

زامداری تقیه گستر یا حکومت مندی لیبرال؟

مقاله پیش رو می‌کوشد با تبیین دو شیوه حکومت کردن یعنی زامداری تقیه گستر و حکومت مندی لیبرال، تفاوت‌ها و کارکردهای هر یک را به بحث بگذارد. از یک سو با زامداری تقیه گستر مواجهیم که با انواع فشارها و تحدید برخی از آزادی‌ها، افراد را به پنهان کاری و زیرزمینی کردن عقاید و باورهایشان سوق می‌دهد که حکومت کردن را به امری پرهزینه بدل می‌کند و از سوی دیگر حکومت مندی لیبرال به یمن جامعه مدنی، آزادی بیان، آزادی احزاب... شکل گیری دولتی «حداقلی»، کم هزینه و مقتصدانه و در عین حال حکومت مندی «حداکثری» را امکان پذیر می‌کند. نویسنده با مقایسه این دو شیوه حکومت کردن در جانب هیچ یک نمی‌ایستد و نمی‌کوشد الگو و بدیلی در اختیارمان قرار دهد هر چند تبیین کارکردها، امکانات و خطرات هر یک از این دو شیوه و به ویژه با توجه به مسائل و بحران‌های کنونی جامعه ایران شاید تأمل بر راه‌ها و افق‌هایی دیگر را امکان پذیر کند.

تا گردنش زیر شمشیر آید. از سوی دیگر به زعم وی تقیه همیشه واجب نبوده است و از اهم اولویت‌های عمل به تقیه پاسخ به این پرسش است که «کجا» و «چه موقع» تقیه واجب است و «در چه مواقعی» تقیه برای امامیه «حرام» است و از این رو زمان و مکان ضروری برای عمل به تقیه خود از عوامل اختلاف میان فقها و علمای شیعه بوده است.^۲

آیت‌الله خویی نیز به همین منوال در ضرورت تقیه می‌گوید: «خودنگهداری از آسیب و زیان ظالم از راه اظهار موافقت در رفتار یا گفتار»،^۳ زیرا متهم به شیعه بودن پیامدهای بسیار خطرناکی به همراه داشت و فرد با کتمان حقیقت و اختیار کردن سکوت برای خود امنیت و مصونیت فراهم می‌آورد. از این رو به دلیل فشار و خشونت اهل سنت بر شیعیان در بسیاری از روایات در تأیید تقیه از امام صادق نقل می‌کنند که: «نُه‌دهم دین در تقیه است.»^۴

آیت‌الله خمینی نیز در کتاب کشف‌الاسرار تقیه را جزو احکام قطعیه خداوند می‌داند که نه فقط در قرآن و احادیث به وجوب آن اشاره شده است بلکه عقل و خرد نیز بر آن مهر تأیید می‌زند: «گرچه این امر نیازمندی به چیزی ندارد جز حکم روشن عقل و هر کس جزئی خرد داشته باشد می‌فهمد که حکم تقیه از احکام قطعیه خداست چنانچه وارد شده که هر کس تقیه ندارد دین ندارد لکن ما برای این مطلب گواه از قرآن نیز داریم. سوره نحل (آیه ۱۰۸) [...] یعنی غضب خدا بر کسی است که کافر بخدا شد پس از ایمان آوردن مگر کسانی که از روی اکراه اظهار کفر کردند و قلب آنها بایمان بخدا مطمئن باشد.»^۵

احمد قابل در مقاله «فقه و کارکردهای تقیه» دو نوع تقیه را از هم تفکیک می‌کند: تقیه خوفی از تقیه مداراتی و تقیه مداراتی را چنین توصیف می‌کند: «تقیه مداراتی نیز مبتنی بر خوف است ولی نه از نوع ترس از ضرر خاص جانی، مالی و یا شرفی بلکه ترس از برهم خوردن هنجارهای اجتماعی و فرهنگی و نبودن جایگزین مناسب فعلی» که از جنس «تدابیر» است. به عبارت دیگر «تقیه مداراتی روشی سیاسی اجتماعی است که ناظر به نظم اجتماعی است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای همزیستی مسالمت آمیز با هر انسانی است که صلح و همزیستی را ترجیح می‌دهد و ماجراجویانه، امنیت دیگران را برهم نمی‌زند.»^۶ در این رویکرد، تفاوت میان دو نوع ترس است که به دو شکل از تقیه رهنمون می‌شود. پس اگر بخواهیم اجمالاً و در یک جمله برآیند تمامی این نظرات موافق تقیه را خلاصه کنیم شاید تعریف فرهنگ دهخدا یاری‌مان دهد: «پنهان کردن مذهب خویش، خودداری از اظهار عقیده و مذهب خویش

پرداختن به مفهومی همچون تقیه که از باورهای فقهی و کلامی شیعیان است اقدامی خطیر به نظر می‌رسد. بنابر عرف چنین پژوهش‌هایی در حوزه کار متخصصانی است که به طور خاص عمری را در این راه دانش اندوخته و به اصطلاح دود چراغ خورده‌اند. اما شاید رویکرد متفاوت این متن به تقیه توجیهی باشد اندکی قابل قبول برای دست زدن به چنین مخاطره‌ای، رویکردی که بهانه خود را نه در جستارهای فقهی که در جستارهای سیاسی-فلسفی و مسئله «اکنونیت» می‌یابد.



نیکوسر خوش

تقیه در اصل از واژه «وقایه» به معنای پیشگیری، جلوگیری، نگهداری، حفاظت و ممانعت اخذ شده است. از این واژه برخی معنای استعاری «سپر»^۱ را نیز مراد کرده‌اند، معنایی که در بطن خود فضای مبارزه و جنگ را تداعی می‌کند. فقیه و مجتهد نامدار محمدرضا مظفر تقیه را چنین توضیح می‌دهد: «تقیه همیشه شعار خاص شیعه دوازده‌امامی بود، سایر فرقه‌ها و امت‌ها تقیه نداشتند؛ زیرا به حکم فطرت عقلی، هر انسانی وقتی که خطر را به وسیله انتشار معتقدات خود و یا تظاهر به آن عقاید برای جان و مال خود احساس کرد، باید آن عقیده را کتمان کند، خود را از مواضع خطر دور نگه دارد.»^۲ از دید نویسنده، امامیه و ائمه آن‌ها به دلیل اختلاف در امامت مسلمانان همواره متحمل رنج و محنت حاکمان جائر بودند و به دلیل چنین سخت‌گیری‌هایی و برای صیانت نفس، عقاید خود را از مخالفان پنهان می‌کردند. به زعم آیت‌الله مظفر این طعنه به شیعه که چرا تقیه می‌کند و چرا حقیقت را نمی‌گوید حاکی از عطش دشمنی آن‌ها با شیعیان است زیرا فقط کافی بود که گفته شود «این مرد شیعه است»

