



۲۰۱۸/۰۳/۱۷

محمد ولی آریا

ستیریو تایپ در فلسفه

قسمت دوم

نگارنده نقد دین چیست، از « میشل فوکو » متفکر و فیلسوف معاصر فرانسوی آغاز می کند؛ اما چنانکه دیده می شود برداشت ها از افکار فوکو، نه تنها در مسیر تأیید عنوان مورد بحث نیست؛ بلکه بیانگر گونه ای شتاب در کشف دیدگاه های وی نیز می باشد .

نخست به مندرجات این نوشته توجه می کنیم که بر خلاف هدف مقدماتی نگارنده که فلسفه را مشعلی می پندارد که همه ظلمات هستی و ذهنی را روشن می کند. بر خلاف فوکو فلسفه تحلیلی را منبع دو بیماری بزرگ و دو تب شدیدی میداند که تجلیات سراسیمه آن خونهای فراوانی را ریخته است و این دو بیماری فاشیزم هیتلری و کمونیزم ستالینی بوده اند.

اما فوکو در کشف بی عدالتی ظالمانه، تنها درب هیتلر و ستالین را نمی کوبد. بلکه او قطرات خون و عرق انسان را در خط حرکت ثروت اندوزی بی بند و بار نیز دنبال می کند و وظیفه جدیدی را پیش پای فیلسوف می گذارد که با نقش تاریخی و متعارف آن مغایرت دارد و آن ایستادن در سنگر آزادی خواهان و عدالت پسندان بر ضد استبداد و خود کامگی و استثمار و استعمار است.

اینجاست که فوکو کار فلسفه را در موضع هستی شناسی پایان یافته می یابد برای آنکه نه تنها موفقیت چندانی به بار نیاورده است بلکه متفکرین اروپا در ضدیت با استبداد کلیسای کاتولیک که چیزی جز تداوم خشن حاکمیت فیودالیزم در مقابله با بورژوازی نو خاسته نبود. تمام ارزش های معنوی را تکه و پاره کردند و در خصومت با حاکمیت کلیسا، حاکمیت دولت را تا جایی تحریک و ترغیب کردند که هیتلر و ستالین و راکفلر را بر منبر نشانندند.

در آن صحبت اشتباهاً فوکو فیلسوف قرن نزده فرانسو شناخته شده است، در حالیکه فوکو از جمله فیلسوفان قرن بیست و معاصر راسل و سارتر است که از سال «هزار نهصد و بیست و شش» ع تا «هزار و نهصد و هشتاد و چهار» می زیست.

آنچه در افکار فوکو به اهمال دیده شده است که وی اندیشه دینی و یا سنن اجتماعی را عامل فتور و تهدید آزادی نمی شناسد بلکه نظام سرمایه داری بی باک را عمده ترین عامل ستم و استبداد و بهره کشی انسان می داند که آزادی مشروع و انسانی را در پنجه احتیاج، خفه می کند.

چنانچه در مصاحبه ای در سپتامبر سال «نزده صد و هفتاد و هشت»، نشر یونیورسیتی شیکاگو می گوید «اگر ما غرب را در نظر بگیریم، من فکر می کنم ما نباید دو تجربه بزرگ و درد ناک را که در فرهنگ خویش در غرب در دو قرن اخیر داشته ایم فراموش کنیم، نخست در قرن هجده فلاسفه یا بهتر بگویم روشن اندیشان در فرانسه، انگلستان و جرمنی تلاش کردند تجدید نظری را در دیدگاه ویا پرنسپ های اجتماعی، برای یک دولت مطلوب طوریکه میدانستند مطرح کنند. تأثیر چنین نحوه تفکر را در یک وسعت بزرگ در انقلابات و تحولات اجتماعی و سیاسی فرانسه، انگلستان و جرمنی می تواند دید. در واقع بیرون از این دیدگاه فلسفی - یک دیدگاه نابینا، شفاف، سهل الحصول و متوازن اجتماعی، یعنی کاپیتالیسم صنعتی بیرون جهید. جامعه ای پر مشقت ترین، بیشترین وحشیانه، بیشترین خود بینانه، بیشترین نادرستکار و ستم گر که می توان تصور کرد. من نمی خواهم بگویم که فلاسفه مسئول آن بوده اند؛ مگر حقیقت آن است که افکار آنها شدیداً در این دگرگون سازی نقش داشته اند. مهمتر آن که این هیولانی که ما دولت می نامیم در وسعت عظیم، ثمر و نتیجه آن افکار است. بیائید فراموش نکنیم که تیوری دولت، تیوری کمال قدرت دولت، جامعه قدرتمند، قدرت مطلق جمع بر ضد حق فرد را میتوان در بین فلاسفه قرن هجده فرانسه و فلاسفه جرمنی اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده دریافت. این نخستین تجربه دردناک بود.

