسیک را متزلزل کرد. بندها گسست و شکوفایی و بروز توانایی‌ها آشکار شد، اما سامان روابط سلسله‌مراتب، خصوصاً در روایت انگلیسی، به کلی انکار نشد. لیبرالیسم قرن نوزدهم که در پی ترسیخ دست‌آوردها و نهادینه کردن غنائم بود، ایده‌ی دولت پاسبان را تبلیغ کرد. بخش خصوصی، چون پسری تازه‌بالغ، از این می‌ترسید که پدر - دولت، کماکان مادر - اقتصاد را در انحصار کام‌رانی خود بخواهد و حسادت می‌کرد؛ حسادت می‌کرد تا مرز آرزوی مرگ پدر یا واداشتن او به کار درباری در بیرون اندرونی. حتی اگر در این میانه برای محاسبه‌ی عقلانی و طراحی فکری هم به سهمی اقرار کنیم، محاسبه‌ی اشتباه بوده است. به نظر می‌رسد در این مرحله، لیبرالیسم دچار همان اشتباهی شد که کانت در مورد متافیزیسیسم‌ها به آن اشاره می‌کند: متافیزیسیسم درمی‌یابد که برای بیان یک نظام فلسفی تبیین جهان، ناگزیر است از سطح تجربه اوج بگیرد. اما دچار این اشتباه می‌شود که حد ننگه نمی‌دارد و دچار این خطا می‌شود که گمان می‌کند هر چه از تجربه بیش‌تر فاصله بگیرد، حرف‌های به‌تر و درست‌تری خواهد زد؛ درست شبیه کبوتری که می‌فهمد برای پرواز به‌تر و سریع‌تر باید ارتفاع بگیرد و در سطحی مستقر شود که فشار هوا کم‌تر باشد و مانع سرعت پرواز نشود. کانت تأکید می‌کند که فرض کنید این کبوتر گمان کند هر چه بالاتر رود به‌تر است، تا جایی که دیگر اصلاً هوایی نباشد که مانع سرعت پرواز باشد. در حالی که او غافل است که هوا هم محمل و هم مانع پرواز است. جایی که خلأ باشد، اصلاً پرواز ممکن نیست. لیبرالیسم قرن نوزدهم، شاید دچار این خطا شد که گمان کرد چون برای پیش‌رفت لازم است قدری از قدرت حکومت کاسته شود، پس این قدرت هر چه کم‌تر، به‌تر. او غافل از این بود که باید میان میزان قدرت دولت و آزادی مردم، دائماً حد تعادل بهینه جست‌وجو شود؛ بندهای اقتدار پدر باید سست شود، نه بریده. چون در غیاب هر گونه اقتداری، افزایش آزادی با کاهش نظم همراه است و برای پیش‌رفت و تولید بیش‌تر لذت، به ترکیب بهینه‌ای از این دو نیاز است؛ مثل ترکیب بهینه‌ای از تجربه و طراحی عقلی برای تبیین؛ مثل سطوح بهینه‌ای از فشار هوا که هم پرنده را ننگه دارد هم راه پیش‌روی سریع‌تر آن را باز بگذارد. من چنین می‌پندارم که لیبرالیسم انتقادی قرن بیستم، یا به تعبیر دقیق‌تر، فصول نزدیک یا قابل جمع ایده‌های فیلسوفانی چون پوپر، برلین، راولز، و حتی شاید تا حدی هایدک و نوزیک و اوکشات، در پی یافتن این سطوح بهینه بوده است.

این احتمال جدی است که بدگمانی مردم نسبت به دولت (بر خلاف آن‌چه گمان شایع است)، همواره از سنخ اعتراض دانش‌آموز فرهیخته‌ی آزاده به مدیری عقده‌ای و بدرفتار نباشد. بل که گاه از سنخ اعتراض دانش‌آموز متقلب شرور به مدیر وظیفه‌شناسی باشد که نظم و قاعده‌مندی او را مانع اعمال تمایلات نادرست خود می‌بیند. پس آزادی و آزادی‌خواهی، همواره یک درخواست درست و اخلاقی نیست. اگر میل به آزادی (مثلاً آزادی برای انتخاب سبک زندگی، آزادی برای رقابت در کسب قدرت و ثروت، آزادی برای بیان عقاید و انتخاب‌ها و...) امری است که (به حق) تا مرز تقدیس مورد دفاع بوده است، اما نوعی میل به آزادی هم هم‌خانه‌ی آن و در وجود عموم انسان‌ها هست که نه مقتضای کرامت انسانی، بل که ملازم خصلت وحشی، خودخواه، و نظم‌ناپذیر اوست (مثلاً میل به تنظیم قراردادهای یک‌طرفه، تمایل به مخالفت با عموم هنجارهای رفتار اجتماعی، انکار کلی ارزش مقررات دولتی، و...). این دو را التباس نکنیم و به اشتباه، به هم نیامیزیم. کاملاً محتمل است که در دفاع از آزادی، گرفتار مشکل مغالطه‌ی اشتراک لفظ شویم. میل به رهایی از قید و بند، همان‌قدر عامل و انگیزه‌ی ساختن‌ها و پیشرفت‌ها بوده است که عامل و انگیزه‌ی نابود کردن‌ها و به گل نشانیدن‌ها. نه آیا لویی چهاردهم و فتحعلی خان و

موسولینی که می‌گفتند قانون یعنی سخن من، و هنری هشتم و لویی شانزدهم، محمدعلی میرزا که در مقابل مشروط شدن قدرتشان مقاومت کردند، آزادی (آزاد بودن خودشان) را خوش تر می‌داشتند؟ آزادی و فردیت اموری اصیلند و نمی‌توانند در برابر نظم و اجتماع، فردی و ثانوی شوند. و این برای راست شدن لیبرالیسم کافی است. در عین حال، شایسته‌ی توجه است که اگر فقط یک فرد وجود داشت، قید و بندی لازم نمی‌آمد. اما چنین نیست و همان‌طور که این اصل کلی ساده، ولی به غایت مهم، همواره تأکید شده است، لازم است برای حفظ آزادی هر فرد، بخشی از آزادی او، برای آزادی فردی دیگران ستانده شود و مسؤول این امر، دولت است. حتی دولت در معنای پیش‌مدرن هم این کارکرد را به شکل شکسته‌بسته داشته است. یعنی ناگزیر بوده است برای بقای خود به نوعی نظم و تعادل اجتماعی پای‌بند باشد و سیاست کردن طاغیان و یاغیان و باج‌گیران، یک قسم در این جهت بوده است. اما در آن سامان، هر چه بوده باشد، در نظم لیبرال‌دموکرات، مشخصاً این مسوولت بر عهده‌ی دولت انتخابی وضع شده است. کارآفرین، در هنگام اعمال فشار سندیکاها یا فشار افکار عمومی، تکیه‌اش به کیست اگر به دولت نیست؟ به نظر نمی‌آید لابی دولتی به نفع سرمایه‌گذاران و تولیدگران، از وظایف پاسبانی دولت باشد. البته کارگران به گونه‌ای و به کارفرمایان به گونه‌ای، در جهت نفع بیش‌تر خود، از هر گونه اعمال نفوذ شدنی در گریزند و این وظیفه‌ی دولت است که تعادل و توازنی را که مطلقاً یک بار برای همیشه با معیارهای عینی قابل تعریف نیست و همواره نقاط ایتیمال فرار آن با نظام چانه‌زنی جست‌وجو می‌شود، تعیین کند و طرف‌های درگیر را به تعهدات خود ملزم کند. چنین دولتی، اگر ضعیف باشد، این نظم اجتماعی است که تضعیف می‌شود. این گونه، تقویت دولت لیبرال، می‌تواند تقویت آزادی و فردیت باشد؛ نه عکس آن. یک تفسیر دموکراتیک (تفسیر توتالیتر هم ممکن است) از سخن معروف هگل، «آزادی در گرو اطاعت از دولت است»، همین است.

چنین می‌نماید که نوعی انسان‌شناسی غیرعلمی، مبنای نكوهش دولت و ستایش مردم بوده است؛ چیزی که بیش‌تر خاص رمانتیسم چپ محسوب می‌شود، اما به طریقی دامن‌گیر لیبرالیسم عقل‌گرا هم شده است. در گفتار مسلط فرهنگ سیاسی، که به معنای وسیع واژه‌ی چپ است، مردم، علی‌الاصول و علی‌العموم، موجوداتی منصف و مظلومند. اگر خبط و خطایی هم هست، یا جزئی و کم‌اهمیت است، یا اگر نیست، محصول استعمار و ستم فرهنگی «طبقه‌ی سیاسی» است. وقتی مردم، تقریباً بدون قید و شرط، بی‌گناهند، ناگزیر منشأ شرور آن‌ها دولت است. پس هر چه از غلبه و سلطه‌ی دولت بر آن کم شود، شانس این که بر اساس فطرت سالم خود حرکت کنند، بیش‌تر است. پس برای داشتن جامعه‌ای سالم، لازم است که دولت هر چه کوچک‌تر باشد و مردم هر چه آزادتر! این ایده، بیش از آن که غلط باشد، حیرت‌آور است. آخر با چه معیاری مردم خوبند؟ با چه مدارک تجربی یا دلایل عقلانی می‌توان این مدعا را تقویت کرد، در حالی که همه‌چیز علیه آن گواهی می‌دهد؟ از نگاه فیزیولوژیک، انسان یک ماشین زیستی است. حتی اگر صددرصد هم مجبور و محکوم میزان ترشح غده‌های درون‌ریز و برون‌ریز ناشی از خصایل ژنتیک و محیط نباشد، تا حدود زیادی تخته‌بند آن است. با دادن اطلاعاتی راجع به ترکیبات خون و ادرار و تواتر فعالیت بعضی غدد، و ضریب هوش و درجه‌ی زیبایی... می‌توان پیش‌بینی‌های مهمی (گرچه نه دقیق) راجع به خطوط کلی شخصیت و رفتار افراد داشت. و مهم‌تر این که با داشتن این طرف و آن طرف پیش‌پافتاده‌ای که فصل مشترک اغلب انسان‌ها است، می‌شد پیش‌پیش (یعنی به نحو ماتقدم و پیش‌تجربی) حدس زد که بنی‌آدم چه خط سیر کلی در پیش خواهد گرفت. احتمالاً اعتراض ملائک به خداوند، راجع به این که چرا بشری می‌آفرینی که در زمین جنایت و فساد کند، قضاوتی پیشینی و ناظر به ماهیت و ذات بشر بوده است. زیرا پیش‌تر که بشری وجود نداشته که فرشتگان از طریق تجربه از این واقعیت مطلع شده باشند. هر کس خصوصیات ذاتی بشر، فیزیولوژیک، از قبیل گرسنگی، خشم، شهوت، و... یا سایکولوژیک، از قبیل غرور، غلبه، احترام و... را بداند و اوصاف کلی محیطی کره‌ی زمین، مثلاً خست نسبی آن و سختی استحصال و استخراج را بشناسد، بعید است نفهمد که در مواجهه با انسان باید منتظر چه صحنه‌هایی باشد. در عین حال، برای خرسندی عقیده‌مندان به تجربه، می‌توان از شناخت پیشینی فراتر رفت. به گمان رمان، به‌ترین کارگاه شناخت تجربی انسان است. اجازه بدهید از رمان‌نویسانی مثال بیاورم که گرایش چپ و انقلابی داشته‌اند: مثلاً جان اشتاین بک یا جک لندن. اشتاین بک، که در خوشه‌های خشم مشوق انقلاب است، در *تورتیافلت* و *راسته‌ی کنسروسازان*، به رغم همه نوع لطفی که در حق

مردم دارد، توصیفی که از آنان به دست می‌دهد، هیچ رد پای از خوبی و پاکی و بزرگواری به دست نمی‌دهد. اگرچه شاید نوعی دعوی بی‌گناهی در آن باشد (که خود لاجرم کنایه‌ای از گناه نخستین است؛ البته به روایتی نامؤمن). لندن که در نوکران می‌داس، انقلاب کارگری را تشویق می‌کند، در سپیدندان، گرگی را قهرمان می‌کند که برای زندگی با انسان‌ها، ناگزیر اهلی می‌شود. بگذریم از داوری‌های مارک تواین که بشر را انبانی از بیماری‌ها و مأوای ناپاکی‌ها می‌خواند. رمان‌ها به ندرت نشان داده‌اند که زشت‌کاری عمومی و اغلبی مردم، محصول هدایت و هویت حکومت آنان است؛ چنان‌که اگر به خود وانهاده شوند، خوب شوند. اگر دچار این وسواس باشیم که رمان‌های شهری، زندگی محصول تمدن مدرن را نمایش می‌دهند، پس انسان آن‌ها دست‌پروده‌ی مدرسه و رادیو و تلویزیون و سایر چیزهایی است که تمشیت کلان و گاه ناپیدای آن در دست دولت است، می‌توان از رمان‌های روستایی و ایلیاتی مثال زد: از کارلوس فوئنتس تا دولت‌آبادی. گرینگوری پیر یا جای خالی سلوچ: در یکی، روستاییانی در حال مبارزه‌ی انقلابی با دولتند و در دیگری، روستاییانی آسیب‌دیده از شبه‌انقلاب دولتی. اما هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که رفیق‌کشی‌های قهرمانان یکی، با رقابت‌های رقت‌انگیز مادر و فرزند قهرمانان بر سر تکه‌ای نان، هم محصول دخالت‌های ظالمانه‌ی دولت است. در این‌جا و در هر جا، حتی در گزارش‌های انسان‌شناسانه‌ی غیردانشگاهی که از زندگی جماعتی خبر می‌دهند که اصلاً دولتی، حتی به معنای بدوی کلمه، به خود ندیده‌اند، مخرج مشترک زیست بشری عبارت است از طلب غذا و امنیت و لذت جنسی و زمین و خانه و لباس و رقابت تنازع‌آمیز، گاه خونین، بر سر این‌ها، و نیز پس از این‌ها شاید سر در سودای سروری و غرور و افتخار کردن، که ناگزیر باعث فتنه و آشوب و خون‌ریزی جستن است.

گاه به نظر می‌رسد که استناد به روایتی تحدید و نفی دخالت دولت، به پشتوانه‌ی یک بدیهی صورت می‌گیرد؛ دایره بر این که «طبیعی خوب است». من به این ایده، به شدت بدگمانم. تاریخ فرهنگ و تمدن بشری، تاریخ دور کردن بشر از خوی طبیعی، یعنی وحشی او است. انسان طبیعی، هرچه گیر بیاورد، اگر خوردنی باشد، می‌خورد و اگر... باشد... و آنچه دست‌آمدنی و غارت‌کردنی نباشد، می‌سوزاند و مزاحم را می‌کشد و در همه‌ی این کارها، هیچ آداب و ترتیبی نمی‌جوید. تقریباً همچون آن شغال کلبله و دمنه که «آنچه از انگور شیرین بودی بخوردی و آنچه ترش بودی تباه کردی». به موازات تحقق و رشد فرهنگ و تمدن، که دولت و دخالت آن جزء مهم آن است، آن تمایلات به موانعی برمی‌خورد و دچار محدودیت‌هایی می‌شود که زمینه‌ی مناسب‌تری برای زیست انسانی است. ممکن است بعضی از ساختارها و ساخت کارهای خودجوش و طبیعی، به‌تر، یعنی با معیار تکثیر و تعمیم لذت، کارآمدتر از درجات خاصی از مداخله و برنامه‌ریزی باشد. اوج این خرابی، برنامه‌ریزی فرهنگی در فضاهای بنیادگرا یا برنامه‌ریزی اقتصادی در فضاهای اشتراکی است. اما ادعای این که هر طبیعی‌ای از هر مصنوعی‌ای به‌تر است، به گمان من یکی از غریب‌ترین ادعاهایی است که از زبان عاقلان شنیده شده است. کمی دقت معلوم می‌کند که اکثریت گسترده‌ای از مطلوبات زندگی انسانی، مصنوعاتند: از مصنوعات نرم، همچون علم و فکر و فلسفه و هنر، تا مصنوعات سخت، همچون ابزارهای فنی و بهداشت و شهرسازی و امنیت. همه‌ی این‌ها مصنوعی‌اند. یعنی در ساختار طبیعت نبوده‌اند. ساخته و تحمیل شده‌اند. موارد معدودی هم وجود دارند که شکل طبیعی آن‌ها مطلوب و مرغوب است و صنعت بشری آن‌ها را می‌آلاید و می‌فرساید و تخریب می‌کند؛ مثل آب‌وهوا و فضای سبز و حیات وحش و سکوت. اما حتی در این قبیل موارد، آلاینش و تخریب، کم‌وبیش، شرط لازم دست‌یابی به مطلوبات مصنوع دیگر است. می‌توان هوایی پاک استنشاق کرد و رودخانه‌ای زلال داشت، در مقابل باید از انبوه امکانات صنعتی از خوراک و پوشاک تا وسایل برقی و وسائط حمل‌ونقل و... چشم پوشید. و رای ادعاهای رماتیک غیرصادقانه (یا غیرعاقلانه)، چه کسی حاضر به چنین معاوضه‌ای است؟ عموم ما از محیط طبیعی و بکارت آن لذت می‌بریم؛ اما برای چند ساعت یا چند روز. بیش از این، تحمل نداشتن امکانات شهری به دشواری قابل تصور است. کسانی که معتقدند طبیعی خوب است و بنابراین، ابزارهای فرهنگی و تمدنی، مثل دولت، را ناخوش می‌دارند، برای تضمین صداقت خویش، باید به جنگل بازگردند و حتی از کبریت و چاقو و تبر هم استفاده نکنند. طبیعی، یعنی بدون ابزار ساخته‌شده.

سالانه در سطح جهان، میلیون‌ها قتل و تجاوز و میلیاردها کلاهبرداری و نزاع صورت می‌گیرد. اکثریت نزدیک به تمام این کارها را مردم مرتکب می‌شوند، نه دولت‌ها. حقوق مردم غالباً از سوی خود مردم نقض می‌شود. دولت داوری است که بدون او، قانون جنگل، به معنای دقیق کلمه، برقرار است. برای پرهیز از دچار شدن به قانون تنازع مطلق حیات وحش (از قبیل صحنه‌های دل‌خراش گلوی غزال لای فک‌های یوز)، دولت خیری است مطلقاً لازم. البته بدیهی است که او حق‌العمل این تسهیم را برای ابواب جمعی خود برخواهد داشت و این، گاه از انصاف به دور می‌نماید. اما انصاف محال است. چون هر چیزی دو نصف بیش‌تر ندارد و تقسیم بالمناصفه، صرف‌نظر کردن از حق‌العمل است که تعلیق به محال خواهد بود. بی‌شک به ذهن خواننده‌ی خبیر خطور می‌کند که مگر در جوامع متمدن، چیزی به جز قانون تنازع بقا و داروینیسیم برقرار است و مگر دولت غیر از شکارچی‌ای است که یوز و غزال را با هم می‌زند؟ مگر چنگال و دندان تیز و بی‌رحم طبقه‌ی مسلط و نماینده‌ی آن، یعنی دولت، وقتی در لفاف‌های نرم و خوش‌نما درپیچیده شود، چیزی از زشتی و درشتی آن می‌کاهد؟ پاسخ تمامی این پرسش‌ها مثبت است. در جوامع متمدن، چیزی به جز قانون تنازع بقا و داروینیسیم برقرار است. در واقع نوعی داروینیسیم اجتماعی وجود دارد که با داروینیسیم طبیعی بسیار متفاوت است. انسان‌ها برای تخصیص مطلوبات به خود، بر خلاف عرصه‌ی طبیعت و حیات وحش، به راحتی همدیگر را نمی‌درند و قسم مهمی از این ناتوانایی مبارک، مرهون ساختاری به نام دولت است. نیز دولت غیر از شکارچی‌ای است که یوز و غزال را با هم می‌زند: دولت، نگهبان جنگلی انسانی است تا یوزها مقدار حساب‌شده‌ی دندان در غزالان بخلند و البته، برای این منظور، گاه مجبور است هر دو را قدری سیاست کند؛ بدون این که از خطا و غرض دور باشد. همچنین، چنگال و دندان تیز و بی‌رحم طبقه‌ی متوسط و نماینده‌ی آن، یعنی دولت، وقتی در لفاف‌های نرم و خوش‌نما درپیچیده شود، قطعاً مبالغه‌ی از زشتی و درشتی آن می‌کاهد. خودخواهی و مطالبه‌ی سهم بیش‌تری از لذت، ذاتی بشر است و از او جدانشدنی است. نهایت امر این است که جلوه‌های تند آن محدود شود. سیر متنوع سلطه در تاریخ اجتماعی بشر، یک وجه مشترک داشته و آن، اصل سلطه و بهره‌وری انسان غالب از انسان مغلوب است و یک وجه متفاوت و متحول داشته است که شیوه و شدت این سلطه و بهره‌وری است. اگر کسی مدعی یا معتقد باشد که سیر این تحول مثبت نبوده است و مثلاً کارگران صنعتی امروز نسبت به کارگران صنعتی دیروز و سرف‌های قرون میانه و بردگان سده‌های پیش‌تر، رشد اندکی داشته‌اند یا رشدی نداشته‌اند یا بدتر شده‌اند، من راهی برای بحث با او نمی‌شناسم. به گمانم برای تحلیل او باید سراغ روان‌شناسی و روان‌کاوی و ریشه‌یابی جهل‌های مرکب رفت. این شاید شامل حال فیلسوفان بزرگی مثل فوکو هم باشد که به رغم ذکاء ذهن و نبوغ خیره‌کننده در طراحی بعضی ایده‌های جذاب و کشف پاره‌ای حقایق پنهان، حرف‌های غریبی می‌زند که بعضی از آن‌ها این است که دیوانه و مجرم محصول گفتمانی، نازیر دولتی، است که تیمارستان و زندان را راه‌های معقول جلوه داده و ساخته است. او پاره‌ای تحولات سیاسی انحرافی و خسارت‌بار را، صرفاً به استناد ضدغربی و ضدتمدن بودنشان، نشانه‌ی صدق گفتار خود در به بن‌بست رسیدن تمدن دولت‌مدار معاصر شمرد و این برای در ترازو نهادن این طرز، چیز ناچیزی نیست.

فوترباخ در کتاب معروف خود، جوهر مسیحیت، می‌گوید انسان‌ها هر صفت مثبتی را که در بنی‌نوع خود سراغ داشته و از آن خوششان می‌آمده، ابتدا با هم جمع، و بعد در بی‌نهایت ضرب کرده‌اند و از آن موجودی تخیلی ساخته‌اند به نام خدا، و به ستایش آن پرداخته‌اند. بر اساس فرمولی مشابه، می‌توان چنین انگاشت که انسان‌ها هر صفت منفی‌ای را که در بنی‌نوع خود سراغ داشته و از آن بدشان می‌آمده، ابتدا با هم جمع و بعد در بی‌نهایت ضرب کرده‌اند و از آن موجودی تخیلی ساخته‌اند به نام دولت، و به نکوهش آن پرداخته‌اند. دولت‌ها البته جنگ‌های ویران‌گری به راه انداخته‌اند که همواره مهم‌ترین شاهد شرارت آن‌ها شمرده شده است. اما همان‌طور که میلان کوندرا اشاره می‌کند، دولت‌ها به انجام هیچ کار بدی که در ظرفیت مردم نباشد، قادر نیستند. جنگ همواره و همه‌جا، از جمله جاهایی مثل قبایل فاقد دولت، وجود داشته است. در بسیاری از جاها و گاه‌ها که دو حیوان خواهند، به مطلوب کم‌یابی برخوردند، جنگ رخ داده است. این شیوه‌ی بشر هم به عنوان یک حیوان بوده و ربطی به دولت‌ها نداشته است. دولت‌ها بیش‌تر باعث جلوگیری از جنگ بوده‌اند. دنیا بدون دولت‌ها بسیار بیش‌تر غرقه‌ی خون خواهد بود. نیز فراموش نمی‌توان کرد که استالینیسیم و نازیسم، بر دوش مردم‌دوستان روس و

میهن‌دوستان آلمان پیش رفت. مدعای متفاوتی که پرداخت پیش‌رفته‌ی آن در آثار کسانی مثل پی‌یر بوردیو است و الگوی توطئه‌انگار آن نزد همه، می‌گوید جامعه و هنجارهای آن، علایق و سلاقی مردم، بازتولید پنهان نظامی است که در ظاهر بی‌گناه و بی‌طرف است، به نام دولت. اما به نظر می‌رسد دولت و هنجارهای جامعه، هر دو به شکلی تعاملی همدیگر را بازتولید می‌کنند. نشانه‌ی مهم آن هم این است که به جز در موارد استثنایی (از جمله سرکوب سخت و سازمان‌یافته‌ی نظامات امنیتی)، دولت و مردم و روشن‌فکران، در بستر اقتصاد و ورطه‌های حوادث و هزار چم تقارنات و تصادفات، در هم جوش‌گریبی را تشکیل می‌دهند که سهم برنامه‌ریزی آگاهانه‌ی موفق یکی برای تسخیر و هدایت الباقی، بسیار خوش‌باورانه جلوه می‌کند.

بدبینی مفرط نسبت به دولت، در فرهنگ سیاسی معاصر، به نام لیبرالیسم، به نام آزادی و توسعه تمام شده است. ولی از دلیل کافی برای توجیه علمی - اخلاقی خود، به گمان من، بی‌بهره است. به همین دلیل، ناگزیریم برای درک آن به کاوش زیرین‌تری رو کنیم. مواجهه‌ی مذکور این دغدغه را به میان می‌کشد که آیا این انتقام دولت مطلقه‌ی پیش‌مدرن نیست که از دولت لیبرال مدرن گرفته می‌شود؟ این نوعی مواجهه‌ی دشمنانه و به‌شدت بدبینانه است که در برابر حریف، در پی گرفتن بیش‌ترین امتیاز ممکن و وانهادن کم‌ترین مقدار آن است. در حالی که دولت نماینده و کارگزار مردم است، نه رقیب یا دشمن آن‌ها (دست‌کم نه بیش‌تر از خود مردم نسبت به هم). گاه نوع مواجهه با دولت و افراد سیاسی موهم این است که مردم و حاکمیت، از دو جوهر و جبلت مختلفند. در حالی که همه‌چیز گواره این حقیقت بدیهی است که وزرا و وکلا و قضات دیوان و مدیران عالی از متن جامعه و از مشت نمونه‌ی خروار آن به این موقعیت‌ها صعود کرده‌اند. نه مردم از بهشت آمده‌اند و نه اهل سیاست از جهنم. همه فرزندان آدم و حوای رانده هستند. دولت و دولت‌فردان، بریده‌ای از قماش مردمند. در حالی که فرهنگ سیاسی معاصر، نوعی دوگانه‌ی شیطان / فرشته از این دو ساخته که یک طرف فقط تکلیف دارد و طرف دیگر فقط دارای حق است. اساساً دو گانه دولت / ملت، که میراث گذشته‌ی طبقاتی و آریستوکراتیک است، در مورد لیبرالیسم و حکومت قانون (به‌ویژه شکل انتخابی آن) نمی‌تواند به همان شکل مطرح باشد و مهم‌تر این که دولت در چارچوب کلان کم و بیش مشخصی (محدود به حدود قدرت مالی و رشد آموزشی و وضعیت فرهنگی و سوابق سیاسی) فعالیت می‌کند و قوانین و قواعدی را تعقیب می‌کند که نمایندگان اقلیت و اصناف مردم تدوین کرده‌اند. افرادی که به قدرت می‌رسند، به رغم نیت خیلی خوب یا خیلی بعد، معمولاً از حدود خاصی (که وابسته به همان چارچوب کلان و قواعد مصوب است) نه می‌توانند خیلی به‌تر عمل کنند نه خیلی بدتر.

این تناقض جالب‌توجهی است که در دنیای معاصر، تفکر غالبی که دولت را هر چه کوچک‌تر و کم‌توان‌تر می‌خواسته، تمایلی را تقویت کرده که حیطه‌ی انتظارات از دولت را علی‌الدوام افزایش داده است. به بیان روشن‌تر، بر اساس فرهنگ سیاسی رایج، دولت باید هر چه کم‌تر اختیارات داشته باشد و هر چه بیش‌تر انتظارات را پاسخ گوید. از دوران سنت که در آن دولت مختار است اما مسؤول نیست، به دوران لیبرالیسم متقدم رسیدیم که در آن دولت را نه مختار می‌خواستند و نه چندان مسؤول می‌شمردند، و از آن‌جا به عصر حاضر و لیبرالیسم متأخر، که دولت را مسؤول غیرمختار می‌طلبند. از بعضی فرهنگ‌های سیاسی بدوی مزاج توطئه‌انگار (که گاه بحران‌های طبیعی مانند زلزله را هم مثلاً به چیزی از سنخ آزمایش‌های اتمی دولت‌ها منسوب می‌کنند، حتی اگر بگذریم)، لختی تأمل کنیم بینیم در مفاوضات روزمره، در عرصه‌های عوام همان قدر که در محافل خواص، از گرانی و بی‌کاری و تورم و رکود، تا آلودگی هوا و سنگینی ترافیک و افت فشار برق و کندی جمع‌زبانه، از ضعف استاندارد کالاها و کیفیت آموزش و نامطلوبی خدمات تا مفاسد اخلاقی و جرم و جنایت و ارتشاء، از تصادفات جاده‌ها و باخت تیم‌های ملی تا مشکل ازدواج جوانان و تحت فشار بودن زنان، از بحران کمبود باسوادان تا بحران زیادبود آنان و... چه چیزی وجود دارد که هنگام نارضایتی و ناخرسندی، متهم ردیف اول و بل‌که متهم منحصر به فرد آن، دولت نباشد؟ برای برآورده شدن چنین حدی از انتظار، یک خدادولت لازم است. البته برخی نظریه‌پردازان لیبرالیسم خواهند گفت چنین انتظاراتی در جوامعی وجود دارد که دولت با دخالت‌های بی‌مورد خود و کنار زدن بخش خصوصی، عملاً مسؤولیت همه‌چیز را بر عهده‌ی خود می‌گیرد. ممکن است شکل غلیظ چنین وضعیتی متعلق به چنین کشورهایی باشد. اما اندکی خفیف‌تر از آن، در جوامع لیبرال هم وجود

دارد. حتی اگر مسؤول مستقیم مشکلات فوق، قسمت‌های مختلف بخش خصوصی باشد، نهایتاً انگشت اتهام به سمت دولت، به عنوان هماهنگ‌کننده و مسؤول نهایی امور، نشانه می‌رود. مشاهده‌ی چند برنامه‌ی میزگرد و مصاحبه و اخبار و تحلیل کانال‌های داخلی تلویزیون‌های کشورهای غربی و مطالعه‌ی موارد مشابه در روزنامه‌های آن‌ها برای تصدیق این مدعا کافی است. ممکن است گفته شود این هم متعلق به وسایل ارتباطی با گرایش چپ است که با مفروضه‌ی دولت مداخله‌گر این تمایل ناروا و تفکر نادرست را تقویت می‌کنند. اما گمان من این است که تفاوت چپ و راست (در معنای اروپایی آن)، غالباً هنگامی به چشم می‌آید که بحث نظری یا تبلیغی در کار باشد. عملاً در نقد دولت رقیب، هر دو، قدرت کم‌تر و مسؤولیت بیش‌تر آن را می‌خواهند، که بحران مشترک فرهنگ سیاسی چپ و راست معاصر است.

چنین می‌نماید که گاه تفسیر روان‌شناختی در تبیین مواجهه‌ی انتظار / ستیز با دولت، کارسازتر است: انسان‌ها، کم یا بیش، معمولاً از دیگران متوقعند. اگر این دیگران کسانی باشند که به نوعی مهر خدمت‌گزاری بر آن‌ها خورده باشد (مثلاً پدر و مادر)، یا طلبی از آن‌ها وجود داشته باشد (مثلاً دوستی که زمانی خدمتی به او شده است)، این توقع غلظت بیش‌تری می‌گیرد. تصور عموم شهروندان این است که دولت‌ها و دولتیان از تصدق سر ما به جایی رسیده‌اند. پس طبیعی است که انتظار جبران داشته باشیم. این شاید مهم‌ترین عامل توقع از دولت به نظر آید: موجودی که از امکانات ما به همه‌جا رسیده است، باید جبران کند. اما ضریب‌های دیگری هم در این مورد وارد معامله می‌شود که میزان توقع را با تصاعد هندسی بالا می‌برد و آن را به انتظار بی‌پایان بدل می‌کند. اولاً فرض رایج این است که دولت بسیار توانمند است و غالباً هر کار نکند، نخواستہ است، نه این که نتوانسته باشد. ثانیاً، بنا بر این است که دولتیان به میزان بسیاری دزد و دغل‌کار و دروغ‌زن و نیز بی‌لیافت هستند و به فکر حل مشکلات مردم نیستند. ثالثاً، این تصور شایع است که بسیاری از کارها به سادگی قابل انجامند، اما دولت بنا به ماهیت کارافزای خود، انجام آن را دچار بغرنجی می‌کند. کافی است کسانی کارها را به دست بگیرند که نظام پیچیده و بی‌فایده‌ی دیوان‌سالاری را دور بزنند تا امور همه بر روال خود قرار گیرد. این تصورات، دولت را در موقعیت یک همه‌توان شرور قرار می‌دهد که توان خیر دارد، ولی نیت آن را نه. بیابید شرایطی را در نظر بگیریم که حادثه‌ای غیرمترقبه، مثلاً بارش سنگین برف، طوفان دریایی یا زلزله، مقادیری کشته و مجروح و بی‌خانمان و گرسنه بر جا گذاشته است: کم‌تر این فکر به ذهن‌ها خطور می‌کند که چه امکاناتی در اختیار مدیران وجود دارد، چه امکاناتی می‌توانسته است در اختیار باشد، عوامل کمبود امکانات تا چه پایه به عدم برنامه‌ریزی و مدیریت صحیح راجع است، و تا چه حد به ضعف ناگزیر منابع یا غافل‌گیر شدن؛ کم‌تر کسی می‌اندیشد که اگر زمام امور را به خود او می‌سپردند، آیا دچار وسوسه‌ی استفاده‌ی شخصی از امکانات نمی‌شد، و از این گذشته، بر فرض که نمی‌شد، با چه شیوه و با چه امکاناتی و تا چه حد بر مشکلات فائق می‌شد. قضاوت غالب، اگر نه عمومی، این است که علت عدم پیش‌رفت رضایت‌آمیز امور، نخواستن در عین توانایی، یا بی‌لیاقتی در عین ادعا، و / یا روابط مافیایی قدرت و سرقت... است. به گمان من، اگر قدری از مبانی وهمی حسادت شدید و توقع بی‌حد عامیانه فاصله گرفته شود، می‌توان انصاف داد که بخش عمده‌ای از مشکلات به‌راحتی، به سرعت، به طور کامل، یا هم‌زمان قابل حل نیست و این به پدیده‌ی دولت و یا به فلان دولت مربوط نیست. مواردی هم که به ضعف اخلاقی و اجرایی منسوب است، این اوصاف منفی صرفاً به دولت یا دولتیان راجع نیست. بخش خصوصی هم معرض همین آفات هست. علاوه بر این، نقش این اوصاف و این رفتارها در ناکام‌یابی عمومی، محدود است. قطعاً در سیاست، در بسیاری موارد، به امور جامعه همچون طعمه نگریسته می‌شود و به کمک وارونه‌نمایی و در چارچوب روابط بده‌بستان قدرت، چپاول‌هایی صورت می‌گیرد. نیز بی‌کفایتی فردی و ناکارایی سازمانی هم مسؤول بخشی از مشکلات تواند بود. اما، همان‌طور که اشاره شد، این خاص دولت نیست. تخصیص به عموم ما دارد؛ مگر استثناهایی که در هر صنف (از جمله دولتیان) یافت می‌شود، و حتی با حذر از چنین رفتارها و روابطی، تنها بخش کوچکی از ناکام‌یابی‌ها قابل ارتفاع است. در نقد ناکام‌یابی‌ها، غالباً سهم کمبود تولید کم‌تر از سوء توزیع برآورد می‌شود. در حالی که به رغم توهم ساری، مصادره‌ی ثروت تمامی میلیاردرهای جهان، از افراد تا دولت‌ها، و سرشکن آن روی جمعیت دنیا، بخش اندکی از حسرات را جبران می‌تواند؛ گرچه جبران هم مانع

این نیست که توقع و انتظار به سرعت به وضع سابق عود کند. این سخن ذمه‌ی دولت را به کلی بری نمی‌کند. بی‌شک در مواردی سوء سیاست‌هایی وجود دارد و گاه خسارات آن به حدی است که انتقادات شدیدی برمی‌انگیزد. سخن بر سر نگرش کلی است. مبنای نگاه به دولت، به مثابه‌ی غارت‌گر بزرگ، بیش‌تر سازوکارهای روان‌شناختی و روان‌کاوی است، که انسان (هرچه عقب‌مانده‌تر، به شکل غلیظ‌تر) به کار می‌گیرد تا عاملی را در مقام منشأ نابخشودنی‌هایش به ضرب انتقاد، انتقام کند. البته این نسبت در مورد تمامی دولت - ملت‌ها به یکسان برقرار نیست. به تناسبی که دولت لیبرال‌تر و دموکرات‌تر باشد، نگاه توطئه‌انگار دفاع‌ناپذیرتر است (و شاید رمز حرکت افراطی ناگزیر دولت‌های غربی معاصر به این سمت، همین باشد). از زورگویی ایدئولوژیک و بی‌کفایتی بعضی دول استثنایی و در حال زوال (که ممکن است به رغم رشد نسبی جامعه، بدون تناسب با آن، بر آن حکومت کنند) اگر بگذریم، رشد دولت و ملت در بستر واحدی، مرکب از اقتصاد و فرهنگ (با اولویت اقتصاد)، صورت می‌گیرد. مثلاً جامعه‌ای با مختصات مفروضی در این دستگاه سنجش، میزان خاصی از عیوبی چون ارتشاء، کندی اداری و... را دارد و این به یکسان دولت و بخش خصوصی، یا مردم را در بر می‌گیرد. بنابراین، ضمن پذیرش دیالکتیک انتقاد / اصلاح، میان مردم / ملت، باید به این التفات داشت که محاکمه‌ی دولت همواره یا غالباً محاکمه‌ی یک سارق نیست، بل که محاکمه‌ی یک پیمان‌کار است که چه‌بسا تبرئه شود؛ چه‌بسا بتواند هیأت منصفه را متقاعد کند که با این مقدار بودجه و با این امکانات فنی و انسانی، و در این مدت زمان، کار نمی‌توانسته است رشد خیلی بیش‌تری داشته باشد.

استدلال کلاسیک لیبرالیسم در ضرورت بستن دست و پای دولت، این بیان معروف است که تراکم قدرت، فساد می‌آورد. وقتی نهادی بر تمامی ابزارهای قدرت مسلط شد، موجودی به غایت خطرناک می‌شود. کافی است به این بیان‌دیشیم که دولت اعمال خشونت مشروع را در انحصار خود دارد و اگر دولت را اعم از قوه‌ی مجریه بگیریم، قانون و قضا هم در کنار آن است. اما کم‌تر به این تصریح می‌شود که مبنای منشأ قدرت، خصوصاً در دنیای معاصر و در نظر لیبرال، توان اقتصادی است. حتی در مورد دولت هم کم‌تر چیزی به اندازه‌ی بودجه، عامل قدرت محسوب است. بر این مبنای، به دشواری می‌توان ترس از خطر تراکم قدرت دولت را پشتوانه‌ی استدلال به نفع آزادی مطلق اقتصادی کارآفرینان قرار داد. آزادی گسترده‌ی فعالیت اقتصادی (منظورم آزادی‌ای بیش از آن چیزی است که در کشورهای صنعتی مثل آمریکا، ژاپن، آلمان، و... وجود دارد و مورد دفاع روایتی کلاسیک یا نو از لیبرالیسم است) از حیث خطر اشتغال یا احتمال تراکم قدرت، کم از خطر دولت نیست. این انتقاد را همپتن در *فلسفه‌ی سیاسی*، در نقد نظریه‌ی لیبرالی خطر دخالت دولت در عدالت توزیعی مطرح می‌کند. هر نوع تراکم و تکاثری، اعم از پول، قدرت سیاسی، و حتی شهرت و محبوبیت، متحمل احتمال خسارت است. موارد اخیر را نمی‌توان مشمول کنترل کرد. اما از میان دو عنصر قدرت اقتصادی فرد و قدرت سیاسی دولتی، هر دو خطر خیز و سزاوار کنترلند. این یک کنترل دوسویه است که حد تعادل آن در شرایط مختلف زمانی - مکانی باید جست‌وجو شود. اگر دولت نباید دست و پای کارآفرینان را ببندد، بخش خصوصی هم نباید فراغت کلی از کنترل دولت را بخواهد. فراموش نکنیم که کنترل دولت، در این بحث، کنترل دل‌خواهانه‌ی چارلز اول و پتر کبیر یا کنترل حزبی و ایدئولوژیک استالین و مائو نیست. بل که کنترل نمایندگان اقشار و اصناف، از جمله سرمایه‌گذاران، بر آنان است.

با حفظ موازین لیبرالی (لیبرالیسم انتقادی عام‌نگر، نه لیبرالیسم طبقاتی ایدئولوژیک)، به دو نوع دخالت کلان دولت در اقتصاد می‌توان اندیشید: ابتدا برنامه‌ریزی کلان توسعه است؛ حتی در کشورهایی که بخش خصوصی صنایع بزرگ (همچون ارتباطات، انرژی، و حمل و نقل) را هم در اختیار دارد، به دشواری می‌توان فقدان نوعی طراحی کلان، و البته انعطاف‌پذیر، و نوعی کنترل، لااقل موردی و گاه و بی‌گاه را نادیده گرفت^۱. شناخت و علاج موانع توسعه و بررسی زمینه‌های مساعدتر برای تشویق سرمایه‌گذاری و توسعه‌ی صادرات و مواردی از

^۱ به مواردی چون مواجهه‌ی دولت آمریکا با کمپانی مایکروسافت، یا جدال‌های متناوب آمریکا / اروپا بر سر حمایت‌های یارانه‌ای از بعضی محصولات کشاورزی، توجه کنیم.

این دست، نیازمند آگاهی و هدایت کلان است که به‌ویژه در کشورهای در حال رشد، بی‌نیاز از اشراف دولت نیست. بخش خصوصی، به سرمایه‌گذاری در زمینه‌ی علوم محض یا مطالعات کلانی که ممکن است چشم‌انداز جدیدی به تکنولوژی باز کند (مثلاً نانو) علاقه‌ای ندارد. ساخت‌کار طبیعی بازار، درست به سان طبیعت است که رفتار طبیعی و نظم خودجوش آن، گاه و بی‌گاه، با سیل و زلزله و... به قسمت‌هایی از جامعه‌ی بشری آسیب می‌زند، در کنار جریان اصلی نظم خودجوش، مستعد ایجاد وضعیت‌های ناهموار در گوشه و کنار است و در نتیجه، مقتضی انواعی از حمایت و بازتنظیم. حتی اگر این امور را هم به مکانیسم‌هایی مثل بیمه وانهیم، باز هم بدون بعضی هماهنگی‌ها و حمایت‌ها از سوی دولت، دشوار به نظر می‌آید. علاوه بر این، مواردی مثل تولید و مصرف فرهنگی بدون انواعی از حمایت و برنامه‌ریزی، ممکن است توسعه‌ی همه‌جانبه را مخدوش کند.¹ مورد دوم به عدالت توزیعی بازمی‌گردد. به گمان من، برای لیبرال بودن کافی است تولید را مهم‌تر از توزیع تلقی کنیم، بخش عمده‌ای از تولید و توزیع را به ساختارهای خودجوش وانهیم و نهایتاً اختلاف درآمد و ثروت را به رسمیت بپذیریم. اما لازم نیست نسبت به تنظیم و تعادل لذت و تأمین حداقل‌ها بی‌تفاوت یا بدبین باشیم. من شخصاً به واژه‌ی «عدالت» و این که واجد مفهوم مشخصی باشد، از آن دست که معمولاً تصور می‌رود، احساس مساعدی ندارم. عدالت، نام ظاهراً پاکیزه و بی‌طرفانه‌ای است بر میل غریزی به افزایش سهم من از لذت. اما این مهم نیست. مهم این است که یک نظام لیبرالی، بدون توجه به توزیع لذت، در خطر خواهد بود. می‌توان بر اساس شعار کلی و مبهم، و در عین حال، مهم و مؤثر «بیش‌ترین لذت برای بیش‌ترین تعداد»، بدون تمایل به مساوی یا حتی نزدیک کردن سهم‌ها، به افزایش علی‌الدوام سهم ناب‌خوردارترین‌ها یا متوسط‌ها کوشید؛ حتی اگر مساوی افزایش اختلاف طبقات باشد. مهم نیست به یک نظریه‌ی خاص، مثلاً عدالت به معنای راولزی کلمه محصور شویم، یا روایتی از تعادل نظام - زیست جهان هابرماس را برگزینیم، یا فایده‌گرایی استیوارت میل را با بعضی تبصره‌ها در ریل آن از گزند انتقادات حق مدار نجات دهیم. مهم این است که در قالب یک تعهد، اگر نه اخلاقی و انسانی، لااقل روشی و منفعت‌جویانه، و با توجه به شرایط متفاوت مالی جامعه، به شکلی دینامیک، همواره در جست‌وجوی نقاط اوپتیمال برای توسعه‌ی لذت باشیم که البته، درون یک محدوده، فرآر و متغیر و مختلف‌فیه‌اند.

در این جا منظور از دخالت روی دولت، دخالتی است که بنا به فرض و بنا به اصول، متکی به نظم مستقر قانونی و ارزش‌های آزادی و مالکیت و رقابت گسترده در بخش خصوصی، و در جهت توسعه و تعادل صورت می‌گیرد. تأکید می‌کنم که دولت مداخله‌گر و دولت برنامه‌ریز، هنگامی بار معنایی منفی و ضدلیبرالی دارد که نماینده‌ی قابل نقد اصناف و طبقات نباشد و متکی به قانون پایا و عرف عقلا نباشد. یعنی یا در چارچوب‌های استبدادی یا در یک جو توده‌گرای انقلابی (هر نوع آن؛ کمونیستی، فاشیستی، یا بنیادگرا)، یا بر اساس امیال امپراتور، یا بر اساس یک دموکراسی اکثریتی توده‌گرا ولی غیر حقوق‌بشری، بر قرار قدرت باشد. حکومت لیبرال قانون‌سالار و ترجیحاً دموکراتیک، مبتنی بر حقوق‌بشر (مثل نمونه‌هایی که در عموم کشورهای صنعتی امروز دیده می‌شود)، نمی‌تواند به کلی فارغ از حتی میزان محدودی از برنامه‌ریزی باشد. چون در این صورت این مردمند که از برنامه‌ریزی برای مصالح خود ممنوع شده‌اند. نیز فراموش نکنیم که لیبرالیسم در هنگام تولد و پس از آن (در قرن هیجده و نوزده)، ایدئولوژی حامی لایه‌های سابقاً محذوف و بعداً در حال تبدیل به طبقه‌ی برتر و اشراف جدید بود. در حالی که به تدریج، به یک الگوی عام تبدیل شد. لهذا، مقتضی است آن را به عنوان پیامبر آزادی و رشد عمومی تلقی کنیم، نه مدافع صرف تولیدگران؛ بسا به ضرر سایرین. نیز برای تسهیل بیش‌تر مفاهمه، تأکید می‌کنم که آن‌چه گفته شد، آرزوهای اتوپیایی نیست. چیزهایی است که هم‌اینک در جوامع بزرگ لیبرال مانند آمریکا، انگلستان، و... جاری است. سخن بر سر این است که دولت کمینه یا دولت صرفاً نگهبان، به عنوان شعار لیبرالیسم، در مهم‌ترین نظام‌های لیبرال دموکراسی هم مقدور نبوده است.

