

من انجام شدنی نیست. باز من مسئله تعادل را مطرح می‌کنم، شما در یک وضعیت عدم تعادل نمی‌توانید مسئله تعادل را مطرح کنید.

– بحث ما از آن حالت کلان کیهان و جهان به سطح شهر و محله رسید، حالا در ادامه مجموعه پرسش‌هایی دارم که می‌خواهم به صورت یکجا مطرح کنم. با چشم‌انداز جوامع شهری در ایران به خصوص چشم‌انداز تهرانی‌ها شروع می‌کنم. ببینید تهران شهر خیلی بزرگی است رقم ده میلیون را برای آن ذکر می‌کنند. حتی اگر بخواهیم به صورت امرانه این کار را انجام دهیم خیلی مشکل است که یک نظم دیکته شده را بر آن حاکم کنیم، ولی اگر در هسته‌های کوچک شهری در سطح محلات متمرکز شویم و بر روی آن‌ها کار کنیم و هویت بخشی کنیم شاید میسرتر باشد. به اضافه آن که به هر حال ما ایرانی‌ها هر چقدر هم که در برزخ گیر کرده باشیم و ادای یک دنیای دیگر را در بیاوریم ولی به هر حال سابقه غنی فرهنگی داریم. در خانه همه ما کتاب شعر، فردوسی، حافظ هست؛ دوره‌های سیاسی بسیار پرشکوه و اقتدار بسیار بزرگ داشته‌ایم و سهم هر ایرانی از این تاریخ در خون و رگ و پی وی موجود است و هنوز فرصت بروز پیدا نکرده است، چنانکه دیدیم گروه‌های ایرانی خارج از کشور جزو گروه‌های موفق بوده‌اند. ممکن است این برزخ داخلی با چرخاندن یک کلید درست شود و در ایران نیز جواب بدهد. من می‌خواهم در مورد چشم‌انداز این جوامع شهری و نقش آن‌ها در آینده سیاسی و اجتماعی فرهنگی کشور توضیح دهید.

– شما کلمه هویت را به کار بردید و کلمه هویت‌های پنهان محله‌ای به نظر من خیلی درست است. من فکر می‌کنم در شهرهای ایران سه لایه تمدنی در لایه‌های ذهن شهروندان وجود دارد که به این سه لایه تمدنی اشاره می‌کنم. یک لایه ایران باستان که تمام ناسیونالیسم ایرانی بر آن بنا شده، دوم لایه اسلام شیعه، سوم لایه مدرن یا لاقل آن چیزی که ما از مدرنیته گرفته‌ایم که البته تا امروز ناکامل است. این سه لایه در واقع آن‌گونه که باید با یکدیگر تفاهم داشته باشند، ندارند. لایه مدرن بر دو لایه دیگر از لحاظ شهری و شهروندی تسلط دارد. لایه مدرن شهروند تهرانی، لایه‌ای که از مدرنیته فهمیده تمام روابط شهری وی را تعیین می‌نماید از صبح تا شب از آن دو لایه دیگر، یکی لایه ایمانی را تعیین می‌کند و دیگری یک نوع لایه تخیلی می‌شود. ایران باستان در واقع لایه

تخیلی شهروندان ایرانی یا تهرانی را تعیین می‌کند به خاطر آن‌که ایرانیان اعتقاد دارند تاریخی بزرگ با گذشته پرافتخار دارند.

لایه مهم اسلامی هم لایه ایمانی آن‌هاست. دین آن‌هاست که با آن زندگی می‌کنند و لایه مهمی برای آن‌هاست. ولی لایه‌ای که روابط شهری آن‌ها را تعیین می‌کند لایه مدرن است. چرا، به خاطر آن‌که شهرهایی که به وجود آمده‌اند گرفتار مدرنیته‌اند. شهر تهران هم اکنون گرفتار ایران باستان نیست شهری است که گرفتار دنیای مدرن است و نمی‌داند با این مدرنیته چه کند. یعنی مدرنیته در واقع در گلوی شهرهای ما گیر کرده و این شهرها تلاش می‌کنند خود را از این وضعیت نجات دهند و البته رفع اشکال در فهم صحیح این مدرنیته است، چون ما از شرایط جهانی نمی‌توانیم فرار کنیم. این که ما چشم خود را ببندیم و نخواهیم به جهان نگاه کنیم در واقع نابودی است. نقشی که میراث فرهنگی ما می‌تواند داشته باشد و اتفاقاً آن هسته‌های کوچک شهری و محله‌ای می‌توانند بازی کنند تلاش در جهت این است که ما در دنیای امروز شهروند ایرانی باشیم. من همیشه اعتقاد داشته‌ام که ما می‌توانیم رابطه سالم میان سنت و مدرنیته ایجاد کنیم؛ هیچ لزومی ندارد که ما یکی را به نفع دیگری از بین ببریم. تا آن‌جا که سنت می‌تواند وارد گفت‌وگوی با مدرنیسم شود حفظ می‌شود و در غیر این صورت از بین می‌رود. مدرنیته هم که نتواند با فضای سنتی جامعه و شهر ارتباط مناسب پیدا کند همواره با مشکل روبه‌رو است. اگر می‌بینید در ژاپن این تلفیق خوب به وجود آمده به خاطر آن است که ژاپنی‌ها این گفت‌وگو را ایجاد کرده‌اند.

خطرناک‌ترین چیز برای هر شهروند ایرانی بی‌فرهنگ بودن است. یعنی شما از نظر فرهنگی چیزی نداشته باشید چه خلأ فرهنگی سنتی چه مدرن. یعنی تبدیل شدن به مصرف‌کننده صرف، بدون هویت و گم‌گشتگی یا یک جور پوچ‌گرایی شهری. اتفاقاً دو فرهنگی بودن از خیلی لحاظ مفید است یعنی داشتن فرهنگ شهری خودی در عین فرهنگ شهری جهانی و آگاهی داشتن به این مسئله و در این‌جا است که بحران‌ها را حل می‌کند.

- چطور بگوییم شهروندی به مفهوم داشتن اخلاق مدنی است و آن هم بر اساس

مدرنیزم شکل می‌گیرد وقتی غربی‌ها خود دارند مدرنیزم و عقلانیت آن را زیر نقد می‌برند. بسیاری سعی می‌کنند که آن را طرد و چیزی را جایگزین آن کنند. فکر نمی‌کنید ما در بحث‌های مان کمی عقب باشیم؟

آن‌ها این دوران را طی کرده‌اند و به خاطر همین سعی در نفی عقلانیت مدرن دارند و ما تازه در پی دستیابی به شهروندی مدرن هستیم؟

— سؤال شما بحثی است که من همیشه می‌کنم راجع به پسامدرنیزم در ایران یا لاقلاً انتقادی که پسامدرنیزم از مدرنیته در غرب می‌کند. مسئله‌ای که ما در ایران امروز داریم این است که ما نمی‌توانیم از روی دره بپریم. ما نمی‌توانیم بدون طی مسیر مدرنیته به پسامدرنیزم برسیم. این امر غیرممکن است. خیلی جالب است که ما به نقد غربی‌ها از مدرنیته توجه داریم اما به خود مدرنیته به میزان کافی توجه نمی‌کنیم. غربی‌ها کاری که می‌کنند دارند نتایج حافظه تاریخی خود را بررسی و تحلیل می‌کنند، مثل جنگ جهانی دوم یا استالینیزم. ولی جوابی که برای آن پیدا می‌کنند به هیچ وجه زیر سؤال بردن شهروندی یا اخلاق شهری آن‌ها نیست.

آن‌ها در جایگاه هستی‌شناختی، فکر فلسفی خود را از جایگاه مدرنیزم دارند و جنبه‌های منفی مدرنیته را نقد می‌کنند. نه به خاطر دور ریختن عقل بلکه می‌خواهند ببینند تا چه حد عقلانیت می‌تواند نقش انتقادی داشته باشد. به همین خاطر هم هست که از درون مدرنیزم، پست‌مدرنیزم متولد می‌شود. دقیقاً به همین خاطر است که معماری پسامدرن ما چنین وضعیتی دارد. مثل برج میدان آرژانتین که از برج فیلا دلفیا کپی شده و همه به آن ایراد می‌گیرند. نمای پشتی آن از آجر ولی نمای جلو همه شیشه‌ای است. این جا اشکال به وجود آمده.

— ما در معماری یرشی نداشته‌ایم. دوران خیلی بد مدرنیزم داشته‌ایم؟

— آن دورانی که شما می‌گویید بد، به نظر من خیلی هم بد نیست. شما آدم‌هایی مثل فروغی و وارطان داشته‌اید که در کنار افرادی مثل گذاره، باشگاه بانک سپه را می‌سازند. یا ساختمان‌هایی در تهران دارید که برای اولین بار از بتن ساخته می‌شود.