دومین تجربه درد ناک نه آن است که بین فلاسفه و جامعه بورژوازی بوقوع پیوسته است؛ بلکه بین متفکرین انقلابی و دولت های سوسیالیستی ای است که ما امروز می شناسیم. (تا این زمان شوروی سقوطش را تجربه نکرده بود - نویسنده) بیرون از دیدگاه مارکس، دیدگاه سوسیالیست ها که از افکار و تحلیل های آنان برخاسته بود، آنچه بیشترین عینی، عقلانی و ظاهراً افکار و تحلیل های مؤثق، در مورد واقعیت سیستم های سیاسی، سازمان اجتماعی و میکانیزم اقتصادی بروز کرد، امروز تقبیح شده و باید بدور افکنده شود و من فکر می کنم ما هنوز در دومی زندگی می کنیم نه فقط در فکر؛ بلکه هم چنان در زندگی».

در هر دو تجربه درد ناک فوقو، ما نشانی از درد باورمندی دینی نمی یابیم حتی نباید فراموش کرد که فوقو از جمله نادر فلاسفه و متفکران غربی است که به انقلاب اسلامی در ایران به نظر مثبت می نگرد که مورد اعتراض بخش وسیع اندیشمندان مصلحت بین واقع شده است؛ اما او در این جایگاه فکری بی محابا نه ایستاده است؛ بلکه در طی سفرهایش به ایران قبل از انقلاب و بعد از آن، شناخت عمیقی از آن کشور و مردم دارد که حجم آن طی مصاحبات، مکاتبات و برداشت هایش به صد ها صفحه میرسد.

او به انقلاب اسلامی ایران از روزن مثنی سیاسی و پالیسی ها و نیات درونی رژیم نمی نگرد؛ بلکه آنرا در اعتراض یک ملت به سلطنتی می نگرد که از یک سو همه ثروت های ملی را یا خود و وابستگانش چاپیدند و یا برای بقای خویش آنرا بر پای غرب بی دریغ ریختند و در داخل کشور، یک حکومت ترور و زندان و اختناق بر مردم بیداد می کرد.

او انقلاب ایران را نمونه ای از بپا خیزی یک ملت شرقی در برابر استعمار سرمایه داری غرب و یا حکومت جهانی اقتصادی ای میداند که در صدد است شیرازه حیات کلیه ملل و مردمان جهان را در زیر دندانه های چرخ عظیم بنگاه های فراملتی خورد و پاشان کند و نیرو توان فزینی آنرا بمکد، نیروی دماغی آنرا در خدمت تراکم سود و ثروت بگیرد، افق های معنوی او را در زیر سوال بردن مشروعیت نظام مسلط، تخفیف دهد ویا منهدم کند. جهانی بی دریغ

سود جو، بی نهایت بی رحم و تا حد ممکن تا متوازن و غیر عادلانه، تهی از اخلاق و معنویت و فاقد جرئت اعتراض و عاری از استناد و پایداری ایمانی ایجاد کند.