¹ مثلاً پدیده‌ای چون انتشارات دانشگاهی، که با حمایت دولت متکفل چاپ و نشر کتبی است که از نظر علمی ارزشمند است، اما به دلیل مشتریان محدود، در نظام بازار شانس چندانی ندارد.

این هم افزودنی است که فرآیند جهانی شدن در تعارض با این معنا، از اقتدار، طراحی، کنترل، و حمایت فراگیر قرار نمی‌گیرد. آنچه نظام جهانی به تحلیل می‌برد، استقلال دولت‌ها و دولت‌ملت‌ها است؛ نه نظارت دولت‌ها بر ملت‌ها. حرکت به سوی یک فدرالیسم جهانی است که در آن ملل و دول، در یک رابطه‌ی دشمنی یا حتی بیگانگی و تعارض منافع تعریف نمی‌شوند. در عین حال، حتی اگر دولت ملی از حیث سیطره بر بخش خصوصی، به دلیل فراملی شدن آن تضعیف شود، ناگزیر نوعی رژیم دولتی فراگیر، که نمونه‌های کلاسیک آن سازمان‌های بین‌المللی از قبیل صندوق بین‌المللی پول، سازمان تجارت جهانی و... است، آن‌ها را تحت پوشش خواهد گرفت.

دولت وظایف بسیاری را خواسته و ناخواسته، پذیرفته است. دولتیان، بدون این که خدمت آن‌ها به مردم را در چارچوبی به جز منفعت‌طلبی شخصی برآورد کنیم، بیش از هر لایه و برشی از مخروط جامعه، خدمت می‌کنند و بیش از هر قشر و صنفی متهم به خیانت می‌شوند و این اتهامات را، نه لزوماً از سر بزرگواری، بل که بیش‌تر از سر درک ملازمات شغلی، تحمل می‌کنند. قطعاً آن‌ها خود می‌دانند که مثل هر کس دیگری، خودخواه و لذت‌جو هستند و در این راه، مثل بقیه معرض خطا و خلاف. ولی ترسیم سیمایی از دولت که نوعی ماشین جرم را تداعی می‌کند، برای سیاست‌پیشگان سخت و ناباور است. با این‌همه اما شاید تحمل چنین تصویری مهم‌ترین خدمت خفی باشد که دولت به مردم ارائه می‌دهد: در دنیایی که ناکامی نسبی همواره برای همه وجود دارد، دشمنی فرضی لازم است تا با سوزن فرو بردن در بدن مفروض او، قدری از فشارهای روانی ناشی از ناکامی سرریز کند.

دفاع از فرد

(بگذارید هر چه می‌خواهم بکنم)

لیبرالیسم، به رغم فشارهای سهم‌گینی که از سوی دشمنانی قدرتمند، چون کنسرواتیسم در ابتدا و کمونیسم و فاشیسم و بنیادگرایی در ادامه به آن وارد شد، پایدار باقی ماند و اینک چشم‌انداز جهانی و تاریخی شدن، یعنی فتح زمان و مکان، را پیش چشم گذاشته است. این مدعا می‌تواند مخالفان لیبرالیسم را برآشوبد؛ علی‌الخصوص از این حیث که رقبای رادیکال آن، همواره در پیش‌بینی سقوط تمدن لیبرالی با هم مسابقه‌ی خوش‌بینی و امیدواری گذاشته‌اند. حال با فرض صحت این مدعا، که البته کتاب درخشان فرانسیس فوکویاما، *پایان تاریخ و آخرین انسان*، هم از حیث تجربی و هم از حیث تحلیلی، بیان نیرومندی در تقویت آن است، پرسش از سرّ این پیروزی و پایایی جالب توجه است. این سؤال را می‌توان این‌گونه پرسید: آیا لیبرالیسم یک ایدئولوژی در عرض سایر ایدئولوژی‌هاست که پیروزی آن ناشی از بخت و قران بوده است، یا این که به دلیل تفاوتی عمده با رقبا، آن‌ها را کنار زده و در درازمدت، جوامع و جهان از آن ناگزیر است؟ اگر معنای لیبرالیسم را چندان فراخ بگیریم که فرزند عاصی و اصلاح‌خواه آن، سوسیالیسم اروپای غربی، و نیز البته افت و خیزهای تاریخ آن، و نیز خرده تحولات محتمل آتی را هم شامل شود، به نظر می‌رسد لیبرالیسم تنها گزینه‌ی ممکن است و جماع، حتی آن‌هایی که هویت خود را در تنازع با این ایده تعریف کرده‌اند، دیر یا زود، ناگزیر از سلام و تسلیمند.

اما ابتدا بنگریم لیبرالیسم چیست که چنین حکمی راجع به آن می‌رود. به ساده‌ترین بیان، لیبرالیسم همان «لسه‌فر» است، یعنی «بگذار هر چه می‌خواهم بکنم»؛ اما نه صرفاً در معنای اقتصادی کلمه و البته نه فقط برای لایه‌های بالای اجتماع. زمانی چنین بود. یعنی آزادی مورد مطالبه، در خصوص تجارت و تولید، و از حکم حکومت بود و مطالبه‌کنندگان نیز بورژوازی یا لایه‌ی مرفه متوسط، یا به تعبیر برخی منتقدان مدرنیته، اشراف جدید بودند. اما این لیبرالیسم ناتمام، به مشکل برخورد. ابتدا وجه اختصاص آن به لایه‌های مرفه جدید، زمینه‌ی بروز انقلابات کارگری میانه‌ی قرن نوزدهم و ظهور مارکسیسم و کمونیسم را فراهم کرد؛ چرا که لسه‌فر فقط کارآفرینان صاحب ثروت را شامل بود. در تقابل با این مشکل بود که لیبرالیسم دولت رفاه، به عنوان نسخه‌ی اصلاح‌شده، به میدان آمد تا سرمایه‌داری با پرداخت حق بیمه، بقای خود را در مقابل خطرات بزرگ تضمین کند. پس از آن، وجه انحصار آن در اقتصاد، انبوهی از شورش‌های فرهنگی و اجتماعی را برانگیخت که از الزام‌های عرف اجتماعی می‌گریخت و با سنت‌شکنی در آداب اجتماعی، روابط جنسی، مصرف هنری، لباس و آرایش و... جلوه‌ی دیگری از لسه‌فر را فریاد کرد. ورای جلوه‌های سیاسی در شورشی مثل مه ۶۸ و نظایر آن در آمریکا و بعدتر در شرق دور، پیغام اصلی این جنبش‌ها، لسه‌فر فرهنگی - اجتماعی بود: بگذارید هر چه می‌خواهم بکنم. جالب توجه است که بخش رادیکال این آزادی‌خواهان، غالباً آن‌هایی بودند که از لسه‌فر اقتصادی بهره‌ی چندانی نبرده بودند و اینک حق خود می‌دانستند که اگر نتوانسته‌اند در بازی بزرگان وارد شوند، باری آن را به مسخره گیرند. پس لیبرالیسم بیش از این که یک مکتب نظری تعریف شده باشد که به لایه یا برش

اجتماعی خاص اختصاص داشته یا با منافع خاص آن متلائم باشد، ترجمان یک میل است: میل عام به رهایی از هر آن چیزی که سر راه لذت است.

اگر زمانی بورژوا تجاری و تولیدی، شاه و اشراف را مانعی بر سر راه انباشت ثروت و سروری می‌دید و برای برداشتن مانع، با نظام فئودال، و استبداد مطلقه درآویخت، پس از مدتی همین ماجرا در مورد کارگران و کارخانه‌داران روی داد و کارگران کم‌بهره از لذت، با نظام سرمایه‌داری کم‌انعطاف قرن نوزدهمی درآویختند. شاید به تبع مارکس، به غلط این را حرکتی ضدلیبرالی شمرده باشیم. اما چنین نیست. کارگران نیز سهم خود را از لسه‌فر می‌خواستند و لیبرالیسم دولت رفاه، چیزی نبود جز لیبرالیسمی که اندکی به توصیه‌ی اخلاقی کانت در این خصوص، که آن‌چه را که برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند، عمل کرده بود. نیز اگر زمانی عمده‌ی مشکل جامعه این بود که ورود و خروج کالا و میزان منفعت تجارت، تحت فشار قوانین شدداد و غلاظ مالیاتی قرار داشت و کارآفرینان می‌خواستند در انتخاب خود آزاد باشند، دیری نگذشت که مشکلات دیگری مطرح شد مبنی بر این که سبک زندگی و نوع رفتار، تحت فشار قوانین دولتی و عرف و اخلاق بورژوازی است (که خود، به طبع، پس از استقرار، مقادیری محافظه‌کار شده و نظم را رقیب آزادی کرده است) و این مانعی بر سر راه لذت است. اگر انبوهی از آنان که کارآفرین نیستند و نمی‌توانند از طریق لذت‌های مستقیم و غیرمستقیم مترتب بر کلاه سیلندر و ساعت طلا و درشکه‌ی چنداسبه و خانه‌ی مجلل و خانواده‌ی اصیل و انواع آداب‌دانی و... محلوظ شوند، ناگزیر، مایل خواهند بود از طرق ممکن و میسر مثل آزادی روابط جنسی، ارزش دادن به لباس و غذای ارزان و آسان، دست انداختن آداب و اخلاق اعیانی و حتی بورژوازی و... سهم خود را از لذت طلب کنند: اگر برای ما (غیراشراف، اعم از کارگران، بی‌کاران، دانشجویان پرولترم‌آب) راه سروری بسته است، باری راه سرور باید باز شود: به تعبیری دقیق‌تر، اگر به سرور ناشی از سروری دست نمی‌ساییم، نمی‌گذاریم که اخلاق و قوانین سروران ما را از حداقل سرور خاکساری هم ممنوع کند. قطعاً باید لذت برد. اگر این از طریق قدرت و ثروت دست نمی‌دهد، باید راه‌های دیگری در پیش گرفت. از جمله‌ی این راه‌ها، یکی نقض و نکث اخلاق اعیانی و اشرافی (اعم از نو و کلاسیک) است تا راه ما برای لذت، منحصر در مثلاً لباس شب و غذای مخصوص سرآشپز و موسیقی کلاسیک نباشد که دیرباب است، بل که جین و همبرگر و پاپ جانشین آن شود. لایه‌های بالای جامعه (در گذشته اشراف زمین‌دار، و اینک مدیران و سرمایه‌داران) معمولاً محافظه‌کارند. یعنی برای حفظ نظم موجود به نهادهای جاافتاده از قبیل دین و اخلاق و سنن اجتماعی وفادارند. اما این نهادها، دقیقاً به دلیل حمایت از نظم مستقر، ممدّ لسه‌فر لایه‌های فوقانی و مذلّ لسه‌فر لایه‌های تحتانی است و به همین جهت، لذات یکی را تضمین و از آن دیگری را تضعیف می‌کند.¹ پس طبیعی است که لایه‌ها و برش‌های بالنسبه ناکام‌یاب، اگر به زیر و زیر سازی قدرت و جابه‌جایی بخش‌هایی از سطوح زیرین و زبری، به منظور بیشینه کردن زود و زیاد سهم لذت خود، فائق نشدند، لاقلاً با انکار نرم‌افزارهای گفتمانی، راه‌های دیگری باز کنند که بخشی از لذات را دست‌رس کند. به گمان من، شعار معروف شورش مه ۶۸ بر در و دیوار پاریس، دایر بر این که «ارضاء شوید، همین‌جا و همین‌الآن»، مصداق همین شیوه است. از منظر بحث ما، شعار مذکور تفاوتی اصولی با شعار «آزادی، برابری، برادری» انقلاب ۱۷۸۹ نداشت: در هر دو، ناکامان و / یا ناراضیان سهمی از لسه‌فر می‌خواستند. البته حرکت دوم، چون زمینه‌های انقلاب سیاسی و شکستن سخت‌افزارها را نامساعد دید، به این رو آورد که: **لاقل بگذارید آن‌چه را که به دستم می‌رسد، هر جور خواستم، بی‌آداب و ترتیب، مصرف کنم.** جنبش‌هایی مثل هیپی‌گری و نظایر آن هم بر همین قیاس، تا حدی قابل تبیین است. اوج کژی این روش، جایی است که لایه‌های محروم، ناکامی رسوب کرده و آماسیده را در قالب تعزیر و تحقیر مستقیم لایه‌های بالا و متوسط، تسکین می‌دهند. یک موتورسوار یا راننده‌ی وانت هنگام مواجهه با خانم زیبا یا آقای خوش‌پوشی که سوار یک اتومبیل گران‌قیمت است، از بوق و اهانت (مثلاً مشعر بر ناتوانی آنان در رانندگی) کمک می‌گیرد؛ بسا به این نیت که تشفی‌ای بر خاطر ناراضی خود روا دارد.

¹ استثناهایی چون ماجرای توماس مور و هنری هشتم، کم‌یابند.

لابد ضرورتی به طرح و تکرار این سخن نیست که لسه‌فر، یا طلب آزادی فردی در عرصه‌ی اجتماع، یک امر تعارضی، و لاجرم نسبی است. بورژوازی که خود علیه حقوق ویژه‌ی اشراف سنتی در نظام فئودالی می‌جنگید، منطقاً باید می‌پذیرفت که لسه‌فر حق ویژه‌ی اشراف جدید نیست. انقلابات کارگری - سوسیالیستی میانه‌ی قرن نوزدهم علیه حقوق ویژه‌ی اعیان جدید، همان انقلاب‌های لیبرالی قرون هفده و هیجده علیه اعیان قدیم بود. این بار کارگران لسه‌فر می‌خواستند. ممکن است (در دفاع از لسه‌فر کارآفرینان) گفته شود این قیاس مع‌الفارقی است، بورژوازی در دنبال مطالبه‌ی حقوق و مزایای بیش‌تر یا مصادره‌ی ثروت فئودال‌ها نبود. درخواست او یک درخواست حداقلی بود دایر بر این که مزاحم من نشوید، من خود مشکل خود را برطرف خواهم کرد. در حالی که کارگران از تولید سهم بیش‌تر می‌خواستند. اما به نظر من، این ظاهر ماجرا است. نه مگر بورژوازی شاکی بود که نمی‌شود شاه هر طور میل داشت از صادرات و واردات مالیات بگیرد؟ کارگران هم شاکی بودند که نمی‌شود کارآفرین هر طور مایل بود به ما حقوق دهد. ذات هر دو شکایت یکی است: هر طرف (مجلس عوام در مقابل شاه و فئودال‌ها، و سندیکاها در برابر رئیس دولت و سرمایه‌داران) مدعی بودند که طرف مقابل، به ضرر ما فضای فراخی برای خود فراهم کرده است و این ناروا است. پس عرصه‌ی اجتماع، عرصه‌ی منازعه‌ی چندین لسه‌فر است که گاه بودن یکی، عین نابودن دیگری است. لسه‌فر، یا همان آزادی عمل فردی در صحنه‌ی تنگ و شلوغ اجتماع، از نوع پدیده‌هایی است که غالباً افزایش سهم کسی از آن، عین کاهش سهم دیگران است و برای این، هیچ چاره‌ای نیست مگر ملاحظه‌ی دیالکتیکی و هم‌زمان میل‌های مشابه و متخاصم. شک نیست که هیچ فرمول جادویی برای تعیین سهم مدعیان متعارض وجود ندارد. در این‌جا ابتدا تعارض و تعادل قدرت سخن می‌گوید و سپس ملاحظاتی که عدول اندکی از خواسته است در جهت تضمین بقا و کم‌هزینگی آن، و سرانجام آن‌چه ملاحظات اخلاقی و انسانی دانسته شده است. و البته روند تقسیم قسمت، یک حرکت دنباله‌دار و یک منحنی دارای افت و خیز (گرچه کمابیش محدود و غالباً آرام) است. درست به همین دلیل است که از انقلاب‌های آغاز عصر جدید تا سرمایه‌داری بی‌انعطاف متقدم، و از آن‌جا تا دولت رفاه و راست نو، همه را لیبرال می‌خوانند. در همه‌ی این موارد، مادامی که به مرز تهدید آزادی فردی (همچون در نظام‌های بسته) نرسیده‌ایم، لسه‌فرهای متعارض، به صورت گسترده، در پی دفاع آگاهانه از سهم خویش بوده‌اند.

اما چرا چنین است؟ ریشه‌ی این آزادی‌خواهی فردگرایانه‌ی لیبرالی چیست؟ هر موجود زنده‌ی حساسی، علی‌الاصول، در پی طلب سهم خود از لذت و حذف مانع آن است. انسان، از این حیث که حیوان است، «می‌خواهد» و نمی‌خواهد که کسی مانع خواستش باشد. خواهش‌گری و تلاش برای ارضای آن، که غالباً با تلاش برای حذف مانع ملازم است، هسته‌ی سخت ماهیت او است. این جذب و حذف در حیوانات، با درک غریزی ثابت و برای رفع نیازهای جاری صورت می‌گیرد. اما در انسان‌ها، به دلیل وجود قدرت ابزارسازی در جهت تولید انبوه حامل‌ها یا وسائط لذت، به فرآیندی پیچیده بدل می‌شود. خست طبیعی طبیعت و زیاده‌طلبی طبیعی انسان، انسان را رو در رو با طبیعت و انسان قرار می‌دهد. یعنی انسان برای نشانیدن خواهش‌هایش با دو مانع مواجه است: یکی طبیعی که نمی‌دهد، و دیگری انسان‌هایی که می‌گیرند. یعنی از همین سهم محدودی که طبیعت می‌دهد، افرادی به اشکال مختلف خود را در آن سهم می‌کنند. شکستن مانع اول از طریق تولید انبوه ابزارمند ممکن است و شکستن مانع دوم، از طریق قاعده‌مندی‌های مالکیت متکی به حلال و حرام دین یا مجاز و ممنوع قانون و سلسله‌مراتب مستند به روا و ناروای اخلاق و عرف.

بشر برای غلبه بر خست طبیعت و تولید انبوه لذت، همواره در پی ابزارسازی و افزایش برداشت از سفره‌ی طبیعت بوده است. اما از قضا، عواملی به هم در پیوست که از این حیث، در دو تا سه قرن اخیر به یک توانایی فوق‌العاده دست یافت. به موازات این تولید انبوه لذت و غلبه‌ی بیش‌تر بر خست طبیعت، مانع دوم سر برکشید و کسانی خواستند در این مازاد تولید به آسانی شریک شوند. در رأس این شرکای خودخوانده، بعضی قدرتمندان سیاسی بودند که در قالب مشروع مالیات، گاه نوعی تاراج را تجدید می‌کردند. جنبش بورژوازی ایده‌ای را تحت عنوان لیبرالیسم اقتصادی برگرفت که محتوای آن، این بود که: عقلاً و منطقاً دولت حق دخالت در مسائل اقتصادی را ندارد و فقط یک مأمور تأمین امنیت است که برای مخارج آن، می‌تواند اندکی مالیات بگیرد. حتی بر این افزودند که رشد اقتصادی جامعه هم در

گروه همین آزادی عمل است. چون بازار به مثابه‌ی یک موجود طبیعی خودسامان است و دخالت در کار آن، نظام تولید و توسعه را با مشکل مواجه می‌کند. از این جا گمان رفت که لیبرالیسم، اصالتاً یک مکتب اجتماعی طرفدار اصالت آزادی است، یا نظریه‌ای اقتصادی است که روش خاصی را برای تنظیم و توسعه پیشنهاد می‌کند. در حالی که زیربوم‌ها و پیچیدگی‌هایی لیبرالیسم حکایت از جوهری دارد که موارد فوق از توابع آن محسوب است. از منظری فلسفی‌تر، همان‌طور که انقلاب صنعتی و تولید انبوه لذت، نقطه‌ی عطفی در تاریخ مقابله با خست ذاتی طبیعت بود، تفکر لیبرالیسم هم به موازات آن، راهی بود برای غلبه بر مانع دیگر لذت، که سهم‌خواهی دیگران باشد. به عبارتی، سخت‌افزار کارخانه و کشتی، که بورژوازی تولیدی و تجاری را رونق داد تا بخشی از طبقه‌ی سه ثروتمند شوند و از تنعمی که پیش‌تر خاص اشراف بود بهره‌برند و بر فقر و محرومیت خود غلبه کنند، نرم‌افزاری مثل لسه‌وفر و دولت نگهبان را هم می‌خواست تا از مساهمت بی‌امان دیگران در این ثروت جدید جلوگیری کند. در واقع، لسه‌فر معنایی جز این ندارد که *laissez nous faire ce que nous voulons*؛ یعنی بخش محروم جامعه که از امتیازات ویژه محروم بودند و مثلاً زمین نداشتند، کوشیدند از طرق دیگر، مثلاً تولید و بازرگانی، به توسعه‌ی حامل‌های لذت دست زنند و چون خست طبیعت به قدر کافی آنان را دچار زحمت کرده بود، به سختی می‌توانستند تحمل کنند که انسان‌ها هم با قواعد و قوانین و آیین و... خود مانع دیگری بر سر راه بهره‌مندی قرار دهند.

بنی‌بشر، همواره با مشکل کمبود نسبی لذت مواجه بوده است. بخشی از این کمبود، با زحمت بسیار، از طریق غلبه بر طبیعت قابل جبران بوده است. اما انسان‌ها همواره این معضله را داشته‌اند که در مقابله با خست و خیرگی و خرابی طبیعت، قدرت چندانی برای مقابله ندارند. برای همین است که اگر اوصاف طبیعت، که منجر به ناکام‌یابی نسبی و عمومی انسان‌ها می‌شود، بخواهد با بعضی پندارها و کردارهای آدمیان تقویت شود، خشم افراد را برمی‌انگیزد. انسان‌ها مایلند در ناکام‌یابی نسبی فقط طبیعت را در مقابل خود داشته باشند، چون غیر قابل معاوضه است. مانع بشری را به دشواری تحمیل می‌کنند، چون قابل معاوضه و مبارزه است. به همین دلیل می‌گوییم که اگر لیبرالیسم با بورژوازی و اقتصاد مدرن و نیز با فلسفه‌ی آزادی‌خواهی مدرن هم‌زاد است، این نباید مانع فهم این شود که شورش‌های اقتصادی کارگری و شورش‌های فرهنگی دانشجویی و... هم در اصل در پی کنار زدن مانع انسان‌ساخته از سر راه لذت خود بوده‌اند. بخش‌های مهمی از سرمایه‌ی مارکس، از جمله آن‌جا که راجع به شیوه‌ی کاری از خود بیگانه نشده همراه با تنوع و آزادی و بهره‌مندی سخن می‌گوید، ادعای لسه‌فر کارگری است. همان‌طور که آزادی‌خواهی جنسی دهه‌ی ۶۰ و انبوهی از جنبش‌های اجتماعی مارژینال‌ها از هیپی‌گری، بیتلیسم، پانکیسم، و انواع لاابالی‌گری‌های بی‌نام و بانام، جمعی و فردی، سازمان‌یافته و پراکنده... همه، از نگاه من، ترجمان این هستند که: ما محرومان نسبی از لذت، اگر نتوانستیم از راه‌های کنوانسیونل به لذت دست یابیم، اگر نتوانیم تیم بر خست طبیعت غلبه کنیم و مثلاً انبار غذا، قصر، حرم‌سرا، و غیره داشته باشیم، دست‌کم اجازه نمی‌دهیم آداب و رسوم و قوانین دست‌ساز انسانی (اعم از کلیسایی و کاخی) ما را در بهره‌وری از همین مقدار لذتی که برایمان ممکن است، محروم کند. به همین سبب است که شعار می‌دهیم *jouissez, ici et maintenant*. به همین سبب است که در لذت بردن از هر چیزی، تا جایی که بتوانیم، مانع شرع و عرف و دولت و آیین و آداب و قانون را می‌شکنیم. این، به گمان من، مهم‌ترین معنا و مفاد لیبرالیسم است. از یک منظر، لیبرالیسم سخنی است از محرومان نسبی اجتماع (مثلاً بورژوازی قرن هفدهم و هیجدهم، کارگران قرن نوزدهم، کارگران - دانشجویان قرن بیستم) خطاب به دیگران را که مرا به خیر تو امید نیست، شرمرسان؛ یعنی من انتظار ندارم که تو مرا با خود در لذت شریک کنی، ولی اجازه هم نمی‌دهم با وضع قوانین، با تشریح شریعت، با تعریف عرف‌های خاص و با هر چیز دیگر، همین بهره‌ی خودساخته‌ی من از لذت‌ها را هم از من سلب کنی. پس لیبرالیسم، در ذات خود، نظریه‌پردازی و تلاش برای دفاع از میل فرد به حذف موانع «دست‌ساز» لذت موجود یا ایجادشده، در حوزه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، و عقیدتی است و ریشه‌ی آن در میل ذاتی نامتناهی انسان به جلب لذت و، طبعاً، رفع موانع آن است، مشروط به قرینگی با عقلانیت و محاسبه‌ی چندوجهی سود و زیان.

لیبرالیسم با پیچیدگی‌ها و تحولات آن، تنها راه ممکن به نظر می‌آید. چون در درازمدت، مقاومت در مقابل میل ذاتی فرد انسان به لذت و حذف موانع آن دشوار است. اگر سوسیالیسم اروپایی را، همچون دولت رفاه، اصلاحیه‌ای (درست یا غلط) در مورد لیبرالیسم بدانیم، و

نیز اگر راست جدید، اعم از نولیبرالیسم یا نومحافظه‌کاری یا ترکیبی از آن دو را تحول یا تکاملی (ماندگار یا گذرا) در حیطه و حوزه و چشم‌انداز کلان لیبرالیسم قرار دهیم، آن‌گاه می‌توانیم تأمل کنیم چرا کمونیسم، فاشیسم، کاتولیسیسم، بنیادگرایی، و... به رغم اعلام حضورهای جدی و گاه نسبتاً طولانی، شانسی زیادی برای «بقا بدون استحاله» ندارند، خصوصاً اگر قدرت سرکوب و اجبار کارآمد نداشته باشند. انسان‌ها، به جز استثناً و در شرایط خاص در آمیخته با نقاط عطفی از ترس، ناامیدی، و... طالب لذتند و اگر ناگزیر، نابخشودنی طبیعتی را تحمل کنند، باری دخالت انسان‌های دیگر در منع از لذت را تحمل نمی‌کنند و همین باعث می‌شود که منع، همراه با خشونت، و ناگزیر همراه با هزینه‌ی زیاد باشد. حتی اگر منع از لذت و نقض لسه‌فر در عرصه‌ی سیاست و اقتصاد را بتوان به ضرب زور، تا مدتی نسبتاً طولانی، تحمیل کرد، اما جایی که در غیاب زور قرار است افراد، به یمن اعتقاد و ایمان و اخلاق و هر چیزی از این دست، از لذت پرهیز و نسبت به موانع آن تبعیت داشته باشند، با فروختن هیجان‌ها، بیم‌ها، تحریک‌ها، و... حتی اگر شکل صوری آیین، ایدئولوژی، و... باقی باشد، اما اصل پرهیز از لذت، دچار فتور می‌شود. حتی حرکت‌های مخاطره‌آمیز و ایثارگون در مبارزات آیینی هم که ظاهراً نقض این ادعا می‌نماید، غالباً یا به انگیزه‌ی تفسیر مادی معنویت است، به این معنا که از غلبه‌ی آیین خاصی، غلبه‌ی نوع خاصی از روابط اجتماعی و توزیع لذت انتظار می‌رود که پایین‌دست‌ها و کمیاب‌حامیان شوالیه‌مزاج آنان را به مجاهده تحریض می‌کند، یا بیش‌تر از سنخ نوعی ارضای غریزه‌ی خشونت از طریق معارضه و انتقام است تا (همچون سربازان القاعده) با نابود کردن خود و حریف، بدبختی خود و خوشبختی دشمن را با هم روانه‌ی گور، و از تصور پیشینی آن احساس تشفی کنند. بر همین اساس، به نظر می‌رسد حتی اگر دلایل تاریخی کافی نداشته باشیم، می‌توانیم عقلاً حکم کنیم که دوره‌ی نسبتاً طولانی حاکمیت کلیسای کاتولیک رومی (و نمونه‌های مشابه آن در شرق)، و شهرت مردم به ایمان، مثلاً در قرون وسطا، به معنای دوره‌ای طولانی از تقوا و پرهیز از لذت نبوده است. می‌توان چنین انگاشت که همچون در زمانه‌ی ما، یا غلبه با تظاهر بوده یا در فرض به‌تر، ایمانی کم و بیش و البته غالباً سطحی و متأثر از تبلیغات غالب وجود داشته است؛ اما نه ایمان خالصانه و تقوای پرهیز از لذت، چنان‌که خواسته یا ادعا می‌شده است.

می‌توان آن‌چه را که گفته شد، یعنی عدم تحمل موانع بشرساز لذت خودساخته را (برعکس موانع طبیعی و آسمانی، یعنی ناشی از بخت، و برعکس جست‌وجوی از لذت از طریق سرقت یا مصادره)، مبنای **حداقلی لیبرالیسم** تلقی کرد. به گمان من، در این میان لیبرالیسم اقتصادی و فرهنگی، هسته‌ی سخت آزادی‌خواهی لیبرالی است و اگر دموکراسی را لیبرالیسم سیاسی بدانیم، جای‌گاهی پس از موارد فوق اشغال می‌کند. سیر تاریخی ماجرا هم همین بوده است. ابتدا آزادی اقتصادی، بعد آزادی فرهنگی، و سپس آزادی سیاسی (به معنای دموکراسی مبتنی بر آرای همگانی). بر این مبنای آزادی سیاسی در معنای دموکراتیک آن، لیبرالیسم پیش‌رفته است، نه لیبرالیسم حداقلی. اما روایت دیگری از تقسیم حداقلی و حداکثری هست که دموکراسی را فرع لیبرالیسم نمی‌نشانند، بل که برعکس عمل کند. به این شکل که دموکراسی شامل انتخاب آزاد فرهنگی و سبک زندگی را حداکثری و دموکراسی صرف سیاسی را حداقلی می‌شمارد. بر این مبنای نوعی نظریه‌پردازی استراتژیک مشعر بر چگونگی مبارزه‌ی سیاسی در فضای حاکمیت دولت غیردموکرات و غیرلیبرال هم استوار شده است. گفته می‌شود که دو مفهوم یا دو مصداق از دموکراسی متصور یا موجود است، یکی دموکراسی حداقلی که محصور در تلقی ماهیت حکومت به مثابه‌ی قرارداد (عقد اجاره) و متضمن احاله‌ی اختیار نصب، نقد، و عزل حاکم به اکثریت مردم است، و دو دیگر، دموکراسی حداکثری که همان دموکراسی لیبرال با محوریت حقوق بشر است و آزادی‌های گسترده‌ای برای شهروند تأمین می‌کند. گفته شده که در زمان حاضر، وظیفه‌ی ما و نهادن این و برگزیدن آن است و بر این داوری، دو دلیل عرضه شده است: این که جامعه‌ی ما اسلامی است و تحمل لیبرالیسم را ندارد، در حالی که حتی در ادبیات سنتی دینی هم دلایلی برای دموکراسی سیاسی و تلقی حکومت به مثابه‌ی قرارداد و جواز نصب و عزل حاکم هست؛ و نیز این که دموکراسی حداکثری، از طرف حکومت، به تجویز هم‌جنس‌گرایی تفسیر می‌شود و تلاش برای تحقق آن، تخطئه و بل که سرکوب. این‌سان، مقاومت حکومت و مفسران رسمی دین و مردم در برابر آن، چندان سخت است که راه به جایی نخواهد برد. در حالی که مقاومت در برابر معنای حداقلی دموکراسی کم‌تر خواهد بود.

فرض کنیم در تقسیم دموکراسی به حداقلی و حداکثری، چنان‌که آمد، مناقشه‌ای نرود. در این صورت استدلال‌ها تا چه پایه پایدارند. گونه‌ی «جامعه‌ی ما اسلامی است»، فحوائی بیش از این ندارد که «جامعه‌ی آمریکا مسیحی است». آیا مسیحی بودن جامعه‌ی آمریکا، عملاً یا نظراً، مانع این بوده است که دامنه‌ی آزادی انتخاب فرهنگی و سبک زندگی گشوده شود؟ در این صورت چرا در مورد جوامع اسلامی چنین نباشد؟ نه آیا اسلام و مسیحیت، از حیث مواضع اخلاقی، بسیار به هم نزدیکند؟ ظاهراً در این‌جا مغالطه‌های صورت گرفته است: در گزاره‌هایی چون جامعه‌ی ما یک جامعه‌ی اسلامی است، یا جامعه‌ی آمریکا یک جامعه‌ی مسیحی است، مدعای قابل دفاع این است که رگه‌ی مسلط تاریخی فرهنگ در این جوامع، چنین آبخوری داشته است. از این مدعا، استنتاج عدم امکان دموکراسی حداکثری مقدور نیست، چرا که فرهنگ جوامع، در سیر تاریخی خود، فراز و نشیب‌های بسیاری را درمی‌نوردد. این‌جا است که به ضرورت، معنای پنهان گزاره‌های فوق بیرون می‌خزد و اسلامی و مسیحی بودن جوامع، متضمن این مدعا می‌شود که اکثریت افراد جامعه، تحت تسلط امر و نهی شریعت هستند و لذا در صورت قرار گرفتن در معرض انتخاب‌های آزاد فرهنگی، مقاومت یا حتی شورش خواهند کرد. اگر منظور مدعای نخست است، منتج نیست و اگر مدعای دوم است، اثبات آن آسان نیست، اگر به بداهت غلط نباشد. بی‌تردید، جوامع غربی تحت تأثیر فرهنگ مسیحی‌اند. ولی این مانع از بی‌اعتنایی گسترده به بانگ و شغب‌های کلیسا در رد انبوهی از انتخاب‌ها، چون سقط جنین، روابط آزاد، طلاق، و غیره نبوده است. از «مسیحی بودن» یک جامعه، به معنای تحت تأثیر تاریخی فرهنگ مسیحیت بودن، نمی‌توان به «مسیحی بودن» به معنای تعصب نسبت به اوامر و نواهی آن راه برد. اما استدلال دوم ظاهراً مدعی این است که حکومت در مقابل دموکراسی حداکثری مقاومت بیش‌تری خواهد کرد و امکان عملی و شناس تحقق آن ناچیز است و بر این مبنا، تلاش برای آن با محاسبه‌ی عقلانی تطبیق نمی‌کند. به گمان من، تجربه‌ی سال‌های اخیر به وضوح نشان می‌دهد که حکومت‌های بنیادگرا به هیچ تغییری، نه حداقلی نه حداکثری، رضایت نمی‌دهند.¹ به رغم این، هم‌اینک هم همه‌جا سخن از ضرورت و اهمیت دموکراسی است و نه لیبرالیسم. در حالی که دموکراسی، لسه‌فر ناراضیان و ناکامان سیاسی است و لیبرالیسم، لسه‌فر ناکامان و ناراضیان اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی. و رمز ترجیح را بیش‌تر در این نکته باید جست.

با این همه، آیا به‌راستی دموکراسی سیاسی، حداقلی، و دموکراسی فرهنگی، حداکثری است؟ به دشواری می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد. لختی تأمل کنیم اگر یک حکومت مطلقه، به نوعی، مجبور شود به یکی از این دو تن دهد، کدام را انتخاب خواهد کرد: واگذاری حق نصب و نقد و عزل حاکم را به مردم، یا وانهادن مردم که امور اخلاقی و فرهنگی خود را هر طور که می‌خواهند تدبیر کنند؟ البته در شرایط خاص ما، این هر دو دریغ می‌شود و طراحی راه‌برد و رزم‌شیوه برای رسیدن به اهداف مرحله‌ای، چشم‌انداز مساعدی را نشان نمی‌دهد. گویا زندان‌بان روی حر حرکتی از زندانی به یک اندازه حساسیت نشان می‌دهد: تحرک او را برای خروج از کرختی، همان‌قدر گوش‌مال می‌دهد که تلاش او را برای فرار. مع‌الوصف، اعطای حق عزل، آخرین چیزی است که حکومت مطلقه به رعیت خود وا خواهد نهاد. پس دموکراسی حداکثری همین است و بر اساس استدلال عمل‌گرا، از این بیش‌تر باید پرهیز نمود. از این گذشته، ظاهراً این نکته مغفول مانده است که بسیاری از مردم، به هیچ معنا، سیاسی نیستند. یعنی برای آن‌ها چندان مهم نیست «چه کسی» و حتی در بسیاری موارد، «چگونه» حکومت می‌کند. نقطه‌ی تلافی اینان با حکومت، نصب و نقد و عزل حاکم نیست. اختیار انتخاب لباس، غذا، تفریح، هنر، ورزش، و... و البته شغل است. چنان‌که در فردای دوم خرداد گفتم، پیام بخش عظیم، شاید اکثریت رأی‌دهندگان بیست میلیونی، مفادی اجتماعی - فرهنگی داشت، و نه سیاسی. بگذارید زندگی کنم، آن‌گونه که می‌خواهم. تا آن‌جا که به عموم مردم، نه روشن‌فکران و فعالان سیاسی راجع است، شاید هم‌اینک بسیاری بیش از این که در سودای به چنگ آوردن امر عظیمی چون حق عزل حاکم باشند، در حسرت این حق کوچکند که از مسابقات ورزشی المپیک، رقص آب، و شیرجه و ژیمناستیک و... را که خود دوست دارند نگاه کنند، نه کشتی و

¹ جنبش اصلاح‌طلبی بر همین اساس عمل کرد. اما هر چه کم‌تر خواست، بیش‌تر ناکام ماند.

وزنه‌برداری و جودو و... را که حکومت برایشان صواب دیده است. ممکن است ما بزرگان از این حد حقارت به تنگ آییم. ولی نه آیا دموکراسی، حکومت مردم است، نه حکومت بزرگان، که باید و نباید مردم را با معیارهای متعالی معلوم کنند؟

موضوع نمادین هم‌جنس‌گرایی، مع‌الأسف، به عنوان معیار شاخص لیبرالیسم مطرح می‌شود. اما به‌راستی چرا باید در دام حریف افتاد؟ دو چیز را باید از هم تفکیک نمود: وقوع و رواج چنین اعمالی و تلاش برای رسمیت دادن و قانونی کردن آن‌ها؛ اگر بحث بر سر مورد اول باشد، هیچ دلیل تجربی در دست نیست که رواج این‌گونه اعمال در شرق، کم‌تر از غرب، یا در کشورهای سنتی کم‌تر از ملل راقیه باشد. سهل است بر اساس استدلال عقلی می‌توان دلیل انگیخت که در شرایط خاصی، چون غلیان ممنوعیت‌ها، احتمال اوج‌گیری چنین اطواری بیش‌تر است. اما اگر بحث بر سر مورد دوم، یعنی تلاش برای رسمیت‌بخشی قانونی و هنجارسازی اخلاقی باشد، این متعلق به اقلیتی بسیار اندک است که بنا به ماهیت جنجال‌ساز موضوع، بیش از حد برای وسایل ارتباط جمعی خوراک فراهم می‌کند. فرهنگی لیبرالی، مؤید حق انتخاب است و انتخاب جوامع لیبرال، تاکنون بیش از این که حمایت از هم‌جنس‌گرایی باشد، مخالفت با آن بوده است. برای این که هم‌اینک هم، از جمله‌ی به‌ترین ابزار برای در هم شکستن یک کاندیدای انتخاباتی، حتی در فرانسه‌ی مفتخر به لائیسته، ایراد اتهام‌هایی از این دست است.

زمانی به‌درستی بر این تأکید شد که غرب، فقط شب‌های جوانان نیست. بر این باید افزود که حتی شب‌های جوانان غرب هم تنها در بخش بسیار قلیلی این‌گونه است که تبلیغ شده است. لیبرالیسم یا دموکراسی لیبرال، آزادی انتخاب تولید و مصرف فرهنگی در چارچوب حقوق بشر و قوانین مصوب اکثریت است که اولاً، معرکه‌ی آراء و معرض تغییرات محدود، اما محسوس دائم است و ثانیاً، بخش عمده‌ی آن به اموری چون حق انتخاب‌های معمول در سبک زندگی راجع است، نه به شواذی چون هم‌جنس‌گرایی. دموکراسی لیبرال، ترویج یا تجویز پورنوگرافی و هموسکسوالیته و امثال ذلک نیست. جواز مباحثه و مناظره در باب این‌ها و اباحه‌ی آن، به شرط تأیید اکثریت و عدم تنافی با حقوق اقلیت، را مطرح می‌کند. اگر جامعه‌ای دینی است، ترس از لیبرالیسم چرا؟ نه آیا تصویر این امور، موکول به رأی اکثریت و به رسمیت شناختن حقوق اقلیت است؟

به نظر می‌رسد مطالبه‌ی لیبرالیسم، مطالبه‌ی دموکراسی حداکثری نیست و (نسبت به حق عزل حاکم)، دغدغه‌ی شدیدتر مردم و وسوسه‌ی خفیف‌تر حکومت است و شاخص آن هم بیش‌تر حق انتخاب در امور عادی است، تا موارد خاص، و در موارد خاص هم سخن بر سر امکان تبادل نظر به منظور جلوگیری از تضییع احتمالی حقوق اقلیت است، نه ترویج آن. برگرفتن وصف انتخابی بودن و ابطال‌پذیر بودن حکومت از تمامیت آن‌چه سکه‌ی رایج فکر و فرهنگ جوامع صنعتی است، و کنار زدن یا تجاهل نسبت به بخش مهم‌تر آن، یعنی آزادی در انتخاب سبک کار، تولید، درآمد، و مصرف، نوعی مصادره به مطلوب مطالبات اجتماعی، از جانب نخبگان سیاسی بدون قدرت، به ضرر اکثریت عموم مردم و نیز بخش قابل توجهی از نخبگان است.

لیبرالیسم، مهم‌تر از دموکراسی سیاسی در معنای حق انتخاب زمام‌داران است، به این دلیل که لسه‌فر قابل دفاع جمع بسیار بیش‌تری از شهروندان است و نیز البته به این دلیل که فرد و حق انتخاب فردی در آن، جای‌گاه مهم‌تری دارد. هیچ جمعی، هیچ اجتماعی وجود ندارد که ارزش این را داشته باشد که فرد و حقوق فردی فدای آن شود. و در مواردی این استشمام هست که آزادی منفی، یعنی این که من در انتخاب سبک زندگی‌ام آزاد باشم، تحت تهدید آزادی مثبت، یعنی این که من زمام سرنوشت خود را خود در دست داشته باشم، قرار می‌گیرد. هیچ چیز مهم‌تر از فرد و مهم‌تر از میل او به پی‌گیری امیال و لذت‌هایش، و مهم‌تر از به رسمیت شناختن حق او در این مورد نیست؛¹ به این دلیل ساده اما مهم که در غیاب یک ایدئولوژی که برای هستی و شناخت انسان جهت و هدف خاصی متصور است، معقول‌ترین گزینه این است که انسان در پی

¹ حقی که ماهیت آن البته چیزی بیش از نوعی توافق جمعی بر تأیید و تصدیق آن نیست، که غالباً در فضایی فایده‌گرایانه برآورد می‌شود.

خواهش‌هایش باشد. شبیه این که وقتی دلیل خاصی برای هدایت بارش‌ها به سمت سربالایی‌ها نباشد، آب در مسیر سرازیری به حرکت درمی‌آید؛ یعنی مسیری که نوعی جاذبه‌ی طبیعت مقتضی آن است، بدون این که این طبیعی بودن، برتری یا ضرورتی برای تبعیت را القا کند. بل که صرفاً به این دلیل که با پایان یافتن عصر ایدئولوژی‌هایی که هدف و رسالت و مبارزه با نفس و با خشم را مطرح می‌کند، به دشواری می‌توان به بدیلی به جز زندگی آرام و مشخون از التذاذ اندیشید. همه‌چیز از جمله دموکراسی، در این زمینه ماهیت و ارزش ابزاری دارد. اما این امکان هست که به دلیل اهمیت آن برای سیاست‌پیشگان و روشن‌فکران، چندان دارای اهمیت جلوه کند که مستقلاً محوریت یابد و آزادی انتخاب سبک زندگی را، که مسأله‌ی همیشگی همه است، به موضع محاق بکشد.

با همه‌ی این تفاسیل اما، روشن و بل که بدیهی است که در گونه‌ی «بگذارید هر چه می‌خواهم بکنم»، تمایل فرد به آزادی انتخاب، نامحدود و امکان آن محدود است. بحث اصلی و واقعی بر سر دامنه‌ی این محدودیت‌ها است. و گرنه کدام عقل سلیمی است که نپذیرد آزادی‌های فردی در مواردی مزاحم هم، و در مواردی معارض نظمی است که ناگزیر است. اگر کسی نظم را به سبب زیبایی و شکوه آن بخواهد، همان‌طور که اگر کسی پیش‌رفت یا آزادی یا هر چیزی از این قبیل را به یمن مطلوبیت بالذات آن (یا بدتر، به واسطه‌ی امری عقیدتی و آرمانی) طلب کند، ناگزیر است در قالب یک ایدئولوژی از ایده‌ی خود دفاع کند. تنها راهی که می‌ماند، تسلیم شدن به رضایت فردی است که توجیه آن در خودش تسلیم شدن به اقتضای طبع^۱. اما برای همین امر، برای تمرین هر چه به‌تر فردیت و منیت، نیاز به نظم جمعی، قطعی است. دفاع از ارزش نظم و توسعه و فایده، در جهت اصالت فرد و منافع فرد اگر باشد، نوعی کنسرواتیسیم است که لیبرالیسم از آن ناگزیر است. بنابراین، نباید اسیر این وهم شد که پذیرش لیبرال‌دموکراسی هم‌ارز پذیرش این است که هر چه لیبرال‌تر و هر چه دموکرات‌تر، به‌تر! چون اصلاً چنین چیزی ممکن نیست. همان‌گونه که گفتم، سهم زیادتری از آزادی فرد، عملاً به منزله‌ی سهم بیش‌تری برای برخی افراد است، نه برای همه. و از آن‌جا که لیبرالیسم برای تک‌تک افراد است، نه برای بعضی از آنان، ناگزیر است برای تنظیم امور افراد به جمع بیانیدشد و برای توسعه‌ی آزادی‌ها، محدودیت‌ها را در نظر گیرد و برای خلاقیت، نظم را تأکید کند. لیبرالیسم تلاشی پویا برای جمع بهینه‌ی لسه‌فرهای متعدد و متعارض، و افزایش سرجمع لذت خالص با ملاحظه‌ی بعضی حق‌های نقض‌ناپذیر (مثلاً حق حیات)، با توجه به شرایط جای - گاهی است و به همین سبب، از درجاتی محافظه‌کاری گزیر ندارد.