این‌ها برای خود معنی دارد و خیلی هایش نیز پایدار مانده است. فرق دارد با معماری که در دوره قاجاریه از روی کارت پستال، پلکان‌های گرد می‌سازد که به نظر من از نظر تقلیدی چیز زشتی است و دیگر آن‌که شما در وسط شهری مثل تهران برج‌های زشتی می‌سازید اسمش را می‌گذارند برج‌های پسامدرن که من از خودم سؤال می‌کنم برای چه؟ وارطان در دوره رضاشاه معماریش معنی دارد. مثلاً باغ‌ملی، ساختمان وزارت خارجه، بانک سپه، دانشگاه، رادآهن را که با کمک آلمان‌ها می‌سازند. این‌ها همه معنی دارند و به طرف سیاست خاصی حرکت می‌کنند. شما به من بگویید ساختمان‌های پسامدرن تهران چه هدفی را دنبال می‌کنند؟ معنای آن چیست؟

- اکنون معماری صددرصد در خدمت سوداگری فارغ از جنبه سازماندهی فضا است، ساختمان کالایی است برای خرید و فروش.

- دقیقاً!

- آن زمان چنین نبوده است؟

- شما حرف مرا تأیید می‌کنید. رشد فیزیکی بیش از حد شهر بدون رشد عقلایی و اخلاقی شهر. چرا معمار ایرانی و شهرساز ایرانی این رشد عقلایی و اخلاقی را نداشته؟ به خاطر آن‌که روابط شهروندی درستی ایجاد نشد! شما خانه‌هایی دارید که مثل چلوکبابی است! خانه با چلوکبابی تفاوت دارد، خانه برای زندگی است و حفظ فضای ذهنی.

من در عکسی در مجله فیگارو دیدم که در خانه‌ای در منطقه الهیه تهران در کنار استخر فرش و قالیچه پهن کرده بودند دقیقاً همان کاری که در کنار حوض و باغچه می‌کرده‌اند. دو چیز مختلف در کنار هم! این یعنی بحران.

- معماری پسامدرن حالت نوستالژیک دارد و می‌خواهد یک سری از سنت‌ها را احیا کند و شاید علت آن که معماری پسامدرن ما این وضعیت را دارد آنست که ما شناخت درستی از سنت‌های مان نداریم و شاید دوره مدرن چنان انقطاع ایجاد کرده که نمی‌دانیم چه کنیم.

— حرف شما کاملاً صحیح است، در معماری پسامدرن غربی، احیای سنت‌های غربی وجود دارد ولی ما در شهری مثل تهران به واسطه تقلید داریم، سنت‌های غربی را احیا می‌کنیم و نه سنت‌های خودمان. این اشکال هندسی و نماهای آن‌ها هیچ ربطی به ما ندارد و در یزد و کاشان یافت نمی‌شود.

من فکر می‌کنم جوانان ما به تدریج رابطه‌شان را با فرهنگ‌شان هم به صورت ذهنی و درونی از دست می‌دهند به‌خاطر آن‌که با فرهنگ فلسفی شاعرانه رابطه ندارند، و هم از لحاظ فضایی. چون در مقابل چشمان جوان بیست ساله ما فقط برج‌های پسامدرن بالا می‌رود. در شهرهای سنتی مثل یزد، کرمان و کاشان خانه‌های سنتی «به‌جز موارد استثنایی» همه از بین رفته. به وسیله کی؟ به وسیله خود مردم و این یعنی نبود اخلاق شهروندی، یکی از مسائل اخلاق شهروندی حفظ فضای شهری است. در واقع به وسیله آدم‌ها بخشی از میراث کشور از بین می‌رود و این چنین است که بحران معنی ایجاد می‌شود زیرا فقط رابطه مصرفی و پول مطرح است.

اتفاقاً یکی از کارهایی که شما می‌توانید انجام دهید، شهرنگار یا مرکز اطلاعات جغرافیایی، آشنایی دادن به مردم در مورد شهرشان است و آگاهی دادن در مورد وضعیت فیزیکی شهر و محله و محله‌شان و این‌که این محله چه اهمیتی دارد و نبودش چقدر به روان شهر لطمه می‌زند. نه فقط فیزیک شهر بلکه روان شهر، هر شهر نفس دارد. هر شهر متشکل از کالبد و از نفس یا روح است. شهرهای بزرگ دنیا همه دارای روح بوده و هستند. این روح نمی‌تواند بیمار باشد و باید این روح را درمان کرد و روح شهر را فقط شهروندان می‌توانند درمان کنند.

— برای خاتمه بحث آیا می‌توانید مقایسه‌ای بین جوامع شهری ایران و کشور شرقی دیگری مانند هند انجام دهید.

— فکر می‌کنم برای مقایسه فضاهای شهری ایران و هند شما باید فرهنگ ایران و هند را مقایسه کنید در واقع مقایسه کردن نشانگر این است که چقدر تفاوت دارند. بخشی از تاریخ دو کشور، ما را به هم نزدیک می‌کند ولی چون

هند مرکز تولد بودیسم و هندوئیسم و تقدیرگرایی بوده، روش و نگاهشان به دنیا با نگاه ایرانی متفاوت است.

هندی به آسمان که نگاه می‌کند چیز دیگری می‌بیند و ایرانی چیز دیگر و این در واقع در نگاه به زمین نیز آن تأثیر را با خود به همراه دارد. من فکر می‌کنم هندی‌ها و ایرانی‌ها با هم بسیار تفاوت دارند. فضاهای شهری‌شان را هم، متفاوت از ما ساخته‌اند و به گونه دیگری در آن زندگی می‌کنند. و به نحو دیگری هم بحران‌های فضاهای شهری را تحمل می‌کنند. مثلاً ایرانی‌ها به سختی می‌توانند فقر را در سطح وسیع تحمل می‌کنند. هندی‌ها به خاطر تقدیرگرایی که دارند و به خاطر آن‌که سرنوشت را سریع‌تر از ایرانی‌ها قبول می‌کنند فقر را در سطح وسیع، راحت‌تر توانسته‌اند قبول کنند. شما در شهرهای بزرگ هند مردمی دارید که در خیابان می‌خوابند، آن‌جا متولد می‌شوند و می‌میرند اما شما در شهر تهران چقدر می‌توانید چنین وضعیتی داشته باشید. ما نگاهی که نسبت به موضوع فقیران شهری داریم خیلی ناراحت‌کننده است ولی برای هندی‌ها این امری پذیرفته شده و بخشی از فضای شهری است. من اصلاً داوری نمی‌کنم فقط دارم توصیف می‌کنم. هند در واقع با یکسری از مسائلی که ما به آن دچاریم، دچار است. دهلی همان مشکلاتی را از لحاظ آلودگی هوا دارد که تهران دارد و هنوز نتوانسته جوابی برای این امر پیدا کند ولی چیز جالب آن‌که شاید مسئولیت مدنی در سطح افقی بیش‌تر عمل می‌کند یعنی تعداد زیادی سازمان غیردولتی دارند که این‌ها به وضع شهروندان می‌رسند. و به بهداشت روانی و جسمانی این فضاها می‌رسند. هند تا حد زیادی می‌تواند برای ما الگو باشد. البته نقش معنویت در هند بیش‌تر است و شما این امر را در فضاهای شهری می‌بینید. شاید یکی از دلایلی که مردم آن‌جا بدون خشونت با این وضعیت می‌توانند در کنار هم زندگی کنند، معنویت است. بمبئی «به خاطر آن که مرکز سینمایی و تجاری هند است» شهری است که در آن واحد تعداد زیادی رولزرویس را کنار انسان‌های بسیار فقیر و انسان‌های عاری از هر لباسی می‌بینید.

به نظر من آن وضعیتی که شما در شهری مثل نیویورک یا لوس آنجلس دارید

اتفاقاً از عدم وجود معنویت می‌آید. به‌خاطر درجه بیش از حد افزایش جامعه مدنی. هندی در بنارس در کنار گنگ نشسته است و از کنار او رولز رویس رد می‌شود و او بی تفاوت به آن نگاه می‌کند.

در هند حرص و طمع وجود ندارد. اگر حرص و طمع به‌عنوان یکسری معانی وارد فضاهای شهری بشوند این‌ها همراه با خود افول و زوال اخلاق شهروندی را خواهند داشت. و این اتفاقی است که به‌نظر من در شهر تهران افتاده است. این را باید گفت که به‌خاطر جامعه مصرفی بیش از حد و رشد غیرعقلانی و عقلایی شهر و رشد فیزیکی شهر شما این حرص و طمع را دارید چون همه می‌خواهند مصرف‌کننده باشند. ولی همراه با خود افول اخلاقی و حشمتناکی دارد. باید به این مشکل رسیدگی کرد در غیر این صورت می‌تواند دارای نتایج بسیار ناگواری باشد.

