

# مبانی فلسفی جنبش اصلاح‌گری

دکتر شه‌ریار شفقی

ایران یک مجموعه ایستا نیست و همه نیروهای آن در حال تعامل با یکدیگرند. این تعامل دارای دو شکل اساسی است: کنشی (عملی) و واکنشی (عکس‌العملی). با استفاده از تعریفی که نیچه از این دو مقوله ارائه می‌دهد، من نیز نیروها را بر اساس موضعشان نسبت به حیات تعریف می‌کنم

از منظر اسلام اصیل، نظام شورایی خود حاوی ارزش‌های مهمی است که مقصود اسلام اصیل نیز هستند. دقیقتر بگویم: نظام شورایی "مدینه‌ی فاضله"ی اسلام اصیل است

اشاره: شه‌ریار شفقی در سال ۱۳۵۰ وارد دانشگاه صنعتی شریف در رشته فیزیک شد، ولی به دلیل اعتصاب در آن سال‌ها به دانشگاه لندن رفت و با اخذ لیسانس فیزیک - ریاضی وارد کالج امپریال دانشگاه لندن شد. بعد از گرفتن فوق‌لیسانس در رشته "فیزیک نظری ذرات بنیادی" به منظور ادامه تحصیل در دوره دکترا به مرکز بین‌المللی فیزیک نظری به سرپرستی پروفیسور عبدالسلام رفت اما به دلیل آغاز انقلاب به وطن بازگشت. در ایران، با آگاهی از کمبودهای تئوریک انقلاب به منظور فراگیری فلسفه در سال ۱۳۶۲ به آمریکا سفر کرد و در New School for Social Research شهر نیویورک به مطالعه نیچه و هایدگر در کلاس‌های راینر شورمان (Reiner Schurman) پرداخت و فوق‌لیسانس خود را در سال ۱۳۶۴ در فلسفه اروپایی دریافت کرد. سپس برای گذراندن دوره دکترا در فلسفه تحت سرپرستی جان شلیس یکی از هایدگرشناسان معروف دنیا و حضور در کلاس‌های درس Thomas Sheehan, John Llewelyn, و ژاک دریدا وارد دانشگاه لویولای شیکاگو شد. پس از اخذ دکترا در فلسفه هایدگر به مدت چهار سال به تدریس فلسفه در دانشگاه لویولای شیکاگو پرداخت. سپس برای تدریس در دانشگاه شهید بهشتی به ایران بازگشت. همزمان در انجمن حکمت و فلسفه برای مدت دو ترم کتاب‌هستی و زمان هایدگر را تدریس کرد. همچنین در مرکز فیزیک نظری و ریاضیات ایران پروژه‌ای را برای تولید برنامه کامپیوتری جدیدی به نام "مدل‌سازی چیزگرا" (Thing - Oriented Modeling) به اجرا درآورد. در حوزه مدیریت نیز، تخصص او متدلوژی‌های مختلفی چون Six Sigma, RUP, CMMI و مدل‌سازی فرایندها می‌باشد. در حوزه نرم‌افزار، تخصص او در تصویرسازی دانش و فرایند و سیستم‌های نامتمرکز و جمعی (Distributed Collaborative System) است. هنگام اقامت دکتر شفقی در ایران از ایشان پرسیدیم "چرا بعد از رشته فیزیک نظری، رشته فلسفه را انتخاب کردید. ایشان در پاسخ گفت: "می‌خواستم سر از کار هستی درآورم."

(I wanted to get to the bottom of things)

دکتر شفقی در حال حاضر ساکن کانادا است. از این‌که ایشان این مقاله را برای خوانندگان چشم‌انداز ایران فرستاده‌اند تشکر می‌کنیم و امیدواریم نسبت به تفصیل نظرات خود در شماره‌های آینده همت‌گمارند و خوانندگان نیز به سهم خود با نظرات ایشان برخورد فعال نمایند.

هدف این نوشتار بیان و توصیف پایگاه فلسفی جنبش اصلاح‌گری است؛ زیرا بنظر نمی‌رسد که در صحنه سیاسی ایران مبانی فلسفی این جنبش مورد توجه قرار گرفته باشد چرا که تاریخ سیاسی از روی ناچاری به این نقطه رسیده است. بی‌توجهی به این دسته از مبانی باعث خواهد شد تا در وهله اول اهمیت، ویژگی‌ها و هویت آن کاملاً درک نشده، و در نتیجه سبب منحرف شدن جنبش گردد.

تعریف ساده: جنبش اصلاح‌گری حرکتی است اجتماعی برای ایجاد تغییراتی قانونی در ساختار اجتماعی - سیاسی بطور تدریجی و بدون حرکاتی سرکوبگرانه و از طریق قانونی. به نظر می‌رسد جنبش اصلاح‌گری پاسخی به این پرسش باشد که چگونه می‌توان شرایط را بهبود بخشید. این هدف و این پرسش که چگونه می‌توان به آن رسید خود دارای پیش‌فرض‌هایی است که هم‌هدف و هم‌نحوه‌دستیابی به آن را تعیین می‌بخشند:

صورت مساله: چگونه می توان اوضاع ایران را بهتر کرد؟

جواب: از طریق اصلاح گری

مفروضات این مساله: ایران، وضع کنونی آن، وضع مطلوب

۱. ایران: ایران را می توان با این سه عنصر تعریف کرد:

۱.۱. حوزه جغرافیایی بنام ایران.

۲. انسانهایی که در این حوزه جغرافیایی زندگی می کنند.

۳. مجموعه روابط این انسان ها. از جمله فرهنگ ایرانی و ایده آلهای خاص آن. در این مجموعه می توان

نیروهایی را مشخص کرد که در حال کنش و واکنش با یکدیگرند. (برای فهم و بررسی ایران ناچاریم از پدیده ها به نیرو تعبیر کنیم زیرا هر پدیده نه تنها از دیگر پدیده ها تاثیر می پذیرد بلکه بر آنها تاثیر نیز می گذارد. از این جهت، ایران یک مجموعه ایستا نیست و همه نیروها ی آن در حال تعامل با یکدیگرند. این تعامل دارای دو شکل اساسی است: کنشی (عملی) و واکنشی (عکس العملی). با استفاده از تعریفی که نیچه از این دو مقوله ارائه می دهد، من نیز نیروها را بر اساس موضعشان نسبت به حیات تعریف می کنم. ۱.

۲. وضع کنونی: در شکل بندی کنونی نیروها، نیروی حاکم یک نیروی واکنشی است، و کل مجموعه را از رشد بالقوه ای که می تواند به آن دست یابد باز داشته است. بنابراین وضعیت حاضر نامطلوب و نیازمند تغییر است. اما پرسش بعدی این است که وضعیت مطلوب چیست؟

۳. وضع مطلوب تر (بهتر):

۱.۳. از آنجا که هر فرد از "وضعیت مطلوب" تعریف خاص خود را دارد، شیوه دموکراتیک، یا بهتر از آن "نظام شورایی"، وسیله ای است که همه فکر می کنند به وضعیت مطلوبی که مورد نظرا اکثریت است امکان تحقق می دهد.

۲.۳. برای کسانی که دموکراسی هدف آنهاست، نظام شورایی نیز مطلوبشان خواهد بود.

۳.۳. برای ما که مسلمان هستیم، نظام شورایی وضعیتی است مطلوب تر تا همه ارزش ها و اسوه ها مطرح شوند، و ارجحیت ارزش ها و اسوه های رفتاری، شخصیتی و روحی اسلامی به جامعه نشان داده شود.

۴.۳. از منظر اسلام اصیل، نظام شورایی خود حاوی ارزش های مهمی است که مقصود اسلام اصیل نیز هستند. دقیقتر بگویم: نظام شورایی "مدینه ی فاضله" ی اسلام اصیل است.