^۱ باز هم بر این دقیقه تأکید می‌کنم و بر آن وقوف می‌طلبم که اقتضای ذات، منطقاً، ضرورتی افاده نمی‌کند و از این «است» بایستی مستخرج نیست. اما وقتی که هیچ باید دیگری از هیچ جای دیگر (اعم از ضرورت تاریخی و وجدان اخلاقی محض و ارزش‌های آیینی که بتواند فرد را به راه دیگری تشویق یا الزام کند) برای فرد حجیتی نداشته باشد، انگیزه‌ای برای گریز از پیروی میل و انتخاب اخف و اسهل، و البته الذ، وجود ندارد و همین پیروی از آن با ایستادگی نکردن مقابل آن را توجیه می‌کند. نیز به یاد می‌آورم که ذات در این‌جا به معنای فصول مشترک زیستی و روانی و فیزیولوژیک در نظر است، نه از منظر تصویری متافیزیکی.

دفاع از تغییر طبیعت

مهندسی ژنتیک و مهندسی اخلاق

بیوتکنولوژی و به طور خاص، مهندسی ژنتیک، در ایجاد تغییرات محدودی در بعضی از گیاهان و حیوانات، در جهت افزایش بهره‌وری آنان، عمدتاً از منظر تغذیه، موفقیت‌هایی داشته است. موفقیت‌هایی که از نقد و اعتراض مصون نبوده و افراد بسیاری با شعار «طبیعی خوب است»، به انکار ارزش آن برخاسته‌اند، زیرا بر این باورند که انسان‌هایی که این گیاهان و حیوانات اصلاح‌شده و غیرطبیعی را به عنوان غذا مصرف می‌کنند، بسا که در معرض ابتلا به بیماری قرار گیرند. هم‌اینک در بسیاری از فروشگاه‌های بزرگ، قسمتی تحت عنوان بیو وجود دارد که در آن مواد غذایی‌ای عرضه می‌شود که در تهیه‌ی آن هیچ عنصر مصنوعی، از انواع کودهای شیمیایی برای گیاهانف تا تزریق‌های هورمونی برای حیوانات، به کار نرفته است. در عین حال، میزان انتقاد و اعتراض به دستکاری‌های بیوتکنولوژیک، هنگامی که موضوع آن به طور مستقیم انسان باشد، بسیار بیش از این اوج می‌گیرد و گرچه تلاش در جهت پیش‌گیری از بعضی بیماری‌ها، مثلاً از طریق مداخله‌ی ژنتیک، ممکن است مخالفت چندانی برنیا نگیزد، ولی اگر چیزی فراتر از این در تصور بگنجد، مثلاً اگر امکان ایجاد تغییراتی در توانایی‌ها و حساسیت‌های جسمی و روحی انسان مطرح شود، واکنش‌ها در برابر آن، غالباً ترکیبی از تردید و انکار است. البته در آینده‌ی نزدیک، به نظر نمی‌آید که امکان اعمال نفوذ و تغییر و اصلاح جدی، از این طریق، میسر باشد. رشد تحقیقات و امکانات تکنیکی در این زمینه، با کندی کُشش همراه بوده است. در عین حال، این بحث دو فایده دارد: اول این که چه‌بسا دیر یا دیرتر، چنین امکانی فراهم آید و اگر در چنان حالتی در این مباحث متوقف بوده باشیم، در مقابل آن مبهوت خواهیم ماند. دوم این که نوع مواجهه با این امکان، اعم از این که روزی تحقق پیدا کند یا صرفاً رؤیا / کابوس باقی بماند، حقایق از عمق باورهای ما را توان برملا دارد. واکنش به این احتمال، به گمان من، متکی به بعضی مبانی فلسفی است که شایسته‌ی بررسی و بازاندیشی است. پرسش اصلی ما این است که اگر مهندسی ژنتیک، به حدی از توانایی دست یابد که با ایجاد تغییراتی در ژنتیک یا فیزیولوژی، تغییراتی در جهت تعدیل اخلاق انسان‌ها مقدور شود، بر چه اساسی مورد انکار قرار می‌گیرد. اگر بنا به فرض، بتوان با عبور از مرزهای طبیعت طبیعی انسان، از طریق مداخله‌ی فنی زیست‌شناختی، ساختی برای او طراحی کرد که مثلاً رئوف‌تر و صبورتر بشود، مانع فلسفی - اخلاقی در این میان چیست؟

در طول چند هزاره که از عمر فرهنگ مکتوب بشر می‌گذرد، فیلسوفان و حکیمان در پی آن بوده‌اند که افراد بشر را هدایت کنند. منظور از این هدایت، که غالباً عنوان تعالی اخلاقی بر آن می‌نهادند، کمک به انسان‌ها در جهت کنترل خصلت‌هایی همچون خودخواهی، خشونت، تکبر، و نظایر این‌ها بوده اس که زندگی اجتماعی را با رنج و مخاطره همراه می‌کرده است. سقراط در این باب، سخنی شالوده‌شکن عرضه کرد: او گفت دانایی اخلاق است. یعنی علت این که بد می‌کنیم، این است که خوب را نمی‌شناسیم.¹ این ایده، به گمان

¹ افلاطون در رساله‌ی منون، از قول سقراط نقل می‌کند که هیچ‌کس هرگز آگاهانه و از روی عمد، کار نادرستی انجام نمی‌دهد. بدی همیشه نتیجه‌ی اشتباه گرفتن اعمال بد، به جای اعمال نیک است.

من، بیش از حد خوش‌بینانه و به قدر کافی غلط است. بگذریم از این که قاعداً پشت گفتار مسلط روشن‌فکری کلاسیک، که فراوان بر مسؤولیت آگاهی‌بخشی روشن‌گران پای می‌فشرد و اوج آن را در فرهنگ خودمان، در دهه‌های سی تا شصت شاهد بوده‌ایم، چیزی از سنخ همین ایده‌ی دانایی، صلاح و اصلاح است، توانایی است، وجود داشته است؛ غلطی غلط‌انداز. البته در ارزش آگاهی و تأثیر مسلم آن در بسیاری امور، از جمله اخلاق، تردید نیست. سخن بر سر تأثیر فی‌الجمله نیست. بر سر عین هم بودن یا به سهولت و قطعیت از یکی به دیگری منتقل شدن است. این که بدانم دزدی بد است، برای دزدی نکردن شرط کافی نیست. می‌ترسم شرط لازم هم نباشد. اگرچه در شرایطی مؤثر است. ارسطو این نکته را دریافت و بر سقراط خرده گرفت که بسا بدی که ناشی از حسد و خودخواهی باشد، در عین علم. با وجود این ایده، ایده‌ی مزبور در شکلی دیگر تعدیل شد، که فساد آن مظهر نبود. از افلاطون تا سنت‌آکویناس، فرض بر این بوده است که انسان به کمک عقل خود، که توصیه‌کننده به نیکی‌ها است، می‌تواند بر غرایزی که آزادی آن، تهدید شخصیت فردی و امنیت اجتماعی است، غلبه کند و با قرار دادن آن در حالت تعادل، به وضعیت به‌تری در زندگی این جهانی دست یابد. افلاطون در جمهوری و ارسطو در اخلاق نیکوماخسی، نظریه‌ای را پروردند که مبنای فلسفه‌ی اخلاق شد و عالمان مسیحی و مسلمان از آن الهام گرفتند. کافه‌ی کتب اخلاق از طهارت‌الاعراق ابن‌مسکویه رازی تا جامع‌السعادات مهدی نراقی، همین نظر را ورزیدند.^۱ عقل، از این نظرگاه، وسیله‌ای است که آفرینش به انسان عطا کرده است تا همچون فرشته‌ای، ننگبان انسان از شیطان نفس و طبع خود باشد. به تعبیر روان‌کاوان، سوپراگویی که آگو را تحت امر و نهی دارد. نفس انسان رو به خلاف و خطا است و عقل با نهیب‌های خود از آن باز می‌دارد و در راه صواب و صلاح، به راهش می‌اندازد. نفس به ترس، بخل، ظلم، و... امر می‌کند و عقل، در برابر، به شجاعت، سخاوت، عدالت، و...

به موازات نگرش اخلاق عقلی حکیمان، نگرش دیگری هم وجود داشته که عقل را حریف نفس نمی‌دانسته، بل که بر تمرین عملی مقاومت در برابر وسوسه‌ها، که همان تمایل فراوان فرد به کسب لذت است، تأکید داشته است: از دیوژن تا سنت‌آگوستین، و از سنت‌آگوستین تا انواع فرقه‌های پیوریتن، همچنان که در بودیسم هندی و صوفیسم ایرانی، کم یا بیش بر این تأکید شده است که تنها از طریق ریاضت، یعنی تمرین نخواستن و نداشتن، است که می‌توان در مقابل تمایلات لذت‌طلبانه‌ی طبع دون ایستاد و چنان کرد که انسان‌ها اسیر حرص و طمع نشوند و شهر خدا درست کنند. مکاتب خودسازی عرفانی و اخلاق ریاضت بر این بوده‌اند که انسان‌ها باید با طبع خود، که معدن خواهش‌ها و تمنیات و لذات است، مبارزه کنند و این ممکن نیست، مگر با فقر اختیاری و کف نفس، یعنی محروم کردن عمدی بدن از لذت‌های رایج، تا روح قدرت گیرد و بتواند به آسانی به اعمال نیک دست زند و افرادی خیرخواه، ملکوتی، و رسته از بند خود به وجود آورد.^۲ تحت فشار قرار دادن نفس خواهش‌گر و بستن یا تنگ کردن راه نان و آب و خواب و...، عاملی است که می‌تواند طبع

^۱ شریعتی می‌گفت مناره را دوست دارم، چون در ظلمت نور می‌دهد و گم‌کرده‌راهان را راه می‌نماید و قصد او از مناره خودش بود و روشن کردن راه، شرط لازم و کافی هدایت تلقی می‌شد، که البته نبود. از کجا معلوم که راه این است و نه آن؟ علی‌الخصوص وقتی که داعیه‌داران «راه‌نمایی» نه مفرد، که مثنی، بل که جمع باشند؛ مناره‌های متنافر! وانگهی، بسا که ره‌روان راستا و جهت را می‌بینند، اما راه بسته است و دریا و کوه صعب در مقابل است. یا اصلاً ره‌رو ره‌رو نیست و عازم نیست؛ چیزی که شیوع فراوان دارد و روشن‌فکران اهل عمل دوست داشتند بر آن چشم ببندند.

^۲ این نوع نگاه را اولین بار افلاطون در جمهوری نقل کرد و پس از او، ارسطو در اخلاق نیکوماخسی. سپس نگرش مذکور و حتی بعضی تصویرهای ادبی مربوط به آن، همچون تشبیه عقل به سوار، شهوت به اسب، و غضب به سگ شکاری، شهرتی یافت که عمومی علمای اخلاق اسلامی از آن سود جستند. از جمله در میان عالمان ایرانی، ابن‌مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق و طهاره‌الاعراق، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری، و ملا مهدی نراقی و فرزندش به ترتیب در کتاب‌های جامع‌السعادات و معراج‌السعاده.

^۳ ریشه‌های این دیدگاه را چنان‌که عبدالحسین زرین‌کوب در جست‌وجو در تصوف ایران گفته است، می‌توان در هند باستان جست‌وجو کرد. پس از آن، به روایت انواع کتب تاریخ فلسفه، همچون کاپلستون و راسل، فرقه‌های رواقی و کلیبی در یونان، به صورت مستقل به توضیح پدیده‌ی کف نفس و فواید آن پرداختند. جامعان انجیل، آیاتی را در آن آوردند و تفاسیری از آن عرضه کردند که از همان اوایل به صورت تدریجی و ←

لجن سار را به ارتفاع گرفتن از مقعد نامبارکش ملزم کند و در غیاب این، انسان جز حیوان بی قدری نیست؛ قومی که به خران ملح شدند چون خشم محض و شهوت مطلق شدند. مبارزه با طبع و غریزه، چنان می کند که انسان خود را از نو بسازد، چنان که می خواهد، وجود را از خلقت بگیرد و ماهیتی انتخاب شده را در ظرف آن بریزد و انسان متعالی را متحقق کند.^۱

بنابراین، یک عقیده میان این دو فرقه، یعنی حکیمان و قدیسان، مشترک بوده است و آن این که طبع بشر چیز خوبی نیست که بتوان آن را آزاد گذاشت، بل که باید انسان طبیعی، یعنی انسان اسیر غرایز، را تغییر داد. اما این دو دیدگاه، در روش و میزان و مبارزه با این طبیعت بشری، اختلاف نظر داشتند؛ چنان که یکی با ابزار تقویت عقل و تعدیل نفس، و دیگری با ابزار اراده و تضعیف نفس، بر آن بوده اند تا انسانی متفاوت درست کنند.

از رنسانس تا روشن گری، در طول سه یا چهار سده، تفاوتی مهم در تفکر انسان جدید به وقوع پیوست: محور اصلی این تغییر، نقد تفکر هدایت و تغییر انسان و نقد دیدگاه بدی طبیعت انسان بود. هیوم، در رساله درباره طبیعت انسان، تنازع مورد اشاره ی فلاسفه میان عقل و نفس را پیش فرضی اثبات نشده دانست و گفت که پردازندگان این نظریه، قادر به توضیح این نبوده اند که عقل، که از جنس قدرت تشخیص است نه قدرت ترغیب، با کدام مکانیسم می تواند امیال نفسانی انسان، یعنی میل طبیعی به بهره وری هر چه بیش تر از مطلوب های کم یاب را کنترل کند. هیوم، در اقتضای هابز، گفت که انسان تماماً در اختیار احساسات و تمایلات خود است و عقل، وسیله ای است در اختیار او، برای ابزارسازی به منظور برطرف کردن خواهش ها و رسیدن به لذات. بنابراین، عقل نه فقط در تعارض با نفس نیست، که مطیع آن است. نیز گفته شد که حامیان دیدگاه هدایت، نتوانسته اند توضیحی متقاعدکننده ارائه کنند که چرا همواره در همه ی زمان ها و مکان ها، شمار بسیار اندکی از انسان ها این قدرت را پیدا می کنند که بر نفس خود غلبه کنند و خودخواهی خود را به نفع دیگرخواهی کنار بگذارند؛ به خصوص که به تکرار مشاهده شده است که کسانی که در موضع حکما و عقلا قرار دارند هم، اسیر خواهش های طبع خویشند، حتی اگر نوع این خواهش ها متفاوت باشد. و نیز بسیاری از عرفای بزرگ به تکفیر یکدیگر پرداخته اند^۲ و در بسیاری از موارد، ریاضت ها، ابزاری برای اثبات برتری رتبه، و لذا امری دنیوی بوده است. از این موارد نتیجه گرفته اند که: اولاً، عقل انسان در تعارض با نفس خواهش گر

◀ پس از آن به صورت افراطی، مثلاً میان فرقه ی فرانسیسکن، خودسازی و صیقل روح را از طریق ترک لذت و حتی استقبال درد و رنج تلقین می کرد. در میان عارفان اسلامی، تا حدی متأثر از تعالیم اسلام و تفاسیر خاصی از آن، و تا حدی متأثر از انواع تفکرات یونانی و گنوسی و مسیحی و البته ابداعات ویژه، سنت عرفانی قدرتی عظیم یافت و صوفیان بزرگی همچون بایزید بسطامی، حلاج نیشابوری، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوحامد غزالی، و نیز شاعران نامداری چون سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، و مولانا جلال الدین رومی را به عرصه آورد که مورد اخیر، به تعبیر زرین کوب در سرنی، بزرگترین منظومه ی تعلیمی عرفان را در تمام جهان، در مثنوی معنوی فراهم آورد. غزالی و مولوی، یکی در احیاء و دیگری در مثنوی، بزرگترین شخصیت هایی هستند که نظریه ی مبارزه با نفس، به منظور تهذیب و تعالی را به جامع ترین وجه، پرورده و پرداخته اند.

^۱ برخی اگزستانسالیست های قرن بیستم هم، که روشن فکری ایران دهه های چهل و پناه نظریه ی خودسازی خود را، یک قسم، ملهم از آنان بودند، همین ایده را در شمایی جدید جد گرفتند و انسان را معمار ماهیت خود دانستند.

^۲ زرین کوب ذیل بحث از عارف و تذکره نویس معروف امام قشیری، عنوان کرده که چرا نام برده در تذکره ی خود، رساله ی قشیری، هیچ اشاره ای به عارف نامدار عصر، یعنی ابوسعید ابوالخیر نمی کند، و این رفتار را با تعبیر «این را باید از ضعف های انسانی به شمار آورد»، مورد قضاوت قرار داده است. در میان نویسندگان فرنگی، راسل را به عنوان مشهورترین سخن گوی دفاع از نفسانیت عقلانی شده ی انسان می شناسند. او نیز در تاریخ فلسفه ی غرب، در جلد دوم از مجلدات چهارگانه، فصل پانزدهم، ذیل بحث تکفیر متقابل دو پاپ رقیب، پاپ کلمنت هفتم در آوینیون فرانسه، و پاپ اوربان ششم در واتیکان ایتالیا، رقابت قدرت و ضعف معنویتی را که دستگاه پاپی، در اصل، برای مقابله با آن مشروعیت یافته بود، توضیح می دهد.

نیست، ثانیاً اراده در اکثریت نزدیک به تمام انسان‌ها، در بسیاری موارد، طاقت مقاومت در برابر خواهش‌ها را ندارد. پس هم اخلاق‌گرایی عقل‌محور فیلسوفان و هم اخلاق‌گرایی اراده‌محور عارفان، هر دو در هدایت یا تغییر انسان به سوی کنترل‌گرایز، موفقیت محدودی داشته‌اند و جهان همواره عرصه‌ی رقابت‌های خشونت‌بار برای دست‌رسی بیش‌تر به لذت و قدرت بوده است. بنابراین، از این دیدگاه، چه‌بسا هدف از خلقت انسان (بر فرض وجود)، بودن انسانی با همین اوصاف طبیعی بر روی زمین بوده است، پس باید با طبیعت انسان در همان وضعیت عادی خود آشتی کرد و در پی معارضه با آن و تغییر آن نبود.^۱

همین ایده در میان فیلسوفان فرانسوی و انگلیسی عصر روشن‌گری، به گونه‌ای قدرت یافت که «طبیعت» و «طبیعی»، مهم‌ترین مرجع قرار گرفت، چنان‌که کافی بود طبیعی بودن چیزی پذیرفته شود تا درست بودن آن مورد قبول قرار گیرد. ایده‌ی «طبیعی خوب است»، نتیجه‌ی بسیار مهمی در بر داشت و آن این که اگر اخلاق حکیمان و قدیسان شکست خورده، به این دلیل است که در تضاد با طبیعت بوده است. اگر طبیعی خوب است، پس تلاش برای تغییر انسان نادرست است. طبیعی خوب است، به این معنا است که آنچه از قبیل میل به لذت، غرور، افتخار، که تاکنون بد تلقی می‌شده است، دیگر بد نیست، چون طبیعی است. لازم نیست تلاش کنیم انسان‌هایی بسازیم که طالب لذت، رقابت، برتری، و... نباشند. انسان خوب، انسان طبیعی، باید همین صفات را داشته باشد. ارزش انکارناپذیر مفهوم «حقوق طبیعی»، به عنوان حقوقی که بدون ارتباط به عقیده، نژاد، ملیت، جنسیت، طبقه، و... برای همه مسلم و بل‌که مقدس است، خود اشاره‌ای است به قدرت اقناع‌گزاره‌ی «طبیعی خوب است».

البته فیلسوفان روشن‌گری مدعی نبودند که انسان‌ها اوصاف منفی اخلاقی ندارند و نباید اصلاح شوند. اما عیب انسان را نه در علایق و «غرایز طبیعی» و «صدای مقدس تپش‌های قلب»، بل که در «عادات اکتسابی» می‌دیدند؛ یعنی در جهل و تعصبات دینی و قومی و سیاسی، که حاکمان دینی و سیاسی بر مردم تحمیل می‌کردند. از نظر آنان، انسان بذاته عیبی نداشته و جهل و تعصب ناشی از تربیت غلط، او را چنین خودخواه و خشونت‌گر بار آورده. وگرنه انسان، به قول فلاسفه‌ی اسلامی، «لوخلی و طبعه» خوب است.^۲ کافی است صاحبان اقتدار دینی، سیاسی، قومی، خود به نور عقل، از تاریکی جهل بیرون آیند و جوامع تحت فرمان خود را به کمک آموزش، از این اوصاف بپردازند تا جامعه به کمال مطلوب انسانی نزدیک شود. ستایشی که ولتر از سلاطین روشن‌فکر و اصلاح‌گرا، همچون کاترین دوم و یوزف دوم به عمل می‌آورد، بر اساس همین عقیده بود. از نظر عموم فیلسوفان روشن‌گری قرن هیجدهم و حتی هم‌فکران آنان در قرن نوزدهم، عقل نه به عنوان وجدان فرشته‌خصال و مخالف بالذات با بدی، بل که به عنوان قدرت محاسبه‌کننده‌ی سود و زیان، می‌توانست فرد و جامعه را به شرایط اخلاقی بهتری راه‌بر شود. نیازی نبود طبیعت انسان (که محصول آفرینش بی‌خطای خدا یا خلقت بود)، در فشار قرار گیرد و از لذت و سود منع شود. بل که کافی بود که محاسبه‌ی درست سود و زیان و نگاه جامع و درازمدت به لذت و سود، انسان را از لذت‌طلبی

^۱ شاید اولین آثار هنری بازنمای این آشتی، مجسمه‌ها و نقاشی‌های ایتالیایی عصر رنسانس باشد که سعی هنرمندان، در هر چه نزدیک‌تر کردن آن به حالت طبیعی بود. تا جایی که گاهی چنین القا می‌شد که رابطه‌ای میان عربانی، که طبیعی‌ترین حالت است، با بی‌گناهی و حتی الوهیت وجود دارد. تابلوی میکلا آنژ بر سقف نمازخانه‌ی سیستین واتیکان، نمونه‌ای از این تحول است.

^۲ این موضوع را جان لاک، در رساله‌ی *درباره‌ی فهم بشر*، و ژان ژاک روسو در بسیاری از کتاب‌هایش از جمله *امیل*، مطرح کرده‌اند. شرح این مطلب را در تحقیقی تحت عنوان «مبانی فلسفی آنارشیزم پنهان»، موجود در کتابخانه‌ی دانشگاه علامه طباطبایی، و نیز خلاصه‌ای از آن را در *مبانی نقد سیاسی*، آورده‌ام.

نزدیک‌بین، همراه با خشونت و زیاده‌خواهی بی‌معیار و صلح‌فرسا، بر حذر دارد.^۱ کنت بر همین اساس می‌گفت که جهان آینده دیگر جنگی را به خود نخواهد دید. زیرا محاسبه‌ی عقلانی نشان خواهد داد که هزینه‌های آن از منافع آن بیش‌تر است.

با وجود این که ترکیب عقل و طبیعت در فلسفه‌ی مدرن، راه‌حل نسبتاً موفقی برای بهینه کردن وضعیت جوامع انسانی نشان می‌داد، اما بلافاصله آشکار شد که میزان وعده‌های عصر روشن‌گری، در خصوص هدایت محاسبه‌ای عقل، با خوش‌بینی بیش از حد همراه بوده است. دنیای صنعتی قرن نوزدهم که محصول عقل مدرن بود، شرایطی فراهم آورد که در آن به نظر می‌رسید اختلاف طبقاتی چهره‌ای به کلی برتر از عصر فئودالیت را نشان نمی‌دهد. علاوه بر این، پر شدن شهرهای بزرگ از دود و آهن، چهره‌ی طبیعت را به کلی خدشه‌دار کرده بود. در چنین فضایی بود که جنبش رمانتیسم سر بر کشید و مدعی شد که دو شعار استراتژیک روشن‌گری، یعنی عقل و طبیعت، با هم ناهم‌سازند و عقل محاسبه‌گر، احساس را به کلی به محاق برده است. از این‌جا تأیید طبیعت به ستایش طبیعت رسید و متأثر از گفتمان رمانتیک، که عاطفه را تقدیس می‌کرد، نه فقط طبیعی خوب بود، بل که خوب طبیعی بود. این‌سان، هر چیز مصنوعی و دست‌ساز انسان طرد شد. هنگامی که شاعری رمانتیک چنین سرود که «خداوند ده را آفرید و انسان شهر را»، فقط در پی ابراز علاقه‌ی خود به مناظر طبیعی نبود. بل که بر سر تقویت و تأکید این نظر بود که هر چه طبیعی یکسره خوب است و هر چه مصنوعی، یکسره بد.^۲

به نظر می‌رسد دنیای معاصر ما، به گونه‌ای ناپیدا، از این ایده‌ی رمانتیک به شدت متأثر است. در میان فیلسوفان عصر ما، هابز بیش‌ترین بدبینی را نسبت به طبیعت انسان داشت و معتقد بود باید آن را زیر اقتدار حکومت به بند کشید تا شرارت آن کنترل شود و روسو، بیش از حد به این طبیعت خوش‌بین بود و گمان می‌برد که هنر و صنعت و فنون این طبیعت پاک را آلوده‌اند. به نظر می‌رسد دنیای امروز، هرچه بیش‌تر دلایلی به نفع هابز پیدا نموده، در باورهای کم‌وبیش ناخودآگاه خود، بیش‌تر به سمت روسو گرایش یافته است. امروز، به نحو اعجاب‌آوری، جمع گسترده‌ای از ما معتقدیم که هر چیز، طبیعی آن به‌تر است: در حالی که غالباً داروی شیمیایی مصرف می‌کنیم، معتقدیم که داروهای گیاهی به‌تر است. در حالی که به شهرها خنجوم می‌آوریم، معتقدیم که روستا به‌تر است. در حالی که به سرعت از آخرین ابزارهای تکنیکی بهره می‌بریم، معتقدیم که دنیای ماشینی سخت بی‌روح و کشنده است. کم‌تر از خود می‌پرسیم که اگر این عقاید درست است، بسیاری از ما می‌توانیم به روستا برویم و به جای اتومبیل از اسب استفاده کنیم و صرفاً از گیاهان ارتزاق کنیم و... اما چنین نمی‌کنیم. ظاهراً در این باب، به خود و دیگران دروغ می‌گوییم.

^۱ روشن است که این عقل، با عقلی که حکیمان دوران آنتیک و دوران قرون وسطی از آن سخن می‌گفتند، متفاوت بود. تا حدی، عقل قدما کارکرد سوپر آگو را دارد و عقل مدرن، کارگرد آگو را. آن عقل قرار بود به عنوان وجدان ملکوتی انسان در مقابل غرایز شیطانی او مقاومت کند، اما این عقل اساساً کارشناسی در خدمت غرایز است و راه رسیدن به لذت را نشان داده و در واقع، برای خواهش‌های نفسانی ابزارسازی می‌کند. اما از آن‌جا که بر اثر آموزش، می‌توانسته در کار ابزارسازی، قدرت محاسبه‌ی سود و زیان داشته باشد، می‌توانسته راه‌هایی را توصیه کند که میزان محدودتری از لذت را در زمان طولانی‌تر و با امنیت و ثبات و چندجانبه‌گرایی تأمین کند و همین خصوصیت آن است که می‌تواند جامعه را به سوی آرامش و برخورداری، و در نهایت، به سوی انسانیت بیش‌تر سوق دهد. از این دیدگاه، نفس یا طبیعت انسان، همچون امیر است که وصف اصلی آن خواستن است و عقل همچون وزیر است که در عین آن که کارساز امپال امیر است، در بعضی موارد، او را از خطراتی که زیاده‌خواهی حساب‌نشده برای بقای امارت او دارد، آگاه، و نسبت به ارتکاب آن خطاها، اخطار می‌کند.

روایتی از تفاوت معانی دوگانه‌ی عقل را در کتاب زیر از ریمون بودن می‌توان ملاحظه کرد:

Ramond Boudon, *Le Juste et le Vrai*, Paris, Fayard, 1995

^۲ ویکنت دو شاتوریان در *نبوغ مسیحیت (Le Genie de Cristianitie)*، و مادام دو استال در *آلمان (Germany)*، و ساموئل کالریج در *نامه‌های کالریج (Letters from Coleridge)* در ترویج چنین رمانتیسمی نقش جدی داشتند.

به گمان من، شعار «طبیعی خوب است»، یا «خوب طبیعی است»، یکی از تناقض‌آلوده‌ترین عقاید انسان معاصر است. تاریخ فرهنگ بشر، اساساً در تلاش او برای دور شدن از طبیعت خود، و تاریخ تمدن، در کوشش او برای تغییر شکل طبیعت بیرون از خود، خلاصه می‌شود. تاریخ تلاش‌ها برای ساختن ابزار، از کشف آتش و ساختن سرپناه تا درست کردن جوی و اهلی کردن حیوانات و... همه در جهت تغییر طبیعت بوده است. همچنان که عموم کوشش‌های فرهنگی، از اختراع خط و آفرینش هنری تا آداب معاشرت و مسالمت، همه فاصله گرفتن از طبیعت بشری بوده است. بر این اساس، ایده‌ی «طبیعی خوب است» اگر جدی گرفته شود، مستلزم بازگشت به دوران پیش از تمدن است. اگر این نتیجه ناپذیرفتنی است، معنای آن این است که در بسیاری از موارد، طبیعی خوب نیست. در مورد احوال انسان، وقتی می‌گوییم این طبیعی است، گاه بیش از این که به معنای خوب باشد، به معنای چاره‌ناپذیر است. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود غرور، شهوت، خودخواهی انسان، طبیعی است، به این معنا نیست که این اوصاف ضرورتاً به لحاظ اخلاقی خوب است. بل که به این معنا است که چون این امر ناگزیر است، اولاً نباید از آن تعجب کرد، ثانیاً نمی‌توان به خصومت با آن برخاست. چون طبیعی، و لذا «غیر قابل اجتناب» است. چون نمی‌توان برای براندازی آن نقشه ریخت، پس باید با آن کنار آمد؛ کنار آمدنی که با تعدیل و اصلاح آن منافی نیست. حتی منتقدانی که اخلاق کلاسیک را نقد کرده‌اند، از طبیعی بودن لزوماً خوب بودن را نتیجه نگرفتند. بل که به طرح غیرواقع‌بینانه بودن تغییر و نبود مستندی برای تصحیح آن، بسنده کردند.^۱ ممکن است نتایجی که امثال نیچه از این مقدمه گرفتند، قابل قبول نباشد. اما این دلیل کافی برای رد مبانی و مقدمات انسان‌شناختی آن، دعوی نیست. به‌راستی اگر طبیعت انسان چنان باشد که فریاد و نیچه می‌گویند، و اگر کلیت و قطعیت ارزش‌های اخلاقی چنان بی‌اتکا است که ویتگنشتاین می‌گوید، پس گزاره‌ی «طبیعی خوب است» باید مورد بررسی مجدد قرار گیرد. اگر باید به طبیعت تسلیم شد، نه به این دلیل که خوب است، بل که صرفاً به این دلیل که اجتناب‌ناپذیر است. پس اگر راهی برای اجتناب باز شد، باید مورد استقبال باشد.^۲

^۱ نیچه در *فراسوی نیک و بد*، به جراحی روان‌شناسانه‌ی علم اخلاق پرداخت و مدعی شد رکن اخلاق، که تشویق و تعمیم نیکی کردن در حق دیگران است، اساساً با ماهیت انسان که رکن اصلی‌اش خواست قدرت است، در تضاد است و اخلاق را یک دروغ بزرگ دانست. او این سخن شوپنهاور را در *مسائل اساسی اخلاق*، که می‌گوید اصل موضوعی که همه‌ی علمای اخلاق در آن هم‌رأی هستند این است که هیچ‌کس را می‌توانی همه را یاری کن، دروغی بی‌مزه و احساسی خواند. همین مضمون روان‌شناختی در مقاله‌ی «سخنرانی درباره‌ی اخلاق» نوشته‌ی ویتگنشتاین، تحلیل فلسفی شد. ویتگنشتاین گفت چیزی که خوبی آن ضرورتی داشته باشد، به شکلی که خارج از ذوق و سلیقه‌ی شخصی و نسبی، فرد از انجام ندادن آن احساس تقصیر کند، خواب و خیالی بیش نیست. یعنی چیزی به نام علم اخلاق وجود ندارد. هر چه هست، میل‌ها و ذوق‌ها است.

^۲ شاید اشاره به این نکته هم بی‌فایده نباشد که از نگاه بعضی پوزیتیویست‌های رفتارگرا، تعبیری چون غریزه، تقریباً مابعدالطبیعی و بی‌معنا است. به گمان من، این فیلسوفان و دانش‌مندان چون در مقابل اتهامات تسلیم‌نشدنی شناخت این جهان، راه خضوع نمی‌دانند، به جای اعتراف به پیچیدگی طبیعت (از جمله طمع انسان) و تلاش برای آشکار کردن وجوهی از آن، با گفتن این که «انسان یعنی رفتاری که از او سر می‌زند و ما می‌بینیم، مابقی غیر قابل تجربه و لذا بی‌معنا و بحث از آن بی‌فایده است»، بخش عمده‌ی صورت مسأله را پاک می‌کند. معنا و ماهیت دقیق غریزه، البته نیمه‌روشن است. اشکلی هم ندارد. ما درست نمی‌دانیم پرندگان در کوچ‌های خود چگونه جهت‌یابی می‌کنند یا ریشه‌ی حس گرسنگی یا آرامش ناشی از سیری چیست، شیرها چگونه نوزادهایی که از نطفه‌ی آن‌ها نیست تشخیص می‌دهند و... این نادانی را به ابهام و پیچیدگی دستگاهی طبیعی درون موجودات نسبت می‌دهیم. چستی آن چندان مشخص نیست، اما هستی آن مسلم است. بنابراین، نه‌تنها کاربرد تعبیری چون ماهیت، چستی، ذات، و... قابل دفاع است، بل که استفاده از تعبیری چون غریزه هم هیچ منع علمی ندارد. منظور من معانی متافیزیکی یک بار برای همیشه تعریف شده، آن هم به شیوه‌ی ذهنی نیست. منظور موجودی با تمایلات مشخص عینی و تجربی بیولوژیک و فیزیولوژیک است که علل و انگیزه‌ها و کیفیت شکل‌گیری و ناظر به هدف بودن یا نبودن آن‌ها برای ما کم‌تر مشخص است، اما نتایج آن در خلق و خو و رفتار فردی و اجتماعی انسان محرز است.

به این ترتیب، رجعتی داریم به دوران پیش مدرن که طبع و طبیعی را لزوماً خوب نمی‌داند و تلاش برای رام کردن آن را هم بد نمی‌داند. نقطه‌ی اختلاف در این است که طبع، نه به این دلیل که گرد امور ملعونه‌ای چون لذت و شادخواری و شادنوشی و لطیفه‌گویی و جفت‌گویی و بانگ و رنگ و تفرج و تنوع و... می‌چرخد بد است، بل بدی آن (که فی‌الجمله مجوز هر اقدام ممکن به منظور کاهش عوارض سوء آن را هم به دست می‌دهد)، به این علت است که زیاده‌خواهی و رقابت در آن موارد، به رنج و خشونت می‌کشد. بر این مبنا، هر آینه بتوان کاری کرد که تعدیل تمایلات فوق، تا جایی که رنج و هشونت ناشی از آن محدود شود، ممکن نماید، با استناد به گزاره‌ی «طبیعی خوب است»، نمی‌توان به مخالفت با آن خاست. لذا، چنان‌چه از نظر امکانات فنی، در ادامه‌ی روند تاریخی فرهنگی - تمدنی ابزارسازی برای تغییر و اصلاح طبیعت، بیوتکنولوژی و مهندسی ژنتیک بتواند طبیعت انسان را هم کم و بیش تغییر دهد و مثلاً اوصافی را که غیر قابل تغییر بوده‌اند قابل تغییر کند، به عبارتی «طبیعی» دیگر به معنای «غیر قابل اجتناب» نباشد، آیا اجتناب از آن معنی دارد؟

برای دقیق‌تر بیان کردن مدعا، به مثالی از مباحث فمینیستی اشاره می‌کنم. از ولستون کرافت در قرن هیجدهم، تا دوبووار در قرن بیستم، بسیاری از فعالان و نظریه‌پردازان جنبش زنان بر این تأکید کرده‌اند که آنچه تفاوت طبیعی جنی مؤنث و مذکر دانسته شده و تفاوت موقعیت دو جنس به آن نسبت داده شده است، در حقیقت تفاوت‌های طبیعی نیستند، بل که محصول تربیت فرهنگی و اجتماعی‌اند. با تفاوت گذاشتن میان دو تعبیر «جنس» و «جنسیت»، فمینیست‌ها این ایده را مطرح کردند که نرینه و مادینه از حیث جنس، تفاوت‌های طبیعی کوچکی دارند، اما تفاوت‌های جنسیتی مهمی میان زن و مرد به وجود آمده است که به غلط، به این تفاوت‌های طبیعی مستند می‌شود. جنسیت، تفسیر اجتماعی - فرهنگی جنس است. معنای سخن فوق این است که تفاوت جنس مذکر و مؤنث، از حیث بیولوژیک و فیزیولوژیک، در جهان بازآوری و تغذیه محدود می‌شود، اما سیاهه‌ای از اوصاف متفاوت و بل که متعارض جسمی و روحی، کارویژه‌های متفاوت به زن و مرد نسبت داده می‌شود، که از منظر علمی و واقع‌گرایانه، ربطی به طبیعت زیست‌شناختی آنان ندارد.

در طول دو قرن جنبش زنان، شاید اصلی‌ترین محور مباحث فمینیست‌ها این بوده است که چگونه اوصافی که محصول تربیت نادرست زنان و مردان بوده، به طبیعت آن‌ها نسبت داده می‌شود؛ چگونه تفاوت و بل که تبعیض‌های مصنوعی میان زنان و مردان، اول به طبیعت منسوب شده و سپس ادعا شده است که چون تغییر طبیعت نه ممکن است و نه مطلوب، بنابراین، برتری مردان و فرودستی زنان و آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن عادی است؟ استیوای میل در *اتقیاد زنان* می‌گوید حقیقت این است که غیرطبیعی معمولاً به معنای غیرمرسوم است. هر چه مرسوم باشد، طبیعی می‌نماید. فمینیست‌ها شعار «طبیعی خوب است» را که میراث رنسانس و روشن‌گری بود، به‌هیچ‌وجه نفی نکردند. بل که کوشیدند نشان دهند که بسیاری از آنچه تاکنون در مورد زنان و مردان و تفاوت‌های آنان به طبیعت آنان مستند شده، اشتباه بوده است. این ایده، البته گاه به افراط کشیده شده و بعضی از فمینیست‌ها در پی این برآمده‌اند که حتی تفاوت‌هایی مثلاً جسم قوی‌تر مردان یا عاطفه‌ی رقیق‌تر زنان را نیز تماماً مصنوعی و محصول تربیت و تلقین برشمارند. در نظر بعضی، این اصرار از منظور بهبود در وضع زنان، نتیجه‌ی معکوس داشته است. زیرا هنگامی که برای اثبات «بد» بودن هر چیز به «غیرطبیعی» بودن آن استناد می‌شود، این خطر وجود دارد که کسانی که نسبت به غیرطبیعی بودن آن باور ندارند، بدی آن را هم باور نکنند. مثلاً اگر کسی استدلال فمینیست‌ها را در مورد تربیتی و تلقینی بودن شدت میل جنسی مردان و ضعف بدنی زنان نپذیرد، چه‌بسا قانع شود که تنوع‌طلبی مردان و محدودیت شغلی زنان قابل دفاع است، چرا که نتیجه‌ی احوال طبیعی آنان است و این چیزی است که با ایده‌های فمینیستی در تضاد است.

همین مخاطره باعث شد تا در آغاز دهه‌ی هفتاد، یکی از نظریه‌پردازان فمینیست، به نام شولامیت فایرستون، در *دیالکتیک جنس*، دوگانه‌ی طبیعی - درست / غیرطبیعی - غلط را بر هم زد و ادعا کرد که بعضی اوصاف زنان و مردان، در عین حال که طبیعی است، بد هم هست. از نگاه او، ریشه‌ی فرودستی زنان در بیولوژی طبیعی آن‌ها است، اما به صرف طبیعی بودن این بیولوژی نباید تسلیم آن شد، بل که باید این طبیعت را که مبنای وضعیت بد زنان است، تغییر داد تا آن وضعیت هم تغییر کند. فایرستون معتقد است که عشق رمانتیک برای مردان پوششی است در جهت پنهان کردن میل بی‌مهار جنسی و برای زنان پوششی است برای پنهان کردن میل به حامی اقتصادی. این دو

خصلت، سرمنشأ دو فرهنگ زنانه و مردانه بوده است: ذهنی - احساساتی، در برابر عینی - عقلانی، که باعث می‌شود زنان فرع مردان و تحت ستم آنان باشند. او پیشنهاد می‌کند که از تکنولوژی برای نجات زنان از سرنوشت بیولوژیکشان استفاده شود. ایده‌های فایرستون البته رادیکال است و حتی بسیاری از فمینیست‌ها هم با آن موافق نیستند. ما نیز در این‌جا در پی دفاع از پیشنهادهای او نیستیم. در عین حال، اصل مدعا قابل بررسی است. اگر زمانی امکان فنی این فراهم شود که با بعضی دخالت‌های مهندسی ژنتیک، با ایجاد تغییراتی، بتوان به تدریج نسل انسان را به سمتی برد که مردان از شهوت و خشونت کم‌تر و زنان از مقاومت و قدرت بیش‌تر برخوردار شوند، بدون این‌که اصل تفاوت‌های کارآمد آنان متغی شود، چه‌بسا بتوان در جهت بهینه‌سازی وضع اجتماعی زنان به شرایط اخلاقی بهینه‌ای رسید که از طریق توصیه‌های عقلانی حکیمان و تمرین‌های خودسازی قدیسان (یا ترکیبی از این دو در نظرات روشن‌فکری)، تنها به میزان بسیار اندک و در زمانی طولانی قابل حصول بوده است. به عبارت دیگر، اگر اصلاح اخلاقی یا تحدید تمایلات آسیب‌رسان انسان با تکنولوژی میسر باشد، چرا چنین عملی باید غیراخلاقی تلقی شود؟ البته ممکن است پاسخ داده شود که الزام، اخلاقی نیست. چیزی که اولاً و بالذات یا ثانیاً و بالعرض مطبوع ما بوده یا شده باشد، موضوع اخلاق نیست. اخلاق همان است که با دشواری و کف نفس حاصل شود. شاید چنین باشد. اما مسلم است که در این معنا از اخلاق، بشریت، اگرچه رشد شایانی داشته است، اما سرعت و میزان آن رضایت‌بخش نیست و کماکان، حتی در میان ملل راقیه، خشونت و رنج، شادی‌سوز و زندگی‌کوب است. بخش مهمی از این خشونت و رنج، از جهتی، پی‌آمد رفتارهای ناشی از بیولوژی و فیزیولوژی انسان‌ها است. لذا، اگر راهی غیر از اخلاق هم برای اصلاح یافته شود، چرا غیراخلاقی باشد؟

نکته‌ی دیگری هم در این‌جا شایسته‌ی اشاره است که با بعضی مطالب فصول قبلی این کتاب، در ارتباط تام است: علت دیگری، از جنس فرهنگ سیاسی رایج، وجود دارد که باعث می‌شود بیواتیک غالباً با نگاهی مردد نگریسته شود و آن بدبینی مفرطی است که در میان بسیاری از مردم، نسبت به حاکمیت‌های سیاسی وجود دارد. شاید به‌ترین تجلی‌گاه این، آثار هنری باشد. دنیای ادبیات و سینما، که غالباً در امور علمی به کمک افسانه از زمان پیش می‌افتد، صدها فیلم و نوشته است که قدرت محتمل انسان در آینده، در ساختن انسان‌های متفاوت با انسان طبیعی، به کمک مهندسی ژنتیک، سوژه‌ی آن است. اکثریت قریب به اتفاق این ساخته‌های هنری، که بی‌تردید متأثر از گفتمان مسلط روشن‌فکری است، نگاهی منفی به این پدیده دارند. معمولاً چنین تصویر می‌شود که انسان یا موجودی که از آزمایش‌گاه بیرون می‌آید، یا آزمایش‌گاه در تغییر بعضی اوصاف او نقش داشته است، عنصری مخرب و وحشتناک خواهد بود. و معمولاً چنین نمایانده می‌شود که قدرت‌های بزرگ از این تکنولوژی برای غلبه‌ی نظامی بر دیگران سود خواهند برد و به این شکل، جهان شاهد فاجعه‌ای بزرگ خواهد بود، یا اصلاً به پایان خواهد رسید. در حالی که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر چنین نگاه بدبینانه‌ای وجود ندارد. در شرایط معمول، می‌توان چنین انگاشت که امکان دخالت مهندسی ژنتیک، مثل هر توانایی دیگری، هم در بدتر و هم در به‌تر کردن وضعیت انسان و جهان محتمل است. ولی از آن‌جا که نظام‌های بزرگ لیبرال‌دموکراتیک، به جز در موارد استثنایی، به دشواری می‌توانند از نظارت و کنترل به دور باشند، احتمال بالایی برای استفاده‌های مخفی و موحش از بیوتکنولوژی و مهندسی ژنتیک وجود ندارد.

اندرو گمبل در سیاست و سرنوشت، بر این تأکید می‌کند که مشکلات عمیق‌تری را در آینده در پیش رو داریم که حلشان دشوارتر است. چون به قلب نظام‌های ارزشی جوامع موجود می‌زنند. سرعت شتاب‌یابنده‌ی شناخت علمی، معماهای عظیمی پیش خواهد آورد. او تأکید می‌کند: «نیروی بالقوه‌ی تکنولوژی‌های پزشکی، به‌خصوص آن‌هایی که با مهندسی ژنتیک سر و کار دارند، نظیر شبیه‌سازی، پی‌آمدهای عمیقی برای همه‌ی اندیشه‌های سنتی درباره‌ی سرنوشت دارد. این تکنولوژی‌ها مستقیماً به یکی از اندیشه‌های کلیدی در مورد انسان‌ها، یعنی این‌که وراثت ژنتیکی هر فردی خارج از کنترل بشری است، ضربه می‌زنند.» بر اساس عقیده‌ی رایج، آدم‌ها با صفاتی زاده می‌شوند که مانند یک مسابقه‌ی رندوم متکی به شانس و احتمال (همچون لاتاری)، غیر قابل دستکاری است. شرایط پایه‌ای که ما تاکنون مجبور بوده‌ایم در قالب محدودیت‌های آن زندگی‌هایمان را به سر کنیم، بر قرار خود باقی است. اما «اگر معنای ژنتیک جدید این است که می‌توان برای انتخاب یا تغییر وراثت ژنتیکی که با آن زاده شده‌ایم مداخله کرد و تغییرات اساسی در دوره‌ی زندگی و عمر انسانی،

خصیصه‌های ژنتیکی، توانایی، اخلاق، و رفتار افراد داد، آن‌گاه نافذترین سؤال‌ها در مورد جوامع موجود و اخلاقیات آن‌ها، مطرح خواهد شد. چون چنین امکان‌هایی می‌توانند تجربه‌ی بشری و فهم ما از سرشت و طبیعت بشری را عوض کنند.»

