

دفتر هفتم

جستارهایی پیرامون انقلاب و رفورم

اسفند ماه ۱۳۹۵ برابر با مارچ ۲۰۱۷

شورای دبیران:

شیریندخت دقیقیان

رامین جهاننگلو

اسفندیار طبری

طراح تارنما:

همایون ماکویی

شبکه های اجتماعی:

جلال کیابی

www.falsafeh.com

۳	گفتار آغازین
	کنشگری تحت حاکمیت خودکامه: هانا آرنت و بنیادهای دموکراسی در ایران (ریچی نوژنگ خاتمی - رامین جهانبگلو؛ برگردان: حمید شیرازی) ۷
۲۸	نقش رفورم های ناکام در بسترسازی انقلاب: خوانشی دوتوکویلی از انقلاب فرانسه و مقایسه با انقلاب ایران (حسن فرشتیان) ۲۸
۳۷	مصاحبه اختصاصی خرمگس با اسلاوی ژیتک (اجرای مصاحبه و تدوین: شیریندخت دقیقیان) ۳۷
۵۶	رویکردهای فیلسوفان سیاسی به انقلاب و رفورم (اسفندیار طبری) ۵۶
۶۵	انقلاب/اصلاحات: دوگانه کاذب؟ (علیرضا بهتویی) ۶۵
۷۴	مقایسه پیوستگی تجربه انسانی در رفورم و انقلاب (مهرداد لقمانی) ۷۴
۷۹	هم اندیشی خرمگس: انقلاب: پویایی در کشاکش گرایش ها (محمد رفیع محمودیان) ۷۹
۹۲	هم اندیشی خرمگس: انقلاب، اصلاحات: برداشت از راه های گذار قبل از انقلاب و امروز (مهدی فتاپور) ۹۲
۱۰۲	گفتگو با منیرو روانی پور: نویسنده و مدرس ادبیات داستانی ۱۰۲
۱۰۶	خشونت و جهانی شدن (ژان بودریار- برگردان: ماندانا زندیان) ۱۰۶
۱۱۳	نقد خشونت (والتر بنیامین - برگردان: امیر طبری) ۱۱۳
۱۲۷	قیام بورژوازی حقوق بگیر (اسلاوی ژیتک - برگردان: گودرز اقتداری) ۱۲۷
۱۳۲	رابطه تاریخ و سیاست در آلمان پس از سال ۱۹۴۵ (هاینریش آگوست وینکلر - ترجمه امیر طبری) ۱۳۲
۱۴۴	تازه های نشر ۱۴۴

گفتار آغازین

دفتر هفتم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی انقلاب/ رفورم به اهل مطالعه و پژوهش فارسی زبان، تقدیم می‌گردد. با قدردانی از همکاران، نویسندگان و مترجمان همراه و نیز، شخصیت‌های ایرانی و غیرایرانی که مصاحبه و هم‌اندیشی برای این دفتر را پذیرفتند. خرمگس، گاهنامه‌ای فلسفی است که داوطلبانه زیر نظر شورای دبیران اداره و منتشر می‌شود و دانلود آن برای همگان در سراسر دنیا آزاد است.

در دفتر حاضر کوشیده‌ایم جوانب گوناگون مطالعات معاصر پیرامون انقلاب و رفورم را از طریق مقاله‌های پژوهشی، هم‌اندیشی‌ها، انتخاب متون کلیدی برای ترجمه، گفتگو و مصاحبه، نیز معرفی برخی از تازه‌های نشر، بازتاب دهیم.

با گشایش این دفتر، رامین جهاننگلو و ریچی نوژنگ خاتمی، در "کنشگری تحت حاکمیت خودکامه"، ضمن بررسی انقلاب ایران و جنبش سبز، به کمک ملاک‌های سه‌گانه هانا آرنت این پرسش را به میان می‌آورند که آیا می‌توان حاکمیت استقرار یافته پس از انقلاب ۱۳۵۷ را یک وضعیت توتالیتر ناب دانست؟ در این رهگذر، با رویکردی به آراء آرنت، مفاهیمی چون تفاوت توده‌ها با جامعه مدنی، خشونت، قدرت، مقاومت، درگیری مدنی و تقصیر بررسی می‌گردند. در بخش پایانی، روی اهمیت بخشش تاکیدی می‌گردد: "اگر دموکراسی قرار است پایه‌های آینده ایران باشد، ضروری است که با اختلافات درونی جامعه ایران برخورد شده و راه حل آن‌ها مورد گفتگو قرار گیرد. به این ترتیب، تمام افراد ذینفع می‌توانند داستان خود را برای دیگران تعریف کرده و همچنین داستان دیگران را گوش دهند. افزون بر این، داستان‌سرایی، نگهدارنده دموکراسی مشارکتی بر مبنای آزادی، کثرت و همبستگی است". این مقاله به همت حمید شیرازی از متن زبان اصلی به انگلیسی ترجمه شده است.

حسن فرشتیان در "خوانشی دوتوکویلی از انقلاب فرانسه و مقایسه با انقلاب ایران"، می‌نویسد: "آکسی دوتوکویل حدود هشتاد سال پس از انقلاب ۱۴ ژوئیه ۱۷۸۹ فرانسه زمینه‌ها و بسترهای این انقلاب را بازخوانی کرد. وی در سال ۱۸۵۶ در کتاب خویش با عنوان «رژیم گذشته و انقلاب» به مطالعه و بازخوانی زوایای نادیده از زمینه‌ها و بسترهای پیدایی رویدادهای انقلابی سال ۱۷۸۹ پرداخت. برخلاف نظریه‌های رایج آن زمان، که رژیم پیش از انقلاب را رژیمی خودکامه مطلق معرفی می‌کردند که هیچ‌گونه اصلاحاتی انجام نمی‌داد، وی آن رژیم را، سیستمی متمایل به رفورم دانست که تلاش‌هایی برای اصلاحات انجام داد، ولی ناکامی اصلاحات، یکی از عوامل زمینه‌ساز انقلاب شد". حسن فرشتیان سپس انطباق این برداشت دوتوکویل را بر گذشته و حال رفورم در ایران می‌آزماید: "آیا رفورم‌های دیرهنگام، ناپیگیر و ناکام، این خطر را دربرندارند که مهر شکست بر روش رفورمیستی زده، راه را بر آشوب و خشونت بگشایند؟"

برای این دفتر، فیلسوف پرآوازه، اسلاوی ژیژک، دعوت شورای دبیران خرمگس برای مصاحبه را پذیرفت. شیریندخت دقیقیان این مصاحبه را اجرا و تدوین کرده است. ژيژک، از جنجال‌انگیزترین متفکران امروز و مدیر بین‌المللی موسسه تحقیقات علوم انسانی بیرکبک Birkbeck Institute for the Humanities در دانشگاه لندن است. این فیلسوف بارها و گاه بیرحمانه از سوی هم‌ترازان خود نقد شده است: چامسکی اعتبار برخی دیدگاه‌های او را زیر سوال می‌برد و ایگلتون از تفسیرگران نظریه ادبی او را "در عین انزجار انگیزی، درخشان" می‌داند. ژيژک در این مصاحبه، ضمن بررسی مسائل حاد روز، بیان می‌کند که از نظر او انقلاب نه تنها چیزی نیست که بشود برای آن برنامه ریزی کرد، بلکه چیزی است که برعکس، به دلیل پیامدهای پایش ناپذیر و خشونت‌های ویرانگر آن، "وظیفه ما این است که برای آن برنامه ریزی نکنیم". و: "من از دست کسانی که با تماشای لحظه‌های گردآمدن میلیون‌ها نفر در میدان‌های

عمومی برای اعتراض به رژیم‌ها به وجد می‌آیند، خسته شده‌ام. برای من آزمون واقعی یک حرکت انقلابی این است که صبح فردای آن چه پیش می‌آید؟". از دید او انقلاب در معنای امروزی آن، همبستگی مدنی و جهانی برای تغییر شرایط اسارت بار و ناعادلانه است و وظیفه اول انقلابیون در مفهوم امروزی، "عشق" می‌باشد. ژیزک همچنین دیدگاهش در مورد رفورم و نظریه "رفولوسیون" را بیان می‌دارد. او در این مصاحبه، با طرح برداشت خود از تحولات ایران، ضمن هم‌نوایی با جنبش سبز و کوشش برای شناخت پایگاه اجتماعی آن، دو پرسش از خوانندگان فارسی زبان خود به عمل آورده، به جای پیام از آنان خواسته که آگاهی او را در این موارد تکمیل کنند: ماهیت جنبش سبز و ظرفیت رهاننده آموزه‌های دین اسلام. ژیزک درک خود از رویدادهای جنبش سبز را چنین در میان می‌گذارد: "رنگ سبز به کاررفته توسط هواداران موسوی و فریادهای "الله اکبر" که در تاریکی شامگاه از پشت بام‌های تهران برمی‌خاست، به روشنی نشان می‌دهند که آنها فعالیت خود را همچون تداوم انقلاب ۱۹۷۹ و مانند بازگشت به ریشه‌های آن و برطرف ساختن فساد گریبانگیر انقلاب می‌دیدند..." او در انتها از خوانندگان می‌پرسد: "به من بگویید: آیا من اینجا دارم روی‌پردازی می‌کنم؟ آیا فقط امیدهای خودم را با خوانندگان ایرانی ام در میان می‌گذارم؟"

تارنمای خرمگس در بخش فوروم، صفحه ای برای گفتگوی متفکران و خوانندگان ایرانی با اسلاوی ژیزک گشوده که هم اکنون فعال شده و شرکت در آن با رعایت قواعد اعلام شده فوروم امکان پذیر است.

اسفندیار طبری در "رویکردهای فیلسوفان سیاسی به انقلاب و رفورم" به بررسی نظریه‌های مطرح پرداخته است؛ از آن جمله، نقد کانت از روش انقلابی و نقش رفورم در پروژه روشنگری کانتی؛ هگل، مارکس، انگلس و لنین در مورد انقلاب؛ و نقدهای فیلسوفان از جمله فوکو، ژیزک و رولز. اسفندیار طبری در خلال این بررسی‌ها نگاهی به تحولات تاریخی و جنبش‌های ایران در قرن گذشته و حاضر دارد.

علیرضا بهتویی در "انقلاب-اصلاحات: دوگانه کاذب؟" می‌پرسد که آیا دیوار چینی بین دوگانه‌های زور/استدلال و اصلاح/انقلاب در تحولات اجتماعی وجود دارد؟ او پیرامون رویکرد رفورم در ایران می‌نویسد: "با درس گرفتن از خطاهای گذشته، تلاشگران تحول طلب و آینده‌نگر می‌گویند باید کم‌ترین بهای انسانی را در راه تحولات اجتماعی در این کشورها پرداخت، جان انسان‌ها از هر تحولی مهم‌تر است. آن‌ها برای آن که قیمت ایجاد تحول اجتماعی، شرایط فاجعه‌آمیزی مثل جنگ داخلی در سوریه به قیمت کشتار و آوارگی صدها هزار تن و ویرانی کشور نباشد، می‌گویند که باید از زور و خشونت تا حد ممکن پرهیز کرد. امروزه درک غالب در میان این مبارزان جنبش‌های مدنی آن است که در روند تلاش برای تغییرات، شهروندان، آموزش می‌بینند و جامعه برای تغییرات پخته‌تر می‌شود. مبارزان راه تحول در راستای روشنگری و پیشرفت در این جوامع، امروزه، بیش از هر وقت دیگری، بر اصلاحات (در مقایسه با تغییرات سریع انقلابی) بر اصلاح طلبی و روشنگری درازمدت (در مقابل به‌کار گرفتن خشونت و زور) تاکید می‌کنند. اما از یک نکته مهم در این میان غافل نباید ماند: موضوع "قدرت" در این راه طولانی و انسانی حذف نشده است."

مهرداد لقمانی مقایسه ای میان انقلاب و رفورم از منظر "پیوستگی تجربه انسانی" دارد. او می‌نویسد: "گفتمان انقلاب بر مبنای تغییر و گسست است، در حالی که در رفورم، تغییر و گسست، حاصل دگرگونی ارزش‌های فضای تبادل در یک پروژه داوطلبانه و فراگیر است. به عبارت دیگر، رفورم به دنبال گسست با گذشته و به دور انداختن قراردادهای اجتماعی موجود نیست، بلکه با پرسشگری درباره ارزش‌های موجود، موجب گسترش افق امکان و انتخاب می‌شود. پرسشگری، زیربنای رفورم است... نقد مدل تبادل اجتماعی یکی از مهمترین مشخصات رفورم خواهی است. تغییر مدل ارزش گذاری جامعه نیازمند گسترش گفتمان جدید است. در این میان، نقش هنرمندان و متفکران بسیار مهم است. در

صحنه انقلاب، هنرمندان و متفکران جامعه را حول یک محور ایدئولوژیک متحد می کنند، در حالی که در رفورم، متفکران و هنرمندان مرزهای باور جامعه را به چالش می کشند... در فضای رفورم است که استعدادها بارور شده و دگرگونی به عنوان موتور پیشرفت جامعه پذیرفته می شود. در رفورم، دگرگونی مورد تردید نیست، گرچه سرعت آن ممکن است مورد مناقشه باشد. پرهیز از خشونت، مهمترین مانع افتادن رفورم به دام دشمنان آن است. بیهوده نیست که دشمنان رفورم با ایجاد بحران و خشونت ورزی، تلاش می کنند تا رفورم خواهان را به سمت برداشتن اسلحه بکشانند."

در بخش هم اندیشی خرمگس پیرامون انقلاب/رفورم، دو تحلیل نوآورانه، پیرامون انقلاب ۱۳۵۷ ایران و نظریه های گذار به دموکراسی از سوی محمد رفیع محمودیان و مهدی فتاپور مطرح می شوند.

مصاحبه دیگر این دفتر با داستان نویس برجسته ایرانی، منیرو روانی پور پیرامون مناسبت ادبیات با فرد و جامعه، برخورد عاطفی نویسنده با دردهای پیرامون، گفتن داستان خود، و نیز رویکرد خاص مکتب داستان نویسی او در پرورش نویسندگان جوان است. روانی پور می گوید: "این گروه های جدید زندگی و داستان کولی ها را راه انداختم تا ضمن این که از زندگی مان می گوییم و خودتکانی می کنیم، به ادبیات هم برسیم - در این گروه ها هر کس قهرمان داستان زندگی خودش می شود و یک بار دیگر داستانش را می نویسد. این داستان درمانی و نوشتن دوباره زندگی خود - البته کار ساده ای نیست..."

در بخش ترجمه ها، "خشونت و جهانی شدن" مقاله ای است از ژان بودریار، متفکر پست مدرن فرانسوی، که در ۲۰۰۳ و چهار سال پیش از درگذشت او نوشته شد. در این مقاله که به همت ماندانا زندیان از متن انگلیسی ترجمه شده، ریشه های تروریسم در آستانه قرن بیست و یکم بررسی می گردد. هرچند پس از این تاریخ، با ظهور داعش، تروریسم به مرحله دیگری وارد شد، ولی نوشته بودریار از اعتبار تحلیلی برخوردار است.

متن کلاسیک برگزیده در این دفتر، ترجمه فارسی بخش "تامل ها" از "نقد خشونت"، اثر مهم والتر بنیامین، به همت امیر طبری، مکمل بررسی خشونت خواهد بود.

"قیام بورژوازی حقوق بگیر" نوشته اسلاوی ژیزک که به همت گودرز اقتداری ترجمه شده، به شکل گیری طبقه ای جدید در دوران فن آوری پیشرفته می پردازد که شرایط متفاوتی با تحلیل های مارکس دارد: "مارکس امکان خصوصی سازی آگاهی و دانش جمعی را در نوشته هایش درباره سرمایه داری تصویر نکرده بود، شاید به این دلیل که تبعات اجتماعی اش را عملاً نادیده می گرفت. در حالی که همین موضوع، امروز ریشه تمام چالش های موجود بر سر مالکیت معنوی است. همان طور که نقش ذکاوت و عقل بر پایه آگاهی جمعی و مرتبط با تعاون اجتماعی در دوران سرمایه داری بسا صنعتی رشد می یابد، تجمع ثروت هم خارج از هر نوع نسبیّت معقول با کار به طور تصاعدی افزوده می شود. نتیجه نهایی اما آن طور که مارکس پیش بینی کرده بود به انحلال سرمایه داری از درون نینجامیده و فقط به انتقال استثمار از رابطه کار و سرمایه به رانت ناشی از خصوصی سازی دانش و آگاهی تبدیل شده است."

امیر طبری که در دفتر ششم، ترجمه ای از آگوست وینکلر پیرامون تجربه شکست جمهوری وایمار داشت، این بار از همان نویسنده، ترجمه دیگری دارد با عنوان: "سیاست آلمان پس از ۱۹۴۵". این مقاله، جمع بندی و درس گیری دقیقی است از چگونگی افتادن ملت آلمان به دام نازیسم.

چند معرفی از تازه های نشر، پایان بخش این دفتر خواهد بود: به زبان های اصلی، "انقلاب ما" از برنی سندرز و "خودمختاری و همگان گرایی: بین قدرت داوری و هشپاری" از اسفندیار طبری؛ "فلسفه در زمانه حاضر"، کار مشترک

آلن باديو و اسلاوى ژيژك به ترجمه فواد حبيبي و كمال خالق پناه؛ شماره سوم فصلنامه آرمان؛ و شماره سوم نشریه آزادی اندیشه.

از محققان و مترجمان فلسفه و رشته های همجوار دعوت می شود که در دفتر هشتم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی "انتقام و بخشش" مشارکت ورزند. پیشاپیش از سردبیران و خوانندگان برای معرفی خرمگس در رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

شورای دبیران،

اسفندماه ماه ۱۳۹۵ - مارچ ۲۰۱۷

کنشگری تحت حاکمیت خودکامه: هانا آرنست و بنیادهای دموکراسی در ایران

(ریچی نوژنگ خاتمی^۱ - رامین جهانگلو)

برگردان: حمید شیرازی^۲

برگردان از متن انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

Acting under Tyranny: Hannah Arendt and the Foundations of Democracy in Iran.^۳



در میان اغتشاشات جاری در خاورمیانه که منجر به تغییر شکل نظام های سیاسی شده، مردم ایران کماکان با مشکلات برای برقراری دموکراسی دست و پنجه نرم می کنند. بعد از بحران انتخاباتی در سال ۲۰۰۹ موانع بر سر راه غلبه بر مشکلات به میزان قابل توجهی مورد ارزیابی قرار گرفته اند. با این حال، به نظر نمی رسد که دستاورد چندانی حاصل شده باشد. گرچه حاکمیت را به خاطر سرکوب شدید می توان مسئول این وضعیت دانست، اما واقعیت این است که این امر بیشتر به کاهش تدریجی فعالیت در داخل جامعه مدنی و رکود اندیشه سیاسی ارتباط دارد. اگر ایران می خواهد آینده را بر بنیادهای یک حاکمیت مشروع بنا کند، کنشگران جامعه مدنی ایران باید با ژرف اندیشی و نقادانه به تجدید نظر و بازنگری افکار خود در مورد ساختن حکومتی قانونی اقدام کنند. در این زمینه، متفکری معتبرتر از هانا آرنست وجود ندارد. تحلیل های آرنست در مورد انقلاب، ترور و خشونت چهارچوب ارزشمندی برای بررسی پدیده های تاریخی و چگونگی سقوط یک نظام سیاسی به ورطه ضدسیاست در اختیار ما می گذارد. مهم تر از آن مفهوم سازی های او در مورد قدرت، آزادی و تفکر پرسشگر و عدم تطابق، از او متفکری نقاد در زمینه دگرگون کردن حکومت های غیر مشروع ساخته است.

^۱ Nojang Khatami PhD Student & Vanier Scholar Department of Political Science University of British Columbia.

^۲ حمید شیرازی، فعال سیاسی- اجتماعی با تحصیلات مهندسی شیمی و فوق لیسانس مهندسی محیط زیست.

^۳ https://www.academia.edu/2537567/Acting_under_Tyranny_Hannah_Arendt_and_the_Foundations_of_Democracy_in_Iran

هدف اصلی این مقاله، پژوهشی درباره چگونگی آراء و عقاید آرنست است که در ایران می تواند کاربرد داشته باشد. در ابتدا مروری داریم بر تاریخ انقلاب اسلامی و فرو کاهیدن آن به یک نظام غیر دموکراتیک. سپس، تحلیلی مقایسه ای بین توضیحات آرنست از تمامیت خواهی و حاکمیت کنونی ایران به منظور ارزیابی توان بیداری جامعه مدنی ایران برای احیای دموکراسی ارائه شده است. سپس عقاید آرنست با عمق بیشتری به منظور تعیین این که چگونه می توانند مفاهیمی مثل مقاومت، درگیری مدنی، و حاکمیت غیر مشروع را سامان دهند، بررسی می شوند. در خاتمه، تأکیدی شده بر این که در مورد ساختن بنیان های نوین آینده ایرانیان چه می توانند کنند، و داستان هویت نوین خود را چگونه برای خودشان بازگو نمایند.

انقلاب و آزادی های اساسی

هنگامی که موضوع جامعه مدنی و دموکراتیزاسیون در خاورمیانه مد نظر باشد، نام هانا آرنست بیدرننگ به ذهن خطور نمی کند. علیرغم بینش جهانی و جانبداری قاطع از سیاست های مشارکتی، آرنست به ندرت به منطقه خاصی اشاره کرده، به جز چند مورد نادر برای ارتقاء صلح (۱) و مسائلی که ملت یهود با آن درگیرند (۲). او در آثار خود فقط یک بار از ایران نام برده و آن هم در رابطه با تظاهرات سازمان یافته علیه شاه در سفر به آلمان در سال ۱۹۶۷ است (۳). اگر او بعد از ۱۹۷۵ فقط چند سالی بیشتر زنده مانده بود، می توانست شاهد حادثه بزرگی باشد که بر یکی از نظرات او صحنه گذاشت: "حتی اگر بتوانیم چهره قرن بیستم را آن قدر تغییر دهیم که دیگر قرن جنگ نباشد، به طور قطع، قرن انقلابات باقی خواهد ماند" (۴).

در حالی که انقلاب ایران وسیعاً به عنوان یکی از بزرگترین حوادث قرن بیستم به خاطر نتایج غیر مترقبه اش مطرح شده، ولی این انقلاب هنوز به خاطر ماهیت معماگونه و چرخش های غیرمنتظره اش همچنان به عنوان یک حادثه مهم برای مطالعات موردی مطرح است. این پدیده تنها به خاطر این که سلطنتی موروثی را یک بار و برای همیشه سرنگون کرد، حیرت انگیز نیست، بلکه به خاطر شیوه ای که مردم، خود را برای شرکت در تظاهرات سازمان دادند، حیرت انگیز است، به طوری که احتمالاً در ۱۷۸۹ و ۱۹۱۷ نیز کمتر دیده شده بود. قبل از سرنگونی رژیم شاه، "راه پیمایی ها ثابت کردند که در دوران معاصر، عظیم ترین راهپیمایی های بوده اند که در ایران مشاهده شده، و با قدری تسامح در سایر کشورها. گفته شده بیش از دو میلیون نفر (بیش از نیمی از جمعیت تهران) در تظاهرات برای بیان یک خواسته جمعی شرکت کرده اند." (۵) آن چه در مورد این حادثه عظیم به ویژه مهم است و غالباً نادیده گرفته شده این واقعیت است که انقلاب ایران نه تنها در جریان خود عمدتاً بدون خشونت بود، بلکه تا حدودی زیادی با مدل آرنست در مورد کنشگری و حضور مردم خوانایی دارد. شرکت کنندگان در تظاهرات بیش از هر چیز خواستار آن بودند که دیده و شنیده شوند: آن ها مانند اعضای یک همنازی (کنسرت) عمل می کردند: آن ها گواهی بر درستی نظر خوشبینانه آرنست بودند که می گفت: "ظرفیت کنشگری، به صورت ابراز خواسته ها هنوز با ماست". (۶) چرا بعد از آن، انقلاب به خشونت و استبداد که هنوز بر ایران حکمفرماست در غلتید؟ چرا قدرت مردم، ظرفیت کنشگری در قالب یک همنازی در خود فرو ریخت و مخالف آن ها را در خود پرورش داد که منجر به سرکوب کردن افکار و اعمال شد؟

برای پاسخ به این پرسش ها انقلاب فرانسه نقطه شروع مناسبی است. در حقیقت این تصور مشترک که چرا انقلابات بر علیه خود می ایستند و با شعار های اصلی خود درمی افتند - از آزادی به استبداد - از برادری به ترور - بهترین توضیح را می توان در دوران وحشت یافت. روبسپیر نابخردانه در اصول یک دولت انقلابی از اصل کاربرد ترور با این بیان دفاع می کرد که: "دولت

انقلابی نیازمند فعالیت فوق العاده ای است، دقیقا به خاطر این که درگیر یک جنگ است. این دولت چون در موقعیتی طوفانی و متغیر قرار دارد، کمتر در معرض عوامل ثابت است و با لاتر از همه باید به سرعت از منابع خود برای مواجهه با خطرات استفاده کند. " او در پی ساختن مدلی برای انقلابات دیگر تا آن جا پیش رفت که عنوان کرد: دولت انقلابی به شهروندان خوب خود امنیت کامل ملی را می‌دهد و ولی و امی به جز مرگ برای دشمنان مردم ندارد". (۷) انقلاب اسلامی ایران ۱۸۷۸-۷۹ ثابت کرد مثال خوبی برای این بیان است.

بعد از سرنگونی سلطنت و بازگشت خمینی به عنوان شخصیت محوری جنبش، نویسندگان قانون اساسی جدید بر سر دوراهی در مورد مسیر آینده قرار گرفتند. آن‌ها باید تصمیم می‌گرفتند که جهت‌گیری آینده آیا باید بر مبنای "پیش‌نویس اولیه قانون اساسی که بعد از همه‌پرسی تدوین شده و دارای بنیان لیبرال و به شدت تحت تاثیر قانون اساسی انقلاب مشروطه در سال ۱۹۰۶ بود" باشد (۸). در حالی که این قانون و امدار گذشته و قوانین اساسی (غربی) بود که جذابیت و توان آن را برای انسجام ملی زیر سوال می‌برد. این عمدتا و نه یکسره به خاطر باور گسترده‌ای بود مبنی بر این که انقلاب باید به یک پاکسازی معنوی واقعی منجر شود. "ابعاد معنوی" انقلاب ایران، از طریق وابستگی آن به اسلام از دهه‌ها قبل تثبیت شده بود. متفکرانی نظیر دکتر شریعتی به گسترش اندیشه "بازگشت به خویشتن خویش" از طریق مقاومت در برابر ارزش‌های غرب پرداخته بودند، که یک نسخه برداری بود از گفتمان قانون در رابطه با بازگشت ستم دیدگان با کمی چاشنی ایرانی. گرچه گفتمان قانون غیردینی بود و بر عوامل نژادی، تاریخی، زبانی کشورهای جهان سوم تاکید داشت، گفتمان شریعتی دینی و با تاکید بر ریشه‌های اسلامی بود (۹). به وضوح روشن است که شریعتی در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود از طرق گوناگون به ترسیم مسیر انقلاب می‌پردازد. یک دین انقلابی دینی است که به باورمندان خود که در مدرسه فکری و یا مکتب آن تعلیم دیده‌اند، می‌آموزد که باید توان انتقاد به تمام عرصه‌های مادی، معنوی، و اجتماعی زندگی را داشته باشند". (۱۰) افزون بر آن شریعتی با تاکید بر یک ایدئولوژی تبلور یافته در داخل داشت (برعکس به میزان زیادی بر مبنای آراء فلسفه غرب بنا شده بود) و از انقلابیون می‌خواست آن‌چه که انجام می‌دهند بر مبنای روشی منحصر بفرد و متمایز از سایر روش‌ها باشد:

"هستی واقعی و اصیل آن هستی است که در "من" در طول قرن‌ها ساختن تاریخ، فرهنگ، تمدن، و هنر تبلور یافته باشد. این چیزی است که به من هویتی فرهنگی در رابطه با فرهنگ‌های دیگر می‌بخشد - غرب، شرق، امریکایی و آفریقایی. این هستی واقعی من است وقتی که در مقابل یک فرانسوی، امریکایی، انگلیسی، و یا چینی قرار می‌گیرم، می‌توانم بگویم "من" همان طور که آنها می‌توانند بگویند "من" و این هستی است که در طول تاریخ آفریده شده.... این شخصیت اصیل، هویت انسانی، مرا از دیگران متمایز می‌کند" (۱۱).

به سبب تاثیر این ایده‌ها بر رهبران نهایی جنبش (۱۲)، نسخه اولیه قانون اساسی - که "شبهت‌های زیادی به قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه داشت، جایگاهی برای اقتدار علما رزرو نکرده بود، و به تبع آن مطلقا قانونی دین‌گرا نبود" (۱۳) - محکوم بود که حیات کوتاهی داشته باشد. دولت موقت مهدی بازرگان، که در داخل خود هنوز عناصر لیبرال و دموکراتیک را داشت، به طور پیوسته به خاطر ناتوانی در تثبیت یک دولت مرکزی و فقدان ماهیت اسلامی مورد انتقاد بود.

در محدوده زمانی یک ساله از تدوین پیش‌نویس قانون اساسی "تفسیرهای تندتر از اسلام" مورد پشتیبانی قرار گرفت و تنش‌ها پدیدار شدند (۱۴). در حالیکه بسیاری ترس آن داشتند که انقلاب از مسیر خود منحرف و تبدیل به هرج و مرج شود، خمینی از

مردم خواست" قدم بعدی را با فرستادن نمایندگان متقی و قابل اعتماد به مجلس قانون اساسی بردارند، تا به این ترتیب آنها بتوانند در قانون اساسی تجدید نظر کنند." (۱۵). بعد از آن وظیفه این به اصطلاح نمایندگان مردم این بود که " با بازنویسی قانون اساسی، موقعیت خمینی را به عنوان رهبر انقلاب، در قالب مفهوم ولایت فقیه نهادینه کنند." (۱۶) این مفهوم، که حداکثر اختیارات را به بالا ترین روحانی اسلام می داد، به خمینی اجازه داد که نظر گاه های سیاسی سایر دولتمردان و همچنین شهروندان را منکوب کند.

این تحول نشانه مقطعی تعیین کننده در مسیر انقلاب بود: در این مقطع مهم، حاکمیت مردم به همراه قدرت آنها در عمل کردن به صورت یک همنازی به نفع یک ساختار غیر منعطف و تک صدایی قربانی شد. واقعیت این است که انقلاب در ایران، با رفتن به مسیری که انقلاب فرانسه ترسیم کرده بود، به یک استبداد تغییر ماهیت داد، زیرا نتوانست آزادی را بعد از رهایی مستقر کند. همانطور که آرنه ژرف بینانه خاطر نشان کرده، ممکن است بدیهی به نظر آید که گفته شود رهایی و آزادی یکی نیستند. رهایی ممکن است پیش شرط آزادی باشد، ولی دلیلی وجود ندارد که به طور اتوماتیک به آزادی منجر شود. طرفه آن که اندیشه رهایی در فرایند رهایی می تواند نقشی منفی باشد، به این معنی که قصد رهایی با خواست آزادی ممکن است یکی نباشد. با وجود این اگر این امر بدیهی این جا و آن جا فراموش شود، به خاطر آن است که رهایی به صورت نمود و پایه های آزادی همیشه پرسش انگیز بوده، اگر نگوییم که به کلی بی معنی بوده است (۱۷).

فوکو در ارزیابی (ضد ارزیابی) نسجیده خود از انقلاب ایران، زمانی پرسیده بود: " آیا این اراده سیاسی دارای ریشه های آنقدر عمیق است که بتواند عاملی ماندنی در زندگی سیاسی ایران شود و یا این که مثل ابر در هنگامی که آسمان واقعیت های سیاسی صاف شد، پراکنده خواهد شد؟ در آن هنگام ما قادر خواهیم بود درباره برنامه ریزی، احزاب، قانون اساسی، برنامه ها و غیره صحبت کنیم (۱۸). روشی که او می بایست پرسش خود را مطرح می کرد این است که " آیا این اراده سیاسی دارای ریشه های آنقدر عمیق است که بتواند عاملی ماندنی در زندگی سیاسی ایران در پی ریزی یک قانون اساسی برای تضمین آزادی های سیاسی شود؟ " با توجه به تحولات گفته شده در قبل، پاسخ این سوال " نه " خواهد بود. انهدام رژیم قبل از طریق دادگاه های سریع و اعدامها، سرکوب و حذف تمام صداها، مخالف و سانسور شدید مطبوعات در برابر هرگونه زیر سوال بردن اصول انقلاب همه پژواک سخنان ترسناک رابسون و پیروزی وحشت است. این دیدگاه ممکن است رنگ سرنوشت گرایی و گریزناپذیری داشته باشد: انقلاب ایران با توجه به بازیگران آن محکوم بود به سمت نادرست مدل ایدئولوژیک به جای مدلی عقلانی برود. برطبق یکی از تحلیل های آرنه، هنگامی که قانون اساسی از دست مردم ربوده شود و به دست گروهی افتاد که قانون خود را تحمیل کنند، بنیان های آزادی نابود خواهند شد.

در مقایسه انقلاب فرانسه و امریکا، آرنه انقلاب امریکا را به خاطر ژرف اندیشی پدران بنیان گذار آن درباره قدرت و تدوین یک قانون اساسی با مشارکت مردم ستایش می کند. او خاطر نشان می کند: " سوال اصلی برای آن ها این نبود که چگونه قدرت را محدود کنند، بلکه چگونه آن را پایه گذاری کنند؛ نه این که چگونه دولت را محدود کنند، بلکه چگونه دولتی نوین بنیان گذارند. (۱۹)" این بحث آرنه، قدمی کلیدی در پی ریزی بنیان های آزادی است، زیرا نشان می دهد او به درکی درست از قدرت توجه داشته و با تحلیلی قاطع نشان می دهد که این اندیشه به کرات نادیده گرفته و یا نادرست استفاده شده است.

برطبق نظر او، مردان انقلاب فرانسه قدرت را نیرویی طبیعی خارج از قلمرو سیاست که به مردم تحمیل می شود می دیدند؛ جریانی مخرب و خشن. همین دیدگاه باعث نابودی آنان شد، در حالی که آمریکاییان بین قدرت و خشونت تمایز قایل بودند و درک می

کردند که: " قدرت در مکان و زمانی هستی مییابد که مردم گرد هم آیند و از طریق آمال، قرارها، و تعهدات متقابل به یکدیگر پیوندند: فقط چنین قدرتی که متکی بر تعهد متقابل است، قدرت اصیل و مشروع می باشد." (۲۰) مهم تر از همه، ایجاد حاکمیتی معقول، نیازمند یک قانون اساسی به عنوان زیر ساخت آن است که در امریکا بدرستی به این امر توجه شد، زیرا پدران بنیان گذار " به روشنی و شفافیت، تمایزی بین منشا قدرت، که از پایین و از میان مردم برمی خیزد، با منشا قانون، که در " بالا" قرار می گیرد، قایل شدند. بعد از بورکه، آرنت به مبانی مجرد حقوق و قوانین انتقاد کرد و آن را در جایگاه طبیعی، نهادهای از پایین به بالا، و فعالیت شهروندان قرارداد (۲۱). با این انتقاد، او درک ما از آن چه در انقلاب ایران به خطا رفت را وسیع تر کرد.

بنیان های مذهبی جمهوری اسلامی، به ویژه نهاد ولایت فقیه، نشان دادند که در مرحله بحرانی انقلاب، قانون اساسی - سازی مشارکتی جایگاهی ندارد، و قدرت از دست مردم خارج شد. هنوز، می توان بحث کرد که نظر آرنت در مورد قانون اساسی - سازی، کاربردی در کشوری مثل ایران ندارد، زیرا این کشور هرگز نمی توانست به راه مثال آمریکایی رود؛ زیرا انقلاب ایران همیشه انقلاب مستضعفین بوده؛ زیرا زمانی برای ژرف اندیشی در مورد قدرت و تعادل آن بین قدرتمداران و شهروندان وجود نداشته؛ و زیرا یک قانون اساسی لیبرال هرگز شانس نداشته که در آن خاک ریشه بگیرد. گر چه این می تواند در مورد اتفاقی که افتاده درست باشد، قطعاً در مورد شرایط کنونی صادق نیست. این بدان مفهوم نیست که قدرت هرگز نمی تواند جا به جا شود، یا قانون اساسی نمی تواند تغییر کند، و یا چنین تغییراتی مستلزم یک انقلاب ناگهانی است. در واقع، توان خفته بسیاری در متن جامعه ایران قرار دارد. ما شاهد بوده ایم که این توان در اعتراضات و حرکت های اجتماعی خود را نشان داده، و می توان دید این توان در بطن قانون اساسی به صورتی نامرئی وجود دارد. برای این که اصلاحات ممکن شود، ویژگی جمهوری خواهانه قانون اساسی باید بیدار شده و در برابر گرایش استبدادی پنهان شده در آن قرار گیرد. چیزی که در ایران کنونی وجود دارد، حاکمیتی دو گانه است - الهی و مردمی - که باید بر آن غلبه کرد اگر مردم می خواهند قدرت سیاسی داشته و حاکمیتی مشروع را تضمین کنند. این حاکمیت دو گانه در بخشی دیگر ذکر شده (۲۲)، تاکید در این بخش بر تحلیل برخی از جنبه های اجتماعی - سیاسی ساختار رژیم ایران و احتمال امادگی آن برای پذیرش تغییرات است.

ایران بین تمامیت خواهی و جمهوریت

در نقد جمهوری اسلامی ایران به خاطر ویژگی ضددموکراتیک آن، آسان است که غلو کرده، مطالب دور از واقعیت بیان کنیم، و بر رژیم پرچسب دیکتاتوری و یا تمامیت خواهی زنییم. در واقع، سپهر سیاسی ایران بسیار پیچیده تر از آنی است که در نگاه اول به نظر می آید. بررسی عمیق ترکیب رژیم به ما اجازه می دهد دریابیم تا چه حدی رژیمی تمامیت خواه است. در ابتدا، مقایسه ای بر مبنای چهار چوبی که آرنت در کتاب سرچشمه های تمامیت خواهی ارائه داده، شباهت ها و همگونی های چشمگیری را می توان دید. با این حال همچنان این سوال وجود خواهد داشت که آیا این شباهت ها برای نتیجه گیری در مورد این که رژیم تمامیت خواه است، کافی است؟ در نهایت، ابهام در مورد جواب این سوال دقیقاً نشان دهنده امکان وقوع اصلاحات و دموکراتیزاسیون است .

نظرات آرنت در مورد شروع تمامیت خواهی در ابتدا شواهد کمی، اگر نگوئیم هیچ، در مورد شکل گیری جمهوری اسلامی ارائه می دهد. اولین سرچشمه که وجود عناصری از نفرت نژادی است در مورد ایران بی مورد است، و یا حداقل در اندازه ای نیست که بتواند مبنایی برای گذر به سوی اقتدارگرایی باشد (۲۳). افزون بر آن، قسمت های زیادی از بحث آرنت، نظیر " تمامیت خواهی در

قدرت"، جایگاهی در جمهوری اسلامی ندارد، زیرا رژیم ایران هدفی برای سلطه بر دیگران ندارد. ولی از دیگر سو کنترل جمعیت خودش را در حد قابل توجهی مد نظر دارد. این سلطه در حد فردی، اولین تطابق مهم با نظرات آرنست است - خصوصا کنار گذاشتن، انزوا و تنهایی - می تواند نقطه مطلوبی برای شروع مقایسه باشد.

برای درک مفاهیم انزوا و تنهایی، آرنست در ابتدا به بحث در مورد به حاشیه راندن و ازدست دادن حقوق می پردازد. او شرح می دهد که چگونه آنان که به حاشیه رانده و بی اعتبار شده اند، برای باقی ماندن در عرصه سیاسی و در نظر گرفته شدن و حفظ هویت خود در برابر تمایلاتی که خواستار نفی حقوق و دفع آنان هستند، تلاش می کنند (۲۴). رابطه مستقیمی بین این افراد بی اعتبار شده و نزول به سیاست زدایی که بعدا به تمام اعضای یک جامعه تمامیت خواه تعمیم می یابد، وجود دارد: طرد شدن از عرصه سیاست، فرایندی داخلی است که به تدریج پایه های تشکیل دهنده یک شهر سیاسی را تضعیف میکند. مردم بی اعتبار شده و اقلیت ها اولین قربانیان این نیروهای منحن هستند. انحطاط آنها نمایانگر این حقیقت است که " نقض حقوق اساسی بشر در ابتدا و بالاتر از هر چیز دیگر، نشان دهنده نقض جایگاه نظراتی است که نقش مهمی در کنش گری موثر دارند (۲۵). پس، این مردم، که از حقوق خود محروم شده اند، "نه تنها از حق آزادی، بلکه از حق کنشگری نیز محروم شده اند؛ آنها از حق تفکر در مورد آن چه دوست دارند محروم نشده اند، ولی از حق داشتن عقیده محروم شده اند" (۲۶). این عدم شناسایی و نداشتن حق کنش گری، از دید آرنست، همان حقوق زدایی مطلق است.

بزرگترین خطری که از دست دادن حقوق به بار می آورد، خطر از دست دادن هویت است. ازدست دادن هویت در داخل عرصه سیاسی باعث می گردد که کنش سیاسی پژمرده شود. بدون آن، اصول فرد می تواند وجود داشته باشد ولی شخصیت نه.

" سلب آزادی بیان و کنش گری باعث می شود که اهمیت شخصیت از بین برود (۲۷). آرنست از این هم فراتر رفته، چنین وضعیتی را " شرایط وحشیانه می نامد"، زیرا از نظر او تمدن بدون شهروندی، داشتن عقیده و کنشگری مدنی بر لبه فرو پاشی است - یا به طور دقیق تر در حال انفجار از داخل. اگر لحظه ای در این نظرات مشهور آرنست تعمق کنیم، درمی یابیم که این نظرات، امروز همان قدر معتبر هستند که در زمان بدنام ترین سیستم های تمامیت خواه. نه تنها این تهدید حتی برای کشورهایی عمیقا دموکراتیک وجود دارد (۲۸)، بلکه این پدیده در کشورهای مثل ایران در حال حاضر قابل مشاهده است. شواهد بیشماری در مورد نقض حقوق بشر در ایران موجودند. در پرتو آزمون آرنست، با نگاهی به ادبیات در می یابیم که مسئله سلب هویت در جامعه ایران شامل زوایای پیچیده تری است.

محمود دولت آبادی یکی از برجسته ترین نویسندگان ایران، در داستان کوتاه "آئینه" آگاهی های مفیدی در مورد هویت ارائه می دهد. در یکی از روستاهای دور افتاده ایران، مردی که کارت شناسایی صادر شده از طرف دولت را گم کرده، ناگهان از طریق یک اعلان رادیویی آشفته می شود - کلیه شهروندان محترم باید کارت خود را تجدید کنند (۳۰). او به تمام کسانی که می شناسد متوسل می شود شاید بتواند کارتی تهیه کند. بعد از برخورد با موانع چندی، او به ماموری برمی خورد که به او پیشنهاد می کند که کارتی از میان دهها کارت مفقود شده را انتخاب کند؛ " کجا دوست داری که به دنیا آمده باشی، کجا دوست داری که بزرگ شده باشی، چه شغلی میخواهی، چه سر و شکلی دوست داری داشته باشی؟ همه چیز امکان پذیر است. آیا دوست داری خودت یکی را انتخاب کنی و یا می خواهی من یکی برای تو انتخاب کنم (۳۱)؟" مرد بیچاره بی هویت از مامور می خواهد که هویت فردی را که مرده است برای او انتخاب کند. در راه بازگشت به خانه متوجه می شود دارای احساس غریبی است.. " او ناگهان

حس می کند که دندان هایش از جا کنده می شوند و می افتند و در روی نوک کفش های می نشینند. او همچنین احساس می کند، قطعه ای از استخوان فکش، یک پلک چشمش، ناخن هایش، یکی یکی از بدنش جدا می شوند و می افتند. شاید زمان او فرا رسیده باشد که این ها برایش اتفاق می افتند. وقتی به خانه رسید، مستقیم به طرف طاقچه رفت و نگاهی - آخرین نگاه - در آینه به خود انداخت" (۳۲). پایان ترسناک و پوچ این داستان، گفتنی های زیادی در مورد واقعیت های ناخوشایند جامعه ایران برای ما دارد: با کنترل شدیدی که از سوی دولت بر مردم خودش اعمال می شود، خودباوری تا حدی منکوب می شود که افراد حتی نمی دانند از کجا شروع کرده اند که افراد، هویت خود را هم تشخیص نمی دهند. این موضوع، برطبق نظر مجید تهرانیان، به خاطر تاکید بر پاکسازی است، و مشخصه زمانی است که قدرت و خلوص در دستان دولت ترکیب شده اند و " خلاقیت فرهنگی به وسیله اعمال یک ایدئولوژی خاص سکولار و یا مذهبی خفه می شود" (۳۳). انتقاد زیرکانه دولت آبادی نشان می دهد که چگونه ایدئولوژی جمهوری اسلامی مخفیانه به زندگی خصوصی ایرانیان نفوذ کرده و از تبدیل شدن آنان به افرادی که قادرند هویت واقعی خود را دریابند و یا در عرصه سیاسی کنش بورزند، جلوگیری می کند. یکی از تاسف بارترین مثال ها از این رفتار رژیم با شهروندان خود، تعقیب و محاکمه بهائیان می باشد؛ یک اقلیت مذهبی که از جامعه به حاشیه رانده شده اند، صرفا به خاطر این که به عقاید خود که از تفسیر درستی از "اسلام" نشأت گرفته، پایبندند. مفهوم چیزی که این مردم با آن روبرو هستند چیزی نیست مگر زدودن هویت. پیام اخوان، حقوقدان ایرانی معتقد است تعصبی که این افراد با آن روبرو هستند، " انعکاس اطاعت کورکورانه از رهبری است که نفرت را در حد ایمان ارتقا داده و قربانیان را تبدیل به مخالفین تبدیل کرده است. تبعیض در مورد بهائیان، انکار حقوق انسانی، تبلیغ نفرت علیه آنان است: این ها بازتاب های ترسناک فرهنگ جداسازی و خشونت است" (۳۴). بهائیان مانند سایر گروه های غیر خودی از دستیابی به مشاغل دولتی و آموزش محروم اند، به زندان می افتند، به طور دلخواه شکنجه می شوند، و به عنوان یک " ناسان" از دستیابی به سیستم دادگاهی برای استیفای حقوق خود محروم اند (۳۵). تجاوز به حقوق در ایران فراگیر است، و بر گروه های زیادی تاثیر می گذارد، از میان آن ها زنان و دانشجویان از همه چشمگیر ترند (۳۶). به حاشیه راندن این بخش بزرگ از جمعیت - به همراه سایر اقلیت ها که در نهایت بخش بزرگی از جمعیت را شامل می شوند - معادل مفهوم گسترده بی وطنی است که به وسیله آرنه توضیح داده شده است. بر مبنای نظر او، ایران را می توان به عنوان یک " ملت اقلیت ها" تعریف کرد که در آن موقعیت گروه های خاصی، به جای ملیت آن ها، آن ها را از تصویری که جمهوری اسلامی از " پاک" دارد و می خواهد به دیگران تحمیل کند، متمایز می سازد. این گروه ها - به خاطر این که اقلیت مذهبی هستند، به خاطر این که زن هستند، به خاطر این که تمایلی به هم رنگی تحمیلی ندارند - از عرصه سیاسی طرد می شوند و هویت آن ها برای همیشه سیال باقی خواهد ماند. محروم کردن آن ها از عرصه سیاسی و کنشگری همان چیزی است که رژیم در پی آن است.

تا کنون، روشن شده که حداقل دو تشابه اساسی بین رژیم ایران و چیزی که تحلیل آرنه از نظام های توتالیتر ارائه می دهد، وجود دارد: از دست دادن حقوق و به همراه آن هویت در مقیاسی بزرگ. با این وجود، چیزی که در واقع مهم و قابل توجه است، آن است که تا چه حد نتایج این محرومیت وخیم است، و آیا این اجازه را به ما می دهد که نتیجه گیری کنیم که تمام شهروندان ایران در حال فرو کاهیدن به توده ها می باشند؟ آرنه بر این نکته تاکید می کند که این اعمال زور اولین ضرورت است برای یک " رژیم تمامیت خواه، تازمانی که در قدرت است و رهبران تمامیت خواه آن زنده اند، " فرمان بده و بر حمایت توده ها متکی باش" تا پایان" (۳۷). او توده ها را این گونه تعریف می کند " ناشهروندانی که دارای نظر درباره و علاقه به چیزی در تنظیم امور

اجتماعی نیستند" (۳۸). همان طور که از سوی متفکرانی چون ارتگا گاست بیان شده، توده ها "بر مبنای تعریف نه باید و نه می توانند مسیر زندگی خود را تعیین کنند (۳۹). وقتی با جمعیت بزرگی که هم تعدادشان زیاد است و هم قابل رویت هستند طرف هستیم،" دیگر پیش آهنگی وجود ندارد، آن چه هست صرفاً یک گروه همسرایان است" (۴۰). به سادگی می توان فهمید که چنین جماعتی، به خاطر طرز تفکر سطحی، دارای حالتی پلاستیکی، شکل پذیر هستند که به آسانی شستشوی مغزی می شوند. مفهوم بی اندازگی آرنت نشان می دهد که تحمق آنها می تواند در بالاترین سطح باشد، در سطحی که درباره هیچ چیزی پرسش نکنند، و این که چه کسی به آنها فرمان دهد برایشان مطرح نباشد.

تحت رژیم های تمامیت خواه، در مقیاسی بزرگ، تطابق بی چون و چرا به قربانی کردن خود، عمومی می شود. بنابراین وقتی با ناعدالتی روبرو می شود،" از خود تهی شدن به مفهوم بی اهمیتی خود و احساس مصرف پذیری، دیگر مشخصه فرد ایده ال نیست بلکه نشان دهنده توده است" (۴۱). این نحوه فکر کردن که با تبلیغات تقویت می شود و باور به این که حرکت جمعی ملت، تاریخی است، لذا می تواند فرا رسیدن شکوه گذشته را به صورت عظمت امروز نوید دهد، باوری عمومی می شود (۴۲). بیشتر از آن، با تبلیغات اسطوره سازی می شود، مرزهای بین واقعیت و خیال پردازی مخدوش می شود، و این وضع تا وقتی که سیستم از بین نرود، برقرار است. تا وقتی که سیستم زنده است، جامعه را به طریقی سازمان می دهد که "بر مبنای قوانین یک دنیای ساختگی عمل کند و عکس العمل نشان دهد" (۴۳). در این حال، دولت از نظر سازمانی در حالتی سیال باقی می ماند و به طور دایم سازمان ها و مراتب جدیدی برای کنترل کنترل کنندگان تشکیل می دهد" (۴۴). رهبر، مسئول تمام عملیات بوده، تمام توده ها و کارگزاران در ید قدرت اوست، و این او را از یک دیکتاتور عادی متمایز می کند، زیرا یک دیکتاتور به وسیله توده ها شناسایی نمی شود. آرنت با الکساندر کویر در تعریف ماهیت جنبش های تمامیت خواه هم رای است که "انجمن های مخفی به وضوح"، و با "شمشیر های اخته" در برابر "دشمنان قسم خورده" قرار می گیرند (۴۵). او اضافه می کند که "شاید نقش مراسم عبادی چشمگیر ترین شباهت بین انجمن های مخفی و جنبش های تمامیت خواه باشد که استفاده از سمبل های ترسناک و الهام بخش است" (۴۶). از طریق روش های گوناگون ولی جمعی، موفقیت یا شکست رژیم بی معنی می شود - همه چیز به وسیله اسطوره ها توجیه می شود، در یک دنیای ساختگی نیازی نیست که شکست ها ثبت و یا در خاطره ها بماند" (۴۷). چگونه درک نافذ آرنت توانست زوایای تاریک آلمان هیتلری و روسیه استالینی را روشن کند، بسیار شناخته شده است. ولی آیا مشاهدات او در مورد توده ها، تبلیغات و اسطوره سازی به همان اندازه در ایران صادق است؟

بگذارید طلوع انقلاب ایرن را به یاد آوریم، و قتیکه زمانه برای تشکیل یک دولت مشروع از طریق یک قانون اساسی مشارکتی مناسب بود، این آیت الله خمینی بود که وارد صحنه شد تا موقعیت خود را به عنوان رییس دولت و رهبر بلا منازع تثبیت کند. ماهیت صعود او به قدرت بسیار مهم است. او با اعتماد به نفس به مردم گفت "من دولت تعیین می کنم". "من به گوش این دولت سیلی می زنم. من دولت تعیین می کنم. به واسطه این مردم من دولت تعیین می کنم. زیرا مردم به من اعتقاد دارند" (۴۸). سخنان پیامبر گونه خمینی، که با لحنی ساده و قاطع مکرر بیان می شد، به همراه عوامل دیگر در مردم حالتی افسون زدگی ایجاد کرد، که منجر به تثبیت نقش او، ولایت فقیه، و ایجاد یک رژیم سرکوبگر شد که قدرت خود را به هر قیمتی اعمال می کرد.

بحث مبالغه آمیز حمید دباشی و پیتر چلکوفسکی بر این مبناست که "هنر متقاعد سازی که با موفقیت به اجرا درآمد، دعوتی است به عرصه ای سمبلیک که در آن هویت تعریف، سرنوشت مشخص و هدف زندگی و معنی حیات بیان شده و مشروع می شود"

(۴۹). اگر از این منظر نگاه کنیم، خمینی تکیه گاهی بود که مردم می توانستند به آن پناه برند، تکیه گاهی که به دنیا ارزش می بخشید و آن را قابل حصول می کرد. به طور مشابه " سمبل های الهام بخش " و عبادی، نظیر تاریخ شیعه که از طریق تعزیه، دسته های عزاداری در ماه محرم و عاشورا، و اسطوره کربلا به طور مدام در مراحل تکوین رژیم ایران به کار گرفته می شدند، به تمامی رو به گذشته ای داشتند که به جنبشی جدید معنی می داد (۵۰). تمام عوامل دخیل در فرایند اسطوره سازی دقیقاً همان عواملی هستند که توسط آرت مورث بحث قرار گرفته اند. در ایران، از طریق یاد آوری مقدسات شیعه به وسیله خمینی، راست و دروغ بی مسمی شدند. در این شرایط " آن چه مطرح است قدرت اقناع کردن از طریق ارتباط بین استدلال ها، استدلال کنندگان و استدلال شوندگان است که از طریق نشانه رفتن مخاطبان و اغوای آنان صورت می گیرد " (۵۱). در ایران شاهد فداکاری ها مثل سایر رژیم های تمامیت خواه هستیم، که از طریق ارج گذاشتن بر شهادت در جریان انقلاب و ادامه جنگ با عراق نمود پیدا کردند (۵۲). علیرغم مشابهت های زیاد بین جمهوری اسلامی و رژیم های تمامیت خواه، سه دلیل اصلی وجود دارد که چرا جمهوری اسلامی کاملاً با رژیم های تمامیت خواه تطابق ندارد.

اول، مردم ایران هیچگاه به طور کامل به نحوی که مد نظر آرت بود، تبدیل به توده ها نشدند، کاملاً تسلیم نشدند و یا کاملاً از عرصه سیاسی حذف نشدند. مهمترین اختلاف این است که جمهوری اسلامی، علیرغم زندانی کردن های غیر قانونی، شکنجه و کشتن بسیاری از مخالفین سیاسی، هرگز اردوگاه های مرگ و یا مکانیزم های دیگر برای حذف سیستماتیک مخالفین مثل سایر رژیم های تمامیت خواه ایجاد نکرد. از نظر آرت، این ها وسایلی هستند برای سلطه کامل که نشان دهنده سقوط این رژیم ها به ضد سیاسی کردن جامعه است که فقط در صورت ساقط شدن رژیم، می تواند جامعه را از خود تخریبی نجات دهد. همان گونه که دانا ویلا توجه کرده، امروزه مثالی برای چنین نظام های وجود ندارد، " هیچ یک از رژیم های جنایتکار و یا اقتدارگرای کنونی در پی سلطه کامل، نیستند. به نظر می رسد که از پرتگاه، " هر چیزی امکان پذیر است "، به طرف مفهوم شناخته شده تر " هر چیزی مجاز است "، در حال حرکت هستیم - به منظور حفظ دولت، هویت قومی یک جامعه، و یا خلوص روح یک دین " (۵۳). در حالی که رژیم در ایران مردم را با عواملی مثل سمبل ها، تبلیغات، و یا سایر روش ها، تحمیق و تا حد قابل ملاحظه ای سرکوب می کرد، هرگز نتوانست آن ها را کاملاً به توده ها تبدیل کند و یا وادار به تسلیم بیش از حد کند. برطبق نظر قیصری و نصر، گرچه " خونریزی های بین سال های ۱۹۸۰-۱۹۸۲ عمیقاً جامعه ایران را مجروح کرد و رژیم را به سوی تمامیت خواهی سوق داد، جمهوری اسلامی یک پارچه کردن قدرت را به عنوان این که منجر به خیر عمومی می شود، توجیه کرد " (۵۴) از این رو نگاه مردم به دولت برای برقراری حقوق و آزادی بود. وابستگی نظام و جامعه در ایران متفاوت بود. علیرغم سلطه نظام، گروه های مختلفی صدای خود را داشتند و همه در خط ایدئولوژی رژیم قرار نگرفتند. این در فعالیت های سیاسی در بسیاری از گروه ها، به ویژه، زنان و دانشجویان بعد از انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ دیده می شود (۵۵). تظاهرات و تعاملات آن ها با دولت نشان دهنده درگیری آن ها در سیاست بود، آن ها قبول نکردند که کاملاً به حاشیه رانده شوند، منزوی شوند و یا از سپهر سیاسی اخراج شوند. گرچه به نظر می رسد که بسیاری از آن ها تحت تاثیر ایدئولوژی دولت بودند، به مرور زمان بیشتر و بیشتر از این ایدئولوژی فاصله گرفتند و خواستار راه حل های عملی و سکولار برای حل مسائل اجتماعی شدند.

گذار شهروندی ایرانیان از خوش بینی و اطاعت مطلق به توهم زدایی و روی آوردن به کنش های دموکراتیک خود را در انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری در میانه دهه ۱۹۹۰ نشان داد که در کنار آن جامعه مدنی در سپهر سیاسی ایران ظهور کرد. از آن

به بعد تغییر به سهولت قابل مشاهده است؛ در سالهای اخیر ایرانیان در پی آن بوده اند که تعادل قدرت بین نظام و جامعه را تغییر دهند، تسلط نظام بر جامعه را به قانون مداری و توانمند کردن جامعه مدنی تبدیل کنند. علاقه کمتری به حفظ ایده های ناکجا آبادی و ارزش های جمهوری اسلامی دیده می شود" (۵۶). بنابراین اسطوره سازی جمهوری اسلامی در طولانی مدت ناکام ماند، که نشان دهنده تفاوتی دیگر بین آن و سایر رژیم تمامیت خواه تا کنون است. به موازات آن که به مرور زمان، اسطوره انقلاب مورد موشکافی قرار گرفت و انسجام خود را از دست داد، گروه های زیادی که در برگیرنده اکثریت جمعیت هستند، نشان دادند که قابل تبدیل شدن به توده ها نیستند، آن ها مشروعیت رژیم بر تسلط بر خود را زیر سوال بردند (۵۷). بر مبنای واژه های آرنتی، جامعه مدنی ایران آن قدر توانا هست که از طریق یافته های خود در مورد جمهوریت، شروع به خلق یک جمهوری جدید، و در ادامه آن هویتی جدید بنا کند. بنا بر نظر آرنت فقط یک شروع جدید می تواند مردم را از رکود گذشته جدا کند، "شروع قبل از آن که رویدادی تاریخی شود، ظرفیت والای انسان است؛ از نظر سیاسی، همزاد آزادی انسان است" (۵۸). خلاقیت مستلزم شروع است، برای رفتن ویرای عقاید قدیمی از طریق تمرین آزادی در عرصه سیاسی. ایرانیان با درک دوباره ریشه های جمهوریت در زندگی سیاسی، تهدید تمامیت خواهی را از سر گذرانده و در حال حرکت در مسیر دموکراتیزاسیون هستند. برای ادامه، آن ها باید از تمام امکانات و وسایلی که در اختیار دارند بهره جویند. آموزه های آرنت در این زمینه ارزشمندند، زیرا به ما اجازه می دهند که امکانات عدم پیروی را تشخیص دهیم.

مخالفت و مدارا

علیرغم این که هانا آرنت چندان با مقوله سازی و دسته بندی میانه ای ندارد (۵۹)، او در تفکر امروز سیاسی، چهره برجسته مقاومت خشونت پرهیز است. تفسیر او از واژه "ویتا اکتیوا" او را همان طور که خودش گفته در جایگاه "نماد ضدیت با سنت" (۶۰) در تئوری سیاسی قرار می دهد، و به نوشته هایش روح تازه ای بخشیده، از شهروندان می خواهد که در فعالیت های اجتماعی شرکت کنند. این مستلزم آن است که آنهایی که در نظام های دموکراتیک و غیر دموکراتیک از محدودیت صرفاً یک وجود اجتماعی - مثل خانه داری، امور اقتصادی، زندگی مرفه مادی - تا حدی جدا شده اند در عرصه عمومی درگیر شوند، تا جایی که بتوانند به هویت خود معنا بخشند. در حالی که آرنت بعضاً به خاطر تمایل به گذشته گرایی مورد انتقاد قرار گرفته، به ویژه در مورد کاربرد مدل پرسلیان اتن و زنده کردن آن در دنیای معاصر، و برای علاقه به ظاهر نمایشی آن، او به تمدن مدرن انتقادات سختی دارد و در جستجوی فعالیت های سیاسی است که با زمان رابطه ای نداشته باشد.

در نوشته های آرنت لحن اظطراب وجود دارد، ولی هیچ جا در مورد انتقاد از دنیای جدید نگران تر از نوشته "شرایط انسان نیست: " در آخرین مرحله، جامعه متکی به کارمزدوری - جامعه کسانی کار می کنند - از اعضایش می خواهد که به طور اتوماتیک عملکردی داشته باشند که ممکن است به مرگ بارترین و سترون ترین نوع انفعال در طول تاریخ منجر شود" (۶۰). ولی در پایان، آرنت امید وار است که بتوان بر آن غلبه کرد:

در حالی که سنت های پیشا مدرن و مدرن را دنبال می کنیم و توجه دوباره به ویتا اکتیوا (زندگی فعال) از ذهن ما حذف شده - بازگشت به آن امکان پذیر است، و شکی نیست که هر جا بشر تحت شرایط آزادی سیاسی زندگی می کند، نیز امکان پذیر است.

اینجا، به نظر می‌رسد آرنت می‌خواهد فکر کردن را در اهمیت دوم قرار دهد. فکر کردن در نوشته‌های او، معمولاً در جایگاه مخالف کثرت‌گرایی قرار می‌گیرد و بیشتر نزدیک به "کنش در یک همناواری" است. بر طبق تحلیل آرنت در زندگی‌اندیشه، "انسانی که در فکر کردن زیاده‌روی می‌کند، مهم نیست که در چه موضوعی فکر می‌کند، در تنهایی کامل زندگی می‌کند، که انزوای مطلق است، چنان‌چه گویی انسان‌ها ساکن زمین نیستند و فقط انسان ساکن آن است" (۶۳). در مقابل، او بر کنشگری به عنوان راه حلی تأکید می‌کند، به عنوان نبردی علیه همناواری، که درجایی که آزادی مردم نادیده گرفته می‌شود، کاربرد دارد. رد انفعال‌گرایی از سوی آرنت از او همه‌جا قهرمانی معترض ساخت؛ طبق نظر الیزابت یانگ-برهل، "یک بار آرنت به صراحت اعلام کرد که اعتراض اجتماعی، برترین دستاورد روشنفکری است و می‌توان افزود که همچنین بزرگترین دستاورد بشریت است" (۶۴).

اعتراض به عنوان کنش لزوماً نباید با طغیان‌های بزرگ ظهور کند. به دلیل این که دستاورد روشنفکری مستلزم گفتگو و مدارا است، زیرا در سال‌های گمشده گذشته، سیاسی بودن، و زندگی کردن در یک شهر، به معنای آن بود که تصمیم در مورد هر چیزی از طریق گفتگو و اقناع گرفته می‌شد، و نه از طریق خشونت و زور" (۶۵). این واقعیتی است که در آثار او رگه‌هایی از "نمایشی بودن" دیده می‌شود. کوتاه‌زمانی پس از بحث مدارا، او ادامه داده، می‌گوید: "عرضه عمومی، مراکز رای‌گیری، تحت نفوذ روحیه‌ای التهای قرار دارند، جایی که هر فردی مدام در پی آن است که خود را از دیگران متمایز کند، و با اعمال و دستاوردهایش نشان دهد که از همه بهتر است. به عبارت دیگر، عرضه عمومی در واقع برای فردگرایی رزرو شده است" (۶۶). این تناقض در عقاید آرنت باعث اختلاف نظر بین موافقین او (بن حبیب، هابرماس و...) و نقادان او شده است (هونینگ، ویلا، و...).

درک این خوانش‌ها در پایین با تفسیر بیشتری آورده شده است.

قبل از پرداختن به مطالبی که در بالا گفته شد، مفید خواهد بود اگر نگاهی داشته باشیم به بحث آرنت در باره قدرت در "پیش‌زمینه آزادی در مقابل استبداد" (۶۸). موضوع را نمی‌توان با جانبداری دلبخواه، کنش‌های بی‌مسئولیت ساده کنیم. آن چه که مهم است روشن شود، این است که چگونه در همناواری کنش کنیم. اینجا تأکید آرنت بر خشونت پرهیزی بسیار چشمگیر است. دلیلی که نمی‌توانیم به سادگی از انقلابی خشونت‌گرا جانبداری کنیم، این است که در سرنگونی ناگهانی هر رژیم، "توجه و ستایش خشونت، دیگر سیاست نیست، بلکه ضد سیاست است" (۶۹).

از نظر آرنت، خشونت عاملی است برای نزول به شرایطی که به جای این که باعث کاهش اثرات استبداد گردد، یا آن را دوباره زنده می‌کند و یا این که وضع را بدتر از گذشته می‌سازد. او بر نکته‌ای که ارسطو مطرح کرده تأکید می‌کند که انسان، "به همان میزان که یک موجود سیاسی است، از گفتگو می‌تواند بهره‌گیر" در حالی که "خشونت توانایی گفتگو را ندارد" (۷۰). تأکید بر بر قدرت است و نه بر خشونت، زیرا دومی "در ماهیت خود، ابزاری است؛ مانند همه وسایل دیگر که همیشه در خدمت توجیه هدف بوده‌اند" (۷۱). آرنت مطرح می‌کند که خشونت مطلقاً قادر به ساختن قدرت نیست. "خطر خشونت این است که حتی اگر شرافتمندانه و نه در حد افراطی برای رسیدن به اهداف کوتاه‌مدت به کار برده شود، همیشه وسیله‌ای است برای توجیه هدف. اگر اهداف به سرعت بدست نیایند، نتیجه نه تنها شکست است بلکه مقدمه‌ای خواهد بود برای کاربرد خشونت در تمام قلمرو سیاست" (۷۲). او به طور موجز شرح می‌دهد که چگونه خشونت، قدرت آن‌هایی که به کارش می‌گیرند را کاهش می‌دهد.

دهد.

قدرت، در بحث های آرنت مانند خون عقاید اوست، که از قلب افکار سیاسی اش، مفهوم کثرت، جریان می یابد. "قدرت"، همان طور که او به صورت مختلف گفته، "معادل با توانایی انسان نه فقط در کنش کردن، بلکه کنش کردن در یک همنازای است" (۷۳). این شناخته شده است که کثرت در واقع یعنی "انسان ها"، و نه یک انسان. انسان ها بر روی کره زمین زندگی می کنند و ساکنان جهانند و از نظر او همنازای - نه تنها شرط لازم بلکه شرط کافی - تمام حیات سیاسی است. (۷۴). در این جا ناگفته نباید گذاشت که قدرت واقعی صرفا در همکاری با دیگران به وجود می آید. این دقیقا همان قدرتی است که قبلا به آن اشاره شد، جایی که آرنت می گوید "بدنه چینی قدرتی، که بر نفع متقابل و دو جانبگی استوار باشد، قدرتی قانونی و مشروع است". اما تحقق آن، به ویژه وقتی که با رژیم با طبیعت انحصارگرا و سرکوبگر روبرو هستیم، به نظر می رسد که نیاز به قدری، کاتالیزور، آشوب، و کشمکش باشد. این جاست که می توانیم به نقش افراد توجه کنیم، که در بطن خود مفهوم زندگی و ایستادن به عنوان نماینده مقاومت و ناهمخوانی را دارند.

تا کنون، دو امکان در رابطه با مدل آرنت در باره کنش کردن ذکر شد: تمرکز بر روی مردم در مقیاس بزرگ، کنش کردن در همنازای (این با نظرات هابرماس مبنی بر تکیه بر اجماع همخوانی دارد)؛ یا با تمرکز بر بازیگران فردی، که دارای دیدگاه های تهاجمی هستند. گروه دوم از قلمرو سیاست کنار گذاشته شده، تبدیل به بازیگران سیاسی می شوند که با سوال کردن مداوم و خودداری از پیوستن به یک حرکت توده وار، عنصر رشد را زنده نگه می دارند، در هنگامی که در محدوده کثرت عمل می کنند. به نظر می آید هر دو نوع کنشگری مورد لزوم است.

اهمیت کثرت و خشونت پرهیزی قبلا نشان داده شد، ولی به همان اندازه این تاکید مهم است که کثرت به تنهایی کافی نیست تا یک نظام سیاسی و یا یک حرکت رهایی بخش را از زیر سوال بردن خارج کند. بنا به نقل قول آرنت که قبلا آورده شد، "آسان تر است که تحت شرایط استبدادی کنش کنیم به جای آن که فکر کنیم،" فکر کردن در شرایط نبود آزادی تحت تهدید قرار می گیرد، بنابراین امکان دارد که کنش کردن در یک همنازای به حرکتی خطرناک و نامعقول تبدیل شود. گر چه به نظر می آید که آرنت فکر کردن را در جایگاهی پایین تر از کنش گری قرار می دهد، اما همواره بر ارزش اولی تاکید دارد. در کتاب زندگی اندیشه، او در مورد اهمیت فکر کردن در پرسش گری، به عنوان کوششی برای جدا کردن اجزاء سیستم و ایدئولوژی، بحث می کند و نشان می دهد که چگونه این با فرد ارتباط دارد: "هر نسل یا هر انسان جدیدی، وقتی به دنیا می آید در میان یک گذشته و یک آینده نامحدود قرار دارد؛ باید درک کند که باید مسیر جدیدی برای افکار نو را هموار کند" (۷۵). این به طور چشم گیری به گفتار او در مورد شروع، مفهوم رشد، که برای غلبه بر تمامیت خواهی و نبود آزادی ضروری است، شبیه است. از نظر آرنت، در هم شکستن متافیزیک، فعالیتی است همراه ترک گذشته استبدادی و یک شروع جدید؛ این درهم شکستن در صورتی امکان پذیر است که بر مبنای این فرض باشد که بند ناف با گذشته سنتی قطع شده و قابل وصل مجدد نیست... {این از دست دادن} گذشته را نابود نخواهد کرد، و پروژه در هم شکستن به خودی خود مخرب نیست؛ این فقط از یک واقعیت نتیجه می شود که بیشتر جزئی از "تاریخ ایده ها" نیست، ولی بخشی از تاریخ سیاست، تاریخ دنیای ما است" (۷۶).

افرادی که از گذشته جدا می شوند، چه افرادی هستند؟ کسانی که در هم شکستن را انجام می دهند؟ آیا آنها را باید به یک "بازیگر قهرمان" که از قدرت نمایی خود برای کسب محبوبیت و ستایش از خود سود می جوید، تقلیل داد؟ این تفسیر، نظرگاه آرنت در مورد سیاست را در حد هنر بازیگری تقلیل می دهد، به طوری که افراد رقابت می کنند به خاطر جلب توجه از طریقی

بسیار خودخواهانه و غیردموکراتیک، و این قابل انتقاد است (۷۷). آرنت سعی می کند از عقاید خود در برابر این اتهامات با این بیان دفاع کند که کسانی که در زندگی سیاسی بهترین هستند، نیازی به این که مورد توجه قرار گیرند، ندارند. در کتاب درباره انقلاب، آرنت می گوید افرادی که در سیاست شرکت داده نشوند، نمی توانند خوشحال باشند که از نظر سیاسی، بهترین هستند (۷۸). کنار گذاشتن دیگران از سیاست " به بیرون وابسته نیست؛ اگر کسانی که تعلق دارند خود انتخاب کرده باشند، آنهایی که تعلق ندارند، خود، خود را کنار گذاشته اند " (۷۹) او در ستایش آنهایی که به انتخاب خود در سیاست شرکت می کنند، امیدوار بود که نگاه خود را، به آن هایی که ایدئولوژی ها را در هم می شکنند- آنهایی که شجاعت شروع جدیدی را دارند- و به تمام کسانی که ظرفیت و خواست ان را دارند که آشکارا آزادی را تجربه کنند، تعمیم دهد. او این مطلب را در بسیاری از کارهای خود آورده، ولی شاید شیوا ترین مورد در بخشی از " آزادی چیست؟ " آمده باشد:

آن چه از ابتدای تاریخ دست نخورده باقی مانده، قدرت معنوی آزادی، ظرفیت کامل شروع کردن است که به تمام فعالیت های انسان جان و معنی می بخشد و منبع پنهان تولید چیز های بزرگ و زیبا می باشد. اما تا هنگامی که این منبع مخفی باشد، آزادی این جهانی واقعی قابل لمس نیست... این منبع فقط هنگامی به رشد نهایی می رسد و ظهور می کند که کنش انسانی فضای ظهور این جهانی آن از خفا را خلق کرده باشد (۸۰).

این فرد است که باید آزادی را به فضای عمومی بیاورد. به منظور بیرون آمدن از زندگی غیر سیاسی، افراد باید تا درجه ای شجاعت و تعهد به انگیزه ای داشته باشند. " این به شجاعت ما نیاز دارد که از امنیت چهار دیواری خود خارج شده و به فضای عمومی برویم... شجاعت انسان را از نگرانی زندگی برای آزادی و دنیا آزاد می کند. شجاعت عاملی ضروری است، زیرا در سیاست نه زندگی بلکه دنیا در خطر است (۸۱). این نشان می دهد که بازیگران قهرمان آرنت فقط آن هایی نیستند که برای خودشان توجه می خواهند. آنها می توانند هر کسی باشند که دغدغه آزادی دارد، هر کسی که پرسش می کند، و آنهایی که می خواهند تغییر دهنده باشند: و آخر سر، ناهمخوانان و یا رانده شدگان. جنیفر رینگ و لیزا جین دیش این جنبه از افکار آرنت را گسترش دادند که به نحوی می تواند به این مقاله مربوط شود. بحث رینگ آن است که هم " فردگرایی " و هم " کنشگری در یک همنازی " به طور مساوی مهم اند. اولی می تواند از طریقی مفید درک شود اگر توجه خود را به حاشیه رانندگان معطوف کنیم. در مقابل، تصویر عامل قهرمانی یادآور شخصیت های هومری است، " این تصویر فروتنانه فرد است که انتخاب کرده، خود را مطرح سازد به جای این که به امنیت نسبی در چهارچوب خانه و یا پناهگاه خود باز گردد. این تصویر پایدار از کنشگران سیاسی در آثار آرنت است. قهرمان یونانی تبدیل به چیزی غیرعادی می شود، در حالی که دیگران، مردان و زنان معمولی، به حاشیه رانده شدگان، در آثار آرنت بیشتر به صورت بازیگر سیاسی جلوه می کنند " (۸۲). دیش بحث خود را با مشخص کردن حاشیه رانده شدگان به عنوان کسانی که به طرز تفکر ارشمیدسی و خیریت مطلق ضربه می زنند بنا می کند، جایگاه برتر آنهایی که ادعا دارند که دنیا را نظاره می کنند و از " ناکجا آباد " می گویند. از نظر دیش، ملاک های ارشمیدسی دو جنبه دارد، که هر دو نتایج نامطلوبی در سیاست دارند و تجویز کننده مدلی هستند از قدرت که بر دیگران کنترل داشته باشد. آرنت در برابر این ملاک، مدل قدرت مشترک و بصیرت فراگیر را قرار می دهد " (۸۳). به کلام دیگر، آرنت مدل دموکراتیکی را پیشنهاد می کند که نه متکی بر برتری طلبی است، نه متکی به سبک نخبگان. " این بازتعریف هبستگی راه را برای آرنت در مورد دادن پیشنهاد درک جدیدی از کنش جمعی باز می کند، روشی که انرژی خود را نه از وحدت بلکه از کثرت می گیرد. این چیزی است که او از تصویر " کنش در

همنوازی "ارائه می دهد" (۸۴). به این ترتیب هم رینگ و هم دیش، نشان می دهند که در آثار آرنت، کثرت و فردگرایی به طور مساوی مهم اند، و در بسیاری موارد به یکدیگر وابسته اند.

