

بر هم زدن آشفتگی‌هایی که به نظم مسلط خدمت می‌کنند از ژاک رانسیر

مصاحبه‌ای با ژاک رانسیر

3 دسامبر 2019

متن کامل به زبان فرانسه

Jacques Rancière

(به فرانسه)

در باره‌ی اوضاع کنونی جهان، بحران «دموکراسی»، جنبش‌های
خودمختار و غیره

در زیر گزاره‌هایی از این مصاحبه را به فارسی برگردانده‌ایم.
برای خواندن تمام مطلب به فرانسه روی [اینجا](#) کلیک کنید.

«نخست آن که سیاست، بیش از پیش، سمت و سوی جدالِ دنیاها را پیدا
می‌کند، آن جا که تفاوت اقتصاد و سیاست زدوده می‌شود: جهانی که
تحت حاکمیت قانونِ نابرابری قرار دارد در برابر جهانی که توسط
مبارزات برابری‌خواهانه ساخته می‌شود. دوم آن که احزاب و

سازمان‌هایی که پیشتر طرفدار دموکراسی و برابری بودند، امروز به کل ابتکار و قدرت عملی خود را از دست داده‌اند. و این در میدانی صورت می‌گیرد که امروزه در اشغال نیروهای جمعی (کلکتیو) برخاسته از خودِ رخداد (Événement) قرار دارند. البته می‌توان همیشه تکرار کرد که با نبودِ سازماندهیِ رو به رو هستیم، اما این تشکلات کذایی تا کنون چه گلی بر سر زده‌اند؟»

.....

«این روزها، مردم در تهران، هنگ‌کنگ، جاکارتا... به خیابان‌ها می‌ریزند و این یک امر عادی به هیچ رو نیست. تنها می‌توان گفت که این اعتراضات علیه نظام‌هایی انجام می‌گیرند که با هم تفاوت دارند اما در تأمین منافع طبقه مرفه به زیان بخش‌های هر چه فقیر تر جامعه که هر چه بیشتر زیر سرکوب و تحقیر قرار می‌گیرند، هم‌سو می‌باشند.»

.....

«در دو دهی گذشته، کمابیش در همه جا، مبارزات بر علیه پیشرویِ قدرت مالی و قدرت دولتی، تنها از سوی جنبش‌هایی انجام گرفته‌اند که «خودجوش» توصیف شده‌اند. و این در حالی است که این جنبش‌ها نشان داده‌اند که نسبت به «احزاب» شناخته‌شده‌ی چپ، از تواناییِ سازماندهیِ کُنکرن و بالاتری برخوردارند. البته این درست است که نگهداریِ سازماندهیِ تشکیلاتی کار سختی است. برای این امر باید زمان دیگری را خلق کرد. زمانی برای ایجاد پروژه‌ها و اقدام‌های خودمختار که با زمانِ ماشین دولتی هم آهنگ (هم ریتم) نباشند. اما به هر حال تنها آن چه که هست را می‌توان توسعه داد. تنها با حرکت از اَعمالی که در میدانِ ممکنات تغییراتی واقعی، هر چند اندک و کوتاه، به وجود آورده‌اند، می‌توان چیزی با دوام ساخت.»

....

معماری‌های جا به جا شده سخنرانی ژاک رانسیِر

سخنرانی

ژاک رانسیِر

Jacques Rancière

سبک‌های معماری جا به جا شده

(به زبان فرانسه)

17 اکتبر 2019

هنر همواره نیز نام هنر است، شیوه‌ای است برای بیان کردن و آشکار نمودن آن چه که هنر انجام می‌دهد و آن چه که هنر می‌شود. معماری، به گفته‌ی کانت، هنر «حقیقت محسوس» است. که به ایده چهره‌ی مادی می‌بخشد، از راه انطباق دقیق وسایلش با اهدافش. موضوع بحث ما در این جا مطالعه‌ی داوهای زیباشناسیک و سیاسی این سبک‌های معماری جا به جا شده است.

«منِ مستقل و آفریننده» از احدِ قربانی دهناری

نبرد دشوارِ منِ مستقل و آفریننده در فرهنگِ فردستیز

جستارگشائی

وقتی بحث «من» می‌شود، نخستین پرسشی که پیش می‌آید این است که «من کیستم؟». ولی شاید پرسش پیچیده‌تر این باشد که: «من چیستم؟». این پرسش را فیلسوفان یک پرسش هستی‌شناسی (ontology) می‌گویند. یک پرسش هستی‌شناسانه دیگر، این است: «چندتا من در یک فرد وجود دارد؟»



پرسش‌های بنیادی بالا را پژوهش‌های گوناگون فلسفی-روانشناسانه و هستی‌شناسی-جامعه‌شناسانه جواب‌های مفصل داده‌اند. مفاهیمی مانند «من»، «کیستی» یا «هویت» (identity)، فرد (individual) و خودانگاره (self-image) در این پژوهش‌ها بنیادی هستند و ما را در شناخت خودمان کمک شایانی می‌کنند.

در این نوشته، من بیشتر با یک دیدگاه اجتماعی، «من»، «فرد» و اندیشیدن مستقل را بررسی می‌کنم.

من چیستم؟

برای پرسش هستی‌شناسی-جامعه‌شناسانه‌ی «من چیستم؟» پاسخ‌های گوناگون وجود دارد.

یک پاسخ این می‌تواند باشد که «من بدنم هستم». این را می‌توان پاسخ زیست‌شناختی نامید. «من» با اندامگانی (organism) که متعلق به آن است شناسایی می‌شود. «من» این بدنی است که هم اکنون در این مکان قرار دارد و این فعالیت‌ها را انجام می‌دهد. این دیدگاه، من را به عنوان کننده و کنشگر (agent) مورد توجه قرار می‌دهد: «من» می‌توانم با بدن خود بر محیط اطرافم تأثیر بگذارم.

دیدگاه دیگری نزدیک به این دیدگاه وجود دارد که افکار در مغز وجود می‌آید و تجربیات که انوحته می‌شود را «من» می‌داند و می‌گوید که «من مغزم هستم». این رویکرد بدان معنی است تا زمانی که من همان مغز را دارم، بدون توجه به اینکه چقدر طرز تفکر و تجربه من در جهان تغییر کرده باشد و صرف نظر از میزان تغییرات در بدنم، من همان فرد هستم. این دیدگاه به خوبی با آنچه در فلسفه ذهن (Philosophy of mind) نظریه این‌همانی ذهن (mind-brain identity theory) خوانده می‌شود، همخوان است. این تئوری می‌گوید که حالات مختلف آگاهی و خودشناسی با حالات مختلف تن‌کرداری (physiological) در مغز یکسان است. به زبان دیگر، حالت‌ها و فرآیندهای ذهن، همان حالت‌ها و فرآیندهای مغزند.

می‌گویند که ارشمیدس برای جا بجا کردن زمین یک نقطه اتکا می‌خواست ولی نیافت. اما، رنه دکارت این نقطه اتکا را در «من» پیدا می‌کند: من می‌اندیشم، پس من هستم (cogito, ergo sum). او با شک آغاز کردولی، دانش خود را درباره جهان از نقطه قابل اتکائی که نمی‌تواند در آن شک کرد، یعنی «من می‌اندیشم» آغاز کرد. بر این بنیان قابل اتکا، او دانش درباره بقیه جهان را بنا نهاد. در روش دکارتی اندیشیدن، «من» در مرکز جهان قرار دارد و آنرا بررسی و درک می‌کند. دانش توسط «من» پژوهشگر ایجاد می‌شود، نه مرجع و اقتدار علمی یا دینی. از دید دکارت، این اندیشیدن است که انسان را انسان می‌کند و بنیاد علم است. شناخت نه با استناد به اقتدارهای علمی چون ارسطو، افلاطون، بطلمیوس، جالینوس و دیگران و یا کتاب‌های مقدس بدست می‌آید، بلکه با مرکز قرار دادن من (انسان) اندیشنده و شک دائم تا رسیدن به یقین قابل اتکا. این روش علمی آغاز رهایی از تسلط سنگین اقتدارهای کهن، شناسائی علمی طبیعت و تصرف در آن با فناوری مبتنی بر دانش تجربی بود.

دیدگاه سوم می‌گوید که «من ظاهر هستم». من خودم را دقیقاً آنطور می‌بینم که دیگران مرا می‌بینند. این دیدگاه بر ظاهر فرد، به ویژه بر چهره انسان تأکید دارد. این دیدگاه در مورد «من» با دسترسی بیشتر به آینه، عکاسی و سایر فناوری‌ها برای دیدن خودمان گسترده‌تر شد.

قبل از رواج آینه‌ها، ظاهر انسان نقش مهمی برای پایگاه اجتماعی او نداشت. داشتن شهرت و آوازه خوب از داشتن ظاهر زیبا مهم‌تر بود. خودانگاره و خودارزیابی تا حد زیادی با افتخار و شرف منتسب به انسان بدست می‌آمد.

سقراط معتقد بود که مهمترین وظیفه انسان تلاش برای پرورش شخصیت والای خودش است. او سعی می‌کرد تا مردم کمتر به مقام، ظاهر، ثروت و قدرت و بیشتر به معنویت و اندیشیدن علاقه‌مند شوند. از نظر سقراط، خوشبختی به معنای استقلال روح و روان است. هرکسی بیش از حد به ظاهر، بدن، ثروت، لباس و مقام خود وابسته باشد، نمی‌تواند خوشبخت باشد. ما همیشه در خطر از دست دادن اموال، جایگاه اجتماعی و مقام خود هستیم. بدن ما پیر می‌شود. اما، ویژگیهای خوبی که در شخصیت و بینشهای خود ایجاد می‌کنیم در تمام تغییرات و پستی و بلندی زندگی با ما هستند. این همان چیزی است که سقراط به معنای استقلال روح و روان می‌نامد. سقراط خوشبختی درونی را مستقل از خوشبختی بیرونی می‌داند. از دید او، زندگی بدون اندیشیدن و فلسفه برای انسان، ارزش زیستن ندارد.

ایمانوئل کانت معتقد است که انسان دارای یک شعور اخلاقی است که اگر به آن گوش کنیم به ما می‌گوید چگونه رفتار کنیم. این شعور اخلاقی به ما کمک می‌کند تا تصمیم بگیریم که چه کاری درست و چه کاری نادرست است.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من تجربیات و خاطراتم هستم». هرچند من نمی‌توانم به طور فعال در زمان حرکت کنم، اما احساس می‌کنم خاطراتم مرا چون یک واحد بهم پیوند می‌دهند.

دیدگاه پنجم می‌گوید که «من داستانم هستم». این دیدگاه در مورد «من» بر چگونگی بیان ما در مورد خودمان استوار است. من می‌توانم خاطرات شخصی خودم را چون داستانی پیوسته تعریف کنم. من خودم بیشتر با زبانی که در روایت خودم درباره خودم بکار می‌برم، شکل می‌گیرد. من اغلب به آنچه در مورد خودم می‌گویم اعتقاد دارم، حتی اگر بشود نشان داد که من اشتباه می‌کنم. داستانهای دیگران درباره من نیز به راحتی جزئی از روایت من میشوند. احترام به خود و خودانگاره ما و حتی خاطرات ما تا اندازه‌ای از آنچه می‌شنویم که دیگران در مورد ما می‌گویند شکل گرفته است.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من شخصیت و توانایی‌هایم هستم». یک فرد می‌تواند خود را باهوش، درستکار، مهربان، اجتماعی، زحمتکش، صرفه‌جو، دست و پا چلفتی و غیره توصیف کند. در این دیدگاه، «من» حاصل جمع همه ویژگی‌هایی است که من به آن باور دارم. پشت این مفهوم این فرض قرار دارد که ویژگی‌های شخصیتی فرد با گذشت زمان کما بیش ثابت است.

به نظر ارسطو، هدف انسان پرورش عقل و خرد خویش است. فرد برای شکوفا شدن (*eudaimonia*) تلاش می‌کند. ایده اصلی او این است که فردی که توانایی‌های خود را به طور کامل توسعه نمی‌دهد - خواه مهارت‌های دستی، هنری، سیاسی، علمی یا روابط اجتماعی باشد - یک موجود کامل انسانی نمی‌شود. ارسطو ویژگی‌های خوب انسانی را در سه درجه افراط، اعتدال و تفریط دسته‌بندی می‌کند. مثلن در دو انتهای دلاوری، بی‌باکی احمقانه و بزدلی را می‌بیند. در دو سوی راست‌گوئی، دروغگوئی و گستاخی، پرده‌داری و بی‌ملاحظه‌گی را می‌بیند. او معتقد است، هر انسان می‌تواند و باید با تمرین و ممارست، هر چه ممکن است فضیلت‌های خود را پرورش دهد و کیفیت شخصیت خود را تکامل بخشد. ما با احترام به خود، با تقویت توان کنترل احساسات خود، با بخشندگی، با شجاعت، با برخورد دوستانه، با منصف بودن، با خوش خلقی، می‌توانیم در زندگی به خوشبختی دست یابیم. ارسطو کسب علم و دانش را هم در نیل به خوشبختی مهم می‌داند و تاکید دارد ما باید مطالعه کنیم، پژوهش کنیم و حقایق را دریابیم. به نظر ارسطو انسان موجودی اجتماعی است، بدون خانواده، دوستان، سلامتی و بی‌نیازی اقتصادی، خوشبختی دست‌یافتنی نیست.

این اندیشه ارسطو در نظام آموزشی کمال مطلوب ویلهلم فون هومبولت [1] (Wilhelm von Humboldt) نیز منعکس شده است. در این دیدگاه، «من» ثابت نیست، بلکه با تجربیات، آگاهی‌ها و بینش‌های جدید می‌تواند تغییر کند و بهبود یابد.

دیدگاه هفتم می‌گوید که «**من اراده‌ام هستم**». این دیدگاه به این معنی است که خواست، آرزو و بلندپروازی، نسبت به دیگر خصوصیات که «من» دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار هستند. من می‌توانم آینده خود را در انتخاب‌هایم ببینم. من با اهدافی که دارم و انتخاب‌هایی که می‌کنم، تعیین می‌شود. این اندیشه‌ی بنیادین فلسفه هستی‌گرایی (Existentialism) است. به عنوان مثال، سورن کی‌یرکگارد [2] (Søren Kierkegaard) می‌نویسد که عمیق‌ترین نوع «**ناامیدی**» این است که فردی بخواهد کسی غیر از خودش باشد. این دیدگاه فرض را بر این قرار می‌دهد که فرد اراده آزاد دارد.

ما انسانها می‌توانیم آنچه را که می‌خواهیم انجام دهیم، هیچ محدودیتی نداریم و یا محدودیت ما بی‌اندازه کم است. ژان پل سارتر می‌گوید که هستی بر ذات انسان مقدم است. این بدان معنی است که وقتی انسان به دنیا می‌آید، وجود دارد. تنها در طی زمان است که ما در انتخاب‌های خود در زندگی، ذات خود را شکل می‌دهیم. همان ذات

و جوهری که ما را به عنوان انسان منحصر به فرد، از دیگران متمایز می‌کند.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من با روابطم با دیگران و جایگاهم در جامعه تشخیص می‌یابم». این من اجتماعی است. من من با روابطی که با افراد دیگر دارم شکل می‌گیرد. من خودم را با چشمان آنها نگاه می‌کنم. من در دنیای درونی آنها زندگی می‌کنم و تصور می‌کنم که آنها در من زندگی می‌کنند. من اجتماعی بیشتر با نقشی که فرد در یک جامعه دارد و خصوصیات که سایر افراد به او نسبت می‌دهند، تعیین می‌شود. از نظر تاریخی، آوازه، شرف و افتخار یک شخص برای جایگاهش در جامعه از ظاهر او اهمیت بیشتری داشته است. اما، رسانه‌های اجتماعی نوین، فرصت‌های جدیدی برای ایجاد روابط با دیگران ارائه می‌دهند. ظاهر اهمیت زیادی پیدا می‌کند و قضاوت دیگران بر برداشت ما از من خودمان را تغییر می‌دهد.

سرانجام، دیدگاه نهم می‌گوید که «من یک توهم هستم». این دیدگاه معتقد است که من مانند تصویر در یک زیبا بین [3] (Kaleidoscope) است. هر بار در آن نگاه می‌کنیم، الگوی آن متفاوت به نظر می‌رسد. اما همه تصاویر در یک لوله قرار دارند و از همان تکه‌های شیشه ایجاد می‌شوند. «من» یک نوع ناخدا نیست که در پشت سکان اعمال و رفتار من ایستاده باشد. این دیدگاه نسبت به «من» به طرز شگفت‌انگیزی مورد توجه دانشمندان علوم اعصاب قرار گرفته است. (Midgley, 2014)

برخی از اندیشمندان «من» و تجربیات آگاهانه را از پاره‌من‌های مختلف یا مثل سازهای یک ارکستر می‌بینند. «من» از طریق هم‌کنش همه زیرمجموعه‌های من بوجود می‌آید. «من» ما اندیشه و احساسات را ایجاد نمی‌کند، بلکه خود موسیقی است. هنگام گوش دادن به یک ارکستر، می‌توانید یک ساز جداگانه را گوش کنید. به همین ترتیب، می‌توانید بر روی صدای یکی از سازهایی که در ارکستر «من» نواخته می‌شود، متمرکز شوید. (Gärdenfors, 2017)

تصوری که ما در مورد من خود داریم، به درجات مختلف، شامل همه دیدگاه‌های فوق است. اینکه کدام جنبه «من» از همه مهمتر است در دوران‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت است.

من از دیدگاه تکامل

بسیاری از فعالیت‌های پردازش زیست‌شناختی و حتی اندیشگی مغز ما به صورت ناخودآگاه انجام می‌شود. به عنوان مثال، مغز ما گوارش غذا، تپش قلب، درجه حرارت و تنفس ما را کنترل می‌کند بدون اینکه ما از روند کار آن آگاه باشیم و یا در آن دخالت کنیم. بخش اعظم اعمال ما واکنش غیرارادی (reflex action)، خودکار و ناخودآگاه است، اما تجربه آگاهانه از جهان برای «من» لازم است تا ما در وضعیت‌هایی که روال (Routine) نیستند، انتخاب‌های سنجیده کنیم. هنگامی که یک عمل روال شود، به عنوان نمونه، وقتی دوچرخه‌سواری یا رانندگی را خیلی خوب یاد گرفتیم، به تدریج اقدامات آگاهانه کمتر می‌شود و ما می‌توانیم به چیز دیگری فکر کنیم یا با دیگران گفتگو کنیم در حالی که دوچرخه سواری و یا رانندگی می‌کنیم.

وقتی به تکامل انسان فکر می‌کنیم، پرسش‌های زیادی در مورد ماهیت انسان مطرح می‌شود: چرا ما انسانها از آگاهی و خودآگاهی غنی برخورداریم؟ و چرا این آگاهی شامل تجربه یک «من» است؟ و چگونه این «من» با تو و ما ارتباط برقرار می‌کند؟ چرا ما تجربیات، خاطرات و رویاها داریم؟

[توماس متزینگر](#) در خودآگاهی و تجربه، سازوکار کنترل «من» می‌بیند و می‌گوید که خودآگاهی برخی از واقعیت‌ها را در دسترس اندامگان ما قرار می‌دهد و از این طریق به آن اجازه می‌دهد که به آنها توجه، درباره آنها تأمل و مطابق با آنها با روشی منعطف عمل کند. بدون خودآگاهی، اندامگان یا جاندار اراده‌ای از خود نخواهد داشت، تا چه رسد به اراده‌ی آزاد. (Metzinger, 2009)

سازوکار کنترل «من» در نظریه‌ی زیگموند فروید نیز دیده می‌شود. در این نظریه، شخصیت انسان از سه عنصر تشکیل شده است: «نهاد» (id)، «خود» (ego) و «فراخود» (super-ego). این سه عنصر در تعامل با یکدیگر، رفتارهای پیچیده‌ی انسانی را به وجود می‌آورند.

«نهاد»، آن بخش شخصیت است که از بدو زایش انسان حضور دارد. نهاد کاملن ناخودآگاه است و غرایز و رفتارهای ابتدایی مانند بازتاب مکیدن در برابر احساس گرسنگی در نوزاد را شامل می‌شود. به بیان دیگر، نهاد پیروی از قوانین تفکر نخستین است برای ارضای سریع نیازها و عدم تاخیر در کسب لذات.

«خود»، آن بخش از شخصیت است که مسئول برخورد و انطباق با واقعیت

است. بخش سازمان‌یافته و منطقی ساختار روانی و میانجی بین نهاد، فراخود و دنیای خارجی است. خود از فرایند قوانین ثانویه تفکر بر طبق اصل انطباق با واقعیت پیروی می‌کند.

«فراخود» آن جنبه از شخصیت است که دربردارنده‌ی تمام آرمان‌ها و استانداردهای اخلاقی و درونی است که ما از خانواده و جامعه کسب می‌کنیم. فراخود شامل دو بخش است: «وجدان» و «خودِ آرمانی». کنش «وجدان» به دو صورت است: پاداش دادن در برابر رفتارهای اخلاقی و ایجاد احساس گناه در برابر انجام اعمال غیر اخلاقی.

[نیکولاس هومفری](#) درباره چرایی وجود خودآگاهی در ما و بسیاری از حیوانات توضیح می‌دهد که وجود خودآگاهی باعث می‌شود که من برای کاری که انجام می‌دهید انگیزه داشته باشید و به من تمایل به وجود داشتن و زندگی کردن می‌دهد. در نتیجه، اهداف جدیدی را برای خود تعیین می‌کنید که در غیر این صورت برای رسیدن به آن تلاشی نمی‌کرد. خودآگاهی جهت زندگی ترا تغییر می‌دهد. من نمی‌خواهد مرده متحرک (zombie) باشد. من می‌خواهد بخشی از جهان هستی باشد (Humphrey, 2011). انتخاب طبیعی باعث شده است که من معمولن از زنده بودن لذت ببرم، بخواهد همچنان زنده بماند. به بیان لرد بایرون [4]: هدف بزرگ زندگی، تجربه کردن است - احساس اینکه زنده هستی، حتی وقتی درد داری.

فردیت مدرن

بخش بزرگ زندگی بشر، در قبایل کوچک و یا دهکده‌هایی چند صد نفری گذشت که همه همدیگر را می‌شناختند. زندگی روستائی مهر و نشان خود را در روش زندگی و طرز تفکر کنونی ما دارد. در دهکده، فرد، هویت خود از روابط اجتماعی خود با دیگران در جمع، کسب می‌کند. شخصی بنام «مادر قصاب» شناخته می‌شود، دیگری بنام «پسر کدخدا». جمع دارای رتبه‌بندی شناخته شده‌ای است که بندرت تغییر می‌کند. جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی چنین ساختاری را جماعت [5] (Gemeinschaft) می‌نامند. در اجتماع روستا، آبرو، شرف و ناموس نقش مهمی به عنوان سازوکار کنترل دارد.

اهمیت آبرو در فرهنگ غربی بسیار کاهش یافته است. در فرهنگهای دیگر، هنوز آبرو و ناموس یک جزء بسیار مهم از درک «من» است و حتی گاه رفتار بستگان و اقوام را بر آبرو و ناموس خود موثر می‌دانند و موجب مشکلات فراوان می‌شود.

[روی با ما بستر \[6\]](#) معتقد است که این ایده که هر فرد شخصیت منحصر به فرد و شرایط ویژه خود را دارد، قبل از ظهور مدرنیته در قرن هفدهم در اروپا وجود نداشت (Baumeister, 1986). در قرون وسطی، تعلق خانوادگی، جنسیت و پایگاه اجتماعی، ویژگی‌های ثابت فرد بودند که کم و بیش فردیت او را تعیین می‌کردند. نخستین بار در دوران رنسانس فرد و فردیت برجسته شد. امیل دورکیم هم خاطرنشان می‌کند که «فرد» بسیار به ندرت در جوامع سنتی حضور داشت.

آنتونی گیدنز [7] که درباره چگونه «من» در ارتباط با روشنگری و مدرنیته به طور فزاینده‌ای برجسته‌تر شد، پژوهش کرده است، می‌نویسد که در یک فرهنگ سنتی، هویت فرد با نقش‌های مختلفی که در دوره‌های مختلف زندگی دارد، به روشنی مشخص می‌شود. اگر قصابی لباسی غیر از آنچه متناسب حرفه‌اش بود، می‌پوشید، مورد تمسخر عمومی قرار می‌گرفت. خودشناسی در درجه اول با آغاز مدرنیته مطرح می‌شود. مدرنیته در رویارویی با دیدگاه سنتی، «من» را در رابطه بین فرد و جامعه تعریف می‌کند. پس از پیشرفت مدرنیته، «من» به چیزی تبدیل می‌شود که از طریق یک فرآیند بازاندیشی (Reflexivity) مورد بررسی و آفرینش قرار می‌گیرد. در نظم پساسنتی، هویت شخصی پدیده‌ای بازاندیشانه می‌شود؛ پروژه‌ای که دامن روی آن کار می‌کنیم. این امر به همین میزان درباره همه جهان مدرن صادق است. می‌توان گفت بازاندیشی یکی از ویژگی‌های خرد انتقادی و یکی از ارکان اندیشه‌ی مدرن است. (Giddens, 1991)

با زندگی شهری، با اصطلاح روانشناسان اجتماعی، ما به جای **گماینشافت** (Gemeinschaft) در **گسلسشافت** (Gesellschaft) پسامدرنیسم زندگی می‌کنیم. جامعه مدرن بر روابط اقتصادی و سیاسی استوار است و در آنجا منافع و احترام فردی بر جمعی مقدم است. در چنین جامعه‌ای، ما با بیشتر افرادی که برخورد داریم، هیچ خویشاوندی و ارتباط خونی نداریم. دیگر نیازی نیست از اینکه چگونه رفتار می‌کنیم، شرمسار باشیم. این تغییر بساط هویت اجتماعی سنتی را بر می‌چیند.

در جامعه مدرن به طور قابل توجهی، ما عضو گروه‌های بیشتر از گذشته هستیم: خانواده، دوستان، تیم‌های کاری، گروه‌های ورزشی، انجمن‌ها مدنی، گروه‌های سرگرمی، گروه‌های والدین و غیره. ما بیش از هر زمان دیگری سفر می‌کنیم و با دیگران تماس‌ها و ارتباط‌های موقت برقرار می‌کنیم، که سپس قطع می‌شود. از طریق رسانه‌های اجتماعی، «دوستانی» پیدا می‌کنیم که تعداد آنها به مراتب فراتر از آنچه وقت و ظرفیت عاطفی برای آنها داریم، است. بدین ترتیب مدرنیته، چارچوب

حمایت از فرد، با خوب و بدش، را که در جوامع کوچک و سنت‌ها ایجاد شده بود را، از بین می‌برد. نهادهای غیرشخصی بزرگ جایگزین ساختارهای قدیمی روستا می‌شوند. شهرنشینی این روند را تقویت کرده است. ما باید و می‌توانیم «من» خود را، خودمان بسازیم. (Gärdenfors, 2017)

پیشرفت فناوری ابزارهای گوناگونی برای تقویت «من» و گسترش توانائی من فراهم آورده است. ابزارهای پیشین چون پتک، چکش، تلسکوپ و میکروسکوپ بیشتر در جهت تقویت نیروی بدنی من بود، اما فناوری‌های جدید مثل کامپیوتر، اینترنت و تلفن همراه، اگر درست بکارگرفته شود، می‌تواند در جهت تقویت فکری «من» نیز بکار گرفته شود. واژه‌نامه و فرهنگ تلفن همراه همیشه با توست. هرآن قدری با تلفن همراه عکس‌گیری. محاسبات ریاضی که زمانی هفته‌ها طول می‌کشید، امروزه در چند دقیقه عملی است.

از طرف دیگر، برخی فناوری‌های جدید چون عکاسی دیجیتال در گوشی‌ها و رسانه‌های اجتماعی تاکید بر ظاهر را بسیار برجسته کرده است. صنعت گسترده‌ی آرایشی و بهداشتی پدید آمد که دامن نیازهای جدیدی را برای مصرف‌کنندگان ایجاد می‌کند. مغلوبان تبلیغات خدمات زیبایی نامیدانه هر کالای صنعت آرایشی را مصرف می‌کنند تا بتوانند خود را جوان‌تر و جذاب‌تر کنند. با صرف وقت و هزینه کلان برای زیبایی ظاهری و بیرونی، زیبایی معنوی و درونی را کاملن به فراموشی سپردند. با یک مقایسه از میزان وقت و پولی که برای وسایل آرایشی در جهان معاصر خرج می‌شود با پولی که برای کتاب، تئاتر و فرهنگ خرج می‌شود به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که مراقبت ظاهر کاملن مراقبت درون را از میدان بدر کرده است. نمونه بارز، برای بسیاری از افراد بارگذاری عکسی در رسانه اجتماعی، بسیار مهمتر از انجام کاری خیر در متن جامعه است.

انسان در جماعت پیشامدرن، بیشتر چون مهره‌ای در جامعه بود که هویتش تعیین شده بود. احتیاج، استقلال، آزادی و حرمت «من» بسیار به ندرت مطرح بود. اما با گذار از جماعت به جامعه، به فرد این آزادی داده می‌شود تا روی «من» خود کار کند، آنرا بسازد و یا بهبود بخشد.

به طور سنتی، اندیشمندان مغز را مسئول شکل‌دهی «من» می‌دانستند اما، پژوهشگران امروز روی مغز، بدن و محیط و همکاری و همخوانی این سه تاکید دارند.

من مستقل

برای اندیشیدن مستقل و نیل به آفرینش اندیشه‌های نوین، باید من قوی و مستقل تربیت شود تا در برابر اتوریته‌ها و اقتدارهای گوناگون مذهبی، ایدئولوژیک، علمی و نظر مسلط جامع علمی و توده‌ها بایستد. بدون نفی اتوریته کلیسا، ارسطو، جالینوس، بطلمیوس و . . . علم و دانش، تکنولوژی و کرامت انسانی در اروپا قادر به برداشتن قدمی به پیش نبود. هنوز زمین مسطح و مرکز جهان و کهکشان بود.

فقط با شک کردن، زیر علامت سوال بردن، پژوهش کردن می‌توان به عرصه‌ها جدید راه یافت و این کار، من قوی و مستقل می‌طلبد که موانع گوناگون و سخت در سنت و فرهنگ ما بر سر راه اوست.

من در فرهنگ‌های دیگر

با فردیت در فرهنگ‌های مختلف، برخوردهای بسیار گوناگون می‌شود. به‌طور کلی می‌توان گفت که در غرب به فرد به عنوان موجودی مستقل و آزاد نگاه می‌کنند. «من» مستقل، کامل و بالغ است که می‌تواند زندگی خود را، خودش تعیین کند و بسازد. اما، در شرق و آفریقا، فرد را بیشتر وابسته به جماعت می‌بینند. «من» با رابطه‌اش با دیگران و جماعت مشخص می‌شود. این نگاه به فرد پیامدهای اندیشگی و احساسی ژرف روی فرد دارد.

من در بینش دینی اسلامی

هسته اصلی من‌ستیزی، دشمنی با فردیت و خردستیزی در جهان اسلام را باید در یک ویژگی مشترک همه ادیان و مذاهب دید. آنها به توانائی انسان اعتقاد ندارند و او را نابالغ و ناتوان از دستیابی به حقیقت و به‌ویژه حقیقت دینی می‌دانند و رهبری و آموزش یک انسان دیگر به‌عنوان پیامبر، امام یا رهبر را ضروری می‌دانند.

ادیان و از آن میان اسلام، می‌دانند که سرشار از تناقض، نارسائی، اظهارات ضدعلمی و ضدانسانی هستند. از اینرو سعی دارند قبل از هر چیز با ایجاد یقینی کاذب راه هر گونه شک کردن را ببندند. اگر با این حال، باز شک دید آمد، اتوریته‌های پرسیش‌ناپذیر دارند. اگر باز با همه اینها شک و در نهایت ارتداد پیش آمد، مرگ و خشونت ذاتی مذهب پاسخ است.

اصولن علم در اسلام به معنی اندیشیدن و نوآوری نیست، علم در اسلام به معنی دنبال قرآن و حدیث و شان نزول آن رفتن و توجیه واقعیت روز براساس اندیشه گذشتگان است. علم فعالیت پژوهشی، آزمایشی و خردورزی نیست، علم وفق امور بر کلام خدا، در عمل انسان‌های مدعی نمایندگی و جانشینی خدا است. از اینرو یک عالم مسلمان دنبال شک، پرسش، مسئله، مشاهده، پژوهش، تجربه و آزمایش نمیرود. او طالب می‌شود و پس حتی چهارصد سال بعد از پیامبر به دنبال کسانی که با چند ارتباط با پیامبر هم‌کلام شدند می‌رود تا از زبان آنها حقایق را کشف کند. نتیجه صدها هزار حدیث می‌شود. «من» نباید فکر کند، من نباید خرد خود را بکار بیندازد تا بد و خوب را تشخیص دهد و با همیاری و همکاری با دیگران برای مشکل انسان و جامعه راه حل پیدا کند. «من» باید در میان انبوه نامطمئن و ناسازگار، کلام خدا، حدیث، سنت و سیره، راه حل را برگزیند. با این طرز تلقی یاد سخنان گالیله (۱۶۴۲-۱۵۶۴) می‌افتم که در جریان محاکمه در دادگاه بازجویی و تفتیش عقاید کلیسا گفت:

فرض کنید که شما ساعتی را به دوست خود هدیه کنید و دوست شما خوشحال شود. اما به او بگویید: از این ساعت استفاده نکن، بلکه هر وقت خواستی زمان را بدانی، بیا و از خود من بپرس. با این حرف هدیه‌ی شما تمام اثرش را از دست می‌دهد و تبدیل به وزر و وبالی بر دوش دوست شما می‌شود. شما روحانیان چنین وضعی برای ما درست کرده‌اید. از سویی می‌گویید: بزرگ‌ترین نعمتی که خدا به شما هدیه کرده است، عقل است. از سویی دیگر می‌گویید: تمام حقایق را باید با رجوع به تورات و انجیل فهمید. از تورات و انجیل باید فهمید که زمین گرد است یا مسطح است. از تورات و انجیل باید فهمید که خورشید به دور زمین می‌چرخد یا زمین به دور خورشید. یعنی در واقع خدا هدیه‌ای به ما داده، ولی به ما گفته از آن استفاده نکنید، فقط از تورات و انجیل بپرسید که حق و باطل چیست!