مسأله‌ی اصلاح ژنتیکی و فناوری زیستی، چنان‌که از اشارات هابرماس، در *آینده‌ی سرشت انسان* معلوم است، از منظر مخالفت با سرمایه‌داری لیبرال هم مورد طرد، یا لاقبل تردید است. به نظر می‌رسد مخالفت‌های تندتر احزاب سبز و مشابهان، در این باره، بیش از این که مستند به مشکلات واقعی اصلاح ژنتیکی باشد، متکی به بنیادهای ایدئولوژیک نقد سرمایه و نقد آزادی و دولت مدافع آن است. به رغم عقیده‌ی شایع دولت‌ستیزان، از آنارشیست‌ها و ساختارگراها تا پسا‌ساختارگراها و پست‌مدرن‌ها، در برابر **مخاطرات مهندسی ژنتیک هم، دولت‌ها (در قیاس با مردم)، همچون در عموم موارد دیگر، بیش‌تر عامل ایمنی خواهند بود، تا عامل خطر ساز.**

در حال حاضر، این مسائل فقط به شکل ملایم و با دامنه‌ی محدود مطرح شده است. اما پتانسیل آن به تصور آمده و می‌توان حدس زد که در آینده چه بحث و جدل‌های حادی تکنولوژی‌های پزشکی جدید را احاطه خواهد کرد. به تعبیر گمبل، مسأله فقط مسأله‌ی «کی» است. حتی اگر بسیاری از کشورها راه تحقیق در این زمینه را به کلی ببندند، پراکنده شدن مبانی اولیه‌ی این تحقیقات در اطراف و اکناف جهان، به احتمال زیاد، باعث می‌شود که این تحقیقات، به رغم کندی، در جای دیگری پیش برود و دانش لازم، سرانجام در دسترس قرار خواهد گرفت. شک نیست که زمانی که این دسترسی برای همگان تضمین شد، سیل انتظارات، تقاضاها، و کشمکش‌هایی که به پا خواهد شد، مشکلات بسیاری به بار خواهد آورد. حتی در همین مراحل اولیه‌ی مطالعات و مداخلات اصلاح ژنتیک، با انبوهی از پرسش‌های حقوقی و اخلاقی و فلسفی روبه‌رویم. چشم‌انداز شیوع گسترده‌ی این فناوری چنان است که نوعی ترس بر ما مستولی می‌شود: همه‌چیز در معرض تغییر و اراده و مزیت مادی است. ولی آیا جنس ترس از چنان وضعیتی متفاوت از ترسی است که از پذیرش انقلاب‌های علمی، همچون نتایج کشفیات کپرنیک، داروین، پلانک، و انقلابات عملی همچون انقلاب دینی آلمان، انقلاب صنعتی انگلستان، انقلاب سیاسی فرانسه، انقلاب اقتصادی - اجتماعی روسیه، وجود داشت؟ آیا تسخیر فضا و شکافت اتم، برخی را به این دغدغه درنیانداخت که بشر در پوستین خدا درافتاده است؟ انسانی که علم و فلسفه و فناوری مدرن خلق کرد، چندان متفاوت با انسان سستی بود که توانست چهره‌ی جهان را عوض کند. انسانی که تکنولوژی زیستی خلق کند، شکل دیگری از همان تحولات را رقم خواهد زد که احتمالاً، چندان از انقلابات و تحولات آغاز و میانه‌ی عصر مدرن بزرگ‌تر و مخاطره‌آمیزتر نخواهد بود؛ و نه، احتمال زیاد، فواید آن کم‌تر.

شارل بودلر، شاعر بزرگ فرانسوی قرن نوزدهم، در دیوان شعر خود، *گل‌های شر*، می‌گوید چیزی می‌تواند حقیقت داشته باشد، اما زیبا نباشد. آیا بر همین اساس نمی‌توان گفت چیزی می‌تواند طبیعی باشد، اما خوب نباشد، یا مصنوعی باشد اما خوب باشد؟ در این صورت، با فرض این که تکنولوژی زیستی این توانایی را داشته باشد که با ایجاد تغییراتی در بعضی از ژن‌های انسان، یا از طرق مشابه، میزان خودخواهی‌های افراطی را قدری کاهش دهد، شهوت‌های افسارگسیخته را تعدیل کند، حسادت‌های شدید را کم کند و... به دشواری می‌توان با اتکا به ایده‌ی «طبیعی خوب است»، یا «دخال در کار طبیعت درآمیخته با مقاصد غیرانسانی قدرت‌ها است»، منکر ارزش آن شد.

دفاع از مهاجرت و تقدیمین

تا جایی که خاطره‌ی تاریخ یاری می‌کند، همواره بسیاری از دانش‌مندان، هنرمندان، رجال سیاسی، و...، گاه از خوف و شقاوت و گاه به شوق سعادت، ترک دیار کرده‌اند. آنان که از سر خوف گریخته‌اند، غالباً مورد غضب امیران بوده‌اند و از تعصب و تعذیب آنان به مأمنی پناه می‌برده‌اند تا ضمن تأمین امنیت، زمینه‌ی عرضه‌ی توانایی‌های آنان فراهم شود. اما آنان که به شوق می‌رفته‌اند، طالب فرصت، حرمت، ثروت، و شهرتی بیش از آن بوده‌اند که موطن مؤلوف آنان می‌توانسته در اختیار بگذارد. حاصل این هر دو یکی است. گرچه گاه یکی را نوعی ناهنجاری و دیگری را نوعی هنجار دانسته‌اند، اما از حیث اخلاقی، هر دو قابل دفاع به نظر می‌رسند.

این که کسانی بازار به تری برای عرضه‌ی متاع خود جست‌وجو کنند، عرفی به رسمیت شناخته است. فرقی نمی‌کند که متاع مورد عرضه، خطابه و وعظ باشد یا علم و حکمت، یا کاردانی و فناوری. بازار به تر، لزوماً جایی نیست که نقدینگی بیش‌تری پرداخت کنند. همان‌طور که تاجر پی بازاری است که کالای او را به قیمت به تری نقد کنند، عالم هم در پی جایی است که علم او را با فراغت، امنیت، و حرمت بیش‌تری برابر کنند و البته کم نیستند عالمان، هنرمندان، و حتی واعظانی که علاوه بر موارد مطروح، طالب مکنت، شهرت، و محبوبیتند و هر کجا احتمال بیش‌تر برای دست‌یافت به این مطلوبات باشد، به راحتی می‌توانند موطن متین آنان باشند. و البته چنین نمی‌نماید که در این باب، اخلاق یا وجدان وطن‌خواهی چنان زورآمد باشد که بر میل به اموری که شرح آن رفت، غالب آید. حال اگر حکم رفتگان در پی شوق چنین باشد، حکم گریختگان بر اثر خوف مبرهم است. در این جا منع اخلاقی کم‌تر کارگر است. صیانت نفس و امنیت خاطر، عزیزترین و غریزی‌ترین مطلوباتند. خداوند در قرآن خطاب به کسانی که تعقیب و آزار کافریان و ظالمان را مانع دین‌ورزی خود می‌شمارند، می‌گوید: «الم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا». موسی و محمد، هر دو زیر فشار حاکمان جور، از دیار خویش هجرت کردند و هرگز برای سکونت مجدد به آن بازنگشتند.

شیخ نجم‌الدین رازی در مقدمه‌ی کتاب معروف خود شرح می‌دهد که چگونه از بیم مغول گریخته است و رحل اقامت به ملطیه کشیده است، تا از فتنه‌ی مغولان جان سلامت برد و ایمنی خویش‌تن را در فرار جست‌وجو کند. او حتی از اشاره‌ی صادقانه به این که منتظر اهل و عیار خویش هم نشده و به محض مشاهده‌ی سواد سپاه گریخته است، امتناع نداشته، اذعان می‌کند چه‌بسا زمانی که این کلمات را می‌نویسد، زن و فرزندانش به دست سپاه مهاجم هتک و حیف شده و به دیار باقی شتافته باشند. «تا این ضعیف در بلاد عراق و خراسان گاه در سفر و گاه در حضر بود، از تعویقات و آفات فتنه‌های گوناگون فراغت و فرصت نمی‌یافت. چه، هر روز فتنه‌ای به نوعی دیگر ظاهر می‌شد که موجب تفرقه‌ی دل و توزع خاطر بود، خود گویی تنه در آن دیار وطن دارد... این ضعیف قرب یک سال در دیار عراق صبر می‌کرد... از سر اطفال و عورات نباید رفت، و به ترک مقر و مسکن نباید گفت... عاقبت چون بلا به غایت رسید و محنت به نهایت، و کار به جان رسید و کارد به استخوان، «الضرورات تبيح المحظورات» برابست خواند و... متعلقان را جمله به ترک گفتن و «من نجا برأسه فقه ریح» را غنیمت شمردن، و بر سنت «الفرار مما لا یتطاق من سنن المرسلین» رفتن و عزیزان را به بلا سپردن.» امروز کسانی که مرصادالعباد را می‌خوانند، چه‌بسا بر نویسنده‌ی آن طعنه زنند که چرا از مقابل تجاوز خصم گریخت و همانند همتای خود، شیخ نجم‌الدین کبری، شمشیر به دست نگرفت و ن جنگید. اما اولاً طبایع انسان‌ها به درجات، متفاوت است، بعضی صبورتر و شجاع‌ترند و بعضی کم‌تر، ثانیاً به شهادت

تاریخ اصلیت و اغلبیت از آن رازی است و نه کبری. به یاد آوریم که قرآن در وصف قیامت می‌گوید: «یوم یفر المرء من أخیه و امه و أبیه». ثالثاً، اگر فرار رازی از ری نبود، ما اینک از داشتن میراثی چون *مرصادالعباد* محروم بودیم.

همین مدعا راجع به بزرگ‌ترین منظومه‌ی تعلیمی شعر صوفیه و فوارترین دیوان غزل جهان، متعلق به جلال‌الدین محمد، هم صادق است. به اتفاق تذکره‌نویسان، بهاء‌ولد به واسطه‌ی رنجش خاطر خوارزمشاه در بلخ مجال قرار ندید و ناچار، هجرت اختیار کرد. از بلخ که تیررس تهاجم بود، به قونیه گریخت و در آن‌جا در حلقه‌ی ایمنی و ایمانی که یافت، ملای روم شد. آیا گمان می‌توان زد که اگر پدر مولوی از این عافیت‌طلبی عالمانه - عارفانه دست می‌کشید و در بلخ می‌ماند و فرزندش ضایع می‌شد، فقدان این دو شاه‌کار چه خسارتی برای فرهنگ ما بود؟ نه آیا به گفته‌ی خود او، «قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است» و نه در هر جا؟ گیرم که اینک بقعه و بارگاه او در ورای مرزها باشد و مردان و خلفای او، که در حیات و ممات او را چون نگینی در حلقه‌ی خود داشتند، نه پارسی‌زبان بوده باشند نه ایرانی‌نژاد. پس فرار مغزها بر اثر خوف می‌تواند از تقبیح اخلاقی به دور باشد، چرا که علاوه بر اقتضای نفس، بسا برکاتی هم از آن بر جای ماند که با ترک وطن، ممکن یا میسر است. اما آیا رفتن به شوق هم همین حکم را دارد؟

از کهنه‌روز تا امروز، جست‌وجوی زیست به‌تر و لذت برتر، از جمله‌ی طبیعی‌ترین و عرفی‌ترین رفتارها بوده است. رد پای آن را در ادبیات، شاید به‌تر از هر جای دیگر بتوان یافت. سعدی گوید: «روستازادگان دانش‌مند - به وزیری پادشا رفتند». روستازاده‌ای که دانش‌مند شود و دیگر در ده امکاناتی را نیابد که پرورش‌دهنده‌ی خلاقیت‌های او باشد، یا توانایی‌های او را به کار گیرد و شأن او را پاس دارد و راحت و رضایت او تأمین کند، بنا به قاعده‌ی عام انتخاب احسن، به شهر مهاجرت می‌کند. یعنی به جایی که قدر بیند و بر صدر نشیند و چه بسا به وزیری پادشاه رسد که هرگز در روستا دست ندهد. مولوی پا از این فراتر می‌گذارد، می‌گوید: «ده مرو ده مرد را احمق کند - عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند.» بحث از جست‌وجوی بهینه و پیشینه‌ی قدرت و ثروت و منزلت نیست. می‌گوید رفتن به روستا یا ماندن در آن - که کنایه‌ای از هر گونه دل‌بستگی یا نوستالوژی تواند بود نسبت به زادگاه عقب‌مانده‌ای که فرد را به گرانی‌گاه خود پابست می‌کند - عقل فرسا است. به صرف ذکاوت و بصیرت و رونق عقل، از ده خارج می‌شوی و به آن باز نمی‌گردی؛ یعنی از هر جایی که کوچکی و عقب‌ماندگی آن می‌تواند خرد را خرد نگه دارد. نه مگر از نگاه او، «جان چه باشد جز خیر در آزمون - هر که او علمش فزون جانش فزون؟» «خبر در آزمون»، بیش‌تر در مهاجرت است. گذشته از این موارد، مدعی‌ام که برای ناز و کام هم می‌توان ره‌سپار دیار دیگر شد و به صرف تمنای خواسته‌ی بیش‌تر می‌توان در پی آن سر نهاد. نه اگر، چه کسی انسان را از جست‌وجوی لذت منع کرده است؟ این لذت در وطن دست نمی‌دهد، لاجرم وطن دیگری سراغ می‌شود.

به تعبیر زرین‌کوب در *با کاروان حله*، هنگامی که سیستان شاعری چون فرخی را در خود پرورد، گمان باید می‌زد که روزی خواهد آمد که شاعر این‌گونه سراید: «با کاروان حله برفتم ز سیستان - با حله‌ای تنیده ز دل لافته ز جان»؛ شاعری که خواننده و نوازنده نیز بود، با این مایه هنر، برای رهایی از ناداری ناگواری که او را رنج می‌داد، از شهر خویش بیرون آمد تا جایی پیدا کند. جایی که هنر و شعر او را کسی خریداری کند و مثل ارباب سابقش - آن دهقان سیستانی - در بخشیدن صله و دادن انعام به وی، همواره از بیم ناداری خویشش دست و دل نلرزد. آن‌چه از دهقان به وی می‌رسید، کفاف خرج او را نمی‌کرد، پس به امید گشایش از سیستان بیرون آمد و راه ماوراءالنهر پیش گرفت. و گرچه امیر چغانیان او را گرامی داشت و رفع نیاز کرد، فرخی راه دربار غزنه را پیش گرفت، چرا که سلطان ترک، محمود غزنوی، قدرت و ثروتی بسیار بیش از امیر ابوالمظفر داشت و صله‌های او کام شاعر را شیرین‌تر می‌کرد.

ناصر خسرو هم که از شیوه‌ی فرخی سرپیچید و سرود که «من آنم که در پای خوکان نریزم - مر این قیمتی دُر لفظ دری را»، در جست‌وجوی حکمت اهل باطن، ترک وطن کرد؛ چرا که در آن محیط تعصب و تقلید که در عهد سلطان محمود در خراسان پدید آمده بود، خسرو نمی‌توانست حکمت‌نهایی را بجوید، به مصر و مغرب رفت و در آن‌جا اقامت کرد، چون خبرهایی شنیده بود که آن‌جا را در

نظرش سخت آراسته بود. «آنجا نه طغان و تکین خشن بود و نه خلیفه‌ی عباسی که این ترکمانان را به جان مردم می‌انداخت و چه بسا در آنجا این دروغ ریایی که عنوان قدسی خلیفه و سلطان بر آن سایه افکنده بود، پایان می‌یافت.» کلیم کاشانی، صائب تبریزی، طالب آملی، نظیری نیشابوری، به هند مهاجرت کردند و در دربار شاه جهان - خداوندگار تاج‌محل - صاحب تمامی آن چیزهایی شدند که در شهر و کشور خود از آن نصیبی نداشتند. بسیاری از ادیبان و شاعران ایران، که در سده‌های دهم و یازدهم به هندوستان رفتند، در خدمت پادشاهان دکن به سر می‌بردند که با آن ادیبان و شاعران رابطه‌ی دوستانه می‌داشته و آنان را در شمار ندیمان خود درمی‌آوردند و کیسه‌ای سیم و زر به پای آنان نثار می‌کرده‌اند. حافظ می‌گوید: «شکرشکن شوند همه طوطیان هند - زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود». نه آیا همین جلای وطن شاعران بود که شعر فارسی را تا به بنگال پیش برد و چنان کرد که از امیرخسرو که اهل دهلی بود، تا اقبال که اهل لاهور بود، و هیچ‌یک زبان مادری‌شان پارسی نبود، دیوان‌هایی به وجود آمد که فخر زبان فارسی و بل که میراث ادب و فرهنگ جهان شد؟

این البته اختصاصی به شاعران نداشت. انواع نخبگان، از وزیران تا امیران لشکر و از فقیه و متکلم تا فیلسوف و دانش‌مند، همه به شوق سعادت، ترک دیار می‌کرده‌اند. غزالی، که در طابران طوس زاده شد، به مرکز تمدن و فرهنگ آن روزگار، یعنی پایتخت هزار و یک شب، رفت و در نظامیه‌ی بغداد شیخ‌الفقها شد و در مجاورت مسند خلافت عباسی، غرور علمی خویش را از هم‌آوردی با بزرگان اهل کلام ارضاء کرد، چرا که در طوس هرگز چنان حلقه‌های مناظره و مباحثه‌ای در نمی‌پیوست و نبوغی تا بدان پایه که ابوحامد داشت، حکماً در آن سرزمین عاطل می‌شد و هرگز به عنوان بزرگ «حجت‌الاسلام» نایل نمی‌آمد. بعد هم که غزالی دچار انقلاب درونی شد و دیگر غلبه بر حریفان و نام و شهرت علمی او را خوش نمی‌آمد، از بغداد گریخت و به شام رفت. ناشناس به گوشه‌ای فرود آمد و پای در دامن ریاضت پیچید و تنها هنگامی به دیار خویش بازگشت که در کمال بود و نسبت به فقر و غنا و حتی علم و جهل، بی‌تفاوت. ابوحامد به شوق دنیا به بغداد هجرت کرد و به شوق آخرت، به مکه و شام.

از وزیران و سیاستمداران هم جعفر برمکی که وطن خویش را فاقد بارگاه سلطانی دید، ناگزیر روی به راه بغداد نهاد و وزیر هارون عباسی شد. آن شکوه شگرفی که تمدن اسلامی در عهد رشید از جنوب آسیا تا غرب اروپا را برگرفت، نمی‌توانست از خرد فرهیختگان مهاجر پارسی چون برامکه بی‌نیاز باشد. به روایت ابن‌خلکان، هارون در نخستین بار عام رو به یحیی برمکی نموده و گفت که ای پدر من، تویی که مرا به برکت حسن تدبیر و یمن تربیت در این مقام نشاندی، اکنون امور رعیت را از گردن خود برمی‌دارم و به دست تو می‌سپارم. پس به هرچه می‌خواهی حکم کن. و انگشتی خود را به نشان فرمان‌روایی مطلق به او داد. از آن روز تا مدت هفده سال که هارون برمکیان را برانداخت، زمام امور در دست یحیی و دو پسرش، جعفر و فضل بود. گرچه این هجرت حسن خاتمی نداشت، ولی در غیاب آن، هفده سال حکم‌روایی برامکه بر امپراتوری بزرگ اسلامی، نامقدور بود. خواجه نظام‌الملک هم سلاطینش فارس نبودند: السبارسلان و ملکشاه سلجوقی ترکانی بودند که سیطره‌ی سیاست خود را به بخش‌هایی از ایران هم سرایت داده بودند. نقش این وزیر ایرانی در سلطنت این پدر و پسر، چنان بود که هنگامی که شاه او را بر اثر اقتدار بی‌اندازه‌اش تهدید به خلعت کرد و پیغام فرستاد که چرا حد خویش ناگاه نمی‌داری، خواجه برنجید و گفت با سلطان بگویند دولت آن تاج بر این دوات بسته است، هر گاه این دوات برداری، آن تاج بردارند. شوکت سلاجقه و نیز نظام‌الملک ایران، خصوصاً با تهدید بزرگی چون اسماعیلیه، به برکت ذهن و زبان یک پارس بود که به دربار ترکان مهاجرت کرده بود. بدون این مهاجرت، کجا چنین مقامی دست می‌داد که بتوان پادشاه قدرقدرتی را این‌چنین تهدید کرد؟

بیرونی هم که از کبار دانش‌مندان ایرانی بود، در پی مطلوب‌های خویش مهاجرت کرد، پس از ورود به غزنه فرصتی که بیرونی مدت‌ها در انتظارش بود فراهم شد. او به پنجاب و سند سفر کرد و در پیشاور و لاهور اقامت گزید. در این سفرها، به مطالعه‌ی زبان سانسکریت، گردآوری آثاری در زمینه‌ی علوم هندی پرداخت و مهم‌ترین کتابش، تحقیق ماللهند را در همان‌جا به رشته‌ی تحریر کشید. از یک نگاه، اینان دلال مظلمه بودند که سر بر آستان بیگانه می‌نهادند. اما این نظرگاهی تنگ می‌نماید. از دیدگاهی کلان‌تر، عظمت تاریخ فرهنگ و

تمدن ایرانی - اسلامی و حتی بشری، سهمی عمده را به اینان وام‌دار است. گیرم که بعضی از ما دوست‌تر می‌داشتند سلاطین این وزیران هم ایرانی بودند و در ایران و به نام ایران و برای ایران مرزهای تمدن را توسعه می‌دادند.

عالمان مذهبی هم از گذشته تاکنون، از روستا و شهر خود به سوی مراکز علم ره‌سپار می‌شده‌اند و در بسیاری موارد، علی‌الخصوص آنان که از استعداد علمی بالایی بهره‌مند بودند و به مدارج والای تدریس و تألیف نائل می‌شدند در همان‌جا اقامت می‌افکنند و به محله‌ی خود مراجعت نمی‌کردند. نجف، نمونه‌ای از این مراکز علمی است که بسیاری از برترین عالمان را که غالباً از روستاها و شهرهای کوچک ایران به آنجا رفته بودند، در خود نگه داشت و آن‌ها هرگز قصد مراجعت به موطن خود را نکردند، به این دلیل روشن که شأن خود را برتر می‌دیدند و گمان می‌داشتند در یک مرکز معتبر علمی امکان بهره‌گیری و بهره‌دهی علمی و اقتصادی برای آن‌ها بیش‌تر است. داتته، که در عهد باز رونق زبان و فرهنگ لاتینی، وطن خود را در زبان و فرهنگ ایتالیایی می‌یابد، از آن فراتر می‌رود و می‌گوید: «سراسر جهان، وطن من است». و چون با شرایطی که در خور او نیست، به او پیشنهاد می‌کنند به فلورانس بازگردد، می‌نویسد که مگر روشنایی خورشید و ستارگان را نمی‌توانم در جایی دیگر تماشا کنم؟ مگر نمی‌توانم درباره‌ی شریف‌ترین حقایق در همه‌جا بیان‌دهم، بی آن که بدون افتخار و آلوده به شرم، در شهر خود و در برابر مردم ظاهر شوم؟ حتی نان خود را نیز در همه‌جا می‌توانم یافت. اهل هنر نیز با سماجت تمام به آزادی خود از قید اقامت‌گاهی معین، بالیده‌اند. گیبی، معمار مجسمه‌ساز فلورانس قرن پانزدهم، می‌گوید کسی که چیزی آموخته باشد، در هیچ‌جا غریب نیست. اگر دارایی‌اش را ربه‌ده باشد و هیچ دوستی هم نداشته باشد، شهروند هر شهری تواند بود. هر جا که مرد دانش‌مند سکونت اختیار کند، آنجا وطن اوست. «اگر میهنم من را نمی‌خواهد، من هم او را نمی‌خواهم. جهان فراخ است.» سخن فوق از هوگو گروتیوس، حقوق‌دان نام‌دار متخصص حقوق بین‌الملل است که پس از فرار از زندان مورس دوران‌ش، امیر هلند در قرن هفدهم، گفته شده است.

در دهه‌ی سی، حوزه‌ی فرهنگ و تمدن آلمان، ده‌ها و بل‌که صدها نخبه‌ی تراز اول را بر اثر خوف از شقاوت‌ها، به انگلستان و آمریکا روانه کرد. این جماعت، توان علمی خویش را بر قدرت دانش وطن جدید خود افزودند. اینشتین، پلانک، ویتگنشتاین، پوپر، هورکهایمر، مان، و بسیاری دیگر، در وطن جدید خود دست به آفرینش زدند؛ آفرینش‌هایی که اینک در قالب فلسفه، ادبیات، فیزیک، جامعه‌شناسی، و... میراثی جهانی است که همگان از آن بهره می‌برند؛ منهای نظر به این که در آلمان و اتریش، یعنی وطن نخست اینان، تولید شده یا در انگلستان و آمریکا که وطن بعدی آنان بوده است. هیوز در کتاب *هجرت اندیشه‌ی اجتماعی*، می‌گوید که مهم‌ترین رویداد دومین ربع قرن بیستم، مهاجرت روشن‌فکران اروپایی‌گریزان از فاشیسم بوده که اغلب آلمانی - اتریشی بوده‌اند. اکثر افرادی که تصمیم به ماندن در آمریکا گرفته بودند، در این جامعه جذب شدند و وجود آن‌ها جزیی از زندگی روزانه‌ی آمریکاییان شد. در زمانه‌ی ما هم، از عموم کشورهای جهان سوم (آفریقا، آمریکای جنوبی، آسیای میانه، خاورمیانه، آسیای جنوبی) و جهان دوم سابق، که اینک غالباً به جهان سوم ملحق شده‌اند، بسیاری از نخبگان جذب مراکز علمی و صنعتی کشورهای جهان اول می‌شوند.

ظاهراً این ترک وطن عالمان، به مسأله‌ای فاجعه‌آمیز و تأسف‌بار بدل شده که حجمی از مباحثات، مطالعات، و حتی مجادلات را در دو سطح فرهنگی، آکادمیک، و سیاسی - اجرایی، به خود مشغول داشته. فحوص فراوانی در این باب شده و آمار مهاجران، گاه مخفی، به دست مسؤولان و صاحب‌نظران، و گاه علنی، به دست همگان رسیده و واکنش‌های متفاوتی را نیز برانگیخته. در میان سیاسی‌ان جدالی درمی‌گیرد که ضمن آن یک طرف منش و روش رقیب را مسبب این می‌داند و طرف دیگر این مهاجران را خائنانی می‌شمارد که خیر و صلاح ملک اتفاقاً در رفتن آنان است. در طبقه‌ی علمی فراوان توضیح می‌شود که تولید علمی کشور به سمت صفر میل می‌کند و چنان‌چه برای این معضل چاره‌ای نشود، دیر نیست که فضای علمی عمدتاً کسانی را در بر گیرد که بر اثر ضعف علمی، امکان مهاجرت نداشته‌اند. نیز اعزام دانشجو به خارج، با این استدلال به بهترین‌های آن‌ها در خارج اقامت می‌گیرند و برنمی‌گردند، رو به تعطیل کامل دارد (غافل از این که نخبگان، بدون بورس هم می‌توانند بروند، و می‌روند). بالکلیه، عموم از این متأسفند و میهن‌دوستان بیش‌تر؛ گو این که البته آن تحقیقات و

تأسفات هیچ مشکلی را در این باره حل نکرده و نخواهد کرد. تردید نه که تضييع حقوق آدميان به‌ويژه در موطن، باعث اسف است و چه بسا این اسف وقتی پای تضييع نخبگان به میان آید، عمیق‌تر شود. در دنیایی که به سرعت به سوی آزادی، توسعه، و رفاه پیش می‌رود، شاید ناخوش‌آیندترین حالت، از دست دادن کسانی باشد که می‌توانند پیش‌گامان آزادی، توسعه، و رفاه باشند. در حالتی بدبینانه، حتی دور نیست که این شعر سعدی وصف‌الحال باشد که: نفس خروس بگرفت که نوبتی بخواند - همه بلبلان برفتند و نماند جز غرابی».

افزودن بر حجم مطالعات مهاجرت را فایده‌ی فراوانی نیست. مسلم این که ایران، فراز کشورهای است که نیروهای نخبه‌اش را به سراسر جهان صادر می‌کند. این‌ها بر دو دسته‌اند: گروهی که بر اثر خوف از رنج می‌گریزند و گروهی که در پی شوق لذت می‌روند. گروه اول را می‌توان مهاجران خائف و مصادیق مهاجرت خوفی خواند و گروه دوم را مهاجران شائق یا مصادیق مهاجرت شوقی. تعداد مهاجران خوفی، یعنی کسانی که به سبب تهدید گریخته‌اند، محدود است. کثرت با دسته‌ی دوم است. این نوع مهاجرت نخبگان، از همه سو، از طرف کشورهای «با امکانات محدود» به سمت کشورهای است که دارای «زمینه‌های بهره‌مندی بالا» باشند. از حیث مهاجرت شوقی، ایران با دیگر ممالک هم‌عرض، از نظر «تولید ناخالص لذت» و «تولید لذت سرانه»، فرقی نمی‌کند. به دیگر سخن، اگر این تعابیر را به معنای میزان غوطه‌وری در امکانات و امکان عملی استفاده از مطلوبات بدانیم، ایران (که جزو کشورهای متوسط به پایین، یعنی تا حدودی فقیر است)، با دیگر ممالکی که از حیث میزان تولید لذت مماثل است، باید میزان مشابهی از مهاجرت شوقی داشته باشد. اگر به فرض، ممالکی با جغرافیا و مالیه‌ای مشابه، قدرتی مشابه در تولید حامل‌های لذت دارند، جای سؤال است که چرا ایران مهاجر بیش‌تری دارد. مشکل شاید منحصراً به ایرانیان است و بس؛ که التزام دولت به یک فرهنگ و ایدئولوژی خاص در آن چنان کرده که افزون بر افت تولید لذت، میزان مهمی از لذت تولیدشده به سادگی قابل مصرف نباشد. اعنی علت افزایش مهاجرت‌های شوقی به جوامع شبیه (از حیث تولید لذت)، عدم امکان مصرف لذت، در حد مشابه است.

پس قسم مهمی از مهاجرت‌های ایرانیان، مهاجرت طبعی و عرفی است. آن مقدار مهاجرت در ایران که غیرمعمول و غیرمعروف است، بخش اندکی در اثر کمبود «آزادی در» است که به نخبگان اجازه‌ی تدبیر امور ملک را نمی‌دهد و آنان که طالب چنین آزادی‌ای هستند، یک چند مداومت می‌کنند و سپس، بر اثر تهدید احتمالی، می‌گریزند. بخش بسیار بزرگ‌تری لیکن، کسانی‌اند که متعاقب کمبود «آزادی از»، امکان استفاده از لذت تولیدشده یا موجود را ندارند و هر دو، به میزان بسیاریر از میان نخبگان. آیا شماتی بر آنان رواست؟ پاسخ منفی است. از این رو که آن قسم که از خوف می‌گریزند، «امانی» به دست خواهند آورد و آنان که به شوق می‌روند، «امکانی». چرا باید از امان و امکانی که نصیب آن‌ها می‌شود تأسف خورد؟ البته این که کسانی به دست خویش نخبگان خود را فراری دهند، از منظر حقوق بشر نامطلوب است. اما اگر از این حیث نگرانیم که آن‌ها از وطن خود رخت به سرای بیگانه می‌کشند و چراغی را که به خانه رواست، نه به مسجد، که در کلیسا و کنیسه روشن می‌کنند، در اشتباهیم. زیرا در جهانی جدید زندگی می‌کنیم که در هم فشرده شده است و برای توصیف و تبیین آن، باید قالب‌های جدیدی را به کار گیریم.

آیا اگر نخبه‌ای، فی‌المثل از روستایی به مرکز استان مهاجرت کند، خسارتی روی داده است؟ لابد پاسخ منفی است. اگر از استان خود به استان دیگری برود چه؟ یا اصلاً به پایتخت و مرکز کشور مهاجرت کند؟ این اگر در مکان جدید کارایی و رفاه بیش‌تر داشته باشد، قطعاً قابل تقبیح نیست. چرا که ثمره‌ی کار او و رفاه او - که بر کارکردش تأثیر دارد - نهایتاً به کل کشور و جامعه می‌رسد. حتی اگر فرض کنیم که در محل اولیه‌ی او، مثلاً روستایش، به او نیاز داشته‌اند، این مشکلی ایجاد نمی‌کند. چون اولاً نیاز دیگران تنها ملاک یا حتی مهم‌ترین ملاک انتخاب محل زندگی و کار نیست، ثانیاً دیگرانی که در جایی دیگر به چنین کسی نیاز دارند، نیازشان شاید به همان اندازه، قابل اعتنا است. در این جا، در واقع از فرد خواسته می‌شود که به رغم کارآیی بیش‌تر و رفاه بیش‌تر در صورت هجرت، در روستا یا شهر خود بماند، چون آن‌ها به او نیاز دارند. چیزی که نه تنها با اصول لیبرالی و حقوق‌بشری آزادی انتخاب شغل و پیشینه کردن لذت، که با هیچ ضرورت عقلانی یا سنتی نیز قابل توجیه نیست. چرا که از دیرباز، در تمام اقطار عالم، افراد از روستاها به شهرها و از آن‌جا به شهرهای بزرگ و

مرکز کشور مهاجرت می‌کرده‌اند. حتی از نخبگان اگر بگذریم و کشاورزان روستایی را در نظر بگیریم، این همه تشویق و ترغیب و سفارش آنان که در روستاها بمانند و به شهرها مهاجرت نکنند، چندان حاصلی نکرده. پاسخ دقیق و درست یک روستایی به یک نخبه‌ی برنامه‌ریز در مرکز، این است که من مسؤول خودکفایی کشور و ترویج کشاورزی و شلوغ نشدن شهرها و ایجاد نشدن شغل‌های کاذب و توسعه نیافتن حلبی‌آبادها نیستم. دست‌کم در وهله‌ی اول نیستم. بنا به قاعده‌ی فلسفی انتخاب اخف و اسهل، هر کسی در پی ساده‌ترین راه برای تکافل زندگی خود است. اگر کارگری، دستفروشی، و حاشیه‌نشینی در شهر، راحت‌تر از کشاورزی در زمین‌های کویری و کم‌آب و زندگی در روستاهای دورافتاده و محروم باشد، آن یکی را انتخاب خواهد کرد. توصیه‌های علمی و اخلاقی در مورد نادرستی مهاجرت یا تصنیف‌های رمانتیک در مورد آب زلال چشمه‌ی روستا و غیره هم بر او تأثیری ندارد. حال اگر این کارگر یا آن نخبه، یک دیجی‌دی دیگر مهاجرت خود را ادامه دهد، مثلاً از کشور خود خارج شود، اتفاق جدیدی آیا افتاده است؟ چه بسا به بداهت حس کنیم که تا پیش از این، هر چه بود بالأخره در داخل وطن خود بود؛ گیرم در این یا آن شهر. ولی خارج شدن از مرز و ترک وطن، دیگر قابل توجیه نیست. چون این بار نفع‌رسانی به بیگانگان است، ترک مردم خود، محروم کردن آنان از فواید خود، و رفتن به دیار غریب و سر نهادن به آستان «دیگران»، یک عمل خلاف اخلاق و خلاف شرافت است.

اگر این سخن را جدی بگیریم، معنای آن این است که عمل بسیاری از بزرگان علمی و ادبی و سیاسی و دینی که در صدر این مقاله از مهاجرت آنان یاد رفت، خلاف اخلاق و شرافت بوده است؛ قضاوتی که علاوه بر مایه‌ای گستاخی، در تنافی با دستاوردهای بزرگ مهاجرت‌هایی است که به آن اشارت رفت. از این گذشته، تأمل کنیم این گزاره‌ها واقعاً بدیهی‌اند: چه تفاوت هست میان مهاجرت از روستا به شهر، از شهرستان به پایتخت، و از پایتخت به شهری در کشوری دیگر؟ این سؤال، شاید به خلاف ظاهر آن، جدی است. ملاک چیست که هجرت از بلوچستان به آذربایجان عادی است، اما از آذربایجان به ترکیه، فرار مغزها محسوب است؟ پاسخ، البته مرزهای ملی است. اما آیا هنوز هم مهم‌ترین خط فاصل میان افراد، مرزهای دولت - ملت است؟ نه آیا این مرزها محصولی از زد و خوردها، شکست‌ها و پیروزی‌ها، فروپاشی امپراتوری‌ها، جنگ‌ها، شورش‌ها، انقلاب‌ها، الحاق‌ها و تجزیه‌ها، و فی‌النهایی رقابت‌های صرفاً مبتنی بر زور (تغلب) بوده است و کماکان در تغییر؟ گاه گمان می‌کنیم که وطن به این معنی، از ازل بوده است و تا ابد هم باقی است. در حالی که دولت - ملت، که یک پدیده‌ی دست‌ساز مدرن است، یک درجه از رشد و تحول جوامع بشری بوده است و اصالتی ندارد؛ هرچند ملل تاریخی چون ایران و مصر و چین، که میراث‌خوار امپراتوری‌هایی با همین نام‌ها بودند، استعداد اندکی برای درک ماهیت صناعی این صنعت داشته باشند. تأکید بر تفاوت ملل، بیش‌تر از سوی طبقه‌ی سیاسی بعد از امپراتوری و در جهت منافع خاص آن، یا از سوی نوسازان سیاسی به عنوان تدبیر توسعه بوده است. در قدیم و حتی حال، در میان غالب مردم، معنای وطن، همان زادگاه است. عادتاً، اقوام مختلف در یک کشور و حتی گاه اهالی دو روستای رقیب، خود را هم‌وطن نمی‌دانند. ترک دیاری که نجم‌الدین و جلال‌الدین از آن سخن می‌گویند، ترک بلخ و ری (یعنی زادگاه) است از آن که درآمدی، اصفهان و نجف و انقره و شام فرقی نمی‌کند.

دولت - ملت، از یک سو، داستانی است بافته‌ی ضرورت‌های عصر رقابت‌های مابعد امپراتوری؛ یک پروژه‌ی ملت‌سازی، تا دولت‌های متعدد معنا و محمل پیدا کنند، تا مالیات پروس به واتیکان نرود، تا ناپلئون شاه ایتالیا نباشد، تا عثمانی‌ها و روس‌ها بر سر بالکان نزاع نکنند. و از سوی دیگر، یک صواب‌دید نوسازانه است تا امنیت واحدی برآید و هویت ثابتی پای دارد و موتور توسعه سرعت گیرد. بخشی از این به منفعت سیاسی راجع است و قسمتی به مصلحت نوسازی، که هر دو تابع زمان است و چه بسا عوض شده یا نیازمند تغییر باشد. با این وصف، دشوار می‌توان فهمید که عالمان با کدام استدلال چنین مهاجرت‌ها را تخطئه‌ی توانند کرد؟ خصوصاً هنگامی که یگانه شدن جهان با سرعتی پیش می‌رود که اگر قرار است کسی را در حوزه‌ی فیزیک، موسیقی، شهرسازی، اخلاق، یا هر چیزی دیگری تولیدی باشد، در هر کجا که باشد آثار آن از طریق شبکه‌ی اطلاع‌رسانی به همه‌جا خواهد رسید. به تعبیر دیگر، گرچه ممکن است ایده‌آل یک دولت جهانی نوعی اتوپیاگرایی محال به نظر آید، لیک با حفظ مرزهای سیاسی، حتی فرهنگ و اقتصاد برای خود جهانی یگانه به وجود آورده است و

بیش از این خواهد آورد؛ جهانی که دیگر در آن خودی و بیگانه معنای چندانی نمی‌دهد. از یک سو هر کس به جایی می‌رود که رفاه به‌تر و باروری بیش‌تری داشته باشد، و از سوی دیگر آثار و نتایج این باروری کم یا بیش به نقاط دیگر این جهان‌شهر می‌رسد.

بنابراین، مهاجرت نخبگان به طلب آزادی بیش‌تر - اعم از منفی و مثبت - از لحاظ تاریخی، امری قدیم است و نه حادث، و از لحاظ جغرافیایی، منحصر به کشور یا منطقه‌ی خاصی نیست. مورد قضاوت منفی اخلاقی نمی‌تواند قرار گیرد، چون هم بنا به خوی و خصلت طبیعی انسان عرفی و هم قواعد جامعه‌شناختی گریزناپذیر است؛ تنها بخشی از آن که قابل پیش‌گیری است، موردی است که به نقض حقوق بشر و شهروند راجع است و این خود محصول ساخت سیاسی است. گرچه توزیع معتدلی از نخبگان، همچون توزیع معتدل سایر مطلوب‌ها، ایده‌آلی قابل دفاع و قابل پی‌گیری است، اما این نمی‌تواند به ایده‌ی میهن‌متکی شود، زیرا یک معنای آن (زادگاه) رمانتیک و لذا، موضوع انتخاب شخصی است و معنای دیگر آن (دولت - ملت) صنعتی و سیاسی، و لذا گذرا است و جز قراردادهای موقت و مبتنی بر توافق را نمی‌توان بر آن استوار کرد. ضمن این که فرآیند جهانی شدن فضایی فراهم آورده و در آینده بیش‌تر فراهم خواهد کرد که نتایج تولیدی نخبگان منحصر در یک فضای جغرافیایی خاص نخواهد بود.

در انتهای این بحث، اشاره‌ای به این نکته ضروری است که دفاع از مهاجرت، نوعی نقد ملیت هم هست و نقد ملت و ملیت، در میانه‌ی ما بیش از دیگران دشوار است. دولت با آن مخالف است، چون ملیت را محمل موجودیت و حتی گاه موجه رفتار خود می‌بیند. اپوزیسیون رادیکال با آن مخالف است، چون آن را بدیل ایدئولوژی دینی حاکمیت می‌داند. اپوزیسیون مصالحه‌جو با آن مخالف است، چون در حوصله‌ی او نمی‌گنجد که مبانی محل وفاق را به آفت تردید وانهد. عوام با آن مخالفند، چون در قحط و غلای لذت و غرور، گاه (همچون در یک مسابقه‌ی ورزشی در سطح بین‌الملل) به داد آن‌ها می‌رسد. با این همه، گمان دارم پراکندن پاره‌ای روشن‌بینی‌ها در این خصوص، خاصیتی تام دارد. ایده‌ی ملیت، اگرچه مبنای موجود نظم جهانی و معیار تنظیم روابط درون و بیرون ملت‌ها است و اگرچه فواید فراوانی داشته و دارد و بر این اساس، بنا نه بر برهم زدن آن است، اما نقدهایی به آن وارد است که غفلت از آن موجب خسارت‌های بسیاری تواند بود. باور به اصالت و اهمیت بیش از حد حدود و هویت متکی به آن، دوستی‌ها و دشمنی‌های زیان‌بار و سست‌گیری و سخت‌گیری‌های ناموجه دارد. یعنی کسانی را در کنار هم یا رو در روی هم می‌نهد که از جهات بسیار کنار هم یا مقابل هم نیستند. با توجه به این که خاص‌گرایی معضله‌ی عصر ما است و ناسیونالیسم نوعی خاص‌گرایی است که گاه می‌تواند شدت گیرد، به‌ویژه از این جهت که ظاهری پاکیزه و بل‌که مقدس دارد، نقد آن و هشدار مخاطره‌های آن، فرض است. بیگانگی و یگانگی، مفاهیم و مقولاتی تشکیکی و ترکیبی و متحولند و عوامل متعددی در آن‌ها دخالت دارد که دعوای انحصارطلبی و برتری‌جویی و ابدیت از سوی یک جزء در آن، می‌تواند هشدار باشد دایر بر این که معیار چنین تقسیماتی منفعت است، نه واقعیت. بسا بیگانه‌ای که به قصد اغفال، مدعی یگانگی است.

ملیت، یکی از مهم‌ترین اختراعات نرم‌افزاری سیاست مدرن است که از جنگ‌های مذهبی سی ساله تا انقلاب فرانسه، در طول حدود دو قرن، تکوین یافت و ضمن آن، واحد جغرافیای سیاسی از امپراتوری‌های بزرگ و دولت‌شهرهای کوچک، به سوی حدودی که دولت - ملت خوانده شد، تغییر کرد. حدود این دولت - ملت‌ها، بر خلاف آنچه معمولاً ادعا و غالباً پذیرفته می‌شود، نه بر پایه‌ی مشترکاتی از جمله نژاد، زبان، دین، قومیت، تاریخ، و جغرافیا، بل که بر اثر گسست‌ها و پیوست‌ها، در پی جنگ‌ها، صلح‌ها و انقلاب‌ها، تکوین و تغییر یافت. تنها چیزی که ضامن دوام و استقلال یک واحد سیاسی تحت نام دولت - لملت است، به رسمیت شناخته شدن آن از سوی مراکز قدرت سیاسی است و نه هیچ چیز دیگر. این گونه است که مثلاً روسیه، آمریکا، هند، استرالیا، و چین، هر کدام یک ملت دانسته می‌شوند، و لوکزامبورگ، آندورا، ایرلند، کویت، و بوتان هم هر کدام یک ملت. بر این اساس، جای‌گاه فعلی مرزهای کشورها، از منظر علی، عمدتاً محصول تصادفات بوده است. اما اگر مرزهای کشور بیش‌تر با یک تبیین علی تناسب دارد، مرزهای ملیت از منظر انتخاب عقلانی توجیه به‌تری دارد. هویت ملی، یک قسم، محصول تلاش آگاهانه‌ی سیاست برای ایجاد بزاری است که ابقای قدرت و اعمال حاکمیت را تسهیل کند. سیاستان، مثل دیگران، برای بقا معمولاً پوست شیر در چهره می‌کشند و به قوه‌ی قهریه اتکا می‌کنند. اما این همیشه مفیدترین و

خصوصاً مقرون به صرفه‌ترین روش نیست. گاه باید در پوست روباه رفت و اختراع هویت ملی، از بارزترین و کارآمدترین جلوه‌های این است، که ضمن آن، در عرصه‌ی سیاست تزویر به کمک زور می‌آید، بدون این که از بابت این دو صفت، مستحق سرزنش باشد. لشکر، سخت‌افزار اصلی، و ملیت، نرم‌افزار اصلی حاکمیت سیاسی است. این نرم‌افزار، به این صورت به کار گرفته شد که احساس دل‌بستگی طبیعی و بدوی انسان به زادگاه خود و اعدت او را به محیطی که در آن رشد یافته است، برای ایجاد یک دل‌بستگی مصنوعی مدرن، نسبت به پدیده‌ی غریبی به نام کشور، به کار گرفت. هنر این نرم‌افزار در جا انداختن یک مغالطه بود: میان «وطن» به معنای محله، روستا، یا شهر، محل تولد و برآمد، با «وطن» به معنای دولت - ملت.

با وجود این، نرم‌افزار مذکور از جانب روشن‌فکران، منتقدان اهل سیاست، مورد انکار قرار نگرفت. البته دسته‌ی اخیر غالباً نگاهی کارکردی به آن داشته‌اند. از نگاه بعضی روشن‌فکران، ملیت و هویت ملی، دست‌کم یک دروغ مفید بوده است. به دشواری می‌توان جماعت‌هایی را که علقه‌های محلی، خصومت‌های قبیله‌ای، گرایش‌های قومی، زبان‌ها و لهجه‌های منطقه‌ای، آداب و رسوم بومی، و... شکاف‌های متقاطع میان آن‌ها کشیده است، متوجه توسعه و ترقی کرد. هویت مشترک ملی قادر بوده است جمعیت گسترده‌ای را که به واسطه‌ی انواع خاص‌گرایی دچار تفرقه و تخاصم بوده‌اند، هم‌گرا کند و نیروهای پراکنده‌ی آنان را در جهت نقطه‌ای کانونی به نام «منافع ملی» آرایش دهد. این‌سان، انبوهی از انرژی که بر اثر اصطکاک‌ها هدر می‌شد، در خدمت تولید می‌آمد و خصلت هویت‌خواهی، در نسبت با ملل دیگر، زمینه‌ساز رقابت مثبت می‌شد و بستر تولید و مصرف انبوه لذت فراهم می‌آمد. علاوه بر این، ملت و ملیت ابزاری برای برانگیختن مردم علیه حکومت‌های استبدادی و استعماری، یا آنچه این انگاشته می‌شود، بوده است و از همین رو، مورد تأکید روشن‌فکران و مبارزان سیاسی هم بوده است.