Reza.Golshahan.com
www.KetabFarsi.com

بخش چهارم

خشونت مدرنیته و جایگزین‌های خشونت

Reza.Golshahi.com
www.KetabFarsi.com

Reza.Golshah.com
www.KetabFarsi.com

خشونت مدرنیته^۱

در بیش‌تر موارد، مفهوم مدرنیته با مفاهیمی چون آزادی، پیشرفت، برابری و عقلانیت همراه بوده است. این مفاهیم در شعارها و برنامه‌های فلسفی جنبش روشنگری و انقلاب فرانسه و سپس، بعد از دوره‌ای افتراق، در دو آموزه سیاسی معروف قرون نوزدهم و بیستم، یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم پدیدار شدند. از سوی دیگر، چهره‌های سیاسی و ایدئولوژیکی چون هیتلر و استالین نیز چشم‌انداز متفاوتی در رابطه با آرمان‌های روشنگری و مدرنیته سیاسی گشودند. از یک منظر بدبینانه، می‌توان گفت که مدرنیته راه‌تأم‌گرایی‌هایی چون نازیسم و استالینیسم را نیز گشود و این در مورد نازیسم در رؤیاهایی چون ایجاد جامعه قومی^۲ و جامعه‌ای کل‌گرا^۳ شکل گرفت.

زیگمونت باومن^۴، در یک نگرش پسامدرن دیدگاه‌های بدبینانه خود را در قالب اندیشه‌ای بیان می‌دارد که رابطه‌ای مستقیم میان عقلانیت ابزار‌مدرن و کشتار یهودیان در آشویتس می‌بیند. فیلیپ ک. لارنس در کتاب خود تحت عنوان مدرنیته و جنگ می‌نویسد که مضمون اصلی مدرنیته «سلطه تمدن‌های غربی بر

۱. سخنرانی در دانشگاه امریکایی واشنگتن، اسفند ۱۳۸۰.

2. volksgemeinschaft

3. holistic community

4. Zygmunt Bauman

سرزمین‌ها و مردم دیگر، جایگاه علم در سازندگی و سازماندهی جامعه و خیزش عقلانیت ابزاری و تکنولوژیکی است». به سخن دیگر، عناصر اساسی مدرنیته در اثبات‌گرایی، علم‌گرایی و عقلانیت ابزاری، به‌عنوان بهانه‌هایی برای اعمال خشونت علیه فرهنگ‌های بیگانه و غیرخودی‌ای که در خط ایدئولوژی پیشرفت غربی نبودند، درآمده‌اند. مدرنیته در اعلان قانون پیشرفت و توسعه آن پرده از ماهیت تخریبی برداشته است. در این رابطه، یکی از قهرمانان فیلم قطعات گفت‌وگو ساخته لوکینو ویسکونتی می‌گوید: «هزینه پیشرفت مرگ است».

در جهان امروز، تأثیر پایدار مدرنیته و تصویر انسان به‌مثابه فردی عقلانی و خودمختار که دارای اراده آزاد است، کامل به‌نظر می‌رسد. فرد مدرن قرن بیستم و یکم، منشی فردگرایانه دارد: خودخواه، خودمدار و در تلاش برای کسب قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی بیشتر و بیشتر است. او از اندیشیدن در مورد مفهوم معنوی زندگی باز ایستاده است. زندگی‌اش بین مقاصد و هدف‌هایی تقسیم شده که غیرمستقیم از سوی محیط بر او بار شده‌اند و برای دستیابی احتیاج به سرعت و کارآمدی دارند و به‌طور کلی مانع هرگونه توسعه و تکامل معنایی در زندگی می‌شود. مک‌اینتایر^۱ در بحث بسیار روشنگرانه خود پیرامون عصر حاضر بر این نظر است که «مدرنیته زندگی انسان را به بخش‌های مختلفی تقسیم و جدا می‌کند که هر کدام هنجارها و شیوه‌های رفتاری خاص خود را دارد. در نتیجه، کار از اوقات فراغت تفکیک شده است. زندگی خصوصی از زندگی عمومی و زندگی اداری از زندگی فردی جداست. بدین ترتیب، دوره کودکی و کهنسالی، از مابقی دوره‌های زندگی انسان پاره و جدا شده و قلمروهای مشخص از آن‌ها ساخته شده است. و همه این جداسازی‌ها چنان انجام یافته که مرزها و قلمروهای هر کدام (و نه وحدت و یکپارچگی زندگی فردی) نقش محوری در شیوه اندیشه و احساس ما یافته‌اند (After Virtue, p. 190).

افزون بر این، اجتماع دیگر مسئولیت آن دسته از روابط و مناسبات انسانی را که به‌واسطه فضایل تغذیه می‌شوند، به‌عهده نمی‌گیرد. مدرنیته که آزادی را از

چنگ سنت‌های مختلف غیرسکولار به دست آورد، بسیار فراتر رفت و حرص و طمع‌های نهفته در اعماق قلوب انسانی را آزاد ساخت. در این فرهنگ ارضای آزمندی، خشونت عقلانی، در فرایند مغزشویی ایدئولوژیک و به حاشیه راندن کسانی که حاضر به تسلیم در برابر قدرت گفتمان معرفتی مسلط نیستند، نقش مهمی ایفا می‌کند. کوتاه آن‌که پویش مدرن در فرایند مدنی‌سازی رابطه‌ای تنگاتنگ میان شخصیت فردی مدرن و پیکربندی سیاسی دولت مدرن فراهم کرده است. در زمینه این نزدیکی و پیوند، بسیاری از مورخین اجتماعی و اندیشمندان سیاسی با مباحث اصلی نوربرت الیاس^۱ موافقت می‌کنند. وی می‌گوید: تعمیق و ژرفکاری تدریجی در خود-نظمی، گذاری است از نظارت اجتماعی بر مبنای تحقیر عمومی، فزونی گرفتن نظارت‌های همسایگی، محکومیت خطای روحانیت کلیسایی و هراس از درونی‌کردن هنجارها و ارزش‌ها به وضعیتی مدرن که فرد برای آداب معاشرت اجتماعی خود (از جنسیت تا امور سیاسی و غذاخوردن) حدود جدیدی قائل می‌شود. ویژگی اصلی اندیشه الیاس توجه بیش از پیش او به امر انحصاری‌کردن خشونت و تقویت حلقه‌های وابستگی اجتماعی است. الیاس پایه بحث خود را بر خشونت و منش‌هایی استوار می‌سازد که در جریان تاریخ اروپا نقش مهمی در فرایند «مدنی‌سازی» به معنای درونی‌کردن قیدها و محدودیت‌های اجتماعی ایفا کردند. الیاس همچنین به ما یادآوری می‌کند که دولت-ملت‌ها به تدریج از یک چشم‌انداز سیاسی پراکنده مربوط به سده‌های آغازین قرون وسطی پدید شده‌اند و پدیدشدن آن‌ها را می‌توان به‌عنوان فرایند انحصاری‌کردن خشونت و متمرکز ساختن قدرت بررسی کرد. الیاس، دیدگاه فروید دربارهٔ دگرگونی‌های روان‌شناختی انسان در گذار تاریخ را به‌عنوان یک شاخص مهم در مباحث جامعه‌شناسی تاریخی خود قرار می‌دهد. او هرگز از نام «تمدن» استفاده نمی‌کند، بلکه عمدتاً دربارهٔ «فرایند مدنی‌سازی» یعنی شیوه و راهی در نگاه به «تمدن» سخن می‌گوید که با نگرش و اندیشهٔ فروید نیز تناسب دارد. الیاس کاملاً دقیق و آگاه است که فرایند مدنیت و