این منع دقیقن در اسلام هم آمده است. قرآن از یک سو بر تفکر، تعقل و علم تاکید دارد (نگاه کنید به زمر ۹، انفال ۲۲، آل عمران ۱۹۱-۱۹۰) از سوی دیگر پوست از کله کسی که مستقلن فکر کند، می‌کند و می‌گوید همه راه حل‌ها در قرآن، حدیث و سیره‌ی نبوی آمده است باید از مومنان پرسید: آیا خرد یک موهبت الهی نیست؟ آیا اگر خرد خود را بکار بگیریم و با پرسش‌گری و سنجش‌گری به امور بنگریم، خدا ما را بازخواست می‌کند؟ آیا خدا ما را از عدم کاربرد خرد و پیروی کورکورانه از یک مخلوق دیگر خودش سرزنش نمی‌کند؟

اسلام، چون همه ادیان و ایدئولوژی‌ها، ضد فردیت، منستیز و شخصیت‌گش است. هم در آموزش، هم در عبادات و هم در اساطیرش. نخستین سرکوب من و شخصیت مردان مسلمان از همان دوران کودکی آغاز می‌شود، بدون آنکه کودک حق انتخاب و حتی تشخیص سیاسی، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی داشته باشد او را مسلمان اعلام می‌کنند و او را ختنه می‌کنند و داغ اسلامی می‌زنند.

در اساطیر اسلامی، داستان شیطان بسیار جالب است. براساس کتابهای اسلامی، ابلیس یکی از جن‌ها بود که بر اثر پارسایی زیاد به درجه فرشتگان راه یافت و مقرب‌ترین نزد خدا گشت، اما برای سجده نکردن به آدم از درگاه الهی رانده شد. در تاریخ طبری در روایاتی از ابن‌عباس نقل شده است: ابلیس از فرشتگان بود و نامش عزازیل بود و در زمین ساکن بود. فرشتگان ساکن در زمین جن نام داشتند. ابلیس به عبادت همی کوشید و در دانش از همه پیش بود و به همین سبب مغرور شد و در برابر فرمان خدا عصیان نمود. (تاریخ طبری، جلد ۱، ص ۵۳)

آنچه در باره شیطان می‌گویند او از آتش است و آدم از خاک، تمام عمر عبادت کرده است. عبادت کردن، پاک بودن و دانشمند بودن، کافی نیست باید سجده کند به یک آدم خاکی باید خاکسار شد و «من» را نابود کرد. تا آنگاه ترا بتوان به هر جایی کشاند. به جنگ صلیبی، به بمب‌گذاری در مسجد هم‌کیش خودت. یعنی تو باید فردیت و شخصیت خودت را بکشی و گرنه تکفیر می‌شود. عکس پیام این است تو فقط اگر سجده کنی می‌توانی هر کاری بکنی، می‌توانی محمودرضا خاوری باشی، تو فقط اگر سجده کنی می‌توانی سعید طوسی باشی.

سعید طوسی، سید علی مقدم و سید علی خامنه‌ای در محفل انس با قرآن
۳۱ تیر ۱۳۹۱

برای منکوب کردن و بریدن نفس فردیت و شخصیت به یک اقتدار انتقادناپذیر و دست‌نایافتنی نیاز است. کلام اسلامی دست بکار می‌شود. حدیث «لَا وَوَلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَوْلَادَ» (اگر بخاطر تو نبود کهکشان را نمی‌آفریدم) ضرب زده می‌شود و در تفسیر آن می‌گویند:

از عمر بن خطاب نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرمودند «وقتی که آدم گناه را مرتکب شد گفت: خدایا تو را به حق محمد قسم می‌دهم که من را ببخشی؛ خداوند فرمود: چگونه محمد را شناختی با اینکه هنوز او را نیافریده‌ام؟ پاسخ داد: زیرا وقتی مرا با دست خویش آفریدی و در من از روح خویش دمیدی، سر خویش را بالا

گرفتم؛ پس در پایه‌های عرش دیدم که نوشته است «لا اله الا الله محمد رسول الله»؛ پس دانستم که تو نام او را در کنار نام خویش آورده‌ای، مگر به این علت که او محبوب‌ترین آفریدگان در نزد تو است؛ خداوند فرمود: راست گفתי ای آدم؛ او محبوب‌ترین آفریدگان نزد من است؛ من را به حق او بخوان؛ به تحقیق که تو را آمرزیدم؛ و اگر محمد نبود تو را نمی آفریدم. این روایت سندش صحیح است .
(المستدرک علی الصحیحین ج ۲، ص ۶۷۲، شماره ۴۲۲۸)

هدف آن است که حضرت محمد آنقدر بزرگ و دانا تصویر شود که مومن در برابر او به سرحد نیستی و محجوریت تقلیل پیدا کند. این نیستی و محجوریت برای روحانیون که انحصار رابطه و شناخت پیامبر و قرآن را دارند و جانشین او محسوب می‌شوند نیز بغایت سودمند است و منبع مشروعیت آنها از دید مومنان است. آنگاه عطارها و مولوی‌ها دست بکار می‌شوند و این اندیشه را از حجره‌های تاریک متکلمان با شعر خود بین توده‌ها می‌برند. عطار در باره حضرت محمد می‌گوید «آفرینش را جز او مقصود نیست» و مولوی می‌فرماید:

با محمد بود عشق پاک جفت زان سبب او را خدا لولاک گفت

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را

من بدان افراشتم چرخ سانی تا علو عشق را فهمی کنی

وقتی عظمت، سطوت، جذبه و جلال و جبروت یک شخص به این حد می‌رسد دیگر همه‌ی کردار و گفتار و رفتار او سرمشق است و انتقادناپذیر، حال اگر این عمل ازدواج دختر ۶ ساله با مردی ۵۰ساله باشد و یا قتل عام غارت و نسل‌کشی.

بخشیدن این عظمت به محمد برای خاموش کردن انتقادات به کلام او که در یافتن تناقض و ضدانسانی و تبعیض‌آمیز بودن آن تلاش چندانی نمی‌طلبید، در نزد مسلمانان کافی نیست. آنها ارتداد و سبّ النبی را هم تدوین کردند. برای محو فیزیکی من اندیشنده و من مستقل و من منتقد، برگشتن از اسلام و انتقاد از محمد بالاترین مجازات، یعنی مرگ را دارد.

کردار و رفتار این فرد را که چندین میلیارد انسان و تمام کائنات، اگر بخاطر او نبود خلق نمی‌شدند را می‌توان در «سیره نبوی ابن هشام» و در تاریخ غزوات خواند.

فرهنگ منستیز و اندیشه پرهیز، فرهنگ پیشوا و پیرو پرور، مجتهد و مقلد پرور، در نهایت حتی به آنجا می‌رسد که کارکردن را تقبیح می‌کند و در ادامه آن هم کارکردن و هم اندیشیدن را تقبیح می‌کند و در نهایت تحمیق‌کنندگی و منفعل‌سازی، توکل را توصیه می‌کند.

مولوی در مثنوی در داستان « قِصَّةٔ آن دَبَّاعِٔ که در بازارِ
عَطَّارَانِ از بویِ عِطَر و مُشکِ بی‌هوش و رَن‌جور شد » می‌فرماید:
آن یکی اُفْتاد بی‌هوش و خَمید چون که در بازارِ عَطَّارَانِ
رَسید

بویِ عَطَّارِش زَد زِ عَطَّارَانِ راد تا بِگَر دیدش سَر و
بَر جا فُتاد

هَم‌چو مُردار او فُتاد او بی‌خَبَر
اَن‌دَر میانِ رَه‌گُذَرِ
نیم روز

جَمع آمد خَلَقِ بر ویِ آن زمان
دَرمانِ کُنان
جُمَلِگان لا و لگو

آن یکی کَف بر دلِ او می‌بِراند
ویِ فُشانَد
وَزِ گُلَابِ آن دیگری بر

او نمی‌دانست کَنَد در مَرِّ تَعَه
وِرا آن واقعه
از گُلَابِ آمد

آن یکی دَسَتَش همی‌مالید و سَر
همی‌آورد تر
و آن دگر که گل

آن بِخورِ عود و شِکِّ سَر زد به هم
پوشِشَش می‌کرد کَم
و آن دگر از

و آن دگر زَبَدِش که تا چون می‌جَهَد
دَهانش می‌سِتَد
و آن دگر بوی از

تا که میِ خوردست و یا بَنگ و حَشیش
اَن‌دَر بی هُشیش
خَلَقِ دَرماندند

پَس خَبَر بُردند خویشان را شِتَاب
آنجا خَراب
که فُلان افتاده است

کَسَ نَمِیدانَد که چوَن مَصْرُوعِ گِشْتِ یا چِه شُد کُو را فُتاد از بامِ
طاشَّت؟

یک برادر داشت آن دَبَّاعِ زَفْتِ
دانا بِیامَد زود تَفْتِ
گُرَبُزِ و

اندکی سَرگینِ سگ در آسَتینِ
آمد با حَنینِ
خَلَقِ را بِشِکافِ و

گفت من رَنَجَشِ هَمی دانم زِ چِستِ
چون سَدَبِ دانی دَوَا کردنِ
حَلِستِ

به بیان نثر، مولوی می‌فرماید: روزی یک نفر در حال عبور از بازار عطاران بود. در میانه بازار وقتی که بوی عطرها به مشام او رسید، بی‌هوش شد و بر روی زمین افتاد. مردم به دور او جمع شدند تا ببینند چه مشکلی دارد. هرکسی سعی می‌کرد علت غش کردن او را تشخیص دهد و درمان کند. یک نفر شکم او را ماساژ می‌داد و یک نفر گلاب به سر و روی او می‌ریخت. این فرد نمی‌دانست که مشکل او به خاطر همین بوی گلاب است. خلاصه مردم به درمان ادامه دادند و یک نفر دست و پایش را ماساژ می‌داد و دیگری کاهگل تر آورد. یک نفر دیگر بخور عود و شکر درست کرد و یک نفر دیگه لباس‌های او را در می‌آورد. یک نفر دیگر نبض او را گرفته بود و دیگری دهانش را بو می‌کرد تا ببیند آیا شراب خورده یا تریاک و حشیش کشیده است. ولی هیچ‌کسی نتوانست علت بی‌هوش شدن او را بفهمد و مردم حیران به دور او ایستاده بودند. بالاخره چند نفر برای بستگان او خبر بردند که فلانی بی‌هوش در آنجا افتاده است. هیچ‌کسی اطلاع نداشت که آیا آن فرد صرع دارد یا مشکل دیگری؟ آن فرد در واقع یک دباع بود و برادری داشت که خیلی سریع خودش را به او رساند. برادرش کمی مدفوع سگ در دست خود داشت و مردم را کنار زد و به پیش برادرش رسید. او گفت که من می‌دانم مشکل او چیست و وقتی که مشکل کسی را بدانی راحت می‌توانی او را درمان کنی.

مولوی می‌خواهد بگوید دباع زحمتکش از عطر بی‌هوش می‌شود و با بوی مدفوع سگ به‌هوش می‌آید. آیا از این بدتر می‌توان کار و زحمتکش‌انیدی، این تولیدکنندگان نعمات مادی را توهین و تحقیر کرد؟

حافظ عزیز، آب پاکی روی دست «من» اندیشنده میریزد، اندیشیدن، دانش، کار و کوشش و خودسازی را بی‌نتیجه می‌داند. ما را به توکل فرا می‌خواند. توکل یعنی از اندیشیدن و تلاش در حل مشکلات دست‌بکش،

کار و مشکل خود را به خدا واگذار و به امید خدا باش، یعنی انفعال کامل و مطلق:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافرست
راهرو گرسد هنر دارد توکل بایدهش

یکی دیگر از جنبه‌های آشکار فردستیزی در اسلام، ارج نهادن به قربانی کردن فرزند از سوی ابراهیم است. به هیچ وجه آگاهی، اراده و خواستِ اسماعیل مطرح نیست. پدر در راه خدا با او مثل یک شی و یا یک گوسفند برخورد می‌کند و او را به قربانگاه می‌برد. من اسماعیل اصلن وجود خارجی ندارد.

حدیث و سیره‌ی نبوی نفی مطلق من و اندیشه مستقل

هرگاه مسئله و مشکلی پیش بیاید، خرد سالم حکم می‌کند که انسان فکر کند، با دیگران اندیشه خود را در میان بگذارد، زوایای گوناگون مشکل را باهم بسنجند، علت وقوع مشکل را پژوهش کنند، باهم راه حلی برای مشکل پیدا کنند. اگر امکان آزمایش وجود دارد قبل از اجرا آن آزمایش کنند. فکر کنند چگونه می‌توانند عمل کنند که دوباره آن مشکل تکرار نشود و تدابیر پیشگیرانه ضروری اتخاذ شود.

اما، ادیان و به ویژه اسلام، و در اسلام بخصوص شیعیان، فکر می‌کنند برای همه مشکلات جهان از ازل تا ابد، یک نفر در عربستان هزار و چهارصد سال پیش راه حل پیدا کرده است. راه حل یا در قرآن آمده یا ما می‌توانیم از راه حلی که پیامبر در موارد مشابه عمل کرد (سیره‌ی نبوی) یا اینکه پیغمبر به نوعی از آن حرف زد (حدیث نبوی)، راه حل مشکل امروز را پیدا کنیم. این رهنمود یعنی نابودی کامل من در عمل و اندیشه یک نفر دیگر که هزار چهارصد سال پیش میزیست و تعطیل کامل اندیشیدن و راه حل‌یابی من و در نتیجه ما.

اگر با این عظمت محمد، باز یک انسان فضول پیدا شود، شک کند، پرسش کند و از آن زشت‌تر بگوید من فکر می‌کنم و مرتکب ابداع شود، دیگر خونسش به پای خودش است و جوابش تبعید، تکفیر و سبّ النبی است.

تکفیر قوی‌ترین ابزار سرکوب من پرسشگر و اندیشنده است و بیشک آشکارترین نشانه‌ی بی‌دانشی، بی‌منطقی و عدم اطمینان مطلق مذهبها است. با تکفیر من اندیشنده نابود و منفرد می‌شود و ارتباط او با توده‌ها، این اقیانوسی که در آن زنده است و برای آن زنده است، قطع

می‌شود. این همان چیزی است که مذهبها می‌خوانند: نا بودی شک کردن و پرسش نمودن و آفرینش.

پژوهش و تقدس

اعتقاد و ایمان، هر ذهن خلاق و توانمند و وجدان آزاده و انساندوست را از کار می‌اندازد. کسانی که با اعتقاد به اصول مذهبی یا ایدئولوژیکی به نوآوری و یا دست‌آورد علمی رسیده‌اند، بیشک اعتقاد و ایمان خود را از عرصه پژوهشی و فعالیت فکری جدا کردند.

وقتی در پژوهش بی‌طرف بخواهیم به حریم مقدسات وارد نشویم مجبور به شبه‌ریشه‌یابی می‌شویم. ایمان به مقدسات شک و پرسش را کفر می‌داند و دانش بدون شک و پرسش دست‌نیافتنی است.

عده‌ای دستاوردهای علمی برخی موحدان را دلیل بر حقانیت مقدسات بشمار می‌آورند. ما باید بینش دینی و تعبیر ایمانی فرد را که با تعبیر ایمانی دیگری رد می‌شود، با دستاوردهای علمی او که از سد مشاهده، تجربه و آزمایش می‌گذرد را از هم جدا کنیم. تعبیر ایمانی بر اعتقاد استوار است ولی دستاورد علمی بر مشاهده، تجربه و آزمایش. تعبیر ایمانی بر احکام مقدس و تردیدناپذیر استوار است که با تجربه و آزمایش، اگر هزار بار هم عدم صحت آن ثابت شود، عوض نمی‌شود. واقعیت باید خود را در احکام مقدس بگنجاند. ولی تعبیر علمی بر احکام تغییرپذیر استوار است که با مشاهده، تجربه و آزمایش، با احکام جدیدتر که واقعیت را بهتر توضیح می‌دهد جایگزین می‌شود.

به یک بررسی تاریخی نگاه می‌کنیم. یکی از اصلی‌ترین انگیزه اعراب به رهبری حضرت محمد و خلفای راشدین و خلفای بعدی ثروت بیکران و نعمات مادی تولید شده بدست زحمتکشان کشورهای ثروتمند ایران و روم شرقی بود.

حضرت محمد فرمول برد-برد اگر پیروز شوید غنیمت جنگی کشورهای ثروتمند ایران و روم، اسارت گرفتن زنان و دختران و برده‌کردن آنها در انتظار شماست و اگر کشته شوید بهشت، جوی شیر و عسل، حوریان و غلمان (همجنس‌بازی در بهشت ظاهران اگر مستحب نباشد مباح است). با این وعده و وعید و با خشونت و ترور، دسیسه، عهدشکنی، قتل و غارت گسترده، اسلام وارد ایران شد و با همدستی نومسلمانان تحکیم شد. بیشک اسلام یکی از اصلی‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ایران است،

چه در سده میانه و چه امروز.

حال، عده‌ای در ریشه‌یابی علل عقبماندگی ایران به اعراب می‌رسند و اعراب را مورد انتقاد قرار می‌دهند. در صورتی که توده‌های اعراب و روشنفکران اعراب کمتر از ایرانی‌ها از اسلام صدمه ندیدند. سر بریدن‌ها و تکفیرها در میان اندیشمندان و انسان‌دوستان اعراب کمتر از ایران نبوده است. این پژوهش‌گران برای اینکه به تقدس اسلام لطمه نخورد، بجای اسلام و قوانین ضدانسانی و جنگ‌افروزش به اعراب نسبت تجاوزگری می‌دهند و جوی ضدعربی را دامن می‌زنند. در صورتی که مردم اعراب همچون ما از اسلام زخم‌های عمیق خورده‌اند.

مذهب به پیچیده‌ترین پرسش‌های بشر جواب ساده و سراسر می‌دهد. از اینرو، این جواب‌های تنبل و خوش‌باور را زود مجذوب می‌کند. پذیرش جواب‌های مذهبی در گذشته، در عدم شناخت قوانین طبیعی ریشه داشت ولی، پذیرش آنها در دروران کنونی، که به ویژه در مناطق عقبمانده، علاوه بر سطح نازل علوم دقیقه، در پیچیدگی مشکلات اجتماعی و اقتصادی مدرن نیز می‌توان دانست.

اینکه در اسلام، به بیان درست‌تر در همه ادیان، علم، فلسفه و اندیشیدن زاید هستند، کاملن قابل درک است. زیرا اسلام جواب همه پرسش‌ها را در قرآن، حدیث و سیره نبوی دارد. از اینرو، انسان نباید شک کند و یا پرسش کند و یا از آن زشت‌تر، پژوهشگر باشد، انسان باید طالب باشد و استخبار و کسب‌خبر کند. از اینرو ما در ایران طلاب داریم، پاسخ‌ها برای همه پرسش‌ها وجود دارد، انسان آنرا طلب می‌کند و پیشوایان دینی در اختیار شما می‌گذارند.

یک مسلمان راستین، خدای نکرده، شک و یا پرسش نمی‌کند، او استخبار می‌کند، درخواست خبر می‌کند. پاسخی که از قبل وجود دارد و متکلمان و مفسران زحمت کشیدند و آنها در کتابهای قطور جمع‌آوری کردند و یا مجتهدان نماینده انحصاری خدا در رساله‌ها و فتوای خود ارائه کردند، را طلب می‌کند.

البته اسلام از این هم جلوتر می‌رود، هنر و ادبیات را لهُو و لهُب و یا وسوسه‌های شیطان‌ی اعلام می‌کند و در سرزمینی که با سرکوب‌خشن من و خودسانسوری گسترده، به‌ویژه در احساسات زنانه، کویری خشک بیش نیست، با سانسور، تکفیر، کتابسوزان، کتابشویان و کتاب‌خمیرکردن آنرا کاملن خنثی و بی‌اثر می‌کند. با پیروی از سنت سلف خود، که می‌گفتند اگر درست است ما در قرآن داریم، اگر درست نیست، پس

مستجوب آتش هستند و با وجدانی آسوده کتابخانه‌های ایران، روم شرقی و مصر را آتش زدند و بخش بزرگی از تلاش فکری و هنری بشریت را نابود کردند، به همان سادگی که طالبان در بامیان تندیسهای هزار ششصد ساله‌ی بودا را نابود کردند، هنر، موسیقی و ادبیات را نابود می‌کنند.

با این دشمنی با اندیشیدن، فلسفه در جهان اسلام نه معنی دارد و نه می‌تواند شکل بگیرد. فلسفه به معنی اندیشیدن درباره‌ی مسائل بنیادین و اساسی جهان، طبیعت، زندگی، تاریخ و انسان با رویکرد نقادانه و نظام‌مند و به کمک استدلال‌های عقلانی و منطقی، در جهان اسلام وجود ندارد. فلسفه راستین جز نیروی خرد و استدلال، بن‌مایه (مرجع) و سنج (معیار) دیگری نمی‌شناسد. آنچه در جهان اسلام بنام فلسفه مشهور است در واقع دنباله‌ی علم کلام که می‌خواهد با ظاهر و ابزار فلسفی و منطقی و به بیان درست‌تر با سفسطه بینش غیرعقلانی اسلامی را توجیه کند.

آنچه نیچه در باره ناسازگاری بینش دینی و دید علمی می‌گوید، کاملن درباره اندیشه فلسفی اسلامی صادق است:

در حقیقت، میان دین و علم واقعی نه خویشاوندی وجود دارد و نه دوستی و نه حتی دشمنی. دین و علم در ستارگان مختلف زیست می‌کنند، و هر فلسفه‌ای که در ظلمت آخرین نگرش‌هایش شراره‌ای از شهاب دینی بدرخشد، هر چه را بعنوان علم عرضه کند مظنون می‌سازد، و در این صورت هر چه عرضه می‌کند دین است، گرچه جلای علم بدان داده است. [8]

راه علمی شناخت رسیدن از شک به یقین، بکارگیری خرد و استدلال است. در فرهنگ اسلامی هم شک، هم استدلال و هم خرد نکوهش شده است. عقل، دانش، استدلال و فلسفه برای تفکر دینی ضلالت کامل است. آنها عقل، دانش، استدلال و فلسفه را برای توجیه دین و احکامش می‌خواهند نه برای شناخت انسان و طبیعت.

ادیان و مذاهب، پیشگیرانه، شک‌پرهیز، پرسش‌ستیز، نوگریز و اندیشه‌کش هستند. هر چند شک کردن مقدمه‌ای است بر اندیشیدن، پژوهش و نیل به یقین و یا گسترش افق دید اما، مذهب خطر اندیشیدن را کاملن درک می‌کند و پیشگیری لازم را کرده است. در مذهب به مومنان می‌گویند که شک، تردید، وسوسه از خطرات و فریب‌های شیطانی است و در مقابل یقین، ثبات و اطمینان از الطاف رحمانی و الهی است. برای همین هم با رهنمود و تهدید سرچشمه اندیشیدن را می‌خشکانند. مولوی

عزیز واکنش خدا را در مقابل شک و تردید موسی چنین توصیف می‌کند:

گفت موسی ای خداوند حساب نقش‌کردن باز چون کردی خراب؟

نرّ و ماده نقش‌کردی جان‌فزا وانگهان ویران کنی این را
چرا؟

گفت حق: دانم که این پرسش ترا نیست از انکار و غفلت وز هوا
ورنه تادیب و عتابت کردمی بهر این پرسش ترا آزردمی

لیک می‌خواهی که در افعال ما باز جویی حکمت و سر بقا

یعنی تو حق نداری شک و پرسش برای ژرفش دانش بکنی، شک و پرسش تو باید برای تائید بازم بیشتر دین باشد. خدا به موسی می‌گوید می‌دانم این پرسش تو از روی شک و اندیشیدن ژرفتر نبود، فقط می‌خواهی ایمان تو قوی‌تر شود، وگرنه ترا ادب می‌کردم و پدر ترا در می‌آوردم.

واژه **عقل** در قرآن نیامده است. بعدها مسلمانان با جعل حدیث‌های گوناگون این رسوائی را جبران کردند. مسلمانان راستین این پیام نام‌بردن عقل در قرآن را بخوبی دریافتند. سنائی توصیه می‌کند:

چند از این عقل ترهات‌انگیز چند ازین چرخ و طبع رنگ‌آمیز

نبینی غیب آن عالم درین پر عیب عالم زان

که کس نقش نبوت را ندید از چشم جسمانی

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

کی آیی همچو مار چرخ ازین عالم برون تا تو

بسان کژدم بی دم درین پیروزه پنگانی

مولوی بزرگ، امام فخر رازی را که خود مخالف سرسخت فلسفه‌ی مشائس بود را نیز نمی‌تواند تحمل کند و او را به عنوان فیلسوف مورد حمله قرار می‌دهد و می‌گوید:

اندرین بحث ار □□□ ره بین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود

استدلال که در پی علت و معلول گشتن و فلسفی اندیشیدن است هم در اسلام گمراهی است. به نظر عطار، اگر با خرد فلسفی پرسش کنی و دنبال ریشه‌یابی باشی، از دین اسلام بی‌بهره می‌شوی و می‌فرماید:

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد

ورای عقل ما را بارگاه است ولیکن فلسفی یکچشم راه است

به نظر مولوی تا اندیشه‌کنی، از دین حق خارج می‌شوی و می‌فرماید:

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش بر هم زند

فلسفی کو منکر حدّانه [9] است از حواس اولیا بیگانه است

استدلال و به ویژه استدلال منطقی در تاریخ تفکر عقلانی و افشای سفسطه نقش بزرگی ایفا کرده است. مذاهب پذیرش بی‌چون چرا می‌خواهند و پیرو گوش به فرمان، برای همین با استدلال بیگانه‌اند. اعتقادات مقدس هستند و پرسش‌ناپذیر و استدلال مانع آرامش مومن، از اینرو مولوی بزرگ می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

ولی پاسداران دژهای اندیشه اسلامی از همین پاهای چوبین بی‌تمکین و نافرمانبر سخت در هراسند و هر جا دستشان برسد آنرا قلم می‌کنند. همان‌طور که ابوعلی سینای بزرگ راجع به رازی می‌گوید:

این ایراد را از محمدبن زکریای رازی برگرفته‌ای، از آن ناوارد فضول که با آن شرح‌هایش در الهیات، پا از گلیم حرفه‌ی خویش که شکافتن زخم و نگریستن در ادرار و مدفوع باشد فرا می‌نهد. بدینگونه خود را رسوا می‌نماید و نادان‌اش را در آنچه می‌کوشد و می‌جوید آشکار می‌سازد. [10]

با شگفت‌زدگی از زبان یک دانشمند، در باره یک اندیشمند دیگر، هراس اسلام از اندیشیدن فرد که خود را در هراس از فلسفه نشان می‌دهد را می‌بینیم.

ابن خلدون به هیچ وجه نمی‌خواهد قبل از اینکه شک و پرسشگری فرد بوسیله ایمان و خرافات بکلی از کار نیفتاد، به مطالعه فلسفه پردازد:

فلسفه زیان عظیمی به دین می‌رساند. . . . چنانکه دانستیم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمر است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیلها و حجتها. . . . بنابراین جوینده‌ی حکمت باید بکوشد از پرتگاه‌های آن احتراز جوید. . . . نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود، آنگاه به حکمت گراید. بی‌هیچ‌رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است به حکمت روی آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. [11]

حال با این دیدگاه غول‌های فرهنگ و ادب ما، آیا یک جوان مسلمان جرئت شک‌کردن، اندیشیدن و بیان «من» خود می‌کند؟ باید من بسیار قوی داشته باشد و بسیار دلیر باشد که جسارت ابراز وجود کند.

اینهمه ضدیت بزرگان ما با شک و عقل و اندیشیدن، نشان آن است که همواره یک جریان قوی اندیشنده وجود داشت، هر چند آثارشان نتوانست از تکفیر، کتابشوئی و کتابسوزان جان سالم بدر ببرد و بدست ما برسد.

عرفان و من

عرفان اسلامی، سعی در نرم کردن زمختی‌ها و گوشه‌تیز انسان‌ستیز اسلام فقهاتی دارد. از هر دو جنبه اسلام مسلط، یعنی خشونت بی‌حساب و مادیگرایی لجام‌گسیخته، با ریای آشکار که بنام خدا ولی به کام خود غنیمت گرفتن، غارت‌کردن و به برده گرفتن زنان و کودکان یکی از اصول اسلام و بخشی از عبادت اسلامی می‌شود، فاصله می‌گیرد. در مقابل فردیت مطلق پیشوایان اسلام رسمی و فقهاتی که با مَنی متکبر که خود را جانشین خدا و رسول خدا می‌نامند و هر جنایتی را توجیه می‌کند، عرفا نابودی من و فردیت در دستور کار خود قرار می‌دهند و به الریت نه‌ایه العبودیه می‌رسند که موضعی بسیار منفی و منفعل است.

این پایمال کردن «من» فقط مختص به اسلام فقهاتی نیست. عرفان که ادعای کرامت انسان دارد، با پیروی مطلق از پیر، دست کمی از اسلام فقهاتی ندارد. در کتاب «نفحات الانس» جامی در شرح احوال مولوی می‌خوانیم:

روزی شمس‌الدین، از مولانا شاهی زیباروی التماس کرد. مولانا حرم خود را در دست گرفته در میان آورد و فرمود که: او خواهر جانی من است. [شمس] گفت: نازنین پسری می‌خواهم. [مولوی] فی الحال فرزند خود سلطان ولد را پیش آورد [و] فرمود که: وی فرزند من است. [شمس]

گفت]: حالیا اگر قدری شراب دست می داد ذوقی می کردم. مولانا بیرون آمد و سبویی از محله جهودان پر کرده بر گردن خود بیاورد. [12]

یعنی در دنیا مولوی خواست و اراده انسان‌های هیچ وجود خارجی ندارد. او برای نشان دادن پیروی بی چون چرا خود از مراد خودش همی «من»ها را نادیده می‌گیرد و با آنها چون یک شی بر خورد می‌کند.

من در فرهنگ ایرانی-اسلامی

من‌ستیزی و سرکوب تفکر مستقل در فرهنگ ایرانی ما هم کاملن رسوب کرده است. از زبان گفتار ما گرفته تا ضرب‌المثل‌های ما.

در فرهنگ ما، چنان به من و فردیت کم توجهی شده است جانبه بسیار جالب، نبودن یک واژه مناسب برای فردیت که شخصیت مستقل من را القا کند است. فرد و فردیت نه یک منِ خلاق و اندیشنده، چاره‌ساز بلکه تک و تنها را القا می‌کند.

در فرهنگ ایرانی، حتی گفتن من غرور محسوب می‌شود و نادرست. نباید گفت، «من گفتم». باید گفت، «بنده عرض کردم». این فرهنگ، با یک تیر دو نشان می‌زند. یکی من را زیر آوارش له می‌کند و دیگر ارزش تفکرش را نازل. این بنده که در واقع کوتاه شده‌ی «بنده‌ی خدا» است، یک نوع تاکید بر این است که من از چهارچوب آنچه یک انسان در هزار و چهارصد سال پیش در شبه جزیره عربستان برای اندیشه من ترسیم کرده خارج نمی‌شوم.

در ضرب‌المثل ایرانی، این چکیده تجربه فرهنگی ما، توصیه می‌شود، «خواهی نشوی رسوا، هم‌رنگ جماعت شو». یعنی اگر فکر تو با باور مسلط جامعه منافات دارد، خودت را سانسور کن. چقدر اندیشه‌های والا از این خودسانسوری نابود شده‌اند و ما از آنها بی‌خبر ماندیم؟

هم‌رنگ جماعت شدن، تسلیم تبلیغات قدرت مسلط شدن و آنچه من مستقل می‌بیند و داوری می‌کند را سانسور کردن، یکی از زشت‌ترین و خطرناک‌ترین ویژگی‌های انسانی است. هم‌رنگ جماعت شدن، در کشوری مثل آلمان با آن فرهنگ و هنر والا، دست نازی‌ها را برای ارتکاب یکی از فاجعه‌بارترین جنگ تاریخ بشریت باز کرد. هم‌رنگ جماعت شدن، جنگ خانماسوز ایران و عراق را هفت سال بیشتر به مردم ایران و عراق تحمیل کرد. هم‌رنگ جماعت شدن ما را همدست خونریزی‌های سوریه، عراق،

لبنان و یمن کرد.

به اندیشیدن خطر کنیم

باید من را از قید و بندهای سنت، ایدئولوژی و مذهب رها کرد تا توان اندیشیدن آن آزاد شود. گفتن آسان است اما، عمل کردن به آن بغایت مشکل. اراده آزاد و اندیشیدن مستقل ما بسیار محدودتر از آن است که ما تصور می‌کنیم. ما در فرهنگ سنتی، ایدئولوژیک و مذهبی بزرگ می‌شویم و پریدن از روی سایه خودمان و پیشداوری‌های خودمان، تلاش و خودسازی سختی می‌طلبد. از تسلط ناخودآگاه بر ما تا تسلط ایمان، از تسلط فرهنگ جماعت تا گروهی که به آن تعلق خاطر داریم، کار ما را مشکل می‌کند.