صفوی و تقیه‌ای که صفویه رواج داد در پایان کتاب از «تقیه مبارز دلیلی» سخن می‌گوید^{۱۷} یا در جایی دیگر از کتاب، تقیه را به منزله «تاکتیکی عملی» ستایش می‌کند^{۱۸} و این به ابهام و سردرگمی در مورد این مفهوم دامن می‌زند: آیا در نهایت تقیه انقلابی است یا محافظه‌کار؟ آیا سیاه است یا سرخ؟ معیار برای چنین تمایزی چیست؟ چه چیزی در تقیه آن وجه مبارزاتی «سپر»، یا آن وجه «جهاد مبارزه» در سخن امام صادق یا آن وجه «مبارز دلیلی» یا «تاکتیک عملی» در سخن خود شریعتی را توجه می‌کند و شرایط آن چیست؟ و نهایتاً تمایز میان تقیه علوی و تقیه صفوی چیست؟ شریعتی فقط یک بار و به گونه‌ای ضمنی به این جنبه انقلابی تقیه اشاره می‌کند. او به دوره‌ای از تاریخ اشاره می‌کند که عثمانی‌ها درگیر نبرد با غرب بودند و به‌ناگاه نیرویی تازه‌نفس به رهبری فرزندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی (از قطب‌های اهل تصوف) بر امپراتوری عثمانی قیام می‌کند. به‌زعم شریعتی تصوف دارای دو جنبه متضاد است: یکی جنبه منفی انزوا و گوشه‌گیری زاهدانه و دیگری جنبه مثبت دلآوری، جوانمردی و «فتوت». اما نکته مهم در این بحث این است که این سلحشوران تصوف (شاه اسماعیل جوان و سلحشوران قزلباش) قدرت خود را نه صرفاً از سلحشوری خود بلکه از مخزن انرژی نهفته اجتماعی، فکری و روحی در وجدان توده‌ها کسب کردند، «مخزن سرشار و انفجاری» که لبریز است «از مجموعه نفرت‌ها و کینه‌هایی که در طول ده قرن در وجدان جامعه شیعی و توده شهری و روستایی نسبت به حکومت‌های جور و شکنجه‌تسنن بر روی هم انباشته شده بود، این نفرت‌ها یک انرژی متراکم و فرورزانی بود که در رهبران جدید توانستند آن را استخراج کنند و در خدمت قدرت سیاسی خودشان قرار بدهند و دادند و بسیار زود و بسیار ماهرانه ناگاهان شیعه‌ای که ده قرن خودش را در زیر شکنجه حکام تسنن و خلفای تسنن و سلاطین غزونی [...] می‌یافت که هیچ‌گونه حقی در ابراز عقیده مذهبی خود نداشت و در پشت پرده‌های تقیه و عمق سیاهچالهای زندان همواره احساس خفقان می‌کرد اکنون قهرمانانی پیدا کرد که می‌توانست عقده‌های نفرت و کینه خودش را با شمشیر بز آن‌ها باز کند»^{۱۹}. در این معنا تقیه یا به‌زعم شریعتی «پرده‌های تقیه» نه استتاری است بر حقیقت بلکه همچون سدی عمل می‌کند برای انباشتن نیرویی مهارناپذیر و انقلابی در پشت سد. به‌نظر می‌رسد چنین رویکردی به تقیه از کارکردی نه محافظه‌کارانه بلکه به‌غایت رادیکال و پیش‌بینی‌ناپذیر نشان دارد که به‌طور سنتی نه موافقان تقیه (که صرفاً بقا و صیانت نفس را ملاک تقیه قرار داده‌اند) و نه مخالفان (که آن را جبن، انفعال و یا ریاکاری تعبیر می‌کنند) از این کارکرد انقلابی مطلقاً غافل مانده‌اند.

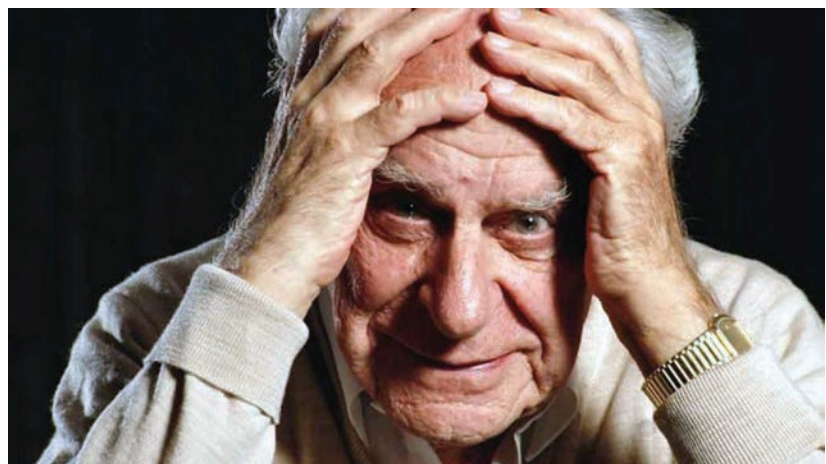
پس ما نیز دو راه پیش رو داریم یا به داوری بر سر درستی یا نادرستی تقیه، حق یا باطل بودن آن و حکمیت در مورد مکان مناسب و زمان مناسب برای تقیه کردن بنشینیم و احیاناً تحلیل کنیم که

برای اظهار حق از آن استفاده کند.^{۱۱} در همین راستا می‌بینیم که شریعتی در کتاب مشهور تشیع علوی و تشیع صفوی تغییراتی را در برداشت پیشنهادش از تقیه ارائه می‌دهد و برداشت محافظه‌کارانه از تقیه را به تشیع صفوی یا «تشیع تقیه بیکاره ترسو»^{۱۲} نسبت می‌دهد، رویکردی که تشیع را از وضعیت «حرکت» به وضعیت «نظام» بدل کرد. به‌زعم شریعتی هرچند در عهد صفویه تبدیل تشیع به یک نظام حکومتی یک «پیروزی بزرگ» به‌نظر می‌رسید اما در حقیقت این شکست تشیع بود، چراکه موجب از حرکت ایستادن تشیع و تبدیل آن به «یک نهاد اجتماعی قدرتمند» شد و «این قانون تبدیل حرکت به نظام»^{۱۳} است که بدین‌صورت یک ایمان جوشان که همه ابعاد جامعه را به هیجان و حرکت و دگرگونی انقلابی می‌آورد (تبدیل می‌شود به یک انستیتوسیون یعنی یکی از نهادها و پایه‌های ثابت و رسمی جامعه که با دیگر نهادها و پایه‌ها و دیواره‌های جامعه پیوند خورده و جور شده است و خود یکی از انستیتوسیون‌ها شده مثل حکومت، خانواده، زبان، یا مثل بیمه، بانک، بازنشستگی، صندوق پس‌انداز، بلیت بخت‌آزمایی).^{۱۴} شریعتی در این عبارت بدبینی خود را از تشیع نظام‌یافته یا حاکمیت‌مند پنهان نمی‌کند، حاکمیتی که به‌زعم او مانع حرکت تشیع می‌شود و بدین ترتیب مقدمات انفعال و سیاست‌زدایی از تشیع را فراهم می‌آورد و این همه را او محصول نگرش مسیحیت‌بنیان عهد صفویه می‌داند که عزاداری را بر مبارزه رجحان داد. بدین ترتیب شریعتی تمایزی قائل می‌شود میان تشیع «سرخ» علوی که بر مقاومت و شهادت استوار است و تشیع «سیاه» صفوی که «جامه مرگ و عزا به تن دارد»^{۱۵} تلقی شریعتی از تشیع صفوی چندان غریب و منحصربه‌فرد هم نیست چراکه پاتریشا کرون نیز معتقد است «تشیع امامی همچون مسیحیت بر آن شده بود که رستگاری و نجات از آن بازندگان است»^{۱۶}.

همان‌طور که در پدر، مادر، ما متهمیم نیز دیدیم، شریعتی در سرتاسر کتاب تشیع علوی و صفوی هر جا که به تقیه اشاره می‌کند چندان نظر مساعدی به تقیه نشان نمی‌دهد اما باوجود سوءظن به تشیع

در مواردی که ضرر مالی یا جانی یا عرضی متوجه شخصی باشد».