چنین می‌نماید که ماهیت تاریخی و زمان‌مند ملت، ملیت و ملی‌گرایی آشکار است. اما جوامع، خصوصاً مواردی همچون چین، ایران، مصر، که میراث‌بر نام و نشان تمدن‌های قدیم هستند، به دشواری می‌توانند مدرن و مصنوعی بودن این پدیده و هویت گذرا و غیرذاتی آن را دریابند و نیز به دشواری می‌توانند از عادت به هویت ملی و حب و بغض‌ها و رقابت‌های متکی به آن فاصله بگیرند. در عین حال، اندکی تأمل آشکار می‌کند که همان‌طور که در دوره‌ای ضرورت و فایده‌ی این درک شد که هویت صناعی فراگیری به جای هویت‌های پراکنده بنشیند و آن‌ها را در خود حل و هضم کند، و به این ترتیب ملیت جانشین قومیت شد، اینک نیز دوره‌ای است که در آن، تکرار همان منطق بایسته می‌نماید. ولی در این‌جا، هویت فراگیر، هویت جهانی و هویت‌های اخص، هویت‌های ملی است.

جهانی شدن، گاه به مثابه‌ی نیرنگی آگاهانه از سوطی طبقه‌ی اقتصادی، مورد تردید و طرد قرار می‌گیرد. اما حتی پذیرش ماهیت نیرنگ‌آمیز آن، زیان‌مند بودن آن را اثبات نمی‌کند. همان‌طور که ملی شدن، در قالب تبیین انتخاب عاقلانه، به عنوان طرحی برای تسهیل بقای قدرت و اعمال حاکمیت مطرح شد، جهانی شدن هم از منظری مشابه، به شکلی مشابه، قابل تبیین است. در عین حال، همان‌طور که تبیین عقلانی ناسیونالیسم منافاتی با تبیین کارکردی آن نداشت، تبیین عقلانی - سیاسی موندپالیسم با تبیین کارکردی - روشن‌فکری آن تبیینی ندارد. به تعبیر دیگر، از منظر سیاسی، همواره اصل، قدرت و حاکمیت است و برای این، زور و تزویر، بدون این که برای این تعبیر در اساس بار منفی قائل باشیم، ضروری است، اما از منظر روشن‌فکری (با فرض این که دغدغه‌ی اصلی آن تولید و توزیع بیش‌تر و به‌تر مطلوب‌های کم‌یاب باشد)، تغییر شکل این قدرت و حاکمیت می‌تواند، ناگزیر، مفید، یا هر دو باشد. و برای این هر دو منظور، ملیت محمل خوبی بوده است؛ هم سیاستمداران و هم مبارزان سیاسی (به استثنای انترناسیونالیست‌ها) بر اهمیت و بل‌که قداست میهن تأکید کرده‌اند؛ چیزی که گاه موجب آشفته‌گی در مدلول دقیق این مدعیات بوده است.

آینده از مرزهای ملت و ملیت، با تأنی عبور خواهد کرد. اما این فقط جنبه‌های سیاسی و اقتصادی (زوال وابستگی به امکانات محلی بر اثر رشد تکنولوژی) آن نیست که مشمول اوصاف یا احکام جبر و حسن می‌شود. مهم‌ترین وجه جهانی شدن، جنبه‌ی فرهنگی آن است.

از موضوع شناخته شده و نسبتاً کم‌اهمیت نزدیک شدن عادات رفتاری انسان‌ها، بر اثر ازدیاد ارتباطات اگر بگذریم، به این ملاحظه می‌رسیم که حتی اگر انسان، بر خلاف آنچه در معنای مابعدالطبیعی کلمه به ذهن متبادر است، ماهیتی ثابت و سخت نداشته باشد، اما پاره‌ای اوصاف در او کمابیش تغییرناپذیر است. در رأس این اوصاف، نیازهای فیزیولوژیک و خصایل روان‌شناختی‌ای است که انتخاب راه‌های ساده‌تر، سریع‌تر، و امن‌تر را برای برطرف کردن آن نیازها و نیل به انواع لذت پیش می‌نهد. از این رو، در مطالعه‌ی آینده، باید جامعه‌ای را در نظر گرفت که بدون این که ضرورتاً دنباله‌رو فرهنگ خاصی باشد، **مخرج مشترک فرهنگ کشورهای صنعتی** را می‌طلبد. چون هر گونه اختلاف در گرایش‌های فرهنگی، در یک دستگاه مختصات دوعیدی، مرکب از دو محور آموزش و تأمین اجتماعی، قابل تعریف است. در غیاب تفاوتی جدی از حیث برآیند این دو معیار، همان نیازهای فیزیولوژیک و خصایل روان‌شناختی مشترک ناظر به برطرف کردن آن است که بدنه‌ی اصلی فرهنگ مشترک جهانی (با شاخص‌هایی چون فردگرایی، قانون‌گرایی، جماعت‌گرایی، آیین‌گرایی، سنت‌گرایی، محدودیت‌گرایی، احتیاط‌محوری، آزادی‌خواهی، و... که همه در کار کارسازی بهینه‌سازی برآیند لذت / درد هستند) را تشکیل می‌دهد. پس با فرض این که توسعه در عموم کشورها، کمابیش در جهت افزایش آموزش و تأمین اجتماعی عمل می‌کند، این که فرهنگ مشترکی آینده‌ی جهان را در اختیار خواهد داشت، دور از انتظار نیست و با قبول این که کشورهای صنعتی بالاترین استانداردهای آموزش و تأمین اجتماعی را دارند، می‌توان باور داشت که این فرهنگ مشترک، اشتراک فرهنگ کشورهای صنعتی خواهد بود که بر فرهنگ‌های ملی (ناشی از وابستگی به امکانات محلی، و درجات متفاوتی از آموزش و تأمین) غلبه خواهد کرد. اما نگرانی **هویت**، مانع تلقی به قبول این سیر است. تردیدی نیست که **هویت**، مسأله‌ی مهم انسان‌ها در هر دوره‌ای است. اما هویت‌های سخت علت و معلول منازعه و خشونت است. هویت، به مثابه‌ی مبنایی برای حس شخصیت و جلب لذت، می‌تواند مرکب و سیال باشد. ملیت، تنها یکی از دواير متداخل تعلق مکانی (محل، شهر، استان، کشور، منطقه، قاره، و... واحد) است که مجموعه‌ی آن، یکی از **سطوح متقاطع هویت** (مکان، زمان، منفعت، عقیده، اخلاق، و... واحد) است. بنابراین، اگر چیزی بیش از جیزی از یک هویت سیال باشد، بیش‌تر مبنایی برای جنگ است؛ آن هم جنگ با کسانی که بیگانه **شمرده شده‌اند**، ولی معلوم نیست واقعاً تعارض منافعی در میان باشد.

چنین می‌نماید که از ملی‌گرایی به نوعی نفی آن لازم می‌آید. به این معنا که اگر ایده‌ی مذکور به مبنای واقعی مشترک میان افراد متکی باشد، لازمه‌ی آن پذیرش ناسیونالیسم قومی است که هم‌ارز نوعی تجزیه‌طلبی است و در تنافی با دولت - ملت قرار می‌گیرد و اگر ایده‌ی مذکور به مبنای قراردادی مشترک میان افراد متکی باشد، لازمه‌ی آن باز بودن امکان تحول در آن، بر اساس ساختارهای دموکراتیک است که دولت ملی را در حالتی ناپایدار و تهدیدشده وامی‌گذارد. نیز اگر ناسیونالیسم و دولت - ملت را از منظر کارکردگرایانه بسنجیم، نمی‌توان نسبت به تغییر جهت این کارکردها در اثر تغییر شرایط بی‌توجه بود. زمانی ملیت محملی برای مقابله با خاص‌گرایی‌های خسارت‌خیز بود. در حال حاضر این خطر که خود محمل چنان خاص‌گرایی‌هایی شود، بازاندیشی در آن را ضروری می‌نماید.

در نقد آزادی

آزادی بیان، فاز صفر

ماده‌ی نوزدهم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، می‌گوید: «هر کسی برخوردار از حق آزادی بیان است. این حق مشتمل است بر آزادی در داشتن عقاید بدون هیچ‌گونه دخالتی، و نیز آزادی در جست‌وجو و کسب و نشر اطلاعات و افکار از طریق رسانه‌ها بدون در نظر گرفتن مرزها.» گمان نمی‌کنم کسی منتظر باشد تا من، همچون خطیبان جنبش‌ها و انقلاب‌ها، با دستی که شورمندانه الیاف هوا را در هم می‌پیچد و صدایی که منحنی خفت و خیز آن در دستگاه شور و با تحریرهای جان‌دار همراه است و با نگاه‌های گاه نرم و گاه تیز و سکوت‌ها و وقفه‌های معنی‌دار، در نقض ناپذیر بودن این عطیه‌ی الهی و در ستایش آزادی و نکوهش استبداد گوش‌فرسایمی کنم. چرا که اگر زمانی ناظم‌الاسلام تاریخ‌بیداری می‌نوشت و زمانی دیرتر نیما می‌سرود که «غم این خفته‌ی چند، خواب در چشم ترم می‌شکند»، و نگرانی روشن‌فکران از جهل مردم بود و یقین داشتند که اگر بذر آگاهی به دست آنان در مرغزار این مغزهای پاک پراکنده شود، همه‌جا گلستان خواهد شد. اینک ولی مردم لاقفل در این باره که آزادی، و از جمله آزادی بیان و گردش اطلاعات و ترویج عقاید، حق پیش‌پاافتاده‌ی همه است، زیاده از حد آگاهند و البته صرف این دانستن، مشکلی از آنان حل نکرده، زیرا همیشه دانستن توانستن نیست. نیز گمان دارم انتظار احضار روح یک بحث در گور خفته، از این قرار که هر نوع آزادی، از جمله آزادی در داشتن عقاید و نیز آزادی در جست‌وجو و کسب و نشر اطلاعات و افکار از طریق رسانه‌ها، بدون در نظر گرفتن مرزها، حتی در میان خود غربیان هم امر مطلق نیست و هیچ‌جا و هیچ‌وقت، همه‌چیز را نمی‌توان گفت و تبلیغ کرد، هم‌گره از کار فروبسته‌ی ما گشادن نتواند. (البته بدیهی است، ولی همه می‌دانیم که این حدود هر چه باشد، آنی نیست که در نظام‌های صدام و ملامعمر و اسد و نظایر آن وجود داشته است.) در پی طرح نکاتی در این بابم که آزادی بیان، در کم‌تر موردی و کم‌تر از همه شاید در زمین و زمان ما، با استدلال و خطابه تحصیل می‌شود. این مشکل، به مرور زمان و در تحولات برآیند قدرت، در عرصه‌ی گسترده‌تری، چشم‌انداز راه‌حل خود را جست‌وجو می‌کند و نهایتاً این که آزادی بیان، در عین ضرورت و فایده‌ی (البته بیش‌تر برای نخبگان)، فاز صفر است. یعنی نبودن آن مشکل‌آفرین است و بودن آن، چندان که معمولاً هنگام گرفتاری در فضاهای بسته گمان می‌رود، مشکل‌گشا نیست.

ناروایی عدم تساهل و تضییق نشر عقیده و بالاتر از این، زشتی اعدام به جرم ابراز نظر، چندان نیازمند تأیید و تأکید نیست. سقراط را به جرم سخن‌گفتنی که زعمای شهر را خوش نمی‌آید اعدام می‌کنند. برای این کار، یک مستبد خون‌خوار فرمان نمی‌دهد. بل که با نوعی رأی‌گیری دموکراتیک چنین حکمی صادر می‌شود. طرفه این است که سقراط خود می‌پذیرد و معتقد است که باید از نظم جامعه، حتی اگر ظالمانه باشد، پیروی کرد و بر این اساس، پیشنهاد فرار شاگردانش را رد می‌کند و جام شوکران را بی آن که روی در هم کشد، می‌نوشد. قرون وسطی، مسیحیت را هزار فرقه می‌کند و هر فرقه سخن دیگری را کفر، و گوینده‌اش را بسا در همین دنیا و به دست خود او، و نه در آخرت به اراده‌ی خدا، مستوجب آتش می‌داند. و این‌گونه، ماجراهایی پیش می‌آید که سرگذشت جیوردانو و برونو یا ژان دارک جز یکی از

هزاران نیست. انبوهی از شکنجه‌ها و تصلیب‌های قدیسان، بر اساس و در دفاع از کسی صورت گرفت که اولین کنش او بعد از مبعوث شدن، منع مردم از سنگسار یک فاحشه بود و مهم‌ترین پیامش این که همدیگر را بی حساب دوست دارید و مهر ورزید.

اراسموس در کتاب خود، در ستایش دیوانگی، می‌گوید در جلسه‌ای حاضر بودم و کسی از یک عالم اعلم الهیات پرسید بر چه اساسی کافران را می‌سوزانید، به جای آن که با آنان بحث کنید. الهی پاسخ داد بر اساس روایتی از سن پل که می‌گوید از منکران پس از یکی دو بار دعوت و بحث، اگر به راه نیامدند، پرهیز کنید. و سپس توضیح می‌دهد که «پرهیز» در این آیه، به معنای «اعدام» است. چون به‌ترین راه برای این که پرهیز از مواجهه با چنین کسی به نحو قطعی و عام محقق شود، معدوم کردن او است. طرفه شاید این است؛ خصوصاً اگر بر خلاف آنچه عادت‌مان است، شیادی صرفش تلقی نکنیم. این گستره‌ی تفسیری را (که با عقاید پست‌مدرن هم فی‌الجمله هم‌خوان است)، که چه‌بسا از سر آخرت‌خواهی و از جانب قدیسان بوده، بگذارید کنار میل به قدرت در میان شاهان، که برای ایجاد یا حفظ نظم در حوزه‌ی فرمانروایی خود، مصادره‌ی جان و مال کسانی که بی‌جا حرف زنند و اعتراضی علم کنند، سنتی دیرینه و عملی عادی بوده که کم‌تر دغدغه‌ای اخلاقی یا حتی روشی و مدیریتی در باب آن به خود راه می‌داده‌اند. نتیجه به دشواری می‌تواند چیز به کلی متفاوتی از آنچه بود باشد. این‌سان، در غرب، نخبگان در دموکراسی، توکراسی، و دیکتاتوری، و البته عامه‌ی مردم در همه‌جا، در تبدیل آزادی بیان به جرمی که جزای آن مرگ هم تواند بود، نقش داشته‌اند. عقلانیت تعدیل‌گر انسان، حاشیه‌ی تنگی بر متن فراخ حیوانیت خواهش‌گر او بوده است؛ حیوانیتی که در مسیر انحصار لذت، آزادی بیان را با مقاصد خود، گاه با عادت و آرامش خود، در تعارض می‌بیند. حتی در قرن هیجدهم، که قهرمانان آزادی بیان به عرصه آمده بودند و انقلابی در جریان بود، تعقیب و تبعید به جرم گفتن ناگفتنی‌ها رایج بود. در قرن نوزدهم، گرچه استبداد کلیسا و کاخ رو به افول گذاشت، اما تا میانه‌ی قرن بیست، آزادی بیان چندان عیان نبود.

در شرف اسلامی هم قضیه از قراری متفاوت با غرب مسیحی نبود. از خلوص خوارج که تیغ تکفیرشان مرز حقیقت و مجاز را در هم می‌نوردید، تا غیرت قاضی‌القضات‌هایی که عین‌القضات را شمع‌آجین و حلاج را بر دار کردند و جریشان همه این بود که اسرار هویدا می‌کردند، یعنی در بدترین تفسیر، سخنانی می‌گفتند که کسانی را خوش نمی‌آمد، تا حاکمان اموی و عباسی که هر گونه پرده گرفتن از تزویر خویش را سخت گوش‌مال می‌دادند؛ همه از جنس همان مردمی بودند بصراوی و کوفی و شامی که نفاق و بددینی را بهانه‌ی انتقام‌های قومی کردند. در ایران هم قصه‌ای نه چندان دیگرگون سروده می‌شد: از حاکمان چنگیزی و تیموری که حکم عام دور باش و کور باش‌شان خطاب به همه، نوبت به اظهار لال باش نمی‌داد، تا مقاتله‌ی شیعه و سنی در متن عوام، هرچند به تحریک خواص، زبان‌آوری را تنبیه سخت می‌کرد. حتی از میان متفکران معتدل که سری هم هویدا نکرده بودند، سعدی به جرم مدح خلیفه چوب خورد و حافظ مجبور شد بیتی از غزلش را که بوی تردید می‌داد با ترمیمی مختصر رو به راه کند تا مفت به مفتی نبازد (بگذریم که هم‌اینان با آن ارتفاعی که کلاه از سر عقل و ذوق می‌اندازد، دهان می‌گشوند به مدح کسانی که ذهان بستن، کم‌ترین ذمشان بود). زمانی که لیاخوف و محمدعلی میرزا، ملک‌المتکلمین و سید جمال واعظ را به جرم گفتن کشتند، گفتنی که بعضی آن را حق می‌دانستند و بعضی ناحق (و شاید تنها چیزی که در این میانه اهمیت ندارد همین باشد)، کردارشان سنت دیرینه‌ای بود که بعضی گمان می‌کردند در این دیار هم، قرنی بعد از غرب، رو به غروب است و نبود؛ و هنوز هم نیست.

با وجود تمامی این موارد، که ظاهراً ایجاب می‌کند بر حق آزادی بیان و نشر عقاید به عنوان امری مهم و اصیل تأکید کنیم، گمان دارم این تأکیدها برای امروز ما فایده‌ی چندانی ندارد. چه، در شرایط فعلی ایران، شکاف اصلی، جهل توده / آگاهی روشن‌فکر نیست که با تزریق آگاهی بخواهیم آنان را ملتفت «حقوق حقه»ی خود کنیم، باشد که برخیزند و آن حقوق را مطالبه کنند! زمان این پندارها گذشته است. ما با مردمی روبه‌رویم که آزادی بیان و نشر عقاید را لاقول، به قول سپهری، به اندازه‌ی خری که علف را می‌فهمید، می‌فهمند و نیز با قدرتمندانی که دوست ندارند اشتباه شاه را مرتکب شوند. و این‌گونه سخن راندن در فضیلت یا ضرورت آزادی بیان، مردم را به کار نیاید، چون می‌دانند. و دولت را به کار نیاید، چون گوش خود را بر این اظهارات بسته است. قضیه، مع‌الاسف، تقریباً به همین سادگی است و

احتمالاً فقط زمان از پس حل و فصل (یا فسخ) آن برخواهد آمد. البته روشن فکر نمی تواند بی کار بنشیند و دست روی دست بگذارد. اما در این صورت، به گمان من، به تر است به جای ستایش آزادی و نکوهش استبداد و اصرار بی فایده بر این «حق خداداد»، که هیچ کس حق سلب آن را ندارد (لابد به جز البته انبوه کسانی که این حق را به خود داده و در دیار ما کماکان می دهند)، فرجه‌ی دیگری باز کنیم، شاید لاقلاً از تکرار سخنان کم فایده پرهیز کنیم. فرض کنیم در آینده، در ظل قدرتی قرار گیریم که آزادی بیان را رعایت می کند. بیاندیشیم در آن صورت، وضع از چه قرار خواهد بود، مشکلات چه و راه حل ها کدام؟ مشکل عدم آزادی بیان در این جا، با بیان آزادی حل نمی شود. باید به راه های دیگر اندیشید و علی الخصوص به پایان این راه که در راه است.

از این بیم / امید اگر بگذریم، می توان آزادی بیان را سوژه‌ی سنجشی فراتر کرد. آزادی و انواع آن، از جمله آزادی بیان و نشر افکار و عقاید، به طور کلی، امر شریفی است. در تفکر لیبرالی، فرض اساسی بر این است که در بازار معامله (اعم از فکر یا کالا)، عرضه و تقاضا باید آزاد باشد. این آزادی، رکن ابتکار و رقابت افراد و بهروزی فرد و نهایتاً پیشرفت و برخورداری جامعه است. در اوایل عصر جدید، آزادی در قواره‌ی یک ارزش مستقل اخلاقی، که مقوم انسانیت انسان است، قامت بست. بورژوازی در پناه آن هم پیش رفت و هم گاه راه پیشرفت دیگران را سد کرد. از همین رو شاید یوتیلیتارین ها، ارزش آن را به فایده‌ی آن منوط کردند و سوسیالیست ها آن را فریب شمردند.

آزادی، در دراز مدت، خصوصاً در عرصه‌ی اقتصاد و فرهنگ و سبک زندگی، رکن ابتکار و رقابت و توسعه است. در عرصه‌ی آزادی بیان هم که در یک فضای سکولار که استبداد آیینی و فشار اجتماعی اخلاقی در کار نیست، غالباً در اتصال با سیاست مطرح می شود، همان ادعا قابل طرح است: برای راست شدن لیبرالیسم، تضمین جریان آزاد عرضه و تقاضا و آزادی انتخاب در بازار سیاست، امری جدی است. اما لذت خواهی نزدیک بین عموم یا اغلب افراد، آزادی و به ویژه آزادی سیاسی و آزادی بیان را نیز اصیل نمی بیند. در شرایط نامساعد، آزادی سیاسی را با سایر آزادی ها و سایر آزادی ها را با انواع برخورداری، حاضر به معاوضه است. آیا بر اساس مبانی لیبرالی آزادی انتخاب، می توان بر این انتخاب اغلبی عموم افراد ایراد گرفت؟ برای بسیاری، آزادی اگر چه خوب و لازم و حتی ستودنی است، اما در قیاس با برخورداری از لذت ها، امر اصیلی نیست. یعنی اگر مبالغ معتنا بهی آزادی به کسی داده شود، او عملاً خود را صاحب هیچ می بیند. می توان بر اساس مبانی لیبرالی به او تعلیم داد که اولاً با آزادی، در دراز مدت، تولید و توزیع لذت هم دست آمدنی است و ثانیاً، وجود طبقات و درجات در برخورداری از لذت ناگزیر است و نامطلوب هم نیست. اما تجربه‌ی تبدیل لیبرالیسم به لیبرالیسم دولت رفاه، و نزدیک شدن بسیار لیبرالیسم و سوسیالیسم اروپایی به هم، به حدی که تشخیص سیاست هایشان از هم دشوار است، نشان می دهد که ایده‌ی اولیه‌ی لیبرالیسم کلاسیک، برای عامه چندان متقاعدکننده نبوده است. در نگاه بسیاری، آزادی اگر به امکانات ختم نشود، چندان دلربا نیست. بگذارید این ادعای تا حدی غریب را با مثالی ساده روشن کنم: شخصی را در نظر آورید که آزادی او مسلوب است؛ در زندان است و امکان ارتباط ندارد. در نگاه چنین فردی، آزادی مهم ترین و بل که تنها خواسته است. برای آن شعر می سراید، مرثیه می خواند، در آرزوی وصال آن چه خیال ها که نمی کند و از این خیال ها چه شعفا که به او دست نمی دهد! حال فرض کنید که او را آزاد کنند. بی شک در دم، لذتی بی حساب بر جسم و جان او ریختن می کند. اما دیری نمی پاید. اندکی که در فضای آزاد قدم زد و سخن گفت و دوید و داد زد، از حس شگفتی از رهایی از پیله‌ی تنگی که او را می فشرده، به تدریج فاصله می گیرد، به قسمی که به زودی آن را حالتی عادی می یابد. و پس از این، نیازهای اصیل و همواره زنده‌ای، چون هرم روان شناختی امیال است که به سراغ او می آید. تا جایی که اگر چیزی برای خوردن و جایی برای خفتن نیابد، چه بسا وسوسه‌ی بازگشت به زندان هم کاملاً او را رها نکند. علاوه بر این، از آزادی هایی که گاه و بی گاه یا همه گاه مطلوب، یا با معیار بغرنج و چندمجهولی رأی اکثریت و حقوق اقلیت و قدرت نمایندگی تا حدودی مستقل حکومت، به مصلحت نیستند، بیگانه نیستیم. مثلاً آن آزادی بیانی که توده را خشم گین و کف بر لب و جان بر کف کند و (با ترسیم آرمان شهری وهمی که مثلاً شیر نفت را به در خانه ها می کشند و زندان ها را خراب می کنند، چون دیگر گرسنه‌ای و لاجرم دزد و قاتلی نیست و وعده های دلربای دروغینی از این دست) انرژی

زورمند و بی مهار توده را به جان یک نظم سیاسی و اقتصادی، اگرچه کم و بیش کز، ولی توسعه‌گرا و تا حدودی امروزمین، می‌اندازد، مطلوبیت مسلمی ندارد. یعنی بسا آزادی‌ها که چندان هم که می‌نماید، ارج‌مند نیست.

به نظر می‌رسد آزادی بیش‌تر مطلوب‌بالعرض است و همان‌طور که استیوارت میل در *درباره‌ی آزادی* می‌گوید، «حق» بودن چیزی (مثلاً همین آزادی بیان)، بدون توسل به «فایده‌ی» آن، معنایی ندارد. البته میل فایده را در معنای درازمدت و پیچیده‌ی آن به کار می‌برد و این یک آرمان است، در حالی که از نگاه اکثریتی از انسان‌ها، که فایده را بیش‌تر در بعد مادی و در کوتاه‌مدت می‌بینند، آزادی بیان نه همیشه مطلوب است و نه مهم‌تر از این، مسأله‌ی همه است. خوب است دقت کنیم که اکثریت مردم در عموم زمان‌ها و مکان‌ها، اصلاً حرفی ندارند که برای گفتن آن دنبال آزادی باشند و چندان هم خود را نیازمند شنیدن کسانی که حرفی برای گفتن دارند، احساس نمی‌کنند. قطعاً منع کسان از گفتن آن‌چه می‌خواهند بگویند، ظلمی است در حق آنان و شاید ظلمی بزرگ‌تر است در حق کسانی که می‌خواهند آن گفته‌ها را بشنوند. با این حال، از آن‌جا که عموم مردم در پی اوپتیمال کردن برآیند لذت / درد هستند، که اگر بعضی آزادی‌ها که غالباً وجود داشته (و اگر نداشته، به جز استثنائات شاذی مثل دهه‌های اخیر ما، غالباً در نتیجه‌ی استبداد اجتماع بوده است تا خودکامگی حکومت)، همچون آزادی جنسی یا آزادی در رقابت معتدل اقتصادی یا انواع آزادی‌های فرهنگی در ورزش، هنر، و ادبیات، و به طور خلاصه، آزادی در انتخاب سبک زندگی را در نظر بگیریم، آزادی بیان و نشر عقاید، به دشواری در آن سهمی پیدا می‌کند. مردم غالباً در مورد وضع اقتصادی خود و دیگران، اوصاف اخلاقی خود و دیگران، توانایی‌ها و ناتوانی‌های خود و دیگران، دوستی‌ها و دشمنی‌های و احتمالاً اموری چون وضع هوا و... عموماً در جمع‌های محدود سخن می‌گویند و معمولاً کسی به صورت گسترده و نظام‌یافته، آنان را از این بیانات منع نمی‌کند. البته گاه بحث انتقاد از حکومت هم مطرح می‌شود که در اغلب موارد، چندان جدی نیست و حکومت هم آن‌ها را چندان جدی نمی‌گیرد تا بخواهد معنی برایشان فراهم کند.

اما مشکل مهم‌تر این است که انتقادات مذکور در کثیر از موارد، غلط است: مردم عادت دارند ناکام‌یابی‌های خود را که عمدتاً برآیند نابخشودنی و ناتوانی و نادانی خودشان، یا اجحاف خویشان و همکاران و همسایگان‌شان است، به گردن موجود موهوم سراپا دزد و دغلی به نام دولت بیاندازند. این که دولت‌ها خیلی وقت‌ها اشتباه یا حتی ظلم و گاه حتی بعضی آن‌ها بربریت می‌کنند، سخنی است و بر صواب بودن تق‌زدن‌های دائم مردم، سخنی دیگر. کافی است تأمل کنیم چه درصدی از مردم، حتی در کشورهای لیبرال‌دموکراتیک، با پرداخت عوارض و مالیات موافقت و آن را ظالمانه نمی‌دانند، یا پروژه‌های بزرگ و مهمی را به این دلیل که درکی از پیچیدگی‌های اقتصاد و شناختی از فواید توسعه‌ی ملی ندارند، گاه به صرف تعارض با منافع شخصی کوتاه‌مدت‌شان، تمسخر نمی‌کنند. انتقادهای مردم در کثیر و شاید اکثر موارد، متکی به داده‌های مغلوط، از یک سو، و نزدیک‌بینی در منفعت‌طلبی، از سوی دیگر است. البته معنای سخنان این نیست که عامه‌ی مردم انتقاد درست در انبان پرگویی‌هایشان یافت نمی‌شود، یا این که انتقاد باید درست باشد تا برای اظهار آن حقی فراهم شود. مردم آزادند، یعنی به‌تر است آزاد باشند، که هر بی‌ربطی را بگویند. منظورم فقط اشاره به این است که در آن کلمات، غالباً گهرهای فراوانی نیست که حبس آن در صدف، خسارت بسیار به بار آورد.

پس آزادی بیان و نشر عقاید، بیش‌تر مسأله‌ی نخبگان جامعه، به معنای اخص کلمه است که درصد اندکی را تشکیل می‌دهند. اما برای اینان هم (که البته هرچند از نظر کمی کم باشند، از لحاظ کیفی اهمیت فراوان دارند)، این آزادی، در رأس همه‌ی آزادی‌های دیگر، فاز صفر است. بنابراین، نمی‌تواند آن اندازه که گاه به نظر می‌رسد، مهم باشد. مگر این که آزادی را به عنوان خصیصه‌ی انسان و مقوم اخلاق و دارای ارزش مستقل بشماریم، یا فرض کنیم بر فایده‌مندی توزیع متناسب آن اجماعی هست. در یک نگاه کارکردی و فایده‌انگار به آزادی، نخبگان اگر درون‌گرا باشند، چندان احساس رسالتی برای هدایت جامعه ندارند و به همین دلیل هم آزادی بیان غالباً مهم‌ترین نیازشان نیست. و اگر روشن‌فکر مسؤول و متعهد باشند، مخاطبشان ناگزیر بر عموم مردند و در چنین ارتباطی، وقتی آزادی بیان بسیار مهم و بل‌که

مهم‌ترین می‌شود که گمان رود مشکل اصلی جامعه، جهل مردم و جور حاکم است، که به وسیله‌ی آن برطرف‌شدنی است؛ تصویری که ساده‌انگار و البته غلط است.

آنچه برای انسان‌ها، به شهادت رفتار اغلبی‌شان، اصیل و مهم است، حق، به معنای «برخورداری» است، نه حق به معنای «آزادی». حق به معنای «امکان» است تا حق به معنای «انتخاب». بیایید فرض کنیم در یک کشور آزاد، مثل هند هستیم. در این کشور، مردم از آزادی، و انواع آن از جماع آزادی بیان و نشر افکار و عقاید، بهره‌مندند. اما چقدر برایشان مهم است؟ اصلاً چقدر به آن توجه دارند؛ حتی نخبگان‌شان؟ حال این را مقایسه کنید با اموری چون شغل، درآمد، رفاه، تفریح، افتخار، و نظایر این؛ که تصور آن هم برایشان شوق‌آفرین است، چون اصیل است. یعنی به «نیازهای بنیادین» فیزیو - سایکولوژیک پاسخ می‌گوید. این محدود به کشور فقیری مثل هند نیست. با اندکی تفاوت، در مورد جوامع پیش‌رفته و غنی هم قضیه به قرار مشابهی است. در آمریکا و در کشورهای مشابه آن، که موطن / یا مأوای آزادی‌اند، حقوقی که از رسته‌ی خیرات و جوازاتند، مثل حق رأی، بسیار کم‌تر موضوع دغدغه‌اند تا حقوقی که از رسته‌ی امکاناتند، مثل حق بیمه. ممکن است گفته شود شهروندان ممالک راقیه چون ماهیانند که تا در آبد وجود آن را حس نکرده و قدر آن را نمی‌دانند و این دال بر کم‌ارجی آب نیست. گمان نمی‌کنم چنین باشد. در استرالیا و کانادا و سوئد و کره و... هم (شاید کمی کم‌تر از کلمبیا و گینه و بلغارستان و کامبوج و... اما تا حدود زیادی شبیه این‌ها)، بیش‌ترین‌های مردم نه‌تنها از بحث آزادی بیان، بسا که عالمانه، فارغند، بل به سادگی حاضرند آن را با پول (کافی) معاوضه کنند. روشن است که این ادعای گستاخانه، بیش‌تر مبتنی بر شناخت کلی ذات انسان است تا مطالعه‌ی دقیق تجربی. در عین حال، آن‌چه فیلم‌ها و رمان‌ها و زندگی‌نامه‌ها و گزارش‌ها و مشاهدات شخصی پراکنده لیکن متنوع و مشترک با بسیاری دیگر از جهان‌دیدگان، در کانون دیدن و خواندن و شنیدن قرار می‌دهند هم، به عنوان تجربه‌ی غیرمنظم، به قوت بر این دعوا مهر تأیید می‌زند. خالی از فایده نیست اگر بعضی رمان‌های رمان‌نویسان مشهور (از جک لندن تا جان اشتاین بک، از جین آستین تا ویرجینیا ولف، از هاینریش بل تا گوتترگراس، از گوگل تا ناباکف...) در ذهن خود مرور کنیم ببینیم چه درصدی از دغدغه‌ی افراد، در متن زندگی، آزادی بیان است.

اما در این صورت، چرا آزادی بیان و نشر افکار این‌قدر مهم جلوه کرده است؟ اروپا، در فردای قرون وسطایی که رسماً و قانوناً و با استدلال، از یک سو، و با پشتوانه‌ی اجرایی، از دیگر سو، به جرم اظهار عقیده، می‌سوزاند، حق داشت که مسأله‌ی حق آزادی عقیده و بیان و نشر افکار و عقاید را جدی بگیرد و با استناداتی (که گاه از نظر فلسفی چندان برتر از نمونه‌های متضاد آن که مورد استفاده‌ی کلیسا بود، نبود) نظیر حقوق طبیعی و حقوق خداداد و نظایر آن، برای فایده یا ضرورت آزادی بیان استدلال کند. هر چه بود، اقتضای دوران و تحولات اجتماعی و اقتصادی بود که به همراهی یک فرهنگ (که خود مولود و تا حد کم‌تری مولد آن تحولات بود) تیغ پاپ و قیصر را کند کند. پس از دوران روشن‌گری، در کشورهای آزاد، دیگر این امری بدیهی و پیش‌پافتاده بود که کم‌تر کسی توجهی به آن داشت. بار دیگر پس از واقعه‌ی تا حدی عجیب و غیرمنتظره‌ی جنگ جهانی دوم بود که تأکید بر آزادی عقیده و بیان مطرح شد. از قضای روزگار، موجودات غریب و البته جالب توجهی مثل نیچه (با ذکای ذهنی و قدرت قلمی حیرت‌آور) پیدا شدند که از یکنواختی کرخت دنیای متوسط‌ها دچار دل‌زدگی بودند یا مثل هایدگر که چون معتقد بود همه‌ی فیلسوفان تا حالا اشتباه می‌گفته‌اند و او آمده تا درستش را بگوید و توجه به وجود بدهد، نه به موجود (شاید چون موجود در نظرش اهمیت چندانی نداشت) با کسانی هم‌دست شد که تحقیر شکست در جنگ اوّل و تجربه‌ی بحران شدید اقتصادی، به سوی اعمال و افکار بیش از حد بلند، سوقشان داده بود. ظاهراً هولوکاست و البته سبیری، باعث شد عقلاً بفهمند که در این دنیا، همواره ممکن است به استدلال و تأکید بر آزادی‌ها و حقوقی که فاز صفر است، حاجت افتد. این‌گونه بود که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، به نحوی نه چندان جذاب، بر حقوق و آزادی‌ها، از جمله آزادی بیان، تأکید کرد. اما اندکی پس از آن که اروپا از کابوس فاشیسم و کمونیسم برخاست، این حقوق فاز صفر دوباره بسیار پیش‌پافتاده و کم‌اهمیت شدند.

با وجود این، حتی همین ترسیم هم به قدر کافی دقیق نیست. در این بحث، معمولاً امنیت با آزادی برآمخته و غلط‌انداز می‌شود. هنگامی که کسی در زندان، از محبس‌های انکیزیسیون تا زندان‌های بنیادگرایی و از کوره‌های ناسیونال‌سوسیالیسم تا اردوگاه‌های استالینیسیم، به بند کشیده می‌شود، مشکل اصلی در آزادی نیست که تحدید شده. بسیار مهم‌تر از این، امنیت است که مورد تهدید واقع شده. هنگامی که کسی زندان است یا اجازه‌ی اجتماع یا نوشتن ندارد، آزادی ندارد. اما هنگامی که افراد دزدیده و شکنجه و کشته می‌شوند، این، تماماً یا غالباً، ربطی به آزادی ندارد. امنیت آن‌ها از بین رفته است. زیر شکنجه، فرد آرزوی امنیت دارد، نه آزادی. در آزادی، یعنی بیرون زندان، هم می‌شود تهدید و ارعاب شد. اگر این دو را از هم تفکیک کنیم، معلوم می‌شود که بسا شعرها و عاطفه‌ها و استدلال‌ها که ظاهراً خرج آزادی شده، در حالی که اصالتاً به امنیت راجع بوده است. انسان اول در پی امنیت است، بعد لذت، و سپس آزادی. و تازه این آزادی هم اگر کارکرد تقویت امنیت و لذت را نداشته باشد، به گمان من، در ذائقه‌ی بیش‌تر افراد، دشوار به درد خور پنداشته می‌شود. حال اگر به این دقیقه تأمل کنیم که بسا آزادی که در تعارض امنیت است و در تطبیق با لذت نیست، جدیت معضله‌ی مورد بحث ما آشکارتر می‌شود.

در جهان غیرآزاد، مشکل شکل متفاوتی دارد. در این جوامع، البته برخی آزادی‌ها گرچه نامجاز است، عملاً همیشه قابل جلوگیری هم نیست. اما برای استفاده از آن، مثلاً بیان و نشر عقاید، باید آماده‌ی پرداخت هزینه‌ی آن هم بود. یعنی گفت و به زندان رفت. ممکن است مناقشه شود که اصلاً رعایت حقوق بشر برای این است که آزادی بیان و نشر افکار بدون هزینه باشد. این قطعاً درست است. ولی در صورت داشتن چنین آزادی بدون هزینه‌ای، دیگر چه چیز زیادی برای گفتن داریم که از نگفتن آن این‌همه رنج ببریم؟ در یک حکومت آزاد، که بالاترین مقام حکومت سوژه‌ی کاریکاتورهای گاه وحشتناک است، آزادی بیان چقدر مهم است؟ ظاهراً با یک پارادوکس مواجهیم: یا آزادی بیان و نشر عقاید نیست و ما خیلی حرف‌های مهم برای گفتن داریم که نگفتن آن بسیار آزارمان می‌دهد (مثلاً این که این حکومت... است) یا آزادی بیان و نشر عقاید هست ولی ما چنان حرف‌های مهمی برای گفتن نداریم که نگفتن آن بسیار آزارمان دهد. علاوه بر این که در جایی که آزادی نیست، گوش شنوایی هم برای توجیه آزادی نیست. استدلال، حتی متقاعدکننده، بسا که کاری پیش نبرد. بر اساس بعضی ادعاها، حتی آغا محمد خان قجر، منتسکیو را خوانده بود (با درآوردن چشم‌هایش مثلاً). البته در همان عصر هم مردم (در ایران یا انبوه کشورهای شبیه آن) حرف زیادی برای گفتن نداشتند؛ شاید به جز این که مثلاً «مرا نکشید»، که مشکل اصلی در ممنوعیت گفتن آن نبود، در ناشنیده ماندنش بود. نخبگانی هم که دقیق و بصیر بودند، همچون ملکم خان، قانون (یعنی نظم) را مهم‌تر از آزادی دانستند. اینک ولی جوامعی از این نوع، به سرعت در حال کم شدنند و چشم‌انداز آتیه در این خصوص، الآن از هر زمان مساعدتر است. بنابراین، به نظر می‌رسد توان‌فرسایی زیاد در این استدلال، ناظر به خوبی اخلاقی و وجود فلسفی یا حتی به مصلحت قدرت بودن آزادی عقیده و بیان و نشر آن، و استنادات مکرر به سنن نیکوی غربیان و پذیرفتگی عام این ارزش‌ها چندان مقرون به نتیجه و صرفه نباشد. شاید به جای این، به‌تر باشد کمی دیگر حوصله کنیم تا ضرورت‌های زورمند واقعیت، این ته بساط قبح را یک‌جا قپان کند.

چنین می‌نماید که فقدان یا محدودیت آزادی، ناشی از اراده‌ی دولت‌های بی‌قانون یا بدقانون، طاقت پاییدن در عصر معاصر را ندارد و شاید به همین دلیل، در برابر استدلال‌های عقلانی، بیش‌تر و بدتر مقاومت می‌کنند. لذا است که به نظر می‌رسد شاید به‌تر بود صبوری پیشه کنیم. اما در این صورت، کسانی اعتراض خواهند کرد که پس وظیفه‌ی روشن‌فکری چه می‌شود؟ پاسخ این است که چیزهای مهم‌تری هست که باید به آن اندیشید و در باب آن به مسأله‌یابی و راه‌حل‌سازی پرداخت. برای بعد از دموکراسی سیاسی آینده، از هم‌اینک به دو چیز دیگر بیش‌تر باید اندیشید: یکی آزادی‌هایی که بیش‌تر با استبداد سنتی اجتماعی در تعارض است، که گرچه باز هم فاز صفر، اما مهم‌تر از آزادی بیان عقیده است؛ یعنی آزادی‌هایی که رعایت و تحمل آن به لیبرال بودن (جامعه) برمی‌گردد، نه دموکرات بودن (حکومت). مثلاً آزادی اظهار و اعمال احساس: حدیث دل‌بردگی و دل‌دادگی و دوستی. درافتادن با بعضی تابوها، مثلاً منع ارتباطات صمیمی، که معلوم نیست حتی در یک حکومت دموکراتیک، کنار گذاشتن آن تضمین شده باشد. برای درک این دقیقه، خوب است به سخنانی همچون

دموکراسی حداقلی و مقاومت فرهنگ مردم در برابر لیبرالیسم توجه کنیم. دوم این که آزادی قانونی و حتی فرهنگی و اجتماعی، متضمن بهره‌مندی این فرد و آن فرد نیست. عدم ممنوعیت موجب برخورداری نیست. پس در کنار آزادی، شایسته است به برخورداری بیش‌تر و راه‌های تولید و توزیع بیش‌تر لذت، به عنوان مهم‌ترین حقوق بشر بیان‌دیشیم. گمانم این است که اگر روشن‌فکران و منتقدان سیاسی بیش‌تر رمان می‌خواندند (البته منظوری رمان‌های مشهور ایرانی نیست که غالباً در چارچوب فکری چپ و به منظور تنویر افکار مردم و هدایت آن‌ها به سوی مبارزه نوشته شده است)، شانس بیش‌تری داشتند که تصوراتی کم‌تر بیگانه با واقعیت اجتماعی داشته باشند. چرا که حتی اگر بنا بر هدایت اخلاقی مردم هم باشد، شناخت دقیق‌تر اعمال و افکار آنان مفیدتر می‌بود؛ چه رسد که اساساً این کار، بسا که بی‌ضرورت و بی‌فایده باشد و درست‌تر این که هدایت مردم بیش‌تر به گذر زمان و پیش‌رفت، کم و بیش ناگزیر، در دستگاه مختصات دویعدی رفاه - آموزش و انهاده می‌شود. رمان‌ها و داستان‌هایی چون بیگانه کامو، گرینگوری پیر فوننتس، عشق‌های خنده‌دار کوندرا، خداحافظ گاری کوپر گاری، لولیتای ناباکف... و بسیاری دیگر از چنین نوشته‌هایی به ما می‌آموزد که بنی‌آدم چگونه موجود است و چه می‌خواهد و چه می‌کند و چقدر تغییرپذیر است. البته می‌توان به تحقیقات میدانی هم روی آورد و اهداف و روش‌های زندگی مردم را بررسید. هر دو روش می‌تواند نشان دهد که افراط در نگرش‌های توده‌محور و اراده‌گرا و اخلاق‌انگار و تربیت‌بنیاد و تغییرباور روشن‌فکری سنتی، تا چه پایه آنان را از شناخت مردم واقعاً موجود به سمت مردم پندار و آرمان منحرف کرده است. از نشانه‌های این بدفهمی، یکی هم این است که گمان کنیم اموری چون آزادی بیان برای آنان مهم است. گو این که این فرض هم البته دور نیست که آنان انسان (از جمله خودشان) را شناخته باشند و آن تصورات، تجاهل‌العارف یا تعارف‌الجاهلی در جهت خودخواهی‌های شناخته‌شده‌ی این جماعت باشد تا بتوانند خواسته‌ها و منافع خود را خواسته و منافع مردم قلمداد کنند و از انرژی آنان در جهت اهداف خود استفاده کنند.