برای نیل به اندیشه نو و آفرینش و فردیت، من باید آزاد شود تا بیندیشد. من و فردیت هم از برون با خطر تکفیر و تعزیر روبروست و هم از درون از ترس روبروی شدن با خود و روبرو شدن با پیشداوری‌های خود. ولی این رهائی عملی است، و اولین قدم آن اراده معطوف به اندیشیدن مستقل و میدان دادن به من و فردیت است.

آموزش و پرورش در تربیت من و استقلال اندیشیده او نقش اساسی دارد. دو روش کاملن متضاد وجود دارد: پرورش فرزندی بی‌شخصیت، مطیع، سربراه و پیرو مکتب یا فردی با شخصیت، با تشخیص فردی، با من و قضاوت مستقل، آفریننده و خودآگاه.

اسلام، من و تفکر مستقل من را به رسمیت نمی‌شناسد. اسلام از انسان تسلیم بی قید شرط در برابر خدا را می‌طلبد. از آنجائی که خدا نمایندگی مستقیم روی زمین ندارد در عمل تسلیم بی قید شرط در برابر اراده‌ی مدعیان نمایندگی و جانشینی پیامبر خدا، چون عمر، عثمان، آیت الله خمینی، آیت الله خلخالی، اسدالله لاجوردی، آیت الله گیلانی، ملا عمر، عمر البشیر، ابوبکر بغدادی و ... مورد نظر است. هر گونه عرض اندام «من» در برابر خدا که در عمل همان مدعیانی نمایندگی خدا یا جانشینان پیامبر خداست، ارتداد به حساب می‌آید و مجازاتش مرگ است. ما برای رهائی از این من‌ستیزی و فردیت‌کشی، تنها یک سلاح داریم، که بکارگیری آن در اسلام معصیتی بزرگ است، اندیشیدن مستقل و بیان آنچه «من» می‌اندیشد. پس بیائید همگان به این معصیت آنقدر آلوده شویم که دیگر هیچکس نتواند نخستین سنگ به سوی «من» اندیشنده پرتاب کند.

منابع و برای مطالعه بیشتر

دوستدار، آرامش (۱۳۷۰). *معماری و معماری در ایران*. چاپ دوم، پاریس: انتشارات خوران.

آرامش دوستدار در این کتاب دو مفهوم بنیادین «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر» مطرح می‌کند. تز کانونی کتاب می‌گوید که تفکر در فرهنگ دینی ممتنع یا ناممکن است و از آنجا که فرهنگ ما در سراسر تاریخ دینی بوده، اندیشیدن در آن از همان آغاز محال بوده و همچنان مانده است. او مشکل جدی در خودشناسی فرهنگی ما را در مقاومت درونی می‌بیند که خود یکی از عوارض فرهنگ دینی است. این مقاومت درونی به تنهایی سمج‌ترین مانع در راه یافتن به خودشناسی فرهنگی ماست. پی بردن به وضع وخیم فرهنگ ما بسیار دشوار است و ما آنقدر آسانگیر و سطحی هستیم که نتوانیم وخامت وضع را ببینیم. فقط کوشش آگاهانه‌ی توانفرسا می‌تواند ما را از زنده به گور شدن فرهنگی موقتا نجات دهد. خواندن این کتاب را به گرمی پیشنهاد می‌کنم.

مختاری، محمد (۱۳۷۷). *تمرین مدارا*: بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و... تهران: ویستار

محمد مختاری در قسمتی از این کتاب چنین آورده است: نزدیک به صد و پنجاه سال است که جامعه‌ی ما، از یک سو درگیر با سنت و نو مانده است، و از سوی دیگر، به تقابل فرهنگ‌های خودی و غیر خودی گرفتار است؛ و دوران بحرانی گذار خود را می‌گذراند. پس ناگزیر است برخورد آگاهانه و سنجیده‌ای با این درگیری و گرفتاری، و علل و عوامل آن داشته باشد. یعنی باید به بازخوانی همه‌جانبه‌ی فرهنگ، در کلاف به‌هم‌پیچیده‌ی روابط فرهنگی جهانی، و نقد سنت و معرفت تاریخی خود پردازد. چپستی خود را بشناسد. مبانی «هویت» یا «بی‌هویتی» خود را درک کند. ... اگر انتقاد از «دیگری» مستلزم مدارا با «دیگری» است، نقد «خویش» مبتنی بر تأمل در «خویش» است. درک نارسایی‌ها و دشواری‌ها، عارضه‌ها و بازدارندگی‌های فرهنگی ما،

مداراییِ دردناک می‌طلبد. به این اعتبار بازخوانی فرهنگ، گفت و شنیدی با سُنّت خویش است یعنی گفت و شنید یکی از اجزای این فرهنگ با اجزای دیگر آن است. گفت و شنید با خویش، روی دیگر گفت و شنید با دیگری است. این دو، هم در گرو نهادینه شدن مدارايند، و هم زمينه و عملی برای این نهادینه شدن اند. گفت و شنید یک رابطه است. و دو سوی رابطه، در نقد نظر، مکمل و تصحیح کننده همنند. زیرا برقرار ماندن رابطه، در گرو تفاهم در تفاوت، و مدارا در اختلاف ها است. از این رو اساس گفت و شنید بر امکان درک حضور دیگری استوار است، درک حضور دیگری نیز مبتنی بر درک و پذیرش حق و شآنِ برابر اندیشگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... برای دیگری است!!! خودسانسوری نتیجه ی حصر اندیشه است و این امری شخصی و مربوط به خود و یا خصلت نویسنده نیست. خودسانسوری محدود شدن نویسنده است. حصر آزادی است. بیماری فرهنگ و خلاف تفکر کانونی است... خواندن این کتاب را به گرمی پیشنهاد می‌کنم.

Baumeister, Roy (1986). *Culture Change and the Struggle for Self*. Oxford: Oxford University Press

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press

Gärdenfors, Peter (2017). *Den svåra konsten att se sig själv*. Stockholm: Natur och Kultur

این کتاب سوئدی که «هنر دشوار دیدنِ خویشتن» نام دارد، نوشته‌ی پتر یردن‌فورس استاد علوم شناختی (cognitive science) دانشگاه لوندِ سوئد است و یکی از منابع اصلی مطالعه من در باره «من»، گوناگونی و روند تکامل آن می‌باشد.

Glover, Jonathan (1991). *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. UK: Penguin Books

Humphrey, Nicholas (2011). *Souldust: The Magic of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press

Metzinger, Thomas (2009). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books

.Midgley, Mary (2014). *Are You an Illusion?* Durham: Acumen

یادداشت

[1] ویلهلم فون هومبولت (۱۸۳۵-۱۷۶۷) زبان‌شناس، دیپلمات و فیلسوف آلمانی و بنیان‌گذار دانشگاه هومبولت بود.

[2] سورن کی‌یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف، یزدان‌شناس، شاعر و منتقد اجتماعی دانمارکی است. بسیاری او را نخستین فیلسوف هستی‌گرا (اگزیستانسیالیسم) به شمار می‌آورند.

[3] زیبابین (Kaleidoscope) از چند آینه که با زاویه مقابل هم قرار گرفته و با انعکاس‌های متوالی اشیای رنگی مثل تیله، مهره و خرده‌شیشه با بازتاب نور به آن‌ها الگوهای رنگارنگی را پدید می‌آورد. با تکان دادن آن الگوها تغییر می‌کنند.

[4] لرد بایرون (Lord Byron ۱۷۸۸-۱۸۲۴) شاعر و سیاستمدار انگلیسی بود.

[5] گماینشافت (Gemeinschaft) و گزلشافت (Gesellschaft) بیانگر سنخ‌شناسی جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس (Ferdinand Tönnies) هستند که به ترتیب معادل‌های Community و Society در انگلیسی و جماعت و جامعه در پارسی است.

جماعت به معنای اجتماعی است که در پیشاتجدد به صورت یک خانواده بزرگ یا قبیله و قوم تجلی می‌کرد و جلوه‌هایی از آن در روزگار تجدد نیز دیده می‌شود. در جماعت منافع شخصی افراد فدای منافع جمعی می‌شوند. یک جماعت دارای یک اخلاق و مذهب مشترک، هنجارهای روشن برای رفتارهای اجتماعی است و احساس مسئولیت جدی طلب می‌کند. تونیس جماعت را نوعی «نیروی اراده متحد» توصیف می‌کند، جایی که ساختار خانواده الگوی اولیه نحوه عملکرد جمع را مشخص می‌کند. نهادهای اجتماعی ابتدائی هستند و تقسیم کار پیشرفته وجود ندارد. حقوق و آزادی فرد بسیار محدود است و اعمال فردی تا حد زیادی کنترل می‌شود.

جامعه به معنای جامعه مدرن است که گرایش دارد علاقه و منافع فردی بر جمعی مقدم باشد. جامعه فاقد اخلاق و هنجارهای واحد است و فرد برای منافع خود اقدام می‌کند. جایگاه و پایگاه اجتماعی با عملکرد و کارائی فرد بدست می‌آید. جامعه بیشتر با ضوابط و روابط غیر از خانوادگی یا همسایگی استوار است که باعث می‌شود جامعه بیشتر در معرض تناقضات طبقاتی قرار گیرد. تقسیم کار بسیار دقیق است و

شرایط کاملاً متفاوتی برای مصرف ایجاد می کند.

[6] روی باما یستر (Roy Baumeister، زاده‌ی ۱۹۵۳)، استاد دانشگاه فلوریدا و روانشناس اجتماعی، کارهایش بر موضوعات چون خودآگاهی، طرد اجتماعی، وابستگی، روابط جنسی، خودکنترلی، خودباوری، رفتارهای خودشکنانه، انگیزش، پرخاشگری، آگاهی و ارادهٔ آزاد متمرکز است.

[7] آنتونی گیدنز (Anthony Giddens، متولد ۱۹۳۸) جامعه‌شناس بریتانیایی که نظریه ساختاربندی (Structuration theory) و نگاه کلنگرانه (Holism) به جامعه‌های مدرن او مشهور است.

[8] Nietzsche, Bd. 2, Buch 2, S. 119 به نقل از □□□□□ □□□□□□□□ آرامش دوستدار، ص ۱۰۵

[9] حنانه [ح ن ° ن ن -] نام ستونی است که از چوب بود و حضرت رسول پشت بدان تکیه داده خطبه میخواندند و چون منبر مقرر شد و بر منبر برآمدند و خطبه خواندند، از آن ستون ناله برآمد مانند طفلی که از مادر جدا شود. (لغت‌نامه دهخدا)

[10] صفا، ذبیح‌الله (۱۳۴۶). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ص ۱۷۶

[11] ابن خلدون (۱۳۷۵). □□□□□ □□□ □□□□□□ (جلد دوم). ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۱۰۹۷

[12] عبدالرحمن جامی (۱۳۶۶). نفحات الانس. تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی‌پور. تهران: انتشارات سعدی. ص ۴۶۶

اسپینوزا، پیشگام لائیسیته

از شیدان و ثیق

«جدایی دولت و دین» و «آزادی عقیده و وجدان»

در این نوشتار می‌خواهیم از اسپینوزا چون فیلسوف پیشگام نظریه‌ی «لائسیته» و از فلسفه‌ی سیاسی او چون جدالی فکری بر علیه دین‌سالاری سخن بگوئیم. از اندیشمندی در سده‌ی هفده میلادی (1632-1677) نام بریم که افکارش در زمینه‌های فلسفی و سیاسی همچنان زنده و امروزی باقی مانده‌اند. اسپینوزا، در رویارویی با بغرنج‌های زمانه‌اش، نظریه‌هایی در پهنه‌ی فلسفه‌ی سیاسی تبیین کرد که، با وجود پیشینگی تاریخی‌شان، امروزه همچنان فعلیت دارند و ما را به تفکر و تأمل فرا می‌خوانند. موضوع مناسبات بین دولت، سیاست و دین، یکی از پروبلما تیک‌های تاریخ فلسفه‌سیاسی تا کنون بوده است که خود را امروزه به دو صورت کاملاً متضاد نمایان می‌سازد: دین‌سالاری (تئوکراسی) و در برابر آن، «جدایی دولت و دین» یا لائسیته.



با این که «لائسیته»، چون واژه، دو‌یست سال پس از اسپینوزا اختراع می‌شود، اما چون مفهومی سیاسی-اجتماعی، چون مقوله‌ای ناظر بر مناسبات دولت و دین، اصول پایه‌ای آن را به راستی می‌توان در اندیشه‌ی فیلسوف هلندی پیدا کرد.

امروزه، در شرایطی که مذهب و دین، هم‌زمان با افول ایدئولوژی‌های لیبرالی و توتالیتار، از رشد و رونقی جهانی برخوردار شده‌اند، بازبینی اصول لائسیته و به طور کلی امر جدایی دولت و دین، از چشم‌انداز اسپینوزایی، برای ما اهمیتی فراوان پیدا می‌کند. چه در اندیشه‌ی اوست که، برای نخستین بار و به گونه‌ای منسجم و مستدل و با رویکردی فلسفی، اندیشه به جنگ فاناتیسم و بنیادگرایی دینی، به نبرد فکری با تئوکراسی و سلطه‌ی مذهب می‌رود. سرچشمه‌ی جنبش روشنگری سده‌ی هجده اروپا را باید در اندیشه‌ی سیاسی ضد دین‌سالاری اسپینوزا پیدا کرد. از این روی، فیلسوف ما برای یک دموکراسی آزاد و «لائیک»، مناسباتی ب‌ری از دخالت مذهب در امور سیاسی و استوار بر استقلال و خودمختاری دولت نسبت به ادیان، موضوعی است که در این جا مورد بحث خود قرار می‌دهیم. در این درنگ،

بدین‌سان، با یکی از جنبه‌های اندیشه‌ی اسپینوزا، یعنی پیشگامیِ او در نظریه‌ی لائیسیته، آشنا می‌شویم.

در پایانِ این گفتار، بار دیگر، تعریفی از لائیسیته، آن گونه که امروزه تفهیم می‌شود، به دست خواهیم داد. ما در کتاب [\[۱\]](#) به تفصیل در این باره نوشته‌ایم.

زمانه‌ی ما و فعلیت اسپینوزا

در جهان کنونی، که گفتیم با رشد و رونق ایدئولوژی‌های دینی رو به رو ست، لائیسیته، چون پدیداری سیاسی- اجتماعی و امری، در دو پهنه مطرح می‌باشد: یکی در پرسشگری از چگونگیِ تحقق‌پذیریِ عملیِ لائیسیته یعنی در پراتیک و دیگری در تعیین‌گریِ نظری - مفهومیِ این مقوله یعنی در تئوری. می‌دانیم که بنیادهای نظریِ لائیسیته را سه اصل تشکیل می‌دهند: 1- جدایی کامل دولت، که شامل قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی می‌شود، از دین و همچنین عکسِ آن یعنی جدایی دین از دولت. 2- آزادی وجدان، عقیده و اندیشه، چه دینی و چه غیر دینی. 3- برابری حقوقی شهروندان بی هیچ تمایزی از بابت عقاید مذهبی و یا غیر مذهبی‌شان. اما لائیسیته، که با سودای جهان‌روایی ([\[۲\]](#)) و طی صدوپنجاه سال تاریخ در غرب شکل می‌گیرد، امروز هم چنان موضوع بحث و پرسش، کنکاش و تأمل قرار دارد. از این‌روی، چون فرایندی سیاسی- اجتماعی، لائیسیته را همواره باید باز اندیشید، در شناخت و شناساندن آن تلاش نمود و با توجه به تغییر و تحولِ زمانه دست به تدقیق آن زد. بدین ترتیب است که بازخوانیِ "اندیشه‌ی زنده اسپینوزا" (عبارت را از آنتونیو نِگری Antonio Negri وام گرفته‌ایم)، در پرتو فلسفه‌ی آزادی‌خواهی او، که از جمله پیکار علیه دین‌سالاری و تئوکراسیِ آزادی‌ستیز است، فعلیت و کنونیت کم‌نظیری در اوضاع و احوال زمانه‌ی ما پیدا می‌کند. اوضاعی که در خطوط کلی به قرار زیرند.

می‌دانیم که دنیای سده‌ی بیستم، با نمودارهای اصلی‌اش چون جنگ جهانی اول (1914- 1918)، انقلاب اکتبر روسیه (1917)، فاشیسم و نازیسم (از 1920 تا 1945)، جنگ جهانی دوم (1939- 1945)، استقلال مستعمرات و نیمه مستعمرات (کنفرانس باندونگ 1955) و فروپاشی سیستم معروف به [\[۳\]](#) (1980) ... به پایان رسید. امروز، در سده‌ی بیست و یکم، با جهانی دیگر و متفاوت رو به رو

هستیم. در پی تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، زیست‌محیطی و غیره، در گستره‌ی ملی و جهانی، اوضاع عینی و ذهنی پیکار انسان‌ها برای رهایی از سلطه‌های مختلف سخت دگرگون شده‌اند. این‌ها چهره‌ی جهان را به کل تغییر داده‌اند، سیمای ملی و بین‌المللی سده‌ی گذشته را برهم زده‌اند و ما را امروزه به بازبینی **مفاهیم** و در نتیجه ابداع یک فلسفه‌ی سیاسی رهایی‌یافته از سلطه‌ی ایدئولوژی‌های مذهب، سرمایه‌دای، ناسیونالیستی، تمامت‌گرا (توتالیتار) و... فرامی‌خوانند. از این روست که بازهم خوانش مجدد و مکرر اسپینوزا، چون فیلسوف ماتریالیست و نظریه‌پرداز **توان‌مندی** **multitude** در آزادی، خودمختاری و استقلال از هر قدرتی **ب‌رین و استعلائی**، اهمیت و ضرورت خود را به مراتب بیش از گذشته پیدا می‌کند.

در زیر، شش ویژگی و دگرذیسی مهم زمانه‌ی کنونی را برمی‌شماریم:

1- امروزه، تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، علمی و فن‌آوری... در پهنه‌ی ملی و بین‌المللی، شرایط عینی و ذهنی رهایی انسان‌ها را به گونه‌ای کلان دگرگون کرده‌اند. می‌دانیم که فرایند جهانی‌شدن، که به شدت امروزه سرمایه‌دارانه است، و فرایند افول نقش دوات- ملت‌ها، که پیامد مستقیم همین جهانی‌شدن است، بیش از پیش تبدیل به روندهای برگشت‌ناپذیر عصر ما شده‌اند.

2- زوال یا پایان سوسیالیسم‌های دولتی سده‌ی بیستم در نظریه و عمل؛ تحولات و دگرگونی‌ها در خود سیستم سرمایه‌داری، تغییرات ناشی از ورود تکنولوژی‌های نوین در حوزه‌ی کار، تقسیم کار و تولید؛ دگرگونی در ساختارمندی طبقات اجتماعی؛ خطر نابودی محیط زیست چون موضوعی حیاتی برای ادامه‌ی زندگی بشر در پاسداری از طبیعت پیرامون خود... پاره‌ای دیگر از ویژگی‌های دوران ما را تشکیل می‌دهند.

3- سرمایه‌داری، بر خلاف نویدهای مارکسیسم کلاسیک و مبتذل، نه تنها رو به زوال نرفته بلکه حتا خود را توانا نیز کرده است. این سیستم، با جهانی‌کردن خود، به رغم بحران‌ها و تضادهای گونه‌گون و سیاست‌های نابودکننده‌اش در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، زیست بومی و غیره، همواره موفق به متحول و منطبق کردن خود با اوضاع و شرایط جدید شده است.

4- برآمدن قدرت‌های جدید اقتصادی و نظامی، در رقابت با هم و یا در

کشمکش با قدرت‌های بزرگ جهانی (آمریکا، اروپا، روسیه و چین)، یکی دیگر از ویژگی‌های نوین شرایط کنونی جهان را تشکیل می‌دهد. این قدرت‌های منطقه‌ای بزرگ یا کوچک در برابر هم و یا در ائتلاف با هم، دست به جنگ، سلطه و ستم بر مردمان سرزمین‌های خود می‌زنند. چنین وضعیتی امروزه سیمای نوین ژئوپولیتیک جهان ما را تشکیل می‌دهد، که با دنیای دو ابرقدرت آمریکا و شوروی و «جهان سوم» زیر سلطه‌ی این دو، در سده‌ی بیستم، بسیار متفاوت است.

5- برآمدن ایدئولوژی‌های واپس‌گرا، تئوکراسی‌ها و بنیادگرایی‌های دینی از نوع اسلامی، مسیحی... و رشد ناسیونالیسم‌ها و پوپولیسم‌های راست و چپ... از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی دوران کنونی ما می‌باشند. این پدیده‌ها همه در زمانی رشد و نمو کرده و می‌کنند که ما با بحران و افول سوژه و سوژکتیویته رهایی‌خواهی، هم در نظریه و هم در عمل دگرگون‌ساز اجتماعی، روبه‌رو می‌باشیم.

6- سرانجام باید، چون یکی دیگر از ویژگی‌های دوران ما، از برآمدن جنبش‌های نوین مردمی، میدانی، اجتماعی و ضد سیستمی سخن گفت. این جنبش‌های بزرگ و بی‌پیشینه در نوع و سبک و خصلت خود، به طور مستقل، خودمختار و خودگردان، بدون رهبریت حزبی و یا سندیکایی در اشکال کلاسیک آن، با خواست تصرف دموکراسی مستقیم و خودمدیریت جمعی، در همه جا در سراسر جهان، از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب، آشکار می‌شوند و عمل می‌کنند، به صورت مسالمت‌آمیز و گاه حتی قهرآمیز. اما این جنبش‌ها، در عین حال، تا کنون نشان داده‌اند که پایدار باقی نمانده‌اند و در خود- سازمان‌دهی جنبشی و انجمنی، بر اساس تشکیل مجامع عمومی فراگیرنده و دموکراتیک، موفق نبوده‌اند. آن‌ها تا کنون از شکل‌دهی بدیلی ایجابی، نظری و عملی، سیاسی و اجتماعی، در راستای مبارزات ساختار شکنانه‌ی خود، باز مانده‌اند.

فیلسوف پیشتاز لائیسیته

به چه معنا می‌توان فیلسوف آزاد اندیش سده‌ی هفده میلادی را نخستین نظریه‌پرداز مقوله‌ای دانست که دو‌یست سال بعد «لائیسیته» خواهند نامید؟ پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است که درباره‌ی «ویژگی» اسپینوزا و هلند زمانه‌ی او توضیحی بدهیم.

باروخ اسپینوزا در 24 نوامبر 1632 در آمستردام در هلند به دنیا آمد. او اما از یک خانواده‌ی یهودی مقیم اسپانیا برمی‌خاست، که

چون بیشتر یهودیانِ این کشور در قرن شانزدهم میلادی، در زمان سلطه و ستم کلیسا و سیستم تفتیش عقاید علیه غیرمسیحیان، از اسپانیا می‌گریزد و به پرتغال مهاجرت می‌کند. اما چون در آن جا نیز **اسپینوزا** حاکم است، خانواده‌ی اسپینوزا، برای حفظ خود از اذیت و آزار، در پای‌بندی به اعتقادات دینی و یهودیتِ خود، ناگزیر به فرار از پرتغال می‌شود و به **برابانت** **هلند** **پناه** می‌برد. سرزمینی که در آن زمان، تنها پناه‌گاهِ آزادانندیشان و اقلیت‌های دینی در اروپای فرورفته در خودکامگی، تاریکاندیشی و کلیسا **سالاری** بود.

کشور هلند، در دوره‌ای از زندگی اسپینوزا، به ریاست یوهان دو ویت Johan de Witt رهبری می‌گردید. او سیاست‌مداری بورژوا، فرهیخته، ریاضی‌دان، نماینده مجلس، جمهوری‌خواه و از مخالفان شدید پادشاهی و دودمان اورانژیست orangiste بود. اما همین هلندِ جمهوری‌خواه و روادار، از نفوذ کلیساها و فرقه‌های مختلف مذهبی، از مداخلات دین‌سالارانه‌ی آنها، که **کالیوینیسم** و تعصب عامه را بر می‌انگیختند، در امان نبود. کلیسای مسیحی یا کالوینیست، کنیسه‌ی یهودی و دیگر فرقه‌های مذهبی، هر کدام، خواستار استقرار سلطه‌ی معنوی، فرهنگی و سیاسیِ خود بر کُموُنِته‌ی خود بودند. این هدف را آنها از طریق اِعمال نفوذ در امور دولت، تکفیر و طرد بَد‌دینان، مُلحدان و آت‌هایست‌ها و از راه مخالفت با آزادیِ عقیده و بیان به پیش می‌بردند.

اسپینوزا، در 27 ژوئیه 1656، در 23 سالگی، توسط بلندپایگان خاخمی در هلند از جامعه‌ی یهودی این کشور طرد می‌شود. او را بدین حکم دینی که حقیقت تورات، نامیرائی روح و وجود خدا را زیر سؤال برده است، مُلحد اعلام می‌کنند. چندی پس از آن، روزی در خیابان، فردی متعصب، از یک خانواده‌ی یهودی که مانند خانواده‌ی اسپینوزا از انکیزیسیون اسپانیا فرار کرده بود، با فریادِ "وای بر مُلحد" و به قصد کُشت، با چاقو به اسپینوزا حمله می‌کند. اما آن مانتوی کهنه و زمخت، که فیلسوف همیشه بر تن داشت، جان او را نجات می‌دهد. اسپینوزا مانتوی سوراخ شده‌اش را چون نشانه‌ی فاناتیسم مذهبی تا پایان عمر نگه می‌دارد. چند سال پیش از آن نیز، یک فیلسوف پرتغالی به نام اوریل دا کُستا Uriel da Costa، که از سرکوب مسیحی به آمستردام پناه برده بود، قربانیِ بنیادگرایان مذهبی می‌شود. عقاید این اندیشمند آزاده را مخالف احکام دین تشخیص می‌دهند و او را به چندین ضربه شلاق در ملاء عام محکوم می‌کنند. در همین مناسبت نیز،

□□□□□□□□] ... زیرا هیچ چیز بیشتر از پیشداوری‌ها از آزادی همگانی و یا آزادی اندیشه و خردورزی هر کس و به هر شکل جلوگیری نمی‌نماید! اما در مورد آشوب‌هایی که به بهانه‌ی دین رخ می‌دهند، آن‌ها همه از یک سر رشته برمی‌خیزند و آن این است که عده‌ای می‌خواهند از راه قوانین مسائل نظری و عقیدتی را حل و فصل کنند و بنابراین ابراز عقیده آزاد را جنایت به شمار آورده و مجازات می‌کنند. اما به هیچ روی به خاطر رستگاری عموم نیست که این قربانیان را به قتل می‌رسانند، بلکه از روی کین و سنگدلی ستم‌گرانه است. باشد که دولت کیفر را تنها به عمل انسان‌ها محدود کند و آزادی بیان و عقیده را پاس دارد.

بیشتر اوقات من از مشاهده‌ی انسان‌هایی که دست به تبلیغ مسیحیت می‌زنند... و هم‌زمان با خشونت بی‌همتا به جنگ یکدیگر می‌روند و نسبت به هم چنان کین می‌ورزند که مذهبشان را اغلب با این کینه‌وزی می‌شناسانند، شگفت‌زده می‌شوم... در جستجوی ریشه‌های این بیماری، من به این نتیجه رسیده‌ام که بیش از هر چیز، علت آن را باید در وضعیتی یافت که در آن، نهاد کلیسا از امتیازات مادی برخوردار است... چنین است که زیاده‌روی‌ها و منش‌های نادرست راه به کلیسا می‌یابند... و تعصب در ترویج ایمان تبدیل به جاه‌طلبی و مال‌پرستی نکبت‌بار می‌شود... از آنجاست که جنگ‌ها، تنگ‌نظری‌ها و دشمنی‌هایی سرسخت پدید می‌آیند... از این پس بنابراین نباید به شگفت‌آنیم که ایمان امروزه تبدیل به تعصب و ساده‌انگاری شده است. «

(رساله الهیات سیاسی، پیشگفتار)

دریافته‌های لائیک اسپینوزا بر دو اصل تفکیک ناپذیر استوار می‌باشند: یکی، آزادی وجدان و عقیده و دیگری، جدایی دولت و دین. در زیر به بررسی هر دو می‌پردازیم. اما باید در این جا باز هم تأکید کنیم که به رغم تفاوت شرایط تاریخی بین دورانی که لائیسیته در غرب شکل می‌گیرد، در سده‌ی نوزدهم، و دورانی که اسپینوزا فلسفه‌ی سیاسی ضدتئوکراسی خود را تبیین می‌کند، در سده‌ی هفدهم، می‌توان همانندی چشم‌گیری میان جمهوری و دموکراسی «لائیک» اسپینوزا (با این که او واژه لائیک و لائیسیته را به کار نمی‌برد) و اصول تعریف شده‌ی امروزی لائیسیته، مشاهده کرد. این همسانی، در ادامه‌ی نوشتار، با ارائه‌ی تعریف امروزی لائیسیته، بیشتر نمایان خواهد شد.

در زیر به بازگویی دو اصل آزادی و جدایی دولت و دین در فلسفه‌ی

سیاسی اسپینوزا می پردازیم.

1- آزادی اندیشه، عقیده و وجدان

«اساس یک دولت آزاد بر این نهاده شده است که هر کس از این حق برخوردار باشد که بتواند در مورد هر چه که می‌خواهد فکر کند و هر چه که فکر می‌کند را بیان دارد... بنا براین، هر چه کمتر برای انسان‌ها آزادی اندیشه پذیرا شویم، بیشتر آن‌ها را از طبیعی‌ترین وضع^۱شان دور می‌سازیم و در نتیجه قدرت سیاسی را خشونت‌آمیزتر می‌کنیم... آیا آمستردام مزایای آزادی بزرگ را نیازمندی است؟... در این جمهوری و شهر شکوه‌مند، انسان‌ها، از هر خاستگاه ملی و از هر فرقه‌ی مذهبی، در صلح و تفاهم کامل با هم زندگی می‌کنند... وجود تفاوت‌های دینی و فرقه‌ای، چه اهمیتی برای آن‌ها دارد؟ در چنین رژیم، قاضی دادگاه، در تبرئه یا محکوم کردن، هیچ‌گاه اعتقادات مذهبی متهم را در نظر نمی‌گیرد.»

(رساله الهی- سیاسی، فصل بیستم)

بنیاد اساسی فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا را آزادی تشکیل می‌دهد: آزادی بی‌شماران multitude که با قوه‌ی خرد عمل می‌کنند. جامعه‌ی کثرت‌گرا از سرچشمه‌ی آزادی و شور و شوق رهنمون‌شده توسط خردِ انسانی توانا می‌شود و این توانایی را از برای افزایش قوای پاسدارنده‌ی خود، در وحدت تن و جان، به خدمت می‌گیرد. نیروی نگاه‌دارنده‌ای که اسپینوزا conatus می‌نامد، تنها و تنها آزادی است که به انسانِ برخوردار از خرد نیرو و توانایی حفظِ خود می‌بخشد. این آزادی است که به او امکان خلق مفیدیتی حقیقی (واقعی) یا آفریدن چیزهایی سودمند برای همگان می‌دهد، یعنی هم‌زمان هم برای انسان به منزله‌ی فرد و هم برای جامعه‌ای که فرد بدان تعلق دارد، فردی که به هیچ رو نمی‌تواند، بنا بر طبیعتِ بشری‌اش، از جامعه جدا شود.

در مقابل وضعیتِ آزادیِ وجدان، اندیشه، بیان و عقیده برای همگان، بدون تمایزات ملی، مذهبی و غیره، به طور کامل و ریشه‌ای وضعیت دیگری قرار می‌گیرد که رژیم خودکامگی و تبعیض نام دارد. این همانی است که فیلسوفِ نظریه‌پردازِ «دولتِ قدرقدرت»، توماس هابز (1588 - 1679) Thomas Hobbes، یک نسل پیش از اسپینوزا، در *Leviathan* خود طرح می‌کند: *Homo homini lupus*. بنا بر این نظریه، انسان‌ها، برای حفظ خود و صلح اجتماعی، باید همگی و به گونه‌ای تام و تمام به زیر حاکمیت و اقتدار مطلق یگانه روند:

فردی، قدرتی یا دولتی مقتدر.

راه‌کار‌ها بزی، بر اساس استقرار قدرتی حاکم و مطلق Potestas، به واقع نه آزادی و صلح اجتماعی بلکه قهر، خشونت، ستم، سلطه و جنگ داخلی را بر می‌انگیزد. در چنین شرایطی، از دید اسپینوزا، دو دسته افراد در مخالفت با این که انسان‌ها در گونه‌گونی‌شان، بی هیچ محدودیت و تبعیض، برابری از آزادی‌های مختلف بهره‌مند شوند، شکل می‌گیرند. یک دسته شامل کسانی می‌شود که همواره به صاحبان قدرت و حکومت رجوع می‌کنند و دسته دیگر را توده‌ی نادان و عامی vulgus تشکیل می‌دهند که همواره دست به دامان متکلمان دین، واعظین متعصب (□□□□□□□□) و یا افراد زیر نفوذ آنان می‌شوند.