فوکو می گوید: در طی اقامت اخیرم در تهران، چندین بار شاهد این بیان مردم بوده ام که می گفتند مارکس در این اظهار اشتباه می کرد که «دین (تریاک) مردمان است» و شنیدم بعضی از هواداران دولت اسلامی می گفتند که شاید گفته مارکس در مورد عیسویت درست باشد مگر در مورد اسلام درست نیست، بخصوص در مورد مذهب شیعه. فوکو ادامه میدهد که : من مصمم نیستم در اینجا بحث جدیدی را از مارکس آغاز کنم؛ مگر فکر می کنم ما باید این بیان مارکس را مورد باز نگری قرار دهیم .

من چندین کتاب راجع به اسلام و مذهب شیعه خوانده ام و من کاملاً با آنها موافق هستم زیرا نقش شیعه در بیداری سیاسی برای تأمین آگاهی سیاسی و برانگیختن و تحریک خیرت سیاسی از لحاظ تاریخی غیر قابل انکار است.

یقیناً اوقاتی بوده است که بین دولت و تشیع قربت و مجاورت وجود داشته است و سازمان مشترک بین آنها وجود داشت (حاکمیت صفویان) که حقیقتی است؛ مگر در مجموع و بی توجه به تغییرات در طبیعت دین در مورد قربت تشیع و قدرت دولت در آن مقطع، و علیرغم آن، دین نقش مخالفی را بازی کرده است.

او ادامه میدهد، در مرکز عیسویت جهان، اوضاع بیشتر پیچیده است. باز هم کم تجربگی و نادرست خواهد بود اگر ما بگوئیم که دین در قالب عیسویت تریاک مردم است، مگر در قالب اسلام منبع بیداری مردم بوده است. من متعجب بوده ام از علایم ضمنی و حتی شباهت های موجود در بین تشیع و جنبش های دینی اروپا در اخیر قرون وسطی تا قرن هفده و هجده.

این ها جنبش های مشهور بزرگی بر ضد مالکان فیودال، بر ضد شکل گیری خشن نخستین جامعه بورژوازی و اعتراض بزرگ بر ضد کنترل قدرت مند دولت بوده اند. در اروپا در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزدهم قبل از استخدام مستقیم اشکال سیاسی، تمام چنین جنبش ها بشکل جنبش های دینی تجسم می یافت. بطور مثال اناباپتیست ها متحد چنین جنبشی در دوران جنگ دهقانی در جرمنی بودند. آن جنبشی بود که قدرت دولت، بیوروکراسی حکومت، دستاویز مقامات دینی و اجتماعی و غیره را رد می کرد. جنبشی که خواستار حق تعیین سرنوشت و آزادی مجامع کوچک دینی بود. آن هائی که آرزو داشتند با هم یکجا باشند و سازمانهای خویش را داشته باشند، بدون دستور مقامات و یا طبقه بندی میان شان.

اینها جنبش های اجتماعی جداً با اهمیتی بودند که نقش خویش را در آگاهی دینی و سیاسی غرب گذاشتند. در انگلستان در دوران انقلاب بورژوازی قرن هفده در زیر لایه انقلاب بورژوازی و پارلمانی، ما یک سلسله مکمل مبارزات دینی - سیاسی را داشته ایم . این جنبش ها دینی هستند بخاطر ی که سیاسی هستند و این ها سیاسی هستند به دلیل آن که دینی هستند و بسیار با اهمیت اند . بنا برآن من فکر می کنم تیوری دین و ارتباط عمیق آن با سیاست باید از نو اندیشیده شود.

در واقعیت شیوه های عیسویتی که تریاک مردمان بود، محصول یک تصمیم سیاسی و یک تاکتیک مشترک توسط دولت ها و یا بیوروکراسی حکومت ها و سازمان کلیسا در دوران قرن نوزدهم بود. این ها گفتند که باید کار گران

شورشی را به دین بر گردانیم و آنها را وادار به قبول ایمان شان بسازیم . در زمان مارکس به یقین دین تریاک مردمان بود و مارکس به این دلیل درست می گفت؛ مگر تنها در محدودهٔ زمانش. این برداشت او را در دورانی که می زیست باید فهمید نه یک برداشت عمومی در تمام ساحات عیسویت و یا در تمام ادیان.

پایان قسمت دوم