اما تقیه مخالفانی نیز دارد، مخالفانی چه در کانون اسلام چه خارج از آن. کسانی که در تقیه اختلافی حقیقت، محافظه‌کاری، بی‌عملی، ترس و حتی ریاکاری^{۱۷} می‌بینند. به برخی از این دیدگاه‌ها اجمالاً اشاره می‌کنم. آیت‌الله مصباح یزدی نظر مساعدی به تقیه نشان نمی‌دهد، وی با ذکر شرایط و سختی‌هایی که بر امام خمینی گذشت، از آن‌جمله تبعیدها، زندان‌ها و از دست دادن پسران آقا مصطفی، به نقل از آیت‌الله خمینی می‌گوید: «التقیه حرام ولو بلغ ما بلغ، اسلام امروز در خطر است و جای تقیه نیست»^{۱۸} علی شریعتی نیز درکل نظر مساعدی نسبت به تقیه ندارد و آن را جزو «تردستی‌های» حاکمان می‌داند که به‌جای عدالت و امامت، تقلید و تقیه را جایگزین کرده و بدین ترتیب تاریخ شیعه را نه بر قیام امام حسین که بر صلح امام حسن قرار داده‌اند و از این‌رو می‌گوید: «مثلاً می‌دانیم که در مبانی اعتقادی شیعه، همچنان‌که عدل و امامت هست، توسل و شفاعت و عبادت و تقوی و تزکیه نفس و توبه و تقیه و تقلید هم هست، این مبانی بیشتر جنبه فردی و روحی و اخلاقی دارد و گذشته از آن، ساده‌تر می‌توان تحریفشان کرد و مردم را به آن وسیله از مسائل حاد زندگی اجتماعی و پرداختن به مسئولیت‌های جمعی و اندیشیدن به عوامل و علل بدبختی و تضادها و تبعیض‌ها بازداشت و به نام تقیه و تقلید ساکشان کرد و به بهانه عبادت و تزکیه، به خود سریندشان ساخت»^{۱۹} به‌عبارتی شریعتی ناخرسندی خود از تقیه را به سیاست‌زدایی تقیه نسبت می‌دهد، وضعیتی که امکان مخالفت با وضعیت موجود و تغییر آن را از فرد و جامعه می‌گیرد. این برداشت از تقیه که بسیار هم رایج است کاملاً مغایر است با برداشت از تقیه که حاکی از جنگ و مبارزه مستتر در مفهوم «سپر» است. از این‌رو در تأیید ماهیت مبارزه‌جویانه تقیه از امام صادق نقل می‌شود که تقیه «گوشه‌گیری و انزوا نیست» بلکه «جهاد و مبارزه» است، در حقیقت تقیه نوعی «حفظ نیرو و توان» است تا تقیه‌کننده بتواند در شرایط مقتضی



کارل پوپر

تقیه بر چه کسانی واجب است و بر چه کسانی واجب نیست و غیره که این یعنی قرارگرفتن در دور بی‌پایانی از هرمنوتیک معرفت‌شناسانه: بحث‌هایی مطوّل در مورد چیستی اخلاقیّت (morality)، مسئله صیانت نفس، میزان ترس افراد در مواجهه با خطر و چیستی خطر، کشف نیات سوژه‌های تقیه‌گر، میزان شجاعتشان در مواجهه با خطر، تصمیم در مورد تقیه کردن یا نکردن و الخ؛ یا نه براساس متغیرهای تأویل‌پذیر یا روان‌شناسانه بلکه براساس کارکرد و «نتایج» و با توجه به مسئله «اکونیت» به تحلیل تقیه بپردازیم. این متن راه دوم را در پیش می‌گیرد.

دیدیم که تقیه در معنای کلاسیک آن (چه در اردوگاه موافقان چه مخالفان) با مسئله آزادی بیان دست به گریبان است یا دقیق‌تر بگوییم با مسئله آزادی: در یک دیدگاه باید صیانت نفس و امنیت را (اعم از جانی، مالی یا شرفی) بر آزادی اولویت داد و در دیدگاه دیگر آزادی را بر صیانت نفس. بحثی آشنا در سنت فلسفه سیاسی. اما آیا امروز مسئله ما همچنان اولویت یکی بر دیگری است یا بده‌بستان و «بازی میان آزادی و امنیت» مسئله امروز ماست؟ و از سوی دیگر این پرسش که پنهان‌کاری، زیرزمینی شدن عقاید و «در تاریکی» ماندنشان یا به عبارتی «رؤیت ناپذیری» عقاید یا حتی کنش‌های سوژه‌های تقیه‌گر چه شرایطی را یا احياناً چه خطراتی را برای حکومت‌مندی مدرن فراهم می‌آورد؟

در فلسفه سیاسی بسیار شنیده‌ایم که در اندیشه راست یا در لیبرالیسم، آزادی و به‌ویژه «آزادی فردی» همواره بر عدالت می‌چربد و در مقابل در اردوگاه چپ این عدالت است که بر آزادی تفوق دارد و اگر حرفی از آزادی به میان می‌آید بی‌شک منظور آزادی فردی نیست بلکه آزادی جمعی یا «خلقی» مدنظر است. لیبرالیسم خوش‌نامی یا جذابیت آشکار و پنهانش را از مفاهیمی چون تسامح و تساهل، کثرت‌گرایی، نقدپذیری، آزادی بیان، آزادی عقاید، آزادی مذهب، گفت‌وگوی آزاد، احزاب آزاد، اقتصاد آزاد و غیره کسب کرده است. و سنتاً در غیاب چنین آزادی‌هایی است که تقیه کردن برای حفظ جان و امنیت مال یا شرف واجب می‌شود. پس یافتن نسبت میان آزادی و امنیت و نیز بررسی درجه تسامح لیبرالیسم برای تحمل دیگری، ارزشها و عقاید دیگری خالی از فایده نیست. و دست آخر بررسی این پرسش که اصلاً چرا لیبرالیسم «دیگری» را تحمل می‌کند؟ آیا این از سر شفقت یا انسان‌دوستی لیبرالیسم است یا منافع لیبرالیسم چنین حکم می‌کند و اگر چنین است، این منافع چیست؟ پس شاید در ابتدا بد نباشد برای پاسخ به این پرسش‌ها سراغ دو تن از نظریه‌پردازان برجسته لیبرالیسم برویم: آیزیا برلین و کارل پوپر.

آیزیا برلین یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران لیبرالیسم فرهنگی به‌شمار می‌آید. او نظریه‌پرداز مفاهیمی چون پلورالیسم، آزادی فردی در قالب مفهوم «آزادی منفی» و نقد وحدت‌گرایی

و مطلق‌بودن و جهان‌شمول‌بودن ارزش‌هاست (مونیسیم). او معتقد است هر جامعه‌ای یا هر فرهنگی، اهداف، عادات، سبک زندگی، ارزش‌ها، آرمان‌ها، اخلاقیات،

استانداردها و شیوه عمل و اندیشیدن خاص خود را دارد که هریک به‌نوبه خود ارزشمند است و هیچ‌گونه برتری ارزشی میان آن‌ها یا هیچ معیار داوری برای برتری یا کهنتری آن‌ها وجود ندارد و قرار هم نیست این «ارزش‌ها» با هم سازگار باشند.^{۲۰} بی‌شک برلین بسته جذابی را از تسامح و تساهل و پذیرش آرای دیگری در اختیار ما قرار می‌دهد. برلین بر این باور است که گرچه ما با سبکها و شکل‌های متفاوت زندگی مواجهیم که هر یک فی‌نفسه ارزشمندند اما با وجود این تفاوت‌ها چیزی مشترک میان تمامی انسان‌ها وجود دارد که می‌تواند همچون «پلی» میان آن‌ها عمل کند و آن چیزی نیست جز امر «انسانی».^{۲۱}