اما در بینش اسپینوزایی، که بر دریافتی آزادی‌خواهانه، دموکراتیک و غیر دینی از سیاست استوار است، □□□□ □□□□ □□□□ □□□□، *homo homini deus* (و خدا، طبیعت است Deus sive Natura). انسان، آنی است که با شور و شوق و احساسات خود می‌تواند، البته با راهنمایی عقل و خرد، فکر و عمل کند و از هر سلطه‌ی استعلائی، برین، چه سیاسی و چه دینی، چه زمینی و چه آسمانی، که بین انسان‌های هم‌بسته تبعیض و تمایز قایل می‌شود، رهائی یابد. در این جا، با جهان‌بینی یا بینشی سر و کار داریم که بسیارگونگی انسان‌ها با احساس‌ها و شور و شوقشان را در شرایط آزادی‌های کامل برای هر کس و برای همه به رسمیت می‌شناسد. بینشی که با هر گونه رژیم خودکامه و مطلق‌گرا، با هر گونه تئوکراسی و اقتدارگرائی دینی ناسازگار است. بینشی که بانی صلح و همزیستی مشترک انسان‌ها (شهروندان) در خودمختاری و حاکمیت بر خود و برای خود است که دموکراسی می‌نامیم. این همه نیز برای آفریدن چیزهایی حقیقی و مفید است، برای هر کس، برای هر جمع و برای کل جامعه.

نزد اسپینوزا، آزادی، هدف نخستین است. تنها آزادی است که به انسان‌ها امکان می‌دهد، به گونه‌ای مثبت و ایجابی، در جهت کسب آن چه که برای همگان، چون هدفی بشری، مفید است، فعالیت‌های خود را سازمان و گسترش دهند. اما این آزادی‌ها، در رژیم‌های دین‌سالار (تئوکراتیک) سخت دستخوش آسیب و نابودی می‌شوند. از این رو، نزد فیلسوف ما و در نفی تئوکراسی، آزادی یکی از دو رکن دولت لائیک را باید تشکیل دهد.

دومین اصل لائیک در فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا، ایده‌ی جدایی دولت و دین است. با این که عبارت «جدایی دولت و دین»، به طور مشخص، در آثار او به چشم نمی‌خورد، اما معنا و روح آن را می‌توان آشکارا در آثار فیلسوف هلندی پیدا کرد: در کتاب *Éthique* در *Traité politique* و در *Traité théologico-politique*. در این آخری، اسپینوزا چنین می‌گوید:

« این ملاحظات به روشنی نشان می‌دهند:

1. هم برای دین و هم برای دولت، هیچ چیز مرگ‌آور تر از آن نیست که حق قانون‌گذاری در مورد هر چیز و مدیریت امور همگانی به دست مسئولان دینی سپرده شوند. بر عکس، کارها، همه، زمانی به خوبی انجام می‌پذیرند که مسئولان امر در چهارچوب اختیارات و شایستگی‌های خود باقی بمانند و وظایف و اختیارات خود را تنها به موضوعاتی محدود سازند که در آن کادر قرار می‌گیرند. در هر حال، آنها باید، در امور اداری، خود را به آن چه که در درازای زمان عرف بوده است محدود نمایند.
2. هیچ چیز مخاطره آمیزتر از این نیست که امور نظری را به قوانین خدایی ربط و ارجاع دهیم و آنها را تابع این قوانین کنیم و بر عقاید و آرای عمومی، که تنها می‌توانند موضوعات بحث و گفتگو میان انسان‌ها باشند، قوانینی را تحمیل نماییم. در حقیقت، هر کس صاحب عقیده و آرای خود است و هیچ کس از عقایدش چشم نمی‌پوشد و دولت تنها در صورتی می‌تواند دست به خشونت علیه عقایدی زند که این عقاید مرتکب جنایتی شوند. در کشوری که چنین رفتار شود [منظور، تبعیت امور نظری و عقیدتی از قوانین الهی و یا تحمیل قوانین دولتی به عقاید و آرای فردی است] دولت هماره بازیچه‌ی خشم توده‌ها قرار می‌گیرد. [اسپینوزا در این جا به خشونت خرافه پرستانه عوام اشاره دارد].
3. اکنون باز هم مشاهده می‌کنیم که هم برای دولت و هم برای دین تا چه اندازه اهمیت دارد که حق تصمیم‌گیری در امور مربوط به آن چه که عادلانه است یا نه، به دولت سپرده شود. زیرا که دیدیم زمانی که حق دآوری اخلاقی اعمال انسان‌ها بر عهده‌ی پیامبران خدایی گذارده شد، چه زیان‌هایی هم برای دولت و هم برای دین به بار آورد، حال امروز اوضاع به مراتب ناخوشایندتر خواهد شد اگر حق تصمیم‌گیری را به دست افرادی

سپاریم که نه از آینده‌نگری سررشته‌ای دارند و نه قادر به معجزه‌آی هستند.»

(مؤلفان - مؤلفان، فصل هجدهم).

از نظر اسپینوزا، مسئولان امور دینی نباید کاری با دولت و حکومت کشور داشته باشند. نباید در اداره‌ی امور همگانی و تصویب قوانین دخالت کنند. این‌ها همه در قلمرو وظایف و اختیارات مشروع نظم دنیوی یعنی حاکمیت سیاسی، دستگاه اداری و دولت است و نه در حوزه‌ی اختیارات دین و نهادهای دینی.

در یک جمهوری آزاد مبتنی بر جدایی امور دنیوی از امور دینی، قوانین و تصمیمات مربوط به عامه‌ی مردم مشروعیت خود را نه از قوانین الهی، از «کتاب‌های مقدس»، هم‌چنان که در رژیم‌های تئوکراتیک انجام می‌پذیرد، بلکه از خرد انسان‌ها، در برخورد و همزیستی آن‌ها با هم، کسب می‌نمایند. این قوانین و تصمیمات نیز، هر زمان، می‌توانند تغییر کنند، تصحیح و یا حتی باطل شوند.

اسپینوزا به طور کامل بر تفاوت اساسی، که دو گونه عمل را از هم جدا می‌سازد، تأکید می‌ورزد: یکی، عملی است که در قلمرو اختیارات دولت قرار دارد و دیگری، عملی که در گستره‌ی امور مربوط به دین و ایمان انجام می‌پذیرد. حوزه‌ی دولت، تنها قلمرو مشروع در تعیین و اجرای قوانین است. مذهب به قلمرو خصوصی ایمان و اعتقادات شخصی تعلق دارد. با چنین تأکیدی بر تمایز میان دو قلمرو فوق، انجام فرایض دینی نه تنها، بنا بر اصل نخستین آزادی عقیده و وجدان، باید به طور کامل آزاد شناخته شود، بلکه از سوی دولت نیز باید تأمین و تضمین گردد. به باور اسپینوزا، اگر دین نباید در امور سیاسی و دولت دخالت کند، دولت نیز، با به رسمیت شناختن آزادی‌های مذهبی، نباید در امور مربوط به ایمان فردی، ادیان و کلیساها دخالت نماید.

یادآوری تعریف لائیسیته

لائیسیته چون مفهومی سیاسی و اجتماعی بطور اکید ناظر بر مناسبات بین دولت و نهادهای همگانی از یکسو و دین و نهادهای دینی از سوی دیگر است. در این تعریف، «دولت» در برگرفته‌ی سه قوای اجرایی، قانون‌گذاری و قضائی است که برابر آن را État به فرانسه، State به

انگلیسی و Staat به آلمانی قرار می‌دهیم. اغلب، در ادبیات سیاسی فارسی زبان، «State» (État به انگلیسی) را «حکومت» می‌خوانند، که البته گزینش ما نیست. اما، با هر برگردانی از واژه «État» به فارسی، باید دانست که این مقوله، در تعریف و تبیین لائیسیته، تنها محدود به قوای اجرایی نمی‌شود بلکه هر سه نهاد یا قوای کشوری را در بر می‌گیرد.

لائیسیته، به طور مشخص، ابتدا در فرانسه طی یک روند مبارزاتی تاریخی و دیرپا شکل می‌گیرد. در طول سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم، یک رشته جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی در این کشور رخ می‌دهند که همیشه همراه بوده با مبارزه علیه سلطه‌ی کلیسا و دین، که کلیسای سالیاری cléricisme می‌نامیدند. فرایند لائیسیته بدین‌سان در فرانسه مستقر و مستحکم می‌شود: ابتدا در خود انقلاب فرانسه (1789 - 1899)، سپس در انقلاب کمون پاریس (1871) و پس از آن در دوران جمهوری سوم با تکوین و توسعه‌ی «جنبش آموزش همگانی، لائیک و جمهوری‌خواه» از 1871 تا اوایل سده‌ی بیستم و سرانجام با تصویب قانون 9 دسامبر 1905 که «قانون جدایی کلیساها از دولت» یا قانون لائیسیته می‌نامند.

در کتاب *Laïcité* (ر.ک. به کتاب‌نامه‌ی این جستار)، نوشتیم که واژه «لائیسیته» Laïcité، برای نخستین‌بار در سال 1871، در نوشته‌ی خبرنگاری که از یک جلسه‌ی شهرداری در حومه‌ی پاریس درباره‌ی «تعلیم و تربیت لائیک در مدارس فرانسه» گزارشی می‌دهد، ظاهر می‌شود، پیش از آن، چنین واژه‌ای در ادبیات سیاسی وجود نداشت. (منظور ما، در این جا، خود کلمه «لائیسیته» است که تا آن زمان اختراع نشده بود، در حالی که واژه «لائیک» از دیرباز (از زمان هومر و در زبان یونانی) وجود داشته است. در واژه‌شناسی مسیحی به دین‌باوران غیرکلیسایی «لائیک» می‌گویند؛ مردمانی که مؤمن‌اند اما چون کشیشان و دیگر اعضای سلسله مراتب کلیسایی، وابستگی به نهاد کلیسا و یا نقشی در آن ندارند. به هر رو، ریشه‌ی لائیک و لائیسیته از لائوس Laos) (Laos) یونانی برخاسته و لائوس در این زبان به معنای «مردم» (peuple, people) است. هومر، در *Ilíada*، جنگجویان عادی و سربازان را لائوس می‌نامید و آن‌ها را با این عنوان از رؤسا و فرماندهان نظامی متمایز می‌کرد. لائوس به طور کلی در یونان باستان شامل توده‌ی مردم و به بطور ویژه دهقانان، پیشه‌وران و ملوانان می‌گردید.

امروزه به‌ویژه در کشورهای غربی، با رشد بنیادگرایی دینی، به‌ویژه

اسلامی، و در مقابله با آن، با رشد نژادپرستی، مسلمان‌ستیزی و خارج‌ستیزی، معنا و مفهوم لائیسیته، آن گونه که در اوایل سده بیستم تعریف و تبیین شد و ما در بالا فرموله کردیم، دستخوش مجادله در محافل سیاسی، اجتماعی، روشنفکری و دانشگاهی شده است. بدین‌سان، از لائیسیته (هم‌چنین باید گفت از «سکولاریسم») درک‌ها و دریافتهایی ارائه می‌دهند که گاه بسی فراتر از معنای واقعی این مقولات می‌روند و شامل بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر چون برابری زن و مرد، دموکراسی و غیره می‌شوند. در مورد لائیسیته گفتیم که این مفهوم ناظر بر مناسبات دولت و دین از یکسو و آزادی وجدان از سوی دیگر است و نه چیز دیگری. گاه نیز تعریفی بسی محدود تر از آن چه که لائیسیته در حقیقت است به دست می‌دهند، از جمله این که لائیسیته را به آزادی‌های دینی و «بی‌طرفی» دولت تقلیل می‌دهند. از این رو امروزه با «لائیسیته‌های» گوناگون رو به رو هستیم: لائیسیته به معنای وسیع، رادیکال و یا نرم کلمه. (در ضمن، ما در همان کتاب *تفاوت‌های بین لائیسیته و سکولاریسم سخن گفته‌ایم*. این موضوع در این جا سوژه‌ی بحث ما نیست، خواننده را به آن کتاب رجوع می‌دهیم. فقط همین را گوئیم که یک مورد اساسی تفاوت یا اختلاف آن‌ها در این است که در سکولاریسم، مقوله‌ای به نام «جدایی دولت و دین» وجود ندارد، در حالی که لائیسیته به طور اساسی بر روی این «جدایی» بنا شده است.)

به باور ما، به رغم وجود تعریف‌هایی جدید و گاه اختیاری، لائیسیته باید معنای اصیل، اصلی و آغازین خود را حفظ نماید. معنایی که تنها ناظر بر مناسبات دولت (با دربرگرفتن سه قوا) و دین در شرایط آزادی‌های کامل است: جدایی دولت و دین، تأمین و تضمین آزادی وجدان، دینی و غیردینی و سرانجام عدم تبعیض بر مبنای عقاید دینی یا غیر دینی. نا گفته پیداست که لائیسیته، از آن جا که آزادی اعتقاد به دین و هم چنین آزادی بی‌دینی را تأمین و تضمین می‌کند، نمی‌تواند بدون دموکراسی و به طور کلی بدون آزادی هر کس «بی هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از دید نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر، هم‌چنین ریشه‌ی ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر» (اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، 10 دسامبر 1948)، تحقق پیدا نماید. از این روست که در یک رژیم دیکتاتوری یا غیردموکراتیک، چون برای نمونه در رژیم‌های پهلوی سابق در ایران، نمی‌توان از لائیسیته سخنی به میان آورد.

در زیر سه اصل بنیادین و اصلی لائیسیته را به طور فرموله باز گو

می‌کنیم.

1- جدایی دولت و دین. استقلال کامل دولت و بخش همگانی (غیر خصوصی) نسبت به ادیان و مذاهب و نهادهای آنها. دولت هیچ دینی را، در هر صورتی، چه دین اکثریت مردم باشد یا نباشد، به رسمیت نمی‌شناسد، در لائسیته، دین رسمی یا دولتی وجود ندارد، دولت دین یا مذهب ندارد. دولت هزینه امور مذهبی، نهادهای دینی، مدارس خصوصی مذهبی و از این دست را نمی‌پردازد. دولت هیچ بودجه‌ای را به امور مذهبی اختصاص نمی‌دهد. نهادهای دینی، چون دیگر نهادهای خصوصی، باید هزینه‌های خود را خود تقبل نمایند. قانون اساسی و قوانین کشوری به هیچ دینی ارجاع نمی‌دهند و از هیچ دینی یا مذهبی نام نمی‌برند و هیچ لابی مذهبی‌ای را به رسمیت نمی‌شناسند. دو نهاد دولت و دین در امور یکدیگر دخالت نمی‌کنند. دین و نهادهای آن در امور سیاست و دولت و حکومت دخالت نمی‌کند و دولت و نهادهای دولتی و حکومت نیز در امور دینی و نهادهای دینی دخالت نمی‌کنند.

2- احترام به آزادی عقیده و وجدان. دولت لائیک آزادی مذهبی و آزادی ادای دین و کیش، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی را محترم شمرده و تضمین می‌کند. هر کس، مستقل از اعتقادات مذهبی و یا غیر مذهبی، مستقل از این که خدا باور، خداناباور، آگنوستیک، آتیه و غیره باشد، در ابراز عقیده و آرای خود به طور کامل آزاد است. دین و مذهب امری خصوصی‌اند و دولت در این امور ایمانی و اعتقادی هیچ دخالتی نمی‌کند.

3- عدم تبعیض و برابر حقوقی. همه‌ی افراد، با هر وابستگی مذهبی یا غیر مذهبی، بی هیچ گونه تبعیض بنا بر اعتقادات مذهبی‌شان، به طور برابری از همه‌ی حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و غیره برخوردار می‌باشند.

مبانی فوق، که اصول پایه‌ای لائسیته را تشکیل می‌دهند، خصلتی جهان‌روا (universally) دارند، بدین معنا که مستقل از ویژگی‌های هر جامعه‌ای عمل می‌کنند.

نتیجه‌گیری: «ماشین جنگی اسپینوزا»

اسپینوزا نخستین فیلسوف آغاز عصر مدرن بود که به نبرد تئوکراسی زمان خود رفت. آلن بادیو Alain Badiou از اسپینوزا چون «ماشین

«**Deus sive Natura**» نام می‌برد. این ستیز را اسپینوزا، از راه دفاع از ایده‌ی جدایی کامل دولت و دین و از اصل آزادی کامل عقیده و وجدان، تا پایان عمر خود به پیش می‌برد. او از خانواده‌ای یهودی برمی‌خاست که تحت **Republiek der Verenigde Provinciën** (اسپانیا و پرتغال)، سخت مورد ستم و آزار بنیادگرایی مسیحی قرار گرفت و ناگزیر به هلند مهاجرت کرد. این کشور در آن دوران، یعنی در نیمه‌ی سده‌ی هفدهم، تنها سرزمینی بود که در اروپای خودکامه و زیر سلطه‌ی کلیسا، گونه‌ای از رواداری (**tolerantie**) را به جا می‌آورد. از این روی، برای بسیاری از آزاد اندیشان اروپا، که تحت پیگرد و سانسور دینی و عقیدتی قرار می‌گرفتند، هلند تبدیل به پناه‌گاهی امن شده بود. این روشنفکران آزاده، چون رُنه دکارت (1596 - 1650) به عنوان نمونه، نخستین پناهندگان عقیدتی و سیاسی عصر مدرن بودند.

هلند، که **Republiek der Verenigde Provinciën** نامیده می‌شد، در سده‌ی هفدهم، به دلیل رشد روابط سرمایه‌داری و به‌ویژه موقعیت مناسب‌اش در فعالیت‌های بازرگانی از راه دریا و تجارت بین‌المللی، کشوری شکوفا و ثروتمند بود. افزون بر آن، در نیمه‌ی همان قرن، نظام مطلقه پادشاهی دودمان اورانژ Orange برای مدتی بر کنار و رژیم جمهوری در هلند برقرار می‌شود. در این جمهوری آزاد، مذاهب مختلف، در صلح با هم، همزیستی می‌کردند.

با این حال در همین سرزمین جمهوری‌خواه و روادار، مذاهب و نهادهای دینی همچنان فعال بوده و عمل می‌کردند. آن‌ها در پهنه‌ی کُمونته‌ی خود قادر بودند، با تکیه بر آمادگی مردمان متعصب و خرافه‌پرست، مخالفان عقیدتی، مذهبی یا غیرمذهبی خود را به اتهام مُرتَد، مُلحد و یا بی‌دین از جامعه‌ی دینی خود، به‌گونه‌ای گاه خشونت‌آمیز، طرد و حذف کنند. اسپینوزایی که در مهم‌ترین اثر خود، **Tractatus Theologico-Philosophicus**، گفته بود: **Deus sive Natura** «خدا یا طبیعت» و یا «خدا یعنی طبیعت» (عبارتی که نخستین بار توسط او ابداع می‌شود)، اسپینوزایی که در روز **15** به کنیسه نمی‌رفت و مراسم دین یهود را به جا نمی‌آورد، در 1656 و در سن 24 سالگی توسط حکمای خاخامی در هلند از جامعه‌ی یهودی این کشور طرد می‌شود («طردی» که به «Herem اسپینوزا» معروف می‌شود). اسپینوزا اما، اهمیتی به این اعمال تئوکراتیک، که بر علیه آن‌ها برخاسته بود، نداده، در تنهایی خود (معروف به «تنهایی اسپینوزا»)، به کار فکری و فلسفی خود بر ضد تاریکاندیشی و دین‌سالاری ادامه می‌دهد، با این که در زمان حیاتش، به دلیل مخالفت کلیسا، موفق به انتشار آثارش نمی‌شود.

اسپینوزا، به گفته‌ی هگل، فیلسوفی به تمام معنا کامل بود. با این که عمر کوتاه (تاریخ وفات : 1677 در 45 سالگی) به او اجازه نداد که **مجموعه آثار** خود را به پایان رساند، اما در جمع آثار او، «سیاست» از جایگاه ویژه و ممتازی برخوردار است. در «سیستم اسپینوزا» می‌توان از وجود یک **فلسفه‌ی سیاسی** نام بُرد که موضوع اصلی‌اش سه چیز است: آزادی، نفی تئوکراسی و توانمندی بی‌شماران multitude.

در کلیتِ خود، اسپینوزیسم سیاسی را می‌توان جمع سه گانه‌ی آزادی، دموکراسی و نفی تئوکراسی دانست. در رژیم سیاسیِ مطلوب او، دولتِ مطلوب تنها می‌تواند آزاد و دموکراتیک به معنای توانائی بی‌شماران و بالاخره «لائیک» به معنای جدایی کامل دولت از دین باشد. چنین دولتی زیر سلطه و نفوذ هیچ دین یا مذهبی نمی‌رود، چه در غیر این صورت با تئوکراسی روبه‌رو هستیم که از دید اسپینوزا برای جامعه و کشور مصیبت‌بار است و در درازای تاریخ فاجعه آفریده است. در رژیم دموکراتیک و لائیک، آزادی وجدان و عقیده بدون استثنا برای همه تضمین می‌شود. این اصول آزادی‌خواهانه و لائیک در فرازهای زیر، برگرفته از آثار اسپینوزا (در **مجموعه آثار** و **مجموعه آثار** - **مجموعه آثار**)، به روشنی نمایان می‌باشند:

« در یک کشور دموکراتیک... هر چقدر انسان‌ها کمتر آزادی داشته باشند، بیشتر از وضعیت طبیعی‌شان دور می‌شوند و بیشتر حکومت دست به خشونت می‌زنند.»

« در این جمهوری بسیار شکوفا [منظور هلند و آمستردام آن زمان است]... انسان‌ها از هر ملیتی و از هر فرقه‌ی مذهبی در تفاهمی کامل با هم زندگی می‌کنند... دین یا فرقه مذهبی هیچ زیانی به این امر نمی‌رساند.»

« با حرکت از آن‌جا که رفت به روشنی مشاهده می‌کنیم که : 1- هم برای دین و هم برای دولت، هیچ چیز مرگبار تر از آن نیست که حق قانون‌گذاری در مورد هر چیز و مدیریت امور همگانی به دست مسئولان دینی سپرده شوند. 2- چه اندازه مخاطره آمیز است که مسائلی که در گستره‌ی فکری و نظری قرار می‌گیرند را به قوانین و قواعد حقوق الهی ربط و ارجاع دهیم. 3- پس می‌بینیم که هم برای دولت و هم برای دین، تا چه اندازه ضروری است که حق تصمیم‌گیری درباره‌ی آن‌چه که مشروع است و یا مشروع نیست، به تنها حاکمیت سپرده شود. [منظور در این جا حاکمیت سیاسی کشور است که شایسته‌ترین آن، نزد اسپینوزا،

همانا دموکراسی و دولت دموکراتیک در استقلال‌اش نسبت به دین است.»

بدین سان، مشاهده می‌کنیم که دو سده پیش از برآمدن لائیسیته در اروپا، بنیان‌های نظری این پدیدار، به کوشش اسپینوزا، در اصول اساسی‌اش و برای نخستین بار تبیین و ارائه می‌شود: جدایی دولت و دین از یکسوی و آزادی وجدان و عقیده از سوی دیگر. اصولی جدا ناپذیر چون انگشتان یک دست. اصولی که امروزه، در مبارزه با بنیادگرایی و دین‌سالاری دینی، از جمله در مبارزه‌ی فعالان مدنی و سیاسی و در جنبش‌های اجتماعی در ایران بر علیه نظام جمهوری اسلامی، می‌توانند راهنمای عمل قرار گیرند. در این راه، اسپینوزا همواره یار و یاور ماست!

کتابنامه (به جز آثار خود اسپینوزا، که برخی از آن‌ها به فارسی برگردانده شده‌اند)

1 *Spinoza Chemins dans l' « Éthique »*. Paolo Cristofolini. Puf, 1991

2 *Spinoza et la politique*. Étienne BALIBAR. Puf. 1996

3 *L'infini – Aristote, Spinoza Hegel*. Alain Badiou – Le Séminaire (1984-1985), fayard. 2016

4 *L'anomalie sauvage*. Antonio Negri. Puf 1982

5 *Traité de l'autorité politique*. Préface de Robert Misrahi. Gallimard 1978

6 *La Laïcité*. Maurice Barbier. L'Harmattan, 1995

7 *Qu'est-ce que la laïcité ?* Catherine Kintzler. Vrin 2007

8 *La Laïcité. Textes choisis & présentés*. Henri Pena-Ruz. GF Flammarion. 2003

9 *Le problème Spinoza*. Irvin Yalom. Le livre de poche. 2012

شیدان وثیق

شهریور 1398 - سپتامبر 2019

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

«جنبش رهایی‌خواهی» و مسأله‌ی قدرت، دولت و حزب از شیدان وثیق

پیش از این درباره‌ی ناسازگاری اساسی رهایی‌خواهی با سه سازنده‌ی بنیادی «سیاست» در معنای کلاسیک آن، که امروزه مورد نقد ماست، یعنی «سیاست» چون پیکار برای قدرت، چون دولت‌گرایی و چون حزب با برنامه‌ی حکومتی سخن رانده‌ایم. این روزها، در شرایطی که تشدید بحران سیاسی ایران و شکنندگی حاکمیت آن، وسوسه‌ی قدرت و حزب/جبهه سازی برای براندازی را بیش از پیش نزد اپوزیسیون‌های مختلف رژیم جمهوری اسلامی دامن می‌زنند، باردیگر می‌خواهیم رابطه‌ی پروبلماتیک رهایی‌خواهی با قدرت، دولت و حزب را مورد تأمل قرار دهیم.

جنبش رهایی‌خواهی، در یک کلام، بنا بر تعریفی که امروزه در نظریه و عمل اجتماعی بیش از پیش به دست آورده و می‌آورد، جنبشی است که نه سوی به قدرت و مدیریت دولت و حکومت دارد، چرا که همواره اپوزیسیونی و ضد دولت‌گراست، و نه از نگاه نوع و شکل سازماندهی اجتماعی و مبارزاتی، می‌تواند با «حزب» یا «جبهه» در اشکال مرسوم

و شناخته شده‌ی تاکنونی و سنتی آن، که برای اعمال حاکمیت و رهبری توده ساخته و پرداخته می‌شوند، هم‌خوانی و همانندی داشته باشد.

پروبلماتیکِ قدرت، دولت و حزب، البته، همیشه در درازای تاریخ عمل سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی به گونه‌ای بارز مطرح شده است. به‌ویژه در هر جا و در هر زمان که شرایط فروپاشی یک قدرت حاکمه پیش آید، به عنوان نمونه در دیکتاتورهایها، و یا در دوره‌های انتخاباتی در دموکراسی‌های نمایندگی که هر چند سال موضوع تناوب قدرت و دولت (الترنانس) مطرح می‌شود. پروبلماتیک نامبرده، بنا براین، برای فعالان جنبش‌گرا مسأله‌ای تازه نیست بلکه از دیر باز مطرح بوده است، اما شاید نه با تند و تیزی کنونی‌اش، که از بحران سخت «سیاست» به گردش محور قدرت، دولت و حزب ناشی می‌شود.

در ابتدا، به گونه‌ای می‌توان گفت که ما این پروبلماتیک را در یونان سده‌ی پنجم پیش از عصر کنونی و در دو تعریف و عمل‌کرد متضاد از «سیاست» و در فلسفه‌ی سیاسی آغازین پیدا می‌کنیم. یکی، به‌ویژه نزد افلاطون در کتاب *جمهوری* یا *کلیلاکوس* او است: «سیاست» چون حکومتِ شهریار- فیلسوف که به کمک *کلیلاکوس* (مدافعان شهر) نظم و عدالت را در شهر برقرار می‌کند. دیگری، نظری بود که نزد پاره‌ای از سوفسطائیان (از جمله و به‌ویژه پروتاگوراس) ترویج می‌شد، که «سیاست» را امر **همه‌ی** اهالی شهر، چون توانائی تمامی شهروندان، یعنی در یک کلام چون خودِ «دموکراسی» می‌دانستند. بدین سان، نزد آن‌ها «سیاست» و «دموکراسی» و مشارکت همگان در امور شهر (شهر-داری) یکی و همانند بودند. از این نگاه، «سیاست» یا همان «دموکراسی» است (سیاست = دموکراسی)، یعنی مشارکت همگان در امور خود و یا این که چنین نیست پس بنا براین سیاست نیست. می‌بینیم که نزد سوفیست‌ها، این نخستین متفکران دموکرات، پروبلماتیک اصلی «سیاست»، حکومت و حکومت-داری نبوده بلکه در درجه اول چگونگی مشارکت برابراهی همه در امور شهر (*کلیلاکوس*) است. بدین سان در این بینش، سیاست و دموکراسی همانند و یکسان می‌شوند.

ما، همواره در طول تاریخ، با همزیستی و در عین حال تقابل این دو بینش متضاد از «سیاست»، که در آغاز در یونان باستان شکل می‌گیرند، رو به رو بوده‌ایم. در آستانه‌ی مدرنیته در غرب (1500)، از یکسو، ماکیاولی-گفتارها *جمهوری* *کلیلاکوس* *جمهوری* *کلیلاکوس* (1469 - 1527) و اسپینوزای *جمهوری* *کلیلاکوس* (1632 - 1677) را داشتیم که از «سیاست» درک و دریافتی نوآفرید پیشنهادند: سیاست چون آزادی، شور و

ترجیح می‌دهد.

اما در سده‌ی بیستم و در پی انقلاب بلشویکی روسیه (1917)، با چیرگی ایدئولوژی لنینی-استالینی بر جنبش سوسیالیستی و چپ جهانی، پروبلماتیکِ قدرت - دولت - حزب از دل مشغولی فکری و عملی احزاب و سازمان‌های سوسیالیستی، کمونیستی و چپ خارج می‌شود. تقدیس قدرت کارگری (که به واقع قدرت بورژوازی دولتی بود)، تقدیس دولت سوسیالیستی (که به واقع دولت سرمایه‌داری بود) و تقدیس حزب کمونیست (که به واقع تشکیلاتی توتالیتر بود) تبدیل به سه محور اصلی سیستم نظری، ایدئولوژیک و عملی چپ کمونیست جهانی می‌شوند که تأثیرات خود را حتا بر احزاب سوسیال‌دموکرات نیز می‌گذارند. تنها در نزد اقلیتی چون کمونیست‌های شورایی، لوکزامبورگیست‌ها و هواداران خط پان‌کوئک در هلند و آلمان (1920) ...، که بر ضد لنینیسم برخاستند و در نزد پاره‌ای از آنارشیست‌های رهایی‌خواه بود که نظریه و عمل تسخیر قدرت، حفظ و تحکیم دولت و سلطه‌ی حزب راهبر سخت زیر پرسش می‌روند و به کل مورد نقد و رد قرار می‌گیرند.

حال اگر نگاهی به جنبش چپ ایران بی‌افکنیم. می‌بینیم که در جنبش سوسیالیستی و چپ کشور ما، از آغاز پیدایش آن در آستانه‌ی انقلاب مشروطه تا انقلاب 57 و پس از آن، پروبلماتیکِ قدرت - دولت - حزب، به تقریب، هیچ‌گاه مطرح نبوده، نمی‌شود و مورد تأمل و تفکر قرار نمی‌گیرد. دلیل آن هم به نظر ما روشن و هویدا است: چپ سنتی ایران، چه در ابتدای شکل‌گیری‌اش زیر نفوذ سوسیال‌دموکرات‌های روس به ویژه بلشویک‌ها، چه در زمان حاکمیت عملی و معنوی حزب توده و چه پس از افول این جریان وابسته به اتحاد شوروی، با پیدایش و رشد آن چه که در دهه‌ی قبل از انقلاب 57 ... فلسفی، ایدئولوژیک، سبک‌کاری، راه‌کاری، برنامه‌ای و نوع سازماندهی تشکیلاتی و حزبیتی برآمده از لنینیسم و استالینیسم، حتا در میان آن‌هایی که خود را خط سوم، مائوئیست و غیره می‌خواندند، رها سازد.

امروزه اما با افول غیر قابل بازگشت سیستم‌های فکری و کارکردی گذشته در همه جا، شرایط مناسب‌تری برای طرح پروبلماتیک قدرت - دولت - حزب فراهم شده‌اند. بار دیگر در این جستار و در خطوط کلی به بازگویی مسائل مهم این پروبلماتیک می‌پردازیم.

رهایی‌خواهی یا رهائیش که هم آرمان و افق است و هم مضمون مبارزه‌ی کنونی، تنها می‌تواند در گستره‌ی مبارزاتی و مداخله‌گری تعریف و تبیین شود. در مبارزه برای آزادی و رهایی از سلطه‌های گوناگون، مبارزه برای الغای مالکیت بر نیروهای مولده و ایجاد اشکالی نوین از تصاحب و کنترل جمعی بر آن‌ها که با خصوصی کردن یا دولتی کردن مغایر و متضاد می‌باشند، مبارزه برای مداخله و مشارکت شهروندان به سوی پایان دادن به دولتِ جدا از و حاکم و مسلط بر انسان‌ها، مبارزه برای گسست از «سیاستِ واقعاََ موجود» که نام و نشان دیگر «حکومت کردن و تحت حاکمیت قرار گرفتن» است، مبارزه جهت برابری حقوقی و عدالت اجتماعی، مبارزه‌ی مردمان برای تصاحب مستقیم و بی‌واسطه یعنی بدون نمایندگیِ امور خود، به دست خود و برای خود، سرانجام مبارزه برای تکامل آزادانه‌ی هر فرد چون شرط آزادی همگان در مشارکت و همزیستی با هم، تلاش در چنین مسیری البته تنها نظری نبوده بلکه عملی نیز می‌باشد، یعنی همراه است با مداخله‌گری فعالان رهایی‌خواه در مبارزات سیاسی و اجتماعی. در این راه ما هم به رویکردی فلسفی نیاز داریم و هم به آزمودن شکل‌ها و شیوه‌های نوین مبارزاتی در عمل.