مدنی‌سازی قابل برگشت است و می‌تواند به دوره‌های تمدن‌زدایی شدید و بحرانی، چون جنگ‌های جهانی و پیدایش رایش سوم تبدیل شود. بنا به گفته‌ی الیاس، پدیدشدن شرایط دولت مدرن و انحصار خشونت و رشد وابستگی اعضای جامعه به نهاد دولت، ضرورتاً و به ناگزیر درجات بیش‌تری در خود-نظارتی فرد را ایجاب می‌کند. از دیدگاه الیاس با شروع عصر مدرن غربی‌ها به اصلاح‌کردن رویکرد خود نسبت به هر چیزی، از جمله آداب خوراک و خواب تا حتی رابطه‌ی جنسی‌شان پرداختند. اما در این میان، مهم‌ترین عنصر آن بود که عقلانیت مدرن از خشونت دولت برای مجازات افراد استفاده می‌کرد تا شهروندان را وادارد که با منش شهروندی مدرن وفق یابند. رویکرد الیاس نسبت به زمینه‌ی خشونت مدرن ما را به یاد میشل فوکو و تحلیل او از نهادهای سیاسی مدرن و نهادهای حقوقی مدرن به‌منزله‌ی اشکال هماهنگ‌کننده روابط متقابل انسانی می‌اندازد که نقش ابزاری ویژه‌ای در فرایند پنهان ساختن و مشروعیت‌دادن به یک مکانیسم تابع‌سازی خشن به‌نام «نظم» ایفا می‌کنند. نگرش فوکو در این‌جا در ارتباط است با دید او از پدید آمدن و ازدیاد کنش‌های انضباطی در نهادهای اجتماعی قرن هجدهم اروپا. توجه اصلی فوکو در این تحلیل، نه تنها به نهادهای نماینده قدرت است، بلکه بیش از پیش به شکل‌گیری پدیده‌ای است که او آن را «قدرت زیستی»^۱ می‌خواند، یعنی قدرت حاکمیت بر زندگی افراد و اثرات آن در تحکیم قانون و شهروندی در دموکراسی‌های لیبرال. فوکو به مفهوم دوگانگی فرد سیاسی، به‌عنوان سوژه‌ای که در جریان کنش‌های هنجارساز شکل و به‌عنوان یک شهروند اداری حقوق و آزادی است، اشاره دارد. قصد و منظور فوکو از نشان‌دادن تحرک قدرت و خشونت در درون ساختار سلطه، این است که اثرات این مجموعه را کم‌رنگ‌تر و کم‌خطرتر نماید. روابط قدرت، نه افزون می‌شود و نه معلق و نابود می‌شود. اما می‌توان از تشدید آن‌ها در درون ساختارهای خشونت جلوگیری به عمل آورد.

در نظریه‌های سیاسی مدرن، مفهوم «سیاسی» با واژه «دولت» یکسان

شناخته شده است. اندیشه دولت غالباً توأم با نظم قانونی غیرشخصی توصیف می‌شود که توانایی اداره و اجرای خشونت و نظارت بر افراد جامعه را دارد. هنگامی که اندیشمندان علوم سیاسی به تاریخ اندیشه سیاسی می‌نگرند، تمایل دارند، ماکیاولی را به عنوان نخستین اندیشمند در زمینه «خشونت دولت» بدانند و به ویژه کتاب شهریار او را به عنوان نخستین رساله سیاسی برای ترکیب کردن نگرش به امور سیاسی با روح وجودی دولت به شمار آورند. مفهوم ماکیاولی از سیاست در کتاب شهریار به گونه‌ای روشن، مشتق از شیوه درک او از هنر جنگ است. از نظر او، سیاست نیز همچون جنگ، مبارزه‌ای شریrane برای سلطه‌یابی، کنترل و پیروزی بر نیروهای مقابل است. از همین روست که ماکیاولی در کتاب شهریار، به شهریار خود توصیه می‌کند که «هیچ هدف و یا اندیشه دیگری ... جز جنگ، سازماندهی آن و نظم و انضباط لازمه نداشته باشد» (شهریار، ص ۵۳). همین هنر، به تنهایی برای پیروزی و شکوفایی در سیاست ضروری است. ماکیاولی، به عنوان سازمان‌دهنده ارتش شهری فلورانتین نیز می‌داند که میان آدم‌های مسلح و غیرمسلح موردی برای مقایسه وجود ندارد. پیروزی در جنگ نیازمند دانش در روش‌های حيله‌گرانه حمله و نیز جنگ مسلحانه رودررو است. ماکیاولی در فصل ششم کتاب شهریار میان دو مفهوم استفاده درست از قساوت و استفاده نادرست از آن تمایز نهاده است. استفاده درست از قساوت نوعی توحش است که کسی در یک حرکت سریع بر حفظ قدرت خود صورت می‌دهد. استفاده درست از قساوت از نظر ماکیاولی می‌تواند یک تصمیم اخلاقی درست باشد مثلاً درحالی که قدرت شهریار را تحکیم نماید. درواقع، ماکیاولی استفاده نادرست از قساوت را درک می‌کند، زیرا برای ثبات درونی یک دولت می‌تواند خطرناک و آسیب‌رسان باشد. اگر شهریار بخواهد بی‌دلیل بسیاری از مردم را بکشد، طبعاً حمایت و پشتیبانی مردم را از دست خواهد داد. دیدگاه کلی ماکیاولی درباره خشونت در سیاست، رابطه نزدیکی با نگرش او درباره ماهیت و سرشت انسان دارد و در این جا، تحلیل او بسیار به تحلیل هابز^۱ درباره سرشت انسان نزدیک می‌شود.

از نظر ماکیاوولی، انسان در قید و بند عواطف خود گرفتار است. او کوتاه‌بین، مقلد و تصرف‌کننده است. امیال و انگیزه‌های او نامحدود است و رابطه ضعیفی با مقدار توانایی‌های او دارند. این خودخواهی منجر به ستیز میان کسانی می‌شود که میل به سلطه دارند و کسانی که میل دارند از قید سلطه رها شوند. سلطه، خود یکی از نیرومندترین انگیزه‌های عاطفی در انسان است. به همین جهت، از نظر ماکیاوولی، ستیز و برخورد، هم در سطح مدنی و هم در سطح بین‌المللی میان گروه‌های انسانی درمی‌گیرد. از آنجا که ستیز از بنیادهای سرشت انسانی ریشه می‌گیرد، بنابراین، دست‌کم در همهٔ جامعه‌های انسانی وجودی نهفته دارد و از این‌رو گریزناپذیر است. یکی از دغدغه‌های بنیادی ماکیاوولی در سیاست، کنترل و کاربرد خشونت در خدمت و به نفع دولت است. به سخن دیگر، جنگ و سیاست یک کل زنده می‌سازند. درحالی‌که جنگ یک ابزار سیاسی است، سیاست خود یک فعالیت جنگ‌گونه است. ما همگی با جمله مشهور کلاوس ویتز^۱ آشنایی داریم که می‌گوید جنگ سیاسی است که به واسطهٔ وسیله‌ای دیگر (خشونت) اعمال می‌شود. این دیدگاه از سوی لنینیست‌ها در دوره‌های مدرن مورد پذیرش قرار گرفت. درواقع لنینیست‌ها به دیدگاه اصلی ماکیاوولی، یعنی این‌که سیاست همان جنگ است منتهی با وسیله‌ای کم‌تر خشونت‌آمیز، نزدیک شدند.

هابز نیز از جمله نخستین اندیشمندان مدرن سیاسی است که نقش خشونت را در ابداع و حفظ قدرت درک و مورد توجه قرار داده است. از نظر هابز سیاست شکلی از خشونت است که برای حفاظت و استقرار نوعی لویاتان به کار می‌رود، که نتیجه انتخاب عقلانی افراد در مقابله با جهان ترس و بی‌ثباتی‌هاست. هابز از طریق نظریه‌ای بر مبنای ماهیت و سرشت انسانی قدرت حاکمیت و تعهد سیاسی را اثبات می‌کند و معتقد است که دلیل وجودی دولت به‌عنوان خشونتی نهایی، چه مطلقه و چه مشروع بدین منظور است که شر هرج و مرج برای همیشه‌کننده شود. هابز با طرح چنین مباحثی، به دنبال ایجاد فلسفهٔ سیاسی است