برلین در تبیین این امر انسانی می‌گوید: هرچند اهداف و اصول اخلاقی بی‌شمارند اما این بی‌شماری نامحدود نیست و «باید در درون سپهر انسانی واقع شود. اگر ما انسان‌هایی را بیابیم که درخت را پرستش می‌کنند نه از آن‌رو که درخت نماد

باروری است یا از آن‌رو که الهی است [...] بلکه صرفاً از آن‌رو که از چوب ساخته شده است [...] گرچه این‌ها انسان‌اند اما موجوداتی نیستند که من بتوانم با آن‌ها ارتباط برقرار کنم - و این سدی واقعی است. پس آن‌ها برای من انسان نیستند»^{۲۲} در یک کلام پلورالیسم یعنی احترام به تمامی ارزش‌ها و تمامی فرهنگ‌ها اما با یک تبصره: نه تمامی فرهنگ‌ها و نه تمامی ارزش‌ها. بی‌تردید برای یک دستگاه کثرت‌گرا و سرشار از تسامح و تساهل چنین پاشنه آشلیلی غریب می‌نماید. پس اولین سؤال بدیهی این است که چرا دستگاهی که خود را بی‌نیاز از وحدت ارزشی می‌یابد باید به مفهوم مشابهی چون امر «مشترک» در قالب دالی دیگر و تحت عنوان «پل میان انسان‌ها» قائل شود؟ چرا یک دستگاه تساهل‌گر اگر نتواند «دیگری» را فهم کند باید به‌سهولت او را به یک نالسان بدل و طرد کند؟ آیا این همان صفر مختصات «عقل روشنگری» نیست که قادر است با معیار قراردادن «خود» درجه دوری و نزدیکی ما را از حقیقت رقم بزند؟ اما سؤال اصلی این است که آیا این تناقض

نظام فکری برلین است و برلین به‌آسانی و با حذف این چند صفحه از کتابش می‌توانست بر آن غلبه کند و نظامی منسجم و بی‌درز و شکاف‌ارانه دهد؟ باید گفت خیر، برلین

چاره‌ای جز ورود و پرداختن به این بحث نداشت. چرا که در غیر این صورت و بدون توسل به امر مشترک و «قابل‌فهم» میان تمامی انسان‌ها دست‌گاه فکری او دیگر نه یک فلسفه لیبرال (پلورالیستی) بلکه فلسفه‌ای به‌غایت رادیکال و آناشستی می‌شد و از هرگونه انتظام و ساخت‌بخشی ارزشی‌شانه خالی می‌کرد و بدل می‌شد نه به پلورالیسم بلکه به بس‌گانگی (multiplicity). لیبرالیسم فرهنگی و سیاسی سعه صدر «نامحدود» ندارد و هر ارزشی را «ارزش» تلقی نمی‌کند و بالطبع برای حکومت‌مندی خود نیازمند ادغام برخی و حذف برخی دیگر است. پس طرح پلورالیسم با این شکل و شمائل نه از سر خطا یا سهو که کاملاً آگاهانه طراحی شده است و حکایت از یک دستگاه کاملاً کارکردی و سودمند دارد که به نیاز یا نیازهایی در اداره امور پاسخ می‌دهد. به این بحث بازمی‌گردیم.

کارل پوپر که از مدافعان و از طراحان جامعه «لیبرال‌دموکرات غربی» است پیش از هر چیز با روش‌شناسی علمی‌اش و نقد استقراء به‌منزله یک شبه‌علم و جایگزینی ابطال‌پذیری به‌جای استقراء شهرت یافت. اما پوپر این بحث را به سپهر سیاست نیز توسعه داد و به تشریح حکومت دموکراتیک و حکومت توتالیتر و تفاوت‌های میان آن دو پرداخت و برای این کار از بدیل نقدپذیری به‌جای ابطال‌پذیری بهره گرفت. او در جامعه باز و دشمنان آن تمایزی قائل می‌شود میان حکومتی که بدون خونریزی می‌توان از آن خلاص شد یعنی حکومتی نقدپذیر یا دموکراتیک و در سوی دیگر حکومتی که با خونریزی باید از شر آن خلاص شد یعنی حکومت توتالیتر.^{۲۳} منطقی‌اً و برای تداوم و استقرار حکومت دموکراتیک از هرگونه اعمال خشوتی منع می‌کند: «استفاده طولانی از خشونت ممکن است عاقبت به نابودی آزادی بینجامد، چون این احتمال وجود دارد که به‌جای استوارکردن حکومت بی‌غرض و متین عقل، به فرمانروایی خودکامه فردی منجر شود.»^{۲۴} اما آیا پوپر قصد دارد راهی خلاف فلسفه قراردادگرایی طی کند

آیزیا برلین یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران لیبرالیسم فرهنگی به‌شمار می‌آید. او نظریه‌پرداز مفاهیمی چون پلورالیسم، آزادی فردی در قالب مفهوم «آزادی منفی» و نقد وحدت‌گرایی و مطلق‌بودن و جهان‌شمول‌بودن ارزش‌هاست (مونیسیم). او معتقد است هر جامعه‌ای یا هر فرهنگی، اهداف، عادات، سبک زندگی، آرمان‌ها، اخلاقیات، استانداردها و شیوه عمل و اندیشیدن خاص خود را دارد که هریک به‌نوبه خود ارزشمند است و هیچ‌گونه برتری ارزشی میان آن‌ها یا هیچ معیار داوری برای برتری یا کهنتری آن‌ها وجود ندارد و قرار هم نیست این «ارزش‌ها» با هم سازگار باشند

و آزادی را فدای امنیت کند؟ اینجا با دو مسئله مواجهیم یکی دستیابی به حکومتی دموکراتیک و دیگری حفظ حکومت دموکراتیک یا محافظت از جامعه باز از شر دشمنانش. در مورد اول ظاهراً راهی جز خونریزی نیست چون حکومت توتالیتر هرگز به راحتی حکومت را واگذار نمی کند،^{۲۵} اما اگر با اغماض بپذیریم که یک بار خونریزی برای دستیابی به جامعه باز جایز است، مسئله حفظ جامعه باز و نحوه این محافظت همچنان به قوت خود باقی است چراکه به زعم پوپر اعمال خشونت و استفاده از ابزارهای تهاجمی به نابودی آزادی و تقویت گرایش‌های ضد دموکراتیک می‌انجامد.^{۲۶} اما پوپر خوب می‌داند هر جامعه‌ای حتی جامعه باز هم دشمنانی قسم خورده دارد پس نتیجه می‌گیرد که برای حفظ جامعه باز و «برای دفاع از آزادی باید آزمایش‌های ضد دموکراسی را بقدری کمرشکن کنید که کسی دست به چنین آزمایش‌هایی نزند - حتی به مراتب کمرشکن‌تر از سازش به شیوه دموکراتیک»^{۲۷} پوپر برای حفظ دموکراسی به «میدان نبردی» می‌اندیشد که باید در آن به هر قیمتی از دموکراسی و جامعه باز دفاع کرد و «اگر در هر زدوخورد خاص در این میدان نبرد، حفظ دموکراسی بالاترین ملاحظه قرار داده نشود [...] تمایلات ضد دموکراتیکی که همیشه به حالت کمون وجود دارد [...] ممکن است موجب فروپاشی دموکراسی گردد.»^{۲۸} شاید این اظهارات پارادوکسیکال به نظر رسد، آخر چگونه می‌توان از آزادی، عدم خشونت، جامعه باز و نقدپذیر سخن گفت و در عین حال از مفاهیمی چون «کمرشکن کردن» تلاش‌های ضد دموکراتیک، از «زدوخورد» در «میدان نبرد» نیز دفاع کرد. اما همان‌گونه که در مورد آزیبا برلین دیدیم) این نه تناقض بحث پوپر بلکه ضرورت درگیر شدن در مفهوم «دفاع از آزادی» است، دفاعی که آبیستن مفهوم امنیت است. جامعه لیبرال نیز همانند هر جامعه‌ای برای تحمل ارزش‌های دیگری، آرای مخالف و احیاناً تحمل دیگری حادی برای خود قائل است که آن را برحسب امنیت صورت‌بندی