1- پروبلماتیک قدرت، فکر و عمل رهایی‌خواهی را باید از دل‌بستگی به قدرت و تصرف آن، به منظور جایگزینی قدرتی با قدرتی دیگر، ولو نوین، آزاد کرد. چنین بینشی در درازای تاریخ مدرن همواره در جنبش سیاسی به ویژه چپ و سوسیالیستی غالب و حاکم بوده و هست. این که امر قدرت و تصاحب آن را در مرکز هستی‌شناسانه مبارزه‌ی سیاسی قرار دهند. بینشی که انقلاب را با براندازی قدرت پیشین و دستیابی به قدرتی جدید هم‌سان می‌سازد: انقلاب = براندازی + تصرف قدرت.

تعریف کلاسیک از سیاست، از مارکس (نه در اهم نظرات او) تا لنین و مائو، همواره این بوده است که امر تصرف دستگاه دولتی جوهر مبارزه طبقاتی را تشکیل می‌دهد. از این دید و در یک کلام، معنای سیاست‌ورزی یعنی مبارزه برای تصرف قدرت و قدرت نیز چیزی نیست جز دولت و حاکمیت. یکی از چالش‌های مهم امروزی در برابر رهایی‌خواهی این است که ایده‌ی فعالیت سیاسی و جنبش اجتماعی و انجمنی بدون تصاحب قدرت را مطرح سازد. یعنی به یکی از بنیادهای نخستین سوسیالیستی/ کمونیستی باز گردیم که مارکسیسم مبتدل روسی و سوسیال دموکراسی زیر پا نهادند: این که مبارزه‌ی سیاسی مبارزه برای قدرت حاکمه نیست.

از این رو، جنبش رهایی‌خواهی در گسست از بینش قدرت‌طلبانه از سیاست

تبیین می‌شود و عمل می‌کند. در گسست از آن نوع تفکری که تسخیر قدرت را در مرکز دلمشغولی خود قرار می‌دهد، که هدفش باز تولید ساختار قدرتی است که ناگزیر تمرکزگرا و اقتدارگراست. رهایی‌خواهی، به واقع، ضد قدرت است به این معنا که قدرت و دولت را نه از برای حفظ و اصلاح و یا تحکیم یا تقسیم آن‌ها به قدرت‌های کوچک‌تر بلکه تنها از برای یافتن راه افول زوال آن‌ها، موضوع اندیش‌اندگی خود قرار می‌دهد.

رهايي‌خواهيِ امروز، جنبشي است اپوزيسيوني. به اين معنا که در خارج از سيستم چون نيروي معترض و مخالف عمل مي‌کند. از اين رو است که ديگر قرابتي با چپ سنتي ندارد. جريان موسوم به «چپ» در جهان همواره براي رسيدن به قدرت و حکومت مبارزه کرده و مي‌کند. اين چپ با وجود نقشي که در درازاي تاريخ مدرن در هدايت و سازمان‌دهي مبارزات و تحولات سياسي و اجتماعي ايفا کرده است، در عين حال همواره نشان داده و ثابت کرده است که در زماني که به قدرت ميرسد، در برابر الزامات پاسداري از آن، ناگزير دست به سلطه مي‌زنند. جنبش رهاييي‌خواهي، اما، بر فاصله گرفتن از قدرت، دولت و تصرف آن تأکيد مي‌ورزد. از اين روست که ما امروزه نه از «چپ» چون مفهومي انقلابي و ضدسيستمي، بلکه از «رهايي‌خواهي» يا «رهايش» سخن مي‌رانيم.

تجارب تاريخي بارها و بارها به ما مي‌آموزند: در شرايطي که جنبشهاي گسترده اجتماعي و همگاني در جهت تغييرات ساختاري و بنيادين شکل نيافته‌اند و مستمر نيستند، در شرايطي که آمادگي ذهني و عملي اکثريت بزرگي از مردم براي همراهي و مشارکت فعال و مستقيم در ايجاد چنين تغييراتي به وجود نيامده است، شرکت چپ در قدرت و دولت ناگزير او را در برابر یک دو راهي تراژيک قرار مي‌دهد. اين چپ يا بايد تنها با تکیه بر نيروي خود و اقليتي کوچک، براي اجراي برنامه‌اش، از راه زور و سلطه دست به عمل تغيير زند، که در نتيجه ديکتاتوري و ستم را بر جامعه حاکم خواهد کرد و خود را چون جرياني آزادي‌خواه نفي خواهد نمود و يا ناگزير تن به دنباله‌روي از خواست اکثريت مردمی مي‌دهد که براي تغييرات بنيادين آماده نيستند و مشارکت نمی‌کنند و در نتيجه تحت مقاومت و فشار اجتماعي همين مردم، اين چپ ناگزير ميشود دست از برنامه‌ها و وعده‌هاي خود بردارد و به مجريان و مديران نظم موجود در جهت ترميم سيستم تبديل شود. پس در اين صورت نيز، اين چپ خود را چون نيروي راديکال و طرفدار تغييرات اجتماعي نفي خواهد کرد.

2- **پروبلماتیک دولت.** سیاست و دولت همواره آمیخته بوده‌اند. در ایده‌ی ره‌ایش اما این آمیختگی از بین می‌رود. ره‌ایی‌خواهی دولت‌گرا نیست، بر محور دولت و حکومت نمی‌گردد. این همانی است که ما «سیاست‌ورزی، بدون دولت‌گرایی» می‌نامیم. میان سیاست (چون اندیشه و عمل دخالت‌گری در امور) و مدیریت دولت، تمایزی رادیکال وجود دارد. تمایزی که امروزه محو شده است. سیاست‌ ره‌ایی ناسازگاری بنیادین با دولتی دارد که همواره چون قدرتی مافوق، ب‌ترین، جدا و مسلط بر جامعه عمل می‌کند. سیاست‌ ره‌ایی، سیاست از نوعی دیگر است، متفاوت از سیاست واقعاً موجود کنونی می‌باشد که دولت‌گرایی و دولت‌مداری است و به غلط «سیاست» نامیده می‌شود. سیاست‌ ره‌ایی، همراه با مداخله‌گری مستقیم توده‌های مردم از جمله زحمتکشان، خود را در آن گونه از آزمون‌های اجتماعی و سیاسی در مکانی و وضعیتی معین نشان می‌دهد که به طور کامل مستقل از دولت باشند، چه دولت دموکراتیک و چه دولت اقتدارگرا؛ آزمون‌هایی خارج از مکانیسم دستگاه‌های دولتی و حکومتی.

«دولت»، با وام‌گیری از اَلان بَدیو، سیستمی از الزامات است که امکان‌پذیری ممکنات را، به نام ناممکن بودن آن‌ها، محدود می‌سازد. دولت، آنی است که، در یک وضعیت مشخص، از طریق تجویز آن چه که به طور صوری امکان‌پذیر است، حکم می‌کند که چه چیزی امکان‌پذیر نیست، ناممکن ویژه‌ی وضعیت فعلی است. دولت امروزه تشکیل می‌شود از اقتصاد سرمایه‌داری، قانون اساسی و حکومت، از قوانین (به معنای قضایی) در مورد مالکیت و ارث...، از ارتش، پلیس و به طور طبیعی از دستگاه‌های ایدئولوژیکی دولتی (فرمولی از آلتوسر)... این‌ها همه وظیفه دارند که امر تشخیص آن چه که امکان‌پذیر است و نیست را سازمان داده و تداوم بخشند. از این روست که جنبش در راستای ره‌ایی‌خواهی تنها در آزاد کردن و ره‌ا ساختن خود از قدرت دولتی می‌تواند فرا روید. ایده‌ی ره‌ایش در شرایط امروز یعنی این که زوال دولت یک اصل است (همان‌طور که اصلی اساسی در نظریه‌ی مارکس بود) و مبارزه در جهت آن باید خود را در هر عمل سیاسی از هم اکنون و نه صرفن در آینده نمایان سازد.

3- **پروبلماتیک حزب، فلسفه و بینش** ره‌ایی‌خواهی از یکسو بر قابلیت‌ها و توانایی‌های فاعل اجتماعی در جنبش‌ها و مبارزات اجتماعی، که امروزه دیگر به طبقه‌ی کارگر محدود نمی‌شود، و از سوی دیگر بر جدایی از حزب‌سازی کلاسیک تأکید می‌ورزد. این قابلیت‌ها و توانایی‌ها تنها در جنبش‌های اجتماعی می‌توانند فرا رویند.

جنبش‌هایی که می‌توانند فضای پر چالش تبادل و تقابل نظری و آزمونی باشند. در بستر آن‌ها مبارزه و عمل دگرگشتی اجتماعی با مرادوی فکری و تجربی آمیزش^۱ پیدا می‌کنند. خودِ شهروندان در چنین فرایندی نقش^۲ فاعلان، مبتکران و بازی‌کنان اصلی و مستقیم را ایفا می‌کنند. شکل‌ها و شیوه‌های مشارکت متشکل، انجمنی، جمعی و کُلّی^۳ را باید پیدا نمایند که در آن‌ها مداخله‌گری مستقیم، بدون واسطه و در صورت امکان بدون وانهادن کارها به نمایندگان، ولو به گونه‌ای دموکراتیک و انتخابی، انجام پذیرند.

تحزب سنتی به طور کلی، چه چپ و چه راست، بنا بر مُدل و سرمشق «دولت» تبیین شده است. هم چنان که دولت مدرن در غرب نیز بنا بر نمونه‌ی موجودِ ساختار عمودی و اقتدارگرایانهِ کلیسا شکل گرفت. حزب کلاسیک امروزی، دستگاهی است با الزامات خود برای تسخیر قدرت سیاسی، در دست گرفتن ماشین دولتی و حفظ آن به منظور حاکمیت بر مردم. از این رو، ما این گونه تشکیلات سیاسی را «حزب - دولت» می‌نامیم. سازمانندیِ عمودی و سلسله‌مراتبی، تمرکزگرایی، بوروکراسی، اقتدارگرایی، رهبری در راستای منافع حزب و دستگاه آن... شاخص‌های اصلی هر حزب کلاسیک و مدرن امروزی را تشکیل می‌دهند.

امروزه با نقد و رد شکل‌ها و شیوه‌های کهنه و سنتی فعالیت سیاسی و سازمانی، جنبش‌ها و فعالان رهایی‌خواه باید در تکاپوی اختراع شکل‌های نوینی از مشارکت و خود^۴ سازماندهی و خودگردانی باشند. اشکال تاریخی و شناخته شده‌ی تحزب که تا کنون در نمونه‌ی حزب- دولت برای رهبری و مدیریت سیستم عمل کرده و همچنان نیز می‌کنند، کارائی و اثر ندارند، بلکه حتا می‌توانند گمراه کننده اگر نه زیان‌بار باشند. شکل نوین سازماندهی امروزی باید دارای چنان ساختاری باشد که شرایط مشارکت افراد و فعالان را به صورتی برابری در آزادیِ دخالت‌گری و نظردهیِ آنان فراهم سازد. این اشکال نوین سازماندهی، در حد شناخت کنونی ما، به گونه‌ای می‌توانند باشند که به افراد و گرایش‌های مختلف و فعال و شرکت‌کننده امکان دهند نقش خود را به منزله‌ی کنشگران، دخالت‌گران و تعیین‌کنندگان و تصمیم‌گیرندگان مستقیم و بدون واسطه در شرایطی برابر و دموکراتیک ایفا نمایند. این گونه اشکال نوین سازماندهی را خودِ شرکت‌کنندگان در جنبش اجتماعی از طریق مشارکت، تجمع و تشکل مستقیم خود به‌وجود می‌آورند و نه، به جای آن‌ها، روشنفکران و سیاست‌ورزانِ خارج از جنبش اجتماعی که تنها می‌توانند دست به ایجاد احزاب حکومتی جدا از

مردم زنند.

4- **پروبلما تیک جنبش‌گرایی.** برای ایجاد تشکلات جنبشی، به تقریب باید کار را از ابتدا آغاز کرد. زیرا که نمونه‌های تشکیلات حزبی موجود به طور کلی از نوع حزب سنتی هستند که گفتیم سرمشقی برای سیاست رهایی به شمار نمی‌آیند. از این رو تشکل جنبشی را باید ابداع کرد و این امر تنها از فرایند عمل و تجربه‌اندوزی جنبش‌های اجتماعی و از راه نقد سیستم حزب کلاسیک می‌تواند تحقق پذیرد.

اما آن چه که از هم اکنون می‌توان در چند کلمه بیان کرد این است که تشکل جنبشی، سازمان پیشتاز و پیش‌قراول توده نیست. آوانگارد و آوانگاردیست نیست. قیم و راهبر مردم نیست. تشکل جنبشی خصلت افقی، شبکه‌ای و دموکراتیک (دموکراسی مستقیم) دارد. متکی به تصمیم‌گیری دموکراتیک در مجمع عمومی جنبش است. تشکل جنبشی رهایی‌خواه در معنا و مفهوم حقیقی خود - با بازگشت به ایده‌ی مانیفست - تشکلی جداگانه و متمایز از جنبش عمومی زحمتکشان و مرمان تحت سلطه برای رهایی خود نیست. تشکل جنبشی رهایی‌خواه تنها به مرحله‌ای از جنبش مردم توجه نمی‌کند، بلکه همواره به مجموعه‌ی مراحل جنبش نگاه دارد، در راستای رهایی بشر از سلطه‌ها، انترناسیونالیسم و جهان‌روایی (اونیورسالیسم).

جنبش رهایی‌خواهی، خلاصه و تکرار کنیم، همواره منتقد و اپوزیسیونی است. تصاحب قدرت و دولت را از میدان مشغله‌ی فکری و عملی خود خارج می‌کند؛ در جهت فراهم آوردن شرایط زوال نهادهای اقتدارگرا، دولت... چون قدرت‌هایی جدا، مافوق و مسلط بر جامعه عمل می‌کند. تنها دلیل وجودی خود را در یاری‌رساندن نظری و عملی به فرارویی خودگردانی و خودمختاری جمعی و مشارکتی مردمان مختلف در اداره‌ی امور خود، در آزادی و برابری و در یک مناسبات اجتماعی میرا از سه سلطه‌ی مالکیت، سرمایه‌داری و دولت قرار می‌دهد.

امروزه، پس از فروپاشی سوسیالیسم واقعن موجود و هم‌زمان با ورشکستگی سوسیال‌دموکراسی و به طور کلی آن سیستمی که «چپ» در سده‌ی بیستم نام گرفت، در همه جا، ما شاهد برآمدن جنبش‌های سیاسی و اجتماعی برای تغییرات ساختاری و رادیکال، خارج از نفوذ و تصاحب احزاب چپ سنتی هستیم. اما این نمونه‌های جنبش‌های نوآفرید و میدانی

در کشورهای مختلف جهان، در درازای چندین سال گذشته، از وال ستریت و آمریکای لاتین تا یونان و مصر با گذر از اسپانیا، فرانسه و غیره، با وجود پیشنهادن تجاری در اکتشاف شیوه‌ها و شکل‌های نوین مبارزاتی در راستای رهایی و در گسست از شکل‌ها و نظریه‌های سنتی، نتوانستند پایدار باقی بمانند. از یکسو، همچنان تئوری‌های سنتی چون سوسیالیسم دولتی و اقتدارگرا و شکل‌های سنتی تحزب، میراث سده‌های پیشین، با ذهنیتی تمام‌تخواه و دولت‌گرا و با برنامه‌ی تسخیر قدرت و مدیریت سلطه‌گرانه جامعه، هنوز نفوذ و تأثیرات ایدئولوژیکی و سیاسی ویران‌گر خود را می‌گذارند و از سوی دیگر جنبش‌های نوین اجتماعی و رهائی‌خواه از کشف و خلق راه‌هایی تازه در خود-سازماندهی مستقل و مستمر و در ارائه‌ی طرحی نو در نقد و نفی سرمایه‌داری و مناسبات آن، در پی تحولات و دگرگونی‌هایی که پیدا کرده است، بازمانده‌اند. امروزه این جنبش‌ها شوربختانه، در گسست از شیوه‌های سنتی، منسوخ و ناکارای گذشته، گاه حتا به بیراهه‌های ناسیونالیستی، واپس‌گرا و پوپولیستی فرو می‌افتند (کم نیستند نمونه‌های آن امروز در جهان). این جنبش‌ها تا کنون قادر به نوآفرینی شکل‌هایی استوار و رهایی‌خواهانه از سوژه، سوبژکتیویته و سامان‌دهی نشده‌اند.

چالشی که رهایی‌خواهی امروز به طور جدی با آن رو به روست، پوپولیسمی است که، با عوام‌فریبی ویژه و نوینی، پاره‌ای از مفاهیم، مقوله‌ها و شعارها و خواسته‌های رهایی‌خواهی را در جهت اهداف غیر و ضد رهایی‌خواهانه می‌رباید و مورد استفاده‌ی فرصت‌طلبانه‌ی خود قرار می‌دهد. ما پوپولیسم چپ یا راست، که در پاره‌ای موارد هم‌سو و هم‌دست می‌باشند، از جمله در وجه ناسیونالیستی، مردم‌فریبی و ضدیت با جهانی شدن، را در یک کلام و در کلیت خود چنین تعریف می‌کنیم: پوپولیسم جریان‌ی است سیاسی و دولت‌گرا که می‌خواهد خواسته‌های متنوع و متضاد توده‌ها - به‌ویژه طبقات متوسط میانی و پائین- که در اشکال و مضامین گوناگون و متضاد بروز می‌کنند را در راستای یک هدف قرار دهد و تحت اُتوریت‌های رهبری کاریسماتیک و مقتدر هدایت و سازمان‌دهی کند؛ در جهت براندازی، تسخیر قدرت دولتی و استقرار سیستمی که در نهایت تمام‌تخواه است. با این توصیف، فکر و عمل رهایی‌خواهی مورد نظر ما هیچ قرابتی با پوپولیسم نمی‌تواند داشته باشد، بلکه مخالف سرسخت آن است.

رهایی‌خواهی در زمان تاریخی کنونی باید چون جنبشی اپوزیسیونی عمل کند. دخالت‌گری او نه برای گرفتن قدرت سیاسی و حکومت کردن بلکه

... .
...
...
...
... [دِ مَـا گُوژِیـک] ...
... ”...“ ...
... ”...“ ...

Cher Monsieur,

Je vous remercie, ainsi naturellement que Léa Salamé, de votre invitation. Je n'ai, croyez-le bien, aucune opposition de principe concernant une participation à « Stupéfiant ». Je tiens seulement à vous expliquer pourquoi je ne souhaite pas paraître, en ce moment, dans des émissions traitant de l'actualité politique. J'ai déjà du reste donné ces explications à Frédéric Taddeï, qui m'avait invité, comme il l'a déjà très souvent fait dans le passé – ce dont je le remercie – à venir parler de l'épisode « gilets jaunes » sur RTF.

Il faut partir d'une considération générale : il existe parfois, dans les situations sociales, nationales, politiques, ce que j'appelle des fausses contradictions. A savoir des contradictions, éventuellement violentes, mais dont aucun des deux termes ne mérite d'être choisi ou soutenu. Pensons par exemple à la guerre de 14-18 : fallait-il obligatoirement choisir son camp pour cette tuerie finalement totalement vaine, et ce pour la seule raison qu'on était français, allemand, russe, ou italien ? Ceux qui, comme Romain Rolland ou Trotski ont répondu « non », et en ont averti l'opinion mondiale depuis la Suisse, avaient, si peu nombreux soient-ils, entièrement raison. Aujourd'hui, Dieu merci dans une situation infiniment moins dramatique, faut-il absolument choisir entre le gouvernement Macron et les gilets jaunes ? Pour le moment en tout cas, je ne le pense pas. J'ai dit fermement, dès les élections présidentielles, que je ne me

rallierai ni à Marine Le Pen, capitaine de l'extrême-droite parlementaire, ni à Macron, qui montait ce que j'ai appelé « un coup d'Etat démocratique », au service pseudo-réformateur du grand capital.

Aujourd'hui, je ne change évidemment rien à mon jugement sur Macron. Mais je n'ai rien trouvé de politiquement novateur ou progressiste dans la mobilisation des gilets jaunes, si exact que puisse être leur sentiment de baisse du pouvoir d'achat, et si justifié que puisse être leur dégoût du pouvoir en place. Les ennemis de mes ennemis ne sont bien souvent, non seulement pas mes amis, mais des ennemis encore pires. Ainsi de Marine Le Pen au regard de Macron, par exemple. Je ne dis pas que ce soit le cas des gilets jaunes, mais je ne lis rien, ni dans leurs proclamations, ni dans leur désorganisation périlleuse, ni dans leurs formes d'action, ni dans leur absence de pensée générale et de mots d'ordre, qui puisse me convaincre qu'ils sont les amis, même éloignés, de la seule orientation qu'on puisse valablement opposer au pouvoir en place, dont le seul nom réel est « capitalisme », à savoir celle que je nomme le nouveau communisme. Divers indices, notamment des traces évidentes de nationalisme à courte vue, d'hostilité latente aux intellectuels, de « démocratisation » démagogique, et de confusion dans les discours, m'inclinent d'ailleurs à être prudent dans toute appréciation de ce mouvement. Car après tout, il y a un proverbe qui dit que « tout ce qui bouge n'est pas rouge ». Et pour le moment, du « rouge », il n'est pas question : je ne vois, outre le jaune, que du tricolore, toujours un peu suspect à mes yeux.

Au regard d'une fausse contradiction, le mieux est de s'abstenir de tout jugement prématuré, de se retirer sur l'Aventin pour apprécier les éventuels changements induits par le mouvement, et de rassembler, si c'est possible, un troisième terme gardien de l'avenir. Voilà ce que je voulais vous dire pour justifier ma réponse négative, circonstancielle négative, à votre invitation. Merci

encore, et bien à vous.

Texte adressé par Alain Badiou, le 11 janvier 2019, aux responsables de l'émission « Stupériorant » sur France 2, qui l'avaient invité.

درس‌های ماکیاولی در باره‌ی «سیاست» از شیدان و ثیق ناسازگاری، آشفتگی، ناپایداری

امروزه، در همه جا، «سیاست»، آن گونه که به راستی عمل می‌کند، در بحرانی ژرف فرو رفته است. از یکسو، تئوری‌های سنتیِ چپ یا راست چون ناسیونالیسم، لیبرالیسم، «سوسیالیسم»... و شکل‌های سنتی حزب، میراث سده‌های پیشین، با ذهنیتی تمام‌تخواه و دولت‌گرا و با برنامه‌ی تسخیر قدرت و مدیریت اقتدارگرای جامعه، از هر تغییر بنیادینِ اوضاع ناتوان شده‌اند و از سوی دیگر، جنبش‌های نوین اجتماعی و رهائی‌خواه نیز، از اکتشاف راه‌هایی جدید، ارائه‌ی طرحی نو و خود-سازماندهیِ مستقل و پایدار بازمانده‌اند. این‌ها، در گسست از شیوه‌های سنتی، منسوخ و ناکارای گذشته، یا به بیراهه‌های پوپولیستی، ناسیونالیستی و واپس‌گرا فرو می‌افتند (کم نیستند امروزه نمونه‌های این جنبش‌ها در جهان) و یا قادر به نوآفرینیِ شکل‌هایی استوار و رهائی‌خواهانه از **سوسیالیسم**، و سامان‌دهی نمی‌شوند.

این شبِ مبارزه برای رهائی¹ تنها از وضعیت عینیِ تاریخیِ آشفتگیِ دوران ما برنمی‌خیزد بلکه، به گونه‌ای کلان، مولود اندیشه و عمل سیاسی کنونی در جوهر خود است، که با توجه به دگرگونی‌های بزرگ کنونی در پهنه‌ی جهانی و ملی باید بازبینی و نوسازی شوند و چه بسا از بنیاد منقلب گردند.

اندیشه‌ی گسست ماکیاولی با ویژگی‌هایش در چه خود را نمایان کرد؟

اندیشه‌ای سیاسی که، چون کریستف کولمب، در پی کشف قاره‌ای جدید (به نقل از لئو اشتراوس در *معماری دولت*) و در جست و جوی سرزمین سیاسی ناشناخته‌ای، هم در نظریه و هم به‌ویژه در *معماری* بود.

اندیشه‌ای سیاسی که، برای گسست از سیاست کلاسیک (سنتی)، همه‌ی قوای آزمونی و مفهومی تاریخ گذشته و به طور عمده تاریخ سیاسی یونان و به‌ویژه روم باستان را، با تنها هدف نو آفرینی سیاستی جدید برای زمان خود، بسیج می‌کرد.

اندیشه‌ای سیاسی که می‌خواست اوضاع شوریده و نابسامان سرزمینی را تغییر دهد. شبهه جزیره‌ای که متفرق و منقسم بود و در اشغال یا زیر سلطه‌ی قدرت‌های خارجی (فرانسوی، اسپانیایی، پاپ و غیره) قرار داشت. حاکمیت‌های محلی که در جنگ و جدال با هم در پی تشکیل دولت-ملتی مستقل، متحد و نیرومند، که بعدها ایتالیا نام گرفت، بودند. چنین شرایطی زمینه‌ساز برآمدن اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی گردید.

اندیشه‌ای سیاسی که اصول بنیادی خود را از مایه قدرت و ترقی شهرهای دوران باستان (آتین و روم) برمی‌گرفت: از مقوله‌هایی چون فضیلت *virtù*، اقبال *fortuna*، قوانین *leggi*، نهادها *ordini* و از آداب و رسوم نیک که نزد ماکیاولی تعیین‌گری ویژه‌ی خود را داشتند... همچنین در زمانی که برای دفاع از خود، شهرهای ایتالیای غیر متحد در دشمنی و رقابت با هم دست به دامن مزدوران وابسته به قدرت‌های خارجی برای حل و فصل اختلاف‌های میان خود می‌شدند، دبیر فلورانس، برای نخستین بار، طرح برپاساختن سپاهی دفاعی، اصیل، بومی، "ملی" و برخاسته از خود شهروندان را در میان می‌گذارد.

اندیشه‌ای سیاسی، سرانجام، که آشکارا جمهوری‌خواه بود: نه مونارشی و نه آرسطوکراسی، نه حکومت فردی و نه حکومت بزرگان، نه خودکامگی و نه آنارشی. اما جمهوری چون یک فرایند سیاسی و اجتماعی پیچیده، بازگشت‌پذیر، نابودشدنی، ناپایدار ولی همواره و هم‌زمان آزاد و پرتعارض. جمهوری چون شکلی که از میان همه‌ی شکل‌های دیگر، تنها حکومت به واقع آزاد است. به راستی آزاد است از این رو که در اصل آزادی و بنابراین در اصل جمهوری، اختلاف و ناسازگاری میان توده‌ی مردم و بین مردم و بزرگان وجود دارد و عمل می‌کند. با این افزوده که این اختلاف‌ها و تعارض‌های اجتناب‌ناپذیر، اگر از راه

قوانین و نهادها سامان نیابند، می‌توانند به نفاقی مرگبار انجامند و جامعه را به نابودی کشانند.

ماکیاولی، در لحظه‌ای از تاریخ، تلاش کرد که در اندیشه‌ی سیاسی راهی تازه گشاید. مسیری که به گواهی خودِ او بسی پرخطر بود. آیا او در آغاز [] آشکارا به زبان نمی‌آورد که « بی تردید راه پر مشقتی را در پیش می‌گیرم»؟ از این رو، اندیشه‌ی ماکیاولی، در زمان خود او، به معنای نیچهای مفهوم، چه بسا «نابهنگام» و زودرس بود. امروزه اما، مقوله‌های سیاسی برخاسته از متفکر فلورانس، که به‌ویژه در ابتدای [] طرح می‌شوند، پس از گذشت پنج قرن از تبیین آن‌ها، همواره فعلیت خود را از دست نداده‌اند.

[]، پس از برکناری ماکیاولی از سمت منشی دوم دولت-شهر فلورانس، بین سال‌های 1513 تا 1518 به رشته‌ی تحریر درمی‌آیند و همچون کتاب مشهور دیگر او، []³، پس از درگذشت نویسنده منتشر می‌شوند. سه تفاوت اصلی بین این دو اثر ما را به معنا و پروبلماتیک [] بیشتر آشنا می‌سازند.

نخستین تفاوت در این است که [] روی سخنش با پادشاهان و پادشاهی است، در حالی که گرانیگاه []، پرسش جمهوری (رژیم دلخواه ماکیاولی)، مدیریت امور [] و چگونگی پاسداری از آن‌هاست. به بیانی دیگر، موضوع []، به‌ویژه در [] و دو فصل نخست این کتاب، مطالعه‌ی رژیم جمهوری در خاستگاه و تکوین تاریخی‌اش، در معنا و ویژگی‌هایش و سرانجام در توانایی‌ها و ناتوانایی‌هایش می‌باشد:

من در [] بحثِ جمهوری را کنار می‌گذارم، چون در جایی دیگر [کتاب []] به گستردگی بدان پرداخته‌ام. در [] موضوع کار من رژیم موناشری است... و این که چگونه موناشری‌ها می‌توانند حکومت کنند و خود را نگهدارند.

([]، فصل دوم).

دومین تفاوت در این است که سوژه‌ی [] درباره‌ی سیاست‌ورزیِ حاکمان برای پاسداری از حکومت خود است در حالی که موضوع []، چون نوشتاری نظری - سیاسی، بررسی انتقادی معنا و مفهوم «سیاست» و پروبلماتیک‌های آن از نگاهی تاریخی است. در []، نظریه‌های

گوناگون درباره‌ی انواع رژیم‌ها، در تفاوت‌ها و تضادهای‌شان، مورد تأمل قرار می‌گیرند و پرسش اصلی فلسفه‌ی سیاسی در همه‌ی زمان‌ها به بحث گذارده می‌شود: شهر خوب و دلخواه کدام است و در چنین شهری چگونه می‌توان «[مردمان را به شهروندی تبدیل کرد](#)»؟ و این را مستقل از هر گونه قدرتی بَرین، استعلائی، مذهبی یا سکولار، مستقل از هر نیرویی یا قدرتی به غیر از توانائی و شور خودِ مردمان جامعه، با اختلاف‌ها و ناسازگاری‌های‌شان، با خلق و خوی‌ها و جنجال‌های‌شان، با افشاگری‌ها و متهم کردن‌های‌شان، به وجود آورد؟ این همانی است که اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی را، چون راهی نوین، از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، که بر آشتی، سازگاری و یگانگی استوار است، متمایز می‌سازد.

سرانجام سومین تفاوت در این است که [مک‌ایوان](#) اثری تفسیری و انتقادی از تاریخ سیاسی است. یعنی تاریخ پیش از مسیحیت به‌ویژه تاریخ روم در زمان جمهوری و آتن در دوران دولت-شهرها را مورد تأمل خود قرار می‌دهد. و این را ماکیاولی با هدف تأسیس مجدد اندیشه‌ی سیاسی نوین به منظور تغییر اوضاع نابسامان زمان خود انجام می‌دهد. برای او مهم این است که بشناساند و نشان دهد چرا جمهوری در روم در دوره [پومپه](#) از تاریخ‌اش پیروز می‌شود و چگونه می‌توان از تجارب آن برای پیریزیِ سیاستی جدید در فلورانس که جمهوری‌اش ناکام شده است استفاده کرد. همان‌گونه که از نام کتاب ([مک‌ایوان](#)) [مک‌ایوان](#) ([مک‌ایوان](#)) بر می‌آید، مطالعه و تفسیر آزاد اثر تاریخی این مورخ بزرگ ایتالیائی (64/59 پیش از میلاد - 17 پس از میلاد) موضوع کار متفکر فلورانس در دهه‌ی اول 1500 قرار می‌گیرد.

کتاب تیتلیو، [مک‌ایوان](#) [مک‌ایوان](#)، شامل 142 جلد است که ماکیاولی 10 جلد اول آن (دهه اول) را مورد بررسی خود قرار می‌دهد. اثر ماکیاولی به طور عمده شامل مجموعه گفتارهایی است پیرامون تجارب تاریخ سیاسی روم، از ابتدای شکل‌گیری آن تا امپراطوری آگوست یعنی تا آغاز مسیحیت. به بیانی دیگر دورانی را در برمی‌گیرد که روم در جمهوری می‌زیست. ماکیاولی، بنابراین، در تلاش برای ابداع یک اندیشه‌ی جمهوری‌خواهیِ آزاد و درخورِ زمانه‌ی خود و در صورت امکان زمان‌های پس از خود، توجه به لحظه‌ی تاریخیِ ویژه‌ای از تاریخ روم دارد.

با حرکت از مقوله «سوژه سیاسی»، که در اندیشه‌ی سیاسی مدرن نقشی

مرکزی ایفا می‌کند، را می‌توان به‌طور خلاصه چنین توصیف کرد: اگر سوژه **Stato** اقتدار و حکومتِ مونارشیک با دورنمای تشکیل دولتی (Stato) واحد، نیرومند و مستقل است، سوژه‌ی سیاسی **popolo** بیشتر توده‌ی مردم (popolo)، بی‌شماران (multitude) و یا عوام در تعارض و **Stato** است، با این هدف که در یک جمهوری آزاد، مردمان زیر بار سلطه‌ی حاکمان نمی‌روند.

