مواضع

تألیف و ترجمهٔ
عتیق اروند

مواضع

تألیف و ترجمهٔ عتیق اروند



www.zagheh.com

مواضـع ◇◇◇ تألیـف و ترجمـهٔ عتیـق اروند

Positions; Authored and Translated by Atiq Arvand

ناشر: نشر زاغه
سال نشر: ۱۴۰۵ هـ. ش.
طرح جلد: مهدی سرباز
شمار رویه‌ها: ۳۹۴ روی

بخش یکم: ارسطو و افلاطون

الهیات ارسطو؛ با نگاه زیرچشمی به تجلی خدا..... ۷
مفهوم ضرورت و مکان در تیمایوس..... ۲۳

بخش دوم: ابن سینا و ابن خلدون

تقریری بر نظریهٔ صدور ابن سینا در التعلیقات..... ۳۶
شهوت ابن سینا / یوپ لامیر ۴۱
عصبیت و زایش امر نو..... ۵۹

بخش سوم: اسپینوزا، کیرکگور، بنیامین و هابرماس

اسپینوزا و مارکس / یوجین هالند ۷۴
نامه‌نگاری نخست میان اولدنبرگ و اسپینوزا ۱۰۱
نامه‌نگاری دوم میان اولدنبرگ و اسپینوزا.....۱۰۹
آخرین نامه‌نگاری میان اسپینوزا و اولدنبرگ..... ۱۱۶
بررسی مفهوم تکرار در دیالکتیک فرد انسانی ۱۳۹
دیالکتیک بنیامینی و لحظهٔ خیرگی فرشتهٔ تاریخ ۱۵۱
مفهوم هنجارین مدرنیته نزد هابرماس ۱۶۹

بخش چهارم: اسلام و مسیحیت

خوانش اگزیستانسیال یاسپرس از عیسی مسیح..... ۱۹۱
تمهیدی برای ارائهٔ خوانشی رهایی‌بخش از اسلام / سعد ضیمری..... ۲۰۳

بخش پنجم: لیبرالیسم سیاسی و لیبرتاریانیسم

آزادی، برابری و دموکراسی مالکیت‌محور..... ۲۳۰
جامعهٔ بسامان شرط تحقق عدالت..... ۲۳۶
دفاع برساخت‌گرایانه از نظریهٔ عدالت رالز ۲۴۲
شرح و نقد مفهوم دست پنهان و تکوین دولت در اندیشهٔ نوزیک ۲۴۶

بخش ششم: افغانستان

اسلام برای خنگ‌ها / کریگ ویتلاک..... ۲۶۳
پروژهٔ ملت‌سازی / کریگ ویتلاک..... ۲۷۷
دولت-ملت افغان؛ اسطوره یا واقعیت؟ / محمدحسن کاکر..... ۲۹۲
سایهٔ خدا بر سر مجاهدین سابق ۳۰۵
مصالحهٔ ملی و بخشایش؛ با ارجاع مدام به دریدا..... ۳۱۳
بعد از استرالیا؛ جنگ با ما چه می‌کند؟ ۳۳۰

بخش هفتم: فیشته

بدن به مثابهٔ ساحت کنش و اینترسوبژکتیویته... / جان راسن ۳۳۷
یوهان گوتلیب فیشته، فیلسوف سیاسی / گونتر تسولر ۳۶۸

۱

ارسطو و افلاطون

الهیات ارسطو

با نگاه زیرچشمی به تجلی خدا

چکیده

صلاح‌الدین سلجوقی[1] در سال ۱۳۴۵ کتابی را زیر عنوان «تجلی خدا در آفاق و انفس»[2] منتشر ساخت. این کتاب که با تأکید اکید نویسنده، ردیه‌ای‌ست بر یاوه‌گویی‌های ملحدان چپ و راست پیرامون وجود، علم و حضور خداوند در و بر آفاق و انفس، ابتدا با «راز و نیاز» آغاز می‌شود و پس از گذشتن از هزارتوی رابطه‌ی فلسفه و دین و بحث فیلسوفان از وجود یا عدم وجود ذات باری در جهان، به انواع الحاد می‌رسد و با نشان دادن جلوه‌های پروردگار عالم در چیزها، حِرَف و فنون، و همچنین در درون انسان و اجتماع انسانی، با ذکر براهین اثبات وجود خدا به پایان می‌رسد. سلجوقی در دقایقی از کتابش، له و علیه الهیات ارسطو اشاراتی دارد و ما نیز همین اشارات را نشانه گرفته‌ایم. پس با نقد کلیت کتاب کاری نداریم. در اینجا فهم سلجوقی از ارسطو به ویژه متافیزیک و به طور اخص کتاب دوازدهم (لامبدا) را مورد سنجش قرار می‌دهیم تا به این پرسش که آیا می‌توان از خلال تجلی خدا در آفاق و انفس، به فهم الهیات ارسطو راهی گشود، پاسخی بیابیم.

---

۱. برخی به وی لقب علامه داده‌اند.

۲. سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. تهران: انتشارات عرفان

مقدمه

فهم الهیاتی ارسطو از لابه‌لای کتاب‌های متنوع وی منکشف است؛ اما مشخصاً این فهم و تعریف در مهمترین اثر وی یعنی متافیزیک[۱] متبلور شده است. در این کتاب، ابتدا ارسطو از علت‌های چهارگانه بحث می‌کند (الفای بزرگ)؛ بعد به فلسفه‌ی نخستین می‌پردازد (اپسیلن)؛ بعد انواع پیدایش را به بررسی می‌گیرد (زتا)؛ سپس تعریفی از الهیات به مثابه یکی از سه بخش اساسی دانش نظری به دست می‌دهد (کاپا)؛ و سخنش را با طرح مبحث ضرورت نخستین محرک، عقل الهی و خیر کل به پایان می‌رساند (لامبدا). سلجوقی این‌گونه الهیات را «عقیده‌ی خدایی غیرکتابی» نامیده و درباره‌ی آن چنین نوشته است: «... منطقی که مرد منطقی و استدلالی بی‌طرف و بدون فکر مثبت و یا منفی خدایی، در تعمق سلسله‌ی علت و معلول، بالاخره به علتی منتهی می‌شود که فوق‌العلل و علت‌العلل است و از آن سبب و علت بالاتر و نهایی‌تری را نمی‌شناسد و از این‌رو آن را موجد و سبب علت نخستین عالم کون می‌شناسد، ولو که عواطف نیایش و تقدیس و تجلیل و حساسات حب و جاذبه را به آن منشأ برین نپرورد، اگرچه او را واجب و سرمدی و مجرد و منزه بداند. ولی این فکری‌ست که در اوایل دوره‌ی عقلانی و حتی مدنی انسان به میان آمده است و این دین عقلی است که از حس و عاطفه و جذبه و عقل طوری که گفتیم نسبتاً خالی می‌باشد.»[۲] این نزدیک‌ترین درک سلجوقی از الهیات ارسطوست؛ اما در ادامه، دیگر به چنین نگاهی باز نمی‌گردد؛ تا آنجا که حتی ارسطو را به عنوان «یک مفکر مادی و مشایی» قاصر از درک نگاه «الهیاتی» و «وحدت‌الوجودی» کسنوفانس می‌داند.

علت‌العلل: صورت یا خدا

وظیفه‌ی فیلسوف از نظر ارسطو، تبیین واقعیت بر اساس اصول و علت‌های نخستین است و متافیزیک نیز دانشی تشریحی‌ست پیرامون علت‌های نخستین. و آن طور که

---

۱. ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.

۲. سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۷۳). تهران: انتشارات عرفان.

در ادامه خواهیم دید، علل نخستین همان جواهرند و جوهر نیز یعنی همان موجود بماهو موجود. از سوی دیگر خدا به عنوان صورت محض، یکی از علت‌های نخستین است و از لحاظ موضوع، برترین و شریف‌ترین بخش دانش متافیزیک به وی اختصاص یافته است. اما چطور می‌توان از یک سو تحقیق پیرامون موجود بماهو موجود را اصل قرار داد و از سوی دیگر از موجودی به نام خدا سخن گفت؛ موجودی که چونان موجود در دسترس نیست و فعلیتش با فعلیت سایر موجودات این‌همان نیست؟ این پرسشی‌ست که به جایگاه خدا در الهیات ارسطو مرتبط است و ما می‌کوشیم آن را باز کنیم.

از آنجا که کار فیلسوف پرسیدن از چیستی چیزهاست تا بتواند به واسطه‌ی آن واقعیت را تبیین کند، این پرسش باید از ذات و اصل وجودی یک چیز باشد که ارسطو آن را جوهر (اوسیا) می‌نامد. در فصل هشتم کتاب پنجم (دلتا) در تعریف جوهر چنین می‌خوانیم: «در نتیجه جوهر به دو گونه گفته می‌شود: ۱. چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری گفته نمی‌شود؛ و ۲. آنچه «این چیز موجود در اینجا» و جداگانه است.»[1] تعریف نخست که نشان‌دهنده‌ی این‌همانی وجودشناسی و جوهرشناسی در نزد ارسطوست. اما تعریف دوم با وظیفه‌ی فیلسوف در ارتباط است: تبیین واقعیت؛ چیز دم دست؛ شی‌ای که پیش روی ماست؛ واقعیت موجود و این چیز (tode ti) مشخص. بنابراین باید علت وجودی این تک چیز را بیابیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که یک چیز چیست؟ باید علت نخستینی را که این تک چیز (این میز مشخص، این انسان، این آب) از آن به دست آمده را بیابیم. چرا که می‌دانیم هر چیزی به شمول این تک چیز، از چیزی ساخته شده یا به دست آمده است. پس با یک اصل بنیادین مواجهیم: اصل علیت؛ این‌که هر معلولی علتی دارد. چون آن علت نیز خود معلول علت دیگری‌ست و از آنجا که نمی‌توان این سلسله را بی‌پایان دانست، پس کار فیلسوف پرسیدن و یافتن و برگزیدن علت‌های

---

۱. ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۱۴۷). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.

نخستین است. به باور ارسطو، تک‌تک فیلسوفان پیش از وی، یک یا چند علت یا اصل نخستین سازنده‌ی جهان و چیزها را شناخته و تشریح کردند؛ اما هیچ کدام قادر نبودند تمامی علت‌ها را یکجا درک و توضیح دهند. علت یعنی مسئول، و از نظر ارسطو علت یعنی مسئول آن چیزی که چیز را آن می‌کند که هست. (چه چیزی «این» میز را میز می‌کند؟ و یا علت میز شدن «این» میز چیست؟) با این حال ارسطو در فصل سوم کتاب دوم سماع طبیعی چهار علت کلی را چنین تشریح می‌کند: «به یک معنی، آن چیزی که یک شی از آن [درست] می‌شود و خود آن هم باقی می‌ماند، علت نامیده می‌شود؛ مانند مفرغ برای مجسمه و نقره برای پیاله، و همچنین جنسی که مفرغ و نقره انواع آنند. به معنایی دیگر، صورت یا الگو، یا مفهوم ماهیت، و جنس آن (مانند نسبت دو بر یک و به طور کلی عدد، برای ذوالکل) و اجزا تعریف، علت خوانده می‌شوند. به معنایی دیگر، نخستین مبدأ حرکت یا سکون علت نامیده می‌شود، مثلاً مشیر علت است و همچنین پدر علت کودک است و به طور کلی صانع علت مصنوع است و عامل تغییر علت شی متغیر است. به علاوه علت به معنی غایت است یا به معنی «آنچه یک شی برای آن است» مثلاً تندرستی علت راهپیمایی است.»[1] به بیانی ساده‌تر می‌توان این چهار علت را با چهار پرسش از مجسمه‌ی برنزی چنین خلاصه کرد:

سوال نخست: چرا به این مجسمه می‌گویند برنزی؟

– به این دلیل که از برنز ساخته شده (علت مادی)

سوال دوم: چرا این مجسمه، مجسمه‌ی کلاغ است؟

– به این دلیل که این مجسمه صورت کلاغ است (علت صوری)

سوال سوم: چه کسی این مجسمه را ساخته است؟

– مجسمه‌ساز (علت فاعلی)

سوال آخر: به چه هدفی این مجسمه ساخته شده است؟

– برای تزیین خانه (علت غایی)

---

۱. ارسطو (۱۳۹۷). سماع طبیعی (فیزیک). (۶۶ و ۶۷). محمدحسن لطفی. تهران: نشر طرح نو.

ما با چهار علت سازنده‌ی این مجسمه‌ی برنزی روبه‌روییم. اما علت نخستین و اصلی و بنابراین، جوهری سازنده‌ی این مجسمه چیست؟ اگر به تعریف جوهر باز گردیم به این پرسش نیز پاسخ خواهیم داد. «جوهر یعنی آنچه که یک چیز را آن می‌کند که هست». ما چه چیزی را می‌توانیم در مجسمه‌ی برنزی ببینیم؟ وجه کلاغ. پس پرواضح است که صورت کلاغ در این مجسمه‌ی برنزی جوهر یا ذات آن است. اما اگر علت صوری (صورت) جوهر است، پس سه علت دیگر چه می‌شوند؟ ابتدا از علت مادی شروع می‌کنیم. ماده در نظر ارسطو امری نسبی‌ست؛ به این معنا که یک مفهوم بالقوه است و تا آن هنگام که فعلیت نیابد تعریف نمی‌پذیرد. فعلیت خود مترادف صورت است. هر آنچه به فعلیت درآید صورت می‌پذیرد. مثلاً میز آهنی. میز آهنی از آهن ساخته شده است. پس ماده‌اش آهن است. اما آهن چیست؟ آیا ما می‌توانیم آهن را بدون صورت تصور کنیم؟ هر کتله یا شاخه یا تکه‌ی آهنی را که در تصور بگنجانیم، باز هم با ابعادی محدودش خواهیم کرد و به این ترتیب به آن صورتی خواهیم بخشید. بدین لحاظ ماده بدون صورت غیرقابل شناسایی است. اما علت فاعلی؛ به باور ارسطو علت فاعلی چه در حوزه‌ی هنر (تخنه، صنعت) و چه در حوزه‌ی طبیعت (فوسیس) باز هم همان صورت شی است. به این دلیل که شی را آن می‌سازد که هست. به طور مثال در طبیعت، علت فاعلی رشد و نموی بذر و تبدیل شدن آن به گندم، صورت آن است. این صورت بذر است که بذر به سوی آن میل می‌کند تا تبدیل به آن شود. پس این صورت است که کم‌کم به بذر شکل می‌دهد و آن را به خود یعنی گندم بدل می‌سازد. در صنعت نیز چنین است: صورت میز در ذهن نجار است. نجار به واسطه این صورت است که به چند تکه چوب حالت می‌دهد و آن‌قدر با این چوب‌ها و میخ‌ها و چسب‌ها ور می‌رود تا میز را آن کند که هست. علت غایی نیز همان علت صوری است. چه بسا این صورت است که غایت را محدود می‌کند. علت غایی میز چیست؟ می‌تواند چیزهای زیادی باشد و به اصطلاح موارد کاربرد فراوانی داشته باشد. اما فراوان و نه بی‌شمار. میز هم برای غذا خوردن است و هم برای درس خواندن و هم برای گذاشتن وسائل تزیینی بر

روی آن. این صورت است که به میز اجازه نمی‌دهد که بر روی آن شنا کنیم. یا مثالی که دکتر قوام صفری می‌زند: غایت چاقو از برای بریدن است. صورت، این غایت را محدود کرده است و ما نمی‌توانیم بر روی آن نماز بخوانیم.

بدین ترتیب مشخص شد که در نظر ارسطو چهار علت نخستین چیزها به نوعی در یک علت که همان علت صوری یا صورت باشد، قابل تحلیل‌اند. پس علت صوری علت جوهری‌ست. صورت (فعلیت) همان جوهر است. بنابراین اصل سازنده‌ی چیزها، علت چیزها، چیستی چیزها، چیزی‌ست که معرف فعلیت آن‌هاست. و این چیز چیزی نیست جز صورت. «ارسطو می‌نویسد: مقصود من از صورت (ایدوس) ذات هر شی و جوهر نخستین آن است. از این جمله ارسطو دو نکته به دست می‌آید. (۱) صورت ذات شی است و (۲) صورت جوهر نخستین شی است.»[۱] سلجوقی همین موارد را این‌گونه برداشت کرده است: «ارسطو می‌گوید: «هر وجود مجسم و محدود مرکب است از «هیولی» و «صورت». و همین «صورت» است که به آن وجود، طبیعت نوعی می‌دهد (یعنی همه‌ی اشیا در هیولی مشترک‌اند و تنها صورت است که آن‌ها را متنوع ساخته است. در موجودات زیر این گنبد کبود (و به کلمات ارسطو در کائنات زیر ماه) تعبیر و نمایش «صورت» همیشه نامکمل بوده است و هیچگاه نشده است که ماده به صورت مکمل در صورت جذب شده باشد.»[۲] اما در کلام ارسطو سه نکته پنهان است: اول این‌که هیچ ماده‌ای در جهان ما (جهان محسوس) بدون صورت نیست. (به علاوه‌ی این نکته که هوله (ماده) ارسطویی سوما (جسم) نیست.) دوم ـ که مرتبط با نکته‌ی اول است ـ صورت خود به تنهایی امری محسوس نیست. صرفاً آنگاه که با ماده یکجا می‌شود برای ما رویت‌پذیر می‌شود. آن هم در هیئت صورت/ماده. سوم این‌که صورت نه کلی‌ست؛ چون به خودی خود مستلزم کثرت نیست و نه جزئی‌ست: یعنی صرفاً آنگاه که با

---

۱. صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. (۵۰). تهران: انتشارات حکمت

۲. سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۴۴۶) تهران: انتشارات عرفان

ماده یکجا می‌شود جزئی‌ساز خواهد شد. این‌ها را می‌توان به عنوان مقدمه‌ای بر فهم و نقد اعتراضیه‌ی سلجوقی به ارسطو در نظر گرفت. آنجا که می‌نویسد: «اما ارسطو به حیث یک مفکر مادی و مشایی، طبیعی است که به درک این مسائل رسیده نمی‌تواند و از این‌رو درباره‌ی زینوفانیز در مابعدالطبیعه می‌گوید: «زینوفاینز دنیا را به حیث مجموع دیده و آن را عالم واحد دانسته و آن واحد را خدا خوانده و در این باره چیز واضحی نگفته است و نیز این را بیان نکرده که عالم از حیث صورت واحد است و یا از حیث ماده.» ولی ارسطو فراموش کرده که فهم عرفان علاوه بر عقل، چیزی از حدس و الهام نیز به کار دارد.»[۱] اساساً تصور سلجوقی درباره‌ی گرایش وحدت‌الوجودی و یا عرفانی همه یا بخشی از پیشاسقراطیان به کلی خطاست. مگر این‌که تعریفی از وحدت‌الوجود و یا عرفان ارائه کرده باشد که با تعریف معمول و متداول در کلام مسیحی و اسلامی مخالف و به اصطلاح «من‌درآوردی» باشد. از این گذشته، دست‌کم در کتاب تجلی خدا در آفاق و انفس، به نظر نمی‌رسد که سلجوقی به متون اصلی ارسطو رجوع و به آن‌ها استناد کرده باشد. قطعه‌ای که سلجوقی به آن ارجاع داده در فصل پنجم کتاب الفای بزرگ متافیزیک چنین آمده است: «در حالی که کسنوفانس، که در میان هواداران این [نظریه‌ی] واحد نخستین کس بود، (زیرا گفته می‌شود که پارمنیدس شاگرد وی بوده است،) در این‌باره نظریه‌ی روشنی نداده بود؛ و [نیز] به نظر نمی‌رسد که طبیعت «واحد» را، در هیچ یک از این دو معنا ادراک کرده باشد؛ او تنها با توجه به کل کیهان می‌گوید که واحد خداست.»[۲] اکنون و با آنچه ما در بالا ذکر کردیم، مشخص است که «ارسطوی مادی» کاملاً بی‌معناست و باید آن را از سوی سلجوقی صرفاً به عنوان یک دشنام در نظر گرفت. در ضمن، آنچه ارسطو در باب فهم و درک فیلسوفان پیشاسقراطی و همچنین افلاطون از علت‌های نخستین ذکر کرده، شرح و نقدی‌ست برای توضیح

---

۱. همان، ۱۵۷

۲. ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۲۲). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

تفکر مابعدالطبیعی خودش. اما آیا شرح و نقد ارسطو از این فیلسوفان درست و یا منصفانه است؟ در دوره‌ی معاصر اکثر ارسطوشناسان در ارائه پاسخ منفی به این پرسش متفق‌اند. اما هیچ‌کس در هیچ‌جا، از پیشاسقراطیان در برابر ارسطو با این فرض که آن‌ها وحدت‌الوجودی بودند و یا گرایش‌های عرفانی ـ به معنای معمول کلمه ـ داشتند دفاع نکرده است.

خدا خالق جهان نیست

برای این‌که بتوان از این بخش به نظریه‌ی کیهان‌پیدایی ارسطو نقب زد، به حکم کلی سلجوقی درباره‌ی متافیزیک ارسطو رجوع می‌کنیم: «آثار ارسطو در مابعدالطبیعه خیلی بلند و بزرگ و محتشم است، ولی در آن فصلی که مربوط است به «اله»، ارسطو از راه برآمده است.»[۱] مراد سلجوقی، کتاب دوازدهم (لامبدا) متافیزیک است. اگر ارسطو از راه ـ یعنی همان مسیر معمول و مبتدی الهیات اسلامی ـ برآمده باشد در لامبدا نه که پیش از آن، در زتاست که مسیر را کج کرده است. ارسطو در فصل هفتم کتاب زتا، ذیل عنوان «پیدایش و انواع آن» چنین می‌نویسد: «از چیزهای پدیدآینده برخی بنا بر طبیعت، برخی به وسیله‌ی هنر (یا فن و صنعت)، و برخی خودبه‌خودی پدید می‌آیند. همه‌ی پدیدآینده‌ها «به وسیله‌ی چیزی و از چیزی پدید می‌آیند، و چیزی می‌شوند.»[۲] پیش از بررسی این حکم بسیار مهم، باید به کتاب ثتا رجوع کنیم تا بدانیم که چیزها با چه نیرو و توان‌شدی به یکدیگر بدل می‌شوند. به طور خلاصه می‌توان گفت که قوه به یک معنا به مبدأ یا آغاز حرکت و تغییر در چیز دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیز دیگر است. مانند فن پزشکی که یک قوه یا توانمندی‌ست. اما یکی از معانی قوه صورت انفعالی دارد. یعنی به چیزی که توان منفعل شدن و دگرگون شدن دارد و از چیز دیگری می‌تواند تأثیر بپذیرد، قوه می‌گویند. برای این‌که الف بتواند ب را دگرگون کند، هم در الف باید قوه‌ای برای

---

۱. سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۱۹۰) تهران: انتشارات عرفان

۲. ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۲۲۵). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

دگرگونی باشد و هم در ب باید نیرویی برای دگرگونی‌پذیری نهفته باشد. پس در هر دو باید یک امکان وجود داشته باشد: امکان دگرگون شدن و فعلیت یافتن. بنابراین امکان یعنی این‌که یک چیز قدرت تغییر را داشته باشد. پس ارسطو نتیجه می‌گیرد که آن چیزی که هیچ قوه‌ای ندارد و یا هیچ انفعالی نمی‌پذیرد، دارای هیچ امکانی نیز نیست. و این در بحث پیدایش بسیار حیاتی‌ست. زیرا نه ارسطو که کل یونانیان باستان بر این باور بودند که «اگر چیزی از پیش موجود نباشد، پیدایش «ناممکن» است.»[۱] یعنی به قول پارمنیدس، از هیچ، هیچ به وجود می‌آید. پس در نظر یونانیان پیدایش از عدم «امکان» ندارد. البته باید در نظر داشت که امر بالقوه امکان دارد هم بشود هم نشود. «هر چیز بالقوه، در عین حال، قوه‌ی ضد نیز است؛ زیرا آنچه قوه‌ی بودن را دارد، قوه‌ی نبودن را نیز دارد و بنابراین تباهی‌پذیر است و نمی‌تواند ازلی و جاویدان باشد. و آنچه قوه‌ی نبودن را دارد، ممکن است نباشد. بنابراین آنچه مطلقاً تباهی‌ناپذیر (یعنی جاویدان) است، مطلقاً بالقوه نیست، پس بالفعل است.»[۲] همین مسئله سبب شده تا سلجوقی بر متافیزیک ارسطو چنین نقدی بزند: «چیز دیگری که ارسطو را به قدم (سرمدیت) عالم معتقد ساخته است، این است که ارسطو «فعل» را بر «قوه» مقدم می‌شمارد... ارسطو از این فکر، فکرت قدم عالم را انتزاع می‌کند، در حالی که حق ندارد و مخصوصاً که خداوند قدیر، مرید است و اختیار به دست قدرت اوست و اگر عالم را خداوند مدت‌ها به حالت بالقوه نگه داشته باشد، عقلاً و عملاً محال نیست.»[۳] به راحتی دیده می‌شود که سلجوقی نتوانسته از درون به متافیزیک ارسطو نگاه کند و به همین دلیل، نقدش را از بیرون بر سازه‌ی عظیم و بافت تودرتوی ارسطویی تحمیل کرده است.

این گزاره دیگر واضح است که چرا «همه‌ی پدیدآینده‌ها به وسیله‌ی چیزی از چیزی پدید می‌آیند و چیزی می‌شوند» ما انسان‌ها نیز به طور معمول و بر اساس

---

۱. همان، ۲۲۷

۲. صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. (۲۱۰). تهران: انتشارات حکمت

۳. سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۱۹۲) تهران: انتشارات عرفان

تجربه‌ی زیسته این گزاره را پذیرفته‌ایم. به همین دلیل به جادو شک داریم و یا معجزه را معجزه می‌نامیم. اگر چوبی یا عصایی ماری می‌شود، مشخص است که دهان تحیر باز می‌کنیم. زیرا در چوب توان‌شدی برای تغییر و دگرگونی به مار سراغ نداریم. به همین دلیل اگر داستان این دگرگونی را بشنویم بلافاصله پاسخ خواهیم داد: «غیرممکن» است. یعنی «امکان» ندارد که چنین دگرگونی‌ای از چوب به مار رخ دهد. و این نیروی نهفته در چیزها برای دگرگونی و تغییر باید الزاماً درون‌ماندگار باشد. چوب قطعاً توان‌شدی برای دگرگونی دارد اما این توان‌شد نمی‌تواند جوهرش یعنی ذاتش را به کلی تغییر دهد. اگر بازگردیم به حکم کتاب زتا، توضیحات‌مان ساده‌تر خواهد شد. ما سه نوع پیدایش داریم: طبیعی، خودبه‌خودی و صنعتی. پیدایش طبیعی در دل طبیعت رخ می‌دهد. پیدایش خودبه‌خودی نیز همان پیدایش طبیعی‌ست منتها در بستر طبیعی خودش رخ نداده است. برای اولی می‌توان همان بذر و گندم را مثال آورد. برای دومی نیز می‌توان وجود یا بروز یک آفت در گیاه را مثال آورد که سبب تغییر در رشد و نمو و کیفیت و در کل صورت گندم می‌شود. پیدایش صنعتی نیز ساخته و پرداخته‌ی دست انسان است. برای آن نیز می‌توان میز چوبی یا خانه را مثال زد. ارسطو بر این باور است که الگوی پیدایش صنعتی، پیدایش طبیعی‌ست؛ به واقع انسان از طبیعت تقلید می‌کند. بنابراین بهترین نوع صنعت آن است که نزدیک‌ترین الگوبرداری را از طبیعت داشته باشد. در اینجا اگر علل چهارگانه‌ی ارسطویی را دخالت دهیم، واضح خواهد شد که چرا خدای ارسطو خالق جهان ما نیست. در پیدایش طبیعی، علت مادی خود بذر است. علت صوری گندم است. علت فاعلی توان‌شدی است که در خود بذر برای تغییر وجود دارد و علت غایی دگرگونی و تبدیل شدن بذر به گندم است. پیدایش خودبه‌خودی که نیازی به توضیح ندارد و بر همین منوال است. اما در پیدایش صنعتی، علت مادی چوب است. علت صوری میز است. علت فاعلی توان‌شدی است که در چوب برای تغییر وجود دارد و علت غایی دگرگونی و تبدیل شدن چوب به میز است. پس همان طور که بذر به صورت طبیعی یا خودبه‌خودی نمی‌تواند برخلاف جوهرش عمل

کرده و مثلاً با ریشه‌دواندن در خاک بدل به فیل شود، چوب نیز نمی‌تواند برخلاف جوهرش عمل کرده و تحت دستان ورزیده‌ی نجار، بدل به قالین شود. اما از نجار یاد کردیم؛ پس سهم فاعل بیرونی یعنی نجار در این میان چیست؟ نجار در صنعت صرفاً واسط است؛ همان طور که دهقان در طبیعت واسط است. نجار علت فاعلی میز شدن نیست. آنچه که به میز فعلیت می‌بخشد نیروی بالقوه‌ای‌ست که در چوب وجود دارد و به آن «امکان» بدل شدن به میز را می‌دهد. نجار با حرکات دست و تصور میز در ذهن، صرفاً به عنوان عامل واسط به چوب صورت می‌بخشد. طبیعت که حتی به همین عامل واسط نیز نیازی ندارد. طبیعت نیازی به دهقان ندارد و این دهقان است که محتاج سخاوتمندی طبیعت است. بذر همان‌طور به صورت خودرو و به اصطلاح انسان‌ها «وحشی» پیش از انقلاب کشاورزی نیز رشد و نمو داشت و بند دستان هیچ دهقانی نبود.

بنابراین جهان ما جهانی‌ست خودرشدیابنده و پویا و زایا و ازلی. این جهان خالقی ندارد و محتاج هیچ خالقی نیز نیست. اما اگر چنین است، پس چرا ارسطو در کتاب کاپا نه‌تنها دانش نظری را به سه بخش طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم کرده که حتی درباره‌ی خدا گفته است که «وجود الهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود، و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد»؟[1] به نظر می‌رسد که باید میان خالق و محرک نخستین جهان تفاوت قائل شد.

خدا محرک نامتحرک است

برای به سرانجام رساندن دریافت‌مان از فهم سلجوقی از مبادی الهیاتی اندیشه‌ی ارسطو بهتر است چند قطعه‌ی وی را که در جای‌جای کتاب تجلی خدا در آفاق و انفس آمده کنار هم قرار دهیم تا بتوانیم به وسیله‌ی این قطعات به اصل مفهوم حرکت و محرک نامتحرک ارسطو پل بزنیم. «ارسطو برای این‌که در توحید خداوند مبالغه کند، چنان پنداشته که این چنین ذات یگانه باید تنها یک مخلوق داشته باشد

۱. ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۳۶۴). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

که آن عقل اول است، زیرا به عقیده ارسطو اگر آن موجودی که یگانه‌ی مطلق است دو و یا سه و یا بیشتر مخلوق‌هایی داشته باشد، وحدت صرف او باقی نمی‌ماند؛ زیرا خالق این بودن، غیر از خالق آن بودن است.»[۱] «و باز ارسطو درباره‌ی علم خداوند می‌گوید که خداوند محرک اول است، به حیث یک ذات معقول؛ زیرا که خداوند فعل محض است و فعل او علم اوست که قایم به ذات اوست و هم معقول او ذات اوست نه چیز دیگری.»[۲] «ارسطو به مانند استاد خود فلاطون، فکرت خدایی را از نقطه‌ی «حرکت» و «تغییر» آغاز می‌کند. ولی حرکت نزد ارسطو عام‌تر است از حرکتی که از یک مکان به مکان دیگر می‌شود. حرکت در نظر ارسطو عبارت است از انتقال قوه به فعل. هر حرکتی که واقع می‌شود نزد ارسطو در حقیقت عبارت از تحقق آن قوه که کامن (پنهان) بوده است؛ یعنی بیرون آمدن آن از حجله‌ی قوه به میدان فعل.»[۳] «و از این است که ما حرکت و تبدیل این جهان را چنین تعبیر می‌کنیم که آن یک کوششی است برای آن‌که از حالت «بالقوه» به شکل «بالفعل» درآید، یعنی صورت به شکل کامل خود تحقق‌پذیر شود. و چون این کائنات که همیشه در یک حرکت متواتر است به هیچ صورت نمی‌تواند خود را اظهار کند، از این‌رو این تبدل حتماً باید یک سرچشمه از فیض قوت و قدرت به پشت سر خود داشته باشد، که این منبع و منشا عبارت است از «خدا» که این خدا باید چنان تصور شود که در عین حال هم محرک است و هم هیچ چیز نمی‌تواند او را به حرکت بیاورد.»[۴] در اینجا با سه مفهوم حرکت، علم الهی و ذات باری مواجهیم. ارسطو در فصل یکم لامبدا می‌گوید که «جواهر بر سه گونه‌اند: ۱. یکی جوهر محسوس که از این‌گونه برخی جاویدان (یا سرمدی) است (همانند صور فلکی)، و برخی تباهی‌پذیر (همانند جانداران)... ۲. دیگری جوهر نامتحرک است؛ بعضی می‌گویند که این جداگانه

۱. سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۱۹۱) تهران: انتشارات عرفان
۲. همان، ۱۹۳
۳. همان، ۴۴۶
۴. همان، ۴۴۶

وجود دارد، و بعضی دیگر آن را به دو گونه تقسیم می‌کنند. ۳. بعضی نیز صورت‌ها و چیزهای ریاضی را در طبیعتی یگانه (واحده) قرار می‌دهند، و بعضی تنها چیزهای ریاضی را از این (طبیعت) می‌شمارند.»[۱] از این میان جوهر محسوس تباهی‌پذیر و جوهر محسوس ازلی مربوط به علم طبیعیات می‌باشند. اما جوهر نامتحرک که به باور ارسطو تکین است، از جمله جواهری‌ست در این جهان، که حامل هیچ نوع حرکتی نیستند. اما حرکتی که سلجوقی از آن یاد می‌کند ـ یعنی حرکت از بالقوه به بالفعل ـ صرفاً یک گونه از حرکاتی‌ست که در سطح جهان محسوس در جریان است و این حرکت هیچ نسبت مستقیمی با محرک نامتحرک ندارد. حرکتی که ارسطو از آن دم می‌زند، حرکتی مستدیر است. از آنجا که جهان ازلی‌ست، هیچ نقطه‌ی آغازی در محور دایره وجود ندارد و دایره نیز در نظر یونانیان باستان و به‌ویژه فیثاغوریان شکلی کامل و حتی مقدس است، ارسطو برای چرخش افلاک چنین حرکتی را در مد نظر داشته است. این حرکت همان طور که سلجوقی نیز اشاره کرده، حرکتی مکانی‌ست اما این حرکت مکانی، از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر و از مکانی به مکان دیگر نیست، بلکه یک حرکت مکانی مستدیر است. بله خدای ارسطویی فعلیت محض است؛ اما ارسطو این اطلاق را به صورت دلبخواهانه انتخاب نکرده است. «در حوزه‌ی طبیعت، هر چیز از ماده و صورت مرکب است؛ اما آن جوهر ازلی که پدیده‌ی تجربی حرکت، ما را به وجود آن راهبر می‌شود، ماده ندارد، بنابراین فاقد قوه است. او فعلیت محض و به تعبیر دیگر صورت محض است... چون حرکت و دگرگونی مستلزم این است که شی متغیر و متحرک دست‌کم از جنبه‌ای بالقوه باشد، روشن می‌شود که آنچه فعلیت و صورت محض است از هرگونه تغییر و دگرگونی بری است. حرکت ازلی و دایره‌ای پیوسته، مستلزم وجود صورتی محض است که البته نه‌تنها فعلیت محض است بلکه این فعلیت‌اش را از طریق ایجاد حرکت به کار می‌گیرد. چنین برهانی را امروزه برهان جهان‌شناختی می‌نامند. برهانی که ارسطو

---

۱. ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۳۸۵ و ۳۸۶). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.

طی آن از طبیعت مرکب از ماده و صورت، به صورت محض (یعنی خدا) می‌رسد که پدیدآورنده‌ی ازلی و یکپارچه فعلیت حرکت دوری ازلی است.»[۱] اما چرا خدا را به عنوان محرک نخست می‌شناسیم؟ زیرا در جهان محرک‌های بی‌حرکت دیگری نیز وجود دارند که هر کدام‌شان یک ستاره را به حرکت درمی‌آورند. بدین‌ترتیب مفهوم خدا در نزد ارسطو سلسله‌مند است و در مرتبه‌ی خاصی از هستی جای می‌گیرد. خدا محرک نخست است و جوهر دیگری محرک دوم و جوهر دیگری محرک سوم و... به همین دلیل ارسطو در آثارش گاهی از واژه‌ی خدا استفاده کرده و گاهی نیز از خدایان نام برده است. «خدا همچون عقول دیگر (یعنی، محرک‌های بی‌حرکت دیگر) عقل محض است؛ اما او در میان این جواهر، نخستین محسوب می‌شود: «آسمان و جهان طبیعت بر چنین مبدئی استوارند». بنابراین از عالی‌ترین و بهترین هستی برخوردار است.»[۲] پیرامون علم خداوندی، سلجوقی اشاره‌ای به ارسطو نکرده و در این زمینه به طور بسیار اجمالی به اندیشه‌ی ابن‌سینا پرداخته است. در حالی که ابن‌سینا بسیار کوشیده تا خدای ارسطویی را به خدای اسلام نزدیک سازد و چه در مفهوم پیدایش و چه در بخش ذات و جایگاه و علم الهی بر آن بوده تا تفسیری اسلامی از الهیات ارسطویی به دست دهد. چرا که بیشتر ارسطوشناسان با این جمع‌بندی راس[۳] از الهیات ارسطو هم‌نظرند:

- خدا فقط به خودش علم دارد.
- خدا خالق جهان نیست.
- خدا به جهان علم ندارد.
- ارسطو به هیچ‌وجه به پاداش و تنبیه الهی عقیده ندارد.
- ارسطو هرگز کلمه‌ی (پرونویا = مشیت) الهی را به کار نبرده است.
- خداشناسی ارسطو ذیلی است بر فلسفه طبیعی او.

---

۱. صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. (۳۶۰). تهران: انتشارات حکمت
۲. همان، ۳۹۰
۳. همان، ۳۹۸

به باور من، ابن‌سینا آن‌چنان غرق اندیشه‌ی ارسطو بود که به راحتی پی به این موارد ببرد. به همین دلیل تلاشش این بود که دست‌کم در بخش الهیات، ارسطوی خودش را به جهان اسلام معرفی کند. در اینجا به طور مثال به کتاب اشارات و تنبیهات، گفتار دوم، الهیات، نمط هفتم استناد می‌کنیم: «چنان‌که بیان شد، واجب‌الوجود واجب است که ذات خود را خودبه‌خود تعقل کند. و هستی‌های بعد از خود را از جهت آن‌که علت و هستی‌بخش آن‌هاست دریابد. و سایر چیزها را به سبب آن‌که وجود آن‌ها در سلسله‌ی ترتیب نزولی نسبت به حق تعالی از جهت طول و عرض واجبند، تعقل کند.»[۱]

اکنون اگر دوباره به آن پرسش چکیده بازگردیم، مشخص است که از خلال «تجلی خدا در آفاق و انفس» نمی‌توان به الهیات ارسطو راهی گشود. سلجوقی نه‌تنها نقد درست و درخوری از این الهیات به دست نداده، که حتی در توضیح و تشریح آن نیز ناکام مانده است. با این‌که این کتاب را آسوده‌دل در خلوت دهکده‌ای در جلال‌آباد نوشته است، حتی زحمت مطالعه‌ی آثار اصلی متفکران ـ از پیشاسقراطیان تا برگسون ـ را هم به خود نداده است. منابع کتاب سلجوقی قرار ذیل است: «الله؛ عباس محمود العقاد»، «الملل و النحل؛ عبدالکریم شهرستانی»، «تاریخ فلسفه الیونانیه؛ یوسف کرم»، «تاریخ یعقوبی»، «دایره‌المعارف قرن بیستم؛ فرید وجدی»، «شفا و شرح آن؛ قاضی عیاض و شهاب‌الدین خفاجی»، «طبقات‌الامم؛ صاعد اندلسی»، «فهرست؛ ابن‌الندیم»، «قصه الفلسفه الحدیثه؛ احمد امین و زکی نجیب محمود»، «مواقف و شرح آن؛ قاضی عضد و سید شریف جرجانی» و همچنین:

“Belief in god. By charles gore”, “The evidence of god in an expanding universe. Edited by John Clover monsma”, “The evolution of theology in the Greek philosophy. By A. W. benn”, “The

۱. ابن‌سینا، (۱۳۹۰). اشارات و تنبیهات. (ج ۱). (۳۸۸). تهران: سروش.

idea of god. By pringle pattison", "Incyclopedia britannica", "Incyclopedia of islam", "Outlines of history of Greek philosophy. By zeller", "Philosophy of theism. By A. C. fraser" and "The story of philosophy. By Durant ph. D".

منابع:

سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. تهران: انتشارات عرفان.

ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.

ارسطو (۱۳۹۷). سماع طبیعی (فیزیک). محمدحسن لطفی. تهران: نشر طرح نو.

صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. تهران: انتشارات حکمت.

ابن‌سینا، (۱۳۹۰). اشارات و تنبیهات. (ج ۱). (۳۸۸). تهران: سروش.

مفهوم ضرورت و مکان در تیمایوس[1]

چکیده

افلاطون در کتاب تیمایوس، یک بار بحث‌اش از کیهان‌پیدایی (cosmogony) را به سرانجام می‌رساند و نشان می‌دهد که چطور نظم حاکم کیهانی منطبق بر نظم نفس بشری‌ست. اما بار دوم به نیت پر کردن خلای میان هستی و صیرورت به نقطه‌ی آغاز پیدایش جهان باز می‌گردد و این‌بار خرد و ضرورت (necessity) را به عنوان دو عامل اصلی تکوین جهان در نظر می‌گیرد. افلاطون معتقد است که برای تبیین ضرورت کور، ناگزیریم میان باشنده‌ها و شونده‌ها، پذیرنده‌ها را جای دهیم تا به توسط آن، نشان دهیم که چطور شونده‌ها می‌شوند. از کتاب تیمایوس پیداست که پذیرنده دارای ویژگی‌هایی چون حرکت بی‌نظم، تعین‌ناپذیری و بی‌شکلی‌ست؛ اما بزرگترین ویژگی پذیرنده مکانمندی به مثابه دایه‌ی شدن است.

مقدمه

به باور برخی از پیروان و شارحان افلاطون، به ویژه نوافلاطونیان، در کیهان‌شناسی تیمایوس دو حرکت قابل شناسایی‌ست: حرکت از بالا به پایین؛ حرکت از دمیورگوس و عالم مثل به سوی عالم مادی تا پایین‌ترین مرتبه‌ی آن که همان ماده باشد. حرکت از

---

۱. زیر نظر دکتر محمدرضا حسینی بهشتی، استاد دانشگاه تهران

پایین به بالا؛ حرکت از ماده و عالم جسمانی به سوی علل عالی پیدایش جهان. بنا بر حرکت نخست، همه‌ی عالم مادی به عنوان یک کل معلول عقل است، اما بنا بر حرکت دوم عالم مادی محصول نوعی ضرورت کور است.[۱] فلسفه در یونان باستان همواره بر پایه‌ی انطباق میان امر اعلی و امر ادنی شکل می‌گرفت. چنین است که دغدغه‌ی افلاطون در بیشتر رسائل‌اش تبیین نظم کیهانی و انطباق آن بر وضعیت بشری‌ست. این کوشش بیش و پیش از تیمایوس در جمهور هویداست. آنجا که عدالت معیار نظم و فضیلت (virtue) اصل خرد قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که مفهوم ضرورت به عنوان چیزی برهم‌زننده و بی‌نظم نباید در چنین منظومه‌ی فلسفی‌ای جایی داشته باشد. فلسفه‌ی افلاطون با شرایط زیستش پیوند خورده بود. به همین دلیل مفهوم ضرورت نیز صرفاً برای پاسخ به پرسش «چگونه شونده‌ها می‌شوند؟» پرورده نشد؛ بلکه به مانند سرنوشت اسفبار اسطوره‌ی آتلانتیس، خط و ربط‌هایی با آتن در معرض تهدید داشت. آتنی که از لحاظ اخلاقیات اجتماعی و وضعیت سیاسی در آشفتگی بسر می‌برد و نظم دوران شکوهمند گذشته را از کف داده بود.

دور نخست گفت‌وگو

در دور اول گفت‌وگو میان سقراط و کریتیاس و تیمایوس و هرموکراتس، کریتیاس به سقراط می‌گوید که من و تیمایوس تصمیم گرفته‌ایم که برای شروع بحث، نظر به مهارت‌هایمان تقسیم کار کنیم. تیمایوس که در علم ستاره‌شناسی صاحب‌نظر است و عمر خود را صرف تحقیق در طبیعت و کل جهان کرده، سخن را از آفرینش جهان آغاز کند و با پیدایش آدمیان پایان دهد. سپس خود کریتیاس نیز بحث آموزش و تربیت و گزینش شهروندان برتر را پیش بکشد. در ادامه‌ی رساله، تیمایوس رشته‌ی سخن را به دست می‌گیرد و می‌گوید در بحث از کیهان‌پیدایی باید در همان ابتدا

---

۱. رجبی، مزدک. (۱۳۸۸). جهان‌شناسی فلسفی تا دوره‌ی یونانی‌مآبی و تفسیر تیمایوس، (۵۹ـ۷۶). تهران: دوفصلنامه‌ی فلسفی شناخت.

میان دو چیز تمیز قائل شد: «آنچه همیشه هست و هرگز دگرگونی و شدن در آن راه نمی‌یابد، و آنچه همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مقام هستی نمی‌رسد.» به باور تیمایوس، جهان ما جهانی مخلوق و حادث و با حواس قابل درک است و می‌توانیم از آن تصوری در ذهن داشته باشیم. اما آنچه که می‌شود باید بالضروره بر اثر علتی بشود. علت یعنی مسئول؛ بنابراین رساله‌ی تیمایوس دو خط را پی‌گیری می‌کند: سرمشق چیزها و علت چیزها. یعنی صرفا با سنجش این‌که چه چیزی، چه جهانی و چه ساختار معقولی سرمشق این جهان ماست، نمی‌توان به حقایق دست یافت و باید نشان داد که چطور عالم معقولات و جهان همیشه باشنده‌ها سرمشق عالم محسوسات و جهان همیشه شونده‌ها قرار گرفته است.

تیمایوس می‌گوید، «آنچه دارای خرد نیست هرگز زیباتر از چیزی که دارای خرد است نخواهد بود.» از سوی دیگر، آنچه که روح ندارد از خرد بی‌بهره است. بدین جهت، هنگامی که صانع در کار ساخت این جهان شد، خود را در روح قرار داد و به جسم جهان روح بخشید. چنین است که نتیجه می‌گیرد پس حق داریم معتقد باشیم به «احتمال قوی» این جهان دارای روح و خرد است و بر اثر حکمت و اراده‌ی خداوند پدید آمده است. این‌که این جهان دارای نفس است و خردی بر آن حاکم است که از وجود صانع یا پروردگار برخاسته است، بر تاریخ فلسفه، به ویژه بر روی فیلسوفان دوران هلنیسم تأثیر بسزایی گذاشت. ابتدا نوفیثاغوریان، به پیروی از افلاطون، قائل به ثنویت نفس/بدن شدند و در بحث جهان، ادعا کردند که این عالم مادی به عنوان خدای مخلوق، دارای نفس است و از خرد پیروی می‌کند. حتی نومنئوس صریحاً از واژه‌ی دمیورگوس برای تشریح الهیات تثلیثی‌اش بهره برد و گفت که در میان خدای محض متعال و عالم محسوسات، دمیورگوس به عنوان خدای واسط قرار گرفته و به پیروی از قول افلاطون، این جهان ساخته‌وپرداخته‌ی خرد این خدای واسط است. سپس افلاطونیان متوسط، به طور مثال پلوتارخوس، با استفاده از مفهوم ضرورت در پیدایش جهان ـ که در رساله‌ی تیمایوس تشریح شده ـ ادعا کرد که چون خدای متعال مطلق، خیر مطلق است و به طور مستقیم

در پیدایش این جهان دخیل نبوده، و از آنجا که این جهان محل تاریکی و شر و حیله و فریب و بی‌نظمی است، پروردگار مطلق نمی‌تواند شر را آفریده باشد؛ به همین دلیل و به باور پلوتارخوس، منشأ شر در این عالم است و نفس این عالم زاینده‌ی شر و بی‌نظمی است.

افلاطون برای این‌که ثابت کند که چگونه روح در جسم جاگیر می‌شود، می‌گوید هرگز دو چیز به‌هم نمی‌پیوندند مگر آن‌که چیز سومی به عنوان واسط میان این دو قرار گیرد. پس نیاز به برقراری یک رابطه است. «زیباترین رابطه‌ها رابطی است که خود و آن دو چیز را که به‌هم می‌پیوندد به صورت چیزی واحد و کامل درآورد، و رابطی که از عهده‌ی این کار به بهترین وجه برمی‌آید تناسب است.»[۱] روح خداوندی که به این جهان دمیده شده، سبب آمیزش «همان» و «دگر» می‌شود و حاصل این آمیزش، هستی است. با آمیزش دوباره‌ی همان و دگر و هستی، ذات واحد کامل به دست می‌آید و بر پایه‌ی تقسیم‌بندی و رعایت فواصل هارمونیک و ریاضیکال در تتراکتیس، روح به قسمت‌ها و تناسب‌ها و رابطه‌های درست و برابر در بافت جسم جهان به کار می‌رود. در پایان دور نخست تشریح کیهان‌پیدایی، افلاطون نشان می‌دهد که چطور روح در وسط این جهان قرار گرفت و این جهان به چه سبب گردمانند شد و زمان چگونه به مثابه عنصری برای تغییرات و شدن به این جهان بخشیده شد و از چه سبب هر یک از ستارگان در حرکتی مستدیر قرار گرفتند و در کنار این موجودات آسمانی به چه شکلی سه گونه از موجودات زمینی شکل گرفتند. اما پس از تشریح مکانیسم حواس در بدن انسان چنین می‌گوید: «همه‌ی مطلبی که تا کنون بیان کردیم، جز نکات معدودی، مربوط به اثرات خرد بود. اکنون وقت آن است که آثاری را هم که از ضرورت نابینا ناشی می‌شود تشریح کنیم.»[۲] به این ترتیب باب مبحث نخست از کیهان‌پیدایی را می‌بندد و با بررسی مفهوم ضرورت وارد مبحث دوم می‌شود.

---

۱. افلاطون. (۱۳۶۶). دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ۱۸۴۱. محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی
۲. همان، ۱۸۶۲

ضرورت

افلاطون در پیشگفتار بند (47 e) تیمایوس می‌گوید که نیروی باصره با فلسفه به دست می‌آید. این نیرو ما را قادر می‌سازد تا کنه هستی و مبدأ (آرخه) پیدایش جهان را بکاویم و دریابیم: «به عقیده‌ی من نیروی باصره برای ما منشأ بزرگترین فایده‌هاست چه اگر ما قادر نبودیم که خورشید و ستارگان و بنای کل جهان را ببینیم، از تحقیقی که هم‌اکنون درباره‌ی جهان پیش گرفته‌ایم اثری در میان نبود.»[۱] از این رو دمیورگوس نیروی باصره را به ما بخشید تا با آن گردش دورانی خرد را در بنای کل جهان بنگریم و حرکات دورانی تفکر خود را با آن منطبق سازیم. چنین است که می‌توانیم با راهبری لوگوس (logos)، از میتوس (Myth) و اسطوره‌گرایی فاصله گیریم و درکی هر چند اندک و ناقص از عالم ایده‌ها به دست آوریم. اما افلاطون تأکید می‌کند که از همین مسیر راهبری عقلانی‌ست که به مفهوم اگر نه غیرعقلانی که «تاریک»، «دشوار» و «تعین‌ناپذیر» ضرورت می‌رسیم: ضرورت کور. «در گفتاری [که پیش از این] داشتیم [برای پیدایش جهان] دو نوع کفایت می‌کرد: یکی را سرمشق نامیدیم و گفتیم که فقط از راه تفکر قابل درک است و پیوسته به یک حال می‌ماند. دومی عبارت بود از آنچه به پیروی از سرمشق ساخته شده و در معرض کون و فساد است و به چشم دیده می‌شود. در آن هنگام نوع سومی ذکر نکردیم زیرا معتقد بودیم که همان دو نوع برای ما کافی است. ولی اکنون گفتاری که در پیش داریم ما را ناچار می‌کند که بکوشیم تا نوع سومی از هستی را که بس مبهم و تاریک و دریافتنش دشوار است از راه توضیح و تشریح روشن سازیم.»[۲] ضرورت با این‌که به گونه‌ای، نقیض نظم درونی عقلانی جهان ماست، اما بی‌آن نمی‌توان منطق پیدایش و شدن جهان را متصور شد. از همین رو، «در ایجاد جهان خرد و ضرورت هر دو دخیل‌اند.»[۳] ضرورت بر مبنای توصیف افلاطون، علت «سرگردان»، «بی‌هدف» و «بی‌منظور»

---

۱. همان، ۱۸۶۰

۲. همان، ۱۸۶۳

۳. همان، ۱۸۶۱

جهان است. دمیورگوس به عنوان نظم‌دهنده و سامان‌بخش جهان، آن را طوری ساخت که تا حد ممکن عالی و بی‌عیب و نقص باشد. «حد ممکن» خود نشانی از نقص کمال است. پس مشخص است که «جهان‌آفرین، همه‌ی این‌ها را تحت شرایطی خاص اداره کرده بود. طوری که همه‌چیز از او منشأ نگیرد و حدود لطف و مهربانی او مشخص باشد.»[۱] آن حدی که به فرمان الهی سازمان نیافته، ناگزیر از دل ضرورت برخاسته است. بنابراین به دو برداشت از ضرورت می‌رسیم: ضرورت همچون علتی سرگردان و بی‌هدف و کور، و ضرورت به مثابه علت مشارک در امر پیدایش جهان.[۲]

اندیشه‌ی نوع سوم

افلاطون کوشید تا نشان دهد که چطور نظم جهان موجود از دل بی‌نظمی خائوس پدید آمد. با این‌که خودش از آنچه تشریح کرده راضی و یا مطمئن نیست و هر بار به ما یادآوری می‌کند: «این‌که کوشش من بر این پایه قرار دارد که آنچه می‌گویم در حدود حدس و احتمال باشد، سعی می‌کنم با دقت و مراقبت هرچه تمامتر از آغاز درباره‌ی یکایک اشیاء و کل آن‌ها سخن بگویم.»[۳] خائوس تهی‌بودگی محض نیست. چیزی باید در خائوس باشد که قابلیت و پذیرندگی تغییر و شدن را داشته باشد. ماهیت نوع سوم همین پذیرندگی‌ست. «نوع سوم دایه‌ی هر تکوین یافتن و شدن است.» پذیرنده متعلق شناخت ما قرار نمی‌گیرد، چون ما با پذیرای محض روبه‌رو نیستیم.[۴] افلاطون می‌گوید که پذیرنده هرگز تغییر ماهیت نمی‌دهد. همواره همه چیز را می‌پذیرد و به خود راه می‌دهد. صورت هیچ چیز را از آن خود نمی‌سازد؛

1. Conford, francis macdonald. (1997). Plato’s cosmology. 159. Indiana: Hackett Publishing Company

۲. همچنین رک: احمدی افرمجانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۷). نقش ضرورت در مواجهه با مسئله‌ی شر در فلسفه‌ی افلاطون. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳. افلاطون. (۱۳۶۶). دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ۱۸۶۲. محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی

۴. رک: درسگفتارهای دکتر محمدرضا حسینی بهشتی زیر عنوان «افلاطون»، در دانشگاه تهران

اما همانند جسمی نرم، آماده است که هر نقشی را بپذیرد و اجازه می‌دهد که «همه‌ی چیزهایی که در او راه می‌یابند او را به حرکت آورند و به اشکال و صور گوناگون نمایان سازند و به همین جهت گاه به این شکل ظاهر می‌شود و گاه به شکلی دیگر.»[۱] باشنده‌ها بر پذیرنده وارد می‌شوند و پذیرنده نقش باشنده‌ها را به شونده‌ها انتقال می‌دهد. «افلاطون بدین ترتیب به مفهوم مکان دست یافت، نه مکان خالی که برخی‌ها تصور کرده‌اند، بلکه مکانی که همیشه پر است از نوع اولیه‌ای از اجسام که به تمام معنای کلمه کنسیس حرکت می‌کنند ـ تغییر می‌کنند، به وجود می‌آیند و ازبین می‌روند، در حالت فقدان یکنواختی و تعادل بر روی یکدیگر می‌غلتند و این حرکت را به خود پذیرنده نیز منتقل می‌سازند. این‌که خود پذیرنده بایستی به جنب‌وجوش درآید و این جنب‌وجوش را به محتویات خودش بازپس‌گرداند، نیرومندترین دلیل است بر این فرض که افلاطون همین منظور را داشته است، آنگاه که آن را نه‌تنها مکان بلکه قالب، یعنی «خمیرمایه‌ای عاری از صفت» نامید.»[۲] این ترتیب، حاوی چند نکته‌ی اساسی‌ست:

- برخلاف برخی از تاریخ‌نگاران فلسفه، افلاطون قائل به این نبود که جهان محسوس یک شبح و جعل مطلق است و بر این مبنا اصلاً وجود خارجی ندارد. جهان محسوس از طریق لوگوس و ضرورت با جهان ایده‌ها در ارتباط است و حد ایدئالش رسیدن به آن جهان است. خود این جهان نیز شبیه‌ترین شکل ممکن را با آن جهان دارد.
- لوگوس در ما انسان‌ها نیز به عنوان یک توان وجود دارد و به وسیله‌ی آن می‌توانیم به میزان توان خویش به حقایق اشیا پی ببریم. اما به طور کل، در مورد اشیای جهان محسوس دوکسا داریم و نمی‌توانیم به طور قطع به یقین برسیم.

---

۱. افلاطون. (۱۳۶۶). دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ۱۸۶۵. محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی

۲. گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه‌ی یونان. ج ۱۷. ۱۳۱. حسن فتحی. تهران: انتشارات فکر روز

- جهان محسوس، شده و در حال شدن است. بدین ترتیب و برخلاف ادعای ادیان ابراهیمی، جهان ما از عدم خلق نشده است. این جهان صورتی یا وجهی از همان جهان ایده‌هاست که بدین شکل درآمده است.
- نقطه‌ی اتصال و پیوستگی جهان شونده‌ها به جهان باشنده‌ها، اصل ضروری پذیرنده است. پذیرنده مکانی‌ست که صورت باشنده‌ها را می‌گیرد و سپس به شونده‌ها انتقال می‌دهد.

در یونان باستان، زن نمودی از انفعال و زمینی برای بذرافشانی مرد در جهت تولید و استمرار نسل شناخته می‌شد. از همین جهت افلاطون نیز به‌وجود آورنده را پدر، شونده را فرزند و پذیرنده را مادر ـ یعنی آنچه شدن در آن صورت می‌پذیرد –می‌نامد.

خوانش پذیرنده‌ی افلاطون با متافیزیک ارسطو

ارسطو در فصل هفتم متافیزیک، کتاب زتا، پیدایش را به سه شیوه تقسیم می‌کند: «از چیزهای پدیدآینده برخی بنا بر طبیعت، برخی به وسیله‌ی هنر (یا فن و صنعت) و برخی خودبه‌خودی پدید می‌آیند. همه‌ی پدیدآینده‌ها به وسیله‌ی چیزی و از چیزی پدید می‌آیند، و چیزی می‌شوند.»[1] به باور ارسطو چیز پدید آمده هم تازه نیست؛ زیرا چیزی پدید نمی‌آید که در آن هیچ چیز از چیزهای دیگر نباشد. همچنین هر چیزی که پدید می‌آید، امکانش به طور پیشینی در چیز دیگر بوده است. آنچه را که چیزی از آن پدید می‌آید ماده (هوله) گویند. اما ماده چیست؟ ماده‌ی ارسطویی به مانند ـ اما نه این‌همان ـ مکان افلاطونی‌ست. یعنی ماده نیز متعلق شناخت ما قرار نمی‌گیرد. ماده محسوس نیست و نمی‌توانیم آن را به چنگ آوریم. «ماده امری نسبی‌ست.»[2] پیش از آن، در همین کتاب زتا، ارسطو شرح می‌دهد که آنچه یک چیز را آن ساخته است که هست، آن چیز ماده نه بلکه صورت است. پس جوهر یک چیز ماده‌ی آن نه که صورت آن است. جوهر همان صورت است. مثلاً میز را در نظر بگیرید.

---

۱. ارسطو. (۱۳۹۴). متافیزیک، ۲۲۵. شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

۲. رک: درسگفتارهای دکتر مهدی قوام صفری زیر عنوان «متافیزیک ارسطو»، در دانشگاه تهران.

آنچه میز را آن کرده است که هست، چوب یا ابزارآلات نجاری نیست، بلکه صورت میز است. در میان علت‌های چهارگانه‌ی ارسطویی، حتی علت مادی نیز به نوعی با علت صوری پیوند خورده و با آن قابل شناسایی و معناپذیری است. اگر ما تصوری از میز در ذهن نداشته باشیم، نمی‌توانیم به چوب حالت بدهیم و آن را به میز بدل سازیم. همچنین نمی‌توانیم از آب یا حلوا میز بسازیم. صرفا قادریم از چوب یا فلز و پلاستیک میز بسازیم. زیرا بالقوگی و امکانی در چوب یا فلز برای ساختن میز هست که در آب یا حلوا نیست. دقیقا چنین توان‌شدی در مکان افلاطونی نیز نهفته است. این توان‌شد همان علت پذیرندگی‌ست. در واقع پذیرنده شونده را آن چیزی ساخته که در عالم ایده‌ها هست؛ منتها به مرتبه‌ای نازل‌تر از آن. این نکته را نیز باید مد نظر داشت که ما همواره و به طور دائم در یک چرخه‌ی صیرورت قرار نداریم. این حکم نیز به وسیله‌ی متافیزیک ارسطو قابل ردیابی‌ست. صورت به طور بالفعل و «در اینجا» حضور دارد. احتمال دارد که این میز، در آینده بسوزد یا تخریب شود، اما در حال حاضر روبه‌روی ما قرار گرفته، ثابت است و صورت میز را دارد. افلاطون در این مورد با صراحت چنین می‌گوید: «در مورد چیزی که گاه به این صورت و گاه به صورتی دیگر می‌بینیم، مثلاً در مورد آتش، هرگز نخواهیم گفت: «این آتش است» بلکه همیشه فقط خواهیم گفت: «در صورت فعلی آتش است»، همچنین نخواهیم گفت: «این آب است» بلکه خواهیم گفت: «در صورت فعلی آب است»، و به طور کلی هیچ‌یک از این چیزها را چنان نخواهیم نامید که گویی صورت لایتغیری دارد و مراد ما از «این... است» و «آن... است» بیان آن صورت است. زیرا صورتی که ما با «این... است» و «آن... است» یا «این چیز... است» و یا هر گفتار دیگری که مبین صورت ثابت و لایتغیری است بیان می‌کنیم، از دست ما می‌گریزد و ثابت و پابرجا نمی‌ماند.»[1] به این ترتیب افلاطون می‌کوشد تا با استفاده از طرح باشنده‌ها، پذیرنده‌ها و شونده‌ها، به پرسش چگونگی تغییر و تبدیل عناصر چهارگانه به یکدیگر

۱. افلاطون. (۱۳۶۶). دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ۱۸۶۴. محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی

و پیدایش جهان پاسخی بیابد. با این پاسخ است که سپس طرح سلسله‌مراتبی «اتم‌ها، احجام، جمادات، حیوانات، انسان‌ها و فیزیولوژی بدن انسان» در تیمایوس پیش برده می‌شود.

پیام سیاسی مفهوم ضرورت

اما مسئله‌ای که در چکیده نیز به آن اشاره کردیم، همچنان پوشیده می‌ماند؛ این‌که طرح بزرگ افلاطون در ترسیم نظم کیهانی و سازوکار جسمانی جهان و سیارات و موجودات زنده و در آخر بدن انسان، چه پیام سیاسی و اجتماعی‌ای برای یونان و دولت‌شهر آتن در پی داشت. نظم طراحی شده در رساله‌ی تیمایوس، از سویی پیوند عمیق و خردمندانه‌ای میان اراده‌ی خداوندی و کارکرد تک‌تک سلول‌ها و دستگاه‌های داخلی بدن، میان چرخش سیارات و تشکیل شب و روز و پیوند و رابطه‌ی زن و مرد و قانون و دولت‌شهر را نشان می‌دهد؛ اما از سوی دیگر، مفهوم ضرورت که در مقابل خرد قرار گرفته، به مثابه منبع شر و بدی، به نظر کل این سازه را تهدید می‌کند. شاید زیرآب رفتن جزیره‌ی آتلانتیس و یا سیلی که کل یونان را بلعید، زنگ خطری‌ست که افلاطون برای تمدن در حال زوال یونان به صدا درآورده بود. افلاطون قصد داشت که به یونانیان گوشزد کند که اگر بیش از این ضرورت و شرارت جای خرد را بگیرد و در عوض آن‌که از عقلانیت برای راهبری جامعه کار بگیریم، خود را به ریتم و آهنگ زمان همراه سازیم، اخلاقیات یونانی را فراموش کنیم، به هرج و مرج و فساد سیاسی، اجتماعی و اخلاقی مجال بروز و دامان‌گستری دهیم، مصلحت سیاسی را جایگزین درایت فلسفی کنیم، دیری نخواهد پایید که همچون جزیره‌ی آتلانتیس با آن همه عظمت و شکوه زیر هجوم سیلاب‌آسای بیگانگان غرقه شده و از ما صرفا نامی باقی بماند و تاریخ‌مان نیز به دست فراموشی سپرده شود و برای احیای آن مجبور شویم باز همچون کودکان بی‌حافظه دست به دامان بیگانگان شویم تا تاریخ‌مان را برایمان باز گویند. بنابراین باید خرد فلسفی بتواند بر ضرورت افسار ببندد و آن را محدود سازد.

نتیجه‌گیری

ابتدا این‌که به نظر می‌رسد که اولین‌بار این افلاطون بود که به جهان محسوسات نفسانیت بخشید. این نفس چون متعلق به این جهان است و این جهان، جهانی شونده و متغیر است، پس با شرارت درهم‌آمیخته است. البته افلاطون از واژه‌ی شرارت استفاده نمی‌کند؛ اما مفهوم ضرورت آن را تداعی می‌کند. ضرورت در نفس این جهان نهفته است و هر بار نظم جهان ما را تهدید می‌کند. اما نباید به این مفهوم یکسره نگرشی منفی داشت؛ زیرا همان‌طور که اشاره کردیم، دمیورگوس آن را طوری ساخت که تا حد ممکن خالی از نقص باشد و در کار ساخت جهان با خرد همراه شود. برای ایجاد این جهان، آنچه که ضرورت در پی می‌آورد پذیرندگی است. باشنده در پذیرنده به مثابه دایه‌ی مکان، نقش‌شان را به شونده‌ها می‌سپارند.

به باور من، ارسطو برای تدوین اثر بزرگش یعنی متافیزیک، بهره‌های بسیاری از رساله‌ی تیمایوس برده و به شدت تحت تأثیر این اثر بوده است. از بحث عقول در کیهان‌شناسی گرفته، تا مفهوم نفس عالم و حتی مبحث ماده و صورت و فعلیت، ریشه‌های همه‌ی این مباحث ارسطویی در رساله‌ی تیمایوس افلاطون متبارزند.

منابع:

احمدی افرمجانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۷). نقش ضرورت در مواجهه با مسئله‌ی شر در فلسفه‌ی افلاطون. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ارسطو. (۱۳۹۴). متافیزیک. شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

افلاطون. (۱۳۶۶). دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی

درس‌گفتارهای دکتر محمدرضا حسینی بهشتی زیر عنوان «افلاطون»، در دانشگاه تهران

درس‌گفتارهای دکتر مهدی قوام صفری زیر عنوان «متافیزیک ارسطو»، در دانشگاه تهران.

رجبی، مزدک. (۱۳۸۸). جهان‌شناسی فلسفی تا دوره‌ی یونانی‌مآبی و تفسیر تیمایوس، تهران: دوفصلنامه‌ی فلسفی شناخت

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه‌ی یونان. ج ۱۷. حسن فتحی. تهران: انتشارات فکر روز

Conford, francis macdonald. (1997). Plato’s cosmology. Indiana: Hackett Publishing Company

۲

ابن سینا و ابن خلدون

تقریری بر نظریهٔ صدور ابن سینا در التعلیقات

ابن سینا در کتاب التعلیقات، از تعلیق شماره‌ی ۱۴۷ تا ۱۵۲، بحثی درباره‌ی نظریه‌ی صدور دارد که نظریه‌ی دانش‌پیدایش ـ ترکیبی که ساخته‌ی دکتر مهدی قوام صفری است ـ از آن استنتاج می‌شود. در تعلیق ۱۴۷ از این حکم آغاز می‌کند که هر آن‌چه از واجب‌الوجود صادر شده، صرفاً به واسطه‌ی تعقل واجب‌الوجود بر خودش حاصل شده است. بنابراین، اگر واجب‌الوجود تعقل کند، آن چیز پیدا، آفریده ـ و آن‌طور که ابن سینا ادعا کرده ـ صادر خواهد شد، و چون خداوند صورت‌های معقول را تعقل کرده، آن‌ها واجب شده‌اند. در همین‌جا، ابن سینا پرسش تفاوت و زمان در مساله‌ی پیدایش را پیش می‌کشد و می‌گوید میان فعل تعقل واجب‌الوجود و پیدایی آن‌چه خداوند درباره‌ی آن فکر کرده، هیچ تفاوت و فاصله‌ای نیست. یعنی تمایز و ترتیبی در میان نیست. تعقل یک چیز عین پیدایش آن در بیرون است. در این‌جا است که از نظریه‌ی صدور، نظریه‌ی دانش‌پیدایی استنتاج می‌شود. پس، هر آن‌چه موجود است، برای واجب‌الوجود معقول است و هر آن‌چه برای واجب‌الوجود معقول است، موجود است و این شامل وجود خود خداوند نیز می‌شود، زیرا وجود خداوند جز همان معقولیت‌اش برای خودش نیست. بنابراین، هر گونه واسطی میان تعقل خداوندی و پیدایش منتفی است. یعنی نمی‌توان پذیرفت که معقولات دیگری علت وجود صورت‌ها هستند، چرا که باز باید از علت وجودی این معقولات پرسید و به این ترتیب، وارد یک دور یا تسلسل شد.