می‌کند. اما شعبده لیبرالیسم در این است که چگونه توانسته است نقدپذیری، امنیت و آزادی را در بسته‌ای واحد بگنجانند؟ برلین و پوپر همچون دوندگان دو امدادی هر یک بخشی از مسافت و بخشی از بار لیبرالیسم را به دوش کشیدند. ممکن است گفته شود این نظریه پردازان همچون بسیاری دیگر آبخشور فکری لیبرالیسم را فراهم کرده‌اند اما به طور قطع لیبرالیسم و سامانه اقتصادی-سیاسی اش صرفاً بر اساس تراوشات ذهنی نظریه پردازانش سامان نیافته است بلکه دست آهین «ضرورت» تأثیرگذارترین عامل سامان‌دهی این نظام اقتصادی-سیاسی-فرهنگی بوده است و این ضرورت چیزی نیست جز سود بیشتر.

هنگامی که جرمی بنتام یکی از سرشناس‌ترین نظریه‌پردازان و طراحان «فایده‌گرایی» در سال ۱۷۹۱ طرحی را برای ساخت یک زندان نمونه تحت عنوان «سراسرین» (panopticon) منتشر کرد، خود نیز داوطلب شد اختراعاً در مقام ناظر آنجا خدمت کند. تلاش‌های او در آن زمان با شکست مواجه شد اما ایده سراسرینی به تدریج به یکی از کاراترین تکنیک‌های خرد نوین حکومت‌مندی بدل شد. البته بنتام در ابتدا طرح مشهور سراسرینی‌اش را نه به منزله رویه‌ای صرف برای زندان‌ها بلکه برای کاربرد در مدارس و کارخانه‌ها نیز پیشنهاد کرد، رویه‌ای که به‌باور او موجب می‌شد تا با حداقل دخالت و کمترین هزینه حداکثر نظارت حاصل شود و بدین ترتیب بهره‌وری افراد به بالاترین حد خود برسد. معماری پیشنهادی بنتام برای یک زندان نمونه شامل ساختمانی دایره‌ای شکل در پیرامون و برجی در مرکز و برج هم شامل پنجره‌هایی عریض و مشرف بر ساختمان و سلول‌های پیرامونی بود. نور خورشید تمام سلول را روشن نگه می‌داشت و مراقبی که در برج مرکزی جا می‌گرفت به سهولت می‌توانست تمام ساکنان سلول‌ها را اعم از زندانی، بیمار، دیوانه، دانش‌آموز یا کارگر زیر نظر گیرد. در این معماری جدید سلول‌ها دیگر در تاریکی به‌سر نمی‌بردند بلکه در محاصره نور قرار داشتند.

رؤیت‌پذیری شالوده‌آین معماری نوین بود. سراسرینی دو امتیاز اساسی و منحصر به فرد داشت: (۱) مقرون به صرفه و کم هزینه بود چراکه با به کار گرفتن تنها یک مراقب می‌توانست افراد زیادی را به نحو احسن تحت نظارت قرار دهد؛ (۲) کارآمد بود چراکه به خوبی از عهده نظارت و پیشگیری از خطرات احتمالی و شورش‌های ناگهانی برمی‌آمد. بنتام در اواخر عمر پیشنهاد می‌دهد که «سراسرینی باید به ضابطه‌ای برای کل حکومت‌مندی بدل شود.»^{۲۹} و این تکنیسین فایده‌گرا نه از سر شفقت بلکه از سر ضرورت و به دلیل «بی‌فایده‌گی نظام کیفری» پیشین، سراسرینی را هم به نظام کیفری هم به کل حکومت‌مندی لیبرال معرفی کرد. بدین ترتیب سراسرینی به تکنیک بی‌بدیل و کارساز حکومت‌مندی لیبرال بدل شد. اما به زعم دلوز، سراسرینی دیگر صرفاً برحسب مواد رؤیت‌پذیر همچون زندان، کارگاه، پادگان، مدرسه یا بیمارستان به کار نمی‌رود، بلکه تمامی کارکردهای گزاره‌پذیری را نیز در برمی‌گیرد. سراسرینی صرفاً «دیدن بدون دیده شدن نیست» بلکه «تحمیل هر رفتاری به هر بس‌گانگی انسانی است».^{۳۰} در این منطق نوین حکومت‌مندی بنا نیست چیزی از «حلقه‌های تور قدرت» بگریزد. نه چیزی باید در تاریکی بماند نه چیزی ناگفته بماند. هر چه مرئی‌تر، حلقه‌های تور قدرت تنگ‌تر. پس بیهوده نیست اگر گفته شود «رؤیت‌پذیری یک دام است» و سراسرینی را «در اسارت می‌گیرد».^{۳۱} و همین است حلقه واصل میان سراسرینی، آزادی و امنیت.^{۳۲}

اما اینجا چند سؤال احتمالی و درهم تنیده طرح می‌شود: در لیبرالیسم خبری از آن آزادی «ناب» روسویی در «وضعیت طبیعی» نیست، پس این «نوع» از آزادی با این بسته‌بندی چگونه مقبول افتاده است و چگونه به مصرف آن خو گرفته‌ایم؟ لیبرالیسم چه در نظریات نظریه‌پردازانش و چه در عمل، ویتروینی بی‌عیب و نقص از آزادی بی‌حد و حصر را به شهروندان یا مشتریانانش ارائه نمی‌دهد، پس چگونه توانسته است با وجود سایر رقبا همچنان محبوبیت کم نظیرش را در میان مشتریان حفظ کند، به طوری که همه ما بسته به فراخور حال و نیازمان مشتری بسته‌ای از این ویتروین افسونگر و «سیرن» گوناگون، ویتروینی که حتی اردوگاه چپ را نیز مسحور کرده است، هر چند چپ‌ها خریدار بسته مهم و بزرگ «اقتصاد بازار آزاد» و «مالکیت خصوصی» نیستند اما بی‌تردید خریدار بسیاری دیگر از محصولات این ویتروین‌اند: محصولات چون آزادی بیان، آزادی مطبوعات، قانون‌مداری، آزادی احزاب، سندیکاها، آزاد و غیره. و در این میان ویتروین بسته آزادی پرمشتری‌ترین آن‌هاست. اما این پرسش که چرا لیبرالیسم به پرمشتری‌ترین و پرکشش‌ترین ویتروین جهانی بدل شده است، بی‌شک باید پاسخ را از یک سو در سرمایه‌گذاری هوشمندانه لیبرالیسم روی «لذت» جست‌وجو کرد و از سوی دیگر در بی‌بضاعتی یا ناکارآمدی دیگر شرکت‌های رقیب که دست کم تا به امروز