اگر این دو مفهوم که معادل کثرت و رشد تا این جا به طور کافی مورد بررسی فراگرفته باشند، تنها شرط باقی مانده برای بازگشایی فضای سیاسی، عمومی شدن است. که این قطعاً شرط دیده و شنیده شدن در فضای عمومی است که نیازمند فضایی برای ظاهر شدن است. چنین فضایی، همان طور که آرنت می گوید: "در شرایطی که انسان ها با یکدیگر هم زبانند به وجود خواهد آمد"، اما بر خلاف فضاهایی که ساخته ماست، نمی تواند به خاطر جنبشی که آن را بوجود آورده، زنده بماند. مردم نه تنها به سبب متفرق شدن - نظیر فاجعه ای که طی آن بدنه سیاسی جامعه ای نابود می شود - بلکه به خاطر دستگیری فعالان آن، نابود می شوند. هر جا که مردم گرد هم می آیند، این تهدید بالقوه آن جاست. ولی فقط بالقوه، و نه لزوماً و نه برای همیشه" (۸۵). این به بهترین نحوی موقعیت جامعه مدنی ایران و افول جنبش سبز را توضیح می دهد.

فضای ظهور مردم در جامعه ایران باید از طریق کنشگری بازآفرینی شود تا امیدی برای حرکت به سوی دموکراتیزاسیون به وجود آید. در کشوری که متجاوز از یک قرن تحت حکومت های اقتدارگرا بوده، پیدایش ناگهانی ایده جامعه مدنی، لزوماً به معنی توانمند شدن اتوماتیک آن نیست. در شرایط کنونی، جامعه مدنی ایران توان تحت فشار گذاشتن دولت از طریق نمایندگان را ندارد. به این دلیل بحث در فضای عمومی بیشتر حول محور نظری ایجاد یک جامعه مدنی در جریان است، که دارای گذشته ای متلاطم و نامطمئن بوده است.

جنبش مدنی ایرانیان در سال ۲۰۰۹ حرکتی اساسی در تاریخ معاصر ایران تلقی می شود. در ابتدا، خیزش در برابر انتخاباتی مخدوش بود، ولی بعداً تبدیل به جنبشی ملی برای دموکراسی و حذف رژیم مذهبی شد. جنبش سبز تبدیل به تلاش تاریخی خشونت پرهیزی برای ایجاد دولتی جمهوری و مسئول شد. هر روزه بیشتر روشن می شود که انتخابات تقلبی فرصت مناسبی در اختیار ایرانیان گذاشت که نه تنها از میزان اندکی دموکراسی که دارند دفاع کنند بلکه بتوانند پایه هایی برای برقراری یک دموکراسی حقیقی بنا نهند. با توجه به پیچیدگی جامعه ایران، مهم است که توجه داشته باشیم جنبش سبز، به ویژه با توجه به باورهای دموکراتیک آن، ناگهان و به خاطر یک انتخابات تقلبی در ضمیر آگاه ایرانیان پدیدار نشد - در طول بیست سال گذشته ایران از نظر سیاسی و اجتماعی در مسیری تکاملی گام برداشته به خاطر این که جمعیت جوان آن روزانه تحصیلکرده تر، سکولارتر و لیبرال تر شده اند. در نتیجه، این شکاف نسلی، با استثناتی که دارد، جامعه ایران را به دو قطب محافظه کار و اصلاح طلب تقسیم کرده و عقاید لیبرال را در صدر گفتمان سیاسی در ایران قرار داده است. جنبش سبز در حقیقت انعکاس چنین جامعه در حال تغییری بود؛ تغییر رفتارهای فرهنگی و سیاسی که به مرور زمان در بین روشنفکران، دانشجویان، فعالین جنبش زنان، و جمعیت جوان شکل گرفت.

در حالی که بهار عربی رژیم هایی را در منطقه سرنگون کرد، ولی جنبش سبز در حال حاضر بیشتر ظرفیت خود در به تحرک درآوردن مردم را از دست داده است. فروکش کردن اعتراضات و تظاهرات توده های مخالف بعد از سال ۲۰۰۹ دلیل تجربی آن است. در مراحل اولیه، جنبش سبز کاملاً محدود به تاکتیک های خود در برابر نظام بود و تظاهرات خیابانی، سلاح آن بود (۸۶). به جای آن، جنبش می بایست به جلب حمایت عناصر کلیدی اقتصاد ایران - شامل صنایع اصلی، حمل و نقل و اتحادیه های کارگری، کارمندان دولت، بازاریان، و مهمتر از همه کارکنان صنعت نفت - می پرداخت (۸۷). با این حال، جنبش سبز به صورت توانی بالقوه برای تغییرات مدنی در داخل و خارج ایران زنده است، و رهبری آن در حال تغییر از رهبری متمرکز به رهبری چند مرکزی

است و به گونه ای موثر شامل مخالفین در تبعید می شود. بسیاری معتقدند که جنبش سبز انسجام و تحرک خود را به خاطر سرکوب بی رحمانه رژیم از دست داده است. برخی دیگر معتقدند که این جنبش توان آن را داشت که همه چیز را به دست آورد، ولی به دلیل ضعف رهبری مجبور به عقب نشینی شد. از هر زاویه ای که نگاه کنیم، جنبش نه تنها تأثیرات مهمی بر فرهنگ و سیاست ایرانیان گذاشت، بلکه از جمهوری اسلامی مشروعیت زدایی کرد. تظاهرات و اعتراضات همچنین نشانگر بلوغ سیاسی مردم ایران بود و اراده آنها را در به خطر انداختن جانیشان برای دفاع از حقوق ناچیز دموکراتیک خود نشان داد.

این مسلم است که جامعه ایران دو شرط کثرت و رشد را نشان داده است، ولی شرط همگانی کردن هنوز احراز نشده است. در این جا می توان گفت که برای باز کردن فضا برای مقاومت و مدارا، تلاش زیادتری لازم است. یک بار دیگر باید گفت، کنشگری در این زمینه مستلزم از خود گذشتگی و یا اعمال قهرمانانه نیست؛ کنش ها فقط می توانند اعمال تهییج کننده افراد و گروه هایی باشند که خواست آزادی دارند. آرنهت به ما گوشزد می کند که "پدید آمدن آزادی، مثل ظهور اصول، منوط به کنش گری است. انسان ها آزادند - و وجه تمایز آن ها این است که موهبت آزادی را دارند- تا زمانی که کنش می کنند، نه قبل و نه بعد از آن؛ آزاد بودن و کنش کردن یکی است" (۸۸).

بعد از بحث وابستگی کثرت و رشد، کنش فردی و جمعی باید انجام گیرد که پاسخی چند صدایی به تک صدایی رژیم باشد. برای حصول این نتیجه، باید فراسوی استراتژی سازمان دادن تظاهرات رفت و آن را باید با سایر اشکال نافرمانی نظیر تظاهرات نشسته آرام و اعتصابات گسترش داد. مهمتر آن که، باید به جامعه مدنی جان تازه ای از طریق سازمان های سیاسی خودجوش و درگیر شدن در گفتگو داد. از طریق این مکانیزم ها، قدرت می تواند به فرم قانون اساسی سازی متولد شود. وقتی که شهروندان درگیر بحث و گفتگو شدند، تا زمانی که تکثر خود را حفظ کنند و به یکدیگر همبسته باشند، نه تنها می توانند مبارز باقی بمانند بلکه می توانند سازنده هم باشند. با زنده نگه داشتن مفاهیم آرنتی قدرت و کثرت، این دو می توانند درس بسیار خوبی برای سیاست ورزی ایرانیان باشد. یکی از اهداف اصلی این مقاله نشان دادن این امر بود که ترکیب این ایده ها با کنشگری نشان داده که قادر است جامعه مدنی ایران را در رسیدن به اهدافی مثل فضای سیاسی بیشتر مشارکتی و فراگیر توانا تر کند.

بخش، خاطر، و داستان سرایی

زمان را به درستی تنظیم کردن به معنی باز نو کردن دنیا است، ما همه زمانی به عنوان نوواردان به دنیایی می آییم که قبل از ما وجود داشته، هنوز وجود دارد و بعد از ما هم وجود خواهد داشت... این فقط استعاره است وقتی می گوئیم ما درباره گناهان پدرانمان و یا مردمان و یا بشریت احساس تقصیر می کنیم؛ به طور خلاصه برای اعمالی که خود ما انجام نداده ایم (۸۹).

بدین گونه آرنهت، حقیقتی ماندگار را بر شانه جوانان ایران امروز می گذارد - پرسش بر سر مسئولیت است و نه تقصیر (۹۰). این مسئولیت است که قبل از هر چیز به بخشش گره خورده است.

بخشش، نقشی حیاتی در درک آرنهت از کنش سیاسی بازی می کند. او در کتاب *شرایط انسان* مطرح می کند که بخشش باعث می شود که فضای سیاسی هم با اعتماد به نفس باقی مانده و هم بتواند از گذشته به سوی آینده حرکت کند. از نظر آرنهت بخشش نه تنها فرصتی است برای شروع و یا شروع مجدد، بلکه آینده سیاسی جامعه را از سیاه کاری های گذشته آزاد می کند. بنابراین،

گسست از گذشته، کنشی در جهت آزادی است که بدون توان بخشش ناممکن است. دوری از گذشته - حتی اگر به نحوه فکر کردن جدیدی منجر نشود - نفی و رهایی از اعمال گذشته است. برخلاف تلافی جویی و انتقام، بخشش راه چاره ای است برای جلوگیری از بازگشت اعمال فجیع گذشته: "بدون بخشیدن، رهایی از نتایج آن چه که انجام داده ایم، و ظرفیت کنشگری ما محدود به اعمالی که نمی توانیم از آن ها شفا پیدا کنیم می شود؛ ما برای همیشه به عنوان قربانیان نتایج آن باقی خواهیم ماند" (۹۱).

بخشش در این جا به کنش اصیل یک جامعه برای رهایی خود از زنجیرهای رفتار انتقام جویانه و باز سازی انسجام اخلاقی فضای عمومی گره خورده است. فردی که می بخشد بازیگری است که از گوشه نشینی خود به خاطر برقراری رابطه با دیگران و بر مبنای کثرت گرایی خروج می کند. این شروع و یا شروع مجدد روایت و یا برداشت دیگری از تاریخ است، بدون آن که در زیر فشار احساس تقصیر له شویم. بنابراین، بخشش از یک سو کنشی اصیل و آزاد است، از دیگر سو "معجزه ای است که دنیا را و عرصه روابط انسانی را از انهدام طبیعی آن نجات می دهد" (۹۲).

از نظر آرنت، نابخشودنی به جنایت علیه بشریت اطلاق می گردد که به وسیله نظام های تمامیت خواه اعمال می شود. اما اگر "جنایت علیه بشریت" مفهومی باشد که در ابتدا برای توصیف جنایات آلمان نازی ابداع شد، چگونه می توان آن را در مورد رژیم ایران به کار برد؟ تمایزی که آرنت بین رژیم های تمامیت خواه و دیکتاتوری قائل می شود آن است که رژیم های دیکتاتوری در ذات خود جنایتکار نیستند و اگر جنایتی کنند در مورد دشمنان رژیم است (۹۳). تعریفی که آرنت از جنایت علیه بشریت ارائه می دهد و امکان کاربرد آن در مورد ایران را تعیین می کند، این است که جنایت علیه بشریت، علیه کثرت و تنوع نژاد انسان انجام می شود. دوباره باید گفت، آن چیزی که در ایران اتفاق افتاده، تمامیت خواهی نیست، زیرا هیچ گاه به مرحله سلطه کامل نرسید. در ایران جنایت هایی به صورت ابزاری برای رسیدن به اهداف سیاسی انجام گرفته است. این دورنمای سیاسی فقط مختص ایران نیست، ولی به نظر، میزان نقض حقوق بشر در ایران در سی و چهار سال گذشته در حدی است که فکر کنیم در مرحله گذار از رژیم اسلامی به رژیمی دموکراتیک، عدالت، بسیار مهم خواهد بود. این عدالت به سادگی با حذف تمام کسانی که در جنایات علیه کثرت و تنوع شریک بوده اند، به دست نمی آید.

بخشش مهمترین دستاوردی است که می تواند از تکامل سیاسی جامعه ایران پدید آید. وقتی تمام کسانی که در جنایات درگیر بوده اند به دادگاه کشیده شوند، بخشش می تواند از خشونت جلوگیری کند، بر خلاف انتقام جویی، بخشش عکس العملی در برابر خشونت سیاسی نیست. لزوم بخشش در ایران مانند جاهای دیگر، ناشی از مسئولیت ما نسبت به آینده است. در مورد درک ضرورت بخشش در حیات سیاسی ایران باید دریابیم که چه چیزی در ایران به خطا رفت. با پی گیری نظرات آرنت می توان نشان داد که زمینه های لازم برای بخشش در سیاست ایران می تواند متفاوت از آن چیزی باشد که در سیاست واقعی خشونت، به وقوع می پیوندد. بخشش از دید رشد آرنتی متفاوت است با معنای فراموش کردن که از سوی طرفداران خشونت و انتقام تعریف می شود. اگر خشونت در ایران آینده پیروز شود، ما صرفا داستانی را پایان می دهیم، به جای این که در جستجوی پایانی برای این خوانش تاریخی باشیم که دیگران دشمن ما هستند.

داستان جدیدی را گفتن ما را به فراسوی محدودیت ها و یک بعدی فکر کردن می برد. این شکل مهمی از مقاومت است که اجازه می دهد فرد، دیدگاه خود را با دیگران در میان بگذارد، راهی برای شناخت بیشتر ناشناخته ها. این تاکید بر دیدگاه کثرت گرایی، علاوه بر آن که به ما اجازه می دهد بر مطلق اندیشی منجر به انتقام و خشونت غلبه کنیم - راه بنای خانه ای را هموار می کند که فرد

در آن احساس می‌کند بخشی از دنیاست، هویت خود را می‌تواند ایجاد کند، به جای آن که هویتی قلبی پیدا کند و یا کنار گذاشته شود. همان‌طور که داستان محمود دولت‌آبادی به ما یادآوری می‌کند، بسیاری از ایرانیان دیرزمانی است که احساس می‌کنند باید در چیزی که خود آفریده‌اند شرکت داشته باشند، نه در چیزی که به آنان تحمیل می‌شود؛ نداشتن چنین امکانی، دنیا را پوچ می‌کند. مانند کافکا، که داستان هایش "مجبور می‌کند با ساختن دنیای غیرواقعی به خلوت خود رویم که چیزهای آشنا در قالب خواب و خیال و یا حتی کابوس ظاهر می‌شوند" (۹۴)، به حاشیه‌رانده شدگان مانند دولت‌آبادی و تعداد بیشماری از فعالین جامعه مدنی و روشنفکران سعی کرده‌اند، مسئله به حاشیه‌رانده شدن در ایران را روشن کنند. برطبق نظر دیش، که بعضی از نظرات بسیار سودمند ولی نادیده گرفته شده آرنت را تفسیر کرده، این مردم "که وجدان به حاشیه‌رانده شدگان هستند، مخاطبان شان نه تنها جامعه است، بلکه گروه‌هایی از مقاومت‌کنندگان هستند که می‌توانند گزینه‌های دیگر را تصور کنند" (۹۵). این‌ها دقیقاً افرادی هستند که می‌توانند مفهوم فضای عمومی را گسترش داده، فضای دموکراتیک جدیدی ایجاد کنند که در جریان آن بتوانند بر مفهوم پوچ و انحصار‌گرایانه‌ای که رژیم از "حقیقت" به وجود آورده، غلبه کنند.

بازگویی داستان یکی از ابزارهای مهمی است که به وسیله آن جامعه ایران می‌تواند بنیان‌های تمایلات سیاسی خود را مشخص کند، و نیز چاره‌ای برای آن ارائه دهد. اگر دموکراسی قرار است پایه‌های آینده ایران باشد، ضروری است که با اختلافات درونی جامعه ایران برخورد شده و راه حل آن‌ها مورد گفتگو قرار گیرد. به این ترتیب، تمام افراد ذینفع می‌توانند داستان خود را برای دیگران تعریف کرده و همچنین داستان دیگران را گوش دهند. افزون بر این، داستان‌سرایی، نگهدارنده دموکراسی مشارکتی بر مبنای آزادی، کثرت و همبستگی است.

بالتر از همه، داستان جدید ایران باید بر مبنای مسئولیت باشد. آرنت مسئولیت فردی را این‌گونه تعریف می‌کند: کسانی که از تسلیم شدن در برابر جنایات خودداری می‌کنند آن‌هایی هستند که دارای "خوی زندگی کردن با یکدیگر و خودشان هستند، به این معنی که می‌توانند با خودشان گفتگوی خاموشی داشته باشند، چیزی که از زمان سقراط و افلاطون، آن را فکر کردن می‌نامیم" (۹۶). برای ایرانیان، به معنی آن است که خود را با خودداری از انجام چیزهایی که از آنها انتظار می‌رود و به مفهوم عدم حمایت از رژیم است، باز تعریف کنند. آخرین نظر مهم او که می‌تواند با ایران رابطه داشته باشد، این تصور نادرست است که فکر کنیم رفتار مردم در برابر رژیم‌های جنایت‌کار فقط فرمان برداری است و با شورش نکردن در حقیقت به نوعی رضایت تاکتیکی تن در می‌دهند - بنابراین پرسش از کسانی که فرمان بردارند هرگز نباید این باشد که چرا فرمان می‌برید؟، بلکه باید این باشد که چرا حمایت می‌کنید؟" (۹۷) مسئول بودن در رویارویی با یک رژیم غیر مشروع به معنی خودداری از حمایت آن است، حاشیه‌نشین بودن.

اگر ایرانیان می‌خواهند برای هویت خود داستان جدیدی بسازند، باید به ظرفیت خود برای تقابل و کنش‌گری در ایجاد قدرت توجه داشته باشند. آنها بنا به دعوت آرنت به نا همخوانی و مقاومت، می‌توانند خود را با شرکت فعالانه در عرصه سیاسی شکل دهند. فقط در آن هنگام است که می‌توانند در آینه بنگرند و تصویر منسجم‌تری از خود ببینند - کسی که نه در حال زوال است و نه تحت تاثیر نیروهای بیرونی. فقط در آن زمان است که می‌توانند بنیان‌خانه جدیدی را بر روی ویرانه‌های دیرپای گذشته بنا دهند: "خانه‌ای که آزادی بتواند در آن سکونت کند"؛ جایی که یک قانون اساسی نوید دهنده بر مبنای مدارا می‌تواند بنا گردد.

The authors would like to thank Ryan Balot, Andrea Cassatella, Amir Ganjavie and Mark Warren for their helpful comments on this paper.

1. Hannah Arendt, Wolfgang Bauer et al., "Appeal for Peace in the Middle East," *The New York Review of Books*, June 14, 1973. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1973/jun/14/appeal-for-peace-in-the-middleeast/?pagination=false>.
2. See, for example, "The Jewish Army—the Beginning of a Jewish Politics?" in *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehr (New York: Penguin Books, 2000), 46-49.
3. Hannah Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution" in *Crises of the Republic* (New York: Harcourt, 1972), 228.
4. Hannah Arendt, *On Revolution*. (New York: Harcourt, 2006), 8; hereafter OR.
5. Ali M. Ansari, *Modern Iran* (Harlow: Pearson Longman, 2007), 265.
6. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 323.
7. Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, trans. John Howe, intr. Slavoj Žižek. (London: Verso, 2007), 99.
8. Ansari, *Modern Iran*, 279.
9. Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. (New York: Syracuse University Press, 1996), 112.
10. Ali Shariati, *Religion vs. Religion*, trans. Laleh Bakhtiar (Chicago: Kazi Publications, 2010), 35.
11. Quoted in Farzin Vahdat, *God and Juggernaut* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), 139.
12. Though Shariati and his group of followers were purged and prevented from participating in the making of the state following the Revolution, the ideas he put forward were crucial to the ideology the regime went on to establish. See, for an analysis, Ervand Abrahamian, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution," *MERIP Reports*, no.10, "Islam and Politics" (Jan. 1982): 24-28
13. H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 265.
14. Ansari, *Modern Iran*, 281-282.
15. Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), 266.
16. *Ibid.*, 282. Velayat-e faqih can be defined as the incontestable rule of the Islamic jurist, deemed legitimate as according to the absence of the Twelfth Imam and the devolvement of authority to the supposed living representative of the true sovereign's word, whom Khomeini deemed to be himself.
17. Arendt, OR, 19-20.
18. Quoted in Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 208.
19. Arendt, OR, 139.
20. *Ibid.*, 173.
21. *Ibid.*, 174.
22. Ramin Jahanbegloo, "The Two Sovereignties and the Legitimacy Crisis in Iran," *Constellations*, Vol. 17, No. 1, (2010): 22-30.
23. There were, of course, some such traces, and this is relevant in the case of persecuted minority groups such as Baha'is, discussed below. See also Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution* (New Haven: Yale University Press, 2003), 224.
24. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1973), 292; hereafter OT. 25. *Ibid.*, 296.

26. *Ibid.* 27. *Ibid.*, 302. 28. One of the more recent and scathing critiques is found in Sheldon Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
29. See, for example, Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran* (Berkeley: University of California Press, 1999), Shirin Ebadi, *Iran Awakening* (Toronto: Vintage Canada, 2007), Akbar Ganji, *The Road to Democracy in Iran* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008), and Human Rights Watch, “Human Rights in Iran,” May 31, 2012.
30. Nahid Mozaffari, ed., *Strange Times, My Dear: The Pen Anthology of Contemporary Iranian Literature* (New York: Arcade Publishing, 2005), 4.
31. *Ibid.*, 7.
32. *Ibid.*, 8.
33. Majid Tehranian, “Power and Purity: Iranian Political Culture, Communication, and Identity” in Ramin Jahanbegloo, ed., *Iran Between Tradition and Modernity* (Lanham: Lexington Books, 2004), 188.
34. Payam Akhavan, “The Baha’i Community, Human Rights, and the Construction of a New Iranian Identity,” in Ramin Jahanbegloo, ed., *Civil Society and Democracy in Iran* (Lanham: Lexington Books, 2012), 221.
35. *Ibid.*, 224-225.
36. See, in the above volume, Victoria Tahmasebi, “Green Women of Iran,” Amin-Reza Koohestani, “A Feminist Agenda for the Iranian Constitution,” Haideh Moghissi, “The Other Side of the Quest for Democracy in Iran,” and Shadi Sadr, “Women and the Women’s Movement in Post-Elections: Double Females?”
37. Arendt, OT, 306.
38. *Ibid.*, 308.
39. José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (New York: W.W. Norton & Company, 1993), 11.
40. *Ibid.*, 13.
41. Arendt, OT, 315.
42. *Ibid.*, 316.
43. *Ibid.*, 364.
44. *Ibid.*, 369.
45. *Ibid.*, 376-7.
46. *Ibid.*, 378.
47. *Ibid.*, 388.
48. Quoted in Peter Chelkowski and Hamid Dabashi, *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran* (New York: New York University Press, 1999) 39
49. *Ibid.* 33.
50. These performances were of tremendous religious and social significance, invoking the martyrdom of Imam Hussein and uniting devout Iranians through re-enactments of his story and those of other important religious figures. For further explanation, see Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century* (Austin: University of Texas Press, 1998), especially 97-106; and Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, 170-71.
51. Chelkowski and Dabashi, *Staging a Revolution*, 306.
52. To make the connection even clearer, the aforementioned authors also state that “readiness for martyrdom was an essential psychological compulsion, fortified by religious conviction to engage in revolutionary acts of self-sacrifice. Khomeini fully recognized the political necessity of this readiness and

rhetorically linked it to the most compelling forces of the Shi'i sacred sensibility. The men of imagination from which Khomeini borrowed readily created a sustained atmosphere of shared conviction in which the revolutionary sage and his devoted followers could remap the world," 276.

53. Dana Villa, "Terror and Radical Evil" in *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 37.

54. Ali Gheissari and Vali Nasr, *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 96-97.

55. See Nikki Keddie, *Modern Iran*, 285-279.

56. Gheissari and Nasr, *Democracy in Iran*, 6.

57. One source which contains a wealth of information on this trend is: Nader Hashemi, Danny Postel, eds. *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future* (New York: Melville House, 2010).

58. Arendt, *OT*, 479.

59. This is evident in many critical appraisals of Arendt's work, but especially in descriptive accounts which try to situate her within particular classifications. See, for example, Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2006), Edward N. Zalta (ed.)

60. Arendt, *The Human Condition*, 17; hereafter *HC*.

61. *Ibid.*, 322.

62. *Ibid.*, 324.

63. Arendt, *The Life of the Mind* (New York: Harcourt, 1978), 47.

64. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), xv.

65. Arendt, *HC*, 26.

66. *Ibid.*, 41.

67. *Ibid.*, 46.

68. Arendt, *OR*, 1.

69. *Ibid.*, 9.

70. *Ibid.*

71. Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace & World, 1970), 51.

72. *Ibid.*, 70.

73. *Ibid.*, 44. Consider also her similar point that "Power springs up whenever people get together and act in concert, but it derives its legitimacy from the initial getting together rather than from any action that then may follow," *ibid.*, 52.

74. Arendt, *HC*, 7.

75. Arendt, *The Life of the Mind*, 210.

76. *Ibid.*, 212.

77. See, for example, Sheldon Wolin, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time," *Social Research* 44 (Spring 1977): 91-105; Hanna Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public," *Political Theory* 9 (1981): 327-325; and Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas," in Craig J. Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1992), 73-98.

78. Arendt, *OR*, 271.

79. *Ibid.*, 272; emphasis added.

80. Hannah Arendt, "What is Freedom?" in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 1993), 169.
81. *Ibid.*, 156.
82. Jennifer Ring, "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor," *Political Theory* 19 (1991): 450.
83. Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 31.
84. *Ibid.*, 41.
85. Arendt, HC, 199.
86. Nader Hashemi, Danny Postel, eds. *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future* (New York: Melville House, 2010), 328.
87. *Ibid.*
88. Arendt, "What is Freedom?" 152-53.
89. Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship," in *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003), 28.
90. She expresses the same idea in another essay entitled "Collective Responsibility," arguing further that though the guilt such people feel is not valid, the responsibility rests on everyone's shoulders, for this is "the price we pay for the fact that we live our lives not by ourselves but among our fellow men," *ibid.*, 158.
91. Arendt, HC, 237.
92. *Ibid.*, 247.
93. Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship," *op. cit.*, 33.
94. Disch, *op. cit.*, 189.
95. *Ibid.*, 190.
96. Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship," 45.
97. *Ibid.*, 48; emphasis in original.

نقش رفورم های ناکام در بسترسازی انقلاب
خوانشی دوتوکویلی از انقلاب فرانسه و مقایسه با انقلاب ایران
(حسن فرشتیان⁴)



فشرده:

هدف این نوشتار، یک بازخوانی دوتوکویلی در مورد رفورم های زمینه ساز انقلاب است. دوتوکویل در بازخوانی ریشه های انقلاب فرانسه، به مطالعه و بازیابی زاویه هایی نادیده از زمینه ها و بسترهای پیدایی رویدادهای انقلابی ۱۷۸۹ پرداخت. وی، در مطالعه خویش، رژیم پیش از انقلاب را رژیمی متمایل به رفورم معرفی کرد که ناکامی رفورم ها، یکی از عوامل زمینه ساز انقلاب شد. در انقلاب ۱۳۵۷ ایران نیز ما شاهد اصلاحات و رفورم هایی در واپسین سال های حکومت سلطنتی در ایران بودیم. ناکارآمدی این رفورم ها، سبب پیدایی و گسترش خشم و غضب طبقات فرودست جامعه شد. این خشم و غضب انقلابی، به نوبه خود، از بسترهای رشد و توسعه انقلاب شد. رفورم هایی که قاعدتا پنداشته می شود، جنبه بازدارندگی از پیدایی انقلاب ها دارند، در شرایط ناکامی، خود، تبدیل به هیزم آتش قهر و خشم انقلابی می شوند.

پیشگفتار:

آلکسی دوتوکویل^۵ حدود هشتاد سال پس از انقلاب ۱۴ ژوئیه ۱۷۸۹ فرانسه، زمینه ها و بسترهای این انقلاب را بازخوانی کرد. وی در سال ۱۸۵۶ در کتاب خویش با عنوان «رژیم گذشته و انقلاب»^۶ به مطالعه اسناد تاریخی و دولتی جهت بازخوانی زوایای نادیده از زمینه ها و بسترهای پیدایی رویدادهای انقلابی سال ۱۷۸۹ پرداخت. برخلاف نظریه های رایج آن زمان، که رژیم پیش از انقلاب را رژیمی خودکامه مطلق معرفی می کردند که هیچ گونه اصلاحاتی انجام نمی داد، وی آن رژیم را، سیستمی متمایل به رفورم معرفی کرد که تلاش هایی برای اصلاحات انجام داد، ولی ناکامی اصلاحات، یکی از عوامل زمینه ساز انقلاب شد.

^۴ حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی با تحصیلات اجتهاد از قم، در فرانسه علاوه بر دکترای حقوق، دکترای مطالعات سیاسی گرفت و ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتب و مقالات متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه پژوهش های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی، منتشر کرده است. دکتر فرشتیان، مشاور و نویسنده همراه گاهنامه فلسفی خرمگس بوده، مقاله های ایشان در دفترهای پیشین در دسترس می باشند.

^۵ Alexis de Tocqueville (1856)

^۶ L'Ancien régime et la Révolution, Paris : Les Éditions Gallimard, 1952, collection : idées nrf, 378 pp

در بخش اول این نوشتار، به بازخوانی نگرش فوق در مورد انقلاب فرانسه، خواهیم پرداخت و بخشی از تلاش های رفورم گرایانه ناکام در سال های منجر به انقلاب فرانسه را بازبینی خواهیم کرد.⁷ سپس در بخش دوم تلاش می شود که به شکلی اجمالی و مختصر، همین مولفه های رفورم در سال های واپسین سلطنت در ایران، و نقش آن در انقلاب ۱۳۵۷ بازخوانی شود.

با توجه به فاصله تاریخی انقلاب فرانسه، به نظر می رسد در بخش فوق، نیاز به توضیحات بیشتری باشد در حالی که با توجه به نزدیکی زمانی انقلاب ایران و با در نظر گرفتن آشنایی فراگیرتر خوانندگان با انقلاب ایران و احیانا ایفای نقش و در متن این حادثه بودن، به نظر می رسد جهت جلوگیری از اطاله نوشتار، می توان به بخش دوم که مربوط به انقلاب ایران است، به صورت اجمالی و فهرست وار اشاراتی داشت.

بخش اول

تلاش های رفورم گرایانه پیش از انقلاب فرانسه

هرچند دوران قرون وسطی زمانه ای وحشتناک برای فرانسویان بود، ولی حاکمیت فرانسه در برخی مقاطع دست به اقدامات اصلاحی به ویژه در سال های واپسین سلطنت لوئی شانزدهم این اصلاحات شدت گرفت. در آن سالیان، در کنار وخامت اوضاع اقتصادی، فرانسه شاهد رفورم ها و اصلاحاتی نیز بود. دوتوکویل در بازخوانی خویش از آن دوران، فقط به دیدن وضع نابسامان اجتماعی و اقتصادی فرانسه بسنده نمی کند، بلکه اصلاحات را نیز در دایره ثقل مطالعات خویش قرار می دهد، و همین اصلاحات ناکام را یکی از زمینه های انقلاب می داند. در ذیل، پاره ای از مهمترین مولفه های رفورم و اصلاحات در زمان آخرین سلسله سلطنتی در فرانسه را با یادآوری برخی نمونه های مورد استناد دوتوکویل، بازخوانی می کنیم.

الف - گفتمان رقابتی فرادستان در حمایت از فرودستان:

در دهه های واپسین سلطنت در فرانسه، کشور، شاهد بحران های گسترده اجتماعی و اقتصادی بود. فقر و کمبود و قحطی عرصه زندگی را برای طبقات تهیدست تنگ کرده بود. تا آن زمان، این طبقات، از جایگاه اجتماعی درخوری برخوردار نبودند و فقط به آنان، به عنوان نیروی کار و منبع پرداخت مالیات نگریسته می شد. در گفتمان سیاسی اجتماعی آن دوران، فقط به وظایف و تکالیف این طبقه توجه می شد و در ادبیات رسمی و گفتمان غالب، سخن از حقوق آنان، جایگاهی نداشت. جامعه در یک نابسامانی و بحران بسر می برد. در چنین شرایطی، طبقات فرادست جامعه و حاکمیت تلاش کردند تا به نفع طبقات فرودست، اقدامات رفورمیستی انجام دهند. اندک اندک، طبقات فرادست جامعه در حمایت از رنج های طبقات فرودست لب به سخن گشودند و راه چاره جستجو کردند، بدون آن که لحظه ای تصور کنند که این آگاهی دادن ها به طبقه فرودست سبب می شود همین فرودستان جامعه، به زودی کاخ های فرادستان را بر سر آنان خراب کنند و تمامیت این سیستم را با انقلابی فراگیر، زیر و رو کنند.

⁷ در این یادداشت، از نسخه ذیل استفاده شده است

به هنگام کمبودها و قحطی، قدرت حاکمه، احساسات خویش را به شکل بارزی به سود تهیدستان و فقرا ابراز می کرد. یکی از نمایندگان پادشاه در ابراز احساسات حمایت گرایانه خویش از فقرا، بی عدالتی موجود را چنین ترسیم می کند: «بی عدالتی و عدم احساس مسئولیت مالکانی که همه اموال و دارایی خویش را مدیون کار فقرا هستند ولی فقرا را به حال خویش رها می کنند تا از گرسنگی بمیرند و خودشان فقط ثروت اندوزی کرده و بر ارزش دارایی های خویش می افزایند».

پادشاه نیز به نوبه خویش اظهار می دارد: «اعلیحضرت اراده کرده است تا در برابر شیوه های سودجویانه ای که سبب کمبود آذوقه های اولیه می شود و فقرا مجبور می شوند نیروی کار خویش را به قیمت مورد علاقه ثروتمندان به آنان بفروشند، از تهیدستان دفاع کند. پادشاه راضی نیست که بخشی از انسان ها به حال خویش رها شوند تا طعمه پراشتهایی و طمع و آرزویی بخشی دیگر از جامعه بشوند».

یک دهه پیش از انقلاب، خطابه های حمایتگر از طبقات فرودست شدت یافت. بدون وقفه همه جا سخن از این طبقه بود و همه در تلاش بودند تا راه حل هایی رفورم گرایانه برای خروج تهیدستان از بحران فقر گریبانگیر این طبقه پیدا کنند. طبقه تهیدستی که تا کنون نامرئی بود و جایی در گفتارهای رسمی نداشت، محور گفتمان سیاسی اجتماعی طبقات حاکمه قرار گرفت. دوتوکویل، گزارش های مکتوب از مذاکرات پارلمان های محلی و سراسری از سال ۱۷۷۹ یعنی ده سال پیش از انقلاب راشاهد حمایت و احساس همدردی حاکمیت از طبقه تهیدست می داند.

ب- نزاع های درون حاکمیتی جهت انداختن مسئولیت بر گردن دیگری:

نزاع و نبرد میان ارباب قدرت در دهه های آخر نظام سلطنتی اوج گرفته بود. هر بخشی از حاکمیت، بخش دیگری از حاکمیت را محکوم می کرد و آن بخش دیگر را مسئول نابسامانی های اقتصادی و فقر جامعه می دانست. نمونه این نزاع و انگشت اتهام به سوی بخش دیگر حاکمیت را می توان در درگیری های میان پارلمان تولوز و پادشاه در سال ۱۷۷۲، یعنی ۱۷ سال قبل از پیروزی انقلاب مشاهده کرد. پارلمان تولوز اظهار می داشت: «حکومت با شیوه های ناصحیح مدیریت خویش، سبب شده است که تهیدستان به دلیل قحطی در معرض مرگ و میر قرار بگیرند». پادشاه نیز در پاسخ، پارلمان را متهم می کرد که «جاه طلبی های پارلمان و طمع ورزی و آزمندی ثروتمندان، موجب ناامیدی عمومی شده است». گویا دو طرف حاکمیت، دست به دست هم داده بودند تا برای جامعه به اثبات برسانند که همه بدبختی ها از آن «بالادستی ها» ناشی می شود. به تعبیر ما، آنها «اجماع مرکب» بر مقصر بودن حاکمیت در بدبختی های تهیدستان و فقرای جامعه داشتند.

این اظهارات و این یکدیگر را متهم کردن ها، نه در مکاتبات محرمانه، بلکه در سخنرانی های عمومی اظهار داشته می شد و سپس هزاران نسخه از آن به صورت بیانیه و اعلامیه منتشر می شد و بر در و دیوار شهر نصب می گشت.

ج- اتهام پادشاه به سلسله های سلطنت پیشین:

پادشاه، حتی پیشینیان خویش در سلسله سلطنتی بوربن و در قوای حاکمه را متهم می کرد و آنان را در ایجاد وضعیت نابسامان کنونی سهیم ساخته، در نقد آن بیان می داشت که: «خزانه بیت المال در راستای ثروتمند شدن تعداد زیادی از سلطنت ها، بدهکار می گشت. بسیاری از اموال عمومی غیرقابل واگذاری، به ثمن بخش و اگذار می شد» یا «اداره مالیات عمومی به سراغ فقرا و تهیدستان می رفت و از آنان مالیات های گزاف می گرفت زیرا آنان قابل دسترس تر بودند».

هدف از اظهار این انتقادات، روشن کردن ملت به ضرورت رفورم های قانونی بود. در مقابل این رفورم ها، بخش های از قدرتمندان، به دلیل منافع شخصی خویش مقاومت می کردند. مردم مثل تماشاگرانی ساکت، به این بحث و جدل ها و اتهامات گوش می دادند، بدون آن که واقعا ریشه نابسامانی ها و بدبختی های جامعه را درک کنند.

د- تلاش جهت رفورم در قانون «کار اجباری رعایا»:

پادشاه سیزده سال قبل از انقلاب، به صراحت به نقد و انتقاد از «کار اجباری رعایا»^۸ پرداخت و تلاش کرد که قانون کار اجباری رعایا را ملغی سازد، وی اظهار داشت که «به استثنای بخش اندکی از جاده ها، تقریبا تمامی جاده های مملکت ما به صورت رایگان توسط فقیرترین بخش های رعیت ما ساخته شده اند. بار تمام این جاده سازی ها بر دوش کسانی افتاد که سرمایه ای جز نیروی بازوی خویش ندارند و از قضا کمترین استفاده از این جاده ها را همین فقرا می برند. استفاده فقرا از این جاده ها، اندک و به شکل فرعی است. بهره وران واقعی از این راه ها، مالکان و اغنیا هستند که ارزش املاک و اموال آنان با برقراری راه های ارتباطی افزوده می شود. با اجبار تهیدستان به ساختن این راه ها، آنان را مجبور می کنیم که وقت خویش و نیروی بازوی خویش را به شکل رایگان و بی مزد در اختیار قرار بدهند. تهیدستان تنها منابع خویش که وقت و نیروی بازو باشد را در اختیار ملاکین قرار می دهند و خودشان در فقر و گرسنگی بسر می برند تا به سود ثروتمندان کار کنند».

مجلس شورای محلی منطقه نورماندی در سال ۱۷۸۷ اعلام می دارد که: «ما بارها شاهد بودیم که پول ها و سرمایه هایی که پادشاه برای راه سازی استفاده می کند هیچ فایده ای برای مردم نداشته، سودش به سوی طبقات مرفه سرازیر می شود. شاهد بوده ایم که راه ها و جاده هایی که به مقصد قصر و کاخ اربابان است، اصلاح و بازسازی می شود، به جای اینکه راه های مسیر دهات و روستاها بازسازی شود». در همین پارلمان، اشراف و روحانیت، پس از انتقاد از کار اجباری جاده سازی تهیدستان، ۵۰ هزار لیره برای بهسازی جاده های روستایی اختصاص می دهد تا برای ترمیم این جاده ها نیاز به کار اجباری روستائیان نباشد.

ه- تلاش جهت رفورم قوانین کار:

^۸ کار اجباری رعایا Corvée که در قرون وسطی رواج داشت و تا زمان انقلاب فرانسه تداوم داشت، کار گروهی رعایا به سود ارباب ها و یا به سود پادشاه بود.

کارفرمایان با سوءاستفاده از مقررات اتحادیه های صنعتی و حرفه ای^۹ مقرراتی به زیان کارگران اجرا می کردند. اندک اندک در برابر اجحافی که به کارگران می شد، صداهایی به حمایت از کارگران شنیده می شد و اعتراضاتی شکل می گرفت. نکته مهم این بود که این اعتراضات، به نام نامی پادشاه صورت می گرفت و پادشاه در مقام حامی بزرگ کارگران بود. همو بود که اظهار می داشت: «حق کار، مقدس ترین حق است. هر قانونی که به حریم قوانین طبیعی تجاوز کند، بایستی خود بخود باطل تلقی شود. قوانین اتحادیه های موجود، قوانینی ستمگرایانه و ناشی از خودخواهی و خشونت دیکتاتور مآبی است».

و- تلاش جهت رفورم قوانین مالیاتی رعایا:

هنگامی که در سال ۱۷۸۰ پادشاه به رعایا اعلام کرد که جلوی افزایش بی رویه مالیات رعایا را خواهد گرفت و از آن به پس، سهم مالیاتی رعایا بر مبنای قوانین و دفاتر ثبت انجام خواهد شد، به صراحت، در جایگاه حامیان ضعیف ترین طبقات رعایا برآمد و بیان داشت: «رعایای مالیات دهنده تا کنون با افزایش بی رویه مالیات ها مواجه بودند؛ به گونه ای که اگر به تناسب مالیات و درآمد افراد مالیات دهنده توجه کنیم، درمی یابیم که تهیدست ترین طوایف رعایای این مملکت، از دیگران، بیشتر مالیات می پردازند». پادشاه ادامه می دهد: «علیحضرت امیدوار است هنگامی که قوانین همسان سازی و به روز شدن مالیاتی جدید اجرا شد، ثروتمندان که هنوز همه مالیات های قانونی خویش را نمی پردازند، گمان نکنند که به آنان خسارتی وارد شده و سهم مالیاتی آنان افزون گشته است، زیرا با این قوانین جدید، ثروتمندان مالیات جدیدی نمی پردازند، مگر آن چه که سهم آنان بوده و از خیلی بیش از این ها باید این سهم خویش را می پرداختند که نپرداخته بودند و اکنون باید بپردازند».

ز- تبیین شیوه های پرهیز از پرداخت مالیات برای فرودستان:

راه حل های مالیاتی برای کاهش مالیات فقرا و افزایش مالیات مرفهین^{۱۰} افزایش پیدا کرد. در یکی از شوراها محلی، که همه نمایندگان که خود مالکانی بودند معاف از مالیات های ویژه، شیوه های فرار از مالیات را برای فقرا تبیین کرده و به صورت اعلامیه هایی در تیراژ وسیع منتشر ساختند تا محرومین بتوانند از سنگینی این مالیات های کمرشکن، شانه تهی کنند. این بیانیه ها، نشانگر روحیه دوستانه و سمپاتیک این اشراف نسبت به روستائیان و فرودستان بود. هرچقدر به سال ۱۷۸۹ نزدیک می شویم این حمایت ها و همدلی ها نسبت به محرومین و روستائیان تهیدست افزایش پیدا می کند.

دوتوکویل می نویسد: «من بخشنامه هایی از شوراها استان های مختلف را در اختیار دارم که در روزهای آغازین سال ۱۷۸۸ به ساکنین حوزه های مربوطه خویش توصیه های فرار مالیاتی ارائه می دهند و به آنان می آموزند که در برابر ماموران وصول مالیات چه ترفندهای قانونی را به کار بگیرند و چگونه اعتراض کنند تا مالیات کمتری بپردازند».

⁹ Corporations اتحادیه و سازمان های اجتماعی شاغلین حرفه ها در زمان رژیم پیش از انقلاب فرانسه که شبیه سندیکاها و سازمان نظام حرفه ای بود.

¹⁰ Taille مالیات سرانه ویژه رعایا و افراد عادی که از طبقات نوبل و اشراف نبودند.

ح- تجسس همگانی و افشاگری علنی:

در یکی از این شوراها، بخشنامه ای مهم در این زمینه صادر شد که به شکلی اجماعی توسط همه اعضای شورا، راهب، ارباب، فنودال ها، ملاکین و بزرگان امضا شد. در این بخشنامه به شوراها محلی مناطق مختلف دستور داده شد که هر کدام از آن ها، زارعین و روستائیان مناطق خویش را گردآورده و در حضور آنان، برعلیه شیوه های مختلف جمع آوری مالیات سخنرانی شود و راهکارهای فرار مالیاتی تشریح گردد. در این بخشنامه آمده بود که «ما می دانیم که بیشتر این مالیات ها، به ویژه مالیات بر نمک¹¹، مالیات بر محصولات، اکثرا نتایج منفی برای زارعت دارد، ما تمایل داریم که ویژگی های هر کدام از این سوء استفاده ها را بشناسیم». در این بخشنامه خواسته شده است که روستائیان، تعداد افراد مرفهی که معافیت مالیاتی دارند را شناسایی کنند، اشراف و روحانیون و وابستگان کلیسا و یا سایر روستائینی که از امتیازات مالیاتی بهره مند هستند را شناسایی کنند، زمین ها و مزارع و ساختمان های آنان را شناسایی کنند و تحقیق کنند که آیا آنان ساکن آن مناطق هستند یا اموال غیرمنقولی در مناطق دیگر نیز دارند. اموال غیر منقول آنان، اعم از اموال موقوفه و اموال متعلق به کلیسا و ارزش های معادل مالی آن را شناسایی کنند. سپس معادل مبلغ مالیاتی که در شرایط یکسان سازی مالیاتی، آنان بایستی پردازند ولی به دلیل وضعیت ویژه خویش و رانت خواری، معاف شده اند را تخمین بزنند.

دو توکویل به برخی از این گزارش ها دسترسی پیدا کرده بود و این گزارش ها را چنین توصیف می کند که ثروت و سرمایه اشراف و اغنیا و شیوه زندگی مرفهانه و شاهانه آنان به شکلی دقیق مشخص شده بود. ارزش مادی ثروت آنان نیز دقیقا ارزیابی شده بود. سپس معافیت های مالیاتی که آنان بهره می بردند نیز به آمار و ارقام در آورده، مقدار گندمی که آنان می بایستی به شکل مالیات مستقیم بر محصولات پردازند نیز مشخص شده بود. درآمدهای تخمینی کلیسا و کشیش مناطق، نیز مرقوم شده بود. حجم بالا و غیرقابل باور این سرمایه ها و درآمدها، و مقایسه آن با وضعیت اسفبار خویش، موجب برانگیخته شدن احساسات تهیدستانی بود که به همین کلیساها کمک کرده و مالیات می پرداختند ولی حتا حق نداشتند که پس از مرگ، جنازه شان رایگان در خاک دفن شود. در این گزارش ها آمده است که «ماموران اخذ مالیات ها، دیکتاتورمنشان خودکامه ای هستند که حرص و ولع آنان موجب آزردهن مردمان فقیر و تهیدست می شود. چشمان ضابطان قضایی، جز منافع خویش، چیز دیگری نمی بیند. هیچ کشاورز شرافتمندی نیست که از درندگی و طماعی آنان در امان باشد. ماموران جمع آوری مالیات برای اینکه خودشان از حرص و ولع حاکمان خودکامه در امن و امان باشند، مجبورند هستی و زندگی همسایگان خویش را بر باد دهند».

ط- تحریک احساسات فرودستان برعلیه حاکمیت:

در گزارش های مردمی فوق، نه تنها نزدیک شدن شعله های انقلاب احساس می شود، بلکه خود آن ها، نمایانگر حضور «انقلاب» است. ملتی که در قرون پیشین نسبت به امور سیاسی جامعه اش بی تفاوت بود، گمان می شد که کر و لال شده و همه حساسیت

¹¹ در آن دوران، نمک در اروپا یک کالای اساسی محسوب می شد و خرید و فروش آن تحت ضوابط خاصی بود و دولت ها بر آن مالیاتی وضع کرده بودند و یکی از منابع مالیاتی محسوب می شد، این مالیات *Gabelle* نامیده می شد. نمک را می توان با قند و شکر در ایران مقایسه کرد که در قرن پیش در کنار دخانیات منبع مالیاتی ویژه ای محسوب می شد و مغازه هایی با مجوز ویژه به ارائه «قند و شکر و دخانیات» می پرداختند.

های خویش را نسبت به اوضاع پیرامونی اش از دست داده است، ناگهان چشمان خویش را گشوده و به سرنوشت خویش حساس می شود.

نمونه گزارش نویسی ها و تفحص های فوق، سبب تحریک احساسات تهیدستانی می شد که با به دست آوردن آمار و ارقام اموال فرادستان و مقایسه با وضعیت اسفبار خویش، در ذهن خویش این پرسش را مطرح کنند که چرا آن اغنیا با آن همه ثروت از بخش اعظم مالیات معاف هستند و ما درماندگان با این درآمد اندکِ خویش مجبور به پرداخت مالیات های گزاف هستیم. دوتوکویل سپس توضیح می دهد که «همین مقایسه ها بود که از ملتی رومانتیک و نرم خو چون ملت فرانسه، ملتی بربر و خشن ساخت.»

بخش دوم:

تلاش های رفورم گرایانه پیش از انقلاب ایران

در واپسین سالیان حکومت پادشاهی در ایران نیز، ما شاهد یک سلسله از رفورم هایی در ایران بودیم که تلاش می شد با این اصلاحات، بحران های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به سر و سامانی برسد. با توجه به آشنایی خوانندگان با تاریخ معاصر ایران، و جهت جلوگیری از اطالۀ نوشتار، در این بخش، از توضیح مفصل رفورم های واپسین سالیان حکومت پادشاهی در ایران، خودداری می شود، و فقط به یادآوری سرفصل هایی از مولفه های این رفورم ها بسنده می شود. تا اجمالا با یادآوری آن رفورم ها به خوانندگان، بازخوانی آن رفورم ها با نگرش دوتوکویلی تسهیل شود. برخی از رفورم های آن دوره به شرح ذیل بود.

* ثروتمند شدن جامعه در پی افزایش قیمت نفت

* تزریق پول و سرمایه به کالبد اقتصادی ایران

* افزایش توان اقتصادی و قدرت خرید طبقات تهیدست

* افزایش صعود طبقات تهیدست جامعه به طبقه متوسط

* افزایش صعود طبقه متوسط به جایگاه طبقه مرفه

* انقلاب سفید، انقلاب شاه و مردم، اصلاحات ارضی و...

* ورود کالاهای مصرفی، و در دسترس همگانی قرار گرفتن امکانات رفاهی

* آموزش رایگان و رشد نرخ سوادآموزی و افزایش طبقات تحصیل کرده

* افزایش بهداشت عمومی، امکانات پیشگیری و مداوا، و توجه به سلامت همگانی

* مهاجرت روستائیان به شهرها جهت استفاده از مزایای شهرنشینی

* بازشدن نسبی فضای سیاسی جامعه پس از دهه ها فضای منجمد و بسته سیاسی

* امکان نسبی انتقاد علنی و رسانه ای از بخش هایی از حاکمیت

* تلاش جهت انطباق نسبی ظواهر سیاسی کشور با گفتمان حقوق بشری دموکرات ها در آمریکا

* رقابت های حزبی بین دو حزب قدرتمند حاکمیت: حزب ایران نوین و حزب مردم

* تلاش برای خنثی کردن اثرات منفی رقابت ها و افشاگری های حزبی و برقرارساختن سیستم تک حزبی: حزب رستاخیز

* افشاگری اختلاس های کلان در سطوح بالای حاکمیت توسط جناح های داخل حاکمیت

* بازداشت و دستگیری افرادی با عنوان اختلاس کننده و متخلف مالی در حاکمیت

* تلاش برای ورود گسترده دختران و بانوان به عرصه های اجتماعی از قبیل سپاه دانش و...

بدون تردید برخی از این رفرم ها، اصلاحاتی ضروری برای پیشرفت جامعه ایران بود و به همین دلیل پس از پیروزی انقلاب به شکلی دیگر و با عنوانی دیگر تداوم پیدا کرد، به عنوان نمونه تداوم «سپاه دانش» با عنوان و تشکیلات متفاوت «نهضت سوادآموزی»، رشد نرخ تحصیلات دختران و... اما پرسش اساسی این است که چرا این اصلاحات، نه تنها مانع انقلاب نشد، بلکه زمینه ساز انقلاب شد؟

هرچند بررسی دقیق پرسش فوق، موضوع این نوشتار نیست، اما اجمالا، بایستی به پارامترهای متفاوتی توجه داشت. در میان این پارامترها، می توان به ناهمگونی برخی از آن رفرم ها با روحیه بخش های سنتی جامعه ایرانی، و ناهمگونی اندرونی برخی دیگر از آن رفرم ها با یکدیگر، اشاره کرد. در برخی موارد، برای ورود به دنیای مدرن، جامعه نیاز به حداقل رفاه مادی و تحصیلات داشت و این حداقل برای همه فراهم نبود. توزیع ناعادلانه ثروت، سبب بروز شکاف فاحش طبقاتی شد. زیست مدرن، ویژه طبقات فرادست و مرفه جامعه شد و زیست سنتی، سهم طبقات فرودست جامعه شد. این دو شیوه متفاوت زیست شهروندان، نمود خویش را در فیلم های فارسی دهه پنجاه نشان می دهد که نمایانگر شکوه سنت ها و درد و رنج فرودستان جامعه در برابر رفاه و مدرن شدن زیست فرادستان می باشد. البته ناکامی برخی از این رفرم ها نیز به دلیل «تاخیر» در اجرای آن ها بود. اصلاحاتی که دقیقه نود انجام می شوند، در گفتمان سیاسی، چونان جنینی تلقی می گردند که مُرده به دنیا آمده باشد. برای اثبات ناکامی این رفرم ها، فقط اشاره به این نکته کافی است که اگر چنانچه این رفرم ها کامیاب و موفق بودند، انقلاب به وقوع نمی پیوست. بروز حادثه انقلاب، نمایانگر ناکامی این اصلاحات بود.

ناکامی این رفرم ها بنا بر خوانش دو تئوریکولی، نه تنها در درون خویش، بروز احساسات انقلابی را وعده می داد، بلکه خود، آستن نطفه های انقلاب بود و به دلیل نبود دموکراسی و حقوق شهروندی در بطن خود، انقلاب را با خود به پیش می آورد. در همان دوران، مهندس بازرگان پس از دریافت محکومیت ده ساله خود خطاب به رئیس دادگاه نظامی شاهنشاهی گفت: «ما آخرین گروهی هستیم که با زبان قانون و به شیوه مسالمت آمیز با شما سخن می گوئیم. با محکوم کردن ما ملت خاموش نمی شود بلکه با زبان دیگری با شما سخن خواهد گفت».^{۱۲}

¹² <http://bazargan.com/abdolali/main3.html>

نتیجه گیری:

رفورم های ناکام، خود، بستر پیدایی انقلاب ها هستند. این رفورم های ناکام را نمی توان دقیقاً به عنوان ریشه انقلاب نامید، بلکه این ها، بستر پیدایش و زمینه ساز بروز و ظهور انقلاب هستند. ریشه های ناکامی این رفورم ها، متفاوت و مختلف است که موضوع این نوشتار نیست. اما زمانی زنگ های هشدار باید به صدا درآیند که اجمالاً برخی از این رفورم ها، بیش از آن که واقعی و حقیقی باشند، جنبه نمایشی داشته باشند. برخی دیگر از این رفورم ها تبدیل به صحنه رقابت های درون حاکمیت می شود. قطب های مختلف حاکمیت برای نمایش حمایت خویش از تهیدستان به افشاگری رقیب پرداخته تا نقص ها و کمبودها را متوجه بخش های دیگری از حاکمیت، و یا حتی متوجه سلسله حکومت های پیشین سازند. در این گفتمان رقابتی، اقشار متوسط و فرودست جامعه، هرچند به عنوان ناظر بیطرفی، شاهد ساکت این منازعات است، اما اندک اندک، از این گفتمان رقابتی، به نظریه «اجماع مرکب» بر فساد همگانی طبقات بالای حاکمیت می رسند. برخی از این رفورم ها در زمان مناسب خویش انجام نمی شوند، این گونه رفورم ها، جنین های مُرده به دنیا می آورند و این جنین های مُرده که با تاخیر زیاد پا به گیتی می گذارند، حتی با تنفس مصنوعی نیز، توان ادامه حیات ندارند.

در چنین اوضاع و احوالی، رفورم هایی که به ظاهر، گمان می شود راه حل پیشگیرانه انقلاب هستند، در واقع بسترهای پیدایی و رشد نطفه های انقلابی می شوند. در این نگرش، رفورم های ناپیگیر، طلیعه ساز دمیدن روحیه ناامیدی و دلسردی در «طبقات منتظر تغییر» می گردند. رفورم های ناپیگیر، بسترهای مساعد رشد نطفه های انقلاب و براندازی هستند، زیرا از منظر توده های مایوس و سرخورده از رفورم های ناکام و ناامید از وعده های بی حاصل، براندازی تنها روزنه آلترناتیو تغییرات می باشد. در نتیجه، رفورم های ناکام، خود تبدیل به یکی از زمینه سازان انقلاب می گردند.

در خوانش دوتوکویلی، ما شاهد بازیگری دو گروه هستیم؛ گروه اول، رفورم گرایانی از اقشار متوسط و فرادست جامعه هستند که تلاش می کنند تا در ساختار نابسامان اجتماعی عصر خویش، اصلاحاتی پدید بیاورند، اما در پیگیری اصلاحات خویش و به مقصد رساندن آن ناکام می مانند. گروه دوم، بخش هایی از طبقه متوسط همراه با تهیدستانی هستند که پس از ناامیدی از تغییرات، اندک اندک احساس خشم و غضب انقلابی آنان بر علیه طبقه حاکمه و طبقات فرادست جامعه، برافروخته می شود.

تلاش رفورم گرایانه ناپیگیر و ناکام گروه اول، در گام نخست، بدر یأس و ناامیدی، و سپس هیزم شعله های خشم و غضب انقلابی گروه دوم می شود. ناکامی رفورم و سهل انگاری رفورم گرایان، یأس و ناامیدی مشتاقین به تغییر، و سپس کامیابی انقلابیون را در پی دارد.

پاریس

اسفند ۱۳۹۵، مارس ۲۰۱۷

مصاحبه اختصاصی خرمگس با

اسلاوی ژیتک

اجرای مصاحبه و تدوین: شیربندخت دقیقیان

۳-۷ ژانویه ۲۰۱۷

ژیتک: لحظه ای که ما یکسره بپذیریم که در "کره زمین همچون یک سفینه فضایی" زیست می کنیم، وظیفه فوری ما متمدن ساختن خود تمدن ها می شود و نیز اجرای همبستگی و مشارکت جهانی میان همه جوامع.



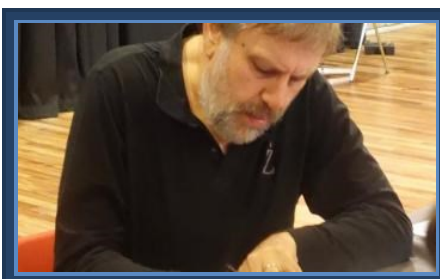
ژیتک: من از دست کسانی که با تماشای لحظه های گرد آمدن میلیون ها نفر در میدان های عمومی برای اعتراض به رژیم ها به وجد می آیند، خسته شده ام. برای من آزمون واقعی یک حرکت انقلابی این است که صبح فردای آن چه پیش می آید؟

ژیتک: میراث غرب فقط همان سلطه امپریالیسم پسااستعماری نیست، بلکه همچنین شامل خودآزمودن سنجشگران در زمینه خشونت و بهره کشی پرداخته غرب در جهان سوم نیز هست...



ژیتک: مناسبات بربروار و وحشیانه میان کشورها به کار پی ریزی بردگی اخلاقی درون یک کشور می آید.

ژیتک: رنگ سبز به کاررفته توسط هوادارن موسوی و فریادهای "الله اکبر" که در تاریکی شامگاه از پشت بام های تهران برمی خاست، به روشنی نشان می دهند که آنها فعالیت خود را همچون تداوم انقلاب ۱۹۷۹ و مانند بازگشت به ریشه های آن و برطرف ساختن فساد گریبانگیر انقلاب می دیدند...



ژیتک: پروژه کمونیستی "آزادی تحقق یافته"، محکوم به شکست است. ما باید یکسره بپذیریم که چون فعالیت انقلابی نه یک کنش خودشفافگر، که کنشی درگیر شرایط از خودبیگانگی است، ناگزیر، تراژیک بوده، کنش هایی در پی دارد که نتایج نهایی آنها برعکس قصد اولیه است...

پیرامون این مصاحبه: اسلاوی ژیزک^{۱۳} از فیلسوفان معاصر مطرح است که نقدهای موافق و مخالف بسیاری درباره دیدگاه های جنجال انگیز او جریان دارد^{۱۴}. از ویژگی های این فیلسوف آن است که از دید او "politically correct" سخن گفتن، خود، نوعی دیگر از توتالیتریزم است. رفتار براساس این دیدگاه، سرزنش های بسیاری را به سمت ژیزک روانه ساخته و از سوی دیگر، برخی دریچه های جدیدی را نیز در مباحث مربوطه گشوده است. ژیزک فیلسوف سیاسی است و در تحلیل های خود، تجربه انقلاب ها، رفورم ها و جنبش ها و نیز نقد آنها را به کار می بندد. از این رو برای دفتر حاضر پیرامون انقلاب/رفورم در ژانویه ۲۰۱۷ با او مصاحبه ای طولانی داشتیم.^{۱۵}

در پایان مصاحبه، ژیزک درباره پرسش همیشگی خرمگس با عنوان "سخنی برای خوانندگان فارسی زبان"، به جای سخن و پیام، با دو پرسش از خوانندگان و متفکران ایرانی، خواستار یادگیری بیشتر در مورد ایران و سنجش برداشت فردی خود از رویدادهای این کشور شده است. با استقبال از پرسشگری این فیلسوف و جهت بازتاب بهتر آراء ایرانیان به زبان های دیگر دنیا و دادن تصویر دقیق تری از تاریخ اندیشه ها و تحولات سیاسی ایران به غیرایرانیان، فوروم تارنمای خرمگس، ابراز آمادگی می کند برای انتشار پاسخ ها و گفتگوی متفکران و خوانندگان ایرانی با پروفیسور ژیزک در این فوروم و با رعایت برخی قواعد^{۱۶}.

جهانبگلو: مدت های مدید پس از انقلاب فرانسه، چپ و راست در زمینه ضرورت تاریخی انقلاب یا امکان لیبرالی رفورم جهت پیشگیری از انقلاب در دو اردوگاه فکری قرارداد شدند. امروز، در دوران پساایدئولوژی و محافظه کاری، به نظر شما آیا دشواره "رفورم یا انقلاب" هنوز پابرجاست؟

ژیزک: اگر منظور ما از "انقلاب" همان مفهوم مارکسیستی مدل قدیمی باشد، یعنی تغییری رادیکال در اساس ساختار سیاسی-اقتصادی یک جامعه (که امروز مساوی است با سرمایه داری جهانی)، آن گاه، انقلاب، امری ناگزیر است. مشکلاتی که ما همگی امروز پیش روداریم، از محیط زیست و خطر بیوژنتیک گرفته تا تأثیرات ویرانگر اقدامات مالی و شکل های جدید آپارتاید اجتماعی، برای هیچ یک نمی توان درون چارچوب لیبرال-دموکرات چاره موثری داشت. حتی روشنفکران ضد کمونیست تمام

¹³ توضیح مترجم: برای خواندن معرفی و نقد دانشنامه فلسفی IEP از ژیزک به نشانی زیر مراجعه فرمایید:
<http://www.iep.utm.edu/zizek/>

¹⁴ توضیح مترجم: ژیزک هم اکنون مدیر بین المللی Birkbeck Institute for the Humanities در دانشگاه لندن است. به نقل از ویکیپدیای فارسی: *Slavoj Žižek*، در لیوبلیانا به دنیا آمد و دکترای فلسفه اش را از دانشگاه لیوبلیانا دریافت کرد. او در سال ۱۹۹۰ به عنوان کاندیدای ریاست جمهوری از سوی حزب لیبرال دموکرات اسلونی معرفی شد. ژیزک فیلسوف و نظریه پرداز انتقادی است که بخش عمده کارش در سنت فلسفی هگلی، مارکسیسم و نیز روانکاوی لاکانی می باشد. او فعالیت های چشمگیری در زمینه نظریه سیاسی، نظریه فیلم و روانکاوی نظری داشته است. شهرت ژیزک برای احیای روانکاوی ژاک لاکان برای یک خوانش جدید از فرهنگ عامه است. او رسالات گوناگونی درباره موضوعات گوناگون نگاشته است؛ موضوعاتی چون جنگ عراق، بنیادگرایی، سرمایه داری، رواداری، حقیقت سیاسی، سوژکتیویته، حقوق انسانی، لنین، اسطوره، فضای مجازی، پسامدرنیسم، جهانی سازی، چندفرهنگگرایی، پست مارکسیسم، آلفرد هیچکاک و دیوید لینچ...

¹⁵ به رسم همیشگی خرمگس، یک مقاله از ژیزک با توافق ایشان، به همت گودرز اقتداری برای این مجموعه به فارسی برگردانده شده است. یکی از آثار این نویسنده که در ایران منتشر شده در انتهای این دفتر معرفی می شود.

¹⁶ این قواعد را در پایان همین مصاحبه می یابید.

عیار مانند پیتر سلوتردیژک^{۱۷} به روشنی این امر را می بینند. سلوتردیژک در کار خود به نام *در قرن بیستم چه گذشت*^{۱۸} پس از رد "سودای واقعیت" همچون عامل شکل گیری افراطی گری سیاسی برای اجرای نابودی کامل دشمنان، دیدگاه های خود پیرامون اقدامات لازم در قرن بیست و یکم را برمی شمرد که به بهترین وجه در عنوان دو مقاله اول کتاب، بازتاب می یابد: "دوران زمین شناسی تسلط انسان" و "از اهلی شدن انسان تا متمدن شدن فرهنگ ها". فصل "دوران زمین شناسی تسلط انسان" به دورانی جدید از زندگی بر کره زمین اشاره دارد که طی آن ما انسان ها دیگر نمی توانیم روی زمین همچون نهانگاهی آماده جذب پیامدهای فعالیت های تولیدی خود حساب کنیم: ما دیگر جایی برای نادیده گرفتن تأثیرات مخرب و جانبی تولیدات خود نداریم و آنها را دیگر نمی توانیم پشت صحنه فعالیت انسانی بدانیم. باید بپذیریم که در یک "کره زمین همچون سفینه ای فضایی" زندگی می کنیم و مسئول و جوابگوی شرایط آن هستیم. یعنی درست وقتی آتقدر نیرومندیم که شرایط زیربنایی زندگی خود را دگرگون کنیم، باید بپذیریم که ما نیز یک نوع جانوری دیگری هستیم، روی یک سیاره کوچک. آیا این انگاره نادیده گرفتن تأثیرات مخرب، همان کاپیتالیسم نیست؟ آنچه در بازتولید کاپیتالیستی اهمیت دارد، چرخه خودگستر متمرکز بر سود است، و تأثیرات جانبی مخرب آن بر محیط زیست که در هزینه های تولید محاسبه نشده، در اساس، نادیده گرفته می شود. حتی تلاش برای منظور کردن این هزینه ها در مالیات ها به ضد خود تبدیل می شود. بنابراین، برای این وضعیت جدید در ارتباط ما با محیط زیست، یک تحول سیاسی-اقتصادی رادیکال ضروری است که سلوتردیژک آنرا "اهلی کردن جانور وحش فرهنگ" می نامد. تا کنون، هر فرهنگی اعضای خود را منضبط و تربیت کرده، صلح میان آنها را در لباس قدرت حکومتی برقرار ساخته است، اما مناسبت میان فرهنگ های گوناگون و کشورها همواره در سایه جنگ های بالقوه بوده؛ هر وضعیت صلح، چیزی نبوده جز یک آتش بس موقت. چنان که هگل پرداخته، سراسر اخلاق یک کشور در والاترین کنش قهرمانانه آمادگی برای فداکردن جان خود برای میهن متجلی می شود؛ یعنی مناسبات بربروار و وحشیانه میان کشورها به کار پی ریزی بردگی اخلاقی درون یک کشور می آید. آیا امروز کره شمالی با پیگیری بیرحمانه سلاح های اتمی و راکت های دوربرد، نمونه ای نهایی از این منطق سروری بی قید و شرط ملت-دولت نیست؟ اما لحظه ای که ما یکسره بپذیریم که در یک "کره زمین همچون یک سفینه فضایی" زیست می کنیم، وظیفه فوری ما متمدن ساختن خود تمدن ها می شود و نیز اجرای همبستگی و مشارکت جهانی میان همه جوامع. اجرای این وظیفه به دلیل خیزش کنونی فرقه گرایی مذهبی و خشونت قومی "قهرمانانه" و آمادگی برای قربانی کردن خود (و دنیا) در راه هدف خود، هر چه دشوارتر شده است. آیا غلبه بر گسترش طلبی سرمایه داری، مشارکت وسیع بین المللی و همبستگی ملت ها که بتوانند خود را به نیروی اجرایی آماده برای سرپیچی از سروری حکومتی تبدیل سازند، اقداماتی نیستند ضروری جهت حفاظت منافع مشترک طبیعی و فرهنگی ما؟

البته مسئله این است که این کارها چگونه انجام شود. به طور نظری، یک انقلاب در سه مرحله گسترش می یابد: خشم، شورش، و سربرآوردن قدرت جدید. نخست، یک خشم آشوب زده هست: مردم ناراضی هستند و این امر را به شکل کمابیش خشونت آمیزی نشان می دهند، ولی هیچ هدف و سازماندهی مشخصی ندارند. وقتی این خشم سازماندهی می شود، در صورت وجود یک حداقل تشکیلات و آگاهی کمابیش روشن پیرامون کیستی دشمن و موضوع تغییر، شاهد شورش می شویم. سرانجام، اگر شورش

¹⁷ Peter Sloterdijk

¹⁸ *What Happened in the XXth Century?*

موفق شود، قدرتِ سربر آورده با کار عظیم ساماندهی یک جامعهٔ جدید رویارو خواهد بود - لطیفه ای پیرامون گفتگوی لنین و تروتسکی درست پیش از انقلاب اکتبر هست. لنین گفت: اگر شکست بخوریم، سرنوشت ما چه خواهد شد؟ تروتسکی پاسخ داد: و اگر موفق شویم، بر ما چه خواهد رفت؟ مسئله این است که هیچ گاه ما شاهد این سه مرحله همراه با گسترشی منطقی نمی شویم: خشم آشوب زده یا فرومی نشیند یا به پوپولیسمی راستگرا بدل می شود. پس از آن، شورش می آید، ولی جریان آن به شکل های گوناگون منحرف می شود. اینجا است که گوران دربورن^{۱۹} وضعیت دشوار ما را به ایجاز، توصیف می کند: "هیچ گاه پیش از این چنین امکان عظیمی برای داشتن جهانی خوب برای نوع انسان وجود نداشته است. اما همزمان، شاید هیچ گاه، شکاف میان بالقوگی انسان و شرایط کنونی او در کلیت خود، این چنین عظیم نبوده است". چرا چنین شکافی؟ اکسل هونس^{۲۰} در "ایدهٔ سوسیالیسم" از ناسازوارهٔ بزرگ امروز آغاز می کند: ناخشنودی فزاینده ای نسبت به کاپیتالیسم جهانی در سطح دنیا وجود دارد که اینجا و آنجا به شکل خشم منفجر می شود، ولی هر چه کمتر امکان بیان این خشم در قالب یک پروژهٔ چپ هست. اگر خشم روزافزون در قالب یک برنامه درآید، بالاترین احتمال، آن است که حاصل، برنامه ای راستگرا و پوپولیستی باشد.

وقتی دولت سیریزا [یونان] یک روز پس از برنده شدن رفراندوم علیه اتحادیهٔ اروپا و "نه" به سیاست های ریاضت کشانه، یکباره تسلیم فشار اتحادیهٔ اروپا شد، این وارونگی نفس بر را باید نشانه ای از اشد مجازات چپ معاصر دانست. میان دو قطب اختلاف، هیچ واسطهٔ تدریجی نبود و هیچ امیدی به چرخش به سوی مصالحه وجود نداشت. فقط واژگونی مستقیم و شدید - سیریزا بیدرنگ پس از یک "نه" محکم به سیاست های ریاضت، مجری وفادار حکم شد. این ناسازه را باید در ناب ترین حالت آن فهمید، نه این که با ارجاع آن به شرایط خاص (مانند ترس یا حتی فساد علنی رهبری سیریزا) آنرا دستکم بگیریم. ما اینجا با واژگونی بالاترین اصول اخلاقی و تبدیل آن به مجازات انقیاد، در مفهوم ناب هگلی روبرو هستیم. به بیان خلاصه تر، به نظر می رسد که چپ امروز، فاقد دورنمای رویارویی با کاپیتالیسم جهانی است.

در آخرین صحنه فیلم *V for Vendetta* هزاران لندنی بی سلاح را می بینیم که با صورتکهای *Guy Fawkes*²¹ به سوی پارلمان در راهپیمایی هستند. ارتش بدون گرفتن هیچ فرمانی به جمعیت اجازه عبور می دهد تا مردم، پارلمان را اشغال کنند. باشد؛ قبول؛ این یک صحنهٔ خلسه آور است، ولی واقعا دلم می خواهد که فیلم *V for Vendetta* شماره دو را بینم: روز پس از پیروزی مردم چه می شود؟ آنها زندگی روزانه را چگونه بازسامان خواهند داد؟ نمود تراژیک نداشتن دورنمای بدیل، در بسیاری محافل ناراضیان چپ رادیکال زیرزمینی در گردش بوده، تکرار خفیف شدهٔ نسخهٔ تصمیم به ترور پس از جنبش ۱۹۶۸ است: این ایدهٔ جنون آمیز که تنها یک فاجعهٔ اساسی (ترجیحا جغرافیایی) می تواند توده های وسیع را بیدار کرده، نیرویی برای رهایی رادیکال فراهم آورد. جدیدترین نسخهٔ این ایده روی پناهندگان متمرکز می شود: ورود جمعیت وسیع پناهندگان (و ناراضیانی آنها، زیرا اروپا به آشکاری نمی تواند پاسخگوی نیازهای آنها باشد) می تواند چپ رادیکال اروپا را بیدار کند... این خط فکری به نظر من موهن است. نه تنها چنین روالی بیشک به خشونت های ضد مهاجران شدت بیشتری می بخشد، بلکه جنون آمیزترین سویهٔ این ایده،

¹⁹ Goran Therborn

²⁰ Axel Honneth

²¹ توضیح مترجم: گای فاکس کاتولیک آزادیخواهی بود که در سال ۱۶۰۶ در انگلستان به دنبال شورش ناموفق به دار آویخته شد. ماسک چهرهٔ او به یک نماد انتقاد رادیکال تبدیل شده است. در فیلم "۷ همچون وندتا"، به روش کمیک بوک ها، کاراکتر



تروریستی ساخته شده با نقاب این شخصیت تاریخی.

پرکردن جای خالی پرولتاریای رادیکال با واردات از خارج است تا ما توسط یک عامل انقلابی وارداتی شاهد انقلاب شویم... من از دست کسانی که با تماشای لحظه های گردآمدن میلیون ها نفر در میدان های عمومی برای اعتراض به رژیم ها به وجد می آیند، خسته شده ام. برای من آزمون واقعی یک حرکت انقلابی این است که صبح فردای آن چه پیش می آید؟ (چنان که در زبان انگلیسی در مورد بیداری تلخ پس از بدمستی می گویند). پس از آشوب بزرگ، وقتی امور به حال عادی برمی گردند، مردم عادی چگونه تغییر را حس می کنند؟ زندگی روزمره آنها از انقلاب چه تأثیری می پذیرد؟ البته می توان ادعا کرد که شکست های پی در پی چپ تنها قدم هایی هستند در روند دراز آموزش و شاید روزی به پیروزی برسند. برای نمونه، "اشغال وال استریت" شرایط را برای جنبش برنی سندرز آماده کرد که به نوبه خود می تواند گام نخستی باشد در خیزش یک جنبش چپ سامان یافته... ولی، دستکم می توان گفت که از ۱۹۶۸ به این سو ساختار قدرت، توانایی خارق العاده ای در استفاده از جنبش های رقیب برای بازسازی خود دارد. حال اگر تصویر تا این اندازه تیره است، پس چرا از انقلابی بودن استعفا نداده، به رفورمیسم متواضعانه رویاوریم؟ مشکل اینجاست که کاپیتالیسم جهانی خیلی ساده ما را در برابر تضادهایی قرار می دهد که کنترل یا گنجاندن آنها در چارچوب دموکراسی کاپیتالیستی جهانی ممکن نیست.