در تعلیق ۱۴۸، ابن سینا باب بحث چگونگی صدور موجودات از واجب‌الوجود که سبب نخست صدور و پیدایش است، می‌گشاید. تعلیقات ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱ و ۱۵۲، همه مثال‌ها و تصدیقاتی بر همین تعلیق ۱۴۸ هستند. به‌طور کل، می‌توان این بندها را چنین خلاصه کرد: واجب‌الوجود برخلاف نظریه‌ی فلوطین، به این‌که چیزها از او صادر شده‌اند، آگاه است. صدور از واجب‌الوجود دایمی است. صور معقول پیش از آن‌که وجود داشته باشند، موجودند، چرا که اگر موجود نباشند، نمی‌توانند معقول باشند. این موجود بودن یعنی این‌که خداوند آن‌ها را تعقل کرده است. پس در نهایت، تعقل خداوند علت تام وجود چیزها در خارج است.

با شرحی که از نظریه‌ی صدور ابن سینا در این بندها ارایه کردیم، مشخص است که چیزهایی در این میان آشفته به‌نظر می‌رسند. بخشی از این آشفتگی را دکتر ذبیحی در کتاب «فلسفه‌ی مشاء»، کوشیده با استفاده و خوانش متون مهم ابن سینا برطرف سازد. به باور من، اما این ساماندهی چندان قناعت‌بخش نبوده است. ابتدا مدعیات را بررسی می‌کنیم: مشخص نیست که منظور ابن سینا از مفهوم «صدور» چیست. آیا مرادش عیناً آن چیزی است که در اندیشه‌ی فلوطین وجود داشته یا خیر. اگر ابن سینا هیچ واسطی میان تعقل واجب‌الوجود و پیدایش موجودات قایل نیست، پس چرا در آثار دیگر از عقول و در واقع مراتب پیدایش حرف می‌زند و در آخر، اگر خدا علت تام و نهایی وجود موجودات است، این مساله علم الهی به جزئیات را از وی سلب نمی‌کند؟

برای گسترش و احیاناً پاسخ به این مدعیات، بهتر است به اصل نظریه‌ی صدور در اندیشه‌ی فلوطین رجوع کنیم. فلوطین در فصل اول رساله‌ی دوم انئاد پنجم چون‌این می‌نگارد: «واحد، همه‌چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست، زیرا اصل و مبدأ همه‌چیز، نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بل او همه‌چیز بدین معنا است که همه‌ی چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او، یا بهتر است بگوییم همه‌ی چیزها هنوز در او «نیستند»، بل «خواهند بود». اما چگونه ممکن است از این واحد که خود بسیط است و هیچ‌گونه اختلاف و دوئی را حاوی نیست،

چیزهای کثیر پدید آیند؟ بدین‌سان: چون هیچ‌چیز در او نبود، همه‌چیز می‌تواند از او برآید و برای این‌که هستی پدید آید، واحد خود نمی‌توانست هستی باشد، بل تنها می‌توانست پدیدآورنده‌ی هستی باشد و هستی، به اصطلاح نخستین «شدن» است. چون «نخستین» کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که «شد»، روی در «او» آورد و از «او» آبستن شد و این عقل است. روی آوردن‌اش به «او» هستی را پدید آورد و نگرش‌اش به «او» سبب پیدایی عقل شد: چون روی در او آورد و در او نگریست، در آن واحد هم عقل شد و هم هستی. این عقل که تصویری از واحد است، از واحد تقلید می‌کند، یعنی چون پر است لبریز می‌شود و آن‌چه از طریق این فیضان پدید می‌آید، تصویری از اوست، همان‌گونه که او خود تصویر واحد است. این نیروی اثربخش که از عقل صادر می‌شود روح است: روح «شد» در حالی که عقل ساکن و ثابت بود، همان‌گونه که عقل نیز «شد» در حالی که واحد ساکن و ثابت بود. ولی روح در حال سکون نمی‌آفریند...» و در فصل ششم رساله‌ی سوم انئاد پنجم چون‌این نتیجه می‌گیرد: «... عقل به‌خود به‌عنوان خود خویش می‌اندیشد و ذات و ماهیت خود را می‌شناسد: زیرا هنگامی که هستی را می‌بیند، خود را می‌بیند و دیدن‌اش فعلی است (نه بالقوه) و او خود فعلیت است، زیرا عقل و اندیشیدن یکی است و هنگامی‌که به‌خود می‌اندیشد، به‌خود هم‌چون واحدی کامل می‌اندیشد نه آن‌که جزئی درباره‌ی جزئی دیگر بیاندیشد.»

از این دو قطعه، مشخص می‌شود که ابن سینا به تبع فارابی، هم بحث نظریه‌ی صدور و هم واجب‌الوجود خودنگر و به‌خوداندیشنده را از فلوطین وام گرفته است. بله درست است که رگه‌های افلاطونی و حتا ارسطویی در کار فلوطین نیز دیده می‌شود، منتها در این‌جا مساله‌ی ما نظریه‌ی صدور ابن سینا است. این ابن سینا است که می‌کوشد با وارد کردن مفهوم حرکت ارسطویی، خلایی را که در الهیات فلوطین متصور شده، پر کند، اما این خلاء آیا واقعاً وجود دارد؟ به‌نظر نمی‌رسد که خلایی در منطق کار فلوطین نهفته باشد. پیدایش عقل از احد، حاصل لبریزی احد است.

این یعنی احد از خود عقلی ندارد. حرکت ندارد. اراده ندارد. احد پری‌ست و عقل حاصل سرریزی احد است. اما ابن سینا و پیش از او، فارابی که نمی‌توانستند چون‌این چیزی را در مورد خدای اسلام بپذیرند. یعنی نمی‌شد خدای اسلام را خارج یا ورای عقل و اراده تصور کرد. به همین سبب ابن سینا گام نخست نظریه‌ی صدورش را از عقل اول فلوطینی آغاز می‌کند. یعنی از عقلی که حاصل پری احد است، اما آن را احد لحاظ می‌کند، چون خدا باید واجب‌الوجود و قائم بالذات باشد. بدین ترتیب، ابن سینا خلای نظریه‌ی صدورش را با حذف احد فلوطین پر کرد. در ادامه، اساساً مسیر فلوطین را طی نکرد و از رساله‌ی سوم انئاد پنجم برای توضیح دانش‌پیدایی بهره جست.

چرا ابن سینا چون‌این ملغمه‌ای از نظریات مختلف در باب پیدایش جهان آماده ساخت؟ شاید جدی‌ترین پاسخ این باشد که وی ناگزیر بود به این پرسش که جهان چگونه از عدم خلق شده، پاسخی بیابد. به همین دلیل از نظریه‌ی حرکت در اندیشه‌ی ارسطو و نظریه‌ی صدور در اندیشه‌ی فلوطین چیزی عجیب درآمیخت. برای مقابله با حرکت دوار و جاویدان و هم‌چنین آموزه‌ی هستی هماره پایدار و بی‌آغاز و بی‌پایان در اندیشه‌ی یونانی و فلسفه‌ی ارسطویی، به‌نظریه‌ی صدور فلوطین و به‌ویژه عقل به‌خوداندیشنده و متعقل و فعلیت یافتگی این عقل پناه برد. از سوی دیگر، نمی‌توانست فاعلیت را از این عقل سلب کند و صرفاً بر پری تکیه کند. به همین دلیل، مفهوم حرکت را در مقابل پری و لبریزی قرار داد، چرا که در فلوطین، حاصل نگرش عقل اول به‌خود، پیدایش روح است. اما در ابن سینا، حاصل نگرش عقل به‌خود، پیدایش موجودات است. همان‌طور که گفتیم، صور معقول پیش از آن‌که وجود داشته باشند، موجودند، چرا که اگر موجود نباشند، نمی‌توانند معقول باشند. پس خداوند علت تام موجودات است، اما برای این‌که صور معقول وجود یابند، مستلزم حرکت‌اند. حرکتی که چیزها را به‌سمت وجود داشتن سوق می‌دهد. با این وجود، مشخص نیست که چطور می‌توان بحث عقول را که مربوط به مراتب پیدایش و شناخت می‌شود در بحث دانش‌پیدایش جای داد. امروزه می‌دانیم که

ابن سینا نمی‌دانست که انئادها از ارسطو نیست. می‌دانیم که او و همه‌ی فیلسوفان جهان اسلام کوشیدند، تا میان اثولوجیا و سایر آثار ارسطو پل بزنند و از دل دو جریان متفاوت فلسفی -که آن‌ها هر دو را یکی می‌پنداشتند- فلسفه‌ای را بیرون بکشند که با اصول دین اسلام هم‌خوان باشد. ابن سینا به هنگام نوشتن التعلیقات می‌دانست که آشفتگی‌ای میان متافیزیک و اثولوجیا وجود دارد، اما در عوض انسجام‌بخشی و یا خوانش انتقادی از آرای ارسطو کوشید تا میراث ارسطو را با الهیات اسلامی درهم آمیزد.

منابع مطالعاتی

ابن سینا، التعلیقات، حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی، بیروت: الدار الاسلامیه، ۱۹۷۲

محمد ذبیحی، فلسفه‌ی مشاء؛ با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران: سمت، ۱۳۸۹

فلوطین، دوره‌ی آثار، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶

شهوت[1] ابن سینا[2]

یوپ لامیر[3]

ترجمهٔ عتیق اروند

چکیده

علی‌رغم علو مقام ابن‌سینا در فلسفه و پزشکی، او کسی نبود که خودش را در آثارش دفن کند. او زندگی فوق‌العاده پرماجرایی داشت؛ روایت شده که شیفتهٔ غذای خوب، نوشیدنی و عشق‌بازی بوده است. این نوشته، نظر معروف اما کاملا غیرمعمولی را به بحث می‌کشاند که مطابق آن، ابن‌سینا بر اثر افراط در برقراری رابطهٔ جنسی جانش را از دست داد. تجزیه و تحلیل دقیق منابع و قرابت عقل سلیم به ادعاهای پزشکی حامیان این نظر، نشان‌دهندهٔ آن است که ابداً این اتهامات را هیچ مدرکی

---

۱. به نظر می‌رسد که برگردان Concupiscence به هوس دقیق‌تر باشد؛ چرا که این واژه از واژهٔ لاتینی متأخر concupiscentia گرفته شده که خود از con «به» و پیوسته یا انتقال یافته به cupi «خواستن یا میل ورزیدن» گرفته شده که به معنای اشتیاق شدید نفسانی به چیزی است. متعاقب آن، هوس نیز در فارسی به معنای خواهش نفسانی است. در مسیحیت، Concupiscence به معنای گرایش نفسانی به گناه است. آگوستینوس از این واژه برای اشاره به شهوت گناه استفاده کرد. اما اینجا به طور مشخص، منظور لامیر از -Concupis cence رانهٔ جنسی و آن چیزی‌ست که در زبان عامیانه به شهوت شهره است. (م)

2. Arabic Sciences and Philosophy, vol. 23 (2013) pp. 277–289 doi:10.1017/S0957423913000039 © 2013 Cambridge University Press

3. Joep lameer, Avicenna’s concupiscence

تأیید نمی‌کند. کاملاً بالعکس: خواهیم دید که منبع اصلی‌ای که همهٔ روایات بعدی به آن استناد می‌کنند، در دو نقطه دستکاری شده تا تصویری که ما از شهوترانی ابن‌سینا می‌شناسیم ایجاد شود. بنابراین باید چنین فرض بگیریم که آن‌هایی که با ابن‌سینا و فلسفه‌اش دشمنی داشتند، در پس این ماجرا هستند. به احتمال قوی این دستکاری در نیمهٔ اول قرن دوازدهم میلادی انجام شده است.

مقدمه

کمتر موردی در باب زندگی ابن‌سینا (۹۸۰ – ۱۰۳۷) به اندازهٔ بی‌اعتدالی[۱] وی در سکس، تخیل مردم را برانگیخته تا جایی که بسیاری معتقدند همین امر سبب مرگ وی شده است. روایات مربوط به این برداشت، معمول و شایع است و تا جایی که توانسته سویهٔ آسیب‌پذیر این متفکر استثنایی را فاش سازد، باید موجبات استقبال و دلگرمی مخالفانش را فراهم کرده باشد.

من تا همین اواخر، هرگز در این زمینه، نیکنامی ابن‌سینا را که سخت همچون سنگ می‌نمود زیر سوال نبردم. اما این تا هنگامی بود که تصمیم گرفتم بیشتر در این باب بدانم.

با بررسی شواهد موجود، به این نتیجه رسیدم که گرچه ابن‌سینا در واقع مردی شهوتران به‌نظر می‌رسد، دلیلی وجود ندارد که باور کنیم عادات جنسی او موجب بروز بیماری جدی شده و یا حتی می‌تواند چیزی از مرگ دردناک و نابهنگام وی بگوید.

اجازه دهید با دو مثال از نمونهٔ تصویری که از سکسوالیتهٔ ابن‌سینا در ادبیات مدرن ترسیم شده آغاز کنیم. جان مک‌گینیس[۲] در روایت‌اش از صنوف عصرانهٔ ابن‌سینا در همدان (حدود ۱۰۱۵) چنین می‌گوید:

> عصر با شاگردانش ملاقات می‌کرد... پس از آن، درس‌ها در بزمی تقریباً پرآشوب با شراب و انبوهی از طلاب صنوف گوناگون پی گرفته می‌شد... در شکل تا حدودی مبهم، از آنجا که در این دوران،

۱. Intemperance به زیاده‌روی نیز می‌توان ترجمه کرد؛ اما من در برابر temperance «اعتدال»، آن را به بی‌اعتدالی برگردانده‌ام. (م)

2. Jon McGinnis

> بیشتر طلاب ورزیده زنان برده بودند و کنیزها به مثابه افرادی که در دسترس اربابان جنسی‌شان قرار دارند دیده می‌شدند، شب‌نشینی‌های ابن‌سینا احتمالاً شامل مقداری «تفریحات بزرگسالان» می‌شد که با مشاهدات خود جوزجانی که با اشتهای جنسی سیری‌ناپذیر ابن‌سینا همراه بود، مطابقت داشت.[۱]

و سهیل افنان،[۲] در «ابن‌سینا، زندگی و آثارش» چنین می‌نگارد:

> او به مثابه مردی با شور مفرط ـ که به اعتدال نمی‌خورد ـ بسیار بیش از آنچه بدن قوی‌اش تاب داشته باشد، به روابط جنسی پرداخت. گفته می‌شود که حتی در وضع ناتوانی جسمی نیز از این کار پرهیز نکرد.[۳]

اکثر منابعی که از ابن‌سینا نام برده‌اند، مملو اند از تعریف و تمجید دانش و توانایی او؛ اما حتی یک کلمهٔ ستایش‌آمیز در مورد شخص خودش ندارند. اغلب به صورت نیمه‌تمسخرآمیز تذکر داده‌اند که او کسی بود که به خاطر افراط در سکس مرد و کتب «شفا» و «نجات»، به شفا و نجات وی کمکی نکرد.[۴]

این است افکار عامه[۵] در باب زندگی جنسی ابن‌سینا، بر مبنای شهادت شاگرد، دستیار، همدم بیست‌وپنج ساله، منجم و فیزیکدان‌اش، ابوعبید جوزجانی.[۶] ابن‌سینا زندگینامه‌اش را به جوزجانی دیکته کرد و جوزجانی نیز این زندگینامه را

---

1. J. McGinnis, Avicenna (Oxford, 2010), pp. 22–3.
2. Sohayl Afnan
3. S. Afnan, Avicenna. His Life and Works (Woking and London, 1958), p. 77.
4. Ibid., p. 78.

۵. communis opinio در اینجا بازهم لامیر بر اساس عشق و علاقهٔ شدیدی که به فلسفهٔ قرون وسطی و فلسفهٔ اسلامی دارد، از ترکیب واژگانی دیگری از زبان لاتین وام گرفته تا بتواند general opinion را توضیح دهد. (م)

6. On Abū ʿUbayd Juzjānī, see:
R. Wisnovsky, “Jowzjāni (Juzjāni), Abu ʿObayd ʿAbd al-Wāhʿed”, in I. Yarshater (ed.), Encyclopaedia Iranica, vol. 15, fascicle 1 (New York, 2009), pp. 82–4; Ahmed H. al-Rahim, “Avicenna’s immediate disciples. Their lives and works”, in Y. Tzvi Langermann (ed.), Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages (Turnhout, 2009), pp. 1–25, on pp. 4–8.

با شرح وقایع –از نخستین دیدار تا هنگام مرگ استاد در ۱۰۳۷– تکمیل کرد.[1] در نهایت صرفاً مبتنی بر دو قطعه از روایت جوزجانی است که تمامی روایات مابعد از فساد جنسی ابن‌سینا ارائه می‌شود. خب، این قطعات چه می‌گویند؟

گواهی نخست

جوزجانی در قطعهٔ نخست –بر اساس نسخهٔ دوزبانهٔ عربی–انگلیسی– گلمان چنین می‌گوید:

> و کان الشیخ قوی القوی کلها و قوه المجامعه من قواه الشهوانیه اقوی و اغلب ویشتغل به کثیرا فأثر فی مزاجه... حتی صار امره فی السنه... اصاب الشیخ قولنج.[2]

ترجمهٔ گلمان:

> شیخ در تمامی قوای‌اش نیرومند بود و نیروی جنسی‌اش قوی‌ترین و غالب‌ترین نیروی شهوانی‌اش[3] بود و او اغلباً از آن استفاده می‌کرد و این بر مزاج‌اش اثر می‌گذاشت... تا آنجا که در سال... شیخ به قولنج مبتلا شد.[4]

تا آنجا که من می‌دانم، نسخه و ترجمهٔ گلمان از این قطعه هرگز به چالش کشیده نشده است. پس اجازه دهید نگاهی دقیق‌تر به بخش اول روایت فوق داشته باشیم:

> شیخ در تمامی قوای‌اش نیرومند بود و نیروی جنسی‌اش قوی‌ترین و غالب‌ترین نیروی شهوانی‌اش بود و او اغلباً از آن استفاده می‌کرد و این بر مزاج‌اش اثر می‌گذاشت...

1. The autobiography and its completion by Juzjānī were published by W. E. Gohlman, The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation (New York, 1974).
2. Gohlman, The Life of Ibn Sina, pp. 80.8–82.3.
3. concupiscible faculties
4. Ibid., pp. 81, 83.

به دلیل اهمیت این قطعه و اعتراض لامیر به آن، در اینجا اصل قطعهٔ گلمان را نیز آورده‌ام: (م)
The Master was vigorous in all his faculties, the sexual faculty being the most vigorous and dominant of his concupiscible faculties, and he exercised it often. It affected his constitution [. . .] to the point that in the year [so-and-so] [. . .] the Master was afflicted by the colic.

اول از همه، منظور گلمان از ترجمهٔ «قواه الشهوانیه» به concupiscible faculties چیست؟ در توضیح این مطلب باید به این نکته اشاره کرد که جوزجانی نیز همچون استادش ابن‌سینا تصوری مشائی از نیروی نفس انسانی داشته است؛ نیروی نفسانی‌ای که «قواه الشهوانیه» بخشی از آن است. ابن‌سینا در بحث‌اش از قوای نفسانی بشر در کتاب شفا، طبقه‌بندی کاملی از این قوا ارائه می‌کند. با محدود کردن خویش به بخشی از این طبقه‌بندی که ما را مستقیماً به «قواه الشهوانیه» می‌رساند، سلسله‌مراتب ذیل پدیدار می‌شود: ۰. نفس ← ۱. حیوانیه ← ۱. a قواه محرکه ← ۱. A .a. (i) قواه شهوانیه.[1] در a (i) باعث الی الحرکه = قواه نزوعیه یا شوقیه ← ۱. a نیروی محرکه ← ۱. a. (i) تحریک انگلیسی: ۰. روح ← ۱. روح حیوانی به حرکت = نیروی شوقی (میل کننده) ← ۱. A (i) .a. نیروی شهوانی. با نیروی concupiscible (که از واژهٔ لاتینی concupisco به معنای بس‌مشتاق گرفته شده) روح رو به سوی چیزی متمایل می‌شود که برای حواس مناسب تشخیص داده شود. حواس را باید به گسترده‌ترین معنای آن دریافت: لامسه، چشایی، بویایی، بینایی و شنوایی.[2] بر اساس این، شاید گفته شود که نیروی شهوانی با لذایذ جسمانی معطوف به چیزهای نیک زندگی در ارتباط است. تا آنجا که من می‌دانم، ابن‌سینا در هیچ‌جا از صورت جمع «قواه الشهوانیه»‌ای که در جوزجانی می‌یابیم، استفاده نکرده است. چیز عجیبی نیست؛ چرا که «قواه الشهوانیه» یک نیروی واحد است.

---

1. G. Anawātī and S. Zāyed, Ibn Sīnā, al-Shifāʾ, vol. 6: al-Nafs (Cairo, 1975), pp. 32ff. For the correspondence between Avicenna's quwwa shahwāniyya and Aristotle's epithumētikon, see A. M. Goichon, Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā (Paris, 1939), p. 28.

۲. حتی اگر برای ابن‌سینا، حواس درونی ماشین‌های مهم و مخازن چیزهایی‌اند که به واسطهٔ حواس بیرونی درک می‌شود، آن‌ها معمولاً با عملکرد نیروی شهوانی ارتباط ندارند.

در باب حواس درونی در ابن‌سینا رجوع کنید به:

Ibn Sīnā, al-Nafs, ed. Anawātī and Zāyed, pp. 145ff; D. Black, "Psychology: soul and intellect", in P. Adamson and R. Taylor (eds), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge, 2005), pp. 308–26, on pp. 312–16.

بنابراین استفادهٔ جوزجانی از صورت جمع، به بهترین وجه، به مثابه تجلیات گوناگون نیروها در قالب بیانات گوناگون میل نفسانی درک می‌شود.

در همان قطعه، عبارت «قوی القوی کلها» (گلمان: نیرومند در تمامی قوایش) باید به دلبستگی فراوان ابن‌سینا به لذت نفسانی به طور کلی اشاره داشته باشد. هیچ دلیلی وجود ندارد که بپذیریم اشاره به چیزی فراتر از آن است. در پایان، به نظر نمی‌رسد که sexual faculty گلمان ترجمه و قرائت درستی از واژهٔ عربی «قوه المجامعه» باشد. چنین نیرویی در نفس وجود ندارد؛ چرا که faculty به سختی می‌تواند به استقامت جنسی ابن‌سینا ارجاع دهد و به نظر می‌رسد که این ترجمه به هدف رساندن محتوا، به شدت بدبینانه و نامحترمانه است. در عوض، پیشنهاد من این است که «قوه المجامعه» را به معنای معمول‌تر میل جنسی بفهمیم. این چیزی است که جوزجانی گفته است:

> و کان الشیخ قوی القوی کلها و قوه المجامعه من قوان الشهوانیه اقوی و اغلب ویشتغل به کثیراً...

می‌توان آن را به صورت ذیل بیان کرد تا اندکی ترجمهٔ گلمان اصلاح شود:

> شیخ مردی بسیار شهوانی بود، میل جنسی‌اش قوی‌ترین و غالب‌ترین تجلی نیروی شهوانی‌اش بود و اغلباً از آن خرسند[1] می‌شد.

سپس جوزجانی چنین ادامه می‌دهد:

> فأثر فی مزاجه... حتی صار امره فی السنه... اصاب الشیخ قولنج[2]

---

۱. در پاسخ به این ایراد موجه که پسوند مذکر «ه» در «یشتغل به» نمی‌تواند به «قوه المجامعه» مونث ارجاع دهد، باید به این حقیقت توجه داشت که به احتمال قوی، ارجاع جوزجانی نه به نیرو و نه به مجامعه، بلکه بیشتر به ارضای میل از جفت‌گیری یا جماع است که چیزی‌ست مذکر. همچنین این احتمال وجود دارد که جنسیت غیرمتناظر در این مورد منعکس کنندهٔ خصیصهٔ فرهنگ عربی دورهٔ میانه باشد (cf. e.g. J. Blau, A Handbook of Early Middle Arabic [Jerusalem, 2002], p. 46, § 82)، اما این تنها ـ تا آنجا که من میفهمم ـ بخشی از کل زندگینامه‌ای است که جوزجانی نوشته و با این پدیده مشخص شده است؛ خود این، چنین توضیحی را کمتر مورد پذیرش قرار می‌دهد.

2. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 82.1–3.

در ترجمهٔ گلمان:

> این بر مزاج‌اش اثر می‌گذاشت... تا آنجا که در سال... شیخ به قولنج مبتلا شد.

اکنون باید پرسید که مرض قولنج چیست؟ در پزشکی معاصر، نوعی درد شدید شکمی است که در بزرگسالان به دلیل وجود سنگ کلیه (قولنج کلیوی)، یا به دلیل وجود سنگ کیسهٔ صفرا (قولنج صفرایی) ایجاد می‌شود. در هر دو مورد، سنگ‌ها موجب انسداد می‌شوند. مورد نخست، گرفتگی لوله‌های عضلانی‌ای است که ادرار را از کلیه‌ها به سمت مثانه هدایت می‌کنند، در حالی که مورد دوم، سنگ‌ها مجرایی را مسدود می‌کنند که صفرا از طریق آن، کیسهٔ صفرا را به رودهٔ کوچک تخلیه می‌کند تا در فرایند هضم غذا کمک کند. جدای از این، قولنج کودکان نیز هست که بنا بر دلایل گوناگون از جمله تولید گاز معده ایجاد می‌شود.[۱]

تعریفی که ابن‌سینا از بیماری قولنج در «رساله‌ای در باب قولنج» (رساله فی القولنج) ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که قولنج برای او ـ خواه کلیوی خواه صفراوی ـ چیزی متفاوت از آن چیزی است که ما امروزه می‌شناسیم. در نظر او، قولنج گرفتگی غیرطبیعی و دردناک روده بزرگ بود.[۲] این گرفتگی می‌تواند ناشی از [دفع] مدفوع، [وجود] بلغم، باد معده و یا هر چیز سرطانی باشد.[۳] در مجموع ابن‌سینا شصت علت را برای این چهار شکل عمدهٔ قولنج برمی‌شمارد.[۴]

---

1. Cf. e.g. The Merck Manual for Health Care Professionals, Index, sub colic, at: http://www.merckmanuals.com/professional/index/ind_co.html (as consulted on 16 March 2012).

2. Avicenna, Risāla fī al-Qawlanj, in Sˇ. M. Hˇammāmī, Kitāb al-Qawlanj li-Abī Bakr Muhˇammad Ibn Zakariyyāˀ al-Rāzī. Maʿa dirāsa muqābila li-risālat Ibn Sīnā fī al-Qawlanj (Aleppo, 1983), pp. 143–75, on p. 157.5–6. See also the Introduction to the edition on pages 7–18, and the comparative discussions on pages 177–201.

۳. ابن‌سینا در برشمردن علل قولنج در رساله‌ای در باب قولنج، ص ۱۸/۱۶۶–۱۰/۱۶۸، بر این چهار نوع تمرکز دارد. موارد دیگری نیز در صفحات ۱۹/۱۶۶–۱/۱۶۷ هستند که اهمیت کمتری دارند.

4. Cf. ibid., p. 168.9–10, where Avicenna mentions this number at the end of his run-down of the causes of the four major forms of qawlanj.

بنابراین، این پرسش پیش می‌آید که از نظر جوزجانی، علت اختلال در سلامتی ابن‌سینا چه بوده که به بیماری قولنج مبتلا گشته است. باید به خاطر داشت که جوزجانی سلسله‌ای از تعابیر و واژگان را بر روی قطعات دشوار قانون طب ابن‌سینا نگاشت[1] و در همین حوالی بود که قولنج استادش شمس‌الدوله را معالجه کرد،[2] پس مطمئناً می‌توان چنین فهمید که جوزجانی درکی کلی از این بیماری و علل بروز آن داشته است. با این حساب، آیا ممکن است که او چنین اندیشیده باشد که بیماری ابن‌سینا ریشه در آمیزش مفرط جنسی دارد، آنچنان که نسخه و ترجمهٔ گلمان پیشنهاد می‌کند؟ این امر چندان محتمل نیست چرا که رسالهٔ ابن‌سینا در باب قولنج، آمیزش جنسی را به مثابه موجب یا تشدیدکنندهٔ قولنج نمی‌شناسد؛ در حالی که هیچ یک از دلایلی که وی ذکر می‌کند را نمی‌توان به شیوه‌ای تعبیر کرد که تلویحاً اشاره به یا به شکلی شامل زیاده‌روی در جماع باشد.

بنابراین اگر هیچ دلیل عینی پزشکی وجود نداشت تا جوزجانی تمایل جنسی ابن‌سینا را به علت احتمالی بیماری‌ای نسبت دهد که به بهای جان استادش تمام شد، پس چرا به نظر می‌رسد که چنین کاری را انجام داده است؟

پاسخ این است: زیرا بخشی از متن جوزجانی گم شده است.

اجازه دهید توضیح دهم. جوزجانی چندین سطر در باب سیره و زندگینامهٔ ابن‌سینا و تکمله‌اش دارد،[3] و گلمان در نسخه‌ای که از این دو متن آماده ساخته، قرائت اصلی را در پانویس آورده است. حال، نکتهٔ جالب این است که قدیمی‌ترین نسخهٔ موجود از زندگینامهٔ ابن‌سینا نوشتهٔ جوزجانی، نسخه‌ای‌ست که در MS Istanbul, Université 4755 (24) (folios 311a–316a, witness B) قرار

1. Wisnovsky, “Jowzjāni”, p. 83; al-Rahim, “Avicenna’s immediate disciples”, p. 8.
2. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 50.6–9, and p. 52.7–10, with the English translation on pages 51 and 53.
3. Ibid., pp. 1–10.

دارد و تاریخ ۱۱۹۲/۵۸۸ بر آن درج است.[1] این نسخه حاوی افزوده‌های مهم متعاقب میان «کثیراً» و «فأثر» است که قبلاً ذکر شد.

> فقیل له فیه وفی کثیره المأکول والسهر فقال ان الله تعالی قد وفر فی قوای الظاهره والباطنه فانا اوفی کل قوه حقها.

> چون به این دلیل و افراط در پرخوری و کم‌خوابی مورد پرسش قرار گرفت، گفت: خداوند متعال به من فراوان نیروی داخلی و خارجی عطا کرده است. هر چه می‌کنم چیزی نیست جز برآوردن سهم این نیروها.

با این قرائت، قولنج ابن‌سینا ناشی از سبک زندگی نامتعادل‌اش بود که اندک اندک سلامتی‌اش را به نابودی کشاند. روایت ابن‌سینا از خطرات بالقوهٔ رژیم‌های ناسالم غذایی در نسبت به بیماری قولنج، کاملاً این موضوع را تأیید می‌کند؛ به این معنی که در این مورد، متن MS Istanbul Université 4755 (24) بر متن منتخب گلمان ارجحیت دارد.

در توضیح تباین میان MS Université 4755 (24) و سایر گواهی‌ها، مایلم چیزی را که معتقدم محتمل‌ترین فرضیه است ارائه کنم؛ این فرض که در جایی از زنجیرهٔ انتقال متن [یا نسخه‌برداری]، بخشی از نسخهٔ اصلی توسط یکی از دشمنان ابن‌سینا حذف شده است. باید به خاطر داشت که مخصوصاً بعد از انتشار کتاب تهافت الفلاسفهٔ[2] غزالی در اواخر قرن یازدهم، ابن‌سینا در نظر بسیاری، به مثابه یک مرتد دیده می‌شد.[3] و اگر تهمت ارتداد به اندازهٔ کافی زننده نبود، جوزجانی نیز (البته با معصومیت تمام) در زندگینامهٔ ابن‌سینا، از شراب‌خواری، آوازخوانی و عشق‌بازی وی حکایت می‌کند.[4] پس چه چیزی می‌توانست برای بدخواهان ابن‌سینا

1. For a description, cf. ibid., pp. 2–3.

2. Incoherence of the Philosophers

3. For Ghazālī's opinion of the philosophers, among them Avicenna, cf. e.g. F. Griffel, Al-Ghazālī's Philosophical Theology (Oxford, 2009), pp. 97–109.

4. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 54.7–9, with 55 (translation), and 78.4–7, with 79 (translation), together with the fragment under discussion here. Of course, Avicenna →

مناسب‌تر از این به نظر آید که هرزگی این مرتد بر او چیره شود؟ فکر می‌کنم می‌توانیم این امکان را که قطعهٔ مورد نظر به طور تصادفی گم شده به کناری بگذاریم. این حذف بسیار واضح است (از «فقیل» تا «حقها»، یک تقریر کامل است) و پیامدهایش تا آنجاست که آن را بدل به محصول شانس می‌سازد. اگر برخی فکر می‌کنند که من قرائتی فراتر از آن چیزی دارم که فی‌الواقع می‌توان از شواهد موجود به دست آورد، از آن‌ها می‌خواهم که به مطالعهٔ این مقاله ادامه دهند چون چیزهای بیشتری در راه است.

با توجه به موارد فوق، پیشنهاد می‌کنم که متن تقدیس‌شدهٔ گلمان را با قطعه‌ای از MS Istanbul Université 4755 (24) اصلاح کنیم تا به موجب آن، ترجمهٔ متن عربی/انگلیسی به شکل ذیل درآید (با تغییر اندک در کار گلمان):

> و کان الشیخ قوی القوی کلها و قوه المجامعه من قواه الشهوانیه اقوی و اغلب ویشتغل به کثیراً فقیل له فیه و فی کثیره المأکول و السهر فقال ان الله تعالی قد و فر فی قوای الظاهره و الباطنه فانا اوفی کل قوه حقها فأثر فی مزاجه [...] حتی صار امره فی السنه [...] اصاب الشیخ قولنج.

> شیخ در تمامی قوای‌اش نیرومند بود و نیروی جنسی‌اش قوی‌ترین و غالب‌ترین نیروی شهوانی‌اش بود و او اغلباً از آن استفاده می‌کرد. و چون به این دلیل و افراط در پرخوری و کم‌خوابی مورد پرسش قرار گرفت، گفت: خداوند متعال به من فراوان نیروی داخلی و خارجی عطا کرده است. هر چه می‌کنم چیزی نیست جز برآوردن سهم این نیروها. پس این بر مزاج‌اش اثر گذاشت [...] تا آنجا که در سال [...] شیخ به قولنج مبتلا شد.

این پیشنهادی است که من برای بازسازی و فهم قطعهٔ جوزجانی ارائه می‌کنم. اما انصافاً باید گفت که متن گلمان دارای تبار بالابلندی است. در واقع اگر به

→ himself tells us also about his wine-drinking in his autobiography, for which see Gohlman, The Life of Ibn Sina, pp. 28.6–30.2, with pages 29 and 30 for the English translation.

زندگینامهٔ ابن‌سینا در کتاب «تتمه الصوان الحکمه» بیهقی (متوفی: ۱۱۷۰)[۱]، کتاب وفیات الاعیان ابن خلکان (متوفی: ۱۲۸۲)، و کتاب نزهه الارواح و روضه الافراح شهرزوری (متوفی: ۱۲۸۸) نگاه کنیم، واضح است که در هر مورد، کار هر یک از آن‌ها بر قرائت یک متن مشابه استوار است.[۲] و برای پیچیده‌تر شدن قضایا، به نظر می‌رسد که روایت جوزجانی از واپسین روزهای زندگی ابن‌سینا، ادله‌های‌شان را قوی‌تر ساخت. پس اجازه دهید که به گواهی دوم نگاهی بیاندازیم و ببینیم که آن قطعه در کل در باب چیست.

گواهی دوم

قولنج ابن‌سینا که در هنگام همراهی حاکم آل کاکویه، علاء الدوله (متوفی: ۱۰۴۱) در جریان یک لشکرکشی آغاز شده بود، ازبین نرفت. به واقع، ابن‌سینا باید زیاد رنج کشیده باشد. حرف از تشنجی است که قطعاً باید دردناک بوده باشد. ابن‌سینا برای لحظه‌ای آرام می‌گرفت اما بیماری دوباره عود می‌کرد.[۳] مشخص نیست که این وضع تا چه زمانی تداوم داشته، اما با عنایت به روایت جوزجانی و با توجه به شواهد ضمنی‌ای که در نامهٔ ابن‌سینا به شاگردش بهمنیار بن مرزبان[۴] ـ مندرج در

---

۱. مشهور به ابن فندق، از مورخان قرن پنجم قمری است. بنابراین نباید او را با ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی نویسندهٔ کتاب تاریخ بیهقی اشتباه گرفت. (م)

2. TatimmatS̄ iwān al-ḥ̄ikma. Ẓahīr al-Dīn Bayhaqī, ed. R. al-ʿAjam (Beirut, 1994), pp. 71.21– 72.3;Wafayāt al-aʿyān wa-abnāʾ al zamān. Li-Abī al-ʿAbbās Shams al-Dīn. . . Ibn Khallikān, ed. I. ʿAbbās, 8 vols. (repr. Beirut, 1977–78), vol. 2, p. 159.17–18; Nuzhat al arwāh wa-rawḍ̄ at al-afrāh fī tārīkh al-ḥ̄ ukamāʾ. By Shamsuddin Muḥ̄ammad bin Mah̄mood al-Shahrazūri, (d. after 687 AH/1288 AD), ed. Syed Khurshīd Ah̄med, 2 vols. (Hyderabad,1976), vol. 2, p. 117.5–8. Gohlman notes that the account in Ibn Khallikān may depend on Bayhaqī, and that the accounts of Ibn Khallikān and Shahrazūrī are very similar (Gohlman, The Life of Ibn Sina, pp. 1–2).

3. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 82.1ff.

4. On Bahmanyār, cf. H. Daiber, “Bahmanyār, Kīā”, in I. Yarshater (ed.), Encyclopaedia Iranica, vol. 3, fascicle 5 (New York, 1988), pp. 501–3; al-Rahim, “Avicenna’s immediate disciples”, pp. 9–14.

آغاز کتاب مباحثات ـ دیده می‌شود، به نظر می‌رسد که بیماری وی تا دو سال ادامه داشته است.[1] در این دوره، ابن‌سینا بیشتر اوقات در عذاب بود. این زمینه‌ای‌ست که باید در آن قطعهٔ دوم روایت واپسین جوزجانی را نظر به نسخهٔ گلمان بخوانیم:

> شیخ با آن حالت [زار] به شهر اصفهان انتقال یافت و در آنجا به مراقبت از خویشتن مشغول شد. به حدی ضعیف بود که قادر نبود روی پای خویش بایستد؛ پس به درمان خود پرداخت تا آنجا که توانست راه برود. سپس در دربار علاءالدوله حضور یافت و از خویش مراقبتی نکرد و مکرراً سکس داشت. او به طور کامل از بیماری‌اش بهبود نیافت و بیماری‌اش متناوباً در حال عود کردن و بهبود یافتن بود. هنگامی که علاء الدوله عازم همدان شد، شیخ هم او را همراهی کرد. اما بیماری دوباره در مسیر راه سراغش آمد. هنوز به همدان نرسیده بودند که شیخ متوجه شد که توانش به انتها رسیده و دیگر برای دفع بیماری بسیار دیر است [...] او به محضر پروردگارش شتافت و در سال ۴۲۸ در همدان به خاک سپرده شد. سال ولادت‌اش ۳۷۰ بود و بنابراین ۵۸ سال زیست. خداوند بیامرزدش.[2]

روایت فوق، به طور کل محبت‌آمیز و با کمال احترام و دقت نگاشته شده است. تنها قطعه‌ای که به نظر می‌رسد بیجاست، عبارت ذیل است (بخش خط‌کشی شده):

> و حضر مجلس علاءالدوله و هو مع ذلک لا یتحفظ و یکثر المجامعه ولم یبرأ من العله کل البرء و کان ینتکس ویبرأ کل وقت.

> در دربار علاءالدوله حضور یافت و از خویش مراقبتی نکرد و مکرراً سکس داشت. او به طور کامل از بیماری‌اش بهبود نیافت و بیماری‌اش متناوباً در حال عود کردن و بهبود یافتن بود.

1. ʿA. Badawī, Aristʿū ʿinda l-ʿarab (Cairo, 1947), p. 122.5–7. English translation by Dimitri Gutas in his Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Works (Leiden, 1988), p. 64. Gutas refers to Bahmanyār as "Kiyā".
2. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 86.3ff.

به سختی می‌توان باور کرد که واقعاً جوزجانی به بی‌اعتدالی استادش در برقراری رابطهٔ جنسی، آن هم در هنگام بیماری‌اش در اصفهان ارجاع داده باشد. اول از همه باید از خود پرسید که چقدر ممکن است کسی که به سختی می‌تواند راه برود و از شکم‌درد شدید در عذاب است، بر برقراری رابطهٔ جنسی وافر اصرار ورزد.[۱] خود ابن‌سینا در نامه‌اش به بهمنیار که پیش از این به آن اشاره شد، توضیح می‌دهد که بیماری‌اش به حدی بود که حتی قادر نبود چیزی بنویسد. همچنین نمی‌دانم چه چیزی می‌توانست جوزجانی را وادار سازد که زندگینامهٔ استادش را با اشارات نگران کننده‌ای در باب زندگی جنسی‌اش به پایان رساند؛ در حالی که باید به خوبی می‌دانست که آمیزش جنسی در زبان پزشکی به مثابه عامل یا تشدیدکنندهٔ قولنج درج نشده است. پس چرا او به چنین چیزی اشاره کرده است؟ پاسخ به این پرسخ را باید در روایت متداول متنی[۲] جست‌وجو کرد.

همان‌طور که از یادداشت‌های نسخه پیداست، متنی که گلمان ترتیب داده در دو مورد از شش گواهی مورد استفادهٔ وی یافت می‌شود:

MS Istanbul, Ahmet III 3447 (6) (folios 22a–26b)، متعلق به سال ۱۴۶۲/۸۶۶، که به نام گواهی J;33 یاد می‌شود و همچنین نسخه‌ای از زندگینامهٔ ابن‌سینا نوشتهٔ جوزجانی که در حاشیه‌نویسی‌های نسخه‌ای از نزهه الارواح و روضه الافراح شهرزوری یافت شده است. نسخه‌ای که بعد از سال ۱۳۵۳/۷۵۴ نوشته شده و به نام گواهی N.34 یاد می‌شود. اما نکتهٔ جالب این است که دو نسخهٔ دیگر، یعنی MS Istanbul, Université 4755 (24) (گواهی B، که همان‌طور که قبلاً ذکر شد در سال ۱۱۹۲/۵۸۸ ثبت شده) و MS Istanbul, Aya Sofya 4852 (1) (folios 4b-13a, گواهی A که در اوایل قرن هفتم/سیزدهم نسخه‌برداری شده)[۳]

---

۱. یکثر المجامعه را باید این‌گونه فهمید. Frequently گلمان [در واقع] تعبیری است که وی ارائه کرده است.

2. textual tradition

3. For a description of witness A, cf. ibid., p. 3.

نسخه‌هایی متفاوت‌اند (نظر به نسخه‌ای که من از گلمان دارم).

و حضر مجلس علاء الدوله و هو مع ذالک لم یبرأ من العله کل البرء و کان ینتکس ویبرأ کل وقت

وی در حالی که بیماری‌اش به طور کامل بهبود نیافته بود، به دربار علاء الدوله رفت و در نتیجه بیماری‌اش متناوباً در حال عود کردن و بهبود یافتن بود.

اکنون این [عبارت] بسیار بیشتر محتمل به نظر می‌رسد. ابن‌سینا در حالی که بیمار بود، می‌کوشید وظایف‌اش را به نحو احسن به انجام رساند ـ بدون هیچ ارجاعی به هرزگی جنسی. لطفاً توجه داشته باشید که دستنوشته‌هایی که حاوی این قرائت هستند، نشان‌دهندهٔ قدیمی‌ترین گواهی‌های مستقل از زندگینامه/زندگینامهٔ خودنوشت هستند که ما در اختیار داریم. بنابراین به سختی می‌توان در اهمیت قرائت فوق زیاده‌روی کرد. برخلاف گواهی A و B، گواهی Q و S، (ابن القفطی و ابن ابی اصیبه) حاوی ضمیمهٔ ذیل بر متنی است که گلمان تهیه کرده است (بخش خط‌کشی شده).

لا یتحفظ و یکثر التخلیط فی امر المجامعه [...].

وی از خودش مراقبت نکرد و زندگی جنسی کاملاً انحرافی داشت.

گلمان توضیح نمی‌دهد که چرا این افزوده را نمی‌پذیرد؛ اما تصورم این است که او آن را کمی بیش از حد می‌دانست. به هر حال نسخه‌های موجود در Q و S دارای بازبینی‌های گسترده‌ای نسبت به نسخه‌های پیشین هستند[1] و ما باید به متنی که او تهیه کرده بسنده کنیم، بیشتر به این دلیل که عبارتی که او برگزیده: «و یکثر المجامعه»، عبارت «و یشتغل به کثیراً» قطعهٔ نخست را بیشتر منعکس می‌سازد. با این‌که فکر می‌کنم که گلمان باید قرائت گواهی A و B را در عوض J و N انتخاب می‌کرد. من قبول دارم که او در رد قرائت موجود در Q و S محق بود، زیرا به نظر

1. For which cf. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 5.

می‌رسد که این قرائت دست‌کم تا حدی در بیان بیهقی در کتاب «تتمه الصوان الحکمه» مستتر باشد.[۱] من باور نمی‌کنم که نه ابن قفطی و نه ابن ابی اصیبه به شخصه مسئول مداخله در ویرایش متن فوق باشند. به احتمال بسیار زیاد، این نسخهٔ جوزجانی بوده که در دسترس آن‌ها قرار گرفته است.

در رابطه به قرائت گلمان، من همچنین به کشف مهم متعاقب رسیدم: با تحلیل کاربرد فعل ناقصه[۲] در زندگینامهٔ ابن‌سینا به قلم جوزجانی، دریافتم که در اکثریت قریب به اتفاق موارد (۲۶ مورد)، فعل ناقصه ـ اکثر مواقع اما نه همیشه ـ در ارتباط با فعل کامل به کار رفته به همراه کان: کان یفعل.[۳] در موارد معدودی که فعل ناقصه به صورت مجزا یافت شده (۳ قضیه) ـ من اکنون در باب قطعات دیگر

---

۱. Cf. Bayhaqī, Tatimmat ṣ̈iwān al-ḥ̈ikma, p. 72.14–17 که در دومی، بیماری ابن‌سینا در اصفهان را اعلام می‌کند.

> والشيخ يعالج نفسه [...] فقدر الشيخ على المشي وحضر مجلس علاء الدولة لكنّه مع ذلك لا يحتمي ولا يتحفّظ ويكثر التخليط في أمر المعالجة ولم يبرأ من العلّة كلّ البرء [...]
>
> شیخ [می‌توانست] خودش را معالجه کند [...] سپس راه برود و در دربار علاء الدوله حضور یابد. اما با وجود این، او از خویش مراقبت نکرد. و بدون هیچ ملاحظه‌ای، در حالی که هنوز به طور کامل بهبود نیافته بود، روند درمانش را کاملاً خراب کرد [...]

نکتهٔ جالب توجه این است که در حالی که بیهقی به روند درمان اشاره دارد، Q و S به جماع اشاره می‌کنند. خوانش «معالجه» در ma'ālaja of al-'Ajam's edition of the Tatimma توسط نسخه‌های M. Kurd Ṭālīf Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī (Damascus, 1946/1365), تأیید شده است. 'Alī, Tārīkh al-ḥ̈ukamā' p. 69.7–10, and M. Shafī', TatimmatṢ̈iwān al-ḥ̈ikma of 'Alī b. Zaid al-Baihak̈ī, 2 vols. ,Ar-abic-Persian text (Lahore, 1935), vol. 1, p. 58.2–5. من هنوز نتوانسته‌ام ماهیت دقیق تعامل متن بیهقی و جوزجانی را در روند انتقال آن (نسخه‌برداری از متن) مشخص سازم. (گواهی‌های N ،J، و S ،Q).

۲. افعال ناقصه در زبان عربی، اسم‌شان مرفوع و خبرشان منصوب است. شماری از مهمترین افعال ناقصه عبارتند از: کان: بود صار: شد لیس: نیست

افعال ناقصه فاعل‌پذیر نیستند. (م)

3. Here follow the page and line numbers in Gohlman's edition: 44.4–5, 52.5, 54.6 (2x), 54.7, 54.9, 56.7, 58.5–6 (2x), 66.10–68.1, 68.3–4, 68.4–5 (3x), 72.2–3, 78.7, 80.8–82.1, 82.1–2, 84.1 (2x), 84.3, 86.3–4, 86.6–7 (2x), 88.2 (2x). There are no significant differences between the various witnesses used in the edition.

در عوض قطعه‌ای که در اینجا تحت بررسی قرار گرفته صحبت می‌کنم ـ در دو مورد، برای بیان چیزی به کار رفته که ما آن را حقیقت کلی می‌نامیم.[1] و در یک مورد نیز برای بازتولید محتوای فکری استفاده شده است.[2] این مرا به این نتیجه می‌رساند که متنی که گلمان تهیه کرده با یافته‌های من در جاهای دیگر سازگار نیست. مطابق این یافته‌ها، انتظار نداشتم جوزجانی در عبارت پروبلماتیک قبلی که گفته بود:

و هو مع ذلک لا یتحفظ و یکثر المجامعه

در عوض، اگر اصلاً چنین بحثی باشد، پس چیزی شبیه این بگوید:

و کان مع ذلک لا یتحفظ و یکثر المجامعه

پس در مجموع، چهار دلیل وجود دارد که مرا وادار می‌کند که بپذیرم این عبارت پروبلماتیک به متن اصلی تعلق ندارد و باید حذف گردد:

۱. بعید به نظر می‌رسد ابن‌سینا در شرایطی که قرار داشت ـ [چنان‌که می‌دانیم] او حتی قادر نبود بنویسد ـ در سکس افراط کرده باشد.

۲. هیچ دلیل پزشکی‌ای در ارجاع به هرزگی جنسی نسبت‌داده‌شده به ابن‌سینا در دوران بیماری‌اش در اصفهان وجود ندارد؛ حال آن‌که هر محرک دیگری [غیر از دلایل پزشکی] که جوزجانی مطرح سازد (به باور من) قابل چشم‌پوشی است.

۳. در قدیمی‌ترین گواهی‌های متنی مستقل، عبارت مورد بحث یافت نشده است.

۴. عبارت، به نحوی که با فعل ناقصه ساخته می‌شود، مشکوک است.

با توجه به مجموع این ملاحظات، نمی‌توانم به این نتیجه نرسم که قرائت آلترناتیو این دو گواهی که قبلاً ذکرش رفت، باید نزدیکترین وجه را به متن اصلی جوزجانی داشته باشند. و همانند قبل، دستکاری شناسایی شده در گواهی ۲ ـ که با

1. Ibid., pp. 64.1 and 70.4.
2. Ibid., p. 74.2–4.

دستکاری شناسایی شده در گواهی ۱ ترغیب شده بود ـ نه با انگیزه‌های شرافتمندانه که با انگیزه‌های بدخواهانه انجام شده است.

نتیجه

در آخر، باید نتیجه گرفت که کل ایدهٔ ابتلای ابن‌سینا به بیماری قولنج به علت برقراری روابط مفرط جنسی و در پایان مرگ بر اثر آن، نتیجهٔ تخریب تدریجی شخصیت وی از سوی دشمنانش است. این تخریب تدریجی، با روند نسخه‌برداری از اثر جوزجانی همراه بود:

۱. در نسخه‌ای از زندگینامهٔ ابن‌سینا به قلم جوزجانی که باید نزدیکترین متن به نسخهٔ اصلی باشد و حاوی قدیمی‌ترین گواهی موجود است، یعنی گواهی B (MS Istanbul, Université 4755 (24), folios 311a–316a, dated 588/1192)، قولنج ابن‌سینا (به درستی) به عنوان نتیجهٔ طبیعی دارابودن یک سبک زندگی ناسالم نشان داده شده است. و هیچ اشاره‌ای به سکس ابن‌سینا در زمان بیماری کشنده‌اش در اصفهان نشده است.

۲. سپس، در نسخهٔ قدیمی دیگر یعنی گواهی A (MS Istanbul, Aya Sofya 4852 (1), folios 4b-13a, first part 7th/13th cent)، یک عبارت کلیدی حذف شده که به موجب آن، قولنج ابن‌سینا اکنون (به طور گمراه کننده‌ای) ناشی از برقراری رابطهٔ جنسی مفرط نشان داده شده است. هیچ اشاره‌ای (تا اینجا) به سکس‌اش در زمان بیماری کشنده‌اش در اصفهان نشده است.

۳. بعد از آن، در گواهی J (MS Istanbul, Ahmet III 3447 (6) (folios 22a–26b, dated 866/1462)، و گواهی N (نسخه‌ای از زندگینامهٔ جوزجانی که در حاشیهٔ نسخه‌ای از کتاب نزهه الارواح و روضه الافراح شهرزوری نوشته شده و بعد از سال ۱۳۵۳/۷۵۴ نگارش یافته است)، قولنج ابن‌سینا دوباره ناشی از برقراری رابطهٔ جنسی مفرط نشان داده شده،

در حالی که این بار به سکس فراوانش در زمان بیماری کشنده‌اش در اصفهان نیز اشاره شده است.

۴. و در پایان، گواهی‌های Q و S (ابن القفطی و ابن ابی اصیبه، هر دو از قرن هفتم/سیزدهم) نه‌تنها قولنج ابن‌سینا را ناشی از برقراری روابط جنسی نامتعادل نشان می‌دهد، که افزون بر آن، فیگور ابن‌سینا را به مثابه شخصی با زندگی جنسی کاملاً منحرف ـ که به طور مرگباری در اصفهان با بیماری قولنج دست‌وپنجه نرم می‌کند ـ تبارز می‌دهد.

با گذشت قرن‌ها، شهرت ابن‌سینا به مثابه یک بیمار مانیک منحرف تثبیت شد. در واقع، این دیدگاه تا همین امروز به عنوان دیدگاه غالب ثابت مانده است. از این نظر، بدخواهان وی قطعاً به آنچه مراد داشتند دست یافته‌اند. نکتهٔ جالب این است که گلمان، علی‌رغم تیزبینی و تسلط‌اش بر سنت نسخه‌نگاری، تصمیم مهلکی گرفت تا رهبری قرائت‌های ابن القفطی و ابن ابی اصیبه در گواهی‌های J ،B ،A و N ـ که در خوانش‌هایشان متفق‌القول نبودند ـ را به دست گیرد.[1] این امر سبب شد تا نه‌تنها وی تنها خوانش درست گواهی B را در ارتباط با گواهی ۱ نادیده می‌انگارد، بلکه همچنین از خوانش درست گواهی B و A در نسبت به گواهی ۲ چشم‌پوشی می‌کند. بنابراین مباحث فوق را شاید بتوان تکلمه‌هایی بر نسخهٔ نمونهٔ گلمان در نظر گرفت.[2]

1. Gohlman, The Life of Ibn Sina, p. 6.

۲. این مقاله، نسخهٔ ـ به طور قابل ملاحظه ـ بازبینی شدهٔ یک سخنرانی است که در Symposium Prince of the Physicians ارائه شده است. سمپوزیمی در باب «میراث ابن‌سینا در جهان اسلام و غرب»؛ برگزار شده در دانشگاه لیدن هلند، به تاریخ ۱۶ جنوری ۲۰۱۲. مایلم از یک خوانندهٔ ناشناس و همچنین دوستم Ronald E. Kon از منطقهٔ Mheer به خاطر نظرات ارزشمندشان در مورد پیشنویس مقاله سپاس‌گزاری کنم.

عصبیت و زایش امر نو

(به مناسبت ترجمه‌ی مقدمه‌ی ابن خلدون به زبان پشتو[1])

تضاد و تغییر

ابن خلدون مبدع مفهومی‌ست که برای ما آشناست: عصبیت. آشناست چون بخشی از غیرپشتون‌ها از این واژه برای تخطئه‌ی پشتون‌ها و تصدیق قدرت قوم‌گرایی در میان آن‌ها استفاده می‌کنند و بخشی از پشتون‌ها نیز به این مفهوم در همان معنای قبیله‌ای و قومی‌اش تفاخر می‌کنند و آن را سدی مستحکم در برابر فرهنگ بیگانگان داخلی و خارجی می‌دانند. اما ما در اینجا می‌کوشیم تا توانش این مفهوم را برای دراندازی تاریخی نو از دل تضادها و تغییرات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نشان دهیم.

ابن خلدون در جریان نقد روش‌های تاریخ‌نگاری و همچنین در روند عبور از فلسفه‌ی تاریخ به جامعه‌شناسی، مدام بر روی دو مفهوم نهفته در دل چیزها تأکید می‌ورزد: تضاد و تغییر. مشخص است که این تأکید مستقیم نیست و باید آن را از لابه‌لای صورتبندی‌اش از فهم تاریخی و تدوین علم عمران دریافت. اما این

---

۱. «د ابن خلدون مقدمه» تابستان سال ۱۳۹۹، در ۷۸۵ صفحه توسط محمدزبیر شفیقی به پشتو ترجمه شد. جامعه‌ی پشتوزبان افغانستان تا پیش از این، از ترجمه‌های فارسی و اردوی کتاب مقدمه استفاده می‌کرد. بنابراین این ترجمه یک حرکت بزرگ فرهنگی برای جامعه‌ی پشتوزبان افغانستان و پاکستان محسوب می‌شود. رک: ابن خلدون، عبدالرحمان. د ابن خلدون مقدمه. ترجمه‌ی زبیر شفیقی. کابل: وایگل چاپ. ۱۳۹۹

دریافت چه با بررسی مقدمه و چه با تدقیق بر روش تاریخ‌نگاری ابن خلدون در العبر چندان دشوار نیست. تضاد در نظر ابن خلدون، به طور عمده از درون جدال برای بقا و بر سر منابع برمی‌خیزد. بله، ابن خلدون جامعه را همواره در حال ستیز با خود و دیگری می‌بیند. این ستیز از سطح فردی آغاز می‌شود؛ یعنی تضاد و سپس ستیز برای بقا و بر سر منابع ابتدا حتی میان دو فرد می‌تواند رخ دهد؛ میان دو انسان. این تضاد چیزی شبیه همان حکم هابزی «انسان گرگ انسان» است. این شباهت در سطحی کلان‌تر و آنگاه که دولت برای بقایش می‌جنگد، بیشتر نیز می‌شود.

ابن خلدون فسخ موقتی تضاد میان افراد را در سه نسبت طبقه‌بندی می‌کند: نسب قبیله‌ای، رابطه‌ی خانوادگی و رابطه‌ی دولت (مناسبات شهروندی). باید درنظرداشت که رابطه‌ی خانوادگی خود وابسته به زندگی شهری‌ست و بدین لحاظ مرحله‌ای مستقل محسوب نمی‌شود. در واقع ابن خلدون صرفاً دو شیوه از زندگی را در مقابل (یا در امتداد) یکدیگر قرار می‌دهد: بادیه‌نشینی و شهرنشینی. از این لحاظ، وی در پی شناسایی نسبت فرد با قبیله و سپس شناسایی ساختار و روابط قبیله و همچنین نسبت فرد با دولت و سپس شناسایی ساختار و روابط دولت است: «عمران (اجتماع) گاهی به صورت بادیه‌نشینی است بدان‌سان که در پیرامون آبادی‌ها و کوهستان‌ها یا در بیابان‌ها و دشت‌های دور از آبادانی و در سکونتگاه‌های کنار ریگزارها بسر می‌برند. و گاه به شکل شهرنشینی است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خویش را به وسیله‌ی دیوارها و حصارهای آن‌ها از هر گزندی مصون می‌دارند و برای اجتماع در هر یک از این کیفیات اجتماعی پیشامدها و تحولات ذاتی روی می‌دهد». (ابن خلدون. ۷۵، ۱۳۵۹). با این حال از آنجا که روابط خانوادگی هم در مناسبات قبیله و هم در مناسبات شهروندی بسیار تأثیرگذار است، نمی‌توان آن را در نظر نگرفت. اما به نظر می‌رسد که روابط قبیله بر روابط خانواده ارجحیت دارد و این رابطه‌ی خویشاوندی و درون‌قبیله‌ای‌ست که معرف هویت یک فرد است نه حلقه‌ی خردی چون خانواده. به همین دلیل، در نظر ابن خلدون پیش از قبیله، پیش از فرهنگ بادیه‌نشینی،

در تاریخ بشر چیزی وجود نداشته و اگر هم بوده اهمیت چندانی نداشته است: «بادیه‌نشینی مقدم بر ایجاد شهرها و شهرستان‌هاست و بادیه‌نشینی اصل و گهواره‌ی تمدن است». (ابن خلدون. ۲۳۰، ۱۳۵۹).

فرهنگ بادیه‌نشینی و قبیله‌ای نظر به فرهنگ شهرنشینی ویژگی‌ها و امتیازاتی دارد که ابن خلدون در جلد اول مقدمه تک‌تک آن‌ها را برمی‌شمرد. مثلاً از تأثیر نوعیت و میزان خورد و خوراک بر روی ریخت و قواره و قوت جسمانی بادیه‌نشینان و شهرنشینان می‌گوید: «از این رو می‌بینیم اجسام اهالی شهرها لطیف‌تر از اجسام خشن بادیه‌نشینان است و همچنین مشاهده می‌کنیم بادیه‌نشینانی که به گرسنگی عادت دارند در بدن آنان فضولات غلیظ و لطیف هیچ کدام وجود ندارد». (ابن خلدون. ۱۶۳، ۱۳۵۹). همچنین معتقد است که کم‌خوری، گیاه‌خواری و سخت‌کوشی بادیه‌نشینان در برابر زیاده‌روی، گوشت‌خوارگی و تنبلی شهرنشینان، از آن‌ها انسان‌هایی پارساتر و دین‌دارتری ساخته است. ابن خلدون این تضاد میان زندگی شهری و قبیله‌ای را حتی به مسئله‌ی بنیه‌ی بشری نیز می‌کشاند و ادعا می‌کند که بادیه‌نشینان به خیر و نیکی نزدیک‌ترند چرا که: «هرگاه نهاد آدمی بر فطرت نخستین باشد برای پذیرفتن نیکی‌ها و بدی‌هایی که بر آن وارد می‌شود و در آن نقش می‌بندد آماده می‌باشد». (ابن خلدون. ۲۳۱، ۱۳۵۹). نقطه‌ی تمایز دیگر در میزان تابعیت از قوانین است. فرد وابسته به قبیله ـ که عمدتاً منظور ابن خلدون از فرد، مرد است و نه زن ـ آزاد و رها از بسیاری از قیدوبندها و قوانین است. و این خصلت آزادگی، سبب شده تا فرد قبیله شجاع، نترس و اهل خطر باشد. اما در مقابل: «ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمان‌ها، موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان می‌شود و حس سربلندی را از ایشان می‌زداید. و این بدان جهت است که در شهر همه‌کس فرمانروا و صاحب اختیار کار خود نیست، چه رئیسان و امیرانی که عهده‌دار امور مردم و مسلط بر آنان می‌باشند، نسبت به دیگران گروهی اندک‌اند و بنابراین اکثریت مردم ناگزیرند فرمانبر دیگری باشند و در زیر تسلط و فرمانروایی او بسر برند». (ابن خلدون. ۲۳۶، ۱۳۵۹).

عصبیت

اما چه چیزی سبب می‌شود تا شیرازه‌ی فرهنگ و انسجام قبیله‌ای ازهم بپاشد؟ تضاد درون‌قبیله‌ای در جریان نزدیکی تدریجی قبیله به شهر و سپس رقابت افراد بر سر منابع و سهم بیشتر ایجاد می‌شود. این رقابت و زیاده‌خواهی ـ که به باور ابن خلدون خصیصه‌ی زندگی شهری‌ست ـ اندک‌اندک سبب افول عصبیت در میان افراد وابسته به قبیله می‌شود. محمدپروین گنابادی برای ارائه‌ی تعریفی مختصر و مفید از مفهوم عصبیت به تفسیر دکتر احمد فرید رفاعی اشاره می‌کند: «عصبیت همکاری و یاری‌گری به یکدیگر است و میان کسانی حاصل می‌شود که یکی از پیوندهای زندگی آنان را به‌هم نزدیک کند مانند خویشاوندی نزدیک یا دور یا هم‌دینی و یا هم‌مسلکی در یک عقیده‌ی سیاسی، پس معلوم می‌شود که عصبیت از مسائل طبیعی عالم وجود است چه نمی‌توان گفت یک قبیله یا یک ملت به خصوص بدان اختصاص دارد یا به یک نژاد معین مربوط است یا در عصر ویژه‌ای متداول بوده است و همچنان که در میان ملل بادیه‌نشین یافت می‌شود در میان شهرنشینان نیز وجود دارد...». (پانوشت. ۵۷، ۱۳۵۹). اما به باور ابن خلدون در جریان ادغام قبیله در فرهنگ شهری، به طور خاص غرور قومی افراد که در نهادشان قرار دارد، تقلیل می‌یابد. باید به یاد داشت که نسبت قومی در نظر ابن خلدون ربطی به نسبت خونی ندارد و می‌تواند مستقل از آن، تداعی‌گر قدرت عصبیت میان افراد قبیله باشد. چنین تعریفی از رابطه‌ی قبیله‌ای بسیار نزدیک به آن چیزی‌ست که ما از روابط درون‌قبیله‌ای در میان پشتون‌ها می‌دانیم. حتی می‌توان ادعا کرد که از این لحاظ، هیچ تفاوتی میان مناسبات قبیله‌ای پشتون‌ها، عرب‌های بادیه‌نشین و بربرهای صحرانشین شاخ آفریقا وجود نداشته است و این شامل کدهای جزایی و شرایط معافیت از مجازات و موارد پناهندگی نیز می‌شده است: «باید دانست که یکی از امور مسلم و آشکار این است که برخی از خداوندان نسب، در نسب خاندان دیگری داخل می‌شوند و این امر از راه خویشاوندی یا هم‌سوگندی یا هم‌پیمانی یا در نتیجه‌ی گریختن از قوم خود به علت ارتکاب جنایتی روی می‌دهد و آنگاه به خاندان آن گروه خوانده می‌شوند

و از آن طایفه به شمار می‌آیند و از ثمرات غرور قومی و قصاص و گرفتن خونبها و دیگر عادات و رسوم آنان برخوردار می‌شوند. و هرگاه کسی از مزایای خاندانی بهره‌مند گردد، هرچند از نژاد دیگری هم باشد، مانند آن است که در آن خاندان متولد شده است و از اعضای آن خاندان است، زیرا عضویت در این قبیله یا انتساب بدان خاندان جز این مفهومی ندارد که آداب و رسوم و احکام و قواعد آنان درباره‌ی آن عضو اجرا گردد و همچون اعضای نزدیک آن طایفه یا خاندان به شمار رود. (ابن خلدون. ۲۴۶ و ۲۴۷، ۱۳۵۹). بنابراین آنچه که سازنده‌ی غرور قومی و حتی معرف نسب و حافظ حیثیت خاندانی یک فرد است، تنها می‌تواند عصبیت باشد. عصبیت قبیله‌ای سبب برانگیختن بیم و هراس در سایر قبایل می‌شود و هم این عصبیت است که قبایل را در برابر هجوم خارجی متحد و محفوظ نگه می‌دارد. دو عنصر دیگر عصبیت درون‌قبیله‌ای را تقویت می‌کنند: دین و نیاکان. با این حال باز هم قدرت این دو به میزان عصبیت که به مثابه‌ی بنیان یک اجتماع شناخته می‌شود نیست.

مصرف و فساد

شهر همواره تهدیدی بزرگ در برابر عصبیت قبیله‌ای و قومی‌ست. با این‌که هدف عصبیت قبیله‌ای در ابتدا گسترش دامنه و حوزه‌ی نفوذ بر افراد، قبایل، زمین و منابع ثروت است، اما به هنگامی که با شهر مواجه می‌شود، کم‌کم در فرهنگ شهرنشینی تقلیل می‌یابد و یا چهره بدل می‌کند و کارکردش تغییر می‌کند. جدال قبایل بر سر منابع، ثروت و رفاه شهری‌ست که به باور ابن خلدون، شهر را برای قبیله تبدیل به یک هدف می‌سازد: «شهرنشینی به منزله‌ی هدفی برای بادیه‌نشینان است که به سوی آن در حرکتند و با کوشش و تلاش خود سرانجام از بادیه‌نشینی به مطلوب خویش نایل می‌آیند و هنگامی که به فراخی معیشت و توانگری می‌رسند از این راه به عادات و رسوم تجمل‌خواهی و ناز و نعمت رو می‌آورند و آن وقت به آرامش و استقرار زندگی متمایل می‌گردند و به قیود شهرنشینی تن درمی‌دهند. (ابن خلدون. ۲۳۰، ۱۳۵۹).

با ادغام قبیله در شهر هیچ چیز به پایان نمی‌رسد. صرفاً گام نخست تضاد (جدال بر سر منابع و مبارزه برای بقا) منجر به تغییر ساختار قبیله می‌شود. عصبیت با این‌که تقلیل می‌یابد اما به کلی ازبین نمی‌رود و در شهر چهره‌ی دیگری به خود می‌گیرد. ابتدا در گوشه و کنار با روابط خانوادگی و ازدواج‌های متعدد خود را در روابط خویشاوندی احیا می‌کند. سپس در رابطه با دولت و کشور (و یا دولت–شهر) تداوم می‌یابد تا این‌که سرانجام بنیه‌اش را به کلی از کف می‌دهد و ازبین می‌رود.

ابن خلدون برای ترسیم این فرایند، نشان می‌دهد که چطور ریاست قبیله در فرهنگ شهری معنایی وسیع می‌یابد و بنابر توصیف هابزی از رأس قدرت، بدل به مقام سلطنت و شاهی می‌شود: «آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد و آن نیروی فرمانروا (قوه‌ی حاکمه) ناگزیر باید در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد، وگرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد. یک چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند و آن فزون‌تر و برتر از ریاست می‌باشد. زیرا ریاست نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی‌ست که از رئیس خویش پیروی می‌کنند بی‌آن‌که آن رئیس در فرمان‌های خود بر ایشان تسلط جابرانه‌ای داشته باشد، ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرمانروایی به زور و قهر است. (ابن خلدون. ۲۶۵، ۱۳۵۹). پس از آن‌که قبایل با مزایای شهرنشینی آشنا شدند، به طور خودکار وارد چرخه‌ی ابن‌خلدونی عزل و نصب شاه و تعیین رأس قدرت می‌شوند: «در ابتدا قبایل ضعیف و به حاشیه‌رانده شده توسط دولت مستقر تحت فشار قرار می‌گیرند. کم‌کم قدرت مزدوران دولتی در مقابل روابط قبیله‌ای رنگ می‌بازد و قبایل تحریک شده با کمک یکدیگر دولت مستقر را ساقط می‌کنند. البته قبایل نیازی به تسخیر سراسری کشور ندارند و تنها کافی است که دولت کابل را با سقوط مواجه سازند. رهبر قبیله‌ای که کابل را تسخیر می‌کند، خود را در محیط سیاسی جدیدی بازمی‌یابد؛ ولی باز هم خویشتن را به اهداف و ارزش‌های قبیله‌ای پایبند می‌داند. اما پسر رهبر قبیله با گرفتن تاج‌وتخت دیگر بهایی به قبایل نمی‌دهد

و در دنیای ارگ غرق می‌شود. سلسله‌ی سلطنت این قبیله با ریخت‌وپاش و تجمل‌گرایی تا آنجا پیش می‌رود که به انحطاط کشیده می‌شود. ناامنی همه‌جا را فرا می‌گیرد و سران قبایل به فکر براندازی دولت مستقر در شهر می‌شوند. و این چرخه ادامه می‌یابد». (خالص. ۲۴۸ و ۲۴۹، ۱۳۹۶).