که خود نقطه عزیمت جالبی برای بررسی نظریه مدرن خشونت است. نتیجه گیری‌های سیاسی هابز بر ضرورت وجودی یک دولت پر قدرت و خشن برای وضع قوانین و تأمین شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی تأکید دارند. تأکید هابز بر این نکته است که «یک تمایل کلی در همه بشریت و یک میل همواره خستگی ناپذیر به قدرت وجود دارد که تنها با مرگ انسان، فرو می‌نشیند» (لویاتان، ص ۱۶۱). نتیجه این میل، ستیز همواره برای بقاست. از این رو، افراد باید از طریق انتقال حقوق خود به یک حاکمیت نیرومند، از آن قدرت بخواهند که از امنیت جانی و مالی آنان دفاع نماید. ولی از نظر هابز این واگذاری تنها در صورتی امکان پذیر است که حاکمیت دارای یکپارچگی باشد و افراد نیز هر یک به قول و قرارهای خود پایبند بمانند. رابطه یکپارچه قدرت خود سبب رضایت متبوعین از حاکمیت خواهد بود. یک قدرت سیاسی یکپارچه از اعمال قدرت حاکمیت به وجود می‌آید. در اینجا می‌توان به قدرت نظریه سیاسی هابز پی برد و متوجه این امر شد که اندیشه یک لویاتان پر قدرت و خشن تا چه اندازه به هنگام و روزآمد می‌نماید. چرا که بسیاری از دولت‌ها در قرن بیستم تحت اداره «خداوندان فانی» (هیتلر، استالین، مائو) قرار داشتند. همچنین نقش قانونی و قانون‌گذار دولت، به عنوان یک قدرت مستحکم و منسجم، همراه با خشونت پنهان یا آشکار، نیز به طرز تکان‌دهنده‌ای مدرن و معاصر است. از نظر هابز، مسئله اصلی فلسفه سیاسی یافتن جوابی برای محدود کردن خشونت همگان علیه همگان است. این محدودیت می‌تواند به گونه‌ای مؤثر از سوی حاکمیتی اعمال شود که انحصار حق استفاده از خشونت را به طور قانونی و قراردادی دارد. به سخن دیگر، حاکمیت از دیدگاه هابز، عبارت از عاملی است که انحصار شروع استفاده از خشونت در جامعه را دارد. حاکمیت هابزی با استفاده از خشونت شروع نسبت به افراد جامعه، باعث از بین رفتن «وضع طبیعی» و ایجاد شرایط امنی برای آنان می‌شود. پس، راه حل هابز برای خروج از جنگ داخلی، یعنی آنچه را که او جنگ همگان علیه همگان می‌نامد، استقرار لویاتان است که در واقع خود شکل دیگری از خشونت سازمان یافته و عقلانی شده است. بنابراین از دیدگاه هابزی پیامد سیاسی این اندیشه که جوهر و سرشت انسانی

خشن است، یک خشونت نهادینه است که تضمین‌کنندهٔ ثبات است. هابز منطق خشونت مدرن را از مشاهده شرایط جامعه فردگرایی مدرن برگرفته است که در آن شرط برابری در امیال و انگیزه‌ها وجود دارد. چنان‌که هابز می‌گوید: «اگر دو انسان به یک چیز یکسان و واحد میل کنند و هر دو نتوانند از آن بهره بگیرند، آن‌ها تبدیل به دشمنان یکدیگر می‌شوند» (لویاتان، فصل ۱۱). از نظر هابز، تنها راه در عقلانی‌کردن و نظارت بر خشونت، که از شرایط برابری در امیال ایجاد می‌شود، آن است که خشونتی بس قوی‌تر از طریق قرارداد اجتماعی به وجود آید. بنابراین از دیدگاه هابزی نقش دولت مدرن تعدیل خودخواهی، خودنفعی و خودمداری انسان مدرن است.

برخلاف هابز، مفهوم دولت از نظر هگل (یا مفهوم «دولت سیاسی» آن‌چنان که او خود گاه بدین نام از آن یاد می‌کند)، پیش از هر چیز یک جامعه اخلاقی است همانند آنچه که ارسطو «کومونیا پولیتیکه»^۱ می‌نامد. هگل با پیوند مفهوم دولت به جامعه اخلاقی قصد دارد که آن را با چیزی متفاوت از استفاده صرف خشونت بازینماید. بنابراین، مفهوم هگلی دولت، نه به خاطر ماهیت خشونت‌آمیز آن، بلکه به خاطر آن‌که جامعه‌ای است از افراد که پیرامون برخی مفاهیم مشترک چون زندگی سعادت‌مندگرد آمده و وحدت یافته‌اند، قابل تمایز است. اما دولت هگلی نمی‌تواند وحدت اخلاقی خود را بدون وجود یک خشونت از خارج حفظ نماید. به سخن دیگر، جنگ از نظر هگل برای تداوم زندگی اخلاقی دولت امری مغتنم است. هگل در بحث پدیدارشناسی خود، جنگ را به مثابه قدرت «نفی‌کننده» ای معرفی می‌کند، که در آن «ممکن بودن» جهان مادی قابل رؤیت و بازنمایی است. در واقع، ارزش مثبت جنگ در آن است که از طریق همبسته کردن انسان‌ها حول آرمان‌های مشترک، آن‌ها را از وابستگی به اشیا و اموال می‌رهاند (پدیدارشناسی ذهن، ص ۴۷۴). هگل در کتاب فلسفه حق خود برای جنگ یک کاربرد ویژه در چارچوب دولت حقوقی^۲ قائل می‌شود. از دیدگاه او، جنگ دیگر وسیله‌ای برای تأسیس یک نهاد سیاسی

نیست، بلکه وسیله‌ای است برای حفظ مراحل گوناگون دولت در برابر تنش‌های درونی که به واسطه اثرات جامعه مدنی و بازار به وجود می‌آیند. بدین ترتیب برای هگل، جنگ به صورت مدرسه‌ای است برای آموزش مدنی بورژوازی مدرن. جنگ، این کارکرد را از طریق زمینه‌های اجتماعی ایفا می‌کند که در آن از طریق به خطر افکندن زندگی یک فرد و در نتیجه فداکردن جایگاه یک نفر در جامعه مدنی و خانواده به عنوان فاعل اخلاقی، افراد می‌توانند منافع مشترک «کلی» را به جای منافع شخصی «هر فرد» توسعه دهند. هگل، از منظری دیگر، بر این باور است که جنگ یک منبع اخلاقی حیاتی است، چرا که آزادکننده است و در مقابل فشار مرگباری که از ناحیه تقسیم‌ها و جدایی‌ها در جامعه مدنی به وجود می‌آید، همه اعضای جامعه را گرد هم آورده، متحد می‌کند و برای آن‌ها به عنوان شهروندان دولت، زمینه یک زندگی یکپارچه را فراهم می‌کند. ارزیابی هگل از جنگ به عنوان یک منبع اخلاقی اساسی بر پایه سه فرضیه عمده استوار است: نخست: این فرضیه که خود آگاه کردن افراد نسبت به ارزش‌های روزمره دارای اهمیتی اخلاقی است. دوم: خبائث و شرور جامعه مدنی «فردگرایانه» را تنها می‌توان از طریق افراط جنگ کنترل کرد. و سوم آن‌که: نفع کامل فرد در چشم‌انداز اجتماعی تنها از راه تبعیت از دولت میسر است. بدین ترتیب گرچه هگل هیچگاه جنگ را به عنوان نوعی از خشونت ستایش نمی‌کند، ولی به نظر می‌رسد که هیچگاه نیز سیاست مدرن را با اندیشه صلح و عدم خشونت پیوند نمی‌زند.

نیچه^۱، از دیدگاهی بسیار متفاوت با هگل، دست به انتقاد از قرارداد اجتماعی لیبرالی می‌زند و بر عنصر خشونت نهفته در مفهوم «اراده» تأکید می‌ورزد. طبق نظر نیچه اگر انسان مدرن می‌خواهد نظم سیاسی را بر مبنای اراده خویش برقرار کند، پس می‌توان نتیجه گرفت که پایه و اساس سرشت انسانی اراده است. اگر انسان اراده است، پس تاریخ محصول اراده انسان است. نیچه، از همین جا، نقد خود بر دموکراسی و اصل نمایندگی سیاسی را سر می‌گیرد. از نظر

او، انسان دموکراتیک، شجاعت اراده کردن برای خود را ندارد، چرا که او از اراده اکثریت پیروی می‌کند. طبق نظر نیچه: «زوال انسان اروپایی بزرگ‌ترین خطر برای ماست، زیرا منظر او ما را هراسان می‌کند، همراه این ترس از انسان، ما عشق به او را هم از دست داده‌ایم، احترام به او، امیدهای ما به او و حتی اراده به او را وانهاده‌ایم». تحلیل نیچه از دولت در جامعه‌های اروپایی چنین است، و همراه با آن این فکر وجود دارد که اگر اروپا قرار باشد در دامن نیهلیسم^۱ نیفتد، باید چشم دیدن انسان نجیب سرکش را هم داشته باشد. نیچه به تشریح اخلاقیات نجابت پرداخته و دست به بازسازی اخلاقیاتی می‌زند که یکبار در زمان‌های بسیار گذشته توسط «مردم نجیب، قدرتمند، بلنداندیش» که از پستی و عوام‌آلودگی فاصله داشتند و در امان بودند، به وجود آمده بود. این فاصله‌ای است که نیچه با همگنان خود حس می‌کرد. نیچه در سراسر تاریخ و در حال حاضر چنین می‌دید که مبارزه‌ای هراسناک میان ارزش‌های متضادی چون «نیک» و «بد» و «تندرستی» و «بیماری» در جریان بوده است. در واقع، بیمار از وجود انسان تندرست کینه به دل دارد، و اخلاقیاتی را ابداع می‌کند که تندرستی را نقد می‌کند. نیچه پیش‌پاافتادگی و سیر قهقرایی انسان بیمار را تحقیر می‌کند که از نظر او نتیجه «سقوط انسان فرشته‌تبار به حیوانی متمدن، سر به راه، اهلی و خانگی» است. چیزی که این نوع پیش‌پاافتادگی را در میان افراد تداوم می‌بخشد، نوع جامعه یا دولتی است که اکنون در بسیاری از نقاط جهان رایج گردیده است. بنابراین، نیچه، به شدت با هر نوع جامعه‌ای که بر اساس فرضیاتی چون حقوق برابر و حق رأی قرار گرفته باشد، مخالف است. او سوسیالیسم و دموکراسی را مردود می‌داند و به جای آن، آرمان اشرافیت را که آن را شکل متعالی‌تری برای انسان می‌داند، می‌پذیرد. طبق نظر او، غریزه‌ای که افراد را برای دستیابی به قدرت و آزادی وادار به جنگ و مبارزه می‌کند، به واسطه دستگاه دولتی مدرن سرکوب می‌شود. کسانی که می‌خواهند بر پایه این غرایز عمل کنند متهم به جانی و بزهکار می‌شوند و از سطح جامعه پاک می‌شوند. بنابراین مردان بزرگ و