جهانبگلو: شما مناسبت میان انقلاب و خشونت را چگونه ارزیابی می کنید؟ آیا ما می توانیم انقلاب هایی بدون خشونت در مفهوم منسوب به گاندی داشته باشیم؟

ژینژک: جالب که از گاندی گفتید. زیرا من یک بار گفتم که گاندی در مقایسه با هیتلر، خشونت^{۲۲} بیشتری وارد کرد و به خاطر این گفته بیدرنگ از همه سو مورد حمله قرار گرفتم. سپس این توضیح تکمیلی را افزودم: گاندی که حاکمیت انگلستان را در هند پایان بخشید، به نظر من از هیتلر که مرتکب به کشتار همگانی شد، خشونت بیشتری وارد کرد. چرا این را گفتم؟ برای جلب توجه ها به سمت خشونت زیربنایی که کارکرد هنجارین یک حکومت را حفظ می کند (که والتر بنیامین آنرا خشونت اسطوره ای یا *mythic violence* می نامد) و خشونت زیربنایی دیگر در هرگونه تلاش برای سرنگونی یک حکومت، که کمتر از نوع قبلی نیست (و بنیامین آنرا خشونت الهی *divine violence* می نامد)^{۲۳}. از این رو است که واکنش یک حکومت به کسانی که آنرا به خطر می اندازند، بسیار بیرحمانه است، و این واکنش باوجود بیرحمی خود دقیقاً واکنشی و دفاعی است. مفهوم خشونت برپایه یک ایده نظری کلیدی ادامه یافته که همانا محدود بودن خشونت به سویه مستقیماً قابل دیدن آن می باشد که نرمال نبوده، به

^{۲۲}توضیح مترجم: باید منظور ژینژک از واژه *violence* در این گفته بخصوص او را به معنای گسترده تری از خشونت دید: ژینژک همان معنایی را به کار می برد که صفت *violent* در فیزیک هسته ای، نجوم، یا زمین شناسی می رساند، به معنای انرژی شدید ایجادکننده تغییرهای ناگهانی، ریشه ای، سخت و عظیم. چنان که بعد می گوید، از دید او هیتلر یک ترسوی واکنش گر بود که برخلاف ادعاهایش هیچ تغییری در نظام اقتصادی دنیا نداد و نمی خواست بدهد، ولی گاندی با پایان دادن به حاکمیت استعماری انگلستان تغییری شدید در مفهوم *violent* ایجاد کرد.

^{۲۳}توضیح مترجم: اشاره ژینژک به نوشته والتر بنیامین به نام "*Critique of Violence*" با مشخصات زیر است. این دو اصطلاح بنیامین می توانند گیج کننده باشند. منظور والتر بنیامین از اصطلاح خشونت الهی این است که در برابر نوع خشونت انقلابی که در پی رهایی و عدالت است، هر گونه قانون پیشین ساخت انسان رنگ می بازد. او خشونت حکومت ها را از این نظر اسطوره ای می نامد که در اسطوره ها خدایوارگان با انسان های زیر حاکمیت خود به خشونت و فاقد هر گونه منطق عدالت، حکومت می کردند و تنها هدف آنها قدرت نمایی بود. بنیامین در انتخاب این دو اصطلاح، ایده خشونت خدای واحد را که در عین حال، منطق عدالت دارد با خدایوارگان اسطوره که با انسان ها بی منطق و سفاک رفتار می کرده، تنها در پی سلطه و قدرت بودند، در تقابل قرار می دهد.

متن کامل نقد خشونت به زبان انگلیسی:

http://english.columbia.edu/files/english/content/Critique_of_Violence.pdf

به متن فارسی نقد خشونت از بنیامین در همین دفتر خرمگس به ترجمه امیر طبری مراجعه فرمایید.

انحراف ایدئولوژیک متکی است. آنها که مرا محکوم می کنند که گویا مسحور خشونت فوق رادیکالی هستم که حتی هیتلر و خمر سرخ "تا آن حد پیش نرفتند"، یک نکته را از قلم می اندازند: قصد من فراتر رفتن از این نوع خشونت نیست، بلکه یکسره تغییر زمین موضوع است. خشونت واقعی - یعنی اجرای عملی که با شدت، پارامترهای پایه ای زندگی را تغییر دهد - بسیار دشوار است. وقتی برتولت برشت صورتک ژاپنی یک دیو شرور را دید، نوشت: "شرور بودن چه تلاش فرساینده ای می برد با این رنگ های بیرون زده و حالت چهره نفرت انگیز". همین امر در مورد خشونت صادق است. انقلاب فرهنگی چین می تواند درسی برای ما داشته باشد: ویران کردن ساختمان های باستانی نمی تواند نفی حقیقی گذشته باشد، بلکه وانمودی ناتوان و درآوردن ادای رهایی از گذشته است. نتیجه نهایی انقلاب فرهنگی چین این انفجار کنونی نامتناسب دینامیسم سرمایه داری در چین است: یک خویشاوندی عمیق هست میان خودانقلابی سازی پیوسته در مائوئیسم و نبرد مداوم با سخت شدگی دولت از سویی و دینامیسم سرمایه داری از سوی دیگر.

این میانه، فضایی هست برای یک انقلاب منفعل جادویی که به جای برخورد مستقیم با قدرت، به آرامی، آنرا از راه خوردن پایه های زیرزمینی اش فرسوده ساخته، روزانه از شرکت در آیین ها و رسوم نگه دارنده اش خودداری می کند. آیا مهاتما گاندی هنگام رهبری مقاومت ضدانگلیسی در هند به نوعی چنین کاری نمی کرد؟ او به جای حمله مستقیم به دولت استعماری، جنبش های نافرمانی مدنی، تحریم اجناس انگلیسی، و خلق فضای اجتماعی در خارج از دسترس دولت استعماری را سازماندهی کرد. پس هر قدر هم این سخن، جنون آمیز جلوه کند، باز می توان گفت که گاندی خشونت آمیزتر از هیتلر بود. این که هیتلر را آدم شروری بدانیم که مسئول کشتار میلیون ها نفر بوده، ولی همزمان بگوییم که او آدم جگرداری بوده که با اراده ای آهنین خواسته هایش را دنبال کرده، نه تنها بیان فکری تهوع آور، بلکه خیلی ساده، اشتباه است: نخیر! هیتلر "جگر نداشت" که واقعا امور را تغییر دهد! همه کارهای او اساسا واکنشی بود: او چنان عمل کرد که به واقع چیزی تغییر نکند؛ او عمل کرد تا جلوی کمونیسم را که یک تغییر واقعی بود بگیرد. جنایت او در حق یهودیان در نهایت برای ایز گم کردن و نزدیک نشدن به دشمن واقعی، یعنی هسته مناسبات اجتماعی سرمایه داری بود. هیتلر یک نمایش انقلابی به راه انداخت تا کاپیتالیسم بتواند به بقای خود ادامه دهد؛ برخلاف او جنبش گاندی به طور موثر کمر به مختل ساختن کارکرد دولت استعماری بست. پس، مسئله خشونت یک امر پیچیده است. ما باید از تقابل مجرد "انقلاب خشونت آمیز یا رفورم صلح آمیز" دوری جسته، بر سویه های دیگری متمرکز شویم.

خشونت فقط خشونت تغییر نیست: نیاز به خشونت عظیمی (بدون نام/سیستمیک، حقوقی، پلیس، ارتش و غیره) هست فقط برای آنکه جامعه، به روش "هنجارین" به کارکرد خود ادامه دهد - چگونه این خشونت را درهم شکنیم؟ تا چه حد به طور خشونت پرهیز می توان چنین کرد؟

در پیش زمینه ذهن ما این روزها خشونت یادآور کارهای جنایت آمیز و ترور و البته جنگ است. باید بیاموزیم که قدمی به پس رفته، خود را از جاذبه این خشونت قابل دیدن "سوپرکتیو" و خشونت اجرا شده توسط یک عامل کاملاً قابل تشخیص، جدا کنیم. باید حواشی پیش زمینه ای را ببینیم که تخلیه های عاطفی شدیدی را برمی انگیزند. با یک قدم فاصله گیری، خشونتی را تشخیص می دهیم که پشتوانه خود تلاش های ما برای مبارزه با خشونت و ترویج مدارا است. به این دلیل، آغازگاه کتاب من در مورد خشونت این است که خشونت سوپرکتیو فقط قابل دیدن ترین زاویه یک مثلث است که دو زاویه دیگر آن دو نوع دیگر خشونت هستند. یک نوع خشونت نمادین هست در زبان و شکل ها که هایدگر آنرا "خانه هستی ما" می نامد. این خشونت تنها به شکل

آشکاری که پیرامون آن مطالعه گسترده شده، نیست؛ بلکه به شکل های سخن آلوده به نفرت و مناسبات سلطه اجتماعی که در فرم های معمول سخن ما بازتولید می شوند، وجود دارند. یک شکل بنیادین تر خشونت هست که درون خود زبان، یک خرده جهان معنایی را تحمیل می کند. سپس نوع دیگری هست که آنرا خشونت سیستمیک می نامم از جمله، پیامدهای فاجعه آمیز کارکرد بی سروصدای سیستم های اقتصادی و سیاسی ما. باید توجه داشت که خشونت سوپراکتیو و ابژکتیو را نمی توان از یک منظر واحد بررسی کرد: خشونت سوپراکتیو در یک پیش زمینه درجه صفر خشونت تجربه می شود. آنرا همچون آشوبی در وضعیت صلح آمیز و هنجارین امور می بینیم. ولی خشونت ابژکتیو دقیقاً خشونت موجود در همان وضعیت هنجارین امور است. خشونت ابژکتیو، نادیدنی است، زیرا در قیاس با آنچه ما خشونت سوپراکتیو می دانیم، سطح صفر را حفظ می کند. پس، خشونت سیستمیک چیزی است شبیه "ماده تاریک"²⁴ در فیزیک و متناظر یک خشونت سوپراکتیو یکسره دیدنی.

طبری: ایده مارکسیستی و ایده نولیبرالی از دو زاویه متفاوت به جهانی شدن پایبند بودند: مارکسیسم از راه اتحاد کارگران جهان و انقلاب اجتماعی و نولیبرالیسم از راه گشودگی بازارها و انقلاب صنعتی. مارکسیسم وعده عدالت اجتماعی داد و نولیبرالیسم، وعده رفاه اجتماعی. اما امروز شاهد رشد ناسیونالیسم در دنیا هستیم. آیا به نظر شما پارادایم جهانی شدن جای خود را به پارادایم ناسیونالیسم می دهد؟

ژینژک: بله، در حالی که درس یازدهم سپتامبر پایان رویای فوکویاما برای لیبرال دموکراسی جهانی بود، در سطح اقتصادی، کاپیتالیسم در سراسر جهان، پیروزمند بوده است - ملت های جهان سوم که از آن پشتیبانی کردند، امروز با نرخ رشدی فزاینده روبرو هستند. نقاب گونه گونی فرهنگی توسط جهانی گرایی سرمایه جهانی حفظ شده است. کارکردهای جدید و جهانی سرمایه داری در صورت تکیه بر "ارزش های آسیای جنوب شرقی" بهتر عمل می کنند. سه نوع فاعلیت به قول باديو²⁵ در سرمایه داری جهانی کاربرد دارند، البته کل عناصر صحنه به این ها محدود نمی شوند. یکی طبقه متوسط غربی غالب که خود را فانوس راهنمای تمدن می داند؛ دیگر، کسانی با گرایش به غرب؛ و آنها که به دلیل سرخوردگی از کاپیتالیسم جهانی شده به سمت نیهیلیسم خودیروانگر می روند. ولی همچنین، سنت گرایی هم هست و سنت های محلی با وجود مشارکت کامل در پویاشمندی های کاپیتالیسم جهانی می کوشند افراط های بی ثبات کننده آنرا با تکیه بر برخی اخلاقیات یا شیوه های زندگی سنتی مهار سازند (کنفوسیوسیزم، هندوییزم و غیره). کاپیتالیسم جهانی هیچ مشکلی با همسازی با مذاهب، فرهنگ ها و سنت های محلی پرطرفدار ندارد. سخره تلخ رفتارهای مخالف با اروپامحوری این است که به نام گرایش ضداستعماری، درست در همان لحظه ای غرب را به انتقاد می گیرند که دیگر کاپیتالیسم جهانی احتیاجی به ارزش های اروپایی برای کارکردی نرم نداشته، خیلی خوب با توتالیتریزمی که "بدیل مدرنیته" است، همساز است. به بیان کوتاهتر، درست زمانی در اعلام ارزش های فرهنگی غرب کوشش می شود که بسیاری از این ارزش ها (از جمله مساوات خواهی، حقوق اساسی، دولت رفاه...) در بازتفسیری انتقادی می توانند مانند سلاحی رویاروی جهانی شدن کاپیتالیستی بایستند. از این رو من همیشه اصرار دارم که میراث غرب فقط همان سلطه امپریالیسم پسااستعماری نیست، بلکه همچنین شامل خودآزمودن سنجشگرانه در زمینه خشونت و بهره کشی پرداخته غرب در جهان سوم نیز هست.

²⁴ dark matter

²⁵ Badiou

من پیشتر هایتی، مستعمره سابق فرانسه را مثال زده ام: انقلاب فرانسه از طرفی اساس ایدئولوژیک شورشی را فراهم ساخت که به آزادی بردگان انجامید و هایتی مستقل را پی ریخت. روند استعمارزدایی، زمانی به حرکت درآمد که ملت های مستعمره برای خود همان حقوقی را خواستار شدند که غرب برای خویشتن به دست آورده بود. نباید هرگز فراموش کرد که غرب، استانداردهایی را فراهم ساخت که به کمک آنها (و نیز از راه نقد آنها) گذشته جنایتکارانه خود را نقد می کند. ما اینجا با یک دیالک تیک فرم و محتوا سروکار داریم: وقتی کشورهای مستعمره خواستار استقلال شده، اعلام "بازگشت به ریشه ها" می کنند، خود این فرم (یعنی رویکرد تشکیل یک ملت-دولت) یک امر غربی است. غرب با شکست خود (از دست دادن مستعمرات) در ارایه فرم اجتماعی خویش به دیگران پیروز می شود. میراث رهایی بخش اروپایی نمی تواند به "ارزش های اروپایی" در معنای ایدئولوژیک آن، فروکاسته شود، آن گونه که در برخورد رسانه های ما می بینیم مبنی بر تهدید ارزش های ما از سوی اسلام. بلکه، عظیم ترین تهدید به بخش ارزشمند میراث اروپایی، امروز از سوی خود مدافعان اروپا (پوپولست های ضد مهاجر) برمی خیزد.

اگر سخن از هر گونه رویداد می گوئیم، اندیشه افلاطون، یک رویداد غربی است؛ تساوی طلبی رادیکال، غربی است؛ مفهوم فاعلیت مدرن، اروپایی است؛ کمونیسم، رخدادی اروپایی است. وقتی مارکسیست ها برای قدرت گیری کاپیتالیسم شادمانی می کنند، زیرا مناسبات قدیمی جوامع را از هم می پاشد، و وقتی در وجود این روند زوال، گشایش فضای رهایی رادیکال را می بینند، آنها دارند از طرف میراث رهایی بخش اروپایی سخن می گویند. مایکل مینیولو^{۲۶} و دیگر پسااستعمارگرایان مخالف اروپامداری به بادبو و دیگر موافقان کمونیسم حمله کرده، آنها را زیادی اروپایی می دانند: آنها (به درستی) ایده کمونیسم اروپایی را پس می زنند و به جای کمونیسم، پیشنهاد توسل به سنت های باستانی آسیایی، آمریکای لاتین یا آفریقایی برای مقاومت در برابر کاپیتالیسم جهانی شده را پیش می کشند. اینجا یک گزینش حساس در میان است: آیا به نیابت از سنت های محلی در برابر کاپیتالیسم جهانی مسلط بر آنها، مقاومت کنیم؟ یا ضمن پذیرفتن این نیروی آسیب رسان، با دفاع از یک پروژه رهایی جهانی شده با کاپیتالیسم جهانی مخالفت کنیم؟ دلیل این که مخالفت با اروپامحوری امروزه بسیار هوادار دارد، دقیقاً از این رو است که کاپیتالیسم جهانی بسیار بهتر عمل می کند، وقتی افراط های آن از سوی برخی سنت های باستانی تعدیل می شوند. کاپیتالیسم جهانی و سنت های محلی دیگر در تقابل با یکدیگر نبوده، در یک اردوگاه قرار دارند.

طبری: شما در اثر خود به نام "شیء والای ایدئولوژی"^{۲۷} می گوئید که: دوران ما دوران پسا ایدئولوژی و رها از پایه های فناتیک است، اما نه به دلایل مثبت، زیرا این دوران، حاصل بی تفاوتی و فاصله انسان ها با یکدیگر است. آیا می توان این تز شما را بسط داد به خیزش و رشد اخیر روال ناسیونالیسم؟ ناسیونالیسم همچون یک روال پسا ایدئولوژی؟ آیا نسخه ناسیونالیسمی که به تازگی در اروپا سربر آورده، بر خلاف نسخه ناسیونالیسم جنگ دوم جهانی، یک نوع تدافعی و رمانتیک از ناسیونالیسم و در جستجوی هویت فرهنگی می باشد و نه نسخه ای نظامی و تهاجمی در پی گسترش نفوذ سیاسی ملت-دولت ها؟

ژبژک: من اینجا یک کمی بدبین تر از آن چیزی هستم که پرسش شما می رساند. به نظر من، بازخیزش ناسیونالیسم در اروپا، تقریباً در همه حالت های آن، نه تدافعی است و نه رمانتیک، بلکه به طرز خشونت آمیزی، نژادپرستانه بوده، کمر به ضدیت با "خطر

²⁶ Walter Mignolo

²⁷ The Sublime Object of Ideology

مهاجران" بسته است. این همان ناسیونالیسم احزابی چون *Front National* در فرانسه، *UKIP* در انگلستان، *Prigida* در آلمان و غیره است. اما برای من مهمتر، دقیقاً همان طبیعت بی تفاوتی مردم است که شما در پرسش خود به میان آوردید. این بی تفاوتی یعنی وقتی یک تهدید جدید منفجر می شود، ایدئولوژی (و عمل) چیره همواره دنبال راهی می گردد که وضعیت را بازنه‌جارین سازی²⁸ کند و نه آنکه مستقیم با آن رویارو شود.

پیشتر مثالی زده ام: در دسامبر ۲۰۱۶ دود در شهرهای بزرگ چین آن قدر غلیظ شد که هزاران نفر به خارج شهر پناه بردند: دنبال جایی که بتوان هنوز آسمان آبی را دید. این آخرالزمان هوای تنفسی²⁹ دامنگیر نیم میلیون مردم شد. آنها که باقی ماندند، سرگردان بوده، به مردمان بازمانده از یک فاجعه آخرزمانی در فیلم ها می مانستند: با ماسک های گاز بزرگ، پرسه زنان در جاهایی که حتی درختان نزدیک دیده نمی شدند. بعد طبقاتی قضیه، نقش مهمی داشت: پیش از آنکه مقامات، فرودگاه ها را به دلیل هوای مسموم ببندند، کسانی که قادر به پرداخت هزینه پروازی گران قیمت بودند، شهر را ترک کردند... قوز بالا قوز این که قانونگذاران پکن، به فکر ثبت دود به عنوان یک مصیبت هواشناسی و رویدادی طبیعی افتادند، مبادا مقامات به دلیل این فاجعه مورد انتقاد قرار بگیرند. به این ترتیب، یک مقوله جدیدی افزوده شد به فهرست دراز شامل پناهندگان جنگی، خشکسالی، سونامی، زلزله، بحران اقتصادی و غیره: مهاجران دودگریز³⁰!

شاید عجیب ترین نکته این آخرزمان آلودگی هوا، سوار کردن کلک بازنه‌جارین سازی باشد: پس از آنکه مقامات، دیگر از پس انکار مشکل برنمی آمدند، در برقراری روال های جدیدی کوشیدند تا یک جور مردم را به ادامه زندگی روزانه و در ضمن، رعایت هنجارهای جدید وادارند؛ چنان که گویی دود فاجعه آمیز، فقط یک داده جدید زندگی است: در روزهای مقرر، می توانید تا حد ممکن خانه بمانید و اگر لازم شد، با ماسک بیرون بروید. بچه ها با شنیدن خبر ذوق کردند که چندین روز مدارس تعطیل می شوند- فرصتی برای خانه ماندن و بازی. سفر به مناطق روستایی که آسمان آبی هنوز دیده می شود، فرصتی خاص است که همه به دنبال آن بوده، آرزوی را دارند (همین حالا در پکن آژانس های مسافرتی برای این گونه سفرهای یک روزه برپا شده اند). مهم آن است که مردم وحشت نکرده، ظاهر را حفظ نمایند. با وجود همه این دردها زندگی ادامه دارد...

یک نکته قطعی است: تغییر اجتماعی و روانی خارق العاده ای درست روبروی چشمان ما دارد اتفاق می افتد - ناممکن، دارد ممکن می شود. رویدادی به واقعیت می پیوندد که ابتدا همچون یک ناممکن ولی نه غیرواقعی تجربه شد (امکان فاجعه ای که هر قدر هم آنرا محتمل می دانیم، ولی رخ دادن آنرا باور نکرده، از این رو ناممکن می دانیمش)، ولی اینک دیگر ناممکن نیست (فاجعه به محض وقوع، بازنه‌جارین شده، همچون جزیی از امور عادی فهمیده می شود؛ چنان که گویی همواره ممکن بوده است).

شکافی که این گونه ناسازواره ها را ممکن می سازد، شکاف میان دانستن و باور است. ما می دانیم که فاجعه محیط زیستی ممکن و حتی محتمل است، اما باور نداریم که اتفاق بیفتد. همین داستان عبور از ناممکنی به هنجارین سازی به آشکاری در نحوه واکنش نظام مستقر لیبرال در امریکا به پیروزی ترامپ دیده می شود. همچنین این پدیده در برخورد قدرت های دولتی و سرمایه بزرگ با خطرهایی چون آب شدن یخ های قطب دیده می شود.

²⁸ renormalize

²⁹ airpocalypse

³⁰ smog refugees

طبری: آیا می توان گفت که ایدئولوژی همواره نیروی محرک هر انقلابی بوده و آن جریانی که از ایدئولوژی تهجمی تر و فنانیک تر برخوردار باشد، به همین دلیل به کسب قدرت سیاسی نائل می شود؟

ژینژیک: من از کاربرد واژه فنانیک به دلیل ابهام آن پرهیز دارم. ممکن است معنای مورد نظر شما فنانیسم یا ایدئولوژیک یا بنیادگرایی باشد، اما اینها نیز اغلب توسط لیبرال های خط معمول³¹ جهت رد کل مبارزه برای بیعدالتی به کار می روند. نکته مهم دیگر این که دریابیم تا چه حد رژیم های فنانیک مذهبی می توانند یکسره در کاپیتالیسم جهانی ادغام شده باشند. داعش (دولت اسلامی) همچنین یک مافیای بزرگ شرکت تجاری است که نفت، مجسمه های باستانی، کتان، اسلحه و برده های زن می فروشد؛ یک مخلوطی از بیانیه های مرگبار قهرمان وار و همزمان، محصول جانبی فساد غرب (به قول بادیو). آیا می توان کشوری را تصور نمود که بیشتر از عربستان سعودی یا امارات در کاپیتالیسم جهانی ادغام شده باشد؟ عربستان سعودی یک حکومت دینی بنیادگرا است که مداخله گران خارجی را بر نمی تابد، ولی همین عربستان سعودی از نظر اقتصادی کاملاً با غرب ادغام شده است. از نگرگاه اقتصادی، عربستان سعودی و امارات، کاملاً پشت جبهه سرمایه غرب نیستند، بلکه یکسره برای ثروت و جایگاه خود در دنیا به درآمد نفت اتکا دارند. اما بدانیم این همه که گفته اند چگونه کاپیتالیسم با طمع خودپرستانه افراد سرمایه دار برای قدرت و ثروت بیشتر حفظ شده، گمراه کننده است - خود کاپیتالیسم نیز گونه ای فنانیسم خاص خود را دارد. در کاپیتالیسم امروزی، طمع فردی، تابع گرایش کاپیتالیسم به تولید و گسترش است. می توان گفت که آنچه ما به واقع نیاز داریم، بیشتر نوعی خودخواهی "روشن شده"³² است.

مثال تهدید محیط زیست را در نظر بگیریم: برای دست به کار شدن ما هیچ گونه عشق دروغین همذات پندارانه نسبت به طبیعت لازم نیست؛ فقط یک خودخواهی بلندمدت کفایت می کند. جدال میان کاپیتالیسم و محیط زیست را می توان جدال نمونه وار میان منافع فایده گرایی خودخواهانه بیمارگونه و رفتار اخلاقی مناسب جهت منافع عمومی بشریت دانست.

طبری: آیا ایدئولوژی را می توان عامل انحطاط انقلاب ها دانست؟

ژینژیک: نخست باید روشن سازیم که واژه ایدئولوژی را در چه معنایی به کار می بریم. نباید ایدئولوژی را تنها در فنانیسم یا سرسپردگی متعصبانه به یک هدف دید. در این صورت، به مرور زمان، آدم های واقعی و مشکلات، اضطراب ها و خواسته های آنها را از یاد می بریم. به نظر من، یک رفتار بدبینانه و عمل گرا که به همه هدف های بزرگ بی اعتماد است، کمتر، ایدئولوژیک نیست (یعنی مشروعیت می بخشد به مناسبات موجود سلطه و بهره کشی). باید گفت که امروز در کشورهای توسعه یافته غرب، ایدئولوژی غالب، نوعی لذت گرایی و فرصت طلبی بدبینانه است با اندکی رنگ و بوی معنویت. دوم آنکه فنانیسم به معنای وفاداری حقیقی به یک هدف نیست. نفوذناپذیری فنانیسم بیشتر از عدم قطعیت و ترس فرد فنانیک ریشه می گیرد. افزون بر این، فنانیسم مانند صورتکی، روی فرصت طلبی را می پوشاند.

اما پرسش شما یک جنبه دیگر هم دارد: چرا و چگونه انقلاب ها به کژراهه می روند؟ مارکس در پیشگفتار مشهور خود بر "مشارکتی در نقد اقتصاد سیاسی"، نوشت که بشریت تنها وظایفی را به دوش می گیرد که بتواند آنها را حل کند: "از این رو بشریت، ناگزیر وظایفی پیش روی خود می گذارد که بتواند آنها را حل کند، زیرا بررسی دقیق همواره نشان می دهد که خود

³¹ *mainstream liberals*

³² *Enlightened* اینجا در معنای معنویت یافته

مشکل نیز تنها وقتی سربرمی آورد که شرایط مادی راه حل های آن، حاضر یا دستکم در حال شکل گیری هستند". به نظر من باید این گفته را وارونه ساخته، مدعی شویم که بشریت بر دوش خود وظایفی می گذارد که نمی تواند آنها را حل کند و از این رو روندی پیش بینی ناپذیر پدید می آورد که طی آن، خود آن وظیفه (هدف) تعریفی دیگر پیدا می کند. به یاد بیاورید چگونه روند دیالکتیک هگلی با یک ایده اثباتی آغاز و حول آن گسترش می یابد، ولی همین ایده در روند تحقق خود، دچار دگرگونی عمیقی می شود (نه فقط یک همسازی تاکتیکی، بلکه یک بازتعریف اساسی)، زیرا ایده در روند، درگیر گشته، سپس در اثر تحقق خود، بازتعریف می شود. برای نمونه، شورشی عدالت خواهانه را در نظر بگیرید: وقتی مردم واقعا درگیر آن می شوند، درمی یابند که برقراری عدالتی حقیقی خیلی بیش از آن خواسته های محدودی که با آنها شروع کرده اند (مانند لغو برخی قانون ها و غیره)، کار می برد. یک روند انقلابی، فعالیتی با برنامه ریزی خوب نیست؛ در جریان آن امکان ندارد هم یکسره در زمان حال غرق باشی و هم از پیامدهای بلندمدت نیز آگاه باشی. درست برعکس است: همه ملاحظات استراتژیک، به امید آینده ای بهتر به تعلیق درمی آیند. برای نمونه، رفتار *on attaque, et puis, on le verra* ^{۳۳} - که لنین اغلب به این شعار ناپلئون استناد می کرد - بخش کلیدی هر انقلابی است.

جرج لوکاج، مارکسیست بزرگ، در سال های آخر زندگی، نظر خود را نسبت به این نکته کلیدی تغییر داد: او بعد فاجعه آمیز روند انقلاب را پذیرفت. این امر که در اندیشه لوکاج نادیده گرفته شده بود، در اثر جرومی گلیک ^{۳۴} به نام "فاجعه سیاه رادیکال" ^{۳۵} مطرح شد؛ کتابی که از مفهوم استاندارد مارکس و انگلس از فاجعه انقلاب و سویه های اسفناک آن، بسیار فراتر می رود. گلیک این کار را با تصویرکردن قهرمانی انجام می دهد که خیلی زود و جلوتر از زمان خود از راه رسیده و از این رو هرچند از نمایی دور، نماینده تحول تاریخی است، اما محکوم به شکست می باشد (شخصیت نمونه او توماس مونتر نام دارد). از دید گلیک، تراژدی در یک روند انقلابی، امری ناگزیر بوده، در ذات آن حکم شده و در اثر مجموعه ای از تضادها بروز می کند: رهبری در برابر توده ها؛ رادیکال بودن در برابر مصالحه... برای نمونه، در مورد تضاد اول، هیچ راه آسانی وجود نداشته، شکاف میان رهبری و توده ها و ارتباط گیری ناقص آنها، الزاما سربرمی آورد. تضاد آشتی ناپذیر نهفته در این تنش، از سویی وفاداری به هدف جهانشمول است و از سوی دیگر، ضرورت مصالحه. انقلاب با هزاران خواسته رادیکال جهت تحقق یک خواست جهانشمول منفجر می شود و مراحل کوتاه آمدن، از علایم شکست آن و سرخوردگی توقع های مردم است. گلیک اینجا از جرج لوکاج - مدافع سرسخت مراحل کوتاه آمدن که در سال ۱۹۳۵ هایدلبرگ ^{۳۶} را نوشت - نام می برد. این مقاله ای است کوتاه، ولی مهم که لوکاج در آن طرفداری هگل از ترمیدور ناپلیون علیه وفاداری سرسختانه هولدلین به انقلابیگری قهرمانانه را می ستاید: هگل با دوره پساترمیدوری و پایان دوران انقلابی گسترش بورژوازی کنار آمده، فلسفه خود را براساس فهم این چرخشگاه جدید در تاریخ جهان بنامی کند. هولدلین هیچ سازشی با واقعیت پساترمیدوری نشان نمی دهد؛ او به ایده آل انقلابی قدیمی بازسازی دموکراسی "پولیس" ^{۳۷} وفادار ماند. اما واقعیت که هیچ جایی برای ایده ال های او نداشت - حتی در سطح شعر و اندیشه -

³³ توضیح مترجم: به زبان فرانسه یعنی "حمله کنیم و سپس ببینیم چه پیش می آید".

³⁴ *Jeremy Glick*

³⁵ *The Black Radical Tragic*

³⁶ *Holderlin's Hyperion*

توضیح مترجم: هایدلبرگ به معنای متعلق به بالا (*/haɪ'prɪən/; Greek: Ὑπερίων*) یکی از دوازده غول اسطوره ای یونان و فرزندان زمین و اورانوس است که خدای وارگان المپ جانشین آنها شدند.

³⁷ توضیح مترجم: دولت شهر یونان باستان

او را درهم شکست. لوکاج به این مفهوم مارکس اشاره می کند که دوره قهرمانانه انقلاب فرانسه، یک پیروزی پرشور و ضروری بود که به دنبال آن مرحله غیرقهرمانانه مناسبات بازار فرارسید: کارکرد اجتماعی حقیقی انقلاب فرانسه این بود که شرایط را برای حاکمیت غیررمانتیک اقتصاد بورژوازی فراهم سازد. قهرمانی حقیقی در چسبیدن کورکورانه به شور انقلابی اولیه نیست، بلکه آن گونه که هگل دوست داشت در بازی با جمله لوتر بگوید، در قدرشناسی از "گل بر صلیب زمان حال" است. یعنی، در رهاکردن روح زیبایی ایده آل و پذیرش کامل زمان حال همچون تنها قلمرو ممکن برای تحقق آزادی. پس همین "مصالحه" با واقعیت اجتماعی است که گام فلسفی مهم هگل را قادر ساخت به پیشروی و کنار گذاشتن مفهوم پیشافاشیستی "جامعه ارگانیک" که در دستنوشته *System der Sittlichkeit* به کار برده بود؛ همچنین به او امکان تجزیه تحلیل دیالکتیک تضادهای درونی جامعه مدنی بورژوا را بخشید. آشکار است که این تحلیل لوکاج عمیقاً تمثیلی است و آنرا چند ماه پس از نگارش تر تروتسکی - شخصیت دیگر کتاب گلیک - پیرامون استالینیزم همچون ترمیدور انقلاب اکتبر، بیان کرد. از این رو متن لوکاج را باید پاسخی به تروتسکی دانست: او توصیف تروتسکی از رژیم استالین همچون "ترمیدوریزم" [حکومت وحشت] را پذیرفته، به آن چرخشی مثبت می دهد: به جای سوگواری برای انرژی از دست رفته ناکجا آباد باید در یک سرفروآوردن قهرمانانه، پیامدهای آنرا همچون تنها فضای تحقق یافته پیشرفت اجتماعی پذیرفت... مارکس البته "روز بعد" از بدمستی انقلاب را نشان از محدودیت ذاتی پروژه انقلاب "بورژوازی" و ناصادقی وعده آزادی جهانشمول آن می داند: "حقیقت" حقوق بشر جهانشمول، همانا حقوق تجارت و مالکیت خصوصی است. اگر ما دفاع لوکاج از ترمیدور استالینی را بخوانیم (به طرز بحث انگیزی خلاف قصد خودآگاهش)، آنرا دربردارنده یک دورنمای بدبینانه ضدمارکسیستی می یابیم: انقلاب پرولتاریا به خودی خود شکافی در بیان متوهم آزادی جهانشمول است که به دنبال آن کابوس، در مناسبات جدید سلطه و بهره کشی بیدار می شویم؛ یعنی پروژه کمونیستی "آزادی تحقق یافته"، محکوم به شکست است. ما باید یکسره بپذیریم که چون فعالیت انقلابی نه یک کنش خودشفافگر، که کنشی درگیر شرایط ازخودبیگانگی است، ناگزیر، تراژیک بوده، کنش هایی در پی دارد که نتایج نهایی آنها برعکس قصد اولیه است. پس ما نیازمندیم به تغییر فرمول یک انقلاب کبیر همچون لحظه رستاخیز بزرگ که طی آن، به قول بنیامین، قرار است حتی گذشته اقدامات انقلابی رستگار شود؛ آن لحظه ای که به روشنی در یویل نبی ۳:۱۴ فرموله شده: "ای مردم، مردم! تنگنای تصمیم دررسیده! زیرا روز خدا در تنگنای تصمیم نزدیک است". اما تصمیم، همیشه خطرهایی دربردارد، و بدون هیچ تضمین هستی شناختی، احتمال شکست و تکرار آنرا دارد. شاید خدا (یا هر عامل دیگری به جای آن) حکم نادرست بدهد که مردم در تنگنای تصمیم خود بر باد بروند. در این لحظه تراژیک است که کارمایه حقیقی عشق وارد می شود.^{۳۸}

دقیقین: پروفیسور ژیزک، پرسش من از شما بیشتر روی رفورم متمرکز است. الکسی دوتوکویل در اثر خود به نام "رژیم کهن و انقلاب" (*L'ancien régime et la révolution* (۱۸۵۶)) این تصور نادرست ولی رایج را که گویا انقلاب در اثر نبود هیچ گونه رفورمی شکل می گیرد، به چالش می گیرد. دوتوکویل براساس مطالعه دقیق دوران پیش از انقلاب فرانسه استدلال می کند که برخلاف انتظار، یک جامعه بدون هر گونه پیشینه نزدیک "رفورم"، کمتر ممکن است دستخوش "انقلاب" شود. او نتیجه می گیرد که انقلاب ها درواقع، به

^{۳۸} توضیح مترجم: یکی از نظریه های ژیزک برای تجدید نظر در رفتار انقلابی، منظور کردن عشق همچون بزرگ ترین کار انقلابیون است.

دنبال رفورم های ناموثر و شکست خورده رخ می دهند. در واقع، به نظر من، پس از دوتوکویل، تاریخ دوران مدرن دیدگاه او را تایید کرد: انقلاب ۱۹۱۷ پس از رفورم الغای سرواژ با بردگی دهقانان و اقدامات تزارها برای غربی کردن شیوه زندگی در شهرها رخ داد؛ انقلاب اسلامی ایران، مدتی نسبتاً کوتاه پس از اصلاحات شاه ایران به نام "انقلاب سفید" رخ داد؛ حتی انقلاب کوبا پس از اصلاحات موسوم به "سوسیالیستی" از سوی ژنرال باتیستا رخ داد. در زمان ما این قانونمندی حاصل از تجربه باید از سوی جوامع سیاسی و مدنی کشورهای در حال توسعه یا درگیر ساختارهای استبدادی، بسیار جدی گرفته شود. آیا شما این نظر را تایید می کنید که تنها رفورم های موثر و موفق در بهبود ابعاد زندگی مردم، قادر به پیشگیری از انقلاب های تراژیک یا حرکات انفجاری هستند که می توانند به جنگ، ویرانی، پسرفت اجتماعی و سیاسی و در نهایت، تجزیه کشورهای جهان سوم بینجامند؟

ژوژک: من عمیقاً با نظر شما موافقم. ابتدا برای راهیابی بهتر در این زمینه، بیایم نگاهی به شرایط جهانی امروز بیندازیم. سپس به نکته شما در زمینه رفورم های موثر خواهیم رسید.

از اروپای غربی و شرقی شروع می کنم که نشانه های یک بازپردازش بلند مدت فضای سیاسی دیده می شوند. تا همین اواخر، فضای سیاسی در تسلط دو حزب اصلی بود که کل بدنه رای دهندگان را مخاطب می گرفتند. یک حزب راست مرکزی (دموکرات- مسیحی، لیبرال محافظه کار، حزب مردم...) و یک حزب چپ مرکزی (سوسیالیست، سوسیال-دموکرات...) به همراه احزاب کوچکتر که مخاطبان انتخاباتی محدودی داشتند (محیط زیست، لیبرال و غیره). این روزها یک حزب طرفدار کاپیتالیسم جهانی در حال برآمد روزافزون است که اغلب مدارا دارد با سقط جنین، حقوق دگرباشان جنسی و اقلیت های مذهبی و قومی و غیره. در جبهه مقابل این حزب، حزبی ضدمهاجر و پوپولیست به مراتب قوی تر هست که در حاشیه های خود، از همراهی مستقیم گروه های فاشیست و نژادپرست برخوردار است. نمونه بارز این وضعیت، لهستان است: پس از انحلال کمونیست های سابق در احزاب اصلی، با حزب میانه رو و لیبرال و "ضدایدئولوژی" نخست وزیر پیشین دونالد داسک و حزب محافظه کار مسیحی برادران کارژینسکی روبرو هستیم. رقابت اساسی امروز بر سر این است که کدام یک از دو حزب اصلی - محافظه کارها یا لیبرال ها- در معرفی خود همچون تجسم غیرسیاسیگری پسایدئولوژیک^{۳۹} بر حزب دیگر همچون نماد هنوز-دریند-اشباح ایدئولوژیک-بودن پیروز می شود؟ در اوایل دهه نود، محافظه کاران در اثبات خود در این جهت، جلوتر بودند؛ سپس چپ های لیبرال که گویا دست بالا را داشتند، بر آنها پیشی گرفتند. امروز، دوباره محافظه کاران جلو افتاده اند.

وقتی به خیزش عجیب بنیادگرایی اسلامی می اندیشیم، آیا نباید همچنین به خیزش همان اندازه عجیب بنیادگرایان مذهبی - ملی گرا در کشورهایی چون لهستان، مجارستان و کروواتیا فکر کنیم؟ در دهه های اخیر، لهستان یکی از معدود نمونه های موفقیت بوده است: پس از سقوط سوسیالیسم، تولید سرانه بیش از دوبرابر شد. در چند سال اخیر، دولت لیبرال میانه روی دانالد تاسک روی کار بود. سپس، راست افراطی تقریباً ناگهانی بدون هیچ جنجال رسوایی فساد مانند مجارستان، روی کار آمد. حالا یک جنبش گسترده برای جلوگیری از سقط جنین حتی در موارد خطر جانی برای مادر، تجاوز یا نقص جنینی به راه افتاده است. پوپولیسم ضدمهاجر، شور و هیجان را به سیاست برگردانده، با واژگان مبارزه جو سخن می گوید: سخن از ما در برابر آنها. این میان، یکی از نشانه های سرگیجه

³⁹ *post-ideological non-politics*

بقیای چپ این است که می گویند بیایم شورانگیزی سیاسی را از راست یاد بگیریم: "اگر ماری لوپن می تواند، چرا ما نکنیم؟ پس، باید به ملت-دولت نیرومند برگشت... " یک مبارزه مسخره که پیشاپیش بازنده است.

از آن طرف، گرایش بازگشت به مدل قدیمی دولت رفاه در سوسیال دموکراسی وجود دارد. با نگاهی دقیق به برنامه دولت سیزرا در یونان پیش از تسلیم، می بینیم که خواسته آنها همان اقدامات چهل سال پیش بود که بخشی از استاندارد میانه رو سوسیال دموکرات به شمار می رفت (در سوئد دهه ۱۹۶۰، برنامه دولت بسی رادیکال تر بود). این نشان اندوهباری از زمانه ماست که شما باید وابسته به یک چپ رادیکال باشید تا از چنان اقداماتی حمایت کنید - نشان خاص دوران های تیره؛ ولی همچنین یک فرصت برای چپ جهت در دست گرفتن فضایی که دهه های قبل، متعلق به چپ میانه رو بود. به نظر می آید که چپ رادیکال امروز به قول آلبرتو توسکانو واقعا "محکوم به مبارزه برای سوسیال دموکراسی با چنگ و دندان است تا سرآخر، ثابت کند که کارآیی ندارد".

آیا این شاهدهی نیست بر حقیقتی تلخ که چپ هیچ برنامه قابل اجرایی برای سازماندهی جوامع ما ندارد؟

آیا یک شق سومی هست و رای پافشاری بر مطالبات رادیکال (و از آنجا محکوم کردن خود به حاشیه نشینی)؟ یا باید در جازد در سازشکاری تلاش برای تغییرات کوچک در چارچوب نظم کاپیتالیسم جهانی (سقط جنین، ازدواج دگرباشان جنسی، خدمات درمانی بیشتر...)؟ اما شاید راه سومی وجود داشته باشد.

اینجا به نکته اصلی پرسش شما یعنی رفورم های موثر، نزدیک تر می شوم: هنر بزرگ سیاست، اصرار بر مطالبات میانه ای است که ناممکن خالص نیستند، ولی با آنکه در نظم موجود، پیشاپیش، ناممکن دانسته شده اند، ولی ممکن می نمایند. داستان های علمی-تخیلی را در نظر بگیرید که قهرمان داستان، دری عوضی را باز می کند یا دکمه ای اشتباهی را فشار می دهد و ناگهان کل واقعیت پیرامون او از هم می پاشد. در ایالات متحده آمریکا خدمات درمانی سراسری به روشنی یک چنین نقطه ناممکنی است. امروز وضعیت ناخوشایند سیاسی نمونه ای بارز است که چگونه یک گزینش غلط باید پیش از گزینش درست رخ می داد. در اساس، گزینش سیاست چپ روانه، میان رفورم سوسیال دموکراتیک و انقلاب رادیکال است. ولی گزینش رادیکال، هر چند به طور مجرد، درست است، موجب شکست خود بوده: مانند روح زیبایی که در طلسم بیحرکتی گیر کرده است: در جوامع توسعه یافته غربی، فراخوان ها به انقلاب رادیکال هیچ گونه قدرت به حرکت درآوردن ندارند. تنها یک گزینش "خطا"ی ساده می تواند شرایط ذهنی را برای یک امکان سوسیالیستی فراهم کند: چه پیروز شود و چه شکست بخورد، دسته ای از مطالبات بعدی را به حرکت درمی آورد (مانند: "برای برقراری خدمات درمانی سراسری همچنین نیاز هست به...")، و این است که به گزینش درست می انجامد. در کار رفورم، هیچ راه میانبری وجود ندارد. نیاز به تغییر رادیکال جهانشمول باید از چنین فرایند واسطه مند و از طریق مطالبات مشخص برخیزد^{۴۰}. پس، شروع یگراست از گزینش درستی که می گوید: "من برحقم و فلاکت جهان در راه اشتباه خود، نشانی است از این که من چقدر برحقم"، حتی بدتر از یک گزینش غلط است. بنابراین، هنر حقیقی سیاست این نیست که الزاما از اشتباه پرهیز کنیم، بلکه این است که دستکم اشتباه مناسب^{۴۱} را مرتکب شویم و دست به گزینش غلطی بزنیم که به درد بخورد!

کاپیتالیسم جهانی شده، به دلیل اختلال های ناگزیر ناشی از ناسازواره "نقطه ناممکنی"، به یک خودارجاعی می رسد: نقطه ناممکنی "در بازار جهانی می تواند به درستی، خود "مناسبات بازار آزاد" باشد و چنین هم هست. چند سال پیش، گزارشی از

⁴⁰ توضیح مترجم: ریشه های هگلی تفکر ژبژک برای فهم این گفته ها ضروری است.

⁴¹ right mistake

CNN از کشور مالی، واقعیت "بازار آزاد" بین المللی را نشان داد. در این باره قبلا هم نوشته ام: دو ستون اقتصاد کشور مالی، عبارتند از پنبه در جنوب و دامداری در شمال. این هر دو در بحران هستند، زیرا قدرت های غربی قوانینی را که خود می کوشند بیرحمانه به ملت های فقیر نگه داشته شده جهان سوم، تحمیل کنند، زیر پا گذاشته اند. کشور مالی پنبه درجه یک تولید می کند، ولی دولت آمریکا پولی که برای حمایت مالی پنبه کاران صرف می کند، بیشتر است از کل بودجه دولت مالی. از این رو تعجیبی نیست که آنها با پنبه آمریکا نمی توانند رقابت کنند. در شمال، اتحادیه اروپا تقصیر کار است: لبنیات و گوشت گاو مالی قادر به رقابت نیستند با شیر و گوشت اروپایی که یارانه های قوی می گیرند. اتحادیه اروپا برای هر گاو ۵۰۰ یورو در سال یارانه می دهد که رقمی بیش از تولید سرانه در مالی است. شگفتی ندارد که توضیح وزیر اقتصاد مالی چنین بود: ما نیازی به کمک، نصیحت یا سخنرانی های شما پیرامون فواید لغو قواعد دولتی سختگیرانه نداریم! فقط لطفاً به قواعد خودتان پیرامون بازار آزاد پایبند بمانید، آنگاه اصل مشکلات ما برطرف خواهد شد.

هواداران کاپیتالیسم اغلب می گویند که با وجود همه پیش بینی های بحران، سرمایه داری بیش از هر زمان دیگر نه در بحران، که در حال پیشرفت است - و نمی توان کاری جز پذیرفتن بحران ها کرد. کاپیتالیسم همه جای دنیا در حال رشد است (کمابیش) - فقط مردم هستند که در چنبره این رشد انفجاری، دچار بحران می شوند. این تنش میان رشد انفجاری و بحران های محلی و فقر (هرچند یکبار کل سیستم را به لرزه درمی آورد)، بخشی از کارکرد هنجارین سرمایه داری است: کاپیتالیسم از راه بحران های متناوب خود را نومی سازد. این مثال را جای دیگر هم زده ام: بردگی را در نظر بگیریم. در حالی که کاپیتالیسم خود را همچون یک نظام اقتصادی جانداخته که آزادی فردی را مشروعیت می بخشد (همچون یک شرط دادوستد بازار)، اما به نوبه خود، بردگی را همچون بخشی از روند درونی خود، تولید کرد: هرچند بردگی تقریباً در پایان قرون وسطی از بین رفته بود، ولی از اوایل دوران مدرن تا جنگ داخلی آمریکا در مستعمرات رشد انفجاری داشت. می توان به جرات گفت که امروز با دوران جدید جهانی شدن سرمایه، دوران جدیدی از بردگی نیز در حال سربر آوردن است. بردگی دیگر به معنای وضعیت افراد برده شده در برابر قانون نیست، بلکه شکل های جدید متنوعی به خود می گیرد: میلیون ها کارگر مهاجر در شبه جزیره عربستان سعودی (امارات، قطر، غیره) که از حقوق و آزادی های مدنی ابتدایی بی بهره اند؛ کنترل کامل بر میلیون ها کارگر آسیایی در کارگاه های غیرقانونی که اغلب مستقیم به صورت اردوگاه های کار اداره می شوند؛ استفاده عمده از کار اجباری برای بهره برداری از منابع طبیعی آفریقای مرکزی (کنگو و غیره). اما لازم نیست راه دور برویم.

مثالی می زنم که در نوشته های پیشینم آورده ام: در اول دسامبر ۲۰۱۳، در یک روز یکشنبه، دستکم هفت نفر به دنبال سوختن یک کارخانه متعلق به چینی ها در منطقه صنعتی پراتو در ده کیلومتری فلورانس ایتالیا در خوابگاه فقیرانه کارخانه گیر کرده، جان سپردند. ریبرتو پیستونینا که در یک اتحادیه محلی فعال بود، گفت: "هیچ کس نمی تواند بگوید که غافلگیر شده، زیرا سالهاست همه می دانند در منطقه صنعتی میان پراتو و فلورانس، هزاران نفر در شرایط نزدیک بردگی زندگی و کار می کنند." فقط در پراتو دستکم ۱۵،۰۰۰ نفر در میان جمعیتی کمتر از ۲۰۰،۰۰۰ نفری، قانوناً توسط یک شرکت با صاحبان چینی ثبت نام شده اند. این گمان هست که هزاران مهاجر چینی دیگر به صورت غیرقانونی در این شهر، بیش از ۱۶ ساعت در روز برای یک شبکه عمده فروشان و کارگاه های تولید پوشاک ارزان کار می کنند. پس ما نیازی نداریم برای دیدن زندگی فلاکت بار بردگان نوین به حاشیه شهر شانکهای یا دبی و قطر برویم و مثلاً به چین انتقاد کنیم. بردگی می تواند همین جا باشد، درون خانه ما، ولی ما فقط آنرا نمی

بینیم یا وانمود به ندیدن می کنیم. این آپارتاید نوین، این انفجار جدید انواع بردگی، یک اتفاق ناگوار نیست، بلکه یک ضرورت ساختاری سرمایه داری جهانی شده امروز می باشد و از این رو، به چالش کشیدن آن، می تواند یک تغییر جهانی در پی داشته باشد. از سوی دیگر می خواهیم تاکید کنم که در عین حال، گلوبالیزاسیون، بالقوه‌گی های آزادی بخشی نیز دارد. من فکر نمی کنم که هیچ قدرت رهایی بخشی در مقاومت رویاروی گلوبالیزاسیون توسط سنت های محلی وجود داشته باشد و البته بیرحمانه ترین خصلت ها هم با آن می آیند.

دقیقیان: در مطالعات مربوط به رفورم و انقلاب، این پرسش هست که آیا جنبش ها می توانند برای ایجاد تغییرات، روی رخ دادن انقلاب حساب کنند؟ نظر شما چیست؟

ژیژک: این که آیا جنبش ها می توانند برای رخ دادن انقلاب برنامه ریزی کنند، البته که نه! ما نمی توانیم روی انقلاب حساب کنیم و اتفاقاً وظیفه ما باید این باشد که برای آن برنامه ریزی نکنیم. امور، این طور کار نمی کنند. مسئله این نیست که ما (خواستاران تغییر)، انقلاب را برنامه ریزی کنیم؛ مسئله اینجاست که آیا حریف، یعنی صاحبان قدرت، می پذیرند که بدون اجرای خشونت در دفاع از حاکمیت خود، آن را واگذار نمایند؟ پس، در این سطح تجریدی نگاه به موضوع، می توانم بگویم که نباید برای اقدامات خشونت آمیز برنامه ریزی کرد. هر چه هست، جنبش ها نباید بگذارند که غافلگیر شوند و باید برای اقدامات خشونت آمیز قدرت در برابر جنبش، برنامه پیش نگرانه داشته باشند. افزون بر این، فاصله ای گسترده هست میان تغییر رفورمیستی نرم و اقدامات سرنگونی خشونت آمیز. گاه یک قدرت سیاسی از راه تظاهرات انبوه مداوم و اعتصاب های سراسری می تواند تسلیم شود یا ایجاد تغییرات را بپذیرد.

دقیقیان: نظریه ای در چند سال گذشته مطرح شد که مقوله ای را با نام جدید *refolution* (رفولوسیون) به عنوان یک آلترناتیو برای رفورم و انقلاب مطرح می کند. شما آنرا تا چه حد کارآمد می دانید؟

ژیژک: من خوب درک می کنم که چرا تا این حد، روشنفکران همه جا رویای یک "رفولوسیون" *refolution* را می بینند: یک انقلاب و تغییر رژیم بدون آسیب. چه کسی از چنین چیزی بدش می آید؟ اما متاسفم که بگویم آنها به قول انگلیسی زبان ها کیک را می خواهند که حاضر و آماده نوش جان کنند! یعنی تغییر رادیکال می خواهند، اما بدون پرداخت هزینه آن. به تجربه من، تنها راه گذار صلح آمیز از یک رژیم خودکامه به یک رژیم بازتر این است که برای خشونت نهایی از سوی رژیم، آمادگی و پیش نگری داشته باشیم. این داده غم انگیز زندگی سیاسی است: گاه، فقط این گونه می توان از خشونت پرهیز کرد که در برابر آن متحد و سازمان یافته باشیم و از این راه، حریف را از اعمال خشونت منصرف سازیم. ولی، همچنان برای من مهم تر، محتوای تغییر است: قدرت جدید چه خواهد کرد؟ آیا می دانیم که پس از یک گشایش دموکراتیک مبهم، خیال داریم چه کنیم؟ به بیان دیگر، چگونه می خواهیم از سرنوشت اسفبار تظاهرات مصر و ترکیه که به بازگشت رژیم سابق انجامیدند، پرهیزیم؟ برای من، سوئیه مهم، وجود پیوند میان تظاهرکنندگان جوان و تحصیلکرده و "اکثریت خاموش" کارگران ناخشنود است.

دقیقیان: آیا برای خوانندگان ایرانی و فارسی زبان خود سخنی دارید؟

ژیژک: من می خواهم از خوانندگان ایرانی خودم دو پرسش بکنم، یکی پیرامون ماهیت جنبش سبز و به دنبال آن، درباره وجود جنبه ای بالقوه رهاننده در دیدگاه های اسلام. بنابراین، برداشت های خود را با شما در میان می گذرم.

پرسش اول از خوانندگان ایرانی ام در مورد انتخابات ۲۰۰۹ است که نیاز به مقدمه چینی دارد. ببینید، برای رویدادهای تهران، نسخه‌های گوناگون تفسیر ارائه شد:

گروهی در آن تظاهرات، اوج‌گیری یک "جنبش رفورم" هوادار غرب را می‌دیدند با تشبیه آن به انقلاب‌های "نارنجی" اوکراین، گرجستان و غیره. در مجموع، آنرا یک واکنش سکولار به انقلاب خمینی ارزیابی می‌کردند. این دسته، از جنبش، همچون گام نخست به سوی یک ایران لیبرال، دموکراتیک، سکولار و خالی از بنیادگرایی اسلامی طرفداری کردند.

در برابر این گروه، دسته‌ای نیز معتقد بودند که احمدی نژاد واقعا برنده‌آرای بیشتر بود و صدای اکثریت به شمار می‌رفت، در حالی که حمایت از موسوی کار طبقه متوسط و جوانان مرفه بود؛ آنها می‌گفتند باید با واقعیت روبرو شد و پذیرفت که لیاقت ایران، همان احمدی نژاد بود.

دسته دیگر آنها بودند که موسوی را عضوی از حاکمیت روحانیون می‌دانستند که فقط با آرایشی متفاوت با احمدی نژاد ظاهر شده بود. آنها می‌گفتند که موسوی هم خواستار ادامه برنامه انرژئ اتمی و مخالف به رسمیت شناسی کشور اسرائیل بود و نیز، در سال‌های جنگ ایران و عراق و دوران سرکوب دموکراسی، حمایت کامل آیت‌الله خمینی را داشت...

سرانجام، اسفبارترین برخورد، از سوی هواداران برخی گرایش‌های چپ‌سنتی بود که از احمدی نژاد پشتیبانی می‌کردند: از نظر آنها گویا فقط استقلال ایران در خطر بود و احمدی نژاد یک طرفدار استقلال کشور و افشاگر فساد نخبگان بود که می‌خواست ثروت حاصل از نفت را صرف اکثریت فقیر بنماید. آنها می‌کوشیدند زیر چهره منکر هالاکاست و فناتیک احمدی نژاد، یک چنین کسی را نمایش دهند. البته این دیدگاه، گویی نسبت به تظاهرات عظیم مردم نابینا شده، متکبرانه بر آن بود که برای ایرانیان عقب افتاده، احمدی نژاد کافی است و آنها هنوز به حد کافی به پختگی نرسیده‌اند که حکومتی سکولار داشته باشند!

این تفسیرهای متضاد، همگی در یک امر شریک بودند: آنها تظاهرات ایرانیان را به محور افراط‌گرایان اسلامی / در برابر / اصلاح طلبان لیبرال محدود می‌کردند و از این رو همگی در تشخیص جایگاه واقعی موسوی مشکل داشتند: آیا او یک اصلاح طلب غرب‌گرا و خواهان آزادی و اقتصاد بازار است؟ یا در همان رده حکومت دینی است که در این صورت، پیروزی او نمی‌توانست تأثیری جدی بر طبیعت رژیم بگذارد؟

اما وجود چنین نوسان‌های تفسیری شدیدی، نشان می‌دهد که دارندگان این دیدگاه‌ها همگی در مورد طبیعت واقعی آن تظاهرات، عناصری را از قلم می‌اندازند:

رنگ سبز به کاررفته توسط هواداران موسوی و فریادهای "الله اکبر!" که در تاریکی شامگاه از پشت بام‌های تهران برمی‌خاست، به روشنی نشان می‌دهد که آنها فعالیت خود را همچون تداوم انقلاب ۱۹۷۹ و مانند بازگشت به ریشه‌های آن و برطرف ساختن فساد گریبانگیر انقلاب می‌دیدند. این بازگشت نمادین به ریشه‌ها فقط یک رویداد برنامه‌ریزی شده نبود؛ حتی بیشتر، مهر کنشگری توده‌های مردم را بر خود داشت: تاکید بر اتحاد مردم، همبستگی، خودساماندهی خلاق، خلق آنی و اجرای شعارهای تظاهرات، ترکیب منحصر به فرد خودجوشی و نظم، مانند راهپیمایی صدها هزاران نفر در سکوت و همدردی. ما با یک خیزش مردمی اصیل سروکار داشتیم که اجراکنندگان آن، کوشندگان فریب‌خورده انقلاب خمینی بودند.

این نیروی بالقوه‌ رهایی بخشی در اسلام یک افسانه نیست- می توان آنرا در یک جای غیرمنتظره دید که پیشتر نیز به آن اشاره کرده ام: در انقلاب هاییتی همچون "لحظه ای تعیین کننده در تاریخ جهان". هاییتی از همان ابتدا یک استثنا بود، از همان زمان نبرد انقلابی علیه بردگی که به استقلال آن در ژانویه ۱۸۰۴ انجامید: "فقط در هاییتی بود که اعلامیه آزادی بشر از نظر جهانشمولی انسجام داشت. تنها در هاییتی اعلامیه آزادی به هر قیمتی با نظم اجتماعی و منطق اقتصادی زمان خود درافتاد". از این رو "مفاد هیچ یک از رویدادهای کل تاریخ مدرن تهدیدی تا این حد نیرومند برای نظم جهانی امور نبوده اند"^{۴۲}. تنها اندک افرادی می دانند که یکی از سازمان دهندگان شورش هاییتی، برده سپاهپوست و خطیبی بود ملقب به *John Bookman*؛ نامی به نشان باسوادی او. سورپرایز! منظور از "کتاب" [*Book*]، نه انجیل، بلکه "قرآن" بود. این امر مرا به یاد سنت شورشیان اشتراکی و هزاره گرای^{۴۳} مسلمانی می اندازد که به ویژه با نام جمهور قرمطی^{۴۴} و شورش زنگبار^{۴۵} پیوند دارند. قرمطیان، یک گروه تحول خواه مسلمان بودند که مرکز آنها در عربستان مرکزی یا بحرین امروز بود و در سال ۸۹۹ [م.] یک جمهور آرمانشهری برپاداشتند. آنها اغلب به دلیل دامن زدن به "یک قرن تروریسم" محکوم می شوند: در سال ۹۳۰ در فصل حج، حجرالاسود را در مکه اشغال کردند به این نشان که دوران عشق فرارسیده و دیگر نیازی به رعایت قانون نیست. هدف قرمطیان ساختن جامعه ای براساس خرد و تساوی بود. حکومت آنها توسط شورایی از شش فرماندار اداره می شد که همه با هم برابر بودند. همه مالکیت ها در جامعه به تساوی بین همگان تقسیم می شد. هر چند قرمطیان همچون حلقه ای بسته سازماندهی شدند، اما فرقه ای مخفی نبودند: فعالیت آنها عمومی بود و مورد خبرسانی همگانی قرار می گرفت. جرقة قیام آنها توسط شورش بردگان زنگبار در بصره زده شد و خلافت بغداد را به چالش کشید. شورش بردگان زنگبار که مدت ۱۵ سال (۸۶۹ تا ۸۸۳) به درازا کشید، بیش از ۵۰۰،۰۰۰ برده را دربر گرفت که از سراسر امپراتوری اسلام به این مکان آورده شده بودند. رهبر آنها علی ابن محمد، برده ای سپاهپوست بود که در اثر دیدن رنج بردگانی که در زمین های مردابی بصره کار می کردند، به پاخواست. او مطالباتی در زمینه شرایط کار و تغذیه بردگان را به میان آورده، خود را از اخلاف خلیفه، علی ابن ابی طالب دانست. وقتی ادعای او در زمینه این شجره نامه خانوادگی پذیرفته نشد، شروع به موعظه آموزه تساوی خواهانه رادیکالی کرد که بر اساس آن، شایسته ترین افراد باید حکومت کنند، حتی اگر از میان برده های حبشی^{۴۶} باشند. تعجیبی ندارد که این بار هم تاریخ نگاران رسمی مانند الطبری و المسعودی فقط سویه های "منفی و خشونت آمیز" این قیام را ثبت کردند...

به من بگوید: آیا من اینجا دارم رویاپردازی می کنم؟ آیا فقط امیدهای خودم را با خوانندگان ایرانی ام در میان می گذارم؟ یا آنکه یک بعد رهایی بخش در سنت مورد بحث ما وجود دارد؟

⁴² Peter Hallward, *DAMMING THE FLOOD*, London: Verso Books 2007, p. 11.

⁴³ توضیح مترجم: *Millenarian* یا به لاتین *mīllēnārius* به باوری گفته می شد که بر اساس آن، با گذشت هر هزاره تحولات عمیق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دینی در جوامع بشری ناگزیر می شود. این باور در فرهنگ های متعددی وجود داشته است. این اصطلاح امروز در فرهنگ سیاسی رایج نیست.

⁴⁴ "Qarmatian republic"

⁴⁵ توضیح مترجم: شورش بردگان زنجی یا زنگباری یا ثورة الزنج یکی از شورش های مهم بردگان در دوران خلفای عباسی بود که از ۸۶۹ تا ۸۸۳ میلادی به طول انجامید. بنا به نظر هانری ماسینیون، حسین بن منصور حلاج که به شیعیان و قرمطیان همنوایی داشت، از این قیام حمایت کرد.

⁴⁶ *Abyssinian*

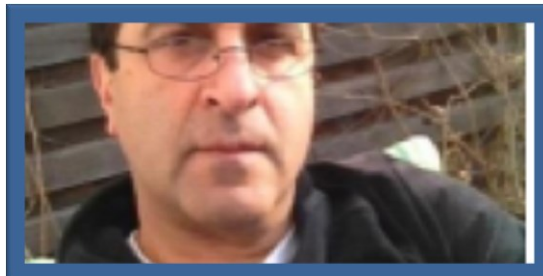
دقیقیان: پروفیسور ژیزک، با سپاس از انجام مصاحبه با گاهنامه فلسفی خرمگس. پرسش شما در بخش فوروم تارنمای خرمگس به بحث گذاشته می شود. خوانندگان و متفکران ایرانی و فارسی زبان می توانند پاسخ های خود را به یکی از زبان های انگلیسی، فرانسه و آلمانی در فوروم بازتاب دهند و امیدواریم شما دنبال کنید. گزیده ای از این گفتگوها در ماه های آینده از سوی خرمگس به فارسی ترجمه شده، در اختیار خوانندگان قرار خواهد گرفت.

قواعد شرکت در فوروم تارنمای خرمگس برای گفتگو با اسلاوی ژیزک:

- فقط متون ارسالی به سه زبان انگلیسی، فرانسه و آلمانی سلیس و بدون غلط و در ارتباط با دو پرسش این مصاحبه، برای انتشار پذیرفته می شوند. متون فارسی منتشر نخواهند شد، مگر همراه آنها متن به یکی از سه زبان فرستاده شوند. خرمگس تعهدی برای ترجمه نظرهای رسیده از زبان فارسی ندارد. برگزیده هایی از متون به فارسی در دفترهای آینده بازتاب می یابند.
- متون ارسالی در یکی از دو مقوله زیر مشخص شده باشند: "اظهار نظر"؛ "نظر کارشناسی". فهرست منابع و رعایت اصول تحقیق استاندارد، لازمه متون "نظر کارشناسی" می باشند.
- متون کارشناسی ارسالی تا حد ۳۰۰۰ کلمه و اظهار نظرها تا حد ۵۰۰ کلمه قابل انتشار خواهند بود.
- از انتشار متون شامل توهین و به اشخاص حقیقی، حقوقی، ادیان و اقوام و ملت ها، یا هرگونه واژه های ناشایست خودداری می شود.
- شرکت کنندگان می پذیرند که در صورت انتخاب نوشته آنان برای برگردان به فارسی و انتشار بعدی، خرمگس ضمن حفظ امانت، در برگزیدن برخی بخش هایی از نوشته ها آزاد خواهد بود.
- هیچ یک از نوشته های ارسالی، به منزله دیدگاه رسمی خرمگس و شورای دبیران آن نخواهد بود.

رویکردهای فیلسوفان سیاسی به انقلاب و رفورم

(اسفندیار طبری)



از انقلاب در مفهوم رایج، به عنوان یک تحول ساختاری در زمان بسیار کوتاه یاد می شود. به ویژه، گستره آن که تمامی ارگان های اجتماعی را متأثر می سازد، یک جنبه استثنایی دارد. اما انقلاب در دوران کنونی چهره های دیگری نیز یافته که برای یک بررسی دقیقتر لازم است ابتدا ویژگی های آن را مرور کرده، سپس به نمودهای در عرصه تئوری و عمل بپردازیم. پدیده انقلاب را می توان از جنبه های زیرین مورد ارزیابی قرارداد:

فکری: آیا یک انقلاب توسط نخبگان سیاسی در یک چهارچوب ایدئولوژیک محدود است؟ چنین انقلاب هایی به دیکتاتوری یک ایدئولوژی می انجامند که مثال آن انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ یا انقلاب بهمن ۵۷ در ایران است.

زمانی: آیا منظور از انقلاب یک پدیده ناگهانی است که در یک لحظه استثنایی رخ می دهد یا یک پدیده متناوب که همواره ادامه دارد. به طور مثال در ایده مارکسیستی، انقلاب در بافت بین المللی همواره ادامه دارد، اما در بافت ملی ناگهانی است.

مکانی: آیا صرفاً در یک میدان اجتماعی قابل طرح است یا گستره سیاسی دارد؟ انقلاب صنعتی که زندگی اجتماعی را دگرگون می کند، خصلت سیاسی ندارد.

نوآوری: آیا به مفهوم جدایی کامل از گذشته است یا به عنوان پلی بین گذشته و آینده ارزیابی می شود. به طور مثال انقلاب فرانسه خصلت های نوآورانه داشت، در حالی که انقلاب فاشیستی رایش سوم خود را صرفاً به ارزش های ناسیونالیستی گذشته پایبند ساخت. با این مثال می توان در یافت که انقلاب همیشه یک جنبه مثبت و نوآورانه ندارد.

آزادی: آیا تحقق آزادی عمدتاً به شکل منفی یا مثبت مورد نظر است؟ آزادی در بافت منفی negative liberty به دنبال رهایی است و پتانسیل تخریب ساختار موجود را دارد. در حالیکه شکل مثبت آن positive liberty^{۴۷} به دنبال تحقق آزادی های مشخص سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی است.

خشونت: آیا از خشونت به عنوان یک ابزار استفاده می کند؟ اگر آری، چه تعبیری از آن دارد؟ چه در عرصه تئوری و چه در عرصه عمل، به طوری که خواهیم دید، نظرهای متفاوتی وجود دارد.

^{۴۷} برای مفاهیم آزادی مثبت و آزادی منفی به مجموعه دفتر دوم خرمگس ویژه آزادی مراجعه فرمایید.

سوژه: حامل و آفریننده آن کیست؟ گروه‌ها یا سازمان‌های انقلابی یا خلق؟ به طور مثال در عرصه تئوری، لنین، نخبگان سازمان یافته را عنصر کنترل کننده یا حتی محرک انقلاب سوسیالیستی می‌داند و به همین دلیل ناگهانی بودن انقلاب را رد می‌کند. ولی رزا لوکزمبورگ، خلق را سوژه اصلی می‌داند که در لحظه خاصی پیاپی می‌خیزد. در عرصه عمل نیز می‌توان از سوژه‌های متفاوتی نام برد: در انقلاب صنعتی این سیستم سرمایه‌داری است که با تکیه بر روش و رقابت اقتصادی با تکامل فن‌آوری، شیوه زندگی اجتماعی را به طور عمیق دگرگون می‌سازد.^{۴۸}

با توجه به این مولفه‌ها شاید نتوان بین رفورم و انقلاب تفاوت چندانی گذاشت، زیرا رفورم یک شکلی از انقلاب می‌شود که ناگهانی نیست، فاقد خشونت و به دنبال آزادی‌های مثبت است.

شکست دیوار آهنین و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای سوسیالیستی، یک پیروزی برای سیستم لیبرالیستی بازار آزاد اجتماعی در چهارچوب دمکراسی قلمداد شد. تا حدی که فرانسیس فوکویاما در سال ۱۹۹۲ پایان تاریخ را در این مفهوم اعلام کرد، که لیبرالیسم به عنوان یک سیستم سیاسی و اقتصادی برنده نهایی است. البته پایان تاریخ، پایان انقلاب نبود. در کشورهای دمکراتیک، ایده انقلابی نرم و مسالمت‌آمیز برای آزادی و عدالت اجتماعی همچنان زنده است. علاوه بر این، حرکت‌های اجتماعی در کشورهای عربی و همچنین در اوکراین در سال‌های اخیر نشان دادند که انقلاب همچنان به عنوان یک ابزار اجتماعی، نقش سیاسی مهمی دارد. به همین دلیل، تئوری انقلاب و انتقاد و ارزیابی دقیق آن همچنان اهمیت دارد.

انقلاب به عنوان یک دگرگونی سیاسی، تأثیرات عمیقی در نظام و سیستم جامعه به همراه دارد. از آثار ارسطو و افلاطون می‌توان چنین فهمید که در آن زمان پدیده‌ای به نام انقلاب مطرح نبوده است. به عبارت دیگر چنین تصویری وجود نداشته که از نظم پولیس، شهر باستانی و دمکراتیک یونان، بتوان به نظم دیگر رسید. قوانین پولیس و احترام به این قوانین برای ارسطو در استدلال اخلاق فضیلتی او نقشی اساسی دارد. همچنین در قرون وسطی انقلاب مفهومی ناآشنا ماند. در ایران نیز چنین مفهومی وجود نداشته است. انقلاب مشروطه، که با هدف تغییر نظام و بنیانگذاری سیستم قانون‌پا به عرصه وجود گذاشت، اولین انقلاب ایران است که در زمینه‌های یاد شده می‌تواند چنین ارزیابی شود: از نظر زمانی یک انقلاب ناگهانی بود، از نظر مکانی گستره بزرگی داشت و تمامی اقشار مردم را در بر گرفت. خشونت حاکم بر آن ناشی از مبارزه برای آزادی در بافت منفی، یعنی رهایی از استبداد حکومتی و انقلابی خودجوش از سوی مردم بوده است. مهمتر از همه خصلت نوآورانه آن بود، که برای اولین بار قدرت حکومت از طریق قانون و مجلس نمایندگان مردم مشروط می‌ساخت. البته در آن میان جریان‌های مشروعه‌خواهی فعالانه به دنبال موفقیت خود بودند که قوانین شرع اسلامی را حاکم کنند، ولی این جریانها برای آن انقلاب، نمونه وار نبودند. در مقابل انقلاب بهمن ۵۷ از این منظر هیچ خصلت نوآورانه نداشت و با تحقق همان سنت مشروعه پایان یافت.

در عرصه تئوری می‌توان در اروپا ماکیاولی را بنیانگذار ایده انقلاب نامید. اگر بخواهیم افکار رادیکالی روبسپیر را به زبان امروزی ترجمه کنیم، می‌توان این گونه گفت که او دمکراسی را فقط برای حامیان دمکراسی می‌شناسد و به زبان خودش دشمنان آزادی از هیچ گونه آزادی نباید برخوردار باشند. حاکم یا سوورن باید برای پایداری و تثبیت یک سیستم جمهوری از نیروی مولد خشونت استفاده کند.

⁴⁸ Grosser: 2013, 165.

انقلاب فرانسه بدون شک نقطه عطفی در مفهوم انقلاب است. بدون دلیل نیست که بسیاری از تئوریسین های چپ نظیر تروتسکی از انقلاب مداوم سخن می گویند و انقلاب های دیگر را ادامه همان آرمان های انقلاب فرانسه می بینند. در انقلاب فرانسه اعدام لویی شانزده و همسرش پس از یک دادگاه انقلابی، خلابی سیاسی در سیستم حکومتی به جا گذاشت که موجبات به قدرت رسیدن نیروهای نظامی و ناپلئون را فراهم آورد. کانت در *متافیزیک اخلاق* و آلبِر کامو در *انسان در انقلاب* حکم قتل علیه پادشاه را محکوم می کنند. از نظر آنها اصل عدالت و اخلاق باید پایه و اساس هر انقلاب باشد. از دیدگاه جریان های رادیکال و خشن در انقلاب فرانسه هر حاکم خودکامه ای، سزاوار مرگ بود. نمایندگان این دیدگاه به طور عمده ژاکوبین ها⁴⁹ بودند. ژاکوبین ها جریان چپ و افراطی انقلاب فرانسه و از طرفداران روبسپیر بودند. اصل پادشاه بودن برای آنها دلیلی برحکم اعدام پادشاه بوده است. ژیروندیست ها⁵⁰ که جریان معتدلتری بودند و اعدام پادشاه را نیز امری درست می دیدند، استدلال دیگری داشتند: پادشاه نه به دلیل پادشاه بودنش بلکه به دلیل خیانت باید اعدام شود. از نظر ژاکوبین ها پادشاه دشمن بود و از نظر ژیروندیست ها پادشاه خائن. تفاوت بین این دو استدلال در امری مشترک از این جهت شایان توجه است که استدلال دوم خود را پایبند یک نوع عدالت انقلابی می کند. البته ممکن است که چنین عدالت انقلابی نیز یک پایه ایدئولوژیک داشته باشد، ولی فاکت این است که در انقلاب فرانسه پیش از همه رفتار رادیکالی ژاکوبین ها انقلاب فرانسه را به بیراهه کشانید. ژیروندیست ها در روند انقلاب نیز از اصول عدالت و اخلاق حمایت می کردند اما ژاکوبین ها به چنین اصول و قوانینی پایبند نبودند. هرچند که اصول عدالت، اصول خشونت آمیز نیستند، اما آن ها به یک عدالت انقلابی پایبند بودند که خشونت قابل کنترل، قاعده مند و بر اساس قانون و اصول اخلاقی در روند انقلاب را مجاز می دانست. قتل لویی شانزدهم یک عمل خشن و هم غیر قانونی و غیر اخلاقی بوده است. به این دلیل عدالت انقلابی نیز نمی تواند چنین قتلی را توجیه کند. مشکل اصلی این است، که شرایط انقلابی خود را در یک فرصت استثنایی می بیند، که در آن قانون به طور موقت فاقد کارکرد است و خود به خود همه چیز مجاز می شود.