بنابراین تضاد و تغییر در بستر شهری نیز تداوم می‌یابد. به وضوح دیده می‌شود که تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی ابن خلدون تا چه میزان پویا و متغیر و بی‌حدوحدود است. اما در بالا اشاره کردیم که در نهایت عصبیت در فرهنگ شهرنشینی نیز بنیه‌اش را از دست می‌دهد و به کلی نابود می‌شود. خود ابن خلدون نیز در جای‌جای مقدمه تأکید دارد که شهرنشینی یعنی پایان اجتماع و عمران بشری. غایت بادیه‌نشینی و قبیله‌گرایی شهر و فرهنگ شهری است. غایت شهرنشینی و عمران شهری نیز تجمل‌گرایی است. تجمل‌گرایی و به زبان امروزی، جامعه‌ی مصرفی نیز بی‌غایت است و سرانجامش «فساد» است. «زیرا انسان را بی‌گمان وقتی می‌توان انسان نامید که بر جلب منافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن در این راه قادر باشد». (ابن خلدون. ۷۴۰، ۱۳۵۹). انسانی که غرق در مصرف‌گرایی است نه‌تنها تمام منیت‌اش را در برابر میل از کف می‌دهد، که حتی کل مرزها و خطوط اخلاقی ـ که مهمترین آن‌ها احساس عصبیت باشد ـ برایش بی‌معنا و نامرئی می‌شود. بدین ترتیب علم عمران ابن خلدون غایتمند است اما این غایتمندی نقطه‌ی پایانی ندارد و هر بار باز می‌گردد. افزایش عصبیت منجر به همبستگی قبیله‌ای می‌شود. همبستگی منجر به شهرنشینی و پذیرش انحصارات و قواعد و قانون شهری می‌شود. شهرنشینی منجر به رفاه و آسوده‌طلبی و مصرف‌گرایی می‌شود. آسایش و رفاه شهری نیز منجر به کاهش عصبیت می‌شود. ازبین رفتن عصبیت نیز شهر را به نابودی می‌کشاند.

مشخص است که میان تجمل‌پرستی و میل به مصرف در جامعه‌ی سنتی و مصرف‌گرایی جامعه‌ی مدرن تفاوت عمده‌ای برقرار است. در جامعه‌ی مصرفی مدرن، مصرف به هدف مصرف است؛ وجود کارخانه‌های بزرگ و تولید انبوه

و بازارهای جهانی کل منطق عرضه و تقاضا را تغییر داده است و این شیوه‌ی تولید، با تولید سنتی که در آن میزان تولید خانگی و کارگاهی و توزیع محلی بسیار کم و محدود بود و نظر به تقاضای بازار و شرایط آب‌وهوایی و بحران سیاسی و حتی شیوع امراض کاهش یا افزایش می‌یافت، بسیار متفاوت است. اما یک نقطه‌ی پیوند نیز میان آنچه ابن خلدون از تجمل‌گرایی فرهنگ شهری ترسیم کرده و جامعه‌ی مصرفی کنونی وجود دارد و آن، فساد است. هر دو جامعه هیچ غایتی ندارند. هر دو اگر «تغییر» نکنند و «تکان» نخورند و بر همین منوال پیش روند، به فساد منتهی خواهند شد. با این‌که شهرنشینان قرن چهاردهم میلادی و شهروندان قرن بیست‌ویکم به روش‌های بسیار گوناگونی زندگی می‌کردند و می‌کنند، اما هر دو خوب می‌دانستند/ می‌دانند که این زیست درست نیست، ره به جایی نمی‌برد و هیچ آینده‌ای نمی‌توان برای آن متصور شد. زیرا از درون فاسد است.

انباشت و اختلاف طبقاتی

به باور ابن خلدون همه‌ی آنچه که فسادزاست و سبب نابودی شهر و دیار و آبادی می‌شود، صرفاً محدود به اراده‌ی شهرنشینان در جهت تجمل‌پرستی و آسوده‌طلبی نیست، بلکه زوایای دیگری نیز در پس پشت خود دارد. برای بررسی این مورد، ابن خلدون چه در جلد نخست و چه در جلد دوم، طبقات گوناگون اجتماعی، مشاغل، شیوه‌های معیشت و امرار معاش و درازی یا کوتاهی دست دولت در بازار را از نظر می‌گذراند. مثلاً در مورد انحصارات دولتی و یا ثروتمندانی که با یاری دولت دست به انحصار و احتکار اجناس و مواد می‌زنند، بر این باور است که این کار یکی از بزرگترین جفاهایی‌ست که بر مردم می‌رود و شهر را به فساد و تباهی می‌کشاند: «و ستمگری دیگری که از ستم یاد کرده در فصل پیش بزرگتر است و اجتماع و دولت را سریع‌تر به سراشیب سقوط و تباهی نزدیک می‌سازد، تسلط یافتن بر اموال مردم از راه خریدن (محصولات و کالاهای ایشان) به ارزان‌ترین بها است و آنگاه عرضه کردن همان کالاها به گران‌ترین قیمت‌ها به طور غصب و اکراه در خرید و فروش به

آنان. و چه بسا که آن‌ها را مکلف می‌سازند تا بهای کالاهای مزبور را به طور نسیه در موعد معین بپردازند و آنگاه برای جبران این خسارت به آنچه آزمندانه در نوسان‌های نرخ بازار احداث می‌کنند دست می‌یازند تا کالاهایی را که با کراهت و (به اجبار) به گرانی خریده‌اند به پست‌ترین بها بفروشند و بدین‌سان خسارت میان دو معامله به سرمایه‌ی ایشان باز می‌گردد. و گاهی این شیوه را فرمانروایان دولت درباره‌ی همه‌ی اصناف و بازرگانان مقیم شهر به کار می‌برند و با بیگانگانی که از کشورهای دیگر کالا وارد می‌کنند و همه‌ی بازاریان و کلیه‌ی دکانداران از قبیل کسانی که مواد غذایی و انواع میوه‌ها می‌فروشند و صنعت‌گرانی که ابزار و اثاث خانه می‌سازند به همین طریق رفتار می‌کنند». (ابن خلدون. ۵۵۸، ۱۳۵۹). می‌بینید که این منطق بازار چقدر برای ما آشناست؛ برای ما که نزدیک به نیمی از قرن بیست را بر پایه‌ی سیاست سرمایه‌ی مالی از سر گذراندیم و گرسنگی کشیدیم تا عده‌ای هکتارها هکتار زمین را در کابل و هرات و بلخ و جلال‌آباد به تصاحب خویش درآورند. انگار که ابن خلدون ظهور مجید زابلی را پیش‌بینی کرده بود.

از سوی دیگر، ابن خلدون با تصویری که از زمانه‌ی خود ترسیم کرده، نشان داده است که در میان طبقات اجتماعی، وضع کشاورزان به مراتب از صنعت‌گران و پیشه‌وران بدتر است؛ آن قدر بد که حتی می‌توان ادعا کرد پروردگار آن‌ها را نفرین ابدی کرده است. ابتدا با بررسی وضعیت صنعت‌گران، به اسباب افزایش بهای تولیدات صنعتی و کالاهای پیشه‌وران شهری می‌پردازد. گرچه ابن خلدون درکی از مناسبات تولیدی در نظام فئودالی ندارد، اما آنچه از آن حرف می‌زند بسیار نزدیک به فئودالیسمی‌ست که در قرون وسطای غرب شاهدش بودیم. یعنی دوره‌ای که فئودالان دیگر کشت‌وکار اجاره‌داران و دهقانان و کشتمندان را و به طور کل تولید زراعتی را زیاد سودمند نیافتند. به ویژه آنگاه که برای انتقال محصولات به شهر و تبادل کالا، منطق کالا ـ پول ـ کالا را به ضرر خویش و به نفع صنعت‌گران و پیشه‌وران شهری یافتند، تصمیم گرفتند تا مسیر را کوتاه سازند و بهترین صنعت‌گران و پیشه‌وران را به

خدمت خود درآورند و آن‌ها را در شهر و روستا به کار گمارند: «و اما درباره‌ی گرانی صنایع و مزد سازندگان آن‌ها در شهرهای پرجمعیت سه علت وجود دارد:

۱. فزونی نیاز به آن‌ها به سبب آن‌که شهر در نتیجه‌ی وفور عمران به مرحله‌ی توانگری و تجمل‌خواهی می‌رسد.
۲. عزیز شمردن پیشه‌وران و صنعت‌گران کار خویش را و خوارنساختن خود به علت سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق.
۳. فزونی توانگران و تجمل‌دوستان و نیاز فراوان آنان به این‌که دیگران را به خدمت خود گمارند و از مهارت صنعت‌گران در کارهای خود استفاده کنند و از این رو، رقابت و همچشمی به این‌که فلان صنعتگر را به خود اختصاص دهند، موجب می شود که به پیشه‌وران و صنعت‌گران مزدهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی کار آن‌ها بپردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه‌وران ارجمند می‌شوند و کارهای آنان گران می‌شود و در نتیجه‌ی این امر مخارج مردم شهر بیش از پیش افزایش می‌یابد». (ابن خلدون. ۷۱۹، ۱۳۵۹).

ابن خلدون به هنگام مواجهه با مسئله‌ی کشت‌وکار و طبقه‌ی دهقان و کشتمند، و برای توصیف وضعیت اسفبار و مناسبات تولیدی‌ای که این قشر زحمتکش و محروم در آن گرفتار مانده‌اند، روایتی از پیامبر اسلام می‌آورد تا ثابت سازد که چرا کشاورزی مایه‌ی ذلت است و کشتمندان چرا همواره بدهکارند: «کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و به همین سبب اغلب هیچ‌یک از شهرنشینان و اهل تجمل آن را پیشه‌ی خود نمی‌سازند و آنان که به کار فلاحت می‌پردازند، قرین مذلت و خواری‌اند. پیامبر هنگامی که گاوآهنی در خانه‌ی برخی از انصار دید، فرمود: این ابزار داخل خانه‌ی هیچ قومی نمی‌شود جز آن‌که همراه خود ذلت و خواری داخل آن خانه می‌کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بابی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «درباره‌ی آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به ابزار کشت و زرع یا تجاوز از حدی که بدان امر شده است

بر حذر می‌دارد». و علت آن و خدا داناتر است، این است که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی می‌گردد و این امر خود سبب زورگویی و تسلط زبردستان بر مردم است و در نتیجه باج‌دهنده به علت آن‌که در معرض دستبرد و قهر و غلبه قرار می‌گیرد، خوار و بدبخت می‌شود». (ابن خلدون. ۷۸۰، ۱۳۵۹). با خواندن چنین قطعاتی از مقدمه، تصور می‌کنیم که روح مائو باری در قرن چهاردهم بر تنی حلول کرده که دست به قلم برده است. شرح و بسط وضعیت طبقات اجتماعی در مقدمه‌ی ابن خلدون دامنه‌دار و مفصل است. اما جای شگفتی‌ست به هنگامی که می‌بینیم برای ابن خلدون حتی این موضوع که ثروتمندان همواره در هراسند و برای حفاظت از جان و مال‌شان دست به دامان پولیس و نیروهای نظامی می‌شوند، مسئله بوده و حتی فصلی را با این عنوان مشخص ساخته است: «در نیازمندی توانگران شهرنشین به صاحبان جاه و مدافعان توانا».

امر نو و احیای عصبیت

آنگاه که ابن خلدون برای نشان دادن پیوستار تاریخی از این حکم یاری می‌گیرد: «شباهت گذشته به آینده از شباهت آب به آب هم بیشتر است»، قطعاً منظورش این نیست که ما صرفاً و مدام در حال تکرار گذشته‌ایم. چرا که گذشته خود تکرار پیشینه‌اش نبوده است. همه چیز در حال نوسان و تغییر و استحاله است. اما این تغییر آن‌قدر نامحسوس است که برای آن‌ها که احوال گذشتگان در نظرشان بی‌ارزش است، غیرقابل درک می‌نماید. در میان این همه اوج‌گیری و فروریزی، ظهور و سقوط دولت‌ها و نظام‌ها و شهرها و روستاها، و تمام آنچه که تا اینجا و اکنون به ما رسیده، تنها یک چیز است که مدام تکرار می‌شود: عصبیت. در هر دوره‌ای، در هر چرخه‌ای، در هر سیر تکاملی یا استحاله‌ای از بادیه‌نشینی به شهرنشینی، در هر دولت و نظامی، آنچه که همواره در حال افزایش و کاهش است عصبیت است: «ابن خلدون تأکید اصلی را بر حسب و نسب به عنوان منشأ اصلی عصبیت می‌گذارد و محیط و نوع معیشت و دین را به عنوان زمینه و عوامل تقویت‌کننده‌ی

عصبیت می‌داند». (آزاد ارمکی. ۳۳، ۱۳۷۶). بنابراین منشأ اصلی عصبیت همبستگی میان انسان‌هاست. یعنی آنچه انسان‌ها را از میان تمامی تلاطم‌ها و افت و خیزها و دشواری‌های تاریخی گذر می‌دهد و در نهایت، تنها عنصر انسجام و اتحاد میان انسان‌هاست، نه وطن، نه دولت، نه دین و مذهب، نه شیوه‌ی تولید و میزان دستمزد و سطح رفاه، بلکه همبستگی انسان‌هاست. عصبیت را باید به همان معنایی که ابن خلدون در نظر داشت، در همان معنای وسیعش در نظر گرفت. ابن خلدون در پیراسته‌سازی مفهومی که ساخته بود بسیار دقت و وسواس داشت. مثلاً به این حکمش که می‌گوید برای جامعه‌پذیری انسان، نیازی به نبی نیست و عصبیت کافی‌ست بنگرید: «فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات کنند به استدلال منطقی می‌پردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند و این برهان را تا غایت آن بدین‌سان اثبات می‌کنند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد. سپس می‌گویند که آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد... ولی این قضیه را چنان که می‌بینید حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند؛ زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد و این امر به وسیله‌ی مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن بشر را مقهور می‌سازد بر مردم فرض می‌کند و آنان را به پیروی از طریقه‌ی خود وامی‌دارد». (ابن خلدون. ۸۰، ۱۳۵۹).

بله ما در وضعیت دیگری قرار داریم. شرایط ما با زمانه‌ای که ابن خلدون در آن بسر می‌برد بسیار متفاوت است. اما آن نیازی که ابن خلدون برای زمانه‌اش تشخیص داده بود، نیاز کنونی ما نیز هست و این خود نشان از آن دارد که ایده‌ها و مفاهیم نامیرایند و زمانمند نیستند. ابن خلدون شش قرن پیش به ما آموختاند که چیزی به نام اصالت قوم و قبیله بی‌معناست. هیچ چیز از جمله فرهنگ قبیله‌ای برای همیشه پایدار و استوار نیست؛ بنابراین نمی‌توان از درون چیزهای ناپایدار، اوصاف دیگری چون غیرت و شجاعت و همت و کیش و ناموس‌داری و... بیرون کشید و آن‌ها را پایدار و همیشگی دانست و بدتر از آن، به آن‌ها مفتخر بود. آنچه که هم‌اکنون

مایه‌ی هراس و دلنگرانی ریش‌سفیدان قومی شده و در میان پشتون‌ها عمومیت یافته، بر پایه‌ی استدلال ابن خلدون، صرفاً نشانی از روال طبیعی سیر تاریخی فرهنگ‌ها و آدمیان است. فروریزی فرهنگ و ارزش‌های قبیله‌ای در جنوب و شرق افغانستان، جدا از آن‌که سیر ناگزیر تاریخی‌اش را می‌پیماید، حتی می‌تواند نویدبخش باشد. اگر ادغام تدریجی در فرهنگ شهری (شهرنشینی در باور ابن خلدون شامل زندگی شهری و زندگی روستایی است و در مقابل فرهنگ بادیه‌نشینی قرار دارد) آگاهانه باشد و بر این اساس تنها چیزی که قرار است از آن محافظت گردد عصبیت باشد، آنگاه باید از آن استقبال کرد. در حال حاضر وضعیت معکوس است. قبایلی‌ها و کوچی‌ها روستانشین و شهرنشین شده‌اند اما همچنان ارزش‌های بادیه‌نشینی را در خود نگه داشته‌اند. بی‌خبر از آن‌که چه بخواهند چه نخواهند، سرانجام ارزش‌های بادیه‌نشینی و عصبیت قبیله‌ای جایش را به معناهایی وسیع‌تر و همه‌شمول‌تر خواهد سپرد.

برای زایش امر نو در وضعیتی که آب از آب غیرقابل تشخیص است، این عصبیت ابن خلدونی‌ست که می‌تواند راهنمای ما باشد و با تغییر وضعیت، تاریخی نو را برایمان رقم زند. عصبیت را از فرهنگ بادیه‌نشینی گرفته‌ایم. آن‌قدر بادیه‌نشین بودیم و به همبستگی درون‌قبیله‌ای خو کرده‌ایم که عصبیت جزیی از فطرت‌مان گشته است. اکنون که دیگر بادیه‌نشین نیستیم، اکنون که فرهنگ شهرنشینی فرهنگ قبیله‌ای را درنوردیده و هر روز بیش از دیروز در حال اضمحلال قوم‌گرایی‌ست، اکنون که دین آخرین نفس‌هایش را می‌زند و دیگر مصداق انسجام و یگانگی مردم محسوب نمی‌شود، اکنون که قرنی از خونریزی و توحش سرمایه‌داری را در همه‌ی اشکالش از سرمایه‌ی تجاری تا امپریالیسم را پشت سر گذاشتیم، استعمار شدیم و به استثمار و مردسالاری و خشونت شهری عادت کردیم، اکنون که با دستان خالی و پاهایی خسته در حال مقاومت در برابر نولیبرالیسم هستیم، وقت آن رسیده تا به ندای ابن خلدون گوش بسپاریم. آن عنصر فطری را احیا کنیم. احیای عصبیت نهفته در بدن‌ها برای زایش امر نو: امر مشترک جمعیت‌های رنگارنگ، متنوع، متفاوت و غیرمتعالی در جهت تصاحب و ازآن‌خودسازی تاریخ و تقدیر.

منابع:

ابن خلدون، عبدالرحمان. مقدمه. ترجمه‌ی محمدپروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چ چهارم. ج اول و دوم. ۱۳۵۹

خالص، سلطان محمدخان بارکزایی. تاریخ سلطانی. تصحیح و تحشیه‌ی عتیق اروند. کابل: انتشارات امیری. ۱۳۹۶

آزاد ارمکی، تقی. جامعه‌شناسی ابن خلدون. تهران: انتشارات تبیان. ۱۳۷۶

۳

اسپینوزا، کیرکگور، بنیامین و هابرماس

اسپینوزا و مارکس

یوجین هالند[1]

ترجمهٔ عتیق اروند

آنچه در پی می‌آید، به واسطهٔ یک آزمایش فکری[2] حاصل شده است. معروف است که مارکس با اسپینوزا آشنا بود. در واقع، او تمام عبارات TTP[3] (رسالهٔ الهی–سیاسی) را در دفترش دست‌نویسی کرد. بر اهمیت این واقعیت و دامنهٔ تأثیر اسپینوزا بر اندیشهٔ مارکس کمتر روشنی انداخته شده است.[4] هدف این آزمایش در اینجا، اغراق عمدی در میزان این تأثیر است: برای فکرکردن به برخی از پیامدهای احتمالی قرار دادن اسپینوزا در مرکز کوشش‌های مارکس.

گام‌های نخست در چنین آزمایش فکری‌ای، قبلاً برداشته شده است. به طور خاص، تلاش‌های آلتوسر برای پاکسازی[5] هگل‌گرایی از آثار مارکس و جایگزین

1. Holland, Eugene. 1998. Spinoza and Marx. Cultural Logic. ISSN 1097-3087
2. thought-experiment
3. Tractatus Theologico-Politicus

۴. در باب تأثیر احتمالی اسپینوزا بر مارکس، بنگرید به مقالات ماکسیمیلین روبل (Maximilien Rubel) در «Marx a la rencontre de Spinoza, 7-28»، الکساندر ماترون در Le Traite Theologico-Politique» و آلبرت ایگوین (Albert Igoin) در «vu par le jeune Marx, 159-212 De l'ellipse de la theorie» politique de Spinoza chez le jeune Marx, 213-28» در دفترهای اسپینوزا ۱، تابستان ۱۹۷۷، که در آن به طور کامل دستنوشته‌های مارکس را هم (البته با ترجمه به زبان فرانسوی) گنجانده است.

5. expunge

کردن اسپینوزا از هر حیثی، از جملهٔ همین گام‌های اولیه است. گرچه میزان اتکا و اعتماد آلتوسر به اسپینوزا همچنان نامشخص است. به طور چشمگیرتر، آنتونیو نگری به نفع ماتریالیسم اسپینوزا استدلال کرده و اظهار می‌کند که این [ماتریالیسم] مهم، از پیشگامان اولیه و مدرن ماتریالیسم کاملاً مدرن مارکس است. پی‌یر ماشری رویارویی مستقیم میان اسپینوزا و هگل را به نمایش گذاشته و بر سویه‌ای که اولی در اجتناب از درک تاریخ فلسفهٔ دومی دارد، تأکید می‌ورزد و از این رو، آلترناتیو مهمی را برای دیدگاه‌های هگلی مطرح می‌کند. سرانجام، ژیل دلوز، سنتی فلسفی را در جهت [تأسیس] آلترناتیوی برای هگل استخراج کرده، که در میان فیلسوفان این سنت، باید اسپینوزا را به عنوان یکی از مهمترین‌ها به شمار آورد.[۱] این‌ها منابع اولیه‌ای هستند که من از آن‌ها در ترسیم خطوط کلی آلترناتیو اسپینوزایی برای مارکسیسم هگلی استفاده خواهم کرد.

با این حال، ابتدا یک طرح مختصر از این پرسش که چرا آلترناتیوهای هگل و مارکسیسم هگلی در طول چند دههٔ اخیر بسیار مطلوب به نظر رسیدند، ارائه خواهم کرد. در مورد خود آلتوسر، نبردهایی علیه استالینیسم در درون حزب کمونیست فرانسه وجود داشت.[۲] برای دلوز و بسیاری از پساساخت‌گرایان، جذبه و کشش نیچه حضور داشت ـ کسی که خود، اسپینوزا را به عنوان پیشرو یاد کرده بود ـ فیلسوفی که دیدگاه‌ها و روش‌اش به شدت، اگر نه با مارکس که با هگل در تضاد بود.[۳]

---

۱. برخی دیگر از تکروهای فلسفی مورد علاقهٔ دلوز، برگسون و نیچه هستند. معهذا، اسپینوزا تنها فیگوری است که دلوز صراحتاً دو کتابش را به وی اختصاص داده است. بررسی سهم اسپینوزا در آنچه مسلماً مارکسیستی‌ترین اثر دلوز است یعنی ضد ادیپ، دلچسب خواهد بود. در این راستا، برای دریافت برخی نکات به دیباچهٔ من بر اسکیزوآنالیز (Schizoanalysis)، (London: Routledge, 1999)، به خصوص فصل ۴ مراجعه کنید.

۲. رجوع کنید به فردریک جیمسون، «اختراع مجدد مارکس»، Times Literary Supplement, 22 August 1975, 942-43

۳. تفاوت اصلی بین نیچه و هگل شاید این باشد که دومی پدیدارشناسی خود را بر رابطهٔ میان نابرابرها (ارباب/بنده) استوار می‌کند، درحالیکه اولی تبارشناسی خود را با برقراری رابطه میان برابران آغاز می‌کند ←

به بیانی کلی‌تر، انگیزهٔ بازسنجی مارکسیسم هگلی در فرانسه، در پاسخ به شماری از تحولات پس از جنگ، در زمینه‌های سیاسی و دانشگاهی پدید آمد:

- افول طبقهٔ کارگر فرانسه به مثابه بازیگر سیاسی «طبقهٔ آگاه»[1]، و حزب کمونیست فرانسه به مثابه پیشتاز «انقلابی» این طبقه در سیاست و جامعهٔ جمهوری پنجم؛
- همچنین مرگ کمونیسم شوروی و چین به مثابه رژیم‌های قابل دوام یا دلپذیر الهام گرفته از مارکس؛
- و در فضای آکادمیک، نارضایتی فزاینده از برخی از عناصر هگلی مارکسیسم، در میان مورخان و همچنین در میان خود فیلسوفان.[2]

تفسیرهای انقلاب کبیر ۱۷۸۹ برای بسیاری از مورخان ناخرسند، به مثابه یک سپر عمل کرد؛ زیرا محققان رویزیونیست، این مفهوم مارکسیستی را به چالش کشیدند که ۱۷۸۹ یک انقلاب «بورژوایی» بود که می‌توانست الگویی برای انقلاب «پرولتری» آینده باشد.[3] مسئله، نه‌چندان مربوط به نتایج ۱۷۸۹ – که به طور انکارناپذیری توازن قوا را از اشرافیت دور کرد و در نهایت به استقرار حکومت بورژوازی انجامید (هرچند حدود ۶۰ سال بعد) – بلکه به نقش بورژوازی به مثابه طبقهٔ پیگیر آن بود. در اینجا موضوع حساس این است که بورژوازی فرانسه انقلاب نکرده است: این انقلاب عمدتاً توسط اشراف «شروع» شد و به نوعی توسط مردم پاریس «تمام» شد. و نقش‌های مهمی که اعضای بورژوازی فرانسه

← (نگاه کنید به تبارشناسی اخلاق نیچه، به ویژه مقالهٔ نخست).

1. class-conscious

۲. برای بررسی کلی‌تر و بحث در باب دلایل ارزیابی مجدد مارکسیسم، رجوع کنید به استنلی آرونوویتز (Stanley Aronowitz)، بحران در ماتریالیسم تاریخی: طبقه، سیاست و فرهنگ در نظریه مارکسیستی، (London: Macmillan, 1990 .ed rev. 2nd)

۳. در باب تفاسیر تجدیدنظرطلبانه از ۱۷۸۹، رجوع کنید به فرانسوا فوره (Francois Furet)، «مارکس و انقلاب فرانسه»، (Chicago: University of Chicago Press, 1988). و جورج کمینل (George Comminel)، «بازاندیشی انقلاب فرانسه: مارکسیسم و چالش‌های رویزیونیستی»، (London: Verso, 1987).

بازی می‌کنند، احتمالاً با اقدامات طبقه‌ای که فعالانه منافع اقتصادی خود را از طریق ابزارهای سیاسی دنبال می‌کند، قابل جمع نیست. یکی از نسخه‌های فلسفهٔ تاریخ «ماتریالیستی»، با جابه‌جایی دیالکتیک ارباب ـ بردهٔ هگلی از شرایط بینا‌ـ فردی به اجتماعی، طبقات اجتماعی را (در عوض «روح مطلق») سوژه‌های تاریخ کرد؛ [چنین شد که] آن‌ها سوژه شدند: گروه‌هایی که هر کدام بر اساس الگوی یک سوژهٔ واحد ـ و در عین حال متشکل از بسیاری از سوژه‌های منفرد ـ پنداشته شدند که هر کدام منافع طبقاتی «خویش» را (آگاهانه یا ناآگاهانه) دنبال می‌کنند. به طور خلاصه، مشکل این بود که چگونه تنوع واقعی انگیزه‌ها و اقدامات سوداگران، قانون‌مداران و دولتمردان خاص فرانسوی را با مفهوم وحدت‌بخش بورژوازی یکجا کنیم؛ بورژوازی به‌مثابه طبقه‌ای که به‌عنوان یک عامل سیاسی (تکین) در بستر تاریخی عمل می‌کند (نه به مثابه شخصیت‌بخشی[1] به سرمایه در حوزهٔ اقتصادی، جایی که تعاریف و کارکردهای طبقاتی نسبتاً بدون معضل به نظر می‌رسند).

اهمیت حرکت پیشگیرانهٔ آلتوسر از اینجاست: عَلَم کردن تاریخ به عنوان یک «فرایند بدون سوژه»، و بنابراین، ایجاد فاصله بین روایت‌های «بهم‌ریخته» از نقش‌های مشخص بازیگران در فرآیند تاریخی از یک سو، و تعاریف «بسیار دقیق» از کارکردهای طبقه در شیوهٔ تولید از سوی دیگر. یکی از چندین اثر مهم تلاش‌های آلتوسر در درون فلسفه برای بی‌اعتبار کردن «علیت بیانی»[2] هگلی، «حل» مشکل عاملیت طبقاتی در تاریخ‌نگاری با اعلام آن به مثابه این بحث بود: مارکسیسم [همان] تاریخ‌گرایی نیست. آلتوسر همانند سایر جنبه‌های حمله‌اش بر هگل، در اینجا نیز از فلسفهٔ اسپینوزا استفاده کرد، که ابدیت بی‌پایان انسانی روابط علّی زیربنای فرآیند تاریخی را، از تصوراتی «روشن و متمایز»[3] که انسان‌ها می‌توانند

1. personification
2. expressive causality
3. clear and distinct

در مورد قوانین و مکانیسم‌های آن فرآیند ارائه دهند، متمایز می‌کند.[۱] برای هگل، امر واقعی امری عقلانی و امر عقلانی امری واقعی است، و از این رو، شرحی یکپارچه و قطعی از روند تاریخی امکان‌پذیر است. در مقابل، از نظر اسپینوزا، در اکثر موارد، واقعی و عقلانی از هم متمایز هستند: از یک سو، در دنیایی ساکنیم که به طور پایان‌ناپذیری غنی و در عین حال به ناگزیر غیرشفاف است، و آن را عمدتاً به حالت تخیل، حدس، خرافه و مانند آن درک می‌کنیم؛ از سوی دیگر، درجه‌ای از درک این جهان وجود دارد که عقل بشری می‌تواند آن را تدارک بیند، اما صرفاً با فاصله گرفتن از حالت اول شناخت. (در حالت سوم شناخت که اسپینوزا آن را شناخت شهودی می‌خواند، درک عقلانی کامل از امر واقعی اصولاً ممکن است، اما این شناخت ممکن است تا حد زیادی در انحصار خدا باشد.) این تمایز اسپینوزایی میان دو نوع کاملاً متفاوت اندیشه است که با تمایز لاکانی میان درج نمادین و تخیلی روان یا تجربهٔ انسان، که زیربنای دوگانهٔ علم ـ ایدئولوژی بسیار کانونی در تفکر اولیهٔ آلتوسری است تلاقی کرد (اگرچه او بعداً قائل بودن به هرگونه تمایز مطلق میان علم و ایدئولوژی را به مثابه خطای نظریه‌گرایی[۲] ترک گفت).[۳]

ماشری در آنچه که بدون شک شناخته‌شده‌ترین اثرش به زبان انگلیسی است، «نظریهٔ تولید ادبی» (۱۹۶۶)، دلالت‌های این دوگانه را در مطالعات ادبی توسعه بخشید.[۴] اما در اثر بعدی به نام هگل یا اسپینوزا (۱۹۷۹)، او به منبع آن تمایز بازمی‌گردد، و موضوعاتی را که در گرو گزینش میان اسپینوزا و هگل است، می‌آزماید.[۵] پیش از این، آلتوسر، در مقالاتی در باب خود ـ نقادی، برخی از مزایای

---

۱. برای بحث آلتوسر در باب استفاده‌اش از اسپینوزا، رجوع کنید به: «مقالاتی در باب خود ـ نقادی»، (London: NLB; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976).

2. theoreticist error

۳. نگاه کنید به: «مقالاتی در باب خود ـ نقادی»، به ویژه فصل ۲.

۴. نظریهٔ تولید ادبی، (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

۵. هگل یا اسپینوزا، پاریس: فرانسوا مسپیرو، ۱۹۷۹؛ ارجاعات مطابق نقل قول‌های متن است. منصفانه است که بگوییم ماشری در اینجا به جای پاسخ دادن به این سوال که اسپینوزا چه می‌تواند برای مارکسیسم←

ماتریالیسم اسپینوزایی را برای پروژهٔ رهاسازی مارکسیسم از ایدئالیسم هگلی ارائه کرده بود: تصوری از ایدئولوژی به مثابه «ماتریالیسم خیالی»[1] و از علم به مثابه [دانشی] اساساً وابسته به ریاضی (برگرفته از دو نوع نخست از سه نوع شناخت اسپینوزا)، الگویی از علیت غیراستعلایی که به موجب آن، علت (غایب) در تأثیراتش ماندگار است (بعدها آلتوسر از نامیدن آن به علیت «ساختاری» پشیمان شد)، و نگاهی به کنش و تاریخ بشر که ضدسوبژکتیو و قاطعانه غیرغایت‌شناسانه بود. ماشری خلاف سازوکار آلتوسر (به نقل از صفحهٔ ۱۱)، و بدون درنظرگرفتن پیامدهای آن برای مارکس یا مارکسیسم، در کتاب هگل یا اسپینوزا شروع می‌کند به توضیح دادن این نکته که چرا اسپینوزا معرف «آلترناتیوی واقعی برای فلسفهٔ هگل» است (۱۳). از اینجاست که آزمایش فکری ما ادامه خواهد یافت.

پیش از پرداختن به جزئیات مقایسه‌ای که ماشری انجام داده، باید روشن کنیم که هدف اصلی ادعای او چیست، به خصوص به این دلیل که مفاهیم آن برای مارکسیسم غیرهگلی توضیح داده نشده است. ادعای کلیدی این است که «اسپینوزا... هگل را به طور ابژکتیو رد می‌کند». ماشری اصرار دارد که اسپینوزا و هگل هر دو به بسیاری از مسائل همسان پرداخته‌اند، اما آن‌ها را به روش‌های کاملاً متفاوت ـ و البته نه تماماً مخالف یکدیگر ـ حل کرده‌اند. به بیان ماشری، هگل به خوبی می‌دانست که اسپینوزا پیشگام قدرتمندی‌ست، اما باید او را بدخوانی[2] می‌کرد تا بتواند ایدئالیسم سوبژکتیو خود را حفظ کرده و اسپینوزا را در دیدگاه تکامل‌گرای خود از تاریخ فلسفه ادغام کند که به موجب آن، هر سلفی باید به نحوی پست‌تر تلقی شود (۱۱-۱۳، ۹۰-۹۴، ۱۰۷، ۱۳۷-۴۲، ۱۵۷، ۲۵۸). بنابراین، بدخوانی تدافعی هگل از اسپینوزا بدل به «ارزش یک نشانه» می‌شود (۱۲)؛ از این جهت که «اسپینوزا» را به مثابه یک نقص برمی‌سازد، زیرا پیش‌فرض‌های

→ بکند، او را به مثابه جایگزینی برای هگل مطرح می‌کند.

1. materialism of the imaginary
2. misread

غایت‌شناختی ـ سوبژکتیو ـ ایدئالیستی خود هگل مانع از آن می‌شد که پیشروی ناپایان‌گرا و ضدسوبژکتیو خود را ببیند. بنابراین، ماشری با بررسی این‌که چرا و چگونه خوانش هگل از اسپینوزا ره به خطا می‌برد، نه‌تنها آنچه را که در اسپینوزا به عنوان آلترناتیوی برای هگل ارزشمند است، به تاریخ فلسفه (و می‌خواهم اضافه کنم، به مارکسیسم) اعاده می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که تاریخ فلسفهٔ هگل و در نتیجه، فلسفهٔ تاریخ هگل اشتباه است: اسپینوزا معرف دقیقه‌ای [از تاریخ] نیست که بتوان آن را به سادگی با سیر پیشرفت فلسفی رفع[1] ـ حفظ[2] ـ ترفیع[3] (aufgehoben) کرد؛ بلکه راهی‌ست که طی نشده است، یک منظر ابژکتیو از پیش موجود در فلسفه که با پیروزی (شاید موقت، قطعاً محلی) هگل‌گرایی و ایدئالیسم در فلسفهٔ غرب که بسی از مارکسیست‌ها را دربر گرفته، سرکوب شده است.[4] بدینسان، خوانش ماشری یک ایدئولوژی ـ نقد آلتوسری کلاسیک است: [پروژهٔ ماشری] ادعایی مبنی بر این نیست که هگل به طور اتفاقی اسپینوزا را غلط دریافته، بلکه نشان می‌دهد که هگل با توجه به پروژه و پیش‌فرض‌هایش، باید هم اسپینوزا را به شیوه‌ای خاص و به دلایلی خاص غلط درمی‌یافت.

بنابراین، هگل در مقابل، (و در دفاع از) موقعیت خود، فلسفهٔ اسپینوزا را به مثابه فلسفه‌ای پوزیتیویستی و استاتیکی‌ای تفسیر می‌کند که کاملاً فاقد آن خصیصهٔ ذاتی و دینامیکی نظام خودش ـ [یعنی هگل] ـ است: امر منفی.[5] در دیالکتیک هگلی، امر منفی چیزی است که روح را قادر می‌سازد تا خود را به عنوان جوهر[6] (نفی اولیه) اثبات کند، سپس خود را به عنوان روح (نفی نفی) در (یا در یک) فرآیند

1. cancel
2. retain
3. surpass

۴. در مسیری مشابه، استفان جی. گولد (Stephen J. Gould) در «زندگی شگفت‌انگیز: پلمه‌سنگ بورجس و طبیعت تاریخ»، (New York: W.W. Norton, ۱۹۸۹)، علیه غایت‌شناسی در نظریهٔ تکاملی استدلال می‌کند.

5. negativity
6. substance

تاریخی بازیابی کند که در نهایت، به آشتی ـ استقرار مجدد جوهر در روح مطلق در پایان تاریخ منجر می‌شود. علیه چنین دیدگاهی، به ویژه در درون مارکسیسم، اتهاماتی وارد شده که شناخته شده‌اند:

- [اتهام] ایدئالیسم، از این نظر که بازیگر یا عامل اصلی روح یا ذهن است.
- [اتهام] سوبژکتیویسم استعلایی به این معنا که این عامل تاریخی -روح مطلق- سوژه‌ای‌ست که از هر سوژهٔ واقعی و در واقع از خود تاریخ فراتر می‌رود.
- [اتهام] غایت‌گرایی، به این معنا که پایان تاریخ توسط فرآیند دیالکتیکی نفی نفی تضمین می‌شود، به طوری که حتی خطاها و رویدادهای ناگوار در نهایت به تحقق روح مطلق در تاریخ کمک می‌کنند.

و با این حال، بسیاری از آنچه که به عنوان فلسفهٔ مارکسیستی تاریخ پذیرفته شده ـ از جمله بسیاری (اگرچه نه همهٔ) فلسفهٔ خود مارکس ـ صرفاً ایدئالیسم هگلی را به یک «ماتریالیسم» ترجمه یا وارونه می‌کند با این وجود، سوبژکتیویسم استعلایی و غایت گرایی را حفظ می‌کند: طبقات در «دیالکتیک» تاریخی مبارزهٔ طبقاتی، به مثابه سوژه‌های استعلایی عمل می‌کنند که مطابق قوانین ضروری، با فروپاشی سرمایه‌داری در پایان تاریخ، جامعه‌ای بی‌طبقه را ایجاد می‌کنند.[۱] این کلان روایت آخرت‌شناسانه از تاریخ، همان‌طور که قبلاً پیشنهاد کردم، دیگر حتی در میان مارکسیست‌ها نیز اعتماد کامل را برنمی‌انگیزد. خوانش ماشری، در عوض تکرار نقدهای شناخته شده، اسپینوزا را به عنوان «آلترناتیو واقعی برای هگل» و ـ اگرچه صرفاً به طور ضمنی ـ مارکسیسم هگلی پیشنهاد می‌کند.

---

۱. مسلماً این صرفاً [منطق] فلسفهٔ تاریخ [هگل] نیست که به طور صریح یا ضمنی در مارکس وجود دارد؛ مطالعات تاریخی معمول [مارکس] قطعاً بسیار پیچیده‌ترند. با این حال، حتی روایتی پیچیده به اندازهٔ هجدهم برومر نیز احتمالاً مفهوم پیشرفت تاریخی دیالکتیکی را در خود حفظ می‌کند، در شکل «موش کور» تاریخ که زیرزمینی کار می‌کند تا شرایط را برای انقلاب اجتناب‌ناپذیر آماده کند. برای بررسی فلسفه‌های تاریخ در مارکس، به والتر آدامسون (Walter Adamson) رجوع کنید: «چهار تاریخ مارکس: رویکردی به رشد فکری او»، تاریخ و نظریه ۴:۲۰، ۱۹۸۲، ۳۷۹-۴۰۲.

اما برای این‌که آلترناتیوها واقعی باشند، اسپینوزا و هگل باید چیزی مشترک داشته باشند: همان‌طور که ماشری نشان می‌دهد، اصل اساسی مشترک میان آن‌ها این است که فکر و ماده «در نهایت» این‌همان هستند. اما اَشکال این «این‌همانی نهایی» بسیار متفاوت است. به جای ایدئالیسم هگل که ماده را از طریق نفی نفی به اندیشه می‌سپارد، اسپینوزا موضعی را ارائه می‌دهد که ـ همان‌طور که ماشری اشاره می‌کند ـ اگر فی‌الواقع ماتریالیستی نباشد، قطعاً ضدایدئالیستی است. اسپینوزا در عوض ترفیع اندیشه بر ماده (یا ماده بر اندیشه، مانند وارونگی سادهٔ «ماتریالیستی» ایدئالیسم)، فکر و ماده را مطلقاً مساوی[1] می‌داند: فکر و بعد متفاوت هستند، اما مخالف ("non opposita sed diversa") صفات جوهر نیستند و به موجب صفات همان جوهر منحصربه‌فرد، این‌همانی آن‌ها معین می‌شود ـ در حالی که برای هگل، این‌همانی روح و ماده صرفاً در پایان تاریخ حاصل می‌شود. حتی بسی قاطع‌تر: از نظر اسپینوزا، فکر نه خصیصهٔ یک سوژه که ویژگی جوهر است. به جای سوبژکتیویسم استعلایی هگل، اسپینوزا گونه‌ای ابژکتیویسم درونماندگار را ارائه می‌دهد که هیچ‌گونه منفیت و هیچ تضادی برای آن ممکن یا ضروری نیست.[2] (موفقیت هندسهٔ دکارتی و عملکرد خود اسپینوزا به عنوان عدسی‌ساز، بدون شک به این عقیده‌اش کمک شایانی کرد که جهان در شرایط خاص خود قابل شناخت است، بدین معنا که «فکر» ریاضی به عنوان یکی از خصوصیات ذاتی آن است.) پس جهان اسپینوزایی به طور ابژکتیو قابل شناخت است. شناخت از خصوصیات ذاتی آن است.

---

1. Coequal

۲. هگل اسپینوزا را مونیستی می‌دانست که فلسفه‌اش فاقد دینامیک امر منفی ضروری برای درک ماده با تمام درهم‌تافتی‌هایش بود. در مقابل، ماشری، درهم‌تافتی را نه حاصل پسین تعامل با ذهن، بلکه آن‌گونه که مستقیماً در جوهر اسپینوزایی درک می‌شود، خوانش می‌کند. دلوز، در مسیری مشابه، جوهر را به مثابه خودتولیدگر تفاوت (difference) می‌بیند. رجوع کنید به «اکسپرسیونیسم در فلسفه: اسپینوزا»، (New York: Zone Books, 1990). و مایکل هارت، «ژیل دلوز: نوآموزی در فلسفه»، (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

اما این‌که آیا چنین شناخت ابژکتیوی هرگز به طور سوبژکتیو در تفکر انسان محقق می‌شود، پرسش کاملاً متفاوتی است، برای اسپینوزا: این بستگی به این دارد که انسان‌ها از طریق تأمل انتقادی، بر محدودیت‌های سوبژکتیو نوع اول شناخت فائق آیند و بدین ترتیب، شناخت نوع دوم، آن‌ها را قادر می‌سازد تا به تفکر ابژکتیو ذاتی در خود جوهر بسی نزدیک‌تر شوند. گسترش تصورات بسنده به طور خودکار از حرکت روح و مکر عقل[1] ناشی نمی‌شوند، بلکه به توانایی انسان‌ها در فاصله گرفتن از اعوجاج تفکر سوژه ـ محور بستگی دارد؛ تفکری که اسپینوزا آن را «تخیل» (و آلتوسر، «ایدئولوژی») می‌نامد. این توانایی متنوع است (از لحاظ اجتماعی، سیاسی، تاریخی)، و به هیچ‌وجه تضمین نمی‌کند که با گذر زمان فزونی خواهد یافت. بنابراین در عوض غایت‌گرایی هگل، اسپینوزا تنها این امکان را ارائه می‌دهد که انسان‌ها از توهمات تخیل سوژه ـ محور چشم‌پوشی کرده و شناخت بسنده را توسعه دهند.

سرانجام –و اینجا جایی‌ست که ماتریالیسم اسپینوزا مطرح می‌شود– معیار اصلی چنین بسندگی‌ی، آشتی نهایی روح و ماده نیست، بلکه میزان تحقق و افزایش قدرت‌های انسانی‌ست. نوع بشر مانند هرچیز دیگری در طبیعت، یک حالت معین از جوهر ابژکتیو است و به این ترتیب، تمایل دارد (طبق اصلی که اسپینوزا آن را «conatus» می‌نامد –کوشش) که حداکثر قدرت خود را گسترش بخشد.[2] آنچه انسان‌ها را متمایز می‌کند این است که با کنش در حالت فکر و همچنین بعد، می‌توانند نیروهای طبیعت را بفهمند، عرضه کنند، در آن‌ها سهیم شوند و در نتیجه تقویت‌شان کنند و با این وجود بخشی از این نیروها باقی بمانند. (این پافشاری بر موقعیتمندی نوع انسان در طبیعت و به مثابه بخشی از طبیعت، همان چیزی‌ست

1. ruse of reason

۲. در مورد «conatus» رجوع کنید به ژیل دلوز: «اسپینوزا، فلسفهٔ عملی»، (San Francisco: City Lights Books, 1988) و مایکل هارت: «ژیل دلوز؛ در باب بسط قدرت‌های بشری ـ طبیعی در مسیر اسپینوزایی»، نگاه کنید به دلوز و گتاری:«ضد ادیپ» (New York: Viking, 1977).

که اسپینوزا را نزد حامیان محیط زیست مدرن امروزی، به همراه نقدش بر و آلترناتیو «مونیستی»اش برای دوگانه‌انگاری سوژه ـ ابژهٔ دکارتی، محبوب می‌کند.)[۱] برخلاف تخیل، تفکر بسنده به جای این‌که مانع طبیعت بشری شود، به رشدش کمک می‌کند.

در جایی، عملکرد خود اسپینوزا از تأمل انتقادی «عقلانی»، دین را به مثابه حالت غالب تفکر «تخیلی» هدف قرار داد. با این حال، ارزیابی او از دین بیشتر تاریخی بود تا این‌که کاملاً معرفت‌شناختی باشد.[۲] سنت یهودی ـ مسیحی که او از نخستین کسانی بود که تاریخ آن را از منظری سکولار مطالعه کرد، صرفاً اشتباه نبود: این سنت در زمان گسترش‌اش، اهداف خاصی را برای گروه خاصی انجام داد. اما در زمان خود اسپینوزا، مدت‌ها بود که از سودمندی‌اش گذشته بود و اکنون به عنوان مانعی برای توسعهٔ نیروهای انسانی ـ طبیعی، به ویژه در مخالفت با علوم طبیعی عمل می‌کرد. ممکن است امروز، به شیوه‌ای مشابه، ادعا کنیم که ایدئولوژی و عملکردهای فردگرایی مالکانه مرتبط با بازار سرمایه، ممکن است برای مدتی قدرت‌های انسانی ـ طبیعی را افزایش داده باشد، اما در زمانهٔ ما به یک مانع و حتی تهدید برای توسعهٔ دوامدار آن‌ها بدل شده است.

اکنون ممکن است بتوان نوع «دیالکتیک ماتریالیستی»ای را که ماشری در نتیجه‌گیری کتاب هگل یا اسپینوزا (بدون گسترش‌اش) به آن اشاره می‌کند، تشخیص داد که با این پرسش پایان می‌یابد که «چه چیزی دیالکتیک ایدئالیستی را از دیالکتیک ماتریالیستی متمایز می‌کند» (۲۵۹): «خواندن اسپینوزا پس از

---

۱. درباره اسپینوزا و محیط زیست‌گرایی، به آرنه نس (Arne Ness) رجوع کنید: «اسپینوزا و اکولوژی»، در Speculum Spinozanum, 1677-1977, Siegfried Hessing, ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1977) 418-425، 1677-1977. او مدعی‌ست که «هیچ فیلسوف بزرگی به اندازهٔ باروخ اسپینوزا در راه تصریح و مفصل‌بندی نگرش‌های بنیادین بوم‌شناختی نکوشیده است» (۴۲۳). دربارهٔ آزادی، عاطفه و خود ـ پایداری رجوع کنید به: (Oslo: Universitets-forlaget, 1975)؛ همچنین به اندرو کولیر (Andrew Collier)، «بدن غیرارگانیک و ابهام آزادی»، Radical Philosophy 57 (Spring 1991) 3-9.

۲. رجوع کنید به: اسپینوزا، رسالهٔ الهی ـ سیاسی، نسخهٔ گبهارت ۱۹۲۵، (Leiden; New York: E.J. Brill, 1989).

–اما نه بر اساسِ– هگل ما را قادر می‌سازد تا پرسش دیالکتیک غیرهگلی را وضع کنیم... [هرچند] به خودی خود ما را قادر به پاسخگویی به آن نمی‌کند» (۲۶۰). در واقع دیالکتیک ماتریالیستی برگرفته از اسپینوزا را می‌توان با یکی از فلسفه‌های تاریخ یافت شده در خود مارکس مقایسه کرد: فلسفه‌ای که دیالکتیک نیروها و مناسبات تولیدی را در عوض مبارزهٔ طبقاتی به عنوان «موتور تاریخ» مطرح می‌کند. این شاید کمترین هگل‌گرایی مارکس در میان چندین فلسفهٔ تاریخ‌اش باشد، زیرا از سوبژکتیویسم استعلایی الگوی مبارزهٔ طبقاتی اجتناب می‌ورزد.[۱] چرا که در اینجا بحث تضاد میان سوژه‌های طبقاتی متضاد نیست که لزوماً منجر به سنتز جامعهٔ بی‌طبقه شود. بلکه تنش میان دو مجموعه ـ نیروها و مناسبات تولیدی ـ است که نه‌تنها خودشان دارای سوبژکتیویته نیستند، بلکه قلمروهای طبقاتی را نیز به کلی درنوردیده‌اند.[۲]

با این حال، این الگوی مارکسیستی که از منظر ماتریالیسم اسپینوزایی در نظر گرفته شده، هنوز حاوی عناصر پسماند از سوبژکتیویسم استعلایی و غایت‌گرایی است: غایت‌گرایی، از آنجا که طبق این الگو مناسبات تولیدی ایستا لزوماً در مقطعی با نیروهای مولدی در تضاد قرار می‌گیرد که به هر حال به رشد خود ادامه می‌دهند؛ و در نهایت [این تضاد] موجب بروز یک انفجار انقلابی می‌شود، مناسبات قدیمی را

---

۱. در مارکس چندین فلسفهٔ تاریخ وجود دارد (به یادداشت صفحات قبل مراجعه کنید). به جای جست‌وجوی یک «گسست» قطعی که مواضع متمایز مارکس را از هم جدا می‌کند (همان‌طور که آلتوسر انجام می‌دهد)، تشخیص تنش‌های درون مجموعهٔ متون، میان دیدگاه‌های متفاوت یا «رقیب»، ممکن است دقیق‌تر و پربارتر باشد.

۲. نیروهای تولیدی شامل نیروی کار پرولتاریا، البته همچنین دانش، فناوری و سازمانی‌ست که سرمایه‌دار ارائه می‌کند. مناسبات تولیدی به وضوح شامل روابط میان طبقات است، اما همچنین عناصر فرهنگی یا ایدئولوژیک (مانند فردگرایی مالکانه یا ریاضت‌کشی) را نیز دربر می‌گیرد که ممکن است در کارگران و سرمایه‌داران مشترک باشد، اما منافع هیچ‌کدام را تأمین نکند. جهت جست‌وجوی تفسیر طبقه ـ به دور از ترم‌های سوبژکتیویسم استعلایی ـ رجوع کنید به نیکوس پولانزاس، «طبقات در سرمایه‌داری معاصر»، (London: New Left Books, 1975) و گیلرمو کارخدی (Guillermo Carchedi)، «در باب شناسایی اقتصادی طبقات اجتماعی»، (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

از بین می‌برد و آن‌ها را با مناسباتی جایگزین می‌کند که قادر به ادامهٔ توسعهٔ نیروهای مولد هستند.[۱] و یک سوبژکتیویسم معین، از آن‌جایی که توسعه این نیروهای مولد انسان‌محور، با چیزی شبیه «نوع ـ بودگی» به جای طبقات به مثابه سوژهٔ استعلایی، همچنان موتور محرکهٔ تاریخ تلقی می‌شود (البته نه لزوماً هدف غایی آن، که بیشتر تحقق آزادی بشر است که فرض می‌شود به توسعهٔ نیروهای تولیدی بستگی دارد). ماتریالیسم اسپینوزایی از دو طریق این پسماندها را ازبین می‌برد.

اول از همه، از نظر اسپینوزا «نیروهای مولد» مورد بحث در تاریخ منحصراً یا اساساً نیروهای نوع بشر نیستند، بلکه نیروهای طبیعت به مثابه یک کل‌اند که طبیعتاً نوع بشر جزء لاینفک آن است، اما فقط بخشی از آن. بنابراین، اسپینوزا قسمی ضد انسان‌گرایی (شاید عمیق‌تر از خود آلتوسر) را ارائه می‌کند که مارکسیسم را وادار می‌کند تا از «تولیدگرایی»[۲] (یعنی تمرکز منحصر بر نیروهای مولد بازار)

---

۱. این الگو در مانیفست کمونیست (مارکس و انگلس، نوشته‌های اساسی در سیاست و فلسفه، لوئیس فوئر (Lewis Feuer)، ed. [Garden City, New York: Doubleday, 1959]) پدیدار می‌شود: «در مرحلهٔ معینی از توسعهٔ ابزارهای تولید و مبادله، شرایطی که جامعهٔ فئودالی ذیل آن تولید و مبادله می‌کرد... دیگر با نیروهای مولد توسعه‌یافته سازگار نبود؛ [این مناسبات] بدل به بسی زنجیرها شده بودند؛ باید از هم می‌گسلیدند؛ و از هم گسستند» (۸۴) ـ جایی که همچنین تاریخ به مثابه مبارزهٔ طبقاتی ظاهر می‌شود، در یکی از برجسته‌ترین فرمول‌بندی‌هایش: «تاریخ همهٔ جوامع تاکنون موجود، تاریخ مبارزات طبقاتی است» (۸۱). یکی از حرکت‌های نبوغ‌آمیز مارکس این بود که دیالکتیک سوژه ـ ابژهٔ روح و مادهٔ هگل را با دیالکتیکی میان کار دگرگون‌کنندهٔ انسانی و محیط طبیعی جایگزین کرد. اما چنین واژگونی «ماتریالیستی» هگل ممکن است صرفاً به تولید یک «متافیزیک تولید» مارکسیستی ختم شود (به قول بودریار، آینهٔ تولید [St. Louis: Telos Press, 1975]) ؛ و/یا صرفاً دیالکتیک سوژه ـ ابژه را بازتولید کند که در آن سرنوشت نوع بشر به طور برگشت‌ناپذیری با تسلط بر طبیعت گره خورده است. در هر صورت، این فرض که توسعهٔ نیروی مولد به خودی خود آزادی انسان را تولید می‌کند، به طور فزاینده‌ای مشکوک به نظر می‌رسد: پیش از این، در دههٔ ۱۹۵۰، مارکوزه در «اروس و تمدن»، (Boston: Beacon Press, 1974)، اصطلاح مهم «سرکوب مازاد» را برای تعیین فاصله میان توسعهٔ نیروهای مولد و تحقق آزادی ابداع کرد. اخیراً، رجیس دبری (Regis Debray) در «نقد عقل سیاسی»، (London: Verso, 1983) تا آنجا پیش رفته که هرگونه ارتباط میان توسعهٔ نیروهای مولد و چشم‌انداز پیشرفت سیاسی و تحقق آزادی را رد کرده است.

2. productivism

اجتناب کند و نوع بشر را (همان‌طور که خود مارکس اغلب انجام می‌دهد)[۱] بخشی از طبیعت و نه ارباب آن در نظر گیرد. همین راستای اسپینوزایی است که دلوز و گتاری در ضدادیپ تصریح می کنند که «طبیعت = صنعت... = تاریخ».[۲]

ثانیاً، و به ویژه با توجه به «نیروهای مولد» که در این مسیر، به معنای نیروهای طبیعت به طور کل تعبیر می‌شوند (یعنی شامل، اما نه محدود به نوع بشر)، ماتریالیسم اسپینوزایی اجتناب‌ناپذیری انقلاب و پیشرفت‌گرایی خود فرآیند تاریخی را کاملاً برمی‌چیند، زیرا برای اسپینوزا هیچ تضمینی وجود ندارد که اندیشهٔ بشری به طور مستمر یا حتی پیوسته به ابژکتیویتهٔ مورد نیاز برای کمک ـ در عوض ممانعت از رشد نیروهای مولد ـ دست یابد. به عبارت دیگر، هیچ تضمینی وجود ندارد که توسعهٔ نیروهای مولد قابل عرضه به بازار، الزاماً قیدوبند مناسبات تولیدی ایستا را خواهد گسست، و نه حتی نیروهای مولد در معنایی وسیع، به طور مستمر به رشد خود ادامه خواهند داد. برعکس، اگر مناسبات تولیدی ایستا چنان تکوین یابند که به طور کلی از انقلاب جلوگیری کنند و حتی موجب شوند تا نیروهای مولد به جای توسعه‌یافتن کاهش یابند چه؟ آیا نمی‌توان گفت که در واقع چنین چیزی از قبل رخ داده؟[۳] برای مارکسیسم، یک فلسفهٔ تاریخ به شدت غیرغایت‌شناسانه باید

---

۱. به ویژه در نقد برنامهٔ گوتا، جایی که مارکس از همان ابتدا اصرار داشت که ارزش از طبیعت و همچنین از کار انسانی ناشی می‌شود. همچنین به عبارات مربوط به بیگانگی در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ مراجعه کنید، جایی که ادعا می‌کند که انسان بخشی از طبیعت است: مثلاً مارکس، نوشته‌های اولیه، Q. Hoare, ed. ([New York: Vintage, 1975] 327-28).

۲. دلوز و گتاری جدایی‌ناپذیری انسانیت و طبیعت را یکی از ویژگی‌های کلیدی مارکسیسم خود در ضدادیپ می‌دانند. به ویژه بنگرید به صفحهٔ ۲۵: «طبیعت = صنعت، طبیعت = تاریخ».

۳. این موردی‌ست که توسط نگری و پل ویریلیو مطرح شده است؛ آن‌ها ۱۹۱۷–۱۹۲۹ را نقطهٔ عطفی می‌دانند که در آن بحران سرمایه‌داری نه در جهت سرنگونی سرمایه و آزادسازی پتانسیل مولد آن، بلکه به‌سوی خودویرانگری آن پتانسیل هدایت شد، و در نهایت به جای ایجاد تن‌آسایی بشری و عیش و نوش اجتماعی، به شکل جنگی دائمی درآمد. رجوع کنید به آنتونیو نگری، «انقلاب بازیابی‌شده: نوشته‌هایی دربارهٔ مارکس، کینز، بحران سرمایه‌داری، و سوژه‌های اجتماعی جدید»، (London: Red Notes, 1988) و پل ویریلیو، «سرعت و سیاست»، (New York: Semiotext(e), 1985)، به ویژه بخش چهارم «وضعیت اضطراری».

با این امکان روبه‌رو شود (یا که این واقعیت معاصر است؟) که در حالت متعادل، مناسبات تولیدی کنونی به جای توسعهٔ نیروهای مولد، تخریب را ترویج می‌کند ـ خواه این تخریب، همچون موضع مارکسیسم کلاسیک به طور محدود تفسیر شود (که در نتیجه تخریب پتانسیل مولد نیروی کار انسانی را هدف قرار می‌دهد، و همهٔ اشکال رایج نسل‌کشی، سوءتغذیه، تبعیض جنسی و نژادپرستی، اشتغال و بی‌کاری، توقف رشد فکری از طریق آموزش ناکافی، و غیره را دربر می‌گیرد)، یا همچون موضع ماتریالیسم اسپینوزایی به طور گسترده‌تر تفسیر شود (در این مورد ما از پتانسیل تولیدی طبیعت به مثابه یک کل، و الگوی مشابه رایج یعنی اکوساید[1] جهانی صحبت می‌کنیم: زایل کردن محیط‌زیست، ازبین بردن زیستگاه‌ها، کاهش گونه‌های [زیستی]، و غیره). در هر صورت، مارکسیسم اسپینوزایی غایت‌گرایی را از الگوی نیرو/رابطهٔ تولید به دو طریق حذف خواهد کرد: هیچ تضمینی وجود نخواهد داشت که نیروهای تولید حتی در مواجهه با مناسبات تولیدی بازدارنده یا مخرب بازهم به رشدشان ادامه دهند. و حتی اگر چنین کنند، هیچ تضمینی وجود نخواهد داشت که چنین پیشرفتی منجر به افزایش آزادی انسان شود.

***

این‌ها صرفاً بخشی از پیامدهای گزینش میان هگل و اسپینوزا برای مارکسیسم است که مطالعهٔ مهم ماشری بسیاری از زمینه‌ها را برای آن ایجاد کرد. سپس، دو سال پس از ظهور کتاب «هگل یا اسپینوزا»، فیلسوف حقوق و سیاست اهل ایتالیا، آنتونیو نگری، کتاب بسیار متفاوتی به نام L'anomalia salvaggia, Saggio su po-tere e Potenza (1981) در مورد اسپینوزا منتشر کرد.[2] جایی که ماشری خوانش خالص فلسفی و «درونی» از اسپینوزا (و هگل) ارائه کرد، نگری (در حالی که در موارد متعدد به ماشری استناد می‌کرد) اسپینوزا و تکامل فلسفهٔ او را در بافت جامعهٔ

1. ecocide

۲. Milan: Feltrinelli, 1981 ترجمه شده تحت عنوان ناهنجاری وحشی: قدرت متافیزیک و سیاست اسپینوزا (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

هلند قرن هفدهم، و همچنین ارتباط ماتریالیسم اسپینوزایی با مارکسیسم معاصر را به موضوعی آشکار بدل کرد. گواهی بر اهمیت این کتاب: یک ترجمهٔ فرانسوی (L'anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza)[1] از آن بلافاصله منتشر شد که سه پیشگفتار داشت: یکی توسط خود ماشری، و دو دیگر توسط دو محقق به یک میزان برجستهٔ فرانسوی فلسفهٔ اسپینوزا، ژیل دلوز و الکساندر ماترون. ماشری در پیشگفتار کوتاه خود، به تأیید و تمجید از روشی که نگری در ارتباط با نگرانی‌های سیاسی کنونی، اندیشهٔ اسپینوزا را «به زندگی بازمی‌گرداند» می‌پردازد، و در پایان این سؤال کوتاه اما مشخص را نگه می‌دارد که آیا ممکن است خوانش نگری هنوز هم بسیار غایت‌شناسانه باشد. اما در مقالهٔ طولانی‌تری که در اواخر همان سال منتشر شد، با عنوان: (De la mediation à la constitution description d'un parcours speculatif)[2] ماشری تفسیر نگری از اسپینوزا را با جزئیات بیشتری بررسی می‌کند و به مسئلهٔ پسماند هگل‌گرایی آن بازمی‌گردد. به آن میزان که خود نگری می‌خواهد و تلاش می‌کند تا از حالات تفکر هگلی رهایی یابد، در خوانش ماشری، کاملاً به این خواست دست نمی‌یابد.

کلید خوانش نوآورانهٔ نگری، تمایزی است که او در اسپینوزا، میان پانتئیسم پست و اولیه (که او آن را اتوپیایی و نوافلاطونی می‌داند) و ماتریالیسم بسی بالغ می‌کشد که نگری آن را پیشگامی برای مارکس می‌داند. مناقشه و مشکلات با این قرائت بالا می‌گیرد؛ زیرا خط جداکننده‌ای که نگری آن را «بنیان‌های» اول و دوم اندیشهٔ اسپینوزا می‌نامد، مستقیماً از درون اثر اصلی اسپینوزا، یعنی اخلاق می‌گذرد. حال آن‌که درست است که اسپینوزا ترکیب‌بندی اخلاق را از هم گسیخت، و پیش از بازگشت برای تجدیدنظر و تکمیل کار بزرگ خود، رسالهٔ الهی ـ سیاسی را آماده کرد، اما از متن تمام‌شده دقیقاً مشخص نیست که «نسخهٔ پیشین» دقیقاً به چه میزان

1. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

۲. در دفترهای اسپینوزا (Cahiers Spinoza)، no.4 (Winter 1982-83) 9-37. ارجاعات صفحه به این مقاله (با نام «CS») از این پس به دنبال نقل قول در متن است.

و تا چه اندازه کامل «اصلاح» شده است. ماشری استدلال می‌کند که نگری با دراماتیزه کردن تکامل اندیشهٔ اسپینوزا به منظور ایجاد یک گسست تاریخی روشن میان اسپینوزای «نخست» به شدت یکبارمصرف و اسپینوزای «دوم» مطلقاً غیرقابل صرف‌نظر، مشکل زبان‌شناختی موجود را حتی وخیم‌تر می‌کند.[۱]

دراماتیزاسیون نگری، در نظر ماشری بیش از حد و با بیانی کنایه‌وار، به میزان کافی هگل‌گرایانه است؛ با توجه به این‌که نگری می‌خواهد اسپینوزا را به مثابه یک ماتریالیست واقعی مطالبه کند و دیالکتیک و غایت‌شناسی هگلی را از مارکسیسم ریشه‌کن کند. نه‌تنها روایت نگری از قبل و بعد این دو «بنیاد» در نظر ماشری مشکوک است، بلکه حتی بیش از آن، ادعای او مبنی بر این‌که «تضادهای درونی» موجود در بنیان نخست بود که اسپینوزا را به فراسوی آن یعنی بنیان دوم سوق داد، در نظر ماشری، نشانی از یک پیشرفت دیالکتیکی کلاسیک هگلی است. ماشری حس می‌کند نگری آنگاه که در عوض تضاد درونی، شرایط تاریخی «بیرونی» را دلیل تکامل اندیشهٔ اسپینوزا ذکر می‌کند، [اتفاقاً] در جای محکمتری ایستاده است. و مطمئناً یکی از نقاط قوت خوانش نگری این است که اندیشهٔ اسپینوزا را با دقت در چارچوب مناسبات اجتماعی بالقوه دموکراتیک سرمایه‌داری اولیهٔ هلند قرار می‌دهد: دفع تهدید بسیار واقعی دست‌درازی دولت مطلقه، انگیزهٔ اصلی برای نوشته‌های صراحتاً سیاسی اسپینوزا، و نیز مسلماً اما نه آشکارا، جهت بازنگری کتاب اخلاق بود. و با این حال، حتی اگر کسی بخواهد تضاد هگلی را از روایت‌های فرآیند تاریخی حذف کند ـ چنان‌که ماشری به وضوح چنین می‌کند ـ آیا مفهوم تضاد نمی‌تواند اعتباری در روایات تفکر فلسفی و انگیزه‌ای برای بازنگری آن نگه دارد؟ درست است، ممکن است در نهایت متقاعدکننده‌تر باشد (به ویژه با توجه به شواهد متنی موجود) که به جای گسست مطلق، از تنش میان دو «بنیاد» در اسپینوزا

---

۱. بنابراین، خوانش نگری از اسپینوزا منعکس‌کنندهٔ خوانش آلتوسر از مارکس است: هر دو تلاش می‌کنند علی‌رغم دشواری‌های زبان‌شناختی قابل توجه، «گسستی» در بدنهٔ مربوطهٔ خویش ایجاد کنند.

(به‌ویژه در خود اخلاق) صحبت کنیم، اما آیا نمی‌توان توسعهٔ مورد دوم را (دست‌کم تا حدی) به تشخیص تضادها در مورد اول نسبت داد، به خصوص اگر چنین تشخیصی (همان‌طور که روایت محتوایی نگری نشان می‌دهد) توسط رویدادهای تاریخی دراماتیک تحریک شده باشد؟[۱] پرداختن کافی به چنین سؤالاتی، حتی ارائهٔ اندک پاسخی، از محدودهٔ این مقاله خارج است. هدف از طرح این سوالات، صرفاً نشان دادن این است که حذف مفهوم تضاد دیالکتیکی از روایت‌های فرآیند تاریخی، لزوماً مستلزم حذف آن از تحلیل‌های گفتمان و اندیشه نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم تاریخ آینهٔ تفکر است یا بالعکس، خلاف آن.

در هر صورت، ماشری در وهلهٔ نخست، نگری را به هگل‌گرایی رسوب‌کرده متهم می‌کند، زیرا او گزارشی روایی را که دربرگیرندهٔ مفهوم تضاد در سطح اندیشه است، ابقا می‌کند. مورد دومی که ماشری تشخیص می‌دهد تا حدودی فنی‌تر و قطعاً برای ارزیابی موضع نگری گسترده‌تر است. این به نقش مفهوم صفات در اندیشهٔ اسپینوزا مربوط می‌شود (که خود ماشری در کتاب خود، صفحات ۹۵ تا ۱۳۶ به آن توجه شایانی کرده بود). به گفته ماشری، نگری در مورد صفات همان تفسیر نادرستی را انجام می‌دهد که هگل داشت. برای هر دو، صفات ظاهراً به عنوان میانجی میان جوهر ناب و حالات آن عمل می‌کردند و صفات را در دسترس آگاهی قرار می‌دادند. بنابراین، برای هگل، صفات اسپینوزایی نمایانگر یک دیالکتیک بدوی و نابسنده بود. برای نگری، صفات قبلاً بیش از حد دیالکتیکی بودند و توسط خود اسپینوزا در «بنیاد دوم» رها می‌شدند. بنابراین، خوانش نادرست نگری از صفات اسپینوزایی، نقش قاطعی در دراماتیزاسیون هگلی او از تکامل ادعایی اندیشهٔ اسپینوزا ایفا می‌کند. اما به گفتهٔ ماشری، پیامدهایش بیشتر است. نگری با رد کارکرد تأسیسی صفات در این‌همانی جوهر و حالات آن، منظر اسپینوزایی را به دو بخش

---

۱. دلوز دلیل بسیار متفاوتی برای تفاوت میان بخش‌های اولیه و متأخر اخلاق ارائه خواهد کرد که مربوط به حرکت از ملاحظات نظری به عملی است. نگاه کنید به: اکسپرسیونیسم در فلسفه.