حقیقی که علیه حرکت گله‌وار جامعه عمل می‌کنند، همانا بزه‌کار خوانده می‌شوند. نیچه در نوشته خود «اخلاقیات به منزله خشونت سنگواره‌ای» معتقد است که انسان‌ها در قلوب خود هیچ نیستند مگر حیوانات، و آن اخلاقیات آموخته نمی‌شوند، بلکه صرفاً به‌عنوان مجموعه نظریه‌هایی متناسب برای نهادهای اجتماعی، یادآوری می‌شوند. آدم‌ها این قوانین را عمدتاً از طریق تکرار تنبیه و مجازات می‌آموزند. معنای این مجازات به‌طور مداوم برای سازگاری با شرایط دگرگون‌شونده تاریخی تفسیر و تأویل می‌شود. از این‌رو، نیچه می‌پندارد که خشونت در میان انسان‌ها، بدون حد و مرزی متافیزیک، قابل توجیه است.

در میان گفتمان‌های غربی پیرامون مفهوم خشونت، مقاله والتر بنیامین^۱ با عنوان «نقد خشونت»^۲ از جایگاه مهمی برخوردار است. این مقاله نظریات بنیامین را باز می‌نماید که نهادهای سیاسی دموکراسی پارلمانی در آلمان پس از جنگ جهانی اول، نتوانسته انتظارات و آرمان‌هایی را که وعده می‌داد، برآورده کند. در این مقاله همچنین از تشویش‌ها و نگرانی‌های ناشی از دخالت‌های خشونت‌آمیز دولت و از طریق کسانی که به‌واسطه عضویت در دولت قدرت مسئولیت حفظ قانون را یافته‌اند، سخن رفته است. مقاله بنیامین به گونه‌ای به قدرت رسیدن آلمان نازی و خشونت محض قتل‌عام یهودیان را پیش‌بینی کرده است. بنیامین با توجه به کتاب جورج سورل^۳ یعنی تأملاتی درباره خشونت در چند نکته با او هم نظر می‌شود. او هم چون سورل، اوتوپیاگرایی را (به معنای تعلیق دائمی چیزی که از سوی سیاستمداران در دموکراسی‌های پارلمانی وعده می‌شود) مردود می‌داند. بنیامین و سورل هر دو از اندیشه خشونت انقلابی از سوی پرولتاریا در شکل یک جنگ کلی طبقاتی پشتیبانی کرده و بدین ترتیب خشونت هرج و مرج خواه نظام‌ستیز را نمی‌پذیرند. البته لازم به یادآوری است که بنیامین دل‌بستگی‌هایی به آنارشیسم اخلاقی داشت. اما بنیامین نکات

1. Walter Benjamin

2. critique of violence

3. George Sorel

جدیدی بر اندیشه خشونت سورل می‌افزاید. سورل میان «زور» و «خشونت» تمایز قائل می‌شود. سورل می‌نویسد: «واژه خشونت تنها باید درباره کنش‌های شورش‌ی به کار برده شود. بدین ترتیب باید گفت که موضوع زور آنجاست که قرار باشد یک نظم اجتماعی معین تحمیل شود و اقلیت حاکمیت کنند، حال آن‌که خشونت در جهت ویران‌سازی و تخریب آن نظم است». نکته مهم در این تمایز سورل این است که خشونت که مشروعیت بیابد، تبدیل به زور می‌شود. مشروعیت زمانی امکان می‌یابد که کسانی که موضوع زور واقع شده‌اند، آن را به عنوان یک مصوب قانونی قلمداد کنند. قانون به واسطه خشونت وضع می‌شود، نه زور. بنیامین، تمایز دیگری را مطرح می‌کند، او میان «خشونت قانون‌سازی» و «خشونت پاسدار قانون» تمایز قائل می‌شود. خشونت قانون‌ساز یک خشونت اسطوره‌ای تبار است که در واقع جلوه نیروی تقدیر بر انسان (همچون در اساطیر یونانی) است. بنیامین با این دستگاه نظری مخالفت می‌کند و به جای آن از نگرش معادگرایی یهودی یاد می‌کند که در آن عدالت دستگاه خداوندی وعده می‌شود. دیدگاه بنیامین آن است که نهادهای سیاسی وقتی به فساد می‌گیرند که خشونت انقلابی (که آن نهادها را بنیاد نهاده) برای اداره و اعمال آن‌ها ناچار متوسل به زور می‌شود. بدین ترتیب، بنیامین تاریخ را زوال زور می‌پندارد. اعتقاد او بر این است که جهان زمان و تاریخ جهانی سقوط کرده است که در معرض فساد و زوال است و در آن فقط توهم پیشرفت وجود دارد و از آن هیچ رهایی و رستگاری جز در «خشونت محض الهی» بر نمی‌آید.

بنابراین، از دیدگاه بنیامین، خشونت اسطوره‌ای بارآور گناه و مکافات است، حال آن‌که خشونت الهی، حاوی برکت و رستگاری است. بنیامین، با این نظر در صدد است که مفهوم نوینی از تاریخ را از طریق پاک و منزّه کردن مفهوم «تجربه تاریخ» از آلودگی دیدگاه‌های تاریخ‌گرایانه در تاریخ جهانی، به ما عرضه کند. او رساله خود تحت عنوان: «فرایضی درباره «فلسفه تاریخ» را در زمانی از تاریخ مدرنیته می‌نویسد که در آن دوره مسئله تجربه تاریخی یکی از بحث‌انگیزترین مسائل زمان است. چرا که در این دوره، خشونت مدرنیته به تمام و کمال از

سوی نازی‌ها نهادینه شده است. پاسخ بنیامین به این خشونت مدرنیته، در این جمله از نوشته‌های او بازتاب یافته که: «سنت ستمدیدگان به ما می‌آموزد که دولت اضطراری‌ای که ما در آن قرار داریم، استثنا نیست، بلکه قاعده است. ما باید به مفهومی از تاریخ برسیم که با این چشم انداز هماهنگ باشد. در آن صورت به روشنی درک خواهیم کرد که وظیفه ماست که به پدید آمدن یک دولت اضطراری واقعی کمک کنیم. این اقدام، موقعیت ما را در مبارزه علیه فاشیسم، بهبود خواهد بخشید. یکی از دلایلی که فاشیسم بر اریکه قدرت ایستاده آن است که مخالفان آن به نام پیشرفت، با آن به‌عنوان یک هنجار تاریخی برخورد می‌کنند. این شگفتی که ما هنوز در قرن بیستم چیزهایی را تجربه می‌کنیم که به نظر ناممکن می‌آیند، جنبه فلسفی ندارد. این شگفتی آغاز شناخت نیست، مگر شناخت این نکته که آن دیدگاه از تاریخ که آن را به بار آورده، غیرقابل دفاع است.»