در **Stato** کتاب **Stato**، ماکیاولی هدف خود را در این اثر چنین توضیح می‌دهد: کشف نمونه‌هایی در تاریخ سیاسی شهرهای باستان، به‌ویژه در تجربه‌ی جمهوری روم، به کمک تاریخ تیتلیو، الهام گرفتن از آنها برای تبیین قوانین و نهادهای مناسب به منظور عمل سیاسی در زمان حال. در این تلاش نوآفریدِ خود، ماکیاولی به دنبال تقلید صاف و ساده‌ی تجربه‌ی تاریخی سپری‌شده نیست، بلکه با حرکت از چنین آزمونی، تلاش می‌کند از راه بسیج و به کار انداختن درس‌های گذشته مسیری جدید برای آینده بگشاید.

Stato شامل سه جلد می‌باشند. جلد نخست به طور عمده درباره‌ی بنیان‌گذاری شهر در مبارزه و ستیز است. درباره‌ی آن‌هایی که به قدرت می‌رسند و رژیم دلخواه را برقرار می‌کنند و یا برای خیر عمومی دست به ایجاد قوانین و نهادها می‌زنند. و یا کسانی که برای حفظ و تقویت قدرت خود مخالفان‌شان را از میان بر می‌دارند. موضوع جلد دوم به طور عمده در باره‌ی جنگ‌ها و مناسبات بین دولت‌ها است. و جلد سوم، در تناسب با اندیشه‌ای که می‌خواهد نوآوری کند، شامل ملاحظات نوین در باره‌ی بنیادهای دولت و مذهب می‌شود. همان گونه که در ابتدا توضیح دادیم، ما در این بحث بر روی کتاب اول و به‌ویژه بر پیش‌گفتار و دو فصل نخست آن خوانش خود را قرار داده‌ایم.

چند اصل را می‌توان در این بخش از **Stato** برجسته کرد. یکی، گسست از ایدئولوژی «وفاق اجتماعی» است که از ذهنیت وفاق پایدار شهروندان، از ایده‌ی صلح و وحدت جاویدان (اجتماعی و ملی)، که همواره بر فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک مسلط بوده است، برمی‌خیزد. ماکیاولی اما برداشت کاملن دیگری از «سیاست» بر اساس به رسمیت شناختن تضاد، اختلاف و **tumultes** فراگیر در جامعه دارد (**Stato**)، کتاب اول، به‌ویژه در فصل‌ها دوم و چهارم تا هفتم و فصل هفدهم). موضوع مهم دیگر، جمهوری چون «خیر مشترک» است، که البته دیسکور جدیدی در فلسفه‌ی سیاسی نبوده اما نزد ماکیاولی بیشتر از کشمکش و جوش و خروش انسان‌ها برمی‌خیزد تا تنها از حقوق، قانون‌گذاری و یا نهادسازی، کشمکش و جوش و خروش، نه تنها بین توده‌ی مردم و بزرگان

بلکه هم چنین در درون خود مردم، سرانجام، ماکیاولی تاریخ را برآیندِ رویدادهائی می‌بیند که خاستگاه شان در عمل‌کرد بشری قرار دارد. در این جا، هیچ نیروی برین یا تعالی وجود ندارد، همه چیز درونی و ذاتی (اندرباش) است. و این همانی است که در دوران سلطه‌ی تام و تمام مسیحیت در اروپا، اندیشه‌ی ماکیاولی را «لایک» یا غیر دینی و به گونه‌ی مشخص ضد تئولوژیک می‌سازد. روسو و اسپینوزا به راستی بر روی این سیمای اصلی اندیشه سیاسی غیر مذهبی و ضدتئوکراتیک (دین‌سالاری) ماکیاولی انگشت می‌گذارند.

با تأمل بر □□□□□□□□□□، از اندیشه‌ی سیاسی گُستِ ماکیاولی چه درس‌هایی برای نقد دریافت امروزی از «سیاست» و «سیاست‌ورزی» می‌توان گرفت؟ در هفت عنوان اصلی آن‌ها را تبیین می‌کنیم.

1- ابداع سیاستی نوین

این سیاست نوین اکتشاف قاره‌ای جدید بسان کُلُمب است: هموار کردن راهی نوین و ناشناس در □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ (کتاب اول، □□□□□□□□□□) در امور سیاسی. ابداع سیاست نوینی است که درباره‌ی آن تا کنون فکری نشده و عملی انجام نگرفته است: سیاستی در گسست از سیاست‌های ناکام گذشته، خارج از راه‌های در پیش گرفته شده و شکست خورده‌ی تاکنونی. این است کارزار سیاسی سترگ ماکیاولی با چشم‌انداز تدارک شرایط برآمدن دولت-ملتی ایتالیائی، جمهوری‌خواه، آزاد، نیرومند، متحد، یکپارچه و مستقل از قدرتهای سیادت‌طلب اروپائی. این است پیکربندی کلی اندیشه‌ای سیاسی، نوین و مدرن، در سپیده دم نیمه‌ی دوم هزاره‌ی دوم میلادی در غرب.

2- بسیج گذشته برای تغییر اوضاع کنونی

قاره‌ی جدید ماکیاولی، ماجرای اکتشافی است که قطب‌نمای یونانی-رومی خود را هیچ‌گاه رها نمی‌کند. این رهنما همان تجربه تاریخی گذشته‌ی دوری است که همچنان می‌تواند فعال شود، امروزی گردد. یکی از تکبودی‌های ویژه‌ی اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، شیوه‌ی نو آورانه‌ی او در بسیج نیروها و توانش‌های تاریخ باستان، یونانی و به‌ویژه رومی، برای ابداع یک اندیشه‌ی سیاسی جدید و یک پراتیک سیاسی جدید است. یک «عمل سیاسی» جدید که از توانائی تغییر اوضاع امروز و آینده به سوی «□□□□□□ □□□□□□» و «□□□□□□ □□□□□□» (کتاب اول، □□□□□□□□□□) برخوردار باشد. از این گونه «بازگشت جاودان» به سرچشمه‌ها، به جهان سیاسی باستانِ پیش از مسیحیت، به *Politéia* یونانی، به

(□□□□□□□□، کتاب اول، فصل دوم).

4- نیروی تأسیس کننده

قاره جدید ماکیاولی تأسیس می‌شود و بر قانون اساسی constitution استوار می‌باشد. توانائی و پایداری شهرهای باستان - چون نمونه‌های روم، سپارت و آتن - از نظر ماکیاولی، تنها مدیون قوانین و نهادهایی بودند که نقش تأسیس‌گر و ایجادکننده از اساس داشتند. این قدرت مؤسسان می‌تواند محصول اقدام قانون‌گذاری فرزانه یا برآمد عمل مشترک انسان‌هایی باشد که برای خود قوانین و نهادهایی ایجاد می‌کنند و امور خود را خود در دست می‌گیرند و یا حتا می‌تواند پی‌آمد امر اتفاق و رویدادی باشد که تاریخ ساز و موجب تغییرات بنیادین می‌شوند. اما هیچ تأسیسی و هیچ قانون اساسی، به باور ماکیاولی، مقدس و جاویدان نیستند. قانون اساسی و نهادها هیچ‌گاه به طور کامل استوار، پابرجا و پایدار نیستند. آن‌ها می‌توانند، در درازای تاریخ، با گذشت زمان و برآمدن تغییر و تحول در آداب و رسوم انسان‌ها و بر اثر عوامل مختلف، چون هر ساخته بشری در این جهان، بی‌اعتبار و منسوخ شوند. در نتیجه نیروی تأسیس کننده می‌تواند بهتر شود و یا تغییر کند، تصحیح و ترمیم و یا حتا ملغا شود، و این‌ها همه با تمامی خطرهای ریسک‌های شان. قانون اساسی می‌تواند به عکس خود تبدیل شود، روی به تباهی و انحطاطی متوالی و یا ادواری رود. نیروی تأسیس‌کننده حتا می‌تواند صاف و ساده، از بین رفته و نابود شود. اما مناسب‌ترین نیروی تأسیس‌کننده همانا، از دید متفکر فلورانس، جمهوریت است که بهترین شکل مدیونیت کشور می‌باشد، از جمله بدین علت که چون آزادی را اصل خود قرار می‌دهد قادر است خود را همواره به زیر پرشش برد و در نتیجه خود را تغییر داده و احتمالن اصلاح سازد.

جمهوری‌ها، بر عکس [دیگر رژیم‌ها]، با این که قانون اساسی کاملی ندارند، اما از اصول طبیعتاً نیکی برای تبدیل خود به بهترین رژیم‌ها برخوردارند. از این روست که من می‌گویم این جمهوری‌ها به کمک رویدادها قادر به یهسازی خود می‌باشند.

این حقیقتی است که رفرم‌ها هیچ‌گاه بدون خطر نخواهند بود، چون هرگز مردمان بی‌شمار تن به پذیرش قانونی جدید برای تغییرات اساسی در دولت [Stato] نمی‌دهند مگر آن که ضرورت آن‌ها را به شدت احساس کرده باشند. حال این ضرورت تنها زمانی خود را محسوس می‌کند که همراه با خطر باشد. جمهوری، در نتیجه، به سادگی می‌تواند نابود شود پیش

از آن که قانون اساسی‌اش به کمال رسیده باشد.

(□□□□□□□□، کتاب اول، فصل دوم).

خلاصه کنیم: قانون اساسی خوب، که قانون اساسی رژیم جمهوری است، که در عین حال نیز به دور از کمال می‌باشد، نسبت به دیگر رژیم‌ها دارای این برتری است که از توانائی و نیروئی یکتا برخوردار است که این رژیم را قادر می‌سازد که خود را زیر پرسش برد، تغییر دهد و تصحیح و تکمیل نماید... و این همه با همراهی و به یاری حوادث و رخدادها. این امر البته ممکن نیست مگر این که مردم نیز آزادانه و آگاهانه همراهی و مشارکت کنند. اما در این راه، هیچ تضمینی برای فرجامی کامل و بدون نقص وجود ندارد، زیرا در اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، هیچ فرجام‌شناسی، نه مذهبی و نه سکولار، در مورد جهانی و غایتی بهتر وجود ندارد.

5- نیروی بیشماران، آزادی، ناسازگاری

قاره جدید ماکیاولی، در عین حال، توانمندی بیشماران در آزادی و ناسازگاری است. رژیمی است که خود را از موناشرشی - حکومت فردی - از آریستوکراسی - حکومت اشراف - متمایز می‌سازد، که قانون اساسی دارد و مستقل است، که توسط قوانین و نهادها اداره می‌شود، که همواره باید بهسازی و نوسازی شود اگر نخواهد رو به افول و نابودی رود.

جمهوری □□□□□□□□ است. یعنی نیروئی که با آزادی □ خود، عمل خود، قوای خود، سخنوران خود، افشاگری و متهم کردن در ملاء عام و سلطه‌ناپذیری خود... دست به تأسیس قدرت خود می‌زند (قانون اساسی به خود می‌دهد)، قوانین و نهادها را ایجاد می‌کند و در نتیجه از راه نهادینه‌سازی (*ordini*)، امر عمومی *Res publica* را در دست می‌گیرد.

جمهوری در عین حال مخالفت کردن و اپوزیسیونی عمل کردن است، نبود وحدت و وجود چند دستگی و کشمکش بین بالائی‌ها (بزرگان) و مردم است، همان گونه که بین مجلس سنا و عوام *plèbe* در روم باستان وجود داشت. و این آن چیزی است که به باور ماکیاولی جمهوری را نیرومند و پرتوان می‌سازد.

جمهوری سرانجام آزادی است و اصل آزادی در وجود خلق و خوی‌های *humeurs* مختلف، ناآرامی‌ها، هیاهو، داد و فریاد، افشاگری‌ها، متهم کردن‌ها، مشاجره و نزاع در میدان شهر و در ملاء عام است.

که تفرقه بین سنا و مردم در جمهوری روم شرط آزادی و نیرومندی بود.

من معتقدم که نکوهشگرانِ اختلاف سنا و مردم چیزی را محکوم می‌کنند که اصل آزادی را تشکیل می‌دهد و اینان بیشتر تحت تأثیر دادو فریادهای تصادفی در ملاء عام‌اند تا نتایج خوبی که این اختلافها به بار می‌آورند.

هر جمهوری به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش بزرگان و بخش مردم و همه‌ی قوانین موافق آزادی از اختلاف و اپوزیسیون این دو بخش به وجود می‌آیند.

(□□□□□□□□، کتاب اول، فصل چهارم).

چه بسیار ضروری‌اند امکان متهم کردن در یک جمهوری برای پاسداری از آزادی.

باید اختلافاتِ بین سنا و مردم را چون اِشکالی ضروری برای رسیدن به بزرگیِ جمهوری روم دانست. افزون بر دلائلی که تا کنون شمرده‌ایم، که ثابت می‌کنند تا چه اندازه اتوریتته سخنوران برای پاسداری از آزادی ضروری بودند، بسیار ساده می‌توان درک کرد که جمهوری از وجود آزادی و توانائی متهم کردن و افشاگری بهره می‌برد.

(□□□□□□□□، کتاب اول، فصل ششم).

6- آسیب‌پذیری سیاست

سرنوشت رژیم‌ها همواره نامعلوم و نامعین است. اینها حتا، با وجود قانونها و نهادهای استوار و شایسته، با وجود برخورداری از فضیلت *virtù* و اقبال *fortuna*، هیچ‌گاه در پناه انحراف، انحطاط و فروپاشی نیستند. آزادی همواره در معرض بازگشت سلطه، انقیاد و اسارت قرار دارد. جمهوری حتا می‌تواند نابود شود. «سیاست» نزد ماکیاولی همواره آسیب‌پذیر و به گونه‌ای همیشه ناپایدار یا لرزان است. آن چه که می‌تواند رژیم‌ها را از خطر تباهی و نیستی دور کند، اتکاً مسئولان یا بانیان آنها بر مردم است، زیرا که مردم بیشتر به منافع عمومی پای‌بنداند تا به منافع خصوصی. در نتیجه، با استناد به این فرمول ماکیاولی، □□ □□□□□□ دفاعی برای یک رژیم همانا تکیه‌گاه مردمی آن است.

اما خودِ این امر نیز، یعنی اتکا به توده‌های مردم، آسیب‌پذیر است زیرا که مردم دمدمی‌مزاج و بی‌ثبات‌اند. "فردی که در جامعه بی‌ثباتی و بی‌اعتمادی زندگی می‌کند، به ندرت می‌تواند به موفقیت‌های بزرگی دست یابد." این را ماکیاولی نیم سده پیش از گزاره بنام اتین دولاپوئسی طرح می‌کند، آن جا که او در اثر خود به نام *مفهوم آزادی* نام *توتالیترانیسم* را به نام این پرسش طرح می‌کند: چگونه است که انسان‌ها داوطلبانه دست به بندگی خود می‌زنند ولی تصور می‌کنند که برای رستگاری خود عمل می‌نمایند؟ آسیب‌پذیری، در عین حال، از آشفتگی و اختلاف درونی، که اجتناب‌ناپذیر و ضروری‌اند، که «اصل» و سرچشمه آزادی در هر جامعه را تشکیل می‌دهند، برمی‌خیزد. آزادی، نزد ماکیاولی، افزون بر مفهوم استقلال کشور یا دولت-شهر، به معنای آزادیِ ابراز خلق و خوی‌های مختلف، آزادیِ جنب و جوش و شوریدن (آشوب‌ها *tumultes*)، آزادیِ متهم کردن در پیشگاه مردم و در ملأ عام *accusations*، آزادیِ مشاجره، جدل، و جزو آن است. در جمهوری، دعوا و ستیز بین سلطه‌طلبان و سلطه‌ناپذیران، اختلاف و تضاد بین مردم و حاکمان از یکسو و در درونِ خودِ مردم (بیشماران) از سوی دیگر همیشه و ناگزیر بروز می‌کنند. این‌ها همه جمهوری را آسیب‌پذیر می‌سازند و در نتیجه قانون‌گذاری و نهادسازی به منظور ساماندهیِ چنددستگیِ اجتماعی برای پاسداری از جمهوری و آزادی‌ها را ضروری می‌سازند.

زمانی که فساد، انحطاط و رشد نابرابری‌های برخاسته از توزیع و یا کسب ناعادلانه ثروت در کشور حاکم می‌شوند، زمانی که عشق به آزادی‌ها، قوانین و ارزش‌های پاسدار همین آزادی‌ها و قوانین نابود می‌شود و سرانجام زمانی که گرایش به اسارت بر مردم چیره می‌شود، آن گاه است که پایان جمهوری و آزادی‌ها و برآمدن استبداد و جباریت فرا می‌رسند.

اگر دستاوردهای شهر (کشور، جامعه) آسیب‌پذیرند، اگر همیشه بیم نابودی جمهوری می‌رود و اگر قهر، فساد و بی‌ثباتی *توتالیترانیسم* مختلف هیچ‌گاه از میان رفتنی نیستند... این همه را اما نباید به معنای سر فرود آوردن در برابر واقعیت انگاشت. «بدبینی» نسبت به اوضاع و احوال، یک روی ماکیاولی را تشکیل می‌دهد که روی دیگر او، «امیدواری» و ستایش از جمهوریت در آزادی و فراخوان به عمل و اقدام ممکن برای تغییر وضع موجود است.

نزد ماکیاولی با دریافتی از «سیاست» روبه‌رو هستیم که چندگانگی، چندمعنائی و پیچیدگی را ملکه و راهنمای خود قرار می‌دهد. امروزه در دنیایی که «توتالیتاریسم‌های فکری» از «سیاست» تعریف‌ها و برداشت‌هایی یکجانبه، یکخطی، دوگانه‌انگار - دینی و ایدئولوژیکی - ارائه می‌دهند، بهتر می‌توان دست به خوانشی دیگر و نوین از اندیشه‌ی دبیر فلورانس برای انکشاف سیاستی دگر زد. چه اوست که هر سیاست مبتنی بر طبیعت و انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) حقیقی را زیر سؤال می‌برد. او است که بر ناپایداری حکومت‌ها، دولت‌ها، قدرت‌ها و به طور کلی بر همه‌ی مقوله‌ها و داده‌های «سیاست»، که مبتنی بر تقسیم و تجزیه اجتماعی، چنددستگی و نبود وحدت گوهرین و بنا براین بر وجود بی‌ثباتی، تزلزل، تضاد و تعارض در همه‌ی چیزهای بشری است، انگشت می‌گذارد، و این همه را او در دنیایی می‌بیند که توسط هیچ نیرویی برین، هیچ خواستی خدایی (مشیتی الهی) و هیچ ذاتی آسمانی یا زمینی اداره و هدایت نمی‌شود.

به گفته‌ی کلود لوفور، در اثر خود به نام: کارکردِ *Fortuna*،⁴ اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، به راستی، *Fortuna* یا نوشداروی هر سیاستی است که می‌خواهد وجود اختلاف، تضاد و تعارض اجتماعی را از میان بردارد و *Fortuna* را نوید دهد. هیچ چیز در مسائل و امور انسانی، مسلم، قطعی، ایمن، ثابت و پایرجا نیست، و در عین حال نیز مقدر و حک شده برای همیشه چون سرنوشتی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر نمی‌باشد. سیاست ماکیاولی، عملکردی است که می‌تواند با «اقبال» (*fortuna*) بازی کند به جای این که بگذارد «اقبال» با او بازی کند.

بدین سان، اگر بتوان از «امروزی» بودنِ اندیشه ماکیاولی در زمان حال سخن راند، می‌بایست آن را، به دیده‌ی ما، در همین برداشت از ناپایداری و آسیب‌پذیری و چندگانگی *Fortuna* و *Fortuna* پیدا کرد، دریافتی که در بی‌ثباتی، نامسلمی، نامعلومی، نا استواری «چیزهای سیاست» و به طور کلی در آنی که یونانیان باستان *Kairos* می‌نامند، تبیین می‌شود. می‌بایست آن را در اندیشه‌ای غیرمسیحائی، چه دینی و چه سکولار، جست و جو کرد، که در عین حال می‌خواهد نوبنیادگر و نو آورِ عمل سیاسی چون شرط‌بندی، چون ماجرائی نوآفرین و بی‌پیشینه، در پی *Fortuna* *Fortuna* باشد. اندیشه‌ای که ناسازگاری، آسیب‌پذیری و سلطه‌ناپذیری در «سیاست» را در مرکز دلمشغولی نظری و عملی خود قرار می‌دهد و در نتیجه و از این رو نیز، بیش از هر زمان دیگر در گذشته، در زمانه‌ی پر آشفته و پر

در پایان این جستار و چون نتیجه‌گیری، امروزه یعنی پانصد سال پس از عصر ماکیاولی، چه می‌توان درباره‌ی «فعلیت» اندیشه‌ی سیاسی او بر زبان آورد؟

اوضاع جهان امروز از هر جهت متفاوت از دورانی است که امیرنشینان (شهریاران) در ایتالیا فرمان‌روائی می‌کردند. اروپا زیر سلطه خودکامگی قرار داشت و غرب در آستانه‌ی مدرنیته و شکل‌گیری دولت-ملت‌ها می‌زیست. این گواه ما را به طرح پرسش‌هایی وا می‌دارد. آیا افکار بدیع ماکیاولی، که در زمانه‌ی او «سیاست» را پرسش‌انگیز و مسأله‌انگیز (□□□□□□□□□□) می‌کرد، چنان سرزنده است که بتواند در تغییر اوضاع و احوال ما به کار آید؟ اگر چنین است، روی چه مفاهیمی از این اندیشه یا فلسفه سیاسی می‌توان تأکید کرد؟

در این نوشتار، با توجه به تنگنای آن، ما تنها به برشمردن چند مقوله‌ی اصلی در اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، که بی‌گمان تمامی واژگان مفهومی او را در بر نمی‌گیرند، پرداختیم. آن‌ها عبارتند از: سلطه‌ناپذیر، قدرت تأسیس‌گر، ناپایداری سیاست، اتفاق و رخداد در سیاست، نیروی بیشماران، آزادی چون اصل و ناسازگاری و اختلاف چون اساس جمهوریت. ما بر این باوریم که در پرتو این مفاهیم فلسفی - سیاسی و همچنین دیگر مفاهیمی که ماکیاولی به گونه‌ای دیگر بازبینی و تعریف مجدد می‌کند، اندیشه‌ی سیاسی او همواره فعلیت خود را از دست نداده و به زمان ما تعلق دارد، از برای تغییر اوضاع همین زمان. اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی قابل بسیج است برای آن‌هایی که امروز در جست و جوی راهی نوین هستند، برای آن‌هایی که می‌خواهند به گونه‌ای دیگر سیاست را بی‌اندیشند و بدان عمل کنند، برای آن‌هایی که در پی فراهم نمودن شرایط برای فرا رسیدن □□□□□□ □□□□□□ شایسته دوران ما هستند. به معنایی، اگر بتوان گفت، بسان آن چه که ماکیاولی در زمان خود می‌خواست: رهایی دنیای خود از سلطه‌ها.

می‌دانیم که امروزه، تغییرات گونه‌گون در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی (در سطح ملی و بین‌المللی) شرایط عینی و ذهنی رهایی انسان‌ها را به صورتی اساسی دگرگون کرده‌اند. می‌دانیم که فرایند جهانی‌شدن، که امروزه سرمایه‌دارانه است، و فرایند افول دوات-ملت‌ها، که پیامد مستقیم اولی است، بیش از پیش تبدیل به

پدیدارهای برگشت‌ناپذیر عصر ما شده‌اند. زوال یا پایان سوسیالیسم‌های دولتی سده‌ی بیستم در نظریه و عمل؛ تحولات سرمایه‌داری، تغییرات در حوزه‌ی کار مولد انسانی و تقسیم کار با رشد تکنولوژی‌های جدید و دگرگونی در طبقه‌بندی‌های سنتی اجتماعی؛ خطر نابودی محیط زیست چون موضوعی حیاتی برای پایداری بشریت و همچنین بیداری بنیادگرائی‌ها، ناسیونالیسم‌ها و پوپولیسم‌های راست و چپ... برخی ویژگی‌های دوران ما را تشکیل می‌دهند. ما امروزه با برآمدن قدرت‌هایی جدید، اقتصادی و نظامی، جهانی و منطقه‌ای، رو به رو هستیم که در رقابت با هم، در برابر هم و یا در ائتلاف با هم، دست به جنگ، ستیز، سلطه و ستم بر مردمان جهان می‌زنند. ما در عین حال، در همه جا، و این پدیداری نوین نبوده چون در زمان ماکیاولی نیز با شدت ابراز وجود می‌کرد، با برآمدن دین، تاریکاندیشی و تاخت و تاز تئوکراسی‌ها، بنیادگرائی‌های دینی، اسلامی، مسیحی و غیره رو به رو می‌باشیم. این‌ها همه امروزه چشم‌انداز جدید ژئوپولیتیک دنیای ما که در بسی جهات از جهان محدود ماکیاولی در نیمه‌ی هزاره دوم متفاوت است را تشکیل می‌دهند.

در چنین شرایط تاریخی، امروز، پرسش سرنوشت‌ساز و حیاتی تجدیدنای یک اندیشه سیاسی یا یک فلسفه سیاسی شایسته و درخور زمان ما طرح می‌شود. با وام گرفتن از جورجیو آگامبن (در نوشتاری زیر عنوان

«[The State of Exception](#) - [Sovereign Power and the State of Exception](#)»⁵)، از خود می‌پرسیم که با توجه به فروپاشی سیستم توتالیتار، با بحران جهانی دموکراسی نمایندگی - سرمایه‌داری، با افول دولت-ملت‌ها و با دگرگونی‌ها در دنیای کار و در صف‌بندی طبقاتی و اجتماعی... آیا فلسفه‌ی سیاسی رها شده از سلطه و انقیاد ایدئولوژی‌های گذشته، سرانجام قادر خواهد شد که وظیفه‌ای سترگ در برابر خود قرار دهد، یعنی با ابداع مفاهیمی نو و پراتیک‌هایی نو، که مناسب اوضاع و احوال زمانه باشند، دست به تأمل و تفکر در باره‌ی چالش‌های بزرگ دوران ما زنند؟ آیا ما امروزه در سده‌ی بیست و یکم، در گونه‌ای شرایط بحرانی مشابه «[The State of Exception](#)» قرار نداریم؟ اگر آری، پس، با وام گرفتن از فرمول مشهور مارکس و انگلس در [The Communist Manifesto](#) در باره‌ی [The State of Exception](#)، باید تعیین کنیم که در چه چیز [The State of Exception](#) در جهان کنونی [The State of Exception](#) است؟

به دیده‌ی ما، این فلسفه‌ی سیاسی نوین که در برآمدن آن باید تلاش کرد، این [The State of Exception](#) [The State of Exception](#) سیاسی که در اکتشاف آن باید دل به دریاها و اقیانوس‌ها زنیم، به ضروره باید مفاهیم خود را از نو

بنیان نهد، تا چون یک فلسفه‌ی سیاسی بتواند باقی بماند و ادامه‌ی زندگی دهد. امروری بودن و فعلیت اندیشه‌ی ماکیاولی، بسان امروری بودن اندیشه‌ی اسپینوزایی، مارکسی، نیچه‌ای... در این است که مفاهیم ابداعی این متفکران در زمان حیاتشان همچنان از توانائی کارآمدی در زمان ما برخوردار می‌باشند و در نتیجه می‌توانند در شرایط کنونی به یاری ما آیند، و این نه برای انجام یک نسخه‌برداری جزمی و دگماتیک از آنها بلکه برای آفریدن مفاهیم سیاسی نوین و پراتیک‌های سیاسی نوین. از برای یک «سیاست» دگر: سیاست‌رهای.

یادداشت‌ها

1: ره‌ایش یا ره‌ایی : Émancipation (به فرانسه)، Emancipation (به انگلیسی) و Emanzipation (به آلمانی)

Machiavel – Discours sur la première décade de Tite-Live 2
-Toussaint Guiraudet. Berger-Levrault 1980.

3. **Machiavel – Le Prince.** Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini. Quadrige Puf 2000

4. **Le travail de l'œuvre.** Claude LEFORT. Gallimard. 1972

5. **Moyen sans fins. Notes sur la politique.** Giorgio AGAMBEN. Rivages poche 2002

کتاب‌نامه

1. **Histoire de la philosophie politique.** Leo STRAUSS et Joseph CROPSEY. Quadrige Puf

2. **Machiavel et la fragilité du politique.** Paul VALADIER. Éditions du Seuil 1996

3. **L'enjeu Machiavel.** Gérard SFEZ, Michel SENELLART. PUF (CIPh) 2001

4. **Machiavel et la fragilité du politique,** Paul VALADIER, Éditions du Seuil, 1996

5. **La République.** PLATON. Trad. Georges LEROUX. GF-Flammarion, 2004

6. **Les Politiques.** ARISTOTE. Trad. Pierre PELLEGRIN. GF-Flammarion 1993

تضاد و فرا تعیین‌کنندگی - لویی آلتوسر - ترجمه مهران زنگنه

یادداشت مترجم: آلتوسر از جمله فیلسوفان برجسته‌ی قرن گذشته است. او از یکسو با مارکسیسم روسی و از سوی دیگر با «گرایش‌های هگلی» در عرصه‌ی فلسفه به مقابله پرداخته است. به خود او، یا بهتر است بگوئیم به نوع یا شکل قرائت او از مارکس، علیرغم نکات و سئوالات بسیار درخشان و در عین حال بحث برانگیزی مثل سئوالاتی که در باره مفهوم دیالکتیک هگلی و مارکسی و تفاوت بین آنان مطرح کرده است، می‌توان ایرادات بسیار گرفت و گرفته شده‌اند. صرفنظر از ایرادات سیاسی که منجمله به نقش او در جنبش دانشجویی ۶۸ می‌توان گرفت و گرفته شده‌اند، در سطح فلسفی دریافته‌های او منجمله به نظریه‌ی تاریخ او، ارزیابی او از خودآگاهی، به نحوی تبدیل انسان به سوژه از طریق استیضاح (صدا زدن) و غیره مورد منازعه‌اند.

صرفنظر از مشکلات مفاهیم آلتوسری، برای مثال، ایدئولوژی که به نظر نزد او قادر «مطلق» می‌آید، می‌توان آلتوسر را حداقل به عدم پیگیری در پراکسیس تئوریک (روند طرح، بررسی و حل مسئله) متهم کرد. در مقاله «دستگاه‌های ایدئولوژیک و دولت» در برخورد او با دستگاه‌های ایدئولوژیک، همان‌طور که دیگران مطرح کرده‌اند، این ناپیگیری را در عدم تعریف دقیق و شفاف از این دستگاه‌ها می‌توان دید. نزد او در این مورد و ایضا نزد دیگران و بحث‌هایی که در مورد آثار او شده است به این سؤال که کجا دستگاه‌های ایدئولوژیک پایان می‌یابند و مرزشان کجاست، نمی‌توان یافت. [1] اگر چه باید تاکید کرد این دریافت، که مبتنی بر تاملات گرامشی است، نسبت به دریافت ناتمام و به این اعتبار «خام» گرامشی «پیشرفت» محسوب می‌شود، و مانع تقلیل دولت به هسته سخت آن (یعنی دستگاه سرکوب) می‌گردد. با توجه به مشکل فوق‌الذکر، اما این «پیشرفت»، با وارد کردن مفهوم دستگاه‌های

ایدئولوژیک صورت می‌گیرد که اتفاقاً به معنای آلتوسری کلمه یک «مفهوم ایدئولوژیک» است، یعنی فقط اشاره به یک مجموعه روابط دارد بدون آنکه شناخت دقیقی از آن روابط عرضه بکند. [2]

در مقاله‌ای که در دست دارید، آلتوسر مفهوم فراتعین را از حوزه دیگری به حوزه تئوری تاریخ و انقلاب انتقال می‌دهد. پیش از هر چیز می‌توان یک سؤال فلسفی ب‌تحت مطرح کرد: شرط (شروط) انتقال یک مفهوم (در اینجا فراتعین) از یک حوزه به حوزه دیگر، بیگانه نسبت به حوزه پیشین، چیست؟ [3] با به کار بردن مفاهیم خود آلتوسر می‌توان پرسید آیا حداقل تفاوت در میدان شناخت، مکان طرح مفهوم و مفاهیم دیگر در رابطه با آن در حوزه دیگر و حوزه جدید، نمی‌باید مورد توجه قرار بگیرند؟

خود اصطلاح اهمیت □□□□ □□□□ ندارد، مسئله تعیین و تعریف آن، و نسبت مفهوم جدید با سایر مفاهیم، بالاخص مفاهیم بنیادی، بویژه از جهت سازگاری و رفع ابهام از آن و بررسی تغییراتی است که با وارد کردن این مفهوم در سیستم گزاره‌های موجود صورت می‌گیرند. وقتی آلتوسر در این متن ادعا می‌کند فراتعین تعیین کنندگی حقیقی است، آیا حقیقی بودن تعیین‌کنندگی‌های دیگر، منجمله حقیقی بودن «تعیین کنندگی در تحلیل نهائی» (مارکس)، زیر سؤال نمی‌روند؟ اگر می‌روند آنگاه نتایج عدم حقیقی بودن «تعیین کنندگی در تحلیل نهائی» در چارچوب سیستم نظری (و در عالم واقع) چه خواهد بود؟ و در غیر این صورت نسبت فراتعین و تعیین کنندگی در تحلیل نهایی چیست؟

مفهوم فراتعین از روانشناسی اخذ شده است. در آن حوزه برای «روشن کردن» علل رویا به کار رفته است، بدون اینکه در آنجا (حداقل در کاربرد اولیه) نسبت علل متفاوت با یکدیگر و هر یک با نتیجه روشن شوند. در اینجا نیز همین کار □□□□ در رابطه با تضادها صورت می‌گیرد. صرفنظر از تبعات وارد کردن مفهوم برای کل دستگاه فکری، آلتوسر با وارد کردن این مفهوم می‌خواهد تفاوت تضاد هگلی و تضاد مارکسی را از منظر خویش نشان بدهد. او ادعا می‌کند، در غیاب این مفهوم تضاد مارکسی بدل به تضاد ساده‌ی هگلی می‌شود؛ - تضاد ساده‌ای که مبتنی بر یک اصل ساده‌ی درونی ایضا تقلیل‌گرایانه‌ای است که بر اساس آن این بار با برداشت «هگلی» از مارکس همه‌ی تحولات منجمله تحولات تاریخی توضیح داده می‌شوند.