تقسیم می‌کند: از یک‌سو، به پروژهٔ ناب فکری و ریاضت‌طلبانه (مطابق با بنیان نخست) و از سوی دیگر، به یک پروژهٔ ماتریالیستی (مطابق با بنیان دوم) ـ که تحقق آن تا زمان توسعهٔ نیروهای تولیدی و نوشته‌های کنونی نگری، به تعویق می‌افتد.

بنابراین، نگری با این ادعا که اسپینوزا به مثابه یک «ناهنجاری» که «فلسفهٔ بحران»اش در سپیده‌دمان جامعهٔ بازاری مدرن، صرفاً قرن‌ها بعد در هنگامهٔ غروب جامعهٔ بازاری مدرن، یعنی در بحران سرمایه‌داری امروزی، به ثمر نشست. نگری با نوعی از غایت‌گرایی پسینی هگلی که هم او و هم ماشری علاقمند به حذف‌اش از اندیشهٔ مارکسی هستند، مخالفتی ندارد. بر اساس این نسخه از فلسفهٔ تاریخ مارکسیستی، آزادی دموکراتیک واقعی زمانی ممکن می‌شود که ـ و صرفاً زمانی که ـ توسعهٔ کافی نیروهای مولد، سرانجام نوع بشر را از چنگال نیاز مبرم رها سازد. ما باید بسیار منتظر می‌ماندیم پس از آن‌که اسپینوزا برای نخستین‌بار دموکراسی واقعی را در دستور کار مدرن قرار داد، اما اکنون، سرانجام، این لحظه فرارسیده است... این غایت‌شناسی ریاضت‌طلبانه دو مشکل دارد. از یک جهت، نمی‌توان اطمینان داشت که در نظر اسپینوزا، انجام نیمهٔ «ماتریالیستی» پروژهٔ اتیکال، به خودی خود لزوماً به انجام (یعنی انحلال) نیمهٔ «ریاضت‌طلبانه» منجر می‌شود، هیچ اطمینانی وجود ندارد که هویت ریاضت‌طلبانه در توافق با خویشتن و برای سهیم شدن در آنچه نگری آن را «لذت از دنیا» می‌نامد، «پژمرده» شود: همان‌طور که در بالا اشاره شد، نوع بشر فقط امکان ـ و نه تضمین ـ دستیابی به تصورات بسنده جهت اندیشهٔ واقعی و در نتیجه تحقق آزادی را دارد. از این رو، به اهمیت پروژهٔ دلوز و گتاری در ضدادیپ [می‌رسیم]: آن‌ها از منظر ماتریالیسم اسپینوزایی بر تشخیص هویت ریاضت‌طلبانه و سرکوب ـ مازاد سرمایه‌داری به طور همزمان، بدون اولویت‌بخشی علّی به هیچ‌کدام اصرار دارند. اما شاید مهم‌تر، ماتریالیسم اسپینوزایی (با احترام به نگری) وجود هر گونه «دیالکتیک» را میان پروژه‌های «ماتریالیستی» و «ریاضت‌طلبانه» رد می‌کند: نیروهای مولد جوهر (شامل نیروهای مولد انسانی) در هر لحظه، همواره دقیقاً با خودشان و به میزان آزادی به طور مؤثر تحقق‌یافته،

برابر هستند (اگرچه همیشه دارای امکانات بیشتری برای گسترش هستند که ممکن است در تاریخ محقق شود یا نشود). هرگز امر منفی در جوهر وجود ندارد، هرگز وجود نداشته است. جوهر همیشه پر از نیروی مولد است، حتی بیش از حد مملو از پتانسیل صرفاً مثبت برای گسترش است.

این بدان معنا نیست که پتانسیل جوهر همیشه در همه‌جا تحقق می‌یابد، و نه این‌که به هر درجه‌ای از تحقق که می‌رسد، همواره ساده یا هماهنگ است. در مقابل، اسپینوزا اذعان داشت که گسترش جوهر مستلزم افزایش پیچیدگی، اغتشاش و درگیری است. بر اساس خوانش نگری، هیچ چیز بیشتر از ظهور سرمایه‌داری بازار در جامعهٔ هلند قرن هفدهم، اسپینوزا را به این فکر فرو نبرد که افراد [در چنین بازاری] آنچنان در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند که نظم شرکت فئودالیستی هرگز به خود ندیده بود، و در نتیجه چارچوب نظم اجتماعی در معرض تهدید بود. نگری از این تحول به عنوان «بحران» جامعهٔ مدرن ناشی از بازار یاد می‌کند که به نظر او، اسپینوزا به تنهایی به آن پاسخ مناسب داده است. و ماشری، علی‌رغم این‌که نگری را به پسماند هگل‌گرایی متهم می‌کند، به وضوح از شیوه‌ای که نگری در جهت نشان دادن اهمیت سیاسی اسپینوزا برای امروز استفاده کرده، قدردانی می‌کند. ماشری در مقاله‌ای که پاسخ‌های دیگری به بحران را بررسی می‌کند (همان‌طور که در کتابش انجام داد) نشان می‌دهد که اسپینوزا چه چیزهایی را با هگل و سنت اندیشهٔ سیاسی مدرن اروپا به اشتراک می‌گذارد تا سپس آنچه که او را به‌طور بنیادین متمایز می‌کند برجسته کند.[۱] و در اینجا نیز معلوم می‌شود (بر اساس خوانش ماشری) که اسپینوزا از جنبه‌هایی بسیار مهم بیش از هابز یا روسو، به هگل شباهت دارد،

---

۱. رجوع کنید به پیر ماشری، Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison, in Spinoza: Issues and Directions (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1990) 327-46 ارجاعات صفحه به این مقاله (با نام "SID") از این پس به دنبال نقل‌قول‌ها در متن هستند. برای بررسی دیدگاه ماشری در باب قرائت دلوز از اسپینوزا، به "Penser dans Spinoza" در مجلهٔ Litteraire 257 (September 1988) 40-43 مراجعه کنید.

حتی مادامی که منتقد سرسخت و آلترناتیو مناسب برای سنت مسلطی است که با وجود تفاوت‌های‌شان، در کنار هم آن را تشکیل می‌دهند. همان‌طور که مایکل هارت (مترجم آمریکایی نگری) نیز اصرار دارد، آنچه اسپینوزا را متمایز می‌کند، برداشتی اصیل و ماتریالیستی از رابطهٔ سیاسی میان «نیرو»[1] و «قدرت»[2] (potentia و potestas)، میان اساس قدرت سیاسی در فعالیت‌های انسانی به طور مؤثر ترکیب‌شده، و بیان واسط شدهٔ آن در نهادها و فرماندهی سیاسی است.[3] این موضوع با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همانند دیگران، اسپینوزا نیز می‌خواست مسئلهٔ بنیان جامعهٔ انسانی را حل و فصل کند، با توجه به این‌که بنیان فئودالی ـ شرکتی این جامعه با ظهور بازار و ایدئولوژی «فردگرایی مالکانه» به بحران کشیده شده بود. اما او از درنظرگرفتن این بنیان به عنوان چیزی جدا از خود جامعهٔ بشری ابا ورزید ـ چه به شکل «حقوق طبیعی» که از قبل وجود داشته، و سپس ظاهراً توسط بنیان جامعهٔ سیاسی محافظت شده است (طبق نظریه‌های قرارداد اجتماعی هابز و روسو)؛ چه در قالب روح استعلایی و مکر عقل که صرفاً از جوامع بشری برای تحقق اهداف خویش استفاده می‌کنند (بنا به گفته‌های هگل). برخلاف روسو و هابز، وضع طبیعی بشر برای اسپینوزا نه جنگی تسکین‌نایافته است (هابز) و نه نشان خلوص منفرد (روسو)، بلکه همیشه از قبل سیاسی است: انسان‌ها همیشه اجتماعی زندگی می‌کنند، و این اجتماع‌گرایی

1. force
2. power

۳. رجوع کنید به «پیشگفتار مترجم» نوشتهٔ هارت، برای ترجمهٔ انگلیسی او از ناهنجاری وحشی (یادداشت ۲۶). و پژوهش دو جلدی مارسیال گرولت (Martial Gueroult)، «اسپینوزا» Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968/1974، که برای نخستین‌بار اهمیت تمایز (potentia/potestas) را در اسپینوزا نشان می‌دهد، آن هم هنگامی که بیشتر مترجمان و مفسران، آن را انکار کردند. با این حال، همزمان باید گفت که نگری و هارت تمایل دارند که اسپینوزا را بیش از آنچه که در واقع بود، آنارشیست بسازند، با برتری دادن قدرت برسازنده به قدرت برساخته و نادیده گرفتن سرمایه‌گذاری قابل توجه و توجیهات اسپینوزا برای قدرت برساخته. معهذا از نظر نگری، توسعه‌نیافتگی نسبی جامعه در زمان اسپینوزا بود که چنین توجیهاتی را ایجاب می‌کرد. اکنون که جامعه از نظر مادی و اجتماعی توسعه یافته، دیگر نیازی به قدرت برساخته نیست.

آنتاگونیستی‌ست مگر در حدی که انسان‌ها نیروی برتر افراد ادغام شده در گروه‌های تعاونی را نسبت به افراد منزوی و آن‌هایی که در گروه‌های غیرهمکار ترکیب شده‌اند تحقق بخشند (یعنی تشخیص دهند و به فعلیت برسانند). به این معنا جامعهٔ بشری ذاتاً و چنان‌که بوده، به طور بومی سیاسی است. در واقع، اسپینوزا بسی قاطعانه ضد روسو است، همان‌طور که ماشری اشاره می‌کند، از این نظر که اصرار دارد فرد انسانی حتی فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه تنها به عنوان انتزاعی از گروه(هایی) که بخشی از آن‌هاست وجود دارد: آن‌طور که ماشری بیان می‌کند، «افراد تنها بر اساس مناسبات متقابلی که میان خود و دیگران برقرار می‌سازند، وجود دارند و از خود آگاه می‌شوند، مناسباتی که موجب می‌شود تا در وهلهٔ اول با یکدیگر ارتباط برقرار کنند» (SID, p.343). بنابراین، برای اسپینوزا، همچنین برای هگل، امر سیاسی مقدم بر امر شخصی است، و بنابراین نمی‌توان آن را بر اساس الگوی یک قرارداد اختیاری در میان افراد از پیش‌موجود تصور کرد.

اما در حالی که از نظر هگل امر سیاسی دارای تاریخ است (تاریخ روح سوبژکتیو که خود را به طور ابژکتیو از طریق مردم و توسعهٔ دولت تحقق می‌بخشد)، برای اسپینوزا امر سیاسی درونماندگار تاریخ است؛ که به مثابه مجموعه‌ای (غیرغایت‌شناختی) از تحقق قدرت‌های طبیعی ـ انسانی در نظر گرفته می‌شود. و در حالی که برای هگل، مصداق سیاسی فراشخصی، سوبژکتیویته استعلایی روح است، برای اسپینوزا، به سادگی نیرویی طبیعی است که توسط ترکیب ـ به همان اندازه طبیعی اما از لحاظ تاریخی، احتمالی ـ افراد در گروه‌ها تقویت می‌شود. چنین ترکیبی تنوع بالقوه نامحدودی از اشکال اجتماعی ـ سیاسی را در تاریخ ایجاد می‌کند، اما همیشه از طبع اساسی شور انسانی برای پیوندزدن روابط بینافردی و تشکیل گروه‌ها ریشه می‌گیرد. بنابراین، انسان‌ها برای حفظ منافع خصوصی خود و ایجاد جامعهٔ سیاسی، مجبور نیستند حقوق طبیعی خود را به قدرت حاکمه «واگذار» کنند: روابط بینا-فردی آن‌ها از قبل سیاسی بوده، و نیروی سیاسی آن‌ها وابسته به این است که چقدر خوب ـ تا چه میزان گسترده، شدید و هماهنگ ـ آن روابط پرشور ایجاد شده است.

طرد قرارداد اجتماعی، هرگونه نیاز به اقتدار استعلایی (potestas) را از بین می‌برد، و در عـوض، سیاست را به طور درون‌ماندگار (غیردیالکتیکی) در نیروی گروه قدرت برسازندهٔ انبوه خلق (potentia multitudine) استوار می‌کند.[۱] بنابراین، هیچ توجیه یا انگیزه‌ای برای تسلیم شدن به فرمان خارجی یا وساطت دولت وجود ندارد، زیرا روابط انسانی مبتنی بر شور ناگزیر فرم‌های سیاسی بلاواسطه را به خود می‌گیرد، بدون این‌که نیازی باشد تا آن شورها به صورت قراردادی، به منافع شهروندی در دولت تعالی یابد. و البته در عین حال، دیدگاه غیرغایت‌شناختی اسپینوزا در باب تاریخ، هرگونه «خدعهٔ[۲] عقل» هگلی را که بر نادیده گرفتن انگیزه‌های بشری استوار است و تضمین می‌کند که فرم‌های سیاسی به مثابه مظاهر روح ابژکتیو بهبود خواهند یافت، رد می‌کند. برعکس، سیاست از نظر اسپینوزا بیش از عقل میدان شور است. و بر عقل واجب است که به جای تسلط بر یا سرکوب شورهای طبیعی–انسانی، وجود آن‌ها را در جهت بهبود سازمان سیاسی درک کند و بکوشد از آن‌ها نهایت استفاده را ببرد.

***

پیامدهای سیاسی بحث‌های ماشری در باب اسپینوزا در آثار فلسفی مورد بررسی در مقاله، مشخص نشده است. با این حال، مقایسهٔ اسپینوزا با سنت بورژوایی‌ای که در هگل به اوج خود رسید، امکان یک سیاست مارکسیستی ضدهگلی، شاید حتی «غیردیالکتیکی» را مطرح می‌کند. سیاست الهام‌گرفته از اسپینوزا به چندین معنا غیردیالکتیکی خواهد بود.[۳] از یک جهت، تقابل دیالکتیکی سوژه و ابژه را رد می

---

۱. برای درک تمایز میان potentia و potestas، به تفاوت‌های بین soccer و football یا بین بداهه‌نوازی جاز و ارکستر سمفونیک (به ترتیب) فکر کنید. همچنین به «مقدمه‌ای بر زندگی غیرفاشیستی» نوشتهٔ خودم مراجعه کنید: نشانه‌شناسی «انقلابی» دلوز و گتاری، Esprit Createur XXVII:2 (Summer 1987) 19-29؛ و پیشگفتاری بر مقدمهٔ من بر اسکیزوآنالیز (London: Routledge, 1999).

2. ruse

۳. ممکن است از چندین جنبهٔ مهم دیگر همچنان «دیالکتیکی» باقی بماند، اما هیچکدام از آن‌ها دیالکتیک را به خود فرآیند تاریخی نسبت نمی‌دهند: به ویژه در پذیرش متعادل، به عوض پنهان کردن قضاوت‌ها در باب رویدادها یا گرایش‌های تاریخی و ارتباط دادن مواضع سیاسی و فکری به شرایط و پروژه‌های تاریخی.

کند که بر اساس آن، آزادی انسان از طریق توسعهٔ ریاضت‌کشانهٔ نیروی مولد قابل عرضه به بازار، به بهای خود نیروی مولد و لذت انسان از طبیعت (از جمله «طبیعت انسانی» خودمان) از طبیعت سلب می‌شود. در عوض، مبارزه برای آزادی در درون و به عنوان بخشی از توسعهٔ طبیعت قرار می‌گیرد، نه به عنوان تسخیر و تسلط بر آن. همان‌طور که ماشری می‌گوید:

> رهایی، دستکاری واقعیت توسط سوژه‌هایی نیست که خود را به نحوی خارج از نظمی که بر آن‌ها تحمیل شده قرار می‌دهند: [رهایی] تجلی[1] است، تقلای نیرویی هستی‌شناختی است که سوژه‌ها خودشان تأسیس می‌کنند، نه به عنوان افراد مستقل، بلکه به مثابه [بیشترین] عناصر متنوع و مختلط سیستم جمعی، که کنش آن‌ها در شبکهٔ روابط متقابل‌شان حک شده است. (CS, 27-28)

و البته از نظر اسپینوزا (که دیدگاه ماشری در باب آزادی در اینجا خلاصه می‌شود)، «سیستم جمعی» که در آن تمام کنش‌های انسانی انجام می‌شود، نه‌تنها از جامعهٔ انسانی، بلکه از زیست‌کره به مثابه یک کل تشکیل شده است.

یک سیاست اسپینوزایی ـ مارکسیستی، از وساطت، به معنای سنتز دیالکتیکی/حل‌وفصل تعارض‌ها یا تفاوت‌ها در سطحی بالاتر ـ مانند دولت یا حزب ـ اجتناب می‌کند، زیرا آن‌ها نیز تمایل به بازتحمیل‌سازی «سطح بالاتر» به مثابه سلطهٔ منفعت‌جویانه بر طرفین تعارض یا تفاوت، به عنوان قدرت برساخته (potestas) بر نیرو یا قدرت برسازنده (potentia) دارند. در عوض، سازمان‌های سیاسی بر «انبوهه» تمرکز می‌کنند، که از ریشه‌های مردمی به بیرون (به جای «بالا») به کار می‌افتند، به جای ایجاد اهرام سلسله‌مراتبی، با دیگر گروه‌های مردمی ارتباط افقی برقرار می‌کنند. این‌ها همین اکنون استراتژی‌های «خود ـ مدیریتی» و «خرد ـ سیاست» در فرانسه، «خودمختاری» در ایتالیا (که نگری سخنگو و نظریه‌پرداز برجستهٔ آن بود)، دموکراسی «مستقیم»، «رادیکال» یا مشارکتی و سیاست ائتلافی

1. expression

در ایالات متحده هستند که همگی عمیقاً بدگمان به و منتقد سیاست «نماینده [محور]» در هر دو شکل نهادی و نظری آن هستند و دولت را به مثابه عرصه‌ای از مبارزهٔ درونی میان نیروهای اجتماعی متعارض، و نه میانجی‌ای استعلایی و هم‌نهاد تعبیر می‌کنند.

در نهایت و مهم‌تر از همه، یک سیاست اسپینوزایی ـ مارکسیستی همهٔ اشکال غایت‌گرایی را رد می‌کند. زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد ـ تضمین هگلی یا هگلی مارکسیستی ـ که «تاریخ» «جانب ماست»، که گسترش روح یا نیروهای مولد قابل عرضه به بازار لزوماً (یا حتی احتمالاً) منجر به تحقق آزادی انسان خواهند شد. در عوض، مبارزهٔ سیاسی باید بار ـ بسیار بزرگ‌تر ـ تحقق آزادی را بلافاصله، در همه‌جا و برای همه، با هر سطحی از بهره‌وری که در کار باشد، به دوش کشد (موقعیتی که البته مانع تقویت کردن نیروی مولد انسانی ـ طبیعی به عنوان بخشی از مبارزه نمی‌شود، تا زمانی که چنین تقویتی تابع تحقق آزادی باشد). ما باید این خودخشنودی حتی عرفانی ایمان هگلی را کنار بگذاریم که «تاریخ همیشه پیشرفت می‌کند، حتی اگر در جانب بدش باشد»، یعنی از طریق بلایا به جای دستاوردها، بلاهایی که با تردستی دیالکتیکی (نفی نفی، مکر عقل) روزی در درازمدت سودمند خواهند بود. (با سرعتی که ما پیش می‌رویم، بشریت به سادگی یک «درازمدت» ندارد که در آن فجایع ناشی از تمرکز انحصاری سرمایه‌داری بر نیروی مولد قابل عرضه به بازار را جبران کند: در چنین بلندمدتی که روزبه‌روز کوتاهتر می‌شود، همه ما مرده‌ایم). در تحلیل نهایی، فلسفهٔ تاریخ «دیالکتیکی» الهام گرفته شده از هگل که در مورد سرمایه‌داری به کار می‌رود، ممکن است چیزی بیش از اسطورهٔ پیشرفت قرن نوزدهم با خوش‌بینی ساده‌لوحانه نباشد که با حساسیتی والا و تراژیک جایگزین شده که مایل است زمان حال را جهت رستگاری نهایی آن، در آینده‌ای نامعلوم (و به طور فزاینده‌ای بعید) قربانی کند.

با این حال، تاریخی که بدین گونه از غایت‌گرایی هگلی ـ دیالکتیکی بریده شده، ابداً از هیچ شکل یا جهتی بی‌بهره نخواهد ماند. برخی از «قوانین» توسعهٔ سرمایه‌داری که مارکس تشخیص داد، هنوز هم به کار بسته می‌شود:

- تمایل به کاهش نرخ سود، اما با تمایلات متضاد چشمگیر که ممکن است بحران سود «نهایی» هرگز فرا نرسد.
- تمایل به ایجاد شکاف میان ثروت و فقر به طور پیوسته افزایش می‌یابد، اما با بدبختی تنزیل‌یافته به مناطقی از جهان که عمدتاً خارج از محدودهٔ سازمان سیاسی مؤثر باقی مانده‌اند.
- گرایش سرمایه به انباشت و تمرکز، بازار به بسط جغرافیایی (و همچنین تشدید روانشناختی)، تولید کالایی (و مصرف) برای تسخیر گستره‌های بیشتر و بیشتر زندگی اجتماعی، رشد اقتصادی که مستلزم بحران‌های دوره‌ای تولید بیش از حد/ مصرف کم و غیره است.

باید اقرار کرد که سرمایه‌داری به مثابه شیوهٔ تولید، از این جهت و راه‌های دیگر، عمیقاً متناقض باقی خواهد ماند.[۱] و این تناقض‌ها (یا دست‌کم برخی از آن‌ها) ممکن است در واقع موتور تاریخ را تشکیل دهند. اما دیگر نباید آن‌ها را به مثابه تضادهای دیالکتیکی به معنای غایت‌شناختی‌ای که مارکسیسم هگلی درک می‌کند، تعبیر کرد: یعنی به عنوان مقدر شدن در سنتز/حل‌وفصل‌شدن در لحظه‌ای درخشان در آینده. سرمایه‌داری، مطمئناً به طور متناقض، اما بدون هیچ امر منفی‌ای توسعه می‌یابد: هم تمایلات خودش و هم تمایلات متضادش، نیروهایی بالفعل‌اند و در

۱. برخی از راه‌های دیگر عبارتند از تناقض میان عقلانیت ابزاری محاسبات محدود اقتصاد سرمایه‌داری و غیرعقلانی بودن کل سیستم. تناقض میان تمایل به پایین نگه داشتن دستمزدها و/یا ازبین بردن مشاغل و نیاز به افزایش قدرت خرید برای کسب سود از کالاهای تولید شده و سایر موارد. در این رابطه، تأسف خوردن آلتوسر شایان ذکر است که می‌گفت اسپینوزا علی‌رغم تمام ماتریالیسم‌اش، فاقد آن چیزی بود که مارکس از هگل دریافت کرد: مفهوم تناقض. رجوع کنید به Elements d'autocritique, ۸۱. در نظر ماشری، یکی از وظایف باقی مانده برای فلسفهٔ مارکسیستی، توسعهٔ مفهومی از تضاد تاریخی فارغ از امر منفی دیالکتیکی ـ که ناگزیر مستلزم ذهنیت و ایدئالیسم است ـ می‌باشد.

آنتاگونیسمی حبس شده‌اند که تنها مناسبات کاملاً مثبت نیرو و نه چیزی چون نفی نفی است که می‌تواند برآمدشان را تعیین کند. تاریخ از این منظر، «تاریخ مبارزهٔ طبقاتی» نیست (همان‌طور که مارکس زمانی پیشنهاد کرد). و همچنین دیالکتیک نیروها و مناسبات تولیدی نیز نیست (همان‌طور که مارکس نیز گفته است)؛ زیرا هیچ‌چیز جز تفکر جادویی غایت‌گرایی نمی‌تواند به ما اطمینان دهد که هر یک از این دو هرگز دچار تضاد قاطع (یعنی انقلابی) خواهند شد؛ تناقضی که [تنها] از نظر دیالکتیکی به حل‌وفصل می‌انجامد. برای مارکسیسم الهام گرفته از اسپینوزا، تنها تاریخ جهانی، تاریخ سرمایه‌داری به مثابه شیوهٔ تولید است؛ و موتور آن، چه خوب و چه بد، در حال (و به طور متناقض) خودگستری با سرمایه است: تاریخ بدون سوژه، خواه سوژه‌ای طبقاتی (پرولتاریا) یا سوژه‌ای استعلایی (نوع ـ وجود).

علاوه بر کمک به بقای فکری مارکسیسم، کنار گذاشتن آخرین بقایای غایت‌گرایی، شاید مارکسیست‌ها را اندکی دور از سایر اکتیویست‌ها جلوه دهد، زیرا دیگر نمی‌توانیم جنایات غیرسرمایه‌داری علیه بشریت را به نام پیشرفت اجتناب‌ناپذیر به سوی کمونیسم جهانی به مثابه نفی نهایی نفی کل بشریت توسط سرمایه‌داری توجیه کنیم. برای مارکسیست‌های اسپینوزایی، تنها گرایش تاریخی قابل تأیید این است که سرمایه گسترش یابد و سرمایه‌داری تشدید شود (با تمامی تناقض‌هایی که بر آن حمل می‌شوند). و این به ما، انبوه خلق بستگی دارد ـ بدون عصای اطمینان «اجتناب‌ناپذیری»، و با حسی بسیار کمتر از حزن‌انگیزی و خودخشنودی پیشرفت تاریخی «دیالکتیکی» ـ که ببینیم بدون چالش پیش نمی‌رود اگر ابتدا و در درجهٔ نخست بر هدف تحقق هر درجه‌ای از آزادی برای هر کسی اصرار ورزیم که سطح از قبل داده شدهٔ نیروهای مولد ممکن ساخته است. ما نسبت به هر یا همهٔ بی‌انصافی‌ها کمتر بخشنده می‌شویم... و در نتیجه، هر گونه ظاهر همدستی [با آن] را تکذیب می‌کنیم.

نامه‌نگاری نخست میان اولدنبرگ و اسپینوزا

ترجمهٔ عتیق اروند

نامهٔ ۱

هنری اولدنبرگ[1] به محترم B.D.S.[2]

جناب محترم، دوست عزیز؛

وقتی که همین چند وقت پیش از شما در خلوتگاه‌تان در رینس‌بورخ[3] دیدن کردم، ترک‌کردن‌تان برایم بسیار دشوار بود؛ طوری که اکنون که به انگلستان برگشته‌ام، شتاب دارم تا آنجا که ممکن است ـ حتی اگر تنها از طریق مکاتبه میسر باشد ـ با شما یکجا شوم. معرفت از چیزهای بااهمیت و ماندگار، همراه با مهربانی و بخشندگی (که همهٔ این‌ها را طبیعت و سختکوشی خودتان به وفور به شما ارزانی داشته)، چنان مسحورکننده‌اند که باید عشق هر انسان شریفی را که آموخته که آزاده[4] باشد به خود جلب کند. پس بیایید جناب عالی، در یک دوستی بی‌ریا به‌هم بپیوندیم و این دوستی را با پشتکار و هر نوع خیرخواهی و خدمتی پرورش دهیم.

---

1. Henry Oldenburg
2. Baruch (de) Spinoza
۳. Rijnsburg شهری کوچک در غرب هلند (مترجم فارسی: م)
4. Free man

بر آنچه که من ـ با [وجود] ضعفم ـ می‌توانم ارائه دهم، شما ممکن است ملاحظه داشته باشید. [فقط] اجازه دهید از مواهب ذهنی‌ای که دارا هستید سهمی بخواهم، زیرا این کار بی‌آن‌که به شما آسیبی برساند، امکان‌پذیر است.

در رینس‌بورخ در باب خدا، دربارهٔ بعد[۱] و فکر نامتناهی[۲]، دربارهٔ تفاوت و توافق این صفات[۳]، دربارهٔ نحوهٔ اتحاد نفس[۴] انسان با بدن، و دربارهٔ اصول فلسفهٔ دکارتی و بیکنی صحبت کردیم. اما از آنجا که ما در آن زمان گویی از طریق لاتیس[۵] و فقط به صورت گذرا در باب موضوعات بسیار مهم صحبت کردیم ـ و البته همهٔ این چیزها مرا عذاب می‌دهد ـ اکنون به حق دوستی‌ای که باهم برقرار ساخته‌ایم، متعهد می‌شوم که شما را درگیر بحث کنم، و صمیمانه از شما می‌خواهم که دیدگاه خود را در باب موضوعاتی که ذکر کردم، تا حدی کامل‌تر به من توضیح دهید.

به طور خاص مایلم در مورد این دو نکته مرا راهنمایی کنید:

اول، این‌که شما در چه چیزی تمایز واقعیِ[۶] میان بعد و فکر را قائل هستید؟

دوم، چه کاستی‌هایی در فلسفهٔ دکارت و [در فلسفه][۷] بیکن می‌یابید، و چگونه حکم می‌کنید که می‌توان آن‌ها را برطرف ساخت و با دیدگاه‌های مستدل‌تری جایگزین کرد؟

هرچه صریح‌تر دربارهٔ این موارد و موارد مشابه برایم بنویسید، مرا بیشتر به خود پیوند خواهید کرد و به شدت مرهونم خواهید ساخت که لطف‌تان را جبران کنم، البته اگر بتوانم.

---

۱. Extension ترجمهٔ آن به «امتداد» دقیق نیست. (م)

2. infinite

3. attributes

4. soul

۵. Lattice سازه‌ای متشکل از نوارهای چوبی، پلاستیکی یا فلزی که پرده یا حصاری مشبک را ساخته است. کرلی معتقد است که این توصیف اولدنبرگ نشان از آن دارد که «اسپینوزا در گفت‌وگوی اولیه‌اش با وی مراقب سخنانش بوده است». (م)

6. true distinction

۷. این قلاب افزودهٔ کرلی است. باقی قلاب‌های درون متن یا پانوشت‌ها همه از مترجم فارسی است.

در اینجا، در مطبوعات اکنون از اثری [صحبت شده به نام] ـ پاره‌ای از مقالات تن‌کردشناسی[1] ـ که توسط یک مرد نجیب انگلیسی با دانشی استثنایی[2] نوشته شده است. [در این مقالات] از ماهیت هوا و خاصیت ارتجاعی آن بحث شده و با چهل‌وسه آزمایش به اثبات رسیده: از سیالیت، استحکام و مانند آن. به محض چاپ، به دست دوستی که از طریق دریا سفر کند، به شما می‌فرستم.

ضمناً بدرود و بیادآر که دوستت کیست!

با تمامی عشق و ارادت

London 16/26 August 1661
Henry Oldenburg

1. Physiology

۲. اولدنبرگ در اینجا به رابرت بویل (Robert Boyle) اشاره می‌کند، کسی که در واقع در سال ۱۶۶۱ اثری را با عنوان پاره‌ای از مقالات تن‌کردشناسی منتشر کرد. این‌ها مقالاتی پیرامون فیزیک یا کیمیا بودند و نه چیزی که ما امروزه آن را فیزیولوژی می‌نامیم. اولدنبرگ توصیف نادرستی از محتوای این اثر که در واقع تحت این عنوان منتشر شده ارائه می‌کند. گرچه در این کتاب از سیالیت و استحکام بحث شده، اما این ربطی به آزمایش‌های بویل در مورد کشش هوا ندارد. دومی در سال ۱۶۶۰ منتشر شده بود. به نظر می‌رسد اولدنبرگ به طرح اثری به زبان لاتین اشاره می‌کند که ترجمهٔ مقالات هوای فشرده (pneumatic) را با ترجمه‌های اثری که در مورد سیالیت و استحکام (یا «سفتی، به اصطلاح بویل») درهم می‌آمیزد. (مترجم انگلیسی: کرلی)

نامهٔ ۲

B.D.S. به اولدنبرگ بسیار نجیب و فاضل

پاسخ به موارد قبلی

جناب محترم؛

چقدر دوستی شما برای من خوشایند است. شما خودتان می‌توانید قضاوت کنید که اگر قادر باشید بر فروتنی خویش چیره شوید، آنگاه است که رخصت می‌یابید تا به خوبی‌های فراوان‌تان توجه کنید. وقتی به این چیزها فکر می‌کنم، بیشتر متکبر به نظر می‌رسم که جرأت می‌کنم با شما دوستی کنم (به ویژه وقتی فکر می‌کنم که دوستان باید همه‌چیز را به اشتراک بگذارند، مخصوصاً چیزهای معنوی را). با این حال، این گام را باید به ادب و حسن نیت شما نسبت داد تا من. اولی آن‌قدر [در شما] بزرگ است که می‌خواستید خودتان را کوچک نشان دهید، دومی آن‌قدر [در شما] زیاد است که می‌خواستید مرا پرمایه نشان دهید، تا شاید از ورود به دوستی صمیمانه‌ای که به من پیشنهاد می‌کنید نترسم و از این درخواست قدردانی کنم. من بسیار مراقب خواهم بود که این دوستی را با مجاهدت تمام پرورش دهم.

هر نوع از مواهب ذهنی که ممکن است داشته باشم، با کمال میل به شما اجازه می‌دهم که آن‌ها را برای خویش مطالبه کنید، حتی اگر بدانم که این امر به شدت به زیان من خواهد بود. اما هرگز مباد چنین که آنچه را که از من می‌خواهید انکار کنم. به حق دوستی، سعی می‌کنم نظرم را در مورد موضوعاتی که باهم بحث کردیم توضیح دهم، هرچند فکر نمی‌کنم این به معنای اتصال هرچه‌بیشتر شما با من باشد، مگر این‌که سخاوت شما پادرمیانی کند.

پس، ابتدا با سخنی کوتاه در باب سوالات آغاز می‌کنم:

(تعریف ۱): خدا، که من آن را به مثابه وجودی متشکل از صفات نامتناهی تعریف می‌کنم. هر کدام [این صفات] در نوع خود، نامتناهی یا به طور اعلی کامل[1] هستند.

---

۱. Perfect در اینجا ترجمهٔ این واژه به «بی‌نقص» غلط است. (م)

در اینجا لازم به ذکر است که:

(تعریف ۲): صفت، که من آن را به مثابه هر چیزی که به واسطهٔ خود[1] و در خود[2] به تصور درآید می‌فهمم؛ به طوری که تصور[3] آن، مستلزم تصور چیز دیگری نیست.[4]

به طور مثال، بُعد به واسطهٔ خود و در خود تصور می‌شود، اما حرکت چنین نیست. زیرا در دیگری تصور می‌شود و فهم آن مستلزم [تصور] بعد است.

این‌که (تعریف ۱) یک تعریف درست از خدا است، از این واقعیت روشن می‌شود که ما با [تصور] خدا، وجودی فوق‌العاده کامل و مطلقاً نامتناهی ـ [نامحدود من جمیع‌الجهات] ـ را درک می‌کنیم. علاوه بر این، به راحتی می‌توان از این تعریف ثابت کرد که چنین وجودی موجود[5] است. چون اینجا جایش نیست، از اثبات آن صرف نظر می‌کنم. اما آنچه باید در اینجا نشان دهم، برای ارائهٔ پاسخی قناعت‌بخش به سوال نخست شما [دربارهٔ تمایز واقعی میان بعد و فکر][6] موارد ذیل است:

(قضیهٔ ۱): این‌که دو جوهر[7] نمی‌توانند در طبیعت وجود داشته باشند، مگر این‌که در کلِ ذات[8]شان باهم تفاوت داشته باشند؛

(قضیهٔ ۲) این‌که جوهری نمی‌تواند پدید آید، مگر وجودش معرف ذاتش باشد؛

---

1. through itself
2. in itself

۳. Concept در اینجا با درنظرداشت تعریف صفات در کتاب اخلاق، concept را به مفهوم ترجمه نکردم. (م)

۴. نامه‌نگاری بیشتر فیلسوفان و به ویژه اسپینوزا، اساساً ربطی به احوال‌پرسی‌های معمول ندارد و بیشتر شبیه گنجاندن قطعات فلسفی در لابه‌لای تعارفات است. از همین رو، پرواضح است که از طریق این نامه‌نگاری‌ها نمی‌توان فلسفهٔ اسپینوزا را خواند. این نامه‌نگاری‌ها کمک شایانی برای فهم روابط و مواضع اسپینوزا می‌کنند؛ همچنین نشانه‌های خوبی از تکوین تدریجی فلسفهٔ اسپینوزا در ذهن و زبان خودش به دست می‌دهند. در نتیجه برای درک نسبی فلسفهٔ اسپینوزا ابتدا باید به آثار خودش و سپس به آثار نواسپینوزیست‌های معاصر رجوع کرد. (م)

۵. در اینجا، Being را به وجود و exist را به موجود ترجمه کرده‌ام. (م)

۶. این قلاب از کرلی است. (م)

7. substance
8. essence

(قضیهٔ ۳) این‌که هر جوهری باید نامتناهی باشد، یا در نوع خود فوق‌العاده کامل باشد.

یکبار که این چیزها را ثابت کردم، آنگاه (به شرط توجه به تعریف خدا)، به راحتی خواهید دید که هدف من چیست. بنابراین نیازی نیست بیش از این بی‌پرده در مورد این مسائل صحبت کنیم. اما من نمی‌توانم به مسیر بهتری برای اثبات واضح و مختصر این چیزها بیاندیشم جز این‌که آن‌ها را به روشی هندسی ثابت کنم و در معرض نظر شما قرار دهم. بنابراین من آن‌ها را به صورت جداگانه با این نامه ارسال می‌کنم و منتظر قضاوت شما در باب آن‌ها هستم.

پس از این سوال، می‌پرسید که من چه خطاهایی در فلسفهٔ دکارت و بیکُن می‌بینم. اگرچه این رسم من نیست که خطاهای دیگران را آشکار کنم، اما همزمان می‌خواهم خواسته‌های شما را نیز اجابت کنم.

اولین و بزرگترین خطا این است که آن‌ها از فهم علت نخستین[1] و منشأ همه‌چیز بسیار منحرف شدند.

دوم، آن‌ها از ماهیت واقعی ذهن انسان آگاه نبودند.

سوم، آن‌ها هرگز علت واقعی خطا را درک نکردند. فقط کسانی که فاقد هرگونه تحصیلات یا میل به دانش هستند، نمی‌توانند درک کنند که دانش واقعی این سه چیز چه قدر ضروری است. این‌که آن‌ها از فهم علت نخستین و [ماهیت] ذهن انسان منحرف شده‌اند را به راحتی می‌توان از حقیقت سه قضیهٔ ذکرشده در فوق استنباط کرد، پس من خودم را به صرف نشان دادن خطای سوم محدود می‌کنم.

دربارهٔ بیکن –که کاملاً مغشوش در این مورد صحبت می‌کند و به‌سختی چیزی را ثابت می‌کند و فقط ادعا می‌کند– چیز کمی خواهم گفت. زیرا او چنین فرض می‌کند:

(۱) علاوه بر فریبنده بودن حواس، عقل انسان نیز به سادگی فریب طبیعت خویش را می‌خورد و همه‌چیز را در قیاس با طبیعت خویش ـو نه در قیاس با جهان–

1. First cause

وانمود می‌کند. به طوری که نظر به پرتو اشیاء انگار آینهٔ ناصافی است که طبیعت خود را با طبیعت اشیا و غیره درهم می‌آمیزد و الی آخر.[۱]

(۲) عقل انسان در ذات خود، متمایل به مجردات است و وانمود می‌کند هستند چیزهای ثابتی که زودگذرند و الی آخر.

(۳) این‌که عقل بشری بی‌قرار است و نه می‌تواند موضع گیرد و نه می‌تواند آرام باشد.

علل دیگری را که او تعیین می‌کند، به سادگی می‌توان به آنچه دکارت ارائه می‌دهد تقلیل داد: ارادهٔ[۲] انسان، آزاد و فراخ‌تر از عقل است، یا، همان‌طور که خود بیکن بسی مغشوش‌تر بیان می‌کند (پند ۴۹)، عقل یک نور خشک‌وخالی[۳] نیست، بلکه از اراده تغذیه می‌شود. (لازم به ذکر است که بیکن اغلب عقل[۴] را به جای ذهن[۵] به کار می‌گیرد که در این زمینه، با دکارت تفاوت دارد.)

با بی‌توجهی به علل دیگر به عنوان چیزهای بی‌اهمیت، نشان خواهم داد که این علت [منظور اسپینوزا ارادهٔ آزاد است]، علتی نادرست است و خود آن‌ها به راحتی آن را تشخیص می‌دادند، اگر فقط به این نکته توجه می‌کردند که اراده در همان حال، با این یا آن ارادهٔ جزئی[۶] فرق دارد. همان‌طور که سفیدی با این یا آن چیز سفید فرق می‌کند، یا انسانیت با این یا آن انسان فرق می‌کند. بنابراین تصور این‌که اراده علت این یا آن ارادهٔ جزئی‌ست به همان اندازه غیرممکن است که تصور کنیم که انسانیت علت پطرُس و پولِس است. بنابراین، از آنجا که اراده صرفاً یک وجود عقلی است و به هیچ‌وجه نبایستی آن را علت این یا آن ارادهٔ جزئی نامید، از آنجا که

---

۱. ارجاع ممکن است به ارغنون نو، ۱، ۴۱ بیکن باشد؛ اگرچه از برخی جهات نقل‌قول اسپینوزا به قطعه‌ای از «طرح کار» نزدیک‌تر است (بیکن، ۱، ۱۳۸-۱۳۹). (کرلی)

2. will
3. dry
4. intellect
5. mind
6. volition

اراده‌های خاص را نمی‌توان آزاد نامید (چرا که برای پدید آمدن نیازمند علت‌اند)، و تنها باید همان‌گونه باشند که علل‌شان آن‌ها را تعیین کرده‌اند و بالاخره از آنجا که به نظر دکارت خطاها خود اراده‌هایی خاص هستند، لزوماً چنین نتیجه می‌شود که خطاها (یعنی اراده‌های خاص) آزاد نیستند، بلکه با علل خارجی[1] و نه هرگز با اراده، تعیین می‌شوند. این چیزی‌ست که من قول داده بودم ثابت کنم و الی آخر.

Rijnsburg, September 1661

1. external causes

نامه‌نگاری دوم میان اولدنبرگ و اسپینوزا

ترجمهٔ عتیق اروند

نامهٔ ۳

هنری اولدنبرگ به محترم B.D.S.

جناب عالی، ای عزیزترین دوست؛

نامهٔ بسیار آموزندهٔ شما را دریافت کردم و آن را با کمال میل خواندم. من سبک هندسی شما را جهت اثبات [قضایا] تا حد زیادی تأیید می‌کنم، اما در عین حال، کندذهنی‌ام را سرزنش می‌کنم که چرا نمی‌توانم چیزهایی را که شما به این دقت می‌آموزانید، به سادگی دنبال کنم. پس لطفاً اجازه دهید با ارجاع شما به مسائل ذیل و جست‌وجوی راه‌حل‌ها، شواهدی مبنی بر کندی ذهن خویش به شما ارائه دهم:

اولاً، آیا شما به وضوح و بدون هیچ شکی می‌دانید که صرفاً از تعریفی که از خدا ارائه می‌کنید، موجودیت چنین وجودی اثبات می‌شود؟

وقتی می‌اندیشم که تعاریف تنها دربرگیرندهٔ مفاهیم ذهن ما هستند، ذهن ما چیزهای زیادی را تصور می‌کند که وجود [خارجی] ندارند، و این یعنی هنگامی که چیزها به تصور درآمدند، برای افزایش و تکثیرشدن بسیار زایا هستند، بنابراین من هنوز نمی‌دانم چگونه می‌توانم وجود خدا را از تصوری که از او [در ذهن] دارم

استنتاج کنم. به یقین، از فرآیند و کنش ذهنی[1] تمامی کمالاتی که در انسان‌ها، حیوانات، سبزیجات، مواد معدنی و الی آخر می‌یابم، می‌توانم تصوری از جوهری که واقعاً همهٔ آن ویرتو[2]ها را داراست، شکل دهم. در واقع ذهن من قادر است بر این کمالات تا بی‌نهایت بیافزاید و تکثیرشان کند تا بتواند کامل‌ترین و عالی‌ترین وجود را در خود تداعی کند. اما از این به هیچ‌وجه نمی‌توان وجود خارجی چنین موجودی را استنباط کرد.

دوماً، آیا شما مطمئن هستید که بدن توسط فکر و فکر توسط بدن محدود نمی‌شود؟ زیرا بحث در مورد این‌که چیستی فکر ـ خواه حرکتی جسمانی باشد یا کنشی معنوی ـ به کلی متفاوت از [هستی] جسم است، هنوز حل نشده است.

سوماً، آیا اصول متعارفه[3]ای را که به مثابه اصولی غیرقابل اثبات به من ابلاغ کردید، با نور طبیعی شناخته می‌شوند و نیازی به اثبات ندارند؟ شاید مورد نخست، از این نوع باشد، اما من نمی‌دانم چگونه می‌توان سه مورد دیگر را چنین در نظر گرفت.[4] دومی، فرض می‌کند که هیچ چیزی در طبیعت به جز جوهر و اعراض[5] وجود ندارد، اما بسیاری معتقدند که زمان و مکان نیز وجود ندارند. من آن‌قدر از تصور واضح اصل متعارفهٔ سوم شما دور هستم ـ چیزهایی که صفات متفاوتی دارند، هیچ چیز مشترکی باهم ندارند ـ که به نظر می‌رسد کل جهان چیزها، خلاف آن را ثابت می‌کند. زیرا همهٔ چیزهایی که برای ما شناخته شده است، از برخی جهات با یکدیگر فرق دارند و از جهاتی دیگر موافق هم هستند. سرانجام، اصل متعارف چهارم ـ اگر چیزها با یکدیگر هیچ اشتراکی نداشته باشند، یکی نمی‌تواند

1. Mental collection
2. virtue
3. axioms

۴. این موارد در پیوست نامهٔ اسپینوزا به اولدنبرگ ارسال شده بودند. به نظر می‌رسد که اسپینوزا پیش‌نویسی از بخش‌های اولیهٔ کتاب اخلاق را به اولدنبرگ فرستاده است. (م)

5. Accidents

علت دیگری باشد ـ برای عقل کُند من آن‌قدر مشهود نیست که نیازی به تاباندن نور بیشتر بر آن نباشد. یقیناً خداوند هیچ شباهت صوری[1]ای با مخلوقات ندارد، با این حال، تقریباً همهٔ ما او را علت آن‌ها می‌دانیم.

از آنجایی که من این اصول متعارفه را فراسوی هر شک و شبهه‌ای نمی‌بینم، شما می‌توانید به‌راحتی حدس بزنید که قضایا[2]یی که مبتنی بر این اصول متعارفه ساخته‌اید، نمی‌توانند متزلزل نشوند. و هر چه بیشتر آن‌ها را در نظر می‌گیرم، بیشتر در شک و تردید دربارهٔ آن‌ها غرق می‌شوم. چرا که در مورد اولی، من دو مرد را دارای دو جوهر و یک صفت می‌دانم، زیرا هر کدام‌شان ظرفیت خردورزی را دارند؛ از این نتیجه می‌گیرم که دو جوهر با صفتی همسان وجود دارد. در مورد دوم، این‌که یک جوهر نمی‌تواند پدید آید، حتی توسط جوهری دیگر؛ من فکر می‌کنم که ما به سختی می‌توانیم درک کنیم که چگونه چنین چیزی می‌تواند درست باشد، زیرا هیچ‌چیز نمی‌تواند علت خودش باشد. این قضیه هر جوهری را علت خودش قرار می‌دهد و همهٔ آن‌ها را از یکدیگر مستقل کرده و آن‌ها را به خدایان بسیار بدل می‌سازد. بدین ترتیب، علت اول همه‌چیز را انکار می‌کند.

من به‌راحتی اعتراف می‌کنم که نمی‌توانم این [موضوع] را درک کنم، مگر این‌که شما این لطف را به من بکنید و نظر خود را در مورد این امر والا اندکی سرراست‌تر و کامل‌تر واضح سازید و به من بیاموزانید که منشأ پدیداری جواهر، وابستگی چیزها به یکدیگر و تبعیت آن‌ها از یکدیگر چیست. من از شما خواهش می‌کنم به [پاس] دوستی‌ای که برقرار کرده‌ایم، در این مورد با من آزادانه و بی‌پروا رفتار کنید، و از شما صمیمانه می‌خواهم که کاملاً متقاعد شوید که هر آن چیزی را که می‌خواهید با من درمیان بگذارید، محفوظ است و من محتاط خواهم بود که هیچ‌یک از این‌ها به ضرر یا زیان شما تمام نشود.

---

1. formal
2. propositions

در گروه فلسفی ما[1] تا آنجا که می‌توانیم با انرژی، خود را وقف انجام آزمایش‌ها و مشاهدات می‌کنیم و به شدت مشغول جمع‌آوری تاریخ هنرهای مکانیکی هستیم. زیرا ما این را چیزی حل‌وفصل شده می‌دانیم که اشکال و کیفیت اشیاء را می‌توان به بهترین نحو با اصول مکانیکی توضیح داد. تمام اثرات طبیعت از حرکت، شکل و بافت و ترکیبات گوناگون‌شان ایجاد می‌شود و نیازی نیست که برای جهل[2] خویش به اشکال غیرقابل توضیح و کیفیات اسرارآمیز پناه ببریم.

کتابی را که به شما قولش را داده بودم، به محض این‌که سفیران هلندی شما از اینجا یک پیام‌رسان به لاهه بفرستند (همان‌طور که اغلب این کار را می‌کنند)، یا به مجرد این‌که دوست دیگری که بتوانم با خیال راحت کتاب را به او بسپارم، به دست‌تان خواهد رسید.

لطفاً اطناب و صراحت من را ببخشایید. به‌ویژه، از شما خواهش می‌کنم همان‌طور که در میان دوستان مرسوم است، ایراداتی را که آزادانه بر شما وارد ساخته‌ام بدون هیچ‌گونه اغماض یا تهذیب درباری، طوری که شایسته است پاسخ دهید. باور کنید که من بی‌هیچ تظاهر و حیله‌گری‌ای پذیرا هستم.

جانسپار شما
London, 27 September 1661
Henry Oldenburg

---

۱. گروه فلسفی‌ای که در اینجا به آن اشاره شده، گردهمایی غیررسمی دانشمندان با گرایش‌های بیکنی بود که در حدود سال ۱۶۴۵ در لندن و آکسفورد جلسات‌شان را آغاز کردند. [این گروه] بلافاصله ذیل یک منشور سلطنتی گنجانده شد و سپس به انجمن سلطنتی بدل گشت. (کرلی)

2. ignorance

نامهٔ ۴

B. D. S. به هنری اولدنبرگ بسی نجیب و فاضل

در پاسخ به موارد قبلی

جناب محترم؛

در حالی که برای رفتن به آمستردام آماده می‌شدم تا یکی دو هفته را در آنجا سپری کنم، نامهٔ بسیار محبت‌آمیز شما را دریافت کردم و اعتراض شما را بر سه قضیه‌ای که برایتان فرستاده بودم دیدم. می‌کوشم که تنها در این موارد رضایت شما را جلب کنم و بقیه را به دلیل کمبود وقت حذف می‌کنم.

در مورد [مسئلهٔ] اول باید بگویم که از تعریف هیچ چیز، وجود آن چیز تعریف شده حاصل نمی‌شود؛ این صرفاً (همان‌طور که در تبصره[1]ای که به سه قضیه پیوست کردم نشان دادم) از تعریف یا تصور یک صفت، یعنی (همان‌طور که به طور واضح در رابطه با تعریف خدا توضیح دادم) از چیزی که به واسطهٔ خود و در خود تصور می‌شود، ناشی می‌شود. در تبصرهٔ ذکر شده، من نیز ـ مگر این‌که اشتباه کنم ـ دلیل این تفاوت را به قدر کفایت واضح ساختم: به‌ویژه برای فیلسوفی که قرار است تفاوت میان مجعول[2] و مفهوم وضوح و تمایز[3] را بداند و حقیقت [این] اصل متعارف را که هر تعریف یا تصور روشن و متمایز درست است. باری همهٔ این موارد ذکر شد، دیگر کمبودی‌ای برای رفع مسئلهٔ اول نمی‌بینم.

پس من به رفع مسئلهٔ دوم گذر می‌کنم؛ جایی که به نظر می‌رسد قبول دارید که اگر فکر با ماهیت بُعد مرتبط نباشد، بنابراین بُعد با فکر محدود نخواهد شد، منتها شما فقط در مثال به این مورد شک دارید. اما لطفاً توجه داشته باشید: اگر کسی بگوید که بُعد با بُعد محدود نمی‌شود، بلکه با فکر محدود می‌شود، آیا این

---

1. Scholium

۲. Fiction این معادل را از دکتر محسن جهانگیری گرفتم. جعل که همان وضع کردن و ساختن دروغین چیزی است، نمی‌تواند در برابر سنجهٔ وضوح و تمایز تاب آورد. (م)

۳. مفهوم وضوح و تمایز (clear and distinct) ریشه در فلسفهٔ دکارت دارد و در واقع میراثی دکارتی است. (م)

همان نیست که بگوییم که بعد نامتناهی است، نه به طور مطلق، بلکه فقط تا آنجا که بعد است؟ یعنی این شخص تصدیق می‌کند که بعد مطلقاً نامتناهی [نامحدود من جمیع‌الجهات] نیست، بلکه صرفاً تا آنجا که بعد است ـ یعنی در نوع خودش واقع است –چنین است.

اما شما می‌گویید، شاید فکر یک کنش جسمانی باشد. خب باشد (گرچه من این را تصدیق نمی‌کنم). با این حال، بازهم منکر بُعد نخواهید شد که تا آنجا که بعد است فکر نیست؛ خود این برای توضیح تعریف و اثبات قضیهٔ سوم من کافی است.

اعتراض سوم شما به چیزهایی که من مطرح کردم این است که اصول متعارفه را نبایستی به مثابه مفاهیم مشترک[1] در نظر گرفت.[2] من با این مشکلی ندارم. اما شما در حقیقت آن‌ها نیز تردید دارید. در واقع به نظر می‌رسد می‌خواهید نشان دهید که خلاف آن محتمل‌تر است. بنابراین لطفاً به تعاریفی که من از جوهر و اعراض ارائه کردم ـ همهٔ این [اصول متعارفه] از آن‌ها مشتق شده‌اند –التفات کنید. چرا که با جوهر، آنچه را که به واسطهٔ خود و در خود تصور می‌شود، می‌فهمم، یعنی چیزی که تصور آن تصور چیز دیگری را شامل نمی‌شود. اما با تغییر و تبدیل یا تصادف، آنچه در دیگری است و از طریق آنچه در آن است تصور می‌شود. از اینجا مشخص می‌شود که:

(اصل متعارفهٔ ۱): جوهر ذاتاً مقدم بر اعراض خویش است، زیرا بدون جوهر، اعراض نه می‌توانند باشند نه می‌توانند به تصور درآیند.

(اصل متعارفهٔ ۲): جز جواهر و اعراض، هیچ‌چیز در واقعیت[3] یا خارج از عقل وجود ندارد.

زیرا هر آنچه هست، یا به واسطهٔ خود یا از طریق دیگری به تصور درمی‌آید، و تصور آن یا دربرگیرندهٔ تصور چیز دیگری هست یا نیست،

---

1. Common notions

۲. اولدنبرگ از اصطلاح notio communis استفاده نکرد، بلکه پرسیده بود که آیا اصول متعارفه اصولی غیرقابل اثبات هستند که با نور طبیعی شناخته می‌شوند و نیازی به اثبات ندارند. شرح این اصطلاح در پاسخ اسپینوزا به اولدنبرگ، فقط حاکی از کاربرد آن در نظر خود اسپینوزا است. (کرلی)

3. reality

(اصل متعارفهٔ ۳): چیزهایی که دارای صفات متفاوت هستند، هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند،

زیرا توضیح دادم که صفت آن چیزی است که تصور آن، تصور چیز دیگری را دربر نگیرد.

(اصل متعارفهٔ ۴): اگر دو چیز هیچ وجه اشتراکی با یکدیگر نداشته باشند، یکی نمی‌تواند علت دیگری باشد،

زیرا از آنجایی که هیچ چیز در اثر[1] یک چیز وجود نخواهد داشت که با علت‌اش وجه اشتراک داشته باشد، [پس] هرچه اثر داشته باشد، از هیچ خواهد بود.

در مورد ادعای شما مبنی بر این‌که خداوند هیچ شباهت صوری‌ای با مخلوقات و غیره ندارد، من کاملاً خلاف این را در تعریف خود گنجانده‌ام. زیرا گفته‌ام که خداوند، وجودی متشکل از صفات نامتناهی‌ست که [باز] هر یک از این صفات، نامتناهی یا در نوع خود به طور اعلی کامل است.

در مورد اعتراض شما به قضیهٔ اول، دوست من از شما می‌خواهم که در نظر بگیرید که انسان‌ها خلق نشده‌اند، بلکه صرفاً به وجود آمده‌اند[2] و بدن آن‌ها قبلاً وجود داشته، هرچند به شکل دیگری اندام گرفته است. همان‌طور که من با خوشحالی اذعان می‌کنم، در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که اگر بخشی از ماده[3] نیست‌ونابود شود، در همان زمان کل بُعد نیز ناپدید خواهد شد.

علاوه بر این، قضیهٔ دوم نه خدایان بسیار، بلکه تنها خدایی را می‌سازد که از صفات نامتناهی و غیره تشکیل شده است.

Rijnsburg, October 1661

---

1. effect

۲. بهتر آن است که این جملهٔ زیبای اسپینوزا را به زبان انگلیسی نیز نقل کنیم:
men are not created, but only generated

3. matter

آخرین نامه‌نگاری میان اسپینوزا و اولدنبرگ

ترجمهٔ عتیق اروند

نامهٔ ۵

هنری اولدنبرگ به محترم B. D.S.

ای عزیزترین دوست؛

این کتاب کوچکی‌ست که قولش را به شما داده بودم. لطفاً نظرتان را در مورد آن به من بگویید، به‌ویژه در باب آزمایش‌هایی که او[۱] روی نیتر[۲]، و همچنین سیالیت و استحکام[۳] انجام داده است.

از نامهٔ دوم آموزندهٔتان که دیروز دریافت کردم بسیار سپاس‌گزارم. با این حال، بسیار متأسفم که سفر شما به آمستردام مانع از پاسخگویی‌تان به تمامی شبهات من شد. من از شما خواهش می‌کنم که به محض این‌که فرصت یافتید، آنچه را که در آن زمان از قلم انداختید برای من بفرستید. آخرین نامهٔ شما برای من بسیار روشنی‌بخش بود، منتها نه آن‌قدر که تمامی تاریکی‌ها را ازبین ببرد؛ نتیجه‌ای که با خوشحالی

---

۱. منظور، آزمایش‌هایی است که رابرت بویل (Robert Boyle) انجام داده است. (م)

۲. KNO3 از کانی‌هاست و رنگی متمایل به سفید دارد. (م)

۳. برای فهم دقیق این مبحث، می‌توانید به کتاب‌هایی که در باب «مکانیک جامدات» و «مکانیک سیالات» نوشته شده، رجوع کنید. (م)

معتقدم به وقوع خواهد پیوست هنگامی که شما به طور واضح و متمایز در باب منشاء نخستین و حقیقی چیزها مرا تعلیم دهید. تا زمانی که برایم روشن نشود که چیزها به چه علت و چگونه پدید آمدند[۱]، و بر اساس چه رابطه‌ای به علت نخستین (اگر اصلاً علت نخستینی وجود داشته باشد) وابسته‌اند، هر چه بشنوم و بخوانم به نظر می‌رسد که [بیشتر] در سردرگمی فرو می‌روم. پس ای جناب بسیار فرهیخته، از شما مشتاقانه می‌خواهم که مشعل را سمت من بگیرید و به وفاداری و سپاس‌گزاری من شک نکنید.

فدایی ترین تان
London, 11/21 October 1661,
Henry Oldenburg

۱. begun to be که به صورت تحت‌اللفظی می‌شود: آغاز به بودن کردن. من معمولاً می‌کوشم «منظور» نویسنده را ترجمه نکنم و به شیوهٔ گزینش، چینش و نگارش کلمات و به‌ویژه جملات نویسنده کاملاً وفادار باشم. حتی با این‌که می‌دانم این وفاداری، علیه ریتم و نظم جملات فارسی‌ست. با این حال، گاهی ناگزیر باید منظور نویسنده را ترجمه کرد. (م)

نامهٔ ۶

B. D. S. به هنری اولدنبرگ بسیار نجیب و فاضل

پاسخ به موارد قبلی؛ حاوی نظراتی پیرامون کتاب رابرت بویل بسیار نجیب که در باب نیتر، سیالیت و استحکام نگارش یافته؛

جناب محترم؛

من کتاب بسیار شایستهٔ آقای بویل را دریافت کرده و تا جایی که مجال بود آن را مطالعه کردم. بابت این هدیه خیلی سپاس‌گزارم. وقتی برای نخستین‌بار قول این کتاب را به من دادید، اشتباه نکردم که حدس زدم شما صرفاً بابت مسائل مهم خودتان را این‌قدر به زحمت می‌اندازید. در همین حال، جناب بسی فرهیخته، شما می‌خواهید داوری‌ام را در مورد نوشته‌های او به شما ارسال کنم؛ تا جایی که ظرفیت نسبتاً کم‌ام اجازه دهد، با ذکر مواردی که به نظرم مبهم یا نابسنده می‌آیند، این کار را انجام خواهم داد. منتها به دلیل مشغله‌های دیگر، هنوز نتوانسته‌ام همه‌اش را بخوانم، چه رسد به این‌که مورد سنجه‌اش قرار دهم. باری، در اینجا مسائلی‌ست که من در باب نیتر و غیره قابل توجه می‌دانم:

در باب نیتر

ابتدا، او از آزمایش خود در جریان بازسازی نیتر استنباط می‌کند که نیتر چیزی غیرمتجانس است که از اجزای ثابت و فرار تشکیل شده، و طبیعت‌اش (دست‌کم تا آنجا که از آثارش[1] پیداست[2]) با ماهیت اجزایش ـ که از آن‌ها تشکیل شده ـ بسیار تفاوت دارد، هرچند نیتر صرفاً از آمیختگی این اجزا ایجاد شده است. منتها می‌خواهم بگویم که برای این‌که این نتیجه‌گیری معتبر تلقی شود، به نظر می‌رسد آزمایش دیگری لازم است که نشان دهد روح[3] نیتر واقعاً نیتر نیست

1. Phenomena

۲. یا: دست‌کم تا آنجا که به پدیده‌ها مربوط است. (م)

3. spirit

و بدون کمک نمک قلیایی نمی‌تواند جامد یا متبلور شود. یا دست‌کم باید پرسید که آیا مقدار نمک ثابتی که در بوتهٔ آهنگری[۱] باقی می‌ماند، همیشه با مقدار نیتر همسان است و به نسبت [تغییر] مقدار نیتر تغییر می‌کند.

در مورد آنچه این نویسندهٔ برجسته گفته، [باید بگویم که] وی با کمک قیاس (بند ۹)[۲] چنین مشاهده‌ای داشته است؛ و این واقعیت که آثار روح نیتر بسیار متفاوت از آن نیترها (و در واقع در برخی موارد مخالف آن‌ها) است، دست‌کم به نظر من، این‌ها هیچ تاییدی بر نتیجه‌گیری او نیست.

برای روشن شدن این موضوع، به طور خلاصه آنچه را که به عنوان ساده‌ترین توضیح در مورد این بازسازی نیتر به ذهنم می‌رسد را بیان می‌کنم، و در عین حال دو یا سه آزمایش کاملاً آسان را اضافه می‌کنم که تا حدی این توضیح را تأیید می‌کنند. پس برای توضیح این پدیده به ساده‌ترین شکل ممکن، من هیچ تفاوت دیگری میان روح نیتر و خود نیتر قائل نمی‌شوم، مگر آن چیزی که به اندازهٔ کافی آشکار باشد: ذرات نیتر در حالت سکون[۳] هستند، در حالی که ذرات روح نیتر که به طور قابل توجهی به‌هم زده شده‌اند، یکدیگر را در حالت حرکت[۴] نگه می‌دارند.

من فرض خواهم کرد که نمک ثابت هیچ کاری برای تشکیل ذات[۵] نیتر نمی‌کند؛ آن را [به مثابه] ناخالصی‌های نیتر در نظر می‌گیرم (که از همین می‌فهمم که حتی روح نیتر هم آزاد نیست: گرچه اندازه‌اش کاهش یافته، اما ناخالصی‌هایش به میزان کافی بر آن شناور هستند).

---

۱. Crucible ظرفی فلزی یا سرامیکی است که در آن می‌توان مواد را ذوب کرد. (م)

۲. در بند ۹، بویل گزارش می‌دهد که روح نیتر را که برای منحل کردن کامل نیتر ثابت لازم است، وزن کرده و آن وزن را با وزنی که نیتر به هنگام جدا شدن از روح خویش از دست می‌دهد، مقایسه کرده است. وزن‌ها به‌هم نزدیک بودند، اما کاملاً مساوی هم نبودند. (کرلی)

باید گفت که برای درک دقیق اعتراضات اسپینوزا بر بویل، چاره‌ای جز رجوع به کتاب بویل نیست و از طریق این نامه نمی‌توان بر بحث اسپینوزا اشراف یافت. (م)

3. rest

4. motion

5. essence

این نمک یا این ناخالصی‌ها دارای منافذ یا گذرهایی هستند که به اندازهٔ ذرات نیتر درون‌شان خالی‌ست. اما هنگامی که ذرات نیتر با نیروی آتش از درون آن‌ها بیرون رانده شد، برخی از گذرها باریکتر شدند و در نتیجه، برخی دیگر ناگزیر گشاد شدند و خود جوهر، یا دیواره‌های این گذرها سفت و سخت و در عین حال بسیار شکننده شدند. بنابراین هنگامی که روح نیتر روی نمک ریخته شد، برخی از ذرات روح بافشار به این گذرهای باریک رخنه کردند و از آنجایی که ذرات ضخامت نابرابری دارند (همان‌طور که دکارت نشان داده، این بد نیست)، ابتدا جدارهای صلب گذرها را مانند کمان خم کردند و سپس آن‌ها را شکستند. وقتی آن‌ها را شکستند، مجبورشان کردند که به عقب برگردند. از آنجا که آن‌ها حرکتی را که داشتند حفظ کردند، مانند قبل ناتوان از انجماد یا متبلورشدن باقی ماندند. برخی از ذرات روح نیتر از طریق گذرهای گشادتر نفوذ کردند. از آنجا که جدارهای این گذرها را لمس نمی‌کردند، الزاماً توسط مادهٔ بسیار ظریفی احاطه شده بودند، و به واسطهٔ آن به سمت بالا رانده می‌شدند (همانند کاری که شعله یا حرارت با قطعات چوب انجام می‌دهد) و با دود پرواز می‌کردند. اما اگر با کمک آب یا هوا، نمک ثابت وارفته و انعطاف‌پذیرتر شود، به اندازهٔ کافی قادر است نیروی جنبشی[1] ذرات نیتر را مهار کند و آن‌ها را وادار کند که حرکت خود را از دست بدهند و به حالت سکون بازگردند. (همان‌طور که گلولهٔ توپ، با برخورد به ماسه یا گِل، حرکت خود را از دست می‌دهد). بازسازی نیتر صرفاً در این است که ذرات روح نیتر به حالت سکون برگردند. برای این کار ـ همان‌طور که از این توضیح مشخص است ـ از نمک ثابت به عنوان ابزار استفاده می‌شود.

تا اینجا در باب بازسازی صحبت کرده‌ایم. حال، لطف کنید و اجازه دهید ببینیم (۱) چرا نیتر و روح نیتر از نظر مزه تا این حد باهم تفاوت دارند، و (۲) چرا نیتر قابل اشتعال است و روح نیتر به هیچ‌وجه چنین نیست.

1. impetus

۱. برای فهم اولی، باید توجه داشت که اجسام[۱] در حال حرکت هرگز با اجسام دیگر با بزرگترین سطوح خود برخورد ندارند، در حالی که اجسام در حال سکون با بزرگترین سطوح خویش بر روی سایر اجسام قرار می‌گیرند. بنابراین اگر ذرات نیتر در حالی که در حال سکون هستند روی زبان گذاشته شوند، با بزرگترین سطوح خویش روی زبان قرار خواهند گرفت. به این ترتیب منافذ آن را که عامل سردی‌ست مسدود می‌کنند. علاوه بر این، نیتر نمی‌تواند توسط بزاق [دهان] به چنین ذرات کوچکی حل شود. اما اگر این ذرات در جریان حرکت شدیدشان روی زبان قرار گیرند، روی سطوح نوک تیزتر خود با آن برخورد کرده و از منافذ آن نفوذ خواهند کرد. هرچه حرکت آن‌ها شدیدتر باشد، با برندگی بیشتری بر زبان می‌خلند. به همین ترتیب، حس‌های متفاوت [مثلاً هنگامی] ایجاد می‌شوند که یک سوزن ابتدا با نوک زبان برخورد کند و سپس روی زبان خوابانده شود.

۲. دلیل این‌که نیتر قابل اشتعال است، در حالی که روح [نیتر] غیرقابل اشتعال است، این است که برای آتش، انتقال رو به بالای ذرات نیتر در حالت سکون، دشوارتر از زمانی است که آن‌ها حرکت خود را در همهٔ جهات دارند. پس زمانی که به حالت سکون قرار می‌گیرند، در برابر آتش مقاومت می‌کنند تا آنجا که آن‌ها را از یکدیگر جدا کند و از هر طرف آن‌ها را احاطه کند. اما هنگامی که آن‌ها را احاطه می‌کند، آن‌ها را با خود به این سو و آن سو می‌برد، تا زمانی که حرکت خود را به دست آورند و دود شوند. اما از آنجا که ذرات روح نیتر در حال حرکت هستند و از یکدیگر جدا شده‌اند، با حرارت کم آتش، روی حجم بیشتری گسترش می‌یابند. بنابراین پیش از آن‌که به طور کامل به واسطهٔ شعله احاطه شوند، برخی دود می‌شوند

---

۱. body معمولاً در فلسفهٔ اسپینوزا اگر Body با حرف کلان B آغاز شود به معنای «بدن» است و الا همان معنای کلی جسم را تداعی می‌کند. (م)

و برخی دیگر به ماده‌ای که آتش را می‌بلعد نفوذ می‌کنند. از این رو، آن‌ها به جای حفظ آتش، آن را فرو می‌نشانند.

اکنون به آزمایش‌هایی که به نظر تأییدکننده‌اند می‌پردازم. اول، من دریافتم که ذرات نیتری که با صدای شکستگی[1] دود شده و به هوا می‌روند، نیتر خالص هستند. چندبار، نیتر را طوری ذوب کردم که بوتهٔ آهنگری داغ شد، آنقدر که کاملاً سرخ شد و سپس آن را با زغال زنده[2] روشن کردم، دود آن را در یک بالن شیشه‌ای سرد جمع کردم تا زمانی که فلاسک از دود مرطوب شد و سپس با نَفَسم آن را بیشتر مرطوب کردم. در آخر، آن را در هوای سرد قرار دادم تا خشک شود. وقتی خشک شد، قطعات کوچک یخ نیتر اینجا و آنجا درون بالن شیشه‌ای پدیدار گشت.