در عرصه تئوری نیز شاهد تنوع هستیم: کارل مارکس در انقلاب، لوکوموتیو پیشرفت و تحول می بیند. برای والتر بنیامین انقلاب یک رمز اضطراری است. برای جان لاک، انقلاب می تواند برای کسب یا حفظ حق مالکیت و علیه اجبار های حکومتی ضروری باشد. از دیدگاه منتسکیو انقلاب باید خصلتی صلح آمیز و اخلاقی داشته باشد و امکان انتقال مسالمت آمیز باید وجود داشته باشد. به این دلیل، نخبه های روشنفکر باید نقش مهمی در کنترل و رهبری انقلاب داشته باشند. اما روسو در وجود "خلق"، سوژه و هسته مرکزی انقلاب را می بیند و امکان موفقیت و پیروزی انقلاب در یک فرصت استثنایی و ناگهانی تنها با استفاده از خشونت را ممکن می داند. انقلاب می تواند با قانونی آزادمنشانه به یک برابری رادیکال و ریشه ای برسد.

توماس جفرسون⁵¹ سومین رئیس جمهور آمریکا و از بنیانگزاران ایالات متحده از پیشکسوتان بزرگ انقلاب استقلال آمریکا به شمار می رود. او انقلاب را به صحنه سیاست کشانید. جفرسون خشونت را برای رسیدن یا برای دفاع از آزادی ممکن می داند ولی راه رفورم و انتقال صلح آمیز را ترجیح می دهد. او اعدام پادشاه در انقلاب فرانسه را محکوم می کند، زیرا به طوری که اشاره شد، این قتل یک خلاء در سیاست ایجاد کرد که پیامد آن، سلطه نظامیان و به قدرت رسیدن ناپلئون بود. علاوه بر این، چنین قتلی

⁴⁹ Jakobin, ۱۷۹۳

⁵⁰ Girondist, ۱۷۹۱

⁵¹ Thomas Jefferson, ۱۷۴۳-۱۸۲۶

راه را برای گسترش خشونت های بعدی باز کرد. خشونت انقلابی تنها در چهارچوب کاملاً مشخصی که به آزادی و صلح بینجامد مجاز است. در غیر این صورت، خشونت می تواند انقلاب را به انحراف بکشاند.

همیلتون، مادیسون و جی تدوین کنندگان فدرالیست پی پرز^{۵۲} می باشند، که از مهمترین اسناد در گشایش دوران دموکراسی است. اسناد منتشره از سوی آن ها متأثر از لاک، هابز و منتسکیو و نیز روسو بوده است. از هابز آموختند که سیاست یک میدان رقابت برای نفع و سود است. از لاک ایده احترام به مالکیت شخصی و آزادی فردی با ضمانت ارگان های حکومتی کسب کردند. از منتسکیو به تقسیم قوا رسیدند. برخلاف روسو آن ها از ایده فراقسیون در پارلمان حمایت کردند. روسو وجود فراقسیون را دلیل ناپایداری می دید و بر این ایده بود که اختلافات باید براساس تکیه بر قانون حل شوند. اما از دیدگاه نویسندگان فدرالیست پی پرز حل این گونه اختلافات، تهدیدی برای آزادی و نهایتاً ساترالیسم و تضعیف حقوق اقلیت ها در دموکراسی است. این اسناد در پیدایش دموکراسی در آمریکا و پس از آن در اروپا نقش بسیار مهمی ایفا کردند و به دنبال آن ایده کلاسیک انقلاب، که همچون انقلاب فرانسه خشونت و براندازی را در برداشت، غیرضروری به شماررفت.

انقلاب محافظه کارانه

تزو مربوط به انقلاب محافظه کارانه، انقلاب را به طور کامل رد نمی کند، بلکه به این مفهوم با انقلاب متفاوت است که نباید خود را از گذشته جدا کرد و همه چیز را از نو ساخت. در چنین مفهومی باید انقلاب یک پل بین گذشته و آینده ایجاد کند. چنین مفهوم محافظه کارانه ای را می توان در تز انقلاب سوسیال ناسیونالیستی در دوران رایش سوم مشاهده کرد، که شاید برای اولین بار مفهوم انقلاب را از بار مثبت و ترقی خواهانه آن دور کرد و به آن یک بار منفی داد. با این انگیزه آدورنو^{۵۳} این شک را داشت، که پس از ناسیونال سوسیالیسم آلمانی اساساً بتوان از انقلاب سخن به میان آورد. به عنوان یکی از تئوریسین های مهم انقلاب محافظه کارانه می توان از کارل اشمیت یاد کرد، که با تعیین امر سیاسی در یک چهارچوب دوست - دشمن به توجیه تئوریک امر خشونت و انقلاب محافظه کارانه رسید.^{۵۴}

از دیدگاه والتر بنیامین، فاشیسم آلمانی تحقق یک شرایط استثنایی در مقطعی از تاریخ بوده است. چنین شرایطی یک شوک است که نهایتاً به انقلاب واقعی، که بنیامین از آن با نام انقلاب نجات بخش (مسیانیک) یاد می کند، می انجامد؛ شرایط استثنایی واقعی که به رهایی می انجامد. بنیامین برای بیان خارق العاده و معجزه آمیز بودن چنین شرایطی از مفاهیم دینی استفاده می کند. بنیامین در اثر معروف خود به نام نقد خشونت از یک نوع خشونت ناب یا خدایی نام می برد. چنین خشونتی کارکرد قانون و قدرت سیاسی را به طور استثنایی معلق می سازد. در مقابل، خشونت اسطوره ای، خشونتی است که از سوی حکومت با تکیه بر قانون اعمال می شود. به این دلیل، بنیامین، تفاوتی بین خشونت و انقلاب قائل نیست، زیرا انقلاب شکل نابی از خشونت است. شرایط استثنایی، شرایطی است که قانون، قدرت اجرایی خود را به طور موقت از دست داده، زمینه را برای انقلاب واقعی فراهم می کند.^{۵۵} آدموند بورک^{۵۶} مخالف انقلاب است. او انقلاب را حرکتی در خلاف جهت تکامل منطقی و طبیعی پدیده های اجتماعی

⁵² Federalis Papers, 1787-1789

⁵³ Theodor Adorno, 1903-1969

⁵⁴ Schmitt: 1963.

⁵⁵ Benjamin: 1977.

می‌داند. او به ویژه جزم‌های سیاسی حاکم بر انقلاب را به عنوان یک خطر جدی ارزیابی می‌کند که از نظر او انقلاب فرانسه را به انحراف کشاندند. بورک، بنیانگذار فلسفه محافظه کارانه و مخالف تئوری قراردادی بوده، به جای آن به تاریخ و عادات ملی تکیه می‌کند، که تنها یک حکومت مرکزی پایدار و قوی می‌تواند ضامن آن باشد. تنها حکومت می‌تواند آزادی را تضمین کند. او از اریستوکراسی حمایت می‌کند و مخالف کاربست خرد تئوریک یا عملی در امور سیاسی است. امور سیاسی تنها با تکیه بر آداب و خرد سنتی مردم می‌تواند موفق باشد. او کلیالیسم را رد می‌کند و از سیستم پارلمانی اریستوکراتیک و احترام به حقوق شهروندی حمایت می‌کند.⁵⁷

کانت: رفورم، همچون انقلابی از بالا به پایین

عنصر اخلاقی انقلاب از نظر کانت، آن همبستگی و شعور و هیجانی است که همگی را به یکدیگر متصل می‌کند. اما او کنش انقلابی را کنشی پیشرفته و مترقی نمی‌بیند. ابزار اخلاقی انقلاب بسیار محدود است و از این جهت همواره ناعادلانه می‌باشد. بی‌عدالتی انقلاب از نظر کانت، نتیجه خشونت است. انقلاب سیستم و نظم حکومتی به کلی به هم می‌ریزد و متوقف می‌کند و استقرار یک نظم نوین را بسیار دشوار می‌سازد. کانت در رساله روشنگری فرد را به درایت، استقلال فکری و شجاعت دعوت می‌کند، ولی همزمان مخالف کنش ناگهانی انقلابی است. به همین دلیل او اعدام لویی شانزدهم را به عنوان یک حرکت انقلابی غیرمدرانه محکوم می‌کند. با اعدام لویی شانزدهم، یک اصل خشونت غیر قابل کنترل، جایگزین قدرت سوورن مرکزی شد که نهایتاً به آنارشیسم و انحراف انقلاب انجامید؛ تا آنجا که استقرار دوباره یک حکومت سوورن را غیرممکن ساخت. از نظر کانت، خشونت انقلابی که پیامد آن یک نوع جنگ داخلی است، بزرگترین مانع و دشمن اصول اخلاقی می‌باشد. از این رو کانت رفورم و اصلاحات تدریجی را برای رسیدن به جامعه بهتر ترجیح می‌دهد. تنها استفاده همگانی از خرد است که می‌تواند تضمینی برای پروژه اصلاحات باشد. برای استفاده همگانی از خرد جمعی، وجود آزادی شرط اصلی است. اما این آزادی نمی‌تواند از راه انقلاب کسب شود، بلکه به طور تدریجی به مفهوم یک آزادی نسبی ممکن است. چنین امری تنها با وجود توافق و عهد قرارداد میان بنیادهای اجتماعی و سیاسی امکان پذیر است. به عبارت دیگر امر رفورم تنها از بالا با عهد قرارداد میان نمایندگان مردم امکان پذیر است و نه از راه انقلاب از پایین. می‌توان چنین تحولی را یک نوع انقلاب از بالا به پایین دانست که کانت آنرا امری اخلاقی می‌بیند. چرا که هدف اولیه هر انقلاب از پایین نیز رسیدن به جامعه ای بهتر و رفاه برای همگان است. انقلاب از بالا یا رفورم بر خلاف انقلاب از پایین احتیاج به زمان بسیار بیشتری دارد، امری که تحقق اخلاقی و عادلانه آن را با قرارداد اجتماعی تضمین می‌کند. در حالی که انقلاب از بالا به تحقق نتیجه مشخصی در درازمدت توجه دارد. انقلاب از پایین هیچ‌گاه به اهداف اولیه خود در مدت زمان مورد انتظار نمی‌تواند برسد. از این رو کانت، فلسفه سیاسی خود را در مقابل فلسفه سیاسی روسو می‌بیند که به انقلاب از پایین تکیه می‌کند. آن چه هر انقلاب از پایین را اجباراً به خشونت می‌کشاند، همین بعد زمانی کوتاه آن است. به همین دلایل، کانت در رساله روشنگری خود به حرکت تکامل تدریجی در دوران روشنگری تکیه می‌کند که در نهایت به دوران روشنگر شده می‌انجامد.

⁵⁶ Edmund Burke, 1797-1729

⁵⁷ Burke: 1991, 93-95

انقلاب در مفهوم مثبت: هگل و مارکس

هگل در انقلاب یک پدیده صرفاً سیاسی نمی بیند، بلکه آن را یک پدیده تاریخی ارزیابی می کند. انقلاب فرانسه نتیجه یک روند تاریخی و دیالکتیکی است. تاریخ یک روند خردمندانه است که هدف تکاملی آن ایده آزادی است. انقلاب، نفی بیرحمانه شرایط مشخص برای رسیدن به ایده آزادی است. به همین دلیل، هگل به دنبال علل تاریخی انقلاب فرانسه است و به این نتیجه می رسد، که ریشه آن در عدم وجود رفورماسیون در فرانسه می باشد. در آلمان رفورماسیون به پیدایش آیین پروتستان انجامید که یک مقاومت دینی و اجتماعی در مقابل بی عدالتی دستگاه پاپ کاتولیکی به شمار می رود. ولی در فرانسه شاهد چنین رفورماسیون دینی نبودیم، از اینرو وقوع انقلاب اجتماعی ضرورت یافت. در آلمان برخلاف فرانسه ضرورت تاریخی برای وقوع انقلاب، به دلیل رشد پروتستانیسیم، وجود نداشت. اگر بخواهیم این تحلیل هگل را به ایران گسترش دهیم، می توان چنین گفت که عدم وجود رفورم در دین اسلام به انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی در ایران انجامید. اما این نگاه تاریخی هگلی ساده و سطحی است، زیرا وقوع انقلاب را به چند علت تاریخی، در این مورد مشخص دینی، محدود می سازد و زمینه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن را نادیده می گیرد. این دیدگاه هگلی یک دیدگاه بیرونی نسبت به انقلاب است. هگل از درون به ضرورت های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انقلاب نمی پردازد؛ امری که مارکس با نقد هگل به آن پرداخت. هگل از یک دیدگاه بیرونی به ضرورت تاریخی انقلاب رسید و به دنبال یافتن ریشه ها و دلایل آن شد. مارکس و انگلس اما از درون با ارزیابی پدیده های اکونومیک کالا، سرمایه و کار به دیدگاه بیرونی ضرورت تاریخی انقلاب رسیدند و بر این اساس سیر تکاملی این ضرورت تاریخی را در آینده نیز پیش بینی کردند. این بدین مفهوم است، که مارکس تغییر اجتماعی و اقتصادی را تبدیل به یک فاکتور سیاسی نمود، آن گونه که هانا آرنه اشاره می کند. مارکس، دیدگاه هگلی آزادی به عنوان درک ضرورت ها را پذیرفت و به اصل انقلاب برای کسب آزادی، که از نظر او انتقال قدرت سیاسی به پرولتاریا و پایین است، رسید.

مارکس و انگلس به در یک چهارچوب انتاگونیستی خشونت در انقلاب را اجتناب ناپذیر می بینند. با این همه انگلس راه های مسالمت آمیز برای بهتر شدن وضع موجود را نیز توصیه می کند.⁵⁸ او در یکی از آثار خود در مقاومت کارگران در فرانسه به ضرورت استفاده کارگران از حق رای خود تاکید می کند. او در استفاده از حق رای یک ابزار رهایی می یابد. اما شرایط مشخص انقلابی استفاده از این ابزار قانونی را بی مورد می سازد. در چنین شرایطی خشونت، فاکتور تعیین کننده پیشرفت و ترقی است. مارکس در کاپیتال (۱۸۶۷) در روند انقلاب، یک نیروی کاتالیزاتور برای پیشرفت می بیند. اما خشونت در یک شرایط انقلابی باید صرفاً به عنوان یک امر استراتژیک به مفهوم شکست قدرت حاکم نگریسته شود. مارکس در رابطه با انقلاب به دو مولفه ملی و بین المللی توجه می کند. انقلاب ملی از نقطه نظر زمانی، موقتی است و هدف تغییر و دگرگونی سیاسی را دارد. انقلاب بین المللی اما انقلاب همیشگی است که هدف آن اتحاد همه زحمتکشان دنیا و تقویت انقلاب های ملی است.

مفهوم آنارشستی انقلاب

طی قرن ۱۹ میلادی یک مفهوم آنارشستی انقلاب رشد کرد، که هدف آن نفی حکومت است. از نمایندگان مهم این ایده پیوتر کریپتکین⁵⁹ به شمار می رود. از نظر او وجود حکومت، مانع اصلی در جهت شکوفائی و آزادی انسان ها است، از این رو باید آن را

⁵⁸ Engels: 1951,5-28

⁵⁹ Pjotr Kropotkin, 1842-1921

از بین برد. آنارشیست ها با تکیه بر آرا مارکس، که با تحلیل روابط درونی سیستم سرمایه داری به ماتریالیسم تاریخی رسید، هدف خود را در مقابله با حکومت، رهایی از این ماتریالیسم تاریخی می دیدند. هر چند که مارکس و انگلس با خشونت انقلابی موافق بودند، اما در آن یک ابزار واقعی برای تغییر سیاسی و اجتماعی نمی دیدند. برای آنارشیست ها اما خشونت یک نقش مرکزی دارد، زیرا تنها از این راه می توان با دستگاه حکومتی به مقابله پرداخت. با این دیدگاه که خشونت امری فوری و مقطعی است، ناگهانی بودن در ایده آنارشیستی اهمیت ویژه ای در تحقق اهداف آنارشیستی می یابد؛ امری که آن ها را از هر گونه دیدگاه استراتژیک نسبت به سیاست و جامعه کاملاً دور می سازد.

نقد دیدگاه لنین

لنین ایده مارکسیستی انقلاب را در عمل، با تعبیرات پراگماتیکی خود ممکن ساخت. لنین بر آن بود که انقلاب را نمی توان به عنوان یک پدیده طبیعی که در زمان مساعد شکل می گیرد، نگریست و به این نتیجه می رسد که نخبگان باید در شکل دهی و سازمان دهی و تحقق آن به طور فعال تلاش کنند. به این دلیل لنین معتقد به انقلاب تحت رهبری و سازماندهی نخبگان سیاسی است. به عبارت دیگر این نخبه انقلابی است که انقلاب را ممکن می سازد.⁶⁰ این تر انقلاب لنین مورد انتقاد تروتسکی و روزا لوکزمبورگ بود، زیرا از دیدگاه آن ها چنین تزی نهایتاً به یک بوروکراسی انقلاب از بالا می انجامد. لنین باور داشت که سازماندهی و قطعیت نظر نخبگان، کلید اصلی یک انقلاب موفق است. ناگهانی بودن انقلاب برای به ثمر رسیدن آن به هیچ وجه کافی نیست. روزا لوکزمبورگ در تر انقلاب خود این دیدگاه لنین را مورد انتقاد قرار داده، می گوید که انقلاب تنها از دریچه سیاسی نباید نگریسته شود، بلکه شرایط استثنایی و عاطفی ایجاد شده نباید نادیده گرفته شود. تاکید بیش از حد به سازمان دهی انقلاب می تواند، آن طور که تجربه شوروی نشان داد، به دیکتاتوری یک سیستم تک حزبی بینجامد. آزادی از نظر لوکزامبورگ همواره به مفهوم آزادی برای دگر اندیشان است. سازماندهی انقلاب از سوی نخبگان در نهایت به یک سیستم سیاسی مورد نظر این نخبگان می انجامد، در حالی که امر انقلاب و اصل ناگهانی بودن، نقطه مقابل چنین ایده سازمانی است. در همین مفهوم ناگهانی بودن انقلاب لوکزمبورگ با لنین مخالف است. از نظر لنین یک سازماندهی انقلابی باید هر حرکت انقلابی را پیش بینی کند و از هر نوع حرکت ناگهانی بپرهیزد. برای لوکزمبورگ همین امر ناگهانی بودن مفهوم واقعی انقلاب است. سازمان دهی نباید به این مفهوم باشد که خود را در مقابل چنین شرایط ناگهانی ببیند.⁶¹

برای مارکوزه⁶² نیز خشونت به عنوان تحقق انقلاب مجاز است. اما چنین خشومتی باید در چهارچوب اصول اخلاقی باشد و همواره در خدمت هدف آزادی قرار گیرد. به همین دلیل او تلاش می کند یک نوع اخلاق انقلابی را توصیف کند. چنین اخلاقی از آنجا که منافع کل جامعه را در نظر می گیرد، خصلتی اوتیلیتاریستی⁶³ یا فایده گرا دارد. چنین اخلاقی باید از خشونت اختیاری جلوگیری کند. از نظر مارکوزه پیشرفت تکنیکی در جهت یکسان سازی افراد از راه تولید مداوم کالا است تا آنجا که فردیت محو می شود یک انسان تک بعدی در کنار تکنیک موضوعیت می یابد. در چنین شرایطی نمی توان از انقلابی سخن به میان آورد که

⁶⁰ Lenin: 1970, was tun?

⁶¹ Luxemburg: 1970, 116

⁶² Herbert Marcuse: 1898-1979.

⁶³ Utilitarian

سوژه و حامل، آن گونه که مارکس معتقد بود، پرولتاریا باشد. به این دلیل سوژه می تواند تنها با مقاومت منفی از این تک بعدی بودن رهایی یابد.^{۶۴}

فوکو و ژیزک پیرامون انقلاب ایران

فوکو^{۶۵} در تحلیل خود درباره انقلاب بهمن ۵۷ ایران^{۶۶} از یک اراده اجتماعی یاد می کند که یک انگیزه قوی دینی داشته است. در انقلاب ایران می توان مشاهده کرد که دین آن گونه که مارکس باور داشت، افیون توده نیست. فوکو از نظر زمانی گذشته و آینده را در این انقلاب در هم آمیخته می بیند که تلاش می کند در ناگهانی بودن انقلاب، توتالیتاری را با آرمان های آزادی خواهانه پیوند دهد. از نظر او این انقلاب یک خصلت سیاسی - دینی داشته است که در کنار آرمان های آزادی خواهانه اهداف شویستی، ناسیونالیستی، توتالیتاریستی را نیز دنبال می کند. این انقلاب ادامه همان ایده اشیمیتی دوست و دشمن یا ما و دیگران است.

ژیزک بر خلاف فوکو سیستم استبدادی و فقر و فلاکتبار جامعه را علت اصلی انقلاب ایران می داند و از نظر او رخداد چنین انقلاب هایی نشان می دهد که پدیده انقلاب همچنان بار مثبت و پتانسیل ترقی خواهانه خود را از دست نداده است. ژیزک، تحت تاثیر مارکس، در رخداد انقلاب های کنونی، مقاومت علیه امپریالیسم می بیند. خشونت از نظر ژیزک دو گونه است: فعال و منفعل. رابطه بین این دو نامشخص است. او در مفهوم منفعل خشونت انقلابی یک نوع مقاومت علیه اقتصاد بازارمحور و سرمایه داری می بیند. او نمونه چنین رفتاری را در گاندی می یابد که با امتناع خود، به عبارت دیگر با خشونت منفی یک خلاء در عرصه سیاسی اجتماعی ایجاد کرد. این خلاء راه را برای خشونت مثبت باز می کند که به تغییر رادیکال و یا امتناع رادیکال می انجامد. در چنین شرایطی ژیزک به همراه بنیامین از انقلاب به عنوان استفاده از ترمز فوری یاد می کند که به خشونت خدایی، آن طور که بنیامین اشاره کرده می انجامد. خشونت انقلابی و عدالت انقلابی از این منظر در یک بافت جای می گیرند و چنین خشونت، نتیجه بدیهی و متقابل رفتار حاکمان سرمایه است. این تحلیل ژیزک از انقلاب نه تنها تحت تاثیر ایده کلاسیک مارکسیستی است، بلکه ادامه همان رفتار ژاکوبینی در انقلاب فرانسه است که به آن اشاره شد. برای ژیزک انقلاب یک شانس واقعی برای پیدایش تازه ها می باشد که به سوژه ای با انگیزه قوی نیازمند است.^{۶۷}

رولز و مارکس: قرارداد یا انقلاب

رولز تحت تاثیر کانت در لیبرالیسم سیاسی خود به طور دقیق به تشریح ایده عدالت اجتماعی منصفانه می پردازد که بدون خشونت و انقلاب از پایین می توان بر اساس توافق و قرارداد منصفانه به تغییرات ساختاری دست یافت. تئوری رولز برای یک جامعه دمکراتیک است که در ارگان ها و نهادهای اجتماعی به اندازه ای رشد کرده اند، که می توانند نمایندگان واقعی قشر های مختلف

⁶⁴ Marcuse: 1967.

⁶⁵ Michel Foucault, 1926-1984.

⁶⁶ Foucault: 2005.

⁶⁷ Žižek: 2002

مردم باشند. این ارگان ها از نظر فکری قادر به تجزیه و تحلیل شرایط هستند و خود را متعهد به اصول جهانی و انسانی اخلاقی می دانند. در چنین شرایطی رولز به دو ایده اصلی عدالت منصفانه می رسد:

(۱) حق برابر در سیستمی که در آن، آزادی های پایه ای و بنیانی برابر وجود دارند.

(۲) هر تصمیم اقتصادی و اجتماعی باید در خدمت کسانی باشد، که نسبت به دیگران در وضعیت نامناسب تری قرار دارند.

این دو اصل نه تنها هیچ منافاتی با ایده عدالت مارکس ندارد، بلکه دقیقاً در همان راستا می باشند. به ویژه اصل دوم، که اصل تفاوت نام دارد، ایده یک سیستم اجتماعی است، که بر اساس آن تمامی تصمیم های اقتصادی و اجتماعی به نفع کم درآمدان، باشند. تفاوت مهم بین مارکس و رولز در این مورد مشخص، شیوه به تحقق پیوستن آن است. مارکس تا هنگامی که سرمایه در تصاحب خصوصی است، امکانی برای چنین تصمیم هایی به نفع کم درآمدان نمی بیند، زیرا از نظر او سرمایه دار خود را متعهد به اجرای قرارداد یا توافق نمی بیند و به همین دلیل انقلاب از پایین ضروری می شود. رولز اما یک سیستم دمکراتیک و قانون گرا را در نظر دارد؛ سیستمی که امروز در بسیاری از کشور های اروپای شاهد آن هستیم و در زمان مارکس وجود نداشت. در چنین سیستمی ما امروز شاهد توافق و قرارداد سالانه بین اتحادیه ها و کارگران هستیم. در یک حکومت قانونی و دمکراتیک امکان قرارداد و تضمین اجرا آن وجود دارد، زیرا این سیستم های دمکراتیک سیستم های قانونی و حقوقی هستند. در چنین سیستم هایی انقلاب از پایین به مفهوم اخلاقی و مثبت خود موضوعیت خود را از دست می دهد. بر خلاف آن در سیستم های دیکتاتوری اگر قراردادی منصفانه هم بسته شود، هیچ تضمینی برای اجرای آن نمی تواند وجود داشته باشد. به این دلیل اکنونیت انقلاب از پایین در مفهوم مثبت و اخلاقی آن در چنین سیستم هایی به عنوان یک شرایط استثنایی ناگهانی هیچ گاه از بین نخواهد رفت. نافرمانی مدنی یک ابزار مهم مردمی است که می تواند در شرایط کاملاً مشخصی به یک انقلاب اجتماعی بینجامد.

منابع

Burke, E. / Gentz, F.: 1991. Über die französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen, Klenner, H. (hrsg.), Berlin 1991.

Benjamin, W.: 1977. Zur Kritik der Gewalt, Frankfurt a.M.

Engels, F.: 1951. Einleitung. In: Marx, K.: Die Klassenkampf in Frankreich 1848 bis 1850, Berlin.

Foucault, M.: 2005. Writing on the Iranian Revolution. In: Afary (hrsg.), Foucault and the Iranian Revolution, Chicago.

Grosser, F.: 2013. Theorien der Revolution, Junius.

Lenin, W.: 1970. Ausgewählte Werke, Berlin.

Luxemburg, R.: 1970. Politische Schriften, Frankfurt a.M.

Marcuse, H.: 1967. Der eindimensionale Mensch, Taschenbuch.

Schmitt, C.: 1963. Der Begriff des Politischen, Dunker & Humboldt, Berlin.

ترجمه فارسی اثر کارل اشمیت: مفهوم امر سیاسی، خرمگس دفتر سوم. ترجمه اسفندیار طبری.

ZiZek, S.: 2002. Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin. Frankfurt a.M.

انقلاب/اصلاحات: دوگانه کاذب؟

(علیرضا بهتویی^{۶۸})



فشرده:

موضوع مرکزی مطلب زیر این سوال است که آیا دیوار چینی بین دوگانه‌های زور/استدلال و اصلاح/انقلاب در تحولات اجتماعی وجود دارد؟ آیا می‌توان مرزهای این دو مفهوم را به روشنی ترسیم کرد؟ آیا نقاط مشترکی بین این دو مفهوم می‌توان یافت؟ پس از ارائه تعریف کوتاهی از این دو مقوله، نظریاتی معرفی می‌شوند که آن‌ها را به طرزی جدی جدای از هم تلقی می‌کنند، و نیز به نظرانی می‌پردازیم که برآند مرزهای قاطعی میان آن‌ها نیست و در هم آمیختگی‌هایی در دوگانه‌ها وجود دارد. در ادامه، کاربرد عملی تفاسیر مختلف از این دو مفهوم در جوامع لیبرال-دموکراتیک و جوامع درگیر با دیکتاتوری را بررسی می‌کنیم.

آلبرت هیرشمن در کتاب "خروج، اعتراض و وفاداری" دو شیوه برخورد افراد با نارضایی از اوضاع درون محل کار، آموزش، یا سازمان‌های جامعه مدنی را بررسی می‌کند که عبارت‌اند از: خروج، و یا اعتراض [۱]. اعتراض زمانی است که شما از وضعیت حاکم بر یک سازمان یا نهادی اجتماعی ناراضی هستید و با اعتراض، مذاکره و گفتگو با مسئولین، در برطرف کردن کاستی‌ها و حل مشکلات در آن سازمان تلاش می‌کنید. خروج وقتی است که شما از اصلاح شرایط ناامید شده‌اید و آن سازمان یا نهاد معین (حزب، محل کار، مدرسه، کشور محل سکونت) را رها می‌کنید، از آن خارج می‌شوید و به جای دیگری می‌روید.

این دو راه حل را می‌توان به گرایش به اصلاحات و انقلاب هم تشبیه کرد. در جوامع دموکراتیک، وقتی که مردم از گردش روزگار ناراضی هستند، در چارچوب قوانین آن جامعه، اعتراض می‌کنند. تظاهرات، گردهمایی، اعتصاب و رساندن صدایشان از طریق رسانه‌های عمومی، راه‌های معمول اعتراض است. وقتی هم مسئولین، گوش شنوا نداشته باشند، در هنگام انتخابات، مردم گوششان را می‌گیرند، به آن‌ها رأی نمی‌دهند و مسئولین تازه‌ای را در صدر امور می‌نشانند.

اما وقتی که در یک جامعه مفروض، راه‌های عادی اعتراض وجود ندارد و مردم دیگر به اصلاح اوضاع باور ندارند، شرایط انقلابی / خروج آماده می‌شود. این وقتی است که اصلاحات دیگر بی‌معنا تلقی می‌شود. نیروی آلترناتیو و رقیب حاکمان به مردم ناراضی وعده می‌دهند که در سازمان بعدی جامعه، ساز و کارهای اعتراض راه حل مشکلات باشد.

⁶⁸استادیار جامعه‌شناسی در دانشگاه استکهلم سوئد و از پژوهشگران همراه گاهنامه فلسفی خرمگس.

البته ممکن است که راه حل "خروج"، مورد پذیرش همه نیروهای سیاسی مخالف در یک لحظه معین نباشد و تنها بخشی از آنان انقلاب، یا خروج از چارچوب مبارزه قانونی را راه صحیح حل مشکلات در آن لحظه بشناسند. در این حال، اگر چه همه گروه‌های مخالف بر آن توافق دارند که هدف نهایی آن‌ها ایجاد تحولات بنیادین ساختاری در جامعه است، لکن راه‌های گوناگون برای رسیدن به این هدف را پیشنهاد می‌کنند. انقلابیون یا طرف‌داران سرنگونی حکومت موردنظر به دنبال خروج و دیگران، اصلاح‌طلبان، در حال اعتراض برای بهبود و تصحیح شرایط در چارچوب قوانین موجود هستند. برای مثال، در دوران پهلوی دوم، در سال‌های هفتاد میلادی، گروه‌های مسلح انقلابی، امید به اصلاحات را از دست داده بودند. اما تنها در سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۷۸ بود که بخش‌های بزرگی از نیروهای اپوزیسیون توانستند مردم ایران متقاعد به راه حل خروج (سرنگونی) حکومت شاه کنند.

چارلز تیلی [۲] تاکید دارد که در تحلیل تحولات اجتماعی (انقلاب یا اصلاح) دو موضوع را باید از هم تفکیک کرد: ۱. شرایطی که زمینه شروع این تحول را فراهم می‌کند، ۲. نتایجی که از این تحولات به دست می‌آید یا تغییراتی که به طور واقعی در جامعه به دنبال این تحولات اتفاق می‌افتد.

در مورد شرایط ایجاد وضعیت انقلابی، تیلی سه شرط زیر را برمی‌شمرد:

۱. پیدایش یک نیروی سیاسی رقیب یا یک جبهه مشترک از رقبای، در برابر نیروی حاکم که مدعی تغییرات اساسی در اداره و ساختار جامعه است و یا برکناری کامل حاکمان را در دستور کار خود دارد.

۲. گفتمان نیروی رقیب در بخش قابل ملاحظه‌ای از شهروندان، مقبولیت پیدا می‌کند.

۳. نیروی حاکم نمی‌تواند / نمی‌خواهد نیروی رقیب را سرکوب کند و در عین حال نمی‌تواند خواست‌های مطرح شده توسط آن‌ها را هم پاسخ دهد.

طبیعی است که هر شرایط انقلابی، به انقلاب منجر نمی‌شود و نیروی ناراضی و آلترناتیو می‌تواند شکست بخورد/سرکوب شود. حوادث مصر در سال‌های بهار عربی، نمونه معاصر شرایط انقلابی شکست خورده است. تیلی تحولات در نیکاراگوئه در سال‌های ۱۹۷۸ و سقوط سوموزا را به مثابه یک شرایط انقلابی که به پیروزی می‌رسد و حوادث میدان تیان-آن-من در چین سال‌های ۱۹۸۹ را همچون یک شرایط شکست خورده بررسی می‌کند.

این که کدام عوامل به پیروزی و یا شکست شرایط انقلابی می‌انجامد از حوصله این مطلب خارج است. اما به انواع مختلف تحول، اشاره کوتاهی می‌کنم. انقلاب یا تحولات بنیادی در ساختار و سمت‌گیری نهادهای مختلف آن، به دنبال ایجاد وضعیت انقلابی، اشکال گوناگون دارد:

- این تحول می‌تواند نتیجه "انقلاب از بالا" باشد (مثل ژاپن، ترکیه یا چین در دوره تنگ شیائو پینگ)، که به گفته چارلز تیلی، زمانی به وقوع می‌پیوندد که اصلاح‌گران حکومتی، بخشی از قدرت‌مداران را کنار می‌گذارند و با گروه دیگری برای پیشبرد کارشان ائتلاف می‌کنند.
- تحولات، می‌تواند با قهر و خشونت جدی صورت بگیرد، نیروی پارتیزانی با ارتش منظم درگیر می‌شود و یا یک شورش مسلحانه، به کار حکومت پایان می‌بخشد (انقلاب فرانسه، روسیه و چین سه نمونه کلاسیک هستند).

- تحولات می‌تواند بدون قهر، کشتار و خشونت جدی (در لحظه تحویل قدرت) پیش برود، حاکمان قدیمی کنار گذاشته شوند، نخبگان تازه‌ای به قدرت برسند (تحولات در اروپای شرقی در سال‌های ۱۹۸۹-۱۹۹۰ و آفریقای جنوبی و تحویل قدرت به ANC در سال‌های ۱۹۹۴). تحولاتی از این نوع را «انقلاب‌های مخملی» یا رنگی هم نام گذاشته‌اند. آغاز تحولات اساسی از طریق پیروزی در انتخابات دموکراتیک هم نمونه دیگری از تغییر سمت‌گیری جامعه است. آنچه در ونزوئلا یا بولیوی در سال‌های اخیر رخ داد، نمونه‌های تحولاتی از این دست است که به تحولات ساختاری جدی و تغییر قانون اساسی هم انجامیده است.

- گرامشی از انقلاب آرام یا پاسیو نام می‌برد، در این نوع انقلاب که برای مثال در ایتالیا سال‌های بین دو جنگ جهانی صورت گرفت، فاشیست‌ها سرکار آمدند و تحولات جدی در جامعه پیش بردند. اما این تحول در روندی آرام و درازمدت با تلاش برای ایجاد هژمونی فرهنگی، با تغییر افکار عمومی از طریق آموزش و تغییر در گفتمان‌های رایج در جامعه، و با نفوذ در رسانه‌ها صورت گرفت. سیهان توگال، تحولات در ترکیه در سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۱۱ به رهبری آک پارتی را به مثابه یک انقلاب پاسیو تشریح می‌کند [۳].

در تعریف کلاسیک (ژاکوبینی) از انقلاب (تغییر حکومت از طریق زور و سرنگونی قدرت سیاسی حاکم)، خشونت انقلابی متوجه حمله به یک نقطه مرکزی، همانا قدرت سیاسی است. این تعریف کلاسیک، گونه‌گونی تحولات و انواع متفاوت انقلاب را نمی‌تواند توضیح بدهد. قدرت سیاسی هم در این پرسپکتیو با مفهومی محدود تعریف شده است، که مساوی با حکومت مرکزی است. در انقلاب فرانسه، (که به گفته ارنستو لاکلو سرآغاز توتالیتاریسم مدرن است)، پلورالیسم و کثرت‌گرایی جامعه با ترور محو شد و هدف، بازسازی تمام اجزای جامعه از نقطه منحصربه‌فرد سیاسی بود. در این روندها ایدئولوژی تمامیت‌خواه با نام مام میهن (یا حزب انقلابی یا طبقه) تلاش می‌کند تا شالوده جامعه را باز تعریف و زیرو رو کند [۴]. اما واقعیت این است که اصل و اساس و بنیاد جامعه و نظم اجتماعی را تنها قدرت سیاسی تشکیل نمی‌دهد و نظم اجتماعی یک کانون منحصربه‌فرد ندارد. قدرت در جوامع مدرن، در بخش‌های مختلف جامعه پخش است. تنها با تغییر چهره‌ها در حوزه قدرت سیاسی (جابه‌جایی تصمیم‌گیران در رأس حکومت)، نمی‌توان تغییرات اساسی در حوزه‌های دیگر (حوزه‌های اقتصادی، نظامی، امنیتی، فرهنگی، بوروکراتیک و غیره) را هم به وجود آورد. آنچه این رهبران انقلابی انجام می‌دهند، در واقع تغییرات چندجانبه، قدم به قدم و به مرور زمان در راستای اهداف نیروی تازه سیاسی در جامعه است و نه یک سروته کردن ناگهانی تمام ساختار جامعه در یک لحظه. نیروی سرنگون‌کننده، رهبری انقلاب پیروز شده، تازه پس از پیروزی قادر است که آرام آرام برای ایجاد تغییرات در انستیتوها، نهادها و سازمان‌های مختلف جامعه در حوزه‌های مختلف دست به کار شود (و در این مسیر در پاره‌ای موارد به چه جنایات وحشتناکی که دست نمی‌زند).

گلدستون در تعریف تازه‌تری از انقلاب می‌نویسد: حکومتی که (به دلیل گوناگون مثل جنگ، بحران اقتصادی، عدم حمایت حامیان بین‌المللی و ...) ضعیف شده، و نخبگان جامعه از آن رو بر گردانده‌اند، وقتی با بسیج گسترده مردم در برابر خود مواجه می‌شود که گروه‌های رقیب و آلترناتیو توانسته‌اند مردم را با شعار تلاش برای دست‌یابی به عدالت اجتماعی قانع به مبارزه با آن کنند و وعده ایجاد نهادهای جدید اجتماعی را به آن‌ها بدهند. اما این بسیج می‌تواند نظامی و قهرآمیز و یا مقاومت مدنی باشد، می‌تواند دوره طولانی برای تغییرات را شامل شود، می‌تواند به سرعت هم رخ بدهد.

شاید این تعریف می‌تواند گونه‌های مختلفی از تحول را که در بالا تصویر کردیم در برگیرد. در عین حال گلدستون در تمایز انقلاب و اصلاح می‌نویسد: جنبش‌های اصلاح طلبانه اگر چه دنبال تغییر نهادهای اجتماعی هستند، لکن تلاش می‌کنند که آن تغییرات را از طریق راهکارهای قانونی، کارزارهای انتخاباتی و تلاش برای تغییر قوانین موجود پیش ببرند. جنبش‌های اصلاح طلبانه وقتی به انقلاب منتهی می‌شوند که نیروی سیاسی حاکم، در مقابل خواست برای تغییرات مقاومت کند یا با تاخیر آن‌ها را بپذیرد و یا اساساً به سرکوب اصلاح طلبان اقدام کند.

خوب اگر این تعریف را هم بپذیریم، می‌بینیم که متغیرهای فراوانی در گونه‌گونی این تحولات تاثیر می‌گذارد: گفتمان نیروی رقیب حاکمان چیست؟ آیا آن‌ها به دنبال تغییرات سریع، با فرمول‌های آماده هستند و یا در پی تحول آرام، با طمانینه، با گام‌های سنجیده؟

این که کدام نیرو به قدرت رقیب تبدیل می‌شود هم به نوعی، وابسته به رفتار حاکمان در قدرت و نیروهای بین‌المللی دارای منافع در آن محل در آن لحظه است. حکومت شاه وقتی نیروهای معتدل مذهبی مثل مهندس بازرگان و سوسیالیست‌های معتدل مثل خلیل ملکی را به زندان می‌اندازد، نیروی رقیب و اپوزیسیون را هم رادیکال می‌کند. رادیکالیسم قدرت‌مداران، رادیکالیسم اپوزیسیون را به دنبال دارد.

در مصر دوره حسنی مبارک، اما با توافق ایالات متحده، فعالیت‌های اخوان المسلمین، در مقابل چپ‌ها آزاد می‌شود. همین روند در ترکیه سال‌های بعد از کودتای سال‌های هشتاد میلادی تکرار می‌شود. نیروی مسلمان اپوزیسیون در ترکیه، با آرامش، در نزدیکی به غرب، با پراگماتیسم، در سال‌های نخست، حکومت را از آن خود می‌کند. اخوان المسلمین، بعد از بهار عربی، قدرت را بعد از دوره کوتاهی به کودتاگران ارتش می‌سپارد. نکته آن‌جاست که روند تغییرات در ساختار اجتماعی (اصلاح یا انقلاب) در جامعه مفروض، به پارامترهای بسیار بستگی دارد، که همگی در کنترل یک اکتور سیاسی معین نیستند.

ریچارد رورتی به تفاوت و تمایز جدی میان انقلاب و اصلاح معتقد است و ویژگی اساسی جامعه ایده‌آل لیبرال -دموکراتیک را این چنین تعریف می‌کند: در این جامعه، ایده‌آل‌ها و تغییرات مورد نظر از طریق متقاعد کردن دیگران پیش می‌رود و نه با زور. تحولات از طریق اصلاحات پیش می‌رود و نه با انقلاب، انسان‌های آزاد با هم به طور باز و برابر، از طریق نهادهای جامعه مدنی بحث و گفتگو می‌کنند و برای راه و روش‌های تازه به توافق می‌رسند [۵]. به اعتقاد رورتی، در جوامع لیبرال امروزی در غرب، ساز و کارهای توسعه و تحول جامعه از طریق اصلاحات (مثل تقسیم قوا، و جامعه مدنی قدرتمند با ابزارهایی چون مطبوعات آزاد، دانشگاه‌های مستقل، امکان نشر کتاب‌های مختلف) موجود است، لذا ضرورتی برای انقلاب به مفهوم کلاسیک آن وجود ندارد.

ارنستو لاکلاو می‌نویسد: با بسیاری از اندیشه‌های رورتی در مورد جامعه لیبرال -دموکراتیک باید موافقت کرد، اما یک نکته در این ایده‌آل لیبرالی دچار تناقض است. نکته آن‌جاست که رورتی خط فاصل قاطعی میان متقاعد کردن و زور، میان انقلاب و اصلاح می‌کشد [۶]. استدلال‌های لاکلاو در مخالفت با این خط فاصل رورتی به طور خلاصه به شرح زیر است.

حتی در جامعه دموکراتیک لیبرال هم تصمیم به تغییرات، اگر چه از طریق بحث و گفتگو پیش می‌رود، لکن عناصری/سازه‌هایی از زور را هم در بر دارد. ابتدا به مثالی در مورد یک فرد توجه کنید؛ کسی که تریاکی است و تصمیم می‌گیرد که ترک اعتیاد

کند. نهایت تصمیم این فرد، علیرغم آن که متقاعد به ترک اعتیاد است، عناصری از زور (سرکوب امیال و خواست‌های آن لحظه را) در بر دارد. این مثال را می‌توان به شرایط دیگر هم تعمیم داد، برای مثال:

۱. فرض کنید که من در مقابل انتخاب آلترناتیوهای گوناگون در یک موقعیت قرار گرفته‌ام، هیچ کدام از این گزینه‌ها هم به ضرر قاطع بهتر یا بدتر از دیگری نیست. خوب برای تصمیم‌گیری، من باید بالاخره یکی را انتخاب کنم و بقیه گزینه‌ها را کنار بگذارم و واپس برانم. آیا در سرکوب گزینه‌های بدیل، عواملی از زور وجود ندارد؟

۲. فرض کنید که من می‌خواهم دوستم را قانع کنم که عقیده‌اش را در موردی عوض کند. فرض کنید که من موفق به تغییر عقیده دوستم می‌شوم. در این حالت هم عناصر قدرت را می‌توان دید، زیرا با تلاش من دوستم عقیده خودش را کنار گذاشته و به آیین من گرویده است، یا همفکر من شده است.

۳. فرض کنید که دو گروه مختلف، دو راه حل برای یک مسئله اجتماعی را پیشنهاد می‌کنند. هر دو راه حل هم قابل اجرا است ولی نتیجه هیچ کدام از پیش صد در صد قابل پیش‌بینی نیست. خوب، پس از بحث و گفتگو، یکی از این راه‌ها باید انتخاب شود. می‌شود فکر کرد که یک گروه دیگری را متقاعد می‌کند که دست از راه حل خودشان بر دارند، و یا رأی‌گیری می‌کنند، ولی در نهایت باز هم عناصری از زور در این انتخاب حاضر است، چرا که این راه حل، راه پیشنهادی اکثریت است و اقلیت در نهایت به آن راه حل گردن گذاشته است، اگر چه هنوز هم به راه خودش باور دارد.

لاکلو ادامه می‌دهد: علاوه بر این باید توجه کرد که در جامعه لیبرال دموکرات هم نمی‌توان زور را به کلی حذف کرد. برای مثال، نمی‌توان در مورد مردی که به زنی تجاوز کرده، وی را با استدلال قانع کرد که کار بدی کرده و باید قول بدهد که دیگر از این کارها نکند و ماجرا را تمام کرد. جامعه مجبور است که در این مورد زور به کار بگیرد و مجرم را مجازات قانونی کند. مورد دیگر را در نظر بگیرید، وقتی که کارکنان یک شرکت برای بالا بردن دستمزدشان با کارفورما مذاکره کرده، ولی به نتیجه نرسیده‌اند و دست به اعتصاب می‌زنند. این کار مزدبگیران، در جامعه لیبرال دموکرات هم کاملاً مشروع است، چرا که با مذاکره به جایی نرسیده‌اند. تصدیق می‌کنید که در موارد فراوان شبیه به این، زور در تصمیم شهروندان جامعه لیبرال دموکرات حضور پیدا می‌کند.

می‌توان با استدلال‌های لاکلو مخالفت کرد و گفت که او در اعتراض به دیوار چینی که بین دوگانه‌های زور/استدلال و اصلاح/انقلاب می‌کشند، زیاده روی می‌کند. برای مثال همان فردی را که تصمیم به ترک تریاک می‌گیرد در نظر بگیرید. به هر دلیل، با فشار از طرف دوستان و خانواده و یا احساس خطر از پیامدهای این اعتیاد بر سلامت و یا موقعیت اجتماعی، این فرد به این نتیجه رسیده که باید ترک اعتیاد بکند. حالا یک شرایط دیگر را فرض کنید که با یک تصمیم حکومتی همه معتادان به تریاک را به یک جزیره دور افتاده تبعید می‌کنند تا در آن جا مجبور به ترک عادت شوند. در سناریوی اول، فرد خودش به این نتیجه رسیده بود، انگیزه داشت و داوطلبانه شروع به ترک تریاک کرده بود. در سناریوی دوم، بی آن که فرد در این تصمیم دخالتی داشته باشد، با زور مجبور به ترک شده‌است. در سناریوی اول، عناصر استدلال و گفتگو وزن بیشتری دارند و در سناریوی دوم، زور و خشونت در نهایت، تفاوت جدی بین این دو شرایط وجود دارد.

اما با یک نکته مرکزی در استدلال لاکلو در مقابل رورتی باید موافقت کرد، و این نکته همانا حضور قاطع "قدرت" در هر دو شرایط تغییرات اجتماعی است. چه در اصلاحات و چه در انقلاب، امر قدرت و تفاوت یا تضاد منافع همیشه حاضر است. آنچه لاکلاو در بحث با رورتی نتیجه‌گیری می‌کند، در نهایت آن است که، در تعریف رورتی از تغییرات در جامعه مدرن و تبیین او از اصلاحات، موضوع "قدرت، آنتاگونیسم و تفاوت منافع گروه‌های مختلف اجتماعی" حذف شده است. او می‌نویسد: "هر رفورم اجتماعی، در برگیرنده تغییراتی است که تعادل در وضع موجود را بر هم می‌زند و در بسیاری موارد، منافع عده‌ای را به خطر می‌اندازد. هر روند اصلاحی در نهایت، یک روند مبارزاتی است و نه مهندسی کاملاً صلح‌آمیز اجتماعی و از این امر هم نمی‌توان اجتناب کرد. درست در روند همین مبارزات است که توانایی‌های انسانی خلق می‌شود و تکامل می‌یابد."

در طرفدارای از نظر لاکلو در مقابل رورتی، دریدا هم در تأیید اولی می‌گوید: درست به همین دلیل که نمی‌توان از حضور خشونت در امر سیاست چشم پوشید، لذا ضروری است که قوانین، میثاق‌ها، و انستیتوهای را در جامعه به وجود آورد که به رسیدن به نقطه تعادل و توافق‌ها کمک کند، و جلوی بی‌ثباتی و هرج و مرج را بگیرد [۷].

نتیجه آن‌چه در بالا عنوان شد این است که جامعه مدرن و دموکراتیک هم از "قدرت" نهی نیست، "قدرت" را از ساز و کارهای آن نمی‌توان حذف کرد، گونه‌گونی خواست‌ها را نمی‌توان از بین برد. آن جامعه‌ای که فاقد گونه‌گونی‌ها و تفاوت‌ها است، گورستان است و یا جامعه زیر سلطه دیکتاتورها، که گونه‌گونی‌ها و تفاوت منافع در آن سرکوب شده است.

موضوع پیچیده در این جوامع، پیدا کردن نقطه تعادل در هر لحظه معین است. برای مثال، حق آزاد ابراز عقیده را هیچ کس به طور تئوریک رد نمی‌کند ولی در اروپای امروزی، وقتی که گروه‌های بزرگی از مردم جامعه مسلمان هستند، و شوخی کردن با اعتقادات و یا توهین به مقدسات‌شان آنان را به شدت آزرده می‌کند، باید سنجید که نقطه تعادل کجاست. آیا باید به نام آزادی بیان حق همه گونه توهین به مقدسات این مردم معتقد را داد و یا باید مراعات احساسات آنان را کرد؟ یا وقتی که بحث بر سر آن است که یک جامعه مفروض، چقدر می‌تواند پناهنده یا نیروی کار از کشورهای دیگر بپذیرد، منافع کارفرمایان با منافع کارگران در آن جامعه کاملاً متفاوت است. اولین گروه به نیروی کار ارزان و کم توقع دست پیدا می‌کند، اما دومین گروه قدرت چانه زنی‌اش را برای مزد بیشتر و شرایط کار بهتر در خطر می‌بیند. سوال آن است که کجا باید خط را کشید و تعادل کجاست. روشن است که این تضاد دیدگاه‌ها، تنها با استدلال‌های منطقی و در صلح و صفا حل نمی‌شود. آن‌چه نباید فراموش شود، همانا تضاد منافع و حضور قدرت در تحولات اجتماعی حتی در جوامع دموکراتیک است.

نکته دوم در حال و فصل مسائل اجتماعی در جوامع لیبرال-دموکراتیک آن است، که تنها دیالوگ بین "افراد" مستقل در این جوامع، راه حل اختلاف و ناسازگاری‌ها نیست. خطاست اگر تصور کنیم که رشد فردیت در جامعه مدرن، ضرورت تشکیل‌ها و سازمان‌های جمعی را از بین برده است و تنها مبادله افکار میان افراد مستقل جایگزین مقابله احزاب، سازمان‌های سندیکایی و سایر اشکال کار گروهی شده است. در این جوامع هم پیشبرد امر سیاست، حل تضادها، دگرسازی توازن قدرت واقعاً موجود و استقرار نظم تازه، از طریق مبارزه، بحث و رقابت میان خواست و اراده جمعی گروه‌های مختلف صورت می‌گیرد. در رویارویی با هر مسئله اجتماعی، گروه‌های گوناگون و دارای منافع مختلف، برای پیشبرد نظر خودشان به میدان می‌آیند، تلاش می‌کنند روی افکار

عمومی تأثیر بگذارند تا بقیه را مجاب کنند که نظر آن‌ها درست است. این همان "مبارزه گفتمان‌ها" است که گرامشی فرموله کرده است. درست در همین روندها است که هویت‌های گروهی شکل می‌گیرد، برای نمونه "طبقه کارگر"، "جنس زنان"، "جنس سیاهان" و یا "مردم تحت ستم". هیچ تغییری در راستای جامعه عادلانه‌تر بدون "صاحب اختیار و قدرت کردن" (empowerment) گروه‌های ضعیف از طریق تشکل‌های اجتماعی ممکن نیست. شما وقتی که می‌خواهید گروهی را برای تغییرات مثبت و عدالت پژوهانه در جامعه بسیج کنید، باید این بسیج حول یک هویت گروهی شکل بگیرد. وقتی که این هویت در حال شکل‌گیری است، شما باید ظالمان، بدها، و ستمگران را در مقابل این گروه‌های تحت سلطه معرفی کنید. هویت گروه در حال تشکیل شدن، در گرو تعریف طرف مقابل است. در اساس، هویت یک پدیده ارتباطی است، یک طرف مقابل می‌خواهد، یک "آن‌ها" می‌طلبد، که "ما" در مقابل آن قرار می‌گیرد [۸].

نکته سوم این که حل و فصل مسائل سیاسی در جوامع مدرن و لیبرال-دموکراتیک تنها با عقلانیت و استدلال پیش نمی‌رود. شاید بهتر آن است که مثل مایکل والزر بگوییم که نباید خط قاطعی میان عقل و احساسات بکشیم تا آن‌ها را از هم جدا کنیم [۹]. شما وقتی در یک اختلاف سیاسی، تصمیم به طرفداری از یک سوی ماجرا می‌گیرید و به اصطلاح موضع خودتان را روشن می‌کنید، در واقع دوستان خود را انتخاب کرده‌اید. این انتخاب بی‌شبهه عناصری از شور، احساسات و ملاحظات اخلاقی را با خود دارد. در بسیاری موارد، این انتخاب همانا تأکید و تصدیق مجدد روابط در حال حاضر و موجود شما است، اگر چه ممکن است بگویید که شما معتقد به این هستید که با این آدم‌ها علایق و منافع مشترک دارید. بی‌گمان هر کس که سابقه فعالیت سیاسی دارد، تجربه کرده که فعال شدن در یک جریان را تنها بر مبنای توافق عقلانی با آن جریان و محاسبه سود و زیان این فعالیت نمی‌توان توضیح داد. احساسات ما بی‌گمان در این روند نقش داشته است.

برای بسیج انسان‌ها در مبارزه برای دموکراتیک کردن جوامع بشری، برای مبارزه علیه سوءاستفاده از قدرت، برای قوی‌تر کردن موضع گروه‌های تحت ستم (به ویژه آن‌ها که در لایه‌های پایین جامعه هستند)، باید به احساسات آشنا برای آن‌ها مراجعه کرد و شور مبارزه علیه ستم را در آن‌ها برانگیخت. باید آن‌ها را متقاعد کرد که آرزوها، تصورات و نقشه‌های برای یک جامعه انسانی‌تر و عادلانه‌تر، برحق و قابل پیاده شدن است.

خوب کاربرد این بحث برای مردمی که در جوامع لیبرال-دموکراتیک زندگی نمی‌کنند، چیست؟

بی‌شبهه، تغییرات بنیادین اجتماعی در این جوامع امری ضروری و عاجل است. تجربه سال‌های بعد از جنگ دوم هم نشان داده که این تحولات، به سادگی و به سرعت پیش نمی‌روند. نهادهایی که در جوامع لیبرال-دموکراتیک، در طی چند صد سال تلاش بی‌وقفه و مبارزه جدی ساخته شده، نمی‌توانند در مناطقی که در این سال‌ها در رخوت بوده اند، در یک چشم به هم زدن و آسان ایجاد شود. می‌توان قانون اساسی بلژیک و فرانسه را رونویسی کرد و به مثابه قانون اساسی در این کشورها اعلام نمود. ولی برای آن که این قوانین فقط روی کاغذ نمانند، باید نهادهای مجری این قوانین ساخته شوند، فرهنگ جامعه با این نهادها و قوانین کوک شوند، و مسولین و شهروندان بی‌آن که فکر کنند، روی ریل این قوانین راه بروند. ساختن نهادهای تازه اجتماعی، مستلزم تخریب قدیمی هاست. اگر برای مثال قرار است که همه در مقابل قانون برابر باشند، آن‌هایی که امتیازهایی به دلیل موقعیت خاص خودشان

داشتند، مقاومت می کنند. برای ساختن نهادی حافظ عدالت اجتماعی باید کار روشنگرانه کرد، مردم را متقاعد به این تغییرات کرد، تظاهرات سازمان داد، امضاء جمع کرد، تشکل به وجود آورد، شعار داد، سخنرانی ترتیب داد و راهپیمایی کرد.

این ها البته همان کارهایی است که مردمان جوامع لیبرال-دموکراتیک هم به طور روزمره می کنند، چرا که آن ها هم جامعه خودشان را بی عیب و نقص نمی بینند و برای تحول بیشتر و عمیق تر آن مبارزه می کنند، در آن جا هم نیروهای بازگشت گرا، در صدد چرخاندن عقربه ساعت به عقب هستند. اما تفاوت چنان که گفتیم آن است که نهادهای جا افتاده اجتماعی در این جوامع، امکان مبارزه اصلاح طلبانه را فراهم می کنند. در جوامع غیر دموکراتیک اما، امکان سرکوب خشونت آمیز هر خواست مدنی وجود دارد. مدعیان تحول در این جوامع بهای سنگینی برای خواست های خیلی ساده انسانی می پردازند.

با درس گرفتن از خطاهای گذشته، تلاشگران تحول طلب و آینده نگر می گویند باید کم ترین بهای انسانی را در راه تحولات اجتماعی در این کشورها پرداخت، جان انسان ها از هر تحولی مهم تر است. آن ها برای آن که قیمت ایجاد تحول اجتماعی، شرایط فاجعه آمیزی مثل جنگ داخلی در سوریه به قیمت کشتار و آوارگی صدها هزار تن و ویرانی کشور نباشد، می گویند که باید از زور و خشونت تا جایی که ممکن است پرهیز کرد. امروزه درک غالب در میان این مبارزان جنبش های مدنی آن است که در روند تلاش برای تغییرات، شهروندان، آموزش می بینند و جامعه برای تغییرات پخته تر می شود. مبارزان راه تحول در راستای روشنگری و پیشرفت در این جوامع، امروزه، بیش از هر وقت دیگری، بر اصلاحات (در مقایسه با تغییرات سریع انقلابی) بر اصلاح طلبی و روشنگری درازمدت (در مقابل به کار گرفتن خشونت و زور) تاکید می کنند. اما از یک نکته مهم در این میان غافل نباید ماند: موضوع "قدرت" در این راه طولانی و انسانی حذف نشده است.

یکی از مبارزان قدیمی چپ در ایران، می گوید: "من نیم اول عمرم را صرف بیشتر کردن شکاف ها و تقابل ها کردم و بعد دیدم این بیشتر شدن تقابل ها، ممکن است جنگ تولید کند، کشتار تولید کند و بدگمانی نسبت به دیگری تولید می کند. نیمه دوم را به این نتیجه رسیدم که ما باید گفتگوی بین تمدن ها، احزاب، ادیان، فرهنگ ها و انسان ها را دامن بزنیم."

شک نباید کرد که احساساتی پاک و انسانی در این گفته ها نهفته است. بیان این احساسات به ویژه از سوی شهروندان جوامعی که در درازمدت از خشونت و جنگ رنج برده اند، کاملاً قابل درک است. اما آیا نوعی ساده کردن ماجرا در این گفتار نیست؟ آیا این غلتیدن از یک افراط به یک تفریط نیست؟

گاهی هم می شنویم که: "طرفداران اصلاح طلبی در ایران باید با همه مخالفان خود از جمله طرفداران "جبهه پایداری" هم به گفتگو بنشینند و به توافق برسند، چرا که گفتگو، مذاکره و استدلال راه حل متمدانه رفع اختلاف در جوامع پیشرفته است و نه تقابل و لشکرکشی؛ اگر آن ها هم این طور عمل می کنند باید آموزش شان داد؛ این گونه است که جامعه پیشرفت می کند؛ اصلاح طلبی و رفورمیسم، دنبال راه های صلح آمیز و عقلانی است، دوره زور، لشکرکشی و انقلابی گری به سر رسیده است." ولی آیا این بدفهمی از چگونگی راه حل اختلاف در جوامع دموکراتیک نیست؟ آیا خطا نیست که طرفداری از اصلاحات (و دوری گزیدن از راه حل های انقلابی) را به معنای حذف امر قدرت، تضادها و اختلاف منافع در جامعه و پیشبرد امر سیاست تعریف کنیم، اهمیت شکل دادن به هویت های گروهی ("ما" در مقابل "آن ها") را نادیده بگیریم و تنها بر استدلال و عقلانیت اصرار کنیم و شور و احساسات برای بسیج و ایجاد همبستگی را نبینیم؟ آیا این خالی کردن رفورمیسم از مفهوم سیاسی آن نیست؟

گمان من بر آن است که باید در مفهوم اصلاح طلبی، بیشتر تأمل و گفتگو کرد. بازنگری ساده‌انگارانه در نگاه انقلابی، ممکن است که سیاست‌ورزی اصلاح‌طلبانه را از محتوای تحول‌خواه، عدالت‌پژوه و پیش‌برنده آن خالی کند.

منابع:

1. ALBERT O. HIRSCHMAN (1970), *EXIT ,VOICE, AND LOYALTY, RESPONSES TO DECLINE IN FIRMS, ORGANIZATIONS, AND STATES.*
2. Charles Tilly (1988), *From Mobilization to Revolution.*
3. Ernesto Laclau (1990), *New reflections on the Revolution of our time*, P. 160-170.
4. Jack A. Goldstone (2014), *Revolutions: A Very Short Introduction*
5. Richard Rorty (1989), Contingency irony and solidarity, P. 60.
6. Ernesto Laclau (1996), *Emancipation(s)*, P. 112-114.
7. Derrida (1996), Remarks on deconstruction and pragmatism in *Deconstruction and Pragmatis*, p. 83
8. Chantal Mouffe (2005), *On the Political*, p 48-52.
9. Michel Walzer (2004), *Politics and Passion*, P. 126-130.

مقایسه پیوستگی تجربه انسانی در رفورم و انقلاب

(مهرداد لقمانی⁶⁹)



تفاوت بنیادین میان انقلاب و رفورم در این است که در رفورم پیوستگی تجربه انسانی حفظ می شود، در حالی که در انقلاب هدف، ایجاد گسست است. رفورم پیوستگی ارگانیک وار تجربه انسانی جامعه است، در حالی که هدف انقلاب، ایجاد تجربه انسانی جدید است. ادعای انسان سازی انقلاب های بزرگ جهان، ناشی از غلبه بینش تخریب و نوسازی است. در واقع گسست، نقطه آغاز انقلاب و شرط شروع دوران نوین است. در این میان، تاریخ به دوران قبل و بعد از انقلاب تقسیم می شود. بر همین منوال حافظه تاریخی شهروندان دایم دستکاری و شستشو می شود. بیشتر انقلاب ها هرگز از چرخه گسست رها نمی شوند و عملاً در یک دور باطل، دچار واماندگی فکری و فرهنگی می شوند. این واماندگی ممکن است به عنوان ثبات تصور شود. در حالی که میان ثبات پیوستگی تجربه انسانی و ثبات واماندگی، تفاوت بنیادین وجود دارد. آنچه منجر به واماندگی می شود پرهیز از به روز رسانی مفاهیم و در عوض، ارجاع آنها به گذشته است. واماندگی تلاش برای ایجاد سد در برابر روند تغییر طبیعی جامعه بوده، ثبات آن ناشی از به کارگیری ظرفیت های جامعه برای مقابله با تغییر است. تغییری که به صورت ارگانیک از پی گسترش دامنه آگاهی و تغییر نسل پدید می آید. بنابراین ادعای انقلابی ماندن رهبران آنان ناشی از این ناتوانی در ایجاد شرایط برای ایجاد تجربه نوین و فراگیر انسانی است. در واقع انقلابی ماندن، گواه شکست در ایجاد شرایط برای گذار از گسست به پیوست است.

در این میان، دوگانه پیوستگی و گسستگی ظاهر می شود. باید به این نکته توجه کرد که ساختار موجود معمولاً مدافع پیوستگی تجربه انسانی نیست، بلکه به دنبال حفظ قدرت است. تقدیس ساختارهای قدرت و بسیج همه جانبه امکانات کشور در جهت بستن مجاری تغییر نه تنها موجب اتلاف منابع انسانی و معنوی جامعه می شود، بلکه پیوستگی تجربه انسانی شهروندان را مخدوش و آنها را تبدیل به موجوداتی گسسته از هم و رها شده در فراموشخانه می کند. به گفته آرنست نتیجه سلطه تمامیت خواهی، شکست سنت

⁶⁹ مهرداد لقمانی، فارغ التحصیل ریاضیات از دانشگاه واترلو، کانادا، محقق و فعال سیاسی یکی از نویسندگان منشور ۹۱ و از بنیانگذاران همبستگی با ایران است. مهرداد لقمانی در زمینه موضوع این مقاله دارای دو تالیف منتشر شده می باشد با مشخصات کتابشناسی:

Loghmani, Nick Mehrdad "The Harmonic Theory", (June 2011):

<http://arxiv.org/abs/1107.4057> A . CoRR abs/1107.4057

Loghmani, Nick Mehrdad, Jahanbegloo, Ramin 2017. Harmony and Exchange: Towards a Legoic Society" New York: Peter Lang Publishing.

فکری است. آنچه از پی این شکست می آید افول فهم جامعه و ابتدال مفاهیم است. حال، این پرسش مطرح می شود که آیا ممکن است که گسست انقلاب با پیوستگی رفورم آشتی داده شود. آیا اصولاً می توان از شرایط موجود رها شد بدون آنکه به دام خشونت و بی جهانی شدن افتاد.

آنچه انقلاب را به سوی واماندگی می کشاند، ضعف معرفتی و بی بنیه گی مفهومی جامعه و نخبگان آن است. این ضعف منجر می شود تا بخش قدرت طلب و تمامیت خواه جامعه انرژی رها شده از پی تغییر خواهی عموم مردم را مصادره و تبدیل به قدرت متمرکز کند. همان طور که شکافتن تن به قصد جراحی نیاز به بستن زخم و التیام دارد، گسست نیز نیازمند پیوست است. گسست موجب رهاشدگی و جداشدن جامعه از بستر تاریخی خود می شود، بنابراین پس از آن لازم است که جامعه در مسیری نو و فراگیر بیفتد، مسیری که در آن تمامی شهروندان احساس تعلق و امکان مشارکت را بیابند.

ساختار قدرت برای ایجاد توهم تغییر، ممکن است دست به ایجاد رقابت داخلی بزند. این دست به دست شدن قدرت بیش از آنکه ناشی از تغییر باشد، نشان از حرکت الاکلنگی ساختار موجود دارد. به گفته آلفرد مونتپرت "تکان خوردن، نشانه پیشرفت نیست، همان طور که اسب چوبی تابی تکان می خورد ولی جلو نمی رود". آنچه انقلاب را به انفعال و درماندگی می کشاند، ضعف معرفتی شهروندان و ناتوانی در ایجاد تجربه جدید و پیوسته انسانی میان شهروندان است. در واقع انقلاب های شکست خورده آنهایی هستند که از ایجاد پیوستگی میان تجربه انسانی شهروندان ناتوان مانده اند. انسان های گسسته از هم شرایط پیوند تاریخی و اجتماعی با جامعه خود را نیز از دست می دهند. زیان گسست فقط در بعد فیزیکی (آوارگی) آن نیست، بلکه از جنبه فکری و روانی است که بیشترین لطمه را به پایداری جامعه انسانی میزند. این همان شرایطی است که آرنت "بی جهانی" می نامدش. شخص بی جهان کسی است که از دنیایی که در آن به عنوان یک انسان اهمیت دارد، معلق شده است.

از هم گسستگی تجربه انسانی در پی انقلاب می تواند عوارض مثبت و منفی داشته باشد. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد، تمایل انقلاب به ایجاد فضای خفقان و خشونت است. انقلاب ذاتاً بر مبنای نفی نظام پیشین استوار است، این نفی ناخودآگاه به گسست تجربه انسانی شهروندان و جامعه منجر می شود. با این حال این گسستگی ذاتاً منفی نیست، همان گونه که تجربه انقلاب آمریکا نشان داده، اگر آزادی و کرامت فردی شهروندان کانون توجه و معیار سنجش ساختار دوران پسا انقلاب باشد، چه بسا دست آوردهای بسیار ارزشمندی نیز به بار آورد. بنابراین باید توجه بیشتر بر شالوده فکری جامعه و ظرفیت فهم و تغییر شهروندان برای گذار بدون خشونت به سوی آینده متمرکز باشد. رویکرد آینده نگر موجب تفکر و گفتگو جهت گسست به قصد پیوست می شود. بنابراین نگرانی چنین رویکردی نه تخریب ساختارهای کهن بلکه ایجاد ساز و کار و مفاهیم نوین برای ارتقای کمی و کیفی جامعه و شهروندان است. انقلاب آمریکا بهترین نمونه گذار موفق از گسست به پیوست است. انقلاب آمریکا بر شالوده مفاهیم جدید و نگاهی نو به آینده استوار گشت. مفاهیمی که بر اساس آن ایجاد ساختارهای نوین که ظرفیت پیشبرد جامعه و شهروندان را به سوی آینده داشت، ممکن گشت.

آنچه انقلاب را به سوی خشونت پیش می برد، بیش از آنکه در ذات آن نهفته باشد، ایستایی و مقاومت ساختار قدرت و کارگزاران آن در برابر از دست دادن موقعیت خود است. سرکردگان چنین نظام هایی برای حفظ قدرت خود معمولاً نیاز به اعمال خشونت فراوان دارند. اعمال خشونت جز با همراهی و اتحاد بخش گسسته جامعه ممکن نیست. تقاضای رهبران انقلاب برای اتحاد در واقع تلاش برای ایجاد توده همگن و بی شکل جهت پیشبرد اهداف خود و سرکوب تکثر و تعامل است. تفاوت رویکرد فراگیر و

تمامیت خواه در همین نکته است. اتحاد، پیش زمینه یک شکل کردن و تک صدا کردن جامعه است. در حالی که تکثرگرایی به دنبال همدلی و هارمونی است. بیشتر انقلاب های جهان پس از پیروزی وارد چرخه خشونت شده اند، در تمامی موارد، ماشین سرکوب ابتدا با ادعای ایجاد اتحاد و از بین بردن دشمنان مردم بر پا شده است. در واقع حاکمیت جدید برای اعمال نظم اجتماعی مطلوب خود نیاز به از میان بردن تمامی اشکال تبدیلی (در همه ابعاد آن، فکری، احساسی و یا اقتصادی) دارد که در خدمت اهداف آن نیست. همین سلب اختیار جامعه در انتخاب شکل تبادل احساسی، فرهنگی و اقتصادی است که گواهی بر ذات تمامیت خواه حاکمیت می دهد. نتیجه گسست تبادل هارمونیک به حاشیه رانده شدن بخش بزرگی از جامعه و پراکندگی و تحلیل ظرفیت تبادل فکری و فرهنگی جامعه است. جایگزینی تبادل هارمونیک با نظم مطلوب حاکمان معمولاً با خشونت فراوان همراه است. خشونت ورزی در جایگزینی یکی از مولفه های اغلب انقلاب های تمام عیار دنیا است. یکی از تفاوت های بنیادین رفورم و انقلاب در رویکرد آنان نسبت به تغییر است. گفتمان انقلاب بر مبنای تغییر و گسست است، در حالی که در رفورم تغییر و گسست ماحصل دگرگونی ارزشهای فضای تبادل در یک پروسه داوطلبانه و فراگیر است. به عبارت دیگر رفورم به دنبال گسست با گذشته و بدور انداختن قراردادهای اجتماعی موجود نیست، بلکه با پرسشگری درباره ارزشهای موجود موجب گسترش افق امکان و انتخاب می شود. پرسشگری زیربنای رفورم است. این پرسشگری بر مبنای تلاش برای فهم فضای تبادل جامعه و نقد مدل‌های ارزش گذاری مورد استفاده امکان پذیر است.

نقد مدل تبادل اجتماعی یکی از مهمترین مشخصات رفورم خواهی است. تغییر مدل ارزش گذاری جامعه نیازمند گسترش گفتمان جدید است. در این میان نقش هنرمندان و متفکران بسیار مهم است. در صحنه انقلاب، هنرمندان و متفکران جامعه را حول یک محور ایدیولوژیک متحد می کنند، در حالی که در رفورم متفکران و هنرمندان مرزهای باور جامعه را به چالش می کشند. این فضا سازی به جامعه امکان رشد و ریسک پذیری میدهد. در فضای رفورم است که استعدادها بارور شده و دگرگونی به عنوان موتور پیشرفت جامعه پذیرفته می شود. در رفورم، دگرگونی مورد تردید نیست، گرچه سرعت آن ممکن است مورد مناقشه باشد. پرهیز از خشونت مهمترین مانع افتادن رفورم به دام دشمنان آن است. بیهوده نیست که دشمنان رفورم با ایجاد بحران و خشونت ورزی تلاش میکنند تا رفورم خواهان را به سمت برداشتن اسلحه بکشانند. جایگزینی فضای تبادل با فضای خشونت بهترین دستاورد برای تمامیت خواهان و دشمنان رفورم است. خشونت پایان رفورم و نشان بسته شدن فضای تبادل و سقوط مرزهای امکان و انتخاب است. در فضای خشونت تنها ارزش، "بقا" است و هم‌رمز بودن، مبنای پیوند اجتماعی. خشونت، فضای تبادل فکری را از پرسشگری عاری می کند. در واقع پرسشگری در فضای آکنده از خشونت معنی خود را از دست می دهد.

حال این پرسش مطرح می شود که چطور در یک فضای بسته می توان امکان ایجاد پرسشگری و به چالش کشیدن ارزش های موجود را ایجاد کرد. باید گفت که به وجود آوردن و حفظ فضای تبادل رفورم نیاز به خلاقیت دارد. خلاقیت در ایجاد تفکر و گفتمان نو نیازمند حضور هم جانبه متفکران و هنرمندان است. خلاقیت هنری و فکری بهترین ابزار جامعه مدنی در مقابله با سرکوب و اختناق است. این خلاقیت در ابعاد و اشکال مختلف آن متضمن حفظ و گسترش فضای تبادل جامعه است. مبارزه خشونت پرهیز مدنی بدون خلاقیت سیاسی امکان پذیر نیست، خلاقیت سیاسی به معنی باز کردن دریچه نو به سوی آینده بهتر است. خلاقیت، مرزهای آنچه که ممکن است را گسترش داده، به شهروندان امکان تفکر فراتر از محدودیت های موجود را می دهد. در فضای خلاقیت، شهروندان پتانسیل رشد را باز می یابند و در پی آن ساختارهای جامعه نیز مطابق مطالبات شهروندان دچار

دگرگونی می شود. تفاوت رویکرد انقلابی و رفورمیست در تفکر خلاقانه است. تمرکز بر گسست، نیازی به خلاقیت ندارد، مطالبات انقلابیون مشخص و هدف آنان آشکار است. از این رو گفتمان تک محور و ایدیولوژیک بهترین ابزار آنان است. از سوی دیگر رفورمیست ها نیاز به اتخاذ استراتژی بلند مدت و تفکر فعال دارند. تفکر فعال به معنی بیدار کردن افراد جامعه از لحاظ فکری و احیای فضای تبادل فکری و فرهنگی است. این بیداری خود نیازمند ترمیم پیوند میان شهروندان و گسترش امید و خودباوری میان آنان است. تنها در فضای تبادل فراگیر است که تجربه انسانی امکان پیوستگی می یابد. تجربه انسانی پیوسته و تفکر خلاقانه بهترین مانع در مقابل عوام گرایی منفعل کننده و بی معنی گرایی است.

گسست اجتماعی موجب بی معنی شدن مفهوم شهروندی می شود، در واقع می توان ادعا کرد افراد تنها در صورت مشارکت در فضای تبادل چند بعدی اجتماعی است که فرصت ارتقا به شهروندی را پیدا می کنند. از این رو است که بر هم زدن فضای تبادل چند بعدی و تکثر گرا موجب تنزل شهروندان به توده می شود. تفکر توده ای در برابر تکثر گرایی قرار می گیرد. جامعه توده وار تک بعدی، عاری از خلاقیت و بزرگترین مانع در برابر رشد فردی است. به عبارت دیگر در تفکر توده ای جایی برای دگراندیشی وجود ندارد. این رویکرد موجب از معنی تهی شدن مفاهیم و ابتدال ارزشهای جامعه می شود.