در این متن صرفنظر از موضوعات دیگر بحث برانگیز (مثل ساخت دیالکتیک به طور کلی و کنار نهادن ضمنی مقوله‌ی نفی نفی)، حواشی

جالب و ... که گاه قابل توجه و تاملند، در این موارد چیزی جز یک گزاره‌ی قطعی (که البته از اهمیت بسیار برخوردار است) یعنی اینکه تضادها منجمله تضاد اصلی فراتعین می‌شوند، و نشان دادن این مفهوم به جای انباشت تضادها (لنین) و به این ترتیب در این موارد یک تغییر صورتبندی نمی‌توان یافت. [4]

با اینکه آلتوسر با به کار بردن تعبیر دایره در هگل (در متن زیر) از دوایری با مراکز متفاوت حرف می‌زند که بر مراکز یکدیگر تاثیر می‌گذارند، اما در مورد نحوه‌ی تاثیر این مراکز بر یکدیگر (یا فراتعین)، حتی با در نظر گرفتن مقاله‌ی دیگر «در باره‌ی ماتریالیسم دیالکتیک»، که به این موضوع ربط مستقیم دارد، چیز جدی‌ای نمی‌گوید.

علیرغم اهمیت بسیار زیاد گزاره‌ی «تضاد مارکسی فراتعین می‌شود»، وقتی نقد جریان‌اتی مطرح می‌شود که کل این موارد را به یک تضاد تقلیل می‌دهند و انباشت تضادها در این موارد را، رابطه‌ی بلاواسطه و «در تحلیل نهائی» یا دقیق‌تر بلاواسطه شدن نهائی در گسست، که بالاخص مفهوم فراتعین می‌تواند در توضیح آن نقشی ایفاء بکند را نمی‌بینند، و در سطح نظری، حداقل تقلیل‌گرا و به زعم آلتوسر هگلی می‌شوند، با این همه نزد خود آلتوسر، نه فقط در این مقاله بلکه با در نظر گرفتن متون دیگر، به خصوص مقاله‌ی فوق‌الذکر، سؤال (یا سئوالات) بنیادی‌ای که با فراتعین تضاد (انباشت تضادها) پیوند تنگاتنگی دارند، به چشم نمی‌خورند، مطرح نشده‌اند، جواب داده نشده‌اند و در مورد آنان به نظر می‌رسد تا به آخر فکر نشده است. مثل: سطح تحلیل و درجه‌ی تجرید در مورد هر یک تضادها در نظریه‌ی تاریخ و روندهای مشخص؟ در این موارد تضادها با یکدیگر متناظر با رابطه‌ی ساختها با یکدیگر است؟ در این مقاله و به خصوص در مقاله‌ی مذکور تلاش‌های، هر چند نه کاملاً موفق، در مورد وضعیت و رابطه‌ی ساختها با یکدیگر به طور کلی می‌توان دید، اما نه در مورد وضعیت و رابطه‌ی تضادها با یکدیگر؛ به خصوص با توجه به زمان و بر بستر زمان که بر بستر آن الزاماً رابطه‌ای یک به یک بین آنان و ساختها (به ویژه با توجه به وزن هر ساخت در تمامیت مشخص) وجود ندارد. اشاراتی که به مائو نیز می‌شود، چه در این مقاله و چه در مقاله‌ی فوق‌الذکر دیگر، کمکی به حل مشکل نمی‌کنند.

علیرغم اینکه دو مفهوم فراتعین و زیرتعین به نظر مفاهیمی می‌آیند که می‌توان آنان را در حوزه‌ی دیگر نیز با زدودن آلودگی‌های

ساختگرایانه‌ی آنان یا با قرار دادن انسان و انسان‌ها در جایگاه واقعی آنان، به خصوص در تحلیل «مبارزات اجتماعی ثمر بخش نمود، در اینجا در رابطه با تضادها طبعاً بدون تشخیص سئوالات فوق‌الذکر و جواب به آنان نمی‌توان نتایج عملی-سیاسی از نظریه آلتوسر در مورد فراتعین تضاد گرفت و کاربرد مفهوم فراتعین به شکل فعلی‌اش به جای انباشت تضادها (لنین)، در صورت آگاه بودن به مشکلات مفهوم، «تضادها» «تضادها» «تضادها»، به زعم من فقط دلالت بر مرزبندی با تقلیل‌گرایی دارد.

با این همه خواندن مقاله‌ی زیر را حداقل به آن دسته از آزادی-عدالتخواهان که پراتیک تئوریک را، به عنوان یک لحظه از پراتیک اجتماعی، و نه امری جدا از سایر لحظات پراتیک، در استراتژی اجتماعی خود از قلم نمی‌اندازند و این لحظه را در نقل این گفته یا آن گفته، تکرار مکررات ملال‌آور و چند گزاره‌ی عام خلاصه نمی‌کنند، و یا با نحوه‌ی قرائت مارکسیسم سنتی و تکصدائی از مارکس و دیگران مشکل دارند، حداقل به خاطر آشنا شدن با مشکلات نظری توصیه می‌کنم.

طبعاً هر اثری را می‌توان به اشکال مختلف قرائت کرد. اما قرائت زمانی ثمر بخش است که انتقادی و متامل (به معنای گرامشیانه کلمه) باشد.

تذکره: در ترجمه ابتدا متن انگلیسی و آلمانی مأخذ قرار گرفتند. در پایان ترجمه‌ی خود را با متن اصلی فرانسوی مقایسه کردم، از آنجا که دو متن انگلیسی و آلمانی با یکدیگر و هر دو با متن اصلی قدری اختلاف دارند، در روند مقایسه تغییراتی در ترجمه دادم که عمدتاً به معنا برمی‌گشتند. باید ذکر کرد صورتبندی‌ها در ترجمه‌های انگلیسی و آلمانی با متن فرانسه فاصله دارند و این فاصله‌ها به ترجمه‌ای که در دست دارید نیز انتقال یافته‌اند. به متن آنچه که در ابروهای شکسته [] آمده را برای فهم بهتر آن افزوده‌ام. در زیرنویس‌ها آنجا که چیزی افزوده‌ام نوشته‌ام مترجم، در غیر این صورت زیرنویس از آن آلتوسر است. لغاتی که به آلمانی در متن آمده‌اند همگی از آلتوسر و در متن فرانسه نیز موجود هستند. این مقاله یک ضمیمه نیز دارد که ترجمه‌ی آن در فرصت دیگری ارائه می‌شود.

ماخذهای ترجمه:

LOUIS ALTHUSSER, FOR MARX, 1969, Penguin Press, Translated by Ben Brewster

Louis Althusser, Für Marx, Suhrkamp Verlag, Aus dem Französischen von Karin Bradimann und Gabriele Sprigath, 1968

ALTHUSSER, LOUIS, Pour Marx, avant-propos d'Étienne Balibar, Editions La Découverte, Paris, 1986, 1996, 2005

اصل مقاله

پیشتر در یک مقاله که وقف مارکس جوان [5] شده بود، بر دو پهلویی [عبارت] «واژگونی هگل» تاکید کردم. به نظرم می‌رسید، در واقع این عبارت کاملاً مناسب فوئرباخ است، او واقعا «فلسفه‌ی نظورزانه را واژگون و بر پاهایش نهاد»، و تنها نتیجه‌ی آن رسیدن به یک فلسفه‌ی نظورزانه بود. اما این عبارت را بر مارکس نمی‌توان اطلاق کرد، حداقل بر مارکسی که از فاز مردم‌شناسانه گذشته بود. [6]

می‌توان فراتر رفت و مطرح کرد که در قطعه‌ی مشهور: «دیالکتیک، نزد هگل، بر سر ایستاده است، آن را باید واژگون کرد تا هسته‌ی عقلانی آن را در لفافه‌ی رازآمیزانه‌ی آن کشف کرد.» [7]، عبارت «واژگون ساختن» فقط یک ایماء، حتی یک استعاره است و موجب سئوالات بسیاری می‌گردد هم‌قدر تعداد جواب‌هایی که می‌دهد.

واقعا چگونه باید مارکس را در این مثال معین فهمید؟

این دیگر «وارونسازی» هگل به طور کلی، یعنی وارونسازی فلسفه‌ی نظورزانه فرنیسه نیست. از «ایدئولوژی آلمانی» به بعد می‌دانیم که یک چنین کاری بی‌معنی است. هر کس که ادعا بکند فلسفه‌ی نظورزانه را صرفاً (منباب مثال برای استنتاج ماتریالیسم) واژگون می‌کند، هرگز نمی‌تواند چیزی بیش از پرودن در فلسفه باشد، و زندانی ناآگاه فلسفه‌ی نظورزانه نباشد، همان‌طور که پرودن زندانی اقتصاد بورژوائی بود.

اکنون مسئله فلسفه‌ی نظورزانه و فقط دیالکتیک است. ممکن است فکر کنیم وقتی که مارکس می‌نویسد: ما باید «هسته‌ی عقلانی در لفافه‌ی رازآمیز آن» را کشف کنیم، منظورش این است که «فلسفه‌ی نظورزانه» فلسفه‌ی نظورزانه است، در حالیکه «فلسفه‌ی نظورزانه» فلسفه‌ی نظورزانه است. به علاوه این حرفی است که انگلس با کلماتی که سنت آنان را تقدیس نموده

قرائت دقیق متن آلمانی بس روشن نشان می‌دهد که *Wahrnehmung* *Erkenntnis* به هیچ رو فلسفه‌ی نظورزانه یا «جهان‌نگری» یا «سیستم» [نیست] (آنطور که بر اساس برخی از تفاسیر بعدی انگلس ممکن است باور شود [11])، یعنی عنصری نیست که ما بتوانیم به آن به عنوان عنصری *Wahrnehmung* نسبت به *Erkenntnis* نگاه بکنیم، بلکه مستقیماً به خود دیالکتیک برمی‌گردد. مارکس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «در دستان هگل دیالکتیک از رازورزی رنج می‌برد»، او از «وجه رازورزگرانه»، از «شکل رازآمیز» دیالکتیک حرف می‌زند، و درست *rationelle Gestalt* عقلانی دیالکتیک خودش را در مقابل این شکل به رازآلوده شده‌ی (*mystifizierten Form*) دیالکتیک هگلی قرار می‌دهد. گفتن این امر با روشنی بیشتر که *Wahrnehmung* *Erkenntnis* *Wahrnehmung* *Erkenntnis* خود دیالکتیک نیست، مشکل است؛ یعنی [صریح‌تر نمی‌توان گفت: لفافه‌ی رازآمیز] یک عنصر (برای مثال «سیستم») نیست که به طور نسبی خارج از دیالکتیک قرار دارد، بلکه یک عنصر *Wahrnehmung*، *Erkenntnis* است. بنابراین کافی نیست برای آزادسازی دیالکتیک آن را از *Wahrnehmung* *Erkenntnis* (سیستم) خلاص بکنیم. باید از *Wahrnehmung* *Erkenntnis* که به پیکر آن چسبیده است، از لفافه‌ای که [چون] پوست غیر قابل تفکیک از آن و *Wahrnehmung* *Erkenntnis* (*Grundlage*) است، نیز آزاد بشود. ما باید بپذیریم که این استخراج نمی‌تواند بی رنج باشد؛ به ظاهر پوست کردن می‌نماید، [اما] در واقع یک راززدایی است. یعنی آنچه را که استخراج می‌کند، تغییر می‌دهد.

بنابراین فکر می‌کنم که عبارت استعاری «واژگونی» دیالکتیک، در تقریبش، مسئله‌ی *Wahrnehmung* *Erkenntnis* را مطرح نمی‌کند که می‌بایست بر آنان یک متد *Wahrnehmung* *Erkenntnis* اطلاق شود (جهان ایده برای هگل - جهان واقعی برای مارکس)، بلکه بیشتر مسئله‌ی *Wahrnehmung* *Erkenntnis* که فی‌نفسه مورد ملاحظه قرار گرفته است، را مطرح می‌کند. یعنی این عبارت نه مسئله‌ی واژگونی «جهت» دیالکتیک، بلکه مسئله‌ی *Wahrnehmung* *Erkenntnis* *Wahrnehmung* *Erkenntnis* را به میان می‌کشد.

فایده‌ی زیادی ندارد اشاره به اینکه در حالت اول، بیرونی بودگی دیالکتیک نسبت به موضوعات ممکن، یعنی کاربرد یک متد، یک سؤال پیش‌دیالکتیکی مطرح می‌کند، سئوالی که به معنای اخص برای مارکس هیچ معنی مشخصی ندارد. در حالت دوم، برعکس، یک سؤال واقعی مطرح می‌شود که عدم جواب مشخص در تئوری و پراکسیس، در تئوری یا پراکسیس به آن توسط مارکس و شاگردانش نامحتمل است.

در پایان این شرح بیش از حد مفصل، بگوئیم که اگر دیالکتیک

سازمان کاملاً متحد باشد)، این تئوری در تأملات او در مورد خود انقلاب نیز الهام بخش بود.

چرا این انقلاب در روسیه رخ داده است، چرا انقلاب در آنجا رخ داد؟ انقلاب در روسیه رخ داد به دلایلی که فراتر از روسیه می‌رفتند؛ زیرا بشریت با عنان گسیختن جنگ امپریالیستی وارد یک وضعیت بحرانی شد. [14] امپریالیسم نقاب «صلح‌جویانه‌ی» سرمایه‌داری کهنه را پاره کرد. تمرکز انحصارات صنعتی، تابعیت آنان از انحصارات مالی، به استثمار کارگران و مستعمره‌ها افزوده بود. رقابت بین انحصارات جنگ را بر سر سرزمین‌ها ساخت. اما همین جنگ، که توده‌های وسیع، حتی مردم مستعمرات را که از آنان سرباز گرفته شده بود، در معرض رنج بی‌انتهای قرار داد، گوشت-دم-توپ‌هایش را نه فقط به قتل عام، بلکه به تاریخ نیز کشاند. همه جا تجربه و وحشت از جنگ، می‌بایست در خدمت آشکار نمودن و تقویت اعتراض طولانی کل یک قرن بر علیه استثمار سرمایه‌دارانه قرار گرفته باشند، و در عین حال به عنوان نقطه‌ی کانونی نیز خدمت نموده باشند که در نهایت به آن اعتراض بداهت در هم کوبنده و ابزارهای عمل موثر را بدهد. اما این پیامد که بخش اعظم توده‌های مردم اروپا بدان کشانده شد (انقلاب در آلمان و مجارستان، شورش و اعتصاب عمومی در فرانسه و ایتالیا، شوراهای تورین)، در واقع، دقیقاً در کشور در اروپا، رخ داد.

چرا یک چنین استثناء پارادوکسی [15]؟ به این دلیل بنیادی: در «سیستم کشورهای امپریالیستی»، روسیه تجسم ضعیف‌ترین نقطه بود. [16] البته جنگ بزرگ این ضعف را تسریع و وخیم نموده بود، اما جنگ به تنهایی ضعف را خلق نکرد. پیشتر، انقلاب ۱۹۰۵، حتی علی‌رغم شکستش، ضعف روسیه تزاری را اندازه گرفته و میزان آن را نشان داده بود. این ضعف حاصل این خصائص ویژه بود: $\frac{1}{2}$ سرمایه‌داری $\frac{1}{2}$ فئودالی که در سحرگاه قرن بیستم با کمک روحانیت فریبکار، در میان تهدیدهای فزاینده تلاش داشت سبعمانه‌تر بر توده‌های وسیع دهقانان «جاهل» [17] حکومت کند، (شرایطی که به گونه‌ای نادر شورش دهقانان را به انقلاب کارگری نزدیک کرد). [18] تضادهای استثمار سرمایه‌داری و امپریالیستی در سطح وسیع و گسترده در شهرهای بزرگ و اطراف آنان، در مناطق معدنی، میدان‌های نفتی و غیره، تضادهای استثمار و جنگ‌های استعماری تحمیل شده به همه‌ی مردم، تضاد عظیمی که بین مرحله‌ی توسعه‌ی متدهای سرمایه‌دارانه تولید (به خصوص در مورد تمرکز

پرولتاریا: بزرگترین کارخانه‌ی جهان در آن زمان پوتیلوف در پتروگراد با ۴۰۰۰۰ کارگر و کارکنان موقت بود) و وضعیت قرون وسطی‌ای در روستاها. شدت یافتن مبارزه‌ی طبقاتی در سراسر کشور، نه فقط بین استثمارگر و استثمار شده، بلکه در میان خود طبقات حاکم (پیوند فئودال‌های بزرگ و تزاریسیم خودکامه و پلیسی و نظامی‌گرا؛ اشراف کم‌اهمیت درگیر در توطئه‌ی دائمی؛ بورژوازی بزرگ و بورژوازی لیبرال مخالف تزار بودند، خرده بورژوازی بین همسان‌گرایی و «چپ‌های» آنارشیست در نوسان بود.) جزئیات روند اتفاقات، وضعیت‌های «استثنائی» دیگری را می‌افزودند [19] که [بدون در نظر گرفتن] گره خوردگی تضادهای داخلی و خارجی روسیه غیر قابل فهمند. برای مثال، خصلت «پیشرفته‌ی» نخبه‌ی انقلابی روسی، که بواسطه‌ی سرکوب تزاری اجبارا در تبعید به سر می‌برد و در تبعید «پرورده» شد. نخبه‌ی روسی تمامی میراث تجربه‌ی سیاسی طبقه‌ی کارگر اروپای غربی (و بالاتر از همه مارکسیسم) را جذب کرد. امری که به شکل‌گیری حزب بلشویک که «...» بسیار کمک کرد؛ [20]، در همه‌ی دوره‌های بحران جدی اتفاق می‌افتد، پرتویی فزاینده بر رابطه‌ی طبقات افکند و آنان را متبلور ساخت، و امکان «کشف» یک شکل جدید سازمان‌دهی سیاسی توده‌ای، فراهم آورد. [21] آخرین تذکر، که کم‌اهمیت‌ترین تذکر نیست، فرجه‌ی نامنتظره‌ی‌ای است که بی‌رمقی ملل امپریالیستی به بلشویک‌ها ارزانی کرد و اجازه داد تا «راه‌شان» را به تاریخ باز کنند، حمایت غیر داوطلبانه اما موثر بورژوازی فرانسوی-انگلیسی، که در لحظه‌ی تعیین کننده، میل به رهایی از تزار یافتند، و هر کاری که می‌توانستند در کمک به انقلاب کردند. [22] مختصر اینکه، همانطور که این جزئیات دقیقاً نشان می‌دهند، وضعیت استثنائی روسیه در مورد انقلاب برمی‌گردد به مسئله‌ی «...» که در هر کشور دیگری که «...» غیر قابل فهم می‌باشد.

همه‌ی این امور را لنین در متون بی‌شماری بارها گفت [23] و استالین در سخنرانی آپریل ۱۹۲۴ خود آن را با کلمات روشنی خلاصه کرد. [24] توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری از مجرای جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ به انقلاب در روسیه منجر شد، چرا که در دوره‌ی انقلابی‌ای که در مقابل تمام بشریت باز شده بود روسیه «...» بود. روسیه بزرگترین مجموعه‌ی تضادهای تاریخی‌ای که ممکنند را انباشت کرده بود؛ چرا که همزمان «...» ملت

بود: یک تضاد عظیم که طبقات مسلط متشتت نه می‌توانستند آن را حل کنند و نه از آن اجتناب بکنند. به عبارت دیگر روسیه که در آستانه‌ی انقلاب پرولتری خویش قرار گرفته بود و در مورد انقلاب بورژوازی‌اش تاخیر داشت، آبستن دو انقلاب بود و نمی‌توانست حتی با به تاخیر انداختن یکی از دیگری سرباز بزند. لنین در این وضعیت استثنایی «غیر قابل حل» (برای طبقات حاکم) بود به درستی [۲۵]، ابزار یک حمله‌ی تعیین کننده به ضعیف‌ترین حلقه در زنجیره‌ی امپریالیستی، حزب کمونیست را ساخت که زنجیری بدون حلقه‌ی ضعیف بود.

آیا منظور مارکس و انگلس با ابراز اینکه تاریخ بواسطه‌ی وجه بد آن پیش می‌رود، چیز دیگری بود؟ ما از این گفته وجه کمتر خوب برای کسانی که حاکم بر تاریخند، را می‌فهمیم، اما بدون آنکه معنا را بیش از حد بسط بدهیم [و به کلمات تجاوز نکنیم]، می‌توانیم وجه کمتر خوب را برای آنانی که ... در انتظار تاریخ ... تفسیر بکنیم! برای مثال، سوسیال‌دموکرات‌های آلمان در انتهای قرن ۱۹ تصور می‌کردند که آنان به زودی بواسطه‌ی تعلق به قوی‌ترین کشور سرمایه‌داری در کوتاه مدت ترفیع و به پیروزی سوسیالیستی دست می‌یابند، [آن هم] در کشوری که رشد اقتصادی سریعی را از سر می‌گذراند، درست آن زمانی که آنان نیز رشد انتخاباتی سریعی را تجربه می‌کردند (چنین تقارناتی پیش می‌آید ...)

واضح است که آنها گمان می‌کردند تاریخ ... وجه «خوب» پیش می‌رود، وجهی با بیشترین ... (تضاد کار و سرمایه) ... به این ترتیب آنها در این مورد فراموش کردند که این امور در آلمانی صورت گرفته‌اند که مسلح به یک ماشین دولتی قدرتمند و مجهز به بورژوازی‌ای است که از مدت‌ها پیش (!) انقلاب سیاسی «اش» را با حمایت پلیسی، بوروکراتیک و نظامی ارتش بیسمارک (و سپس ویلهلم)، با سودهای فراوان استثمار سرمایه‌دارانه و مستعمراتی تاخت زده بود و مجهز به یک خرده‌بورژوازی شوونیست و ارتجائی نیز هست. در واقع آنها فراموش کردند که در این مورد مدل به این سادگی تضاد کاملاً ... است: تضاد واقعی آنقدر با «اوضاع» یکی بود که فقط ... قابل تمیز، تشخیص و دستکاری بود.

سعی کنیم حدود بنیادین این تجربه‌ی عملی و تاملات ناشی از آنان را در لنین مشخص کنیم. قبل از هر چیز بیدرنگ باید گفت که این تنها تجربه‌ای نبود که لنین را آگاه نمود. ۱۹۰۵ قبل از ۱۹۱۷، قبل از

همه وقت بواسطه قهر و فریب تحت کنترل نگاه داشته بودند؟ اگر در این وضعیت انباشت عظیم «تضادهایی» وارد بازی می‌شود، این وضعیت منشاء متفاوت، جهت‌های متفاوت، استعمالات مختلف دارند، ولی با این همه در یک وحدت گسستی «مستحیل» میشوند، ما دیگر نمیتوانیم از قدرت تنها و یگانه‌ی «تضاد» عمومی سخن بگوئیم. البته، تضاد اساسی بر این زمانه چیره است (وقتی انقلاب «در دستور روز» است) و در همه‌ی این «تضادها» و حتی در «ذوب» آنان در یکدیگر فعال است. اما در این ضمن نمیتوان با دقت کامل ادعا کرد که این تضادها و ذوبشان منحصرآباً تضاد عمومی هستند. چرا که «وضعیتها» و «جریاناتی» که تحقق می‌یابند چیزی بیش از نمود ناب و ساده‌ی تضادها هستند. آنان وابسته به روابط تولیدند، که البته تضادند، اما در عین حال «تضادها» آن هستند؛ تضادها وابسته به روبناها، وهله‌هایی که از آنان مشتق میشوند، هستند، اما دارای سازواری و اثرگذاری خویشند، حتی به اوضاع بین‌المللی وابسته‌اند که با بازی نقش ویژه‌ی خود به عنوان [عامل] تعیین کننده دخیلند. [28] این امر بدین معناست: «تفاوت‌هایی» که هر یک از وهله‌های حاضر در بازی شکل می‌دهند (و در «انباشت» مورد بحث لنین متجلی میشوند) اگر چه در یک یگانگی واقعی «تضاد» میشوند، اما همچون «تضاد» ناب در وحدت درونی یک تضاد «تضاد» نمی‌شوند. [تضادها] این «تضادها» را که در «ذوب» گسست انقلابی [29] برحسب «تضاد» تضاد، بواسطه آنچه که هستند، و بر حسب حالت‌های خاص عملشان،

در این یگانگی، تضادها اگر چه یگانگی بنیادی‌ای، که به آنان زندگی می‌بخشد، را تکمیل و «تضادها» می‌دهند، اما در این میان «تضادها» را نیز نشان می‌دهند، یعنی نشان می‌دهند که: «تضاد» از ساخت کل و بدنه‌ی اجتماعی‌ای که در آن عمل می‌کند، جدا نشدنی است، «تضاد» از شرایط صوری هستی خود، و حتی از وهله‌ای که بر آن حاکم است نیز جدا نشدنی است؛ [تضاد] در ژرفای خویش، «تضادها» و «تضادها» تعیین کننده، اما در یک و همان حرکت، و بواسطه «تضادها» و «تضادها» فرم‌اسیون اجتماعی که به آنان جان می‌بخشد، تعیین می‌شود؛ این امر را می‌توان «تضاد» نامید. [30]

من چندان در بند اصطلاح «تضادها» نیستم (که از رشته‌های دیگر قرض شده است)، اما آن را در غیاب چیز بهتری به کار می‌برم، چه به عنوان یک «تضاد» و چه به عنوان یک «تضاد»، همچنین بواسطه اینکه این

ما دوباره با **فراتعیین** مواجه می‌شویم: آیا همه‌ی جوامع تاریخی از یک مجموعه‌ی بی‌انتهای تعیین‌کننده‌های مشخص، از قوانین سیاسی گرفته تا مذهب بواسطه‌ی عرف [یا سنن]، عادات، رژیم‌های مالی، تجاری و اقتصادی، سیستم آموزشی، هنرها، فلسفه و الخ تشکیل شده‌اند؟ با این همه، هیچ یک از این تعیین‌کننده‌ها، در ذات خویش، از تعیین‌کننده‌های دیگر نیست، نه فقط برای اینکه مجموعه‌ی آنان یک تمامیت ارگانیک اصیل تشکیل می‌دهند، بلکه به علاوه و بویژه برای اینکه این تمامیت در **فراتعیین** **فراتعیین** **فراتعیین** **فراتعیین** **فراتعیین** که همه‌ی این تعیین‌کننده‌های مشخص است. بدین ترتیب روم: تاریخ سترگ آن، نهادهایش، بحران‌ها و مخاطراتش، چیزی نیستند جز تجلی موقت اصل درونی **فراتعیین** **فراتعیین** و نابودی آن. اگرچه این اصل درونی در خود اصل هر یک از فرماسیون‌هایی که از آنان عبور کرده است را **فراتعیین** **فراتعیین** در بر دارد، اما به عنوان پژوهش‌های خویشان؛ - به این خاطر ایضا فقط یک مرکز دارد، که مرکز تمام جهان‌های گذشته‌ی محفوظ در حافظه‌ی آن است؛ به این خاطر **فراتعیین** **فراتعیین** و در خود همین سادگی است که **فراتعیین** خودویژه‌ی آن ظاهر می‌شود: در روم، **فراتعیین** **فراتعیین**، به عنوان آگاهی تضاد ماهوی در دریافت شخصیت حقوقی مجرد ظاهر می‌شود، که هدف آن جهان مشخص ذهنیت است، ولی به هدف **فراتعیین**. این تضادی است که روم را خواهد پاشاند و آینده‌ی آن، **فراتعیین** **فراتعیین** در مسیحیت قرون وسطی، را تولید خواهد کرد. از این رو تمام پیچیدگی روم تضاد در اصل ساده‌ی روم که فقط جوهر درونی این غنای بی‌انتهای تاریخی است، را به هیچ وجه فراتعیین نمی‌کند. برای اینکه دقیقاً **فراتعیین** سؤال بنیادین مطرح شود، کافی است بپرسیم **فراتعیین** **فراتعیین** در مورد پدیده‌ی استحاله‌های تاریخی بواسطه‌ی **فراتعیین** **فراتعیین** تضاد به تامل پرداخت؟ سادگی تضاد هگلی در واقع ممکن نیست، **فراتعیین** **فراتعیین** بواسطه‌ی سادگی **فراتعیین** **فراتعیین** که جوهر هر دوره‌ی تاریخی را تشکیل می‌دهد. چون اگر به حق **فراتعیین** **فراتعیین**، تنوع نامتناهی یک جامعه‌ی معین تاریخی (یونان، روم، امپراطوری مقدس، انگلیس و الخ) **فراتعیین** **فراتعیین** **فراتعیین** ممکن باشد، پس **فراتعیین** **فراتعیین** که به حق سادگی‌اش را از تضاد کسب کرده است، نیز می‌تواند در تضاد به تامل درآید. آیا باید از این صریحتر باشیم؟ خود این تقلیل (که هگل ایده‌ی آن را از منتسکیو می‌گیرد)، تقلیل **فراتعیین** عناصر (اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نهادهای قانونی، سنن، سیستم‌های اخلاقی، هنر، مذهب، فلسفه، و حتی **فراتعیین** تاریخی: جنگ‌ها، نبردها، شکست‌ها و الخ) که زندگی مشخص یک دوران تاریخی را می‌سازند، به **فراتعیین** اصل یگانگی درونی، فقط به یک **فراتعیین** **فراتعیین** ممکن است؛ به شرط اینکه تمام زندگی مشخص قوم را چون برون‌سازی-بیگانگی (Entausserung-Entfremdung) یک **فراتعیین** **فراتعیین**

این تضاد بواسطه اشکال (دولت، ایدئولوژی مسلط، مذهب، جنبش‌های سیاسی سازمان‌یافته و الخ) تشخیص یافته است؛ این تضاد بواسطه عنوان (انقلاب بورژوائی کامل یا به عقب رانده شده، استثمار فئودالی کاملا یا بخشا از بین رفته یا اصلا از بین نرفته، «عرف‌های» محلی، ملی خاص، حتی «سبک خاص» مبارزه و رفتار سیاسی، و غیره) و از سوی دیگر به عنوان (آنچه که در آن وضعیت تسلط دارد؛ رقابت ملل سرمایه‌داری، یا «بین‌المللی‌گرایی امپریالیستی»، یا رقابت بین امپریالیسم، و غیره) تعیین می‌کنند. بسیاری از این پدیده‌ها از «قانون توسعه‌ی ناموزون» به معنای لنینی کلمه مشتق می‌شوند.

آیا این امر چیز دیگری معنا می‌دهد جز اینکه تضادِ ظاهرا ساده خود به نمایش می‌نهد، و با عزیمت از این «استثنائات» قدیمی باید به عنوان مثال‌های روش‌شناسانه‌ی ساده‌ی در نظر گرفته شوند. آیا اکنون می‌توانم، از منظر این قانون، با تلاش به پوشش کل پدیده‌ها، بگویم که یک تضاد می‌تواند فراتعین شده باشد، چه فراتعین در جهت بازدارنده‌ی تاریخی، به معنای یک «سد» حقیقی [در مقابل] تضاد (برای مثال آلمان دوران ویلهلم [32]) و چه فراتعین در جهت گسست تاریخی [33] (روسیه در ۱۹۱۷)، اما هیچ شرایطی، خود ناب‌بودگی استثنا خواهد بود، موافقم، اما مثالی قابل ذکر برای آن نمی‌شناسم. اما اگر هر تضادی در پراکسیس تاریخی مارکسیستی چونان یک مقابل تضاد هگلی «جهان‌بینی» هگل، به خصوص به دریافت تاریخی‌ای که در آن بازتاب می‌یابد، برمی‌گردد، باید از خود بپرسیم، و سؤال بکنیم چگونه دریافت مارکسیستی جامعه در این سؤال بتوانیم «ساده‌سازی» یا «ساده‌سازی» را نشان بدهیم که به ساخت خودویژه تضاد نزد مارکس و دریافت او از جامعه و تاریخ وحدت می‌بخشد، اگر مفاهیم تئوری مارکسیستی تاریخ بنیاد این فراتعین‌کنندگی نباشد، مقوله پا در هوا خواهد ماند. زیرا حتی اگر این مقوله دقیق، حتی اگر درستی آن بواسطه پراکسیس سیاسی نیز تأیید شده باشد، تا بدینجا

سیاسی-ایدئولوژیک جوهر اقتصاد بود، برای مارکس، این اقتصاد است که جوهر [امر] سیاسی-ایدئولوژیک خواهد بود. بنابراین [امور] سیاسی و ایدئولوژیک منحصر نمود [امر] اقتصادی و اقتصاد «جوهر» آنان خواهد بود. به جای اصل «ناب» هگل، یعنی آگاهی (دوران از خویش)، اصل درونی ساده‌ای که نزد هگل اصلی برای فهم همه‌ی تعیین‌کنندگی‌های یک قوم تاریخی است، می‌توان آن را «تاریخ» نامید. نقیض آن را نهاد: زندگی مادی، اقتصاد، [یعنی] یک اصل ساده که به نوبه‌ی خود بدل به تنها اصل فهمیدن همه‌ی تعیین‌کنندگی‌های یک قوم تاریخی می‌شود. [36] آیا «تاریخ» نیست؟ در این جهت عبارات مشهور مارکس در مورد آسیای دستی، آسیای آبی و آسیای بخاری، اگر آنان را تحت‌اللفظی یا خارج از زمینه‌ی [مربوطه] در نظر بگیرد. [37] نتیجه‌ی منطقی این وسوسه «تاریخ» «تاریخ» با فقط یک تفاوت خواهد بود: دیگر مسئله‌ی استنتاج لحظات متوالی از ایده مطرح نخواهد بود، بلکه استنتاج لحظات از اقتصاد بر پایه‌ی همان تضاد درونی مطرح می‌شود. این وسوسه به تقلیل رادیکال دیالکتیک تاریخ به دیالکتیک شیوه‌های تولید متوالی، به تکنیک‌های تولید متفاوت، منجر می‌شود. برای این وسوسه‌ها در تاریخ مارکسیسم نام وجود دارد: اکونومیسم و حتی تکنولوژیسم. اما فقط تذکر این دو اصطلاح کافی است برای آنکه بلافاصله خاطرهای مبارزات نظری و عملی مارکس و شاگردانش را بر علیه «انحرافات» زنده کند. و در کنار متن بیش از حد مشهور راجع به ماشین بخار متون بسیار بی‌چون و چرائی بر علیه اکونومیسم قرار دارند! از این کاریکاتور بگذریم، نه برای اینکه اکونومیسم را در مقابل محکومیت‌های رسمی قرار دهیم، بلکه برای بررسی آن اصول معتبری که در این محکومیت‌ها و در تفکر واقعی مارکس فعال هستند.