این توضیحات خود مفروضاتی دارند که مستلزم توضیح هستند:

● نیرو: نیچه نیرو را در رابطه و در فرق با دیگر نیروها تعریف می کند. می توان گفت که نیروها به اصطلاح "تفاوتی" (differential) هستند. این مطلب را باید بطور ریشه ای فهمید. یعنی نیروها جوهراً نسبی اند و فقط در رابطه با یکدیگر می توانند وجود داشته باشند و بنابراین نیرویی که تنها باشد نمی تواند وجود داشته باشد و اصلاً معنی نمی دهد. برای نمونه، نیروی استفاده از تلفن همراه فقط در رابطه و مقایسه با نیروی استفاده از تلفن معمولی (غیر موبایل) معنی می دهد؛ یا درخت کوتاه در رابطه با درخت بلند معنی می دهد. نکته دیگر این که همه نیروها لزوماً انسان نیستند ولی ممکن است از افراد به عنوان محمل و ابزار عمل خود استفاده کنند. مثلاً نیروی ورزش کوهنوردی، یا نیروی رفتن به نماز جمعه. بنابراین نیروها را نباید با اشخاص یکی پنداشت. دیگر این که نیروها دائماً در حال تغییر هستند (تقویت، تضعیف، تغییر جهت، تقسیم، پیوستن به یکدیگر). تا اینجا هر چه در مورد نیرو گفته شد، در مورد پدیده هم صادق است.

از نظر نیچه، آنچه نیرو را نیرو می کند کنشی یا واکنشی بودن آن است.

● کنش (عمل، یا به عبارت بهتر، عمل فعالانه): این مفهوم با آنچه در جامعه شناسی بنام کنش اجتماعی شناخته می شود متفاوت است. نیروی کنشی نیرویی است در جهت اراده ی معطوف به قدرت. در اینجا با یکی از پرسوء تفاهم ترین مفاهیم فلسفه معاصر روبه رو هستیم. "معطوف به قدرت" بودن یعنی معطوف به رشد و بالندگی.

نیروها دائماً در حال  
تغییر هستند؛ تقویت،  
تضعیف، تغییر جهت،  
تقسیم، پیوستن به  
یکدیگر

تعریف نهایی و عمیق  
نیروی واکنشی زمانی  
است که آن را در

واکنش به حیات  
بفهمیم پس به معنی  
دقیق نیروهایی که در  
جهت مسخ و خفه کردن  
حیات حرکت می کنند  
را باید واکنشی نامید

راه خدا از خلق  
می گذرد. پس

دموکراسی اصیل به  
فضایی عمومی محتاج  
است تا گفت و گو، تبادل  
نظر، و تضارب افکار  
بتواند مابین مردم رخ  
دهد. این فضا باید  
عاری از آلودگی های  
تبلیغاتی و اطلاعات  
منحرف کننده و از-  
خود-بیگانه کننده  
باشد

از این پس برای دقت بیشتر از واژه‌ی "نیروی بالنده" برای آنچه نیچه "active force" می‌نامد استفاده خواهیم کرد.

● واکنش (عکس‌العمل): در مثال‌هایی که نیچه از نیروهای واکنشی می‌دهد، آنها را نیروهایی تعریف می‌کند که خود را در عکس‌العمل به نیروهای کنشی (بالنده) نشان می‌دهند. این به خصوص در نشان دادن خصلت و ماهیت عمل "بردگان" (نیچه نیروهای واکنشی را برده‌وار می‌نامد) و فرومایگان، روشنگران است. واکنش عملی است در رد نیروی کنشی صرفاً به دلیل ضعیف‌تر بودن عامل واکنش. اما تعریف نهایی و عمیق نیروی واکنشی زمانی است که آن را در واکنش به حیات بفهمیم. یک نیرو یا همگام حیات است یا علیه آن. نیروهای واکنشی نسبت به تحولی که در متن حیات است احساس عجز و ترس می‌کنند و بنابراین به آن واکنش نشان داده و واکنششان سرکوب حیات است. پس به معنی دقیق، نیروهایی که در جهت مسخ و خفه کردن حیات حرکت می‌کنند را باید واکنشی نامید.

● **دموکراسی:** تعریف معمول دموکراسی، حکومت مردم بر مردم است، اما این تعریف راهگشای ما نیست و اهمیت شیوه دموکراتیک را نمی‌رساند. پس میان دو مقوله‌ی دموکراسی اصیل و غیراصیل باید تفاوت قائل شد:

● **دموکراسی غیر اصیل:** دموکراسی نمایندگی (representative democracy) این وضعیت زمانی است که مردم از طریق نمایندگان خود در حکومت شرکت می‌کنند. در این حالت، تنها کاری که مردم انجام می‌دهند، انتخاب ادواری نمایندگان است.

● **دموکراسی اصیل:** اهمیت دموکراسی اصیل ویا همان نظام شورایی در این نیست که مردم نمایندگان به حق خود را انتخاب می‌کنند، بلکه در این است که مردم (تمامی افراد جامعه) در مهم‌ترین عمل زندگی خود که دستور دین اصیل نیز هست، شرکت کنند. مهم‌ترین عمل زندگی همانا خلق خود است. و خود را خلق نمی‌توان کرد مگر از طریق خلق دیگران؛ فقط از طریق شرکت در عمل اجتماعی است که می‌توان خود را خلق کرد. راه خدا از خلق می‌گذرد. پس دموکراسی اصیل به فضایی عمومی محتاج است تا گفت‌وگو، تبادل نظر، و تضارب افکار بتواند مابین مردم رخ دهد. این فضا باید عاری از آلودگی‌های تبلیغاتی و اطلاعات منحرف‌کننده و از خود-بیگانه‌کننده باشد. برای نمونه، به نظر می‌رسد در آمریکای شمالی، این فضای مردمی وجود دارد، اما وقتی مثلاً به رستوران یا قهوه‌خانه‌ای می‌روید، چنان فضا از تبلیغات پر شده (تبلیغات روی دیوار، موسیقی بلند و برنامه‌های تلویزیونی) که امکان تمرکز و بحث بر روی مسائل جدی نمی‌ماند. حتی کلاس‌های درس دانشگاه‌ها نیز پر است از تبلیغ کالاهای مصرفی! برنامه‌های تلویزیونی نیز چیزی بجز جلب توجه بیننده برای این که هر پنج دقیقه یکبار تبلیغ ببیند نیست. وسایل ارتباط جمعی اعم از رادیو، تلویزیون، روزنامه‌ها، مجلات و حالا اینترنت تماماً در جهت جلوگیری از شرکت جدی مردم در تعیین سرنوشته سیاسی خود به کار برده می‌شوند. بقول نوم چامسکی ۵٪ مردم آمریکا صاحبان اصلی سرمایه هستند که ایالات متحده را می‌گردانند، ۱۵٪ مامورین هستند که باید شدیداً داکترینه شوند، و ۸۰٪ بقیه باید اصلاً وارد سیاست نشوند که با مشغول نگاهداشتن آنها با ورزش، تلویزیون و سینما از سیاست دور نگاه داشته می‌شوند.

پس شرط لازم برای حصول به دموکراسی اصیل فراهم بودن فضایی باز و عمومی است. خصوصیت دیگر آن این است که برخلاف دموکراسی غیر اصیل، هدف شورا رسیدن به یک تصمیم و آن تصمیم را بر جمع حاکم کردن نیست، بلکه هدف رسیدن به تفاهم است؛ چیزی که با تضارب افکار، تامل و تعمق به دست می‌آید. این خصوصیت مهمی است؛ "رسیدن به تفاهم" یعنی رشدیافتن و رشد دادن (از طریق یادگیری نظری پیچیده‌تر، یاد دادن نظری به کسی، و یا کلاً دستیابی به نظری پیچیده‌تر با تضارب آن با نظرات دیگر).

نکته مهم دیگر این است که گرچه هیچ‌گاه نمی‌توان نمایندگی (representation) را در دموکراسی اصیل از بین برد، ولی باید در جهت کم کردن فاصله نمایندگان از مردم، و یا فاصله مردم از تصمیمات سیاسی و غیره، و بالا بردن مشارکت مردم قدم برداشت. از دیگر سو، مردم نیز نمی‌توانند به کارهای روزمره خود

شرط لازم برای حصول  
به دموکراسی اصیل  
فراهم بودن فضایی باز  
و عمومی است.  
خصوصیت دیگر آن  
این است که برخلاف  
دموکراسی غیر اصیل،  
هدف شورا رسیدن به  
یک تصمیم و آن تصمیم  
را بر جمع حاکم کردن  
نیست، بلکه هدف  
رسیدن به تفاهم است؛  
چیزی که با تضارب  
افکار، تامل و تعمق  
به دست می‌آید. این  
خصوصیت مهمی  
است؛ "رسیدن به  
تفاهم" یعنی رشدیافتن  
و رشد دادن

تضمین دموکراسی به  
اراده‌ی عمل به آن است  
و بدون اراده برای به  
فعل در آوردن  
دموکراسی و مهم‌تر از  
آن، آزادی، هیچ‌کدام از  
آنها تحقق نمی‌یابند.  
تئوری دموکراسی  
نمی‌تواند پشتوانه به  
فعلیت در آمدن آن باشد

بپردازند و وارد سیاست نشوند، اما انتظار داشته باشند که دموکراسی اصیل (نظام شورایی) داشته باشند.