ممکن است تشکیک ایجاد شود که این امر تنها از ذرات مفر رخ نداده، بلکه شاید شعله با خود (به گفتهٔ جناب محترم) بخش‌های کاملی از نیتر را حمل کرده و ذرات ثابت را همراه با مواد مفر، پیش از آن‌که منحل شوند، خارج کرده است. برای رفع این شک، کاری می‌کنم که دود از لولهٔ دودکشی که بیش از یک فوت طول دارد (به مانند A) بالا رود تا قطعات سنگین‌تر به لوله بچسبند و من فقط مواد فرارتری را که از دهانهٔ لولهٔ باریک‌تر B گذر می‌کنند جمع‌آوری می‌کنم. آزمایش به همین شکلی که توضیح دادم انجام شد.



شکل ۱-

1. crackle

۲. live coal یا زغال فعال شده (م)

اما نمی‌خواستم در اینجا توقف کنم. برای بررسی بیشتر موضوع، مقدار بیشتری از نیتر را ذوب کردم و با زغال زنده مشتعل کردم. مانند قبل، لولهٔ A را روی بوتهٔ آهنگری قرار دادم. تا زمانی که شعله باقی بود، تکه‌ای از آینه را نزدیک دهانهٔ B نگه داشتم. مادهٔ خاصی به آن چسبیده بود که با قرار گرفتن در معرض هوا، تبدیل به مایع شد. گرچه چندین روز صبر کردم، اما نتوانستم اثری از نیتر را مشاهده کنم. ولی بعد از این‌که روح نیتر را روی آن ریختم، به نیتر تبدیل شد.

از این نکته، به نظر می‌رسد که بتوانم چنین استنباط کنم: (۱) در [جریان] ذوب، قسمت‌های ثابت از قطعات فرار جدا می‌شوند و شعله آن‌ها را به سمت بالا می‌برد، همچنان که از یکدیگر جدا هستند. (۲) پس از جدا شدن قطعات ثابت از قطعات فرار با صدای شکستگی، آن‌ها نمی‌توانند دوباره به‌هم متصل شوند. از این استنباط می‌کنم که (۳) قطعاتی که به بالن شیشه‌ای چسبیده‌اند و به شکل قطعات کوچک یخ به‌هم آمیخته‌اند، ثابت نبوده بلکه صرفاً فرارند.

به نظر می‌رسد آزمایش دوم نشان می‌دهد که قطعات ثابت فقط ناخالصی‌های نیتر هستند. من دریافتم که هر چه بیشتر خالص شود، فرارتر می‌شود و برای متبلور شدن مناسب‌تر است. زیرا وقتی بلورهای نیتر تصفیه‌شده یا صاف‌شده را در یک جام شیشه‌ای مانند A ریختم و در آن اندکی آب سرد ریختم، تا حدی با آب سرد تبخیر شد و آن ذرات خارج شده به لبهٔ جام چسبیدند و به شکل یخ‌های کوچک درهم آمیختند.



شکل ۲-

به نظر می‌رسد آزمایش سوم نشان می‌دهد که وقتی ذرات روح نیتر حرکت خود را از دست می‌دهند، قابل اشتعال می‌شوند. من قطرات روح نیتر را در یک

کیسهٔ کاغذی مرطوب چکاندم و سپس ماسه را به آن اضافه کردم. روح نیتر بلافاصله از سوراخ‌های ماسه نفوذ کرد. پس از این‌که ماسه تمام یا تقریباً تمام روح نیتر را جذب کرد، آن را در همان کیسه روی آتش کاملاً خشک کردم. پس از انجام این کار، ماسه را زدودم و کاغذ را روی زغال زنده گذاشتم. به محض این‌که آتش گرفت، جرقه‌هایش را ـ به همان روشی که معمولاً نیتر خودش را جذب می‌کند ـ منتشر کرد.

اگر فرصت آزمایش بیشتر را داشتم، چیزهای دیگری اضافه می‌کردم که شاید موضوع را کاملاً روشن می‌کرد. اما از آنجا که من به طور کامل به مسائل دیگر مشغول هستم، با اغماض شما، این کار را به زمان دیگری موکول می‌کنم و به موارد دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد می‌پردازم.

در بند ۵، جایی که آقای محترم، به طور گذرا، به شکل ذرات نیتر می‌پردازد، بر نویسندگان مدرن به دلیل ارائهٔ نادرست‌شان خرده می‌گیرد. نمی‌دانم منظور وی دکارت نیز هست یا خیر، اما اگر چنین باشد، گمان می‌رود به دلیل گفته‌های دیگران، دکارت را به باد نقد گرفته است؛ چرا که دکارت از ذراتی که با چشم دیده می‌شوند صحبت نمی‌کرد. همچنین فکر نمی‌کنم منظور آقای محترم این باشد که اگر یخ‌های کوچک نیتر آنقدر ساییده شده که بدل به متوازی‌السطوح‌ها[1] یا هر شکل دیگری شوند، دیگر نمی‌توان آن‌ها را نیتر خواند. شاید منظور او برخی از آن کیمیادان‌هایی است که چیزی جز آنچه را که با چشمان خود می‌بینند یا با دستان خود لمس می‌کنند نمی‌پذیرند.

با توجه به بند ۹، اگر بتوان این آزمایش را به دقت انجام داد، آنچه که من می‌خواستم از اولین آزمایش ذکر شده در بالا استنباط کنم، کاملاً تأیید می‌شود.

در بند ۱۳–۱۸، آقای محترم سعی می‌کند نشان دهد که تمامی کیفیات محسوس[2] صرفاً به حرکت، شکل و تأثیرات مکانیکی باقی‌مانده بستگی دارند. از آنجا که او این ثبوت‌ها را به صورت ریاضیکال ارائه نمی‌کند، بررسی این‌که آیا آن‌ها

1. parallelepipeds
2. tangible qualities

کاملاً قناعت‌بخش هستند یا خیر، ضروری نیست. اما در عین حال، نمی‌دانم چرا این آقای محترم این‌قدر مشتاقانه می‌کوشد تا همین را از طریق آزمایش خود استنباط کند، چرا که پیش از این، به قدر کفایت این موضوع توسط بیکن و سپس دکارت به اثبات رسیده است. همچنین من نمی‌بینم که این آزمایش شواهد روشن‌تری نسبت به آزمایش‌های دیگری که به قدر کفایت در دسترس هستند به ما ارائه کند.

زیرا تا آنجا که به گرما مربوط می‌شود، آیا همان [نتیجه‌گیری][1] از این واقعیت که اگر دو تکه چوب به‌هم مالیده شوند ـ با این‌که سرد هستند ـ از این حرکت اخگر تولید می‌شود، به همان اندازه روشن نیست؟ یا این‌که اگر بر روی آهک آب بپاشند داغ می‌شود؟ در مورد صدا، من در این آزمایش چیزی قابل‌توجه‌تر از جوشاندن آب معمولی و بسیاری چیزهای دیگر نمی‌بینم. در مورد رنگ، برای این‌که خودم را به چیزهایی که صرفاً قابل اثبات‌اند محدود کنم، فقط می‌گویم که ما گیاهان سبز را می‌بینیم که به رنگ‌های بسیار متفاوت تغییر می‌کنند. مجدداً، اگر اجسامی که بوی بدی می‌دهند تکان بخورند، بوی بدتری خواهند داد، به ویژه اگر اندکی گرم شوند. در آخر، شراب شیرین به سرکه تبدیل می‌شود، و بسی مثال‌های دیگر از همین دست.

بنابراین (اگر بتوان از آزادی فلسفی استفاده کرد)[2] به داوری من، همهٔ این موارد زائدند. این را به این دلیل می‌گویم که می‌ترسم سایرین ـ که این آقای نجیب را کمتر از آنچه که باید، دوست دارند ـ شاید در مورد او اشتباه قضاوت کنند.

بند ۲۴. من پیش از این در مورد علت این پدیده صحبت کرده‌ام [به IV/18/15-19/6 مراجعه کنید]. در اینجا فقط اضافه می‌کنم که به تجربه نیز دریافته‌ام که ذرات نمک ثابت، در قطرات نمک شناور هستند. زیرا هنگامی که به سمت بالا به پرواز درآمدند، به تکه شیشه‌ای که من برای این کار آماده کرده بودم، برخورد کردند

---

۱. افزوده از کرلی است.

۲. این افزوده از خود اسپینوزاست. در ضمیمهٔ همین افزوده چنین گفته: در نامه‌ای که فرستادم عمداً این کلمات را حذف کردم. (م)

و اندکی نیز گرم شده بودند، به طوری که هر [ذره][1] فراری که به شیشه چسبیده بود می‌خواست رها شود. وقتی این کار انجام شد، مواد سفیدرنگ غلیظی را مشاهده کردم که اینجا و آنجا به شیشه چسبیده بودند.

در بند ۲۵ به نظر می‌رسد که آقای محترم می‌خواهد نشان دهد که قطعات قلیایی توسط تکانهٔ[2] ذرات شور به اینجا و آنجا منتقل می‌شوند، اما ذرات شور با تکانه‌های خودشان به هوا می‌روند.

در توضیح این پدیده گفته‌ام که ذرات روح نیتر حرکت شدیدتری می‌یابند، زیرا وقتی وارد منافذ گشادتر می‌شوند، لزوماً باید توسط مادهٔ بسیار ظریفی احاطه شوند و توسط آن به سمت بالا رانده شوند، همانند ذرات چوب که توسط آتش [به سمت بالا] می‌روند. اما این ذرات قلیایی حرکت خود را از تکانهٔ ذرات روح نیتر دریافت می‌کنند که از منافذ باریک‌تر نفوذ می‌کنند. در اینجا اضافه می‌کنم که آب خالص نمی‌تواند به این راحتی قسمت‌های ثابت را حل کرده و آزاد سازد. بنابراین جای تعجب نیست که وقتی روح نیتر را روی محلول نمک ثابت حل شده در آب می‌ریزید، جوششی به وجود می‌آید که جناب محترم در بند ۲۴ بیان می‌کند. در واقع، من فکر می‌کنم که این جوشش شدیدتر از این نیز خواهد بود اگر روح نیتر در حالی که هنوز دست نخورده روی نمک ثابت ریخته شود. زیرا در آب به مولکول‌های بسیار ریز حل می‌شود که می‌توان آن‌ها را راحت‌تر تقسیم کرد و آزادانه‌تر از زمانی که تمام قسمت‌های نمک روی یکدیگر قرار گرفته و محکم به یکدیگر می‌چسبند، به حرکت درآورد.

بند ۲۶. قبلاً در مورد طعم روح اسید صحبت کردم. بنابراین فقط قلیایی باقی مانده که مورد بحث قرار گیرد. وقتی آن را روی زبانم گذاشتم، گرما و در پی آن، یک سوزش را احساس کردم. این به من ثابت می‌کند که نوعی آهک است.

---

۱. افزودهٔ کرلی است.

2. impulse

زیرا همان‌طور که آهک به کمک آب گرم می‌شود، این نمک نیز به کمک بزاق یا عرق یا روح نیتر یا حتی هوای مرطوب گرم می‌شود.

بند ۲۷. فوراً نتیجه نمی‌شود که اگر ذره‌ای از ماده به ذره‌ای دیگر متصل شود، شکل جدیدی پیدا می‌کند. تنها به این نتیجه می‌رسیم که بزرگتر می شود، و این برای بیان آنچه که جناب محترم در این بخش در مورد آن تحقیق می‌کند، کافی است.

بند ۳۳. پس از ارزیابی این تز که در اینجا در مقاله‌ای پیشرو آمده، نظرم را در مورد شیوهٔ فلسفی جناب محترم نیز ارائه خواهم کرد.

در باب سیالیت

بند ۱: به اندازهٔ کافی آشکار است که [سیالیت و سختی [یعنی استحکام]][۱] را باید در زمرهٔ عمومی‌ترین تأثیرات [هم‌آیی‌ها یا آمیزش‌های چندین ذرهٔ ماده در اجسامی ذیل هر نام معین به‌شمار آورد، این خیلی نادر است که قطعه‌ای از ماده در جهان، سیال[۲]، یا ثابت[۳] یا مستحکم نباشد.] من فکر می‌کنم مفاهیمی که از کاربرد متداول ناشی می‌شوند یا طبیعت را توضیح می‌دهند، نه به مثابه چیزی درخود، بلکه آن‌گونه که با ادراک حسی انسان مرتبط است، نه باید در زمرهٔ انواع اصلی[۴] شمرده شود، و نه باید با مفاهیم محض[۵] خلط شود (یعنی نباید اشتباه شود) چیزی که طبیعت را آن‌گونه که هست توضیح می‌دهد. حرکت، سکون و قوانین آن‌ها، از گونهٔ آخری‌اند. پیدا، ناپیدا، گرم، سرد و چیزی را که ابتدا توضیح خواهم داد: سیال و سخت و غیره از نوع اولی‌اند.

بند ۵: اولین مورد، کوچک بودن اجسامی‌ست که آن را تشکیل می‌دهند، زیرا مطمئناً در... [تکه‌های بزرگتر ماده، علاوه بر نابرابری‌ها یا ناهمواری‌های بیشتر که روی سطح آن‌ها وجود دارد، و ممکن است مانع از لغزش آسان آن اجسام در

---

۱. افزوده‌ها از کرلی است.

2. fluid
3. stable
4. chief kinds
5. pure notions

امتداد یکدیگر شود،... خود حجم زیاد می‌تواند آن‌ها را چنان سنگین کند که نتوانند با قدرت آن علل (هر چه که باشد) برانگیخته شوند؛ قدرتی که سبب می‌شود اجزای کوچک اجسام سیال آزادانه در میان خود بالا و پایین روند...][1]. با وجود این‌که اجسام کوچک هستند، معهذا سطوح ناصاف و ناهموار دارند (یا می‌توانند داشته باشند).

بنابراین اگر اجسام بزرگ باید طوری حرکت کنند که نسبت حرکت آن‌ها به حجم آن‌ها برابر با حرکت و حجم اجسام کوچک باشد، آن‌ها را نیز باید سیال نامید، اگر لفظ سیال به معنای چیزی جزئی نباشد و به کاربرد معمول آن دسته از اجسام متحرکی که کوچکی و فواصل آن‌ها از درک حسی انسان به دور است، تقلیل نیابد. پس تقسیم اجسام به سیال و سخت [یا جامد و ثابت][2] مانند تقسیم آن‌ها به پیدا و ناپیدا خواهد بود.

در همان بخش: [... در حالی که نمی‌توانیم باور کنیم که کوچکی قطعات چقدر می‌تواند آن‌ها را به سادگی به حرکت درآورد، و حرکت‌شان را حفظ کند] اگر ما قادر به تایید آن با آزمایش‌های کیمیایی نبودیم. هیچ‌کس نمی‌تواند این را با آزمایش‌های کیمیایی و یا هیچ چیز دیگر جز محاسبه و ثبوت «تأیید»[3] کند. زیرا با استدلال و محاسبه است که اجسام را و در نتیجه نیروهای لازم برای حرکت آن‌ها را تا بی‌نهایت تقسیم می‌کنیم. اما ما هرگز نمی‌توانیم این را با آزمایش «تأیید» کنیم.[4]

بند ۶: [و به طور خاص نشان می‌دهیم] که اجسام بزرگ آنقدر حجیم هستند که نمی‌توانند سیال باشند. [ممکن است بیشتر مشاهده کنیم که چگونه طبیعت و

---

۱. همهٔ آنچه که به صورت ایتالیک آمده، نقل‌قول‌هایی از بویل است. (م)

۲. این افزوده از من است. (م)

۳. تأکید از اسپینوزاست. (م)

۴. تصور می‌کنم این پاسخ بجا و درستی برای پرسش دوستان «فلسفه برای خیابان» در کابل است؛ چرا که برای برخی از آن‌ها همیشه جای سوال بود که اسپینوزا چطور قائل بر آن است که حالات نظر به صفتی که به آن متعلق‌اند، نامتناهی‌اند! اسپینوزا به طور واضح در اینجا بیان می‌کند که این امتداد یا تقسیم‌شدگی در مقام ثبوت است نه در مقام اثبات. بنابراین این فهم در تجربه برای ما حاصل‌شدنی نیست. (م)

هنر، زمانی که هر یک از آن‌ها، جسم‌های تودهٔ سیال قابل‌توجهی را می‌سازد، به منظور انجام این کار، عادت ندارد که آن‌ها را خرد کند...]. چه کسی آنچه را که گفتم به صورت روان بفهمد یا نه، با این حال، آن چیز از طریق خود آشکار می‌شود. اما نمی‌دانم که چگونه این آقای محترم با آزمایش‌های گزارش‌شده در این بخش، این را «تأیید» می‌کند. زیرا (از آنجایی که می‌خواهیم در مورد یک چیز یقینی شک کنیم) اگرچه استخوان‌ها برای ساختن چربابه[1] و مایعات مشابه نامناسب هستند، شاید برای ساختن نوعی مایع جدید به اندازهٔ کافی مناسب باشند.

بند ۱۰. با کمتر نرم‌کردن‌شان نسبت به قبل [یا شکل‌دادن‌شان برای درهم‌آمیزی با ذرات مجاور، یا با کمتر صاف و لغزنده‌کردن سطوح‌شان نسبت به قبل]. قطعات وارد شده به گیرنده می‌توانستند بدون هیچ تغییری در بدنهٔ دیگری، جامدتر از روغن، لخته[2] شوند، تنها به این دلیل که از قسمت‌های باقی‌مانده جدا شده‌اند. زیرا اجسام با توجه به نوع مایعی که در آن غوطه‌ور هستند سبک‌تر یا سنگین‌تر هستند.

بنابراین وقتی ذرات کره در شیر شناور هستند، بخشی از مایع را تشکیل می‌دهند. اما بعد از این‌که شیر هم زده شود، حرکت جدیدی می‌یابد که تمامی اجزای تشکیل دهندهٔ شیر نمی‌توانند خود را همسان وفق دهند، این خود باعث می‌شود که بعضی از قسمت‌ها سنگین‌تر شده و بخش‌های سبک‌تر را به سمت بالا برانند. اما از آنجایی که این قطعات سبک‌تر، بسیار سنگین‌تر از هوا هستند، نمی‌توانند با هوا مایعی بسازند و توسط آن به سمت پایین رانده می‌شوند. و چون قادر به حرکت نیستند، به تنهایی نیز نمی‌توانند مایع بسازند، بلکه روی یکدیگر دراز می‌کشند و به یکدیگر می‌چسبند.

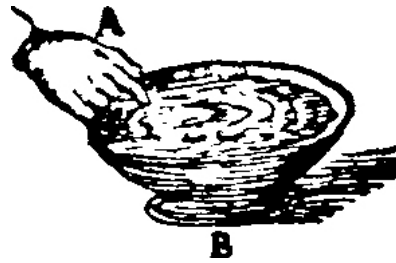
بخارات نیز هنگامی که از هوا جدا می‌شوند، به آب بدل می‌شوند که در مقایسه با هوا می‌توان آن‌ها را جامد نامید.

---

۱. Chyle: چربابه مایعی شیری‌رنگ است که از قطرات چربی و لنف تشکیل شده است. در جریان هضم غذا، از لاکتال‌های رودهٔ کوچک به سیستم لنفاوی تخلیه می‌شود. (م)

2. coagulate

بند ۱۳. و من به عنوان مثال، کیسه‌ای را که با آب متورم شده به جای کیسه‌ای پر از هوا در نظر می‌گیرم [زیرا، اگرچه این کیسهٔ پر از هوا نیز همانند یک جسم سخت است، اما در این مورد شاید کشش کیسه را بتوان به نوعی حالتی ارتجاعی نسبت داد و آزمایش شناورشدن نیز تعلق به هوا را به ما آموخته است]. از آنجایی که ذرات آب همواره بی‌وقفه در هر جهت حرکت می‌کنند، واضح است که اگر توسط اجسام اطراف مهار نشوند، آب به هر جهتی کشیده می‌شود.



شکل ۴-

علاوه بر این، من اعتراف می‌کنم که هنوز نمی‌توانم درک کنم که چگونه تورم یک کیسهٔ پر از آب، به تأیید دیدگاه او در مورد ذرات خرد کمک می‌کند. به این دلیل که چرا وقتی دو طرف کیسه توسط انگشت فشار داده می‌شود، ذرات آب وادهی[1] ندارند (همان‌طوری که اگر آزاد می‌بودند، این کار را می‌کردند). این است که موازنه یا گردشی وجود ندارد، مانند زمانی که جسمی مثلاً انگشت ما توسط مایع یا آب احاطه شده است. اما هر چقدر هم که کیسه، آب را تحت فشار قرار دهد، با این وجود، ذرات آب به مرکزی وادهی دارند که در کیسه محصور می‌شود، به همان روشی که معمولاً در خارج از کیسه دارند.

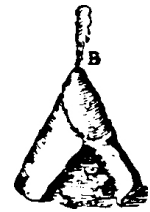
در همان بخش: [اما من نمی‌گویم که کاملاً بیهوده است که پرسید] آیا بخشی از ماده وجود دارد [شامل اجزای بسیار ریز و متلاطم، که در نتیجه به آسانی به قطعات کوچکتر خرد می‌شوند، یا به هر شکلی که فرصت ایجاب کند فشرده می‌شوند،

1. yield

ممکن است بی‌وقفه مکان خویش را تغییر دهند، و در نتیجه سیال‌ترین جسم را تشکیل دهند، بدون هیچ خلاء، حفره، یا وادادگی ماده در آن‌ها...]. امر ایجابی باید حفظ شود، مگر این‌که در عوض مایل به قهقرایی بی‌نهایت باشیم، یا تصدیق کنیم که خلاء وجود دارد. (اوج پوچی!)

بند ۱۹. [رطوبت جسم یک چیز نسبی است و عمدتاً به تجانس یا عدم تجانس اجزاء تشکیل‌دهندهٔ مایع در ارتباط با منافذ آن اجسام خاصی که آن را لمس می‌کنند بستگی دارد: زیرا گاهی اوقات برآمدگی‌ها و منافذ کوچک سطح جسم خشک... به مقدار و شکلی است] که ذرات مایع به آن منافذ راه می‌یابند و در آنجا محبوس می‌شوند و بدین وسیله [معمولاً آن را نرم می‌کنند؛ و گاه منافذ و نامطبوعی اجسام خشک آنقدر از نظر بزرگی و شکل نامتناسب با ذرات مایع‌اند که بدون چسبیدن یا پیوستن به هیچ قسمتی از آن، روی سطح می‌لغزند.][1]

این را نباید مطلقاً در مورد تمام مایعاتی که وارد منافذ [اجسام] دیگر می‌شوند تأیید کرد. زیرا اگر ذرات روح نیتر وارد منافذ کاغذ سفید شوند، آن را سخت و شکننده می‌کنند. می‌توان این را با ریختن چند قطره در یک فنجان آهنی درخشان مانند A، و هدایت دود از طریق یک پوشش کاغذی مانند B، آزمایش کرد. علاوه بر این، همان روح نیتر چرم را نرم می‌کند، اما تر نمی‌کند. برعکس، آن را منقبض می‌کند، همان‌طور که آتش نیز این کار را می‌کند.



شکل ۴-

۱. مصادیق موافقت اسپینوزا با بخشی از این قطعات بویل را می‌توان در بخش طبیعت تأثرات کتاب اخلاق دید. این‌که چیزها چگونه برهم تأثیر می‌گذارند و ازهم تأثیر می‌پذیرند و این‌که چگونه این تأثیر را درونی کرده و از آن خود می‌سازند، همه ناشی از نگاه علمی اسپینوزا به جسم و بدن و به طور کل تحلیل بُعد است. (م)

در همین بخش: [و حتی آب، که تقریباً تمامی جانوران و گیاهان و بسیاری از اجسام معدنی را تر می‌کند... نسبت به پرهای اردک، قو و دیگر پرندگان آبزی، جسم مرطوبی به نظر نمی‌رسد؛ از آنجا که طبیعت، آن‌ها را هم برای پرواز و هم برای شنا کردن می‌سازد [پرهایشان را بااحتیاط چنان بافتی می‌دهد که مانند پرهای سایر پرندگان ـ که جذب آب، پرواز را برایشان دشوار می‌سازد ـ آب را قبول نمی‌کنند.]

او علت را در هدف جست‌وجو می‌کند.

بند ۲۳: [بیایید به مایعات مرئی برگردیم و بکوشیم ثابت سازیم... که اجزای غیرمحسوس آن‌ها ممکن است به هر طریقی تکان بخورند،] اگرچه حرکت‌شان به‌ندرت توسط ما دیده می‌شود. سپس [هر مقداری که دوست دارید از نیتریک اسید بردارید، و میزان دلبخواهی از نقرهٔ سکهٔ معمولی را در آن حل کنید... محلول رنگی را در آبی که ۱۲ یا ۱۵ برابر محلول است، به طور مساویانه بریزید و سپس مخلوط را تخلیه یا صاف کنید تا آنجا که کاملاً شفاف شود. اگر به این مایع نگاه کنید، به نظر می‌رسد که همهٔ اجزای آن مانند آب معمولی در حالت سکون قرار دارند، و چشم شما قادر به تشخیص ذرات نقره‌ای که در مایع شناورند، نخواهد بود... اگر یک قطعهٔ مسطح از مس تمیز را داخل این مایع فرو کنید، وجود چنین ذرات فلزی‌ای که با آب به این‌سو و آن‌سو هم‌زده می‌شوند، به سرعت پدیدار خواهد شد. چون وقتی آن را به مدت دو یا سه دقیقه در محلول نگه دارید... ذرات نقره که تا آن زمان در حال چرخیدن به بالا و پایین بودند، خواهید دید که به صورت جمعی خود را به صفحهٔ مسی می‌چسبانند و... آن را با یک پوستهٔ نازک نقره‌ای می‌پوشانند.]

این موضوع بدون این آزمایش و بدون هیچ هزینه‌ای به اندازهٔ کافی مشهود است، چرا که در زمستان به طور بسنده می‌بینیم که نَفَس ما حرکت می‌کند، در حالی که در تابستان یا در یک اتاق گرم نمی‌توانیم حرکت آن را ببینیم.

به علاوه، اگر در تابستان به ناگهان بادی سرد بوزد، از آنجایی که چگالی[1] جدید هوا مانع پراکنده شدن بخارات ناشی از آب از طریق آن می‌شود ـ طوری که پیش از

1. density

وزیدن باد بود ـ آن‌ها دوباره به وفور بر روی سطح آب جمع می‌شوند، به اندازه‌ای که می‌توانیم آن‌ها را ببینیم.

باز هم می‌توانیم از ساعت آفتابی و سایهٔ خورشید[1] استنباط کنیم که حرکت اغلب آهسته‌تر از آن است که بتوانیم آن را ببینیم، و از یک تکه زیر نور که به سرعت در یک دایره حرکت می‌کند، این حرکت اغلب برای ما خیلی سریع‌تر از آن است که بتوانیم آن را ببینیم. در مورد دوم تصور می‌کنیم که قسمت تهییج شده در هر نقطه از محیطی که با حرکتش توصیف می‌کند، در حال سکون است. من در اینجا دلایل آن را بازگو می‌کنم، اگر آن را زائد تشخیص ندادم.

در آخر، اجازه دهید به طور گذرا بگوییم که برای درک طبیعت سیال، به طور کلی کافی است بدانیم که می‌توانیم دست خود را بدون هیچ مقاومتی در همهٔ جهات با حرکتی فراخور سیال حرکت دهیم. این به اندازهٔ کافی برای کسانی آشکار است که به طور بسنده به آن مفاهیمی توجه می‌کنند که طبیعت را آن گونه که هست توضیح می‌دهند، نه آن گونه که به ادراک حسی انسان مربوط می‌شود. نه به این دلیل که من با بی‌اعتنایی، این داستان را بیهوده می‌دانم؛ برعکس، اگر این کار در باب هر چیز سیالی، تا حد امکان دقیق و قابل اطمینان انجام می‌شد، آن را ـ جهت درک تفاوت‌های خاص آن‌ها ـ بسیار مفید می‌دانستم. این چیزی است که همهٔ فیلسوفان باید به شدت آرزو کنند، زیرا بسیار ضروری است.

در باب استحکام

بند ۷: [به هر دلیلی که اتمیست‌ها علت سختی و استحکام آنچه را که اخیراً از آن صحبت می‌کنیم (یعنی اجزای جسم نسبت به یکدیگر در حالت سکون قرار دارند) از قلم انداخته‌اند، با این حال، اگر دو جسم در برابر یکدیگر ساکن باشند، به نظر می رسد] با قوانین جهانی طبیعت همخوان است [که آن‌ها باید به آن حالت سکون‌شان

1. shadow of the Sun

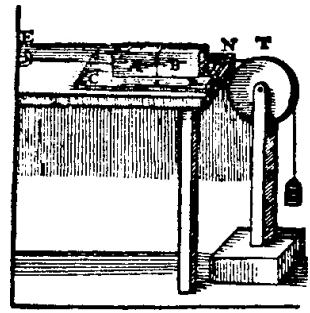
ادامه دهند تا زمانی که نیرویی بتواند بر مقاومت آن‌ها غلبه کند و آن‌ها را از آن حالت خارج سازد.]

این توسط دکارت اثبات شده، و من نمی‌بینم که این جناب ارجمند نشانی واقعی از آزمایش‌ها یا مشاهدات دکارت نشان دهد.

من در اینجا و در ادامهٔ مطالب، بسیاری چیزها را یادداشت کرده بودم، اما بعداً دیدم که آقای محترم خودش را اصلاح کرد.

بخش ۱۶. [مهره‌ها که به طرز ماهرانه‌ای تر شدند و توسط سیم‌ها طوری نگه داشته شدند که... به کناره‌ها نلغزند، چندین‌بار وزنه‌های شناور را در ترازوی متصل به پایین آن‌ها می‌ریختیم و با کشیدن زیرک سنگ بالاتر، بارها سعی کردیم که هرچقدر که می‌توانیم آن را پایین‌تر بکشیم، و گاهی اوقات بیش از ۱۰۰ اونس، و یکبار ۱۳۲ اونس [تروی۱، علاوه بر ترازویی که حاوی آن‌ها بود، و خود مهره...].

اگر کسی آن را با وزن نقرهٔ زندهٔ محصورشده در لوله مقایسه کند، بسیار نزدیک به وزن واقعی است. اما من زحمت بررسی این چیزها را ارزشمند می‌دانم؛ این‌که کسی بتواند تا آنجا که ممکن است نسبت بین فشار هوا در امتداد خطی موازی با افق، و همین فشار را در امتداد خطی قائم بر افق به دست آورد. من فکر می‌کنم این کار از این مسیر قابل انجام است. CD را در شکل ۵ یک آینهٔ مسطح و به شدت

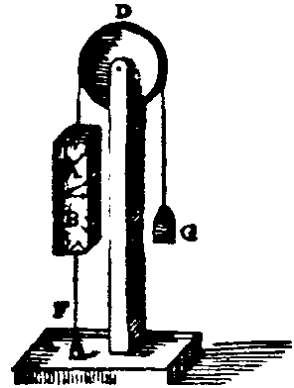


شکل - ۵

۱. Troy: سیستمی از اوزان که عمدتاً برای فلزات گران‌بها و جواهرات، با پوند ۱۲ اونس یا ۵۷۶۰ دانه استفاده می‌شود. (م)

صاف و صیقلی درنظر بگیرید، که روی آن دو تکه مهرهٔ A و B، به طور مستقیم با یکدیگر در تماس‌اند. بگذارید A به یک قلاب متصل شود: E و B به یک طناب متصل شود: N؛ فرض کنید T یک چرخه و G وزنه‌ای باشد که نیروی مورد نیاز برای دور کردن B از A در امتداد خطی موازی با افق را نشان می‌دهد.

در شکل ۶، F یک نخ ابریشمی به اندازهٔ کافی قوی است که به واسطهٔ آن مهرهٔ B به کف بسته شده است. فرض کنید D یک چرخه و G وزنه‌ای باشد که نیروی لازم برای جدا کردن A و B را در امتداد خطی عمود بر افق نشان می‌دهد.



شکل ۶

توضیح بیشتر این موارد لازم نیست. با این وصف، دوست عزیز اکنون شما آنچه را که در مورد آزمایش‌های آقای بویل شایان ذکر یافتم، در اختیار دارید.

دربارهٔ سؤالات اولیهٔ شما، وقتی به پاسخ‌هایم نگاه می‌کنم، چیزی نمی‌بینم که از قلم انداخته باشم. و اگر تصادفاً چیزی را مبهم قرار داده باشم (همان‌طور که اغلب به دلیل کمبود کلمات چنین می‌شود)، از شما می‌خواهم نیکی کنید و آن را به من نشان دهید. من تمام تلاشم را می‌کنم تا آن را واضح‌تر توضیح دهم.

در مورد سؤال تازهٔ شما که چگونه چیزها پیدا شده‌اند و چه پیوندی با علت نخستین دارند، من یک اثر کوتاه کامل مرتبط با این موضوع و همچنین [مرتبط]

با اصلاح فاهمه نگاشته‌ام.[۱] مشغول رونویسی و اصلاح آن هستم، اما گاهی به دلیل این‌که هنوز برنامهٔ مشخصی برای انتشار آن ندارم، آن را کنار می‌گذارم. البته می‌ترسم که متکلمان زمان ما آزرده شوند و با نفرت همیشگی خود به من حمله کنند؛ منی که به طور کامل از نزاع می‌ترسم.[۲]

من در این مورد، منتظر توصیهٔ شما خواهم بود و برای این‌که بدانید چه چیزی در این کار من وجود دارد که ممکن است واعظان را تا حدودی آزرده کند، می‌گویم که بسیاری از «صفات» را که آن‌ها ـ و همه تا آنجا که من می‌دانم ـ به خدا نسبت می‌دهند، مخلوق[۳] می‌دانم. برعکس، چیزهای دیگری را که آن‌ها به دلیل تعصباتشان، آن‌ها را مخلوق می‌دانند، به نظر من از صفات خداوند هستند و واعظان آن‌ها را اشتباه درک کرده‌اند. همچنین، من خدا را از طبیعت جدا نمی‌کنم، همان‌طور که همهٔ افرادی که برای من شناخته شده‌اند چنین کاری نکرده‌اند. پس من منتظر توصیهٔ شما هستم چرا که شما را به مثابه دوستی بسیار وفادار می‌دانم که در صداقت‌اش تردیدی وجود ندارد.

خداحافظ، و همان‌طور که آغاز کردید، به دوست داشتن من ادامه دهید، که کاملاً از شما هستم.

Rijnsburg, April 1662, Benedictus Spiñoza

---

۱. به احتمال قوی، منظور اسپینوزا «رسالهٔ مختصر» است. (م)

۲. اگر من جای اسپینوزا بودم این عبارت را چنین می‌نوشتم: «منی که از جدل بیزارم». ظاهراً این حکایت همهٔ کسانی‌ست که دل در گرو حقیقت و شناخت دارند و از سفسطه و حرف‌های بی‌سروته و اتهام‌زدن‌ها و پرخاشگری‌ها و قهرمان‌بازی‌ها و شهیدپروری‌های مرسوم در جامعه (و اکنون مضاف بر آن، در شبکه‌های اجتماعی) بیزارند. هوچی‌گرهایی که حوصله و یا جرأت مطالعهٔ تاریخ کشورشان را ندارند، اما خودشان را در خط مقدم مبارزه علیه همه‌چیز و همه‌کس تصور می‌کنند و جز بدنامی برای «فرهنگ اندیشهٔ انتقادی و روشنفکری» هیچ دستاوردی نداشته‌اند. (م)

3. creature

نامهٔ ۷

هنری اولدنبرگ به محترم B. D.S.

چند هفته‌ای هست که جناب محترم، نامهٔ بسیار دلپذیر شما را با نظرات فاضلانه‌اش در باب کتاب بویل دریافت کردم. نویسنده [جهت قدردانی از شما] به من پیوسته و هر دو، از شما برای تأملاتی که با ما درمیان گذاشته‌اید سپاس‌گزاریم. بویل سریع‌تر پاسخ و مراتب احترام‌اش را به شما بیان می‌کرد، اگر امید نداشت که به‌زودی از انبوه کاری که بر دوش‌اش افتاده، رها می‌شود. اما دریافت که این امیدواری بیهوده بوده است. او چه در امور عمومی و چه خصوصی، آنقدر پریشان‌حال است که در حال حاضر فقط می‌تواند مراتب قدردانی‌اش را به شما منتقل کند، و مجبور است نظر خود را در مورد یادداشت‌های شما به زمان دیگری موکول کند.

علاوه بر این، دو مخالف[1] به صورت چاپی به او حمله کرده‌اند و او خود را ملزم می‌داند که در اسرع وقت به آن‌ها پاسخ دهد. هدف آن نوشته‌ها، رسالهٔ وی در باب نیتر نیست، بلکه کتاب دیگری‌ست که شامل آزمایش‌هایش بر روی هوای فشرده است که در آن، خاصیت ارتجاعی هوا را ثابت می‌کند. به محض این‌که خودش را از این کار رها ساخت، افکارش را در مورد اعتراضات شما فاش خواهد کرد. در همین حال از شما می‌خواهد که این تأخیر را بی‌مورد مپندارید.

آن گروه فیلسوفانی که قبلاً به شما گفته بودم، اکنون به لطف پادشاه ما، [تشکیلات‌شان] به انجمن سلطنتی تبدیل شده و توسط یک منشور عمومی ـ که به آن امتیازات ویژه می‌دهد ـ محافظت می‌شود. امید زیادی‌ست که این گروه از درآمد لازم برخوردار شود.

من به شما توصیه می‌کنم، بدون هیچ قیدوبندی چه در فلسفه و چه در الهیات، هر آنچه را که با ذکاوت فهم خویش به آن رسیده‌اید، از دانش‌پژوهان دریغ نکنید. بگذارید منتشر شود، هر قدر هم که در میان متکلمان نادان غوغا برپا شود.

---

۱. توماس هابز و فرانسیسکو لینوس. (کرلی)

جمهوری شما بسیار آزاد است و آزادی زیادی برای فلسفه‌ورزی قائل است. [اما] ملاحظات خودتان به شما پیشنهاد می‌کند که مفاهیم و نظرات خود را تا حد امکان ملایم[1] بیان کنید. برای باقی [حرف و حدیث‌ها]، نتیجه را به سرنوشت بسپارید.

پس بیایید عالی‌جناب، هر ترسی از تحریک شدن پیگمی‌های[2] زمانهٔمان را از خود طرد کنیم. مدتهاست که ما با ناچیزان نادان مماشات کرده‌ایم. بیایید به سوی معرفت واقعی حرکت کنیم و عمیق‌تر از هر کسی در اسرار طبیعت نفوذ کنیم. در میان مردم شما به نظر من، می‌توان تأملات شما را بی‌هیچ عاقبت زیانباری منتشر کرد. و همچنین نباید ترسید که آن‌ها به خردمندان اهانت کنند. اگر شما حامیان و پشتیبانان‌تان را بیابید ـ و من بدون قیدوشرط تضمین می‌کنم که چنین خواهد شد ـ چرا باید از یک موموس[3] نادان بترسید. ای دوست بزرگوار، نمی‌گذارم آرام و قرار داشته باشید تا هنگامی که بر شما چیره شوم، و هرگز اجازه نخواهم داد ـ تا آنجا که به من بستگی دارد ـ افکارتان که چنین سنگینی‌ای دارند، در سکوت ابدی پنهان شوند. از شما می‌خواهم زحمت بکشید و در اسرع وقت به من اطلاع دهید که چه تصمیمی در این مورد گرفته‌اید.

شاید چیزهایی در اینجا رخ دهد که ارزش این را داشته باشد که از آن‌ها آگاه شوید. مسلماً انجمنی که نام بردم، اکنون با قوت بیشتری به کار خود ادامه خواهد داد، و شاید، اگر که صلح در این سواحل پایدار باشد، به طور متمایز به کلیهٔ آثار چاپی کمک کند.

خداحافظ جناب عالی و باور کنید که من دوست بسیار جانسپار و عزیز شما هستم.

London, July 1662, Henry Oldenburg

---

1. moderately

۲. Pygmies: پیگمی‌ها مردمان بومی آفریقای استوایی و بخشی از مردمان بومی اندونیزیایی‌اند که به دلیل نوع تغذیه و شرایط آب‌وهوایی، قدهای کوتاهی دارند. ظاهراً اولدنبرگ با اشاره به پیگمی‌ها کوشیده متکلمان را تحقیر کند. در زبان فارسی مدرن نیز یکی از نام‌هایی که برای تحقیر رقیب متداول شده، «کوتوله» است. به هر حال، به نظر نمی‌رسد که استفاده از چنین کلماتی نشانه‌ای از خردمندی باشد. (م)

۳. Momus: خدای تمسخر و عیب‌جویی و انتقاد نامنصفانه در اساطیر یونان. (م)

بررسی مفهوم تکرار در دیالکتیک فرد انسانی[1]

چکیده

سورن کیرکگور در ۱۸۴۳، «تکرار»[2] را همزمان با «ترس و لرز»[3] به نشر سپرد. از جهتی تکرار، تکرار ترس و لرز است منتها با رویکردی کمابیش زیبایی‌شناسانه نظر به ترس و لرز، که رویکرد ایمانی در آن غالب است. با این حال وجوه اشتراک این دو اثر سبب شده تا آن‌ها را یک داستان با دو روایت بدانیم: داستان تحول و استحاله‌ی فردی. بنابراین در این اثر نیز همانند سایر آثار این فیلسوف دانمارکی، رخدادی سوژه را تکان می‌دهد و «اخفا»ی این رخداد سبب برانگیختن «دلهره» در وی شده و گذر از مرحله‌ی «تصمیم» او را به «شور» و شوریدگی می‌رساند. این شوریدگی پی‌هم، بازگشت‌پذیر و تکرار «همان» است. ما در این مقاله کوشیده‌ایم تا همین تکرار (repetition) را توضیح دهیم.

مقدمه

نام مستعار کیرکگور به عنوان نویسنده‌ی کتاب تکرار، تداعی‌گر اولین مواجهه‌ی‌مان با مفهوم تکرار است: Constantin Constantius. زاکری در این مورد از قول مونی

---

۱. زیرنظر دکتر محمدرضا ریخته‌گران استاد دانشگاه تهران

۲. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

۳. کیرکگور، سورن. (۱۳۸۵). ترس و لرز. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی

چنین نقل می‌کند: «انتخاب [این] نام مستعار صرفاً نشان‌دهنده‌ی تکرار در خود واژه ([اسم و فامیل]) نیست؛ بلکه ساخته شده تا به تنش میان آنچه ثابت است (عنصر تکرارپذیر) و آنچه متحرک است (چیز تکرارشده) اشاره کند.»[1] پس کیرکگور ابتداً و دست‌کم به شکل صوری، آنچه را که قصد کرده در این اثر تبیین کند، مشخص ساخته است. فرد تکینی که هستی‌داری متضمن پیوستگی در عین شوندگی‌ست. شدنی درون‌زاد که هر بار به طور پیوسته افق‌های تازه‌ای را بر روی فرد انسانی (Individual) می‌گشاید. پس آنچه تکرار می‌شود، خود شدن است. باید بتوان رد این تکرار را در دیالکتیکی غیرهگلی، دیالکتیک فرد انسانی گرفت. فردی که همواره به دقیقه‌ی شورانگیز تصمیم بازمی‌گردد: «یا این یا آن».

استتیک و اتیک

تکرار روایت فردی‌ست که کنستانتین کنستانتیوس در یکی از کافه‌های کپنهاگن با وی آشنا می‌شود. کنستانتین کم‌کم جذب این جوان می‌شود و درمی‌یابد که وی عاشق دوشیزه‌ای‌ست و عشقش را نیز به این دوشیزه ابراز داشته و هر دو به‌هم علاقمند شده‌اند. اما دوست کنستانتین پس از رخداد عشق، اندک‌اندک به سوی شعر و شاعری روی می‌آورد و به نوعی شور شعر جای شور عشق را در وی پر می‌کند. آنگاه دچار دلهره (Anxiety) می‌شود که آیا سر عشق حقیقی‌اش را برای دوشیزه افشا سازد و با این کار قلبش را بشکند و یا آن‌که این راز را «اخفا» کند و با ازدواج با دوشیزه، برای همیشه از یک دروغ بزرگ در دل محافظت کند. سرانجام «تصمیم» می‌گیرد که از کپنهاگن فرار کند و با این کار پیشنهاد کنستانتین را نیز مبنی بر تظاهر به خیانت برای برانگیختن حس نفرت در دوشیزه، رد می‌کند. در پایان کتاب، جوان خبر ازدواج نامزدش را با مردی دیگر، به گوش کنستانتین می‌رساند.

در جریان داستان و تا آنجا که دوست جوان کنستانتین با وی نامه‌نگاری نکرده است، هر دو ـ هم کنستانتین و هم دوست جوان بی‌نام و نشانش ـ دو مرحله

1. Tsakiri, Vasiliki. (2006). Kierkegaard; Anxiety, Repetition and Contemporaneity. (129). New York: Palgrave Macmillan

از سه مرحله‌ی دیالکتیک مرحله‌ها را از سر گذرانده و تجربه کرده‌اند. در مرحله‌ی استتیک، فرد صرفاً لحظه‌ها را نظاره می‌کند. در بند هیچ تعهدی نیست. خوش‌باش است. با این حال در درونش آتشی شعله‌ور است. این مرحله، مرحله‌ی برخورد حسانی‌ست. فرد در حال گریز است و بی‌ثبات و بی‌قرار. صرفاً می‌خواهد وجودش را خالی کند و از خود بگریزد. در عوض، مرحله‌ی اتیک، مرحله‌ی اخلاق و تعهد است. انسان به واقع در مقابل یک امر اخلاقی قرار می‌گیرد و ناگزیر است تا در این مرحله دست به انتخاب بزند. مرحله‌ای که در آن، نه‌تنها در برابر وجود خویشتن، که در برابر خانواده، جامعه و یا هر چیز دیگری مسؤل و موظف است. کیرکگور برای مرحله‌ی استتیک، دون ژوان و برای مرحله‌ی اتیک، سقراط را مثال می‌زند.[۱] «نمونه‌ی ساده‌ی گذار از آگاهی حسانی به آگاهی اخلاقی برای کیرکگور انسانی است که از برآوردن میل جنسی برحسب جاذبه‌های گذرا می‌گذرد و تن به زناشویی می‌دهد و همه‌ی تکلیف‌های آن را به گردن می‌گیرد، زیرا زناشویی یک نهاد اخلاقی است و فرانمودی از قانون کلی عقل.»[۲] به همین دلیل در ابتدای کتاب به نظر می‌رسد که کنستانتین در مرحله‌ی خوش‌باشی بسر می‌برد اما دوست جوانش در تلاطمی عاشقانه فرو رفته و در گوشه‌ی کافه کز کرده است. خود محل ملاقات یعنی کافه نیز نشانی از ورود و استقرار یکی در مرحله‌ی استتیک و عبور دیگری از آن مرحله است. سپس در اواسط کتاب، پس از ختم موقت داستان مرد جوان، کنستانتین از مواجهه‌ی خودش با امر اتیکال دیگری در شش سال پیش حکایت می‌کند: «حجب و حیا و با این حال شیوه‌ی به راستی زنانه‌ی درخواستش بس بود تا من بلافاصله امر جذاب و هیجان‌انگیز را از نظر بیندازم. و با این همه بسیار جذاب‌ترست سی مایل با دختری جوان تنها در کالسکه باشی، در کالسکه‌ی خودت با یک راننده

---

۱. رک: درسگفتارهای دکتر محمدرضا ریخته‌گران در دانشگاه تهران با عنوان «فلسفه‌های اگزیستانس» (۱۳۹۸ ـ ۱۳۹۹)

۲. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه. (۳۳۳). ج ۷. داریوش آشوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

و یک پیش‌خدمت، و مثل موم او را در دست خود داشته باشی، باری، این بسیار جذاب‌تر از آن است که با او در باغی دیدار کنی. و با این همه، مطمئنم حتی آدمی که به اندازه‌ی من باملاحظه نباشد، اگر جای من بود وسوسه نمی‌شد. او با اعتماد تمام خودش را در اختیار من نهاد. این اعتماد سلاح بهتری برای دفاع از خویش بود، بهتر از تمام زرنگی‌ها و زیرکی‌هایی که یک دختر جوان می‌تواند گرد آورد. با هم در کالسکه بودیم. اگر با برادر یا پدرش همسفر بود ممکن نبود بیش ازین احساس امنیت کند.»[1] به واقع کنستانتین با دادن احساس امنیت به این دختر جوان و دلربا، از این آزمون امر اخلاقی سربلند برآمد. پیش از آن‌که وارد این آزمون اخلاقی شود، در خوش‌باشی صرف در روستایی به دور از دغدغه و فشار بیرونی بسر می‌برد. پس از این آزمون نیز آنگاه که وارد برلین می‌شود و به اتاق دنجش پناه می‌برد و با خود سر می‌کند، فضای استتیکی وجود را تداعی می‌نماید.

این جابه‌جایی صحنه‌ها و تعویض و تغییر روایات، در جای‌جای کتاب به چشم می‌خورد. کیرکگور از این بازی با فضاها و روایت‌ها دو مقصود مشخص دارد: نخست این‌که ما را به این نتیجه برساند که رفت‌وبازگشت میان مرحله‌ها خود نشانی از استحاله و شدن وجود است. این مرحله‌ها سلسله‌مراتبی نیستند و این طور نیست که اگر فردی از مرحله‌ی استتیکی به مرحله‌ی اتیکال رسید، با تجربه‌ی استتیکی برای همیشه وداع کند. چنین است که دیالکتیک مرحله‌ها و مفهوم تکرار برای ما معنادار می‌شود. از سوی دیگر، خود این بازگشت مدام به تجربه‌ی زیسته، بازگشت «دوباره» به داستان مرد جوان، بازگشت به حکایات و تجربه‌هایی که تکه‌پاره‌هایی جدا از هم به نظر می‌رسند، خود نشان‌گر کارکرد مفهوم تکرار است. در بخش نامه‌نگاری مرد جوان، و روایت راوی در جریان نامه‌نگاری نیز با نوعی جابه‌جایی و تکرار روبه‌روییم. در اینجا راوی هر بار خودش را تکرار می‌کند، گاهی از زبان کنستانتین و گاهی نیز از زبان دوست جوانش.

---

۱. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۴۱). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

رجعت به امر تکرارپذیر

«همان‌گونه که «نومیدی» به اصطلاح برابرنهاد (آنتی‌تز) آگاهی حسانی‌ست، برابرنهادی که با در گرو نهادن اخلاقی خویش حل می‌شود یا از آن می‌توان برگذشت، آگاهی از گناه نیز برابرنهاد مرحله‌ی اخلاقی‌ست، که تنها با عمل ایمانی یا با پیوستن خویش به خدا می‌توان از آن برگذشت.»[۱] ایمان مرحله‌ی دیگری از دیالکتیک مرحله‌های کیرکگور است. این مرحله در پی جهشی از مرحله‌ی اتیک رخ می‌دهد. و این اوج شور است. جهش ایمانی شورانگیزترین مرحله‌ی وجود آدمی‌ست. اما در کتاب تکرار با شخصیتی روبه‌روییم که دست‌کم تا بخش پایانی نامه‌نگاری‌اش، هیچ چیزی از ایمان یا بی‌ایمانی‌اش نمی‌دانیم. دوست بی‌نام کنستانتین، صرفاً عاشق شده و از درون همین تجربه‌ی عاشقانه به شعرسرایی روی آورده است. با این حال در یکی از نامه‌هایش چنین ادعا می‌کند: «چه می‌کردم اگر ایوب نبود!»[۲] از آنجا که «ایوب معلم انسانیت است و ابراهیم پدر ایمان»[۳] چطور می‌توان عشق یک شاعر ضعیف معمولی را با بردباری و شور ایمان این پیامبران قیاس زد؟

مخرج مشترک هر سه ـ شاعر و دو پیامبر ـ گرفتن تصامیم غیرعقلانی‌ست. ایوب، آنجا که برخلاف همسایگان و آشنایانش، همواره تأکید دارد که هر آنچه خداوند برای وی خواسته و بر سرش آورده، حقش بوده و آنچه در هر حالتی محفوظ می‌ماند، رابطه‌ی تکین وی با خدای خویش است؛ رابطه‌ای شورانگیز و رهایی‌بخش: «این است مایه‌ی عظمت ایوب، این‌که شور آزادی در ضمیر او از طریق ابراز دروغ‌آمیز خود فروکش نمی‌کند و سرد نمی‌شود. شعله‌ی این شور غالباً در اشخاصی که وضعی مشابه دارند خاموش می‌شود، چرا که ضعف نفس یا تشویش‌های پیش‌پاافتاده به ایشان اجازه می‌دهد باور کنند رنجی که کشیده‌اند از بابت گناهان‌شان بوده است، با آن‌که اصلاً

---

۱. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه. (۳۳۳). ج ۷. داریوش آشوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۲. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۱۲۸). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

3. Tsakiri, Vasiliki. (2006). Kierkegaard; Anxiety, Repetition and Contemporaneity. (147). New York: Palgrave Macmillan

گناهی مرتکب نشده‌اند.»[۱] یا ابراهیم که تصمیم می‌گیرد با اخفای راز درخواست خداوند از دیگران، فرزندش اسحاق ـ در عقاید یهودی مسیحی و اسماعیل در عقاید اسلامی ـ را به قربانگاه ببرد و آن را قربانی کند: «در داستان ابراهیم پارادوکسی از این‌گونه پیدا می‌کنیم. از دیدگاه اخلاقی رابطه‌ی او با اسحاق در این حکم بیان می‌شود که پدر باید پسرش را دوست بدارد. اما این رابطه‌ی اخلاقی در مقابل رابطه‌ی مطلق با خدا به مرتبه‌ای نسبی تنزل یافته است. اگر بپرسیم «چرا؟»، ابراهیم هیچ پاسخ دیگری ندارد جز این‌که بگوید این یک آزمون، یک وسوسه است و این اصطلاح همان‌طور که قبلاً دیدیم وحدت دو دیدگاه را بیان می‌کند: به خاطر خدا و به خاطر خودش... ایمان از یک سو بیان اعلادرجه‌ی خودپرستی است (انجام آن کار شنیع به خاطر خود) و از سوی دیگر بیان مطلق‌ترین ایثار است (انجام آن به خاطر خدا). ایمان نمی‌تواند از طریق واسطه به کلی تبدیل شود، زیرا با این کار نابود می‌شود.»[۲] و شاعر که تصمیم می‌گیرد میان عشق به امری والا و عشق در شهوانی‌ترین شکلش دست به انتخاب بزند و سرانجام در عملی غیرعقلانی، انگ بی‌غیرتی و بزدلی و ترسویی را به جان می‌خرد اما تن به پیوندی تظاهرآمیز و ریاکارانه نمی‌دهد.

شرط ورود به ایمان، به صلیب کشیدن عقل است. پس ایمان چیست جز جهشی غیرعقلانی به سوی امری والا و ابدی. عشق چیست جز پیکار حال و آینده به هدف رسیدن به جلوه‌ای ابدی. شعر نیز همانند ایمان، با ترک آفاقی بودن (objectivity) به دست می‌آید. شعر نیز همانند ایمان برهان‌ناپذیر است. بنابراین هر سه فاعل شناسایی (subject) تصمیمی غیرعقلانی و به معنای حقیقی‌اش «پارادوکسیکال» گرفتند. ساحت دوکسا، ساحت باورها و عقاید عامه است. پس این سه دست به گزینشی زدند که خلاف (پارا) عقل و عقاید (دوکسا) عامه بود. به همین دلیل کیرکگور اصرار دارد که ما در مرحله‌ی ایمان، تنهاییم. ما به عنوان فرد انسانی تکین، به صورت پارادوکسیکال می‌زییم. به آن میزان که حتی نمی‌توانیم

---

۱. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۱۲۱). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز
۲. کیرکگور، سورن. (۱۳۸۵). ترس و لرز. (۹۸). عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی

از این ساحت تعریفی به دست بدهیم و آن را بشناسانیم. با این حال زیست ما در همین جهان است. ما در همین‌جا کنار دیگران حضور داریم؛ همان‌طور که ابراهیم و ایوب و شاعر حضور داشتند. حضور آن‌ها در میان دیگران، آن هم پس از آن همه دشواری و تجربه‌ی تلخ و شورانگیز، نشان از رجعت امر تکرارپذیر دارد. در واقع ایمان پس از برقراری ارتباط با خداوند، وجود فرد را تبیین و تکرار می‌کند. ایوب دوباره در میان قومش استقرار می‌پذیرد و به آرامش درون راه می‌یابد. اما پس از گذشتن از آزمون خداوندی و سرفرازی در میان خویشاوندان و همسایگان. ابراهیم نیز دوباره به خانه و کاشانه‌اش باز می‌گردد. اما پس از خروج از آزمون خداوندی و دست‌دردست اسحاق. شاعر نیز آشوب و دلهره و عذاب وجدانش پایان می‌پذیرد. اما پس از ازدواج دوشیزه و دستیابی شاعر به مرحله‌ای شورانگیز از هستی شاعرانه. «برگشته‌ام به خود قدیمی‌ام. این «خود» که خود دیگری حاضر نبود آن را از کنار خیابان بردارد و به مهمان‌سرایی ببرد، دوباره مال من شده است. شقاقی که در وجودم افتاده بود رفع شده است. وجودم باز یکپارچه شده است. اضطراب‌های برآمده از رحم و شفقت که از غرورم قوت و مایه می‌گرفتند دیگر در ضمیرم شکاف و شقاقی نمی‌اندازند... آیا تکرار امکان‌پذیر نیست؟ آیا همه‌چیزم را بازپس نگرفته‌ام، فقط دوچندان قبل؟ آیا دوباره خودم نشده‌ام، آن هم به قسمی که دوچندان قدر این معنی را می‌دانم؟ و چیست تکرار متاع و نعمات دنیوی، که نسبت به موضوعات روحی هیچ معنایی ندارند، آری چیست آن تکرار در قیاس با چنین تکراری؟ فقط فرزندان ایوب دوچندان بدو بازگردانده نشدند، زیرا زندگی انسان روا نمی‌دارد که بدین طریق دوچندان شود. [هیچ کس دوبار زندگی نمی‌کند]. در اینجا فقط تکراری روحی امکان‌پذیر است، حتی اگر نتواند از لحاظ زمانی به کمالی برسد که در ابدیت می‌رسد، آنجا که تکرار حقیقی رخ می‌دهد.»[1]

۱. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۱۳۷). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

پیوستگی و تقابل تکرار با تذکار

کیرکگور در ابتدای کتاب بحث از حرکت و تکرار را چنین آغاز می‌کند: «هرچه می‌خواهند بگویند، شک نیست که تکرار نقش مهمی در فلسفه امروز بازی خواهد کرد، چرا که تکرار هر آینه ترجمان قاطعی است از آنچه تذکار برای یونانیان به شمار می‌آمد. درست به همان گونه که ایشان می‌گفتند هر دانشی نوعی تذکار است، فلسفه‌ی مدرن خواهد گفت که زندگی خود قسمی تکرار است. یگانه فیلسوف عصر جدید که تصوری هرچند مبهم از این مهم داشت لایبنیتس بود. تکرار و تذکار در حقیقت یک حرکت‌اند، فقط در دو جهت مخالف؛ زیرا آنچه به یاد آورده می‌شود قبلاً وجود داشته است و رو به عقب تکرار می‌شود و حال آن‌که تکرار راستین رو به جلو به یاد آورده می‌شود. بنابراین تکرار، اگر ممکن باشد، آدمی را شاد می‌کند و حال آن‌که تذکار او را ناشاد می‌کند.»[1] کیرکگور بر این باور است که تذکار (recollection) صرفاً یادآوری هر آن چیزی‌ست که بر ما گذشته است و هیچ راهی رو به آینده در آن متصور نمی‌توان شد. اما این بدان معنا نیز نیست که تذکار در گذشته قابل تکرار نیست. تذکار هر بار می‌تواند در حدی میان اکنون و گذشته تکرار شود. به همین دلیل تذکار، رو به پیش است. پیشی که به اکنون ختم می‌شود و هیچ افق‌نگری‌ای در خود ندارد. اما تکرار، برعکس، رو به پس است. هر بار با «رجعت به امر تکرارشونده» از آن می‌آغازد. با افزوده‌ای از تجربه‌های زیسته. چنین است که در واقع کیرکگور آنجا که می‌گوید «تکرار همسری محبوب است که هرگز از او سیر نمی‌شوی چرا که آدمی فقط از تازه‌ها سیر می‌شود و از قدیمی‌ها هرگز»، گفته‌اش تناقض‌آمیز نیست.

با این حال کیرکگور این دو را در پیوند با یکدیگر می‌داند و تأکید می‌کند که اگر آدمی از دو مقوله‌ی تذکار و تکرار بی‌بهره باشد، کل زندگی در همهمه‌ای خالی و عاری از معنا منحل خواهد شد. از آنجا که در تذکار هیچ افق‌نگری‌ای وجود ندارد،

---

۱. همان، ۱۹ و ۲۰

کیرکگور آن را دیدی «قوم‌مدار» به زندگی می‌داند. تنها در زندگی‌های پیشامدرن است که انسان‌ها با استناد بر آنچه بر آن‌ها گذشته و بر قوانینی که گذشتگان ساخته‌اند و بر اساس عرف و سنت‌های گذشتگان، بر اکنون خویش حکم می‌رانند. به بیانی دیگر، جهان پیشامدرن، همواره گذشته‌نگر است و در گذشته بسر می‌برد. اما تکرار جزئی از متافیزیک مدرن است و «راه‌حل تمام تعمقات اخلاقی است.. شرط لازم برای طرح تمام مسائل الاهیات ایمانی و عقیدتی است.»[۱]

پیوستگی و تقابل امر جزئی با امر کلی

در اینجا می‌کوشیم یکی از واپسین گزاره‌های کیرکگور در کتاب تکرار را بفهمیم: «او (شاعر یا فرد گناهکار) امر کلی را به مثابه تکرار تبیین می‌کند، و با این همه خودش تکرار را به شیوه‌ای دیگر می‌فهمد، زیرا در حالی که واقعیت بالفعل تبدیل به تکرار می‌شود، برای او قدرت تشریح آگاهی‌اش همان تکرار است.»[۲] این‌که چرا واقعیت بالفعل تبدیل به تکرار می‌شود، به این بستگی دارد که بدانیم این واقعیت بالفعل برای چه کسی تبدیل به تکرار می‌شود. مشخص است که برای کیرکگور به عنوان پدر اگزیستانسیالیسم، واقعیت بالفعل برای فرد انسانی که در مقام سوژه قرار گرفته تبدیل به تکرار می‌شود. از این مسیر است که او قادر می‌شود تا آگاهی‌اش را تبیین کند. اما باید میان سوبژکتیویته‌ی کیرکگوری و سوبژکتیویته‌ی هگلی یک خط تیره کشید و آن‌ها را از هم تفکیک کرد. سوبژکتیویته در نظر هگل، یک اصل بنیادین برای درک تمایز میان عصر مدرن از اعصار پیشین در قلمروهای گوناگون علم و اخلاق و زندگی دینی و هنر و دولت است. از این لحاظ، سوبژکتیویته‌ی هگلی یک مفهوم همه‌شمول است و سه ساحت امر کلی را دربر می‌گیرد: ۱. طبیعت درونی؛ غرایز. ۲. طبیعت بیرونی. ۳. جامعه. اما کیرکگور به جد مخالف چنین تعریفی از سوبژکتیویته است. اگر ترجمه‌ی دکتر ملکیان را از سوبژکتیو، سوبژکتیویته، ابژکتیو

---

۱. همان، ۴۳

۲. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۱۴۸). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

و ابژکتیویته ملاک قرار دهیم، احتمالاً می‌توانیم تفکیک میان دو تعریف کیرکگوری و هگلی از سوبژکتیویته را ساده‌تر سازیم. دکتر ملکیان برای هر کدام از این واژه‌ها به ترتیب، از برابرهای انفسی، انفسی بودن، آفاقی و آفاقی بودن استفاده کرده است.[۱] اکنون باید ببینیم که تعریف کیرکگور از انفسی بودن چیست و چطور حدود و ثغور آن را تعیین می‌کند.

در مقاله‌ی «انفسی بودن حقیقت است» کیرکگور با نقد سوبژکتیویته‌ی هگلی، تعریف خاصش را از این مفهوم ارائه می‌دهد: «به محض این‌که از انفسی بودن ـ و همراه آن از شورمندی ناشی از انفسی بودن ـ و همراه شورمندی از دلنگرانی بی‌حدوحصر ـ دست بکشیم تصمیم‌گیری ـ خواه در باب این مسئله و خواه در باب هر مسئله‌ی دیگری ـ غیرممکن می‌شود؛ زیرا هر تصمیم، هر تصمیم واقعی، عملی انفسی است. کسی که اهل نظر است (یعنی فاعل شناسایی آفاقی) هیچ اشتیاق بی‌حدوحصری به تصمیم‌گیری احساس نمی‌کند و در هیچ‌جا نیازی به التزام نمی‌بیند. این است خطای آفاقی بودن، و همین است اشکال اندیشه‌ی هگلی میانجی‌گری [وساطت]، به عنوان شیوه‌ی گذر در فرآیند مستمر، که در آن هیچ چیز پایدار نمی‌ماند و هیچ چیز تا بی‌نهایت فیصله نمی‌پذیرد، زیرا حرکت به خویش بازمی‌گردد و دوباره بازمی‌گردد؛ اما خود حرکت امری موهوم است و فلسفه بعداً بدین نکته تفطن می‌یابد. از دیدگاه آفاقی، این روش نتایج فراوان به بار می‌آورد، اما حتی یک نتیجه‌ی قاطع نمی‌دهد. غیر از این هم توقع نمی‌رود، زیرا قاطعیت جز ذاتی انفسی بودن، در اصل، جز ذاتی شورمندی، و به بیشترین حد جز ذاتی شورمندی شخصی است که بی‌نهایت دلنگران سعادت ابدی است.»[۲] تصمیم، عملی سوبژکتیو است. نگاه کلی‌نگر و آفاقی که همواره در پی یافتن صدق و کذب گزاره‌ها و اثبات و رد چیزها و پدیدارهاست، هیچ شوقی به مفهوم تصمیم ندارد و بنابراین با دلهره

---

۱. رک: کیرکگور، سورن. (۱۳۸۵). انفسی بودن حقیقت است. (۸۱). مصطفی ملکیان. پی‌نوشت مترجم. تهران: نقد و نظر. سال اول. شماره سوم و چهارم

۲. همان، ۶۹

بیگانه است. چون سوژه‌ی کیرکگوری، همان فرد انسانی (Individual)، به طور مستقیم و بی‌واسطه با چیزها و رخدادها مواجه می‌شود، نمی‌تواند هیچ وساطتی را بپذیرد. از همین‌روست که کیرکگور در کتاب تکرار سخت به وساطت هگلی حمله می‌کند و آن را در مرتبه‌ای فروتر از مفاهیم هستی و نیستی فلسفه‌ی کلاسیک قرار می‌دهد: «تکرار مقوله‌ی جدیدی است که باید کشف کرد. اگر کسی چیزی درباره‌ی فلسفه‌ی مدرن می‌داند و با فلسفه‌ی یونان هم آشنا باشد، به آسانی متوجه خواهد شد که نسبت میان فلاسفه‌ی الیائی و هراکلیتوس را دقیقاً به مدد همین مقوله باید تبیین کرد، و درخواهد یافت که تکرار به واقع همان چیزی است که به اشتباه از آن به وساطت [دیالکتیکی] تعبیر کرده‌اند. حیرت‌انگیز است که فلسفه‌ی هگلی این همه به وساطت می‌نازد و از آن لاف می‌زند، این همه یاوه‌های حماقت‌بار که به لطف این فلسفه اعتبار و شکوه یافته... رشد و تطور آموزه‌ی وجود و عدم نزد یونانیان، آموزه‌ی «لحظه»، «لاوجود» و غیره بر هر آنچه در هگل یافت می‌شود برتری دارد.»[1] سوبژکتیویته‌ی کیرکگوری در پی یافتن اعتبار در بیرون از خویش نیست. تفکر سوبژکتیو تفکری فردگراست. اما فرد در اندیشه‌ی اگزیستانس، فردی منتشر نیست؛ فردی که همه می‌توانند آن را مثال بیاورند و برای همه معیار محسوب شود. بلکه فردی‌ست که خودش است. با دیگران یکی نیست. همراه جمعیت نیست. «فردی منفرد بودن به یک معنی بی‌گمان بارزترین صفت یک انسان تواند بود؛ اما چون او از این صفت در والاترین حیطه برخوردار است، یعنی جایی که هر چیز یک معماست، پس صفت بارز او صفتی سلبی نیز تواند بود که این همان قربانی شدن اوست.»[2] او به مثابه امری جزئی در برابر امر کلی ظاهر می‌شود. یک استثناست و آنگاه که «استثنا خود را درک می‌کند امر کلی را نیز درک می‌کند.» با این‌که استثنای نامشروع امر کلی را دور می‌زند، استثنای مشروع، به گفته‌ی کیرکگور با امر کلی به

---

۱. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۴۲). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز
۲. کیرکگور، سورن. (۱۳۷۴). گزیده‌ای از یادداشت‌های واپسین سال‌ها. (۱۰۳). فضل‌الله پاکزاد. تهران: ارغنون ۵ و ۶

آشتی می‌رسد. در اینجا هم نوعی پیوستگی و هم گونه‌ای تقابل میان امر جزئی و امر کلی پدید می‌آید و چنین است که سوژه‌ی کیرکگوری نیز به کیفیتی از آگاهی دست می‌یابد. مفهوم تکرار نیز در بیرون پدیدار نمی‌شود، امر در دسترس همگان و منتشریافته نیست؛ بلکه در حضور و تجربه‌ی سوژه فعلیت می‌یابد. کنستانتین در تجربه‌اش از سفر برلین این شکست در دریافت مفهوم تکرار از بیرون را روایت کرد. «سفر به زحمتش نمی‌ارزد، زیرا آدمی نیازی ندارد از جایی به جایی دیگر برود تا مطمئن شود که تکرار غیرممکن است.»[1] تکرار امری وجودی‌ست. فهمی وجودی‌ست حتی اگر از بیرون گرفته شده باشد. برای همین متعلق به فرد است؛ جزئی‌ست و انضمامی‌ست.