در اینجا لازم است که به این نکته اشاره شود که گسست تجربه انسانی و تنزل شهروندان به توده ها فقط بسته به انقلاب یا حکومتهای خودکامه نیست. پس از ظهور کمونیزم جوامع غربی با اتکا بر مدل اقتصاد باز و آزادی فردی زندگی بهتری را برای شهروندان خود رقم زدند. پس از سقوط اردوگاه کمونیزم، اقتصاد دنیا با سرعتی باور نکردنی به سمت جهانی شدن حرکت کرد. متأسفانه این جهانی شدن عمدتاً در بعد اقتصادی آن مورد تاکید قرار گرفت. نتیجه جهانی شدن تک بعدی تنزل شهروندان به مصرف کنندگان و کارگزاران نظام جهانی تولید و مصرف است. در اینجا ذکر این نکته لازم است که نویسنده به هیچ عنوان قصد انکار دستاوردهای اقتصاد آزاد را ندارد، بلکه آنرا یکی از عوامل مهم آزادی بشر در بعد اقتصادی میداند. آنچه مورد انتقاد است عدم توجه به دیگر ابعاد زندگی شهروندان است. وقتی ارزش شهروندان تنها بر مبنای تخصص کاری در چارچوب اقتصادی کشور سنجیده شود، عملاً تنها بعد زمان آنها در نظر گرفته می شود. به عنوان مثال ۸ ساعت کار یک راننده دارای ارزشی مشخص است همانطور که ۸ ساعت کار یک جراح و یا یک مدیرده بالای یک شرکت نرم افزاری. حال در فضای مابعد جهانی شدن و ظهور اتوماسیون هوشمند ارزش بعد زمان بخش بزرگی از این شهروندان روز به روز کمتر شده و نهایتاً بی ارزش خواهد شد. از آنجایی که مدل هرم اجتماعی جوامع مدرن اصولاً بر اساس شایسته سالاری اقتصاد محور بنا شده است، بخش بزرگی از این جوامع با خطر از دست دادن نه تنها موقعیت و درآمد شغلی بلکه منزلت اجتماعی خود نیز روبرو هستند. این خیل عظیم اخراج شده از فضای تبادل، که شاید به درستی بتوان آنان را بینوایان مدرن نامید، به عنوان سیاهی لشکر حکومتهای عوام گرا رفتار خواهند کرد. در واقع می توان ادعا کرد که گسست شهروندان جهانی شدن تک بعدی را با بزرگترین خطر فروپاشی خود روبرو کرده است. ظهور حکومت های عوام گرا کمترین خطر این واپس گرایی است، خطر بزرگتر گسست تجربه بشری در ابعاد فرهنگی و فکری و در پی آن ظهور فاشیزم مدرن است.

در اینجا به این نکته مهم باید اشاره کرد که انقلاب و رفورم هیچ کدام به طور مطلق شر و یا خیر نیستند، مهم این است که جامعه مدنی به خصوص متفکران و هنرمندان نسبت به تجربه بشری جامعه خود و ابعاد تبادل اجتماعی میان شهروندان، آگاه و حساس

باشد. در پایان، باید افزود که پیوستگی و پویایی تجربه بشری، در همه ابعاد آن، مهمترین معیار موفقیت و تضمین گر رشد جامعه است.

مارچ ۲۰۱۷، کانادا

منابع

Gottsegen, Michael G. 1993. *The Political Thought of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press.

Campbell, James. *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*. Chicago and La Salle: Open Court, 1995.

Thomas Jefferson: Writings, M.D. Peterson (ed.), New York: Library of America, 1984.

Nicolas Berdyaev. (1937,1960). *The Origin of Russian Communism*, Ann Arbor: The University of Michigan Press

Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Loghmani, Nick Mehrdad “The Harmonic Theory”, (June 2011):

<http://arxiv.org/abs/1107.4057> A . CoRR abs/1107.4057

Loghmani, Nick Mehrdad, Jahanbegloo, Ramin 2017. *Harmony and Exchange: Towards a Legoic Society* New York: Peter Lang Publishing.

هم اندیشی خرمگس پیرامون انقلاب/رפורم

انقلاب: پویایی در کساکش گرایش ها

(محمد رفیع محمودیان)

اگر بخواهیم در این میان از انقلاب ایران سخن بگوئیم باید بر این نکته پای فشاریم که اگر در انقلاب فرانسه آن گونه که آلفرد کوبان مشخص ساخته، این پویایی، عرصه اقتصاد و پیدایش و گسترش سرمایه داری بود که باید متوقف می شد، در ایران، این پویایی عرصه فرهنگ و پیدایش و گسترش رویکردها و گرایش های مدرن بود که باید مهار می شد.

انقلاب از دو سوی چشم به گذشته دارد: یکی آنکه توده های انقلابی چشم به بازآفرینی عرصه هائی دارند که به گمان خود پیشتر در آن سرزنده و پویا بوده اند و دیگر آنکه همان توده ها برای مبارزه از صحنه ها و آئین هائی بهره می جویند که هر چند به زیست بوم فرهنگی شان تعلق دارند، ولی در دیرینگی در حال فرو پاشی هستند.



محمد رفیع محمودیان^{۷۰}

درک از انقلاب فرانسه در چند دهه اخیر به شدت متحول شده و پژوهشگرانی موسوم به تجدید نظرگرا درک سستی متأثر از مارکسیسم درباره آن انقلاب را به چالش خوانده اند. اما درک ما از انقلاب ۵۷ و به طور کلی تر از پدیده انقلاب، ایستا باقی مانده است. هنوز انقلاب نقطه اوج سرزندگی و پویایی سیاسی و در هم شکننده موانع تحول اجتماعی دانسته می شود. شاید اکنون به جنبه های ایدئولوژیک و فرهنگی انقلاب توجه بیشتری شود، ولی هنوز تجدید نظری جدی در برداشت های بنیادین ما از انقلاب رخ نداده است.

دوئیت کهنه بین ساختارگرایی (انقلاب مهندسی نمی شود، رخ می دهد) و کنش گرایی (انقلاب برساخته اراده و جایگاه اجتماعی کنشگرانی معین است) یا بین توضیح مادی و اجتماعی و توضیح ایدئولوژیک رخداد آن، هنوز بر ذهنمان حاکم است. اگر نقد جدیدی هم به درک سنتی از انقلاب داریم، بیشتر در چارچوب نقد تمامیت گرایی و ترور و وحشت آفرینی انقلاب می گنجد. نقدی که بیش از آنکه جدید باشد، نشان از محافظه کاری دارد و آرمان گرایی رادیکال انقلاب را نشانه می رود.

⁷⁰ محمد رفیع محمودیان، مدرس جامعه شناسی در مدرسه عالی ملاردالن، وسترس، سوئد و از پژوهشگران همراه خرمگس می باشد. در دفتر اول خرمگس، مقاله ایشان پیرامون مفهوم دین مدنی و نظریه های مربوط به آن منتشر شده است.

پس از گذشت نزدیک به چهار دهه از انقلاب ایران و در پرتو آنچه که در چند دهه اخیر در رابطه با انقلاب فرانسه نوشته شده است، اینک باید از دوئیت‌ها بر گذشت و آنها را در نظریه‌ای کلی‌تر ادغام کرد. انقلاب بیش از آنکه برای گشودن بستن فضاهای بسته و بسته شده رخ دهد و نشان از سرزندگی و پویایی داشته باشد، سرستیز با سرزندگی و پویایی دارد. ولی چون انقلاب همچون بسیاری از دیگر پدیده‌های اجتماعی آکنده از تناقض است از سر پویایی و سرزندگی به ستیز با پویایی و سرزندگی زندگی اجتماعی می‌رود. انقلاب در صحنه سیاست رخ می‌دهد و آن گستره را آکنده از شور و پویایی می‌سازد، اما هدف نهایی آن متوقف ساختن پویایی عرصه‌های دیگر زندگی اجتماعی است. سرزندگی و پویایی عرصه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی از کارکرد نظمی ریشه می‌گیرد که خودکار است و در سیری تدریجی همه جنبه‌های زندگی اجتماعی و شخصی شهروندان را زیر و رو می‌سازد. توده‌های مردم نقش چندانی در ایجاد آن سرزندگی و پویایی نداشته، به اجبار بدان کشیده می‌شوند. برای متوقف کردن آن (سرزندگی و پویایی)، آنها در صحنه سیاست، حرکتی را دامن می‌زنند. حرکت آنها در این صحنه خودانگیخته است و به گونه‌ای نمایشی سازماندهی می‌شود. انسانهایی که در عرصه‌های دیگر نمی‌توانند خود را آنگونه می‌خواهند به نمایش بگذارند اینجا خود و خواسته‌هایشان را به نمایش می‌گذارند. ولی چون صحنه‌های نمایشی جدید از دسترس آنها خارج است مجبور هستند از صحنه‌ها و آئین‌های کهنه (تر) بهره‌جویند. در این فرایند، سرزندگی، بازیگوشی و احساس خود نمایشی کنشگران در تقابل با نظام مندی و جدیت نهفته در مراسم آئینی قرار می‌گیرد.

نظریه‌ای درباره انقلاب

به طور کلی، انقلاب در کشاکش بین چهار دسته گرایش‌های دو قطبی تاریخی-اجتماعی شکل می‌گیرد و انکشاف می‌یابد. کشاکش بین دو گرایش مجزا رخ نمی‌دهد بلکه در به هم تنیدگی دو گرایش متناقض تکوین می‌یابد. رابطه پیچیده، تنش‌مند و چندسویه بین دو نیرو یا دو گرایش را معمولاً رابطه‌ای دیالکتیکی می‌خوانند. ولی ما اینجا نه با رابطه‌ای دیالکتیکی که با شکلی از رابطه که می‌توان آنرا واتنیدگی نامید (از یکسو تضاد یا تناقض از سوی دیگر در هم تنیدگی، از یکسو واکنش از سوی دیگر به هم پیوستگی، از یکسو اسازی از سوی دیگر بازسازی) روبرو هستیم. رابطه دیالکتیکی را بیشتر به سان رابطه و برخورد دو عامل یا نیروی تفکیک یافته از یکدیگر با فرجامی قطعی می‌فهمیم. چنین رابطه‌ای را نمی‌توان به گرایش‌های نهفته در انقلاب نسبت داد. در انقلاب گرایش‌هایی که در تضاد یا تناقض با یکدیگر قرار دارند در وابستگی و کناکنش با یکدیگر تکوین می‌یابند بدون آنکه در آن فرایند وضعیتی معین پیدا کنند.

اولین واتنیدگی را در برخورد انقلاب به گذشته و آینده می‌بینیم. انقلاب آینده را رقم می‌زند ولی در نگاه به گذشته و با وام‌گیری عناصری از گذشته. می‌خواهد حال را با بهره‌گیری از گذشته در آینده محو سازد، ولی در نهایت گذشته و حال را در آینده‌ای نفی می‌کند که هر چند نشان از گذشته دارد آنرا کتمان می‌کند. دومین واتنیدگی را در زمینه سرزندگی و پویایی در ستیز با سرزندگی و پویایی می‌بینیم. انقلاب در ستیز با سرزندگی پویایی حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی رخ می‌دهد، ولی خود یکسره از سرزندگی و پویایی کنشگرانی ریشه می‌گیرد که خود می‌خواهند سر رشته امور را در دست گیرند. در نهایت نیز سرزندگی و پویایی در هیأت شور به جنگ شور می‌رود تا ثبات را در جامعه برقرار سازد. سومین واتنیدگی را در زمینه تلاقی حوزه سیاست با دیگر حوزه‌های گستره زیست اجتماعی داریم. سرزندگی و پویایی اولیه در گستره سیاست ممکن است و متحقق

نیز می شود ولی از این گستره به تمامی دیگر گستره های زیست اجتماعی سرریز پیدا می کند. در سرریز با غایت انقلاب مبتنی بر بازایستاندن پویایی حوزه های گوناگون زیست اجتماعی تضاد پیدا می کند. همزمان بدون سرزندگی به دست آمده در گستره سیاست نمی توان حوزه های دیگر را متحول ساخت و بدون این تحول نمی توان انقلاب را متحقق ساخت. چهارمین و آخرین وا تنیدگی مربوط به کشاکش بین صحنه های نمایشی و مراسم آئینی است. انقلاب در صحنه های نمایشی انکشاف می یابد. آنجا نیروها را بسیج کرده و هدف و غایت پیدا می کند. نمایش نهفته در مبارزه انقلابی به اتکای مراسم آئینی نظم، جلال و جذابیت می یابد ولی در این فرایند از سرزندگی، بازیگوشی و حس خودنمایشی کنشگران تهی می شود. نمایش انقلابی همواره از مراسم آئینی فراتر می رود، ولی همزمان همواره مقید به آن می ماند و خود را به بازی می گیرد.

با استفاده از تفسیر مشهور والتر بنیامین درباره نقاشی پل کله به نام فرشته نو می توان گفت که فرشته انقلاب رویگردان از اکنون و در ستیز با آنچه که در حال رویداد است آینده ای را می جوید که گذشته را زنده و باز آفرینی کند. انقلاب از دو سوی چشم به گذشته دارد: یکی آنکه توده های انقلابی چشم به بازآفرینی عرصه هائی دارند که به گمان خود پیشتر در آن سرزنده و پویا بوده اند و دیگر آنکه همان توده ها برای مبارزه از صحنه ها و آئین هائی بهره می جویند که هر چند به زیست بوم فرهنگی شان تعلق دارند، ولی در دیرینگی در حال فرو پاشی هستند. انقلاب اکنون را به گذشته پیوند می دهد و می کوشد آینده را به گذشته وصل کند، ولی در این فرایند آینده ای برمی سازد در تداوم حال و در نفی گذشته. انقلاب ردی از خود در تاریخ برجای می گذارد، ولی بیش از هر چیز خود را نفی می کند. فرشته ای است که از فردوس آرزوهای خوش می آید و می خواهد که در صحنه های نمایشی سرمستی را تجربه کند، ولی در را به جهنمی می گشاید که همان تاریخی است که بینامین به آن اشاره دارد و آکنده از کشتار و بدبختی است. به این جهنم، فرشته پای نمی نهند. چون در گشوده شده است همه به سوی آن هجوم می آورند. فرشته دیگر کار خود را انجام داده است.

اگر بخواهیم در این میان از انقلاب ایران سخن بگوئیم باید بر این نکته پای فشاریم که اگر در انقلاب فرانسه آن گونه که آلفرد کوبان مشخص ساخته، این پویایی، عرصه اقتصاد و پیدایش و گسترش سرمایه داری بود که باید متوقف می شد و در ایران این پویایی عرصه فرهنگ و پیدایش و گسترش رویکردها و گرایش های مدرن بود که باید مهار می شد. حرکت برای این کار در صحنه های نمایشی برخاسته از سنت های فرهنگی شروع شد و در بستر خودانگیختگی به بند مراسم آئینی دینی کشیده شده تداوم یافت. آغاز دولت نیز باید تغییر می کرد و تحولی جدی را از سر می گذراند. مهم در این زمینه اما نه ایجاد گشایش در ساختار دولت و دموکراتیک ساختن آن که، همان گونه که میشل فوکو درباره تحول نهادهای اجتماعی در آغاز دوران مدرن روشن ساخته، پویاتر و کارآمدتر ساختن دولت بود. دولتی مقتدر و کارآمد باید کار مهار پویایی عرصه اقتصاد و فرهنگ را به عهده می گرفت. مفهوم مورد اشاره فوره - ایدئولوژی انقلاب، اینکه دولت، به سان تجلی اراده توده ای، وظیفه پیشبرد انقلاب و ستیز با دشمنان آنرا به عهده دارد - در این میان نقش مهمی ایفا می نمود. دولتی مقتدر باید شکل می گرفت، تا به گونه ای متناقض، به اتکای شور توده ای، شور برانگیخته شده در وجود شهروندان را در هم شکنند و ثبات نظم را تضمین کند.

پس زمینه های انقلاب ۵۷

انقلاب نه به دست گروه‌هایی ایستاده در آستانه افق‌های باز و متکی به آخرین منابع تولید شده فرهنگی و اجتماعی، بلکه با مشارکت فعال نیروهای انجام می‌گیرد که بازنده سیر تحولات هستند. گروه‌های برنده تاریخ یا حتی گروه‌هایی که بر آن باورند که در نهایت برنده سیر تحولات خواهند بود، خود را وارد محاصره مبارزه انقلابی نمی‌سازند. آنها نیازی به دست زدن به کنش‌هایی ویژه ندارند. سیر حوادث بر وفق مراد آنها می‌چرخد. به علاوه آنها می‌توانند به کمین بهترین فرصتها برای تکمیل موفقیت‌های خود بنشینند. آنها توان تحمل چنین انتظاری را دارند. از اینرو نیز پژوهشگران تجدیدنظر گرای انقلاب فرانسه دیگر آن انقلاب را انقلاب بورژواها نمی‌دانند. در مقایسه، گروه‌هایی که خود را بازنده سیر تحولات می‌یابند، راهکاری جز دست زدن به مبارزه انقلابی ندارند. آنها نه در اوج قدرت یا در بهترین فرصتها که به گاه گرفتاری در بن بست و مواجهه با تهدید نیستی، جبهه مبارزه را می‌گشایند. انقلاب برای آنها به مثابه باز ایستادن چرخ تحولات است. چارلز تیلی در نظریه مشهور خود درباره خشونت جمعی به اعتراضات واکنشی پرداخته است. او دوران انقلاب فرانسه تا دهه‌های آغازین سده نوزدهم را دوران جنبشهای اعتراضی خشونت آمیز واکنشی می‌داند.

در ایران در دهه پنجاه، نهادهای اجتماعی و فرهنگی مدرنی که چندین دهه پیشتر بنیاد گذاشته شده بودند، حضور و اقتداری فراگیر در جامعه یافتند. نهادهای جدید، دیگر محدود به زندگی و فعالیتهای نخبگان نبودند، بلکه به عمق زندگی اجتماعی و روزمره توده مردم راه یافته بودند. رسانه‌های همگانی، از روزنامه و مجله گرفته تا رادیو و تلویزیون، به وقت فراغت و خانه‌های مردم آمده بودند. نهادهای آموزشی نه فقط در سطح دبستان و دبیرستان که در سطح دانشگاه، به جای نهادهای سنتی، وظیفه انتقال دانش و سنت‌های فرهنگی را به اعضای جدید جامعه به عهده گرفته بودند. تفریحات جدید همچون تماشای فیلم در سینما و مسابقه ورزشی در استادیوم، حضور در کافه، رستوران و کاباره و عضویت در باشگاه‌های ورزشی برای بسیاری بدیلی جدی شده بود. همزمان، عرصه‌های نوین بازتولید فرهنگ همچون رمان، فیلم، شعر نو و موسیقی پاپ جای پای محکمی در زندگی اجتماعی مردم پیدا کرده بودند. برخی از نویسندگان، هنرپیشگان، ورزشکاران، شاعران و خوانندگان دیگر چهره‌های مطرح و مرجع فرهنگی جامعه به شمار می‌آمدند. گسترش و شکوفائی نهادهای اجتماعی و فرهنگی جدید همه به بهای عقب نشینی و به حاشیه در غلطیدن نهادهای سنتی رخ می‌داد. عرصه‌ها و شیوه‌های قدیمی انتقال سنت‌های فرهنگی، همه، در حال زوال بودند. مکتب‌خانه‌های سنتی در حال برچیده شدن بودند. بازی‌های گروهی محلی، نقالی، حکایت خوانی، مراسم آئینی و روضه خوانی در حال از دست دادن اعتبار و جایگاه خود در جامعه بودند. دانش سنتی دیگر برای کسی اعتبار و شأن فرهنگی ایجاد نمی‌کرد.

همزمان در حوزه اقتصاد نیز تحولی جدی در حال رویداد بود. نهادها و عرصه‌های سنتی فعالیت تجاری و تولیدی از همه سوی زیر فشار و هدف حمله قرار گرفته بودند. بازار دیگر اهمیت و اعتبار تاریخی خود (در دوران جدید) را از دست داده بود. تولید کارگاهی بیشتر و بیشتر جای خود را به تولید انبوه صنعتی می‌داد. مؤسسات مدرنی همچون کنسرن‌های تجاری-صنعتی، بانک و بیمه حضوری محسوس در گستره فعالیتهای اقتصادی پیدا کرده بودند. بازار محلی در بازار ملی و بازار ملی بیش از پیش در بازار بین‌المللی ادغام می‌شد. در حوزه اقتصاد نیز گسترش و شکوفائی نهادهای جدید به بهای عقب نشینی و به حاشیه رانده شدن گروه‌های سنتی رخ می‌داد. تجار، پیلهوران، صنعتکاران و استادکاران دیگر جایگاه گذشته خود را در جامعه نداشتند. تجارت ناب محدود مانده در چارچوب بازار، تولید خرد کارگاهی و معامله پيله وری توان رقابت و رویاروی با موج جدید را نداشتند و در حال واگذاری نبرد بودند.

اهداف و خواست های انقلاب ایران

انقلاب فوران خشم بخش مهمی از توده های مردم از پیدایش و گسترش نهادهای جدید بود. نهادهای جدید با پویایی خود فقط نهادهای قدیمی را به حاشیه نرانده بودند، زندگی اجتماعی آنها را زیر رو کرده بودند. سیر تحولات خیل توده ها را از روستا به شهر و زندگی پر تلاطم شهری کشانده بود، بسیاری را با پدیده های اقتصادی و فرهنگی جدید نا آشنا روبرو ساخته بود و بستر زیست فرهنگی سنتی، کم و بیش همه آنها را بی اعتبار ساخته بود. گسترش نهادهای جدید دیگر ابعادی یافته بود که جهان زیست مجموعه شهروندان را تهدید می کرد. مردم خشم خود را نیز با اقدامات اعتراضی نسبت به وجود و پویایی نهادهای فرهنگی و اقتصادی جدید نشان می داد. سینماها و بانک ها را آتش می زدند؛ به مشروب فروشی ها، فروشگاه های زنجیره ای و کاباره ها حمله می کردند؛ و دیگران را از شرکت در برخی حوزه های نوین فرهنگی و اقتصادی باز می داشتند. خواست آنها توقف فعالیت و بر چیده شدن نهادهای جدید فرهنگی و اقتصادی بود. در این مورد، آنها خواهان اقداماتی فوری بودند. تغییر دولت را نیز در این راستا می جستند.

اگر خشم آنها متوجه نهادها و شیوه جدید زیست فرهنگی و اقتصادی بود، لطف آنها متوجه نهادهای سنتی و شیوه قدیمی زیست فرهنگی بود. زندگی و تحرک در این عرصه برای آنها معنامند و معناساز بود. آنجا آنها می توانستند خود و توانمندی ها و مهارت هایشان را به نمایش بگذارند. برای پیشبرد مبارزه خود، آنها نهادها و مراجع سنتی را بار دیگر زنده و مطرح کردند تا یکبار دیگر بتوانند نقش آفرین نمایشی این بار سیاسی شوند. از مسجد و مراسم آئینی دینی به سان محور گردهمایی و سازماندهی حرکت های اعتراضی خود استفاده می کردند. تقویم و ضرب آهنگ فعالیت هایشان را بر مبنای سنت های دینی همچون هفتم و چهلم و مراسم تشیع جنازه و دفن مردگان تنظیم می کردند. روحانیون را نیز در کانون توجه و رهبری جنبش خود قرار داده بودند و به بازار و بازاریان به سان یار و یاور خود در مبارزه می نگرستند.

منتقدین رادیکال فرایند انقلاب این رویکرد را ناشی از بسته بودن فضای سیاسی و نبود بدیلی دیگر می دانند. به باور آنها چون نیروهای چپ و ملی از سوی رژیم شاه سرکوب شده بودند، روحانیون توانستند رهبری انقلاب را به دست گیرند. در تمامی دوران حکومت شاه، روحانیون توانسته بودند با آزادی بس بیشتری نسبت به دیگر نیروهای سیاسی و اجتماعی فعال باشند. در آستانه انقلاب مکان های مانند مسجد و حسینیه و مراسم آئینی به روحانیون اجازه داد تا بتواند مبارزه توده ها را پیرامون وجود خود در جامعه سازمان دهد. این منتقدین نقش بازار را نیز یا حاشیه ای ارزیابی کرده یا در صورت پذیرش اهمیت آن باز آنرا به غیاب بدیل های دیگر سیاسی نسبت می دهند.

این درک اما بیانگر نکته ای نو و جالب در زمینه توضیح فرایندهای منجر به رخداد انقلاب نیست. تمایل به روحانیت و بازار، یا آنچه برخی از آن به عنوان اتحاد توده های حاشیه نشین (شهرهای بزرگ)، روحانیون و بازاری ها یاد کرده اند، ریشه در فرایند انقلاب و توده های شرکت کننده در آن داشت و نه عدم حضور فعال نیروهای معینی. نیروی متحد چپ ها اصلاً حضوری جدی در فرایند انقلاب نداشت. طبقه متوسط شهری نقش مهمی در فرایند مبارزه نداشت و کارگران در دوره پایانی مبارزه به آن پیوستند و آنها دارای خواست مستقلی نیز نبودند. مشکل بدیل سوسیالیستی چپ آن نبود که رهبران و کادرهای فعالش در آستانه انقلاب یا

کشته شده یا در زندان بودند. مشکل آن بود که در چارچوب مبارزه جاری، آن بدیل اصلا انقلابی نبود و موضوعیت نداشت. شعارهای متعارف چپ همچون برابری، بهبود شرایط کار، سازماندهی برنامه‌مند اقتصاد و رهایی زنان در انقلاب مطرح نبودند. نیروهای ملی نیز به همان گونه بنا بر ماهیت خود نمی توانستند سازی همگن با فرایند انقلاب بزنند. شکوفائی اقتصاد ملی، ناسیونالیسم و دموکراسی لیبرال مورد نظر آنها خواست مهمی برای کسی نبود.

انقلابیون خواهان توقف سیر تحولات فرهنگی و اقتصادی بودند و در این زمینه روحانیون و بازاری‌ها را نیروی همراه مبارزه خود می دیدند. آنها به آئین های مذهبی و بازار همچون عرصه تولید و بازتولید ارزشها و مناسبات سنتی فرهنگی و اقتصادی می نگریستند. در یک عرصه روحانیت سررشته امور را در دست داشت و در عرصه دیگر بازاری‌ها. به تصادف و بنا به موقعیت کسی به آنها مراجعه نکرده بود. در وجود آنها بازمانده سرزندگی و همچنین شور مقاومت در مقابل نوآوری دیده می شد. شکی نیست که این فریبی بیش نبود. مراسم آئینی مذهبی و روحانیون از عهده بازتولید فرهنگی به گستردگی یک جامعه به شدت پویای مدرن بر نمی آمدند و بازار و بازاری‌ها مدت‌ها بود که به حاشیه فعالیت‌های اقتصادی رانده شده بودند. پیروزی انقلاب اما باعث شد تا برای چند سال این دو حوزه نقشی مهم در جامعه پیدا کنند. ولی پس از یک، دو دهه پویائی جامعه مراسم آئینی دینی را به حاشیه راند و تبدیل به مراسم محض نمایشی با عناصری از فرهنگ عامیانه ساخت و بازار را زیر پای رانت خوارانی وابسته به دولتی بیش از پیش قدرت یافته له کرد.

در درک سنتی مارکسیستی از انقلاب، مبارزه طبقاتی جایگاه مهمی دارد. انقلاب مبارزه طبقه ای رو به رشد و شکوفائی ولی سرکوب شده توسط طبقه یا طبقات حاکم بر جامعه است. انقلاب فرانسه را از آن رو بورژوازی خوانده اند که آنها انقلاب بورژوازی علیه فئودالیسم یا امتیازات تعلق گرفته از سوی نهادهای سیاسی و اجتماعی به زمیندازان فئودال دانسته اند. در درکی تحول یافته و بیشتر امروزی نیز انقلاب مبارزه گروه‌های معین اجتماعی برای تسلط بر نهادهای سیاسی و اجتماعی در جهت متحول ساختن کارکرد آن است. در این درک، همچون درک سنتی به گروه های اجتماعی، طیفی از کنشگران، درک، خواستها و هدفهای همسان معینی نسبت داده می شود. هر دو درک را باید امروز به کنار نهاد. برداشت پسانسانگرائی حاکم بر ذهنیت امروزی ما چنین درکی را بر نمی تابد. بیش از تقابل دو دسته از انسانها یا یک دسته از انسانها با امتیازات تعلق گرفته به دسته ای دیگر، خاستگاه انقلاب را در تقابل یک رویکرد با سیر تحولات می توان یافت. انقلاب آنگاه رخ می دهد که سیر تحولات ساختاری زیست (روزمره) انسانها را به گونه ای بنیادین دگرگون می سازد. تحولات را کسی به سان کنشگر دامن نمی زند. پویائی جهان مدرن، سرمایه داری جهانی و ادغام هر چه بیشتر جوامع و بازارها در جامعه و بازار جهانی آنها دامن می زند. دگرگونی زیست روزمره آن هنگام شور اعتراضی و انقلابی انسانها را بر می انگیزد که دل بستگی آنها را در هم شکسته به وازدگی تبدیل کرده است. دل بستگی احساسی است که انسانها را وصل به زیست-جهان خود می سازد. زیست-جهانی معما مند، گشوده به روی حضور کنشگران و سازگار با سرزندگی کنشگران حس دل بستگی انسانها را بر می انگیزد. دل بستگی بدون تردید ریشه در وابستگی دارد. هیچ انسانی نمی تواند خودسامان و مستقل از ساختارهای اجتماعی زندگی کند. وجود و جایگاه او وابسته به کارکرد ساختارها و نهادهای اجتماعی است. آنها زندگی و حتی ذهنیت او را سامان می دهند. دل بستگی، وابستگی را به امری پذیرفتنی و بیش از آن امری خواستنی تبدیل می کند. وابستگی بدون دل بستگی وازدگی را دامن می زند. وازدگی نسبت به حوزه هایی از زیست و کنش

شکل می‌گیرد که به اجبار باید به آنها وابسته و در گستره آنها فعال بود، بدون آنکه وابستگی و حضور خود در آنها را معنامند احساس کرد.

دلبستگی در معنامندی به معنای داشتن توضیحی قابل درک و پذیرفتنی برای وجود و کارکرد حوزه‌های فعالیت است. گشودگی حاکی از آمادگی حوزه‌های گوناگون برای پذیرش حضور کنشگران در صورت آماده بودن شرایط و سازگاری است. سرزندگی به معنای فراهم آوردن امکان سرزندگی کنشگران به گاه حضور در یک حوزه فعالیت است. در یک کلام، دلبستگی از امکان فهم، امکان حضور و امکان سرزندگی نشأت می‌گیرد. بدون آن می‌توان باز زیست و فعال بود ولی دیگر شوری برای کنش و فعالیت وجود نخواهد داشت و انسان فقط آنچه را که باید و انتظار می‌رود، انجام می‌دهد. فقدان دلبستگی به خودی خود انقلاب را دامن نمی‌زند. انقلاب آنگاه رخ می‌دهد که حوزه‌های (جدید) امکان معنامندی، حضور و سرزندگی را از توده‌های باز می‌ستانند و خود را اصلاً مقید به آن نمی‌بینند که فعالیت خود را آن‌گونه پیش برند که قابل فهم باشند، حضور هر چه بیشتر کنشگران را ممکن سازد یا زمینه سرزندگی انسانها را فراهم آورد. در دگردیسی دلبستگی به واژدگی نسبت به حوزه‌های موجود از یکسو و دلبستگی به یک بدیل ممکن، جرقه انقلاب زده می‌شود.

شکست، سرنوشت کلی انقلاب است. این را هیچ کس بهتر از مارکس، یکی از مهمترین نظریه پردازان انقلاب، با پرداختن به پویایی جامعه مدرن به ما نیاموخته است. جلو پویایی جامعه مدرن را نمی‌توان گرفت. سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن بیش از پیش رهائی یافته از قید و بندهای هنجارهای اجتماعی و اخلاقی پویاتر از آن هستند که انقلاب بتواند آنها را مهار و متوقف کند. پس از پیروزی انقلاب توقفی در پویایی فرهنگ و اقتصاد جامعه رخ می‌دهد، ولی این توقف به ضرورت کوتاه مدت است. انقلاب دولت را تسخیر می‌کند و از آن به سان ابزار ساماندهی جامعه بهره می‌جوید. در پیامد انقلاب، دخالت دولت در جامعه بطور کلی و در اقتصاد و فرهنگ بطور ویژه نهادینه می‌شود. این اما کارکرد اقتصاد و سرزندگی فرهنگ را مختل می‌کند و به سامان جامعه ضربه‌های جدی می‌زند. خود دولت نیز که در دوران مدرن باید از بیشترین میزان کارآئی برخوردار باشد پس از چندی زیر بار ساختار ایدئولوژیک (یا فرهنگی) انقلاب از پا در می‌آید. سنگینی و در نهایت تصادم انقلاب با سیر تحولات، آنچه که در آغاز انقلاب را دامن زده است، انقلاب را از پای در می‌آورد.

بدون تردید انقلاب از همان آغاز، خود را نفی می‌کند. انقلاب، با در هم شکستن ساختار دولت کهنه، رهائی نیروهای مانده در بند ساختارهای کهنه را موجب می‌شود. هجوم انقلابیون به سمت قدرت شوری همگانی در جامعه می‌آفریند. همه، از درماندگان تاریخ گرفته تا گروه‌های تا حدی مقتدرتر جامعه شور طرح خواست‌های خود و ستیز برای متحقق ساختن آنها را پیدا می‌کنند. انقلاب به جای بازایستادن چرخ تحولات آنرا شتابی نو می‌دهد. ولی همین مسئله در جامعه، بین دولت و نیروهای مدعی رهبری انقلاب از یکسو و نیروهای چالشگر انقلاب از سوی دیگر تنش ایجاد می‌کند. ترور اینجا وارد فرایند انقلاب می‌شود. دولت جدید و نیروهای مدعی رهبری انقلاب کوشش می‌کنند با سرکوب نیروهای چالشگر از درهم شکسته شدن هر چه بیشتر ساختارهای کهنه جلوگیری کنند. این ولی کوششی عبث گونه است. ترور و کشتار در نهایت راه به جایی نمی‌برد. در نهایت انقلاب باید گفتمان و عملکرد انقلابی خود را نفی کند تا کسی تحریک به سرزندگی و چالشگری نشود. آنهایی که به گفتمان و عملکرد انقلابی وفادار می‌مانند را باید سرکوب کرد تا در فرایند چرخش مانعی ایجاد نکنند ولی اینکار به سادگی ممکن نیست. دولت جدید خود متکی به چنین گفتمان و عملکردی است.

سیاست و انقلاب

مارکس شاید این استدلال را در ذهن داشت که در هیجدهم برومر لئونی بناپارت گذشته‌گرائی انقلاب را امری صرفاً نمایشی و مربوط به سنگینی بار تاریخ بر دوش نیروهای تحول‌جوی انقلابی می‌خواند. مارکس به نوجوئی انقلاب فرانسه و انگلیس (۱۶۴۰-۱۶۶۰) اعتقاد داشت. او آن آندو انقلاب را بورژوائی و زمینه‌ساز استقرار جامعه بورژوائی و سلطه طبقاتی بورژوازی می‌دانست. ولی او به سان ناظری تیز هوش از توجه به گذشته‌گرائی انقلابیون باز نمانده بود. او خود به این نکته اشاره می‌کند که انقلابیون فرانسه خود را در جامعه جمهوری و امپراطوری روم می‌پوشاندند و کرامول از شور و کلام‌پردازی عهد عتیق بهره می‌جست. توضیح مارکس آن است که سنگینی بار تاریخ و آنکه هنوز ذهنیت انسان یکسره از وضعیت کهنه‌رھائی نیافته است چنین شرایطی را می‌آفریند. مارکس می‌تواند چنین توضیحی را ارائه دهد چون بین نمود و واقعیت به جای یگانگی شکاف می‌بیند. برای مارکس آنچه که کنشگران می‌گویند و حتی انجام می‌دهند به ضرورت آنچه نیست که آنها واقعا می‌جویند و می‌خواهند.

مارکس استدلال خاصی در آن باره که چرا انقلاب حتماً اقدامی در زمینه گشایش انسداد و شتاب بخشیدن به سیر تحولات است ارائه نمی‌دهد. او از این امر که در نهایت انقلاب به استقرار جامعه بورژوائی و حاکمیت بورژوازی انجامیده است نتیجه می‌گیرد که انقلاب بورژوائی باعث و بانی آن کار بوده است. در این که انقلاب در نهایت گشایشی در جامعه بوجود می‌آورد و سیر تحولات را شتاب می‌بخشد تردیدی نیست. ولی این را نمی‌توان به انقلاب، به پیروزی آن، نسبت داد. انقلاب برای توقف سیر تحولات براه می‌افتد. اما نمی‌تواند سیر تحولات را متوقف سازد. انقلاب در مواجهه با شتاب تحولات شکست می‌خورد. پویائی جامعه مدرن را نه با انقلاب و نه بوسیله نهادهای سیاسی برخاسته از انقلاب می‌توان متوقف ساخت. همزمان شتاب سیر تحولات بخاطر ورود یا حتی سرازیری خیل توده‌ها به عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی است. بدون تردید در عرصه‌هایی که حضور توده‌ها فعالیتها را با مشکل روبرو می‌سازد، سیر تحولات شتاب نمی‌گیرد بلکه کند می‌شود. والرشتاین اشاره می‌کند که آهنگ رشد و اعتلای مناسبات سرمایه‌داری در فرانسه بعد از انقلاب نسبت به انگلستان دچار سکنه و کاهش شتاب شد.

فرایند انقلاب با ورود بخشی از توده‌ها به صحنه سیاست آغاز می‌شود که خود را بیگانه با و بازنده سیر تحولات احساس می‌کنند. آنها در این صحنه حضور پیدا می‌کنند تا مهار سیر تحولات را در دست گیرند. خواست آنها پیش و بیش از هر چیز مهار و توقف شتاب تحولات و بازگرداندن آن به ثبات و وضعیتی پیشتر داده شده است. انقلاب زمانی رخ می‌دهد که توده‌ها به خاطر سیر تحولات مجبور به حضور در صحنه‌هایی از زندگی اجتماعی شده‌اند که آمادگی لازم برای ایفای نقش در آنها را ندارند. مسئله فقط آن نیست که در چنین صحنه‌هایی، آنها همواره از شکست در هراس هستند بلکه آن است که از تحقیر، توهین و تمسخر دیگر کنشگران می‌ترسند. آنها از حضور لخت خود، حضور بدون پوشش و ابزار مناسب می‌ترسند. می‌کوشند از حضور در آن صحنه‌ها بپرهیزند، ولی سیر تحولات راه‌گریز را بر آنها می‌بندد. زندگی، کار و تفریح در عرصه‌های سنتی زندگی دیگر نا ممکن است. در واکنش، آنها به صحنه سیاست وارد می‌شوند تا آنجا کارزار خود را برای بازپس راندن یا تسلط بر صحنه‌های نوین سازمان دهند.

صحنه سیاست صحنه مناسب و جذابی در دوران مدرن برای پیشبرد مبارزه اعتراضی است. عرصه سیاست بر مبنای حضور شهروندان بنا نهاده شده است. دولت مدرن، دولت-ملت است و ملت آحاد جامعه را در بر می گیرد. هر کس بنا به عضویتش در قاموس ملت حق ابراز وجود در عرصه سیاست دارد. کسی این حق را جدی نمی گیرد. بیشتر اوقات ساز و کاری جز انتخاباتی که در بسیاری جوامع به گونه ای سازماندهی شده برگزار می شود برای متحقق ساختن آن وجود ندارد. ولی صرف وجود حق شهروندانی را بر می انگیزد که حضور در صحنه سیاست را جدی بگیرند و به هنگام احساس ضرورت بدان روی آورند. ابزار کار کنشگران در این صحنه شوری است که به شکل احساسات بروز می یابد. مهم بیان احساسی باورها در قالب سخن (رانی)، نوشتار تهیجی، شعار، و داد و فریاد است. این کار از همه کنشگران ولی به ویژه از کنشگران معترض خشمگین از به حاشیه رانده شدگی بر می آید. اگر در گستره اقتصاد کنشگران باید به سرمایه یا سنجی از مهارت و توان بدنی مجهز باشند و در گستره تفریح از منابع مادی و اجتماعی لازم برخوردار باشند، در گستره سیاست حضور فردی حسی-نمایشی آنها کفایت می کند. امروز جامعه مدرن با برقراری دموکراسی نمایندگی حضور فردی و شخصی شهروند پای صندوق رأی را مبنای حضور در صحنه سیاست قرار داده و دیگر نمایش (جمعی) احساسات را امری فرعی ساخته است. ولی در آغاز استقرار مدرنیته، چه در ایران و چه در فرانسه و روسیه ۱۹۱۷، هنوز کنش جمعی نمایشی، که فوکو آنرا با مقداری گزافه گوئی امری متعلق به جامعه پیشامدرن می داند، وجه معمولی زندگی روزمره انسانها بود.

حضور در صحنه سیاست دلیل دیگری نیز دارد. سیاست گستره معمول حضور توده ها نیست. حتی در دوران معاصر فقط حضور محدود هر چند سال یکبار توده ها پای صندوق رأی امری پذیرفته شده است. این حضور باید به صورت فردی رخ دهد و بیش از چند لحظه یا ساعت طول نکشد. انقلاب با حضور در صحنه سیاست شروع می شوند. این صحنه ای است که نیروئی موانعی برای حضور آنها نیافریده است، چرا که اساسا حضور آنها موضوعیت نداشته است. در دیگر صحنه ها سیر تحولات ساز و کارهای برون رانی توده ها را از موقعیتهای حساس تصمیم گیرنده نهادینه ساخته است. در گستره اقتصاد و بوروکراسی بطور نمونه ما مدام شاهد تکوین ساز و کارهایی هستیم که موانع هر چه بیشتری را در راه حضور پویائی کنشگران توده ای ایجاد می کند.

خیزش انقلابی نه در کارخانه، مزرعه و اداره که در انجمن ها (به طور نمونه در فرانسه و روسیه) و گردهمائی های خیابانی و میدانی یا به طور کلی تر در گستره ناب سیاست رخ می دهد. در گستره سیاست، در عرصه باز آن، صحنه خود را می آفریند و نمایشی را به اجرا می گذارد. همین جا نیز اولین پیروزی های خود را به دست می آورد. سازماندهی حرکت اعتراضی منجر به ایجاد کمیته ها، شوراهای و انجمن های انقلابی می شود که سپس همان ها قدرت سیاسی را در دست می گیرند. آنها اراده توده ای را بر ساختار دولت حاکم می سازند. بر ارتش فاتق می آیند، به جای بوروکراسی اداره امور را به عهده می گیرند و سنجی از عدالت قضائی انقلابی-توده ای را به اجرا می گذارند. شور انقلابی درون مایه حرکت آنها را تشکیل می دهد. شوری که در ابتدا از دل مبارزه می جوشد و سپس در فرایند اقدامات انقلابی شتاب بر می دارد. ولی همه پیروزی ها و شور انقلابی به تدریج رنگ می بازد و شکست و بی تفاوتی جای آنرا می گیرد. جامعه پیچیده مدرن را نمی توان با کمیته های توده ای و شور انقلابی اداره کرد. نیاز به انضباط، برنامه ریزی عقلانی، تخصص، بوروکراسی و سلسله مراتب پایگانی برای اداره امور هست. این نیاز اداره شورمندانه و توده ای امور را پس می زند و نظم مطلوب خود را به جای آن حاکم می سازد.

اراده و شور انقلابی خود پس نمی نشیند. آنرا باید سرکوب کرد. ارتش، نیروی انتظامی و بوروکراسی را باید هر چه سریعتر بازساماندهی کرد تا بتوانند کار سرکوب را به عهده گیرند. بدون تردید از همان آغاز نمی توان در ستیز با اندیشه ها و آرمانهای انقلاب سرکوب را پیش برد. سرکوب به نام انقلاب و با رهبری انقلابیون (کسانی مانند ناپلئون و تروتسکی) انجام می گیرد. این تناقضی در ساختار نظم جدید می کند، تناقضی که مدام مشکل می آفریند و به جدال بین گرایش انقلابی و گرایش نظم گرا دامن می زند. غایت به هر رو استقرار نظامی منضبط و پیش بینی پذیر است، نه نظامی انقلابی.

هدف غائی انقلاب تسخیر گستره سیاست و برپائی صحنه هائی ویژه ابراز شور انقلابی نیست. هدف بازپس ستاندن تمامی سنگرهائی است که به تسخیر نظم نو در آمده اند. این هدف را انقلابیون به شکلهای گوناگون پی می گیرند، ولی ابزار اصلی مبارزه آنها همان صحنه های گستره سیاست است. به وسیله این صحنه ها به ستیز با فرهنگ، اقتصاد و روابط اجتماعی به باور خود کهنه می روند و آخرین نوآوری های نظم فرهنگی و اجتماعی را واسازی می کنند. صحنه ها به آنها اجازه می دهد که افکار عمومی یا خواست نخبگان فرهنگی و اجتماعی را خنثی سازند و در تقابل با آنها اهداف خود را پی گیرند.

جامعه انقلابی ساختار اسپینوزائی یکپارچه و همگنی ندارد. جامعه به تمامی با همه آحاد خود و در همه عرصه ها دستخوش انقلاب نمی شود. مبارزه انقلابی را بخش کوچکی از مردم پیش می برند. همان ها در آغاز بیشتر خواهان تغییراتی محدود در ساختارهای سیاسی و اجتماعی هستند. انقلاب ولی رویکردی تمامیت جو و یگانه گرا به جامعه دارد. از گستره سیاست، سیطره خود را بر تمامی عرصه های زیست اجتماعی می گستراند. شور گستره سیاست را به دیگر عرصه برده در صدد متحول ساختن آنها بر می آید. استقلال و خودپوئی هیچ عرصه ای را به رسمیت نمی شناسد. همچون نیروئی ویرانگر پیش می تازد و همه دیوارهای به تدریج بر افراشته شده بین عرصه های زندگی اجتماعی را در هم می شکند. اصل یا اصولی نیز برای اداره امور در عرصه های گوناگون ندارد. مهم برای آن تبدیل هر عرصه به صحنه ایجاد شور است. همه عرصه ها قرار است بر مبنای شور انقلابی اداره شوند. بدون شک بر این مبنا هیچ نهاد و عرصه ای را نمی توان اداره کرد. برای مدتی شور و هیجان کارهائی را به انجام می رساند ولی سپس گرفتاری ها شروع می شود. در جهان پیچیده مدرن، در غیاب مهارت، تخصص، برنامه مندی و دقت هیچ کاری به درستی انجام نشده چرخ تولید صنعتی، آفرینش فرهنگی و اداره امور به تدریج از گردش باز می ماند. با سازش و با پذیرش حد معینی از مهارت، تخصص و برنامه مندی می توان مانع فروپاشی شد ولی انسداد را نمی توان گشود.

در نهایت، به جای آنکه انقلاب جامعه را ببلعد، جامعه به تدریج انقلاب را می بلعد. اراده انقلابی در برخورد به دیوار واقعیت زندگی اجتماعی مدرن جای خود را به سرخوردگی و افسردگی می دهد. نهادها و عرصه ها نیز به تدریج پویائی درونی خود را بازیافته، ساز و کار ویژه خود را باز برقرار می سازند. اراده انقلابی یا در حاشیه برای کسانی موضوعیت خود را حفظ می کند یا همچون پوسته ای بدون محتوی، به سان مجموعه ای از شعارهای تهییجی و تبیین های تبلیغاتی بازیچه سیاسی دست کسانی برای باز پس راندن شور انقلابی می شود.

دستاورد انقلاب ایران

دستاورد انقلاب ایران چیست؟ این پرسشی جدی است برای ما که خود یا نزدیکانمان بطور مستقیم در انقلاب شرکت داشته و خسارت هائی را در آن رابطه از زندان، شکنجه و قتل گرفته تا در به دری و مهاجرت تحمل کرده ایم. می خواهیم بدانیم آیا رویهمرفته آنهمه مبارزه، ستیز و هزینه دستاورد و سودی در بر داشته یا خیر. برای انقلاب فرانسه دستاوردهای زیادی را از اعلامیه حقوق بشر و برابری همگان به سان شهروند گرفته تا الغای بقایای فئودالیسم بر شمرده اند. برای انقلاب روسیه نیز کمونیست ها به دستاوردهائی اولیه ای همانند به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت ملل، آزادی زنان از قید سنت و قانونگذاری برای بهبود شرایط کار اشاره کرده اند. برای انقلاب ایران چه دستاورد یا دستاوردهائی می توان بر شمرد؟

از موضعی نیچه ای این پرسشی نابجا است، زیرا کسی بر اساس محاسبه زیان و سود وارد فرایند کنشی در حد و حدود کنش جمعی انقلاب نمی شود. به علاوه هیچ معیار جهانشمول عینی برای سنجش پیامدها و دسته بندی آنها در مقوله زیان یا سود وجود ندارد. هر کس و هر گروهی می تواند از چشم اندازی و بر مبنای معیارهائی (دلخواهی) پیامدی را زیان یا سود بشمرد. با این حال می توان از موضعی معین بحث دستاورد را پیش کشید. انقلاب صرف نظر از آنکه به خاطر چه دغدغه هائی و در پی چه اهدافی به وقوع پیوست به دست توده های مردم یا به عبارت دقیقتر بخش معینی از توده های مردم پیش برده شد. آنها تا آن هنگام که دولت جدید "انقلابی" رشته امور را به عهده گرفت و توده ها را روانه خانه کرد، نقش اصلی را در رخداد انقلاب داشتند. از چشم انداز آنها می توان برآوردی از دستاوردهای انقلاب داشت، البته با این محدودیت که اینجا ما از توده ای نامتعیین سخن می گوئیم که به سختی می توانیم خواستهائی معین را به او نسبت دهیم.

برای انقلاب در زمینه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نمی توان دستاوردی مشخص سراغ گرفت. انقلاب رونق اقتصادی، شتاب در پیدایش نهادهای اجتماعی یا شکوفائی فرهنگی را دامن نزد. توده ها نیز بطور مستقیم خواهان آن نبودند. ولی می توان اندیشید که در فرایند شرکت خود در مبارزات می توانستند چشم به شکل گیری امکاناتی داشته باشند که رنج و دردهای آنها را التیام بخشد. ولی آنچه انقلاب برای آنها به ارمغان آورد رکود، سرکوب همگانی، جنگ و فلاکت بود. اینها را آنها به هیچ وجه نمی خواستند. خواست کلی آنها بازایستادن چرخ تحولات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود، نه برای آنکه شیرازه امور از هم بپاشد و درد و فلاکت بر جامعه حاکم شود، بلکه برای آنکه ساختار سنتی اقتصاد دستخوش تغییر نشود، نهادهای سنتی جامعه از گزند تحول و پویائی دور بمانند و سنتهای فرهنگی پویائی تاریخی خود را حفظ کنند و به نقد و چالش گرفته نشوند. در این زمینه اگر چه انقلاب در همان فرایند رخداد و چند سال بعد از پیروزی دستاوردهائی داشت، پس از آن به طور قطعی شکست خورد. نهادهائی سنتی همچون بازار، خانواده، روحانیت، آئینهای دینی و اقتدار پدر سالارانه بزرگترین ضربه ها را در همان یک دهه بعد از انقلاب خوردند. دستاورد انقلاب را در زمینه دیگری باید جست.

دستاورد انقلاب همان شوری است که می آفریند. انقلاب از شوری خاص و متمرکز که معطوف با مبارزه با نوآوری ها است آغاز می شود، ولی شوری کلی تر را دامن می زند. شور نو شور کنشگری و دخالتگری است، شور تصمیم گیری و دست زدن به اقدام. در این فرایند، شخص تبدیل به شهروندی سرزنده و درگیر می شود. شور بیش از هر چیز در صحنه سیاست جلوه پیدا می کند ولی آنگاه که انقلاب از سیاست به دیگر عرصه ها روی می آورد، شور به آن عرصه ها نیز راه می یابد. شور شهروندان در برخی عرصه ها نمود مشخص تری می یابد. جنگ چه در ایران و چه در فرانسه نمونه بارزی در این زمینه است. ولی حتی در زمینه ایجاد نهادهای نو در عرصه فرهنگ و اداره امور اجتماعی نیز شور دارای برآمدهائی است. ساز و کار جامعه مدرن تا حد زیادی بر مبنای

شور کنشگران بنیان گذاشته شده است: کارگری که کار خود را با جان و دل انجام می دهد، کارمندی که از سر همدلی کارهای ارباب رجوع را راه می اندازد و سربازی که از سر میهن پرستی وظایف خود را پیش می برد. انقلاب چنین شوری را نزد همگان به سان شهروند دامن می زند.

شور برخاسته از انقلاب از سوی نظم حاکم بر جامعه به چالش خوانده می شود. همچون اقتدار فرهمندانه که به باور وبر باید در سنت یا عقلانیت در هم شکسته شود، شور نیز باید جای خود را به نظم پذیری و انضباط دهد. شور هدیه انقلاب به شهروندان است اما کابوسی برای نظم اجتماعی است. دستاورد انقلاب، دستاوردی که از دل ستیز با نوآوری ها می جوشد در نهایت واکنش گرایش به نظمی مستقر را بر می انگیزد. دادگاه، گیوتین و اتاق شکنجه دایر می شوند تا شور به محاکمه کشیده شده و از وجود شهروند و ساختار جامعه برون رانده شود. ولی شور شعله ور شده در وجود شهروندان تا مدت ها در وجود آنها باقی می ماند. در فرانسه هنوز بعد از بیش از دوست سال، این شور به گاه تظاهرات و اعتصاب های ویژه تاریخ آن کشور شعله بر می کشد؛ در آمریکا به صورت عشقی دیوانه وار برخی به حمل اسلحه و مقاومت در مقابل قدرت دولت مرکزی تجلی پیدا می کند؛ و در ایران ما آنرا در جنبش های اجتماعی و سیاسی و پویش های فرهنگی شاهد هستیم.

به هر رو، شور انقلابی شکل گیری دولتی را ضروری می سازد که با کاربرد هر چه بیشتر خشونت استقرار نظم را در جامعه تضمین کند. شهروندان شورمند نه فقط انضباط حاکم بر پادگان، کارخانه، مدرسه (یا دانشگاه) و اداره را بر نمی تابند که آنرا در هم می شکنند. با شور خود، شهروندان می خواهند که خود تصمیم ها را اتخاذ کنند، با ضرب آهنگ دلخواه خود کار کنند و خود سازماندهی امور را به عهده گیرند. همه اینها را نیز آنها می خواهند که در صحنه به شکلی نمایشی با بازیگوشی، خودانگیختگی و هیاهو (ی انقلابی) انجام دهند. هیچ فرمان برداری، تولید، آموزش و کاربرد مقرراتی بر این مبنا امکان پذیر نیست و در نتیجه کارآمدی و دقت ساختارهای مدرن لطمه می خورند. دولت به سان نهاد اداره و تضمین کننده نظم اجتماعی باید با شور در افتد و آنرا مهار کند.

با انقلاب، دولتی جای خود را به دولتی دیگر می دهد. دولت جدید انقلابی هم باید اقتدار خود را بگستراند و مستحکم سازد و هم از فروپاشی نظمی که زندگی روزمره را ممکن می سازد جلوگیری کند. دولتی که اقتدار و مشروعیت خود را از شور انقلابی وام می گیرد، مجبور است با همان شور بستیزد تا از فروپاشی اقتدار خود و نظم جامعه، هر دو، جلوگیری کند. در این فرایند، دولتی قدرتمند شکل می گیرد. این دولت باید با تکیه و ارجاع به شور به ستیز با شور برود. بازی پیچیده ای اینجا شکل می گیرد. دولت شور را به ستیز با خود می کشاند. با گیوتین، جوخه اعدام و چوبه دار کسانی را می کشد و کسانی دیگر را روانه زندان می کند. نقش درد و خون بر چهره ها می نشیند. انقلاب از میان شکاف بر می دارد. شور باید سرکوب شود ولی در تداوم انقلاب این سرکوب باید بیشتر به اتکای خود شور انجام گیرد. تا آنگاه که شور جای خود را به نهادهای اداری و انضباطی بدهد، شور از هر دو سو میدان دار صحنه خواهد بود.

پسگفتار

برای انقلاب شاید بتوان به گونه ای، نقطه آغازی را تعیین کرد، ولی برای فرجام و پایان آن به سختی می توان تاریخ یا زمانی را مشخص ساخت. گرایش های برخیزاننده و پیش برنده آن، در واتنیدگی، یکدیگر را به واکنش بر می انگیزند و مدام فرجام یافتگی را به تأخیر می اندازند. انقلاب نه فقط با شروع خود که همچنین با پایان ناپذیری خود همه را غافل گیر می کند. انقلاب همیشه بیشتر از آنچه که باید و انتظار می رود، طول می کشد. نیروهائی که در فرایند آن پویائی پیدا می کنند و در عرصه عمومی خود را می نمایانند صحنه های به تسخیر در آورده را ترک نمی کنند. آن صحنه ها را آنها برای نمایش خود می آریند و در شیفتگی به آنها نمایش خود را پیش می برند. در پی استقرار و تعمیق نظم، دولتی متکی به اراده عمومی به ستیز با شور برآمده از سرزندگی و پویائی و راه یافته به صحنه های نمایشی بر می خیزد ولی این خود شوری نو را دامن می زند.

در درکی که امروز در ایران پایگاه مستحکمی نزد توده های مردم یافته است، انقلاب زاده سرمستی و خوش باوری به آینده و نیروهای چالشگر سیاسی بود. بر اساس این درک، انقلاب در پی دوره ای از رونق اقتصادی، پویائی اجتماعی و گشایشهای فرهنگی رخ داد و مردم سرمست از وضعیتی بهینه مبارزه ای را آغاز کردند که گمان می کردند فقط به هر چه بهتر شدن اوضاع می انجامد. برای اثبات درستی این درک معمولا به رفاه، آزادی های اجتماعی و گشایشهای فرهنگی دوران پیش از انقلاب و اندوه زدگی، ناامیدی و حس بی اعتمادی امروز مردم، در کنار صدها یا که شاید هزاران خبر حاکی از وضعیت نابه هنجار اقتصادی و اجتماعی، اشاره می شود.

در اینکه انقلاب بنیادی در سرمستی و خوش باوری داشت، تردیدی نیست. حتی از خودفریبی نیز می توان سخن گفت. برای دست زدن به کاری سترگ در حد و حدود یک حرکت انقلابی باید سرمست، خوش باور و چشم فرو بسته بر بسیاری واقعیتها بود. انقلاب در پایان دوره ای از نو سازی اجتماعی، رونق اقتصادی و گشایشهای فرهنگی رخ داد، هر چند انقلاب زمانی رخ داد که سیر تحولات با انسداد روبرو شده بود. در میانه دهه پنجاه، نوسازی گرفتار ایستائی شده بود، رونق جای خود را به رکود سپرده بود و گشایش ها چنان گسترشی یافته بودند که به سان تهدید برای مبانی زیست فرهنگی جلوه می کردند. شاید به همین دلیل، سرمستی، خوش باوری و خودفریبی آمیخته با اندوه مندی، خشم و اضطراب بود. آئینهای سوگواری دینی و خشم و اضطراب تبلور یافته در حرکتی اعتراضی نقش مهمی در سازماندهی مبارزه انقلابی داشتند. این را نیز نباید به فراموشی سپرد که بخشی از سرمستی و خوش باوری از خود نگری، از وجد از سرزندگی و پویائی خود در به صحنه بردن مبارزه، ریشه می گرفت. به عبارت دیگر حرکت انقلابی خود سرمستی و خوش باوری را ایجاد می کرد. اینجا نیز ما بار دیگر با گرایشها و عوامل گاه فقط متفاوت و گاه متضاد یا متناقض روبرو هستیم. انقلاب در خود رخدادی دردناک و دهشتناک است، گره خورده به مبارزه در خیابان و سنگر آغشته به خون و مرگ است؛ با برانداختن نظمی کهنه زندگی بسیاری از انسانها را دستخوش بحران و نابسامانی می سازد؛ و نظمی نو را می آفریند که برای تثبیت باید راه سرکوب را پیش گیرد. ولی دردناکی و دهشتناکی آن علتی دیگر نیز دارد. تلاش در زمینه درک و توضیح آن ما را همواره با پرسشی روبرو می کند که هیچگاه پاسخی قطعی برای آن نداریم: آیا انقلاب ارزش تمامی فداکاری ها، خسارتها و پیامدهائی همچون رکود ممتد اقتصادی و جنگ را داشت؟ به عبارت دیگر آیا شور به سان دستاورد آن به نابسامانی ها و خسارت های مادی برخاسته از آن می ارزد؟

فوریه ۲۰۱۷

هم اندیشی خرمگس پیرامون انقلاب/رفورم

انقلاب، اصلاحات: برداشت از راه های گذار قبل از انقلاب و امروز

مهدی فتاپور

اگر در گذشته یافتن تحولات سیاسی که با جنگ و کودتا و خونریزی همراه نباشد دشوار بود، در سی سال اخیر ده ها تحول در جهان رخ داده که با دو گانه انقلاب و رفورم قابل توضیح نیستند.

اگر چهل سال پیش خطای تحلیل گران و فعالان سیاسی در مطلق کردن یک نوع گذار در شرایط آن روز جهان قابل فهم و توضیح است، تداوم همان مطلق گرایی به مدت سی سال پس از انقلاب در شرایطی که تمامی تحولات جهان خلاف این مطلق گرایی حکم می کنند، خطایی است غیر قابل تبیین.



تعاریف:

انقلاب تحولی است که در زمانی کوتاه به تحولات پایه ای در ساختار سیاسی و روابط اجتماعی بینجامد، عموماً چنین تحولی با برآمد جنبش توده ای، درهم شکستن قدرت سیاسی و کسب قدرت توسط مخالفین ساختار موجود، همراه است.

رفورم تحولی است که توسط نیروهای حاکم در چارچوب ساختار سیاسی موجود صورت می گیرد.

هر چند انقلاب و رفورم دو شیوه کاملاً متفاوت از تحول است، ولی رو در روی یکدیگر نیستند. بخش عمده انقلاب ها با رفورم آغاز شده و هر انقلابی پس از تغییر قدرت سیاسی به رفورم و اصلاحات می انجامد. از سوی دیگر کم نیستند، رفورم هایی که در تداوم خود در یک پروسه طولانی به تحولات بنیادین در ساختار سیاسی اجتماعی کشور می انجامند. تحولات کشورهایی نظیر انگلیس، هلند و ژاپن در قرون هیجده و نوزده از این شمارند.

انقلاب حاصل ترکیب معینی از موقعیت و توانایی قدرت حاکمه، روانشناسی و آمادگی مردم و شرایط بین المللی است؛ ترکیبی که به ندرت شکل می گیرد، در حالی که انجام رفورم های محدود و گسترده پدیده ای متداول است.

عوامل متعددی می توانند محرک تصمیم نیروهای حاکم بر کشور به انجام رفورم گردند.

۱- رفورم‌هایی که با هدف پیشرفت کشور و یا کارآمدی سیستم حاکم انجام می‌شود. در این حالت رژیم توسط مردم و نیروهای اپوزیسیون تهدید نمی‌شود. رفورم‌های عباس میرزا و امیرکبیر در ایران از این نمونه هستند.

۲- رفورم‌هایی که به دلیل احساس خطر نیروهای حاکم از گسترش نارضایتی و به خطر افتادن سیستم حاکم و جهت پیشگیری از این شرایط انجام می‌شود. فشار آمریکا به ایران و برخی کشورهای مشابه در اوایل دهه شصت میلادی که در ایران به رفورم اوایل دهه چهل انجامید از این نوع می‌باشد.

۳- رفورم‌هایی که در اثر فشار جریان‌های متکی به مردم و یا فشارهای بین‌المللی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، رژیم در اثر فشار داخلی یا بین‌المللی عقب‌نشینی می‌کند. عقب‌نشینی رژیم در سال ۵۷ از این نوع بود.

در این نوشته انقلاب با مفهوم دگرگونی بنیادین در ترکیب و ساختار سیاسی اجتماعی به کار گرفته شده و قضاوت مثبت و منفی در مورد راستای چنین تحولاتی مبنا نیست.

تصور نیروها از رابطه رفورم و انقلاب در سال‌های قبل از انقلاب

نیروهای چپ در آن زمان بیش از دیگران به ایده‌های مربوط به دوران گذار و تحولات سیاسی اجتماعی پرداخته و اکثریت قریب به اتفاق نوشته‌ها و ترجمه‌های آن زمان در این رابطه توسط نیروهای چپ تدوین گردیده است. جامعه‌شناسان و تحلیل‌گران وابسته به رژیم کمتر به بررسی تئوری‌های مربوط به بررسی تحولات اجتماعی سیاسی می‌پرداختند و سایر نیروهای اپوزیسیون تحت تاثیر ادبیات و کار نیروهای چپ بودند.

از نظر تحلیل‌گران آن زمان، مرز پرننگی انقلاب و رفورم را از هم جدا می‌کرد. رئوس تصور تحلیل‌گران آن زمان از رابطه رفورم و انقلاب و راههای تحول عبارت بودند از:

اگر در گذشته تحول از رژیم‌های ماقبل سرمایه‌داری به سرمایه‌داری در برخی کشورهای سرمایه‌داری نظیر انگلیس و ژاپن از طریق رفورم صورت گرفته بود، فرارفتن از جامعه سرمایه‌داری با قهر و مقاومت نیروهای حاکم مواجه شده و در هم شکستن این مقاومت بدون یک انقلاب توده‌ای و اعمال قهر مردم امکان‌پذیر نیست. تحول از رژیم‌های استبدادی به دموکراسی بدون یک انقلاب بورژوادمکراتیک ناممکن است. رفورم نمی‌تواند در تداوم خود به تحولات بنیادین بینجامد و تنها در صورتی می‌تواند مورد استقبال قرار گیرد که بتواند تغییراتی را موجب شود که راه انقلاب را بگشاید. در غیر این صورت، تدبیر نیروهای حاکم برای ممانعت از انقلاب و کند کردن چرخ تاریخ است.

در این چارچوب، رفورم‌های اوایل دهه چهل توسط بخش عمده نیروها مورد استقبال قرار گرفت. اما تحلیل آنان این بود که این رفورم‌ها نمی‌توانند تا تغییر ساختار و شیوه اداره کشور ادامه یابند و ضرورت مبارزه با دیکتاتوری شاه موضوعیت خود را از دست نخواهد داد.

سایر نیروهای اپوزیسیون و به طور مشخص نیروهای مذهبی نیز تحت تاثیر افکار چپ بوده و به نوع دیگری همین ایده‌ها را فرمول بندی می‌کردند. جریان‌های لیبرال نظیر جبهه ملی و نهضت آزادی با چنین تقسیم‌بندی زاویه داشتند و می‌کوشیدند مسیر تحول از

رژیم استبدادی به یک رژیم ملی و استقرار آزادی‌های سیاسی را از طریق اصلاحات، بدون انقلاب سیاسی و در هم شکستن ساختارهای رژیم پیش ببرند. شعار این نیروها مبنی بر اینکه شاه باید سلطنت کند نه حکومت و ضرورت اجرای قانون اساسی، تلاش‌هایی در این راه بود. اما سیاست این نیروها بیش از آنکه به یک دیدگاه تحلیلی متکی باشد از پراگماتیسم سیاسی نشأت می‌گرفت. آنان به ندرت در مباحث استراتژیک و تئوریک در این عرصه مشارکت می‌نمودند.

پس از سال‌های دهه پنجاه میلادی، جهان به دو اردوگاه تقسیم شده بود. تمامی کشورها مجبور بودند در جهان دو قطبی آنروز در نزدیکی به این یا آن اردوگاه سمت‌گیری نمایند. در اکثریت قریب به اتفاق کشورهای غیراروپایی و امریکای شمالی رژیم‌های دیکتاتوری حکومت می‌کردند. کشورهای نظیر هند استثنا بودند. بخش عمده تحلیل‌گران در ایران (و در جهان) تصور می‌کردند که شکل‌گیری رژیم‌های بورژواالیبرالی در این کشورها ناممکن است و لیبرالیسم سیاسی رونمای سیاسی کشورهای پیشرفته اروپایی و امریکای شمالی است. برای مثال، بیژن جزنی با وجود طرح ضرورت مبارزه با دیکتاتوری، معتقد بود که این مبارزه نمی‌تواند به دمکراسی لیبرال منجر شود و رونمای سیاسی در کشورهای وابسته دیکتاتوری است. او معتقد بود مبارزه علیه دیکتاتوری در این کشورها راهی جز فرارفتن از سیستم اجتماعی موجود و سمت‌گیری سوسیالیستی ندارد. حزب توده ایران هر چند در نشریه دنیا در مقالاتی به قلم ایرج اسکندری و کیانوری امکان غلبه نیروهای عاقلتر در درون رژیم و بازشدن فضا را طرح می‌کند، ولی در همان نوشته‌ها این احتمال را ضعیف ارزیابی می‌نماید. براساس همین برداشت است که در روزهای پس از انقلاب، فداییان به تلاش نیروهای لیبرال در درون رژیم بی‌اعتمادند و آن را رد می‌کنند. سیاست فداییان در دو ماه اول پس از انقلاب، ادامه سیاست مبارزه علیه دیکتاتوری است. این سیاست تا نامه به مهندس بازرگان و برخورد مثبت با او تداوم می‌یابد ولی با مخالفت قاطع کادرها و نیروهای وابسته به این سازمان مواجه شده و کنار گذاشته می‌شود. در حزب توده به دلیل برخورد منعطف تر نظری با این پدیده، یک جناح معتقد به همراهی با لیبرال‌ها برای برقراری دمکراسی که چهره شاخص آن ایرج اسکندری است، وجود دارد. ولی این جناح در اقلیت قرار گرفته و حزب توده نه تنها به لیبرال‌ها بی‌اعتماد است بلکه حذف آنان از حاکمیت را برای پیشروی انقلاب ضرور تشخیص داده و در این راستا می‌کوشد.

این مطلق‌گرایی و تحلیل از ایران و کشورهای مشابه بر پایه واقعیات جهان آن روز شکل گرفته بود و پایه‌های استدلالی قوی داشت. به جز استثناهایی در تمامی کشورهای غیراروپایی و امریکای شمالی، رژیم‌های دیکتاتوری حاکم بودند. رفورمهای اجتماعی که در مواردی به تغییرات مهمی در ساختارهای اجتماعی اقتصادی این کشورها انجامید، صورت گرفته بود ولی نمونه‌ای از تغییر ساختار سیاسی و متکی شدن به رای مردم از طریق رفورم وجود ندارد. استقلال هندوستان قبل از این دوران صورت پذیرفته بود ولی با وجود مشی مسالمت‌جویانه رهبری مبارزات، در پروسه استقلال میلیون‌ها نفر کشته شدند.

به دلیل سابقه استعمار در کشورهای آسیا و آفریقا و یا نوع مناسبات شرکت‌های بین‌المللی با این کشورها مثلاً در امریکای لاتین تمایلات مخالف غرب بین روشنفکران و تحصیل‌کردگان این کشورها غالب است. بازشدن فضای سیاسی و تاثیرگذار شدن رای مردم و یا افکار عمومی به غلبه نیروهایی که خواهان فاصله گرفتن با غرب هستند می‌انجامید و در جهان دو قطبی آن روز فاصله‌گیری با غرب به نزدیکی به شرق انجامید. این سمت‌گیری قابل تحمل نبود. کودتاهای نظامی و غلبه دیکتاتورهای متمایل به غرب و سرکوب مقاومت، پایان چنین روندهایی بود. ایران (مصدق)، کنگو (لومومبا)، پاکستان (بوتو)، اندونزی (سوکارنو)، شیلی (آلنده)، آرژانتین (ایزابیل پرون) و .. از این شمارند. در آن سو نیز به گونه دیگری همین روند جریان دارد و هر کشور متمایل به آن

اردوگاه که خواهان راهی مستقل است با شرایط مشابهی مواجه می‌شود. دخالت مستقیم در مجارستان، چکسلواکی و کودتاهای متعدد نظامی در کشورهای آفریقایی متمایل به اردوگاه سوسیالیستی از این شمارند. در این زمینه می‌توان استثناهایی بر شمرد. مثلا تلاش‌های جیمی کارتر در ابتدای دوران ریاست جمهوری در اعمال فشار به حکومت‌های دیکتاتور متمایل به غرب جهت اتخاذ سمت‌گیری لیبرالی یا تمایز برخورد کشورهای اروپایی در این رابطه. مثلا اعمال فشار به آفریقای جنوبی برای پایان دادن به آپارتاید و حمایت از کنگره ملی چپ‌گرا از این شمارند. ولی این نمونه‌ها محدود و موقتی بوده و روند عمومی ذکر شده را زیر سوال نمی‌برد.

مطلق کردن راه انقلاب و گذار قهرآمیز در بستر چنین شرایطی در جهان آن روز شکل گرفته بود. روشنفکران و تحلیل‌گران آن زمان معتقد بودند که اعمال قهر، شیوه نیروهای حاکم است. قهر نیروهای حاکم را تنها می‌توان به اتکا قهر متکی به توده‌ها در هم شکست. جنگ‌های رهایی‌بخش، مبارزات پارتیزانی و چریکی و کودتاهای افسران جوان ناسیونالیست نمونه‌هایی از این تلاش‌ها بودند. بخش عمده نیروهایی که مثلا مبارزات چریکی را در این راستا مفید نمی‌دانستند، به ضرورت اعمال قهر توده‌ای برای گذار معتقد بودند.

شکل‌های گذار در سی سال اخیر

با تضعیف و سپس در هم شکستن بلوک شرق، پایان یافتن جنگ سرد و جهان دو قطبی، راه‌ها و امکانات گذار سیاسی دگرگون شد. اگر در گذشته یافتن تحولات سیاسی که با جنگ و کودتا و خونریزی همراه نباشد دشوار بود، در سی سال اخیر دهه‌ها تحول در جهان رخ داده که با دو گانه انقلاب و رفورم قابل توضیح نیستند. هانتینگتون تحولات سی ساله آخر سده گذشته را موج سوم دموکراسی می‌نامد. در این دوره تعداد کشورهایی که سیستم سیاسی آنان دموکراتیک (یا کمابیش دموکراتیک) است از سی به بیش از دو برابر افزایش می‌یابد. وی تحولات پرتقال را به عنوان شروع این دوران در نظر می‌گیرد. در سال‌های دهه هفتاد ما شاهد تحولات در کشورهای ایران و نیکاراگوئه هستیم که در چارچوب انقلابات کلاسیک قابل توضیح‌اند. از آنجا که موضوع بحث این مطلب اشکال گذار است، مبنای این نوشته بر تحولاتی است که از دهه هشتاد به بعد آغاز شد؛ یعنی دورانی که با تضعیف و سپس فروپاشی بلوک شرق مشخص می‌شود.

بخش عمده جامعه‌شناسان، تحولات این دوران را در چهار گونه کلی دسته‌بندی کرده‌اند:

- تحولاتی که از طریق رفورم‌های تدریجی و در یک دوره نسبتاً طولانی صورت گرفته است. این رفورم‌ها توسط نیروی حاکم با دلایل متفاوت و عمدتاً بدلیل عدم کارایی و مشکلات سیستم یا بدلیل فشارهای بین‌المللی و داخلی پیش برده شده‌اند و در گام‌های اولیه تنها تغییراتی محدود در چارچوب همان سیستم را در برمی‌گرفتند، ولی به تدریج دامنه آنها گسترش یافته و با غلبه بخش‌های اصلاح طلب در درون هیات حاکمه در گام‌های متعدد به تحولات بنیادین در ساختار سیاسی و گذار از سیستم دیکتاتوری انجامیدند. ترکیه، کره جنوبی و تایوان نمونه‌هایی از این نوع تحولاتند.

- تحولاتی که با اصلاحات در سیستم موجود در شرایطی که اپوزیسیون ضعیف بوده آغاز گردیده و در مدتی کوتاه به دگرگونی کامل سیستم سیاسی انجامیده‌اند. مجارستان و شیلی نمونه‌هایی از این نوع تحولاتند. در مجارستان تشکل‌های اپوزیسیون صاحب

نفوذ وجود ندارند. همه تحولات و تصمیمات در بالا و در درون حزب کمونیست صورت می پذیرد. کمونیست ها خود تصمیم می گیرند تا به سیستم سیاسی موجود پایان دهند. پس از تحول نیز حزب سابق کمونیست با چهره جدید سوسیالیستی در اولین انتخابات برنده می شود. در شیلی پس از سرکوب های دهه هفتاد، اپوزیسیون ناتوان بود. اقتصاد شیلی بر خلاف برزیل و آرژانتین موقعیت مستحکمی داشت. ولی خود حاکمان تشخیص دادند با تحولاتی که در جهان و سایر کشورهای آمریکای لاتین رخ داده، شرایط می تواند خیلی سریع تغییر کند. آن ها خود پیشگام تحول و واگذاری قدرت به یک حکومت منتخب غیر نظامی گردیده و با شخصیت ها و نمایندگان حزب سوسیالیست وارد مذاکره شده و پس از آغاز این روند بود که احزاب اپوزیسیون مجددا نیرو گرفتند و در روندها مشارکت نمودند.