و بالاخره مهم‌ترین قانونی که به دموکراسی اصیل - و همین‌طور به آزادی اصیل - اعمال می‌شود این است که: هیچ سیستمی (قانونی یا نظری) نمی‌تواند دموکراسی اصیل را تضمین کند. به بیان فلسفی: حیات را نمی‌توان به هیچ سیستمی تقلیل داد. این بدان معنی است که اگر مردم نخواهند آزادی خود را به کار ببرند و مثلاً در شوراها فعالانه شرکت نکنند، دموکراسی اصیل به وجود نخواهد آمد. تضمین دموکراسی به اراده‌ی عمل به آن است و بدون اراده برای به فعل درآوردن دموکراسی و مهم‌تر از آن، آزادی، هیچ کدام از آنها تحقق نمی‌یابند. تئوری دموکراسی نمی‌تواند پشتوانه به فعلیت درآمدن آن باشد.

بنابراین دموکراسی اصیل قابل اعمال از بالا نیست. نتیجه دیگری که از این گزاره حاصل می‌شود این است که "حکومت" - به معنای اعمال قدرت از بالا به پائین - نمی‌تواند براساس دموکراسی اصیل شکل بگیرد. به بیان ساده‌تر، "حکومت" و حاکم شدن با دموکراسی اصیل همخوانی ندارد. در دموکراسی اصیل هر کسی خود حاکم بر خود است. بنابراین: "حکومت اسلامی" و یا "حکومت دموکراتیک (اصیل)" نمی‌توان داشت، زیرا آن چنان که گفته شد اسلام اصیل و دموکراسی اصیل "حاکم شدنی" نیستند! (البته "جمهوری اسلامی" منافاتی با دموکراسی اصیل ندارد). پس به لحاظ قانونی و سیستمیک می‌توان نظامی طراحی کرد که هم بتواند شورایی (دموکراتیک اصیل) و هم اسلامی باشد. اما اگر مردم برای شرکت در مسائل سیاسی خود رغبتی نشان نداده و فعالیت نکنند، آن کشور باز هم دموکراسی اصیل نخواهد داشت و اگر شرط شرکت فعالانه مردم در امور سیاسی موجود بود اما ارزش‌های اسلامی از طرف مردم پیگیری نشد، آن کشور فاقد ویژگی دوم یعنی اسلامی خواهد بود. پس هیچ نظامی نمی‌تواند کاملاً تضمین‌کننده‌ی مشارکت مردم باشد، ولی نظام‌ها می‌توانند (با شرط مشارکت دائم و همیشگی مردم) مشارکت و همکاری مردم را بیشتر امکان‌پذیر کنند.

● دین اصیل: دین راهی است که پیمودن آن ما را بسوی سرچشمه اولیه که آنرا خدا می‌نامیم باز می‌گرداند. در عربی دین را، همچون "فرهنگ" در فارسی، می‌توان به عنوان معرفت تعالی بخش و رشددهنده فهمید. برای حرکت به سمت خدا باید به اصول دین تحقق بخشید. این اصول با آنچه در اسلام "اصول دین" می‌نامیم یکی نیستند ولی اسلام نیز این اصول را شامل می‌شود. فرد دیندار باید در تحقق این اصول دین بکوشد. این اصول علی‌الظاهر جزو اصول دین و مذهب فقهی ما هستند اما در معنی بسیار متمایز از آنها می‌باشند. این اصول عبارتند از: توحید، معاد، عدل. مجدداً لازم به ذکر است که منظور از این اصول آنچه فقه شیعی امروزه از آنها مد نظر دارد نیست گرچه آنها را نیز شامل می‌شود.

○ توحید: یعنی خدا واحد است. این وحدت را باید براساس آنچه فلوطین واحد - گردانی می‌نامد فهمید: "واحد، واحد - گردانی است" ۲. یعنی واحد یک عمل و فرایند است تا یک ماهیت و جوهر ثابت؛ وحدتی است کثرت آفرین. اجرای این اصل در حیطه انسانی به این معنا است که انسان می‌باید پدیدآورنده وحدت و انسجام باشد که در حیطه اجتماعی و نهایتاً سیاسی به معنای تضارب پدیده‌ها و افکار خواهد بود که نتیجه آن پیچیده‌تر شدن انسان‌ها و تعالی روح است! این برداشت از توحید به معنای همسان شدن همگان نیست، زیرا این همسانی همگانی نتیجه‌ای جز سکون و ماندگی نخواهد داشت، و آیا سکون و مرداب‌واری جز کفر خواهد بود؟ مارتین هایدگر در شناسایی دوران فراموشی خدا، که آنرا متافیزیک می‌نامد، به تقلیل یافتن خدای اصیل به علت‌العلل یا موجودی واحد اشاره می‌کند. خدا بدل به علت‌العلل شده و یک موجود واحد می‌شود و بنابراین، اصل آن به فراموشی سپرده می‌شود.

○ معاد: معاد یعنی بازگشت بسوی خدا. در اینجا نیز مفهوم زیبا و بسیار پیچیده‌ی "فیض" (Emanation) یا "صدور" که فلوطین برای نامیدن از - خود - برون - رفتنی که بازگشت - به - خود است به کار می‌برد، به ما کمک می‌کند تا معاد را بهتر بفهمیم. معاد نیز همچون همه اصول می‌تواند مورد پیروی واقع شود یا نشود. یعنی فرد

هیچ نظامی  
نمی‌تواند کاملاً  
تضمین‌کننده‌ی  
مشارکت مردم باشد،  
ولی نظام‌ها  
می‌توانند (با شرط  
مشارکت دائم و  
همیشگی مردم)  
مشارکت و همکاری  
مردم را بیشتر امکان  
پذیر کنند

مارتین هایدگر در  
شناسایی دوران  
فراموشی خدا، که  
آنرا متافیزیک  
می‌نامد، به  
تقلیل یافتن خدای  
اصیل به علت‌العلل یا  
موجودی واحد اشاره  
می‌کند. خدا بدل به  
علت‌العلل شده و یک  
موجود واحد می‌شود  
و بنابراین، اصل آن  
به فراموشی سپرده  
می‌شود

می‌تواند به آن معتقد باشد و آن را در زندگی روزمره به کار بندد یا تنها از آن سخن بگوید. پس با توجه به اصل فلوطینی، معاد یعنی: خداگونه کردن خود به وسیله‌ی کمک به خداگونه شدن دیگران. یا به عبارت بهتر، رفتن بسوی خدا فقط از طریق دیگران و دنیا امکان پذیر است. بازگشت بدون گشت میسر نمی‌شود. ۳.

○ عدل: یعنی خدا عادل است، و خدا عین هستی است و اصل همه چیز است، و این یعنی هستی براساس عدالت است. به معادله‌ی بین هستی و عدالت باید دقت کرد. این معادله هم هستی را تا حدی تعریف می‌کند، و هم عدالت را. و نتیجه‌ی آن این‌که: ۱- هستی خوب است. ۲- عدالت آن است که در هستی می‌بینیم (آنچه هست برطبق عدالت است). همه چیز حق است! در اینجا البته سوالی ناگزیر مطرح می‌شود: منشاء بدی و ناعدالتی کجاست؟ تفکر متافیزیکی، یا دین غیر اصیل، نمی‌تواند به درستی به این سوال جواب گوید، و بنابراین به کفر منتهی می‌شود. در صورتی که دین اصیل زندگی را به هر صورتش خوب و عادلانه می‌داند، و بنابراین آن را تایید می‌کند! باید توجه کرد که این اعتراض به ظاهر وارد که "اگر همه چیز حق است پس می‌توان دزدی کرد و اشکالی ندارد"، به سادگی قابل رد کردن است؛ "بله حق است و جلوگیری از دزدی شما هم حق است". پس اصل عدل برای این نیست که مصداق‌های عدالت و ناعدالتی را مشخص کند، بلکه برای گویا کردن و نشان دادن این حقیقت است که هستی خوب است. در واقع، مسلمان کسی است که فقط تسلیم حق است؛ یعنی حق را، هستی را قبول و تایید می‌کند. برای رفع سوء تفاهم مثالی می‌زنم: اگر به گروهی ظلم شد، "تایید حیات" بدین معنی نیست که بگوییم این ظلم حق است و بنابراین کاری نمی‌توان کرد. بلکه بدین معنی است که بگوییم این گروه خود را قوی نکردند و این امکان را پدید آوردند و به ظالمان اجازه دادند که به آنها ظلم کنند، و تا وقتی که به وظیفه‌شان عمل نکنند به آنها ظلم خواهد شد. پس باید شروع به حرکت کنند و هر چه پیش آمد از حرکت باز نایستند؛ چرا که زندگی (= حیات = رشد) خوب است. هدف نهایی، رشد یافتن است و نه دست یافتن به یک وضعیت به خصوص و پس از آن متوقف شدن و ایستادن. پس کسی که عدل هستی را درک می‌کند همیشه در جهت رشد خود از طریق رشد دادن به دیگران در حال حرکت است در هر حالتی که باشد؛ چه در گوشه‌ی زندان، چه در اوج امکانات و رفاه.