آیدین بابولین

توانسته‌اند در برابر این آپریشن مقاومت کنند و از پس بازار یابی محصولاتشان برآیند. هرچند این پاسخ هنوز پاسخی دقیق به مسئله جذابیت بسته لیبرالیسم نیست و این پرسش همچنان گشوده است. و دیگر اینکه پلورالیسم و «آزادی» به چه نیازی در جامعه لیبرال پاسخ می‌دهد؟ لیبرالیسم برای بقای خود و در مقام یک کارتل بزرگ اقتصادی-فرهنگی و نیز یک نظام پیچیده سیاسی چگونه این ماشین سراسرین را به کار گرفته است؟ در این میان جامعه مدنی (به‌منزله یکی از ارکان جدایی‌ناپذیر لیبرالیسم) در قالب احزاب آزاد، رسانه‌های آزاد، گفت‌وگوی آزاد، اینترنت آزاد، سازمان‌های غیردولتی و یا حتی سندیکاها و غیره چه نقشی برای لیبرالیسم ایفا می‌کنند یا چه «فایده»‌ای برایش دارند؟

وقتی برلین در مقام نظریه‌پرداز آزادی لیبرال از آزادی شهروندان و احترام به گوناگونی ارزش‌ها و فرهنگ‌ها سخن می‌گوید به‌ناچار مجبور است تبصره‌ای بر آن بیفزاید: احترام به همه فرهنگ‌ها اما نه همه فرهنگ‌ها. یا وقتی پوپر با وجود دل‌بستگی به «نقدپذیری» در جامعه‌های باز، از خطرات دشمنان جامعه باز و اجتناب از آن سخن می‌گوید هرگز «کمرشکن کردن» تلاش‌های ضد دموکراتیک را برای مقابله با دشمنان منتفی نمی‌کند. پس آزادی در نظام لیبرال امری از پیش موجود و طبیعی نیست که فقط باید آن را پاسداشت و بدان احترام گذاشت بلکه آزادی در پیوند ناگسستنی با امنیت قرار دارد: «دفاع از آزادی» یا پیشگیری از خطرات تهدیدکننده آزادی و نهایتاً «ترس» از دست دادن آزادی. پس هرگونه تحلیلی از آزادی بدون بررسی مقوله ترس و امنیت توهمی بیش نیست. و از همین رو است که خطر (چه در سیاست داخلی چه در سیاست بین‌الملل) به «فرهنگ سیاسی» جامعه باز یا لیبرالیسم بدل می‌شود چون بر پایه همین خطر است که پیوسته می‌تواند میان آزادی و امنیت حکمیت کند: «بدون فرهنگ ترس، لیبرالیسمی وجود ندارد»: ^{۳۳} ترس از آیدمی‌ها، ترس از کمونیسم، ترس از اسلام‌گرایی، ترس از تروریسم و قس علی‌هذا. و همین فرهنگ ترس است که توجیه‌گر تمامی تدابیر کنترلی، الزام‌آور و اجباری در لیبرالیسم است. باید همواره از خطراتی که امنیت جامعه باز را به مخاطره می‌اندازد حذر کرد و در این راه قطعاً استفاده از «خشونت» به‌زعم پوپر یا به زبان عامیانه استفاده از توپ و تانک آخرین و پرهزینه‌ترین گزینه خواهد بود. پس حکومت‌مندی لیبرال در گنجینه بی‌بدیش را می‌گشاید و سراسرینی را به‌همراه مفیدترین تکنیک آن یعنی رؤیت‌پذیری به‌یاری می‌طلبد: دیدن بدون دیده‌شدن. اما اگر دشمنان به زیرزمین رفته باشند چه؟ اگر چیزی برای دیدن نباشد چه؟ اگر دشمنان جامعه باز به‌جای بیان «آزادانه» نظرات، آن را به زیر پوست جوامع انتقال دهند چه پیش خواهد آمد؟ تردیدی نیست که این وضعیت برای «امنیت» یا به‌قولی «امنیت‌پایدار» جامعه لیبرال یک کابوس است. و بی‌جهت نیست اهمیت

«شفافیت» یا به زبان دیگر «رؤیت‌پذیری» هم در اقتصاد بازار آزاد و هم در سیاست لیبرال.

امروز در جوامع لیبرال با انبوهی از رسانه‌ها و تریبون‌های آزاد مواجهیم از صفحات مجازی گرفته که کاربرانش بدون نگرانی (یا با کمترین نگرانی)

از پیگرد قانونی نظراتشان را هرقدر هم خطرناک ^{۳۴}

با دیگران سهیم می‌شوند تا رسانه‌های کاغذی، از اصناف و احزاب آزاد گرفته تا سندیکاها یا که آزادانه خواسته‌های کارگران را از کارفرمایان مطالبه می‌کنند و تمامی این‌ها در قالب جامعه مدنی نه تنها اختلالی در حکومت‌مندی مقتصدانه ایجاد نمی‌کند بلکه همگی در تکنولوژی فایده‌مندی حکومت‌مندی لیبرال سهیم است. لیبرالیسم باید از «بیش از حد حکومت کردن» پرهیز کند و جامعه مدنی بهترین بازویی است که این بارگران را از روی دوش حکومت‌مندی لیبرال برمی‌دارد. خطاست اگر تصور کنیم جامعه مدنی بر فراز دولت یا در ذیل آن واقع است، جامعه مدنی دوشادوش این هنر نوین حکومت‌مندی گام برمی‌دارد، نقش خط قرمز را برای «افراط و

تفریط»‌های حکومت ایفا می‌کند و سر بزنگاه‌ها نشان می‌دهد که در چه مواردی دخالت حکومت بی‌فایده یا مضر است. پس می‌توان به‌گفته فوکو این نکته را اضافه کرد که نه فقط «بازار» بلکه جامعه مدنی نیز نقش مکان ممتازی را ایفا می‌کند که در آن می‌توان «اثرهای زیاده‌روی حکومت‌مندی را شناسایی کرد و آن را ارزیابی کرد». ^{۳۵} دولت لیبرال و جامعه مدنی درون‌ماندگارش بسته‌ای از آزادی را تولید و به مصرف می‌رساند که برای زمامداری کم‌هزینه ضروری است. از همین‌رو فوکو در توصیف اهمیت آزادی برای حکومت‌مندی لیبرال می‌گوید:

اگر از واژه «لیبرال» استفاده می‌کنم، بیش از هر چیز از آن‌رو است که این رویه حکومت‌مندی در فرآیند تأسیس خود به احترام یا تضمین فلان یا بهمان نوع آزادی رضایت نداشت. دقیق‌تر بگویم [این رویه حکومت‌مندی] مصرف‌کننده آزادی است. مصرف‌کننده آزادی است زیرا صرفاً به‌یمن وجود واقعی برخی آزادی‌هاست که می‌تواند عمل کند: آزادی بیان، آزادی بازار، آزادی خریدوفروش، اجرای آزادانه حقوق مالکیت، آزادی مباحثات، آزادی موجه و پذیرفتنی بیان و غیره. خرد نوین حکومت‌مندی نیازمند آزادی است و بنابراین هنر

نوین حکومت‌مندی مصرف‌کننده آزادی است. و مصرف‌کردن آزادی بدین معناست که باید این آزادی را تولید کرد، باید آن را سازمان‌دهی کرد. و از همین‌رو است که هنر نوین حکومت‌مندی به‌منزله مدیریت آزادی ظاهر می‌شود، [آزادی] نه

در معنای الزام‌آور آن: «آزاد باش» که شامل تناقضات بلافصل چنین الزامی است [...] لیبرالیسم باید آزادی را تولید کند، اما خود همین عمل [تولید آزادی] مستلزم ایجاد محدودیت‌ها، کنترل‌ها، شکل‌های اجبار و الزاماتی است که بر تهدید و غیره استوارند. ^{۳۶}

پس در جامعه لیبرال استتار شدن و پنهان‌ماندن، در تاریکی ماندن یا در معنای فقهی آن تقیّه کردن همچون سمی مهلک و پُرخطر عمل می‌کند: لیبرالیسم تقیّه را در معنای اختفای عقیده نمی‌پسندد چراکه ممکن است همچون زلزله‌ای از زیر پوست شهر بیرون آید و هر حکومتی را با خطری جدی مواجه کند. تقیّه امکان دیدن و پاییدن را می‌گیرد و حکومت کردن را به مقوله‌ای بسیار پرهزینه و خطرناک بدل می‌کند که هر آن باید نگران ناشناخته‌ها باشد:

نگران امر پیش‌بینی‌ناپذیر. بی‌شک از همین رو است که امروزه تحلیل‌گران دوشادوش زمامداران از بابت خطرات اعتراض نکردن و بیان آزادانه عقاید برای امنیت کشور هشدار می‌دهند.