منابع:

Tsakiri, Vasiliki. (2006). Kierkegaard; Anxiety, Repetition and Contemporaneity. New York: Palgrave Macmillan

درس‌گفتارهای دکتر محمدرضا ریخته‌گران در دانشگاه تهران با عنوان «فلسفه‌های اگزیستانس» (۱۳۹۸ ـ ۱۳۹۹)

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه. ج ۷. داریوش آشوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

کیرکگور، سورن. (۱۳۷۴). گزیده‌ای از یادداشت‌های واپسین سال‌ها. فضل‌الله پاکزاد. تهران: ارغنون ۵ و ۶

کیرکگور، سورن. (۱۳۸۵). انفسی بودن حقیقت است. مصطفی ملکیان. پی‌نوشت مترجم. تهران: نقد و نظر. سال اول. شماره سوم و چهارم

کیرکگور، سورن. (۱۳۸۵). ترس و لرز. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی

کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

---

۱. کیرکگور، سورن. (۱۳۹۷). تکرار؛ جستاری در روانشناسی تجربی. (۸۰). صالح نجفی. تهران: نشر مرکز

دیالکتیک بنیامینی و لحظهٔ خیرگی فرشتهٔ تاریخ

چکیده

در این مقاله، ابتدا سراغ فهم بنیامین از ماتریالیسم تاریخی خواهیم رفت تا نشان دهیم که چطور از این مفهوم علیه تاریخی‌گری، که در قرن نوزدهم رواج یافته بود و در قرن بیستم جز دانش دانشگاهی محسوب می‌شد، استفاده کرده است. پس از نقد ایده‌ی پیشرفت، دیالکتیک بنیامینی را به بحث خواهیم کشید تا ثابت سازیم که چگونه بنیامین اسطوره‌ی مدوسا و فرشته‌ی پل کله را بر روش‌های تاریخ‌پژوهی سوار می‌کند. در پایان نیز از درون الهیات سیاسی بنیامین به نگرشش به مفاهیمی چون سوژه‌ی تاریخ، امید، انقلاب و آینده نقب خواهیم زد.

مقدمه

زندگی فکری بنیامین را به سه دوره تقسیم کرده‌اند. دوره‌ای که به شدت تحت تأثیر الهیات یهودی بود و با گرشام شولم عارف ـ فیلسوف یهودی رابطه‌ی بسیار نزدیکی داشت. دوره‌ای که سخت متأثر از نگرش‌های مارکسیستی برتولت برشت بود و دوره‌ی پایانی زندگی‌اش که سراسر در همکاری با مکتب فرانکفورت و شخص آدورنو گذشت. آن دو ساحتی که در هر سه دوره‌ی زندگی فکری بنیامین، نه‌تنها موجود بود که هر چه از عمر بنیامین می‌گذشت، گسترده‌تر هم می‌شد، معرفت تاریخی

و الهیات است. کمتر قطعه‌ای از بنیامین می‌توان یافت که بر آن نسیم ماتریالیسم تاریخی و الهیات سیاسی نوزیده باشد.

ماتریالیسم تاریخی علیه پیوستار و ایده‌ی پیشرفت

بنیامین برای شرح موضع ماتریالیسم تاریخی علیه پیوستار تاریخی، ابتدا به نامه‌ی انگلس به مهرینگ (۱۴ ژوئیه ۱۸۹۳) اشاره می‌کند و می‌نویسد که انگلس در این نامه به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا نمی‌توان از «تاریخ یک رشته» صحبت کرد: «بالاتر از همه، این صورت فریبنده‌ی تاریخ مستقل تشکیلات دولتی، نظام‌های حقوقی، و برداشت‌های ایدئولوژیک در هر حوزه‌ی تخصصی مطالعه است که بیشتر مردم را فریب می‌دهد. اگر لوتر و کلوین بر مذهب کاتولیک رسمی «فائق آمدند»، اگر هگل بر فیشته و کانت «فائق آمد»، و اگر روسو با قرارداد اجتماعی خود به شکلی غیرمستقیم بر کار قانونی و مشروطه‌ی منتسکیو «فائق آمد»، این فرایندی است که درون الهیات، فلسفه و علم سیاست باقی می‌ماند. این فرایند معرف مرحله‌ای در تاریخ این رشته‌های فکری است، و به هیچ‌وجه به بیرون خود این رشته‌ها نمی‌رود. و از زمانی که توهم بورژوایی ابدیت و حتمیت تولید سرمایه‌داری وارد تصویر شد، حتی فائق آمدن فیزیوکرات‌ها و آدام اسمیت بر مرکانتیلیست‌ها صرفاً یک پیروزی فکری تلقی می‌شود ـ نه بازتاب تغییر واقعیات اقتصادی در ساحت فکر، بلکه بصیرت درست سرآخر به چنگ آمده نسبت به مناسبات بالفعلی که همیشه و همه‌جا وجود داشته‌اند.»[1] بنیامین معتقد است که این ابتدا انگلس بود که نشان داد اساساً نمی‌توان از چیزی به نام تاریخ یک رشته سخن گفت. همان‌طور که در این عبارات آمده، ایده‌ها یکی پی دیگری نیامده و اگر هم چنین ترتیبی میان ایده‌ها و افکار دیده می‌شود، این ترتیب، ربطی به بسط و تحول درون‌ماندگار آن‌ها

---

۱. بنیامین، والتر. (۷ و ۸). ادوارد فوکس، مجموعه‌دار و مورخ. ترجمه‌ی محسن ملکی. نشر اینترنتی: پروژه‌ی پوتیکا، ۱۳۹۹.

ندارد؛ بلکه مستلزم رویدادها، جریان‌ها و تحولاتی‌ست که از بیرون منطق گفتار بر آن وارد می‌شود و به آن جهت می‌دهد. از همین رو، آنچه در این میان حیثیت‌اش را از کف می‌دهد ادعای علوم انسانی‌ست مبنی بر این‌که این علوم قادرند تاریخ تشکیلات دولتی، علوم طبیعی و یا مذهب و هنر را شرح دهند. اکنون که دیگر نمی‌توان از تاریخ یک رشته سخن گفت، پرواضح است که برای شناخت «سیر تحول یک رشته» ناگزیر باید از زمینه‌ها و زمانه‌های دیگری یاری گرفت.

این خصلت «تاریخی‌گری»ست که نه‌تنها می‌کوشد تصویری پیوسته از تاریخ تحول درون‌ماندگار ایده‌ها و رشته‌ها عرضه کند، که حتی به طور کل، این پیوستار را به تمامیت تاریخ بشر تعمیم می‌دهد. بنیامین ادعاهای علوم انسانی را در کانون گرایش به تاریخی‌گری قرار می‌دهد و می‌گوید که «علوم انسانی به این قانع بود که «سر ذوق بیاورد»، «تفریحی فراهم کند» و «جالب باشد»» و به این ترتیب تاریخ از جوهر و قالبش تهی شد و جایش را تاریخ فرهنگ گرفت. اما بنیامین در مقابل این نگرش، ما را دعوت به پذیرش ماتریالیسم تاریخی به معنای معمول و رایج در سنت مارکسیستی آن نمی‌کند. با این‌که کماکان همانند سایر چپ‌گرایان معتقد است که روبنا بازتابی از زیربناست، اما نوک نقدش را از روی روبنا برنمی‌دارد. چرا که معتقد است «روساخت حوزه‌ای است که در آن اساس جامعه به نمایش درمی‌آید»[1] به باور بنیامین، مارکس پیوند میان اقتصاد و فرهنگ را پیوندی علی می‌خواند. چرا که معتقد بود تمامی تحولات فرهنگی و اجتماعی معلول تغییر و تحول در مناسبات تولیدی‌ست. اما این پیوند در بنیامین، به پیوند بیانی تغییر می‌یابد: «آنچه باید در اینجا بازنمایی شود، نه خاستگاه اقتصادی فرهنگ، بلکه تجلی و بیان اقتصاد در فرهنگ خود است. به عبارت دیگر، مسئله‌ی اصلی تلاش، باری درک فرایند اقتصادی به مثابه یک پدیده‌ی نخستین محسوس است، که تمام تجلیات حیات در

---

۱. اشتاین، روبرت. (۸۶ و ۸۷). والتر بنیامین. مقدمه‌ی استنلی میچل. ترجمه‌ی مجید مددی. تهران: نشر اختران. ۱۳۸۲

پاساژها (و نتیجتاً در قرن نوزدهم) از آن نشأت می‌گیرد.»[۱] به این ترتیب، ماتریالیسم تاریخی بنیامین شکلی از نقادی تاریخ به طور کل، و تاریخ علوم انسانی و بازتاب امر جمعی و فرهنگی به طور خاص را نشانه می‌گیرد و سرانجام به شکل‌گیری چیزی که در مکتب فرانکفورت «تاریخ انتقادی» یاد می‌شود، ختم می‌گردد.

ماتریالیسم تاریخی بنیامین موقعیت‌اش را با حفظ فاصله از مفاهیمی که جزء مختصات تاریخی‌گری محسوب می‌شوند، تثبیت می‌کند. مختصاتی چون «گسست‌های زمانی»، «دوره‌های انحطاط»، «ایده‌ی پیشرفت»، «تغییر تدریجی» و همه‌ی آنچه که به عنوان میراث تاریخ‌نگاری کلاسیک برجای مانده است. بنیامین به چیزی به نام دوره‌های انحطاط مشکوک است و از گسست‌های زمانی استقبال می‌کند. دوره‌ی انحطاط چیست؟ چه مشخصاتی دارد؟ چگونه به مثابه دوره‌ای منحط خط می‌خورد و طرد می‌شود؟ مقیاس چیست؟ چگونه ارزش‌های یک دوره‌ی تاریخی بر دوره‌ای دیگر غلبه می‌کند و آن را کنار می‌زند؟ به نظر می‌رسد که این پرسش‌ها صرفاً از ذهن و زبان تاریخ‌نگارانی خارج می‌شود که از پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های «اکنون»شان سنگری ساخته و بدنه‌ی تاریخ را نشانه گرفته‌اند و به هر آنجایی که دوست دارند و یا موافق طبع‌شان نیست، شلیک می‌کنند. از همین رو، بنیامین در باب انگیزه و شوق نوشتن طومار N پروژه‌ی پاساژها چنین می‌نویسد: «این‌که چیزی به نام دوره‌ی انحطاط وجود ندارد.»[۲] اما در عین حال، اگر دوره‌ی انحطاط صرفاً به منزله‌ی دوره‌ای در نظر گرفته شود که میان دو دوره‌ی «چشمگیر» فاصله انداخته و به اصطلاح دوره‌ای‌ست که در آن اتفاق خاصی نیافته است و ما باید «سکتگی» و «ایستایی»اش را انتظار می‌کشیدیم تا دوباره تاریخ به جریان بیافتد، از نظر بنیامین، چنین گسست‌هایی، اتفاقاً مبنای محاسبه‌ی تاریخ‌اند. وظیفه‌ی ماتریالیسم تاریخی، رجوع به همین گسست‌ها، نقاط کور، سکتگی‌ها و

---

۱. بنیامین، والتر. (۹۸). مقاله‌ی طومار N پروژه‌ی پاساژها، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

۲. همان. (۹۵).

ایستایی‌های تاریخ است. همان بخش‌ها یا دوره‌هایی که تاریخی‌گری آن‌ها را پس می‌زند و از «روال» تاریخ بیرون می‌کشد. زیرا همان‌طور که ارنست بلوخ اشاره کرده، «تاریخ نشان اسکاتلندیارد خویش را به نمایش می‌گذارد.» بنابراین مشخص است که چنین تاریخی تنها از قلم فاتحان تراوش می‌کند. خلاف مشی تاریخی‌گری که هر بار با رجوع به تاریخ، از گسست‌ها خاطره‌زدایی می‌کند، ماتریالیسم تاریخی پیوستگی تاریخی را درهم می‌شکند. «برای آن‌که بخشی از گذشته به لحظه‌ی حال یا اکنونیت متصل شود، باید که بین آن دو هیچ پیوستگی‌ای در کار نباشد.» بنیامین در جای‌جای طومار N، بر این نکته تأکید می‌کند که ماتریالیسم تاریخی نشان می‌دهد که نه گزارشی پیوسته از روبنا و نه روایتی پیوسته و همگن از زیربنا ممکن نیست. چرا که اساساً دستیابی به پیوستگی در بازنمایی تاریخ ناممکن است. به همین دلیل، تاریخی‌گری را «افیون قرن» می‌نامد. چرا که این گرایش، این توهم را می‌گستراند که می‌توان اشیا و امور را «آن گونه که واقعاً بودند» نشان داد و روایت کرد. در «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» نیز با مقایسه‌ی تاریخی‌گری و ماتریالیسم تاریخی می‌نویسد که تاریخی‌گری هیچ استخوان‌بندی نظری ندارد و تنها با گردآوری داده‌ها و پیوندزدنشان به یکدیگر، می‌کوشد تا خلاها و حفره‌های زمان و تاریخ را پر کند.

پاسخ این پرسش که چرا تاریخی‌گری می‌کوشد تا گسست‌های تاریخی را نادیده بگیرد و دوره‌های انحطاط را از قلم بیاندازد، در ایده‌ی پیشرفت نهفته است. برای معنادار کردن «سیر» تاریخ، ناگزیر باید ایده‌ای از تحول و تغییر و انباشت و ذخیره‌سازی گذشته به نفع آینده در کار باشد. آینده‌ای که با این‌که سرشار از گذشته است، به کلی متفاوت از آن و همواره پیش‌رونده است. از اینجاست که بنیامین معتقد است غلبه بر مفهوم «پیشرفت» و غلبه بر مفهوم «دوره‌ی انحطاط» دو روی امری واحدند. ماتریالیسم تاریخی ایده‌ی پیشرفت را به درون خویش کشیده و در خویشتن مضمحل‌اش می‌سازد: «درست همین جاست که ماتریالیسم تاریخی می‌تواند به دلایل بی‌شمار، خود را قاطعانه از عادات فکری بورژوایی جدا و متمایز سازد. مفهوم مؤسس آن نه پیشرفت بلکه فعلیت بخشیدن یا اکنونی

ساختن است.»[۱] چنین است که ماتریالیسم تاریخی علیه هر نوع پیوستار معنادار یا معنابخش تاریخ است. ماتریالیسم تاریخی از تاریخی صحبت می‌کند که خاستگاهش نه گذشته‌ی سلسله‌مند و تابناک، بلکه حال و اکنون بحرانی‌ست. «ماتریالیسم تاریخی به شکلی از آگاهی از زمان حال گرایش دارد که پیوستار تاریخ را منفجر می‌کند.» بنیامین در تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ، با اشاره به گفته‌ی رانکه می‌نویسد که صورتبندی و بیان روشن گذشته به شکل تاریخی به معنای تصدیق آن «همان گونه که واقعاً بوده» نیست. اتفاقاً گذشته به مدد امروز می‌آید؛ در این لحظه، که چیزی در حال رخ دادن است؛ در اینجا که مناسبتی مشخص با دوره‌ای یا رخدادی یا خاطره‌ای دارد؛ تنها از دل زمان حال است که آن گذشته‌ی گسسته و تکه‌پاره و حتی فراموش شده، دوباره صیقل می‌خورد. این شیوه‌ی نگرش به تاریخ، نه‌تنها با خوی و نظم تاریخ از منظر بورژوازی در تضاد است، که حتی با ایده‌ی تغییرات تدریجی در بطن گذر زمان ـ و تاریخ‌نگاری از منظر تغییرات تدریجی و حتی نامحسوس ـ نیز مخالف است. این‌که همانند ویکتور هوگو بر این باور مصالحه‌جویانه باشیم که تاریخ را باید در کثرات و جزئیاتش دید؛ چه بسا نیروهایی که در مقطعی از زمان نابودگر و دهشت‌انگیز ظاهر می‌شوند، در آینده‌ها مهره‌ای از چرخه‌ی روبه‌پیش زمان تلقی گردند. ایده‌ی رشد تاریخ از حاشیه‌ها و توسط نیروهای جزئی می‌تواند حتی مخرب‌تر از جبرباوری حامیان ایده‌ی پیشرفت باشد. زیرا همه‌چیز ـ هر مصیبت، فلاکت، خودکامگی، فشار و زور و درماندگی‌ای ـ را در اکنون توجیه‌پذیر و حتی ضروری و بخشی از موتور محرک تاریخ می‌داند. چیزی شبیه سیر روح در تاریخ، منتها با اخذ چهره‌ای معصومانه‌تر و همزمان عینی‌تر و کم‌ادعاتر از آنچه در فلسفه‌ی هگل وجود دارد.

اما چرا بنیامین از ما دعوت می‌کند تا حال را بحرانی سازیم؟ چرا حکم می‌کند که بازنمایی ماتریالیستی تاریخ، گذشته را وامی‌دارد تا حال را وارد وضعیتی

---

۱. همان، ۹۹

بحرانی سازد؟ پاسخ در تز ششم از تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ است: «عطیه‌ی دمیدن بر بارقه‌ی امید فقط از آن همان مورخی خواهد بود که کاملاً اطمینان دارد، در صورت پیروزی دشمن، حتی مردگان نیز ایمن نخواهند بود. و این دشمن تا به امروز هماره فاتح بوده است.»[۱] اگر از اوضاع و شرایط بحرانی‌ای که بنیامین در میانه‌ی جنگ جهانی دوم در آن گیر مانده بود بگذریم، به این نتیجه خواهیم رسید که بحرانی دیدن اکنون، به مثابه تنها سلاحی عمل می‌کند که می‌توان با آن در مقابل کسانی ایستاد که شرایط کنونی را ضروری و جزو روند و سیر تکاملی تاریخ می‌دانند و بدین وسیله فاشیسم، استالینیسم، سرمایه‌داری و تضاد طبقاتی و جنگ و فقر و خشونت را موجه نشان می‌دهند. توجیه‌کنندگان امروز، فردا تاریخ فاتحان را خواهند نوشت.

در ماتریالیسم تاریخی، تاریخ موضوع سازه ـ تفسیر است. بنیامین با اشاره به انگلس، می‌نویسد که ماتریالیست تاریخی باید عنصر حماسی تاریخ را رها کند. جایگاه سازه ـ تفسیر، دورانی خاص، زندگی خاص و کاری خاص است. این سازه مونتاژ می‌شود. همانند برج ایفل. سازه‌ای عظیم که با سرهم کردن و پیوند زدن (در نقاشی به سبک کلاژ: چسباندن، در فلزکاری: جوش‌دادن) کوچک‌ترین، نامحسوس‌ترین و شاید حتی بی‌ارزش‌ترین اجزاء و قطعات ساخته شده است. مونتاژ چیزهایی که بنیامین در طومار N از آن‌ها به عنوان «پسماندهای تاریخ» یاد می‌کند. در این میان، مورخ همان کارگر روی برج ایفل است. «فقط باید داربستی ظریف اما محکم ـ نوعی ساختار فلسفی ـ برپا کند تا بتواند زنده‌ترین وجوه گذشته را به درون تور خویش کشد. درست همان‌طور که دورنماهای باشکوه شهرها، که محصول ساخت‌وساز جدید با آهن‌اند، که برای مدت‌ها منحصراً فضای اختصاصی کارگران و مهندسان بودند، لاجرم فیلسوف نیز که طالب کسب چشم‌اندازهای تازه است، باید فردی مصون از سرگیجه باشد ـ کارگری متکی به خود و در صورت لزوم،

---

۱. همان. (۱۵۵). مقاله‌ی تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ.

منزوی.»[۱] فتومونتاژ در تاریخ‌نگاری، فرمی‌ست که قادر است چیزهای غیرمنتظره، ناهمگن و نامتجانس را کنار هم قرار دهد. عناصر، تصاویر، متون و رخدادهایی که شاید به طور معمول هرگز به‌هم نمی‌رسیدند. اما برای مورخ، به دست مورخ، همین پسماندها بدل به سازه ـ تفسیری می‌شوند که قدرت «شوک»آورش نه‌تنها ریتم معمول زمان را متوقف می‌سازد که اذهان عامه را «تکان» می‌دهد و از جا بی‌جا می‌سازد.

تاریخ به مثابه شوک[۲]

بنیامین در طومار N پروژه‌ی پاساژها، چنین حکمی می‌دهد: «تصویر، دیالکتیک، در حالت سکون است.»[۳] مراد بنیامین از تصویر، امر گذشته و «آنچه بوده» می‌باشد. تصور ما از دیالکتیک امری به مثابه حرکت است؛ درون‌زا، درون‌رو و درون‌ماندگار. از همین‌رو در اینجا بنیامین، از دیالکتیک در حال سکون حرف می‌زند. حرکتی که در آن وقفه افتاده است. امید مهرگان در کتاب «تاریخ به مثابه شوک»، حکم بالا را به چندین شیوه ترجمه می‌کند تا نشان دهد که چرا هدف بنیامین، همین قطعه‌قطعه‌خوانی، همین سکتگی و ایجاد وقفه در تک‌تک واژگان است: تصویر ـ دیالکتیک ـ در حالت سکون است. آنچه نقض می‌شود منطق حرکت بی‌پایان و همیشگی دیالکتیک است: «حرکت و توقف افکار، هر دو، جزئی از تفکرند. آنجا که تفکر در هیأت منظومه‌ای انباشته از تنش‌ها از حرکت باز می‌ایستد، تصویر دیالکتیکی ظهور می‌کند. این تصویر همان شکاف در حرکت فکر است. جای آن طبیعتاً دلبخواهی [و تصادفی] نیست؛ در یک کلام، آن را باید در جایی یافت که تنش میان قطب‌های دیالکتیکی به حداکثر می‌رسد. از این رو، آن ابژه‌ای که در

۱. همان. (۹۸). مقاله‌ی طومار N پروژه‌ی پاساژها.

۲. این عنوان از نام کتاب امید مهرگان گرفته شده است. رک: مهرگان، امید. تاریخ به مثابه شوک؛ شرحی بر عبارتی از والتر بنیامین. تهران: گام نو. ۱۳۸۹

۳. بنیامین، والتر. (۱۰۲ و ۱۰۳). مقاله‌ی طومار N پروژه‌ی پاساژها، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

بازنمایی ماتریالیستی تاریخ ساخته می‌شود، خود همان تصویر دیالکتیکی است. این تصویر با ابژه‌ی تاریخی یکی است، و پرتاب خشن خود از دل پیوستار جریان تاریخ را توجیه می‌کند.»[۱] در اینجاست که دیالکتیک بنیامینی سر بر می‌آورد و در مقابل دیالکتیک هگلی ـ که حاوی وساطت و کلیت است ـ می‌ایستد. دیالکتیک بنیامینی، ساکن است اما سکونش موقتی‌ست و برای خلل ایجاد کردن در روال معمول زمان و تاریخ وارد می‌شود و پس از اخذ و ارائه‌ی تصویری از تاریخ، دوباره بازمی‌گردد. همان ورود ناگهانی‌ست که سبب ایجاد تکانه در کل بستر تاریخ می‌شود. این حضور در تاریخ و عکاسی از آن، با حضور تاریخ در زمان حال ممکن می‌شود. بنیامین معتقد است که هر آنچه در تاریخ، «در یک مقطع خاص» بوده، اکنون و در تصویری که ما از آن ارائه می‌دهیم، مقام «همواره بوده» را اخذ می‌کند. مورخ در مقام مفسر، می‌داند که هر آنچه در تاریخ و به ویژه در دوره‌ای خاص بوده، همواره بوده است؛ منتها تنها در همان دوره‌ی خاص بوده که توانسته چنین عیان شود و خود را آشکار سازد. وظیفه‌ی مورخ، تفسیر رویا یا ریشه‌یابی ـ شاید درست نباشد که از مفهوم تبارشناسی بهره جویم ـ آن چیزی‌ست که اکنون، در لحظه‌ی حال خود را عیان ساخته و یا به تصویر درآمده است. چنین است که حکم دیگر بنیامین در کنار حکم بالا قابل فهم می‌شود: «فقط تصاویر دیالکتیکی تصاویری راستین‌اند.» چرا که تنها این تصاویر دیالکتیکی‌اند که «تاریخ‌گذشته» و منقضی و باستانی نیستند. تنها تصاویر دیالکتیکی‌اند که تاریخ را به مثابه امری همواره حاضر درمی‌آورند. همان‌طور که در روانکاوی لکان، روان در سطح زبان قابل بازسازی است، تصاویر دیالکتیکی نیز در ساحت زبان قابلیت بازسازی و مونتاژ را دارند.

با سنجش فهم بنیامین از «گذشته» می‌توانیم اندکی به نگاهش از تاریخ به مثابه شوک نزدیک شویم. همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، بنیامین تصویر را مترادف امر گذشته و آنچه بوده است می‌داند. اما این گذشته، گذشته‌ای مستمر و امتداد یافته به

۱. مهرگان، امید. (۲۷ و ۲۸). تاریخ به مثابه شوک؛ شرحی بر عبارتی از والتر بنیامین. تهران: گام نو. ۱۳۸۹

اکنون نیست. بلکه گذشته‌ای‌ست که به حال فراخوانده شده است. گذشته‌ای بریده شده از بدنه‌ی هر آنچه سپری شده، و دعوت شده به لحظه‌ی حال. کاری که فوتومونتاژ می‌کند، همین دوخت‌ودوز و پیوندزدن و چسباندن قطعات گذشته‌ی بریده شده به لحظه‌ی حال بریده شده از زمان حال است. بنابراین ماتریالیسم تاریخی صرفاً زمانی خاص از گذشته را در نظر دارد و آن را به زمانی خاص از حال پیوند می‌زند. چنین نیست که به صورت اختیاری و دلبخواهی و یا از سر اتفاق، چیزی از گذشته را انتخاب کنیم و با اکنون‌مان به خوانش بگیریم. اما پرسش اینجاست که بر اساس چه مکانیسمی، تصویر یا قطعه‌ای از امر گذشته با دمی یا لحظه‌ای از زمان حال پیوند می‌خورد و این پیوند چگونه معنادار می‌شود؟ بنیامین در اینجا از مفهوم شوک کار می‌گیرد. این پیوند باید بحران‌ساز باشد. باید تنش‌آفرین باشد. شوک‌آور باشد. شوک همان تکانه‌ای‌ست که در دامنه‌ی آنچه گذشته رخ می‌دهد و برای لحظه‌ای سبب توقف روال معمول جریان حرکت می‌شود. در واقع شوک آنجا رخ می‌دهد که برای لحظه‌ای دیالکتیک حرکت غایب و دیالکتیک سکون حاضر می‌شود. به باور مهرگان، شوک میان سنت و سازمان سیاسی رخ می‌دهد. سنت و سازمان سیاسی را در مناسباتی بحرانی قرار می‌دهد. و این کارکرد تاریخ است. ماتریالیسم تاریخی هر بار موظف است تا نسبت ما با سنت و با سازمان سیاسی را به چالش بکشد و بحران بیافریند. سنت به مثابه آنچه گذشته، و سازمان سیاسی به منزله‌ی سازوکاری که هم‌اکنون در آن بسر می‌بریم. البته سنت حاوی دو وجه خاص است؛ یکی از وجوهش را ما در قالب تاریخ می‌شناسیم؛ چیزی که تا اینجا موضوع مطالعه‌ی ما بوده است. اما وجه دیگرش را در ذیل میراث می‌فهمیم. یعنی بر این باوریم که سنت همان گذشته‌ای‌ست که به ما به میراث مانده است. بنیامین این وجه دوم را ناکارا می‌داند و معتقد است که «از منظر زمان حال، شکلی از ظاهرشدن گذشته هست که به هیچ رو شوک‌آور نیست: میراث.» میراث همواره سازشگر و مصلحت‌جوست. به همین دلیل وظیفه‌ی ماتریالیسم تاریخی نجات سنت از میراث و باطلاق سازشگری‌ست. بر این اساس، گذشته مظلوم است و نیازمند ناجی ـ مورخ، روشنفکر، فیلسوف و ادیب ـ است.

اگر از معنای اصطلاحی تصویر در نظر بنیامین بگذریم، تصویر واژه‌ای‌ست که هر سه هنر نقاشی، عکاسی و فیلم را تداعی می‌کند. دیالکتیک بنیامینی در عکاسی و نقاشی نمود می‌یابد. چرا که دیالکتیک سکون در این دو هنر نهفته است. فیلم مصداقی از دیالکتیک حرکت است. ادواردو کاداوا در کتاب «تزهایی در باب عکاسی» به پژوهش‌های بنیامین در رساله‌ی «تاریخ کوچک عکاسی» اشاره می‌کند و می‌نویسد که به باور بنیامین «درسی که عکس به تاریخ می‌دهد ـ آنچه در مورد شبح‌وار شدن نور، در مورد فلاش‌های الکترونیکی ارواح متحرک بیان می‌کند ـ این است که هر تلاشی در جهت روشنایی بخشیدن به دیگری، زنده نگه داشتن دیگری، به طور ضمنی این امر را مسلم فرض می‌گیرد که دیگری فانی است، و همواره از پیش تحت تأثیر مرگ بوده (یا توسط مرگ روتوش شده) است.»[۱] عکس یعنی حضور آنچه که دیگر نمی‌تواند حاضر باشد. اما نباید از این خبر غمگین و ناراحت شد. این توقف و سکتگی زمان و این خبر مرگ گذشته مصیبت‌بار نیست؛ اتفاقاً مصیبت تاریخی در پافشاری تاریخی‌گری بر ایده‌ی پیشرفت و متوقف کردن توقف است. فاجعه در تکرار «همان» نهفته است. به باور کاداوا، نزد بنیامین هیچ تاریخی نمی‌تواند بدون تأثیر مدوسا ابراز وجود کند. مدوسا همانند عکاس، زمان و مکان و حرکات و فضا را در وقفه‌ای فرو می‌برد که همه‌چیز، همه‌ی جزئیات و تکه‌پاره‌ها، همه‌ی پسماندهای تاریخی در آن جای می‌گیرند و به یک آن به دست مفسر/مورخ در زبان جاری می‌شوند. پس نه گذشته نورش را بر حال می‌اندازد و نه حال به گذشته رجوع می‌کند، بلکه در یک لحظه، با یک شات، و در یک چشم‌گشودن مدوسایی، منظومه‌ای از قطعات گذشته‌ای خاص، با لحظه‌ای از زمان حال شکل می‌گیرد.

بنیامین تمام داستان مواجهه‌ی مورخ ماتریالیست با گذشته و فراخواندن قطعات امر گذشته به لحظه‌ی اکنون را در «فرشته‌ی نو» Angelus Novus اثر پل کله گنجانده است. در تز نهم از تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ شرحی مفصل

۱. کاداوا، ادواردو. (۳۵). تزهایی در باب عکاسی. ترجمه‌ی میثم سامان‌پور. تهران: رخداد نو. ۱۳۸۹

از این اثر به دست می‌دهد: «فرشته‌ای را می‌بینیم با چنان چهره‌ای که گویی هم‌اینک در شرف روی برگرداندن از چیزی است که با خیرگی سرگرم تعمق در آن است. چشمانش خیره، دهانش باز، و بال‌هایش گشوده است. این همان تصویری است که ما از فرشته‌ی تاریخ در ذهن داریم. چهره‌اش رو به سوی گذشته دارد. آنجا که ما زنجیره‌ای از رخدادها را رؤیت می‌کنیم، او فقط به فاجعه‌ای واحد می‌نگرد که بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلنبار می‌کند و آن را پیش پای او می‌افکند. فرشته سر آن دارد که بماند، مردگان را بیدار کند، و آنچه را که خرد و خراب گشته است، مرمت کند و یکپارچه سازد؛ اما طوفانی از جانب بهشت در حال وزیدن است و با چنان خشمی بر بال‌های وی می‌کوبد که فرشته را دیگر یارای بستن آن‌ها نیست. این طوفان او را با نیرویی مقاومت‌ناپذیر به درون آینده‌ای می‌راند که پشت بدان دارد، در حالی که تلنبار ویرانه‌ها پیش روی او سر به فلک می‌کشد. آنچه ما پیشرفت می‌نامیم همین طوفان است.»[1] فرشته به این دلیل پشت به آینده دارد که ما هرگز نمی‌توانیم آینده را ببینیم؛ اما به همان جایی که نمی‌توانیم از آن شناختی کسب کنیم، در حال پرتاب شدنیم. فرشته‌ی تاریخ، که می‌تواند مورخ ماتریالیست باشد، یا عکاس دوربین‌های قدیمی و یا یک سوژه‌ی انقلابی، به گذشته و به «فاجعه‌ای واحد» خیره مانده است. با وجود این‌که خشم طوفان او را به پیش می‌راند، انگار قصد دارد همه‌چیز را درهم بکوبد و ویرانه‌ها را بازسازی کند.

آینده از منظر الهیات سیاسی

بنیامین در طومار N پروژه‌ی پاساژها، پیرامون گرایشش به الهیات چنین می‌نویسد: «نسبت تفکر من به الهیات همچون نسبت جوهرخشک‌کن به جوهر است. تفکر من از الهیات اشباع شده است، لیکن اگر آدمی اصل را بر جوهرخشک‌کن گذارد،

---

۱. بنیامین، والتر. (۱۵۷). مقاله‌ی تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

هیچ از آنچه نوشته است، برجای نخواهد ماند.»[۱] و این یعنی اساساً نمی‌توان از بنیامین خوانشی به دست داد که در آن دست‌کم رگه‌هایی از الهیات یهودی ـ مسیحی وجود نداشته باشد. برخی از چرخش بنیامین به الهیات حرف می‌زنند ـ انگار در آثار اولیه‌اش چنین گرایشی به الهیات وجود نداشته ـ برخی نیز از چرخش دوباره‌ی بنیامین از الهیات به کمونیسم صحبت می‌کنند ـ انگار در آثار اولیه‌اش نقد مارکسیستی غایب بوده است ـ با این‌که نمی‌توان از نقش پررنگ گرشم شولم و برتولت برشت در جلب نظر بنیامین به الهیات و مارکسیسم چشم پوشید، اما استنلی میچل در مقدمه‌ای که بر کتاب «والتر بنیامین» روبرت اشتاین نوشته، گرایش بنیامین به الهیات را نه شخصی و نه نامتعارف دانسته است. به باور میچل، این گرایش در برجسته‌ترین متفکران نیمه‌ی اول قرن بیستم وجود داشت؛ در کار کسانی چون مارتین هایدگر، گئورگ لوکاچ جوان و ارنست بلوخ. اما برای پاسخ به این پرسش‌ها که چگونه بنیامین میان الهیات و تئوکراسی فرق می‌گذاشت، الهیات به چه کار بنیامین می‌آمد، چه مفاهیمی را تولید می‌کرد و چگونه گذشته را معنادار می‌ساخت و از آینده دم می‌زد، ابتدا به گزارش میچل از پیوستگی زبان، متن و تاریخ در آثار بنیامین رجوع می‌کنیم: «زبان کتاب مقدس، تورات، پیوسته حضور خدا را آشکار می‌سازد، اما این حضور هماره به صورت «نه هنوز» آشکار می‌شود؛ حضور کامل خدا در تفاوت همیشگی میان آنچه آشکار شده و آنچه هنوز باید آشکار شود، میان بیان شده و هنوز بیان نشده تجلی می‌یابد، و ضرورت تأویل و تفسیر متن از همین‌جا ناشی می‌شود، متنی که در زندگی پردوام و ماندگارش یعنی سنت، دربردارنده همه‌ی معانی است. آرایش و نظم این آشکارسازی همیشگی دقیقا همان چیزی است که تاریخ نامیده می‌شود. از آنجا که معانی هرگز به طور کامل موجود نیستند، بلکه همواره در جریان به وجود آمدن و پیدایش‌اند، بنابراین آشکارسازی نه‌تنها هرگز در چارچوب تاریخ کامل نمی‌شود که کمال آن، خود نشانی از پایان

---

۱. همان، (۱۱۹). مقاله‌ی طومار N پروژه‌ی پاساژها.

تاریخ است.»[۱] همین نکته که آشکارسازی هرگز در چارچوب تاریخ تکمیل نمی‌شود، مهر تأییدی‌ست بر تفاوتی که بنیامین میان الهیات و تئوکراسی قائل است. تئوکراسی از «پایان» و «پایان تاریخ» حرف می‌زند. تاریخ آغازی داشته و اکنون به سوی «غایتی» روان است که با رسیدن به آن غایت، پایان می‌یابد. بدین لحاظ، تئوکراسی غایت را با پایان این‌همان می‌داند. تئوکراسی در پی ازآن‌خودسازی نظم دنیوی‌ست تا با انکار آن جهان و تاریخ را به سرانجامش برساند. سرانجامی تماماً متعالی و غیردنیوی و غیرانسانی. بر پایه‌ی چنین خواستی‌ست که طالبان یا داعش دامنه‌ی حملات‌شان را از جنگ جبهه‌ای و سنگر به سنگر، به جنگ شهری و خانه به خانه انتقال می‌دهند. آن‌ها می‌دانند که در جنگ شهری، بسیاری از شهروندان و غیرنظامیان تلف می‌شوند. اما بینش و بصیرت آن‌ها چنین حکم می‌کند که همه‌ی این خون‌های ریخته‌شده در راستای رها شدن از زندان تن و پایان بخشیدن به تاریخ بشری و رسیدن به ملوک اعلی هیچ است. و این یعنی سلطه‌ی تئوکراسی بر الهیات. اما در فلسفه‌ی بنیامین، جای ایدئولوژی تک‌ساحتی تئوکراسی را دوگانه‌ی الهیات ـ کمونیسم و جای مفهوم پایان را مفهوم غایت پر کرده است. نه‌تنها مفاهیم الهیاتی با بخشی از مفاهیم رهایی‌بخش کمونیسم هم‌ریشه است، که به باور بنیامین، آنجایی هم که میان این دو نزاعی بروز می‌کند، باید از این نزاع و تنش استقبال کرد. این تنش در مفاهیم الهیاتی و کمونیستی چیزی شبیه همان تنشی‌ست که مورخ/عکاس، با آن مواجه است. از همین‌رو، مهرگان معتقد است که فهم سیاست بنیامینی بدون درگیر شدن با این دوگانگی و تلاش برای فهم آن امکان‌ناپذیر است. بی‌جهت نیست که بنیامین در مقاله‌ی «قطعه‌ی الهیاتی ـ سیاسی» تأکید دارد که تئوکراسی فاقد معنایی سیاسی است؛ اما سیاست دارای معنایی الهیاتی‌ست: «هیچ امر تاریخی‌ای نمی‌تواند به اتکای خود، خود را به هیچ امر مسیحایی‌ای پیوند زند. از این رو،

---

۱. اشتاین، روبرت. (۳۵ و ۳۶). والتر بنیامین. مقدمه‌ی استنلی میچل. ترجمه‌ی مجید مددی. تهران: نشر اختران. ۱۳۸۲

ملکوت خداوند غایت پویش تاریخی نیست؛ و نمی‌تواند نوعی مقصد یا هدف محسوب شود. از منظر تاریخ، ملکوت خداوند نه هدف، بلکه پایان است. از این رو، نمی‌توان نظم قلمرو دنیوی را بر شالوده‌ی ایده ملکوت الاهی برپا ساخت، و در نتیجه تئوکراسی فاقد معنایی سیاسی و صرفاً واجد معنایی دینی است.»[۱]

الهیات سلبی بنیامین در مقابل الهیات ایجابی کارل اشمیت، در جهت نفی پروژه‌ی دولت ـ ملت‌سازی و سروسامان‌بخشی به نظام حکومتی قرار می‌گیرد. چرا که پروژه‌ی دولت ـ ملت، آینده را به چنگ می‌گیرد و ازآن‌خود می‌سازد و اندک‌اندک در شکل‌های جدید و پیچیده‌ی فاشیسم تحلیل می‌رود. از سوی دیگر، دولت ـ ملت و ایدئولوژی‌اش یعنی سرمایه‌داری، از سیاست الهیات‌زدایی می‌کند. پایان را جایگزین غایت می‌سازد. امید را ناامید و آینده را نفی می‌کند. بنیامین معتقد است که غایت سیاست، سعادت است. هیچ نظامی نمی‌تواند سعادت و خوشبختی و امید به آینده را از عرصه‌ی سیاست بزداید؛ چه به نام حکومت الهی، چه به نام نظم و چه به نام قانون و یا رفاه اجتماعی. اما برای این‌که این غایت را از عرصه‌ی شعار و یا نظریه به ساحت عمل کشاند، باید جایگاه سوژه یا فاعل تاریخ، نقش امید و اراده را تبیین کرد. بنیامین در تز دوازدهم تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ، سوژه‌ی دانش تاریخی را «طبقه‌ی مبارز و ستمدیده» می‌داند. کسانی که با نیروی مسیحایی امید برای کسب آینده‌ای سعادتمند می‌رزمند. اما در کنار این طبقه‌ی مبارز و ستم‌کشیده، این مورخ است که امید را به گذشته باز می‌گرداند و همان‌طور که در بالا توضیح دادیم، سنت را از چنگ میراث نجات می‌دهد. گذشته را وارد تنش با اکنون می‌کند. شاید در این همراهی طبقات رنج‌کشیده و مورخ/عکاس و فیلسوف باشد که انقلاب شعله‌ور گردد. این نیروها همواره در جامعه حضور دارند؛ شاید به همین دلیل است که بنیامین معتقد است «هیچ لحظه‌ای وجود ندارد که بخت

---

۱. بنیامین، والتر. (۹۱). مقاله‌ی قطعه‌ی الهیاتی ـ سیاسی، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

انقلابی خود را همراه نداشته باشد.» لحظه‌ی انقلابی، یعنی توقف تکرار گذشته. در تز پانزدهم چنین می‌نویسد: «ویژگی طبقات انقلابی در لحظه‌ی دست یازیدن به عمل، آگاهی آنان نسبت به این امر است که هم‌اینک می‌روند تا پیوستار تاریخ را منفجر کنند. انقلاب کبیر [فرانسه] تقویمی نو ارائه کرد.»[۱] مورخ تنها به این دلیل با طبقات رنج‌کشیده یکجا نمی‌شود که به جامعه‌ای بی‌طبقه دست یابد. حتی مبارزه‌ی طبقات رنج‌کشیده علیه سرمایه‌داری نیز صرفاً به هدف رسیدن به جامعه‌ای بی‌طبقه نیست. مبارزه‌ی مورخ ماتریالیست و فاعل تاریخ، علیه سرمایه‌داری‌ست. انقلاب برای نفی سرمایه‌داری‌ست؛ چرا که سرمایه‌داری خود یعنی نفی آینده. بنیامین در مقاله‌ی «سرمایه‌داری به منزله‌ی دین» چنین می‌نویسد: «سرمایه‌داری به هیچ‌وجه مسبوق به سابقه نیست، در دل آن دینی وجود دارد که [برنامه ای] برای اصلاح هستی ارائه نمی‌دهد بلکه نابودی کامل آن را پیشکش می‌کند. سرمایه‌داری بسط نومیدی است... یک بیماری ذهنی وجود دارد که مشخصه‌ی عصر سرمایه‌داری است. [نوعی] نومیدی روحی (و نه مادی) در فقر و زندگی زاهدانه درویش‌وار بسان یک خانه‌به‌دوش.»[۲] برای این‌که بدانیم مفهوم آینده در نظر بنیامین به چه معنایی‌ست، به قطعه‌ای از کتاب خیابان یکطرفه رجوع می‌کنیم: «کسی که از فالگیری جویای آینده می‌شود، نادانسته آگاهی قلبی خود از رویدادهای آینده را که هزار بار قطعی‌تر از پیشگویی هر فالگیری است، نادیده می‌گیرد. او بیشتر از آن‌که کنجکاو آینده باشد، دچار رخوت و خمودگی است. کورذهنی فرمانبردارانه‌ی کسی که به شنیدن سرنوشتش می‌نشیند، هیچ شباهتی به تردستی هوشیارانه‌ی آدمی که جسورانه به آینده دست‌اندازی می‌کند، ندارد. زیرا حضور ذهن عصاره‌ی آینده است، و آگاهی دقیق از لحظه‌های حال تعیین‌کننده‌تر از پیش‌گویی دورترین رویدادهاست.»[۳] پس آینده چیزی نیست که همواره از حال فاصله‌ای بعید دارد و آن‌قدر از ما دور است که تصور

---

۱. همان، (۱۶۲). مقاله‌ی تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ.

۲. بنیامین، والتر. مقاله‌ی سرمایه‌داری به منزله‌ی دین. ترجمه‌ی نیما عیسی‌پور. نشر اینترنتی: تز یازدهم.

۳. بنیامین، والتر. (۷۵). خیابان یک‌طرفه. ترجمه‌ی حمید فرزانه. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۰

می‌کنیم امری غایب است و برای درک یا ظهور آن نیازمند موعظه‌ی پیشگویانیم. بلکه امری‌ست چنگ‌انداختنی. عصاره‌اش حضور ذهن و بودن در لحظه‌ی حال است. همین تنش در دقایق اکنون است که امید مسیحایی به آینده را در دلمان فروزان می‌سازد.

نتیجه

به نظر می‌رسد که تاریخ به مثابه شوک، و تفسیری که بنیامین از ماتریالیسم تاریخی به دست می‌دهد، نه‌تنها به عنوان یک روش در تاریخ‌نگاری قابل تطبیق است، که حتی امری الزامی‌ست. چرا که بیشتر تاریخ‌نگاران ما کماکان بر همان سیاق تاریخی‌گری گذشته را نظاره می‌کنند و حتی اکثرشان، مطالعه‌ی استراتژی‌ها و مواجهات فلسفی با تاریخ را امری عبث و بیهوده می‌دانند. ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک بنیامینی، نه‌تنها گذشته را مجاب به پاسخگویی می‌کند که اکنون و آینده را نیز به دادگاه می‌کشاند و در یک جدال تنش‌آلود می‌کوشد تا حال را بحرانی سازد و نظم اشیاء را برهم زند. آن‌هم نه به نفع بی‌نظمی و آشوبی ابدی، بلکه به جهت چیدن و مونتاژ کردن دوباره‌ی قطعات امر گذشته، لحظه‌ی حال و امید و انتظارات آینده.

منابع

اشتاین، روبرت. والتر بنیامین. مقدمه‌ی استنلی میچل. ترجمه‌ی مجید مددی. تهران: نشر اختران. ۱۳۸۲

بنیامین، والتر. ادوارد فوکس، مجموعه‌دار و مورخ. ترجمه‌ی محسن ملکی. نشر اینترنتی: پروژه‌ی پوئتیکا، ۱۳۹۹.

بنیامین، والتر. خیابان یک‌طرفه. ترجمه‌ی حمید فرزانه. تهران: نشر مرکز. ۱۳۸۰

بنیامین، والتر. مقاله‌ی تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

بنیامین، والتر. مقاله‌ی سرمایه‌داری به منزله‌ی دین. ترجمه‌ی نیما عیسی‌پور. نشر اینترنتی: تز یازدهم.

بنیامین، والتر. مقاله‌ی طومار N پروژه‌ی پاساژها، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

بنیامین، والتر. مقاله‌ی قطعه‌ی الهیاتی ـ سیاسی، کتاب عروسک و کوتوله. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵

کاداوا، ادواردو. تزهایی در باب عکاسی. ترجمه‌ی میثم سامان‌پور. تهران: رخداد نو. ۱۳۸۹

مهرگان، امید. تاریخ به مثابه شوک؛ شرحی بر عبارتی از والتر بنیامین. تهران: گام نو. ۱۳۸۹

مفهوم هنجارین مدرنیته نزد هابرماس[1]

چکیده

مفهوم هنجاری مدرنیته که هابرماس شناسایی و تبیین آن را مدیون فلسفه‌ی هگل است، در واقع مسیر سومی‌ست که از یک سو می‌کوشد از عقل سوژه‌محور فراتر برود و از سوی دیگر در تلاش است تا با نقد منتقدان مدرنیته و روشنگری، به ایده‌های رهایی‌بخش آن وفادار بماند. از آنجا که تمرکز اصلی هابرماس، بر نقد خرد ابزاری و خاص‌بودگی‌ست، توأمان هم با منتقدان مدرنیته همدلی دارد و هم آن‌ها را با کوبنده‌ترین الفاظ نقد می‌کند. در این مقاله سعی ما بر آن بوده تا با تدقیق بر فصل دوازدهم کتاب «گفتار فلسفی مدرنیته»، برای این پرسش که آیا آلترناتیو هابرماس در برابر فلسفه‌های سوژه و اندیشه‌های ضدروشنگری به درستی به کار افتاده یا خیر، پاسخی بیابیم. برای پاسخ به این پرسش، ابتدا مدرنیته را از لحاظ نگرش‌های فلسفی به بحث گذاشته‌ایم و سپس با توضیح سوبژکتیویته‌ی هگلی به مثابه‌ی بنیان مدرنیته، ایده‌ی اینترسوبژکتیویته‌ی هابرماس را شرح داده‌ایم.

مقدمه

هابرماس معتقد است مدرنیته پروژه‌ای‌ست که ناتمام مانده است. در اینجا دو پرسش پیش می‌آید: چرا مدرنیته پروژه‌ای‌ست که ناتمام مانده؟ چه چیزی یا چه کنشی سبب

---

۱. زیرنظر دکتر حسین مصباحیان، استاد دانشگاه تهران

می‌شود تا این پروژه به اتمام برسد؟ کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، به طور مفصل به پرسش نخست پرداخته و در پایان و به‌ویژه در فصل مفهوم هنجاری مدرنیته به اجمال پاسخ پرسش دوم را داده است. هابرماس نشان می‌دهد که چطور پرسش از چیستی مدرنیته، در درون گفتارهای فلسفی پرورده شد و چرا به تدریج این پرسش مسیرش را در علوم اجتماعی پی گرفت. ما نیز در این مقاله نشان می‌دهیم که چگونه این پرسش با پیوند فلسفه و علوم اجتماعی، سبب تبلور بزرگترین و مخاطره‌آمیزترین پرسش‌هایی شد که پیش روی انسان مدرن قرار گرفتند: چرا اساساً داشتن فهمی فلسفی از مدرنیته الزامی‌ست؟ چرا مدرنیته ما را مکلف به اندیشیدن به زمان حال می‌کند؟ آیا مدرنیته هنجارپذیر است؟ هنجارهای مدرنیته چیست؟ اگر هنجارمندی مدرنیته بشر را از انقیاد می‌رهاند، این هنجارمندی چه الزامات و بایدها و نبایدهایی دارد و به دست چه کسانی، چه قدرت‌ها و تکنولوژی‌هایی قابل تطبیق و تبیین است؟

مدرنیته و فلسفه: مدرنیته‌ی فلسفی

هابرماس در فراز مقاله‌ی «مفاهیم مدرنیته؛ نگاهی به دو سنت» درباره‌ی نسبت مدرنیته با فلسفه چنین می‌نگارد: «هنگامی که یک انجمن فلسفی از من دعوت کرد تا به ایراد یک سخنرانی درباره‌ی «مفاهیم مدرنیته» بپردازم این کار را (بدون هرگونه شوخی) بر اساس این پیش‌فرض انجام داد که مدرنیته باید موضوعی فلسفی باشد.»[1] بنابراین در همان ابتدا هابرماس به ما هشدار می‌دهد که نمی‌توان به سادگی این فرض را پذیرفت که مدرنیته اولاً و فی‌الذات مفهومی فلسفی‌ست. در کل برای پاسخ به این پرسش که مدرنیته چیست، با سه رویکرد مواجه می‌شویم: رویکرد فلسفی: در این رویکرد تمرکز اساسی بر روی تبار و تاریخ شکل‌گیری و به‌ویژه تکوین آزادی سوبژکتیویته است. رویکرد توسعه‌ی اقتصادی: در این رویکرد، انقلاب صنعتی و مکانیزه شدن کشاورزی و گسترش خدمات بهداشتی و درمانی و

---

۱. هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۱۸۷. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

همچنین توسعه‌ی زندگی شهری در محراق قرار دارد. رویکرد توسعه‌ی سیاسی: که کانون بحثش، ظهور دولت ـ ملت، تفکیک قوا، لیبرالیسم سیاسی، جامعه‌ی مدنی و به‌ویژه ایجاد نظام بوروکراتیک سراسری است. اما هابرماس معتقد است که نمی‌توان در تعریف مدرنیته این سه رویکرد را از هم جدا کرد. با این حال بر این باور است که نقطه‌ی پیوندی میان مفهوم فلسفی مدرنیته، فرایندهای جامعه‌شناسانه‌ی دخیل در این مفهوم و مدرنیته‌ی سیاسی وجود دارد. هابرماس با الهام از فلسفه‌ی کانت آن را «خودآیینی کانتی» می‌نامد.[۱] اما برای شرح و بسط این مفهوم، هابرماس سه پرسش را در مقابل‌مان قرار می‌دهد: «۱. چه وقت و چگونه فیلسوفان به تفسیر شرایط خاص مدرنیته علاقمند شدند؟ ۲. چرا این تفسیر شکل نقد عقل را به خود گرفت؟ ۳. چرا فلسفه سرانجام کار تفسیر مدرنیته را به نظریه‌ی اجتماعی واگذار کرد؟»[۲] برای پاسخ به پرسش نخست، به قرون وسطی و به هنگامی که برای نخستین‌بار واژه‌ی مدرنوس (modernus) در اواخر قرن پنجم میلادی برای جدا ساختن اروپای مسیحی از دوران کفرآمیز امپراتوری روم به کار رفت، بازمی‌گردد. اگر جدا شدن «عصر جدید» از «دوران قدیم» در قرون وسطی به معنای گسست از گذشته‌ی تاریک و کفرآلود بود، عصر رنسانس با بازخوانی تمدن یونان ـ این بار به مثابه‌ی دوران طلایی بشر ـ تمنای بازگشت به دوران کلاسیک را داشت. اما رنسانس نیز خوانشی غیرفلسفی از مدرنیته داشت. با این حال آنچه که مسلم است این است که در واژگان غیرفلسفی آن دوران، مدرن بودن یعنی فاصله گرفتن و گسستن از گذشته. تا قرن هجدهم، هرچه زمان می‌گذشت نگاه مردم به گذشته شفاف‌تر، انتقادی‌تر و همه‌جانبه‌تر می‌شد، تا این‌که در اواخر این قرن، هگل به طور صریح عصر روشنگری و انقلاب فرانسه را به عنوان گسستی ژرف میان انسان مدرن و انسان پیشامدرن در نظر گرفت. دوره‌ی پس از انقلاب، به باور هابرماس، دیگر صرفا دوره‌ی آگاهی گسستن از گذشته

۱. رک: درسگفتارهای دکتر حسین مصباحیان زیر عنوان پدیدارشناسی مدرنیته با تأکید بر هابرماس (۱۳۹۸)
۲. هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۱۸۸. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

نبود، بلکه دوره‌ی آگاهی گشوده رو به آینده بود. دیگر زمان حال، آینده‌ی گذشته یا جدید قدیم به شمار نمی‌رفت، بلکه حال نقطه‌ی عزیمت به سوی آینده‌ای گشوده و باز بود. انقلاب فرانسه نشان داد که این آینده تقدیر بشر نیست بلکه امری‌ست به شدت تغییرپذیر که وابسته به اعمال بشری‌ست. و از آنجا که دیگر ما وابسته به گذشته نیستیم و این حال است که آینده را رقم می‌زند، قرن هجدهمی‌ها اصطلاح «تاریخ‌ها» را در مقابل منطق خطی «تاریخ» اختراع کردند. هابرماس این تحول را در دوگانه‌ی «زمان ـ آگاهی» می‌بیند. زمان ـ آگاهی، فهم فلسفی را به کلی تغییر داد. «پیش از این گمان بر آن بود که فلسفه ـ یا در واقع تئوری ـ بازنمود راستینی از جوهر جهان و از سیمای عام و ضروری و سرمدی واقعیت در ذات خود است. اما همین که فلسفه مجبور می‌شود درباره‌ی وضعیت خود به تأمل بپردازد، بی‌درنگ نظریه ـ فهم حقیقت ـ نمایی زماندار به خود می‌گیرد... حال که فراست فلسفی دعوی اعتباری مستعلا از زمینه و شرایط دارد در این صورت معرفت فلسفی باید این زمان حال بی‌آرام را دریابد و در آن نفوذ کند و آن را نگین مفاهیم مختلف بنشاند. فلسفه تنها هنگامی می‌تواند از مرزهایی که وضعیت تاریخی برای اندیشه تعیین کرده است فراتر برود که بتواند از «مدرن» آنچنان که هست تصوری به دست آورد. هگل نخستین فیلسوفی بود که از لزوم «درک زمان خویش در قلمرو اندیشه» سخن بر زبان آورد.»[1] و این نکته در فهم تاریخ فلسفه و همچنین فهم موقعیتی که هم‌اکنون ما در آن بسر می‌بریم، بسیار حیاتی‌ست. هگل فلسفه را زمانمند ساخت. یعنی پس از هگل، فلسفه دیگر معرفتی در خود و برای خود به شمار نمی‌رفت. اندیشیدن به زمان حال سبب شد که فلسفه از پرداختن به انتزاعات درون‌ماندگارش فراتر رود. پس از هگل دیگر فلسفه برای همیشه با زمان حال، با بحران و با مدرنیته گره خورد. اساساً تفکر فلسفی پس از هگل، تفکری مدرن در باب بحران و زمان بود. از همین روست که مفهوم فلسفی مدرنیته چنین با فرایندهای جامعه‌شناسانه‌ی دخیل در این

---

۱. همان، ۱۹۰

مفهوم و مدرنیته‌ی سیاسی پیوند خورده است. اما پیش از پرداختن به ادامه‌ی بحث، هابرماس از طریق هگل پیامی نیز برای ما دارد؛ و آن این است که نمی‌توان در چارچوب فلسفه و حتی به طور کل معرفت اسلامی و یا هر معرفت دیگری اندیشید و آن معرفت یا فلسفه را گسترش، تازه و به‌روز ساخت، مگر آن‌که نسبتش را با زمان حال مشخص کرد. آن فلسفه‌ی «سنتی» ـ و چه بسا سنت ـ نیست که به زمان حال پاسخ می‌گوید؛ بلکه کاملاً برعکس، این زمان حال است که آن فلسفه‌ی سنتی و در کل سنت را به چالش می‌کشد.

از اینجاست که خودآیینی کانتی سر بر می‌آورد. فهم فلسفی که به سنت پشت می‌کند و پاسخ‌های آیین‌ها و ادیان را به بحران و زمان حال ناکافی و مطرود می‌انگارد، ناگزیر به خود رجوع می‌کند: به عقل. هابرماس معتقد است که مدرنیته چاره‌ای جز این نداشت که برای تثبیت خود به مرجعیتی در خود، تنها مرجعیت باقی مانده ـ عقل ـ توسل جوید. «تنها به نام روشنگری بود که می‌توانست سنت را بی‌مقدار جلوه دهد و بر آن غلبه کند.» از دکارت به بعد فلسفه دست به واکاوی خویشتن برای یافتن خود ـ مرجعی (Self-referential) و همچنین خودآگاهی و خودنقادی زد. این نگرش تازه به فلسفه که از مسیر دکارت به کانت و سپس به هگل رسید، در نظر هگل به چیزی به نام «مفهوم هنجاری مدرنیته» منتج شد: «هگل اکنون می‌توانست نقد سه‌گانه‌ی کانت را به عنوان تعبیر قطعی خودفهمی مدرنیته قرائت کند. نقد عقل محض، شرایط امکان یک علم طبیعی عینیت‌بخش را که ذهن انسان را از پندارهای ماوراءالطبیعه آزاد می‌سازد تبیین کرد. نقد عقل عملی، به تبیین این موضوع راه برد که چگونه اشخاص در حالی که اراده‌شان را از خلال فراست اخلاقی با قوانین خود ـ نهاده سازگار می‌کنند در واقع خود را به نوعی خود ـ آیینی مجهز می‌کنند. و نقد قوه‌ی داوری به تبیین شرایط عینی لازم برای گونه‌ای تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه پرداخت که خود را از هر متن دینی مستقل کرده بود.»[۱]

۱. همان، ۱۹۲

پس سوبژکتیویته معرف مفهوم هنجاری مدرنیته نزد هگل بود و بدین لحاظ مفهوم فلسفی مدرنیته در قرن هجدهم متبلور گشت. مدرنیته‌ی فلسفی دیگر مدرنیته‌ای نسبی نیست و نسبت‌اش با گذشته سنجیده نمی‌شود. مدرنیته‌ی فلسفی از آنجا که نقد خودش را در درون خودش تعبیه کرده، هرگز قدیمی نخواهد شد.

انتقاد از ناقدان عقل و بازگشت به هگل

به باور هابرماس مفهوم «خودگردانی عقل» و مفهوم «رهایی‌بخشی» دو ستون اصلی مدرنیته هستند. در ادامه توضیح خواهیم داد که چطور خودگردانی عقل ایده‌های رهایی‌بخش را زیر سلطه‌ی خویش گرفت و سرانجام با سرکوب این ایده‌ها، راه را برای دشمنان خویش باز کرد و ناقدان عقل با حمله به عقل خودگردان، کوشیدند تا پایه‌های هرآنچه عقلانی و در نتیجه رهایی‌بخش است را ویران سازند.

اشاره کردیم که در نظر هگل، سوبژکتیویته بنیان فلسفی مدرنیته و عنصر تمایزبخش عصر مدرن از ماقبل مدرن است. مدرنیته برای سوژه‌های مدرن امکانی را فراهم ساخت که بر پایه‌ی آن، این سوژه‌ها می‌توانستند الگوهای معنایی و ارتباطات اجتماعی را در روند شفاف و باثبات پی‌گیری و ردیابی کنند. اما همان‌طور که هگل نیز دریافته بود، مدرنیته خصلتی دیالکتیکی دارد و ایده‌های رهایی‌بخش به تنهایی در تاریخ جولان نمی‌دهند. دیالکتیک مدرنیته با دو امر رهایی و سلطه حرکت می‌کرد. به این معنا که هر چه توانایی‌ها و قابلیت‌های سوژه‌های خودگردان و خودبنیاد بیشتر می‌شد، ارتباطات و تعلقات اجتماعی و در کل زیست‌جهان ـ اشتراک در کلیت ارتباطی میان انسان‌ها ـ بیشتر زیر سیطره‌ی سیستم‌های ناعادلانه و ستمگر و استثمارگر قرار می‌گرفت. در عمل، این غلبه را در جنگ‌های اروپایی قرن نوزدهم، بوروکراسی آمریکایی، توسعه‌ی دامنه‌ی اقتصاد و دولت و تنگ‌تر شدن دامنه‌ی فضای اجتماعی و جنبش‌های رهایی‌بخش و در آخر وقوع دو جنگ جهانی قرن بیستم شاهد بودیم. به زبان وبری، آنچه که شاهدش بودیم، نه غلبه‌ی تمام و کمال عقل بر زندگی، بلکه حاکمیت عقل ابزاری و هدفمند بر جامعه، دولت

و بازار، و طرد کامل همه‌ی ایده‌های کلی و رهایی‌بخش از فضای عمومی بود. سوبژکتیویته که قرار بود آزادی، برابری، آگاهی، عقلانیت، فردیت و حقوق مدرن را ضمانت کند، توأمان با این‌ها، بدل به منبع سلطه و استثمار بشر شد. کوگیتوی دکارتی هم الهام‌بخش خوداندیشی و خودآگاهی و خودنگری شد و هم مسئول ابژه کردن طبیعت، دیگری، زنان، مستعمرات و در آخر ابژه کردن فاعل شناسنده. بنابراین دیالکتیک رهایی و سلطه در نظر هابرماس یعنی: سوژه برای این‌که سوژه باشد نیاز به ابژه دارد. وقتی سوژه در برابر ابژه قرار می‌گیرد، یک دوگانگی ذاتی برقرار می‌شود که برخلاف پدیدارشناسی که می‌کوشد این رابطه را دو سویه (از سوژه به ابژه و از ابژه به سوژه) کند، در فلسفه‌های سوژه این رابطه یک سویه است. یعنی سوژه بر همه‌چیز حتی بر خودش نگاهی سوبژکتیو دارد. «خصلت واپس‌زننده و سرکوبگر عقل ریشه در ساختار خوداندیشی یعنی خودارجاعی فاعل شناسا دارد که در عین حال خود را موضوع شناسایی قرار می‌دهد. همان ذهن که در ابتدا به منزله‌ی ظهور ـ به هر دو معنای پیدایش و پندار ـ سرچشمه‌ی آزادی و رهایی بود، اکنون خود را به صورت منشأ تعینی عیان می‌کند که به کلی عنان از خود گسیخته است.»[۱]

سلطه‌ی فلسفه‌های سوژه و هم‌آوایی این فلسفه‌ها با عقل ابزاری، سبب شد تا در قرن نوزدهم و به‌ویژه در قرن بیستم، گروهی از فیلسوفان به مثابه ناقدان خرد غربی سر برآورند. از یک سو کیرکگور و نیچه و از سوی دیگر هایدگر و ویتگنشتاین و سپس به ترتیب دو شاخه‌ی اگزیستانسیالیسم و پست‌مدرنیسم، نقدهای کوبنده‌ای را بر فلسفه‌های سوژه و به طور کل عقل غربی وارد ساختند. ویلام آوث‌ویت این ناقدان نیچه‌گرا را نظر به ویژگی‌های نگرش‌شان به سوژگی، به دو شاخه منشعب کرده است: «نقد نیچه از مدرنیته در دو مسیر ادامه یافته است. راه پژوهشگر شکاکی را که می‌خواهد با استفاده از روش‌های تاریخی، روانشناختی و انسان‌شناختی نقاب

---

۱. هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۱۹۴ و ۱۹۵. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

از چهره‌ی اراده‌ی قدرت، قیام نیروهای ارتجاعی و پیدایش عقل سوژه‌محور برگیرد، اکنون باتای، لکان و فوکو ادامه می‌دهند؛ منتقد مبتدی متافیزیک که وانمود می‌کند معرفت منحصربه‌فردی در اختیار دارد و پیدایش فلسفه‌ی سوژه را تا ریشه‌های پیشاسقراطی آن تعقیب می‌کند، اکنون هایدگر و دریدا را اخلاف خود می‌یابد.»[۱] هابرماس اما در میان این منتقدان و میان فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی یک تقسیم کار می‌یابد که در سه گونه از نظریه قابل بررسی است: نظریه‌ی عقلانیت ماکس وبر، نظریه‌ی هایدگر و ویتگنشتاین و نظریه‌ی پست‌مدرن. وبر به مدرنیته‌ی اجتماعی قائل بود و عقلانی شدن غرب را در فرایندی تاریخی از افسون‌زدایی می‌دید. بوروکراسی و تجارت سازمان‌یافته را به عنوان دو رکن مهم مدرنیته‌ی اجتماعی، در کنار دستاوردهای سیاسی و حقوقی قرار داد. هایدگر و ویتگنشتاین نیز نقد بدیلی از مدرنیته ارائه می‌دهند. هابرماس، نیچه را در نقد فیتیشیسم کنار مارکسیست‌ها قرار می‌دهد. در پایان این پست‌مدرنیست‌ها هستند که با الهام از نیچه و هایدگر و از طریق مکتب فرانکفورت، نقد عقلانیت غربی را به نقطه‌ی اوجش می‌رسانند. هابرماس انتهای مسیر پروژه‌ی وبر را در یک بن‌بست ناامیدکننده می‌بیند: «در آسیب‌شناسی وبر برخلاف آسیب‌شناسی هگل، دیالکتیک روشنگری به اصطلاح متوقف می‌شود و ناتمام باقی می‌ماند. وبر نسبت به «کاریزمای عقل» بدبین بود و همچنان بدبین ماند... به نظر او از درون نمی‌توان بر قفسی که توسط عقل ابزاری آفریده شده و در همه‌ی ارکان جامعه نفوذ کرده است فایق آمد.»[۲] همچنین پروژه‌ی همسان‌خوانی اسطوره و روشنگری هورکهایمر و آدورنو را نیز دارای معضلاتی بنیادین می‌داند: «با تبدیل عقلانیت ابزاری به یک کل نامعقول مسئله‌ی نقد این کل نامطلوب گرفتار بن‌بست می‌شود. همین‌که نتوان نقد عقل ابزاری را به نام

---

۱. آوث‌ویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۸۰. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

۲. هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ۲۰۰. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

خود عقل به پیش برد، هم نقد و هم مدرنیته مبنای هنجاری خود را از دست می‌دهد.»[۱] بنابراین به نظر می‌رسد که هابرماس راه چاره‌ی گریز از فلسفه‌های سوژه را در رجعت به هگل ـ به نخستین کسی که موازنه‌ی میان فلسفه و مدرنیته را برقرار ساخت ـ می‌داند. دست‌کم برای بسط نظریه‌ی خودش در باب مدرنیته و خلاصی از شر منطق عقل ابزاری از یک سو و نقد تمام و کمال عقلانیت مدرن و فرهنگ روشنگری از سوی دیگر، ابتدا از چاره‌جویی هگل بهره می‌برد. هگل برای غلبه بر دیالکتیک سوژه/ابژه معتقد است که می‌بایست سوبژکتیویته را تعمیم بخشید. این تعمیم‌بخشی یعنی درهم‌آمیزی ذهنیت (Subjectivity) و کلیت (Universality). البته هگل بر این باور است که این دو باهم قابل جمع نیستند؛ اما سرشت روح هستی آزادی و عقلانیت است. این پروژه در نهایت و به زبان ساده چنین شکلی به خود می‌گیرد: آزادی فرد از مقام فردی و حرکت به سمت مقام کلی. در اخلاق و حقوق و قانون، یعنی صرفاً آن قوانین و ارزش‌هایی معتبر و قابل اعتنا اند که در ضمن حفظ منافع یا جایگاه فردی، منافع جمع و امر کلی را نیز تضمین کنند. و این یعنی رابطه و نسبتی میان کل‌گرایی و فردگرایی: خواست فردی نباید قربانی منافع همگانی شود؛ اما در عین حال، خواست فردی نباید تا آنجا پیش رود که منافع همگانی را به نابودی بکشاند.