**پس با توجه به اصل  
فلوطینی، معاد  
یعنی: خداگونه کردن  
خود به وسیله‌ی کمک  
به خداگونه شدن  
دیگران. یا به عبارت  
بهرتر، رفتن بسوی  
خدا فقط از طریق  
دیگران و دنیا امکان  
پذیر است. بازگشت  
بدون گشت میسر  
نمی‌شود**

دین اصیل نیز شامل تعدادی از ارزش‌ها است. ارزش‌شکلی از رفتار است که دارای درجه‌ای از کلیت است و پیروی از آن انسان را در تحقق اصول دین کمک می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان از ارزش‌های زیر نام برد: صداقت، راستگویی، بخشش، شجاعت، گذشت، افتادگی، خوشرویی، وفای به عهد. تفکر سنتی از دین، به این ارزش‌ها به عنوان راهنمای عمل و معیاری برای آن می‌نگرد. در صورتی که ارزش‌ها به خودی خود نمی‌توانند تعیین کننده‌ی عمل باشند! یعنی با درست داشتن این ارزش‌ها و بررسی و محاسبه‌ی یک وضعیت خاص نمی‌توان معین نمود که عمل مناسب آن وضعیت چیست؛ چرا که ارزش‌ها گاه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. مثلاً نمی‌توان تعیین کرد که دشمن اسلام را باید با شجاعت نابود کرد، یا از آن گذشت. پس ارزش ارزش در چیست؟ ارزش ارزش در آموزش و به خصوص در پرورش است. باید ارزش‌های اساسی در فرد نهادینه شوند و این امر جز در فرایند پرورش فرد و در طی سالیان میسر نیست. در ساختن شخصیت افراد باید ارزش‌ها معیار قرار گیرند تا اخلاق و منش مناسب در افراد به وجود آید، زیرا هر فرد نهایتاً براساس اخلاق و روش تربیتی خود دست به عمل می‌زند. به عبارت دیگر اخلاق هر فرد به گونه‌ای ناآگاهانه تعیین کننده رفتار او است. رابطه‌ی انسان و ابزار را هایدگر دم - دستی (Zuhanden) می‌نامد، و این همان رابطه‌ی است که انسان باید با ارزش‌ها داشته باشد. گادامر این نکته را از دید خود این گونه بیان می‌کند: ۴: اگر کسی در پیاده‌رو متوجه شد که اسکناسی از جیب شخصی به زمین افتاد، آیا باید پول را بردارد و به صاحبش برگرداند، و یا باید اصلاً آن را بر ندارد؟ سپس در توضیح عمل درست اخلاقی می‌گوید که شخص اخلاقی اصلاً به این دو گزینه فکر نمی‌کند، بلکه بلافاصله پول را برداشته و به صاحبش برمی‌گرداند.

**دین اصیل زندگی را  
به هر صورتش خوب  
و عادلانه می‌داند، و  
بنابراین آن را تایید  
می‌کند!**

با کمی دقت در عمق ارزش‌های پیش گفته شده در می‌یابیم که اساس آنها اصول بنیادین اسلام هستند که عبارت‌اند از: تایید حیات (عکس‌العملی نبودن)، ایجاد وحدت (انسجام)، رشد و بالندگی، گذر از دنیا (مسئولیت اجتماعی، تولید).

اگر به گروهی ظلم شد،  
"تأیید حیات"  
بدین معنی نیست که  
بگوییم این ظلم حق  
است و بنابر این کاری  
نمی‌توان کرد. بلکه  
بدین معنی است که  
بگوییم این گروه خود  
را قوی نکردند و این  
امکان را پدید آوردند و  
به ظالمان اجازه دادند  
که به آنها ظلم کنند، و  
تا وقتی که به  
وظیفه‌اشان عمل نکنند  
به آنها ظلم خواهد شد

هدف نهایی، رشد  
یافتن است و نه دست  
یافتن به یک وضعیت  
به خصوص و پس از  
آن متوقف شدن و  
ایستادن. پس کسی که  
عدل هستی را درک  
می‌کند همیشه در  
جهت رشد خود از  
طریق رشد دادن به  
دیگران در حال حرکت  
است در هر حالتی که  
باشد؛ چه در گوشه‌ی  
زندان، چه در اوج  
امکانات و رفاه

اکنون این پرسش مطرح میشود که اگر ارزشها نمی‌توانند به ما در تعیین عمل مناسب کمک کنند پس معیار عمل اجتماعی چیست؟ با توجه به مطالب گفته شده میتوان به این پرسش اینگونه پاسخ داد:  
معیار عمل هم همان سه اصل اسلامی هستند: تأیید مستمر حیات (خدا) در رشد دادن خود از طریق رشد دیگران.

چنان که گفته شد، محل محقق ساختن اصول و ارزش‌های دینی، دنیاست و این تحقق اصول و ارزش‌ها در هر دوره‌ای تجسم دین در آن دوره است. بنابراین تجسم دین در هر دوره‌ای متغیر است. زمانی از مویز و شتر باید مالیات گرفت، و زمانی از املاک و درآمد پولی. اگر دین با تجسم دین برابر شود و ثابت بماند فاسد می‌شود؛ زیرا این کار فروکاستن حقیقت مطلق دین به نسبت مصادیق آن است. اصول و ارزش‌ها را باید در ظرف زمانی که متغیر است تحقق بخشید. مصادیق اصول و ارزش‌ها را باید از طریق روش شورایی، یعنی همفکری و مشورت همه با هم به دست آورد. دلیل اول برای این کار این است که این تصمیمات بر زندگی همه افراد اثر می‌گذارد و بنابراین همه باید در اتخاذ آنها شریک باشند. اما دلیل اصلی و بسیار اساسی‌تر این است که: نسبی بودن مصادیق اصول در دوران‌های مختلف (که ایجاب می‌کند اجتهاد داشته باشیم) یعنی قابل تحقق نبودن مطلق اصول! اما همین به‌طور مطلق نامتحقق بودن اصول ایجاب می‌کند در تحقیقشان بکوشیم!! چرا؟ چون فقط از این راه می‌توان بسوی خداوند رشد کرد. نکته مهم در تجسم بخشیدن جمعی به اصول اساسی دین نه دست یافتن به یک تجسم درست و متوقف شدن در آن، که خود فرایند تجسم بخشی جمعی است. در اینجا تعامل با دیگران است که سبب اصلی رشد فرد می‌شود. چون تنها از طریق کوشش در تعامل، کنش و هم-سازی [انسجام] با دیگران و نهایتاً با هستی است که می‌توان به سمت خداوند حرکت کرد. تجسم بخشی جمعی مقوله‌ای سیاسی است، و بنابراین در اینجا ربطه‌ی دین و سیاست مطرح می‌شود.