از این جاست که اشارتی کوتاه به بحث معروف برلین، در ضرورت تفکیک دو معنای آزادی مفید می‌نماید: آزادی منفی عبارت است از نداشتن مانع؛ این که بر سر فعالیت‌هایی که فرد مایل به انجام آن‌ها است، کسی، اعم از دولت، اجتماع، و نهادهای اجتماعی، یا افراد، مانع و منعی ایجاد نکنند. این معنای کلاسیک آزادی است و آزادی مورد نظر لیبرالیسم هم عمدتاً همین بوده است. موضوع آن هم غالباً فعالیت اقتصادی و فعالیت فرهنگی و شیوه‌ی زندگی در معنای ساده‌ی نوع پوشش، خورد و نوش، روابط، تفریح، و نظایر این‌ها بوده است. اما در دوران اخیرتر، چنین مطرح شده است که این آزادی کافی نیست و آزادی دیگری هست که بسا مهم‌تر این است و آن را می‌توان آزادی مثبت دانست. این آزادی، عبارت است از داشتن امکان دخالت در سرنوشت خود. آزادی نوع اول، نه با سلطه منافاتی دارد نه با مساوات ملازمتی. اما نوع دوم هم با آن برخورد دارد هم با این. آزادی منفی، ضرورتاً خواهان رهایی از سلطه‌ی سیاسی نیست. بیش‌تر دغدغه‌مند این است که سلطه‌ی مذکور حدود خود را بشناسد و پایش را در اقتصاد و فرهنگ وارد نکند. اما آزادی مثبت، نگران سلطه‌ی سیاسی و خواهان جمهوری است و آزادی بدون حق دخالت را ناتمام می‌داند. اگر بپذیریم که لیبرالیسم و آزادی‌خواهی آن، تا حدودی، یک گرایش طبقاتی (و نه عام) بوده است، ولو این که بزرگان آن را اعتقاد بر این بوده باشد که شیوه‌ی مزبور در نهایت به نفع عموم است، آن وقت این هم پذیرفتنی است که گرایش به آزادی مثبت، به معنای فاصله گرفتن از لیبرالیسم اولیه است. لیبرالیسم در هسته‌ی سخت خود، ایده‌ای بورژوازی است (بدون این که واژه‌ی مزبور بار معنایی منفی مارکسیستی داشته باشد). یعنی نوعی آزادی که طبقه‌ی متوسط جدیدالظهور از دولت در مقابل دخالت‌های اقتصادی و از کلیسا در مقابل دخالت‌های فرهنگی می‌طلبید. در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، دو احساس در مقابل این ایده شیوع یافتند: یکی این که آزادی مورد نظر لیبرال‌ها به نفع طبقه‌ی جدید، اما به ضرر توده‌های مردم، خصوصاً فقرا و کارگران است؛ دوم این که آزادی‌خواهی بورژوازی به معامله‌ای پایاپای با حکومت دست زده است، به این شکل که آزادی انتخاب در اقتصاد را از او گرفته و در برابر، آزادی انتخاب در سیاست را به او واگذار کرده است. و این هر دو، به ضرر سایر لایه‌ها و برش‌های اجتماع است. از این جا بود که مفاد بحث آزادی مثبت (گرچه نه زیر این عنوان) مطرح شد. این ایده با هر دو قسم معامله‌ی فوق، مخالف بود: هم این که آزادی اقتصادی به بورژوازی واگذار شود و هم این که آزادی سیاسی به دولت و انهاده شود. بنابراین، آزادی مثبت دو شعار

اساسی داشت: یکی دموکراسی توده‌گرای مشارکتی برای دخالت عمومی (یا دخالت روشن‌فکران منتقد به نام عموم) در سرنوشت سیاسی، و دیگری سوسیالیسم به منظور حمایت دولتی از پایین‌نشین‌ها و حاشیه‌گرددان. به گمان من، روشن‌فکران منتقد، در اصل، لایه‌ی اول آزادی مثبت برایشان مهم بود و عامه‌ی مردم، لایه‌ی دوم. و غالب روشن‌فکران مبارز اگر بر لایه‌ی دوم تأکید می‌کردند، بیش‌تر برای این بود تا بتوانند برای اهداف خود در پیش‌بردن لایه‌ی اول، نیرومحرکه فراهم کنند. برای همین بود که در انقلاب‌ها و شورش‌ها، «آزادی» به مثابه‌ی کلید «برخوررداری» تبلیغ می‌شد. به گمان من، عامه و بیش‌ترین مردم، در غالب زمان‌ها و مکان‌ها، اصالتاً دغدغه‌ی جمهوری و دموکراسی و دخالت در سرنوشت سیاسی خود نداشته‌اند. این نخبگان و روشن‌فکران علاقه‌مند به فعالیت سیاسی بوده‌اند که متمایل به این فقره بوده‌اند و بر این اساس، امری را که تا حدود زیادی یک نیاز صنفی بوده است، به غلط، به مثابه‌ی بزرگ‌ترین مطلوب بالذات انسان معرفی کرده‌اند.

بر همین اساس است که مدعی هستم آزادی بیان، که قسم غالب آن در ربط با سیاست است، بیش‌تر مسأله‌ی نخبگان و روشن‌فکران است؛ حتی در آن‌جا که نگرانی متوجه حق شنیدن است تا حق گفتن. آخر، نیاز به شنیدن را هم اهل گفتن (نخبگان) برای اهل شنیدن (عامه) تبلیغ کرده و حاشا نداشته‌اند. و گرنه اهل شنیدن بیش‌تر چشم به نیازهای فیزیو-سایکولوژیک دارند که آزادی مثبت شاخه‌ی دوم (دخالت دولت به نفع فقرا و برای توسعه‌ی رفاه آنان) ناظر به آن است. همان‌طور که برلین در چهار مقاله درباره‌ی آزادی می‌گوید، آزادی در معنای دقیق و اصیل خود و به‌ویژه در سنت لیبرال‌های بزرگ، از هابز و بتام و میل تا منتسکیو و کنستان و دوتوکویل و نیز جفرسون و پین، آزادی منفی است و آزادی مثبت در تفکرات رمانتیسم و کمونیسم و حتی ژاکوبینیسم دیده می‌شود. آیا پرسش‌برانگیز نیست که تا حدی بر خلاف لیبرالیسم، عموم این مکاتب از ترکیب تمایلات توده‌ها به برخورداری، و تمایلات نخبگان به کار حکومت شکل گرفت؟ توجه به این نکته مهم است که فارغ از شناخت فلسفی و روان‌شناسانه‌ی انسان، در وجوه مختلف طبقاتی، جهت‌گرایش‌های عامه و نیز البته خواص، نه سیاستمدار و نه روشن‌فکر منتقد، عیارمندی نتوان بود. این را بیش از همه، لیبرالیسم با تحولات خود نشان داده است.

آزادی منفی در گذشته، برای عامه‌ی مردم و لایه‌های فقیرتر، چندان اهمیتی نداشته است. چه، در یک فضای کاملاً بسته‌ی فئودالی، مشکل اصلی آنان غالباً نان و امنیت بود. در جنگ داخلی انگلستان که نخستین برخورد جدی برای آزادی منفی میان طبقه‌ی جدید و شاه و اشراف بود، پارلمان در پی آزادی بود، ولی عامه‌ی مردم و فقیرترها در پی سهمی از لذت بودند و درست نمی‌دانستند این را باید از کدام سویی جنگ تقاضا کنند؛ سپاه پارلمان یا سپاه شاه - اشراف. سپاه پارلمان هم ضمن جنگ با شاه، از سرکوب فقرایی که به فکر سهم‌خواهی افتاده بودند، فارغ نبود. پارلمان برای موکلان کارآفرین خود آزادی می‌خواست تا به‌تر و دل‌خواه‌تر دخل و خرج کنند. عامه دخلی نداشت و لاجرم خرجی که نگران آزادی، یعنی نبودن مانع بر سر راه آن، باشد. اینک البته دیگر از آن فقر گسترده و کشنده کم‌تر خبری است. ولی فقر نسبی که هست و شاید همواره باشد، باز هم آزادی منفی را در قیاس با لایه‌ی دوم آزادی مثبت، در درجه‌ی پایین‌تر اهمیت نگه می‌دارد. اما لایه‌ی اول، برای عموم و اکثر، بسا که از آزادی منفی هم اهمیت پایین‌تری داشته باشد. اساساً بحث «آزادی مثبت» به منظور خلع سلاح کردن لیبرال‌هایی به کار رفت که موفق شده بودند از ادبیاتی که حسن اخلاقی آزادی را می‌ستود، به عنوان بهانه‌ی رشد منافع طبقاتی استفاده کنند. به راحتی می‌شد به جای آزادی مثبت، از حق دخالت در سرنوشت سیاسی یا حق برخورداری از رفاه و تعادل سخن گفت و بحث آزادی را هم پیچیده نکرد. در این صورت مدعای من، شاید، آسان‌تر قابل درک بود. اما فرصت‌طلبی اقتضا می‌کرد از اعتباری که برای واژه و مفهوم آزادی فراهم شده (و واقعاً چرا، نه آیا چون «امنیت» درون آن خانه کرده و نیز کلید «برخوررداری» معرفی می‌شده؟) به نفع اهداف دیگر بهره برد.

چنین می‌پندارم که گاه آن آمده است که مغزها را خانه تکانیم و یک بار برای همیشه، این پندار پرورده را که صدای مردم صدای خدا است، بدرود کنیم. صدای مردم (به‌ویژه در جوامع عقب‌مانده‌ی پیرامونی) غالباً (یا لاقلاً، کثیراً) صدای غریزه‌ی درآمیخته با خودبینی کوتاه‌نگر است. این نقیصه، در سایه‌ی توسعه، رفاه، و آموزش امکان کاهش دارد و در هر حال، آزادی بیان در آن نقشی فرعی و ثانوی

دارد. میل به آزادی، بیش از این که ناشی از کرامت ذاتی انسان (کدام کرامت؟) باشد، ارزش ابزاری دارد: رفع مانع از سر راه تولید و مصرف لذت منطبق با مذاق فردی. روایتی از لیبرالیسم برای این که انگیزه‌های خود را در شکل فراطبقاتی و فیلسوفانه پذیرفتنی تر می‌دید، آزادی را واجد ارزشی ذاتی و مستقل دانست و فواید اقتصادی را صرفاً از توابع آن شمرد. عموم ایدئولوژی‌ها، از کمونیسم تا بنیادگرایی، آزادی را هدف تاریخ یا خلقت، یا دست‌کم جزء جدایی‌ناپذیر تعالی انسان دانستند. اما تعبیری از آن را مراد کردند که دقیقاً عکس تعریف فوق بود. مبارزان سیاسی در جوامع بسته، آزادی را با امنیت درآمیختند و هزینه‌های یکی را به حساب دیگری گذاشتند. سنت غالب روشن‌فکری چپ‌گرا هم فرمولی جادویی داشت که در آن، شاه‌کلید آزادی همه‌ی قفل‌ها را می‌گشود. چون علت‌العلل مصائب جهل و جور بود و رود جاری آزادی، جهان را از این هر دو خبث می‌شست. کافی بود آزادی باشد تا مردم به راحتی خوبان را که همیشه هستند و همیشه قابل تشخیصند، به زعامت انتخاب کنند و مشکلات حل شود و برای این، کافی بود تا آزادی بیان باشد تا بتوان ابتدا جهل عوام و سپس جور حکومت را چاره کرد. عموم این تصورها، از آزادی تصویری می‌زند که خطا به نظر می‌آید.

خواست آزادی، اصالتاً، یک میل وحشی است و ارزش آن در جامعه‌ی مدرن، به اعتقاد من، مشروط به دو شرط مهم است: یکی توزیع بهینه‌ی آن به واسطه‌ی قوانین و اخلاقیات حقوق‌بشری و دوم، به رسمیت شناختن ماهیت ابزاری آن در جهت تولید و مصرف لذت. و در این میان، آزادی بیان هم، در میان انواع آزادی، جای‌گاه باریکی را به خود مختص تواند کرد، چون آزادی بیان بخش کوچکی از آزادی و آزادی عنصری ابزاری در میان مطلوبات است. این که شرایط خاص سیاسی در زمان‌ها و مکان‌هایی فشار سنگینی را تحمیل می‌کند و اهل قلم و بیان به بند کشیده می‌شوند و مردم از اظهار مافی‌الضمیر تخویف می‌شوند، دلیل موجهی برای تمرکز این خواسته‌ها در آزادی بیان نیست. چون موهم این خطاست که ریشه‌ی عمده‌ی مشکلات، ناآگاهی مردم است. ریشه‌ی عمده‌ی مشکلات قابل حل جامعه، عقب‌ماندگی است و حکومت بد، بیش‌تر حکومت ضدتوسعه است تا ضد آزادی، و در ظل حکومت ضدتوسعه‌ی ضدآزادی، بیش‌تر به تغییرات تدریجی ساختاری یا ساختارشکنی بیرونی می‌توان امید بست تا به فعالیت‌هایی که به آزادی بیان مربوط است.

در نقد مشروطه

در جوامع مستعد جوشش‌های انقلابی، ادبیات آزادی با تیغ‌های سحر حلال خویش، دل‌های پوسیده را چنان شخم می‌زند که بذر از پیش خوابیده در جوف آن، که دانه‌های دنباله‌دار آرزوهای خشکیده است، در قالب انبوه خوشه‌های خشم سر بر می‌آورد؛ آن‌قدر ساده و سریع و سبز که تسلیم نشدن به صراحت لهجه‌ی آن دشوار است. می‌خواهد؛ آزادی را. و گمان دارد که این شاه‌کلید، جمله‌ی درهای بسته‌اش را یک‌جا می‌گشاید. دلیلی برای چنین داعیه‌ای ندارد. اما شنیده است که استبداد هر آن‌چه از کامرانی و نیک‌بختی را، که لابد در طالع هر کسی تهیه دیده شده، بر باد می‌دهد و کافی است آزادی بیابد تا آبادی هیچ بهانه‌ای برای نیامدن نداشته باشد. به شهادت تجارب عادی همه‌ی ما، مهم‌ترین دغدغه‌ی اکثریت قریب به تمام بنی‌بشر، جبران مافات من اللذه است و انقلاب، از حیث اغوای خلق به جبران بزرگ، قصه‌ای غریب است: شاهان، یعنی همان خدایگان‌های آزادی‌ستان، منشأ شرورند، آن‌ها را بردارید، تا این‌ها برداشته شوند.

انقلاب مشروطه‌ی ایران، همچون هر انقلاب دیگری، خیزشی بود علیه کژی و کاستی حکومت، یا آن‌چه این پنداشته می‌شد. این کژی و کاستی را عموماً به «استبداد» تعبیر می‌کنند و حرکت‌هایی از این دست، اصالتاً در سودای «آزادی» تعریف می‌شود و چون آن کژی، منشأ همه یا عمده‌ی معضلات قلمداد می‌شود، متضاد آن، یعنی رهایی از حکومت مستبد، علت تمام یا عمده‌ی گشایش‌ها معرفی می‌شود. در حالی که چنین نیست. در کشورهای در آستانه‌ی انقلاب، مشکلی اصلی مردم با استبداد حکومت نیست. با اجحاف و / یا ناکارآمدی (واقعی یا پنداری) آن است. با دو عاملی که مردم را از لذت دور می‌کند. جایی که ناکارآمدی مانع تولید، و اجحاف مانع توزیع لذت نشود، یا دست‌کم چنین پنداری مسلط باشد، ایده‌ی انقلاب شانس زیادی برای باز شدن ندارد. البته شعار آزادی، غالباً از سوی روشن‌فکران و رقبای سیاسی در برابر استبداد حکومت مطرح می‌شود. اما آزادی، به معنای وجود راهی برای رسیدن به قدرت سیاسی، فقط دغدغه‌ی بخشی از گروه‌های نخبه است و گرچه دغدغه‌ی شجاعانه و ستایش‌انگیزی است، اما عام و شایع نیست و شایسته است که خسارت‌های این وانمایی، محل ملاحظه باشد. اغلب مردم، همچون ابن‌سینا و حافظ، خطرگریز و درویش‌مسئولند. به این معنی که در برابر وسوسه‌های موقعیت سلطنت و صدارت، پاسخ می‌دهند که مرد مخاطره و سیاست نیستند و امنیت و جمعیت خاطر را به قدرت ترجیح می‌دهند. سیاست، به مثابه‌ی حرفه، ابتدائاً مثل هر شغل دیگری، و قسمی هم به سبب این که یک انتخاب سطح بالا، جسورانه، و بلندپروازانه است، ناگزیر از دست‌رس اغلب آدمیان دور می‌ماند. بنابراین، حضور مردم در عرصه‌ی سیاست، بایستی غالباً به منظور طلب سهمی زیادتر از خورد و برد، خفت و خیز، گشت و گذار، فخر و کبر، و اموری از این قبیل باشد. البته سیاستمداران و روشن‌فکران سیاسی گاه برای پیش‌برد امور خود، ناگزیرند مردم را به صحنه بکشانند و برای این منظور، باید شعارهایی را بر زبان آنان بگذارند که بسا بزرگ‌تر از دهانشان باشد. این دانش‌مند است باید آگاه باشد چنین شعارهایی را زیاده‌جویی نگیرد. قدرت، غالباً راهی است به لذت. بر همین مبنا، آزادی اگر به برخورداری منجر نشود، ارزش چندانی ندارد. این شامل آزادی از استبداد در نظر نخبگان هم هست، اما در میان عموم و عوام بسیار جدی‌تر است. آزادی خواهی یعنی قدرت خواهی، و این اگر گاه برای بزرگان، خود به مثابه‌ی افتخار و غرور ناشی از کارگزاری تاریخ، مطلوب به ذات است، اما برای کثیری از خلق، اگر به سهم بیشینه‌ای از نان و شراب و شاهد و... ترجمه نشود، ناخوانا و بی‌معنا است و در انقلاب‌ها عموماً چنین وضعیتی وجود دارد.

در اوایل انقلاب مشروطه، حتی بسیاری از روشن‌فکران هم مشروطه را راهی به کمترل تصمیم‌گیری‌های آسیب‌رسان و ناکارآمد شاه می‌دانستند. مشکل اصلی، برای بسیاری، این نبود که حکومت غیرانتخابی است و باید آزادی برای رقابت سیاسی فراهم شود. (فراموش نکنیم آن‌چه آزادی فردی و فرهنگی خوانده می‌شود و ناظر به انتخاب آزاد سبک زندگی است، تا حدود بسیاری مشمول استبداد شاهان قاجار و پهلوی نمی‌شد. الزام نوع پوشش در دوره‌ی کوتاهی بود و بعد ملغی شد.) آزادی که ناگزیر منحصر در آزادی سیاسی، به عنوان محمل رقابت قدرت بود، برای عموم مردم و حتی برای بسیاری روشن‌فکران ترقی‌خواه، خصوصاً در آن جامعه‌ی ماقبل سیاسی، دغدغه‌ی مهم و فراگیری نبود. مسأله این بود که وقتی پادشاه در مورد قراردادهای خارجی، درباره‌ی مالیات و عوارض، درباره‌ی عزل و نصب مسؤولان، و درباره‌ی اتهام و محکومیت... به دل‌خواه تصمیم می‌گیرد، جانب منافع و مصالح لایه‌ها و برش‌های مختلف مردم و نهایتاً مملکت، رعایت نمی‌شود.

بسیاری از مردم، از تجار تا روحانیون، از زمین‌داران تا کسبه، از تصمیمات سلطانی برای پر کردن خزانه و رونق دربخانه‌ی سلطنتی، آسیب می‌دیدند. تصمیم‌هایی مثل قرارداد رژی که درآمد و رفاه زارعان، تاجران، و روحانیت را یکجا هدف گرفته بود، بیش از آن که از حیث سیاسی نگران‌کننده باشد، از حیث اقتصادی حساسیت‌برانگیز بود. اگر تنازع اصلی مردم با ناصرالدین شاه متأثر از خصلت استبدادی او بود، می‌توانست پیش از آن شعله‌ور شود. یا این که در زمان شاه درویش‌صفتی چون مظفرالدین شاه، فروکش کند. در کشورهایی که مبدأ مشروطیت بوده‌اند، همچون انگلستان، اگر مخالفان با یک استبداد کارآمد و مراعات‌کننده‌ی اعتدال نسبی منافع، خصوصاً منافع اقشار ذی‌نفوذ، مواجه بودند، به احتمال زیاد انگیزه‌ی قدرتمندی برای مقابله با حکومت باقی نمی‌ماند. (کما این که پیش از آن نبود و حتی پس از اعدام شاه هم، دنبال جانشینی برای او بودند، فقط مشروط بر این که ملاحظه‌ی منافع متعارض، خصوصاً طبقات صاحب نفوذ را مد نظر داشته باشد.) اما هنگامی که این طبقات زیان‌دیده به مشکلات ناشی از اجحاف و ناکارآمدی اعتراض می‌کردند، مورد ارباب و آزار حکومت قرار می‌گرفتند و به دیواری به نام استبداد برخورد می‌کردند، ناگزیر، علیه آن موضع می‌گرفتند. و به این ترتیب، به نظر می‌رسید که انقلاب، اساساً هویت ضد استبدادی دارد. در حالی که بنیان آن ضدیت با بی‌کفایتی و بی‌عدالتی بود؛ یعنی دو عاملی که به بیان دیگر می‌توان آن را ضعف در تولید و توزیع لذت دانست. آن‌چه از سوی روشن‌فکران زمان انقلاب مشروطه، تحت عنوان ضرورت داشتن حکومت قانون، عدالتخانه، مجلس، و... مطرح می‌شد، حتی هنگامی که نشانه‌ی ترقی محسوب می‌شد، منظور از آن ترقی به سوی شرایطی بود که به دلیل نظم، کارآمدی، اعتدال، مصلحت‌عامه، و... تولید و توزیع بهتری از حامل‌های لذت، یعنی امنیت، فراوانی، قدرت خرید، و... حاصل کند. یعنی طالب نظم بهینه‌ای بودند که ضریب توسعه و تناسب لذت در آن بیش باشد. اگر، چنان‌که در بعضی ممالک مثل ژاپن روی داد، حکومت قاجار به تدریج پوست می‌انداخت و به شکلی آرام به سوی نظم بهینه حرکت می‌کرد، شانس زیادی وجود داشت که ایران به سرنوشتی که دچار شد دچار نشود. اما چنین نشد و انقلاب رخ داد. چرا تحول مذکور، چنان‌که مشهور است، ناکام ماند؟ به گمان من، این فرآیندی الگووار است که در جاها و گاه‌های متفاوتی روی داده و به جز در ریزه‌کاری‌ها، نه اختصاصی به ایران داشته و نه عقلاً و ترجیحاً، نتیجه‌ی به کلی متفاوت دیگری می‌توانسته است منتظر باشد.

انقلاباتی از نوع انقلاب مشروطه، منظوم انقلاب‌های بورژوازی از قبیل انقلاب فرانسه و انگلستان است، در مقابل انقلاب‌های کمونیستی مثل روسیه و چین، با معیار شعار اصلی که طرح می‌کنند، به زودی شکست می‌خورند. اگر آزادی و رهایی از استبداد مهم‌ترین شعار این انقلاب‌ها بوده باشد، به زودی استبداد زورمندتری جای‌گزین آن شده است. چرا؟ چون فرض نظری چنین تحولاتی، این است که با رهایی از استبداد، از «مبدأ آزادی» به «مقصد نظم» حرکت کنند، نظم قدیم را انکار کنند و در پناه نوعی آزادی - بی‌نظمی، به سمت تعریف و تحقق نظمی جدید پیش روند؛ نظم جدیدی که به یمن آن، الگوی بهینه‌ای از تولید و توزیع لذت میسر باشد. اما مشکل این‌جاست که با آزادی پسانقلابی، به دشواری می‌توان به صورت تدریجی، به نظم برتری رسید. شاید اصلاً نتوان به هیچ نظمی رسید. سبب آن هم این است که با برداشته شدن قیود نظم پیشین، دسته‌های متعدد مردم، علی‌الخصوص با وعده‌های گزافی که برای تشویق آنان

به شرکت در یک معامله‌ی خطر خیز به آنان داده شده، در برآورد اهداف متشتت خود تعجیل دارند. غالباً این دسته‌ها، اعم از این که در پی اهداف فردی، صنفی، قبیله‌ای، قومی، جنسیتی باشند، یا در پی اهداف عام‌تر ملی و مردمی، یکدیگر را قبول ندارند. معمولاً هر کدام به علت طبیعی و چاره‌ناپذیر منیت‌ها، اولاً، و معتقدات خاص خود، ثانیاً، نیست راست و / یا روش درست مابقی را مورد تردید یا انکار قرار می‌دهند. حاصل چنین دیگ جوشی، ناگزیر نوعی هرج و مرج است که به زودی معلوم می‌شود به نفع هیچ‌کس، شاید به جز تبه‌کاران، نیست. به این ترتیب، ضرورت این که کسی برخیزد و به یمن قدرت و غلبه، این قائله را سامان دهد، همه‌گیر می‌شود و زمینه‌ی اقتدار (یعنی پذیرش دل‌خواهانه‌ی) چنان قدرتی را فراهم می‌کند. این چنین است که در انقلاب‌های بورژوایی، اولین قولی که پس گرفته می‌شود، مهم‌ترین قولی است که داده شده است؛ یعنی آزادی سیاسی. این در حالی است که انقلاب‌های کمونیستی شعار و وعده‌ی اصلی‌شان عدالت است که ناکامی آن قدری دیرتر و کم‌تر آشکار می‌شود. (تقسیم انقلاب‌ها به بورژوایی و کمونیستی و اوصاف هر یک، محتاج نگریسته شدن به عین اغماض است. چون شاید هیچ تقسیم‌بندی بدون نوعی زور گفتن به واقعیت مقدور نباشد. تفاوت، ناگزیر، بر سر کم و زیاد آن است.) آزادی پساانقلابی، که ناگزیر نوعی رهایی اکثریت از عموم قیود است، چون قیود قانونی که با فروپاشی نظم قدیم رفته است و قیود اخلاقی هم (به رغم فرض مشکوک مشترک و متفق‌علیه بودن آن) به شهادت حس مشترک، غالباً جز از سوی اقلیتی مرعی نیست، مبنای معتبری برای حرکت به سوی پی‌ریزی نظم جدید نیست. این امر غیرعجیب، سبب اصلی تعجب ما از شکست انقلاب‌ها و لاسیما انقلاب مشروطه است. آزادی در قیاس با مقاصد اصلی عموم انسان‌ها، نه هدف درستی است، نه حتی وسیله‌ی خوبی. یعنی هدف عموم از تغییر، رسیدن به وضع به‌تری از تولید و توزیع لذت است، که ابزار ضروری آن نظم است. رابطه‌ی این‌ها با آزادی یا تعارض است، یا در به‌ترین فرض، عام و خاص من‌وجه، و در هر حال، نسبتشان تطابق و تساوی نیست. فقط به کمک یک نظم می‌توان به نظم دیگری رسید. این‌گونه است که کودتا، پس از انقلاب، گویی چاره‌پذیر نیست.

بر فرض که آزادی پساانقلابی بخواهد، به رغم اصل فوق، به سمت تعریف و تولید نظم جدید، حرکت با دشواری کم‌تری داشته باشد، ملزوماتی لازم است که به دست دانش‌مندان کلاسیک سیاست، چون لیپست، دال، و دیگرانی اخیرتر مثل هانتینگتن، تورن، و... در قالب نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی تحول دموکراتیک پرداخت شده است، عبارت است از درجات قابل قبولی از آموزش، رفاه، بوروکراسی، و نیز البته مواردی خاص‌تر. انقلاب مشروطه زمانی صورت گرفت که دو عامل مهم موفقیت استقرار دموکراسی در ایران، بسیار پایین بود: نزدیک به ۹۵ درصد مردم بی‌سواد بودند و چیزی در همین حدود فقیر، و نظام دیوان‌سالاری قابل اتکایی وجود نداشت. بگذریم از اوصافی چون تعصب فرهنگی، چندقومیتی بودن، تهدیدشدگی مالکیت خصوصی، و غیره. به دشواری می‌توان در چنین جامعه‌ای، طمع برد که انقلاب به مشروطیت، آزادی به نظم بیانجامد. این بیش از آن که اعوجاج ایرانیان یا نابخشناری آنان بوده باشد، تسلیم‌شدگی ناگزیر به زورمندی فیزیولوژی و سایکولوژی انسان و رفتارهای جمعی متأثر از آن و متأثر از ساخت اجتماعی است: کافی است به گزارش ناظم‌الاسلام در خصوص ترکیب اعضای مجلس اول و سطح توانایی‌های آنان، و نیز امکانات مالی و اداری دولت وقت توجه کنیم. از همین حیث، داوری در باب میزان موفقیت مشروطه را هم نمی‌توان با سنجش رشد دموکراسی معلوم کرد. بنابراین، این انتظار که در چنان شرایطی، ایران، ذیل یک حکومت مشروطه، به سمت یک کشور آباد و آزاد و قانون‌مدار و در حال توسعه حرکت کند، چندان واقع‌بینانه نبوده است. آزادی ناشی از گسیختگی، علی‌الاصول، قاصر است از این که به تدریج نظم نو بی‌ورد؛ همان‌قدر در انگلستان دهه‌های میانی قرن هفده، که در فرانسه‌ی بین قرون هیجده و نوزده، و ایران ابتدای قرن بیست.

به عبارت دیگر، اگر حوادث پس از انقلاب مشروطه، که نهایتاً به نوعی حکومت غیردموکراتیک توسعه‌گرا منجر شد، جز این بود، عجیب بود. آیا معنای سخن فوق این است که چون شرایط تحقق آزادی سیاسی مبتنی بر کنستیتوسیون فراهم نبود، نباید انقلاب تبلیغ می‌شد؟ پاسخ می‌تواند مثبت باشد. چون هدف اولی و نیاز اصیل مردم، حذف استبداد، از آن حیث که استبداد است، نبود. حتی بسیاری از حسرت‌های روشن‌فکران لیبرال، بیش‌تر ناظر به پیش‌رفت‌های غرب بود تا به آزادی‌های سیاسی آن. نهایت این که تا حدودی به غلط یا

به سهل‌انگاری، این را علت آن می‌دیدند. انقلاب مشروطه نمی‌توانست دموکراسی بار آورد، ولی چنان‌چه اولویت لذات محسوس و برخورداری بیش‌تر را بر آزادی و رقابت سیاسی بپذیریم، لازم هم نبود حتماً چنین کند تا موفق بوده باشد. می‌توانست، به عنوان کاتالیزور، حرکت بسیار کند جامعه‌ی ایران در زمان قاجار را به سوی توسعه سرعت بدهد. اگر، آن‌چنان که من مدعی‌ام، انقلاب‌ها اصالتاً بیش‌تر متأثر از میل به داشتن سهم بیش‌تری از مطلوبات متعارض‌علیه و متنازع‌فیه از سوی لایه‌های بالنسبه ناکام باشد، تا، چنان‌که مشهور است، بنای آزادی و عدالت برای عموم، مهم‌تر از این که آزادی موعود با دیکتاتوری نظامیان منسوخ می‌شود، برآورد رهاورد این حکومت‌ها از حیث رشد تولید و توزیع و خدمات و مدیریت و هر آن چیزی است که گم‌شده‌ی اصلی عموم، یا واسطه‌ی آن است. اما چگونه چنین چیزی صورت می‌بندد؟ با فراهم شدن شرایطی که در آن یک استبداد پیش‌رو جانشین یک استبداد به گل نشسته شود، و در فرآیند مشروطه چنین هم شد.

این واقعه‌ای است که در انقلاب‌های دیگری که برای حرکت از آزادی به نظم، شرایط به‌تری از ایران داشتند، همچون فرانسه‌ی قرن هیجده و انگلستان قرن هفده هم اتفاق افتاد. کرامول و ناپلئون، کم‌تر از چارلز اول و لویی شانزدهم، آزادی را محدود نکردند. با وجود این، به نظر می‌رسد (بدون این که یقین یا استدلال قاطعی در کار باشد)، انقلاب در این کشورها، نهایتاً عامل نظم جدیدی شد که به رغم هزینه و زمان، وضع بهینه‌ای از حیث تولید و توزیع مطلوبات به وجود آورد. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که انقلاب مشروطه، به صرف این که به مشروطیت و دموکراسی منجر نشد، یک حرکت شکست‌خورده نبود. در حدودی که انقلاب‌های انگلستان و فرانسه، به رغم استبدادهای جانشین، به نسبت استعدادهای مساعد چون سواد و رفاه و بوروکراسی و... حرکت‌های موفق‌تری بودند، مشروطیت هم یک حرکت موفق بود. تمامی این‌ها یک دیکتاتوری را جای‌گزین هرج‌ومرج ناشی از آزادی پسانقلابی کردند و به کمک این نظم دیکتاتوری بود که زمینه‌سازی نظم بعدی مقدور شد. به دشواری می‌توان تصور کرد که با مظفرالدین‌شاه و احمدشاه و مجالسی که در زمان آنان تشکیل شد و در قالب یک نظام دموکراتیک، ایران حرکت خود به سوی توسعه را حتی شروع کند. خزانه‌ی خالی و ارتش فصلی نامنظم و ناتوان و ناکافی، اولین لازمه‌ی هر استقرار سیاسی، یعنی امنیت، را به امری دست‌نیافتنی بدل می‌کرد. در انگلستان عصر جنگ داخلی، طبقه‌ی متوسط با شاه و اعیان، در یک جبهه، با طبقه‌ی سه و اشتهای برانگیخته‌اش، در جبهه‌ی دوم مواجه بود و فکر حرامیانی که از این موقعیت، برای یافتن آزادی خود به هر دری می‌زدند هم راحت نمی‌گذاشت. در فرانسه‌ی عصر انقلاب، خاندان سلطنتی و حامیان اتریشی آن، کلیسا و زمین‌داران، حکومت جدید و ارزش‌ها و اهداف آن را دوره کرده بودند و اوباش و اجامر هم در گوشه و کنار از آب گل‌آلود نامنی و بی‌نظمی ماهی‌لوت چرب می‌گرفتند. (بعضی از رمان‌های مشهور قرن نوزده فرانسه، مثلاً رمان‌های هوگو، از فعالیت‌های ارادل در همین فضای ملتهب و ناامن سوژه گرفته است.) در ایران عصر مشروطه، از مرکز تهران تا دورترین مدارهای پیرامونی، از آفت باج‌گیری و شبیخون مصون نبود و دولت تازه‌تأسیس آزادی‌خواه را نه بودجه‌ای و نه برنامه‌ای و نه توافقی و نه ارتشی و نه سازمانی. یک بخش از اصل نبوده بود و یک بخش هم که بوده بود در بی‌نظمی انقلاب متفی شده بود. در چنین وضعیت الگوواری چه می‌شد کرد؟ چه بود که هم مقتضی‌اش موجود بود و هم مانعش مفقود؟ سرداری قائم به راست کردن امنیت و نظم.

ظهور رضاخان سردار سپه از درون انقلاب مشروطه، بیش‌تر یک قاعده است تا یک استثناء؛ مثل کرامول در انقلاب انگلیس و ناپلئون در انقلاب فرانسه (به رغم تفاوت‌های بسیار با هم و با مورد ایران). او هم کسی بود که سوار بر دل‌زدگی عمومی ناشی از هرج‌ومرج و ناامنی برآمده از فرمول «آزادی، سکوی پرتاب به سوی نظم جدید»، آماده‌ی برقراری ثبات و امنیت به عنوان سکوی پرتاب توسعه بود؛ توسعه‌ای که نبود آن، مشکل اصلی بود. بدون این که همچون موارد مشابه او در کشورها و انقلاب‌هایی که اشاره شد، نیات و مقاصد فردی و خودخواهانه‌ی او / آن‌ها نقض نیات احتمالی مثبت و نیز کارکرد قابل‌سنجش میراث او / آن‌ها باشد. تفاوت عمده در این است که حتی در فرانسه، با وجود نوسان‌ها، دیکتاتوری ناپلئونی خردخردک مبانی یک توسعه‌ی پایدار را تقویت کرد و حتی دموکراسی هم از پس جمهوری / دیکتاتوری‌های متعدد مستقر شد. در حالی که در ایران، اگرچه دیکتاتوری جانشین انقلاب مشروطه، توسعه به همراه داشت، اما

در درازمدت، به عللی از جمله قران‌ها و تصادفات نامبارک و نامساعد و نیز غلبه‌ی گفتمان‌های رادیکال آرمان‌شهری و رمانتیک، و بلندپروازی‌های ناسنجیده‌ی حاکمیت توسعه‌گرا، و مشورت‌های گاه نامناسب و مطالعه‌نشده‌ی قدرت‌های بزرگ به‌ویژه آمریکا، نه تنها مبنای مبنی برای توسعه‌ی متداول نشد، بل که دموکراسی را هم به محاق برد و در درازمدت، زمینه‌ساز نظم رضایت‌بخش نشد.

تاکنون رژیم جانشین مشروطه، بیش‌تر از ذهن و زبان کسی نقد شده است که از قدرت گرفتن آن متضرر شده بودند؛ همچون عناصر سیاسی - مذهبی که محمدعلی‌شاه و احمدشاه را به سردار سپه ترجیح می‌دادند، چون با آنان مشکل بر سر میزان تسهیم بود، نه اصل آن. آنان حرکت کشور به سوی عرفی‌گرایی و توسعه را منفی منافع و عقاید خود می‌دیدند. این البته امر غریبی نیست. عجیب نظریه‌پردازانی هستند که هنوز هم سعی می‌کنند پادشاهان مضر یا بی‌خاصیت قاجار را به استناد مثلاً خوش‌قلبی و دین‌پناهی (صوری) مظفرالدین‌میرزا و احمدمیرزا (یا حتی تبار اشرافی‌شان) بر میراث‌بران مشروطه ترجیح دهند. به جز در مورد بنیان‌گذار آن، اولویت کاری قاجار جز ستاندن خراج برای خرج در حرم نبود. این وضعیت در زمانه‌ای که جهان به سرعت به سمت تولید و تعالی در حرکت بود، بر ایرانیان آگاه سخت بود. آگاهی مثل ملکم‌خان ریشه‌ی مشکل را نه در انتخابی نبودن حاکم، بل که بیش‌تر در نبود قانون‌سالاری معتبر و پایدار می‌دیدند، که لازمه‌ی تحقق آن مشورت سازمان‌یافته‌ی شاه با آگاهان سیاسی و اقتصادی و تقویت دیوان‌سالاری و نظم و توسعه‌ی متکی به آن و متکی به امنیت ثروت و تولید و سوداگری بخش خصوصی بود. اگر قاجارها این شیوه را می‌پذیرفتند شاید نیازی به انقلاب نمی‌افتاد. ایران، مثل خیلی از کشورها، می‌توانست این گذار را در غیاب انقلاب صورت دهد. شاید حتی کسی زیاد در بند آزادی سیاسی و دموکراسی نبود. چون برای پیش‌رفت و رفاه، لیبرالیسم، با معیار قانون‌مداری و حفظ حریم مالکیت و تساهل، بیش از هر چیزی لازم، و شاید حتی نسبتاً، کافی بود. اما مقاومت‌ها باعث شد این ایده مطرح شود که مشکل، اصلاً نظام سلطنت استبدادی است و جای‌گزینی آن با حکومت انتخابی، راه چاره است. البته در این میان، آلترناتیوهای محتمل یا مشتاق هم بر طبق انقلاب کوبیدند. ولی مشخص بود که در هرج‌ومرج آزادی پس‌انقلاب، از میان گروه‌های رقیب، برای برقراری ناگزیر نظم، یکی از آن‌ها مسلط خواهد شد، نه همه. این یکی هر کس می‌بود، به حکم ناخوش‌آمد رقبای از هم، منفور سایرین می‌شد. رضاشاه هم چنین شد. اما چنان که در رقابت رسم است، این را به نامشروعی او منسوب کردند. احزاب و روشن‌فکران سیاسی متعددی با بودن او جا را بر خود تنگ می‌دیدند. بنابراین، عادی بود که او را خوش نداشتند و نقد تند کنند. در حالی که بسیاری از آنان، از جمله حسن مدرس، خوب می‌دانستند و اعتراف داشتند که در غیاب نظم و امنیت، تقریباً هیچ کاری مقدور نیست و آن سر شوریده را جز شخصیتی قاطع و جدی، به سامان نتوان آورد. غیرعادی اینک و در میان اهل نقد تاریخی و سیاسی است که سخنان رقبای باخته را در قالب نقد علمی بازتولید می‌کنند؛ نه این که خطاهای رفتاری و اخلاقی رضاشاه به راحتی قابل بخشش باشد، اما این خطاهای مرسوم دوره‌ی نظم‌سازی پس‌انقلابی، خصوصاً در نسبت با دست‌آورد این نوع دیکتاتوری‌ها، مهم‌ترین معیار برآورد نیست. دقت در بعضی جزئیات، سستی برخری داورهای کلی را برملا می‌کند. تأکید بیش از اندازه و همراه با تحقیر بر ریشه‌ی اجتماعی رضاشاه و شغل نظامی او، صرفاً متکی به سنجه‌های آریستوکراتیک تواند بود. شاید قاجاریه حق داشتند با استظهار به شاه‌زادگی خود، روستایی بودن و نظامی بودن، و از طبقه‌ی متوسط - پایین برخاسته بودن او را، همچون ناپلئون و کرامول از سوی شاه‌زاده‌های بوبرون و استیوارت، مسخره کنند. اما دیگران چه؟ ظاهراً عموم انقلابات یک شعار و کارکرد مشترک دارند و آن هم بی‌اعتبار کردن اشرافیت و حقوق ویژه‌ی آن است. در حالی که مفاد آن تحقیر این است که از میان لایه‌های پایین اجتماع، و به قول ناصرالدین‌شاه در نامه به آشتیانی «عوام‌الأنعام»، پادشاه راست نمی‌شود؛ یک ایده‌ی کاملاً اشرافیت‌گرا. آیا تأکید بر این موضوع از سوی بعضی روحانیان و روشن‌فکران، حکایت از این ندارد که عمق اندیشه‌ی آنان طبقاتی و اشرافی است؟ نکته‌ی دیگر تأکید بسیار بر ستاندن زمین‌های زیاد و غصب آن بوده است. این هم مشکوک است. در یک نظام فئودالی (ولو عقب‌مانده) زمین‌ها در تملک زارعان نیست. در انحصار اربابان است. این ارباب یا آن ارباب یا شاه، با معیارهای انقلابی و روشن‌فکری چپ، چه تفاوتی می‌کند؟ گاه چنان سخن می‌رود گویی این زمین‌ها از سرف‌ها ستانده شده است! چنان غصبی البته با معیارهای بورژوازی قطعاً محکوم است. اما با معیارهای فئودالیه‌ی عقب‌مانده‌ای که اشرافیت آن، مستقل از

شاه، قدرتی نداشت، و نیز با معیارهای ظاهراً ضداشرافی و ضدفقودالی روشن‌فکران چپ، از مذهبی و جز آن، قاعداً نمی‌توان چنین نقد آخته‌ای را دامن زد. همین قضاوت راجع به سخت‌گیری و سرسختی او هم، که برای چنان جامعه‌ی آشفته‌ای بیش از دموکراسی و آزادی نیاز بود، جاری است.

حتی اگر گروه‌های سیاسی که در مجالس اولیه تشکیل شدند و احزاب سیاسی فعال در آن عصر، از نظر توانایی‌های درونی، این امکان را داشتند که یک کشور دموکراتیک و در حال توسعه فراهم آورند، پتانسیل‌های متن اجتماع، از حیث اقتصاد و امنیت، این اجازه را نمی‌داد. بنابراین، ظهور استبداد نسبتاً مدرن از درون انقلاب مشروطه، بیش‌تر یک ضرورت بود تا یک انحراف. ظهور حکومتی مقتدر در فردای ۱۲۹۹، می‌توانست مقدمه‌ی لازم برقراری یک حکومت دموکراتیک توسعه‌گرا باشد. چون امنیت و نظم، مقدمه‌ی هر کار مثبتی است و غایب بزرگ صحنه‌ی سیاسی ایران در آن عصر، همین بود. پس ایجاد نظم استبدادی، کارکرد مثبت این انقلاب بود و نه کژکارکرد آن. اما ارکان آن حکومت، دموکراسی را در تعارض با توسعه‌ی سریع و شرایط اجتماعی موجود می‌دیدند و گرچه در این خصوص از منظر نظریات توسعه تا حدی حق داشتند، اما البته تلاشی هم برای نزدیک شدن به جمع میان این دو نداشتند.

ضرورتی ندارد در صادق بودن منادیان برپایی جمهوری در عصر پهلوی در ایران تلاش کنیم. چنان جمهوری‌ای احتمالاً کشور را به شرایطی نزدیک می‌کرد که در آن، هر چهار سال، دوره‌ی ریاست‌جمهوری، موقعیتی بود که یک حزب، از یک سو، برنامه‌های ناورزیده‌ی خود را به تجربه بگذارد و از سوی دیگر، سران آن به جمع پاره‌ای امکانات مادی برای آینده‌ی خود دست زنند. چون حداقل‌ها برای یک دموکراسی، یعنی آموزش، بهداشت، رفاه، و اجماع نخبگان (البته همه‌ی این‌ها به طور بالنسبه) فراهم نبود. اگر حاصل مشروطه را ظهور استبداد مدرن بدانیم، این در نسبت با استبداد سنتی بد حاصلی نبود. چون اگر هدف از انقلاب، نه آزادی، بل که امنیت و رفاه بیش‌تر باشد، استبداد سلطنتی مدرن در حدود نیم قرن عمر خود نسبتاً موفق بود؛ مشروط بر این که سیاه‌کاری‌های حزب توده و اشتباهات جبهه‌ی ملی و پس از آن، روشن‌فکران ایدئولوژیک و گروه‌های مسلحی را که در پی انقلاب بلشویکی یا چیزی شبیه آن بودند، با روشن‌بینی تحلیل کنیم.

ماجرای دهه‌ی بیست ششمی و منازعات انتهایی آن، که به تثبیت استبداد توسعه‌گرای پهلوی دوم انجامید، در چشم‌انداز مشابهی قابل برآورد است. آزادی‌های ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲ ایران، نسخه‌ی دیگری از آزادی‌های بعدانقلابی بود. این بار وضع انقلابی، نه به دست مردم، بل به دست قدرت‌های پیروز در جنگ دوم درست شده بود. همان‌طور که گفتم، این نوع آزادی، در قالب فرمول «از آزادی به نظم»، خصوصاً در کشوری با امکانات نامساعد برای دموکراتیزاسیون و کنستیتوسیون، نمی‌توانست موفق باشد. مصدق، قهرمان مشهور این عصر، اصلاحات سیاسی، از نوع آزادی و استقلال، را بر قدرت و ثبات اقتصادی ترجیح داد و ظاهراً دموکراسی را ارج بیش‌تر از لیبرالیسم داد؛ لیبرالیسم به معنای اخص، که ضرورتاً جمهوری یا پادشاه کاملاً مشروطه (یعنی تشریفاتی) را شامل نمی‌شود. با مقادیری احتیاط، می‌توان ادعا کرد که شاه نماد لیبرالیسم بود و مصدق نماد دموکراسی. مصدق شکست خورد، یک قسم به این سبب که طرفدار از نظمی به نظم برتر، با معیار توسعه و نه دموکراسی بود. به گمان من، اگر مصدق پیروز می‌شد، به احتمال زیاد، یا خود او دیکتاتور می‌شد که البته تا حدی استعداد آن را هم داشت و شرایط هم اقتضا می‌کرد، کما این که تا حدی هم چنین شد، یا دیکتاتور دیگری ظهور می‌کرد. چون جامعه‌ی فقیر و هنوز هم به نسبت کم‌سواد و مشتت و فارغ از اجماع را به دشواری و کندی بسیار می‌شد با آزادی و انتخاب به پیش برد. اشکال عمده‌ی کار، هم در مشروطه و هم در ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، و نیز در انقلاب ۱۳۵۷، این بود که مخالفان صاحب‌نفوذ، به جای قانون، مالکیت، امنیت، و تساهل، بر آزادی پای فشردند؛ خواستند نظم جدیدی بر پایه‌ی آزادی تعیین کنند؛ نه این که از نظمی به نظم برتر، با معیار تولید و توزیع بهینه‌ی لذت، جهت‌گیری کنند. یعنی خواستند نظم جدید را بر ویرانه‌ی نظم قدیم برپا کنند، نه با مرمت آن، که هم ممکن بود هم مقرون به احتیاط. عموماً بحران عصر جبهه‌ی ملی به مقاومت استبدادی شاه مقابل مصدق فروکاسته می‌شود. در صورتی که آزادی بیش از استبداد برای مصدق مشکل‌ساز بود و نشان آن هم، تعطیل مجلس. متوسط عمر دولت‌های ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲ فقط پنج ماه بود و این یعنی آفت آزادی به جان نظم و توسعه. به رغم این واقعیت، مصدق به چیزی کم‌تر از یک پادشاه تماماً مشروطه خرسند نبود. در حالی که شاه به موضعی میانه

راضی بود و سرسختی مصدق در فراهم کردن آزادی سیاسی مشروطه، در تعارض با شاه، غیرواقعیانه و از عوامل شکست او بود. به گمان من، تعطیل مجلس از سوی مصدق، کاری کاملاً به جا بود. چون چنان آزادی‌ای کژکارکرد بود. مشکل این بود که مصدق در این خصوص، با شاه هم‌دلی نکرد. او در مواجهه با مجلس، به نظم و کارآمدی فکر می‌کرد و در مواجهه با شاه، به آزادی و مشروطیت. این تناقض، او را در هم شکست.