Reza.Golshtari
www.KetabFarsi.com

عدم خشونت و حاکمیت دموکراتیک^۱

در نیم قرن گذشته جهان شاهد امواج غیرمنتظره‌ای از جنبش‌های خشونت‌پرهیز بوده. در بسیاری از مناطق جهان، از جمله امریکای لاتین و آسیا، یعنی مناطقی که زمانی تنها راه رهیابی را مبارزه مسلحانه می‌دانستند، اکنون جنبش‌های خشونت‌پرهیز به‌عنوان شیوه‌های نهادی شده در راه مبارزه برای اندیشه دموکراسی و حاکمیت دموکراتیک دامن‌گستر و پذیرفته شده‌اند. یکی از وظایف مهم که جنبش‌های خشونت‌پرهیز پذیرفته‌اند، در واقع تدارک موفق یک «حاکمیت متعادل و مناسب» است. نزد اینان، تمرین واقعی دموکراسی همانا فرایند گذار صلح‌آمیز و نیز همبستگی مسالمت‌آمیز میان نهادهای دموکراتیک است. نزد مدافعان عدم خشونت در جهان، دموکراسی نه تنها یک «راه حل سیاسی برای سازمان‌دهی جامعه سیاسی» است، بلکه نگرش و رویکردی نو به مسئله قدرت نیز تلقی می‌شود. به دنبال چهره‌هایی چون بودا، مسیح، آشوکا، تولستوی، گاندی و مارتین لوترکینگ، حل چالش‌ها و مشکلات حاکمیت دموکراتیک نیازمند آن بود که با مسائل خودفرمانی، خودنظارتی و قدرت نفس‌رویارو شود. نزد همه این اندیشمندان و فعالان عدم خشونت، دو درس خودنظمی و مفاهمه و درک متقابل برای مهارت قدرت ناعادلانه ضروری است.

۱ سحرایی در کنفرانس مرکز مطالعات دموکراسی، داکا، بنگلادش، اسفند ۱۳۸۵.

گانندی دموکراسی را در شکل منضبط و روشنگرانه آن به عنوان زیباترین چیز در جهان می‌داند. منظورش آن بود که حاکمیت دموکراتیک، قدرتی بر فراز جامعه نیست، بلکه قدرتی در درون جامعه است. به سخن دیگر، اگر دموکراسی با خودفرمائی و خودنظارتی جامعه یکی باشد، در این صورت تقویت و تحکیم جامعه مدنی و توانایی‌های جمعی برای حکومت دموکراتیک از شرایط و ملزومات ضروری در حاکمیت دموکراتیک است. بنابراین دموکراسی و عدم خشونت جداناپذیر و بهم آمیخته‌اند. آنجا که دموکراسی برقرار باشد، انسان‌ها به خاطر چیزی که هستند مورد ستایش واقع می‌شوند. اما این امر نیازمند انتقال و گذار روابط انسانی به مرحله‌ای است که دیگر به احدی تخطی و اجحاف نشود، زیرا که همگان در قدرت دموکراسی شریک و سهیم‌اند. قدرت داشتن در شرایط دموکراتیک به معنای مشارکت در تصمیم‌سازی‌هایی است که به سرنوشت همگان مرتبط است. این به معنای خودنهادی و خودمختاری است.

برای بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران عدم خشونت ماهیت و معنای عدم خشونت اساساً در تعهد به خودمختاری، خودفرمائی و خودنظمی نهفته است. چنین اعتقادی باید شامل توجه ژرف به حقیقت و رفاه همه آحاد جامعه باشد. چندین قرن پیش از این که ماهاتما گاندی از مفهوم «سواراج» به معنای خودفرمائی، خودمختاری و استقلال و از مفهوم «سایتاگراها» به معنای مبارزه برای حقیقت سخن بگوید، جایتسیم و هندوئیسم، در جنوب آسیا، اکیداً بر مفهوم «بی‌آزاری» تکیه داشته‌اند. واژه «عدم خشونت» خود ترجمه‌ای نو از واژه سانسکریتی «اهمیسا»^۱ است که گاندی آن را از متون کهن هندو برگرفته است. اهمیسا از ریشه هیمس^۲ و مشتق از فعل «هان»^۳ به معنای آزار و آسیب است. پیشوند (ا) آن واژه را منفی می‌سازد که به معنای تحت‌اللفظی یعنی «نبود میل به آزار». در اوپانیشادها^۴ در یوگاشوترا^۵ و در بهاگاواد گیتا^۶، واژه اهمیسا به معنای

1. ahimsa

2. hims

3. han

4. Upanishads

5. Yoga Sutra

«بالا‌ترین وظیفه» برای کسانی که در جست‌وجوی کمالند، قلمداد شده است. از مطالعه دقیق بهاگاواد گیتا، که خود بخش میانی از کتاب حماسی ماهاباراتا^۷ است، روشن می‌شود که همیسا از سوی کریشنا خلق گردیده و به‌عنوان ویژگی و خصلت کسانی که «به تقدیر خدایان» زاده می‌شوند، دانسته شده است. آموزه‌های کریشنا در بهاگاواد گیتا صراحتاً آزار و اذناء را نفی می‌کند. این آموزه‌ها سرمشق یک زندگی توأم با خشونت‌پرهیزی و خودفرمانی و استقلال قرار گرفته‌اند.

جایگاه محوری همیسا در سنت اندیشه جاینیسم که توسط پارسوا^۸ در ۸۰۰ سال پیش از میلاد در جنوب آسیا پایه‌ریزی شد و دو‌یست سال بعد توسط ماهاویرا^۹ اصلاحاتی در آن انجام گرفت، نیز درخشان و برجسته است. جاینیسم، گرچه به‌عنوان جنبش یک اقلیت دوام یافت، اما نفوذ فلسفی آن روی بخش‌های وسیعی از شبه قاره هند، فراتر از حساب بوده است. وقتی به زندگی گاندی توجه می‌کنیم، درمی‌یابیم که او در فضای مذهبی تأثیر گرفته از جاینیسم رشد و پرورش یافته است. در سنت جاینیسم، همیسا به‌عنوان یک سوگند و تعهد برای پیروزی بر نفوذ و تأثیرات منفی کارما^{۱۰} به‌کار می‌رود؛ بدان معنی که از کنش‌های خشونت‌آمیز پرهیز می‌شود زیرا که خشونت مانع رهایی در آینده است. بنا به گفته آچارانگا شوترا^{۱۱} که خود یکی از متون اصلی فلسفه جاینیسم است، فعالیت‌های آسیب‌رسان ناشی از گرایش‌های خودنفعی و خودخواهانه به شرایط اهریمنی و ظلمت‌پرستانه می‌انجامد. این اصل، جامعه جاینیسم را متقاعد می‌سازد که خشونت‌پرهیزی را به‌عنوان اصل و بنیادی برای همه فعالیت‌های اجتماعی خود تلقی کند. رفتار گاندی و برداشت او از فلسفه جاینیسم را شاید بتوان در رابطه با این واقعیت دانست که حقیقت از نظر او و از نظر سنت جاینیسم شامل عدم خشونت می‌شود و عدم خشونت وسیله‌ای

6. Baghavat Gita

7. Mahabharata

8. Parsva

9. Mahavira

10. Karma

11. Acaranga Sutra

ضروری و انفکاک‌ناپذیر برای بازیابی و کشف حقیقت است. جنبش دیگری در زمینه اندیشه و عمل اجتماعی و مذهبی که سخت‌گاندی را تحت تأثیر قرار داد و امروز به عنوان پاسخ ویژه آسیایی به مسائل حاکمیت دموکراتیک شناخته شده است، بودیسم است. گوتاما بودا^۱ با جدایی از آیین‌گرایی مذهب ودایی، توانست نمونه‌ای درخشان از تعهد شخصی به راه حل خشونت‌پرهیزی در سازمان زندگی اجتماعی در جهان پدید آورد. آموزه‌های بودیسم تأکیدی قابل ملاحظه به مفهوم و اصل «بی‌آزاری» دارد و بر این مبنا فلسفه عدم خشونت را سامان می‌دهد. راهبان بودایی یکی از کمال‌مطلوب‌های خود را همانا «عدم خشونت» می‌دانند و آن را یک ارزش اساسی تلقی می‌کنند. فلسفه بودایی از «خود» آغاز می‌کند و از آن گذر می‌کند تا به دیگری برسد. از دیدگاه بودیسم، در صورتی می‌توان به دیگری رسید که انسان «خود» را به «دیگری» انتقال دهد. عدم خشونت از نگاه بودیسم به معنای آگاه شدن از یک رابطه متقابل و درون‌یافته در زندگی است. بنابراین، راه حل خشونت در فلسفه بودایی بیش‌تر جنبه فردی دارد تا اجتماعی. عدم خشونت در نگرش بودایی بر پایه نظریه «آزردن خود» قرار دارد. به عبارت دیگر، خشونت، نه تنها به سبب آن‌که موجب آزار دیگران است، بلکه از آن‌رو که پیش از آن موجب آزردگی خود است، مطرود است.