○ جدایی دین از سیاست: اگر منظور از دین، دین اصیل است، آنگاه جدا دانستن دین از سیاست دیدگاهی بسیار جاهلانه، مخرب، و ضد انسانی است، زیرا سیاست لازمه دین اصیل است. اگر دین راه رفتن از (درون) دنیا به سمت خداست، پس چگونه می‌توان اصلی‌ترین بخش دنیا را که سیاست (یعنی انسان‌ها و علم روابط آنها به لحاظ اجتماعی) باشد جدای از دین دانست! سیاست حیطة ارتباطات انسانی است، حیطة مسئولیت انسانها نسبت به یکدیگر است، حیطة تعیین سرنوشت انسان بدست انسان است. وظیفه دینی باید نهایتاً به عمل سیاسی تبدیل گردد (یعنی خود را بصورت عمل سیاسی نشان دهد). و دقیقاً به این دلیل است که نمیتوان وظیفه دینی خود را به دیگری سپرد. و بنابراین اشخاص یا گروه خاصی چون روحانیت یا روشنفکران، یا رهبران نمی‌توانند بجای دیگران عمل سیاسی انجام دهند.

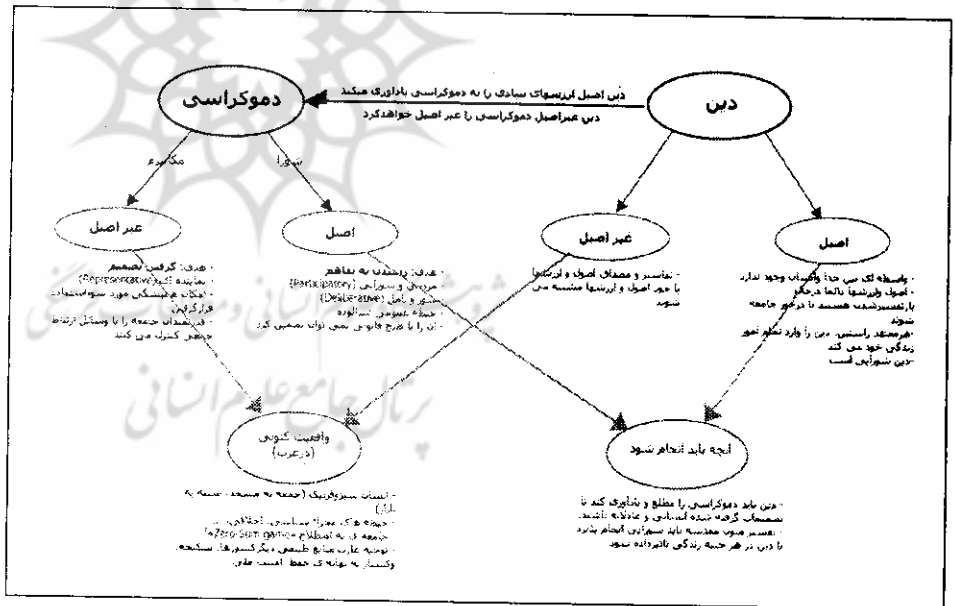
اگر طرفداران جدایی دین از سیاست، مقصودشان از دین، طبقه خاصی است که متولی دین است، مثل "روحانیت" یا مثلاً شورای مرکزی سازمان یا تشکیلات خاصی که خود را بسیار پیشرو یا معتقد می‌داند، و از سیاست مقصودشان حکومت است، در پاسخ باید گفت هیچ طبقه یا گروهی حق ویژه‌ای برای حکومت ندارد. نخست به این دلیل بدیهی که تنها خود مردم حق "حکومت" بر خود را دارند؛ و دوم به این دلیل محکم که اصولاً در اسلام اصیل نمی‌توان حکومت کرد، بلکه فقط می‌توان مسئولیت اداره کشور را از مردم پذیرفت. حتی در صورتیکه گروهی شخصی را برای حکومت کردن بر خود برگزینند، آن شخص (در صورت مسلمان اصیل بودن) باید بکوشد تا هر چه زودتر گروه تحت رهبری خود را آنقدر رشد دهد که خود بتوانند امور سیاسی خود را برعهده گیرند. امام علی می‌فرماید: "ای مردم مرا بر شما حقی است .... بر من است که ... شما را تعلیم دهم تا نادان نمانید، و آداب آموزم تا بدانید." ۵

پس میتوان دریافت که در اسلام، یک حاکم خوب حاکمی است که نهایتاً خود را حذف کند! یعنی چنان مردم را رشد دهد که خود بر خود حکومت کنند. و بخشی مهم از این رشد دادن با سپردن هر چه بیشتر کار مردم به مردم

انجام می پذیرد. پس هر کس باید در سیاست شرکت کند و در جهت هر چه بیشتر کردن این شرکت حرکت کند.

حال ببینیم که وحدت دین و سیاست یا بطور دقیقتر وحدت دین و دموکراسی چگونه است. دین و دموکراسی وحدت دارند اگر هم دین و هم دموکراسی اصیل باشند. در اینصورت، هنگامی که از منظر دین به دموکراسی نگریسته شود، عمل بسیار مهم تفسیر اصول دین با شور همگان انجام خواهد پذیرفت، که این خود باعث به روز بودن تفکر دینی نیز خواهد شد. وهنگامی که از منظر سیاست (دموکراسی) به دین نگریسته شود، اولاً، تصمیمات گرفته شده کاملاً متأثر از اصول دین خواهند بود و بنابراین ارزشهای انسانی و الهی را مدنظر خواهند داشت، و دوماً، فرایند تصمیم گیری صرفاً به منظور رسیدن به یک تصمیم نهایی نیست، بلکه برای اقناع و دستیابی به تفاهم عمومی است؛ و البته این امکان پذیر نیست مگر از طریق شوراها.

اما در زمانیکه دین و دموکراسی اصیل نیستند چه باید کرد؟ باید دین را در سیاست شرکت داد چون در اینصورت اتفاق مهمی رخ میدهد: دین غیراصیل بدلیل اینکه می خواهد در سیاست موفق باشد، مجبور است به دین اصیل نزدیک شود، یعنی تفاسیر اصیل تری ارائه دهد. در عمل است که تناقضات و کمبودهای برداشتهای ساده اندیشانه و جادوگرانه از دین خود را نشان می دهند. به عبارت دیگر، با مرتبط کردن حیطه های دین، فرهنگ و سیاست، برداشت مردم از آنها تغییر خواهد کرد و اصیل تر خواهد شد. یعنی هر چه مردم نتیجه ی اعتقادات خود را در عمل ببینند، امکان تصحیح آنها بیشتر است. البته اگر از دین یا فرهنگ سوءاستفاده شد، این به دخالت دادن دین در سیاست مربوط نیست، بلکه به غیراصیل بودن دین مردم و فهم پایین سیاسی شان مربوط است. در آمریکا سیاستمداران نماینده شرکت های چندملیتی، بنام دموکراسی جنگ افزوری می کنند. این به فهم پایین مردم آمریکا از دموکراسی و وضعیت سیاسی شان مربوط است.



○ دین اصیل دین شورایی است: دین شورایی یعنی انجام دادن عمل تفسیر اصول دین بر حسب خصوصیتهای زمانه بصورت شورایی. و دلیل شورایی بودن دین اصیل در این است که حقیقت را نمی توان به دیگران گفت و آن را قبولاند، بلکه باید خودشان آنرا بیابند؛ و این یافتن حقیقت، جز با گام نهادن در راه یافتن حقیقت و درگیر شدن در آن میسر نمیشود. این تعامل و درگیری سبب تغییر خود فرد به سمت حقیقت خواهد شد. بنابراین حقیقت را نمی توان یافت، بلکه باید حق شد؛ یعنی در راه یافتن حقیقت است که انسان رشد می کند و خداگونه میگردد. بنابراین نمی توان به کسی حقیقتی را با اجبار بقبولانیم. حقیقت در راه کسب حقیقت است که

اصل عدل برای این نیست که مصداق های عدالت و ناعدالتی را مشخص کند، بلکه برای گویا کردن و نشان دادن این حقیقت است که هستی خوب است

با کمی دقت در عمق ارزش های پیش گفته شده در می یابیم که اساس آنها اصول بنیادین اسلام هستند که عبارت اند از: تأیید حیات (عکس العملی نبودن)، ایجاد وحدت (انسجام)، رشد و بالندگی، گذر از دنیا (مسئولیت اجتماعی، تولید)

اگر دین با تجسم دین برابر شود و ثابت بماند فاسد می شود؛ زیرا این کار فروکاستن حقیقت مطلق دین به نسبیت مصادیق آن است

بدست می آید. ممکن است گفته شود که مگر میتوان دین را به رای اکثریت سپرد و حقیقت آن را از رای اکثریت بیرون کشید؟ در جواب باید گفت:

■ نخست: وقتی مجتهدی عمل تفسیر را انجام می دهد، تفسیر خود را (رای خود را) بکار می برد، و اگر چه شاید بتواند خواست های شخصی خود را از تفسیرش بدور نگه دارد، ولی نگرش، فهم، و علاقه خود را نمی تواند. بسیاری از فلاسفه از جمله کانت، نیچه، دریدا، هابرماس و بسیار بنیانی تر، هایدگر نشان داده اند که هر دانشی از منظر و علاقه ی خاصی است.<sup>۶</sup>

■ دوم: فهم چند نفر بیشتر از فهم و تفسیر یک شخص قابلیت درک حقیقت را داراست.