بنابراین کاملاً قطعی است که حفظ حکایت «وارونسازی»، علیرغم ظاهر دقیق آن، میسر نیست. زیرا در حقیقت «تاریخ» «تاریخ» و اصطلاحات دیگری جایگزین آنان کرد که نسبت دوری با اصطلاحات هگل دارند. به علاوه او رابطه‌ای که پیش از او بین اصطلاحات حاکم بود، را کاملاً واژگون کرد. نزد مارکس «تاریخ» هم اصطلاحات و هم رابطه‌شان هستند که طبیعت و معنای‌شان را تغییر می‌دهند.

«تاریخ» دیگر همان اصطلاحات نیستند.

بی‌شک مارکس هنوز از جامعه‌ی مدنی (به خصوص در ایدئولوژی آلمانی که در آن این اصطلاح اغلب به غلط [در فرانسه] «جامعه‌ی بورژوائی»

ترجمه شده است [38]، حرف می‌زنند، اما به عنوان اشاره‌ای به گذشته، برای ذکر مکان کشفیاتش و نه برای استفاده‌ی مجدد از آن‌ها. شکل‌گیری مفهوم نیاز به بررسی دقیق‌تر دارد.

تحت اشکال مجرد فلسفه‌ی سیاسی قرن هجدهم و اشکال مشخص‌تر اقتصاد سیاسی آن، ما نه یک تئوری حقیقی تاریخ اقتصادی، حتی نه یک تئوری اقتصادی حقیقی، بلکه فلسفه‌ی (لاک، هلویتیوس و غیره) و ایضا در تلاش نوع فلسفه‌ی (تورگو، اسمیت و غیره) این است که توصیف جامعه‌ی مدنی در این تلاش‌ها آنچنان صورت گرفته است انگار که توصیف (و شالوده‌ی) آن چیزی هستند که هگل جان آن را به کمال خلاصه کرده و «فلسفه‌ی» می‌نامد؛ جهانی که به عنوان ربط به جوهر درونی خویش به طور مستقیم به روابط افرادی که بواسطه‌ی اراده‌ی ویژه‌شان، منافع‌شان، ملخص کلام نیازهایشان تعریف می‌شوند، ربط داده شده است.

وقتی می‌دانیم که مارکس کل دریافت اقتصاد سیاسی‌اش را بر پایه نقد پیش‌فرض (فلسفه) قرار داده است، پس باید بی شک بدانیم که او نمی‌توانسته مفهومی را برگیرد که فلسفه‌ی این پیش‌فرض است. آنچه برای مارکس اهمیت داشت در واقع نه فلسفه (مجرد) رفتار اقتصادی و نه فلسفه مفروض آن در اسطوره‌ی انسان اقتصادی، بلکه برای او «فلسفه‌ی» این جهان و فلسفه‌ی این «فلسفه‌ی» اهمیت داشت. از این روست که مفهوم «فلسفه‌ی» -جهان رفتار اقتصادی فردی و سرچشمه‌ی ایدئولوژیک آن- در کار مارکس محو می‌شود. به این دلیل است که فلسفه‌ی (قوانین بازاری که برای مثال اسمیت در فلسفه تلاش برای پایه‌گذاری [علم اقتصاد] فلسفه‌ی) توسط مارکس به عنوان نتیجه‌ی یک واقعیت عمیق‌تر و مشخص‌تر، یعنی فلسفه‌ی یک فرماسیون اجتماعی معین فهمیده می‌شود. آنجا برای اولین بار رفتارهای اقتصادی فردی (که به عنوان بهانه در خدمت این پدیده‌شناسی اقتصادی-فلسفی بودند) بر حسب فلسفه‌ی سنجیده شدند. از این به بعد درجه‌ی انکشاف فلسفه‌ی، وضعیت فلسفه‌ی مفاهیم بنیادی مارکس‌اند. اگر «جامعه‌ی مدنی» برای مارکس اشاره به مکان مفاهیم جدید هم بوده باشد (اینجاست که باید تحقیق کرد)، اما باید اعتراف نمود که «جامعه‌ی مدنی» حتی ماده‌ی این مفاهیم را به او عرضه نمی‌کرد. اما کجا انسان همه‌ی این‌ها را نزد هگل می‌یابد؟

در مورد دولت، نشان دادن این امر بسیار ساده است که آن دیگر همان محتوایی را برای مارکس ندارد که برای هگل داشته است. مطمئناً نه فقط به این خاطر که دولت دیگر «واقعیت ایده» نمی‌تواند باشد، بلکه همچنین و در درجه اول به این خاطر که دولت به شکلی سیستماتیک □□ □□□□ □□□□ سرکوب در خدمت طبقه استثمارگر حاکم به تفکر درآمده است. مارکس، آنجا [نزد هگل]، تحت «توصیف» و برین‌سازی [39] خصائص دولت نیز □□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ در رابطه مستقیم با □□□□□□ □□□□□□ را می‌یابد که از آن در قرن هجدهم ([توسط] لینگه، روسو و غیره) خبر داده شده بود، و حتی هگل نیز آن را در فلسفه حق برگرفته (از آن «پدیده‌ی» نیرنگ عقل را ساخت که دولت ظفر آن است: تقابل بین ثروت و فقر) و مکرراً توسط تاریخ‌نگاران سالهای ۱۸۳۰ نیز مورد استفاده قرار گرفته بود. دخالت این مفهوم نو و پیوند آن با یکی از مفاهیم پایه‌ای ساخت اقتصادی، □□□□ □□□□ را از پائین تا بالا به هم زده و تغییر می‌دهد، چرا که دیگر [دولت] بر فراز گروه‌های انسانی قرار ندارد، بلکه در خدمت طبقه حاکم است، دیگر ماموریت آن نه به کمال رساندن خویش در هنر، مذهب و فلسفه، بلکه قرار دادن آنان در خدمت منافع طبقه حاکم است، یا حتی فراتر از این، آنان را مجبور می‌کند که پایه‌ی خود را ایده‌ها و تم‌هایی قرار بدهند که آن را مسلط بگردانند؛ بنابراین [دولت] از حقیقت «جامعه‌ی مدنی» بودن دست می‌کشد، نه این خاطر که بدل به حقیقت چیز دیگری، حتی حقیقت اقتصاد بگردد، بلکه ابزار عمل و تسلط یک طبقه اجتماعی بشود و الخ.

معهدا این فقط □□□□□□□□ نیستند که تغییر می‌کنند، این تغییر شامل □□□□□□□□ نیز می‌شود.

نباید گمان کرد که این امر به معنای توزیع تکنیکی جدید نقش‌ها است که بواسطه‌ی تکثیر اصطلاحات جدید تحمیل می‌شود. چگونه این اصطلاحات جدید تنظیم شده‌اند؟ از یک سو، □□□□ (پایه‌ی اقتصادی؛ نیروهای تولید و روابط تولید)؛ از سوی دیگر، □□□□ (دولت و همه‌ی اشکال قانونی، سیاسی و ایدئولوژیکی). معهدا دیده‌ایم که انسان می‌تواند بکوشد بین دو گروه مقولات □□□□□□ □□□□□□□□□□ (که هگل بین جامعه‌ی مدنی و دولت برقرار می‌کند) [همچون] □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ که در دریافت «حقیقتِ ...» تعالی [40] می‌یابد. همان‌طور که نزد هگل دولت □□□□□□□□□□ جامعه‌ی مدنی و فقط نمودی است که جامعه‌ی مدنی به شکرانه‌ی بازی نیرنگ عقل در آن به □□□□□□ □□□□□□□□□□، نزد مارکس، که به سطح‌ها بزرگ یا لاک تنزل داده می‌شود، نیز

فقط ضرورت اقتصادی بوده است و نه بواسطه لحظات دیگر (بویژه درگیری آن با لهستان به علت اشغال پروس و از این طریق درگیری در روابط بین‌المللی که در شکلگیری قدرت دودمان اطریشی تعیین کننده بود.)» [42]

بنابراین اینان دو سر زنجیرند: اقتصاد در روند تاریخ تعیین کننده است، اما ... انگلس حاضر است بگوید: در درازمدت [تعیین کننده است]. اما این روند راه خود را از طریق جهان اشکال متنوع روبناها، جهان سنن محلی [43] و وضعیت بین‌المللی می‌گشاید.

پیشنهادی انگلس در مورد مسئله‌ی رابطه‌ی بین تعیین کنندگی امر اقتصاد ... و آن تعیین کنندگی‌های ویژه‌ای که توسط روبناها تحمیل می‌شوند، [یعنی] سنن ملی و اتفاقات بین‌المللی را در این بررسی کنار می‌نهم. در اینجا برای من حفظ آنچیزی از او کافی است که بی شک می‌بایست نام آن را ... (ناشی از روبناها و وضعیت‌های ویژه‌ی ملی و بین‌المللی) بر ... نهاد. به نظر می‌آید، اینجاست که اصطلاح پیشنهادی من یعنی ... می‌تواند روشن بشود. ... چون که دیگر ... ناب و ساده‌ی وجود فراتعیین را داریم، بلکه به خاطر اینکه در اساس آن را به ... ربط داده‌ایم، حتی اگر، تا بدینجا، ما فقط مبادرت به اشاره کرده باشیم. این فراتعیین اجتناب‌ناپذیر و قابل تامل می‌شود همینکه پیوستگی [امور] ملی و بین‌المللی و وجود واقعی اشکال روبنا، وجودی که تا حد زیادی ویژه و مستقل و بنابراین غیر قابل کاهش به یک ... ناب است، تشخیص داده شوند. می‌بایست تا به انتها رفت و گفت این فراتعیین فقط به وضعیت‌های تاریخی ظاهراً یکتا و نابهنجار (برای مثال آلمان) بر نمی‌گردد، بلکه ... است؛ دیالکتیک اقتصادی هرگز در ... عمل نمی‌کند، در تاریخ هرگز دیده نشده است که این وهله‌ها: روبناها و غیره، مودبانه به کنار روند وقتی کارشان را کردند؛ یا [دیده نشده است] وقتی زمان آن فرا برسد، در مقابل اعلیحضرت، اقتصاد، هنگامیکه او در راستای جاده‌ی شاهانه دیالکتیک گام برمی‌دارد، این وهله‌ها به عنوان نمود ناب آن، متفرق بشوند؛ نه در دم اول و نه در دم آخر، هرگز نوبت «وهله‌ی آخر» به تنهایی نمی‌شود.

ملخص کلام، ایده‌ی تضاد «ساده و ناب» فراتعیین نشده، همانطور که انگلس در مورد تحریف اقتصاددانان آن گفت، یک عبارت «بی‌معنی، مجرد، پوچ» است. اینکه این ایده می‌تواند به عنوان یک مدل آموزشی

ما می‌توانیم از دو پهلویی و آشفتگی «وارونسازی» بگریزیم.

ژوئن-ژوئیه ۱۹۶۲

ایمیل مترجم: mehran-z@gmx.net

[1] علاوه بر این سؤال، سئوالات بسیار دیگری در این رابطه مطرح شده‌اند که از ذکر همه‌ی آنان در اینجا اجتناب می‌شود.

[2] در مورد «مفهوم ایدئولوژیک» رجوع شود به مقاله‌ای در همین مجموعه مقالات ماخذ ترجمه به نام «مارکسیسم و هومانیزم».

[3] همین سؤال را در مورد مفاهیم ساختگرایانه دیگر نیز می‌توان مطرح و دنبال نمود.

[4] فراتعین یکی از مهمترین مفاهیم آلتوسر است. طبعاً جدا از این بحث در مورد تضادها مبنا و نتایج بسیار دیگری نیز دارد که در اینجا به طور مشخص مورد بحث قرار داده نمی‌شوند و از حوصله‌ی یک یادداشت خارجند. فقط برای مثال بد نیست ذکر شود: این مفهوم به نظر برخی از فلاسفه در چارچوب برخی از قرائت‌های □□□□ مارکس با نظریه‌ی مونیستی تاریخ سازگار نیست. در مقاله‌ی زیر نیز دیده می‌شود که علاوه بر مشکلات دیگر مفهوم فراتعین با دریافت رابطه‌ی زیربنا و روبنا بر اساس یک قرائت □□□□ دیگر مارکس همساز نیست.

رجوع شود به:

Gilbert MURY – MATÉRIALISME ET HYPEREMPIRISME

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1026643/mod_resource/content/1/PARAIN%2C%20Charles_Les%20caract%C3%A8res%20specifiques%20%28e%20dema%20artigos%20do%20n%C3%BAmero%2018%2C%201963%29.pdf

در مورد اهمیت این مفهوم نزد آلتوسر رجوع به اثر زیر بالیبار سودمند است که در اینترنت در دسترس قرار دارد:

[5] رجوع شود به فصل پیشین همین کتاب. [منظور مقاله‌ی «در باره‌ی مارکس جوان» در متن فرانسوی است. در همه‌ی ترجمه‌ها منجمله در نسخه‌ی آلمانی مورد استفاده‌ی من این مقاله موجود نیست (مترجم)]

[6] باید دانست، جدا از فراز و نشیب‌های فکری دیگری که می‌توان به مارکس نسبت داد، آلتوسر دو فاز مهم در مارکس تشخیص می‌دهد. این دو فاز با گسست شناخت‌شناسانه مارکس که متناظر با کشف قاره‌ی تاریخ است، از یکدیگر تمیز داده می‌شوند. او معتقد است مارکس پیر (بخصوص در کاپیتال) از مارکس جوان گسسته است. این امر برای رابطه‌ی مارکس و هگل (به زعم آلتوسر) امری تعیین کننده است. از نگاه آلتوسر می‌توان گفت: مارکس صرفنظر از دوره‌ی کوتاهی که به هگلیان جوان تعلق داشت، در پی آن نیز هنوز گرایش‌های هگلی دارد یا بگوئیم از هگل هنوز به طور قطعی نبریده است. پذیرش/عدم پذیرش درک آلتوسر برای نحوه‌ی قرائت آثار مارکس به طور کلی، به خصوص در بررسی خودآگاهی، از-خود-بیگانگی، فetišیسم، شیئ‌شدگی اهمیت دارد که منبع الهام برای بسیاری منجمله برای مکتب لوکاچ هستند که در کنار مکتب آلتوسر و دریافت اگزیستانسیالیستی از مارکس یکی از مکاتب مهم فلسفی قرن گذشته و در چارچوب مارکسیسم است. (مترجم)

[7] در اینجا (البته در زیر نویس) آلتوسر به ترجمه‌های مختلف فرانسوی کاپیتال و تفاوت‌های آنها اشاره دارد، که برای فارسی زبان ذکر آنان بی فایده است، با تاسی از مترجم آلمانی و انگلیسی که منبع بازگفت مذکور را در زبان‌های آلمانی و انگلیسی ذکر کرده‌اند، ترجمه‌ی فارسی و مشکلات آن را ذکر می‌کنم.

1. MARX, Postface de la 2e édition.

2. Marx, Nachwort zur 2. Auflage des Kapitals.

ترجمه‌ی فارسی اسکندری:

<http://www.esalat.org/images/Capital%20Marx%20-%201.pdf>

جملات مورد نظر به آلمانی:

Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den

□.rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken

در ترجمه فارسی اسکندری (ماخذ فوق) بازگفت مذکور چنین ترجمه شده است: دیالکتیک «در نزد وی روی سر ایستاده است. برای این که هسته عقلانی آن از پوست عرفانیش بیرون آید باید آن را واژگونه ساخت»

طبعاً آنکه آلمانی می‌داند، می‌بیند که ترجمه دقیق نیست. معنای اصلی entdecken کشف کردن است که در اینجا معنای مورد نظر مارکس نیز هست و نه بیرون آمدن. به علاوه اگر دقت شود دیده می‌شود که در ترجمه فارسی فوق «هسته‌ی عقلایی» فاعل بیرون آمدن می‌شود، یعنی همینکه واژگون شد دیالکتیک خودش به طور خودکار بیرون می‌زند، در حالیکه در گزاره‌ی فوق انسان (یا انسانی که آن را واژگون می‌کند) فاعل یا کشف کننده نزد مارکس است. Hülle نیز بیشتر لفافه، پوشش، پوسته معنی می‌دهد تا پوست. به این ترتیب دیده می‌شود ترجمه اسکندری دقیق نیست. اضافه کنم: علیرغم اینکه می‌توان در فارسی در مقابل mystisch عرفانی نهاد، با توجه به اینکه عرفانی نزد ایرانی واژه‌ای است دارای معنا و مفهوم ویژه و در بالا مفهوم به هگل و نظریه‌های هگلی برمی‌گردد، که ربطی به عرفان ایرانی ندارد به نظرم رازآمیزانه و یا رازناک مناسب‌تر است. اسکندری در مقابل Mystifikation که به معنای mystisch نمودن است، در جای دیگر فریفتاری (=فریبندگی، دهخدا) نهاده است، که نه تنها آنجا بلکه در اینجا نیز از آن نمی‌توان استفاده نمود و گذاشت فریفتارانه. متأسفانه ترجمه‌ی دیگر کاپیتال را در اختیار ندارم و نخوانده‌ام. (مترجم)

Cf. « Feuerbach et la fin de la philosophie classique [\[8\]](#)
allemande »

[\[9\]](#) sublimé

[\[10\]](#) در مورد هسته، رجوع شود به هگل، «مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی تاریخ»، «مردان بزرگ»، صفحه‌ی ۳۳.

«مردان بزرگ را می‌بایست تا بدانجا قهرمان نامید که اهداف و رسالت‌شان را نه فقط از جریان آرام و منظم وقایعی که سیستم حاکم آنان را تقدیس نموده است، بلکه از منبعی اخذ کرده‌اند که محتوای آن مخفی است، و هنوز به وجود فعلی نرسیده است، از روح درونی‌ای که هنوز زیرزمینی است و برای دخول به جهان خارجی بر پوسته می‌کوبد،

آن را می‌شکنند، چرا که آن پوسته‌ای نیست که برای این هسته مناسب باشد.»

Hegel. Introduction à la Philosophie de l'histoire. (Vrin. Trad. Gibelin, p. 33). Les grands hommes

یک نوع جالب در تاریخ طولانی هسته، گوشت میوه و بادام. در اینجا هسته رل پوسته‌ای را بازی می‌کند که بادام را در بر دارد. هسته بیرون و بادام در درون است. بادام (اصل جدید) هسته‌ی قدیمی را می‌شکافد که دیگر مناسب آن نیست (آن هسته‌ی بادام قدیمی است). بادام هسته‌ای از آن خویش می‌خواهد؛ اشکال سیاسی و اجتماعی جدید و غیره. این متن مرجع را بایست به خاطر آورد هر گاه که مسئله‌ی دیالکتیک هگلی تاریخ مطرح بشود.

[11] رجوع شود به انگلس، فوئرباخ، همانجا. بی شک نباید همه‌ی صورتبندی‌های متنی را تحت‌اللفظی گرفت که از یک سو برای انتشار همگانی وسیع در نظر گرفته شده بود، و بنابراین، همانطور که خود او می‌پذیرد، قدری شِماتیک است و از سوی دیگر توسط مردی نوشته شده است که ۴۰ سال قبل ماجرای عظیم روشنفکرانه‌ی کشف ماتریالیسم تاریخی را تجربه کرده بود، و خود او اشکال آگاهی □□□□□□ را سر گذرانده بود که تاریخ‌شان را در خطوط کلی ترسیم می‌کند. و واقعا این اثر حاوی نقد در خور توجه ایدئولوژی فوئرباخ است (انگلس به خوبی می‌بیند که برای او «طبیعت و انسان فقط واژه» می‌مانند، صفحه‌ی ۳۱) و طرح کلی خوبی از روابط بین مارکسیسم و هگلیانیسم در بر دارد. برای مثال انگلس قدرت انتقادی فوق‌العاده‌ی هگل را نسبت به کانت نشان می‌دهد (که به نظر من عالی است) و به درستی اعلام می‌کند که متد دیالکتیکی در شکل هگلی‌اش غیر قابل استفاده است (صفحه‌ی ۳۳). یک تز بنیادی دیگر: انکشاف فلسفه فلسفی نیست؛ «ضرورت‌های عملی مبارزه (مذهبی و سیاسی) بودند که هگلی‌های جوان را واداشتند، با سیستم هگلی مخالفت بکنند. (صفحه‌ی ۱۲) این پیشرفت علم و صنعت است که فلسفه را به پیش می‌راند (صفحه‌ی ۱۷). همچنین به رسمیت شناختن تاثیر عمیق فوئرباخ بر خانواده‌ی مقدس را باید ذکر کرد (صفحه‌ی ۱۳) و غیره. اما همین اثر حاوی صورتبندی‌هایی است که اگر تحت‌اللفظی فهمیده شوند، می‌توانند ما را به بن‌بست بکشانند. برای مثال تم «وارونسازی» چنان جدی گرفته شده است که انگلس از آن نتیجه‌ی منطقی می‌گیرد، [و می‌گوید]: «در نهایت سیستم هگلی فقط □□□□□□□□□□ ارائه می‌کند که در متد و محتوا به شیوه‌ای ایده‌الیستی □□□□□□ و بر سر نهاده شده است» (صفحه‌ی ۱۷) اگر واژگونی هگل در

امپریالیستی خلق شدند، تمام بشریت را به یک بن‌بست کشاندند، و در مقابل یک دو راهی نهاد: یا مریباست هلاکت میلیون‌ها انسان دیگر و نابودی قطعی تمدن اروپایی را بپذیرد، یا مریباست قدرت را در تمام کشورهای متمدن به پرولتاریای انقلابی واگذار بکند، تا به انقلاب سوسیالیستی تحقق ببخشد». ماخذ: مجموعه آثار لنین، جلد ۲۳، فرانسه، صفحه ۴۰۰.

paradoxale [\[15\]](#)

LÉNINE, Rapport du CC au VII^e Congrès, *Œuvres*, t. XXIV, [\[16\]](#)
(p. 122 (éd. russe

LÉNINE, Feuillet de bloc-notes, *Œuvres choisies* (éd. [\[17\]](#)
française), II, p. 1010.

LÉNINE, La Maladie infantile du communisme, *Œuvres choisies* [\[18\]](#)
(éd. française), II, p. 732. La Troisième
Internationale, *Œuvres*, t. XXIX, p. 313, (éd. française

.LÉNINE, Sur notre révolution, *Œuvres choisies*, II, 1023 [\[19\]](#)

.LÉNINE, Maladie infantile, *Œuvres*, t. II, p. 695 [\[20\]](#)

LÉNINE, La troisième Internationale, *Œuvres*, t. XXIX, [\[21\]](#)
(pp. 313-314 (éd. française

LÉNINE, Conférence de Péetrograd·ville, *Œuvres*, t. XXIV, [\[22\]](#)
(pp. 135-136 (éd. française

La Maladie infantile, *Œuvres choisies*, t. II, pp. [\[23\]](#)
964-695 : 732, 751-752 ; 756; 760-761. La troisième
Internationale : *Œuvres*, t. X, XIX, pp. 311-312. Sur notre
révolution, *Œuvres*, t. II, pp. 1023 sq. Lettres de loin ;
(lettre I), *Œuvres*, t. XXIII., pp. 325 sq. Lettre d'adieu aux
ouvriers suisses, *Œuvres*, t. XIII, pp. 396 sq. etc

STALINE, *Principes du Léninisme* (éd. sociales), t. II, [\[24\]](#)
pp. 12-15 ; 25-27 ; 70-71 ; 94-95 ; 106; 112. Textes à bien
des égards remarquables, malgré leur sécheresse « pédagogique

.«

LÉNINE. Sur notre révolution, *Œuvres choisies*, t. II, [25]
.p. 1024

[26] برای دیدن تمام قطعه (۱) نگاه شود به:

;LÉNINE, *Maladie Infantile* (pp. 750-751, pp. 760-762

به ویژه «انقلاب فقط زمانی می‌تواند پیروز گردد که «پایینی‌ها» ادامه زندگی به شیوه کهنه را برسانند و «بالایی‌ها» ادامه حکومت بر سر آنها را برانند» (تاکیدات از لنین) این شرایط صوری در صفحات ۷۶۰-۷۶۲ [بیماری کودکی] توضیح داده شده‌اند.

(۲) [نگاه شود به:]

LÉNINE, *Lettres de loin*, I *Œuvres* (éd. française), t. XXIII,
pp. 330-331

و بویژه: «اگر انقلاب با این سرعت ... پیروز گردید، علتش فقط این بود که بحکم یک موقعیت تاریخی فوق‌العاده، به غایت اصیل، بر طبق منافع طبقاتی و تمایلات سیاسی و اجتماعی بر طبق با یکپارچگی قابل توجهی با هم در آمیختند.» (تاکیدات از لنین)

[27] منظور دو پیش‌شرط «اعتلای انقلابی» است که از لنین، بیماری کودکی در زیرنویس پیشین (مورد اول) نقل شده‌اند. توجه شود این‌ها شروط نه فقط انقلاب سوسیالیستی بلکه هر انقلابی هستند. برای این‌ها اما شروط دیگری هم لازمند، که آن‌ها را می‌توان تحت عنوان «شروط هژمونی» جمع زد که اینجا در مورد توجه قرار نگرفته‌اند. (مترجم)

[28] لنین تا آنجا پیش می‌رود که ثروت‌های طبیعی کشور و وسعت جغرافیائی آن را که پناهگاهی برای انقلاب و عقب‌نشینی‌های غیر قابل اجتناب سیاسی و نظامی آن عرضه می‌کرد، را نیز به عنوان علل پیروزی انقلاب شورائی ملاحظه بکند.

[29] وضعیت «بحرانی»، همان‌طور که لنین به کرات گفته است، نقش بر سر می‌گذرانند، ایفاء می‌کند. از این رو همین حرفی که در مورد وضعیت انقلابی زده می‌شود، را با احتیاط، به شکل‌بندی اجتماعی در وضعیت پیش از بحران انقلابی نیز می‌توان نسبت داد.

[30] رجوع شود به توضیح مائو که به تم تمایز بین تضادهای (قابل انفجار، انقلابی) و تضادهای غیرقابل انفجار اختصاص داده شده است (در باره‌ی تضادها، فرانسه، چاپ پکن، ۱۹۶۰، صفحه‌ی ۶۷ به بعد) و غیره.

[31] انگلس (در نامه‌ای به ژ. بلوخ، ۲۱ سپتامبر) ۱۸۹۰ نوشت: «در مورد اینکه جوانان برخی مواقع بر وجه اقتصادی بیش از آنکه باید، تأکید می‌کنند، باید مارکس و من، خود را بخشا مقصر بدانیم. ...» در مورد تصویری که انگلس از تعیین‌کنندگی در لحظه‌ی نهایی داشت رجوع شود به همین مقاله.

در ارتباط با تحقیقی که باید صورت بپذیرد، مایلم یادداشت‌هایی را نقل بکنم که گرامشی به وسوسه‌ی مکانیکی-قدرگرایانه در تاریخ مارکسیسم در قرن ۱۹ اختصاص داده است: «...» [در اینجا متن اصلی به فارسی نقل شده است] ...»

«... (1890-1918) ... اما باید دانست که مفهوم گرامشیا نهی ... فوق‌العاده وسیع‌تر از این مفهوم نزد ماست و باید دانست که روشنفکر نزد گرامشی به واسطه‌ی تصویری که ... از خود دارند، تعریف نمی‌شود، بلکه به واسطه‌ی ... اجتماعی‌شان به عنوان ... و ... (کم و بیش فروپایه) [تعریف می‌گردد]. به این معنا گرامشی می‌نویسد: «...» ... [...] : ... : ...»

Oeuvres dioisies, Editions Sociales, S. 440

[32] دوران ویلهلم در آلمان سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۸ را دربرمی‌گیرد. احتمالاً منظور آلتوسر شکست انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ در آلمان است. (مترجم)

[33] رجوع شود به نامه‌ی انگلس به ک. اشمیت (۲۷/۱۰/۱۸۹۰): «بازتاب قدرت دولتی بر توسعه‌ی اقتصادی می‌تواند سه نوع باشد. قدرت دولتی می‌تواند در همان جهت عمل بکند، در این صورت همه چیز تندتر می‌شود. قدرت دولتی می‌تواند در جهت عکس توسعه اقتصادی عمل بکند، در این صورت در زمانه‌ی ما قدرت دولت در هر ملت بزرگ در دراز مدت داغان می‌شود ...» در اینجا خصائل این دو حد به خوبی نشان داده شده‌اند.

[34] *Contingente, contingently, kontingent*

[35] نیرنگ عقل *Ruse de la Raison* نزد هگل: فلسفه‌ی تاریخ هگل فرجام‌گرایانه است. به زعم او تاریخ هدفمند و بر حسب او «روح جهان» در نهایت قرار است در تاریخ به خودآگاهی، آگاهی نسبت به آزادی، برسد. انسان‌ها به دلائل ذهنی و بر اساس انگیزه‌های مختلف (سودجویی، جاه‌طلبی و غیره) عمل می‌کنند، اما عقل از این اعمال به سود خود (به نیرنگ)، بدون اینکه افراد از آن آگاه باشند، برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند. هگل با مفهوم «نیرنگ عقل» این

استفاده را توضیح می‌دهد. در این مورد به «عقل در تاریخ» ترجمه‌ی حمید عنایت توضیحات مترجم صفحه ۲۱ رجوع شود. (مترجم)

[36] و طبعا، همچون در هر «وارونسازی»، اصطلاحات در دریافت هگلی، یعنی $\square\square\square\square$ و $\square\square\square$ حفظ خواهند شد.

[37] آلتوسر به گفته مارکس در فقر فلسفه اشاره دارد، آنجا که مارکس می‌گوید: «آسیای دستی، جامعه‌ای با اربابان فئودال بوجود می‌آورد، و آسیای بخاری جامعه‌ای با سرمایه‌داران صنعتی» صفحه ۱۱۸ پی دی اف، نشر کارگری سوسیالیستی. (مترجم)

[38] در بخشی از کتاب که به فارسی ترجمه شده است این مشکل وجود ندارد و جامعه‌ی مدنی به کار رفته است. (مترجم)

sublimation [39]

sublimé [40]

Lettre d'ENGELS à Bloch du 21 sept. 90 (Ed. Sociales). [41]
.:MARX et ENGELS, *Etudes Philosophiques*, p. 123

[42] انگلس اضافه می‌کند: «مارکس به ندرت چیزی نوشته است که این تئوری در آن نقشی ایفاء نمی‌کند، اما هجدهم برومر لویی بناپارت یک مثال کاملا عالی در مورد کاربرد آن است. در کاپیتال نیز اشارات بسیاری موجودند» او آنتی دورینگ و فوئرباخ را نیز نام می‌برد (همانجا صفحه ۱۳۰)

[43] انگلس: «شرایط سیاسی، و غیره ... و حتی سنتی که مرتب به سر آدم‌ها خطور می‌کند، هم نقشی ایفاء می‌کنند» (همانجا صفحه ۱۳۰)

[44] تلاش‌های لوکاچ که محدود به تاریخ ادبیات و فلسفه‌اند، به نظر من آلوده به هگل‌گرایی بی‌شمانه‌ای هستند؛ انگار که لوکاچ می‌خواسته از هگل و شاگرد زیمل و دیلتای بودن برائت بجوید. $\square\square\square\square$ قطع دیگری دارد. توضیحات و یادداشت‌ها در $\square\square\square\square$ به تمام مسائل بنیادی تاریخ ایتالیایی و اروپایی: اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، می‌پردازند. در آنان می‌توان بینش مطلقا بدیع و در بعضی مواقع نبوغ‌آمیز در مورد مسئله بنیادی امروز یعنی مسئله‌ی روبناها یافت. همچنین در آنان، همان‌طور که در تمام کشفیات واقعی بایسته است، می‌توان مفاهیم نوین، مثل مفهوم $\square\square\square\square$ را یافت که یک مثال قابل توجه راه حل نظری در خطوط کلی برای مسائل تفسیر اقتصاد

و سیاست است. با تاسف [باید پرسید] آیا حداقل در فرانسه کسی تلاش
تئوریک گرامشی را برگرفته و ادامه داده است؟

Modality [\[45\]](#)

Presentiment, Ahnung, presage [\[46\]](#)

ipso facto [\[47\]](#)