آشوکا، یکی از نوادگان چاندراگوپتا^۲ (بنیانگذار دودمان موریان^۳) که در سال ۲۸۶ پیش از میلاد به پادشاهی رسید، یکی از برجستگان آیین بودایی است. مورخ انگلیسی، اچ. جی. ولز^۴ نوشته است: «از میان ده‌ها هزار نام شاهان و شاهزادگان که عرصه تاریخ را پر کرده‌اند... نام آشوکا می‌درخشد و درخشندگی اش به روشنی ستاره‌ای در آسمان بیکران است.» افسانه این پادشاه از داستان پادشاهی سفاک و خطاکار آغاز می‌شود که به آیین بودا روی می‌آورد و سپس قلمرویی پرهیزگاران بنا می‌نهد. آشوکا در تلاش‌های خود برای تبلیغ و

1. Guatama Buddha

2. Chandragupta

3. Mauryan

4. H. G. Wells

ترویج بودیسم، در بسیاری جاها معبد و زیارتگاه بنا می‌کند و بر سنگ دیواره‌ها و ستون‌های آن‌ها آموزه‌های بودایی را حک می‌کند. او همچنین دربارهٔ دیگر ادیان تساهل روا می‌دارد و آن‌ها را از نظر مالی مساعدت می‌نماید. او درخواست می‌کند که همه ادیان از خودپرستی و خودستایی و دیگر آزاری دست بردارند. آشوکا دریافت که حاکمیت حقیقی را نمی‌توان از راه زور برقرار کرد. بلکه تنها از راه دارما^۱ امکان‌پذیر خواهد بود. دارما از نظر آشوکا، همانا اخلاق، توجه و علاقه اجتماعی فعال، رواداری دینی، آگاهی به محیط زیست، اشراف و بصیرت در اصول اخلاق عملی و حاکمیت نیک‌کردار است. اگر این گفته تاگور، شاعر بزرگ هندی را بپذیریم که دارما را «تمدن» خوانده است و گاندی هم «تمدن» را همانا «عمل پرهیزگاران» دانسته، در این صورت می‌توانیم بگوییم که انقلاب اجتماعی و سیاسی آشوکا، حاکمیت خشونت را تبدیل به سیاست انسان‌گرایانه‌ای بر پایهٔ نظریه دارما کرده است. آشوکا تجربه حاکمیت خشونت پرهیز خود را با فلسفه‌ای نو و دیدگاهی جدید آغاز کرد. و این چنین بود که فریاد و غریو خشونت‌پرهیزی او از گذار قرن‌ها در اندیشه و عمل گاندی بازتاب یافت.

گاندی به جهان نشان داد که بسیاری از اندیشه‌های انقلابی در تاریخ بشر، حاوی حقیقت خشونت‌پرهیزی‌اند. آن‌چنان که گاندی می‌گوید: «قدمت اندیشه عدم خشونت به قدمت کوه‌ها و تپه‌هاست» و در میان افرادی چون ماهاویرا، بودا و مسیح و سپس تر استری و صاحب‌نظران سرزمین‌های گوناگون مطرح بوده است. اما تنها تجربه گاندی بود که نیمه نخست قرن بیستم با پرداختن به مفهوم «حقیقت» ثابت کرد که می‌توان از اندیشه عدم خشونت به مقیاسی وسیع در جهت‌گیری به سوی حاکمیت دموکراتیک گام برداشت. عدم خشونت از دیدگاه گاندی در بردارندهٔ چیزهایی بسیار بیش‌تر از بازداری از سلاح‌های هسته‌ای است. و پیش از هر چیز، با اندیشه دموکراسی در قالب «سواراج»^۲ یا خودمختاری مرتبط است. بسیار پیش‌تر از آن‌که گاندی به‌عنوان رهبر جنبش عدم خشونت در

1. Dharma

2. Swaraj

هندوستان انتخاب شود و به لقب ماهاتمایی برسد، او در دوره زندگی اش در افریقای جنوبی به مفهوم «سواراج» پرداخته بود. از نظر او، هدف «سواراج» تنها از راه از میان برداشتن سلطه انگلیس و برقراری حاکمیت هندی تأمین نمی شود؛ مسئله ژرف تر و پیچیده تر از این هاست و نیازمند دگرگونی در کنه معنا و ویژگی حاکمیت است. دلیل این عقیده گاندی را می توان در بسیاری از آثار و نوشته های او از جمله مطالبی که وی در نشریه خود با عنوان «اریجان»^۱ در فوریه ۱۹۴۶ نوشته است یافت. گاندی در این جا می نویسد: «تکامل عدم خشونت به معنای اجرای برنامه دستیابی به کسب قدرت نیست. بلکه برنامه ایجاد گذار در مناسبات و رساندن آن ها به گذار مسالمت آمیز در قدرت است». به سخن دیگر، از نظر گاندی، رهایی هند از قید و بند حکومت بیگانه صرفاً نخستین گام به سوی بازسازی ریشه های نظم سیاسی و اجتماعی در هند و سرانجام در همه کشورهاست. در مورد هندوستان، این فرایند شامل یک جامعه تمرکز زدا شده ریشه ای و غیر سلسله مراتبی است که در آن هر فرد می تواند و باید در مرکز یک «حلقه اقیانوسی» باشد. همان طور که می بینیم، تمرکززدایی دموکراتیک در دیدگاه گاندی از جامعه خشونت پرهیز، جایگاهی مهم و قطعی دارد. گاندی این چارچوب سیاسی مطلوب خود را «پانچایات راج»^۲ یا «جمهوری دهکده ها» می نامد. فلسفه سیاسی گاندی به گونه ای است که در آن حاکمیت دموکراتیک پیش فرض و بدیهی انگاشته می شود. او نظریه ای دارد که در آن دیدگاه فردگرایانه از انسان را با دیدگاهی جامعه گرایانه از جامعه درهم آمیخته است. طبق نظر او، فرایند تصمیم سازی غیرمتمرکز تأمین کننده رفاه و سعادت همه کسانی است که در فرایند این تصمیمات قرار می گیرند. عقلانیت این فرض گاندی از این امر دموکراتیک مشتق می شود که همه کسانی که منافع شان در دامنه تصمیمات قرار دارد، باید در فرایند و پویش حاکمیت نیز مشارکت داشته باشند. به عبارت دیگر، باز توزیع طبیعی قدرت در کشور به طور طبیعی منجر به میل شدید به استقلال در روستاها و واحدهای کوچک سیاسی خواهد شد. از همین روست، که از نظر

گانندی، آزادی فردی باید سرلوحه برنامه‌های یک کشور مستقل باشد. گانندی تناسبی متعادل میان «مقاومت خشونت‌پرهیزانه» و «کار سازنده» برقرار می‌کند. «برنامه سازندگی»^۱ گانندی مستلزم ظرفیت جمعی برای ساختن و حفاظت از جامعه مستحکم مدنی است. تحکیم جامعه مدنی راه رسیدن به چیزی است که گانندی آن را «پورنا سواراج»^۲ یا استقلال کامل از طریق به‌کارگیری حقیقت و عدم خشونت می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر گانندی ارتقا و استحکام حاکمیت دموکراتیک و آزادی اقتصادی دو روی یک سکه‌اند.

گانندی و دیگر نظریه‌پردازان و عمل‌گرایان خشونت‌پرهیزی در آسیا به ما می‌آموزند که تداوم بخشیدن و استحکام حاکمیت دموکراتیک و ساختن یک جامعه مدنی کثرت‌گرا کاری است بی‌وقفه و مستمر که نیازمند توجه و مسئولیت دائمی است. آن‌چنان که یکی دیگر از رهبران و عمل‌گرایان مشهور عرصه عدم خشونت، یعنی دالایی لاما گفته است: «درست است که هیچ نظام حکومتی کامل نیست، اما دموکراسی نزدیک‌ترین شیوه به گوهر ذاتی انسانی است و بزرگ‌ترین فرصت را برای بذرافشانی و ترویج مسئولیت جهانی به دست ما می‌دهد». فرایند گذار به دموکراسی در قرن جهانی شدن هنوز به پایان نیامده است. هنوز راهی دراز و چالش‌های فراوانی برای تحکیم و پایدارسازی دموکراسی در جهان، و به‌ویژه در کشورهای مسلمان پیش روی ماست. حمله تروریستی که در یازدهم سپتامبر به برج‌های تجارت جهانی رخ داد، گرچه علیه امریکا سازمان یافته بود، اما درعین حال زنگ خطری برای کشورهای اسلامی که درگیر مسائل مهمی چون رواداری، کثرت‌گرایی و دموکراسی هستند نیز بود. امروزه چالش حقیقی برای جامعه مسلمانان در مبارزه با تاریک‌اندیشی‌های مذهبی، در آن است که به توسعه امر دموکراسی و مدرنیته در درون جهان اسلام یاری برسانند. این چالش می‌تواند فرصت مناسبی برای ایجاد یک چشم‌انداز گسترده برای فعالیت‌های اجتماعی مسلمانان ایجاد کند و پژوهشگران و اندیشمندان را برای تعیین و تشخیص بدیل‌های خشونت‌پرهیزانه در جامعه جهانی، گرد هم آورد.

1. constructive program

2. Poorna Swaraj