■ سوم: اهمیت شورا (دموکراسی اصیل) در انتخاب رای اکثریت نیست، بلکه اهمیت و وجه تمایز آن در عمل تأمل و تعمقی است که در حین فرایند شورا انجام می شود. یعنی شرکت در گفتگو و تعمق است که اهمیت دارند، و اینها حاصل ارزشمند شورا هستند، نه تصمیمی که نهایتاً گرفته می شود. به همین دلیل است که هر مسلمان می تواند مجتهدی را که خود قابل پیروی می داند برگزیند، و گر نه مجتهد فقط یکی می بود که آنرا هم خدا تعیین می کرد.

■ چهارم، و این مهمترین پاسخ است: قرار نیست به تفسیری از اصول دست یابیم که حقیقت مطلق باشد! اصل، حرکتی دائمی است در جهت تفسیر اصول دین بر حسب خصوصیت های زمانه. تفسیر ثابت و مطلق که بتوان از آن در همه زمانها سود جست وجود ندارد. حقیقت مطلق خداست، و هر آنچه بسمت خداگونه شدن در حرکت است نسبی است و گذرا. حقیقت نسبی یعنی حقیقتی که نسبت به ظرف زمان و مکان و فهم معتقدین به آن حقیقت درست است. اگر قرار بود که تفسیری مطلق باشد، خداوند خود پیامبری می فرستاد که وظیفه اش بیش از یک پیامبر بود، و ایجاد کننده مدینه ی-فاضله هم می بود، و حتی آسانتر از آن، خداوند اراده می کرد، و چنین می شد، یعنی انسانها با تصمیم الهی همه یکباره خداگونه می شدند (یعنی به خدا می رسیدند)! ولی خداوند چنین نکرد. وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (۹۰: ۱۶) [و اگر خدا می خواست، همه شما را هدایت می کرد]. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَنَّكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً (۴۸: ۵) [و اگر خدا می خواست، همه شما را یک گروه می کرد، ولی چنین نکرد تا آنکه شما را در آنچه به شما داده بیازماید. پس پیشی گیرید از یکدیگر در انجام کارهای خوب. بازگشت همگی شما بسوی خداست]. تنها راه رسیدن به خدا، تنها راه خداگونه شدن به دوش کشیدن بار سنگین آزادی (امکان خلق خود) است، تا در این کوشش ساخته شویم. پس در اسلام اصیل با صرفاً مقلد ماندن یعنی پیروی از دستوراتی که برای آنها زحمت تفسیر کردن نباید کشید، نمی توان به خدا رسید بلکه باید تمرین آزادی و خودسازی کرد. در تفسیر کردن است که خلاقیت الهی نهفته در انسان به کار می افتد. هر که بیشتر فکر کرد، تفسیر کرد، تصمیم گرفت و ساخت، بیشتر ساخته شده، و هر که نکرد، رشد نیافته می ماند و همانگونه نیز برانگیخته می شود: وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً (۱۷: ۲۲) [و هر که در این دنیا کور باشد پس او در آخرت کور است و دورتر است از راه]. از اینجهت مدینه ی فاضله ای به معنی الگویی ثابت با دستوراتی ثابت و مشخص وجود ندارد! یکی از مهمترین و مشکل ترین موضوعات فلسفی در این بحث، و در فلسفه ی نیچه و هایدگر همین موضوع است: هدف از تفکر و تصمیم مجتهد، یا از شور در شورا، یافتن حقیقت مطلق نیست، بلکه هدف از آن تمرینی است برای ساخته شدن و برای رشد.

اکنون و در پرتو مسائلی که مطرح شد میتوان به پرسش اصلی که پرسش چگونه بهتر کردن وضعیت ایران بود به نحو بهتری پاسخ گفت.

**جواب مساله: اوضاع ایران را با اصلاح گری می توان بهتر کرد.**

چنانکه در ابتدا گفته شد، در مورد اصلاح گری بدنبال توضیح آنچه هست نیستیم، بلکه سعی می کنم آنچه باید باشد را توضیح دهم. این مفید خواهد بود اگر ابتدا تفاوت میان اصلاح گری و رفرم روشن گردد. رفرم را عموماً در مقایسه با انقلاب تعریف می کنند. یعنی اگر انقلاب را تغییر در ساختار روابط بگیریم، آنگاه رفرم تغییر در اجزای

**حقیقت را نمی توان یافت، بلکه باید حق شد: یعنی در راه یافتن حقیقت است که انسان رشد می کند و خداگونه می گردد. بنابراین نمی توان به کسی حقیقتی را با اجبار بقبولانیم. حقیقت در راه کسب حقیقت است که بدست می آید**

**اصولاً یک اصلاح گر به بدنه سازی نیروهای بالنده معطوف است و بنابراین موضوعات بسیار بیشتری را از یک رفرمیست در نظر دارد**



سیستم بدون تغییر ساختار است. کارهای یک اصلاح گر ممکن است در مرحله ای شکل رفرم به خود بگیرد و در مرحله ای شکل انقلاب. اصولاً یک اصلاح گر به بدنه سازی نیروهای بالنده معطوف است و بنابراین موضوعات بسیار بیشتری را از یک رفرمیست در نظر دارد. در اینجا نیز لازم است بالندگی را توضیح داد. چنانکه قبلاً اشاره شد، سوء تفاهمات زیادی در مورد نیروهای بالنده و نیروهای قوی در فلسفه ی نیچه وجود دارد. در اینجا فقط به اختصار بگوییم که نیروی بالنده بهیچ وجه یک نیروی قوی بمعنی سرکوبگر، عقده گشا یا کنترل کننده نیست. اصولاً بالندگی یک خصلت است که نشانه درجه تحمل، دیسیپلین و تایید حیات است تا سرکوبگری. نمونه بارز یک نیروی قوی اما متحجر، برده وار و فرومایه ارتش ایالات متحده است -- که در واقع باید آنرا ارتشی برای شرکت های فراملیتی به حساب آورد. چنین ارتشی که برای غارت و کشتار بکار می رود، برده ایست که فقط زور دارد.

**قرار نیست به  
تفسیری از اصول  
دست یابیم که  
حقیقت مطلق باشد!  
اصل، حرکتی دائمی  
است در جهت تفسیر  
اصول دین بر حسب  
خصوصیت های  
زمانه. تفسیر ثابت و  
مطلق که بتوان از آن  
در همه زمانها سود  
جست وجود ندارد**

**ترمیم سیستم خود  
عملی آموزنده برای  
ترمیم شونده و  
ترمیم کننده است**

در توضیح "بدنه ی نیروها" اشاره به تحلیل فوکو از قدرت مفید و روشنگر خواهد بود زیرا همانطور که فوکو اشاره میکند نیروهای اجتماعی را می توان قدرتهایی اجتماعی فرض کرد. فوکو در مطالعه ی سیر شکل گرفتن هویت ها به بررسی اعمال گفتمانی و غیر گفتمانی می پردازد و نشان می دهد که قدرت بهیچ وجه در یک نفر یا یک ارگان متمرکز نیست بلکه مجموعه ای از روش های تحقیقاتی، سیاست های اتخاذ شده، آداب و رسوم، و رفتارهای به نظر بی ربط به یکدیگر است که همه و همه وضعیتی را بوجود می آورند که میتوانند باعث و اساس شکل گیری ساختار قدرت شده و یا آن را بازسازی کنند. توجه به بررسی های فوکو به همراه تئوری عادت و میدان (habitus & field) پیربور دو (Pierre Bourdieu) مارا متوجه اهمیت رفتارها و آداب و رسوم روزمره در بازسازی ساختار قدرت می کند. نتیجه اینکه عمل براندازانه در مورد "مراکز" قدرت عملی عقیم خواهد بود چرا که بدون پرداختن به آداب و رفتار و کلاً فرهنگی که ساختار قدرت را بازسازی می کند، براندازی آن بی فایده است زیرا آن نوع خاص شرایط، دوباره نظامی بر پایه قدرت شکل خواهد داد و آن را بازتولید خواهد نمود. آنچه باید فهمید اینست که اشکال فقط از فرد قدرتمند نیست، بلکه اشکال اصلی از خود قدرت است، یعنی از بدنه ی مریض اجتماعی/فرهنگی است که کنترل کننده ای برای خود طلب میکند.