زیست‌جهان و کنش ارتباطی

هابرماس در فصل دوازدهم کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، بحثش از جایگزین ساختن عقلانیت ارتباطی با عقلانیت سوژه‌محور را چنین آغاز می‌کند: «اگر از داوری فردی و خودسرانه بگذریم، باید این محتوای هنجاری را از پتانسیل عقلی ذاتی در کنش روزمره به دست آورد و توجیه کرد. مفهوم عقل ارتباطی که از عقل سوژه‌محور فراتر می‌رود... قصد دارد تا از پارادوکس‌ها و همسان‌سازی نقد خود ـ مرجع عقل دور

۱. همان، ۲۰۲

شود.»[1] هابرماس گامش را از هگل فراتر می‌گذارد و عقل ارتباطی را ـ که دیگر در انحصار فلسفه نیست و از علوم اجتماعی به دست آمده ـ در مقابل عقل سوژه‌محور قرار می‌دهد. هابرماس نیز سوبژکتیویته را به مثابه بنیان مدرنیته می‌پذیرد و بر این باور است که مدرنیته و عقلانیت ظرفیت‌هایی دارند که هنوز به سرانجام نرسیده‌اند. اما سوژه‌ای که هابرماس از آن صحبت می‌کند، همواره و همیشه در پیوند با دیگری‌ست. این اولین گام برای عبور از عقلانیت ابزاری‌ست که در آن سوژه در موقعیت برابر با سایر سوژه‌ها قرار ندارد. در عقلانیت ارتباطی هیچ سوژه‌ای به سوژه‌های دیگر به مثابه یک ابژه نمی‌نگرد. برای تبیین عقل ارتباطی، هابرماس از دو مفهوم هوسرلی بهره می‌برد: زیست‌جهان و اینترسوبژکتیویته. با این‌که اینترسوبژکتیویته در طرح هابرماس مشابهت‌هایی با تعمیم‌بخشی سوبژکتیویته‌ی هگلی دارد، اما غایت طرح هابرماس برخلاف هگل، دستیابی به یک عقل استعلایافته نیست. همزمان باید در نظر داشت که طرح هابرماس تداعی‌گر یک گفت‌وگوی ساده و معمولی میان کنشگران و یا سوژه‌های برابر نیز نیست. چرا؟ چون هابرماس طرحش را در یک بافتار عقلانی و از پیش تعیین شده ترسیم کرده و این بافتار با گفت‌وگوهای اتفاقی و یا تجمعات و تشکل‌های آنی و موقتی کنشگران کاملاً فرق دارد. دکتر مصباحیان معتقد است که «اگر عقل دکارتی را یک عقل فردی و عقل کانتی را عقل استعلایی و عقل هگلی را عقل نوعی بدانیم، عقلی که هابرماس از آن صحبت می‌کند یک عقل اجتماعی است.»[2] عقل اجتماعی نماد وفاقی‌ست که در میان جمعی از مردم ایجاد شده است. به باور هابرماس اینترسوبژکتیویته چون از درون این وفاق حاصل می‌شود، نه نسبی و نه مطلق است. بلکه نظر به موقعیت‌های گوناگون استراتژی‌های متنوع را اخذ می‌کند. اما آنچه که در آخر هدایتگر این عقل است، ارزش‌های کلی و جهان‌شمول است. «هابرماس برای آن‌که تعریفی مبسوط‌تر و محاسبه شده‌تر از

1. Habermas, Jurgen. (1998). The Philosophical Discourse of Modernity. 341. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

۲. رک: درسگفتارهای دکتر حسین مصباحیان زیر عنوان پدیدارشناسی مدرنیته با تأکید بر هابرماس (۱۳۹۸)

عقلانیت ارائه بدهد، ارتباط نزدیکی را که از نظر سنتی بین عقلانیت و دانش تأسیس می‌گردید از هم می‌گسلد. در چارچوب تفکر گفتمانی هابرماس «عقلانیت بیش از آن‌که به خردمندی و داشتن دانش و معرفت مربوط باشد به گفتار و اعمال افراد و سوژه‌هایی که در پی دستیابی به معرفت و استفاده از دانش هستند، مربوط است. با چرخشی پدیدارشناسانه در تعریف واژه‌ی عقلانیت ـ بدین معنی که بیش از آن‌که به آگاهی اهمیت داده شود به محیط و شرایطی که از آن عقلانیت امکان نمودار شدن پیدا می‌نماید اهمیت داده می‌شود ـ هابرماس عقلانیت را منوط به معقول بودن می‌نماید، بدین معنا که فرد مدعی معقولیت بتواند در چارچوب‌های زبانی از ادعاهای خود دفاع نماید.»[۱]

هابرماس در فصل دوازدهم گفتار فلسفی مدرنیته، کنش ارتباطی زیست‌جهان‌ها را در سه ساحت تبیین می‌کند. این سه ساحت، به نوعی، الگوی جز به کل و کل به جز هگلی را حمل می‌کنند؛ گذشته‌نگرند و الگوهای موجود عقلانی کنش روزمره را به زیست‌جهان دیگر و یا به فردای دیگر انتقال می‌دهند. «این امر تداوم سنت و انسجام کافی دانش را برای نیازهای مورد توافق عام کنش روزمره تضمین می‌کند. ائتلاف اجتماعی تضمین می‌کند که موقعیت‌های تازه‌پدیدآمده (در بعد فضای اجتماعی) می‌توانند با شرایط موجود در جهان ارتباط برقرار کنند. حفاظت از هماهنگی کنش با استفاده از روابط تنظیم شده‌ی مشروع بینافردی و حفظ هویت گروه‌ها است. سرانجام، جامعه‌پذیری اعضا تضمین می‌کند که موقعیت‌های تازه‌پدیدآمده (در بعد زمان تاریخی) می‌توانند با شرایط موجود جهان ارتباط برقرار کنند؛ این امر دستیابی به ظرفیت‌های عمومی برای کنش نسل‌های آینده را تضمین می‌کند و از هماهنگی تاریخ زندگی فردی و اشکال زندگی جمعی مراقبت می‌کند. بنابراین، طرح‌های تفسیری مستعد اجماع (یا «دانش معتبر»)، روابط مشروع تنظیم شده‌ی بینافردی (یا «همبستگی‌ها») و ظرفیت‌های تعامل (یا «هویت‌های شخصی»)

۱. محمدی، سیدمحمد. هابرماس و پروژه‌ی ناتمام مدرنیته. نامه فلسفی، ۵۹، ج ۳، ش ۱، (۱۳۸۶)، ۵۹

در این سه فرایند بازتولید تجدید می‌شوند.»[1] «به بیان انضمامی‌تر، و بر حسب سه‌گانه پارسونزی فرهنگ، جامعه و شخصیت، فرهنگ در جهت «بازنگری دایمی سنت‌هایی حرکت می‌کند که از حالت انجماد بیرون آمده‌اند، یعنی تأملی شده‌اند»، جامعه در جهت «وابستگی نظام‌های مشروع به رویه‌های صوری و نهایتاً استدلالی برای پی‌ریزی و تثبیت هنجارها حرکت می‌کند»، و شخصیت در جهت «هویت نفسانی به شدت انتزاعی، که راه پرمخاطره‌ی خودراهبری را دنبال می‌کند» همه‌ی این روندها به وضعیتی اشاره می‌کنند که در آن بازتولید شکل‌های زندگی نه به دست سنت بلکه «با جست‌وجوی مخاطره‌آمیز در پی اجماع تأمین و تضمین می‌شود، یعنی با دستاوردهای همیارانه‌ی کسانی که درگیر کنش ارتباطی هستند». این مدل با مدل «دیالکتیک روشنگری» تفاوت دارد که در آن سوبژکتیویته یا «اصل مدرنیته» تفکیک‌ها و انتزاع‌هایی در خویشتن و در جهان ایجاد می‌کند که فقط با فرایند تأمل بر نفس که از سوبژکتیویته مایه می‌گیرد اما به فراسوی آن می‌رود، می‌توان آن‌ها را با هم آشتی داد.»[2] پیش از آن‌که به مبحث زبان و این‌که چطور کنشگران در یک رابطه از طریق زبان با یکدیگر وارد گفت‌وگو و تفاهم می‌شوند بپردازیم، بهتر است برای روشن شدن سازوکار کنش ارتباطی، اشکال فهم متقابل را با یکدیگر مقایسه کنیم.

همان‌طور که در شکل پایین مشاهده می‌کنید، حیطه‌های کنش به دو دسته‌ی مقدس و نامقدس تقسیم می‌شوند. هابرماس بر پایه‌ی تفکیک میان عقل ابزاری و عقل انتقادی، حیطه‌ی کنش نامقدس را به دو بخش ارتباط صرف و فعالیت هدف‌دار تقسیم کرده است. در ردیف «تمایزیابی روابط اعتبار و اثربخشی: موفقیت‌جویی در برابر فهم متقابل» دیده می‌شود که برخلاف عقل ابزاری که در آن عنصر وظیفه‌شناسی اصل قرار گرفته، در عقل ارتباطی، اثربخشی کنش ارتباطی به یک زمینه‌ی خاص

1. Habermas, Jurgen. (1998). The Philosophical Discourse of Modernity. 344. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

۲. آوث‌ویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۹۱. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

حیطه‌های کنش / تمایزیابی حوزه‌های اعتبار	مقدس		نامقدس	
	عمل آیینی	جهان‌بینی‌های محرک عمل	ارتباط	فعالیت هدف‌دار
اختلاط روابط اعتبار و اثربخشی: ایستار اجرایی ـ ابزاری	۱ـ متاسک (نهادینه شدن) انسجام اجتماعی)	۲ـ اسطوره	—	—
تمایزیابی روابط اعتبار و اثربخشی: موفقیت‌جویی در برابر فهم متقابل	آیین / نیایش (نهادینه شدن رامهای رستگاری و معرفت)	۶ـ جهان‌بینی‌های دینی و متافیزیکی	۵ـکنش ارتباطی محدود به زمینه‌های خاص با جهت‌گیری کل‌نگر معطوف به اعتبار	۴ـ فعالیت هدف‌دار به منزله‌ی عنصر وظیفه‌شناسی در نقش‌ها (کاریست اینکارهای فنی)
تمایزیابی داعیه‌های اعتبار خاص در سطح کنش: ایستارهای عینیت‌بخش در برابر ایستارهای تأیید. هنجار در برابر ایستارهای ابرازگر	۹ـ ارائه خیال‌انگیز هنر اثیری (نهایته شدن لذت از هنر)	۱۰ـاخلاق دینی مبتنی بر ایمان، قانون عقلانی، دین مدنی	۷ـکنش ارتباطی تنظیم شده‌ی هنجاری همراه با برخورد استدلالی با داعیه‌های حقیقت	۸ـ فعالیت هدف‌دار که از طریق قدرت مشروع سازمان می‌یابد (کاریست معرفت تخصصی عملی ـ حرفه‌ای)
تمایزیابی داعیه‌های اعتبار خاص در سطح گفتگو: کنش ارتباطی در برابر گفتگو	—	—	۱۱ـکنش ارتباطی بدون محدودیت هنجاری همراه با انتقاد نهادی شده	۱۲ـ فعالیت هدف‌دار به‌منزله‌ی کنش عقلانی ـ هدف‌دار بی‌طرفانه (کاریست فناوری‌های و استراتژی‌های علمی)

شکل ۲ـ شکل‌های فهم متقابل

منبع: هابرماس، نظریه‌ی کنش ارتباطی، جلد ۲

محدود شده است. زمینه‌ای که در همه حال معطوف به جهت‌گیری‌های کلی اعتباربخشی است. داعیه‌های اعتبار در سطح کنش نیز کاملاً مشخص‌اند. کنش ارتباطی در پی برخوردی استدلالی و پی‌گیری ادعاهای حقیقت است، اما عقل هدفمند از اساس در پی به کارگیری دانش تخصصی عملی و حرفه‌ای جهت رسیدن به نتایج است. همین معادله در سطح گفت‌وگو نیز برقرار است. داعیه‌های اعتباری

که در کنش ارتباطی پدید می‌آیند به چیزی مربوط می‌شوند که هابرماس آن را سه «دنیا» می‌نامد که سخنگویان به آن نظر دارند: «دنیای عینی اشیای فیزیکی (گربه روی فرش است)، دنیای ذهنی تجربه‌های درونی (من از این گربه خوشم نمی‌آید) و دنیای اجتماعی نقش‌ها و هنجارها (تو نباید به گربه لگد بزنی). گفته‌ها یا داعیه‌های پیچیده‌تر غالباً ممکن است شامل ارجاع به هر سه دنیا باشد.»[۱] پرسش اینجاست که به فرض، تمام لوازم و الزامات و اهداف کنش ارتباطی مهیا و مشخص شدند، چه کسانی با چه شرایطی می‌توانند در یک کنش ارتباطی سهیم شوند؟ هابرماس در پاسخ مقرراتی را برای یک وضعیت آرمانی گفتار تعیین می‌کند:

۱. هر فردی که گنجایی گفتار و کردار دارد، مجاز به شرکت در گفتمان‌هاست.

۲. واجدین شرایط زیر:

الف) هر فردی که بتواند طرحی را پرس‌وجو کند.

ب) هر فردی که بتواند طرحی را به گفت‌وگو بگذارد.

ج) هر فردی که بتواند نظرها، آرزوها و خواست‌هایش را بگوید.

۳. هیچ گوینده‌ای نباید به اجبار از گفتن بازداشته شود ـ چه از درون و چه از بیرون گفتمان ـ و نباید از احقاق حق‌های مندرج در [موارد ۱ و ۲] بازداشته شود.[۲]

بنابراین به باور هابرماس، آنچه که اینترسوبژکتیویته را تعین می‌بخشد، تعامل انسان‌ها از طریق زبان است. حقیقت از طریق گفت‌وگو و با استفاده از زبان تحقق می‌یابد. آموزه‌های هایدگر به ما نشان دادند که زبان صرفاً ابزاری برای رسیدن به حقیقت نیست؛ بلکه جایی‌ست که حقیقت در آن ساخته می‌شود. کنش ارتباطی، حقیقت را در یک ارتباط فرایند زبانی می‌سازد. از همین رو، کنش ارتباطی و اینترسوبژکتیویته برخلاف فلسفه‌های آگاهی، نمی‌تواند یک سویه باشد. همچنین با

---

۱. آوث‌ویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۰۴. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

۲. وایت، استیون. (۱۳۸۰). نوشته‌های اخیر هابرماس. ۱۲۱ ترجمه‌ی محمد حریری اکبری. تهران: نشر قطره

هرمنوتیک نیز از این لحاظ که فرایند گفت‌وگو و تبادل نظر را مدام به گذشته و به سنت بازنمی‌گرداند، تفاوت دارد. تأکید کنش ارتباطی بر زمان حال هگلی‌ست. از سوی دیگر، کنش ارتباطی کمترین رابطه را با فلسفه‌ی تحلیلی و مثلاً زبان‌شناسی چامسکی دارد؛ زیرا رویکرد هابرماس چندان به تحلیل احکام، گزاره‌ها و یا صدق و کذب جملات مرتبط نیست و کنش‌های گفتاری را در کانون توجه قرار داده است. «مفهوم پدیدارشناسانه‌ی زیست‌جهان باید چنان بسط و گسترش یابد که نه فقط معرفت پس‌زمینه‌ای «بلکه الگوهای به لحاظ هنجاری قابل اتکای روابط اجتماعی... و توانش‌های (ارتباطی) کسب شده در فرایندهای اجتماعی شدن را دربر گیرد» عقلانیت را نیز باید نه فقط بر اساس سوژه‌ی شناسنده (و فاعل هدف‌دار)، بلکه در قالب یک رویه و به منزله‌ی توان پاسخگویی به همه‌ی انواع داعیه‌های اعتبار، درک کرد. «عقل ارتباطی معیارهای خود را در رویه‌های برهان‌آوری و احتجاج برای... اعاده‌ی داعیه‌های حقیقت گزاره‌ای، صحت هنجاری، صداقت سوبژکتیو، و هماهنگی زیباشناختی پیدا می‌کند.»[۱] زمینه‌ی کنش ارتباطی زیست‌جهان است. کنش ارتباطی در واقع جهان‌بینی‌های گوناگون و متضاد درون زیست‌جهان را به‌هم نزدیک می‌سازد و باعث ایجاد درکی مشترک میان این جهان‌بینی‌ها می‌شود.

چالش‌های مفهوم هنجاری مدرنیته

ما این چالش‌ها را در فصل دوازدهم گفتار فلسفی مدرنیته، یعنی «مفهوم هنجاری مدرنیته» ردیابی کرده‌ایم. بنابراین احتمال دارد که برخی از این چالش‌ها کل پروژه‌ی هابرماس را دربر گیرد و برخی نیز مختص به کتاب گفتار فلسفی مدرنیته باشد. ما کار را از نقد زبان آغاز می‌کنیم و پس از گذر از نقد کنش ارتباطی به بحث هابرماس پیرامون غلبه‌ی سیستم‌ها بر زیست‌جهان می‌رسیم و در آخر نیز اشاره‌ای به ادعای همه‌شمولی مدرنیته نزد هابرماس خواهیم کرد.

---

۱. آوث‌ویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ۱۸۸. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

این‌که هابرماس معتقد است حقیقت از طریق گفت‌وگو ساخته می‌شود، به نظر می‌رسد نه‌تنها گزاره‌ای آرمانی‌ست که حتی در مواردی می‌تواند خطرناک نیز باشد. درست است که هابرماس مکانیسم‌های عقلانی‌ای را از بیرون بر فرایند گفت‌وگو حاکم کرده و برای گفتار نیز ـ آن‌طور که اشاره کردیم ـ قواعدی را وضع می‌کند؛ اما به نظر نمی‌رسد که این فرایند از درون چندان قابل هدایت و یا کنترل باشد. همچنین به باور کسانی چون ژیژک در کتاب فلسفه در عصر حاضر، گفت‌وگو از همان ابتدا مجهز به جوابیه‌ها و ادله‌هایی در ذهن کنشگران است. یعنی دو طرف گفت‌وگو به واقع پاسخ ـ یا پاسخ‌های ـ پرسش‌هایی را که می‌پرسند، پیشاپیش در ذهن خود پرورانده‌اند. از آن بدتر می‌تواند بازی پرسش برای پرسش باشد و یا پاسخ به پرسش‌هایی که هرگز مطرح نشده‌اند. در اینجا آنچه که حکم می‌راند پیش‌فهم‌های هایدگری‌ست. در واقع گفت‌وگویی وجود ندارد مگر ارائه‌ی پاسخ‌هایی که از دل پیش‌فهم‌ها خارج می‌شوند. از طرف دیگر هیچ ضمانتی وجود ندارد که کنشگران اجتماعی تحت شرایط عقلانی و از طریق زبان بتوانند فهم متقابلی از یکدیگر بیابند و بر پایه‌ی این فهم متقابل یکدیگر را یاری رسانند. تاریخ ما مملو از سوءتفاهم‌ها، بی‌خبری‌ها، ناآگاهی‌ها، سوءنیت‌ها، زبان‌بازی‌ها و حیله‌گری‌ها و فریبکاری‌هایی‌ست که در زمان وقوع‌شان، درک یا کشف نشدند. این عبارت هابرماس که «عقل ارتباطی معیارهای خود را در رویه‌های برهان‌آوری و احتجاج برای... اعاده‌ی داعیه‌های حقیقت گزاره‌ای، صحت هنجاری، صداقت سوبژکتیو، و هماهنگی زیباشناختی پیدا می‌کند» خود گواهی بر هراس هابرماس از تخطی کنشگران از معیارهای وضع شده است. مثلاً چه کسی «صداقت سوژه» را در جریان کنش گفتاری ضمانت می‌کند؟ خود این حکم که چیزی در درون زبان هست که سبب می‌شود تا گفت‌وگو میان کنشگران صرفاً ابزاری و معطوف به نتیجه نباشد، عجیب و به میزانی غیرقابل قبول است.

هابرماس بر این باور است که چرخش از فلسفه‌ی آگاهی به فلسفه‌ی زبان می‌تواند مسئله‌ی خودبنیادی مدرنیته در مقابل تئوری انتقادی ـ اجتماعی‌ای که بر

کنش ارتباطی و تعاملات اینترسوبژکتیو منطبق است را حل کند. جامعه را نمی‌توان به مثابه سوژه‌ای در نظر گرفت که بر خود آگاهی دارد. این آگاهی در فرایند گفت‌وگو میان کنشگران اجتماعی ساخته می‌شود. اما بر پایه‌ی مقررات گفتار، به ویژه گزاره‌ی سوم: «هیچ گوینده‌ای نباید به اجبار از گفتن بازداشته شود ـ چه از درون و چه از بیرون گفتمان ـ و نباید از احقاق حق‌های مندرج در [موارد ۱ و ۲] بازداشته شود» چه تضمینی وجود دارد که چنین اجباری ـ آن هم به روش‌های به شدت پوشیده و غیرقابل تشخیص ـ وجود نداشته باشد و یا کنشگران یکدیگر را به عنوان سوژه‌هایی برابر به رسمیت بشناسند؟

از سوی دیگر به نظر می‌رسد که هابرماس در پایان کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، در بحث از نظریه‌ی سیستم لومان، چندان به آینده خوشبین نیست و مثلاً معتقد است که در اثر گسترش نامتوازن سیستم ـ که سوژه‌محور است و تمایلات عقلانیت معطوف به هدف را دنبال می‌کند ـ به درون حوزه‌های متعلق به زیست‌جهان ـ که متأثر از ضرورت‌های زبانی و تعاملات گفتاری‌ست ـ جامعه‌ی مدرن به واقعیتی از شکل‌افتاده و معیوب بدل گشته است.[۱] و این یعنی مستعمره‌سازی تدریجی زیست‌جهان به دست سیستم‌های خودگردانی چون دولت و اقتصاد که در همه‌ی ابعاد زیست‌جهان، از جمله نهاد خانواده، شبکه‌های اجتماعی و فرهنگی و تشکل‌ها و سازمان‌های مردمی نفوذ می‌کنند و با بوروکراسی سراسری جلو هر نوع فعالیت و کنش اجتماعی را سد می‌سازند. هابرماس معتقد است که باید میان سیستم و زیست‌جهان تعادل و موازنه ایجاد کرد. اما اشارات ناامیدانه‌ی خودش در پایان کتاب به‌ویژه آنجا که از سیطره‌ی هالیوود بر فضای فرهنگی اروپا حرف می‌زند، نشان می‌دهد که این ایجاد موازنه میان سرمایه‌داری هار و برآیندهای فرهنگی‌اش، دولت رفاه و اقتصاد بازار آزاد از یک سو، و اجتماعات و کنش‌های مردمی از سوی دیگر، اگرنه ناممکن که بعید به نظر می‌رسد. هابرماس دولت ـ ملت مشروط را به

۱. رک: پیشین، ۶۳

عنوان هماهنگ‌کننده‌ی میان ساحت‌های خاص و کلی در نظر می‌گیرد و معتقد است که هنوز هیچ الگوی دیگری نتوانسته جایگزین چنین واسطی بشود. «یک ضعف ساختاری را می‌توان در اینجا مشاهده کرد که ذاتی همه‌ی زیست‌جهان‌های مدرن است. جنبش‌های اجتماعی قدرت ـ فشار خود را از تهدیدات تا هویت جمعی تعریف‌شده به دست می‌آورند. اگرچه چنین هویت‌هایی همیشه به خاص‌گرایی یک شکل خاص زندگی گره خورده‌اند، اما باید محتوای هنجاری مدرنیته ـ خطاپذیرانگاری، کلی‌گرایی و سوبژکتیویسم را که سبب تضعیف نیرو و شکل همبسته‌ی هر ویژگی خاص می‌شود، همانند سازند. تاکنون، دولت ـ ملت مشروط دموکراتیک که از انقلاب فرانسه بیرون آمد، تنها شکل موفقیت‌آمیز هویت در مقیاس تاریخ جهان بود که توانست این دو لحظه‌ی کلی و خاص را بدون اجبار متحد کند. حزب کمونیست نتوانسته هویت دولت ـ ملت را تغییر دهد. اگر در ملت نباشد، در کدام خاک دیگر جهت‌گیری‌های ارزش کلی امروز می‌تواند ریشه بگیرد؟ ارزش‌های جامعه‌ی آتلانتیک که پیرامون ناتو تبلور یافته‌اند، چیزی فراتر از فرمول پروپاگاندا برای وزرای دفاع نیست. اروپای دوگل و آدنوئر صرفاً ساختاری اعلی برای زمینه‌های روابط تجاری تأمین می‌کند. تازه اخیراً، روشنفکران چپ در حال طراحی یک طرح کاملاً متفاوت به مثابه تصویری خلاف اروپای بازار مشترک بوده‌اند.»[1]

جدا از این دغدغه‌ی صیانت از اروپا، هابرماس مدرنیته را به مثابه یک پدیده‌ی تاریخی جهان‌گستر در نظر می‌گیرد که از اروپا برخاسته و عقلانیت و روشنگری اروپایی را به گوشه‌گوشه‌ی دنیا انتقال داده است. همان‌طور که دیدیم، این عقلانیت ناظر بر کنش ارتباطی است. هابرماس پذیرش این عقلانیت را توسط گروه‌ها، ملت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون امری بدیهی می‌داند؛ دست‌کم در گفتار فلسفی مدرنیته، به طور مثال از حقوق بشر به عنوان قانون همه‌شمول و سراسری

1. Habermas, Jurgen. (1998). The Philosophical Discourse of Modernity. 366. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

نام می‌برد که هیچ گروه خاص انسانی و هیچ فرهنگی با آن سر ناسازگاری ندارد. به همین دلیل و به باور هابرماس، آن ارزش‌ها و معیارهایی که در جوامع مختلف «به وضوح نامعقول‌اند» و با «استانداردهای عقلانی» سازگار نیستند، باید به نفع موضع یونیورسال و همه‌شمول عقل کنار گذاشته شوند. در این مسیر، هابرماس در امر مبارزه با سنت دیگر چندان پایبند خط فسخ و ترفیع (آوفهبونگ) هگلی نیست و با تحمیل قانون از بالا، برای فسخ و ترفیع از درون سنت‌ها مجالی باقی نمی‌گذارد. به نظر نمی‌رسد که در این تأکید اکید بر استفاده از گزاره‌ها و خطوط همه‌شمول، دیگر مراوده‌ای میان امر خاص و امر کلی باقی بماند. امر خاص در نهایت باید تابع امر کلی باشد. دکتر مصباحیان معتقد است که تئوری‌های مدرنیزاسیون به دو دسته‌ی عمده تقسیم می‌شوند:

- رویکرد خطی: مدرنیته‌های غیرغربی پیرو مدل اصلی ـ مدرنیته‌ی غربی‌اند. مدرنیته یکتا و تکصداست. آنچه در سایر کشورها اتفاق می‌افتد در واقع تقلیدی بیش از مدرنیته‌ی غربی نیست.
- رویکرد تکثرگرایانه: مدرنیته‌ی غربی خودبنیاد است و معیاری برای مدرنیته‌هایی‌ست که در سایر کشورها اتفاق می‌افتد. مدرنیته‌ی غربی معیار سنجش چند و چون سایر مدرنیته‌هاست.

هر دو تئوری در پایان، باز هم نگرشی غرب‌مدارانه را حمل می‌کنند. بنابراین باید مدل تمدنی را از افق تمدنی جدا ساخت. مقصد باید مدرنیزاسیون باشد نه آنچه که مدرنیته‌ی غربی به جوامع غیرغربی تحمیل می‌کند.

نتیجه

پیش از هابرماس، اگزیستانسیالیسم و سپس پسامدرنیسم به ما نشان دادند که فلسفه‌های سوژه دیگر قادر نیستند راهنمای بشر باشند. آرمان و آرزوهایی که عصر روشنگری در سر می‌پروراند، به طور مستقیم منتج به استبداد، استعمار و استثمار زیست‌جهان و به طور غیرمستقیم سبب بروز فجایعی چون جنگ‌های جهانی،

گسترش همزمان فقر و تکنولوژی و بحران‌های زیست‌محیطی شد. حتی هابرماس که دین زیادی به عصر روشنگری دارد، به هنگام خوانش گذشته، دیگر به فلسفه‌های سوژه رجوع نمی‌کند. مسئله‌ی اصلی هابرماس این پرسش است که چطور می‌توان همزمان هم از عقل ابزاری دوری جست و هم از خاص‌گرایی و نسبی‌گرایی. چرا که هر دو در پایان یک مخرج مشترک دارند: فاشیسم.

پروژه‌ی هابرماس، به‌ویژه با تأکید بر کتاب گفتار فلسفی مدرنیته، با حفظ فاصله از فلسفه‌ی آگاهی و سوژه‌محور، نظریه‌ی سیستم و عقل‌ستیزی به قول هابرماس «نیچه‌ای‌های محافظه‌کار»، می‌کوشد تا راهی را برای بازخوانی روشنگری و احیای توانمندی مدرنیته باز کند. مفهوم هنجاری مدرنیته، یعنی نقد عقل ابزاری در پرتو انترسوبژکتیویته. هابرماس با تأکید بر این مفهوم پیوند معناداری میان فلسفه و علوم اجتماعی ایجاد می‌کند که ماحصل آن نظریه‌ی کنش ارتباطی است. این نظریه ضعف‌ها و قوت‌های فراوانی دارد؛ اما به باور من، پیام بنیادین هابرماس در این پروژه چنین حکمی‌ست: پس از مدرنیته، دیگر نمی‌توان همچون پیش از مدرنیته اندیشید. مدرنیته یعنی اندیشیدن به زمان حالی که رو به سوی آینده گشوده است. و چنین اندیشیدنی شامل حال تمامی زیست‌جهان‌ها، کشورها و مدرنیته‌ها می‌شود.

منابع

هابرماس، یورگن. (۱۳۸۶). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی. ترجمه‌ی کمال پولادی. تهران: نشر مرکز

درسگفتارهای دکتر حسین مصباحیان زیر عنوان پدیدارشناسی مدرنیته با تأکید بر هابرماس (۱۳۹۸)

آوث‌ویت، ویلام. (۱۳۸۶). هابرماس؛ معرفی انتقادی. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: اختران

محمدی، سیدمحمد. هابرماس و پروژه‌ی ناتمام مدرنیته. نامه فلسفی، ۵۹، ج ۳، ش ۱، (۱۳۸۶)

وایت، استیون. (۱۳۸۰). نوشته‌های اخیر هابرماس. ۱۲۱ ترجمه‌ی محمد حریری اکبری. تهران: نشر قطره

Habermas, Jurgen. (1998). The Philosophical Discourse of Modernity. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

۴

اسلام و مسیحیت

خوانش اگزیستانسیال یاسپرس از عیسی مسیح[1]

چکیده

در این مقاله برآنیم تا به خوانش اگزیستانسیال کارل یاسپرس از زندگی و مرگ و پیام عیسی مسیح نقب بزنیم. اما تنها مسئله‌ی طرح شده در این مقاله، ردیابی خوانش اگزیستانسیال یاسپرس از شخص عیسی مسیح نیست، بلکه شامل نگرش اگزیستانسیالیستی عیسی مسیح به معنای زندگی، رسالت و همچنین غایت بشری نیز می‌شود. به همین منظور، بشارت ملکوت الهی، موعودگرایی، ایمان فردی، محبت، مفاهیم تناقض و تمثیل و ردیه‌های عیسی مسیح بر نهادهای اخلاقی و دینی به بحث گذاشته شده است. این مقاله، همه‌ی این مباحث را صرفاً از خلال کتاب «مسیح» کارل یاسپرس و اشارات وی به اناجیل مورد بررسی قرار داده است. کلیه‌ی این مباحث به چنین نتیجه‌ای می‌انجامد: با کنار زدن دستگاه کلیسا و نهادهای مرتبط با آن، به این نکته پی می‌بریم که مسیح حامی بدعت بوده و اصل را بر تفرد و وجود فردی (البته فردیتی که همواره دیگری را لحاظ می‌کند) گذاشته است.

مقدمه

آن‌طور که دکتر نصرالله پورجوادی شرح داده، یاسپرس، در مورد انسان، هم لفظ existence و هم لفظ آلمانی existenz را به کار می‌برد. اولی به معنای وجود

---

۱. زیر نظر دکتر محمدرضا ریخته‌گران؛ استاد دانشگاه تهران

انسان است؛ وجودی که قابل شناخت است. اما دومی خود سه معنای ضمنی دارد: ۱. وجود بالقوه، ۲. آزادی و اختیار به حیث موهبتی از هستی ترانسندنس و ۳. وجود فردی، وجودی که هر فرد انسانی دارد و مختص خود اوست و هر کس از این حیث منحصر به فرد است.[۱] ما در اینجا ابتدا از تعریف دوم لفظ آلمانی آغاز کردیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که اساساً عیسی مسیح از بشر چه خواستی دارد. سپس تعریف سوم لفظ آلمانی را به کار انداختیم تا وارد ساحت وجودی (وجود انسانی و وجود جوهرین و الهی) عیسی مسیح شویم. و در آخر، تعریف نخست لفظ آلمانی را برای بررسی امکان‌های وجودی‌ای که پیام عیسی مسیح پیش روی‌مان می‌نهد به بحث گرفتیم.

وجود آزاد و مختار

یاسپرس معتقد است که این اگزیستانس آزاد و مختار را نباید صرفاً در حکم ساده‌ی «انسان آزاد آفریده شده است» جست؛ حکمی که ظاهراً در همه‌ی ادیان ابراهیمی وجود دارد و به طور تناقض‌نما، بر فاعلیت انسان و جباریت خداوند تأکید می‌ورزد. از همین رو، از سه دریچه وارد ساحت انسان آزاد و مختار مسیحی می‌شود: بشارت پایان جهان، مسئله‌ی اصلاح یا عدم اصلاح جهان و رویه‌ی اخلاقی. بنابراین اگر قرار بر آن است که خودمان را به تعریف عیسی مسیح از آزادی و فاعلیت وجود نزدیک سازیم، باید این سه دریچه را باز کنیم.

یاسپرس می‌گوید که به طور اجمالی، فعالیت تبلیغی عیسی مسیح در این بشارت خلاصه می‌شود: «پایان جهان نزدیک است.»[۲] این حکم در قرن اول میلادی، حکمی انقلابی محسوب می‌شد. چون در آن دوران، کماکان فهم یونانی از تاریخ و زمان حاکم بود؛ این‌که زمان امری دوری است و تاریخ نیز چیزی فراتر

---

۱. یاسپرس، کارل. (پانوشت صفحه‌ی ۷). مسیح. ترجمه‌ی احمد سمیعی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. ۱۳۸۸

۲. همان، (۱۶).

از تاریخ زندگی یک فرد ـ زندگی میان تولد و مرگ ـ نیست و یا گزارشی‌ست از وقایع دور و نزدیک، آن هم بدون هیچ غایت یا معنای مشخصی. این فهم از زمان، به واسطه‌ی حرکت دوری سیاره‌ها و نظم کیهانی ممکن شده بود. اما با یهودیت و به ویژه ظهور عیسی مسیح، به مثابه‌ی آخرین پیامبر و خاتم‌النبیین در اعتقادات مسیحی، فهم دوری از زمان و تاریخ جایش را به فهم خطی می‌دهد. زمان حدی جایش را به زمان بی‌حد می‌سپارد. دیگر منطق سنجش زمان، حرکت دوری سیارات و چیزی از قبل داده شده نیست، بلکه زمان مفهومی‌ست که حتی اگر عینیت نداشته باشد، باز هم خلق شده و خداوند آن را به بشر ارزانی داشته است. یعنی زمان به اذن و اراده‌ی یک فاعل عاقل مختار ایجاد شده و جهان ـ که او نیز آفریده شده است ـ در بستر آن قرار گرفته است. وقتی فهم ما از زمان چنین تغییر کند، مشخص است که فهم‌مان از تاریخ نیز تغییر خواهد کرد. تاریخ دیگر تاریخ یک زندگی و یا گزارش وقایع محدود نیست. تاریخ آغاز و انجامی دارد. جهان غایتی دارد. هر آنچه خداوند آفریده، نقطه‌ی شروعی در آفرینش داشته و نقطه‌ی ختمی نیز خواهد داشت. جهان رو به سوی غایتی در حرکت است. این غایت همان‌طور که عیسی مسیح تأکید داشت، رسیدن به نقطه‌ی پایان تاریخ و آغاز حاکمیت خداوندگار است. بنابراین، تاریخ، پس از عیسی مسیح، برخلاف باور یونانیان باستان، دیگر امری تصادفی و بی‌معنا نیست. بلکه سیری عقلانی است که در آن، کمال انسان مندرج است.

ملکوت خداوند همان پایان جهان است. پس زمانی که جهان و تاریخ به پایان می‌رسد، نیستی سر نمی‌رسد، بلکه حاکمیت خداوندی برقرار می‌شود. «جهان در آستانه‌ی ویرانی بی‌تفاوت تواند ماند، چون ملکوت خدا، این سعادت اعلی است که فرامی‌رسد.»[1] بله، ملکوت خداوند بر پایه‌ی منطق همین جهان استوار نیست، اما این بدان معنا هم نیست که این ملکوت اساساً فراسوی این جهان است. ملکوت الهی دنیای «دیگر»ی‌ست که از «همین» دنیا ناشی می‌شود. پس همان‌طور که یاسپرس

۱. همان، (۱۷).

اشاره کرده، ملکوت خداوند، مفهومی دوپهلوست: «ملکوت هم آمدنی‌ست و هم خود در میان ماست. آنچه جز در آینده به حقیقت نخواهد پیوست هم‌اکنون در این جهان جاری است.»[۱] یعنی این دنیا به طور بالقوه، ملکوت خداوندی را در خود نهان دارد. اگر این را بپذیریم، ناگزیر باید بپذیریم که کسی یا کسانی باید این بالقوگی را به فعلیت درآورند. این اشخاص، یا سوژه‌ها، برای این‌که بتوانند ملکوت خداوندی را از دل این دنیا بیرون کشند، باید آزاد و مختار باشند. از سوی دیگر، چنین حکمی نشان می‌دهد که ما در جهانی مملو از بیم و امید زندگی می‌کنیم. هراس از نارسایی و کم‌کاری در تحقق وعده‌ی الهی و امید به دستیابی به ملکوت خداوندی. پروردگار ما را در این جهان رها کرده ـ گرچه ما را به خودمان واگذار نکرده و از ما روی بر نگشتانده ـ تا راهمان را خودمان انتخاب کنیم. به همین دلیل «انسان محکوم به آزادی است». بشارت عیسی مسیح از «پایان جهان»، نه از برای این است که ترس و دلهره و اضطراب ناموجه را در دل بشر بیافکند تا زندگی را با بزدلی به اتمام رساند. بلکه این بشارت، هراسمندی اگزیستانسیال را به ما هدیه می‌دهد. ما را خبردار و هشیار می‌سازد. زندگی‌مان را معنادار می‌کند. آینده‌ای روشن را نوید می‌دهد. ما را از چرخه‌ی پوچ روزمرگی و دور بی‌وقفه‌ی زمان خارج می‌سازد. به همین دلیل این بشارت، تعالی‌بخش و فراروونده است.

اکنون اگر از دریچه‌ی دوم، یعنی اصلاح جهان یا اصلاح شخص خویش وارد شویم، به این نتیجه‌ی فوری می‌رسیم که پس سخن عیسی مسیح با ما این است که رفتارهای زشت را به کناری بگذاریم، از گذشته‌ی‌مان عبرت بگیریم و توبه کنیم و با امید به سوی آینده بشتابیم. اما یاسپرس معتقد است که حتی اگر مسیح چنین حکمی هم داده باشد، به این معنا نیست که قصدش این بوده تا این جهان را اصلاح کند. مسیح برای اصلاح وضع اجتماعی یا تصحیح نظم موجود جهانی سراغ ما نیامده است. او آمده تا ما را فراخواند، تعالی بخشد و پیش براند. نیامده تا به ما

---

۱. همان، (۱۸).

نظم ببخشد، ما را رام کند و به اصطلاح به نیکی امر و از بدی نهی کند. البته مسیح کار نیک را و فرد پرهیزگار را می‌پسندد و همواره انسان را از بدی و شرارت برحذر می‌دارد. اما رسالت اصلی او فراخواندن ماست. به همین دلیل برای مسیح ماهیت ما اهمیتی ندارد. این وجود ماست که ارزشمند است. همین چیزی که هستیم. با تمام شرارت‌ها و بدی‌ها و غرور و تعصب؛ او اصل وجود ما را خطاب قرار می‌دهد. این رویه‌ی عیسی مسیح، به کلی با رویه‌ای که کلیسا بعدها اخذ کرد، متفاوت است. کلیسا انسان رام‌شده را می‌پسندید. همه در نظرش گنهکار و بدهکار بودند. همه متهم بودند. گنهکار باید در همین دنیا به سزای اعمالش می‌رسید. مرزی میان حکم قانون و کلیسا وجود نداشت. وجود فاحشه، دزد، راهزن، دروغگو، مال‌اندوز، تبهکار و... همان ماهیت‌شان بود. این افراد همین که وجود داشتند مجرم محسوب می‌شدند. یعنی وجود این‌ها نشانی از وجود شرارت بر روی زمین بود. این‌ها مصادیق مفهوم شر به شمار می‌رفتند. اما عیسی مسیح، این افراد را در کنار جذامیان و سایر بیماران و تهی‌دستان و رانده‌شدگان به خود فرامی‌خواند. آن‌ها را همان‌طور که بودند دوست می‌داشت. آن‌ها را ترغیب به عمل نیک و دراندازی طرحی نو و وجودی تازه می‌کرد، اما هرگز شرارت را در ماهیت آن‌ها نمی‌دید. حتی برخلاف کلیسا هرگز از آن‌ها نخواست که از آنچه در گذشته انجام داده‌اند توبه کنند. «عیسی تهیدستان، خوارشدگان و گنهکاران را رجحان می‌نهد، چون روح آنان نرم شده است و برای پذیرش ایمان نو آماده‌اند.»[1] این کلیسا بود که هر بار از مؤمنانش می‌خواست که حتی از آنچه که به خاطر ندارند پیش پدر کلیسا اقرار کنند تا احساس ندامت و درماندگی در آن‌ها نفوذ کند. فراخوان آزاد عیسی مسیح، در مقابل توبیخ بی‌پایان کلیسا، به انسان حسی از آزادی و مختار بودن می‌بخشد.

دریچه‌ی سوم که بی‌ارتباط با اصلاح یا عدم اصلاح جهان نیست، باز هم به عمل فردی بازمی‌گردد. عیسی مسیح، رستگاری بشر را در آزادی تامش برای

---

۱. همان، (۶۰).

انتخاب صریح ایمان می‌دید. یعنی انسان باید آن‌چنان آزاد و رها باشد که در ناب‌ترین شکلش، دست به انتخاب بزند و ایمان را برگزیند. به همین دلیل به باور یاسپرس، مسیح دستگاهی اخلاقی برای این جهان نمی‌سازد. «مسیح می‌گوید که آدمی چه باید بکند؛ اما با این کار دستگاه اخلاقی خودبسنده‌ای بنیان نمی‌نهد تا جامعه‌ای انسانی درخور ساخته و هنجارهای زندگی این‌جهانی را بسازد. به خلاف، هر آنچه اخلاقی است از این رو چنین است که خواست خدا و آمادگی برای پایان جهان و نشان ملکوت آسمان‌هاست.»[۱] به همین دلیل ایمان با قانون (عیسی با کلیسا) هرگز یکجا نمی‌شود. قانون برای انسان است نه انسان برای قانون. یا به زبان عیسی، سبت برای آدمی مقرر شده است نه آدمی برای سبت. عیسی مسیح معتقد بود که قانون تنها به ریا راهبر است. «آن‌که به ویژه بر حسب قانون رفتار می‌کند بدی باطن خود را پنهان می‌سازد.»[۲] پس نمی‌توان و جایز نیست که برای رستگاری بشر خط و نشان کشید و دست‌وپایش را غل‌وزنجیر زد و سپس از او خواست تا با ایمان زندگی کند. یاسپرس می‌گوید که نقد مسیح بر قانون مطلق، به هدف رسیدن به بی‌قانونی نیست. بلکه برای رسیدن به سرچشمه‌های قانون است. اما همین تعالی و کسب ایمان ناب به خداوند و ملکوتش، برخلاف رویه‌ی صوفیان و عارفان و زاهدان و راهبان، از مسیر تنهایی و عزلت و دوری از غم دنیا و نفرین این‌جهان به دست نمی‌آید. بلکه تعالی همواره با دیگری ممکن می‌شود. وجود در تفردش معنایی ندارد. وجود با دیگری‌ست که به خود سروسامان می‌دهد. پس این قانون نیست که ما را به زور با دیگری و یا اجتماع پیوند می‌زند. و این تنهایی و گوشه‌نشینی نیست که ما را از قانون گریزان می‌کند و به ایمان ناب می‌رساند. بلکه این «محبت» است که دل‌های مؤمنان را به‌هم پیوند می‌زند. محبتی که هم فراتر از هر قانون وضعی‌ست و هم همگانی و بی‌حدومرز و مشترک است.

---

۱. همان، (۲۰).

۲. همان، (۲۶).

وجود تکین

یاسپرس بر این باور است که می‌توان از سه وجه به شخصیت عیسی نگریست: «به وی در واقعیت فردی‌اش از نظر روانی درنگریم؛ وی را از نظر تاریخی در بافت فکری وسیعی درآوریم؛ از خلال آرمان او گوهر وجودش را بازجوییم.»[۱] در اینجا برخلاف معمول، ابتدا اشاره‌ای به وجه سوم عیسی و پیوند جوهرینش با خدا و روح‌القدس می‌کنیم و از خلال آن وارد وجود انسانی عیسی ناصری[۲] می‌شویم. تا سرانجام بتوانیم طرحی از وجود تکین عیسی مسیح ترسیم کنیم. پس، از یاسپرس دور شده و به ژیلسون نزدیک می‌شویم. ژیلسون معتقد است که مسیحیت دو شوک بزرگ به فلسفه وارد کرد: شوک اول ظهور خدا بود. خدای متعال تصورمان را از جهان تغییر داد. چون پس از او جهان را برای همیشه متناهی می‌بینیم. آنچه که نامتناهی‌ست فقط اوست. شوک دوم ظهور مسیح (خدای وحی) بود. این خدا با این‌که خدایی در کالبد انسان است، اما در جوهرش همان خداست. به همین دلیل در مسیحیت نیز با مفهوم توحید مواجهیم. توحید یا حیات درون‌خدایی، در سه شخص حلول کرده است: خدای پدر، خدای پسر و روح‌القدس. اما این سه شخص دارای یک جوهرند. هر سه در یکدیگر ورود دارند. پس در اینجا با وحدت جوهر خداوندی مواجهیم. از تمامی این‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که عیسی مسیح، همزمان هم در مقام انسان و هم در مقام پسر خدا قرار دارد. جدا از آن‌که می‌توان به سادگی این نتیجه را پذیرفت که مسیحیت، جوهر خداوندی را به بشر انتقال داده یا آن را با بشر به اشتراک گذاشته است. تنها کافی‌ست بشر با ایمان پاک و نابش به سوی این جوهر تعالی یابد.

اکنون می‌توانیم وجود جوهرین را رها کرده و دو وجه دیگر شخصیت عیسی مسیح را به بحث کشیم. برخلاف خوانش‌های معمول، یاسپرس مدعی می‌شود

---

۱. همان، (۴۱).

۲. مسیح معادل Christ (فرانسه)، Christus (لاتینی) و Khristus (یونانی) ترجمه‌ی «مشیاه» عبری است و از نظر مفهوم عام است و با عیسی (Jesus)، که نام خاص است، فرق دارد.» پی‌نوشت مترجم فارسی.

که عیسی صرفاً مردی ملایم و نرمخو نبود. «انجیل عیسی مسیح را به همان روشنی همچون نیرویی خام در خشونت و پرخاشگری نشان می‌دهد که در دیگر ویژگی‌های نرمی و ملایمت بی‌حد و نهایت.»[۱] یاسپرس حتی می‌گوید که «شایسته» نیست که از مسیح چهره‌ی یک مرد بسیار ملایم و مهربان و همچنین مردی به شدت عصبی و بی‌تحمل ارائه کنیم. چرا که مسیح انسان‌وار، به مانند بسیاری از ما انسان‌ها آمیزه‌ای از مهربانی و خشم یا مهر و کین بود. «وای بر شما ای فریسیان که صدر کنایس و سلام در بازار را دوست می‌دارید. (انجیل لوقا، ۱۱: ۴۳).» «پس به سوی آن زن اشاره نموده به شمعون گفت که این زن را نمی‌بینی. به خانه‌ی تو آمدم آب به جهت پای‌های من نیاوردی ولی این زن پای‌های مرا به اشک‌ها شست و به موهای سر خود آن‌ها را خشک کرد. مرا نبوسیدی لیکن این زن از وقتی که داخل شدم از بوسیدن پای‌های من باز نایستاد. سر مرا به روغن مسح نکردی لیکن او پای‌های مرا به عطر تدهین کرد. (انجیل لوقا، ۷: ۴۴ ـ ۴۶).» کار کلیسا در هم‌جوهر دانستن خدای پدر و خدای پسر ساده بود. اما در مواجهه با عیسی، به نظر می‌رسد که ناگزیر از سانسور و حذف بخش‌هایی از زندگی و شخصیت فردی عیسی ناصری بود. در کنار حذف شخصیت تندخو و پیکارجوی عیسی، در هزاره‌ی دوم میلادی تلاش شد تا سیمای سیاسی وی نیز حذف شده و یا نادیده و ناچیز گرفته شود. «آنچه از قیصر است به قیصر رد کنید و آنچه از خداست به خدا و از او متعجب شدند. (انجیل مرقس، ۱۲: ۱۷).» اما یاسپرس نظر دیگری دارد: «اگر بر آن باشیم که عیسی مسیح فعالیت سیاسی نداشته (و به اصطلاح یهودی، عضو فرقه‌ی متعصب مخالف روم نبوده)، خواستار انقلاب اجتماعی نبوده، بیشتر به خاطر نشان دادن ایمان خویش نبوده که به پیشواز شهادت رفته، حیاتش حیات مردی با ایمان که چشم به راه اقدام خداوندی است بوده و نه موقوف به آن‌که مقاصد خود را به کرسی نشاند، هرگونه تظاهرات و نمایشی از اندیشه‌اش دور و زندگیش بیشتر به اراده‌ی

---

۱. همان، (۴۴).

الهی بوده، فهم رفتارش دشوار است.»[۱] و این حذف سیمای سیاسی را باید در کنار سخنی گذاشت که مدعی‌ست اساساً عیسی مسیح، از این دنیای فانی فراری بوده و صرفاً به ملکوت اعلی و نشستن در طرف راست خدای پدر می‌اندیشیده است. در حالی که زندگی عیسی نشان از آن دارد که او نیز همانند پیامبر اسلام، علایقی به این دنیا داشته و دست‌کم در جایی اظهار داشته که من طبیعت را دوست دارم. یعنی عیسی مسیح به صدای آب و بوی سبزه و نم‌نم باران و ریگ دریا و زیست حیوانات و استواری درختان علاقه داشته و چنین نبوده که به کلی زندگی این‌جهانی را انکار کند و آفریده‌های خداوند را به هیچ گیرد.

اکنون می‌توانیم به ادعایمان در باب این‌که عیسی مسیح وجودی تکین داشته و قصداً می‌کوشیده تا این اگزیستانس را برای پیروانش الگو قرار دهد، سروسامان دهیم. همان‌طور که یاسپرس مدعی‌ست، مسیح خواستار قیام وجودی است. زندگی و مرگ مسیح نشان از آن دارد که این قیام وجودی در یک پیوستار میان زندگی گذشته و دراندازی برای آینده قرار دارد. مسیح از ما نمی‌خواهد که گذشته‌ی‌مان را انکار کنیم، حتی از آنچه انجام داده‌ایم توبه کنیم، صرفاً باید آن را بپذیریم و از لحظه‌ی اکنون برای تحولی وجودی بهره ببریم. زنجیری زندگی معمولی و گرفتاری‌ها و روزمرگی‌هایمان را به آنچه به سویش روانیم، آنچه خیر اعلی است، آنچه تعالی وجودی و حد خداوندی بشر است، بسته است. نیازی نیست که این زنجیر را پاره کنیم تا به جایگاه خداوندی برسیم. تنها باید قیام وجودی را بپذیریم و خود و گذشته‌ی‌مان را تکرار نکنیم. برای این منظور یک الگو در اختیار داریم: عیسی مسیح. شخصی که هم از وضع انسانی (شاید بهتر باشد که از طبع انسانی استفاده نکنیم) برخوردار بود و هم جوهری الهی داشت. از این لحاظ عیسی مسیح وجودی تکین بود. در وضع انسانی‌اش همانند ما خشمگین می‌شد، کنایه می‌زد، عصبانی می‌کرد، دلسوز بود، رفیق بود، بی‌ریا بود و با مردم و در میان مردم می‌زیست.

---

۱. همان، (۳۵ و ۳۶).

اما با استفاده از جوهر الهی‌اش هماره بشارت جهانی دیگر را می‌داد. طرحی تازه برای زندگی. زندگی در زیر سایه‌ی حاکمیت خداوند و خیر اعلی.

وجود بالقوه

مبحث وجود بالقوه‌ی عیسی مسیح را می‌توان با این پرسش آغاز کرد که چرا وی تأکید فراوانی بر تناقض و تمثیل داشت. یاسپرس می‌نویسد که «عیسی مسیح صور خیال را ترجمان اندیشه‌ی خود می‌سازد و آن را به صورتی دریافتنی درمی‌آورد که توقعاتی معین را بیان می‌کند.»[1] بنابراین عیسی خود در این‌که زبانش را در ایما و اشاره و تشبیه و به ویژه استعاره بپیچاند ابایی نداشت. پیام مسیح پررمز و راز است. او در مقام فیلسوف قرار ندارد و نمی‌خواهد با دیگران وارد جدل شود و حرفش را به اثبات رساند. اما در جایگاه شاعر و ادیب نیز نیست؛ چرا که پیام‌آور است، از غایت دم می‌زند و بشارت‌دهنده است. «آنگاه خداوند دست خود را دراز کرده دهان مرا لمس کرد و خداوند به من گفت اینک کلام خود را در دهان تو نهادم. (ارمیای نبی، ۱: ۹).» مسیح از زبان برای زبان و به هدف زبان استفاده نمی‌کند. یعنی در چرخش‌های زبانی و در نظم ادبی گرفتار نیست. او زبان را به کار می‌بندد تا پیام را انتقال دهد. گفتارش فرازبانی است. او خود کلام است. لوگوس است. سخن است. اما نه به شکلی درخودمانده و درخودفرورفته؛ بلکه فرارونده است و نویدبخش.

یاسپرس چنین وجود بالقوه‌ای را اگزیستانس می‌نامد. آن‌که با تناقض و تمثیل درهم آمیخته است. ما به مثابه‌ی رهروانش، نه شناخت کامل و سرراست و افسون‌زدایی‌شده‌ای از زندگی معمولی عیسی ناصری داریم، و نه شناخت درست و دقیقی از هم‌جوهری مسیح با خدای پدر و روح‌القدس در اختیار داریم. حرف‌هایی از او شنیدیم، چیزهایی گفت و روزهایی در کنار ما بود و سپس ما را به کلیسا سپرد و خود رهایمان کرد. هرگز کتابی ننوشت. نیت نکرد تا چیزی را مکتوب کند و یا دستورالعملی از زندگی، اخلاق، سیاست‌ورزی و حتی نحوه‌ی اصیل اظهار وجود

---

۱. همان، (۳۱).

را به ما گوشزد کند. زندگی و مرگش سراسر راز و تمثیل و تناقض بود. یاسپرس معتقد است که سخن مسیح همواره به شکل غیرمستقیم حاصل می‌شود. اما نباید تناقض‌نمایی عیسی مسیح ـ چه در گفتار، چه در سبک زندگی و چه در پیوندش با خدا ـ را گمراه کننده دانست. به عکس، زبان رمز و اشارات او صرفاً برای جهت‌دادن به بشر چنین تدوین شده بود. یاسپرس می‌گوید که در نظر عیسی مسیح، فهم حقیقت اگزیستانسیال، یعنی به مخاطره انداختن همه‌چیز در جهت ادای رسالت الهی. و این یعنی حقیقت را گفتن و همواره راست بودن و با اصالت زیستن. به همین دلیل به باور یاسپرس، برای عیسی مسیح، تناقض رهایی‌بخش است: «موعظه‌ی او به آدمی می‌آموزد که فارغ از وهم، ناظر گمشدگی مطلق خود در این جهان باشد؛ این موعظه آدمی را از آن باز می‌دارد که از خود خشنود باشد و به یاد او می‌آورد که داور بی‌چون او کیست و تناقضات گفتار و کردار او می‌توانند در جهت رهایی مؤثر افتند.»[۱]

در اینجا به راحتی مشخص می‌شود که عیسی مسیح از وجود بالقوه حرف می‌زند. وجودی که در موجود تعبیه شده اما به محض این‌که به فعلیت درمی‌آید، با اصل وجود این‌نه‌همان است. همواره بخشی از ما غایب است. هرگز کامل نیستیم و هیچگاه به نقطه‌ای نیز نخواهیم رسید که کمال در ما مشهود باشد. به همین دلیل عیسی ما را از خرسندی کامل و ابلهانه بازمی‌دارد. یاسپرس می‌گوید، ایمانی که عیسی به ما ارزانی داشته، رفتاری روحانی را از ما طلب می‌کند که به خودی خود فهم‌ناپذیر است. ما همانند عیسی در این جهان زندگی می‌کنیم و در آن دخیلیم. اما هرگز عین این جهان نیستیم. ما قدرت فراروی داریم به همین دلیل هرگز در ضرورت این جهان فرو نخواهیم افتاد. دست‌کم ایمان همواره همچون نشانه‌ی هشدار، ما را از این غرقه شدن آگاه می‌سازد. «زیرا آنچه در او اثر می‌کند عنصری است ژرف که از این جهان نیست. آدمی در این جهان، فراتر از این جهان است. در عین غرقه بودن

۱. همان، (۶۸).

در شرایط خاکی، از جهتی مستقل از این جهان است، بی‌آن‌که بتواند این معنی را ثابت کند یا به تحقیق درآورد، و حتی با بیان آن، درباره‌اش شک و تردید پدید آورد.»[۱]

نتیجه

عیسی مسیح، زندگی و مرگش را در برابر ما قرار داده است. چه آنجا که دست از اصلاح جهان برمی‌کشد، چه آنجا که می‌گوید من به شما نمی‌گویم که چه کنید بلکه راه را نشان‌تان می‌دهم، چه در جایی که بر یارانش خشم می‌ورزد و یا جایی که نیروی رستگاری را در مستضعف‌ترین و مفلوک‌ترین مردمان می‌بیند، چه آن زمان که به استقبال مرگ می‌رود تا گناهان بشر با خونش شسته شود، پیامش مشخص است: وجود نیروی بی‌پایانی برای شدن دارد. پایان جهان همان وقوع رخداد است. رخداد زمانی تحقق خواهد یافت که ما به نیروی وجودی‌مان ایمان آوریم و از آن برای دراندازی طرحی نو برای زندگی و حتی خلق زندگی نوین بهره ببریم. این بالقوگی وجود است که هر بار ما را به مرز تصمیم می‌کشاند. این تصمیم است که هر بار به وجودمان فعلیت می‌بخشد. به همین دلیل عیسی مسیح پیام‌آور بدعت است. او بدعت‌گذاران را می‌پسندد و علیه ارتجاع و واپس‌گرایی است. بزرگترین و بهترین بدعت‌گذاران تاریخ از جام ایمان عیسی مسیح نوشیده‌اند و با تعریفی که عیسی مسیح از امر اگزیستانسیال ارائه کرد سیراب شده‌اند.

---

۱. همان، (۵۲).

به میراکبر خیبر
ع.[1]

تمهیدی برای ارائهٔ خوانشی رهایی‌بخش از اسلام[1]

سعد ضیمری

ترجمهٔ عتیق اروند

چکیده

علی‌رغم این واقعیت که اسلام از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته و به شیوه‌هایی تفسیر شده که به ندرت با یکدیگر قرابت می‌یابند، همهٔ این خوانش‌ها را می‌توان ذیل دو دسته قرار داد:

۱. رویکردهای غیرتاریخی

۲. رویکردهای تاریخی

رویکرد غیرتاریخی، به طور کل اسلام را از زمینه[2]اش انتزاع می‌کند و آن را به عنوان یک دال شناور آزاد در نظر می‌گیرد که در هر زمینه‌ای کاربستی یکسان

1. Zimeri, Sead. (2015). A Prolegomena to an Emancipatory Reading of Islam, Crisis and Critique, Edited by Frank Ruda & Agon Hamza, Politics and Theology Today, Volume 2, issue 1

۲. Context همچنین به معنای بافت (مترجم فارسی)

دارد. نظر به این رویکرد، تنها یک اسلام وجود دارد ـ که آن‌ها، آن را اسلام واقعی[1] می‌خوانند ـ و سایر قرائت‌ها انحرافی است. خوانش‌های تاریخی، اسلام را بخشی از جهانی می‌دانند که با آن در تعامل است، جایی که تاریخ و زمینه نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم اسلام دارند. فهم قابل قبول از اسلام، نه‌تنها مستلزم قراردادن آن در زمینهٔ تاریخی‌اش است، بلکه نیازمند درک نیروهایی‌ست که در تولیدش نقش داشته‌اند، و این، هم در زمینهٔ سرآغازهایش و هم در زمینهٔ تفسیری‌اش صادق است. بر اساس این رویکرد، اسلام [اسمی][2] مفرد نیست بلکه جمع است؛ یعنی تنها یک اسلام موجود نیست و اسلام‌ها وجود دارد.

در این مقاله، قصد دارم رویکرد تاریخی را پروبلماتیزه[3] کنم؛ آن هم با پروبلماتیزه کردن شیوه‌ای که این رویکرد از بازـ زمینه‌بخشی[4] اسلام می‌فهمد. ادلهٔ من این است که باوجود اهمیت خوانش تاریخی، برای داشتن یک خوانش رهایی‌بخش از اسلام، باید از آن فراتر رفت.

کلیدواژه‌ها: اسلام، فمینیسم اسلامی، زمینه‌بخشی اسلام، تفسیر، خوانش ژیژکی، خوانش رهایی‌بخش از اسلام.

1. True Islam

۲. همهٔ قلاب‌های داخل متن اصلی از مترجم فارسی است.

۳. problematize

۴. recontextualisation

پرواضح است که قرآن را می‌توان به طرق گوناگون تفسیر کرد، اما در خطوط کلی می‌توان تمامی تفاسیر قرآن را به دو دسته تقسیم کرد:

الف) غیرتاریخی

ب) تاریخی

در ادامه، کیفیت کلی هر یک از این خوانش‌ها را توضیح خواهم داد، همچنین این‌که چرا این‌ها نمی‌توانند مبنای خوانشی رهایی‌بخش از اسلام را فراهم کنند. ما نیازمند خوانشی تازه از اسلام هستیم، خوانشی که نه سنتزی بر دو خوانش شناسایی شدهٔ قبلی باشد و نه لزوماً بر آن‌ها غالب آید. این خوانش جدید، نیازی به نفی خوانش‌های دیگر ندارد، بلکه صرفاً آلترناتیوی برای تفاسیر موجود ارائه می‌دهد و می‌تواند از مشکلاتی بپرهیزد که خوانش‌های قبلی ببار می‌آورند و با روش‌شناسی‌هایشان قادر به رفع آن‌ها نیستند. من معتقدم که اسلام به گونه‌ای خوانش ژیژکی[1] نیاز دارد تا یک جنبش یا یک دکترین را به برشی رادیکال[2] تقلیل دهد که آنچه را پیش از آن بوده برسازد و سوبژکتیویتهٔ جدیدی را ایجاد کند؛ سوبژکتیویته‌ای که کاملاً تاریخی‌ست، اما بر یک نقطهٔ اتفاقی[3] غیرتاریخی متمرکز است. به این قضیه خواهم پرداخت که فضای کافی برای ارائهٔ خوانشی ژیژکی از اسلام وجود دارد، خوانشی که پتانسیل آن را دارد که اسلام را از نقاط آسایشی که به

1. Žižekian type of reading
2. Radical cut
3. Evental Point

آن تنزیل یافته خارج سازد، و همچنان این امکان را نیز دارد که ظرفیت ذاتی اسلام را به مثابه جنبشی واقعاً رهایی‌بخش نشان دهد؛ یا دست‌کم، این خوانش می‌تواند برخی از بنیان‌ها را که سیاسیون مسلمان باید در راستای [ایده‌های] رهایی‌بخش در پیش گیرند، فراهم سازد. من معتقدم که این گونه از خوانش ضروری است، زیرا اسلام امروز در فقر فکری و سیاسی قرار دارد. با توجه به تحولات کنونی فرقه‌گرایی[1] که در سراسر خاورمیانه و جهان اسلام گسترش یافته، روش‌های تاریخی و غیرتاریخی خوانش، تاکنون نتوانسته راهی تئوریک برای خروج از بن‌بست‌های فرقه‌ای نشان دهد. من شک ندارم که تجدید حیات فرقه‌گرایی در خاورمیانه، هیچ ربطی به راه و روشی که این قرائت‌ها در معرفی اسلام پیش گرفته‌اند ندارد؛ زیرا باید علل مستقیم را در جای دیگری جست‌وجو کرد: یعنی در دو جنگی که بر دو دولت اسلامی تحمیل شد، فروپاشی دولت در عراق و سوریه، گسترش و انتشار ایدئولوژی ارتجاعی وهابیت از عربستان، شکست بهار عربی، انواع مداخلات امپریالیستی در امور داخلی کشورهای مسلمان‌نشین ـ که اتفاقاً نشان دهندهٔ وابستگی مطلق آن‌ها به کشورهای غربی و فقدان آزادی‌های اساسی در سراسر خاورمیانه است. اما اگرچه علل مستقیم را نمی‌توان در شیوهٔ تفسیری که از اسلام ارائه شده یافت، اما می‌توان نشان داد که تقریباً تمامی عبارات اسلام معاصر، در تضاد با هر روح رهایی‌بخشی‌ست که وجه مشخصهٔ اسلام نبوی است. اسلام غرق در فرقه‌گرایی است و این فرقه‌گرایی، همان‌طور که در دهه‌های پسین خفته و ساکت بود، همواره به مثابه جریانی پنهان [و آرام] در اندیشهٔ اسلامی حضور داشت. این واقعیت که مبارزه با متجاوزان خارجی و امپریالیسم به طور مفرط شکل سیاستی واکنشی [یا ارتجاعی] به خود گرفته و اسلام مدام برای توجیه این اشکال سیاست ارتجاعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، جای نگرانی دارد. باید بتوان یک سیاست رهایی‌بخش داشت که نه با روح اسلام بیگانه و نه مخالف آن باشد.

1. sectarianism

اسلام از یک‌سو می‌تواند فلسفهٔ مقاومت در برابر مهاجمان، استعمار و امپریالیسم را توسعه بخشد و از سوی دیگر، ارزش‌های دربرگیرنده و آزادی برای همگان را ترویج کند. تا این دقیقه، صرفاً دیده‌ایم که چگونه جنبش‌های مقاومت در برابر مهاجمان خارجی، به سمت ستمگری و باطناً فرقه‌ای چرخیده‌اند: دخالت نظامی حزب‌الله در جنگی که بر مسلمانان سنی در سوریه تحمیل شد، به طور کل نمونه‌ای از این روند است. چنین جنبش‌هایی که از اسلام الهام می‌گیرند و حتی ذیل آن صحبت می‌کنند، عموماً جنبش‌هایی ارتجاعی هستند که حقوق برابر را برای همهٔ مردمانی که تحت قلمروی‌شان زندگی می‌کنند به رسمیت نمی‌شناسند و در نتیجه، از پیشرفت اسلام در جهتی که دست‌کم برای روح برابری و آزادی‌خواهی برای همگان مساعد باشد، جلوگیری می‌کنند.

خوانش غیرتاریخی، خوانشی‌ست که اسلام را از بافت تاریخی آن جدا می‌کند. این خوانش معمولاً قرائت‌های سنتی، ارتدوکس و تقدیس شده را دربرمی‌گیرد. حتی هنگامی که سعی می‌کند به محتوای کتاب وجهی تاریخی ببخشد ـ مانند زمانی که از نوع اسباب‌النزول (مناسبت وحی)[1] استفاده می‌کند ـ این کار را فقط برای تقویت ایماژی از کتاب به مثابه [پدیده‌ای] غیرتاریخی، چیزی که در بیرون تاریخ ایستاده اما می‌تواند از اوج سپهر معنویت[2] به زمین فرود آید، انجام می‌دهد. این ایماژی‌ست که در مکان و زمان منجمد شده و سپس به زمان ما کشیده شده است. هنگامی که این قضیه به معنای واقعی کلمه در نظر گرفته شود، سناریوهای عجیب و غریبی از بنیادگرایی را تولید می‌کند که به دنبال تحقق کامل اسلام پیامبر در شرایطی کاملاً متفاوت است. از آنجایی که این ایماژها معمولاً سفت و سخت هستند و مذاکره با آن‌ها به کمترین سطح تقلیل می‌یابد، خشونت بخشی از افق خوانش غیرتاریخی می‌شود. حتی زمانی که از خشونت استفاده نمی‌شود، تهدید آن افق آن را می‌سازد. تا زمانی که در این افق باقی بمانیم، امکان اصلاح یا تغییر

۱. همهٔ پرانتزها از نویسنده است. (مترجم فارسی)

2. ideality

بسیار کم است. آنچه در اینجا بسیار مهم است این است که این هرمنوتیک از حیثِ تاریخیِ[1] الگوی خویش ـ یعنی الگوی نبوی ـ کاملاً غافل است. حیث تاریخی، بعد نااندیشیده و حتی غیرقابل تصور این نوع خوانش است. اسلام به فرمی درنظر گرفته می‌شود که در زمان پیامبر بوده است؛ [یعنی] نخستین تحقق‌اش، تنها تحقق معتبر (اصلی) است. مسلمانان نه‌تنها موظف‌اند از اصولی پیروی کنند که در نخستین تحقق تجسم یافته است، بلکه ضرورتاً باید فرم آن را نیز اخذ و تقلید کنند. این تفسیر از اسلام، [همواره از] راست و دروغ، از هدایت راستین و انحراف سخن می‌گوید و در این جفت دوتایی، نخستین اصطلاحات همیشه ممتازند و شکل تاریخ رستگاری را [به خود] گرفته‌اند. ما گرفتار نبرد خیر و شر: کسانی که می‌کوشند به اسلام نبوی عمل کنند و کسانی که از آن انحراف کرده‌اند، هستیم. اسلام در یک طرف است و دنیا در طرف دیگر. این به هیچ‌وجه به این معنی نیست که در این شمای کلان از چیزها، جایی برای دیگری وجود ندارد. مسئله این است که [همه‌چیز] باید با الگوی غیرتاریخی جامعهٔ نبوی همخوانی داشته باشد. برای این خوانش، اصلاحات ربطی به درست‌اندیشی ندارد، بلکه به بازسازی الگوی نبوی مربوط است: بهترین زمان‌ها همواره پشت سر ماست.[2]

در مقابل این، الگوی تاریخی‌ای وجود دارد که الگوی نبوی را تاریخی می‌کند. این امر بر دینامیسم تاریخی‌ای که منجر به ایجاد الگوی نبوی شد، شرایط اجتماعی ـ تاریخی‌ای که آن را فعال کرد و همچنین بر محدودیت‌های تاریخی آن تأکید می‌کند. [این رویکرد] از معنوی‌سازی و فتیش شدگی الگوی نخستین جلوگیری کرده و بدین‌ترتیب عبارات [یا احکام‌اش] را تاریخی می‌کند. حیث تاریخی در این

1. Historicity

2. the best times are always behind us

این شعار کلی همهٔ گروه‌های مرتجع و واپس‌گرا و باستان‌گرا و سنت‌گراست: بهترین زمان، زمانی‌ست که سپری شده است! (مترجم فارسی)

روش‌شناسی نقش محوری دارد. به طور کل، الگوی تاریخی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

نخست، خوانش‌هایی وجود دارد که فهم جامعهٔ نبوی را تاریخی کرده و عنصر صرفاً انسانی را در معادله آشکار می‌سازد. با این حال، در اینجا، کتاب از تاریخی‌سازی مستقیم محتوایش مصون است. فمینیسم اسلامی[1] بیش از همهٔ اشکال خوانش‌های مترقی، به این گرایش تجسم بخشیده است. تاریخی‌سازی محتوای قرآن از در پشتی، در مداخلات ناشناخته، از طریق ادغام کامل محتوای کتاب در تفسیر به وجود می‌آید. این [تاکتیک] فضایی را فراهم می‌کند که از طریق آن، می‌توان خوانش غیرتاریخی را مستقیماً نقد کرد و همچنین به طور غیرمستقیم محتوای قرآن را به نقد کشید. برای فمینیسم اسلامی، قرآن صرفاً یعنی تفسیر قرآن.