- تحولاتی که توسط حاکمیت در شرایط وجود یک اپوزیسیون نیرومند آغاز گردیده و در مذاکره نمایندگان حکومت و برپایه یک توافق ملی پیش رفت. لهستان، آفریقای جنوبی و آرژانتین نمونه هایی از این تحولند. در این کشورها حکومت در اداره کشور دچار مشکل است. شرایط بین المللی به زیان حکومت است، مشروعیت حکومت نزد مردم زیر سوال رفته و اپوزیسیون نیرومند و صاحب نفوذ وجود دارد. در این کشورها نیروهای معتدلتر و خواهان تحول در حکومت دست بالا پیدا کردند. روند ها در مذاکره آنان با نیروهای معتدل اپوزیسیون پیش رفت. در اپوزیسیون، بخشی مخالف این مذاکرات بوده و آنرا ترفند حاکمان برای فرار از شرایط بحرانی می دانستند. در درون حکومت، بخشی از نیروی حاکم با این روند مخالف بوده، آنرا تسلیم شدن به اپوزیسیون می دانست. در این کشورها نیروهای معتدل اپوزیسیون موفق گردیدند نیروهای رفورمیست حاکم موفق شدند جریانهای تند را درون هیات حاکمه یا نظامیان کنترل کنند. در اکثر این کشورها تحولات به انتخابات منجر گردید و در انتخابات نیروهای معتدل اپوزیسیون برنده شدند ولی در جریان مذاکرات و توافقی که صورت گرفته بود، امکان فعالیت سیاسی جریانها و احزاب حاکم به رسمیت شناخته شد و با عدم پیگرد حقوقی آنان توافق گردید. در اکثر کشورهای اروپای شرقی در دور اول انتخابات، احزاب راست پیروز شدند. ولی در اکثر این کشورها احزاب سابق کمونیست با چهره و برنامه سوسیال دمکراسی خود را بازسازی کرده و در دور دوم انتخابات چهارسال بعد برنده شدند.

- تحولاتی که با سرنگونی نیروی حاکم و فروپاشی سیستم و جایگزینی آن با نیروهای خارج از حکومت صورت گرفت. پس از انقلاب بهمن و نیکاراگوئه که نمونه های تیپیک از انقلابات کلاسیک، سرنگونی و فروپاشی سیستم اند، ما با نمونه مشابهی در دوره مورد بحث مواجه نیستیم. تنها می توان سرنگونی حکومت نجیب به دست مجاهدین و سپس طالبان را در این چارچوب بررسی کرد. در دو کشور رومانی و تونس نیز نیروی حاکم به زیر کشیده شد. در هر دو کشور نیروهای خواهان رفورم که در ارتش دست بالا را داشتند، نقش تعیین کننده در این تحولات پیدا کردند. بخش دیگری از تحولاتی که در چارچوب اخیر دسته بندی می شود، مواردی است که تغییر و سرنگونی نیروی حاکم با اتکا دخالت خارجی انجام شده است. عراق، افغانستان و لیبی از این دسته هستند.

برداشت از دوگانه انقلاب، اصلاحات

انقلاب بهمن و نتایج آن صف بندی نیروها را در درون کشور دگرگون کرد. پس از سالهای پر تلاطم بعد از انقلاب، سرکوب نیروهای اپوزیسیون و تثبیت جمهوری اسلامی، بررسی آنچه گذشت و راهجویی برای تحولات آینده در برابر بازمانده نیروهای

اپوزیسیون که عمدتاً در خارج از کشور ساکن بودند، قرار گرفت. اگر در سال‌های قبل از انقلاب در پاسخ به دوگانه اصلاحات، انقلاب، اکثریت قاطع نیروها ضرورت انقلاب را تأیید کرده، تصور می‌کردند که نمی‌توان قهرآمیز بودن آنرا مانع شد، در این دوران، بخش عمده نیروها به این نتیجه رسیدند که نتیجه یک انقلاب قهرآمیز همان نتایج انقلاب بهمن خواهد بود و نیرویی که با قهر قدرت را در دست می‌گیرد، خواهد کوشید با قهر آنرا حفظ کند و از سرکوب سایر نیروها ابایی نخواهد داشت. بخش بزرگی از نیروها به این نتیجه رسیدند که مناسب‌ترین راه تحول در ایران پیشبرد اصلاحات است. دوگانه انقلاب و اصلاحات که در دو استراتژی سرنگونی و پیشبرد اصلاحات نمود پیدا می‌کرد، کماکان پابرجا بود و تنها موضع نیروها نسبت به این دوگانه تغییر کرده بود.

بررسی نزدیک به چهل تحول سی سال اخیر خط بطلانی بر این دو گانه است. تنها تعداد انگشت شماری از تحولات در چارچوب انقلاب و سرنگونی یا اصلاحات (تدریجی) قابل تبیین هستند. در اکثریت قاطع تحولات (شقوق دوم و سوم) اصلاحات و انقلاب در هم تنیده شده‌اند. راههای اصلاح طلبانه در زمانی کوتاه به تحولات بنیادین (انقلابی) انجامیده‌اند. حاکمیت‌های استبدادی نه از راه انقلاب و سرنگونی و نه از راه اصلاحات تدریجی، در زمانی کوتاه جای خود را به حاکمیت‌هایی برآمده از انتخابات داده‌اند. در سال‌های اخیر بخشی از نیروها با بررسی تجربیات سی ساله گذشته کوشیدند بر دو گانه اصلاحات و انقلاب فائق آیند. به کارگیری واژه "اصقلاب" در ترجمه واژه "رفولوسیون" که بخشی از تحلیل گران به کار گرفته‌اند و یا "تحول طلبی" نمودهایی از این کوشش است. کوشش‌هایی در گام‌های آغازین.

شکل‌های ممکن گذار و تئوری بازی‌ها

سیاست از پروسه‌هایی است که تصمیم و عملکرد شخصیت‌ها، نیروهای اجتماعی، موقعیت اقشار و طبقات و شرایط بین‌المللی بر نتایج آن تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل "game" [بازی] محسوب شده و از قوانین حاکم بر گیم تبعیت می‌نماید. نتیجه تصمیم‌گیری در گیم بدون محاسبه واکنش، عملکرد و موقعیت سایر نیروها، شکست است.

در پروژه‌های ساده، کوتاه مدت و با فاکتورهای ثابت این امکان وجود دارد که همه عوامل از پیش محاسبه شده و برنامه کاملی برای تمام مراحل کار از پیش تعیین شود. در چنین پروژه‌هایی هدف، امکانات، نیروی انسانی، بودجه، روش و مراحل کار را می‌توان پیشاپیش معین نمود و بر اساس نقشه طرح‌ریزی شده در زمان تعیین شده به هدف دست یافت.

در پروژه‌های پیچیده دراز مدت با پارامترهای متغیر، امکان محاسبه همه فاکتورها وجود ندارد. در چنین پروژه‌هایی هدف و سیاست پیشاپیش تعیین می‌شود. منظور از سیاست اینست که آیا در جریان کار از نیروهای مشاور و یاهمکاری با دیگر موسسات استفاده خواهد شد؟ آیا بخشی از کار در خارج از کشور پیش خواهد رفت؟ آیا از سرمایه خارجی و یا وام استفاده خواهد شد؟ و از این قبیل. در چنین پروژه‌هایی مراحل اولیه کار با همان دقت پروژه‌های ساده طرح‌ریزی شده و مراحل بعدی پس از پایان هر مرحله و جمع‌بندی از جلسات تحت عنوان آموزی از تجربیات، برنامه‌ریزی می‌شود.

در گیم محاسبه واکنش و عملکرد نیروها در درازمدت ناممکن است. استراتژی و تصمیمات تاکتیکی در گیم بر اساس محاسبه موقعیت و عملکرد همه نیروها ممکن است. از آنجا که در اینجا نیروها هر یک برای تحقق اهداف خود می‌کوشند و تلاش می‌کنند

مانع از پیشبرد برنامه های مخالفین شوند، تعیین برنامه کار از نوع پروژه های ساده و یا پیچیده ناممکن است. نیروها نقشه می ریزند، بر اساس واکنش دیگران تصمیم می گیرند و مانور می دهند. پیش بینی تصمیمات و واکنش نیروها در قبال شرایطی که هنوز شکل نگرفته ناممکن است.

متأسفانه در ایران تصور بر این است که تدوین استراتژی معادل است با راه گذار و نیروهای سیاسی هر یک می کوشند بر اساس منش سیاسی و یا ارزیابی خود به این سوال پاسخ داده، بر این اساس با دیگران مرزبندی کرده و در برابر آنان واکنش نشان دهند. دو استراتژی سرنگونی و اصلاح طلبی بعنوان دو استراتژی بدیل در تمامی سی سال اخیر کوشیده اند به چگونگی گذار در ایران پاسخ داده و بر این اساس سیاست و تاکتیک های عملی خود را تعیین نمایند.

برای انقلاب و سرنگونی مجموعه شرایطی لازم است که خارج از اراده نیروهای اپوزیسیون می تواند شکل گیرد. شرایط عینی انقلاب پدیده ای است نادر و در شرایط خاصی رخ می دهد. شرایطی که حاکمین به دلیل ناتوانی در اداره کشور و حدت اختلافات قادر به مقابله با اعتراضات و شرایط بحرانی نیستند، نارضایتی در سطح توده ای به اقدامات معین اعتراضی که کل سیستم را در برمی گیرد فرا روییده، مردم آماده مشارکت در اعتراض همگانی و پرداخت هزینه در این راه هستند و شرایط بین المللی هم برای تحول در آن کشور مساعد است. اگر بپذیریم که امروز و یا در چشم انداز نزدیک، شکل گیری چنین شرایطی در ایران وجود ندارد، پیش بینی شکل گیری آن در زمان های دورتر ناممکن است. پیش بینی شکل گیری شرایط انقلابی و سرنگونی تنها با ثابت فرض کردن عمل همه نیروها ممکن است ولی نیروها بخصوص نیروهای حاکم واکنش نشان می دهند و منتظر بروز چنین شرایطی نمی مانند؛ واکنش هایی که از پیش نامعین است. مشخص نیست آیا این واکنش ها در راستای گشوده شدن افق های جدیدی برای تحولات است یا در راستای تسریع شرایط فروپاشی.

استراتژی اصلاحات (تدریجی) بر این فرض بنیان گذاشته شده که امکان مبارزه برای اصلاحات وجود دارد. مبارزه برای اصلاحات تنها در صورت وجود نیروهایی در هیات حاکمه برای همراهی با اصلاحات ممکن است. آیا ممکن نیست که در همین کشور ما در شرایط معینی جناحی از تدریجی نظامی امنیتی قدرت را در دست گیرند و هر گونه حرکت اصلاحی را مانع شوند، همه نیروها منجمله نیروهای معتدل را سرکوب کرده و رژیم را به سمت فروپاشی هدایت کنند؟

اگر در یک پروژه ساده تمام مراحل را می توان برنامه ریزی کرد، تعیین دقیق راه پیروزی در یک گیم ناممکن است. مسیر پیروزی در هر مرحله با واکنش مساعد به شرایط جدید و عملکرد سایر نیروها عملی است. یک نیرو می تواند بر اساس اهداف، نیروهای اجتماعی که بر آن تکیه دارد و تاریخ خود منش معینی در برابر حوادث داشته باشد مثلاً در ایران نهضت آزادی به عنوان نیرویی که تحولات آرام را به تغییرات انقلابی ترجیح می دهد شناخته شده و همواره آنرا تعقیب نموده، ولی نمی تواند پیشاپیش راه گذار و برنامه خود را برای شرایطی که هنوز شکل نگرفته، معین نماید.

سیاست ساختن یک پل یا صعود به قله کوه نیست که بتوان نقشه موفقیت در آن را برای سال های دور طرحریزی کرد. اگر در صعود به یک قله می توان مسیر کلی را از همان ابتدا معین نمود و حداکثر برای تغییرات آب و هوا راه آلترناتیو داشت، موقعیت سیاسی در هر مرحله تغییر می کند و نیاز به واکنش های جدید را الزامی می سازد. مثلاً این ادعا در بازی شطرنج که استراتژی کسی مات کردن حریف در گوشه قلعه وی است، از نظر هر شطرنج بازی مضحک است. چرا که طرف مقابل هم نقشه می ریزد و مطابق

دلخواه حریف بازی نمی‌کند. در یک شروع بازی شطرنج مثلا استراتژی می‌تواند این باشد که با ساختن یک مرکز قوی امکانات حمله به قلعه حریف را ممکن ساخت، اما بقیه مسیر تنها با توجه به واکنش حریف در برابر این تهدید می‌تواند طرح ریزی شود. شطرنج باز می‌تواند یک منش داشته باشد، مثلا خواهان بازی‌های طوفانی پیچیده باشد یا در پی بازی‌های آرام پوزیسیونی و برای گذار با موقعیت بهتر به آخر بازی بکوشد. بازی شطرنج که تنها دو عامل و سی و دو مهره در آن نقش دارند به مراتب ساده تر از عرصه مبارزه اجتماعی است که دهها عامل برای موفقیت و به زانو در آوردن مخالفین می‌کوشند و اقشار و طبقات اجتماعی و دهها سازمان و نهاد و تشکل حکومتی و مدنی در آن نقش آفرینی می‌کنند. تعیین راه گذار و مطلق کردن آن یعنی به کارگیری قوانین پروژه‌های ساده در مبارزه پیچیده اجتماعی.

برای مثال می‌توان واکنش نیروها در جریان انقلاب ایران در برابر شرایط جدید را مورد بررسی قرار داد. رژیم شاه که دو سال قبل از آن با تشکیل حزب رستاخیر راه بسته تر کردن استبداد فردی را در پیش گرفته بود و به نظر می‌رسید که آماده هیچ گونه نرمش و منطبق کردن ساختار سیاسی با تغییراتی که در سطح جامعه صورت گرفته نیست، گام به گام عقب در برابر اوج گیری جنبش عقب نشینی نمود. روحانیت که همواره نیروی اعمال فشار به رژیم بوده، نمایندگان آن با ساواک مذاکره کرده و از رژیم برای مقابله با کمونیست‌ها بودجه می‌گرفتند، در راس مبارزه برای سرنگونی رژیم قرار گرفت. نهضت آزادی و جبهه ملی که استراتژی اصلاح طلبانه داشتند ضمن حفظ منش سیاسی خود مبنی بر تحولات آرام از بختیار جدا شده و به اردوی انقلاب و سرنگونی پیوستند و نخست وزیر و وزیرای کابینه انقلاب گردیدند. فداییان و مجاهدین که استراتژی شان توده ای کردن مبارزه مسلحانه بود، تغییر شرایط را تشخیص داده و به انقلابی که از جای دیگری آغاز شده بود، پیوستند. فداییانی بودند که بر استراتژی خود ایستادگی کرده و تا چند ماه قبل از انقلاب شرایط جدید و قیام را باور نمی‌کردند. تنها دو نیرو بر استراتژی خود پابرجا ماندند. بختیار مسیر اصلاح طلبانه پیشین را پیگیری کرده و شکست خورد و بخشی از نیروهای موسوم به خط سه در تعقیب مشی توده ای کارگری خود به کارخانه‌ها رفته و در شرایطی که کارگران در خیابانها بودند، کوشیدند مبارزه سندیکایی کارگران را گسترش دهند که طبیعتا ناموفق بودند.

مبارزه سیاسی خود در هر چرخشی نیروها را با شرایط جدید مواجه می‌سازد. شکل گیری جنبش سبز بخش بزرگی از نیروهایی را که در چهارسال قبل از آن از شکست اصلاح طلبان و ناممکن بودن شکل گیری نیروهای اصلاح طلب در درون حکومت سخن می‌گفتند به پذیرش این جنبش و دفاع از آن وادار کرد. تعیین و مطلق کردن راه برای شرایطی که شکل نگرفته می‌تواند به تصمیماتی مهلک منجر شود. نمونه روشن آن خطای سازمان مجاهدین در مهندسی کردن سرنگونی رژیم و تعیین مراحل در این مسیر با متد تعیین مراحل در پروژه‌های ثابت بود که هر بار با واکنش نیروهای رژیم با تلفات سنگین خنثی شد. اوج خطا مطلق کردن این تحلیل بود که رژیم نمی‌تواند با عراق صلح کند و اگر صلح با عراق عملی شود، رژیم فروخواهد پاشید. عملیات نظامی بر اساس این تحلیل به کشته شدن صد هاتن از اصلی ترین کادرهای این سازمان انجامید.

در تئوری بازی تنها یک نوع بازی است که به بررسی واکنش در برابر شرایطی می‌پردازد که پارامترهای آن ناروشن است. به این نوع بازی شرط بندی یا بازی رولت می‌گویند. در این نوع گیم، فرد در شرایطی قرار گرفته که امکان تحلیل پارامترها و شقوق را ندارد، ولی مجبور به اقدام است. تحلیل چگونگی اقدام در چنین شرایطی و انتخاب یکی از شقوق و تلاش برای تقویت آن در چارچوب بازی رولت یا بازی متکی به احتمالات و شانس قرار می‌گیرد. تدوین استراتژی بر اساس راه گذار در آینده نامعلوم،

آینده ای که پارامترهای آن ناروشنند، تنها می تواند در چارچوب این بازی تحلیل شود. هر چند متکی شدن به بازی رولت و یا شرط بندی در تمامی پروسه یک تحول اجتماعی خطاست، ولی حتی اگر بر این اساس تحلیل کنیم، در آن صورت، اولاً درست است که نیروها بدانند ادعاهایشان تنها یک فرضیه و یا احتمال است و ثانياً قوانین حاکم بر این نوع بازی را شناخته و رعایت کنند.

در بازی شرط بندی دو پارامتر نقش مهمی دارد: اول احتمال پیروزی است. اگر امکان بررسی پارامترها در شرایط معین وجود ندارد کوشش می شود با بررسی پدیده های مشابه، امکانات موفقیت را محاسبه کرد. مثلاً فردی پول در ایران در اختیار دارد و به این نتیجه رسیده که باید آنرا سرمایه گذاری کند ولی هیچ اطلاعاتی از شرایط اقتصاد ایران در شرایط کنونی ندارد، در چنین حالتی می تواند با بررسی روندهای گذشته به این نتیجه برسد که مسکن و مستغلات در بیست سال اخیر بیشترین سود را داشته و بر این اساس پولش را در این راه سرمایه گذاری کند. این سرمایه گذاری ممکن است با شکست مواجه شود، ولی امکان موفقیتش بیشتر است. دومین پارامتر مقدار سود است. مثلاً خرید بلیط بخت آزمایی از نظر احتمالات امکان موفقیت کمی دارد، ولی در صورت موفقیت سود زیادی برای برنده دارد.

انتخاب از میان دو گانه اصلاحات و سرنگونی بر اساس مقدار سود مردود است. سرنگونی، پرهزینه ترین و نامشخص ترین راه تحول است و طبیعتاً انواعی از تحول که تحت عنوان شق دوم و سوم در بخش پیشین توضیح داده شد، هم از راه خطرناک سرنگونی و هم از راه طولانی مدت و پرفراز و نشیب اصلاحات تدریجی کم هزینه تر هستند.

در چند ده تحول سی سال اخیر تنها چند کشور نظیر کره و ترکیه از طریق اصلاحات تدریجی و دراز مدت به دمکراسی دست یافتند و تعداد کشورهایی که از طریق سرنگونی تحول یافتند از این هم کمتر است. بجز افغانستان دوره نجیب تنها می توان از عراق و لیبی و افغانستان در این رابطه نام برد که هر سه از طریق دخالت خارجی سرنگون شدند. در رومانی و مصر و تونس ارتش نقش اصلی را در تحول داشت. تفاوت رومانی و آلمان شرقی در این بود که نیروهای خواهان اصلاحات در آلمان موفق شدند در مبارزه درون حزبی هونکر را کنار گذاشته و مقاومت نیروهای سرسخت را خنثی کنند و در رومانی چائوشسکو مقاومت کرد و ارتش با حمایت مردم موفق شد مقاومت نیروهای مدافع چائوشسکو را درهم شکنند. حتی اگر این سه کشور را به عنوان سرنگونی در نظر بگیریم، کماکان تعداد مواردی که در جهان امروز تحول از راه سرنگونی یعنی از طریق متشکل شدن مردم حول نیروهای اپوزیسیون و پایین کشیدن کل نیروی حاکم و جانشین شدن نیروی اپوزیسیون صورت گرفته، محدود است. دو گزاره سرنگونی و اصلاحات در چارچوب بازی رولت، شرط بندی روی خانه ای است که احتمال بردش ناچیز است

هر چند بازی رولت تنها در موارد خاصی به کار می رود و به کارگیری آن به عنوان مبنای سیاستگذاری و تدوین استراتژی خطاست، ولی حتی در چارچوب این بازی نیز دو گانه اصلاحات و سرنگونی مردود است. در دوران قبل از انقلاب بخش بزرگی از نیروها تنها راه تحول را سرنگونی رژیم و قهر آمیز می دانستند. هر چند آن زمان هم این استراتژی بر خلاف ادعاهای آن روز تنها یک احتمال بود و نه یک قطعیت ناشی از تحلیل شرایط ایران، ولی این تصمیم در شرایط آن زمان جهان صورت گرفته بود. شرایطی که تحول در کشورهای غیر اروپایی از راههایی به جز انقلاب و اعمال قهر، انگشت شمار است. در چارچوب بازی رولت شرط بندی فداییان و مجاهدین و سازمان انقلابی و دیگران در قهر آمیز بودن گذار، قابل تبیین بود. خطای فداییان و مجاهدین در تعمیم این قهر به تمامی پروسه مبحث دیگرست خارج از چارچوب این نوشته.

اگر در آن زمان، خطای تحلیل گران در مطلق کردن یک نوع گذار در شرایط آنروز جهان قابل فهم و توضیح است، تداوم همان مطلق گرایی به مدت سی سال پس از انقلاب در شرایطی که تمامی تحولات جهان خلاف این مطلق گرایی حکم می کنند، خطایی است غیر قابل تبیین. متأسفانه سی سال پس از انقلاب متدها و ابزار تحلیلی آن زمان با وجود نقدهای گاهها تند و کوبنده نسبت به پیشینیان تداوم یافته و بازسازی شده با این تفاوت که عدم تطابق آن با تجربیات سی سال اخیر و شرایط جهانی به آن خطا ابعاد گسترده تری بخشیده است.

طبیعی است که وجود سیاست ها و استراتژی های متفاوت در برخورد با شرایط ایران واقعی است. مبارزه برای گسترش اصلاحات و یا بی فایده و یا حتی منفی دانستن آن و بر این اساس برخورد های متفاوت با نیروهای اصلاح طلب درون و حاشیه حکومت، تمایز موضع در قبال نقش عوامل خارجی در تحولات ایران واقعی است. ولی بررسی و توضیح این مواضع، موضوع بحث این نوشته نیست، بلکه تبیین این تمایزات با عنوان استراتژی معتقد به این یا آن نوع گذار و مطلق کردن راه انتخاب شده، موضوع نقد این نوشته است.

در سالهای گذشته تلاش هایی به عمل آمده که استراتژی هایی بجز دو گانه سرنگونی، اصلاحات نیز طرح کرد. استراتژی انتخابات آزاد، استراتژی رفراندوم و استراتژی تحول طلبی و اصقلاب نمونه هایی از این تلاشها هستند. دو استراتژی انتخابات آزاد و رفراندوم عینا همانند دو استراتژی غالب سرنگونی و اصلاحات تلاش نمودند که سناریوی معینی برای گذار را به عنوان استراتژی معرفی نمایند و صرف نظر از نکات مثبتی که در توضیح و ترویج ضرورت انتخابات آزاد در استراتژی اول وجود دارد، ولی از نظر متدیک از چارچوب رایج فراتر نرفته اند. طرح استراتژی به وجود آوردن تعادل نیرویی که نیروی حاکم انتخابات آزاد یا رفراندوم را بپذیرند، بر این اساس بنا شده که طرف مقابل در تمام پروسه مطابق دلخواه اپوزیسیون عمل کند و قبل از به وجود آمدن چنان شرایطی خود پیشقدم گامهایی که نوع دیگری از تحول را رقم زند، نخواهد شد یا در برابر خواست توده ای در چنان شرایطی مقاومت نکرده و راه درگیری و سرکوب و یا فروپاشی و سرنگونی را انتخاب نکند.

طرح تحول خواهی تلاشی است مثبت برای توضیح امکانات متعدد برای گذار. طبیعتا چنین تلاش هایی در فاصله گرفتن از مطلق گرایی پیشین مثبت و قابل تایید است ولی اگر تحول خواهی خود به عنوان یک راه گذار بعنوان استراتژی سیاسی معرفی گردد از چارچوب متدیک پیشین فراتر نخواهد رفت. بررسی تحول خواهی و برداشت های متفاوت از آن نیازمند کاریست مستقل که در چارچوب این نوشته نمی گنجد.

فوریه ۲۰۱۷

مصاحبه اختصاصی خرمگس

گفتگو با منیرو روانی پور: نویسنده و مدرس ادبیات داستانی



خرمگس: سپاسگزار که دعوت گاهنامه فلسفی خرمگس را برای مصاحبه پذیرفتید. نام منیرو روانی پور با داستان نویسی مدرن ایران پس از انقلاب پیوند خورده و ترجمه های آثار شما به زبان های دیگر، معرفی جهانی برای هنر داستان نویسی ما بوده است. پرسش اول من در قلمرو نظریه ادبی است: وقتی ادبیات به خود می اندیشد و می خواهد خودآگاه باشد، از جمله پایه ای ترین پرسش هایی که از خود می پرسد این است که آیا ادبیات تعهدی دارد؟ اگر دارد، این تعهد به چیست؟ در قرن بیستم این پرسشی کلیدی بود در نظریه ادبی. ژان پل سارتر، تعهد اول ادبیات را به انسان همچون فرد و عضو اجتماع، و نیز پیشرفت دانست و این تر را در کتاب "ادبیات چیست" گسترش داد. سارتر، پوچ گویی را کشنده ادبیات و منفجرکننده زبان دانست. در همان سال که سارتر این اثر را نوشت، رولان بارت، "درجه صفر نوشتار" را منتشر کرد که پاسخ اعلام نشده ای به سارتر بود. بارت، زبان و فقط زبان را تعهد ادبیات دانست. در این زمینه، او تصنعی بودن ادبیات رئالیسم سوسیالیستی را مثال زد و ابتذال نوشتار رژه گارودی را

در زمانی که یک کمونیست بود. می خواهم نظر شما را در مورد این دو نظریهٔ تعهد ادبیات بدانم. آیا نوع سومی از تعهد برای ادبیات می توان انگاشت؟

منیرو روانی پور^{۱۱}: به نظرم سارتر و بارت هر دو درست می گویند. اما تعهد انسان اول به خودش است. این تویی که از چیزی حیرت زده می شوی، موقعیتی تورا عذاب می دهد یا خوشحال می کند... به نظرم هنرمند به آنچه براو می گذرد، واکنش نشان می دهد. آن چه بر شخص خودش می گذرد. کسی از دستگیری های خیابانی رنج می کشد - زندگی اش مختل می شود - و کنش و واکنش های جامعه روی روح و روانش اثر می گذارند - هنرمند چوب نیست که - از همهٔ این ها تاثیر می گیرد و اعتراض و یا علاقه اش را در هنرش نشان می دهد - این عمل آگاهانه نیست - فریاد خشم یا شادی هنرمند - نویسنده - ناخودگاه کشیده می شود - نویسنده اگر در کرهٔ مریخ باشد، جور دیگری می نویسد - محیط و آن چه در پیرامونش می گذرد، روی او تاثیر می گذارند - گاهی این فریاد، شکل مستقیم و بی واسطه ای به خودش می گیرد؛ زمانی در قد و قوارهٔ یک اثر هنری نشان داده می شود - مادام بواری یک اعتراض هنرمندانه است به زندگی بسته و کسالت بار شهرستانی؛ شاهدی بر اولین قدم های زنی برای به دست آوردن اختیار و آزادی و تغییر؛ کنجکاوای زنانه و زمانه ای که می رود دگرگونه شود و قیمت این تغییر را هم می پردازد. تفاوت میان اعتراض کارگران موز در صد سال تنهایی و کارگرانی که گورگی نشان می دهد، تفاوت میان آغشته بودن به یک حزب و سیاست خاص است... اما هر دو نویسنده از اوضاع زمانهٔ خود رنج کشیده و این رنج و اعتراض را نشان داده اند... یکی هنرمندانه تر... یکی سیاسی تر... حالا البته دیگر زمانه جواب بسیاری از تئوری ها را عملاً به ما نشان داده. در گیر حزب و دسته ای بودن، خط و جهت نویسنده یا هنرمند را می تواند چنان تغییر دهد که هنرمند از ذهن خلاق خودش دور شود و تبدیل شود به بلندگوی این و آن... هنرمند بلند گو نیست... شعری است در صفحهٔ آفرینش... رنگی و آهنگی است... دردل تاریکی و بی صدایی... نه - بلندگوی هیچ کس نیست؛ هیچ کس...

خرمگس: منیرو شما در کلاس های داستان نویسی آنلاین خود، شیوهٔ ادبیات برای زندگی را در پیش گرفته اید. آیا می توانید این را شق سومی از تعهد ادبیات بدانید؟ تعهد به زندگی در جهت خودآگاهی و خودتحقق گری انسان ها...

منیرو روانی پور: بعد از سال ها تدریس آنلاین و حضوری، به یک جمع بندی رسیدم... از شما چه پنهان، دیدم:

منیرو روانی پور در ۱۳۳۳ کوی جفره بندر بوشهر به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در این شهر گذراند و در دانشگاه شیراز روانشناسی خواند. روانی پور از سال ۱۳۶۰ داستان نویسی را شروع کرد. اولین کتابش، کنیزو، در سال ۱۳۶۷ منتشر شد. پس از آن تعداد زیادی داستان کوتاه و چند رمان نوشت. داستان رعنا از مجموعه نازلی، در دوره سوم ۱۳۸۲ جایزه گلشیری برگزیده شده است.

در سال ۱۳۷۹ روانی پور یکی از شرکت کنندگان کنفرانس برلین بود. قهرمان داستان زن فرودگاه فرانکفورت نیز زنی است که قرار بوده در کنفرانس برلین داستان بخواند، اما با مشکلاتی که در حاشیه کنفرانس به وجود می آید فرصت داستان خوانی را از دست می دهد و علاوه بر آن در کشورش نیز او را برای حضور در این کنفرانس مورد شماتت قرار می دهند.

روانی پور در سال ۱۳۸۵ از اولین حامیان کمپین یک میلیون امضا برای تغییر قوانین تبعیض آمیز علیه زنان در ایران بود.

وی از دسامبر ۲۰۰۷ با همسرش بابک تختی و فرزندش غلامرضا تختی در آمریکا به سر می برد و چند سال استاد مهمان در رشته داستان نویسی در یکی از نهادهای وابسته به دانشگاه نوادا بوده، هم اکنون کلاس های داستان نویسی آنلاین خود را اداره می کند. روانی پور اخیراً دست به چاپ و انتشار کتاب های خود در آمازون زده و با استقبال خوانندگان فارسی زبان روبرو شده است. او نویسنده پر فروش آمازون در میان نویسندگانی است که به زبانی به غیر از زبان انگلیسی می نویسند.

۱- بچه های شرکت کننده در کلاس ها به شدت از حرف زدن واهمه دارند.

۲- ثانیه ای نگذشته، گروه مخالف و موافق تشکیل می دهند و بر علیه یکدیگر شروع می کنند.

۳- چنان مسائل حاشیه ای را پیش می کشند که اگر حواست نباشد به راحتی می توانی فراموش کنی که در کلاس ادبیات داستانی هستی.

۴- به سختی تن به تغییر می دهند و می خواهند همان شیوه های قدیمی تدریس را دنبال کنی.

۵- دوستانی فکر می کردند که من به عنوان مدرس، جانب یکی را بیشتر نگه می دارم تا دیگری.

۶- برخی پشت سر دیگری به من گزارش می دادند، یعنی بازار گزارش دادن و نوشتن پشت سر همکلاسی ها رواج فراوان داشت.

۷- برخی می خواهند بدون کار کردن و خیلی زود به همه چیز برسند و تن به کار نمی دهند.

و مسائلی از این دست که مرا واداشت از خودم بپرسم: خیلی خوب مثلا اگر کسی بداند روایت اول شخص یعنی چه؟ چه دردی از دردهای فراوان ما درمان می شود؟

این جا بود که فکر کردم ما باید به گروه هایی داشته باشیم که از زندگی هم بگوئیم و این گروه های جدید زندگی و داستان "کولی ها" را راه انداختم تا ضمن این که از زندگی مان می گوئیم و خودتکانی می کنیم، به ادبیات هم برسیم - در این گروه ها هر کس قهرمان داستان زندگی خودش می شود و یک بار دیگر داستانش را می نویسد. این داستان درمانی و نوشتن دوباره زندگی خود - البته کار ساده ای نیست و تجربه ای هم پس پشت این شیوه تدریس نمی بینم...

البته می دانم که هنردرمانی هست، بخصوص درحوزه هنرهای تصویری و نقاشی - من از این شیوه ها هم کمک گرفته ام با شرکت در ورک شاپ های ادبی به عنوان نویسنده مهمان، اندوخته ای دارم که با شیوه های خودم درهم می آمیزم و جلو می روم - یک ماه اول این کلاس های جدید تمام شده و دوستان هر کدام شروع کرده اند به حرف زدن ... هر کس راوی داستان زندگی خودش است.... کلاس ها جان دار و زنده هستند و این خوبه... هر کس وقتی نویسنده داستان خودش باشه و آن را روایت کنه.... خوب یعنی در واقع در کلاس ها هیچ کس استاد نیست.

منتور چرا ... چیزی مثل راهنمای زندگی یا کوچ ... که در فرهنگ ما زیاد رسم نیست .. داشتن یک کسی کنارت که به عنوان چراغ راهنما یا فانوس دریایی در تاریکی کمکت کنه ... تو فرهنگ غرب هر کسی فورا تجربیات زندگی اش را در اختیار دیگران می گذارد... فانوس می شود... ما همه چیز را خاک می کنیم تجربه ها و دست آورده هایمان را پنهان می کنیم تا دیگران از نو واز صفر شروع کنند و این همه انرژی ها هدر می رود... می دانید فکر کردم داشتن یک کوچ یا مربی زندگی نیاز اول ماست بعد ادبیات داستانی و تئوری های داستان نویسی ...

البته هنوز برای بی پروا حرف زدن یا بی پروا شخصیت داستانی را به عمل واداشتن، خیلی راه هست... اما خیال می کنم یواش یواش راه می افیم... و می رسیم به جایی که خودمان را سانسور نکنیم و حرکت کنیم.

در کل در این کلاس ها فکر من این بود که حالا وقتشه که از همسایه حرف نزنیم، از همسایه و مشکلات و ایرادهایش و بهتره از زندگی خودمان و شخص خودمان شروع کنیم وازی آبرویی و طرد شدن نترسیم...

انرژی آزاد می شه این جور یاد می گیریم که نقاب نزنیم و ماسک ها را پاره کنیم و کمتر روی صحنه باشیم و بازی کنیم. یاد می گیریم خودمان باشیم.

خرمگس: آیا یک حدی از شناخت مفاهیم پایه ای فلسفه را به نوآموزان مکتب داستان نویسی خود پیشنهاد می کنید؟

منیرو روانی پور: بنیه داستان نویسی با آموزش فلسفه قوی تر می شود - شکی در این نیست . ما از سایت خرمگس استفاده می کنیم برای این کار - همه ما از جمله خود من، دانش آموزانی هستیم که باید یاد بگیریم.

به احتمال زیاد، دوستان اهل فن را به کارگاه دعوت می کنیم - سابقه دعوت از نویسندگان و اندیشمندان دیگر در کارگاه کولی ها هست - ما قبلا هم کسانی را دعوت کرده ایم که در کشکول ادبی هنری ما چیزی بگذارد ...

این کارگاه ها اول از طریق فیس بوک و نوشتاری برگزار می شد، حالا از زوم استفاده می کنیم - کار، راحت تر و خودمانی تر پیش می رود.

داستان درمانی هرچند در کارگاه ما قدم های اولیه اش را برمی دارد، اما خیال می کنم سرانجام به اطرافگاه خوبی برسد.

دوستان از طریق فیس بوک من می توانند از برگزاری این کلاس ها آگاه شوند و اطلاعات لازم را بگیرند. این دوره ثبت نامش تمام شده؛ برای دوره های بعد آگهی می دهیم.

خرمگس: بسیار سپاسگزاریم. به امید همگامی بیشتر خرمگس و کارگاه ادبی شما.

ژانویه ۲۰۱۷

خشونت و جهانی شدن (ژان بودریار) ۷۲

برگردان: ماندانا زندیان 73

ترجمه از متن انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

The Violence of the Global. Jean Baudrillard. 5/20/2003.

<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=385>



تروریسم در روزگار ما دیگر زائیدهٔ آنارشیسم (اقتدارگریزی) سستی تاریخی، نیهیلیسم (پوچ‌گرایی)، یا فاشیسم نیست؛ شریکِ هم‌روزگار پدیدهٔ جهانی شدن است. برای شناختن مشخصات اصلی آن، لازم است شجره‌نامهٔ «جهانی شدن»، به‌ویژه، ارتباط آن را با پدیده‌های منحصر به فرد و جهان‌شمول، به‌طور خلاصه ارزیابی کنیم. شباهت میان دو اصطلاح «جهانی» (۲) و «جهان‌شمول» یا «همگانی» گمراه‌کننده است.

توضیح مترجم: 72 ژان بودریار (۱۹۲۹-۲۰۰۷)، جامعه‌شناس، فیلسوف، نظریه‌پرداز سیاسی - فرهنگی و عکاس فرانسوی است. بودریار را در عرصهٔ جهانی بیشتر با تحلیل‌هایش در زمینهٔ رسانه‌ها، فرهنگ معاصر، و ارتباطات وابسته به تکنولوژی می‌شناسند. بودریار جهان‌پسامدرن را جهانی شبیه‌سازی شده (*Simulation*) از روی جهان واقعی می‌داند. از دیدگاه او معانی در روند شبیه‌سازی - که در واقع یک نوع بازنمود (*represent*) است، فراواقعی می‌شوند (*hyperreality*). بودریار معتقد است رسانه‌های مدرن از دریچهٔ نگاه ما به جهان واقعی شده‌اند، و آنچه ما از واقعیت و جهان واقعی می‌بینیم، در واقع تصویریست که به ما نشان داده می‌شود. سازندگان فیلم سینمایی «ماتریکس»، این نظریهٔ بودریار را الهام‌بخش فکری این فیلم می‌دانند.

از میان آثار بودریار می‌توان از کتاب‌های «جامعهٔ مصرفی» (۱۹۷۰)، «مبادله نمادین و مرگ» (۱۹۷۰)، «فوکو را فراموش کن» (۱۹۷۷)، «در سایهٔ اکثریت خاموش» (۱۹۷۸) و «آمریکا» (۱۹۸۸)، و نیز مقالات «جنگ خلیج فارس هرگز رخ نداد» (۱۹۹۱) دربارهٔ حملهٔ آمریکا به عراق و جنگ خلیج فارس، و «روح تروریسم» (۲۰۰۱) پیرامون حادثهٔ ۱۱ سپتامبر نام برد.

ژان بودریار از اعضای هیأت تحریریهٔ نشریهٔ اینترنتی *CTheory* بود. این نشریه مقالات آکادمیک معتبری در زمینهٔ فرهنگ، رسانه‌ها و تکنولوژی منتشر می‌کند.

73 ماندانا زندیان، شاعر، روزنامه‌نگار، و پزشک، زادهٔ سال ۱۳۵۱ در شهر اصفهان و دانش‌آموختهٔ رشتهٔ پزشکی در دانشگاه شهید بهشتی در تهران/ ایران است. آثار منتشر شده: * پنج مجموعه شعر با عناوین « نگاه آبی » (نشر پژوهش/ ایران) // «هزارتوی سکوت» (نشر پژوهش/ ایران) // «وضعیت قرمز» (شرکت کتاب لس‌آنجلس) // «در قلب من درختی است» (شرکت کتاب لس‌آنجلس) // و «چشمی خاک، چشمی دریا» (نشر ناکجا/ پاریس)

جهان‌شمول بودن با پدیده‌هایی مانند حقوق بشر، آزادی، فرهنگ، و دموکراسی در ارتباط است. در حالی که جهانی شدن، تکنولوژی، بازار، گردش‌گری و اطلاعات را در بر می‌گیرد.

به نظر می‌رسد جهانی شدن پدیده‌ای باشد برگشت‌ناپذیر، حال آن‌که احتمال بیرون رفتن از آن‌چه جهان‌شمول در نظر گرفته می‌شود وجود دارد؛ دست‌کم در مورد فاصله گرفتن از ارزش‌های شکل‌گرفته در فرایافت مدرنیته غربی که با فرهنگ‌های دیگر خوانایی ندارد، چنین است.

فرهنگی که جهان‌شمول و همگانی می‌شود، منحصر به فرد بودنش را از دست می‌دهد و می‌میرد - آن‌چه به از بین رفتن تمام فرهنگ‌هایی انجامید که ما با زور همانندشان کردیم. و راست این است که فرهنگ ما نیز، به‌رغم ادعایمان درباره پذیرفته شدن فراگیر ارزش‌هایش در جهان، از این آسیب مصون نماند. تفاوت در این است که فرهنگ‌های دیگر به دلیل منحصر به فرد بودنشان از بین رفتند؛ که پایانی زیباست. ما به دلیل از دست دادن ویژگی‌های یگانه‌مان، ویژگی‌های منحصر به فردی که از آن ما بود، با پایان ارزش‌هایمان روبه‌رو می‌شویم؛ و این مرگی بسیار زشت است.

ما معتقدیم که غایت ایده‌آل هر ارزش، جهان‌شمول شدن آن است، ولی ارزیابی واقع‌گرایانه‌ای از خطر ویران‌گر این فرآیند نداریم. چنین جریانی، نه تنها از یک حرکت بالنده فاصله‌های بسیار دارد، که در روند خود تمام ارزش‌ها را تا صفر مطلق فرو می‌کاهد.

جهان‌شمول شدن در روشن‌گری، تصویر بالیدن و پیش‌رفتن نامحدود بود. درست برخلاف امروز، که پیش‌فرضیست همیشه موجود، با تعبیری نزدیک به گریختن به سمت جلو برای دست‌یافتن به حداقل ارزش‌های مشترک؛ آن‌چه به معنای دقیق کلمات، سرنوشت حقوق بشر، دموکراسی و آزادی شده است - گسترش یافتن در ضعیف‌ترین شکل تجلی خود.

جهانی شدن دارد به محو تدریجی ارزش‌های همگانی شده می‌انجامد. به بیان دیگر، مبادلات جهانی شدن به همگانی شدن ارزش‌ها پایان می‌دهد، و این نشان پیروزی افکار یک‌شکل (۳) بر ارزش‌های جهان‌شمول است. آن‌چه جهانی شده، پیش‌تر و بیش‌تر از هر چیز بازار است - مبادلات گسترده انواع کالاها و جریان همیشگی پول. از چشم‌انداز فرهنگی، جهانی شدن به نوعی بی‌قیدی در نشانه‌ها و ارزش‌ها و در پی آن شکل دادن به نوعی پورنوگرافی انجامیده است. گسترش جهانی همه‌چیز و هیچ‌چیز در شبکه‌های جهانی، به‌راستی، همان پورنوگرافی‌ست - بی‌نیاز از بی‌پردگی جنسی. هر چه هست یک درهم آمیختن دو سویه جهانی‌ست، که تفاوتی میان پدیده‌های جهانی و جهان‌شمول باقی نمی‌گذارد. پدیده‌های جهان‌شمول جهانی شده‌اند و به عنوان نمونه حقوق بشر دقیقاً مانند هر کالای جهانی (مثلاً نفت یا سرمایه) در گردش است. گذر از جهان‌شمول‌ها به پدیده‌های جهانی به یکسان‌سازی مداوم و در آن واحد از هم پاشیدن پایان‌ناپذیر منجر شده است. بی‌مکان شدن، به‌جای بومی شدن، نشان همانندی شده است. به‌شکل غربی نامتعارف بودن، به‌جای حفظ فردیت با فاصله از دیگران، ویژگی پررنگ و چیره بر جامعه است. با این توضیح، تبعیض و محروم کردن دیگران، به دلایلی مشابه، نه تنها نتایج تصادفی جهانی شدن نیست، که نتیجه منطقی آن است.

در حقیقت، حضور پدیده جهانی شدن، این پرسش‌ها را پیش می‌کشد که آیا همگانی شدن پیشاپیش به مرز خودویران‌گری رسیده است؟ و اصولاً آیا جهان‌شمول و مدرن بودن، هرگز بیرون از گفت‌مان‌های رسمی یا کشش‌های اخلاقی عامه‌پسند وجود خارجی داشته‌اند؟ امروزه، تصویر مدرن جهان‌شمول بودن، پیش چشم ما شکسته است، و این خود می‌تواند امکانی باشد برای ظاهر شدن

دوباره ویژگی‌های منحصر به فرد از دست رفته، در قطعات شکسته این کل فراگیر؛ امکانی برای نجات پیدا کردن ویژگی‌های منحصر به فردی که فکر می‌کردیم در خطرند، و جان گرفتن آن‌ها که فکر می‌کردیم از بین رفته‌اند.

از دست رفتن قدرت و حقانیت ارزش‌های جهان‌شمول به افراطی‌گری‌های همه‌جانبه می‌انجامد.

زمانی که باورهای همگانی تنها امکان برای میانجی‌گری میان فرهنگ‌ها معرفی شدند، وارد کردن اصول منحصر به فرد به عنوان سویه‌هایی از تفاوت‌ها در یک فرهنگ جهانی، که ادعای چیرگی بر اختلاف‌ها را نیز داشت، آسان می‌نمود- آن‌چه با گسترش کامیاب جهانی شدن، و پاک کردن انواع تفاوت‌ها و ارزش‌های فراگیری که پشتیبان آن تفاوت‌ها بود، دیگر ممکن نیست. به این ترتیب، جهانی شدن به برکشیدن یک فرهنگ یکسان منجر شده است. از میان رفتن ارزش‌های همگانی به یکه‌تازی مطلق متخصصان درجه یک در گستره فناوری انجامید؛ متخصصانی ناگزیر از رودررو شدن با ارزش‌های منحصر به فردی که بدون مراقبت ارزش‌های جهان‌شمول، می‌توانند به شیوه‌ای غیر انسانی گسترده شوند.

تاریخ به جهان‌شمول شدن یک شانس داد. ولی امروز مفاهیم آزادی، دمکراسی، و حقوق بشر، در برابر نظم جدید جهانی، از یک سو بدون هر جایگزین، و از سوی دیگر با سربرکشیدن بی‌مقصد ارزش‌های منحصر به فرد، ناخوشایند و مانند شبیحی برجای مانده از ارزش‌های همگانی متعلق به گذشته به نظر می‌رسد. جهان‌شمول شدن پیش از این، فرهنگی را ترویج می‌کرد که برتر از متوسط بودن، فردیت، ادراک، واقعیت و نمونه بودن ویژگی‌های بنیادینش بود؛ مفاهیمی که امروز در فرهنگ انگاری جهانی با صفحات مجازی، شبکه‌ها، اعداد، همواره در دسترس بودن، و پیوستگی زمان و مکان بدون هر ژرفا جایگزین شده‌است. (۴)

در فرهنگ جهان‌شمول هنوز و همچنان جایی برای مراجعه طبیعی به جهان، یا جسم یا گذشته وجود داشت- جلوه‌هایی از مناظره‌های پر تنش، یا جنبش‌های انتقادی که جسمیتشان را در خشونت‌های انقلابی تاریخی باز می‌یافتند. هرچند که گسترش انتقادهای منفی در نهایت در راه‌روی نوع دیگری از خشونت باز کرد که ما آن را خشونت در گستره جهان می‌نامیم. خشونت‌هایی که با ویژگی برتری کفایت و اطمینان برآمده از فناوری جدید، سازمان‌یافتگی همه‌جانبه، قاعده در گردش بودن، و هم‌ارزی همه مبادلات تعریف می‌شود.

علاوه بر آن، خشونت گسترده در جهان به نقش اجتماعی عنصر تفکر (ایده‌ای در ارتباط با روشن‌گری و جهان‌شمول شدن)، و نیز کوشندگانی با پیشینه‌ای از باورهای گره‌خورده با افکار انتقادی، و خشونت تاریخی پایان می‌دهد.

آیا جهانی شدن ویران‌گر است؟ به غیر از فرهنگ ما، فرهنگ‌های دیگری توانستند، در بازه‌هایی از زمان، از آسیب‌های ویران‌گر مبادلات بی‌قید فرار کنند. ولی امروز، مرز بحرانی عبور از جهان‌شمولی به جهانی شدن کجاست؟ آیا ما به آن مرز غیر قابل برگشت رسیده‌ایم؟ کدام سرگیجه جهان را به سمت پاک کردن این ایده می‌راند؟ و چگونه است که به نظر می‌رسد سرگیجه دیگری، به‌طور هم‌زمان، نیروی محرکی می‌شود برای مردم که بی‌قید و شرط می‌خواهند این ایده را بفهمند؟

جهان‌شمول شدن، یک ایده بود؛ ایده‌ای که تحقق یافتنش در گستره جهانی به نحو آن در هیأت یک ایده انجامید، انگار که خودکشی کرده، و مانند پایانی در خود ناپدید شده باشد. از آن‌جا که پس از پایان خدا، نوع بشر تنها قدرت مطلق در فضای به‌جا مانده از اوست، انسان تنها مرجع و تنها فرمانروای خویش شده است. ولی این شیوه از حضور انسان با هیچ اطمینانی همراه نیست.

انسان رها از دشمنان پیشین، انگار مجبور به خلق دشمنانی از درون شده، و این امر، چنان که دیده می‌شود، به تولید و پخش انواع رفتارهای غیرانسانی انجامیده است.

این دقیقاً شرایطی است که خشونت در سطح جهان را آغاز می‌کند؛ محصول سیستمی در جستجوی هر پدیده منفی یا منحصر به فرد، از جمله و به‌ویژه مرگ، که یک قطعیت منحصر به فرد است؛ خشونت جامعه‌ای که در آن تضاد و ناسازگاری ممنوع است و مرگ حق ندارد اتفاق بیفتد. خشونتی که به‌نوعی پایانی بر ذات خشونت است، و می‌کوشد جهانی برسازد، پاک تھی از هر پدیده طبیعی (خواه در جسم انسان، رابطه جنسی، تولد، و خواه مرگ). شاید بهتر باشد این پدیده تازه را به‌جای خشونت، یک بیماری پیش‌رونده جهانی برشماریم؛ شکلی از خشونتی نیرومند و سرایت‌کننده، که مانند یک بیماری عفونی پیش می‌رود، و با واکنش‌های به‌هم وابسته زنجیره‌ای، سیستم ایمنی و در نتیجه توانایی مقاومت ما را از بین می‌برد.

ولی این فرآیند هنوز به انجام خود نرسیده و جهانی شدن هنوز کامیاب‌نهایی این بازی نشده است. نیروهای گوناگون - نه تنها متفاوت، که مخالف - بر ضد نیروی حل‌کننده و همانندساز جهانی شدن، بلند می‌شوند، و ما در پشت واکنش‌های رو به افزایش بر ضد جهانی شدن، و مقاومت‌های اجتماعی و سیاسی در برابر آن، به چیزی فراتر از یک منفی‌بافی برآمده از احساس ساده دلتنگی برای گذشته برمی‌خوریم. آن‌چه می‌بینیم رودررویی نیرومند بازمینی و اصلاح گذشته با پیشرفت و مدرنیته است؛ طرد تکنولوژی بر مسند قدرت در جهان، در کنار طرد ذهنیت جهانی شدن با پیش‌فرض هم‌ارزی همه فرهنگ‌ها.

چنین برخوردهایی می‌تواند چهره‌ای خشن، ناهنجار و غیرعقلانی به خود بگیرند؛ یا دست کم از چشم‌انداز شیوه اندیشیدن باز و روشن ما در گذشته، خشن، ناهنجار و غیرعقلانی به‌نظر آیند. این برخوردها می‌توانند به شکل‌های بومی، مذهبی یا زبانی ظاهر شوند، ولی گاه به طغیان عواطف شخصی یا اختلالات عصبی می‌انجامند. در هر صورت، سرزنش کردن چنین برخوردهایی زیر تعبیری مانند پوپولیست، قدیمی، حتی تروریست می‌تواند اشتباه باشد.

امروزه، همه پدیده‌های دارای ارزش وجودی به‌نوعی در برابر تصویر انتزاعی همگانی شدن گسترده در جهان می‌ایستند، (۵) و این شامل مخالفان اسلامی ارزش‌های غربی هم می‌شود (چرا که اسلام نیرومندترین رقیب ارزش‌هایی است که امروزه دشمن شماره یک غرب محسوب می‌شوند).

چه کسی می‌تواند سیستم جهانی را شکست دهد؟ پاسخ به‌طور قطع نمی‌تواند جنبش‌های ضد جهانی شدن باشد، که تنها نمود بیرونی‌شان کند کردن زمان رسیدن به ناهنجاری‌های گسترده در جهان است. اثر سیاسی چنین حرکت‌هایی می‌تواند مهم باشد، ولی اثر نمادینشان بی‌ارزش است. مخالفت با چنین سیستمی به بیش از یک موضوع داخلی که به‌سادگی در کنترل سیستم بزرگ‌تر قرار می‌گیرد نمی‌رسد. بدیل‌های مثبت، برخلاف فردیت‌هایی که مثبت یا منفی شناخته نمی‌شوند، از چیرگی بر نهاد قدرت درمی‌مانند. ولی ویژگی‌های منحصر به فرد جایگزین‌های مناسبی نیستند، تنها ارائه‌دهنده نظم نمادین متفاوتی هستند، که همیشه با نظام‌های ارزشی یا واقعیت‌های سیاسی کنار نمی‌آیند؛ می‌توانند خوب‌ترین یا بدترین باشند، ولی نمی‌توانند با بهره‌بردن از کنش‌های تاریخی جمعی سامان بگیرند. (۶) کنش‌های جمعی هر فکر منحصر به فرد غالب را شکست می‌دهند. ولی نمی‌توانند کلیت خود را در هیأت یک فکر بدیع ارائه کنند. به‌زبان ساده، بازی خود را می‌سازند و قوانین خود را به آن تحمیل می‌کنند.

همه ویژگی‌های تک، خشن نیستند. بعضی ویژگی‌های زبانی، هنری، بدنی یا فرهنگی تا اندازه‌های بسیار دلپذیرند. ولی برخی می‌توانند خشن باشند، مانند تروریسم. تک‌روی تروریسم، دادخواهی ویژگی‌های منحصر به فرد فرهنگ‌هایی را به عهده می‌گیرد که بهای تحمیل یک قدرت یکدست جهانی را با انقراض خود پرداختند. این‌جا صحبت از «برخورد تمدن‌ها» نیست، مسئله رویارویی انسان‌شناسانه یک فرهنگ جهان‌شمول تمایز نیافته با همه چیزهای دیگری است که ارزشی از مغایرت‌های کاستی‌ناپذیر را، در هر زمینه، حفظ می‌کنند. از چشم‌انداز قدرت جهانی (با باورهای بنیادگرایانه در حد یک باور تند مذهبی) هر شکل از متفاوت و منحصر به فرد بودن ارتداد است. نیروهای تنها ناگزیر از پیوستن به نیروی بزرگ‌تر جهانی (با انتخاب یا فشار) یا تن دادن به نابودی هستند. مأموریت غرب (شاید بهتر است بگوییم غربی که در گذشته می‌شناختیم، چرا که غرب کنونی مدت‌هاست ارزش‌های خود را از دست داده) بهره بردن از تمام ابزارهای موجود برای به زانو در آوردن فرهنگ‌های دیگر در برابر قواعد بی‌رحم هم‌ارزی فرهنگی است. زمانی که یک فرهنگ ارزش‌های خود را از دست می‌دهد، تنها راه انتقام‌جویی را در حمله به ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر می‌یابد. جنگ افغانستان (۷) ورای اهداف سیاسی و اقتصادی، می‌کوشید رفتارهای غیر انسانی را عادی جلوه دهد و محدوده‌های جغرافیایی را هم‌ارز کند. هدف از بین بردن هر ناحیه حساس و کنش‌گر، و کنترل و زیر فرمان کشیدن هر گستره جغرافیایی یا فکری نا آرام و مقاوم است.

استقرار سیستم جهانی، برآمده از یک حسادت نیرومند است - حسادت یک فرهنگ خنثی و کمتر تعریف شده به فرهنگ‌هایی با ویژگی‌های به‌دقت تعریف شده؛ یک سیستم سرخورده و ضعیف شده به جنبش‌های نیرومند؛ و یک جامعه تقدس‌زادایی شده به انواع فداکاری‌ها. در نگاه چنین سیستم در قدرتی، هر شکل و شیوه سنتی عملاً تروریستی است. (با این منطقی می‌توان گفت بلا یای طبیعی اشکالی از تروریسم‌اند. حادثه‌های بزرگی که در گستره تکنولوژی رخ می‌دهند، توأمان یک حرکت تروریستی و یک فاجعه طبیعی‌اند. نشت گاز سمی در بوپال هندوستان، یک حادثه فناوری دیگر، می‌توانسته حمله تروریستی باشد. مسئولیت هر حادثه هواپیمایی می‌تواند توسط هر گروه تروریستی پذیرفته شود. یک ویژگی غالب در حوادث غیرعقلانی این است که می‌تواند به هر کس با هر انگیزه نسبت داده شوند. تا اندازه‌هایی هر چه ما می‌توانیم به آن فکر کنیم، می‌تواند سویه‌های جنایی داشته باشد، حتی یک جبهه هوای سرد یا زلزله. و این چیز تازه‌ای نیست. در زلزله سال ۱۹۲۳ ژاپن، هزاران کراهی که گمان می‌رفت مسئول آن فاجعه‌اند، کشته شدند. در یک سیستم به شدت یک‌پارچه هر امر کوچک یا بزرگ می‌تواند با اثری مشابه به بی‌ثباتی سیستم بیانجامد. همه چیز به سمت شکست سیستمی می‌رود که ادعای لغزش‌ناپذیری دارد. از نگاه ما، که گرفتار برنامه‌های عقلانی و عمل‌گرایانه سیستم شده‌ایم، حتی می‌توان فکر کرد که خطاناپذیری سیستم، در واقع، بدترین فاجعه است.)

به افغانستان نگاه کنیم. این واقعیت که همه شکل‌های شناخته شده آزادی‌های دمکراتیک و ابراز دمکراتیک آن‌ها - از موسیقی یا تلویزیون تا امکان دیدن صورت یک زن - در داخل این کشور ممنوع بود، و احتمال این که چنان کشوری می‌توانست در مسیری کاملاً مخالف که ما «تمدن» برمی‌شناسیم قدم بگذارد (بدون توجه به اصول مذهبی که به آن استناد می‌کرد)، برای جهان «آزاد» پذیرفتنی نبود. نمی‌توان ابعاد جهان‌شمول مدرنیته را رد کرد. از چشم‌انداز غرب، و مدل رضایت دوجانبه و شیوه خاص فکر کردنش، اگر مدرنیته را منبع واضحی برای خوبی یا ایده‌آل طبیعی نوع بشر نشناسیم، مجرمیم. جرم دیگر این است که جهان‌شمولی ارزش‌ها و عمل‌کردهای ما برای برخی افراد جای تردید داشته باشد؛ آشکار کردن چنان تردیدی قطعاً برابر با متعصب نامیده شدن آنان است.

تنها یک تحلیل با تأکید بر منطق تعهد نمادین می‌تواند درکی از رویارویی پدیده‌های جهانی و منحصر به فرد به دست دهد. برای درک احساس انزجار عمومی از غرب، ناگزیر باید دیدگاه‌ها را تغییر داد. انزجار مردمان غیر غربی به این دلیل نیست که غرب همه چیز را از آنان گرفت و هیچ چیز را جایگزین آن نکرد؛ برعکس، از این روست که آنان همه چیز دریافت کردند، و حق بازپس دادن نیافتند. این احساس زاده از دست دادن یا مورد بهره‌برداری قرار گرفتن نیست، حاصل تحقیر شدن است؛ و این دقیقاً تنفر حاضر در پس پشت حمله تروریستی ۱۱ سپتامبر است - رفتارهای تحقیرآمیز در پاسخ رفتارهای تحقیرآمیز دیگر.

بدترین حادثه‌ای که می‌تواند برای قدرت‌های جهانی اتفاق بیفتد، هدف حمله بودن یا تخریب شدن نیست، تحمل تحقیر است. قدرت جهانی در ۱۱ سپتامبر تحقیر شد چرا که آن‌چه تروریست‌ها به آن تحمیل کردند، جبران ناشدنی است. اقدامات تلافی‌جویانه ارتش تنها از پس یک پاسخ فیزیکی برآمد، ولی قدرت‌های جهانی به شکلی نمادین به ۱۱ سپتامبر باختند. جنگ می‌تواند پاسخی برای حمله فیزیکی باشد، ولی هرگز پاسخ یک چالش نمادین نیست - چالش نمادینی که تنها با تحقیر متقابل، پذیرفته و از میان برداشته می‌شود (موقعیتی که با تکه‌تکه کردن طرف مقابل یا حبس کردنش در پشت میله‌های زندان گوانتانامو ناممکن می‌شود). اصل بنیادین یک تعهد نمادین نشان می‌دهد که پایه هر نوع سلطه‌گری بر غیبت حضور نیروی مقابل گذاشته می‌شود. (۸)

هدیه دادن یک سویه، رفتار کانون قدرت است، و حکومت قدرت مطلق، و خشونت آن، دقیقاً در گرو توانایی دادن بدون بازپس گرفتن؛ یعنی قرار گرفتن در موقعیت خداوند، یا مالکی است که زندگی برده‌اش را در قبال کار به او می‌بخشد (ولی کار یک همتای نمادین نیست، و پاسخ برده به شورش یا مرگ می‌انجامد).

در گذشته‌های دور، خداوند فضایی برای قربانی کردن باز کرده بود، که در نظام سنتی رایج در دوران خود، راهی برای بازپس دادن به خدا، طبیعت یا هر نهاد برتر باقی می‌گذاشت؛ فضایی که تعادل میان بودن و داشتن را تضمین می‌کرد. ولی امروزه، ما حتی کسی را نداریم که دین خود را به او بپردازیم. این نفرین فرهنگ ماست - این واقعیت که هدیه گرفتن ممکن است و جبران آن ناممکن. همه اشکال قربانی کردن ختنی یا پاک شده‌اند (آن‌چه بر جای مانده تقلیدی از قربانی کردن است که در تمام نمونه‌های فریب‌کارانه دوران ما دیده می‌شود). از این رو ما به نوعی بازگذشت‌ناپذیر در جایگاه دریافت‌کننده قرار گرفته‌ایم - دریافت‌کنندگان همیشگی - نه از سوی خدا یا طبیعت، که برآمده از شیوه عملکرد فناوری در زمینه تجارت گسترده و مزایای مشترک. همه چیز به صورتی انگاری به ما داده شده، و ما، خواه ناخواه، در همه چیز حقی داریم؛ درست مانند برده‌ای که زندگی‌اش نجات داده شده، و با این وجود در یک رابطه وابسته به دینی ادا ناشدنی اسیر است. این موقعیت، که اساس نظم اقتصادی کنونی است، ممکن است برای زمانی دراز ادامه یابد. ولی همیشه زمانی می‌رسد که اصول بنیادی وارونه می‌شود و یک جابه‌جایی مثبت با برخوردی منفی پاسخ می‌گیرد - زمانی که هجوم خشن هیجان‌های سرکوب شده در زندگانی سپری شده در بند، هستی محصور در کنترل، و جان به لب رسیده اتفاق می‌افتد. چنین گردش معکوسی می‌تواند به شکل‌گیری رفتارهای خشونت‌آمیز (مانند تروریسم) بیانجامد؛ و یا تسلیم شدن از سر ناتوانی (شرایطی که بیشتر به ویژگی‌های مدرنیته ما برمی‌گردد)، یا نفرت از خود، یا پشیمانی؛ به بیان دیگر از تمام هیجان‌ات منفی که شکل‌های حقیر شده ناممکن بودن جبران یک هدیه است.

نفرتی که ما از خود داریم - خشم پنهانمان - در فراتر بودنمان از واقعیت، قدرت و آسایش است؛ در دسترس بودن همیشگی مان در هر جای جهان، و دستاوردهای صریح و قطعی مان، سرنوشتی که مفتش بزرگ داستایوسکی برای توده‌های مطیع کنار گذاشته بود.

و این دقیقاً همان بخش از فرهنگ ماست که از نگاه تروریست‌ها پس‌زنده است (و همین روشن می‌کند چگونه پشتیبانی جلب می‌کنند و چگونه دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد).

پشتیبانی از تروریسم تنها زائیده درماندگی حاصل از تحقیر یا بی‌احترامی نیست. ناامیدی به چشم نیامدنی آنها که امتیاز جهانی شدن را دارند، تسلیم شدن ما به قدرت مطلق تکنولوژی، و به یک واقعیت مجازی خُرد کننده، یا به فرماندهی شبکه‌ها و برنامه‌هایی که شاید در حال طراحی اشکال پس‌رونده نوع بشر - در معنای فراگیر آن - باشند، انسانی که کالای جهانی شده است؛ همه این‌ها نیز می‌توانند به احساس درماندگی بیانجامند. (در نهایت، آیا برتری نوع بشر بر هر آنچه بر روی زمین است، تصویر معکوسی از چیرگی غرب بر باقی جهان نیست؟)

از زمانی که این درماندگی پنهان، درماندگی پنهان ما، دریافت که چیزی جز حاصل تمامی خواست‌های ما نیست، امیدی به برگزشتن از آن نماند.

بنابراین اگر تروریسم از هجوم گسترده واقعیت و ناممکن بودن تبادل آن به وجود آمده، اگر بازتابی از فراوانی دریافت بدون امکان بازپس دادن است، و اگر نتیجه راه حل‌های اجباری برای برطرف کردن ناسازگاری‌هاست، توهم رها شدن از آن، انگار که یک شر بیرونی در دسترس است، توهمی کامل است. (۹) چرا که در عین بی‌ربطی و بی‌معنایی، تروریسم قضاوت و مجازات جامعه ماست.

یادداشت‌ها:

[1] Initially published as "La Violence du Mondial," in Jean Baudrillard, *Power Inferno* (Paris: Galilée, 2002), pp. 63-83.

[2] "Mondial" is the French term for "global" in the original text.

[3] "Pensée unique" in French.

[4] "Espace-temps sans dimension" in French.

[5] "Contre cette universalité abstraite" in French.

[6] "On ne peut pas les fédérer dans une action historique d'ensemble" in French.

[7] Baudrillard refers here to the US war against Afghanistan in the Fall of 2001 in the aftermath of the September 11 attacks.

[8] "L'absence de contrepartie" in French.

[9] Emphasis in original text.

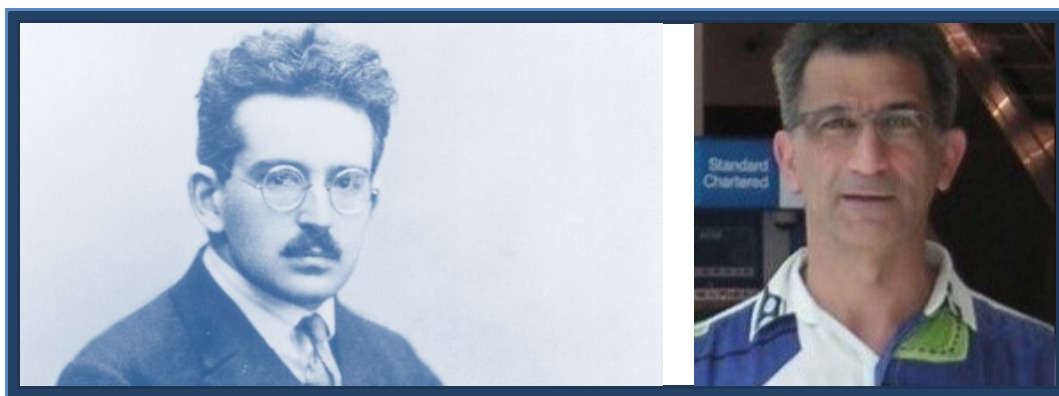
نقد خشونت

(والتر بنیامین - ترجمه امیر طبری⁷⁴)

ترجمه از متن اصلی به زبان آلمانی با مشخصات کتابشناسی:

(نوشته ۱۹۲۰-۱۹۲۱، منتشر شده در مجموعه نوشتارهای والتر بنیامین⁷⁵، نشر سور کامپ، فرانکفورت ۱۹۹۹، بخش شامل ها صص

۱۷۹-۲۰۴⁷⁶)



وظیفه هر نقدی بر خشونت در رابطه با حق و عدالت نمود می‌یابد. چراکه پدیداری خشونت در معنی دقیق کلمه، تنها هنگامی یک عامل تأثیرگذار است که درگیر ارتباط‌های اخلاقی شده و به آن‌ها دست‌درازی نماید. حدود و حوزه این ارتباط‌ها توسط مفهوم‌های حقوق و عدالت نشان داده می‌شوند. در رابطه با قانون و حق و حقوق، روشن است که هدف و وسیله، پایه‌ای‌ترین عنصر هر نظم حقوقی هستند. و دیگر اینکه، خشونت در مرتبه نخست، تنها در عرصه وسیله‌های به کاررفته و نه هدف‌های آن قابل بررسی است. و البته نقد خشونت، بیشتر از آنچه در ظاهر دیده می‌شود، با تکیه به این یافته و در همین زمینه بوده است. پس اگر خشونت

⁷⁴ امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است. دکتر طبری از جمله مترجمان همراه خرمگس بوده، از او ترجمه‌ها و نوشته‌های مختلفی در منابع دیگر منتشر شده است.

⁷⁵ به نقل از ویکیپدیا: والتر بنیامین در سال ۱۸۹۲، میان یک خانواده مرفه یهودی در برلین به دنیا آمد. او در دانشگاه، فلسفه، تاریخ هنر، و ادبیات خوانده بود. موضوع دکترای او مفهوم نقد هنری در رمانتیک آلمان نام داشت. او در جوانی مدتی خود را با عرفان [قبلا] و فلسفه در دین یهود مشغول کرد. از سال ۱۹۲۲ مجموعه آثار او با کمک آدورنو در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفته است. او در سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۲۰ بستگی نه چندان محکمی با مکتب فرانکفورت داشت، هر چه که گادامر و هورکهایمر به تحلیل‌های بنیامین خرده می‌گرفتند و معتقد بودند که تحلیل‌ها به اندازه کافی دیالکتیکی نیستند، همین منتقدان بیش از هر کس دیگری منجر به شهرت او در نهضت ضد مارکسیستی پسامدرنیستی شدند. بعدها با انتشار کامل آثار بنیامین به مرور اهمیت و ارزش افکار او بخصوص از منظر سیاسی-الهیاتی مشخص‌تر گردید. منظری که امروزه کسانی چون آگامبن پروژه فکری خود را در آن سمت و سو ادامه می‌دهند. در ۲۷ سپتامبر ۱۹۴۰، به علت فرار از فاشیسم آلمان، در مرز فرانسه و اسپانیا، دستگیر و برای فرار از تحویل به نیروی گشتاپوی آلمان، دست به خودکشی زد.

⁷⁶ <https://musiclanguageandthought.files.wordpress.com/2011/02/benjamin-zur-kritik-der-gewalt.pdf>

وسيله است، وسيله بودن می تواند به آسانی معیاری هم برای نقد آن باشد. این پرسش نیز به ذهن می رسد که خشونت چگونه می تواند در شرایط ویژه، وسيله ای برای هدفی عادلانه و یا ناعادلانه باشد. نقد خشونت در چنین حالتی می تواند به طور ضمنی در سامانه ای از هدف های عادلانه مطرح باشد. اما این طور نیست. زیرا محتوای چنین سامانه ای، با فرض نبود هرگونه تردید، معیاری برای خود خشونت به عنوان یک پرنسیپ نیست، بلکه معیاری برای موارد کاربرد آن است. اینکه اصلن خود خشونت، به عنوان پرنسیپ، می تواند از نظر اخلاقی وسيله ای برای هدفی عادلانه باشد، پرسشی است که همچنان بازمی ماند. این پرسش برای به نتیجه رسیدن نیاز به یک سنجه یا ملاک دقیق تری دارد، یعنی یک فرق گذاری در ارتباط با خود وسيله، بدون نظر داشت هدفی که مورد نظر همان وسيله است.

طرح موضوع مهمی به نام "قانون یا حقوق طبیعی" چهره پرداز یک جریان بزرگ در فلسفه حقوق است و شاید به عنوان برجسته ترین ویژگی آن باشد. حقوق طبیعی در کاربرد یک وسيله خشن برای رسیدن به منظوری عادلانه، مشکل کمی می بیند. در این نظرگاه (که در خدمت بنیان ایدئولوژیک تروریسم در انقلاب فرانسه بود) خشونت، یک فرآورده طبیعی است، یک ماده خام، که استفاده از آن مشکلی فراهم نمی کند، مگر اینکه از خشونت برای رسیدن به هدف های ناعادلانه استفاده نابجا شود. مطابق تئوری سیاسی حقوق طبیعی، فرد تمام نیروی خشونت زای خود را در اختیار کشور می گذارد، با این پیش شرط (برای مثال، اسپینوزا در رساله کلامی-سیاسی خود با تاکید آن را بیان کرده است) که همان فرد در چنین قرارداد خردمندانه ای هرگونه نیروی خشونت آفرینی را که به طور واقعی نگه داشته، به طور قانونی هم به انجام می رساند. شاید چنین دیدگاهی هرچند با دیرکرد، توسط زیست شناسی داروینی جان دوباره گرفته باشد، که بدون تردید به گونه ای دگماتیک فقط خشونت را، در کنار انتخاب طبیعی، به عنوان اصلی منطقی و خردپذیر در تمام کنش های زندگی بخش نشان می دهد. فلسفه عامیانه داروینیستی بارها نشان داده است که میان این دگم تاریخ طبیعی و گام نهادن به جزم اندیشی در فلسفه حقوق چه فاصله کمی وجود دارد، به طوری که آن خشونت را که تنها برای رسیدن به هدف های طبیعی است، قانونی هم می داند.

خشونت به عنوان امری طبیعی که در قالب نظریه حقوق طبیعی بیان می شود، در مخالفت و مقابله مستقیم با نظریه اثبات گرایانه خشونت به عنوان امری تاریخی قرار می گیرد. حقوق طبیعی می تواند در رابطه با نقد اهداف قانون موجود، آن را مورد داوری قرار دهد، در حالی که حقوق موضوعه، قانون در حال شکل گیری را در رابطه با وسيله های مورد استفاده آن به نقد می کشد. اگر عدالت سنجه و ملاک هدف های مورد نظر است، قانونیت و قانونی گری سنجه ای برای وسيله های دسترسی به آن است. رویارویی و ضدیت این دو نحله اما در اصل، جزمی مشترک میان آن ها نمایان می شود: از یک سو با ابزار مجاز می توان به اهداف عادلانه رسید. از سوی دیگر، می توان اهداف عادلانه را با کمک ابزار مجاز قابل دسترسی نمود. حقوق طبیعی می کوشد از راه اهداف عادلانه، کاربرد ابزار مورد استفاده را توجیه کند و حقوق موضوعه (قانون نهاده) از راه مجاز دانستن ابزار درصدد تضمین برقراری عدالت در اهداف برمی آید. هرگاه پیش شرط جزمی و دگماتیک مشترک این دو مکتب اشتباه باشد و اگر ابزار مجاز، از یک سو و اهداف عادلانه از سوی دیگر، در تضاد باهم باشند، این ناسازگاری غیرقابل حل می ماند. البته تا این چرخه ترک نشود و معیارهای مستقل از یکدیگر برای اهداف عادلانه و ابزار مجاز وضع نگردند، این بینش مبنی بر ناسازگاری نمی تواند تحت هیچ شرایطی امکان تحقق داشته باشد. برای این بازمینی، در مرتبه نخست، قلمرو اهداف و در پی آن، پرسش مربوط به سنجه و معیار عدالت بی اثر می شود و

در عوض، پرسش در مورد مجوز و اعتبارمندی آن ابزارهایی که در خشونت به کار می‌روند، در مرکز واریسی قرار می‌گیرد. حقوق طبیعی با استناد به پرنسپ‌های خود نمی‌تواند تصمیم مشخصی بگیرد، بلکه تنها به مشاخره‌های زبانی بی‌سرانجام راه می‌برد.