در تمامی مقاطع مهم، از انقلاب مشروطه تا وقایع سال سی و دو و از آنجا تا انقلاب پنجاه و هفت، ما به تقریب فرمول واحدی را تکرار کردیم. در تمامی این حوادث بزرگ، آزادی را بیش از حد جدی گرفتیم؛ آزادی را در آزادی سیاسی محدود کردیم، دموکراسی را بر لیبرالیسم ترجیح دادیم، دیکتاتوری توسعه‌گرا را تمسخر کردیم و به عنوان خطر بزرگ وانمودیم. چه کسی حکومت کند، برایمان بیش از حد مهم شد، تا جایی که چگونگی حکومت را در پراکنش گذاشتیم و البته واقعیت‌ها هم در برابر ما مقاومت کرد: آزادی، و خصوصاً آزادی سیاسی، گوهر گم‌شده‌ی مردم نبود و این در قالب نارضایتی عمومی آشکار شد. هرج و مرج محکوم به بی‌قراری و جا سپردن به اقتدار بود. در دو برهه، توسعه‌گرایی غیردموکراتیک را انکار کردیم و حاصل آن، نهایتاً غیرتوسعه‌گرایی غیردموکراتیک شد. البته انتقاد کردن به حکومت پهلوی‌ها آسان است و کسی هم در مقام انکار عیوب گاه چشم‌گیر آنان نیست. سخن بر سر این نیست که حکومت این‌ها، یا کاملاً یا حتی غالباً، با معیارهای لیبرالی تطابق می‌کرد. ولی به طور کلی، چنین چشم‌اندازی وجود داشت. کثیری از انتقادات راجع به آنان، مثل نیت تاراج و خدمت بیگانه، با حقیقت نسبت تضاد داشت و کثیری دیگر، مثلاً پارتی‌بازی و رانت‌خواری، تا حدود زیادی ویژگی تقریباً چاره‌ناپذیر جامعه‌ای به تازگی در راه توسعه‌ی پرشتاب قدم گذاشته (با مختصات رفاه، آموزش، دیوان‌سالاری سطح پایین) بود و جای خیلی فراخی برای انتساب خیانت صریح و قابل حذف، به کمک اخلاق یا سیستم، باقی نمی‌گذاشت. بسیاری از مردم و نخبگان کینه‌توزی نسبت به حکومت‌های گذشته را از کسانی به ارث بردند که شاید به طور شخصی یا متأثر از باورهای تعصب‌آلود، حق داشتند، اما بر من معلوم نشد کسانی که چنین اوصافی نداشتند، چگونه پا جای پای آنان گذاشتند. معلوم نشد چگونه رضاشاه و حواریانش به شیطان، و مخالفان او به فرشته تشبیه شدند. چگونه مصدق به یک ابرقهرمان، و شاه به ید ابرصدقهرمان بدل شدند؟ در حالی که همه، از نظر فردی، برای کسب قدرت می‌جنگیدند و از نظر ملی، دیدگاه‌های رقیبی داشتند که هر چه بود در اقطاب آشکار مثبت / منفی و خدمت / خیانت، جای نمی‌گرفت؛ مگر به لطف گفتمان‌هایی چون نظریه‌ی وابستگی، که صحت خود را بیش از فکت و تحلیل علمی، از تبلیغات چپ جهان‌سوم‌گرای هوجوی و ایدئولوژی‌های شبه‌جامعه‌شناسانه‌ی مارکسیستی می‌گرفت.

شاه آخر در دهه‌ی چهل و خصوصاً دهه‌ی پنجاه، البته می‌توانست در جهت تأمین همین بهینه‌سازی، سلطنت را بیش‌تر به مشروطه نزدیک کند. چون زمینه‌های امنیت، رفاه، و آموزش تا حدودی فراهم شده بود. اما روحیه‌ی رایج اقتدارگرایی و نیز علاقه به توسعه‌ی کماکان سریع و تا حدی آرمانی و غیرواقعیانه، او را از این کار منع می‌کرد. شعاری که منتقدان مشروطه‌خواه او مطرح می‌کردند، تحت نام «شاه باید سلطنت کند، نه حکومت»، در اصل غلط نبود. چون حکومت سلطنتی مدرن، اما مطلقه را به سمت حکومت سلطنتی مدرن اما مشروطه می‌راند، که هم می‌توانست حامی آزادی باشد هم توسعه‌گرا اما در این تمایل، از سوی مشروطه‌خواهان جدید، شتاب ناواقعیانه‌ای ورزیده شد و مقام سلطنت هم متقابلاً، بر گستره‌ی اختیارات خود، که قدری از آن برای توسعه ضروری بود، تأکید فوق‌طایفی داشت.

«Vive la Republique!» این جمله‌ای است که سیاستمداران فرانسوی در مراسم مهم، با شور خاصی بیان می‌کنند و من قبل از این که موضوع بحث حاضر به دغدغه‌ای علمی و تاریخی برایم تبدیل شود، به این فکر می‌کرده‌ام که به‌راستی چرا زنده باد جمهوری. گاه به این فکر می‌کردم که چرا هنوز هم چهارده ژوئیه (سالروز فتح باستیل) را در فرانسه جشن می‌گیرند. در این که وقایع اتفاقیه‌ی سال ۱۷۸۹ منشأ تحولات مهمی در فرانسه شد، انکار نیست. اما ربط وثیق آن با جمهوری، مردد است. بسا از کشورهای همسایه‌ی فرانسه که جمهوری نیستند. آیا از این بابت باید احساس خسرانی را تجربه کنند؟ هنگامی که آنان شعار شورانگیز «زنده باد جمهوری!» را از فرانسوی‌ها

می‌شنوند، آیا احساس کمبودی می‌کنند؟ شاید نه. شاید هم حتی برعکس. چه بسا هنگامی که فرانسوی‌ها جملاتی شبیه «Vive le Roi» را از سوی انگلیسی‌ها یا اسپانیایی‌ها یا... می‌شنوند، حس کمبودی به آنان دست می‌دهد.

شکوه سلطنت، هنوز هم می‌تواند نوستالوژیک باشد. اما جمهوری چه؟ جمهوری یک امر عدمی است. جایی و وقتی که شاه نیست. پس زنده باد جمهوری، یعنی زنده باد مرگ سلطان. در این انکاری نیست که وقتی سلطنت منشأ فقر و زجر شد، یا چنین گمان رفت، زنده باد مرگ در مورد آن قابل درک است. اما اگر سلطنت از نوع توسعه‌گرای آن شد، به‌خصوص وقتی که مشروطه شد، آرزوی مرگ آن، اعتبار خود را از دست می‌دهد و شعار «زنده باد جمهوری!» هم. مگر این که منظور از جمهوری خواهی در برابر مشروطه‌ی توسعه‌گرا، آزادی خواهی و دموکراسی خواهی غلیظ‌تر باشد، که مسأله و دغدغه‌ی اپوزیسیون سیاسی است که گرچه ممکن است دغدغه‌ی میمونی باشد، اما مسأله‌ی اصلی کثیری از مردم نیست. آیا جمهوری از حیث انتخابی بودن بیش‌تر، برتر از غیرجمهوری قانون‌مدار، متساهل، و ضامن امنیت مال و جان و عرض است؟ تردید دارم. شاید جمهوری چیزی بیش از شعار ترس‌آوری برای الزام نظام‌های سلطنتی خودکامه به پذیرش مشروطیت نبوده باشد. اگر منظور از «زنده باد جمهوری!» اعلام علاقه به آزادی است، پس جمهوری را به معنای فقدان استبداد باید گرفت؛ چیزی که در انگلستان همان‌قدر ممکن است که در فرانسه. پس «زنده باد جمهوری!» و «زنده باد پادشاه!»، می‌تواند با هم در یک کشور تکرار شود. اما چنین حسی نداریم. اگر کسی در انگلستان شعار اوّل و در فرانسه شعار دوم را سر دهد، بسا که نادان یا حتی خائن به شمار رود. پس جمهوری دقیقاً یعنی جایی که شاه نیست. شاه یعنی چه؟ اگر غرض از شاه صرفاً نماد نهاد سلطنتی است، به نظر نمی‌رسد بود و نبود آن چندان اهمیتی داشته باشد و اگر منظور از شاه، فرد زورگیر و غیرانتخابی، و غرض از نظام سلطنتی، نظم مبتنی بر زور و اخافه و احجاف از سوی حکومت ناکارآمد، عمدتاً در چارچوب انحصار لذت برای اقلیت حاکم است، در این صورت جمهوری چیزی بیش از لیبرالیسم، حتی نوع غیرمشروطه‌ی آن نیست.

آزادی، به خودی خود، چیزی ندارد که جواب‌گوی نیازهای اصلی و ملموس باشد. اما حتی اگر چنین بود، مشروطه برای آن کافی بود و نیاز به جمهوری، نه. جمهوری هم می‌تواند استبدادی باشد، مگر این که بگوییم این دیگر جمهوری نیست. اما مشروطه هم نیست. پس با داشتن مشروطه، نیازی به جمهوری نیست. هم‌اینک هم اگر این جمهوری نیست، نیاز تراز اوّل، جمهوری کردن واقعی این مسمی به جمهوری نیست. دست‌کم در مرحله‌ی اوّل، می‌توان به توسعه‌گرا شدن آن و قانون‌مداری و امنیت‌گرایی آن چشم دوخت و سپس هم به مشروطیت آن رضا داد. منظورم از مشروطه، بازگشت خانواده‌ی سلطنتی نیست. اولویت دادن به چگونگی حکومت به جای کیستی حاکم، و لیبرالیسم به دموکراسی است (گرچه لفظ لیبرالیسم به معنای آزادی - خواهی و گرای - است، اما واقعیت تاریخی آن میزان نسبتاً محدودی آزادی سیاسی برای تضمین مقادیر گسترده‌ای آزادی اقتصادی و فرهنگی در چارچوب یک نظم قانون‌مدار است و من همین معنا را مراد کرده‌ام).

شاید مقاومت حکومت در مقابل توسعه‌گرا شدن کم‌تر از مقاومت آن در مقابل مشروطه شدن و مقاومت آن مقابل مشروطه شدن چندان کم‌تر از مقاومتش مقابل ایجاد یک جمهوری دیگر نباشد، با وجود این، توسعه‌گرایی لیبرال نسبت به مشروطیت، چون به احتمال زیاد هزینه‌ی کم‌تر و فایده‌ی بیش‌تر دارد و بنابراین عقلانی است، حداقل در مقام آرزو و امید و ایده، قابل دفاع‌تر است. قصد ما عبرت از ماضی است. در طول نقاط عطف سیاسی سده‌ی گذشته، اگر نیاز اصلی جامعه را در آزادی خلاصه نکرده بودیم و اگر جمهوری را قالب منحصر آزادی نگرفته بودیم، یعنی اگر توسعه را مهم‌تر از آزادی انگاشته و آزادی را در قالب مشروطه کافی دانسته بودیم و مشروطه را به فوریت، به حد نهایی آن، که مقام سلطان در آن صرف تشریفات است، سوق نداده بودیم، به فرض همراهی شرایط مساعد دیگر، احتمال زیاد، در وضع به‌تری می‌بودیم. بفرنجی مسأله در این است که زمانی به سمت حداقل خواهی محافظه‌کارانه چرخش کرده‌ایم که هر نوع اراده‌ی اصلاح، به نحوی غریب و استثنایی طرد می‌شود و مصداق این ضرب‌المثل عامیانه شده‌ایم که وقتی می‌توانستیم ندانستیم، و اینک

که می‌دانیم نمی‌توانیم. گویی این بار نه روشن فکران، که نقطه‌ی مقابل آن‌ها است که به هزار زبان می‌کوشد به ما بفهماند که این بار، واقعاً، تحول فقط از مبدأ آزادی به مقصد نظم دل‌خواه متصور است!

در نقد فلسفه

فلسفه‌ی حرمت فکر^۱

من انتساب ریشه‌ی مصائب سیاسی و ایدئولوژیک ایران امروز را به فردید و شاگردان او، البته روا نمی‌دانم. آنان هرگز چنان وزنی نداشته‌اند که چنین کاری از ایشان برآید یا برآمدنی باشد. از این بابت، از حدود بیست سال پیش که سخنرانی «مبانی فلسفه‌ی فاشیسم» در دانشگاه تهران القا شد، به سخنران انتقاد داشته‌ام که اینان را زیاده‌جویی گرفته و بر سر زبان‌ها انداخته‌اند. گمان داشته‌ام حیف وقت ما است که صرف اثبات بی‌پایگی حرف‌های فردید و بی‌خاصیتی شخصیت کمیک - تراژیک او شود. نیز بر آنم که فاشیسم، به معنای دقیق کلمه، پایگاهی در ایران نداشته است: یهودستیزی و لیبرال‌ستیزی در این‌جا از گونه‌ای دیگر است. خشونت‌های بدوی و سعی نافرجام در کنترل حوزه‌ی خصوصی هم برای اثبات مماثلت با فاشیسم کافی نیست. رفتارهایی که به وصف فاشیستی معروف شده‌اند، چیزی است و ایدئولوژی فاشیسم چیزی دیگر. اگر منظور از رفتار فاشیستی ستایش خشونت کور باشد، این در میان ایدئولوژی‌های به شدت خاص‌گرا، اعم از طبقه‌محور، آیین‌محور، نژادمحور، و نظایر آن، مشترک است. با وجود این، اگر باز هم مشابهت‌هایی میان عمل و نظر برخی گرایش‌های مسلط وطنی با ایده و ایدئولوژی فاشیسم بتوان سراغ کرد، شرایط اقتصادی و سوابق فرهنگی در این‌جا، زمینه‌ی مساعدی برای پر و بال گرفتن آن نشان نمی‌دهد. به باور من، نهال گفتار ایدئولوژیک (که در آن خاص مهم‌تر از عام، خواستن مهم‌تر از یافتن، آرمان مهم‌تر از امکان، دشمنی مهم‌تر از دوستی است) و خشونت، که نتیجه‌ی ناگزیر آن است، در ایران، به دست چپ غرس شد و چنان بالید و برآمد که بسیاری، از جمله نودولتان، زیر سایه‌ی سنگین آن، به خواب سختی فرو رفتند و اگر نقد جدی لازم است در این‌جاست؛ خصوصاً که دانشگاه‌های ما، پس از رخوتی چند، دوباره عرصه‌ی تاخت‌وتاز چپ ارتدکس (به روایت لنین و استالین و حزب توده) شده است که بی‌هیچ شرمگینی، در حالی که خود هنوز از فشار خشونت نیمه‌جان است، علیه لیبرالیسم شعار می‌دهد و اساتید و دانشجویان لیبرال را تهدید می‌کند. این اژدهایی که یک چند بی‌جان می‌پنداشتیم و گمان می‌بردیم که نعش باشکوه آن به درد نمایش می‌خورد، ظاهراً در برف فراق در خواب زمستانی بوده و اینک که آفتاب بر آن تابیده، بر خویش جنیندن گرفته است. گرچه بعید نیست که زنده‌اش هم بیش‌تر به درد معرکه‌گیری و حیرت انداختن در مقام سهل‌انگاران بخورد. چه در مقام تبیبه آن‌چه در ایران گذشت و چه در مقام حذر از خطر در آتیه، بیش از همه، باید به روش و منش چپ اندیشید؛ حتی اگر در بنیادگرایی پنهان شده باشد. وقتی حزب توده و چپ‌های ملی و چپ‌های مذهبی را داشته‌ایم، مطرح کردن فردید و چند شاگرد او برای توضیح آن‌چه بر سر ما آمد، به گمانم نشانی غلط دادن است.

^۱ مقاله‌ی آقای بابک احمدی در شماره‌ی چهارم نشریه‌ی مدرسه، حاوی نکاتی بود که من با برخی از آن‌ها موافق نیستم و گرچه کلیت سخن ایشان را عالمانه و از سر خیراندیشی می‌بینم، باری گمان دارم که ایشان در مواضعی از مدال عدل فاصله گرفته‌اند. مقاله‌ی حاضر، در نقد آن نوشته شده است.

در مواجهه با فلسفه به اردوگاه خاصی تعلق (درآغشته با تعصب) ندارم و انتساب صفاتی چون صادق و کاذب یا درست و غلط، یا فلسفه و غیرفلسفه، و نظایر آن را به دو سنت فلسفی اروپایی و انگلیسی، باور ندارم. اگر میان آنها به ترجیحی قائل باشم، ناظر به معیارهایی نظیر احتیاط و دوران‌دیشی، یا محدودیت خطرات به هزینه‌ی محدودیت فواید است. در مقام تمثیل، از نگاه من فلسفه‌ی ترکیبی و سنت فکری آلمانی، شبیه جنگلی انبوه و مه‌آلود یا دریایی عمیق و موج یا رشته‌کوه‌هایی توبرتو و صعب‌العبور است: لذت جست‌وجوی سرزمین‌های ناشناخته و گم شدن و بازیافتن و هیجان پیمودن راه‌های طی‌نشده، و امید دیدن نادیدنی‌ها و خروج از میان‌مایگی و هرروزینگی و شعف کشف و جهل در آن گاه مقاومت‌ناپذیر است. اما پا نهادن در آن، بی‌شک با مخاطره، گاه مخاطرات مهیب همراه است. نوعی ماجراجویی است که نیاز به تهور دارد و می‌تواند به مرز بازی با مرگ نزدیک شود. در برابر، فلسفه‌ی تحلیلی و سنت فکر انگلوساکسون، شبیه پارکی نوپرداخته، استخری کلرزده، یا جاده‌ای محاسبه‌شده است: از تشعشعات خیره‌گر یا تیرگی‌های چشم‌دوز در آن کم‌تر اثری است. انتظار مواجهه با غرائب و عجائب در آن پایین است. طول موج و تواتر تحولات در دامنه‌ی محدودی نوسان می‌کند. پرسش‌های مهم، پرسش‌های زندگی در آن پاسخ‌پروری پیدا نمی‌کند. بنابراین، شور و شوق زیادی بر نمی‌انگیزد و مشکل‌پسندان و ماجراجویان را راضی نمی‌کند. اما با دوران‌دیشی و احتیاط درآمیخته است و تفنن در آن، با اندکی شجاعت میسر است و خطر چندانی تهدید نمی‌کند. فیلسوفان کنتینانتال غالباً چنان زهد و رضایی نداشته‌اند که متواضعانه و محتاطانه در مقابل این جهان بنشینند و معرفت مختصری را که روزی آنها می‌کند بگیرند و شاکر باشند. با اعتماد به نفس و زیاده‌طلبی به جنگ هستی برخاسته‌اند تا او را بفشارند و بتکانند و بشکافند و مجبورش کنند اسرار خود را بیرون بریزد. این که موفق شده‌اند یا نه، و آنچه بیش به دست آورده‌اند، حقیقت از نوع کشف بوده یا خلق، محصول تعقل است یا تخیل، بحث دیگری است. اما در عمل شناخت، شورمندانه، فاعل و بل فعال بوده‌اند. صحت گزاره‌های یک شناخت کم‌تر برایشان مهم بوده تا شکوه آن. یک تفاوت مهم دیگر هم هست: فلسفه‌ی قاره‌ای به آنچه این جهان و در این جهان هست قانع نیست. «هست» را به آسانی در برابر «باید» تحقیر کرده و اشتیاق به جهانی که می‌پسندیده در میل او به تفسیر حقیقت و تغییر واقعیت تأثیر تمام داشته است. سر آن داشته تا سقف فلک را بشکافد و طرح نو دراندازد و چشم دل باز کند و آنچه نادیدنی است ببیند. هم از این روست شاید که برخی آن را با شعر و با عرفان نزدیک دیده‌اند. چون تخیل و آرمان نیروی محرک اصلی مشترک میان این‌ها بوده است. کارآمدی شناخت بیش‌تر برایشان مهم بوده تا مشروعیت آن. در حالی که فلسفه‌ی رقیب غالباً به تفسیر جهان قانع بوده، آن هم تفسیری که لازمه‌اش وارونه‌خوانی و عمق‌کاوی تعجب‌آور و سرشاخ شدن با واقعیت و درگیر شدن درون فرآیند شناخت با تمام انرژی حیاتی نبوده است. بیش‌تر در پی سازگاری با واقعیت و کنار آمدن با آن بوده و اگر هم گاه در پی تغییر برمی‌آمده، سر ساختن آدم و عالمی از نو نداشته است. به قیدوبندها نظر داشته و غالباً کوشیده است با ابزار منطق و مدد تجربه، صحت و سلامت کار خود را بیازماید. فلسفه‌ی آلمانی یک شوالیه‌ی آریستوکرات است که دل‌بسته‌ی فعالیت‌های مردم میانه‌حال نیست. سر در سودای خلق صحنه‌های بدیع و سرودن داستان‌های عجیب دارد. فلسفه‌ی انگلیسی بیش‌تر به شیوه‌ی طبقات میانه‌ی بورژوا رفتار می‌کند: بیش از نام و افتخار ناشی از شجاعت و حادثه‌آفرینی و دوئل و دفاع از شرف شهسواری، در پی بهینه‌سازی شرایط فکر و عمل است تا همواره دقت و احتیاط مانع خسارات بزرگ باشد. کافی است به بعضی نام‌ها از بزرگان دو طرف نگاه کنیم. هگل، کرکگارد، شوپنهاور، نیچه، و حتی مارکس و سارتر... را با هیوم، برک، میل، راسل، کواین، نوزیک، و... در برابر هم ردیف کنیم، به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟ کدام طرف را اگر برگزینیم راست‌تر، درست‌تر، و به‌تر است؟ این پرسشی است که پاسخ آسان و صریحی ندارد. بیش‌تر می‌توانیم بگوییم کسی که ستون اول را برمی‌گزیند، گستاخ‌تر، بلندپروازتر، و خطرپذیرتر است. اگر این انتخاب فقط برای فحص فلسفی باشد، این استقبال از نوع مخاطره‌ی فکری است و اگر به فلسفه، به مثابه‌ی راهنمای عمل جمعی و برنامه‌ی تغییر نزدیک شود، دامنه‌ی مخاطره، جامعه و جهان را نیز در بر تواند گرفت. و از این جا است که با وسواس بیش‌تری باید به پاسخ پرسش فوق اندیشید. ماجراجویی فردی به راحتی قابل قضاوت اخلاقی منفی نیست. اما

ماجراجویی‌ای که متضمن احتمال در خطر قرار دادن جدی دیگران باشد، به لحاظ اخلاقی، دغدغه‌انگیز است. کمونیسم و فاشیسم، به طور عمده، از آلمان برخاست و این سؤال همیشه هست که این تا چه حد محصول تصادف بود.

روشن است که دوگانه‌ی هایدگر / پوپر، که دست‌آویز بعضی جدال‌های سیاسی در ایران شد، نمی‌توانسته به انصاف فلسفی وفا کند. مثل هر حرکت تبلیغاتی دیگری، این هم خالی از سیاه / سفید نبوده است. بلندی پوپر خلل‌های فکر فلسفی او را نتواند پوشید؛ چه در فلسفه‌ی علم و چه در فلسفه‌ی سیاست. نقدی که پوپر در جست‌وجوی ریشه‌های توتالیتاریسم، بر فلسفه‌ی افلاطون و هگل دارد، به گمان من، منصفانه نیست. انکار رگه‌های اگزیستانسیالیستی و روان‌شناختی فلسفه‌ی هایدگر و ارزش نقد او بر دوانگاری دکارت هم خلاف واقع است. پس می‌توان موافق بود که فکر فلسفی والاتر از آن است که دست‌مایه‌ی جدال‌های شعاری سیاسی قرار گیرد و اگر کسانی چنین کردند، دیگران نباید در این دام بیافتند و مقابله به مثل کنند. اما آیا این، به معنای جدایی کامل فلسفه و سیاست هایدگر، و به راحتی، تأیید یکی و نفی دیگری است؟ پاسخ مثبت به این سؤال، آسان نیست.

این که بعضی فیلسوفان وقت فراوان برای مطالعه‌ی نوشته‌های هایدگر نگذاشته‌اند، چندان ملامت‌بردار نیست. چون، علاوه بر آنچه درباره‌ی کلیت فلسفه‌های مبهم و پرشور و انقلابی‌گفتم، وقتی او به کسی مثل سارتر می‌گوید که تو فلسفه‌ی مرا نفهمیده‌ای و وقتی یکی از شارحان او می‌گوید هر بار که گمان می‌کنیم فلسفه‌ی او را فهمیده‌ایم سؤالاتی برایمان مطرح می‌شود که هیچ جای پای محکمی برای پاسخ به آن نمی‌توان یافت، من انگیزه‌ی شانس‌آزمایی (مقرون به صرفه، با توجه به کوتاهی عمر و فراوانی خواندنی‌ها) برای درک و نقد دقیق آن را از دست می‌دهم. در عین حال، به وسوسه‌ی «بیهوده سخن بدین درازی نبود»، سعی کردم بعضی شروح آن را به دقت بخوانم. ولی به دشواری می‌توانم دریابم به فرض که این دستگاه متفاوت سخن - اندیشه معانی غیرشاعرانه‌ای هم داشته باشد، ثمره‌ی خلاف تا چه حد بزرگ است؟ یعنی اگر کسانی که تاکنون انسان را موجود می‌دیده‌اند نه «در - جهان - بودن» یا «وجود در آن‌جا» یا دانش را نتیجه‌ی مقابل سوژه - ابژه می‌دیده‌اند و نه «انفتاح و شکافتگی دازاین»، الآن که تغییر نگاه می‌دهند، چه توابع علمی و عملی عایدشان می‌شود؟ و اگر تفاوت چندان است که مشهور است، چرا بر این اساس، علمی جدید (مثلاً آن‌طور که هوسرل می‌خواست) بنا نشد؟ هایدگر (همچون وینگشتاین، به رغم تحلیلی بودنش) از مبهم‌نویس‌ترین فیلسوفان قرن بیستم است و از این بابت، شاید بیش‌ترین نقد و شرح و تفسیر هم متعلق به او (و وینگشتاین و نظایر این دو) است. اما این، به خودی خود، ارزش فلسفه‌ی آنان را نشان نمی‌دهد. خاصه وقتی درمی‌یابیم هایدگر کتابی در توضیح وجود و زمان و رفع برداشت‌های نادرست از آن می‌نویسد، ولی از چاپ آن صرف‌نظر می‌کند، بیش‌تر به تردید می‌افتمیم که سهم عمق و ابهام را چگونه جدا کنیم. معمولاً کسانی که مدعی‌اند همه تاکنون اشتباه می‌کرده‌اند و من حقیقت بزرگی را برملا کنم، اگر نتوانند معجزه‌ای بیاورند و نخواهند عجز نشان دهند، لاجرم باید مبهم بگویند. تردیدی نیست که گاه ابهام، ناظر به پیچیدگی و ظرافت موضوع و روش شناخت است. اما همواره این امکان هست که دیگران بیابند و ساده‌شده‌ی آن پیچیدگی‌ها را به زبان متعارف بیان کنند و مواضع اهمیت و عظمت آن را در دستگاه فهم عام‌تری اظهار کنند. و اگر چنین امکانی نیست، حتی اگر حقیقت بزرگی در نهفت آن فلسفه محتمل باشد، مشکل می‌توان فیلسوفان را سرزنش کرد که چرا رنج فهم آن را به خود هموار نمی‌کنند. چرا بکنند؟ در هر کاری نسبت سرمایه و سود باید متناسب باشد. عمری وقت فرسودن برای نگاه به جهان یا یک ترمینولوژی به کلی دیگر، تناسبی با محاسبه‌ی عقلانی ندارد. به نظر می‌رسد حتی اگر نسبت به فلسفه‌های از این دست با پیش‌داوری برخورد نکنیم و آن را ابزار جدال‌های سیاسی هم قرار ندهیم و با دقت کافی (تا کجا؟) هم مطالعه‌اش کنیم، باز هم قویاً محتمل است که خیر کثیری در آن نیابیم و برعکس، به دلیل سنت‌شکنی‌های عظیم درآمیخته با شور و ابهام، احتمال واسطه‌ی شر شدن آن را منتفی نشماریم.

من البته مطمئن نیستم که تحلیل دقیق این آثار، ربط وثیقی را میان ارکان آن فلسفه و مبانی فکر فاشیستی نشان دهد. در عین حال، مایلیم با احتیاط پرسشی را مطرح کنیم: آیا اوصاف کلی فلسفه‌ی قاره‌ای که در نوشته‌های هایدگر به شکل اعلی وجود دارد (در کنار اماراتی که حاکی از تأیید و همکاری با ناسیونال‌سوسیالیست‌ها است)، کافی نیست تا ما را به وجود ربطی میان فکر او و فاشیسم او «ظنین» کند؟

به عناصری مثل ابهام، شور، اهمیت دادن به وجود به جای موجود، تأکید بر دوگانه‌ی خود / دیگری، ظرفیت‌های گسترده‌ی انتخاب برای دزاین، نفی اومانیسم، حوالت تاریخی، تمایل به تغییر، و نظایر آن در فلسفه‌ی هایدگر اگر توجه کنیم، به دشواری می‌توانیم از سوسه‌ی مرتبط دانستن آن با مواضع او در دفاع از شور و تحول‌خواهی و سنت‌شکنی نازیسم غلبه کنیم. آیا وصف تازگی و انقلابی بودن فلسفه‌ی هایدگر، حتی در قایس با سایر فلسفه‌های آلمانی، تناسبی با منحصر به فرد بودن مواضع او در برابر فاشیسم، در مقایسه با فلاسفه‌ی آلمانی هم‌عصرش ندارد؟ به این نکته دقت کنیم که اگر انسان بی‌اخلاق و کژرفتاری وسیله‌ای بسازد که معمولاً در جهت مصالح انسان به کار گرفته می‌شود (مثلاً اتومبیل)، نمی‌توان با استناد به بدی او، ارزش احتراش را انکار کرد. اما اگر همین انسان وسیله‌ای بسازد که لاقبل ذوجهین باشد (مثل تفنگ)، ما حق داریم به نحو معقول، گمان کنیم (گرچه نه به یقین) که این اختراع را بیش‌تر برای جنگ می‌خواسته است تا دفاع. و فلسفه‌ی هایدگر از این دووجهی بودن به دشواری قابل پیرایش است. البته این هم مبهم است که وقتی این فیلسوف، مدت‌ها بعد، از «اشتباه من» در طرفداری از حزب نازی سخن می‌گوید، منظورش چه قسم اشتباهی است؛ چیزی از سنخ خطاهای رایج که محصول اشتباه محاسبه و کمبود اطلاع و هیجان‌زده شدن است و عموم مردم گرفتار آن می‌شوند، یا خطایی استراتژیک که از زهدان فکر و فلسفه‌ی خاص او تراویده، یا دست‌کم این استعداد ترویج غیرمستقیم را داشته است؟ اشتباه نوع اول، در شأن فیلسوفی تا این حد بزرگ (که می‌گویند)، چگونه تواند بود؟ آیا کم‌ترین سخنی که می‌توان گفت، این نیست که فلسفه‌ی این فیلسوف نتوانست او را از چنین ورطه‌ی هولناکی نجات دهد؟ و با توجه به این که فلسفه‌ی او، در بعضی خطوط اصلی‌اش، به انسان و اضطراب او و ره‌اشدگی او و انتخاب او و تقدم مأنوس بودن با اشیاء به جای شناخت آن‌ها و... مربوط است و نه صرفاً بحث‌های سنتی فلسفی که ربط چندانی به انسان دارای گوشت و پوست و درد و رنج ندارد، این ناتوانی در محافظت فیلسوف از فاشیسم، می‌تواند نقطه‌ضعف آن محسوب شود.

چه تعداد از فلاسفه‌ی بزرگ انگلوساکسون را می‌شناسیم که در مقام دفاع از اموری مثل فاشیسم برآمده باشند، که به کمک آن بعضی فلاسفه‌ی اروپایی را تبرئه کنیم؟ مثال‌هایی که نویسنده‌ی مقاله‌ی مورد بحث از لاک، هیوم، کانت، ولتر، و میل آورده‌اند، اصلاً وافی به مقصود نیست. این که بعضی توهومات را با تعبیر تساوی جوامع یا استقلال ملل، تحت فشار جوسازی‌های چپ (و اینک پست‌مدرن)، ما را از اتهام اروپامحوری ترسانده و چنانمان کرده که با ترس و لرز تأکید کنیم که همه از توان مساوی و درک معادل برخوردارند و هر ملتی هر طور فرهنگش اقتضا کرد و دوست داشت، باید رأساً و مستقلاً تصمیم بگیرد و عمل کند، ولو با معاییر علم و تجربه‌ی غربی نخواند، مبنای متینی برای نقد سخنان این فیلسوفان نیست. وقتی حتی شارحان لیبرال میل، هنگام نقل سخنان او درباره‌ی هندیان و ضرورت کمک مدیریتی انگلیسیان به آنان، با شرمندگی عذرخواهی می‌کنند، این، در نگاه من، بیش از این که ابرام بر حقیقتی بدیهی باشد، انکار حقیقت از سرترس است. مواردی که جناب آقای احمدی از قول فلاسفه‌ی مذکور آورده‌اند، برای من، به بدهات قابل فهم و به صراحت قابل دفاع است. نه فقط سرخ‌پوستان و سیاه‌پوستان، بل که مردم بسیاری از جوامع جهان‌سوم، برای پیش‌برد به‌تر امور خود، سراپا نیازمند جهان صنعتی هستند. بنده نه تنها سخنان میل راجع به بعضی جوامع مثل هند قرن نوزدهم را راست و درست می‌دانم، بل که هم‌اینک، یعنی یک و نیم قرن دیرتر، همان سخن را راجع به افغانستان، بنگلادش، تایلند، مراکش، تونس، کلمبیا، بولیوی، و... بسیاری کشورهای دیگر قابل دفاع می‌انگارم. به گمانم، مادامی که هندیان نمی‌فهمند نرخ زاد و ولدشان تولید و توسعه‌ی فقر و مرگ است و پاکستانی‌ها از فهم این عاجزند که به جای جدال‌های فرقه‌ای به‌تر است فکری برای صلح و توسعه داشته باشند و قس علی‌هذا، و مادامی که بسیاری از روشن‌فکران جهان‌سوم‌گرا، به جای این که برای بیماری، بی‌کاری، بی‌سوادی، جنگ داخلی، و... در این جوامع چاره‌اندیشی عملی کنند، تمام فکرشان این است که عقب‌ماندگی‌های آن‌ها را تحت نام‌هایی مثل فرهنگ غنی و خودمعیاری ارزش‌ها و... آذین کنند، به‌تر است که اروپاییان محور باشند و متفکران هم اروپامحور. حتی اگر استعمار هم قابل دفاع نباشد، تلاش صلح‌باورانه برای جبران کمی از عقب‌ماندگی این جوامع را به بهانه‌هایی مثل کرامت انسان و تساوی فرهنگ‌ها و... انکار کردن، بیش‌تر نوعی ضعف اخلاق فردی، مثل حسادت و رد احسان ناشی از غرور بی‌پایه است که به دست جریان روشن‌فکری چپ، به عقیده و ارزش اجتماعی بدیهی بدل شده و در میان عوام شیوع یافته است.

روشن است که من از تفاوت‌های بالفعل سخن می‌گویم، نه تفاوت‌های نازدودنی ذاتی. ولی فرض کنیم کسانی مثل هیوم و ولتر از فروتری ذاتی بعضی نژادها سخن گفته باشند. این کجا و کوروی آدم‌سوزی کجا! برای عموم متفکران بزرگ انگلیسی - آمریکایی، این عقب‌ماندگی بعضی ملل، انگیزه‌ی بیش‌تری برای توسعه‌ی آموزش و بهداشت و تأمین اجتماعی بوده است، نه فرستادنشان به گورستان. پس جدا کردن حساب مواضع سیاسی یک فاشیست از فلسفه‌ی او، اگر هم درست باشد، قابل قیاس با مواضع اروپامحور فیلسوفان انگلوساکسون نیست.

اما راجع به مقایسه‌ی میان دو آموزگار فلسفه، یا دو فیلسوف ایرانی، به گمانم نویسنده‌ی محترم در این جا هم از مدار انصاف فاصله گرفته‌اند. نمی‌دانم ایشان چه انگیزه‌ای داشته‌اند. اگر در پی احیا و افشای حقیقتی بوده‌اند، به خطار رفته‌اند و اگر سر در دنبال مصلحتی داشته‌اند (مثلاً اصلاح ذات‌البین یا اظهار بی‌طرفی و همه‌دوستی)، ضرورتی نداشت که تفاوت‌ها را انکار نمایند. بسیاری از دوستان مشترک می‌دانند که احترام فوق‌العاده‌ی من برای استادم، هرگز به حمایت مریدانه‌ی آراء و اعمال ایشان منجر نشده است. سهل است، بسا که ایشان را با بعضی مواضع رنجانده باشم. من نمی‌پسندم که خود را در چنین جدال‌هایی داخل کنم. اما این دیگر تحمل‌پذیر نیست که قیاسی با انبوهی از فارق‌های مهم را به سکوت برگزار کنم. چرا که این فقط بی‌انصافی در حق فیلسوف نیست، در حق فلسفه هم هست. اولاً، این هر دو با هم در مسائلی که به فلسفه فرهنگی (در داخل گیومه قطعاً) فرجامید، و مسائل پس از آن، همراه نبودند. یکی بود و دیگری را برای معارضة با او آوردند و به محض آمدن این دیگری، او رفت. در زمان «انقلاب فرهنگی» و حوادث منجر به آن، یکی از این دو، در میان عموم فرهیختگان، شهرت و خصوصاً محبوبیتی نداشت و دیگری داشت. و برعکس، یکی برای کسب شهرت سعی می‌کرد توجیهی از رفتارهای ناصواب به دست دهد و دیگری آن رفتارها را دست‌کم تأیید نمی‌کرد و کلمه‌ای در بایستگی خشونت نمی‌گفت. دوماً (یا ثانیاً)، تشابهی اگر بود، در این بود که این هر دو، البته جویای اشتهار و افتخار بودند؛ اما یکی به یمن کوشیدن و بال زدن و پرواز کردن و دیگری عمدتاً با کمین کردن و تیری به سوی او پرتاب کردن، که اگر او پرنده‌ای بلندپرواز است، من هم شکارچی او هستم. یکی از این دو البته عارف کاملی نبود که همه کار محض رضای خدا کند؛ آمده بود تا هر آن‌چه در چنته دارد بیرون ریزد و به علو و اعتلایی دنیوی متناسب با دارایی فکری خود برسد. اما دیگری که از آن راه شانس‌چندانی برای خود نمی‌دید، جزبزه‌ی خویش به کار گرفت و راهی میان‌بر برای نیل به مقصود برگرفت. سوماً، برابر نهادن ضمنی این دو از حیث نیت و عمل علمی، با عنوان دو آموزگار فلسفه، ظلم به فلسفه است. من شاگرد این هر دو بودم. اما از یکی تقریباً هیچ یاد نگرفتم، جز مثلاً این که سقراط زشت بود و ارسطو حسود و افلاطون دنیا را با گاوداری اشتباه گرفته بود و بعدها این که غرب یعنی افول حقیقت قدسی و هکذا، اما دیگری، نیازی نیست بگویم چه از او آموختم. در و دیوار گواهی بدهد. و من در این قصه، نمونه‌ای تعمیم‌پذیرم. (اگرچه منافاتی ندارد که من یا مماثلان به پاره‌ای از آن آموزه‌ها هم منتقد باشند و در قدرت اقع استدلال‌ها سهمی و حظی هم برای جذابیت‌های خطایی در نظر گیرند.) آن دیگری شاید اگر فکر فلسفی خود را (اگر چنین چیزی به او اصلاً قابل انتساب باشد)، در محیطی آکادمیک پی می‌گرفت و می‌گذاشت تا اگر هم قرار است به عرصه‌ی عمومی تری بیاید به نحوی عادی و آرام باشد، شاید در محافل محدودی موفقیتی کسب می‌کرد، اما به این راضی نبود و مقامات بلند می‌خواست و شیوه‌ی برکشیده شدنش به آن مناصب هم البته شنیدنی و عبرت‌آمیز است. شک نیست که اگر کسانی او را صرفاً به این دلیل که طرفدار فکری فلان فیلسوف است و نه فیلسوفی دیگر، طعن و قدح کنند، راه صوابی نرفته‌اند و علی‌ای حال، من از الگوی آنان پیروی نمی‌کنم. اما مسأله فقط این نیست. همان‌طور که در مورد خود هایدگر فرضیه‌ای مطرح کردم، در این جا، با احتمالی اقرب، می‌پرسم آیا قرائن حالیه و مقامیه، ما را به این ظن در نمی‌اندازد که ترویج این فیلسوف آلمانی طرفدار فاشیسم (دست‌کم در دهه‌ی شصت که عصر خشونت بود)، بیش‌تر به خاطر فاشیست بودنش بود تا فیلسوف بودنش؟ کاملاً ممکن و بل محتمل است درست بگویند که فلسفه‌ی هایدگر را فاشیستی خواندن اشتباه است. و کاملاً حق دارند بگویند این سخن که از مدرسه‌ی هایدگر فقط فاشیست‌ها بیرون آمدند، غلط است. اما بعید نیست که بعضی ایرانیان، به انگیزه‌های فردی و روان‌شناختی از فلسفه‌ی او (فارغ از این که اصلاً چقدر آن را جدی گرفته

باشند)، خوانش شبه‌فاشیستی داشته و به همین سبب هم او را ترویج کرده‌اند. و از این کار چندان به فکر بهره بردن از فلسفه نبوده‌اند که از شبه‌فاشیسم آن در فضا دادن بیش‌تر به بورس عقاید سنتی - بنیادگرایانه‌ی ضد عقل و ضد مدرن و ضرغرب. در هر حال، این‌قدر ماجرا مسلم است که کانون معضل بیش از این که مطعون کردن فلسفه‌ی هایدگر به فاشیسم باشد، مظنون داشتن منسوبان به او در پی‌آمدهای موضع‌گیری‌های ظاهراً فلسفی‌شان است.

در کفه‌ی برابر نهادن این دو، حتی اگر هر کدام در تمسخر فیلسوف مورد علاقه‌ی دیگری راه ناصواب در پیش گرفته باشد، ناپذیرفتنی است. این سخن که ساده‌انگاری در فهم فلسفه و کشاندن نقد فلسفی به حوزه‌ی جدال سیاسی و درآمیختن آن با شعار و استهزا درست نیست، درست است. اما این سخن که این «هر دو نشان داده‌اند که نسبت به آموزش منطقی و نظام‌مند اندیشه و آیین‌های فلسفی حساسند. از آنان بعید نیست که با انحراف مسیر بحث به مسائل حاشیه‌ای زمینه‌ای فراهم آورند تا دیگران بر پایه‌ی آن بدآموزی و تعصب را در میان شاگردان و نوآموزان فلسفه رواج دهند»، راست نیست. یکی تعهد جدی به منطق داشته است و دیگری نه‌چندان. از یکی انحراف مسیر بحث بعید است و از دیگری نه‌چندان. بگذریم از این که بر من معلوم نیست در چارچوب فلسفه‌های ادبی، اساساً منطق چه جای‌گاهی دارد و چگونه می‌توان چنین فلسفه‌ای را، یا بر مبنای این فلسفه فلسفه‌ی دیگری را، نقد منطقی کرد. آیا تمسخر منطق و اهل آن، تحت نام «منطق‌زدگی»، حساسیت نسبت به آموزش منطقی است؟

کلام آخر این که فکر فلسفی، قطعاً محترم است و حرام که به حریم آن دست‌اندازی شود. اما فلسفه‌ی حرمت فکر بر چه مبنی است؟ این سخن دو پاسخ می‌تواند داشته باشد: یکی پاسخی معهود و مشهور، که مطابق آن فکر فلسفی (و چرا فکر علمی نه؟) عنصری پاکیزه و پرداخته است که با وجه متعالی انسان رابطه دارد؛ شأن آن بالاتر است از این که به شوائبی چون قدرت و سیاست درآلاید؛ به کرامت انسان و هویت تعالی جوی او راجع است. فکر فلسفی و هر فکر عمیق و سامان‌یافته‌ای (مثلاً علمی)، حرمت دارد، به این سبب که به انگیزه‌های دنی و به ابزارهای دون آغشته نیست. هدفش شناخت حقیقت است و ابزاری است برای تکامل شخصیت و تعالی نفس. بنابراین، کاربرد آن در مناقشات و مجادلات قدرت، نادیده گرفتن شأن والای آن است. نظر دیگر که من از آن دفاع می‌کنم، این است که فکر، البته، به فاصله‌ی آن از انگیزه‌های دنی و ابزارانگاری‌های دون است؛ مشروط به این که سیاست و قدرت و شهرت و اموری از این قبیل را از دایره‌ی انگیزه‌های دنی بیرون گذاریم. ارزش فکر علمی و فلسفی، همچون هر چیز دیگری، به این است که برای انسان لذت دارد یا مقدمه‌ی لذتی است یا آینده‌ی التذاذ را از امنیت و فراوانی و دوام بیش‌تری برخوردار می‌کند. برای اقلیتی، فکر فلسفی بالذات لذت است و برای برخی دیگر می‌تواند بالعرض، منجر به لذت بیش‌تر خود آنان شود. مثلاً پول و شهرت، یا برای جامعه به طور کلی، مثلاً توسعه‌ی عقلانیت و باورهای به‌تر و زندگی مرفه‌تر و... در همه‌ی این موارد، انگیزه می‌تواند از صفت دنو برکنار باشد. آنچه حرمت یک فکر فلسفی را عرضه‌ی تردید می‌کند، احتمال طارد نبودن آن نسبت به انگیزه‌ی دنی، به معنای لذت ممنوع یا بیمارگون است. مثلاً لذت از خشونت یا هر چیزی که لذت بردن از آن برای کسی یا کسانی (به تشخیص عرف عقلا) زجر و شکنجه‌ی ظلم‌آمیز دیگران را به همراه دارد. آنچه حرمت فکر یک فیلسوف را مشکوک می‌کند، ابزارانگاری دون، یعنی فارغ از اخلاق است. فی‌المثل این که کسی در پی شهرت و محبوبیت یا رقابت سیاسی و قدرت باشد و در این راه، از فلسفه هم مدد گیرد، اما برای تسریع در حرکت خود، از هزینه‌هایی که به دیگران تحمیل می‌کند ابایی ندارد. یا از آزار دیگران لذت می‌برد، یا برای لذت خود، آزار ناروای دیگران را بی‌محابا روا می‌دارد. هنگامی که قرائن این دغدغه را دراندازد که فکر و فلسفه‌ی خاشاک انگیزه‌ی لذت ممنوع شده یا مانع آن نشده، یا ابزار فارغ از اخلاقی برای پیش‌افتادن، به هر قیمت، شده است، حرمت آن، ناگزیر، سستی می‌گیرد.