حال اگر جامعه را مجموعه ای از نیروها بفهمیم، سوالی که برای اصلاح گر مطرح می شود اینست که در جمع نیروها چه باید بکند. یک اصلاح گر، نیروی بیشتر بالنده را باید تقویت کند، و نیروی متحجر و ایستا را تضعیف. انسانها ظرف نیروها هستند. ظرف را نباید از بین برد (اگر امکانش باشد). زیرا در این صورت عکس العملی و برده وار عمل کرده ایم. هر انسانی دارای قابلیت رشد و بالندگی است و هر نیروی ایستایی میتواند به نیروی پویا بدل شود. بنابراین نه تنها میبایست در برخورد با این نیروها بخشنده بود بلکه فراتر از آن میبایست در جهت فراهم کردن شرایط رشد آنها کوشش نمود. این نکته بسیار مهم را فراموش نکنیم که هدف مدینه فاضله نیست که بگوییم با کشتن چند هزار نفر، همه چیز درست می شود. کشتن راه حل نیست، بلکه صورت مساله را پاک کردن است. هدف درگیری با مشکلات است برای ساخته شدن و بالندگی! دقت کنیم که این دلیل، اخلاقی است، نه کارکردی و استراتژیک. یعنی اخلاق اسلام اصیل حکم می کند که رشد انسانها (حیات) را اصل بگیریم و نه شکلی از حیات را.

حال ببینیم چگونه می توان بدنه ی نیروهای بالنده را تقویت کرد. چنین تقویتی با نقد از درون امکان پذیر است. در مورد یک متن، نقد از درون به معنای نشان دادن تناقضات آن متن با رجوع به مفروضات و ادعاهای خود آن است. در مورد یک نیروی اجتماعی، نقد از درون نشان دادن تناقضات آن نیروست با رجوع به مفروضات ایدئولوژیک، ادعاها و اعمال آن. این "نشان دادن" نیز خود یک عمل اجتماعی است. یعنی فقط با چاپ یک مقاله عمل نشان دادن انجام نمیشود، بلکه باید اولاً عملاً به افرادی که بدنه آن نیرو را تشکیل می دهند نشان داده شود که مواضعشان در تناقض با اعتقادات و مفروضاتشان است. و دوماً، (و اینکار بسیار مشکل تر است) باید آنها را از نیرویی عکس العملی و غیر بالنده به نیرویی بالنده تبدیل کرد. و اینکار فقط در پروسه ی عمل اجتماعی امکانپذیر

است. افراد باید در شوراها شرکت کنند تا ساخته شوند، باید با الگوی (role model) انسانهای سرور آشنا شوند تا بدانند به نحو بهتری نیز می‌توان رفتار کرد.

نقد از درون به این دلیل موثر است که سعی میکند علت اصلی را یافته و آن را از بین ببرد. این روش موجب ارائه راه‌حلهایی جدی است چون امکان بوجود آمدن دیکتاتور و سلسله مراتب قدرت را کم خواهد کرد. نقد از درون نوعی شالوده شکنی است. شاید یکی از مهمترین ویژگی‌های این نقد این است که نمی‌توان آنرا به خارجی بودن یا غیر خودی بودن متهم کرد زیرا همانطور که گفته شد با استفاده از اصول خود چیزی که نقد میشود به نقد آن می‌پردازد. انکار چنین نقدی مساوی انکار همان اصول و مبانی خواهد بود که مورد اعتقاد است. این نوع نقد از جهت دیگری نیز مفید و موثر است. چون به ترمیم سیستم می‌پردازد و بجای اینکه مخرب باشد سازنده است. ویژگی مخرب نبودن حائز اهمیت است، زیرا اینجا با سیستمی انسانی سروکار داریم که نمیتوان و نباید عناصر آن را به کلی از میان برد و نابود ساخت بلکه باید به تغییر آنها - که تغییر خود ما به سمت بهتر شدن نیز هست - همت گمارد. برای اینکار نخست باید خصلت‌های این افراد را شناخت: بدنه این سیستم (سرکوبگر حیات) انسانهایی دنباله‌رو و کوتاه‌فکرند که باید آنها را آموزش داد، و نه نابود کرد. همانطور که گفته شد ترمیم سیستم خود عملی آموزنده برای ترمیم شونده و ترمیم کننده است. موقعیت "آموزگار" نیز یک فرض است، یعنی فقط از طریق مباحثه و رجوع به عقل است که میتوان فهمید که واقعا چه کسی بهتر می‌گوید. فرض وجود یک آموزگار برای مقاصد عملی کار است و به آن به عنوان دانای کل نگریسته نمیشود.

اهمیت دیگر "نقد از درون" شناخت از درون است. نقد از درون ما را درگیر ریزشناسی 8 (micrology) می‌کند. نمی‌توان با فرافکنندگی مدلی از بیرون بر پدیده‌ای، آن را شناخت. بعلاوه، اینجا بحث بر سر ساختن و خلق است و نه فقط شناختن.

در اینجا لازم است در مورد مفهوم "بدنه" نیز توضیحاتی داده شود. برای آزمون بردن، یا ایجاد یک نیرو، باید علت آنرا از بین برد یا ایجاد کرد. زیربنا علت کافی نیست، بلکه علت لازم است. ولی مهمتر اینست که باید زیربنا را برحسب جسمانیّت فهمید تا برحسب علیّت. متوجه زیربنا شدن یعنی متوجه جسم یا بدنه‌ی یک پدیده شدن. آنگاه در بوجود آوردن یا تغییر یک پدیده باید به آن بدنه که تشکیل دهنده‌ی آن پدیده است پرداخت. در مسایل اجتماعی این کار ساده نیست، چون برخلاف پدیده‌های فیزیکی، ربط درونی پدیده‌های اجتماعی بسادگی قابل رویت نیست. دلیل اساسی تر اینست که پدیده‌های فیزیکی سیالیت و عدم وحدت و یکسانی خود را نشان می‌دهند. در صورتیکه اساساً وحدت یک پدیده اجتماعی از نظاره‌گر بر آن فرافکننده شده و "آن" پدیده فاقد وحدت است، یعنی در واقع مجموعه

ای از پدیده‌ها در روابط مختلفی با یکدیگر هستند و دائما در حال تغییر و سیلان. بنابراین در بررسی یک پدیده باید مجموعه پدیده‌ها و نیروهای دیگری که در فعل و انفعال با یکدیگر این پدیده را بوجود آورده‌اند، بررسی کرد: یعنی از جمله، بدنه‌ی این پدیده (و این درسی است که نتیجه می‌دهد). در اینجا بحث بر سر زیربنا و روینا نیست، بلکه بر سر مجموعه‌ی پدیده‌ها یا نیروهایی است که در رابطه‌ی گذرا با یکدیگر، در یک گشتالت، پدیده‌ی دیگری را موجب می‌شوند. این پدیده‌ها را می‌توان علت‌های جسمانی و لازم بحساب آورد. اهمیت این نگرش (توجه به جسمانیّت پدیده‌ها) و چشم‌اندازباوری (perspectivism) نهایی آن حداقل ما را متوجه تعدد نیروهای دخیل در یک پدیده‌ی اجتماعی می‌کند.