اگر حقوق موضوعه در مورد بی‌قید و شرط بودن اهداف کور باشد، همین‌طور هم حقوق طبیعی در رابطه با مشروط بودن ابزار، نابیناست. از آنجا که حقوق موضوعه در رابطه با گونه‌های متفاوت خشونت، مستقل از موارد کاربردی آن‌ها و به‌طور اصولی تفاوت گذاری می‌کند، به‌عنوان فرضیه‌ی اساسی برای آغاز بررسی، پذیرفتنی است. این تفاوت گذاری میان خشونت‌های به‌طور تاریخی به رسمیت شناخته‌شده، به اصطلاح قانونیت یافته و قانونیت نیافته صورت می‌پذیرد. اگر در پی آن تفاوت گذاری به یافته‌ها و نگرش‌هایی برسیم، به این معنا نخواهد بود که خشونت‌های موجود، چه قانونیت یافته باشند یا نباشند، مطابق آن تقسیم‌بندی می‌شوند. زیرا سنجه‌ی اثباتی حقوق موضوعه نمی‌تواند در نقدی بر خشونت، کاربرد آن را دریابد، بلکه بیشتر نقشی ارزیابی‌کننده دارد. پرسش مطرح این است که معنا و مفهوم تفاوت گذاری چیست و اصلن چرا چنین جدایی پذیری ممکن است. اینکه آیا فرق گذاری از سوی حقوق موضوعه دارای معنا و فایده بوده و در خودش به‌طور جایگزین ناپذیری استوار باشد، مطلبی است که به‌زودی و به‌اندازه‌ای بسنده خود را نشان می‌دهد و هم‌زمان با آن نور در همان‌جایی می‌تابد که این تفاوت گذاری شکل می‌گیرد. در یک کلام: اگر سنجه و معیاری که حقوق موضوعه برای قانونی بودن خشونت بکار می‌برد، بتواند فقط معنا و مفهوم خود آن را تجزیه و تحلیل کند، پس باید در حوزه کاربردی و مطابق ارزش خودش نقد شود. سکوی نظری چنین نقدی را می‌توان خارج از فلسفه حقوق پوزیتیویستی و هم‌چنین خارج از حقوق طبیعی یافت. باید دید ژرف اندیشگی فلسفه تاریخ تا کجا این موضوع را روشن می‌کند.

مفهوم تفاوت گذاری خشونت مبنی بر قانونی و غیرقانونی بودن آن روشن است. البته امر بسیار تعیین‌کننده، دفع این کژفهمی از حقوق طبیعی است که گویا بر جدایی خشونت بر اهداف عادلانه و ناعادلانه استوار است. بارها این مفهوم رسانده شده است که حقوق موضوعه (قانون نهاده) همواره خواهان شناسنامه تاریخی هر خشونتی است، شناسنامه‌ای که تحت شرایط مشخص، قانونیت و اعتبار حقوقی آن خشونت را نشان دهد. از آنجایی که به رسمیت شناختن خشونت قانونی در آشکارترین و دریافتنی‌ترین شکل به‌صورت اطاعت بدون مقاومت از اهداف نمایان می‌شود، پس مقدمه فرض انگاری اعمال خشونت، بر اساس وجود یا کمبود به رسمیت شناختن تاریخی آن اهداف، زمینه‌چینی می‌شود. می‌توان بر اهدافی که این به رسمیت شناختن را باطل کنند، اهداف طبیعی و یا اهداف حقوقی دیگر نام نهاد. دیگر اینکه کارکرد بس گوناگون خشونت، بسته به اینکه در خدمت اهداف طبیعی یا قانونی باشد، در آشکارترین حالت در تابعیت با یک رابطه حقوقی تکامل می‌یابد. در اینجا در ادامه توضیحات، برای سادگی، به اروپای امروزی رجوع و اشاره می‌شود.

در ارتباط با این رابطه‌های حقوقی، آنچه به یک فرد به‌تنهایی و به‌عنوان سوژه حقوقی به‌عنوان مشخصه تمایل و گرایش او مربوط می‌شود، چنین است که اهداف طبیعی این فرد در تمام امور به او اجازه خشونت نمی‌دهند، و آن‌هم اموری که این اهداف احتمالن و به‌طور مناسبی از راه خشونت قابل‌پیگیری می‌بودند. یعنی: این نظم حقوقی، در تمام زمینه‌هایی که اهداف فردی به‌خوبی با اعمال خشونت دست‌یافتنی است، خواستار ایستادگی برای اهداف حقوقی و اجرای خشونت صرفن قانونی است. آری، نظم حقوقی فشار می‌آورد تا خشونت در همه‌جا از طریق اهداف حقوقی محدود شود، حتا در آنجایی هم که اهداف طبیعی به مقدار زیادی آزادی عمل دارند، مانند امور تربیتی، به‌محض اینکه اهداف طبیعی به‌اندازه‌ای از خشونت فراتر روند، همین حکم قانونی رعایت اهداف

حقوقی، صادق است. می‌توان قانون‌گذاری اروپای امروزی را در یک قاعده کلی چنین فرمول‌بندی کرد: آنجا که اهداف طبیعی هر یک از افراد کمابیش با خشونت همراه شود، باید با اهداف حقوقی برخورد کند. (موضوع خشونت به‌عنوان حق دفاع از خود، در ادامه این نوشتار روشن می‌شود). از این قاعده کلی، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که قرار گرفتن خشونت در دست افراد از نظر قانونی یک خطر برای نابودی نظم حقوقی به شمار می‌رود. خطری برای تخریب اهداف حقوقی و اجرای قانون؟ البته که نه؛ چون در این صورت خشونت نه به‌طور مطلق، بلکه فقط در رابطه با نقض قانون محکوم می‌شود. می‌توان گفت، هرگاه درجایی مجاز می‌بود که اهداف طبیعی همچنان با خشونت دنبال شوند، سامانه‌ای از اهداف حقوقی نمی‌توانست خود را حفظ کند. این اما فقط یک اصل دگم است و برخلاف آن شاید بتوان این امکان غیرمنتظره را مورد توجه قرارداد که نیروی حقوقی با انحصاری کردن اعمال خشونت برای خود، هر یک از افراد را نه به رعایت اهداف حقوقی، بلکه به دفاع خود حقوق موظف می‌کند. هرگاه خشونت در اختیار حقوق نباشد، خطر تهدیدکننده در اصل به دلیل وجود آن بیرون از قلمرو حقوق است و نه در اهدافی که آن خشونت دنبال می‌کند. می‌توان در همین رابطه فکر کرد که چرا از بزه‌کاران "بزرگ" یاد می‌شود. کسانی که هرچند با اهداف و رفتار ناپسند، ولی به خاطر نمایش اراده خشونت، تحسین مردم را برانگیخته‌اند. در این حالت واقعاً آن خشونتی بروز می‌کند که امروزه قانون و حقوق در همه‌جا درصدد گرفتن آن از افراد است و هنوز هم توده مردم با آن در پنهان، علیه حقوق، هم‌نوا می‌کنند.

آنجایی که خشونت برای حقوق تهدیدکننده به نظر می‌رسد و می‌توان از آن ترسید، اتفاقاً در همان‌جا می‌بینیم که حتا مطابق نظم حقوقی کنونی، خشونت اجازه عرض‌اندام می‌یابد. و این در مورد نبرد طبقاتی در شکل حق تضمین‌شده اعتصاب کارگران نمود می‌یابد. نیروی سازمان‌یافته کار تنها سوژه حقوقی است که در کنار حکومت دارای حق اعمال خشونت است. البته این اعتراض وجود دارد که خودداری از انجام کار، یعنی اعتصاب، که در نهایت کاری نکردن است را نمی‌توان به‌عنوان ابراز خشونت قلمداد کرد. چنین دیدگاهی کار دولت برای اعطای این حق را، هرچند چاره‌ای جز این نداشت، آسان‌تر نمود. اما این حق به دلیل مشروط بودن، نامحدود نیست. هرچند خودداری از انجام عملی و حتا وظیفه‌ای، با "تخریب روابط" همسان است، ولی فقط یک ابزار کامل‌ن‌عاری از خشونت است. و مطابق نظر حکومت (و یا حقوق) در چارچوب حق اعتصاب نیروی کار به‌هیچ‌وجه حق اعمال خشونت مطرح نیست، به‌رحال ممکن است اینجا و آنجا موردی از اعتصاب پیش‌آید که برخلاف جریان حرکت کند و یا از خودبیگانگی را به نمایش بگذارد. لحظه‌ای اعمال خشونت اما هنگامی فرامی‌رسد که اعتصاب، نقش باج‌گیرانه و حق سکوت را ایفا نماید و از سرگیری کار را منوط به شرایطی بی‌ربط نماید. و در این معنا، از نظر نیروی کار، که در برابر دولت قرار دارد، استفاده از خشونت می‌تواند برای پیشبرد منظوری مشخص به کار رود. کنتراست میان این دو دیدگاه خود را در شرایط انقلابی اعتصاب عمومی نشان می‌دهد. در این حالت، نیروی کار، خواهان اعتصاب گسترده است و دولت هم آن را سو استفاده می‌نامد، چراکه حق اعتصاب به این معنی نمی‌تواند بوده باشد، پس دستور ویژه‌ی مقابله با آن را صادر می‌کند، زیرا دولت اختیار اعلام مجازات را در شرایط از کارافتادن کارخانه‌ها دارد. در این اختلاف در تفسیر، اعتراض واقعی در یک وضعیت حقوقی شکل می‌گیرد، که مطابق آن حکومت خشونت را به رسمیت می‌شناسد که پیش‌تر از این با بی‌تفاوتی به آن می‌نگریست، اما اکنون در شرایط خطر (اعتصاب عمومی انقلابی) آن را جدی می‌گیرد. هرچند در نگاه نخست تناقض دار می‌نماید، اما خشونت همچنین رفتاری است که در حین اجرای خود قانون، تحت شرایط خاصی، پدیدار می‌شود. چنین رفتاری را در حالت کنش‌گرانه می‌باید خشونت نامید، هرگاه در دفاع از نظم حقوقی که این وظیفه را بر عهده او گذاشته، به وظیفه قانونی خود عمل کند. در حالت کنش‌پذیرانه هم

می‌توان نام خشونت را بر این رفتار نهاد، هرگاه با شرایط پیش‌گفته باج‌گیری و گرفتن حق سکوت روبرو باشد. بنابراین هرگاه حکومت با خشونت با اعتصابیون به‌عنوان خشونت‌گرایان برخورد کند، ما با یک تناقض واقعی و نه یک تناقض منطقی در وضعیت حقوقی روبرو می‌شویم. اگر خشونت، در نگاه اول، فقط وسیله باشد، هر وسیله‌ای، که تلاش کند خود را بدون واسطه به کرسی بنشاند، فقط به‌عنوان خشونت مصرف می‌شود تا منظور خود را برآورده نماید. کاربرد این خشونت برای ایجاد ثبات نسبی کاملن نامناسب است، اما اعتصاب نشان می‌دهد که می‌تواند روابط حقوقی را عادلانه‌تر و یا اصلاح نماید. این اعتراض هم به‌جاست که چنین کارکردی از خشونت اتفاقی و نادر است. ملاحظه خشونت در جنگ هم آن را رد می‌کند. امکان وجود حقوق در جنگ، درست مانند حق اعتصاب، بر پایه تناقض واقعی در وضعیت حقوقی است، به این معنی که سوژه‌های حقوقی، خشونت را تحریم می‌کنند؛ خشونت‌هایی که اهداف آن برای تحریم‌کنندگان، اهدافی طبیعی می‌ماند و در نتیجه می‌توانند میان اهداف حقوقی و طبیعی ایجاد کشمکش کنند.

خشونت جنگ در مرتبه نخست و بدون واسطه، خشونتی است سارق که اهداف را می‌دزدد. و سرانجام بسیار آشکار است، درجایی که پیروزمند به خواسته خود دست‌یافته، به‌طور قطع به یک صلح تشریفاتی نیاز هست.

آری واژه "صلح" در معنی خود با واژه جنگ همبسته است (این نام همچنین غیراستعاری و سیاسی در زمینه کاملن متفاوتی توسط امانوئل کانت با عنوان صلح پایدار به کار رفته است): یک پیروزی با برخورداری از تایید پیشاپیش ضرور و مستقل از سایر روابط حقوقی، جدای از توانایی تضمین نیمه‌رسمی برای تداوم خود، خواهان به رسمیت شناختن روابط جدید به‌عنوان حقوق جدید است. خشونت رزمی به‌عنوان اصل و الگویی کهن برای هر خشونتی در جهت اهداف طبیعی است و تمامی خشونت‌های این‌چنینی دارای شخصیتی قانون‌گذارانه‌اند.

درباره محدودۀ این شناخت بازهم در ادامه نوشتار پرداخته می‌شود، شناختن که گرایش حقوق مدرن، یعنی هر خشونت و همچنین خشونتی که تنها به‌سوی اهداف طبیعی هدایت‌شده باشد، دست‌کم یک فرد را به‌عنوان سوژه حقوقی در نظر می‌گیرد. در جنایت‌های بزرگ این خشونت با اخطار به مخالفت برمی‌خیزد: نشانیدن یک قانون جدید، که مردم، با تمام ناتوانی خودشان در امور مهم، امروز همچون دوران بسیار قدیم در برابر آن بلرزند. حکومت اما در هیئت قانون‌گزار، درجایی که قدرت‌های خارجی او را مجبور کنند که حق جنگ‌افروزی و حق اعتصاب را به آن‌ها واگذار کند، از این خشونت و چگونگی به رسمیت شناختن آن بسیار می‌ترسد. اگر در جنگ‌های پیشین، نقد خشونت نظامی نقطه شروع نقد پرشور خشونت به‌طور کلی شده بود، چیزی که دست‌کم یک درس برای ما دارد، آن نقد ساده لوحانه نه اعمال و نه تحمل می‌شده و همچنین فقط به‌عنوان موضوع قانون‌گزار نقد نبوده، بلکه نقش نابودکننده داشته و شاید در کارکرد دیگری مورد داوری قرار گرفته باشد. دوگانگی در کارکرد خشونت برای میلیتاریسم، که از طریق خدمت سربازی عمومی توانسته خود را بسازد، خصلت و چهره‌نماست. میلیتاریسم، جبر استفاده فراگیر از خشونت به‌عنوان وسیله‌ای برای اهداف حکومت است. این اجبار برای کاربرد خشونت به‌تازگی بیشتر از خود خشونت و با تأکید زیاد مورد داوری قرار گرفته است. در اینجا خشونت خود را در یک نقش کاملن متفاوت‌تری از یک کاربرد ساده برای اهداف طبیعی ایفا می‌کند. در این نقش، خشونت وسیله‌ای برای اهداف حقوقی می‌شود. چراکه قراردادادن و نگه‌داشتن شهروندان زیرپوشش قانون - برای نمونه، قانون خدمت اجباری سربازی - یک هدف حقوقی است. هرگاه نخستین کارکرد خشونت، قانون‌گذارانه باشد، پس می‌باید دومین آن نگهدارنده قانون نامیده شود. حال از آنجاکه خدمت سربازی اصولن از سوی خشونتی با کاربرد

نگهدارندگی قانون نیست، در نتیجه، نقد واقعی آن، مانند دکلمه‌های آهنگین صلح دوستان و اکتیویست‌ها، چندان آسان نیست. و بیشتر به نقد خشونت حقوقی، یعنی خشونت قانونی و اجرائی، مربوط می‌شود. کسی نمی‌خواهد یک آتارشیسم بچه‌گانه را اعلام کند، البته به این معنی هم نیست که خواست او مبنی بر "آنچه موردپسند است، مجاز است" پذیرفتنی است. چنین قاعده‌ای تنها در اندیشیدگی درباره حوزه اخلاقی تاریخی را به معنا و مفهوم عمل چسبانده و هر معنا و مفهومی از واقعیت را که از محدوده خودش کنده شده و ساختنی نیست، بی‌اثر می‌کند. مهم‌تر این باید باشد که درخواست اغلب طرح شده در مورد دستور مطلق با برنامه حداقل انکارناپذیر آن برای این نقد کافی نیست (پانویس: در مورد این درخواست مشهور می‌توان تردید داشت که آیا درون‌مایه کمی ندارد، و آیا اجازه هست که خود خویشتن و یا دیگری را در یک‌شکلی از اشکال به‌عنوان یک ابزار به خدمت گرفت و یا خدمت کرد. برای این تردید می‌توان دلیل‌های بسیاری عرضه کرد). زیرا حقوق موضوعه، با توجه به ریشه‌های خود، نفع کل بشر را در رابطه با هر فرد ترویج داده و به رسمیت می‌شناسد. نگاه او به این منافع در جهت پشتیبانی از یک نظم سرنوشت‌ساز است. هرچه ادعای دلیل‌مند این حق برای حفظ و دفاع کمتر باشد، می‌توان در این نقد هم بیشتر صرفه‌جویی کرد. او در برابر هر چالشی که تنها به نام "آزادی" بی‌شکل رخ می‌دهد، بسی ناتوان است، بدون اینکه بتواند یک نظم پیشرفته‌تری از آزادی را توصیف کند. ولی ناتوانی او کامل می‌شود، هنگامی که به جای به چالش گرفتن خود نظم حقوقی در تمامیت و اجزایش، تنها به چند قانون و آداب و رسومی بپردازد که قطعاً قانون را موردحمایت قدرت خود قرار می‌دهد، چنین است که فقط یک سرنوشت وجوددارد و آن هم سرنوشت موجود و به‌خصوص آنچه تهدیدکننده است با استحکام به نظم او تعلق دارد. چراکه خشونت نگه‌دارنده حقوق، تهدیدکننده است. و تهدید آن، چنان که نظریه‌پردازان بی‌اطلاع لیبرال تفسیر می‌کنند، به معنی بازدارندگی و ایجاد ترس نیست. معنای دقیق بازدارندگی دربرگیرنده یک قطعیتی است، که در تضاد با هستی تهدید کردن قرار می‌گیرد و از سوی هیچ قانونی هم قابل دسترسی نیست، زیرا امید فرار از چنگ او وجود دارد. و خیلی بیشتر ثابت می‌کند که خود تهدیدکننده همچون سرنوشت است. در واقع این‌طور است که آیا جنایت او منقضی می‌شود یا نه. ژرف‌ترین معنا در عدم قطعیت تهدید حقوقی، بخش بعدی اندیشه‌گری و نگریستن به حوزه سرنوشت است که این معنا از آن مشتق شده است، تحقیق می‌شود. یک اشاره بارز به آن در زمینه مجازات است. تحت این عنوان، از زمانی که اعتبار حقوق موضوعه به پرسش گرفته شده، مجازات اعدام بیش از همه، خود نقد را به چالش می‌کشد. اصلن در بیشتر موارد هراندازه کمی هم که دلیل داشته است، پس در اصل هم انگیزه‌های آن‌ها بودند و هستند. منتقدان آن احساس کردند، شاید بدون اینکه بتوانند دلیل آوری کنند - آری به احتمال زیاد بدون اینکه بخواهند آن را حس کنند - که چالش حکم و مجازات مرگ یک تنبیه نیست، یک قانون نیست، بلکه در این حالت خود قانون و حقوق است که به اصل خود حمله می‌کند. اگر خشونت امری سرنوشتی است، آغاز و سرچشمه آن، به‌خوبی احتمال آن می‌رود، در بالاترین خشونت، درباره مرگ و زندگی، جایی که در نظم حقوقی به وقوع می‌پیوندد و سرچشمه‌های آن در حقوق موجود جای می‌گیرند و خود را در آن به‌طور وحشتناکی نمایان می‌کنند. بدین‌وسیله موافقت می‌شود که مجازات اعدام در روابط حقوقی ابتدایی هم بر اساس جرم‌هایی چون جرائم مالی تنظیم می‌شود، که نسبت به آن‌ها به نظر می‌رسد بی "مناسبت" باشد. معنای آن هم این نیست که قانون‌شکنی را مجازات نمود، بلکه باید قانون جدید را تعیین نمود. در اعمال خشونت برای تصمیم در مورد مرگ و زندگی، بر خود حقوق خیلی بیشتر از دیگر موارد اجرای قانون، تاکید می‌شود. فقط در درون آن هم‌زمان چیز فاسدی که برای احساس ظریف حقوق، قابل توجه‌ترین است - چیزی که خود را از روابطی که سرنوشت را در عظمت خودش می‌توانسته در چنین اجرایی نشان دهد - بی‌نهایت دور می‌داند. ذهن اما باید تلاش نماید مصمم‌تر برای نزدیکی به این روابط تلاش نماید، اگر او بخواهد نقد قانون

گذارانه و نگه‌دارنده قانون خشونت را به پایان برد. در یک ترکیب غیرطبیعی مانند حکم اعدام، همچون در یک مخلوط شبح‌وار، این دو گونه خشونت در یک نهاد حکومت مدرن، در نیروی پلیس، اکنونیت یافته‌اند. هر چند این هم یک خشونت برای اهداف حقوقی است (با حق حکم قضائی)، اما با داشتن هم‌زمان اجازه حقوقی، که در همراهی با قانون تنظیم مقررات کاربرد عملی می‌یابد. جنبه تحقیرآمیز یک چنین مرجع قانونی چنان است که تعداد کمی آن را بر عهده می‌گیرند، زیرا اختیار قانونی آن‌ها با بدترین شیوه مداخله‌ها خیلی بندرت موفقیت‌آمیز است، برای همین با ناپیایی در آسیب‌پذیرترین نواحی، سنجیده و با پروا هستند. حکومت، قانون را در برابر آن‌ها نه حمایت می‌کند نه اجازه تغییر می‌دهد، به این دلیل که جدایی قانون گذارارانه و نگه‌دارنده قانون در کل خشونت لغو شده است. اگر از نَفَر اول خواسته شود که در حالت پیروزی خود را معرفی کند، برای نَفَر دوم محدودیت تعیین اهداف جدید به وجود می‌آید. نیروی خشونت پلیس از هر دو شرط رهاست. او قانون‌گذار است - زیرا کارکرد مشخصه او اعلام قوانین نیست، بلکه هر مصوبه‌ای است که او با حق قانونی کسب می‌کند - و او حافظ قانون است، چراکه او برای هر هدف قانونی خود را در اختیار می‌گذارد. این ادعا که اهداف خشونت پلیس با اهداف قوانین دیگر یکسان و یا مرتبط است، حقیقت ندارد. "حق" پلیس نشان‌دهنده نکته‌ای است که حکومت خواه از روی ناتوانی، خواه به دلیل روابط ذاتی درون هر نظم حقوقی، دیگر نمی‌تواند از طریق نظم حقوقی تضمینی برای کسب اهداف عملی بدهد که باید به هر قیمتی به دست آیند. از این رو پلیس "به دلیل‌های امنیتی" به امور زیادی که وضعیت روشن حقوقی ندارند، دست می‌برد. ولی نباید برای انجام وظیفه، بدون هرگونه پایه حقوقی به شهروندی تعرض کند و یا او را با روش نامناسب کنترل نماید. برخلاف حقوقی که با تصمیم‌های وابسته به مکان و زمان یک مقوله متافیزیکی را به رسمیت می‌شناسد و از این طریق مدعی نقد است، بررسی نهادهای پلیس چنین ضرورتی را نشان نمی‌دهد. خشونت او بی‌شکل است مانند حضور گسترده شبح‌وار او در زندگی شهروندان. هر چند پلیس‌ها و هر یک از آن‌ها همه‌جا شبیه به هم هستند، ولی نمی‌توان انکار کرد که روح آن‌ها در دمکراسی‌ها کمتر ویرانگر است، جایی که سلطه مطلق خشونت در کمال اتحاد نیروهای مقننه و مجریه خود را عرضه می‌کند، جایی که وجود آن‌ها توسط هیچ رابطه‌ای برتری ندارد - گواه بزرگ‌ترین انحطاط قابل تصور از خشونت.

همه خشونت‌ها به‌عنوان ابزار، یا قانون گزارند و یا نگهبان قانون. اگر هم در هیچ‌یک از این دو مقوله قرار نگیرند، از اعتبار خارج می‌شوند. در نتیجه هر خشونتی به‌عنوان وسیله، خودش در بهترین حالت در مشکل قانون، شریک است. و اگر هم اهمیت آن‌ها در این مرحله از بررسی هنوز بطور کامل دیده نمی‌شود، قانون در عمل انجام‌شده، چنان مبهم در پرتو نور اخلاقی، این پرسش خود را تحمیل می‌کند که آیا برای تنظیم منافع متضاد انسانی، وسیله دیگری جز خشونت وجود ندارد. پیش از هر چیزی لازم به تشخیص است که یک توافق کامل بی خشونت برای حل کشمکش هرگز نمی‌تواند بر اساس یک قرارداد قانونی اجرا شود. و هراندازه هم که از سوی دو طرف قرارداد برخورد مسالمت‌آمیز وجود داشته باشد، در پایان باز هم خشونت ممکن است. زیرا به هر طرف حق داده می‌شود، در صورت آسیبی به قرارداد، خشونت علیه دیگری در شکلی از اشکال انجام‌پذیر است، و نه فقط این: همان‌طور که در پایان و خروج از قرارداد، در آغاز و ریشه هر قراردادی هم خشونت است. او به‌عنوان قانون‌گذار نیازی ندارد بدون واسطه و درجا حاضر باشد، اما در قرارداد، حضور و قدرت دارد تا جایی که قدرت، همچون تضمینی برای قرارداد قانونی، خودش هم خاستگاه خشونت است. هرگاه آگاهی نسبت به حضور نهان و نهفته خشونت در یک نهاد حقوقی کاستی یابد، تاریخ مصرف آن‌هم پایان می‌یابد.

در این مورد می‌توان برای نمونه از پارلمان‌های امروزی نام برد. آن‌ها صحنه‌آشنای غم‌انگیزی را به نمایش می‌گذارند، چرا که آگاهی خود نسبت به نیروهای انقلابی که هستی خود را مدیون آن‌ها هستند، ازدست‌داده‌اند. به‌ویژه در آلمان آخرین جلوه‌چنین خشونت‌هایی برای پارلمان بی‌نتیجه طی شد. برای آن‌ها خشونتی که توسط خودشان نمایندگی می‌شود، یعنی خشونت قانون‌گزار، معنا و مفهوم خود را ازدست‌داده است و تعجبی ندارد که موفق به گرفتن آن تصمیماتی نمی‌شوند، که شایسته این خشونت باشد، بلکه از راه مسالمت و سازش به امور سیاسی می‌پردازند. مطابق ذهنیت نهفته در خشونت، انگیزه تلاش‌های منجر به سازش را نه از درون خود، بلکه فقط از بیرون، از جریان مخالف می‌گیرد. در هر سازشی، هراندازه هم آزادانه به‌دست آمده باشد، خصلت اجباری بودن آن را نمی‌توان از نظر دور داشت. "بهرتر از این هم می‌شد" بیان احساس و دریافت بنیانی در هر سازشی است.

بسی قابل توجه است که تباهی پارلمان از آرمان داوری مسالمت‌جویانه کشمکش‌های سیاسی، که مانند جنگ به ارمغان آورد، ذهن‌های بسیاری را منحرف کرده است. صلح‌طلبان در برابر بلشویک‌ها و سندیکالیست‌ها ایستاده‌اند. نقد آن‌ها به پارلمان، نقدی کوبنده و مناسب است. با این وجود یک پارلمان بلندمرتبه هرچقدر هم خوب و خواستنی باشد، در بحث توافق اصولی بر سر ابزار مسالمت‌آمیز سیاسی، نمی‌توان با نظام پارلمانتاری برخورد کرد. زیرا آنچه این نظام در امور حیاتی به دست می‌آورد، تنها می‌تواند آن چیزی باشد که در آغاز بانظم حقوقی خشونت‌آمیز به دست آورده است. آیا اصلن توافق و حل بدون خشونت هم‌ستیزی ممکن است؟ بدون تردید. نمونه‌های آن را در روابط میان افراد می‌توان به فراوان دید. توافق بی‌خشونت همه‌جایی دیده می‌شود که فرهنگ قلب‌ها، ابزار ناب توافق را در دستان انسان‌ها نهاده است. قانونی و غیرقانونی بودن هر ابزاری، که با و به‌ویژه با خشونت همراه است، اجازه دارند به‌عنوان صرفن وسیله در مقابل بی‌خشونتی باشند. حسن نیت، تمایل، صلح‌دوستی، اعتماد و یا هر نام دیگری که در اینجا بتوان بر آن نهاد، پیش‌شرط سوپرکتیو آن هستند. قانون را اما ظاهر عینی آن‌ها تعیین می‌کند (که درباره پیامدهای آن در اینجا بحث نمی‌شود)، چنین وسیله‌های صرف همیشه راه‌حل‌های باواسطه هستند و هرگز بی‌واسطه و مستقیم نیستند. بنابراین آن‌ها خود را هرگز در داوری بی‌واسطه کشاکش‌های میان انسان و انسان نمی‌دانند، بلکه فقط از طریق چیز دیگری.

قلمرو وسیله‌های ناب در درگیری‌های واقعی انسانی برای کالا دروازه‌های خود را باز می‌کند. از همین روست که فن در گسترده‌ترین معنا و مفهوم خودی‌ترین حوزه خود را دارد. نمونه ژرف‌نگر آن شاید در نگاه به گفتگو به‌عنوان یک فن همگرایی غیرنظامی باشد. در آن نه تنها توافق بی‌خشونت، بلکه حذف اصولی خشونت باید به‌طور کامل و واضح در یک رابطه مهم اثبات شود: در معافیت مجازات دروغ. شاید هیچ قانونی بر روی زمین نباشد که در اصل آن را مجازات کند. و خود گویای این است که یک حوزه توافق انسانی عاری از خشونت، تاندازه‌ای، وجود دارد که خشونت را بدان راهی نیست: حوزه واقعی هم‌فهمی، زبان. خشونت حقوقی بعدها در یک روند فروپاشی عجیب و غریب در آن نفوذ کرد تا قلب را به مجازات برساند، درحالی که نظم حقوقی در سرآغاز خود با اعتماد به خشونت پیروزمند راضی بود که امر غیرقانونی را در همان جایی که خود را نشان می‌دهد، در هم بکوبد. مطابق اصل "قانون برای آگاهان نوشته شده است" نزد ژرمن‌ها و رومی‌ها، چشم در برابر پول از نظر حقوقی مجازات نداشت. حقوق در زمانی دیرتر، که اعتماد خود به خشونت را از دست داد، دیگر در بیگانگی نسبت به آن رشد نکرد. بیش از همه، ترس از خشونت و نبود اعتماد به خویش تعیین‌کننده این شوک است. پس چنین می‌شود که اهداف را در نیت‌ها بنشانند و در نمایاندن بیشتر خشونت نگه‌دارنده حقوق صرفه‌جویی، کند. مقابله با فریب و تقلب نه به دلیل رعایت اخلاق، بلکه به خاطر ترس از پدیدار کردن احتمالی خشونت‌های درونی فریب‌خوردگان است. از آنجاکه وجود چنین ترسی در تضاد با

خود، ماهیت خشونت‌آمیز ریشه‌های تاریخی حقوق، قرار دارد، این چنین اهدافی، ابزار مجاز حقوق نامناسب هستند. در این گونه اهداف، فقط ویرانی حوزه خودش را بیان نمی‌کند، بلکه هم‌زمان، فروکاهش به ابزار ناب اتفاق می‌افتد.

حقوق از راه ممنوعیت تقلب استفاده از ابزار ناب کاملن بی خشونت را محدود می‌کند، چراکه این خشونت می‌تواند به‌طور واکنشی تولید خشونت دوباره کند. همین گرایش خیالی، حقوق کمک به اعطای حق اعتصاب و اعتراض علیه منافع حکومت کرد. حقوق به دلیل ترس از تلافی اجازه می‌دهد کنش‌های خشونت‌آمیز نادیده گرفته شوند. البته که مداخله می‌شود، پیش از اینکه کارگران سرراست به سمت خرابکاری و آلوده کردن کارخانه بروند. برای اینکه انسان‌ها را برای جبران صلح‌آمیز منافع خودشان در این سوی نظم حقوقی به حرکت آورد، جدای همه فضیلت‌ها، یک انگیزه موثر وجود دارد، که می‌توان ابزار ناب را به جای ابزار خشونت‌زا حتا به دست شکننده‌ترین اراده‌ها داد، بنام ترس از زیان مشترک: خطری که از درگیری‌های خشن به وجود می‌آید و چه بسیار ضررها که دارد. چنین کشاکش‌هایی در رابطه با تضاد منافع میان افراد را می‌توان بشمار نشان داد. وگرنه این که طبقات و ملت‌ها در تضاد هستند در آن نظم بالاتر، نظم‌ی که برنده و بازنده به همان اندازه تهدید به عقب‌نشینی می‌کند، نظم‌ی که برای اکثریت از نظر احساس و تقریبین برای همه از نظر بینش، هنوز پنهان است. در اینجا جستجوی چنین نظم‌هایی و منافع مشترک مربوط به آن‌ها، که انگیزه پایدار برای سیاست ابزار ناب می‌دهد، از حد و اندازه می‌گذرد. از این رو، باشد که فقط به ابزار ناب خود سیاست به‌عنوان آنالوگ و مشابه با آنانی که بر امر ارتباط صلح‌آمیز میان افراد تسلط دارند، اشاره‌ای برود. آنچه به مبارزات طبقاتی مربوط می‌شود، باید در آن‌ها اعتصاب تحت شرایط مشخصی به‌عنوان یک ابزار ناب اعتبار داشته باشد. دو گونه ضرورت‌ن متفاوت اعتصاب، که امکان آن‌ها در نظر گرفته شده، باید در اینجا ژرف‌تر بررسی شوند. "سورل" افتخار این تفاوت گذاری را دارد، بیشتر در زمینه سیاسی تا تئوریک. او این دو را به‌عنوان اعتصاب عمومی سیاسی و پرولتری در برابر هم قرار می‌دهد. میان آن‌ها در رابطه با خشونت هم یک وارونگی یا کنتراست وجود دارد. جانب‌داران دسته اول: تقویت خشونت حکومتی پایه برداشت آن‌هاست؛ سیاستمداران در ترجمان‌های کنونی خود یک خشونت متمرکز و بانظم را آماده می‌کنند. که با نقد اپوزیسیون گپیج نمی‌شود، او تحمیل سکوت و صدور احکام دروغ را می‌داند، اعتصاب عمومی سیاسی را نشان می‌دهد، که چگونه نیروی حکومت هیچ کاستی نمی‌گیرد، چگونه قدرت از صاحبان امتیاز به ممتازان منتقل می‌شود، چگونه توده تولیدکنندگان رهبران را عوض می‌کند. در برابر این اعتصاب عمومی سیاسی (که در ضمن، ظاهر فرمول انقلاب گذشته آلمان هم بوده است) اعتصاب سراسری کارگران جای دارد که یگانه وظیفه آن نابودی خشونت حکومتی است و تمامی پیامدهای ایدئولوژیک یک سیاست اجتماعی را کنار می‌زند؛ جانب‌داران آن همگانی‌ترین اصلاحات را به‌عنوان مدنی می‌بینند. این اعتصاب سراسری بی تفاوتی خود نسبت به فوائد مادی تسخیر را اعلام می‌کند، زیرا خواهان لغو حکومت است، حکومت واقعن ... بود. علت وجودی گروه حاکمان، که بار زحمت همه فعالیت‌های سودآور آن‌ها بر دوش توده است، درحالی که خشونت نخستین فرم تنظیم کار است، چراکه فقط علت یک اصلاح بیرونی شرایط کاری است و دوم آن که یک وسیله ناب بی خشونت می‌باشد. زیرا پدیداری او به دنبال امتیازهای بیرونی است و یا هر اصلاحی در شرایط کار برای تکرار آن نیست، بلکه در تصمیم، فقط کار کاملن تغییر یافته‌ای است که اجبار حکومتی پشت آن نیست؛ یک کودتا، که دیگر دلیلی برای پیدایش و انجام این نوع اعتصاب وجود نداشته باشد. از این رو نخستین فعالیت‌های آن قانون‌گزارانه و دومین آن ولی آنارشیستی است. سورل در ادامه، با نقل قول‌های گهگاه از مارکس، هرگونه ای از برنامه، اتوپی و در یک کلام، قانون‌گذاری برای جنبش انقلابی را رد می‌کند: شفافیت و سادگی انقلاب و مکانی بدون اجبارهای اجتماعی و

آماتورهای شیک اصلاحات اجتماعی و روشنفکران، که اندیشه برای کارگران را شغل و مسئولیت خود می‌دانند، تمام این چیزهای قشنگ به دنبال اعتصاب سراسری از بین می‌روند. در برابر این درک عمیق انقلابی اخلاقی در مورد امکان پیامدهای فاجعه‌بار چنین اعتصابی که بر خشونت مهر اختصاصی خود را می‌زند، نمی‌توان چیزی گفت. اگر هم بتوان به‌حق گفت که اقتصاد کنونی در کل خود خیلی کمتر قابل مقایسه با ماشینی است که اگر سوختی دریافت نکند، خاموش می‌شود، هیولایی که به محض اینکه رام کننده‌اش به او پشت کند، آرام می‌گیرد. چنین است که می‌توان در مورد خشونت یک کنش نه بر اساس اثر و یا منظور آن، بلکه فقط بر پایه قانون ابزار آن داوری کرد. خشونت حکومتی، که فقط اثرات را می‌بیند، برخلاف اکثر اعتصاب‌های پراکنده باج گیرانه، مخالف خشونت قابل انتظار از چنین اعتصابی است. تا چه اندازه این درک سخت گیرانه از اعتصاب سراسری به‌عنوان چیزی مناسب برای کاستن از آشکاری خشونت در انقلاب، موضوعی است که سورل با دلیل‌های معنوی پرداخته است. یک مورد برجسته از خودداری شدید غیراخلاقی و خام به‌عنوان اعتصاب عمومی سیاسی، مربوط اعتصاب پزشکان است که در شهرهای زیادی در آلمان دیده شده و نشان‌دهنده زشت‌ترین شکل استفاده زنده و بی‌پروا از خشونت است و آن‌هم برای گروه شغلی که سال‌ها بدون کمترین مقاومت "غنیمت" های خود را نجات داده است، تا سپس آنرا در اولین فرصت تسلیم به زندگی آزادانه فردی خود فاش سازد. در مبارزات طبقاتی دوران جدید و خیلی روشن‌تر در تاریخ هزاران ساله حکومت‌ها شکل‌گیری و تکامل توافق مسالمت‌آمیز خود را نشان می‌دهد. وظیفه اصلاح نظم حقوقی از سوی سیاستمداران باید فقط گهگاهی انجام شود. آن‌ها در اساس مانند توافق میان افراد، ولی به نام دولت مربوطه خودشان و بدون قراردادهایی برای موردها جداگانه، اختلاف‌ها را حل می‌کنند. به وظیفه حساس و مصمم‌تر از سوی قاضی دادگاه رسیدگی می‌شود. یک روش دیگری هم برای حل مشکل وجود دارد و آن بالاتر از قاضی و خارج از نظم حقوقی است، یعنی خشونت. و این رفتار سیاستمداران مانند افراد دیگر شکل و فضیلت‌های خودش را به وجود آورده است. در تمام حوزه خشونت، جدای از حقوق طبیعی و حقوق موضوعه، چیزی پیدا نمی‌شود که از مشکل سخت خشونت حقوقی که نشان داده شد، رها باشد. از آنجاکه هر تصویری از یک‌راه حلی انسانی، و البته نه رستگاری کامل از وضعیت تاریخی وجودی کنونی، با حذف کامل و اصولی هرگونه خشونت غیرقابل اجرا می‌ماند، پس طرح پرسش درباره نوع دیگری از خشونت لزوم می‌یابد، که باید برای رسیدن به پاسخ، همه تئوری‌های حقوقی را برابر چشم خود داشته باشد. هم‌زمان پرسش حقیقت در هر تئوری دگم پایه‌ای مشترک است: اهداف عادلانه می‌توانند توسط ابزار مجاز به دست آیند، ابزار مجاز برای اهداف عادلانه استفاده می‌شوند. پس اگر هر نوع خشونت تقدیری، آن‌گونه که وسیله مجاز را بکار می‌برد، با اهداف عادلانه در یک تضاد آشتی‌ناپذیر باشد، و اگر هم‌زمان خشونت از نوع دیگر بدین گونه قابل پیش‌بینی باشد که نه برای اهداف مجاز و نه غیرمجاز باشد، بلکه اصلن وسیله‌ای برای آن‌ها نباشد، آیا چنین خشونتی به‌طوری دیگر رفتار می‌کند؟ پس نوری بر تجربه‌ای عجیب و دل‌سردکننده افکنده شد. درباره نهایت تصمیم‌ناپذیری تمامی مشکلات حقوقی (آن‌هایی که شاید فقط با نومی‌ناشی از ناممکنی تصمیم درباره درست و غلط، قابل مقایسه‌اند). زیرا هرگز این خرد نیست که درباره توجیه ابزارها و عدالت اهداف تصمیم می‌گیرد، بلکه تصمیم بر روی اولی با خشونت از سوی سرنوشت تحمیل شده و بر روی دومی از سوی خدا. بینشی که فقط به دلیل عادت سرسخت و مسلط درک هدف‌های عادلانه همچون هدف‌های یک قانون ممکن، غیرمعمول است - که نه فقط امری در کل معتبر (به‌طور تحلیلی، نتیجه طبیعت عدالت)، بلکه همچنین با قابلیت تعمیم است - در تضاد با طبیعت عدالت قرار می‌گیرد. زیرا اهدافی که برای یک موقعیت عادلانه و به‌طور عمومی پذیرفتنی و دارای اعتبار جهانی هستند، برای موقعیت‌های دیگر چنین نیستند، حتی اگر از جهات دیگر، مشابه باشند. کارکرد بی‌واسطه خشونت، چنان چه از خود پرسش برمی‌آید، در زندگی روزانه دیده

می‌شود. در مورد انسان‌ها، برای نمونه، احساس خشم، قابل رویت ترین شکل خشونت است که وسیله ای برای هدفی از پیش تعیین شده نیست. خشم وسیله نیست، نمود است. در واقع این خشونت، نمودهای عینی دارد که بر اساس آنها می‌تواند نقد شود. این امر بیش از هر جای دیگر در اسطوره به‌طور قابل توجهی دیده می‌شود. خشونت اسطوره‌ای در شکل کهن الگویی خود، تجلی محض خدایان بود: نه ابزاری برای اهداف و نه نمود اراده آن‌ها، بلکه در مرتبه نخست، نشانه ابراز وجود آن‌ها.

افسانه "نیوبه" نمونه برجسته‌ای در این مورد است. هرچند می‌توان کنش آپولون و آرتیمیس را فقط یک تنبیه دانست، اما خشونت آن‌ها بیشتر در جهت برقراری یک قانون بود تا نقض قانون موجود. تکبر نیوبه سرنوشت شومی را برای او رقم زد. نه به این دلیل که قانون را شکست، بلکه به این دلیل که سرنوشت را به چالش کشیده بود - جنگی که باید سرنوشت در آن پیروز شود و یک قانون تنها از راه پیروزی آن رسمیت می‌یابد. این امر که چنین خشونت‌هایی برای باستانیان چه اندک، نقش نگه‌دارنده قانون مجازات را داشته، در آن دسته از اسطوره‌های حماسی دیده می‌شود که طی آنها یک پهلوان، مانند پرومته، با شجاعتی شایسته، سرنوشت را به چالش می‌گیرد و با بختی پر آشوب با آن می‌رزمند. حماسه، این قهرمان را بدون این امید نمی‌گذارد که روزی یک قانون جدید برای انسان‌ها به ارمغان آورد. این قهرمان و خشونت قانونی در اسطوره چیزی است که مردم هنوز هم، هنگام ستایش خلاف کاران بزرگ، آن را به یاد می‌آورند. خشونت از محدوده نامعین و مبهم سرنوشت بر نیوبه قهرمان اعمال می‌شود. آن خشونت در واقع نابودکننده نبود. هرچند برای فرزندان نیوبه مرگی بیرحمانه به همراه داشت و جان مادر آنها را که او ترکشان کرده بود، گرفت، ولی او بیشتر به دلیل مرگ فرزندان خود احساس تقصیر می‌کند، همچون حس تقصیری خاموش و ابدی و سنگ چینی میان انسان‌ها و خدایان.

هرگاه این خشونت بی‌واسطه در تجلی اسطوره‌ای، خود را با خشونت قانون‌گزار، مربوط یا یکی می‌داند، دشواره ای در زمینه خشونت قانون‌گزار به جا می‌گذارد، تا جایی که خشونت قانون‌گزار در نمایش خشونت رزمی فقط به‌عنوان یک خشونت واسطه مند مشخص می‌شود. همزمان، این رابطه نور بیشتری بر سرنوشت می‌تاباند، که در همه موارد، خشونت قانونی را دربر می‌گیرد و به گستردگی به نقد آن می‌انجامد. زیرا کارکرد خشونت در قانون‌گذاری، دوگانه است، به این معنی که قانون‌گذاری برای هدف وضع قانون، خشونت را به‌عنوان ابزار استفاده می‌کند، ولی در لحظه استقرار قانون، از خشونت دست نمی‌کشد؛ بلکه درست در همین لحظه قانون‌گذاری، نه یک قانون بریده از خشونت، بلکه قانونی را مستقر می‌سازد که ضرورتاً و به‌طور تنگاتنگ، به نام قدرت، به خشونت وابسته است. قانون‌گذاری به معنی اعمال قدرت و در این رابطه، نمود بی‌واسطه خشونت است. عدالت، پرنسیپ تعیین تمامی اهداف الهی است و قدرت، پرنسیپ همه‌قانون‌گذاری‌ها در اسطوره‌ها. این آخری کاربرد زیاد و مهمی در قانون اساسی کشوری دارد. زیرا در این فضا، حد و مرز گذاری که وظیفه "صلح" پس از همه جنگ‌های دوران اسطوره‌ای است، عنصر اولیه هر خشونت قانون‌گزار است. اینجا به‌روشنی دیده می‌شود که قدرت حتی بیش از هر مالکیت پربرکتی، آن چیزی است که باید توسط خشونت قانون‌گزار، ضمانت شود. وقتی که مرزها گذاشته می‌شوند، حریف نابود نمی‌شود، بلکه برای او، حتا آنجا که پیروزمند، برتری کامل داشته باشد، حقوقی به رسمیت شناخته می‌شود. و این حقوق، در حالتی از ابهام شیطانی، همان "حقوق برابر" دو طرف هستند: زیرا مرز برای هر دو طرف قرارداد، یک خط مشترک است که نباید از آن عبور کرد. اینجا همان طبیعت مبهم اسطوره‌ای قوانین پدیدار می‌شود، که نباید از آنها عبور کرد و آناتول فرانس هم آن را به زبان هجو بیان کرده: "خوایدن زیر پل را برای دارا و نادر، به یک اندازه ممنوع شده است". به نظر می‌رسد سورل نه فقط یک حقیقت تاریخی فرهنگی، بلکه

متافیزیکی را لمس می کند وقتی این حدس را می زند که در آغاز پیدایش هر قانونی، همه حقوق برای پادشاهان، بزرگان و در یک کلام قدرتمندان تضمین بوده است. و قاعده حقوقی "موتاتیس موتاندیس" (با تغییر لازم، با اصلاح تغییر، پس از انطباق با شرایط جدید-م.) باقی خواهد ماند. از نقطه نظر خشونت، که ضامن قانون است، برابری وجود ندارد، بلکه در بهترین حالت، خشونت مساوی وجود دارد. کنش مرزبندی از جنبه دیگری هم برای شناخت قانون اهمیت دارد. مرزهای تعیین شده و مشخص، دست کم در دوران کهن، قوانین نانوشته اند. انسان می تواند نادانسته از آن ها عبور کند و در نتیجه کفاره گناه دهد. زیرا هر دخالتی در قانون و یا آسیب و خدشه ای به قانون های نانوشته در نقطه مقابل مجازات، کفاره دادن نام دارد. اما این هر چند از بخت بد بر سر قربانی بیگناهی فرو می آید، اما وجودش در معنا و مفهوم قانون، اتفاقی نیست، بلکه این سرنوشت است که خود را در ابهام خودسرانه ای نشان می دهد. هرمان کوهن در نظری کوتاه به تصور باستانی از سرنوشت از یک فهم گریزناپذیر سخن می گوید که گویا "خود احکام سرنوشت هستند که این سرپیچی و تخطی را به بار می آورند".

این که در روح قانون مدرن نیز بی خبری از قانون، مانع مجازات نیست، گواه آن است که در جامعه های باستانی یونان، شورش علیه روح اسطوره ای و نبرد برای قانون نوشته شده، در واقع، شورشی بوده علیه روح قوانین اسطوره ای. نمود اسطوره ای خشونت بی واسطه، بی آنکه بتواند فضایی روشن تر بسازد، در ژرفای خود با همه خشونت های قانونی همذات است و سوء ظن خود نسبت به آنرا تبدیل می کند به یقینی به تباهی پذیری کارکرد تاریخی که نابودی آن یک وظیفه می شود. اتفاق همین وظیفه نابودسازی در آخرین چاره، یک بار دیگر پرسش امکان وجود یک خشونت بی واسطه ناب را مطرح می کند که می توانست فرمان ایست به خشونت اسطوره ای باشد. درست همان گونه که در همه حوزه ها، خدا در مقابله با اسطوره قرار می گیرد، با خشونت اسطوره ای نیز از سوی خشونت الهی مقابله می شود. خشونت الهی قطب های مخالف خود در همه زمینه ها را مشخص می کند.

اگر خشونت اسطوره ای قانون گذار است، خشونت الهی نابودکننده قانون است؛ اگر خشونت اسطوره ای حد و حدود می گذارد، خشونت الهی بی هیچ حد و مرزی آن قانون ها را ویران می کند؛ اگر خشونت اسطوره ای تقصیر و کفاره می آورد، خشونت الهی، آن را پاک می کند. اگر خشونت اسطوره ای تهدید می کند، خشونت الهی، فرود می آید؛ اگر خشونت اسطوره ای خونریز است، خشونت الهی، بدون خونریزی کشنده است. اسطوره نیوبه را می توان همچون خشونت اسطوره ای در تقابل با خشونت الهی فرود آمده بر خاندان قارون دید. این خشونت الهی بر قوم دارای امتیاز لایوان (افراد قبیله لوی در اسرائیل - م.) فرود آمد، و آن هم بی خبر، بدون هیچ تهدیدی، با ضربه های نابودکننده. اما خشونت الهی در عین نابود کردن، کفاره را پاک می کند. یک ارتباط عمیق میان قتل بی خونریزی و پس دادن کفاره در این خشونت آشکار است. چرا که خون، نماد زندگی است. انحلال خشونت قانونی - که در اینجا نمی توان به جزییات آن پرداخت - از احساس تقصیر زندگی بیشتر طبیعی ناشی می شود که زنده ها، بیگناهان و ناشادان را کفاره کرده، تقصیر خود زندگی را از آنها زدوده، مقصر را پاک می گرداند، ولی نه از گناه بلکه از قانون. زیرا در برابر فقط زندگی، سلطه حقوق بر زندگان پایان می یابد.

خشونت اسطوره ای قدرتی خونریز است بالای سر خود زندگی برای خودش؛ خشونت الهی قدرت ناب است بر فراز همه زندگی ها و به خاطر زندگان. اولی قربانی می طلبد، دومی آن را قبول می کند. این خشونت خداوندی خود را فقط در آثار دینی نشان نمی دهد، بلکه خیلی بیشتر، همچنین در زندگی امروزه، دستکم یک نمود مقدس دارد. قدرت آموزشی/تربیتی که در شکل های کمال خود خارج از قانون می ایستد، یکی از نمودهای آن است. این موارد، با معجزه های مستقیم خدا تعریف نمی شوند، بلکه بر

پایه لحظه های پاک کردن کفاره، بدون خونریزی و سرانجام، در غیبت هر گونه قانون گذاری هستند. تا اینجا هر چند مجاز است که این خشونت را نابودکننده بنامیم، اما این امر نسبی بوده، باملاحظه به خیراندیشی، قانون، زندگی و مانند آن، و با توجه به روح زندگان هرگز مطلق نیست. بسط چنین خشونت ناب یا خداوندی به ویژه در زمان حال، واکنش های شدیدی برانگیخته و بنا به استدلال مخالف آن، به انسان ها اجازه استفاده از خشونت مرگ آور انسانی علیه یکدیگر را می دهد. اما این مجاز نیست. زیرا برای پرسش " آیا من اجازه کشتن کسی را دارم؟" چنین است پاسخ تغییرناپذیر، به عنوان فرمان: "تو نباید قتل کنی". این فرمان به نیابت از خدا در برابر انجام عمل ایستاده است. اما همان گونه که ممکن است ترس از مجازات نباشد که اطاعت را اجباری می سازد، پس از انجام عمل، فرمان، نامربوط و نامناسب می شود. و همچنین حکم خداوندی یا زمینی این حکم را پیشاپیش نمی توان دانست. پس کسانی که کشتن یک انسان توسط هم نوع او را بر پایه فرمان محکوم می کنند، در اشتباهند. این فرمان وجود ندارد که راهنمای کنش انسان یا جوامعی باشد که باید در تنهایی خود با آن کشتی بگیرند و در موارد استثنایی مسئولیت سهل انگاری در برابر آنرا بر عهده بگیرند. یهودیت نیز آن را چنین فهمیده است؛ موضوعی که محکومیت کشتن در دفاع از خود را به روشنی رد می کند. اما برخی از متفکران که با این نظر مخالف هستند، به نظریه ای دوردست ارجاع می دهند بر مبنای مقدس شمردن زندگی و دربرگیرنده تمامی حیات حیوانی و حتا گیاهی و یا محدود به زندگی انسانی. این دلیل آوری در نمونه افراطی یا استثنائی اعدام انقلابی ستمکاران، چنین است: انقلابی دوران ترور چنین می گوید که اگر من نکشم، هرگز سلطه عدالت بر دنیا را برقرار نخواهم کرد... اما ما می گوئیم که حتی بالاتر از خوشبختی و عدالت، خود جان انسان ها است... " هراندازه هم آن استدلال اشتباه و فرومایه باشد، ولی بی تردید، ضرورت دلیل آوری برای برگردشتن از فرمان را نه در عمل نسبت به قربانی، بلکه در تاثیری که بر خدا و انجام دهنده قتل می گذارد، نشان می دهد. این گزاره که هستی را بالاتر از هستی عادلانه قرار می دهد، اگر هستی فقط خود زندگی معنی دهد، اشتباه و فرومایه است - و در آن استدلال یادشده همین معنا را هم دارد. اما حقیقت بزرگی هم در جمله نهفته است، اگر هستی یا بهتر بگوئیم زندگی (واژه هایی که ابهام آنها هنگام ارجاع به دو فضای متمایز از میان می رود، مانند مورد واژه صلح) یعنی شرایط کلی کاهش ناپذیری که همانا انسان است؛ یا آنکه گزاره بر آن باشد که نیستی انسان وحشتناک تر از شرایط متحقق نشده عدالت برای انسان است (که می پذیریم تابع است). گزاره یادشده ابهام و دو پهلویی خود را مدیون احتمالی بودن است. به هیچ وجه نمی توان گفت که انسان با "فقط زنده بودن" خود رو به رو می شود، یا با شرایط و کیفیت ها، یا حتا با منحصر به فرد بودن جسم خود. هراندازه که خود انسان مقدس است (یا آن زندگی در او، که در زندگی زمین، مرگ و ادامه زندگی همذاتی می یابد)، اما در شرایط او، جسم او، زندگی آسیب پذیر او توسط هم نوعان او هیچ تقدسی وجود ندارد. پس تفاوت اصلی انسان با جان حیوان و جان گیاه در چه چیزی است؟ و حتا اگر آنها مقدس بودند، تقدس آنها مربوط به فقط زنده بودن و جان داشتن نمی توانست باشد. پژوهش برای یافتن سرچشمه دگم تقدس زندگی بسیار بارز و خواهد بود. شاید، به احتمال زیاد، چنین برخوردی اخیرا اتفاق افتاده و آخرین انحراف سنت ناتوان شده غرب باشد برای یافتن انسان مقدسی که در دیدگاه رسوخ ناپذیری کیهانی گم کرده بود. (قدمت و دیرینگی همه فرمان های مذهبی علیه قتل نمی تواند به عنوان یک دلیل مخالف پیش کشیده شوند، زیرا آنها بر اندیشه هایی متفاوت با نظریه های مدرن استوار هستند). سرانجام، این تقدس انسان بر اساس فکر اسطوره ای کهن، حامل نشان تقصیر بود: خود زندگی. فقط زنده بودن. نقد خشونت، فلسفه ی تاریخ آن است. "فلسفه" این تاریخ است، زیرا فقط ایده گسترش دهنده آن، یک برخورد انتقادی تبعیض گذار و قاطع با داده های زمانمند آن را ممکن می گرداند.

یک نگاه فقط متمرکز به آنچه نزدیک و در دسترس است، بیش از هر چیز قادر به تشخیص یک ظهور و سقوط دیالکتیکی در اشکال خشونت قانون گزار و نگه‌دار می‌شود. قانون حاکم بر نوسان‌های آن بر این شرایط استوار است که همه خشونت‌های نگه‌دارنده قانون در مدت دوام خود، غیرمستقیم، خشونت قانون‌گزار را که آنرا نمایندگی می‌کند، از طریق سرکوب خشونت‌های متقابل، ناتوان می‌کند. (در این پژوهش، به نشانه‌های گوناگون اشاره شده است). آن وضعیت آن قدر طول می‌کشد تا نیروهای جدید وارد شوند و یا آن‌هایی که تاکنون تحت ستم خشونت قانون‌گزار بودند به پیروزی برسند و قوانین نوینی را برقرار کنند که آن نیز به نوبه خود محکوم به زوال است. با شکستن این چرخه که توسط فرم‌های حقوقی اسطوره‌ای حفظ می‌شود، با به تعلیق درآمدن تسلط قانون بر همه نیروهایی که با آنها وابستگی متقابل دارد، و سرانجام با الغای قدرت حکومتی، دوران تاریخی جدیدی آغاز می‌شود. اگر چیرگی اسطوره‌گهگاهی در زمان ما شکسته می‌شود، پس دورانی که در راه است، بس دوردست نخواهد بود، آن قدر که حمله به قانون یکسره بیفایده باشد. اما اگر وجود خشونت خارج از قانون همچون خشونت بی‌واسطه ناب تضمین شده، پس اثبات می‌کند که خشونت انقلابی همچون بالاترین نمود خشونت ناب توسط انسان از راه هر وسیله‌ای ممکن است. اما امر کمتر ممکن و کمتر فوری برای بشریت، این است که مشخص کند چه زمانی در موردی مشخص، خشونت ناب اتفاق افتاده است. زیرا فقط خشونت اسطوره‌ای و نه خداوندی، خود را با چنین قطعیتی همچون خشونت ناب فاش می‌سازد، مگر در تاثیرهای غیرقابل مقایسه، زیرا نیروی خشونت پاک‌کننده کفاره برای انسان‌ها قابل دیدن نیست. یک بار دیگر تمام صورت‌های ابدی گشوده‌اند به خشونت ناب خداوندی که اسطوره در آمیزش با قانون از آن فرزندی نامشروع ساخت. این خشونت الهی ممکن است در یک جنگ واقعی همان‌گونه ظاهر می‌شود که در دادگاه الهی برای محاکمه‌اشتی جنایتکار. ولی هر خشونت اسطوره‌ای و خشونت قانون‌گزار، که بتوان ویرانگر نامید، سزاوار سرزنش است. خشونت نگه‌دارنده قانون نیز سزاوار سرزنش است، و هم‌چنین خشونت اجرایی خدمت‌گزار او. خشونت خداوندی که نشانه‌ور و مهر و موم شده است ولی هرگز وسیله‌ای اعدام مقدس نیست، می‌تواند خشونت سوورن (حاکمیت) نامیده شود. خصلت ویرانگر آن می‌تواند بر کسی آشکار شود که به زندگی گذشته خود می‌نگرد و در می‌یابد که همه اجبارهای عمیق زندگی او از مردم ریشه گرفته بود؛ مردمی که همه بر روی "خصلت ویرانگری" آن توافق دارند. او روزی شاید اتفاقی با این امر رویارو شود تکانی که می‌خورد، هر قدر شدیدتر، امکان آن که به این خصلت ویرانگر واقف شود، بیشتر است. این خصلت ویرانگر تنها یک فرمان‌کلیدی دارد: فضا باز کن. و تنها یک فعالیت دارد: پاکسازی کن. نیاز آن به هوای تازه و فضای باز، قوی‌تر از هر نفرتی است. خصلت ویرانگر، جوان است و سرزنده. زیرا ویران کردن، با زدودن خطوط پیری، ما را جوان می‌سازد. سرزنده است، زیرا پاکسازی همه چیز به معنی آن است که ویرانگر توانسته شرایط خود را یکسره ویران سازد. اما آنچه بیشتر این تصویر آپولونی ویرانگر را می‌سازد، فهم این امر است که چقدر گستره دنیا ساده می‌شود وقتی آنرا از نظر ارزش ویرانگری مورد بررسی قرار می‌دهیم. این پیوندی عظیم است که هر آن چه هستی دارد را دربرگرفته، به وحدت می‌رساند. این صحنه‌ای است از خصلت ویرانگری و نمایشی از عمیق‌ترین هماهنگی‌ها. خصلت ویرانگری همیشه با سرزندگی بی‌تفاوتی فعال است. این طبیعت است که ضرباهنگ آنرا دیکته می‌کند، دستکم غیرمستقیم، زیرا باید پیش از آن عمل کند، وگرنه طبیعت بر ویرانگری غلبه می‌کند. خصلت ویرانگری از هیچ دورنمایی برخوردار نیست؛ نیازهای اندکی دارد و کمترین آنها دانستن این است که چه چیز جان‌نشین امور ویران شده می‌گردد. پیش از هر چیز، برای لحظه‌ای دستکم، فضا را خالی می‌کند؛ فضایی که پیشتر چیزها آنجا بودند و قربانیان می‌زیستند.

قیام بورژوازی حقوق بگیر

اسلاوی ژیک

برگردان: گودرز اقتداری^{۷۷}

برگردان از متن انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

Slavoj Žižek. The Revolt of the Salaried Bourgeoisie. London Review of Books, Vol. 34 No. 2 ·

26 January 2012.



چگونه بیل گیت به ثروتمندترین فرد آمریکا تبدیل شد؟ ثروت او به اینکه مایکروسافت بهترین نرم افزار را به پایین ترین قیمت تولید می کند، مربوط نیست و یا به اینکه او کارمندانش را بیشتر استنماری می کند هم ارتباط ندارد. برعکس، مایکروسافت به پرداخت حقوق مناسب و بالاتری به کارکنان متخصصش معروف است. با این وجود هر سال میلیون ها نفر در سراسر جهان محصولات مایکروسافت را می خرند، زیرا توانسته خود را به عنوان استاندارد کاری در جهان به همه تحمیل کند و در عمل، بازار را در انحصار خود بگیرد. این تبلور همان چیزی است که کارل مارکس از آن با عنوان ذکاوت عمومی *General Intellect* یاد کرد که مراد وی از آن، دانش و آگاهی جمعی از جمله، علوم و تکنولوژی بود. گیت در عمل، بخشی از آن آگاهی جمعی را به طور خصوصی به مالکیت در آورد و از آن پس استفاده از آن را به صورت رانت به دیگران واگذاشته، از آن سود سرشار برد.

مارکس امکان خصوصی سازی آگاهی و دانش جمعی را در نوشته هایش درباره سرمایه داری تصویر نکرده بود، شاید به این دلیل که تبعات اجتماعی اش را عملاً نادیده می گرفت. در حالی که همین موضوع، امروز ریشه تمام چالش های موجود بر سر مالکیت معنوی^{۷۸} است. همانطور که نقش ذکاوت و عقل بر پایه آگاهی جمعی و مرتبط با تعاون اجتماعی در دوران سرمایه داری پسا صنعتی رشد می یابد، تجمع ثروت هم خارج از هر نوع نسبی معقول با کار بطور تصاعدی افزوده می شود. نتیجه نهایی اما آن طور که مارکس پیش بینی کرده بود به انحلال سرمایه داری از درون نینجامیده و فقط به انتقال استنماری از رابطه کار و سرمایه به رانت ناشی از خصوصی سازی دانش و آگاهی تبدیل شده است. همین موضوع در رابطه با منابع طبیعی هم حاکم است، استنماری ناشی از آن ها که سرمایه عمومی بشری هستند نیز موضوع چالش های امروز است که چه کسانی باید از آن رانت نفع ببرند؟ مردم

^{۷۷} دکتر گودرز اقتداری، نویسنده و مترجم آزاد ساکن شهر سیاتل آمریکاست. وی حسب اختیار، کنشگر مدنی، مدافع حقوق بشر، فعال اجتماعی و به حسب حرفه ای، متخصص علوم سیستم ها و راه و ترابری است. مطالب متعددی از ایشان در نشریات انگلیسی زبان و شبکه های فارسی منتشر شده است. وی برای سیزده سال تهیه کننده برنامه رادیویی "صداهای خاورمیانه" به زبان انگلیسی در شهر پرتلند، اورگان بود.

^{۷۸} *intellectual property*

جهان سوم که این منابع در آن جای دارد و یا ابرکمپانی های فراملیتی غرب که آن را کشف، استخراج و به بازار عرضه می کنند؟ طنز تلخی در توضیح تفاوت نیروی کار (که در مفهوم عام ایجاد کننده ارزش افزوده در تولید است) و سایر کالاها وجود دارد که ارزششان در اثر استفاده کاهش می یابد. مارکس نفت را به عنوان یک کالای "عادی" بر می شمرد. هر تلاشی امروز برای مرتبط ساختن صعود و نزول قیمت نفت با کاهش و افزایش هزینه تولید یا نرخ استثمار کارگران آن صنعت، طبیعتاً بی حاصل است. هزینه تولید در مقابل نرخ فروش نفت به کلی قابل اغماض است، قیمتی که در واقع رانتی است که صاحبان کالا هر جور که بخواهند بر آن می گذارند و افزایش آن فقط ناشی از مقدار کم عرضه به نسبت تقاضاست.

یکی از آثار صعود نرخ تولید که حاصل افزایش تصاعدی ذکاوت و دانش عمومی است، به شکل تغییر در نقش بیکاری دیده می شود. در واقع موفقیت سرمایه داری در بهره وری بیشتر، افزایش تولید و غیره است که بیکاری بیشتر می آفریند و وجود نیروی کارگران را تدریجاً غیر ضروری می کند؛ امری که در شرایط نیاز سخت به کارگران بجای آن که نماد عافیت و بهره وری باشد، باعث نفرین و انزجار می شود. یا به عبارت دیگر، داشتن کار که زمانی به شکل استثمار طولانی مدت در محیط کار دیده می شد، حال به صورت یک امتیاز و شانس موقتی دیده می شود. بازار جهانی، آنطور که فردی جامیسون می گوید، "محیطی است که هر کس زمانی در آن نیروی تولید کننده بوده و در آن نیروی کار به تدریج خود را به شکلی از سیستم خارج کرده است."

در پروسه جهانی شدن سرمایه داری، پدیده بیکاران فقط به تعریف مارکسی "سپاهیان کارگری" محدود نیست، بلکه همانطور که جامیسون می نویسد: "توده انبوه مردم سراسر جهان که از پهنه تاریخ حذف شده اند" را هم شامل می شود، که عمداً از پروژه مدرن سازی سرمایه داری جهان اول اخراج شده اند و بعنوان مجموعه مردمان بی سرانجام و ناتوان از لیست کنار گذاشته شده اند. آنها شامل مردم کشورهای ساقط شده (سومالی و کنگو و غیره)، قربانیان خشکسالی و گرسنگی و تغییرات جوی فاجعه بار، قربانیان جنگ های قبیله ای و نژادی، آوارگان از سرزمین های هدف جنگ بر علیه ترور و مداخلات نظامی دیگر هم می شوند.

طبقه بندی بیکاران در نتیجه به اقشار وسیع تری از مردم جهان گسترش یافته است، از بیکاران موقتی، کسانی که دیگر جایی در محیط کار ندارند و برای همیشه بیکار شده اند، تا کسانی که در حلی آباد های کناره شهرها زندگی می کنند (کسانی که مارکس آنها را لمپن-پرولتاریا می نامید) و سرانجام تمام کسانی که بواسطه اقدامات گونه گونه سرمایه داری جهانی از بخش های مختلف گیتی رانده و بی سرزمین شناخته می شوند و همچون حفره ای تاریک در جغرافیای تاریخی جهان، دیگر جایی ندارند.

برخی معتقدند که این شرایط نوین سرمایه داری، امکانات تازه ای برای رهایی بشر فراهم آورده است. این به هر صورت، تئوری "مجموعه کثیر، Multitude" هارت و نگری است، که سعی دارند مارکس را رادیکالیزه کنند، که گفته بود اگر سرمایه داری را بنزیم به سوسیالیسم خواهیم رسید. آن طور که ایشان مارکس را می بینند او را محدود به تاریخی تصویر می کنند که طبقه کار را مرکز محور، اتوماتیک و در ساختار هرمی سازمان یافته می دید، و ماحصل آن ارزش افزوده ناشی از نیروی کار و یا ذکاوت عمومی (مکانیزاسیون) بود. تنها امروز با ظهور و اوجگیری "نیروی کار مجازی" است که یک بازگشت انقلابی حقیقتاً ممکن شده است. این نیروی کار مجازی مابین دو قطب از کار هوشمند (تولید ایده، متن، نرم افزار، تکنولوژی و غیره) تا خدمات تاثیر گذار (مانند پیشه های پزشکی، خلبانی و معلمی و امثالهم) گسترده شده است. امروزه اما این "کار مجازی" هژمونیک هم هست به همان صورت که مارکس مدعی بود در سرمایه داری قرن نوزده تولید گسترده صنعتی هژمونیک خواهد بود، و خود را نه فقط با قدرت تعداد خود، بلکه با نقش کلیدی و ساختاری نمادین به تولید تحمیل خواهد نمود. به عینه آنچه که امروز در حال ظهور است، دامنه

گسترده و "مشترک" است و شامل آگاهی مشترک و نمونه های جدیدی از ارتباطات و همیاری جمعی می شود. ولیکن، ماحصل تولیدات مجازی، اجسام منقول نیستند، بلکه روابط اجتماعی و بین انسانی هستند، تولیداتی بیوپولیتیکال و بازده زندگی اجتماعی.

هارت و نگری در اینجا روندی را تعریف می کنند که ایدئولوگ های سرمایه داری پست مدرن آنرا به شکل گذار از مادیت به تولید نمادین، و گذار از منطق هرمی محور به منطق خودسازمان یافته از راه همیاری چند محوره تعریف می کنند. تفاوت در اینجاست که هارت و نگری به مارکس وفادارند و سعی بر این دارند که ثابت کنند او در هر مرحله درست می گفت و اینکه گسترش "آگاهی و دانش عمومی" در دراز مدت با سرمایه داری در تضاد خواهد بود. از سوی دیگر ایدئولوگ های سرمایه داری پست مدرن هم دقیقاً عکس این استدلال را عرضه می کنند: آنها ادعا می کنند که در تئوری و در عمل مارکسیسم، "در محدوده های دولت مرکز محور و منطق هرمی آن کنترل می شود و در نتیجه نخواهند توانست خود را با رشد ناشی از انقلاب اطلاعاتی متحول کند." دلایل عددی خوبی برای این ادعا وجود دارد از جمله در سرنگونی رژیم های کمونیستی که نتوانستند با منطق جدید اجتماعی که ماحصل انقلاب اطلاعاتی نوین بود، کنار بیایند. آنها سعی کردند انقلاب را منحرف کنند، و آنرا به یک پروژه دیگر با مرکزیتی برای برنامه ریزی دولتی بزرگ تبدیل کنند. پارادوکس موجود اما آن است که آنچه هارت و نگری در شرایط نوین می ستایند و یک فرصت انحصاری برای غلبه بر سرمایه داری می بینند، در سوی دیگر از طرف ایدئولوگ های انقلاب اطلاعاتی به عنوان سرمایه داری همگون و بدون اصطکاک ستایش می شود.

تحلیل هارت و نگری نقاط ضعفی دارد که به ما کمک می کند درک کنیم که سرمایه داری چگونه توانسته است، در شرایطی که به روایت کلاسیک مارکسیستی به عنوان یک سیستم تولید نوین باید تا بحال نابود می شد، به بقای خود ادامه دهد. آنها عملاً حدی را که سرمایه داری امروزه توانسته با موفقیت به خصوصی سازی "دانش عمومی" دست بزند دست کم گرفته اند، و همچنین این نکته را نادیده گرفته اند که به جای بورژوازی، این کارگران هستند که به تعداد بیشتر و عظیم تری مازاد بر نیاز شده اند و نه فقط به طور موقت بیکارند، بلکه حتی بطور دائم غیرقابل استخدام هستند.

اگر سرمایه داری سنتی به طور ایده ال شامل کارآفرینی بود که با سرمایه خودش و یا با استقراض، سرمایه ای را برای تولید به کار می گرفت و از ارزش افزوده اش سود می برد، نمونه ایده آل امروز به شکل دیگری ظاهر می شود: به جای کارآفرین سرمایه دار این بار یک مدیر متخصص و یا یک هیئت مدیره و مدیر عاملی است که کمپانی را که مالک اصلی اش بانک ها و سرمایه داران پراکنده هستند، اداره می کند (که البته در آنجا هم مدیران دیگری بانک را اداره می کنند که مالک بانک نیستند). در این نمونه ایده ال سرمایه داری نوین، بورژوازی سنتی کارآیی ندارد و به فرم دیگری به صورت مدیریت حقوق بگیر سازمان یافته است: اعضای بورژوازی نوین حتی اگر مالک بخشی از کمپانی باشند، هم مزد بگیرند و هم بخشی از دستمزدشان را به صورت سهام دریافت می کنند که در عمل بخشی از پاداش موفقیتشان در کاربری است.

بورژوازی جدید هنوز هم از ارزش افزوده سود می برد که به شیوه بهت آوری "مازاد دستمزد" نامیده میشود: گرچه آنها برخلاف دستمزد حداقلی پرولتاریا (که امروزه تنها نمونه مشابهش در توده کارگاه های تولیدی دوزندگی در بنگلادش و اندونزی قابل رویت است) حقوق های نجومی دریافت میکنند، این تفاوت فاحش با پرولتاریای معمول است که موقعیت آنان را متمایز می سازد. بورژوازی سنتی در نتیجه در حال غیب شدن است: سرمایه داران نوین به صورت زیرمجموعه ای از حقوق بگیران ظاهر می شوند به شکل مدیرانی که دستمزد نجومی آنها بر اساس قابلیت و توانایی تخصصی شان تعیین می شود. به همین دلیل است که

ارزیابی های ظاهرا علمی از عملکردشان ضرورت می یابد تا فاصلهٔ نجومی حقوق ها را توجیه نمایند. ارزیابی از کار البته فقط محدود به مدیران نیست و به کارکنانی که دستمزد های مازاد دریافت می کنند، به انواع حرفه های تخصصی از قبیل مدیران اداری، پزشکان، مدیران دولتی، وکلای حقوقی، هنرمندان و روشنفکران، روزنامه نگاران و چهره های وسایل ارتباط جمعی هم بسط می یابد. دستمزدهای مازاد دو شکل دارد: حقوق بیشتر (برای مدیران صنعتی و متخصصین) و در عین حال کار کم و در عوض وقت آزاد بیشتر (برای روشنفکران و هنرمندان و مدیران دولتی و امثالهم).

سیستم ارزیابی که برای تعیین پاداش های حقوقی مدیران به کار می رود، عمدتا دلبخواه و تابع قدرت و ایدئولوژی حاکم است، و طبیعتا ارتباط جدی با قابلیت و عملکرد ها ندارد: پاداش های مازاد بر حقوق، بیشتر سیاسی و برای حفظ طبقهٔ میانی است و هدف آن هم بیش از هر چیز کنترل ثبات اجتماعی خواهد بود. باید توجه داشت که دلبخواه بودن سلسله مراتب اجتماعی نه یک اشتباه بلکه تمام هدف وجودی آن است: ارزیابی مصنوعی نیز بخشی از کل سیستم بوده و در تصویر موفقیت آمیز اقتصاد بازار نقش عمده بازی می کند. و اما بحران هر لحظه ممکن است به یک انفجار بینجامد، نه بخاطر آنکه بی ثباتی در فضای اجتماعی از حد و اندازه فراتر رود، بلکه از آن رو که کسی بخواهد این فاصله ها را از میان بردارد.

ژان پیر دوپویی در "برند مقدس" می نویسد که سلسله مراتب هرمی یکی از چهار مکانیزم نمادینی است که عملکرد اصلی شان تبدیل و نرم سازی رابطه از موضع قدرت (نگاه از بالا) به رابطه ای غیرتحقیرآمیز خواهد بود: سلسله مراتب (نظم تحمیل شده از بیرون که باعث می شود من نوعی در موقعیتی نازل تر از ارزش واقعی خودم حاضر به کار باشم)، ابهام زدایی (روندی است ایدئولوژیک که نشان می دهد جامعه بر شایسته سالاری فردی استوار نیست، بلکه ماحصل هدفمند چالش های اجتماعی است که به من یاری می کند تا از نتیجه گیری دردناک واقعا موجود پرهیز کنم که ارجحیت مقامی فرد دیگری بر من نتیجه شایستگی اوست و موثر از موفقیت هایش)، احتمالات شرطی (مکانیزم مشابهی که به ما می فهماند که موقعیت ما در مقیاس اجتماعی به قرعه و شانس طبیعی و اجتماعی ما وابسته است، به طوری که خوش شانس ها با ژن بهتر در خانواده های ثروتمند تر به دنیا می آیند)، و سرانجام پیچیدگی (نیروهای غیرقابل کنترل اثرات غیرقابل پیش بینی در نتیجه نهایی دارند، به طور مثال دستان مخفی فعال در بازار ممکن است باعث شکست من و همزمان، موفقیت همسایه من بشوند، حتی اگر من باهوش تر باشم و بیشتر هم کار بکنم). برخلاف ظاهر امور، این مکانیزم ها هیچ گاه سلسله مراتب اجتماعی را تهدید نمی کنند و آنرا به چالش نمی طلبند، گرچه آن را مطلوب تر می کنند، زیرا آنچه باعث غبطهٔ فرد می شود آن است که تفاوت را در شانس خوب طرف مقابل می بیند و نه در ایدهٔ متضاد و مخالف وی که تنها مسألهٔ قابل ابراز در ظاهر است. دوپویی از این زمینه بحث به این نتیجه می رسد که اشتباه بزرگی خواهد بود اگر در یک جامعهٔ منطقی، که در عین حال خود را عادلانه هم می بیند، انتظار داشته باشیم که در آن مقاومت دیده نشود. برعکس در چنین جوامعی است که آنان که در موقعیت اعتراض قراردارند، مکانیزمی برای مقاومت و مبارزهٔ گاه خشونت بار می یابند.