در مورد رویدادهای دی‌ماه ۱۳۹۶ در روزنامه شهروند می‌خوانیم: «چرا از وجود چند اعتراض شوکه می‌شویم؟ اصولاً چرا انتظار نداریم که مردم معترض باشند؟ مگر صاحب حکومت مردم نیستند، پس چرا حقی ندارند معترض باشند؟ کدام کشور حتی توسعه‌یافته و مرفه را می‌توان پیدا کرد که مردم آنجا اعتراض نکنند؟ پس چرا نگران می‌شویم یا چرا اعتراضات با افراد محدود و موضوعات خاص به‌سرعت تبدیل به اعتراضات گسترده با موضوعات عام و کلی می‌شود؟ پاسخ این است که اعتراضات مثل زلزله است. اگر انرژی داخل زمین این امکان را داشته باشد که همواره تخلیه شود و مثلاً زلزله‌هایی بیاید که با قدرت حتی تا ۴ ریشتر اندکی ترس ایجاد می‌کند، درنهایت خساراتی برجا نمی‌گذارد. بنابراین وجود راه‌هایی برای تخلیه انرژی زمین و پاسخ مثبت دادن به آنها، می‌تواند مانع از شکل‌گیری انرژی‌های متراکم و وقوع زلزله‌های قوی شود». ^{۳۷} یا سوسن شریعتی در روزنامه اعتماد در مواجهه با پدیده «دختران خیابان انقلاب» معتقد است که

وقتی برلین در مقام نظریه‌پرداز آزادی لیبرال از آزادی شهروندان و احترام به گوناگونی ارزش‌ها و فرهنگ‌ها سخن می‌گوید به‌ناچار مجبور است تبصره‌ای بر آن بیفزاید: احترام به همه فرهنگ‌ها اما نه همه فرهنگ‌ها. یا وقتی پوپر با وجود دل‌بستگی به «نقدپذیری» در جامعه‌های باز، از خطرات دشمنان جامعه باز و اجتناب از آن سخن می‌گوید هرگز «کمرشکن کردن» تلاش‌های ضد دموکراتیک را برای مقابله با دشمنان منتفی نمی‌کند

باید همواره امکان اعتراض به قانون فراهم باشد چه در غیر این صورت «از یک معترض به قانون یک انقلابی»^{۳۸} خواهیم ساخت. و دست آخر سخنان سید محمود علوی وزیر اطلاعات در ۸ اسفند ۹۶ که می گوید: «امنتی که با فضای خشک به وجود آید نمی تواند پایدار باشد».

تمامی این اظهارات مؤید این نکته است که آزادی و امنیت دو روی یک سکه اند و دقیق تر اینکه امنیت نیازمند آزادی است. و در صورت نبود آزادی، اعتراضات در قالب رویکردی تقیه مند پنهان می شوند و به زیرزمین می روند و این یعنی خطر احتمالی «زلزله های چند ریشتری» از طریق تبدیل معترضان به انقلابیون. تمامی راهکارهای موجود حکایت از این دارد که برای پرهیز از این وضعیت و ایجاد «امنتی پایدار»، نه به فضایی بسته و خشک که به فضایی بانشاط و «باز» نیازمندیم. زلزله ای که روزنامه شهروند به درستی از آن یاد می کند شباهت بسیاری دارد به استعاره علی شریعتی از «مخزن سرشار و انفجاری» که حاصل «ده قرن» پنهان ماندن «در پشت پرده های تقیه» است، مخزنی که قادر است «انرژی متراکم و فروزانی» را آزاد کند و علی شریعتی حقیقتاً عمل گرایانه ترین تحلیل را از تقیه ارائه می کند. قطعاً چنین انبار باروتی آن چیزی نیست که یک حکومت مندی مدرن برای امنیت و بقا و نیز برای دولتی «حداقلی» و مقتصدانه در عین حال حکومت مندی «حداکثری» بدان نیازمند است، گفتیم «حداکثری» زیرا بنا نیست چیزی از حلقه های تور قدرت بگریزد. و جامعه مدنی و تحلیل گران آن نیز با سهم شدن در این «تکنولوژی فایده مندی» نگران «بیش از حد حکومت کردن» و «افراط و تفریط» های حکومت اند چرا که «پایداری» امنیت در عین حکومت مندی مقتصدانه از اولویتهای حکومت مندی مدرن است: ارجحیت بر «نظام» است و نه بر «حرکت» یا انقلابی گری.

اینجا ما با دو شیوه مرسوم زمامداری مواجهیم: زمامداری تقیه گستر به همراه شورش ها و جوشش های گریزناپذیرش از یک سو و از سوی دیگر حکومت مندی لیبرال با سوپاپ های اطمینان بخش آزادی اش. و گویی ما در بازار موجود انتخابی جز این دو نداریم: گذار از «سیاهچاله های» «تاریک» و پُرخطر به سمت سلول های مدرن، «نورانی»، «منضبط»، «انسانی» و کم خطر؛ گذار از تقیه گستر به رؤیت پذیری؛ «گذار از حاکمیت مندی به حکومت مندی».^{۳۹} اما اگر راهی جز این گذار پیش رو نداریم، دست کم کارکردهای کنترلی و سراسرینی آن و نیز حکومت بر «الیاف نرم مغز» را دست کم نگیریم و این گذار را با توهم و خوش بینی سپری نکنیم شاید این ظن بردن دری بگشاید به راه های دیگر. ■

پی نوشت:

۱. جمعی از نویسندگان، «تقیه چیست؟»، ناشر چاپی: مجله حوزه، ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، www.Ghaemiyeh.com، ص ۶.
۲. محمدرضا مظفر، ویژگی های فکری شیعه، ترجمه کاظمی خلخالی، قم، انتشارات حضور، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳.
۳. همان، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۴. محمد اکرم عارفی، اندیشه سیاسی آیت الله خویی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶، ص ۶۹.

۵. پاتریشیا کرون، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه دکتر مسعود جعفری، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹.

۶. آیت الله خمینی، کشف الاسرار، (بی جا، بی تا)، ص ۱۲۹.

۷. «فقه، کارکردها و قابلیت های تقیه» (۲) در سایت شخصی احمد قابل: <http://www.ghabel.net/shariat/436/04/11/1383/>.