در اینجا لازم به اشاره است که دلیل استفاده از واژه‌ی "اصلاح‌گری" برای نامیدن این گونه حل کردن مشکلات اجتماعی فقط اینست که او را واژه‌ی بهتری نیافته‌ام، و دوماً مفهوم "بهبتر کردن" که مترادف "اصلاح کردن" است حداقل هدف این روش است. شاید واژه‌ی بهتر برای نامیدن پدیده‌ی اصلاح‌گری "اصول‌گرایی" باشد، چرا که اصلاح‌گری در عمل اصول‌گرایی واقعی است. آنها که به غلط "اصول‌گرا" خوانده می‌شوند در واقع بردگانی هستند که به معاد و عدل اعتقاد ندارند. بررسی دقیق این پدیده‌ی راحت‌طلبی در این مقاله ممکن نیست ولی همین مقدار کافی است که مشخص شود که جمعی که از روی تنبلی دین را به دستورالعمل‌هایی جادویی تبدیل می‌کنند، بدنبال این هستند که با کاری کم و کوچک، برداشتی بسیار بزرگ داشته باشند چرا که می‌خواهند مسئولیت انسان بودن و آزاده بودن را به دیگری بسپارند و خود فقط از دستورات ساده پیروی کنند.

پس با توضیحاتی که داده شد یک اصلاح‌گر به تضعیف نیروهای عکس‌العملی (مخرب و ضد حیات) در محیط خود می‌پردازد، و نیروهای بالنده را تقویت می‌کند. آنچه او را از یک انقلابی سنتی متمایز می‌کند روش اوست. روش یک انقلابی سنتی پرداختن به تغییر عوامل قدرت است. در صورتیکه، روش اصلاح‌گر شامل نقد از درون با مواجهه با نیروهای عکس‌العملی، و بدنه‌سازی (زیربنا سازی) خلق نیروهای بالنده است. مثالی بزنم: اگر کسی بدن ضعیفی دارد و به دلیل وجود میکروبی در بدنش مریض هم هست، آیا طریق درمان واقعی و اساسی او از بین بردن میکروب است یا تقویت بدنش تا خود بتواند با میکروب مبارزه کند، و اصلاً اجازه‌ی رشد چنین میکروب‌هایی را ندهد؟ و نهایتاً اینکه روح و شخصیتی که اصلاح‌گر را بجو می‌راند همانا روح سروری است. روحی که جهان را مطلقاً خوب می‌داند و به آن لیبیک می‌گوید.

#### پس گفتار

به منظور کاهش سوء تفاهم‌ها و کمک به درک هر چه بهتر نکات اصلی بحث و از آنجا که در بعضی موارد موضوعات انتزاعی هستند، یادآوری چند

نکته ضروری به نظر می‌رسد: در اشاره به شیء یا موضوعی اگر شیء یا موضوع مورد نظر شناخته شده باشند بنظر می‌رسد در دست یابی به وحدت در مورد آن مشکلی نیست. مثلاً همه افراد از ماشین پیکان تصور واحدی دارند که دستیابی به تفاهم در مورد آن را ساده می‌کند. اما اگر به شیء یا موضوعی نو و نوظهور اشاره شود، با دو مشکل اساسی روبرو خواهیم بود:

۱) چگونه می‌توان با دیگران در تعریف آن "پدیده" به وحدت رسید؟  
۲) چگونه می‌توان در مورد اسمی (دال) برای اشاره به آن پدیده، با دیگران به وحدت رسید؟ برای نمونه، چگونه می‌توان مطمئن شد که آنچه حافظ "عشق" می‌نامد، همان است که فروید در نظر دارد؟ "شیء فی نفسه" همواره از دسترس ما دور است و ما همیشه دو گام از "شیء فی نفسه" دور افتاده ایم<sup>۹</sup> (درواقع سه گام). حتی در مورد مثال ماشین پیکان هم که افراد بر سر آن به توافق رسیده‌اند و یک توافق جمعی روی داده است، "خود شیء" هنوز بر ما نامعلوم است. در مورد واژه‌ی "اصلاح گر" یا "ملی-مذهبی" نیز با این فاصله روبرو هستیم. پس در اینجا واژه اصلاح گری که من تعریف می‌کنم ممکن است با آنچه دیگران تعریف می‌کنند متفاوت باشد. و دیگر اینکه کسانی که خود را اصلاح گرا می‌نامند، چه بسا با این تعریف اصلاح گرا نباشند. بطور کلی باید در مترادف دانستن انسان‌ها با صفت‌ها محتاط بود، چرا که انسانی ممکن است زمانی دارای خصوصیتی باشد و زمان دیگر فاقد آن و یا بعضی اعمال آن فرد فقط آن خصوصیت را داشته باشد و بقیه اعمال وی حتی مخالف آن خصوصیت باشد. خلط عرض و جوهر به خصوص در حیطه‌های اجتماعی گاه می‌تواند فاجعه آفرین باشد.

نهایتاً اینکه من در اینجا از آنچه باید باشد صحبت می‌کنم، نه از آنچه هست.

نکته دیگر اینکه هدف این متن بررسی یا اثبات مسایل فلسفی نیست، چرا که این کار مستلزم بررسی دقیق نقطه نظرات مطرح و سنت موجود است. بررسی همه جانبه‌ای که ژاک دریدا آن را میان-پردازش<sup>۱۰</sup> (Working through) می‌نامد. این بررسی دقیق مستلزم یک ریزشناسی (Micrology) است، زیرا بواسطه پرداختن دقیق به جزئیات و کوچکترین مسائل است که مشکلات، خود را نشان خواهند داد و در نتیجه می‌توان به تصویری هرچه دقیقتر از آینده و موانع موجود بر سر راه آن رسید. هدف این متن در واقع:

۱. مطرح کردن سرتیترهای بحث‌های مربوط به اصلاح گری بعنوان روش آنچه باید کرد و همچنین ربط آن به فلسفه‌ی زندگی، دین، و سیاست از نظر اینجانب است.

۲. اشاره به اینکه باید بین دین اصیل و آنچه به نام دین انجام می‌شود تفکیک اساسی قابل شد، و اینکه دین اصیل تنها راه نجات مسلمانان است. و لازم به تذکر است که این متن نیز در عین وقوف کامل به زبان متافیزیکی، چون هر متن دیگری گریزی از مرگ بقول بلانشو یا دیفرانس (Différance) بقول دریدا ندارد (و نباید هم داشته باشد) و بنابراین در آینده باید بشرط آگاهی خواننده، همچون اسم هستی خط بخورد. بطور خاص،

مفهوم "اصیل" باید دستخوش چنین خط خوردگی بی‌قرار گیرد.

و نهایتاً بعنوان آخرین اقدام برای توجیه این متن (اشاره‌ای بودن، فشرددگی، و اضطرابی بودنش) باید بگویم که نتیجه‌ی فی‌الواقعیت (facticity) نویسنده است، که از آن هم گریزی نیست.

شهریار شفق

۱ دی ۱۳۸۰

shafaghi@hotmail.com

### پی‌نوشتها

۱. به تفسیر مبسوط ژیل دلوز (Gilles Deleuze) از نیروهای کنشی (forces active) و واکنشی (reactive forces) رجوع کنید؛ کتاب: *and Philosophy Nietzsche*

۲. (Hen is Henousis)

۳. به نحو غیر مستقیم! که این رسم الهی است.

۴. در گفتگویی خصوصی.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

۶. جامعه‌ی باصطلاح "Zero Sum Game" جامعه‌ای است که در آن مردم

فکر میکنند برد یک نفر باید با باخت دیگری برابر شود. یعنی اگر یک طرف می‌خواهد برنده شود، طرف دیگر باید ضرر کند. یعنی نمی‌توان تعاملی داشت که هر دو طرف برنده شوند. این جامعه بر اساس رقابت است نه همکاری.

۷. این بحثی است بسیار مهم و طولانی. برای شروع رجوع کنید به کانت (Critique of Practical Reason, 4:249) و هابرماس (Human Interest).

(Knowledge and

۸. مفهومی که تئودور آدورنو (Theodor Adorno) فیلسوف نسل اول مکتب فرانکفورت مطرح می‌کند. ر.ک. *The Seabury Press, 1973*, pp. 28, 407.

Negative Dialectics, trans. E. B. Ashton (New York:

۹. ر.ک. بحث موريس بلانشو (Maurice Blanchot) از جمله در

The Space of Literature

۱۰. "میان-پردازش" واژه‌ای است که من انتخاب کرده‌ام. منظور دریدا کارکردن با متن همچون شخم زدن زمین است، یعنی باید درگیر معانی، روابط و منطقی بخصوص هر متن شد. این برداشت از میان-پردازش کاملاً نزدیک به مفهوم ریزشناسی از نظر آدورنو است.