کاملا در ارتباط با این بحث می توان به برزخ و بن بستی که در مقابل چین دیده می شود، نگریست: ایده آل اصلاحات دنگ شیائوپنگ آن بود که سرمایه داری را معرفی کند بدون آنکه بورژوازی را وارد نماید که لزوما طبقهٔ حاکم را به وجود می آورد. حالا اما رهبران چین به نتیجهٔ دردناکی رسیده اند که سرمایه داری بدون سلسله مراتب ناشی از بورژوازی، شرایط بحرانی دائمی را فراهم خواهد آورد. سوال اینست که چین در این شرایط چه مسیری را انتخاب خواهد کرد؟ کمونیست های سابق حالا عمداً به شکل کارآمد ترین مدیران سرمایه داری رخ می نمایند، چرا که دشمنی تاریخی آنها - در مقام مدیران کارآمد مورد نیاز سیستم

سرمایه داری فاقد طبقه بورژوا - با بورژوازی به عنوان یک طبقه در مدل امروز سرمایه داری، کاملاً فراهم است - در هر دو صورت همان طور که استالین سالها پیش گفته بود: "کادر ها تصمیم نهایی را می گیرند". یک تفاوت جالب بین امروز روسیه و چین آنست که در روسیه استادان دانشگاه به نحو شرم آوری حقوق ناچیز می گیرند و در عمل از همین حالا جزو پرولتاریا هستند- در حالیکه در چین زندگی بسیار مرفهی دارند و مازاد حقوق شان در حدی است که رضایت و خشوع دائمی آنان را تضمین نماید.

پدیده مازاد حقوق در عین حال بر اعتراضات ضدسرمایه داری هم نورافشانی می کند. در مواقع بحرانی، داوطلبان "سفت کردن کمر بند" اقشار پایینی حقوق بگیران بورژوا هستند که اعتراض سیاسی تنها راهکارشان برای گریز از تبدیل شدن به پرولتاریاست. بدیهی است که اعتراضشان به ظاهر علیه منطق خشن بازار است ولی آنها در عمل به محو شدن تدریجی جایگاه ممتاز اقتصادی شان که از منظر سیاسی تضمین شدنی بوده، معترضند. آین راند در رمان آخرینش "اطلس شورید" از یک رویا می نویسد که بر اعتصاب سرمایه داران خلاق حکایت دارد، فانتزی که تحقق منحرف شده آن را در اعتصابات امروز می توان سراغ گرفت که بیشترشان به وسیله حقوق بگیران بورژوایی ترتیب یافته اند که نگران ازدست دادن مازاد حقوقشان هستند. اینها اعتراضات پرولتاریائی نیستند، بلکه اعتراض به امکان نزول به سطح پرولتاریاست. چه کسی امروز جرئت اعتصاب دارد، زمانی که داشتن کار دائم، خود یک امتیاز است؟ البته که نه کارگران با دستمزد نازل در صنایع پارچه بافی یا بقایای آن، بلکه استثنا همان کسانی که کار تضمین شده دارند (معلمان، کارکنان حمل و نقل، پلیس و سایر کارکنان خدمات مورد نیاز عموم). این شرایط به اعتراضات دانشجویی هم توسعه می یابد که انگیزه شان نگرانی از آنست که فارغ التحصیلی شان متضمن یافتن کاری با مازاد دستمزد در آینده نخواهد بود.

در عین حال پرواضح است که بازگشت اعتراضات و تظاهرات سالهای اخیر از بهار عربی تا اعتراضات اروپای غربی، و از وال استریت تا چین و اسپانیا و یونان، نبایستی فقط با برچسب قیام حقوق بگیران بورژوا نادیده گرفته شوند و هر مورد باید بر اساس شرایط و خصوصیات خاص خود مورد بررسی قرار گیرد. اعتراضات دانشجویی بر علیه اصلاحات دانشگاه ها در بریتانیا به وضوح با شورش های ماه اوت، که نمایی از تخریب مصرف زدگی - و جلوه ای از پدیده حذف اجتماعی بود، تفاوت داشت. می توان پذیرفت که اعتراضات مصر از شورش حقوق بگیران بورژوا (جوانان تحصیل کرده ای که آینده ای برای خویش نمی دیدند) آغاز شد، اما این تنها بخشی از اعتراض بزرگتر مردم بر علیه رژیم سرکوبگر حاکم بود. از سوی دیگر اما اعتراضات عملاً نتوانست در بسیج کارگران و دهقانان فرودست موفق باشد و پیروزی اسلام گرایان در انتخابات مکرر ثابت کرد که ریشه و پایه اعتراض سکولار ها در بطن جامعه چندان توسعه نداشت. اعتراضات یونان اما طبیعت خاصی دارد: در دهه اخیر، یک بورژوازی حقوق بگیر (به ویژه در بوروکراسی گسترده دولتی) با کمک رایانه های مالی اتحادیه اروپا به وجود آمده و بالطبع، اعتراضات آن کشور عمدتاً بر بستر نگرانی از قطع این کمک ها شکل گرفت.

پرولتاریزه شدن اقشار پایین حقوق بگیران بورژوا در منتها علیه محور دستمزدها با حقوق و مزایای غیرمنطقی مدیران ارشد و بانکداران متعادل شده است (غیرمنطقی از این رو که نبر اساس تحقیقات در آمریکا افزایش این حقوق و مزایا نسبت عکس با موفقیت موسسات تحت نظر این مدیران داشته است). بجای آنکه این روندها را تاکیدی بر دلایل انتقادات در نظر بگیریم، باید آنها را از این منظر نگرینست که سیستم سرمایه داری دیگر قادر به اصلاح خود از درون و در جهت ثبات و منطبق نیست - بلکه به عبارت دیگر در حال توسعه و رای هر نوع کنترل است.

یادگیری از تاریخ؟

رابطه تاریخ و سیاست در آلمان پس از سال ۱۹۴۵

(هاینریش آگوست وینکلر^{۷۹} - ترجمه امیر طبری^{۸۰})

ترجمه از متن آلمانی با مشخصات کتابشناسی:

متن سخنرانی در سمپوزیم "در باره سود و زیان تاریخ برای سیاست - سیاست آلمان پس از ۱۹۴۵" به مناسبت ۸۵ سالگی هلموت اشمیت در ۲۶ مارس ۲۰۰۴ در هامبورگ

امیر طبری

هاینریش آگوست وینکلر



(۱)

سال ۱۹۴۵ یکی از پر تحول ترین سال های تاریخ آلمان است. در مقایسه با آن، اهمیت سال ۱۹۱۸ هم کمتر می شود. پایان جنگ جهانی اول هر چند تغییر رژیم آلمان یعنی گذار از موناخی به جمهوری را در پی داشت، اما پادشاهی آلمان همچنان بر جا ماند و یک جدایی رادیکال، از نظر اجتماعی و اخلاقی، با امپراتوری آلمان پدید نیامد.

گروه ممتاز سابق توانست پایه های اجتماعی نفوذ سیاسی خود را حفظ کند. شکست نظامی از سوی اکثریت جامعه پذیرفته نشد و در رابطه با گناه و مسئولیت های خود آلمان در جنگ ۱۹۱۴ نقد و بررسی نیز شکل نگرفت. پس از جنگ جهانی دوم اما تقریباً همه چیز دگرگون شد. در ۸ ماه مه ۱۹۴۵ فقط رایش سوم هیتلر سقوط نکرد، بلکه رایش بنیان گذاشته از سوی بیسمارک هم سرنگون شد. نیروهای پیروز در جنگ، رهبری کامل مناطق تحت اشغال خود - که به چهار قلمرو تقسیم شده بود - را بدست گرفتند. رهبران ناسیونال سوسیالیسم، تا آنجایی که جان سالم بدر برده بودند، از سوی متفقین به محاکمه کشیده شدند و به دنبال آنها تمام کادرهای نظامی، اقتصادی و دیپلماتیک. آلمان سال ها نیروی نظامی نداشت. برخلاف سال ۱۹۱۸، پس از ۱۹۴۵ دیگر

⁷⁹ تاریخ نگار معاصر آلمانی متولد ۱۹۳۹ میلادی. در دفتر ششم خرمگس مقاله ای از همین تاریخ دان درباره جنبش کارگری آلمان و شکست جمهوری وایمار به برگردان دکتر امیر طبری منتشر شد.

⁸⁰ امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است که از او ترجمه ها و نوشته های مختلفی منتشر شده است.

افسانه خنجر خوردن از پشت و بی گناهی آلمان خریداری نداشت. آلمان در جنگ جهانی دوم غول ناسیونال سوسیالیسم خود را از شیشه رها کرد و آن را از دست داد. تنها اقلیت کوچک غیر قابل تعلیم این واقعیت را نپذیرفتند.

آنچه آلمانی ها می توانستند از تاریخ اخیر خود بیاموزند، بستگی کامل به محل اقامت آنها در یکی از مناطق چهارگانه تحت اشغال نیروهای پیروزمند در جنگ داشت؛ شعار گروه مذهبی آگسبورگی در سال ۱۵۵۵ م، مبنی بر " هر سرزمینی، دین رهبرش"، توسط حقوقدان هامبورگی هانس پتر ایپسن در ۱۷ نوامبر ۱۹۴۹ [۱] این گونه تغییر داده شد: " هر سرزمینی، قانون اساسی اشغال گرانش": در منطقه اشغال شده توسط روس ها، آلمانی ها فقط اجازه بررسی های ضدفاشیستی از گذشته خود را داشتند. نظم آنتی فاشیستی خواهان خلع طبقه استثمارگر بود که بنابر آموزش های مارکسیستی- لنینیستی، فاشیسم را به قدرت رسانده بودند؛ یعنی سرمایه انحصاری و نجیب زادگان. غلبه بر تفرقه میان طبقه کارگر از راه فرمانروایی و حاکمیت یگانه حزب طراز نوین طبقه کارگر ممکن بود. نتیجه آن هم دیکتاتوری آلمان شرقی شد.

در مناطق غربی تحت اشغال، آلمانی ها می بایست گذشته خوببار خود را نه براساس آموزش های ضدفاشیستی، بلکه ارزیابی های ضدتوتالیتریستی درک و نقد می کردند. مجلس آلمان در سال های ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۸ به قانون اساسی جمهوری فدرال آلمان پرداخت و خواهان جلوگیری از هرگونه استبداد و تمامیت گرایی شد. این آفرینش جدید، هم برای متفقین قابل انتظار بود و هم ادامه منطقی تاریخ تکامل قانون اساسی خود آلمان بود. عناصری از قانون اساسی سال ۱۹۱۹ وایمار مبنی بر نسیت گرایی و بی طرفی، به عنوان اشتباه ساختاری شناخته شده و به جای آن از دموکراسی اثباتی و تهاجمی جانبداری شد؛ رئیس و اعضای دولت به رأی اعتماد و یا عدم اعتماد سازنده مجلس گردن گذاشتند و مجلس هم دیگر نمی توانست از مسئولیت های خود به عنوان قانون گزار به نفع دولت مجری قانون کناره گیری نماید. نتیجه آن هم وجود یک پارلمان قدرتمند دموکراسی غربی شد. نه حقانیت مطلق مجلس بر اساس همه پرسی، که حقانیت مشروط آن در عمل. و این تفاوت بنیانی با قانون وایمار بود.

در یک کنگره علمی در سال ۱۹۸۳ به مناسبت پنجاه سال پس از ناسیونال سوسیالیسم که در برلین تشکیل شد، پروفیسور فلسفه هرمان لوبه به این پرسش پرداخت که چرا در شرایط بازسازی آرامش عمومی، آلمانی ها در رابطه خود با ناسیونال سوسیالیسم در دوره زمانی نزدیک به حوادث خاموش تر بودند تا نسبت به سال های دورتر از آن. پاسخ چنین بود: این سکوت بستر اجتماعی روانی ضرور برای دگرگونی جامعه پس از جنگ، برای تبدیل آنها به شهروندان جمهوری فدرال آلمان بود. از آنجا که هیتلر مدت طولانی از پشتیبانی مردم برخوردار بود، یک وضعیت پارادوکس برای جمهوری فدرال پیش آمده بود: بر علیه ایدئولوژی و سیاست فاجعه بار ناسیونال سوسیالیسم، که رایش (امپراتوری) را از بین برده بود، می باید حکومت جدیدی شکل گرفته و سامان می یافت و این در ضدیت با اکثریت جامعه شدنی نبود. هاینریش لوبه این گرایش و ژست عمومی را نه به عنوان واپس زنی روانی، بلکه ارتباط جمعی در حالت سکوت، دانسته، زیرا بسیاری تحت حکومت هیتلر در فاصله سال های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ به گونه ای از گونه ها، با زبان، قلم و عمل خود با او همکاری کرده بودند. این سکوت در رابطه و نسبت با خود و دیگری و این بخش از زندگی جمعی به وجود آمده بود. این پنهان کاری فردی در همراهی با نکوهش جمعی رژیم ناسیونال سوسیالیسم در گستره رسانه های عمومی و بررسی های علمی این دوره از تاریخ آلمان عمل می کرد. بنابراین نمی توان در دهه نخست پای گیری جمهوری فدرال آلمان از واپس زنی روانی نام و نشانی گرفت [۲].

البته می توان از امتناع گسترده ای سخن راند، که در برخورد با گذشته هر فردی وجود داشت. چراکه بسیاری امتیازها و پیشرفت های شغلی یک فرد به این وابسته بودند که اعمال و گفتار مشخص آن زمان او آشکار نشوند و در نتیجه، این امتناع در مدت کوتاه یا بلندی تبدیل به واپس زنی روانی برای آن فرد می شد. از آنجا که این یک پدیده جمعی و فراگیر بود، از سوی سیاستمداران و خبرنگارانی که خود مشکلی نداشتند، نیز مورد حمایت قرار می گرفت. نتیجه آن یک رابطه پر از تناقض با ناسیونال سوسیالیسم بود: کسی که خود را در عرصه عمومی جانبدار رایش سوم می دانست، تابوی آلمانی را نقض می کرد و البته در همان حال پرسش های کاوش گرانه سختی در رابطه با مسئولیت همگان و افراد در آن دوره رژیم هیتلری را دامن می زد.

دانش تاریخ شناسی غرب در دوره پایانی دهه چهل و دهه پنجاه بازتاب این دوگانه گرایی بود. ایدئولوژی، عمل و رفتار ناسیونال سوسیالیسم به شدت مورد انتقاد قرار گرفت، اما دایره مسئولین، محدود و کوچک در نظر گرفته شد و این فقط برای دوره رایش سوم نبود، بلکه به قضاوت پیرامون کل تاریخ آن سرایت کرد. فریدریش ماینکه، تاریخ دان برجسته آلمان، در نوشته خود "فاجعه آلمانی" در سال ۱۹۴۶، نسبت به نظامی گرایی پروس ها ابراز ناخشنودی کرد و حتا در بنیان گذاری امپراتوری بیسمارک انحراف تعیین کننده ای از ایده های لیبرال اروپای غربی می دید[۳]. در سال های بعدی اما ارزیابی مثبتی به پروس ها در کل و نسبت به بیسمارک به ویژه، دست بالا را گرفت و سهمی که ارتش پروس در تخریب جمهوری وایمار داشت، کمتر موضوع بحث می شد. نخستین نقدکننده و تحلیل گر سقوط اولین دموکراسی آلمان هر چند یک تاریخ دان بود، ولی نقد او به عنوان نوشتاری در زمینه علوم سیاسی برای دریافت عنوان استادی تنظیم شده بود: کارل دیتیش براخر، [۴] از هم پاشیدگی جمهوری وایمار، سال انتشار ۱۹۵۵. تلاش برای ارائه چهره ای مثبت از جمهوری فدرال آلمان در متن به هم پیوسته تاریخ، در زمان آدانوئر انجام گرفت؛ نه جمهوری وایمار و نه انقلاب ۱۸۴۸، بلکه مقاومت، با بیانی دقیق تر، مقاومت محافظه کارانه در برابر هیتلر، برجسته شد. دو تاریخ دانان مطرح در این میان نقش بزرگی داشتند: هانس روتفلس، تنها استاد کونیگزبرگ که توسط ناسیونال سوسیالیست ها به اجبار بازنشسته شد و در ۱۹۴۰ در ایالات متحده و پس از ۱۹۵۱ در توینگن آلمان تدریس می کرد، با کتاب "اپوزیسیون آلمان بر علیه هیتلر" و دیگری پروفیسور گرهارد ریتز از فرایبورگ آلمان با اثر خود درباره بیوگرافی کارل گوردلر، که از سوی کودتاچیان ۲۰ جولای ۱۹۴۴ برای پست صدراعظمی در نظر گرفته شده بود[۵]. هنگامی که نخستین رئیس جمهور فدرال آلمان، تنودور هویس، در ۱۹ جولای ۱۹۵۴، به مناسبت دهمین سالگرد عملیات شکست خورده قتل هیتلر در دانشگاه آزاد برلین درباره مقاومت آلمانی ها سخنرانی می کرد، در گفتارش تفاوتی با روتفلس و ریتز نداشت: مردان ۲۰ جولای ۱۹۴۴ برای یک آلمان دیگر، آلمان بهتر، به پا خاستند، امری که متعلق به میراث پروس هاست. سخن پایانی خود را هم در حال و وضع گذشته و آینده مرتبط کرد: احساس شرمندگی که هیتلر به ما آلمانی ها تحمیل کرد، با خون از نام آلمانی پاک شد. این میراث همچنان تأثیر گزار است، وظیفه هنوز به پایان نرسیده است [۶]. هویس چنان فرمول بندی می کند که آلمان محافظه کار در ۲۰ ام جولای ۱۹۴۴ و در جمهوری فدرال بتواند خود را باز یابد. برای این منظور، بسیاری نکته ها ناگفته ماندند: از جمله اینکه اکثریت مردان بیستم جولای دمکرات نبودند، اینکه بیشتر آنها پیش از آن، از سیاستهای هیتلر پشتیبانی می کردند، اینکه جنگ او جنگ آنها نیز بوده است. مقاومت علیه هیتلر در اصل به عنوان مقاومت نخبگان پدیدار شد و رئیس جمهوری نگفت که آنها نخبگانی بودند که پیش از ۱۹۳۳ بر علیه نخستین جمهوری آلمان جنگیدند. آنچه او در مورد نیروی ارتش بیان کرد، جانبدارانه بود و نه انتقادی. هویس بطور حتم نمی خواست تأثیری بگذارد که بعدها تغییر تاریخ گذشته نام بگیرد. برعکس، او روشنگری تاریخی را مدنظر داشت، و به راستی هم سهم خود را چنان

ادا کرد که حملات راست گرایان به مردان بیستم جولای به عنوان حملات به همان چیزی فهمیده شوند که بودند: دلیل وجودی خود جمهوری فدرال آلمان.

این موفقیت یک جانب دیگر هم دارد: کسی که پیش از ۱۹۳۳ وابسته به جناح محافظه کار اپوزیسیون ملی و بر علیه دموکراسی آلمان بود و ناسیونالیست های آلمانی را حمایت می کرده، برای نگاه انتقادی به گذشته نیازی به چالش گرفتن از سوی رئیس جمهوری آلمان ندارد. هویس، خواسته یا ناخواسته، بیشتر کسانی را به اندیشیدن تشویق می کند که با واژگان پروس یا اشراف پروس سرراست به یاد بیستم جولای ۱۹۴۴ می افتند و نه به اندیشیدن پیرامون تخریب جمهوری وایمار توسط نیروهای محافظه کار، که مسئولیت به قدرت رساندن هیتلر و تحکیم رهبری او را بر عهده داشتند. آخرین جمله های سخن رانی او می تواند حتا این گونه فهمیده شوند که گویا آلمانی ها به دلیل جنایت های ناسیونال سوسیالیست ها می بایست عاری از هرگونه شرم ملی باشند، چراکه حرکت رهایی بخشی وجود داشت، که اشتاوفنبرگ و دوستانش در آن خون خود را نثار کردند. هویس با این سخنرانی خود از بیستم جولای ۱۹۴۴ اسطوره تأسیس جمهوری فدرال آلمان را ساخت و در همان حال پاسخی بود به اسطوره ضدفاشیستی پیدایش آلمان شرقی. اثرات اسطوره بیستم جولای بسیار متناقض بودند. در آغاز نقش یک پارچه سازی داشت، زیرا کمک به آشتی میان محافظه کاران و دموکرات ها با یکدیگر بود. اما نیازهای کنونی چنان تفسیر تاریخی رویدادها را تعیین می کردند که اسطوره زدایی فقط اتفاقی محتوم در زمانی دور و نزدیک بود. تعیین متقاعد کننده مختصات تاریخی جمهوری فدرال آلمان با سخنرانی هویس به مناسبت بیستم جولای ۱۹۴۴ به انجام نرسید. نخستین صدر اعظم، برخلاف نخستین رئیس جمهور کاری نکرد که بتوان امروزه آن را سیاستی تاریخی نامید. کنراد آدناوئر به طور کامل تصویر تاریخی از خود به جای گذاشته است، هرچند که او به ندرت در زمینه مربوطه سخن می راند. او خیلی جمع و جور در ششم دسامبر ۱۹۵۱ در انستیتو سلطنتی روابط بین المللی در چاتم هاوس لندن درباره مشکلات زمان ما سخن رانی کرد. او از اینکه ایده ها و نهادهای دموکراتیک خیلی دیر در آلمان رشد کردند، اظهار تاسف نمود و از اینکه آلمانی ها در ۱۹۴۸ موفق به پایه گذاری امپراتوری دموکراتیک آلمان نشدند، آن را فاجعه خواند. رایش در سال ۱۸۷۱ به جای تکیه بر ایده اخلاقی آزادی ملی، بر پایه ناسیونالیسم قدرت گرا تأسیس شد. با مبالغه گرای و سوء استفاده از فقر اجتماعی ناشی از جنگ جهانی اول، ناسیونال سوسیالیسم شکل گرفت، که سبب بلا و بدبختی بی سابقه ای در تمام دنیا و به ویژه در آلمان شد [۷] و در مجموع چیزی نبود مگر آنچه تاریخ نگاران انحراف آلمان و یا به کوتاهی، استثنائگرایی آلمان می نامند.

آدناوئر در نهم اکتبر ۱۹۴۵ در برابر روزنامه نگاران خارجی چیزی را بیان کرد که بر آن هیچ تردیدی نمی رفت: منطقه اشغال شده آلمان از سوی روسیه، برای مدت نامعلومی از دست آلمان رفته است [۸]. روشن تر از این نمی توانست میان خود و حریف سوسیال دموکرات خودش، کورت شوماخر، مرزبندی کند، یعنی فردی که نخستین ندای او در فضای عمومی پس از جنگ جهانی دوم در این جمله به اوج رسید: رایش باید به عنوان یک کلیت حکومتی و ملی حفظ شود [۹]. از سوی آدناوئر هیچ گفته و بیانی نیست که حل شدن آلمان در یک اروپای فدرال را بتوان از آن نتیجه گرفت، پروژه ای که سردبیر روزنامه راینیشه مرکور از شهر بن، پاول ویلهلم ونگر، و دیگرانی از جمع کاتولیک های کنسرواتو با توسل به میراث فرا ملی امپراتوری مقدس روم و در هم تنیده با آلمان، بدان اندیشیده بودند. تا آنجا که آدناوئر می خواست، آلمان متحد می باید محکم و استوار در پیوستگی با غرب و در اروپا باقی و پابرجا بماند. او از تلاش هایی که بر اندیشه های در هم تنیدگی غرب و فراملی گرای به اندازه زیادی تأکید نمی کردند، فاصله می

گرفت. و این در مورد کنگره فرا حزبی آلمان تقسیم ناپذیر که اواسط ژوئن ۱۹۴۵ توسط دوست حزبی آدناوئر، یاکوب کایزر، وزیر امور تمام خلقی آلمان، پایه گذاری شده بود، صدق می کرد.

جمهوری فدرال آلمان تازه هفت ساله بود که روزنامه نگار سویسی، فریتز رنه آله مان، ۱۹۵۶ در کتاب خود "بن وایمار نیست" یکی از تفاوت های پایه ای میان اولین و دومین دمکراسی آلمانی را در یک جابجایی قابل توجه نقش چپ و راست تشخیص داد. در جمهوری وایمار، دو جبهه چپ انترناسیونالیستی و راست ناسیونالیستی بودند، در جمهوری بن تمام نیروهای میانه رو راست میانه، به نمایندگی آدناوئر، ائتلاف شهروندی را تحت سیاست فراملی در هم پیوندی با دیگر ملل اروپا به پیش می بردند، در حالی که چپ های میانه رو در قالب سوسیال دمکراسی به رهبری کورت شوماخر و اریش اولنهاور ملی گرایی را بر عهده گرفته و خود را حزب جانبدار سخت آلمان متحد قلمداد می کردند. حزب سوسیال دمکرات همان کاری را کرد که از گذشته خود درس گرفته بود: هرگز نباید به سوسیال دمکرات ها این تهمت را بتوان زد که آنها به امور ملی میهنی بی توجه اند [۱۰]. بنابراین، آدناوئر، با یک اپوزیسیون راست طرف نبود، بلکه با چپ های ناسیونالیست ضد کمونیست و در همان حال دمکرات. اگر جور دیگری می بود، همبستگی جمهوری فدرال با غرب به سختی ممکن می شد. با این دید، نقش ملی گرایانه سوسیال دمکرات ها اتفاق فراهم کننده امکان تحقق سیاست فراملی آدناوئر بود: دیالکتیکی که هیچ یک از کنش گران سیاسی به آن آگاهی نداشتند.

(۲)

در فاصله میان ۱۹۴۹، سال تأسیس جمهوری فدرال و آلمان شرقی، و ۱۹۸۹ سال فرو ریختن دیوار برلین، هیچ زمانی تعیین کننده تر از ۱۳ ام اوت ۱۹۶۱ نیست، روزی که ساخت دیوار برلین آغاز شد؛ نیاز و حتا اجبار به باز اندیشی بدنبال تحکیم تقسیم بندی دو آلمان، در دستور روز قرار گرفت. سیاست آدناوئر مبنی بر جای گیری آلمان در غرب، به هدف مقدس اتحاد دو آلمان در صلح و آزادی نینجامید، این هدف از سال ۱۹۶۱ دست نیافتنی تر از همیشه به نظر می رسید. باز اندیشی، که در دهه شصت بسیار مطرح بود، فقط به آینده رابطه میان دو آلمان محدود نمی شد و خیلی سریع به رابطه آلمانی ها با تاریخ خود و درس هایی که از آن می توان گرفت بسط یافت.

ساخت دیوار علت این جهت گیری جدیدی نبود که به طور پیشرونده ای در دهه شصت تمام برداشت های علمی تاریخی جمهوری فدرال را در بر گرفته بود. اما سرخوردگی ناشی از شکست آشکار سیاست آدناوئر، سهم مهمی در به لرزه درآوردن هژمونی فرهنگی محافظه کاران و هموار کردن راه تجدید نظر منتقدانه بینش رایج و مسلط در تاریخ داشت. در سال ۱۹۶۱ کتاب "چنگی بر قدرت جهانی" توسط فریتز فیشر تاریخ دان هامبورگ منتشر شد، بررسی بحران جولای ۱۹۱۴ و سیاست جنگی آلمان قیصری بین سال های ۱۹۱۴ و ۱۹۱۸ اثر دیگری نیز داشت: عقب نشینی در برابر خوانش در حال ظهور ملی گرایانه آلمانی، که مطابق آن امپراتوری آلمان هیچ گناه ویژه ای در جنگ جهانی اول نداشت. در ۲۶ مین نشست تاریخ دان های آلمانی، که اکتبر ۱۹۶۴ در برلین برگزار شد، تفسیر فیشر از جمله با کمک تاریخ دان فعال نیویورکی بارگ و ریشه از برسلاو و فریتز استرن [۱۱]، به تفسیر برتر و مسلط تبدیل شد. به حکومت قیصر از سال ۱۸۷۱ به بعد منتقدانه تر از پیش برخورد می شد و در نتیجه درخشندگی تاریخی دولت ملی بیسمارک کاستی گرفت.

دو سال بعد، ۱۹۶۶، تاریخ دان های بیشتر جوان از جمله هانس ماسن، در مجموعه مقالات خود با برداشت ها و نظرات اپوزیسیون محافظه کار در زمینه سیاست گذاری های داخلی و خارجی بر علیه هیتلر، برخورداری انتقادی کردند. آنها از این راه فقط در برابر عقیده تا کنون مسلط بر علم تاریخ قرار نگرفتند، بلکه در همان حال، زیربنای اسطوره پایه گزارى و پیدایش جمهوری فدرال را به لرزش انداختند: مشروعیت حکومت جدید به دنبال تعبیر یک جانبه و مطابق نیاز از روح بیستم جولای ۱۹۴۴. نوشتارهای رالف دارندورف در کتاب "جامعه و دموکراسی در آلمان" منتشر شده در سال ۱۹۶۵ در همین راستا بود [۱۲].

بازاندیشی دهه شصت یک جریان ساده شماتیک راست و چپ نبود. به عنوان نخستین سیاستمدار آلمانی، فرانتس یوزف اشتراوس ۱۹۶۶ هدف اتحاد دوباره دو آلمان را مورد پرسش قرار دارد. او، رئیس اتحادیه سوسیال مسیحی بایرن، در کتاب خودش با پشتیبانی از اروپایی کردن مسئله دو آلمان می گوید: من به یک حکومت واحد ملی آلمان باور ندارم، حتا در مرزهای چهار منطقه اشغالی.... تنها اگر اتحاد دو آلمان را خارج از دوباره سازی حکومت واحد ملی در نظر بگیریم، می توان تحقق آن را شدنی و نزدیکتر کرد [۱۳]. نه چپ ها و نه لیبرال چپ ها، بلکه نویسندگان لیبرال کنسرواتیوها بودند که در نیمه دوم دهه شصت جانبدار اعلام قطعی جمهوری فدرال بعنوان یک حکومت ملی بوده و خواهان حذف شرط موقتی بودن آن شدند. در تابستان ۱۹۶۷ بورگهارد فرویدنفلد روزنامه نگار در مجله کاتولیکی هوخلند، این شرط را یک دروغ در فضای عمومی نامید که خطر آن برای جامعه کمتر از خطر آن برای فرد نیست. بسیاری نظر او را تأیید کردند، از جمله رئیس جدید حزب دمکرات آزاد، والتر شیل، که ذکر این شرط موقتی بودن در مقدمه قانون اساسی را نه در رابطه با آلمان متحد، بلکه تنها بر زمینه اتحادیه اروپای دارای اعتبار می دانست.

البته فرویدنفلد با مخالفت هایی از جناح های مختلف سیاسی نیز روبرو شد: نایب رئیس اتحادیه دمکرات مسیحی و رئیس جمهور اویگن گرسنتمایر، که دو سال و نیم پیش از این به مناسبت ۱۵۰ مین سالگرد تولد اوتو فون بیسمارک در اول آوریل ۱۹۶۵، در روزنامه دی ولت، در نامه سرگشاده ای خطاب به صدر اعظم رایش اظهار تاسف کرده بود از اینکه چرا شورای مجلس قاطعانه از بخش اشغال شده آلمان توسط شوروی بعنوان خاک یک پارچه آلمان نام نبرده و از حق ساکنین آنجا برای انجام امور شهروندی خود، که توسط اشغال گران خارجی ضایع شده، دفاعی نکرده است [۱۴]. دلیل آوری رئیس فراکسیون سوسیال دمکرات ها در بوندستاگ، هلموت اشمیت، کاملن گونه دیگری است: تسلیم شدن به خودآگاهی ملی تاریخی شده و تأکید بر یک حکومت جمهوری فدرالی احساس ناخوشایندی ایجاد می کند، گویا تاریخ آلمان از سال ۱۹۴۵ یا ۱۹۴۹ آغاز شده و گویا می توان به این ارزانی از درگیری های آلمانی ها با گذشته و مسئولیت آنها برای تمام ملت فرار کرد. با توجه به تاریخ مشترک ملت آلمان، نه مردم در آلمان شرقی و نه در آلمان فدرال نمی توانند با تبلیغ احساس ملی جداگانه خود را گول بزنند. باید همیشه به یاد داشته باشیم که ما هم در سرنوشت سیاسی هموطنان خود در آلمان شرقی مسئول هستیم و این واقعیت است که آلمانی ها در آلمان شرقی تقریباً به تنهایی و به نمایندگی از سوی ما، اندازه بسیار بیشتر و غیر قابل مقایسه ای تاوان شکست همه ما در جنگ را می پردازند... لازم و قانونی است که خودآگاهی و تعلق میهنی و کشوری را در آلمان فدرال تقویت نمود، اما اگر تأیید آن سبب به سایه بردن و یا فروکاستن از خودآگاهی ملی ما شود، این یک تجاوز خطرناک به تاریخ ملت ما خواهد بود. از این رو مخالف قصیده سرایی برای یک ملت آلمان فدرال هستیم [۱۵].

مناظره هوخلند سال های ۶۸/۱۹۶۷ در زمان ائتلاف بزرگ و حضور اپوزیسیون چپ بیرون از پارلمان و قدرت گیری نیروهای راست رادیکال بود. در میدان سیاست آلمان اتحاد سوسیال دمکرات ها و اتحادیه دمکرات مسیحیان بسیار سخت و کند بود. دستیابی به یک رأیسم جدید پس از تشکیل دولت سوسیال لیبرال با ویلی برانت و والتر شیل در اکتبر ۱۹۶۹ به موفقیت رسید. طرح برانت با عنوان دو حکومت، یک ملت، همبستگی آلمانی ها به عنوان یک ملت را مهمتر و بالاتر از تلاش برای دوباره سازی یک حکومت واحد آلمانی می دانست، امری که به تعریف شناخته شده از سیاست به عنوان هنر ممکنات، جان تازه ای داد.

احزاب اتحادیه مسیحی در اپوزیسیون و بویژه اتحادیه سوسیال مسیحی بایرن، که تا آن هنگام جانبدار پا بر جای سیاست فراملی اروپایی شدن آلمان بودند، با شعارهای سوسیال لیبرال های ائتلاف مبنی بر بستن قرارداد با بلوک شرق، به مبارزه برخاستند. فرانتس یوزف اشتراوس، رئیس اتحادیه نامبرده در سال ۱۹۶۶ یک حکومت ملی آلمانی را مردود دانست. دادگاه فدرال قانون اساسی آلمان در جولای ۱۹۷۳ در رابطه با درخواست ارائه شده از سوی دولت بایرن مبنی بر بررسی هنجارهای پایه ای قرارداد با آلمان شرقی، حکم سازگاری آن با قانون اساسی را صادر کرد. دادگاه بر این نظر تأکید دوباره داشت که رایش یا امپراتوری آلمان همچنان ادامه دارد و جمهوری فدرال آلمان با آن یکی است (البته از نظر حدود فعلی قلمرو حکومتی، با رایش کمی تفاوت دارد). ارگان های قانون اساسی آلمان موظف شدند در بازسازی حکومت واحد آلمان پای فشاری نموده و از هر چیزی که به امر اتحاد دو آلمان آسیب رساند، دوری کنند [۱۶].

حکم دادگاه کارلسروهه برای حل مسئله آلمان در سال ۱۹۷۳ صادر شد، که نسبت به رأی شورای پارلمانی در سال ۱۹۴۹ دارای فرمول بندی انقیدادی و محدودگرتر بود، ولی نمی توانست از ادامه فرسایش ذهنی حکومت ملی جلوگیری نماید. گوستاو هاینه من، نخستین رئیس جمهور سوسیال دمکرات به مناسبت صدمین سالگرد بنیان گذاری رایش در یک سخنرانی تلویزیونی در ۱۷ ژانویه ۱۹۷۱، به آلمانی ها خاطر نشان کرد که در سال ۱۸۷۱ تنها پوسته خارجی امپراتوری به وجود آمد که خالی از محتوای آزادی کامل شهروندان بود. صد سال امپراتوری آلمان نه یک بار، بلکه به معنی دوبار قرارداد ورسای، در ۱۸۷۱ و ۱۹۱۹ بود که اردوگاه مرگ آشویتس، استالین گراد و تسلیم بی قید و شرط ۱۹۴۵ را هم شامل می شود. البته تاریخ آلمان از سال ۱۸۷۱ دربر گیرنده بیسمارک لیبرال، کنش های سوسیال دمکرات ها و کاتولیک ها در میدان سیاست نیز هست: احزابی که حامل جمهوری وایمار بودند. آنها و فقط آنها برای آلمان به پا خاستند، که از دید هاینه من، در آینده هم ادامه می یابد [۱۷]. سومین رئیس جمهور هم آگاهانه به تاریخ سیاسی پرداخت و در کنار پلمیک سیاسی حزبی و برخی از یک جانبه گرایی ها و زمختی هایش در امور آموزشی و تربیتی، خواهان نقد مستدل شد. بازار تعبیر و تفسیرها از تاریخ آلمان در جهت مخالف آزادی و ارزش های دمکراتیک با اینکه هنوز داغ بود، ولی دوره آن به سر رسیده بود. تنها دشمن سیاست آدناوئر نسبت به غرب، در اکتبر ۱۹۵۰، هاینه من بود که در سابق عضو اتحادیه دمکرات مسیحیان بود و به دلیل اعتراض به برنامه مسلح کردن پست رئیس جمهوری از حزب کناره گیری کرده بود. او به شهروندان کمک می کرد تا آغوش خود را هر چه بیشتر بر فرهنگ سیاسی دمکراسی غرب بکشایند. در نتیجه، اولین سیاستمدار حکومتی از صف سوسیال دمکرات ها، از سنت های سیاسی جانبداری می کرد که با نام اولین صدراعظم جمهوری فدرال گره خورده بود. در همان زمان، در جمهوری فدرال نسبت به حکومت ملی بنیان گذاری شده از سوی بیسمارک انتقادهایی شکل می گرفت و آلمان شرقی خود را از مفهوم ملت آلمان جدا کرد و در سال ۷۱/۱۹۷۰ به جای آن مفهوم، توضیح دو ملت آلمان را قرار دادند: ملت قدیمی که در آلمان فدرال به وجود خود ادامه می داد و ملت نوین سوسیالیستی آلمان شرقی. از

آنجا که دکترین حزب سوسیالیستی اتحاد آلمان در میان مردم مقبولیتی نیافت، رژیم آلمان شرقی در دهه هشتاد تلاش هایی برای ارتباط دادن خود با میراث پروس ها نمود که هیچ گاه ترقی خواهانه نبود. زنده کردن و آبروبخشی به لوتر، فریدریش دوم و بیسمارک در همین رابطه بوده است.

قضیه "دو ملت آلمان" در جمهوری فدرال هم در قالب تر دو ملتی شدن پژواک داشت: از سوی برخی تاریخ دان ها و دانشمندان علوم اجتماعی تعبیری مطرح شده بود که البته نتوانست در حوزه علم و سیاست جا باز کند. در واقع سیستم سیاسی جمهوری فدرال از طرح دکترین دو ملتی بیشتر از آلمان شرقی راضی و خشنود بود، چرا که در جمهوری فدرال در چندین دهه یک حکومت ملی پا گرفته و رشد کرده بود که چیزی کم نداشت مگر خودآگاهی رسمی یگانگی ملت، اما در آلمان شرقی وجود چنین حکومتی فقط یک ادعای رسمی بود و نه وجودی تاریخی [۱۸].

برقراری و حفظ اتحاد و یگانگی میان دو ملت، با وجود جدایی حکومتی، هدف تمام دولت های فدرالی بود که سیاست های مربوط به دو آلمان خود را بر پایه قراردادهای شرقی سال های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ اجرا می کردند. گذار از ائتلاف سوسیال لیبرال به رهبری هلموت اشمیت به ائتلاف مسیحی لیبرال به رهبری هلموت کهل، در اکتبر ۱۹۸۲ به معنی یک گذار تاریخی در این رابطه نبود. آهنگ سخنوری کهل ناسیونالیستی تر از اشمیت بود، سیاست او اما نه. صدراعظم دمکرات مسیحیان در ارتباط ها و دیدارهای خود با دبیر کل اتحاد سوسیالیستی آلمان شرقی و رئیس کشور، اریش هونکر، و همچنین در افکار عمومی سخنی از اتحاد دوباره آلمان به میان نمی آورد. او هرچند خواهان اتحاد ملی بود، اما مبارزه انتخاباتی ۱۹۸۳ اعلام کرد که این خواست بر پایه اعتقاد محکم او به معنی بازگشت به گذشته و داشتن یک حکومت ملی نیست و مانند همه پیش کسوتان خود از زمان آدناوئر به بعد، همواره تأکید می نمود که مسئله دو آلمان مربوط به امر حقوق بشر می شود [۱۹].

هرچه فاصله زمانی با رایش سوم افزایش یافت، برخورد با این بخش وحشتناک تاریخ آلمان آسان تر نمی شد. در چهلمین سالگرد کاپیتولاسیون رایش آلمان، کهل که تحصیلکرده تاریخ بود، با اقدامی سمبولیک یک اعتراض جهانی را سبب شد. او همراه با رئیس جمهور آمریکا، رونالد ریگان، در ۵ ام ماه می ۱۹۸۵ از گورستان سربازان در بیتبورگ در آیفل دیدن کردند. در آنجا در کنار سربازان ارتش، چیزهایی وجود داشت که در ابتدا در بن متوجه آن نبودند: گورهای وابستگان به نازی ها و اس اس ها. اینکه کهل بر چنین دیداری تأکید کرده بود، در تمام دنیا درست تاثیر مخالفی را گذاشت که ویلی برانت، صدراعظم سوسیال دمکرات، در ۷ دسامبر ۱۹۷۰ با زانو زدن در برابر بنای یادبود قربانیان قیام در گتو ورشو، ادای احترام کرده بود. اگر ریگان پس از بیتبورگ، از اردوگاه مرگ در برگن-بلزن هم دیدار نمی کرد، این احساس ترسناک پدید می آمد که آلمان فدرال و ایالات متحده در توافقی باهم، جنگ جهانی دوم را یک جنگ ساده اروپایی می بینند.

ریشارد فون وایتسکر، رئیس جمهور آلمان فدرال سه روز بعد تلاش به جبران رویداد بیتبورگ کرد. در سخنرانی ۸ می ۱۹۸۵ در بوندستاگ به معنی روز نجات بود. او همه ما را از دستان سیستم تجاوزگر ضد انسانی ناسیونال سوسیالیستی نجات داد. پایان جنگ دلیل آواره گی، اسارت و فرار های دست جمعی نبود، بلکه آغاز جنگ به دست نیروی متجاوز و تسلط آنها، دلیل آن همه بلا و بیچارگی بود. ما اجازه نداریم ۸ ماه می ۱۹۴۵ را از ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ جدا کنیم... ما باید به درستی، ۸ می ۱۹۴۵ را به عنوان نقطه پایانی بر راه اشتباه تاریخ آلمان بدانیم، که با آن امید به آینده بهتر در دل ها جوانه زد [۲۰].

سخنرانی وایتسکر، دربارهٔ رهایی‌داری اثر رهایی بخشی هم بود: یک رئیس حکومت، که از اتحادیهٔ در قدرت بود، درگیر با تفسیر محافظه کارانه تاریخ آلمان شد؛ مانند رئیس جمهور سوسیال دمکرات یک و نیم دهه پیش گوستاو هاینه من. خوانش عذر خواهی از گذشته را رئیس جمهوری نمی توانست نادیده بگیرد، در ۶ ام ژوئن ۱۹۸۶، یک سال پس از سخنرانی وایتسکر، تاریخ دان برلینی ارنست نولته در فرانکفورتر آگماینه، افکار عمومی را با این ادعا روبرو کرد که آشویتس فقط کپی تحریف شدهٔ جنایت استالین در مجمع الجزایر کولاگ بود و راه اندازی آن به خاطر ترس از نابودی توسط بلشویک ها بوده است [۲۱].

نولته با این ادعای خود سبب اختلاف تاریخ دان ها شد و مورد انتقاد قرار گرفت. برجسته ترین چهره منتقد او یورگن هابرماس بود. این فیلسوف فرانکفورتنی نظر مطرح شده از برلین را پسرفت و عقب نشینی نسبت به سطح آلمان در روند غربی شدن می دید: گشایش بدون پیش شرط جمهوری فدرال بر روی فرهنگ سیاسی غرب بزرگترین کار روشنفکرانه ما در تاریخ پس از جنگ است، امری مهم که نسل من می تواند بدان افتخار کند... تنها پاتریوتیسمی که ما را از غرب جدا نمی کند، پاتریوتیسم قانون اساسی است. بستگی به اصول قانون اساسی جهانشمول در ملت فرهنگ گرای آلمان متأسفانه پس از آشویتس و بواسطه آن امکان تحقق یافته است [۲۲]. پاسخ هابرماس به نولته آغاز شکل گیری گروه بندی غیر رسمی است، که می توان آنرا چپ های پسا آدناوئری نامید. او بستگی به غرب را می پذیرد (و نه همیشه بخش نظامی آنرا) و به آدناوئر در برابر شوماخر حق می دهد.

پاسخ هابرماس شرایط مطلوب یک حکومت ملی (دولت- ملت) آلمانی نوین را جمع می کند ولی این موضع را فقط با تعادل میان غرب و شرق که از طریق متحد شدن دو آلمان امکان تخریب پذیری دارد، دلیل آوری نمی کند، بلکه با جنایت ناسیونال سوسیالیسم و بطور مشخص با هالوکاست، که تازه از دههٔ هشتاد بعنوان رویداد مرکزی تاریخ اخیر آلمان و حتا تمام تاریخ آلمان فهمیده و دریافت می شود. اسکار لافونتن سخن گوی سیاسی چپ های پسا آدناوئری شد. او از سال ۱۹۸۵ نخست وزیر ایالت زارلند و از ۱۹۸۶ نایب رئیس حزب سوسیال دمکرات آلمان گردید. او در کتاب خود "جامعه و آینده" در ۱۹۸۸، نئوکنسرواتیست ها را سرزنش می کند، چراکه آنها وجود ریشه های جمهوری فدرال را هم چنین در آشویتس تأیید نمی کنند و این که ملیت فدرال ما نه فقط به ۱۹۴۹، که به آشویتس هم می رسد. لافونتن به روشنی مخالف حکومت ملی آلمانی و اصولن هر حکومت ملی بود: اتفاق از آنجا که ما آلمانی ها تجربه وحشتناکی از یک ناسیونالیسم منحرف داریم، به همین دلیل می باید برای ما چشم پوشی از آن راحت تر از ملت های دیگر باشد... برای آلمانی ها به موجب تاریخ اخیر خود، مقدر شده که نقش پیش برندهٔ روند اتحاد فراملی اروپا را بر عهده بگیرند [۲۳]. نتیجه گیری دیالکتیکی از انحراف به تقدیر، نه تنها عملی شجاعانه بود، بلکه سرزنش لازم برای نجات، به روایت آمبروسیوس، یکی از پدران کلیسا، بر برکت های او افزود. آشویتس بعنوان سرچشمه و آغاز اسطوره جمهوری فدرال: در طرح سیاسی تاریخی لافونتن، جنایت بر علیه بشریت آلمانی ها فقط در خدمت منظوره های کنونی بود. نویسنده، قتل عام یهودیان اروپایی را به سلاحی تبدیل کرد برای مبارزه با حریفان عرصه سیاست داخلی در مخالفت با الحاق دو آلمان و سرانجام برای به کرسی نشاندن ادعای نقش رهبری جمهوری فدرال در روند اتحاد اروپا. البته بر اساس پژوهش تاریخی هیچ سند و مدرکی در دست نیست که ادعای نامبرده در خارج از مرزهای آلمان جانبداری شده باشد.

یک سال پس از انتشار کتاب لافونتن دیوار برلین فرو ریخت. اتحاد آلمان به گونه غیرمنتظرانه ای در دستور کار سیاست بین الملل قرار گرفت. در نشست عمومی حزب سوسیال دمکرات ماه دسامبر ۱۹۸۹ در برلین، هنگامی که کاندیداتوری لافونتن برای مقام صدراعظمی در انتخابات ۱۹۹۰ تصویب شد، ویلی برانت، رئیس افتخاری حزب، به لافونتن و دیگرانی که در مورد اتحاد دو آلمان

دلیل های مشابه ای داشتند فقط با یک جمله، ولی با محتوای سنگین چنین پاسخ داد: با این حال "بدهی" به این بزرگی یک ملت را نمی توان با تجویز تقسیم همیشگی آنها بازپرداخت.

یک سال بعد آلمان یکبار دیگر متحد شد. اما بدهی آلمان بازپرداخت نشده بود، چرا که چنین بدهی بازپرداخت شدنی نیست. تقسیم بندی و جدایی آلمان ناشی از هالوکاست نبود، بلکه دلیل آن عدم توافق نیروهای پیروز جنگ بر سر آینده آلمان بود. قتل عام یهودیان اروپا و تقسیم شدن آلمان دو رویداد قابل سنجش با هم و جمع پذیر نیستند. نتیجه گیری رویداد دوم از اول، یک مشکل در تاریخ سیاسی است و به ما این فرصت و بهانه را می دهد که باز هم درباره سود و زیان یک درخواست سیاسی از تاریخ بازاندیشی کنیم.

(۳)

جمله ای از سخنرانی هگل درباره تاریخ جهان بارها نقل قول شده است: آنچه تجربه و تاریخ می آموزاند، این است که مردمان و دولت ها هرگز نه چیزی از تاریخ یاد نگرفتند و نه بر اساس درس هایی که از خود همان ها کسب شدنی می بوده اند، عمل کرده اند. [۲۵].

تاریخ آلمان پس از ۱۹۴۵ برای تأیید این حکم به انجام نرسیده است. (البته می باید به یاد داشت که گفته هگل بیش از هر چیزی باید بعنوان هشدار برای نمونه های مشابه مفروض تاریخی فهمیده شود). در دوره پس از جنگ جهانی دوم روندهای یادگیری موفق هم وجود داشته اند. به ویژه غلبه بر پیش داوری های کهنه آلمانی نسبت به دموکراسی غربی هم از آن جمله بودند. گرچه فصل بدون فاصله پیشین تاریخ آلمان، رایش سوم، یک نتیجه گیری معکوس در رابطه با دموکراسی ارائه داد: به آلمانی ها نشان داد که رد ایده های سیاسی غرب آنها را به کجا برده بود. بنابر این، یادآوری شکست انقلاب هیتلر بر علیه دموکراسی همان جایگاهی را برای آلمانی ها دارد که یادآوری پیروزی انقلاب دموکراتیک نزد ملت های دیگر.

البته در این گونه دریافت و درک از تاریخ آلمان خطری وجود دارد: کوچک کردن افق های تاریخی. در دهه هشتاد در جمهوری فدرال رویکردی دو قطبی از تاریخ شکل گرفت: رایش سوم قطب منفی بود، به بیانی دقیق تر: بررسی هالوکاست و قطب مثبت هم موفقیت تاریخی جمهوری فدرال به شمار می آمد. این پایین آوردن افق دنباله متناقض نمایی داشت، به طوری که همراه با تاریخ آلمان پیش از ۱۹۳۳ هم چنین سرگذشت پیشین فاجعه آلمانی (و یهودی) به قربانگاه رفت. اگر آگاهی از راه و روش شکل گیری و رشد دیکتاتوری ناسیونال سوسیالیستی کاستی بگیرد، رایش سوم تبدیل به اسطوره ای غیرقابل توضیح می شود.

تاریخ حاکمیت قانون، حکومت فدرال و دولت رفاه در آلمان به سده نوزدهم برمی گردد و همین در مورد حق رأی همگانی و فرهنگ پارلمانتاریسم هم صادق است. اینکه چرا در دوره بحران نهایی جمهوری وایمار نیروهای آزادی خواه از دشمنان آزادی شکست خوردند، پرستی است که پاسخ به آن فقط از عهده کسی بر می آید که نابرابری های روند دموکراتیزاسیون آلمان را بشناسد. اجرای زود رس انتخابات دموکراتیک عمومی در زمان بیسمارک (۱۸۶۷ در اتحادیه شمال آلمان، ۱۸۷۱ در امپراتوری آلمان)، تعیین دیر هنگام یک دولت مسئول پارلمانی به نشانه شکست نظامی در پاییز ۱۹۱۸: هیتلر بعد از ۱۹۳۰ بهره ور این نابرابری بود. او توانست از سویی با رجوع به کینه توزی گسترده بر علیه - آن گونه گفته و تبلیغ شده - دموکراسی غیرآلمانی و طرز حکومتی

پیروزمند جنگ جهانی اول و از سوی دیگر از گواهی نامهٔ اعلام مشارکت خلق در انتخابات همگانی استفاده برد، گواهی نامه ای که از زمان بیسمارک اعتبار داشته و کابینه ریاست جمهوری نیمه اقتدار گرا در اواخر جمهوری وایمار برای پیشبرد قدرت سیاسی خود از آن استفادهٔ زیادی می کرد.

به مالکیت در آوردن تاریخ آلمان در مجموع خود، به جای کاستن از افق تاریخی: این می باید یکی از نتیجه های برخورد با تاریخ آلمان پس از ۱۹۴۵ باشد. نتیجهٔ دیگر می بایست به چیزی مربوط باشد که در روانکاوی به نام روند یادگیری آسیب شناسانه خوانده می شود. ابزاری کردن آشویتس برای امور سیاست روزمره، که به منظور بی اهمیت جلوه دادن جنایت علیه بشریت آلمانی ها اجرا می شود، از زمخت ترین نمونه هاست. (در دههٔ نود در مورد اعزام نیروهای ارتش به خارج از کشور کمتر بحثی بدون اشاره به هالوکاست انجام می گرفت). درس هایی که آموزش های اشتباه را گوشزد و دور می کنند، بخش لازم یادگیری از تاریخ هستند: نتیجه گرفته می شود، که منظورها و هدف های کنونی از پیش تعیین شده، در تاریخ برون فکنی می شوند.

تمام تاریخ سرگذشت مبارزات برای تفسیر تاریخ است: می توان چنین با مارکس و انگلس هم آوا شد. هیچ جهت گیری سیاسی دست بردار از کوشش برای اثبات تاریخی خود نیست. در یک اجتماع دمکراتیک مراقبت می شود تا تصویرهای زیادی از تاریخ با هم رقابت کنند. سیاست - تاریخ (این مفهوم در آلمان نخستین بار در سال ۱۹۸۶ در جریان نزاع مورخین - کشمکش تاریخ دان ها - بکار رفت) [۲۶] در صدد به کرسی نشاندن تفسیر خود از تاریخ است. بدنبال این مبارزات بر سر تفسیر و تعبیر، می توان در مورد رویدادهای مهم به یک توافق گسترده دست یافت. بدون حداقلی از توافق در تاریخ خود، امکان وجود دمکراسی میسر نمی بود.

یک سیاست - تاریخ، که در جهت خلاف شناخت علمی از افسانه های تاریخی مواظبت می کند باید مورد چالش انتقاد علمی قرار بگیرد. بویژه اگر یک خوانش مشخص از تاریخ به افسانه ای مترکم تبدیل شده و در برابر انتقاد علمی سپر دفاعی گرفته و برای ایزوله کردن خود تلاش کند. با درهم آمیزی آفرینش های ادبی و فرهنگ سنتی عامیانه، افسانه ها به مالکیت گروهی در می آیند. افسانهٔ تاریخی یکی از فرم های سیاست - تاریخ است. علم تاریخ که خود در گذشته سهمی در افسانه سازی داشته است، باید با افسانه ها با افسانه زدایی برخورد کند. در غیر این صورت ادعای علمی بودن خود را از دست می دهد.

با آغاز دوران جدید پس از ۹۰/۱۹۸۹ فیلسوف آمریکایی فرانسیس فوکویاما، یک هگلی معتقد، از پایان تاریخ سخن راند [۲۷]. منظور او موفقیت جهانی انقلاب لیبرالی بود که پس از فروپاشی اکثریت دیکتاتوری های کمونیستی، هر چند بطور کامل به هدف خود نرسید، ولی به نظر می رسد به آن بسیار نزدیک شده است. در واقع بر علیه تر بازگشت تاریخ دلیل های زیادی وجود دارد. پس از پایان جنگ سرد شاهد احیای ناسیونالیسم در اروپای شرقی هستیم، ناسیونالیسمی که توسط کمونیسم فقط سرکوب و خاموش شده بود و تا اندازه ای در شرایط پیش از جنگ جهانی به حالت منجمد مانده بود و در فرم نرمتری در اروپای غربی هم وجود دارد. این هم پیامد پایان کشمکش بین شرق و غرب است. آیا چهار و نیم دهه میان ۱۹۴۵ و ۱۹۹۰ فقط یک وقفه ای در آن چیزی بود که در اروپا امری طبیعی است؟

بعدها جمهوری فدرال، خود را به عنوان دمکراسی پساملی در میان دولت - ملت ها می دانست (این فرمول را کارل دیتريش براخر ۱۹۷۶ مطرح کرد) [۲۸]. که این مفهوم در مورد آلمان دوباره متحد شده دیگر صادق نیست: این یک دولت - ملت پسا سنتی در میان دیگران است که محکم در همبستگی یک پارچه حکومت های فراملی در اتحادیه اروپا جای دارد. با این وجود امروزه هم

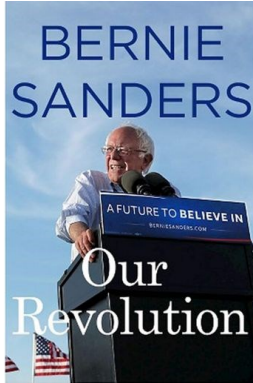
این نظر وجود دارد که اروپا مدت هاست که در مرحله تکاملی پساملی است. در این مورد بحثی نیست و یک اشتباه پایه ای چپ های پسآدناوثری است که از جمهوری فدرال آلمان موقعیت سراسر اروپا را نتیجه می گیرد. آلمانی ها نخستین دولت-ملت خود را خراب کردند و اجازه ندارند حق دیگر ملت ها در مورد دولت-ملت آنها را، که معمولن قدیمی تر هم هستند، انکار کرده، برای آنها یک هویت پساملی پیشنهاد کنند.

اروپا نه بر علیه ملت ها و دولت-ملت ها، بلکه با آنها و به وسیله آنها ساخته می شود. اتحادیه اروپا خواهان غلبه بر ملت ها نیست، بلکه نزدیکی و همبستگی میان آنها را پی می گیرد. آلمانی ها نباید فقط تاریخ خود را منتقدانه بسنجند تا بدانند از کجا آمده اند، کجا ایستاده اند و برای اروپا چه باید بیاورند. آنها همچنین باید دیگر ملت های اروپایی را بشناسند. سپس درخواهند یافت که چرا برخی افکار و تصورات آلمانی ها از اروپای متحد برای همسایگان بیشتر ایجاد بی اعتمادی می کند تا تأیید.

تعمیق روند یکپارچگی اروپا، که در پس گسترش اتحادیه اروپا به گونه نگران کننده و خطرناکی از حرکت باز ایستاده است، نیازمند بینش و آگاهی به آن چیزی است که اروپایی ها را از راه فرهنگ به یکدیگر وصل می کند و همچنین آنچه که آنها را بیش از سده ها از طریق سیاست از هم جدا نموده است. اروپایی ها تنها هنگامی با هم رشد می کنند که به تجربه ها و دستاوردهای مشترک خود آگاه شوند، یعنی در وجود آنها یک احساس ما بودن رشد کند. هر جا که در بنیان تاریخی، یک چنین احساس ما بودن وجود داشته باشد، آنجا اروپاست. اروپا در جایی تمام می شود که این احساس نیست.

ما از طریق تاریخ و بنابه یک جبر، معین نشده ایم، اما تحت تأثیر آن هستیم. بدون شناخت همواره اثرگذار گذشته، زمان حال، تأکید کتابی را می ماند که هفت مهر بر او خورده و قابل خواندن نیست. بر اساس گذشته نمی توان کاربرد عملی سیاسی این یا آن مورد را نتیجه گرفت، اما می توان جهت گیری کرد. تکیه به تاریخ برای اروپا کمتر از آلمان نیست.

انقلاب ما: آینده ای برای باورداشتن



برنی سندرز

کتاب به زبان انگلیسی

OUR REVOLUTION: A FUTURE TO BELIEVE IN

By Bernie Sanders

Thomas Dunne Books, \$27, 450 pages

خومگس: برنی سندرز، سناتور و نامزد انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۶ آمریکا در این کتاب که از پرفروش ترین کتاب های سال ۲۰۱۶ در آمریکا بوده، ضمن توصیف زندگی و مبارزات دوران جوانی و فعالیت های سیاسی بعدی خود، پایه های نظری و عملی سوسیال دموکراسی آمریکایی را بیان می کند. استفاده او از واژه "انقلاب" مقوله ای جدید از این مفهوم را به میان می آورد. او انقلاب را در مولفه های بیسابقه ای تعریف می کند، از جمله اهمیت به انتخابات همچون پایه اصلی دموکراسی، ایجاد شبکه های مردمی در برابر رسانه های جهت دار، مشارکت جوانان در سیاست و کنشگری مدنی از سطوح پایین و راهیابی آنها به مدارج سیاسی بالاتر در آینده، ایجاد تحول اساسی در پلتفرم حزب دمکرات و موارد دیگر می داند. انگاره سندرز از مفهوم "انقلاب"، خشونت پرهیز، سازنده، تدریجی ولی برنامه ریزی شده و قاطع، و سامان دهنده مشارکت مردم در سطوح گوناگون فضاهای مدنی و سیاسی جامعه است. این انگاره می تواند همچون تجربه ای غنی برای جوامع دیگر مورد مطالعه قرار گیرد.

خود مختاری و همگان گرایی: بین قدرت داوری

و هشیاری - اسفندیار طبری

۲۰۱۶ میلادی برابر با ۱۳۹۵ شمسی

به زبان آلمانی

Autonomie und Konformität zwischen Urteilskraft und Klugheit

Verlag Traugott Bautz



امروزه دیگر نمی‌توان از مفهوم خودمختاری تلقی "خود - قانون گذاری" و "خود - تعیین گری" داشت. ما همگی دنباله رو و همگان گرا (کانفورمیست) شده‌ایم، چرا که ما در نقش‌های اجتماعی معینی که بر عهده می‌گیریم و یا باید بگیریم، تنها هنگامی به عنوان یک فرد خودمختار به رسمیت شناخته می‌شویم که نسبت به قواعد و مقررات موجود رفتاری انطباقی داشته باشیم. در کتاب حاضر این تز مطرح می‌شود، که انسان، هرگاه ارتباط و جهت‌گیری نسبت به خودش را از دست ندهد، می‌تواند در شرایط همگان‌واری و انطباق هم‌راه خود را به سوی خودمختاری بیابد.

در اینجا تئوری وضعیتی عرف شکن (eccentric positionality) "هلموت پلسنر" الهام بخش است. در ابتدا مفهوم فلسفی خودمختاری نزد کانت و ارسطو با نظر داشت نیروی داوری و هوشیاری توضیح داده می‌شود. تز مورد بررسی در اینجا بر این است که ما در شرایط مشخص، بر حسب داده‌های موجود، می‌باید هر دو امکان، یعنی نیروی داوری و هوشیاری را در نظر داشته باشیم. در ادامه، مفهوم آزادی اراده و مجادله کونی درباره فرد و اجتماع به بحث گذاشته می‌شود. در پایان، تز "خود جهت یابی" در شرایط ایفای نقش‌های دنباله‌روانه معرفی می‌شود.



فلسفه در زمانه حاضر: آلن بدیو - اسلاوی ژیتک

مترجم: فواد حبیبی - کمال خالق‌پناه

انتشارات روزبهان

معرفی به نقل از تارنمای طاقچه

"فلسفه در زمانه حاضر" نوشته آلن بدیو (۱۹۳۷-۱۹۴۹) فیلسوف فرانسوی و اسلاوی ژیتک (۱۹۴۹-)، فیلسوف و اندیشمند اسلونیایی با گردآوری پتر انگلمن است.

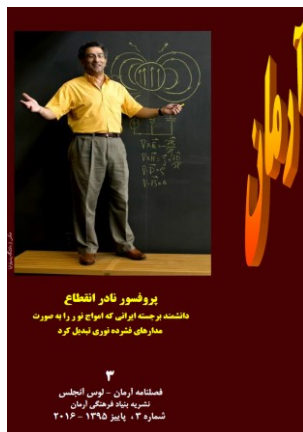
این کتاب دربردارنده نوشتاری با نام «اندیشیدن به رخداد» نوشته آلن بدیو و «فلسفه دیالوگ نیست» نوشته اسلاوی ژیتک است. همچنین در پایان متن مباحثه‌ای از این دو فیلسوف معاصر مطرح شده است.

مسئله اصلی در این کتاب این است که آیا فیلسوف می‌تواند در رخدادهای معاصر نقشی ایفا کند و درباره آن‌ها اظهار نظر کند یا نه. این مسئله اصلی متوجه نقش روشنفکران در جامعه معاصر ماست که در اینجا به گونه‌ای مشخصاً فلسفی بررسی شده است. در این باره دیگر بسنده نیست پاسخ دهیم فلاسفه نباید فقط به تفسیر جهان بپردازند بلکه باید به تغییر آن نیز همت گمارند.

هر پاسخی به این سؤال امروزه باید دو مسئله را در نظر بگیرد. در یک سمت، همچنان مشارکت متفکران در جنایات قرن بیستم روی خودشناسی این گروه اجتماعی سنگینی می‌کند، دست کم تا زمانی که این مسائل چون حافظه عملی تاریخ پابرجا مانده است؛

در سمت دیگر ماجرا باید از خود پیرسیم آیا ما معامله خوبی انجام داده‌ایم که باعث شده مدل‌ها، شومن‌ها، اهل ورزش و گروه‌های مشابه جایگاه روشنفکران را در جامعه رسانه‌ای معاصر اشغال کنند؟

پاسخ فیلسوف پارسی آلن بدیو و فیلسوف و روانکاو اسلونیایی اسلاوی ژیزک در طول مباحثه‌شان درباره این موضوع، که در شهر وین در سال ۲۰۰۴ انجام گرفت، بسیار از آنچه که از فیلسوفان انتظار می‌رود فروتنانه‌تر و بدبینانه‌تر بود. آن دو به جای پناه گرفتن در سایه دوران باشکوه اما منسوخ گذشته در پی آن‌اند که نوعی کیفیت خاص اندیشه فلسفی را بازخوانی کنند و پاسخ‌هایشان را در این موضع مطرح سازند.



نشریه ادبی، تاریخی و اجتماعی

آرمان

شماره سوم

لس آنجلس

زمستان ۲۰۱۷

شماره سوم نشریه ادبی، تاریخی و اجتماعی آرمان در ماه فوریه ۲۰۱۷ در شهر لس آنجلس منتشر شد. این نشریه به بنیانگذاری سامویل دیان، زیر نظر شورای دبیران تا کنون سه شماره منتشر و مورد استقبال اهل تحقیق و فرهنگ و هنر قرار گرفته است. از جمله دبیران این نشریه، مهدی سیاح زاده، احمد کریمی حکاک، حسین حقیقی، نصرت الله ضیایی و ناصر انقطاع می باشند.

در سرمقاله شماره سوم آرمان پیرامون هدف های این نشریه می خوانیم:

هدف عمده این نشریه از روز نخست این بوده که در محدوده زبان فارسی، در راه گسترش اندیشه های والای انسانی گام بردارد. در سخن آغازین در شماره گذشته نیز بر این مقصود خود اشاره کردیم و به خوانندگان گرامی وعده دادیم که فصلنامه آرمان را به سوی جایگاهی هدایت کنیم که در آن اندیشه ها و ابداعات فکری دانشوران ایرانی که از فرهنگ و ادب پرمایه متفکران ایران مایه و مدد گرفته اند و با بهره گیری از دست آوردهای نوآیین تمدن امروزی پرورده شده اند، مجال انتشار یابند. ما بر این باوریم که در جهان متلاطم امروز علی رغم پیشرفت های شگفتی انگیزی که در عرصه فن آوری و علوم محض پدید آمده، در قلمرو علوم انسانی، بخصوص سیاست و فرهنگ شاهد کمبودهایی هستیم که موازنه منطقی رفتارها و روابط انسانی را در گستره وسیعی از جهان برهم زده است و هم از این روست که باید پای فشردن به تصحیح کاستی های یاد شده را از اهم وظایف جوامع مترقی و جمعیت های اندیشه ورز، بشمار آورد.

مقالات این شماره آرمان به شرح زیر می باشند:

سخن آغازین

* همدوش با کوشندگان روشنگری

پژوهش های ادبی و فرهنگی

* فروغ فرخزاد و دخترانش - دکتر احمد کریمی حکاک

* سُرْمه و توتیا در ادب فارسی - بهرام گرامی

چهره های ماندگار

* استاد دکتر عیسی صدیق اعلم - پروفیسور فضل الله رضا

* پروفیسور نادر انقطاع، دانشمند برجسته ایرانی که امواج نور را به صورت مدارهای فشرده نوری تبدیل کرد. دکتر ناصر انقطاع

* استاد ادوارد ژوزف - سعید فروزان

تاریخ

* یادى از اساتید دانشکده کشاورزی کرج در دهه ۱۳۲۰ خورشیدی - مرتضی حسینی دهکردی

* تبریز - پروفیسور کارل جان ، ترجمه: نصرت الله ضیایی

* داستان تأمل برانگیزی از: بهکده جذامیان بجنورد - مرتضی حسینی دهکردی

فلسفه و عرفان

* تقابل دو نحله ی «عرفان فناجو» و «انسان خدایی» - بررسی تطبیقی دو مفهوم «اصل» و «وصل» نزد مولوی و حکمت قبالا - شیریندخت دقیقیان

* فرهنگ مختصر مبانی مثنوی - حرف الف - مهدی سیاح زاده

اقتصاد

* جمعیت جهان در سال ۲۰۵۰ - ترجمه و تلخیص: محمدعلی اکباتانی

شعر

* مرغ دریا - احمد شاملو

* پرده دار - جهانگیر صداقت فر

* پاندورا - نصرت رحمانی

معرفی و بررسی کتاب

* زندگی نامه «احسان یارشاطر» در گفتگو با ماندانا زندیان - نصرت الله ضیایی

* گفتگوی علیرضا اکبری با دکتر احمد کریمی حکاک در باره کتاب «بود و نمود سخن»

* «آدم محتاط»، نویسنده: دکتر عباس توفیق - نصرت الله ضیایی

آرمان را می توان از تارنمای شرکت کتاب یا از طریق مکاتبه با نشانی زیر تهیه کرد:

Arman Cultural Foundation

P.O.Box 4884

West Hills, California 91308 - USA

شماره سوم نشریه الکترونیکی

آزادی اندیشه

با موضوع: «دین، سکولاریسم، لائیسیته»



شماره سوم نشریه الکترونیکی آزادی اندیشه با موضوع «دین، سکولاریسم، لائسیته» منتشر شد. شماره سوم این نشریه با همکاری نیره توحیدی، آرش جودکی، کاظم کردوانی، محمدرضا نیکفر و حسن یوسفی اشکوری منتشر شده است. این شماره از نشریه آزادی اندیشه شامل دو بخش «موضوع ویژه» و «بخش باز» است. در این شماره مقالاتی از محمدرضا نیکفر، کاظم ایزدی، فرهاد خسرو خاور و محسن متقی و گفت و گویی با تورج اتابکی منتشر شده است. همچنین ضمن تشریح جریان نواندیشی دینی و نقش آن در سکولار کردن اندیشه و رفتارهای دینی، به بررسی تحولات جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر و در ارتباط با مسئله سکولاریزاسیون پرداخته شده و نظریات علی شریعتی، عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، محسن کدیور، یوسفی اشکوری، مهدی حائری یزدی در باب روشنفکری دینی مورد بازخوانی قرار گرفته است.

دبیر بخش اقتراح این شمار، حسن یوسفی اشکوری، مجموعه ای از پاسخ «صاحب نظران موسم به نواندیشان مسلمان» به این سوال فراهم آورده است که «جایگاه دین در حکومت: چه رابطه ای میان حکومت، و دولت و دین (به طو اخص اسلام) می بایست برقرار باشد؟» عبدالعلی بازرگان، علی پایا، سروش دباغ، رضا علیجانی، حسن فرشتیان، صدیقه و سمدی و رضا بهشتی معز به این سوال پاسخ داده اند. بخش پایانی نیز به بزرگداشت هما ناطق، استاد دانشگاه تهران و سوربن فرانسه اختصاص یافته است. نشریه الکترونیکی «آزادی اندیشه» به صورت رایگان در اینترنت در دسترس است: <http://journal.azadiandisheh.com/3>

پایان دفتر هفتم

از خوانندگان دعوت می شود که در فوروم تارنمای خرمگس، پرسش های خود را با نویسندگان، مترجمان و شورای دبیران در میان گذاشته، با دیگر کاربران به گفتگو بپردازید:

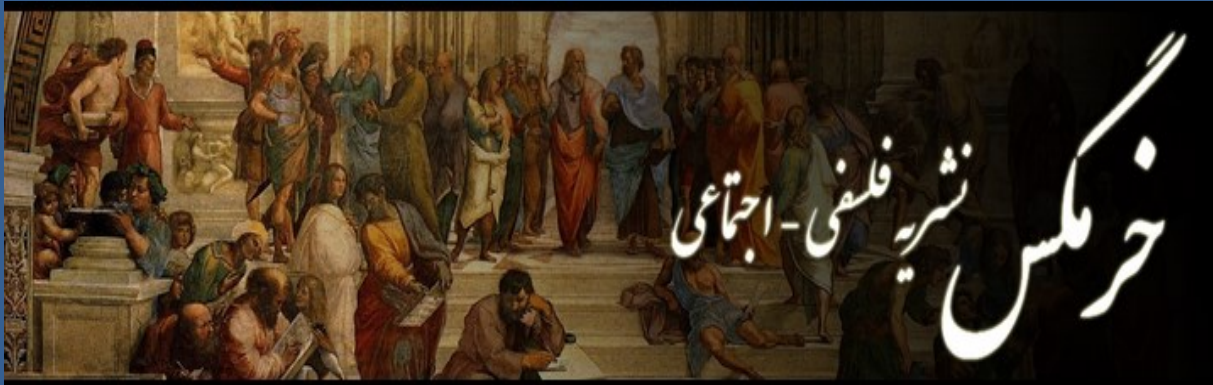
www.falsafeh.com

از فیس بوک خرمگس بازدید نمایید.

پیشاپیش برای ارسال خرمگس به دوستان و معرفی آن در رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

ارسال مقاله ها و دیدگاه ها: kharmagas@falsafeh.com

موضوع دفتر هشتم: انتقام و بخشش



Gadfly: Persian Journal of Philosophy

Editors:

Esfandiar Tabari

Winter 2017

Ramin Jahanbegloo

Issue No. 7

Shirin D. Daghighian

On Revolution/Reform

Web Designer: Homayoun Makoui

Social Media: Jalal Kiabi

www.falsafeh.com

Acting Under Tyranny: Hannah Arendt and the Foundations of Democracy in Iran. Richi Nojang Khatami - Ramin Jahanbegloo, Persian Translation by Hamid Shirazi

The Past and Present of the Iranian Reforms and Revolution in the Light of Alexis De Tocqueville's Ideas: Hassan Ferehtian

Interview with Slavoj Žižek, Conducted and Translated by Shirin D. Daghighian

Political Philosophers on Revolution and Reform: Esfandiar Tababri

Revolution/Reform, A False Polarity? Alireza Behtoui

Continuity of Human Experience, Revolution and Reform: Mehrdad Loghmani

A Revisionist Theory of the Iranian Revolution (1979): Mohammad Rafi Mahmoudian

Views on Progressive Political Transition, Before and After the Iranian Revolution: Mehdi Fatapour

A Dialogue with Iranian Novelist, Moniro Ravaniopour

The Violence of the Global. Jean Baudrillard, Persian Translation by Mandana Zandian

Critique of Violence. Walter Benjamin, Persian Translation by Amir Tabari

The Revolt of the Salaried Bourgeoisie: Slavoj Žižek, Persian Translation by Goudarz Eghtedari

Learning from History: Heinrich August Winkler, Persian Translation by Amir Tabari

Book Reviews