۸. در یکی از برنامه های پرگار بی بی سی تحت عنوان «تقیه» عرفان ثابتی ساده انگارانه می گوید مخاطب را متقاعد کند که تقیه در مذهب تشیع چیزی نیست جز تظاهر، ریاکاری و دروغگویی. او براساس شکالک نظری ماکس وبر نتیجه می گیرد که تقیه عملی است عقلانی و هدف مدار و مبتنی بر «عقل ابزاری» که با یک «مصلحت اندیشی» سودمحورانه، «اصل را بر بقا» ای فردی و منافع فردی گذارده است و بدین ترتیب «اخلاق فضیلت»، «اخلاق کانتی» و «اخلاق وظیفه گرا» را نادیده می گیرد و این چنین فرصتی را برای دروغگویی و تزویر در جامعه امروز ایران فراهم می آورد. وبر دو گونه عمل را از هم متمایز می کند: عمل «عقلانی هدف مدار» و عمل «عقلانی ارزش مدار». عمل عقلانی هدف مدار شامل انتخاب وسیله در جهت فایده رسانی به فرد است: عملی محاسبه گر و سودمحور؛ از سوی دیگر «عمل ارزش مدار» که مبتنی است بر اخلاق و ارزش مطلق و از همین رو بی اعتنا به عواقب عمل. البته به اعتقاد مفسرانی چون مایکل لسناف این تمایزگذاری نادقیق و ناروشن است چرا که در اعمال ارزش مدار نیز می توان رگه هایی از منفعت طلبی (هرچند منفعت طلبی غیردنیوی) را مشاهده کرد. در هر حال وبر بر همین اساس دو گونه اخلاق را از هم متمایز می کند: «اخلاق مسئولیتی» که مسئولیت پذیر است و عواقب عمل را در نظر می گیرد و می سنجد و بی محابا دست به عمل نمی زند و «اخلاق مطلق» که به عواقب عمل نمی اندیشد و صرفاً براساس اصول مطلق اخلاقی (مثلاً دروغ نگفتن در همه احوال) عمل می کند. او اخلاق مسئولیتی را متناظر با عمل عقلانی هدف مدار قرار می دهد و اخلاق مطلق را متناظر می داند با عمل «ارزش مدار» یا «سنجی» یا «عاطفی». اما وبر اخلاق مسئولیتی را بر اخلاق مطلق یا همان اخلاق کانتی رجحان می دهد و به نوعی اخلاق مطلق کانتی را در سیاست مردود می داند چرا که وبر در مقام نظریه پرداز مدرنیته و سرمایه داری مدرن غربی بر این باور است که همین عقلانیت ابزاری و مصلحت اندیش مندرج در اخلاق پروتستانی و آموزه های آن است که موجب توسعه جوامع غربی و پیشرفت سرمایه داری در غرب شده است. حال اینجا دو سؤال طرح می شود نخست اینکه براساس چه منطقی باید عقلانیت ابزاری را از ماکس وبر وام بگیریم و در مورد اخلاق به اخلاق مطلق کانتی متوسل شویم و چه توجیهی برای جمع کردن این دو در یک فضیله واحد وجود دارد؟ اما اگر از این نقاط ناموجه بگذریم سؤال دیگری طرح می شود: اگر جهان غرب پیشرفت خود را در اقتصاد و فرهنگ و سیاست وامدار آموزه های پروتستانسیسم مبتنی بر عقلانیت ابزاری معیشت بنیاد است، براساس چه معیار دوگانه ای می توان این نتیجه را گرفت که وقتی همین رویکرد عقل محور مصلحت اندیش و معیشت بنیاد به اسلام و تشیع می رسد به زعم عرفان ثابتی، به ریاکاری و خدعه می انجامد و احیاناً نه به توسعه و پیشرفت؟

۹. آیت الله مصباح یزدی در گفت و گو با «فرهنگ پویا»، شماره ۳۲، تابستان ۹۵.

۱۰. علی شریعتی، پدر، مادر، ما متهمیم، (بی جا، بی تا)، ص ۳۴-۳۵.
۱۱. بهرام بهرامی، «تقیه و حکم آن از دیدگاه امام صادق (ع)»، ناشر بهرام بهرامی، ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، www.Ghaemiyeh.com، ص ۷.

۱۲. علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی، ۱۳۵۰، (بی جا)، ص ۳۲۵.

۱۳. این رویکرد آثار شریعتی و نقادانه به نهادگرایی، حکومت، خانواده و قانون مشابهت بسیاری دارد به مفاهیمی چون «قدرت برسازنده»، گذار از «فعلیت به بالقوگی»، «انقلاب مداوم» و بسیاری دیگر از تفاهای چپ یا چپ نو که به شیوه ی بومی شده و از همین رو کاربردی نه فقط در آثار شریعتی که در آثار بسیاری دیگر از متفکران وطنی همچون جلال آل احمد نیز قابل مشاهده است و چه حیف که این آثار خاک می خورند.

۱۴. تشیع علوی و تشیع صفوی، ص ۴۷-۴۸.

۱۵. همان، ص ۱۶۲.

۱۶. تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ص ۲۲۰.

۱۷. تشیع علوی تشیع صفوی، ص ۳۲۵.

۱۸. همان، ص ۲۶۲.

۱۹. همان، ص ۵۶.

۲۰. Isaiiah Berlin. *The Cooked Timber of Humanity*, edited by Henry Hardy. Second edition, Pinceton University Press, ۲۰۱۳, p. ۱۰.

۲۱. *ibid.* p. ۱۱.

۲۲. *ibid.* p. ۱۲.

۲۳. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۹۷۰.

۲۴. همان، ص ۵۵۸.

۲۵. البته همواره می توان این پرسش را طرح کرد که کدام حکومت (اعم از دموکراتیک یا غیردموکراتیک) حاضر است بدون خونریزی حکومت را به دیگری تحویل دهد و اگر همچون انقلاب های رنگین چنین اتفاقی بیفتد آیا این نشانه دموکراتیک بودن حکومت هاست؟

۲۶. همان، ص ۹۷۰.

۲۷. همان، ص ۹۷۴.

۲۸. همان، ص ۹۷۱.

۲۹. Michel Foucault. *The Birth of Biopolitics*, translated by Graham Burchell, Pagnave Macmillan, ۲۰۰۸, p. ۶۷.

۳۰. ژیل دلوز، فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶، ص ۶۱.

۳۱. میشل فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۹.

۳۲. اسپینوزا زمانی این پرسش را طرح کرد (و ویلهم رایسش آن را دوباره کشف کرد) که چرا انسان ها برای بردگی شان چنان که گویی رستگاری شان است مبارزه می کنند؟ و از همین رو فریاد می زنند: «باز هم مالیات بیشتر! نان کمتر!». اما گویا در جهان امروز باید این پرسش را طرح کرد که چرا همگان فریاد می زنیم: رؤیت پذیری بیشتر! مقاومت کمتر!

۳۳. *The Birth of Biopolitics*, p. ۶۷.

۳۴. بی شک تیراندازی در دبیرستانی در جنوب فلوریدا در تاریخ ۱۴ فوریه ۲۰۱۸ نمونه ای از این دست است: جوانی آشکارا در صفحه مجازی اش از نیات خود برای کشتن همکلاسی هایش خبر می دهد، اما پلیس کوچک ترین تلاشی برای ممانعت از این حادثه انجام نمی دهد. هرچند پلیس بعد از واقعه اعلام کرد که از اظهارات و نوشته های او بی خبر نبوده است. چرا که به نظر می رسد وقوع چنین عملیاتی تروریستی مهر تأییدی است بر ضرورت تدابیر امنیتی: «فرهنگ ترس» ضامن امنیت است و امنیت ضامن آزادی.

۳۵. میشل فوکو، «تولد زیست سیاست» در تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده، نشر نی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳.

۳۶. *The Birth of Biopolitics*, p. ۶۴-۶۳.

۳۷. روزنامه شهروند، «زلزله و اعتراضات اخیر»، سرمقاله ۱۰ دی ۹۶.

۳۸. روزنامه اعتماد، «مردان انقلاب و...»، سوسن شریعتی، ۹ اسفند ۹۶.

۳۹. نگاه کنید به مقاله ای تحت همین عنوان و به همین قلم در روزنامه شرق ۱۳۹۲ شماره ۱۹۲۲، مورخ ۱۷ دی ۹۲.