درد عشق

(مرگ مجنون)

می‌کوشم از وسواس تعریف عشق بپرهیزم. اما می‌ترسم که مفاهمه در اضطراب افتد. پس ناچارم بگویم که منظورم از این واژه، رابطه‌ای است سراسر کشش و خواهش میان انسانی با حیوانی یا شیئی؛ که عموماً خواهان را عاشق و خواننده را معشوق و خواسته را وصال می‌نامند و نشانه‌ی صدق آن این است که عاشق با داشتن معشوق، یا با امید آن، خود را صاحب همه‌چیز می‌بیند؛ حتی اگر هیچ‌ش نباشد و با نداشتن آن خود را صاحب هیچ نمی‌بیند، حتی اگر همه‌چیزش باشد. و دیگر این که بسا عیوب معشوق که نمی‌بیند و یا خوبی می‌بیند، و نیز این که در این خواستن خود را محق می‌داند و مهابا نمی‌کند و نصیحت نمی‌شنود و شراکت نمی‌پذیرد. و از این میان، رابطه‌ی عاشقی میان انسان با انسان، و از آن، رابطه‌ی مرد و زن مهم‌تر و مشهورتر و مشکل‌تر است. به قسمی که حجم عظیمی از آنچه راجع به عشق گفته‌اند و نوشته‌اند و سروده‌اند و کشیده‌اند و ساخته‌اند و ورزیده‌اند، قصه‌ی جذبه‌ای بوده است میان مردی و زنی که جنسیت در آن سهمی به‌سزا داشته است.

آنچه درباره‌ی عشق به معنا گفته‌اند، معنایی اندک دارد. عشق فرط محبت است و اشتیاق و شور. چگونه می‌توان نسبت به چیزی چنین بود که حتی در چنگ خیالش هم نمی‌توان فشرده؟ مولوی که رئیس عاشقان معنا بود، آدمی را، لاقلاً، بهانه می‌کرد و شور خود را در پای آن به شرار می‌کشید. از زرگر بی‌سوادی چون صلاح‌الدین تا شاگرد برگزیده‌ای چون حسام‌الدین، یا پیری مبهم و مشکوک چون شمس‌الدین. آن معنا باید تجلی‌اش جسمانی می‌شد تا غزل عاشقانه از آن بترواد. محی‌الدین هم که عرفان نظری را به سقف رساند، ترجمان‌الاشواق/غزلیاتی بود برای معشوقه‌اش، که دختری اصفهانی بود و چون وصال دست نداد، آینه‌ی صبح ترجمه‌ی شبانه شد و روغن ریخته نذر شاه‌چراغ. گویند برای این بزرگان جسم بهانه‌ی جان است و چرا برای شکاکان، عکس ماجرا، ماجری نباشد؟ «گوشم شنید قصه‌ی ایمان و مست شد - کو قسم چشم صورت ایمانم آرزوست.» اصلاً ایمان که از جنس شور است، مگر به غیر صورت تعلق می‌گیرد؟ آنچه به معنا تعلق دارد، عقیده است و نه ایمان؛ آن هم غالباً عقیده‌ای درآمیخته با شک. صورت است که ایمان را ایمان می‌کند. از مجسمه‌های عیسی و بودا تا پیکره‌های قدیسان و قدیسگان و از این، تا تمثال‌های تخیلی انبیاء و ائمه و ضریح امام‌زادگان و قدم‌گاه‌ها... همه‌جا ردپایی از جسم و جسمانیت است که به عقیده، شور ایمان می‌دهد. و اگر ندهد، نهایت آن، حس دوستی و حس نزدیکی با چیزی کم‌وبیش مبهم است. آن که برای خدا خانه بنا کرد، این نکته نیک می‌دانست.

پس عاشقی را در رایج‌ترین رؤیت آن، کواعب اتراب، منظور می‌کنیم و مشهورترین استعاره آن که سوختن است: «هزار جهد بکردم که سر عشیق بپوشم - نبود بر سر آتش میسرم که نجوشم.» شاید همین بیت سعدی کافی بود تا دفاعیه‌ای باشد از عاشقان؛ تا داد آنان را اگر نه بستاند، باری فریاد زند. عشق انتخاب نیست، حادثه است؛ محاصره شدن در جنگلی که آتش گرفته یا غرق شدن در تلاطم موج‌ها. عشق مثل اسبی وحشی است که کمندی بر گردنش نشسته و چراغپاهای خشم‌آلود او برای فرار، جز سراسیمگی بیش‌تر حاصلی کم‌تر

دارد. از نظامی است که «عشق آمد و کرد خانه خالی - برداشته تیغ لابلالی». مهر جوشان کسی وقتی عاطفه را به تسخیر درآورد، همه چیز را بیرون می‌ریزد. دیگر غم و شادی، فقر و غنا، شهرت و گم‌نامی، این همه مثل رمه‌ای که از دیدن شیری می‌گریزند، در مقابل عشق یارای مقاومتشان نیست. عشق خانه را خالی می‌کند؛ از همه چیز، حتی عقل. هم از این روست برداشتن تیغ لابلالی. لابلالی، یعنی نمی‌ترسم، مراعات هیچ چیز نمی‌کنم، هر چه می‌خواهد بشود. راستی چرا این همه بی تفاوتی در برابر نصیحت و پند؟ چون «سخت تر شد بند من از پند تو - عشق را نشناخت دانش مند تو». عشق را باید شناخت. طرفه معجوننی است، سهل و ممتنع. انگشت پایش روی زمین و انگشت دستش لای شاخه‌های طوبا؛ آویزه‌ای میان زمین و آسمان. رنج و لذتی در هم پیچیده، و هر دو عمیق؛ رگه‌ی تصعید معنویت در جنسیت. غریب معامله‌ای؛ وعده‌ی حوریان در بهشت، مشروط به حذر از آنان در زمین. و اگر رندانه گویی «حذر از عشق ندانم - سفر از پیش تو هرگز نتوانم»، وعید دوزخ. مگر این که جدی نگیری و با شیخ صنعان عطار همراه شوی که «گر به راه دوزخ است این راه من - هفت دوزخ سوزد از یک آه من». چرا این همه آتش؟ چرا این همه سوختگی؟ غلبه‌ی سودا بر مزاج است آیا؟ یا میلی مبهم و رازآلود که تلمبه‌ی قلب را وا می‌دارد که مدار بسته‌ی رگ‌ها را بیهوده بکاود: عاطفه‌ی انگیخته. می‌خواهد؛ همین و بس. چیست در این رنگ و لعاب، در این پیچ و تاب که مقاومت مقابل آن تلاش مذبح است؟ که حافظ ما را نهیب می‌زند: «قوت بازی پرهیز به خوبان مفروش - که در این خیل حصاری به سواری گیرند». سواری نه از آن سواران که برق برگستوانشان چشم‌ها را خیره می‌کند، بل از آنان که برق بی‌برگستوانی‌شان: تیغ تیز را نه با سختی سپهر، با نرمی آن کند می‌کنند. چی‌اند این نرم‌تنان که سخت‌پوستان را به تسلیم وا می‌دارند؟ چه غریب جنگی! که شمشیر تو از کتف سبترت می‌افتد و پاهای استوارت لرزه می‌گیرد و این همه، از تازگی و نازکی آن که در برابر توست. تو را به جنگ می‌خواند. برنده‌ای آیا؟ محال نیست. اما فراوان است که آن همه یال و کوپال هیچت به کار نیاید. چون سهراب که گردآفرید را بر سر نیزه کرد، ولی وقتی او خود خود برداشت و موی و روی آشکار کرد، سهراب را به تسلیم واداشت.

تاریخ عشق مذکر را در قالب دریایی از دیوان‌های غزل می‌توان به تماشا نشست: هیچ چیز در این جهان، با این تفکیک و تکرار، به توصیف درنیامده است. زیباترین تصاویر شعری از خداوندان ادب، ریزه‌خوار خوان نرم‌تنان است. لذات این جهان، فراوانند: از خورد و خفت تا تفرج و تفریح، و از این تا فخر و غرور. اما در این میانه یکی هست که یک‌تنه، همه‌ی عرصه را از شوخ شیک می‌شوید: عشق. حماسه‌ها، حتی بدون چاشنی‌ای از آن بر سر سفره‌ی خویش، تلخ و گس می‌شوند. عرفان هم که سراپا دوری از دنیا و «دنائت‌های» شهوانی آن است، تمامی رمزآلودی دورباش و کورباش خود، نسبت به نصیب ما از آنان را، زیر دامن این سیم‌ساقان سمن‌بر پوشانده است. زیبایی‌های هنری هم شاید یک قسم، محصول ناکامی از اینان است. عقده‌های فروخورده و آماسیده در دل، که محصول همان رکاب ندادن‌های معشوق است، در تنهایی و دق‌مرگی استعلا می‌یابد و در قالب شعر و نقش و داستان فوران می‌کند. هنر، همیشه تولید افراد ناکام‌روا نیست. اما جنس آن، محصول تاریخی ناکام‌روایی، بعید نیست.

عشق رمانتیک زیباست، اما عمری کوتاه دارد. در به‌ترین حالت، به محبتی پایدار بدل شود و در بدترین حالت به کینه‌ای پایدار. لاجرم عشق را بیش‌تر شبیه خوارخواری شتر می‌بینیم که دردی را برای مستی تحمل می‌کند. عشق‌های زیبای دوسویه، دروغ‌گفتن‌های قشنگند و اگر راست باشند، جوان‌مرگند. خسرو عاشق شیرین نبود، شیرین عاشق او بود. شیرین عاشق فرهاد نبود، فرهاد عاشق او بود. از این عشق‌های یک‌سویه، عالمی بر آتش است. برای فرار از این سوختن بی‌امان است که عاشقان به تلقین دروغ رو می‌کنند که «گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم - که نهانش نظری با من دل‌سوخته بود». این مرهمی است نه‌چندان کارآمد، در عین حال ناگزیر، بر زخمی، ناسوری که نه اگر اندکی التیام گیرد، به سان خوره‌ای می‌خورد. و در این میان، ناله و نفرین هم مرهم دیگری است تا شاید معشوق به دام درنیامدنی را به انتقام و عدالتی موهوم، وعید کند. اما معشوقان همواره از سر سیری، التماس‌های ضجه‌آلود و برده‌آسای عاشقان را به ریش‌خندی یا به اخمی (اگر نه سنگی و فحشی) بی‌پاسخ گذاشته‌اند و یا از زبان سعدی، پاسخی طبقاتی و البته منطقی داده‌اند که «چرا هر دم افتی تو اندر پی‌ام - ندانی که من مرغ دامت نی‌ام؟» و تنهایی و محزوننی و محنت و حتی مرگ آن‌ها را به چیزی نه برگرفته‌اند. حتی

آن‌گاه که تو عاشقی بی‌سروپا از راه رسیده نه، که آنی که معشوق از نردبان تو بالا رفته و بر سر زبان‌ها افتاده و بی‌تو از این‌همه سرور و سروری خبری نمی‌بوده، باز هم مشکلی در میان نخواهد بود: معشوقان در مزایده‌ی دائمند، و بسا که موجودی محبت خود را به کسی که گران‌ترین پیشنهاد را بدهد وانهند. پس ضجه و ضجرت وحشی بافقی که «اولین کس که خریدار شدش من بودم - باعث گرمی بازار شدش من بودم»، راهی به جایی نمی‌برد و تعهدی نمی‌آورد. آخرین کس که خریدار شده است، بهایی بیش می‌پردازد و وفا هم در این بازار، شکوه‌ای است که گویی از ازل منسوخ بوده است و آن را، بیش از اظهار نارضایی، ارجی نیست. همچون گدایی که چون از در خانه‌ی خواجه‌ای، بی‌نصیب رانده شود، از رخت بستن مدارا و مروت شکوه کند.

گفته‌اند عشق تنها بهانه‌ی زندگی است. دنیای بی‌عشق جسدی است بی‌جان. این راست است. تا جایی که از اولین سروده‌های فارسی است که آهوی کوهی بی‌یار چگونه زید؟ اگر در حق حیوان چنین گمانی رود، وضع آدمی معلوم است. اما فارغ از ستایش‌های عاشق‌آسای عشق، عشق چگونه چنین می‌کند؟ راز این جادوگری چیست؟ نه آیا این که عشق به شکل‌ترین شکل، پرسش بنیادین را از یاد می‌برد؟ عقل، در اصل، وزیر نفس است و راه و چاه لذت را می‌نماید. عشق، ملکه‌ای است سوگلی که خود بر نفس، امیر است. تا این سوگلی به حرم درنیامده باشد، شاید امیر نفس، یراق عقل را لختی رها گذارد تا برای خود هرزگردی کند. پرسش بنیادین یکی از چیزهایی است که در این هرزگردی‌ها بر سر راه عقل پیدا می‌شود: «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود...؟» این جور پرسه‌ها و پرسه‌ها در گوش امیر زمزمه می‌شود و گاه عیش او را مشوش می‌کند. سوگلی که در چشم‌انداز درآمد، عقل را به وظیفه‌ی اصلی‌اش رجعت باید. و اگر در حرم درآمد، عقل به تعطیلات می‌رود. و در هر دو حال، لاجرم آن حاشیه‌ی نانوشتی‌های تفنن‌های عقل و سؤالاتی که امیر را آزار می‌دهد، هم محو می‌شود. عشق تنها بهانه‌ی زندگی است، چون در غیاب آن، خرد، دورنمایی برهوت‌آسا، سرد و سیاه و گنگ نشان می‌دهد که به سادگی، ترس‌ناک و ناخوش‌آیند است. هم از این رو توصیه می‌شود که «سخن از مطرب و می‌گوی و راز دهر کم‌تر جو - که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را». عشق، بر خلاف انبوهی از مدعیات در این باب، معرفتی پیش‌کش ما نمی‌کند که رفوی آن رخنه باشد. فقط عقل را تحت‌الشعاع گرمی‌اش (و نه نور) به محاق می‌فرستد و راه بولفصولی‌های فرساینده‌ی آن را تنگ می‌کند. همین!

عشق همه‌چیز است. چون آدمی، اولاً و بالذات، کنش‌گر معرفتی نیست، کنش‌گر غریزی است. جویای درک نیست، جست‌وجوگر لذت است. و چه لذتی بالاتر از عشق‌سازی. بالاترین لذتی که برایش، همه‌تن و همه‌جان، جهاد می‌کنیم و در این میان، مهر و سکس چنان در بستر سکس در هم پیچیده‌اند که تلاش برای تعیین سهم هر یک، و تفکیک آن‌ها، دشوار است. و چه ضرورتی؟ «شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما - ای طیب جمله علت‌های ما». چرا عشق طیب جمله‌ی مشکلات و مصائب و دردها است؟ یک قسم، چون چنان ترشح لذت در خون را تغلیظ می‌کند که اعصابی که پیامبران درد هستند، کرختی می‌گیرند. و یک قسم هم، چون خود دردی است چنان بی‌درمان و رنجی چنان روح‌فرسا که جایی برای رنج و درد دیگر بنگذارند. و شش باند شاه‌رگ‌های تعریض‌شده را با انبوه فراری‌های قرمز، در یک مسابقه‌ی بی‌پایان، قرق می‌کند.

عشق، بی‌حساب، زیبا، و خواستنی است. چون میل ما به زیبایی و خواستن و خواسته شدن، بی‌حساب است. اما این بزرگی و سترگی و حتی تقدس عشق (که ترجمه‌ی مقدس شمرده شدن میل است)، مانع از این نیست که قصه‌ی عشق، قصه‌ی دانه و دام باشد. عشق کلاسیک رمانتیک، بسا که سر خوردن است درون رود وحشی در دره‌ساری با شیب تند و هزارچمی سنگلاخ، که در هر تصادمش بخشی از دیواره‌ی روان تن خراش برمی‌دارد و عاقبت هم، همچون در پاره‌ای نمایش‌های اکشن، به آبخاری بلند منتهی می‌شود. با این فرق که عاشق ما به قدر قهرمان آن فیلم‌ها، ضدضربه نیست. درباره‌ی این ضدضربه بودن عاشق، البته داستان‌ها هست؛ مثل داستان عاشق بغدادی که سنایی در حدیقه نقل می‌کند: عاشق عرض دجله را در فصل زمستان، هر شب، طی می‌کند تا در آن سوی شط به وصال محبوبش برسد. و شبی که متوجه خالی در صورت معشوق خود می‌شود، از او نصیحت می‌شنود که راه برگشت را شنا نکند. معشوق گوش نمی‌کند و می‌آید و می‌میرد. و نکته در این است که چون شور عشق فرو کشیده بود و عاشق از کوری ناشی از فرط جذب به در آمده بود، خال معشوق را

دید و پیدا شد که آن چه آسیب‌ناپذیری او از سرمای یخ‌مک دجله بود، سودای غالب بر او و گرمای ناشی از سرگشتگی خون در رگ‌ها بود که چون اسب وحشی بی‌تابی درون حصار چرخ می‌زد و چون همه‌جا را بن‌بست می‌یافت، در مدار بسته شتاب می‌گرفت و این کف بر دهان و عرق بر تنش می‌نشاند و این همان گرمای عشق است که چون می‌می، به قول هدایت، پالتویی است که خورده می‌شود. اندیشیده‌اید آیا تاکنون که چرا می‌می و عشق این قدر رفیق راه همنده؟ اولاً، هر دو عقل را از کار می‌اندازند و از تفرقه‌ی فکر و شرعاً عالم آسوده می‌کنند؛ ثانیاً، عشق غالباً به ماجرا می‌کشد و به بی‌وفایی، و تحمل فشارهای آن را تاب نیست و مسکنی می‌بایدش. عشق و شراب، هر دو دوستان قدیمند. بعد عشق، نوبت شراب می‌رسد. این که ستایش عشق و ستایش می‌می، بیش‌ترین بسامد را در شعر تغزلی دارد، بی‌حکمت نیست.

عشق شفابخش است، چون همچون عصای جادویی موسی، اژدهایی می‌شود که تمامی دغدغه‌ها و دردها و صعوبت‌ها و عقوبت‌ها را، همچون تردستی‌های سحره‌ی فرعون که مشتی مار و سوسمار بودند، به یک هجوم درمی‌بلعد. اما چگونه می‌توان از نیست شدن غم‌ها و رنج‌ها، بر اثر رفتن رتیل‌ها و عقرب‌ها خشنود بود، حال که با اژدهایی روبه‌رویم؟ اژدهایی که شاید نزدیک‌ترین طعمه و بل‌که طعمه‌ی منحصر آن عاشق است، که استخوان‌هایش را لای چنبره‌ی پرفشار خود خمیر می‌کند. مولوی راست می‌گوید «عشق از اول سرکش و خونی بود - تا گریزد هر که بیرونی بود». آخر این همه شکوه از درد و رنج و عرض نیاز به معشوق و کشیدن جور رقیب و عاقبت، دست‌خالی، در درون تنهایی و ناکام‌یابی خود فرو ریختن، یعنی چه؟ حافظ می‌گوید «از آستین طیبیان هزار خون بچکد - گرم به تجربه دستی نهند بر دل ریش». چرا؟ چون عشق بسا که بی‌رحم، ناجوانمرد، شکنجه‌گر، و قاتل است؛ سمی مهلک، اما در لفاف شهدی درپیچیده. حافظ هم (گرچه ظاهراً بر خلاف مولوی)، در نهایت همان حرف را می‌زند که «چون عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود - ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد». عشق مورد بحث ما، در غالب موارد، همان «فم فتل» است که جذابیت نگاه‌های خمار و بیمار چشم‌هایش، با حمایت انبوهی از رنگ‌ها و نقش‌ها، و نرمی‌ها و گرمی‌ها، و طنزها و تبسم‌ها، و پستی‌ها و بلندی‌ها، و خمش‌ها و تپش‌ها... مثل مغناطیسی نیرومند، عاشق را به طمع وصال می‌کشد و بسا که می‌کُشد. آخر خود مولوی در هم در جای دیگر، شبیه‌گفته‌ی حافظ را گفته است که اژدهای نفس (در بیان ما، اژدهای عشق) نمرده است، از غم بی‌آلتی افسرده است، آفتابی می‌خواهد تا به آن بتابد (و این آفتاب، غنچ و دلال و بوی و روی معشوق است) تا به خود آید و خوی اصلی خویش را نشان دهد. نه آخر این همه تشبیه عشق به جنون، از روی کمال عقل بوده است؟ مگر به جز فقد عقل، چه چیز دیگر می‌تواند کسی را وادارد تا سر در سودای معامله‌ای کند که گستاخ‌ترین بازارگان نکند. چرا که تجارت مربحه‌ای نیست، قماری است که باخت آن احتمال اقرب است؛ اعم از این که در همان داو نخست، کل مایه را وانهد و برخیزد، یا این که چنددستی ببرد و ذوقی از او بشکفتد و وقتی خوب گرم شد، بسا که با مایه‌ای منفی، بساط را ترک کند.

هیچ‌چیز در این جهان پارادوکسیکال‌تر از عشق نیست. ظاهر آن ایثار است و باطن، انحصار. یک رویش فدا کردن خود است برای او، و روی دیگرش فدا کردن او برای خود. ظاهراً خود را در او محو می‌خواهی و باطناً او را در خود. در داستانی آمده است که حجّامی می‌خواست مجنون را حجامت کند و تیغ در او می‌خلید و مجنون تاب نمی‌آورد. از او پرسیدند تو که عاشقی و این همه تب را تاب می‌آوری، چرا از نشتری می‌گریزی؟ گفت «ترسم ای فصاد گرم فصدم کنی - تیغ را ناگاه بر لیلی زنی». چرا لیلی در مجنون است؟ او را می‌خورد و جزیی از خود می‌کند. برای همین غیور می‌شود. چون هر نگاهی به معشوق، تفسیری جز سوءنیت به عاشق، به مال عاشق، به جان عاشق نیست. این مثل سینمای سه‌بعدی است: اگرچه در بادی مهیج می‌نماید، اما بسا که عاقبت به سرگیجه و ترس و فرار منجر شود.

عشق فوران من برای تسخیر او است. می‌خواهد، و در این خواهش، جذبه‌ای مرموز است که می‌راند و موانع را به چیزی نمی‌گیرد و چونان بولدوزری که رعایت خم و پیچ در حوصله‌ی فراخ قدرتش گم می‌شود، راست می‌کند و کوتاه‌ترین سیر را برمی‌گزیند تا با نعره‌های رعدمانندش، دیوارها را فرو ریزد و زمینی را به دندان شخم بگذرد و آرام گیرد. نه آیا از همین است که گفته‌اند «عشق عاشق با دو صد طبل و نفیر - عشق معشوقان نماند و ستیر»؟ اما این که عشق نیست. عشق ستیر و نمان، ترس و تکبری است به هم آمیخته، از سوی

موجودی که می‌خواهندش و او نمی‌خواهد؛ و می‌خواهد که بخواهندش و او نخواهد. و این از یک سو می‌ترساندش و از سویی هیجانی در دلش می‌ریزد که او کست که تا به این پایه می‌خواهندش. با نگاهی در آینه تکبیر گوید و گاه بر غولان نعره‌کشی که سر در پی وصال او دارند، دل می‌سوزاند و گاه بی‌اعتنایی و درشتی می‌کند و از این که گران‌بهایی او، هم‌چون هر چیز گران‌بهای دیگری، فخر و ترس می‌آفریند دچار اضطراب می‌شود. این نسبت، میان نرینه و مادینه، اصلاً دوسویه است. ولی مشهور این است که نران عملاً بسیار بیش‌تر و دیرتر و عمیق‌تر عاشقی کرده‌اند تا معشوقی. هم از این رو، قسم غالب از آن طبیعی و غریزی است. با زنان ممزوج است. ضعف و زیبایی اینان و غلبه و غریزه‌ی آنان، چنان کرده است که زنا زیبارو حاملان صندوقی از جواهر باشند که هر دم راه‌زنان در طمع تصاحب آنند و صاحب مال، ترسان و هراسان، جعبه در بغل، این سو و آن سو، زیرچشمی می‌پاید تا به مکان امنی پناه برد. از همین بوده که زنان در این معرکه بیش‌تر مظلومند و ستم‌دیده، ولی مردان تحقیرشده؛ دیوانه از ناک‌یابی. آن سببی که آدم و حوا گاز زدند، به قسمی نبود که حظ برابر برند. حوا زنانه بر آن خراشی زد و آدم مردانه تمامی آن را دربلعید. و از پس هبوط، این آدم بود که سر در پی حوا، هر کنجی را می‌کاوید و سیرایی جز بر عطشش نمی‌افزود. هم از این بود که زنان به گوشه‌ای پناه بردند و کم‌تر در ساحت عمومی آشکار شدند، تا بیش ایمن بمانند. و مردان، نعره‌ها و نره‌های نیرومندشان هیچ نبود جز ترجمه‌ای از خواهشی قدرتمند، که زیاده‌خواهی، از یک سو، و ناکامی از سوی دیگر، آن را به ضعفی رقت‌بار بدل می‌کرد.

عشق مجنون بسی شبیه است به خاموش کردن چراغ‌ها و فشردن پا بر پدال؛ یا شیرجه زدن از ارتفاع در عمق اقیانوسی که ادامه‌ی آن دچار ابهام است: در آن شور شیرینی از تپش‌های قلب وجود دارد، اما قرین احتیاط نیست. عشق البته آتش است که دامن گیرد، نه که دامش را بگیری. هم از این روی، اصلاً شاید بحث و فحص را بی‌معنا کند. «به هوش بودم از اول که دل به کس نسپارم - شمایل تو بدیدم نه عقل ماند و هوشم.» این اما تصویر کلاسیکی از عشق است. در گذشته، عشق گاه به‌راستی یک بیماری بود که برای آن تجویز ادویه می‌شد. عشق و جنون، بسا که هم‌زاد و هم‌خانه بودند. اما آیا چنین مانده است؟ با همان طول‌موج و تواتر؟ نه شاید. سخت‌پوستانی که در گذشته، عمری در حسرت شنیدن یک جرنگ نقره‌ای که از میان تارهای صوتی ستیره‌های گذشته باشد و در حسرت برق سیاهی که دودوکنان از پهنه‌ی سیمای سیمینی برخاسته باشد، در اسید ناکامی می‌پوسیدند، گاه به محض شنیدن چنان صدایی یا دیدن چنین سیمایی، دل وحشی‌شان افسار می‌گسیخت و به ضریح آن تن دخیل می‌بست. از این، قیس مجنون بیرون می‌آمد. اما اینک، گزینه‌ها بیش‌ترند و بازار سیاه، زیبایی را در توبره‌ی انحصار نیپچانده. اینک که حتی حجاب هم، سهمی از حسن در حد نصاب ساقی سیمین‌ساق را، زکات چشم‌های گرسنه می‌کند، از آن اساطیرالاولین کم‌تر خبری است. نیز عقل رشدیافته، گاه مهار نفس وحشی را به چنگ می‌فشرد و فرد، از خوف جریمه‌های حقیقی و حقوقی، بیش از پیش پای در دامن قناعت درمی‌کشد. این البته قناعتی زاهدانه نیست. احتیاطی عاقلانه است. گاه پیش از آن که بر لبه‌ی پرت‌گاه قرار گیرند و کار از کار بگذرد، حذر می‌کنند و به گوشه‌ی احتیاطی سرد و سیاه پناه می‌برند؛ می‌گذارند تا خیال، این جانشین سبک‌پای تن، به نیابت از آن، و بی‌ترس از مکافات، به هر سرایی سر کشد هر آن‌چه از میل در انبان دارد بیرون ریزد و خود را از لذت لبریز کند و در این میان مردان، که در عشقشان شاید سهم غده‌ها و عقده‌ها بیش باشد، گاه با بدنام کردن عشق بی‌قیمت رمانتیک، به راسته‌ی عشق‌فروشان می‌روند؛ کاری که زنان هرگز نکرده‌اند.

به گمان من، در چشم‌انداز یک فلسفه‌ی تاریخ‌لیبرالی، گرچه عشق کماکان بهانه‌ی زندگی است و گرچه خوشه‌ی پروین است تا زورق تهدیدشده در «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین حائل» را، اگر نه راه نماید (که آخر چه راهی برای زورقی در اقیانوس) به زیبایی و شکوه خود سرگرم کند. باری؛ به تدریج، دنیا از عشق مجنون فاصله می‌گیرد. چرا که دنیای معاصر احتیاط‌محور است و در این راستا، هر چه پیش‌تر رود، توصیه‌های ایمنی را (شاید حتی فقط اندکی) بیش از پیش جدی می‌گیرد و عشق کامل، نمونه‌ی کامل بی‌احتیاطی است. چنین می‌نماید که دنیا از همه‌جیث به سمتی میل می‌کند که گرچه به گونه‌ای فزاینده، به مناسبات شور و شوق مقرر است، اما به مخاطرات آن نیز مدعن است و ناگزیر، اندکی بیش، وسوسه‌ی نفس را به وسواس عقل رفو می‌خواهد. تصویر دنیای آتی، که

گاه بر اثر نگرانی‌های آینده‌نگر، در قالب ساخت‌کاری سرد و آدمی‌خوار تصویر می‌شود، گمانم بهره‌ی بلندی از اغراق داشته باشد. با این‌همه اما، به نظر می‌رسد به سوی ترکیب بهینه‌ای از شور و شعور در حرکتیم، که لاجرم غبن اصلی از آن عشق، در روایت کلاسیک آن، است. هم از این رو، آتشفشان‌های یک‌ه‌ی هنر، شاید، در معرض انقراض باشند و به جای آن، شاهد تکثر اخگرهای خرد و ریز باشیم. البته اگر باور کنیم که هنر، یک قسم، محصول آماس لیبیدویی است که فوران فوری نمی‌تواند.

گمان دارم عشق متعلق به گذشته و دوستی مال حال است. عشق بیش‌تر سنتی است و دوستی بیش‌تر مدرن. عشق مثل هر ماجراجویی دیگری جذاب، اما خطرناک است. انحصارطلب است. از همین رو با حقوق بشر شاید چندان سازگار نباشد. «عشق آن شعله است که چون برافروخت - هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت.» این دروغ شاعران نیست. حقیقت عاشقان است. عشق شجاعت، بل که ته‌ور می‌آفریند و همین بیش‌ خطرناکش می‌کند. به درد دوران شوالیه‌گری می‌خورد؛ دنیایی که در آن، در راه عشق زنی، جنگ‌ها می‌کردند و خون‌ها می‌ریختند و تخم کینه‌ها می‌کاشتند. اینک اما، شاید دوران دوستی است. یا دوست داریم که چنین باشد. نه پایان عشق، که این شاید گرافه‌ای بیش‌ نباشد. شاید پایان عشق، پایان انسان باشد. با این‌همه اما، چنین می‌نماید که دوستی، یا عشق تلطیف‌شده، بیش‌تر، آینده را از خود پر کند. می‌توان چند تن را هم‌زمان دوست داشت و انحصارطلب نبود و آن‌ها را هم در تملک مطلق خود نخواست: بخشی از من متعلق به دوست من است و متقابلاً. این‌سان، حاشیه‌ی آزادی هر دوی ما به قدر کافی مبسوط می‌ماند. عشق‌های دوران نوجوانی به خوبی نشان می‌دهد که عشق لیلی و مجنون، متعلق به دوران صباوت فرهنگ و تمدن است. عشق هرچه قدیمی‌تر و جوانانه‌تر، پرزورتر و بی‌منطق‌تر و انحصارگراتر و بسا که خطرناک‌تر و غیرانسانی‌تر.

مقایسه‌ی عشق و دوستی مقایسه‌ی فلسفه‌ی قاره‌ای و فلسفه‌ی انگلوساکسون است. عشق درست مثل نوشته‌های نیچه، هگل، شوپنهاور، مارکس، سارتر، و... مجموعه‌ی پیچیده‌ای از شور، شهوت، خشم، کینه، بلندپروازی، ایثار، سلطه، کنج‌کاوی، خلاقیت، عمق، و ابهام است. لذت و هیجان گم شدن در هزارتوی آن به شدت اغواگر است. اما گم‌شدگی، ناامیدی، خود یا دیگرآزاری و خودکشی یا دیگرکشی، کمین‌گاهی است که بر سر راه است؛ اگر اصلاً راهی در کار باشد. چه در جنگل و اقیانوس، راه عین بی‌راهه است و بی‌راهه راه می‌شود. با رفتن راه درست می‌شود. اما دوستی، مثل نوشته‌های میل، راسل، پوپر، جیمز، کواین، و... است: بیش و کم، سامانه‌ای از صراحت، آرامش، دقت، استدلال، میانه‌روی، تمایز، و روشنی. برای همین چندان چنگی به دل نمی‌زند. هوش‌ریا نیست. میان بودن و نیستی به کلی سرگردان است. زیاد دچار تهوع و طاعون نمی‌شود. دوستی، اگر هم با آتش بازی کند، فاصله‌ی ایمنی را با آن نگه می‌دارد. منطق و اعتدال، وضوح و دقت، توصیه‌های ایمنی در بازی فلسفی از نوع دوم است و این‌ها، چیزهایی است که کاریست آن، فلسفه‌ی آلمانی را دود می‌کند و به آسمان می‌فرستد؛ و عشق را هم. مقایسه کنید ازدواجی که از نوع یک قرارداد هوش‌مندانه است با ازدواج‌های ناشی از عشق رمانتیک. زوجی که در دوره‌ی پختگی خود و مستظهر به عقل ازدواج می‌کنند، چیزهای بسیاری را می‌سنجند: این که هر کس از دیگری چقدر بهره می‌برد، چقدر مبادله‌ی لذت صورت می‌گیرد، سرمایه‌ی هر طرف چقدر است، سرمایه‌ای که از شبکه‌ی روابط تا سطح فرهنگ، و از زیبایی تا پول و بسیار چیزهای دیگر را فرا می‌گیرد و حل یک معادله‌ی چندمجهولی است. زوجی را در نظر بگیرید که هنگامه‌ی جوانی یا حتی نوجوانی، آتش عشقی میانشان افروخته شده و عاشق و معشوق به جز همدیگر و خواستن هم و رسیدن به هم و غرق شدن در هم و تمرین تجربه‌های ناشناخته... به هیچ چیز نه گوش می‌دهند نه اهمیت، نه اصلاً می‌فهمند و نه این فهمیدن را بد می‌دانند. اولی سرد است و عادی و میان‌مایه؛ در آن چیزی برای کشف وجود ندارد، چیزی بزرگ، چیزی غیرمنتظره در کار نیست. شبیه معامله است. دومی زیباست و شورآفرین. ایثار و فداکاری و معنابخشی و هنرآفرینی است. اما بسیار شبیه قمار است؛ آن هم قمار قماربازانی که به دلیل خامی، شانسی باختشان بیش از بردشان است. به این بیت مولوی نگاه کنید: «خنک آن قماربازی که بباخت هر چه بودش - بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر». این هنر عشق است: فرار از محاسبه؛ فرار از احتیاط؛ مثل قمار. هنری بازی کردن و باختن. و به این بیت خیام: «من عاشق آن

دمم که ساقی گوید - یک جام دگر بگیر و من نتوانم.» یعنی رساندن میل به انتهای آن، به آخر مطلب؛ به از کار انداختن مطلق عقل گرا آن عقلی که با طرح پرسش بنیادین، روح را می فرساید. عشق فرار از عقل است؛ عین شراب. فرار از سردی هم هست؛ عین شراب.

الهه‌ی عشق در ارتفاعات المپ نشسته است؛ به شکوه و با وقار، به زیبایی آفرودیت. تنها شاید شجاعتی، ناشی از جهل انسان ماقبل تاریخ را یارای آن هست که دست بر آن ارتفاع بساید. چون آن زیبایی و آن مغناطیس، آن جذابیت، در قیاس با ظرفیت و توان این قطره‌ی محال‌اندیش، به مثابه‌ی کهربایی است که به بازی گرفتن این کاه، تفنن آن است. انسان مدرن که عشق ممنوع در دوران میانه را توطئه‌ای از جانب لذت‌شکنان می‌دانست، یک چند افسار اسب وحشی عشق را گسیخت تا هر چه می‌خواهد در پهنه‌ی دشت فراخ رمانتیسیم بچرد و بدود. اما احتیاط‌محوری ناشی از عقلانیت که آن شجاعت کلاسیک عاشقان را بر باد فنا می‌داد، اندک‌اندک انسان معاصر را به فراست در انداخت که سوار اسب وحشی شدن، با شکوه اما مرگ‌بار است. و عشق، واقعی‌ترین جلوه‌اش را در چهره‌ی «فم فتل» یا همان زیبای شوم می‌یابد. همان‌طور که اصول ساده‌ی بهداشتی به او آموخت که غذاهای پرادویه و تفت‌داده و چرب، اگرچه خوش‌مزه است، اما دشمن سلامتی است، اصول ساده‌ی دیگری هم به او آموخت که ماجراجویی عشقی و دل را به دم یک وحشی گره زدن و بعد از پی بازستاندنش راه افتادن، آرام و قرار می‌ستاند و روح را بیمار می‌کند.

بی‌شک هستند کسانی که حامیان غذای بهداشتی بی‌مزه را تسخر زنند و به خلاف قهرمان نمایشنامه‌ی مولیر، یقین دارند که زیستن از بهر خوردن است، نه برعکس. باید خورد و لذت برد، ولو بیماری و درد و سخته و مرگ در کمین باشد، چرا که پهنای زندگی مهم است، نه درازای آن؛ کیفیت، نه کمیت آن. در این صورت، بسیار رواتر است کسانی باشند که عافیت‌جویی عاقلانه‌ی انسان معاصر را به مضحکه گیرند و زندگی روی محور ایکس‌ها را نوعی مردن تدریجی، یا پندار زندگی برای یک مرده بدانند. من یقین ندارم که چنین کسانی اشتباه می‌کنند. اما گمان دارم که پیروانشان روز به روز کم‌تر می‌شوند، اگرچه شاید هرگز تمام یا حتی بسیار کم نشوند. دنیا دست‌کم، به تدریج، از هیجان بازی با خطر، از جمله خطر عاشقی به شیوه‌ی کلاسیک، کمی بیش پرهیز می‌کند. آن‌وقت است که همان‌طور که مشاهده‌ی شیر و ببر و کرگدن و تمساح برای انسان معاصر در باغ‌وحش میسور است، لذت عشق‌های پر سوز و گداز را هم شاید باید بیش‌تر به واسطه و در قالب‌های دوبعدی صفحه‌ی سینما و تلویزیون تماشا کرد؛ درست همان‌طور که برای شهروند کشورهای بزرگ صنعتی، یک ساکن توکیو، فرانکفورت، ونکوور، و... تصور دیدن یک درصد آن‌چه در تلویزیون به صورت عادی تماشا می‌کند (از جمله ویراژ اتومبیلی لابه‌لای اتومبیل‌های دیگر، یا مشت‌زدن‌های قهرمان و ضدقهرمان، یا هفت‌تیرکشی باندهای رقیب و...) در صحنه‌ی زندگی خانه و خیابان شوک‌آور است.

این‌گونه است که آدم‌ها، خیلی بیش‌تر و آزادانه‌تر از گذشته، تفنن عشقی و جنسی می‌کنند، ولی کم‌تر پایبندند. و برعکس آن‌چه سعدی می‌گوید، نوبت عاشقی را مساوی پایان نیک‌نامی نمی‌دانند. آن عشق آتشین که رسوایی را در نظر عاشق بی‌مقدار می‌کرد و اگر معشوق جان اطرافیان را هم به عنوان کابین می‌طلبید عاشق به خود نمی‌آمد، کم‌کم به عرصه‌ی اساطیر کوچ می‌کند و انسان‌ها تلاش می‌کنند تعداد بیش‌تری را به میزان کم‌تری دوست بدانند، چون نوعی بیمه است. و این شامل عشق مردان و زنان هم می‌شود. به گمانم تلاش بسیار می‌شود که نوبت‌های مکرر عاشقی، در عین حال، حتی‌الامکان نیک‌نامی را هم نیاشوبد. همواره شنیده‌ایم که تراکم ثروت و قدرت فساد می‌آورد. بسیار دیده‌ایم که قسمی توزیع را چاره‌ی این مشکل شمرده‌اند. چرا تراکم محبت هم مشمول این حکم نباشد؟ توزیع تراکم عشق، درست مثل توزیع تراکم ثروت و قدرت، از شکوه کوه می‌تراشد و غنای وحشی دریا را در پایانه‌ها تصغیر می‌کند. و این از منظر زیبایی‌شناسی و بزرگی‌ستایی دوست‌داشتنی نیست، اما برای امنیت و آرامش و بقا ناگزیر است.

برای درمان جنون عشق، شاید باید همچون آن دو نوجوان در فیلم *ملنا*، بر خلاف فتوای حافظ، رفت سراغ نگین سلیمانی که گاه‌گاه بر او دست اهرمن باشد. این‌گونه سهم نرم‌افزاری و سخت‌افزاری عشق از هم منفک می‌شود و تحملش آسان‌تر است. عشق در تمامیت و

در تنهایی خود، این طور سالار و سرکش است. چاره‌ی کار شاید این باشد که سنت غیرسوزی آن را بسوزیم و شراکت در کارش کنیم تا زورش را بگیریم: کمپلکسی که ترکیبی است از نیاز فیزیولوژیک و نیاز سایکولوژیک را از هم واشکافیم و هر یک را میان کثرتی تقسیم کنیم. تا آن لیبودی که چون حجم عظیمی از آب، در پشت سدی، خطر تخریب عظیم دارد، از دریچه‌های متعدد خارج شود تا به قول سعدی، «بیش زور از آن که ده مرد کمان او به زه کردند» نباشد و پخته دارند کاین سخن با خام نیست.

عشق ماجراجویی و استقبال خطر است و چنین چیزی در طبقات بالا و پایین اجتماعی بیش بوده است. طبقه‌ی پایین، خصوصاً لایه‌های پایین‌تر آن، شاید چون اغلب، چیز زیادی برای از دست دادن ندارد و چون با درشتی‌های طبیعت و هیولای فقر چنگ در چنگ انداخته و گاه تهور یافته، آماده است تا خطر کند. لایه‌های بالا هم، برعکس، چون از همه قسم ابزار برخوردارند، می‌توانند عاشق شوند و رقیب را به پشتوانه‌ی شرف اشرافی خود از میان بردارند و معشوق را با قدرت تسخیر کنند و برایش، به شیوه‌ی نجبا، غزل‌های ناب بخوانند. بسا که این هر دو قسم را یکی فقر زیاد و دیگری غنای بسیار، توانا، گستاخ، و ماجراجو بار می‌آورد و رسم عاشقی ه میکی از امور محتاج روح ماجراجویی است که بیش‌تر به دست این دو قوم زنده بوده است. هم از این رو است که رمانس‌ها و رمان‌های کلاسیک، یا رابین‌هود و آیوانهو و آرزوهای بزرگ و ژرمینال است یا غرور و تعصب، و سه تفنگدار و دختر عموبت و آنا کارنینا. یا در سطوح تحتانی فلاکت یا در لایه‌های فوقانی اقبال، یا ترکیبی از این دو. اینک نیز فیلم‌های جذاب، غالباً یا در فضاها‌ی کپک‌زده‌ی دیوآسای فقر و خشونت است یا در فضاها‌ی رنگارنگ و رمزآلود اشراف بورژوازی. چون در این فضاها است که زمینه‌ی ماجراجویی و هول و ولا و اضطراب آفریدن برای بیننده بیش‌تر است.

حتی شرایط جغرافیایی و مکانی غالب، برای این دو گروه زمینه‌ساز ماجراجویی، خصوصاً از سنخ عشق و حتی التذاذ به عنف بوده است: چادرهای ایلیاتی، کپرهای روستایی یا حاشیه‌ی شهری، با خلوت‌ها و تنهایی‌ها و فرهنگ خیلی پایین، و خانه‌ها و ویلاهای بزرگ اشرافی با نوعی دیگر از خلوتی و تنهایی و با فرهنگ خیلی بالا، هر دو تا حدی، در زمینه‌چینی چراغ‌های راهنمایی همیشه سبز اخلاق جنسی مشترکند. این را مقایسه کنید با فضای طبقه‌ی متوسط معاصر، که از همه حیث در فشار است تا یک زندگی آرام و کمابیش بی‌دغدغه و فریز شده و استرلیزه را پیش ببرد. کثیراً نه آن قدر ندارد که بر از دست رفتن آن خوف نکند و نه آن قدر دارد که ماجراجویی به خاک سیاه نشانندش. کثیراً نه خیلی بی‌اخلاق است که هر کاری برایش مجاز باشد، نه اخلاق آریستوکراتیک دارد تا برای دفاع از شرافتش حتی در عشق ممنوع، حاضر به مخاطره باشد. اخلاق آبرو در محیط‌های تنگ کارمندی، او را می‌فشارد که مبدا انگشت‌نما شود. شیوه‌ی غالب زندگی آپارتمانی این طبقه هم، که پدر و مادر و خواهر و برادر، همه، در صد متر مزاحم یکدیگرند، چنان است که در قیاس با آن دو لایه، کم‌تر فرجه‌ی ماجراجویی می‌دهد.

حال اگر بپذیریم که دنیا علی‌الدوام به سوی گسترش طبقه‌ی متوسط است و از بالای طبقه‌ی سه و پایین طبقه‌ی یک، دائماً جمعیتی درون طبقه‌ی متوسط ریزش می‌کند، شاید قابل قبول باشد که ضریب ریسک دائماً در حال کاهش است و عشق کلاسیک هم، که از مصادیق مهم خطرپذیری است، از این قاعده بیرون نتواند بود. طبقه‌ی متوسط لیبرال مزاج، ناگزیر، احتیاط‌محور است و همان‌طور که معمولاً سرمایه‌اش را در چند جا قرار می‌دهد و همه‌ی تخم‌مرغ‌هایش را در یک سبد نمی‌گذارد تا اگر از دست فرو افتاد همه‌چیز به باد نرود، عصاره‌ی عشق را ترقیق و تسهیم می‌کند و از آن حصه‌های دوستی و حبه‌های حب می‌شکند و می‌باشد.

فروغ زمانی که شاید جیک‌جیک مستانش بود سرود که «زندگی شاید افروختن سیگاری باشد در فاصله‌ی رخوت‌ناک دو هم‌آغوشی» و در وقتی که شاید یاد زمستانش بود، سرود: «مرا به زوزه‌ی دراز توحش - در عضو جنسی حیوان چه کار - مرا به حرکت حقیر کرم در خلأ گوشتی چه کار - مرا تبار خونی به زیستن متعهد کرده است.» آن اوج، این فرود را هم دارد و میانه‌ی این دو، راهی است که شکوه عشق را رعایت می‌کند و می‌کوشد تا جایی که اختیار و انتخابی در کار است، ارتفاعات خطرناک آن را برای تفریح انتخاب نکند. فیلم‌های

مشهوری چون چشمان کاملاً بسته، بی‌وفا، ماه تلخ، در روایتی متفاوت، فیلم تعهد بسیار طولانی، یا عجیب‌تر از این‌ها، فیلم خسارت، دیدگاهی است که از فراز آن می‌توان به چشم‌انداز باغ‌وحش عشق چشم انداخت. در برابر، دیدن فیلمی مثل پل‌های مدیسن، نمایش موفق است از این که ترکیب عشق و احتیاط و دوستی، چقدر بغرنج، پررنج، و در عین حال ناگزیر است و برای مینیمالیست‌ها، مجموعه‌ی درد یا درد مجموعه‌ی انسان‌ها، پرنده‌ی بی‌رنگ و لعاب عشق، با تمام شکوهش، در قفس عقل پرپر می‌زند و خرده‌خرده پر می‌ریزد و باز کردن در آن هم، به جز شاید گه‌گاه، برای سرریز، کم‌تر به مصلحت است. گرچه در پنجه‌افکنی عقل و میل، انتخاب کردن و انتخاب شدن نتیجه‌ی بازی معلوم نیست. ظاهراً بشر محکوم است عشق را وحشی دوست بدارد، اما اهلی‌اش کند.



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌طلبیم.

سایت گرداب، خرداد ۱۳۸۷