اما این موضع، کاملاً ثابت نیست؛ زیرا اگر این‌طور بود، خوانش آن‌ها از قرآن، به مشقی از بطالت و بیهودگی بدل می‌شد. آن‌ها می‌خواهند بگویند که خوانش‌هایشان ـ اگر نگوییم قرائت‌هایی راستین ـ دست‌کم قرائت‌هایی واقعی‌ترند. اسلام، سرانجام بیان خویش را، بیان نهایی خویش را در خوانش‌های آن‌ها که تجسم مقصود قرآن است، یافته است. این امر برای آوای قرآن مشکلات متعددی را ایجاد می‌کند: این صدا چه می‌شود؟ آیا قرآن اصلاً صدایی دارد و اگر دارد چگونه آن را تشخیص دهیم؟ چگونه بفهمیم که با آن صدا در تماس هستیم؟ وقتی این پرسش‌های روش‌شناختی را مطرح کنیم، [تازه] واضح می‌شود که باید بر بیان اولیهٔ نبوی از اسلام تکیه کرده تا مشخص کنیم که آیا شکل [خاص و] متمایزی[2] که اسلام به خود گرفت، مبتنی بر ضرورت بود یا صرفاً تجلی اقتضایی[3] نهضت نبوی بود. فمینیسم اسلامی هرمنوتیک خوبی برای حل این مسائل ندارد. برخلاف رویکرد سنتی و غیرتاریخی که ظاهراً صدایش را کاملاً محو می‌کند، روش‌شناسی تاریخی‌گری نمی‌تواند صدای دیگری

1. Islamic feminism
2. distinctive
3. contingent

را، صدای مخالف را و صدای نقیض را با صدای خود تشخیص دهد. در نتیجه، آن‌ها «تکنیک‌های تفسیری و مانورهای پیچیده‌ای را توسعه داده‌اند تا سعی کنند ثابت سازند که علی‌رغم معنای ظاهری متن، قرآن به نوعی با تصور ما از برابری‌گرایی جنسیتی[1] هماهنگ است. این استراتژی نابسنده و در مواقعی غیرصادقانه است؛ زیرا انحرافات قرآن را که ممکن است از نظرگاه معاصر ما غیرقابل چشم‌پوشی باشد، مبهم می‌سازد» (Hidayatullah 2014, 151). این، امری پروبلماتیک است تا آنجا که مرتکب همان خطایی می‌شود که مخالفان خود را به آن متهم می‌کند؛ یعنی، این‌همان‌انگاری صدای خود با صدای قرآن. برای درک بازگشت به قرآن، آن‌ها نه‌تنها از منظر ایمانی، بلکه از نظر روش‌شناختی نیز باید غیریت[2] تقلیل‌ناپذیر قرآن را [به مثابه کلام خدا و نه بشر] تصدیق کنند؛ چیزی که علمای سنتی همیشه با «خدا بهتر می‌داند!» به آن اشاره می‌کردند. «خدا بهتر می‌داند!» فضای اختلاف، اشتباه، تشخیص نادرست، تفاوت حداقلی بین مفسر و امر تفسیر شده را باز می‌گذارد؛ [این عبارت] امکان تجدید ریشه‌ای ساختار فهم مفسران را باز نگه می‌دارد. شکاف میان کتاب و مفسر، هرگز پر نمی‌شود؛ بدین‌ترتیب ما فقط با تفاسیر سروکار داریم و هرگز راهی برای دستیابی به غیریت متن نمی‌یابیم. ما در برابر مغاکی قرار داریم که هرگز نمی‌توان از روی آن گذر کرد و بدین لحاظ کتاب همواره از دست می‌رود.

بخش دیگری از خوانش تاریخ‌گرایانه حاضر است گامی فراتر بگذارد و محتوای خود کتاب را تاریخی کند. علاوه بر این، پیشنهاد می‌کند که منبع شریعت، نه قرآن و سنت نبوی که تفاسیر آن‌ها باشد. برخلاف رویکردهای کمرو و خجالتی[3] فمینیسم اسلامی در باب تاریخی شدن کتاب، این رویکرد جسورانه و شجاعانه و همچنین کمتر دگماتیک است. این‌ها، کتاب را نه از زاویهٔ ایمان که از زاویهٔ داده‌های تاریخی موجود، بلکه حتی از طریق بررسی نحوهٔ تفسیر

1. gender egalitarianism
2. otherness
3. timid

کتاب می‌خوانند. ارکون (Arkoun, 1993) در خوانش آیات مرتبط با ارث زن، به طور متقاعدکننده‌ای نشان داده که چگونه تفاسیر سنتی/متعارف، با استفاده از تاکتیک روش‌شناختی معروف به «الناسخ و المنسوخ» (فرآیند لغو ـ تعلیق، واجد شرایط شدن، محدود کردن ـ یک آیه به واسطهٔ دیگری)، قرآن را به شکلی بی‌شرمانه تابع تصورات زمانهٔ خود کرده‌اند. این رویکرد تأیید می‌کند که پیش از این نیز به طور مستقیم در قرآن مداخلاتی وجود داشت، اما تفسیر متعارف می‌کوشد آن [مداخلات تاریخی] را نامرئی جلوه دهد. هرمنوتیک اسلامی به طور دفاکتو یک تاریخ‌سازی رادیکال از کتاب انجام داد، اگرچه هرگز نتوانست آن را تئوریزه کند تا برای اندیشه ممکن سازد. معتزله (قرن ۸ تا ۱۰ میلادی) مکتب الهیات عقلی و نظری اسلامی که در بصره و بغداد شکوفا شد، تنها مکتبی است که با جدیت به این موضوع پرداخته است؛ اما حتی آن‌ها نیز توسط نیروهای مسلط محدود و محو شدند. تاریخی‌گری به عدم امکان تفکر[1]، چه بسا به حوزه‌ای پرخطر بدل می‌شود. چرا که کلام خدا چنان به طور کامل تابع روش‌های حاکم شده بود که اسلام و تفسیر هر دو به یک چیز تبدیل شدند. صدای خدا صدای نخبگان حاکم شد. خدا به خدایی تکوین یافته بدل می‌شد؛ خدایی که مأموریت اولیه خود برای رهایی مستضعفان و فقرا را فراموش کرده بود. این ترانسفورماسیون با استعداد سیاسی زیرکانه‌ای که پیامبر از آن در مبارزهٔ خود برای آزادی و رهایی جمعی بهره برده بود، حاصل می‌شد.

ضرورت باز-زمینه‌بخشی به اسلام

اگر محافظه‌کاران برای تفسیر سخنان خداوند بر زمان قدسی تکیه زده‌اند، برای برتری بخشیدن به برخی آیات قرآنی بر سایر آیات، و نیز الگوواره کردن[2] جامعهٔ نبوی، بر دیدگاه زمان سکولار (تاریخی) تکیه می‌کنند. محافظه‌کاران با نادیده‌گرفتن دکترین کلی‌گرایی و فراتاریخی بودن قرآن -که خود مدعی آن اند- در عوض

1. impossible-to-think
2. paradigmatic

می‌خواهند به زمینه‌ها و «چشم‌انداز تک‌فرهنگی» جامعهٔ نبوی پای‌بند بمانند، دیدگاهی که «کاربرد آن را به‌شدت محدود می‌کند و مغایر با هدف کلی اعلام شده در خود کتاب است» (Wadud, 1999, 6). علاوه بر این، محافظه‌کاران در عوض مفهوم‌سازی کل‌گرایانه از قرآن، ذیل توانایی آن برای بازخوانی مجدد توسط هر نسل جدید مسلمانان در هر دورهٔ تاریخی (باز ـ زمینه‌بخش کردن یا باز ـ بافت‌یابی)، خوانش‌هایی از آنرا که بیش از هزار سال پیش تحت نام تاریخ مقدس و الگوی تاریخی ایجاد شده (آن‌گونه که در تفسیرهای کلاسیک، احادیث و اجماع علما تبارز یافته)، تقدیس می‌کنند. بنابراین آن‌ها در نهایت به دفاع تاریخی از امر مقدس/کلی می‌رسند، حتی اگر از پذیرش (دست‌کم به‌طور رسمی) درک تاریخی آن امتناع ورزند (Barlas, 2002, 52).

در این قطعهٔ تحسین‌برانگیز، اسما برلاس ـ نویسندهٔ یکی از متون بنیادین فمینیسم اسلامی ـ روش‌شناسی غالبی را که محافظه‌کاران دنبال می‌کنند تا اسلام را به مثابه یک دال شناور آزاد و بدون محدودیت زمینه و تاریخ تلقی کرده و در عین حال نسل اول مسلمانان را به یک فتیش[1] ارتقاء بخشند، خلاصه کرده است. نسل اول به مثابه تنها تجسم واقعی و هنجاری اسلام تلقی می‌شود؛ افرادی با ویژگی‌های مافوق بشری که مطلقاً به خدا و پیامبرش ارادت دارند. درک آن‌ها از اسلام و شکلی که اسلام در زمان پیامبر به خود گرفت، [تنها] شکل اسلام است. این اسلام بالاتر و فراتر از تاریخ است و بر همه‌چیز تأثیر می‌گذارد و به طور پارادوکسیکال، تحت تأثیر هیچ‌چیز نیست. از این رو، فرهنگ‌ها و شرایط باید خود را با این اسلام وفق دهند. در یک کلام، اسلام تغییرناپذیر است.[2] محافظه‌کاران نمی‌پذیرند که اسلام

1. fetish

۲. «منظور شما از این‌که می‌گویید قوانین باید تابع نیازهای زمانه باشند چیست؟ اگر قوانین باید از زمان تابعیت کنند، زمان خود تابع چیست؟ (...) این بدان معناست که قوانین باید از خواسته‌های مردم پیروی کنند. اما یکی از وظایف قانون، کنترل و هدایت جامعه است. (...) بشریت قادر به حرکت به جلو، یا انحراف به راست یا چپ یا توقف و پسرفت است. (...) این ارادهٔ آزاد به این معنی است که نوع بشر قادر به انجام اشتباهات بسیاری است. (...) دقیقاً به همین دلیل است که ما نباید تابع ارادهٔ زمان باشیم. ما باید بر ←

بخشی از فرهنگ‌هایی است که مسلمانان به آن‌ها تعلق دارند و نمی‌توان اسلام را جز با استبداد و زورگویی از این فرهنگ‌ها جدا کرد. اسلام خود را با این فرهنگ‌ها وفق می‌دهد، همان‌طور که سنت‌ها و فرهنگ‌ها خود را با آن سازگار می‌کنند. این یک فرایند دو طرفه است که اسلام و فرهنگ‌ها را در یک وحدت هم‌پوشان می‌سازد. سنتی را شکل می‌دهد و سپس به کسانی که به آن پایبند هستند معنا می‌بخشد. مانند هر دکترین دیگری، این [دین نیز] تابع تفسیری‌ست و به واسطه و از طریق تفسیری حیات دارد که توسط انسان‌های جایزالخطا، متعصب، فرهنگ‌زده[۱]، تک‌سونگر و ناکامل انجام می‌شود. این [دین] در حال گفت‌وگوی مستمر برای حفظ و ایفای نقش با فرهنگ‌هایی است که به فرمان‌های اخلاقی و قانونی آن احترام می‌گذارند.[۲]

علی‌رغم این واقعیت که اسلام دائماً در حال تغییر است و تعاریف متناقض زیادی در آن وجود دارد، مسلمانان محافظه‌کار هنوز آن را یکپارچه، بی‌زمان و غیرتاریخی ـ اگر نگوییم کاملاً ضد تاریخ ـ می‌دانند.[۳] دلایل زیادی برای این

← ارزش‌های مطلق تکیه کنیم. (...) ما به این دانش که مجموعهٔ قوانین و اعمال ما ابدی هستند ایمان داریم و کاملاً به آن تکیه می‌کنیم. (...) ما دین را امری مطلق و مستقل از شرایط اقتصادی و سیاسی آن زمان می‌دانیم». آیت‌الله مرتضی مطهری به نقل از: Afshar, 1998, p 104. See also: Al-Buti, 1998

۱. culture-bound من معادل دقیقی برای آن در فارسی نیافتم. منتها منظور ضیمری، کسانی‌ست که دارای ذهنیتی هستند که ناشی از رشد و پرورش‌شان در فرهنگی بسته است. (مترجم فارسی)

۲. این طرز فکر کاملاً اشتباه است که می‌گوییم اسلام باید تاریخی شود: چگونه می‌توان اسلام را، جز تاریخی بودن درک کرد. مهم نیست که چقدر انتزاعی یا بی‌زمان تصور می‌شود، سرشت تاریخی آن را نمی‌توان از آن جدا کرد، بدون درک نادرست از ماهیت و هدفی که در پی دستیابی به آن بود. با این حال، مفسران باید بدانند که «متن به تنهایی سر پا نمی‌ایستد، معنای خویش را خود بر دوش نمی‌کشد، باید در یک زمینه قرار گیرد، متن سرشار از تئوری‌ست، تفسیرش جاری‌ست و در اینجا پیش‌فرض‌ها به همان میزان فعالانه درکارند که در جای دیگر در زمینهٔ فهم متن. متون دینی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. بنابراین تفسیر آن‌ها با توجه به مفروضات پیشین‌شان و یا پرسش‌های پژوهشندهٔ آن‌ها، در معرض قبض و بسط هستند» Soroush, 1998, p. 244/251

۳. یک نویسندهٔ مراکشی به نام عبدالکبیر العلوی مدغری در کتاب خود (۱۹۹۹) المرأة بین أحکام الفقه والدعوة إلی التغییر، در مورد زنان مسلمان چنین می‌نویسد: ما می‌گوییم [موقعیت زن در اسلام با همهٔ ←

مصونیت در برابر تغییر و سازگاری اجتماعی وجود دارد، اما لازم نیست [این دلایل] در اینجا ما را نگران کنند. با این حال، من می‌خواهم نقد برلاس از تفسیر سنتی را که به عقیده او نه‌تنها در تفسیر نادرست از اسلام، بلکه در بهره‌گیری از قرآن برای سرکوب آرمان‌های برابری جنسیتی، و به‌طور کلی آرمان برابری، پروبلماتیزه کنم. در نقد او، اسلام سنتی هنوز مطابق با قواعد روش‌شناسی کلاسیک/تاریخی تبیین و تفسیر می‌شود، قواعدی که توسط علمای قرون اولیهٔ اسلامی ابداع شده است (McAuliffe, 1998). این قوانین، فراتر از هرگونه بحث یا انتقاد، مقدس تلقی می‌شوند. علمایی که قواعد و روش‌شناسی تفسیر اسلام (اصول فقه) را ابداع کردند، «به دلیل قرابت به پیامبر و نخستین جامعهٔ اسلامی، توانستند روش‌شناسی شخص پیامبر را تکثیر کنند» (Barlas, 2002, 51). از این رو، باید به اسلام چنین نزدیک شد. هرگونه تلاش برای تعدیل یا تغییر این قواعد تفسیری، حمله به اسلام تلقی شده و به طعن مورد تمسخر قرار می‌گیرد (Al-Buti, 2006). تاریخ و فلسفهٔ هرمنوتیک مدرن هنوز جایگاه خود را در مجموعهٔ مطالعات اسلامی نیافته است (Al-Azm, 1997 & 1981).

با این حال، آیا این رویکرد انتقادی شامل آپوریاها و تناقضات خودش نیست؟ بیایید برلاس را دوباره بخوانیم. او می‌گوید: «با نادیده گرفتن آموزهٔ کل‌گرایی و فراتاریخی بودن قرآن ـ که خودشان ادعا می‌کنند ـ محافظه‌کاران می‌خواهند در عوض به زمینه‌ها و «دیدگاه تک‌فرهنگی» جامعهٔ نبوی پایبند باشند، دیدگاهی که

← جوامع شناخته شده در گذشته، حال یا حتی آینده کاملاً متفاوت و غیرقابل مقایسه است] زیرا کاملاً معتقدیم آنچه اسلام آورده، بازآفرینی جدیدی از زن به مثابه انسان است؛ به گونه‌ای که نه پیش از اسلام و نه بعد از ظهور آن در هیچ جا مانندی ندارد. این الگو و آفرینش جدیدی که اسلام با آن به وجود آمد و به وجود زن معنا بخشید و به روح و هستی‌اش اهمیت قائل شد، سیمایش را ویژه ساخت و حدی قدسی برایش تعیین کرد، منحصر به اسلام است. هیچ تمدن دیگری نه در گذشته و نه در حال حاضر، نمی‌توانست چنین باشد. بنابراین فرقی نمی‌کند که زن در تمدن‌های پیشین جایگاهی داشته یا خیر. جایگاه او در اسلام کاملاً جدید است... این یک الگوی برجسته، تغییرناپذیر و همیشگی است که تحت تأثیر افکار، عقاید، فرهنگ‌ها و دیدگاه‌های مردم از چیزها قرار نمی‌گیرد.

«کاربرد آن را به شدت محدود می‌کند و در تضاد با هدف کلی اعلان شدهٔ خود کتاب قرار می‌گیرد» (ودود ۱۹۹۹، ۶). چگونه می‌توان این فراتاریخی بودن کتاب را به چیزی غیر از جامعهٔ نمونه‌ای که خود پیامبر بنیان‌گذاری کرد ترجمه کرد؟ آیا این طرح واقع‌بینانه است که جامعهٔ نمونه‌ای که پیامبر بنیان‌گذاری کرد، از نظر تاریخی پارادایمیک نیست بلکه اقتضایی است[1] و [بنابراین] قرآن باید در هر دورهٔ تاریخی مجدداً زمینه‌سازی شود؟ اما چگونه؟ برلاس پاسخ می‌دهد: «از نظر توانایی آن برای بازخوانی توسط هر نسل جدید از مسلمانان در هر دورهٔ تاریخی (باز-زمینه‌بخشی)». اما نه برلاس و نه دیگر فمینیست‌های اسلامی هرمنوتیک مفصلی ارائه نکرده‌اند که بتواند چنین پروژه‌ای از باز ـ زمینه‌بخشی را ممکن سازد. به سختی می‌توان نادیده گرفت که جامعهٔ نبوی با تعالیم قرآن دگرگون شد و این جامعه به طور گسترده بر دستورات کتاب برای تنظیم تعاملات اجتماعی بین مردم تکیه کرد. از این کتاب برای تحکیم مرزهای نوظهور جامعهٔ نبوی و ظهور سوژهٔ اخلاقی جدید در رابطه با آیین رفتار نبوی استفاده شد. سوژهٔ اخلاقی جدید صرفاً با احکام اخلاقی و دینی کتاب مطابقت نداشت، بلکه توسط آن هنجارها و احکام ایجاد شد. سوژهٔ اخلاقی جدید به معنای اساسی، تجسم هنجارهایی بود که با ظهور اسلام مطرح شد. بدون این فرض، موفقیت سریع اسلام اسرارآمیز می‌شود. با اعمال و شعائر اسلامی، پیروانش تبدیل شده و به وجودی جدید قلب ماهیت داده‌اند. این اعمال، به ایجاد و تثبیت افق هستی‌شناختی متمایز و خود ـ ادراکی[2] اسلامی کمک کرده که برای نخستین‌بار در زمان پیامبر نمایان شد. جامعهٔ نبوی تحت نظارت محمد، به فعلیت رساندن آن اصول و قواعد رفتاری‌ای بود که در قرآن آمده است. رجوع مجدد به قرآن برای باز ـ زمینه‌بخشی تازه به آن، به احتمال زیاد از نظر اخلاقی، جامعه‌ای مشابه جامعه‌ای که پیامبر آن را بنیان نهاد، ایجاد خواهد

1. historically not paradigmatic but contingent
2. self-understanding

کرد. تفاوت‌ها مینیمال و صرفاً کمی خواهد بود. پس خوانش‌های جدید چه مسیری را باید طی کنند تا باز ـ زمینه‌بخشی آن ممکن شود؟

به علاوه، صحبت از باز ـ زمینه‌بخشی به این معناست که محتوای کتاب، اگر وجود داشته، محدود به چارچوب‌های تاریخی و تولید گفتمانی‌اش نبوده است. حتی فهم این کتاب، از جمله فهم شخص پیامبر نیز از خود تاریخی دارد. این تقسیم‌بندی تاریخی بودن متن و تاریخی بودن تفسیر آن بر چه مبنایی استوار است؟ با فرض این‌که قرآن از نظر ماهیت فراتاریخی است یا حاوی برخی از حقایق اولیه است، آیا می‌توان این‌ها را با روش‌شناسی انتخاب و با اولویت دادن به آیاتی خاص بر برخی دیگر، آن‌ها را باز ـ زمینه‌بخشی کرد؟ یعنی خودسرانه از قرآن آنچه را که با موقعیت‌های ما سازگار است انتخاب کنیم و آنچه را که مناسب نیست کنار بگذاریم؟ یا این‌که محتوای کتاب را به کل خالی کنیم تا جا برای پر کردن مجدد آن با آنچه مسلمانان برای خود مناسب می‌دانند باز شود؟ در این مورد، ما حالت معکوس روند قرآنی تحول جامعه را داریم. قرآن به مثابه اسلام، در فراتر رفتن از زمینهٔ بلافصل خود که از آن بیرون آمد، زمینهٔ خود را مطرح کرد و آن را از درون بینش نظری و مجموعه‌ای از عملکردها پدید آورد و بدین ترتیب اعمال هنجارهای خود را ممکن ساخت. قرآن میدان جدیدی را باز کرد. قرآن به طور منفعلانه از بطن موقعیت زمینه‌ای‌اش شکل نگرفت، هرچند به آن بافت وارد شد و در پاسخ به آن شکل گرفت، اما خود زمینه و میدانی را ایجاد کرد که بازی‌اش قرار بود در آن انجام شود. این بدان معناست که محتوای کتاب را نمی‌توان از زمینه‌ای که ایجاد کرد و پاسخی که به آن داد جدا کرد؛ زیرا محتوای آن، زمینهٔ کاربرد آن و سوژهٔ دینی و اخلاقی تازهٔ آن را پدید آورده است. سیاق و زمینهٔ آن، آنچنان که هست، در محتوای کتاب گنجانده و به آن دلالت دارد. این میدان تازه‌گشوده‌شده نیز دارای حدومرز و عامل بازدارندهٔ تفسیرهای صرفاً ایدئولوژیک و خاص است. این یکی از دلایلی است که نمی‌توان محافظه‌کاران را بدون افتادن در دام‌شان مقصر دانست. بنابراین باید بر جدا نشدن محتوا از زمینهٔ فراگیرش اصرار داشت تا قرآن اصلاً معنا پیدا

کند. زمینهٔ قرآن و موضوعات استیضاح شدهٔ آن، حتی اگر با محتوا منطبق نباشد، محصول دیدگاه‌ها و سرمایه‌گذاری‌های «نظری»، «اخلاقی» و «ایدئولوژیک» آن است. محتوا و زمینه[1] در یک رابطهٔ تقریبی با یکدیگر قرار دارند.

جدایی محتوا از زمینهٔ آن، عنصری از خودسری شدید را در جامعهٔ ایجاد شده توسط پیامبر خلق کرده و آن را به عنوان یک رویداد محض تلقی می‌کند که متکی بر پویایی اجتماعی پیرامون خود است و می‌تواند در مکان و زمانی دیگر، جایگزین دیگری شود. به عبارت دیگر، هیچ چیز هنجاری خاصی در مورد نخستین جامعهٔ مسلمانان وجود نداشت. آیا برلاس قرآن را مرجع مطلق، کلی فراتاریخی نمی‌داند که برای عمل به آن، به وجهی معنادار، باید خالی باشد؟ ما با یک کتاب ضرورتاً خالی مواجه می‌شویم که هر بار با یک زمینهٔ جدید حک می‌شود تا به آن ورود یابد. زمینهٔ جدید معنای این کل خالی را مشخص می‌کند، در حالی که قرآن ظاهراً زمینهٔ آن را با معنای دینی و جهان‌بینی خود تعیین کرده است. معنا و سیاق نسخهٔ دیگری از محتوا و فرم است که بدون متلاشی شدن یا ناپدید شدن هر دو، از هم جدا نمی‌شوند. بدیهی‌ست که جدایی محتوا از زمینهٔ آن، به مفسر اجازه می‌دهد تا معنای عمیق‌تری را در پشت یا پس معنای تحت‌اللفظی یا حقیقت بیابد. این به او این امکان را می‌دهد که «میان معنای واقعی درونی (قرآن) ـ که امروزه از طریق تحلیل فلسفی در دسترس ماست ـ و شیوهٔ اسطوره‌ای، تخیلی و روایی ارائهٔ آن ـ که مشروط به وضعیت نابالغ بشر در دوره‌ای است که کتاب نگارش یافته ـ تمایز قائل شود» (Žižek, 2004, 76).[2] همان‌طور که ژیژک اشاره می‌کند، این خوانش «سطح فرم را به این معنا» از دست می دهد: ضرورت درونی محتوا برای فرض چنین فرمی. رابطهٔ بین فرم و محتوا در اینجا به معنای دقیق هگلی، دیالکتیکی است: فرم آنچه را که در محتوا سرکوب شده، هستهٔ انکارشده‌اش را بیان می‌کند. به همین دلیل است

1. content and context

۲. اگرچه از ژیژک نقل قول کرده‌ام، آرکون به راحتی با آن همساز می‌شود با این‌که خود ژیژک مخالف این نظر است.

که وقتی فرم دینی را با صورتبندی مستقیم محتوای «درونی» آن جایگزین می‌کنیم، احساس می‌کنیم که به نوعی فریب خورده‌ایم و از ضروریات محروم مانده‌ایم» (Žižek, 2004, 76/7). در حالی که برلاس می‌گوید محافظه‌کاران از مسیری متفاوت به تاریخیت اولین جامعه‌ای که آن را رد می‌کنند هدایت می‌شوند، خود او از مسیر دیگری به دیدگاهی غیرتاریخی از قرآن هدایت می‌شود. او به خوبی از تاریخی بودن گفتمان قرآنی خبر دارد، اما در نوشته‌هایش طوری رفتار می‌کند که گویی قرآن به تاریخی بودن گفتمانش محدود نشده است. بنابراین برلاس این‌طور نشان می‌دهد که به هر حال محافظه‌کاران حتی اگر دلایل نادرستی داشته باشند، کار را درست انجام داده‌اند.

مسلماً اسلام باید در بستر تولید خود قرار گیرد، درست همان‌طور که درک و اعمال مسلمانان باید در زمینهٔ خودشان قرار گیرد. اما نمی‌توان این کار را به بهای زمینهٔ ارائه شدهٔ اسلام، افق هستی‌شناختی، اخلاقی و هرمنوتیکی‌اش و اصول تأسیس و استیضاح سوژه‌های اخلاقی و سیاسی اسلامی انجام داد. دستاوردهای برجستهٔ پیامبر برای هر کسی که با چشم‌انداز تاریخی جامعهٔ پیشااسلامی[1] و دوران شکل‌گیری اسلام آشنا باشد به آسانی آشکار می‌شود. اسلام به معنای عمیق یک گسست هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اجتماعی با زمینه‌ای ایجاد کرد که آن را از تناقضات درونی متعدد، بن‌بست‌ها و اپوریاهایش به وجود آورد. گسست اسلام از محیط‌اش، با تغییر شکل آداب و رسوم مروج یا گسست کامل از آن‌ها، را نمی‌توان جز تلاشی برای دستکاری کردن انسان‌ها از درون یک فلسفهٔ جدید زندگی دانست. این امر در عمل نه‌تنها با دگرگونی سنت‌ها، بلکه با دگرگون کردن انسان‌ها و القای افق تازه‌ای به آن‌ها به دست آمد؛ جایی که می‌توانستند فرم کهنهٔ زندگی را بازاندیشی کنند، فرمی که نمی‌توانست جز هرج و مرج و ظلم چیز دیگری را نشان دهد. از آنجا که اسلام نه‌تنها یک آموزهٔ انتزاعی است، بلکه به پیروان خود رهنمودهای کلی اخلاقی ارائه کرده است، شیوه‌ای از زندگی‌ست که در آن آموزه‌ها و اعمال به مثابه فرم ـ اگر

1. the pre-Islamic society

نه، تنها فرمِ ـ قابل فهم زندگی تلقی می‌شدند. «قطعیت‌های معرفت‌شناختی» تازه به‌دست‌آمده که با ظهور اسلام و گسست از گذشته، تحمیل شده‌اند، نه‌تنها توسط اقتصاد سوداگرانهٔ اقتضایی قبیله‌ای و دامداری عشایری پشتیبانی می‌شوند، علاوه بر آن، این اقتصاد در نوعی چرخهٔ معین، از نظم نوظهور حمایت می‌کند؛ [طوری که] یکی بدون دیگری نمی‌توانست وجود داشته باشد. بازی جدید نه‌تنها منوط به شرایط فرهنگی بیرونی بود، بلکه فرهنگ را نیز به فراهم کردن فضایی برای بازی و همچنین ایجاد قوانین برای نحوهٔ بازی مشروط ساخت.[۱]

---

۱. آیاتی که در مورد ممنوعیت الکل صحبت می‌کنند (الخمر) (۲:۲۱۹؛ ۴:۴۳؛ ۵:۹۰/۱)، به بهترین وجه نشان می‌دهند که چگونه قرآن زمینهٔ مختص به خود را ایجاد می‌کرد، حتی اگر توسط محرک‌های بیرونی تحریک می‌شد. به معنای خاص، قرآن پاسخی بود به پرسش‌های خود و مشکلاتی که مطرح ساخت و ناتوانی‌اش در بررسی پیامدهای پرسش‌های خویش. در بیشتر مواقع ـ اگر نگوییم همیشه ـ قرآن را می‌توان از طریق این زمینهٔ درونی توضیح داد. بنابراین، من فکر می‌کنم از توضیح قرآن به صورت زمینه‌ای، چیز اندکی حاصل شدنی‌ست. یعنی مثلاً این‌که ارث زن نصف ارث مرد است را می‌توان با مراجعه به زمینهٔ پیدایش قرآن توضیح داد: زن به کلی از ارث محروم بود و قرآن نصف ارث مرد را به او عطا کرد. این رویکرد قرآن را از هر بینشی از خود سلب می‌کند: این رویکرد از هیچ قاعده، اصل یا رهنمود اقتضایی خود پیروی نمی‌کند، بلکه صرفاً واقعیت زمینهٔ خویش را منعکس می‌کند. زنان حق ارث نداشتند، به آن‌ها دلسوزی کردند و حقوقی را برایشان قائل شدند. برای مثال، این رویکرد چیزی در مورد دیدگاه قرآن از زنانگی یا مردانگی به ما نمی‌گوید. به سادگی فرض می‌کند که هیچ دیدگاهی در این مورد نداشته است. و اگر کسی بخواهد آن چشم‌انداز را واضح سازد، در معرض این خطر قرار می‌گیرد که به یک رویکرد ذات‌گرای منسوخ متهم شود. با این حال، هیچ چیز اساسی‌ای در مورد آن وجود ندارد. به سادگی یک چارچوب معرفتی و هرمنوتیکی را برای یک دیدگاه مشخص توضیح می‌دهد. اگر بگوییم قرآن رفتارهای متفاوتی را برای زن و مرد تحریم کرده، آیا این بدان معناست که از ذات‌گرایی اشتباهی حمایت می‌کنیم؟ من به سختی می‌توانم با این کاریکاتور ذات‌گرایی همراه شوم. ذات‌گرایی دیدگاهی‌ست که معتقد است چیزها، افراد یا مردمان از جوهرهای تغییرناپذیر تشکیل شده‌اند، مجموعه‌ای از خصایص که در همهٔ جهان‌های ممکن یکسان باقی می‌مانند. حال اگر من بگویم «زنان با مردان برابرند» و شما ادعای مرا گزارش و تفسیر کنید، نمی‌توان شما را به طرفداری از دیدگاه ذات‌گرایانه دربارهٔ نظرات من متهم کرد. شما می‌توانید آن گفته را این‌گونه تعبیر کنید که من این ادعا را به شیوه‌ای ذات‌گرایانه صادق می‌دانم که بسته به دیدگاه من می‌تواند درست یا نادرست باشد، یا می‌توانید دیدگاه من را به عنوان نظر خود بپذیرید و با عبارات ذات‌گرایانه از آن دفاع کنید که دوباره ممکن دیدگاه من باشد یا نباشد، اما این‌ها دو چیز متفاوت هستند که نباید باهم اشتباه گرفته شوند.

تاریخی بودن گفتمان قرآن و سوژه‌های استیضاح شدهٔ آن، نباید هنگام بازجویی زمینه‌ای که توسط قرآن فراهم شده، از دست برود. در واقع، قرآن گسستی ایجاد کرد، مدرنیتهٔ خودش را تشکیل داد؛ اما حتی این نیز تاریخی است، در تاریخ قرار دارد و به این ترتیب محدود است؛ به این معنا که نیاز است تا از افق تأسیسی آن فراتر رفت. بنابراین، اصل تاریخی بودن در مورد قرآن به این معناست که جهان‌بینی قرآنی به تغییری که در دورهٔ پیشااسلامی ایجاد کرد و تاریخی بزرگتر برای تاریخ گشود ـ که بی‌شک بخشی از این گشایش خود قرآن است ـ محدود می‌شود.

یک خوانش تاریخی از قرآن، باید بپذیرد که محتوا و زمینهٔ قرآنی همان چیزی‌ست که نسل پیامبر فهمیده و به کار بسته است. اسلام که از نظر تاریخی درک شده و در زمینهٔ خودش قرار گرفته، به احتمال زیاد، خود را در امتداد امت پیامبر بازتولید خواهد کرد. بازنگاری قرآن در زمینه‌ای دیگر، زمینه‌ای که به آفرینش آن کمکی نکرده، خوانش‌های تحریف شده و کاربردهای نادرست را ایجاد خواهد کرد. قرار دادن قرآن در چنین زمینه‌ای و درخواست از آن برای ارائهٔ توجیهات هنجاری برای رفتار مؤمنان، عملکردی است که قرآن نمی‌تواند آن را با موفقیت انجام دهد، زیرا قرآن تابع زمینه‌ای‌ست که ساختهٔ خودش نیست. این اسلام بدون هسته، بدون زمینهٔ خودش، یک اسلام بدون اسلام است.

به همین دلیل است که حقیقت اسلام چیزی جز تجربهٔ مدینه نیست، تجربه‌ای که با گسترش سریع اسلام، حفظ آن روزبه‌روز دشوارتر شد. این نارسایی، ظهور حدیث و مکاتب فقهی جدید را تبیین می‌کند. ثابت شد که قرآن به تنهایی کافی نیست و قادر به جذب گسترش سریع آموزه‌های زمینه‌زداکننده‌اش نیست. از آنجا که فرد و جامعه‌ای که در مدینه شکل گرفته، به واسطه و از مسیر تاریخی بوده، قرآن را نمی‌توان جز از طریق کارکرد آن از لحاظ تاریخی نگریست. در حالی که فعل بنیان‌ساز آن یعنی وحی را، باید از طریق پیوند آن با واقعیت تاریخی که به شکل‌گیری آن یاری رسانده، در تاریخ وارد کرد. فعل وحی به خودی خود دارای ارزش فراتاریخی است، زیرا با همهٔ رادیکال بودنش، تصمیم برای تغییر یک جامعه

به سوی خیر، می‌تواند بدون این‌که محتوا را به مثابه جزء لاینفک مستقیماً دخیل بداند، چنان‌که هست، از زمینه‌اش باز پس گیرد.[۱] البته قرآن برای همه وجود دارد، برای امید دادن به افرادی که با آن‌ها ناعادلانه برخورد می‌شود. نشان می‌دهد که تغییر امکان‌پذیر است، دنیای بهتری می‌تواند وجود داشته باشد. اما اگر کسی چنین پندارد که این امید یا راهنمایی در جایی در قرآن یا در میان سطور آن پنهان است، کارکرد قرآن را به شدت تضعیف خواهد کرد. حقیقت فراتاریخی قرآن مبارزه برای عدالت است. عدالت زمینه‌اش را ایجاد می‌کند، شرایط کاربردی خودش را ایجاد می‌کند، اما توسط زمینه‌ای که سعی در اصلاح آن دارد ـ حتی اگر این زمینه پاسخی به آن باشد ـ تعیین نمی‌شود. تنها پس از تصمیمی برای تغییر و تعلیق هنجارهای موجود و زمینه‌ای که هنجارهای ناعادلانه را حفظ می‌کند، می‌توان برای فعلی معادل فعل وحی، پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های خاص خود را مطرح کرد. این همان کاری‌ست که پیامبر انجام داد و این همان چیزی‌ست که باید دنبال و تکرار شود «تا تکانه‌های خلاق بازپس گرفته شود»، و نه نتیجهٔ عمل این تکانه‌ها (Žižek, 2004, 12).[۲]

---

۱. خوانش هگلی ژیژک می‌تواند در اینجا کمک‌کننده باشد: ابتدا گسست کلیدی اسلام را جدا می‌کنیم، سپس آن را واسازی می‌کنیم، و ناسازگاری‌های ضروری‌اش را تحلیل می‌کنیم تا نشان دهیم که چگونه ضرورتاً بعد کلیدی گسست‌اش را از کف داده است و در نهایت چرا برای ادای دین به آن، باید از آن فراتر رفت (Žižek, 2014, 33).

۲. مایلم در اینجا یک قطعهٔ درخشان از این اثر ژیژک را نقل کنم، زیرا ارتباط مستقیمی با موضوع مورد بحث دارد. ژیژک مقوله‌ای از درک دلوز از انقلاب‌ها را ذکر می‌کند که بر پایهٔ آن، انقلاب‌ها به شکل تاریخی و از دل شدن انقلابی مردم پدید می‌آیند. ژیژک می‌نویسد: «بنابراین، شدن با مفهوم تکرار REPETITION رابطهٔ مستقیم دارد: دوری از بودن و مخالفت با ظهور امر نو، ویژگی پارادوکس دلوزی این است که چیز واقعاً جدید تنها از طریق تکرار می‌تواند پدیدار شود. آنچه تکرار، تکرار می‌کند، نه گذشته‌ای که «به‌طور مؤثر بوده»، بلکه «واقعی اما نه بالفعل بودن» virtuality ذاتی گذشته است که با فعلیت بخشیدن به گذشته، به آن خیانت کرده است. به این معنا، ظهور امر نو، خود گذشته را تغییر می‌دهد، یعنی به‌طور رتروواکتیو، گذشتهٔ واقعی را تغییر نمی‌دهد ـ ما درون یک داستان علمی تخیلی نیستیم ـ بلکه موازنه‌ای میان فعلیت actuality و واقعی اما نه بالفعل بودن virtuality گذشته را تغییر می‌دهد... اجازه دهید فیلسوف بزرگی همچون کانت را در نظر گیریم. دو حالت برای تکرار وی وجود دارد: یا کسی به کلام وی پایبند است و بیشتر توضیح داده یا سامانه‌اش را تغییر می‌دهد، همان‌طور که نوکانتی‌ها (تا هابرماس و لوک فری) انجام دادند، یا می‌کوشد تکانه‌های ←

می‌توان تصمیم نبوی را برای خلق جوامع و افراد بهتر، مبارزه با بی‌عدالتی، فساد، ستم و همهٔ بیماری‌هایی که هر جامعه‌ای در زمان و مکان معین با آن مواجه است، تکرار کرد. این کار با باز ـ زمینه‌بخشی دیگری برای قرآن انجام نمی‌شود. برعکس، با اجتناب از آن انجام می‌شود. اینجا بحث اجتهاد نیست، بلکه تعلیق استفاده از قرآن به مثابه یک کتاب راهنما در زمینه‌هایی‌ست که هیچ ربطی به آن ندارند، مگر این‌که نخستین تحقق اسلام، تنها دستاورد اصیل آن تلقی شود، در حالی که باقی صرفاً مشتقات آن محسوب شوند. در این صورت، تمامی دستاوردهای تاریخی بعدی باید بر اساس الگوی جامعهٔ نبوی بازتعریف شوند؛ این همان کاری‌ست که بنیادگرایی انجام می‌دهد. اشتباهی که طرفداران هر دو تفسیر مرتکب می‌شوند این است که هنوز معتقدند می‌توان با قرآن در دنیای مدرن هدایت شد.

محافظه‌کاران هنوز هم قادر به ارائهٔ روش‌شناسی فراگیری نیستند که فاصلهٔ تاریخی‌ای را که منجر به جدایی مسلمان مدرن از جامعهٔ نبوی می‌شود در نظر گیرند؛ جامعه‌ای که پیامبر برای ایجاد آن در شرایط کاملاً متفاوت اقتصادی ـ اجتماعی اقدام کرد. غیرتاریخی بودن آن‌ها (رویکرد غیرتاریخی) یک مشکل واقعی است؛ زیرا اجازه نمی‌دهد تا امر نو پدیدار شود و هنگامی که ظهور می‌کند، از ایجاد بستر خویش ناتوان است. زمینه‌گرایان نیز به همین ترتیب بر این باورند که قرآن برای

← خلاقی را که خود کانت در فعلیت یافتن سامانه‌اش به آن خیانت کرده بود (یعنی اتصال به آنچه که «در کانت بیش از خود کانت»، بیش از سامانهٔ واضح‌اش، بیش از هستهٔ مفرط‌اش وجود داشت). بر این اساس، دو حالت خیانت به گذشته وجود دارد. خیانت واقعی، یک عمل اخلاقی ـ نظری با بالاترین وفاداری است: باید به کلام کانت خیانت کرد تا به «روح» اندیشهٔ وی وفادار ماند (و آن را تکرار کرد). و دقیقاً زمانی شخص به کلام کانت وفادار می‌ماند که واقعاً به هستهٔ فکری کانت، به تکانهٔ خلاقی که در زیربنای آن قرار دارد، خیانت می‌کند. باید این پارادوکس را به نتایج‌اش رساند. تنها این نیست که می‌توان با خیانت به نویسنده (سخن واقعی اندیشهٔ او) به وی وفادار ماند؛ در سطحی رادیکال‌تر، عبارتی معکوس حتی بیش از این صدق می‌کند، یعنی می‌توان به نویسنده‌ای از طریق تکرار وی، از طریق وفادار ماندن به هستهٔ فکری وی، واقعاً خیانت کرد،. اگر کسی نویسنده‌ای را تکرار نکند (به معنای اصیل کیر کگوری این واژه)، بلکه صرفاً از او «انتقاد» کند، به سمت‌وسوی دیگری رود، او را بچرخاند و غیره، این عملاً به این معناست که شخص ندانسته در افق و حوزهٔ مفهومی آن نویسنده باقی مانده است (Žižek, 2004, 12/3).

دنیای مدرن راهنمایی‌هایی دارد که از این ایده، بازاندیشی[1] آن سرچشمه می‌گیرد. وجه اشتراک هر دو رویکرد این است که می‌توان از قرآن به عنوان منبعی هنجارین بهره برد. آن‌ها هر دو کتاب را در معرض دستکاری و دسیسه قرار می‌دهند، به ویژه هنگامی که کتاب از دیدگاهی کاملاً متفاوت حمایت می‌کند.

می‌توان حدس زد که قرآن اگر در موقعیت ما بود، چگونه به مشکلات ما پاسخ می‌داد، اما پاسخ‌هایی که ما خواهیم داد همچنان پاسخ‌های ما هستند. بنابراین، نمی‌توان قرآن را باز ـ زمینه‌بخشی کرد، پیش از آن‌که آن را از ماتریس‌های سلطه‌اش زمینه‌زدایی کرد ـ دومی بر اولی حک شده است. برای باز ـ زمینه‌بخشی کتاب، ابتدا باید زمینهٔ اصلی آن را سرکوب کرد تا محتوای درونش آزاد شود. از آنجا که چنین تفکیکی جز در سطح اصول بسیار کلی و بدون تخریب محتوای آن امکان‌پذیر نیست، حتی نمی‌توان بحث باز ـ زمینه‌بخشی را مطرح کرد، با وجود این‌که مفسر از این موضوع ظریف ناراحت شده و درک درستی از کارکرد آن داشته باشد. در این صورت انسان توهم اسلام را حفظ می‌کند و آن را حقیقت می‌داند، غافل از این‌که این فقط یک توهم است. زمینهٔ (اجتماعی، تاریخی، فرهنگی، زبانی) قرآن نه‌تنها وحی و کلام خدا را ارائه می‌دهد (Barlas, 2002, 58)، بلکه حتی وحیانی بودن این کلام در زمینه‌اش [نهفته] است. خارج از این زمینه، اسلام هر چیزی هست جز اسلام؛ زیرا می‌توان متن را به گونه‌ای ساخت که چیزهای متناقضی را بیان کند (Abu Zayd, 2000, 141)، یا مفسر می‌تواند هر معنایی را که در خدمت برخی منافع ایدئولوژیک باشد، ارائه دهد. اسلام قادر است خود را بازتولید کند، نه علی‌رغم، بلکه به این دلیل که زمینهٔ خود را در متن دارد ـ «ما را قادر می‌سازد یک موقعیت تاریخی معین را به درستی درک کنیم» (Žižek, 2004, 15) ـ به گونه‌ای که نمی‌توان از اسلام بدون تصور معین، واقعی یا خیالی زمینه برای آن صحبت کرد. محصور شدن زمینه در متن، هم شرط امکان و هم عدم امکان «باز–زمینه‌بخشی» آن است. منظور من از شرط امکان این است که اسلام خارج

1. recontectualizing

از زمینه‌اش وجود نخواهد داشت، در حالی که منظورم از شرط عدم امکان، این است که اسلام در زمینهٔ خودش به سختی می‌تواند تغییراتی را که از بدو پیدایش‌اش رخ داده جذب کند. زمینهٔ قرآنی، علاوه بر اتصال و تعیین معنای کلام خدا، [واقعاً] معنای کلام خداست.[۱] از سوی دیگر، آنچه امکان درج مناسب کلام خدا در زمینه‌های گوناگون را فراهم می‌کند، ابهام در زمینهٔ سرراست وحی است. هرچه زمینهٔ وحی مبهم‌تر باشد، محدودهٔ آن نیز کلی‌تر می‌شود. قرآن همان‌طور که ارکون (Arkoun, 1996, 72) نشان داده، تاریخ‌ها، نام مکان‌ها و افراد و رخدادهای فردی را از آیات (حافظهٔ) خود پاک کرده تا با پیوند دادن همه‌چیز این جهان به خدا، شخصیت تاریخی‌اش را از گفتمان‌اش حذف کند.

من حامی هیچ دیدگاه افراطی‌ای نیستم که قرآن را فیلتر کرده و منفعلانه به ترکیبی از شرایط تاریخی و اجتماعی اقتضایی «که به چارچوب آنچه در یک لحظهٔ خاص قابل اندیشیدن باشد شکل می‌دهد» (Copjec, 2002, 62) تقلیل دهد. ما باید به پیروی از ژیژک، میان حیث تاریخی خاص و تاریخ‌گرایی تمایز قائل شویم. «حیث تاریخی خاص مستلزم رابطه‌ای دیالکتیکی با هسته‌ای غیرتاریخی است که ثابت می‌ماند ـ نه به مثابه یک ذات زیربنایی، بلکه به مثابه صخره‌ای که با هر تلاشی برای ادغام آن در نظم نمادین می‌شکافد» (Žižek, 1994, 199). در حالی که در تاریخ‌گرایی، پارادوکس حیث تاریخی (چیزی که مورد بحث قرار می‌گیرد ـ خودش را آشکار می‌سازد، خودش را برای بودن ثابت می‌کند ـ چیزی‌ست که همیشه بوده است) به نحوی «هموار» می‌شود و به یک توالی خطی از «اعصار»

---

۱. برای جلوگیری از هرگونه سوءتفاهم احتمالی: من از تقلیل قرآن به بستری که تولیدش کرده انتقاد کردم نه به زمینه‌ای که خودش تولید کرده است. بر دو زمینه باید تأکید کرد: زمینهٔ تاریخی‌ای که قرآن از آن سرچشمه گرفته و از آن دور شده و می‌توان از لحاظ تحلیلی و نه از نظر تاریخی از آن فاصله گرفت؛ زیرا چنین گسستی به معنای قطع ارتباط میان قرآن و زمینه‌ای‌ست که آن را تولید کرده و قرآن بهره‌بری از آن را برای گسترش جهان‌بینی‌اش به حداکثر رسانده است. اما زمینهٔ دوم، زمینهٔ تولید شده توسط قرآن است که نمی‌توان آن را از قرآن جدا کرد و می‌توان آن را به لحاظ تحلیلی ـ اگر نه از نظر تاریخی ـ به آن زمینه تقلیل داد و بالعکس.

تقلیل می‌یابد (Žižek, 2001, 184).[۱] اسلام یک دال بی‌جسم نیست که بتواند از یک زمینه به زمینه‌ای دیگر حرکت کند. هرجا که می‌رود، زمینهٔ خویش را به همراه دارد و هرجا که مستقر می‌شود، شرایط را برای استفاده از زمینه‌اش مهیا می‌کند. متن و زمینهٔ قرآن، دو روی یک سکه است. بنابراین، صرف ساده‌سازی متن ناظر بر موقعیت فرهنگی آن، به همان اندازه که برای روشن‌سازی شرایط اجتماعی کارکرد اسلام مهم است، ساده‌سازی‌ای خام‌دستانه نیز هست. این روش تقلیل‌آمیز زمینه‌گرایی که در آن، زمینه به‌طور منفعلانه خود را در فضای متنی حک می‌کند، علاوه بر این‌که مرتکب یک اشتباه منطقی ساده می‌شود، «مغلطهٔ توسل به ریشه‌ها»[۲] ـ این پیش‌فرض که تعیین منشأ یک ایده، یعنی تعیین صدق یا نادرستی آن ـ تأثیر قرآن بر محیط پیرامون‌اش را به هیچ می‌رساند. اسلام، اگر یکبار دیگر از ژیژک وام گیرم، «پیش‌فرض‌های خود را تثبیت ساخت» و شرایط اقتضایی/خارجی خویش را دوباره در منطقی فراگیر که می‌تواند از یک ماتریس مفهومی ابتدایی تولید شود، ثبت کرد (Žižek, 2000, 225). به عبارت دیگر، قرآن زمینهٔ خودش را ایجاد کرد، فضای متعلق به خودش را با قواعد خاصی که در آن می‌توانست بازی خودش را انجام دهد. ناگفته نماند که قرآن به معنای قابل توجهی، بخشی از فرهنگ پیشااسلامی‌ست. به این ترتیب، نه می‌توان قرآن را خارج از پارامترهای زمینهٔ تولیدش توضیح داد و نه می‌توان آن را به این پارامترها تقلیل داد؛ چرا که این کار به بهای تباهی و «نابینایی‌مان نسبت به هستهٔ واقعی‌ای که به صورت تاریخ‌سازی‌ها/نمادسازی‌های متنوع شکل می‌گیرد،» تمام می‌شود (Žižek, 1994a, 328).

---

۱. ژیژک در کتابش (The Indivisible Remainder) 2007، علیه تاریخ‌گرایی می‌نویسد: «یک پدیدهٔ اجتماعی خاص را هرگز نمی‌توان به طور کامل «زمینه‌بخشی» کرد و به مجموعه‌ای از شرایط اجتماعی تاریخی تقلیل داد –چنین خاص‌سازی خام‌ترین نوع کل‌گرایی را پیش‌فرض می‌گیرد: این فرض که ما یعنی عاملان آن، می‌توانیم از یک مکان خنثای کلیِ فرازبان خالص عاری از هر زمینهٔ خاص صحبت کنیم (ص ۲۱۴). همچنین نگاه کنید به تمایز ارکون بین «حیث تاریخی رادیکال» و «تاریخ‌گرایی پوزیتیویستی» در: Arkoun, 2002, 89-96

2. the genetic fallacy

BIBLIOGRAPHY:

Abu Zayd, Nasr, 2000, Al Nass wa al-Sultah wa al-Haqiqa: Iradah al Macrifa wa Iradah al Haymana. Al Markaz al-Thaqafi al-cArabi.

Afshar, Haleh, 1998, Islam and Feminisms: An Iranian Case-Study, Macmillan Press.

Al Azm, Sadik, 1997, The Tabooing Mentality: Salman Rushdie and the Truth of Literature, Beirut: Al Mada Publishing Company.

---- 1981, 'Orientalism and Orientalism in Reverse', Khamsin, no 8. London.

Al-Buti, Ramadan, 1998, Al Islam wa al-cAsr: Tahaddiyat wa Afaq, Dar al Fikr: Damascus.

---- 2006, Ishkaliyat Tajdid Usul al-Fiqh, Dar al-Fikr, Damascus, Syria.

Arkoun, Muhammad,1993, Min al Ijtihad ila naqd al Aql al Islami, trans, Hashim Salih. Dar al-Saqi, Beirut, Lebanon.

---- 1996, Al Fikr al-Islami: Qira'a Ilmiyya, trans, Hashem Saleh. Al Markaz al Thaqafi al-cArabi, Beirut.

---- 2002, The Unthought in Contemporary Islamic Thought, Saqi Books.

Barlas, Asma, 2002, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin: University of Texas Press.

Copjec, Joan, 2002, Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

Hidayatullah, Aysha, 2014, Feminist Edges of the Qur'an, Oxford: Oxford University Press.

McAuliffe, Jane Dammen, 1998, 'Qur'anic Hermeneutics: The Views of Al Tabari and Ibn Kathir', in Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, Andrew Rippin, ed., Oxford: Clarendon Press.

Soroush, Abdolkarim, 1998, 'Text in Context', in Liberal Islam, a Sourcebook, Charles Kurzman, ed. New York and Oxford: Oxford University Press.

Žižek, Slavoj, 1994, The Metastases of Enjoyment, Verso: London.

---- 1994a, 'How Did Marx Invent the Symptom?' in Mapping Ideology, Žižek Slavoj, ed., London: Verso.

---- (with Judith Butler and Ernesto Laclau), 2000, Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left, London and New York: Verso.

---- 2001, Enjoy Your Symptom, New York and London: Routledge.

---- 2004, Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences. New York and London: Routledge.

---- 2007, The Indivisible Remainder: A Essay on Schelling and Related Matters, London: Verso.

---- 2014, Absolute Recoil: Towards A New Foundation Of Dialectical Materialism, London: Verso.

Wadud-Muhsin, Amina, 1999, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford: Oxford University Press.

۵

لیبرالیسم سیاسی و لیبرتاریانیسم

آزادی، برابری و دموکراسی مالکیت‌محور

مارتین اونیل (Martin O'Neill) در مقاله‌ی «آزادی، برابری و دموکراسی مالکیت‌محور»، ابتدا به مخالفان نظریه‌ی عدالت رالز اشاره می‌کند که معتقد بودند، نظریه‌ی وی توجیهی فلسفی برای سرمایه‌داری دولت رفاه[1] (WSC) است. رالز خودش را حامی دموکراسی مالکیت‌محور[2] (POD) می‌دانست و در کتاب عدالت به مثابه انصاف[3] (JF)، این نظام را در برابر WSC قرار داد.

اونیل عملکرد WSC را به چند مورد عمده خلاصه می‌کند: تکوین نظام مالیاتی صعودی، بازتوزیع ثروت در میان شهروندان و همچنین ارائه‌ی خدمات و حقوق پایه‌ای چون مراقبت‌های بهداشتی، درمانی و آموزشی. پرسش اونیل این است، چرا با این‌که این موارد به نگرش رالز و دولت مد نظرش نزدیک است، اما وی با WSC به کل مخالف است؟ چرا رالز با نهادهای «به ظاهر سودمند» سرمایه‌داری دولت رفاه مخالف است؟ رالز یک پاسخ صریح و کوتاه دارد: WSC محدودیت ساختاری دارد. رالز معتقد است که WSC به طور اجتناب‌ناپذیری «نقض دو اصل عدالت» است: ارزش منصفانه‌ی آزادی‌های سیاسی را نمی‌پذیرد، به ایجاد و گسترش نابرابری‌ها در بحث مالکیت زمین و ابزارهای تولیدی، دارایی‌ها و منابع طبیعی دامن

1. welfare-state capitalism
2. property-owning democracy
3. Justice as Fairness

می‌زند. چرا که در این نظام، تقریباً همه‌چیز به‌ویژه حوزه‌ی اقتصاد و حیات سیاسی زیر کنترل چند دست مشخص است. رالز معتقد است که در WSC اصولی پایه‌ای برای تنظیم نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی وجود ندارد. اونیل انتقادات رالز به WSC را چنین دسته‌بندی می‌کند:

ارزش منصفانه‌ی آزادی‌های سیاسی را نمی‌تواند تضمین کند و اقتصاد و بخش بزرگی از حیات سیاسی در دست عده‌ای اندک است. (نقض اولین اصل عدالت رالز).

نمی‌تواند به میزان کافی برای دستیابی به برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها بکوشد. (نقض بخش اول اصل دوم)

قادر به نهادینه‌سازی «اصل دوسویگی» نیست و در عوض تنها حداقل تأمینات اجتماعی را تضمین می‌کند. (نقض بخش دوم اصل دوم)

از همین رو، رالز POD را بدیل سرمایه‌داری می‌داند. او اصطلاح دموکراسی مالکیت‌محور را از جیمز میده (James Meade) گرفته است. میده برای گذار از WSC به POD دو پیشنهاد مشخص دارد: الف) اعمال مالیات صعودی با گذر نسل‌ها (بر میراث و سایر سپردگی‌ها) و بازتوزیع آن بر اساس موازین برابری‌خواهانه. ب) افزایش سرمایه‌گذاری دولت در بخش توسعه‌ی سرمایه‌های انسانی از طریق نظام آموزش همگانی. رالز پیشنهادات میده را توسعه می‌بخشد. POD مورد نظر رالز یک نظام اقتصادی و اجتماعی‌ست که بر دو اصل عدالت استوار شده است: همانند WSC مالکیت خصوصی بر ابزارهای تولید را به رسمیت می‌شناسد اما برخلاف آن، برای گستراندن مالکیت بر ابزارهای تولید در میان همگان می‌کوشد و از تصاحب دارایی و سرمایه در دست عده‌ای قلیل جلوگیری می‌کند. از هر نوع بازتوزیعی حمایت می‌کند. هدف POD به مانند WSC صرفاً کمک به کسانی نیست که از بخت بد، همه‌چیزشان را از دست داده‌اند؛ بلکه هدف آن است که تک‌تک شهروندان در موقعیتی قرار گیرند که بتوانند امورات زندگی خویش را بر معیاری قابل قبول از لحاظ اقتصادی و اجتماعی پیش ببرند. رالز سه ویژگی نهادی POD را چنین توصیف می‌کند:

گسترش و توسعه‌ی مالکیت ابزار تولید در دست همگان؛ تا آنجا که سهمی برابر از تولید داشته باشند.

ممانعت از امتیازات بین‌النسلی (وضع مالیات سنگین بر املاک، دارایی‌ها، ارث و یا بخشش‌های کلان؛ برای محدود کردن بزرگترین روش تولید نابرابری در ثروت به ویژه از یک نسل به نسل دیگر)

جلوگیری از فساد سیاسی با: مبارزات سالم انتخاباتی، اصلاحات مالی، گسترش بودجه‌ی عامه، تشکیل احزاب سیاسی و سایر اقداماتی که بتواند مانع نفوذ شرکت‌های خصوصی و سرمایه‌داران در عرصه‌ی سیاست شود.

گزینه‌ی سوم مطابق با ارزش‌های اصل اول عدالت و گزینه‌های اول و دوم نیز مطابق با سیاست‌های اصل دوم عدالت تدوین شده است. بنابراین به باور اونیل، رالز در برابر محدودیت‌های ساختاری WSC یک «نظام اجتماعی» (social system) ساخته است. می‌دانیم که بنا بر بخش دوم اصل دوم عدالت رالز (اصل تمایز)، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در صورتی قابل پذیرش است که به نفع طبقات محروم تمام شود و به اصطلاح، افزایش نابرابری (در میزان قدرت، ثروت و درآمد) معادل با افزایش سهم کمتربهره‌مندان باشد. اونیل می‌کوشد این اصل را با POD بسنجد تا از دل آن خوانش رالز از ارزش برابری و پیوند آن با قدرت، سلطه و عزت نفس را دریابد. چرا که رالز معتقد است، نابرابری‌های اقتصادی، تأثیر مستقیم و مخربی بر قدرت و عزت نفس شهروندان دارد. رالز معتقد است که با کوتاه کردن دست یک اقلیت از کنترل دستگاه دولت و ایجاد قوانینی برای کنترل میزان ثروت‌اندوزی، می‌توان و باید جلو سلطه‌ی این گروه بر همگان را گرفت. نابرابری فی‌نفسه اشتباه است. اما نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی سبب می‌شود تا فرودستان هم به واسطه‌ی دیگران و هم به دست خویشتن به مثابه افرادی فرومایه جلوه کنند و این خود منجر به استثمار و سلطه بر فرد و ازبین رفتن عزت نفس می‌شود. رالز معتقد است که احساس فرومایگی بدترین نوع نابرابری‌ست. اگر همه‌چیز تحت کنترل یک طبقه یا یک گروه اقلیت باشد، همین گروه تصمیم می‌گیرد که نهادهای

جامعه دارای چه مکانیسم‌هایی باشد. آن‌ها نقش‌های اجتماعی را بر مردم تحمیل خواهند کرد. رویکرد «مبتنی بر انتقال» می‌تواند به مرور درآمد و ثروت را از دست طبقه‌ی مسلط به میان همگان بازتوزیع کند. با تغییر در مناسبات تولیدی و بازتوزیع اقتصادی می‌توان آزادی و برابری و مالکیت همگانی را تضمین کرد.

اما اونیل بر این باور است که چون شماری از نابرابری‌ها مربوط به شیوه‌های سازماندهی تولید اجتماعی است و صرفاً از توزیع اقتصادی ناشی نمی‌شود، بازتوزیع درآمد و ثروت نمی‌تواند کمکی به اصل تمایز بکند. البته مفهوم بازتوزیع رالزی یک مفهوم گسترده است و صرفاً شامل انواع خاص منابع درآمد و ثروت نمی‌شود. اونیل بر روی کارکرد معکوس سیاست بازتوزیع نیز دست می‌گذارد. احتمال دارد که فرد دریافت کننده‌ی کمک رفاهی (welfare) خودش را در موقعیتی انفعالی بیابد و احساس سرخوردگی کند. رالز معتقد است که فرد مستحق باید نقش قابل قبول و محترمانه‌ای در جامعه، به ویژه در مناسبات تولیدی داشته باشد. بنابراین تنها هنگامی می‌توان کنترل بر ابزارهای تولیدی را گسترش داد که به همه‌ی شهروندان «حس زنده»ی همکاری اجتماعی را ببخشد. رالز همچنین در پاسخ به انتقاد مارکس از تقسیم کار در سرمایه‌داری، معتقد است که در POD، اشکال تنگ‌نظرانه و تحقیرکننده‌ی تقسیم کار تا حد زیادی ازبین خواهد رفت.

رالز در بخش اول اصل دوم (اصل برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها) FEO، این حکم را صادر می‌کند که برابری صوری مستلزم برابری واقعی نیست. بنابراین در این اصل، بر تأمین برابر خدمات آموزش و بهداشت تأکید می‌شود. اونیل این اصل را نیز با تحقق POD می‌سنجد. از همین رو، همان ابتدا تفکیکی میان ویژگی نهادی ۱ و ۲ رالزی قائل می‌شود و می‌گوید، قطعاً این درست نیست که سیاست‌های نوع ۱ را نمی‌توان بدون سیاست‌های نوع ۲ پیش برد. با این تغییر، اونیل برای پاسخ به این مسئله که شاید POD تنها راه رضایت خاطر رسیدن به FEO[1] نباشد، به ساموئل فریمن (Samuel Freeman) ارجاع می‌دهد. به نظر فریمن، دستیابی

1. principle of fair equality of opportunity

به FEO مستلزم آن است که فرصت‌های واقعی برای همه‌ی طبقات مولد در جهت کنترل سرمایه و ابزارهای تولیدی مهیا شود (اصل نهادی ۱). با این حال، به باور اونیل، در اینجا میان دیدگاه فریمن و رالز در معنای مفهوم «فرصت» oppor-tunity تفاوت عمده‌ای وجود دارد. برای رالز، افراد بدون درنظرداشت زمینه‌ها و سوابق اجتماعی‌شان می‌توانند از فرصت‌های برابر بهره ببرند. اما فریمن فرصت را به مثابه توصیف قدرت‌ها و ظرفیت‌های همانندی می‌شناسد که برای تصاحب یک امر اجتماعی خاص آماده شده‌اند. اونیل اما با دیدگاه رالز موافقت می‌کند؛ چرا که معتقد است در نظر گرفتن منشأ طبقاتی و موقعیت افراد، برای یافتن افراد واجد شرایط، به FEO جنبه‌ی استبدادی و سلسله‌مراتبی خواهد بخشید. اونیل نتیجه می‌گیرد، با این‌که استدلال‌های خوبی در دفاع از POD در برابر WSC مبتنی بر اصل تمایز وجود دارد، اما استدلال‌های مشابهی در دفاع از POD در برابر WSC مبتنی بر اصل FEO وجود ندارد.

اونیل در بخش‌های پایانی مقاله، نگاه انتقادی‌تری به رالز اخذ می‌کند. به ویژه آنجا که بحث نسبت WSC و ارزش‌های منصفانه‌ی آزادی‌های سیاسی مطرح می‌شود. اونیل معتقد است که ردیه‌ی رالز بر WSC در این بخش چندان قناعت‌بخش نیست؛ نه‌تنها تکوین POD مستلزم و مشروط به تحقق اصل FEO نیست، بلکه ممکن است برای حفاظت از اصل اول رالزی نیز مورد نیاز نباشد. او معتقد است که می‌توان رویه‌ها و سیاست‌هایی را در درون WSC در پیش گرفت و از دخالت قدرت اقتصادی در قدرت سیاسی جلوگیری کرد؛ بی‌آن‌که نیاز باشد کل این نظام را از ریشه بر کند. اونیل رالز را متهم به نادیده گرفتن بستر باز استراتژی‌های کارساز در زمینه‌ی تفکیک ثروت و سیاست می‌کند. اما چرا رالز قصداً این استراتژی‌ها را نادیده گرفته است؟ پاسخ اونیل این است که وی کوشیده تا با این نادیده‌انگاری، پاسخی به این اعتراض مشترک سوسیالیست‌ها و رادیکال‌دموکرات‌ها بیابد که می‌گویند، آزادی‌های برابر در یک کشور دموکراتیک مدرن، صرفاً صوری‌اند و در عمل هیچ کاربستی ندارند. بنابراین امکان دستیابی به و تحقق اصل اول، حتی برای WSC نیز وجود دارد.

در ادامه، اونیل برای این مدعایش، مثال‌هایی از تغییر سیاست‌ها و خط‌مشی‌های کشورهای اسکاندیناوی در جهت اصلاح نظام WSC می‌زند. این دولت‌ها نه‌تنها با تدوین سیاست‌هایی که رالز آن‌ها را در چارچوب WSC محدود می‌داند، بلکه همچنین با سیاست‌هایی که اتفاقاً رالز آن‌ها را برای POD الزامی می‌داند (به‌ویژه تغییر در سیاست‌های کنترل دارایی افراد)، عدالت اجتماعی را تحقق بخشیده‌اند. اونیل می‌گوید شاید اساساً در مقابل هم قراردادن POD و WSC گمراه کننده باشد.

منبع:

O'Neill, Martin. Liberty, Equality and Property-Owning Democracy, Journal of Social Philosophy, Vol. 40 No. 3, Fall 2009, 379–396.

جامعهٔ بسامان شرط تحقق عدالت

جوشوا کوهن (Joshua cohen)، در مقالهٔ برابری دموکراتیک (democratic equality) ابتدا به طور مفصل از الگوی بیشینه‌ی کمینه (maximin) رالز و اهمیت این الگو در تبیین مفهوم برابری در جامعه‌ی دموکراتیک دفاع می‌کند. سپس، در زیر عنوان موقعیت نخستین و تعادل اجتماعی (original position and social equilibrium) استراتژی ادله‌ی بیشینه‌ی کمینه را واضح می‌سازد؛ طوری که نخست، ارجحیت ساختار نگاه دواصلی عدالت را بر اصل فایده میانگین نشان می‌دهد و در گام بعدی، با تکیه بر برهان ایده‌ی اجتماعی جامعه‌ی بسامان، دریافت دواصلی را با سه دریافت ترکیبی مقایسه می‌کند. برای دستیابی به استراتژی کوهن، گزارشی اجمالی از طرح رالز در فصل سوم (chapter 3: the original position) کتاب نظریه‌ی عدالت ارائه می‌کنیم.

دغدغه‌ی رالز در کتاب نظریه‌ی عدالت سه عنصر پایه‌ای است: اثبات اصول اخلاقی و رد مطلوبیت‌گرایی، قراردادگرایی به مثابه رویه‌ی استنتاج اصول عدالت و دو اصل اساسی عدالت. نگاه دواصلی عدالت شامل، یک: اصل آزادی برابر و دو: برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها و اصل تفاوت یا بیشینه‌سازی کمینه است. (Rawls,1999, 107) اصل نخست از آزادی‌های همه‌شمول و برابر شهروندی پاسداری می‌کند. اما بخش دوم اصل دوم، به این معناست که نابرابری‌های اجتماعی-اقتصادی در صورتی قابل پذیرش است که به نفع طبقات محروم تمام

شود و به اصطلاح، افزایش نابرابری (در میزان قدرت، ثروت و درآمد) معادل با افزایش سهم کمتر بهره‌مندان باشد. رالز معتقد است که برای دستیابی به اصول عدالت، باید موقعیتی را ترسیم کرد که از نظر اخلاقی ایدئال باشد. در موقعیت نخستین (original position) اشخاص عقلانی دست به گزینش امور مشروع خواهند زد. جوامع انسانی معمولاً از دو عنصر در رنجند: کمبود نسبی منابع و تضاد منافع. در موقعیت نخستین کمبود نسبی منابع مفروض است؛ اما هم قحطی و هم فراوانی منابع باید از معادله کنار گذاشته شود. چرا که وجود این دو صورت مسئله را به کل نابود می‌سازد. همچنین در موقعیت نخستین، انسان‌ها نسبت به منافع یکدیگر بی‌تفاوتند؛ چرا که فرض بر این است که هر کس منافع خود را پیگیری می‌کند و در اندیشه‌ی برآورده شدن نیازهای خویش است. پس با وجود دو قید کمبود نسبی منابع و تضاد منافع است که بحث از عدالت معنادار می‌شود. رالز معتقد است که قرارداد عقلانی‌ای که توسط اشخاص عقلانی در موقعیت نخستین بسته می‌شود، خود نیازمند پیش‌شرط دیگری تحت عنوان پرده‌ی بی‌خبری (the veil of ignorance) است. تا این پیش‌شرط نباشد، نمی‌توان انسان را به مثابه موجودی عقلانی و منصف متصور شد. (Rawls,1999, 118 & 123) انسانی که دست‌کم از بخشی از ویژگی‌های فردی و اجتماعی‌اش پالوده شده است: طبقه‌ی اجتماعی فرد، موقعیت طبیعی فرد، موقعیت تاریخی فرد و موقعیت خاص جامعه.

در اینجاست که جوشوا کوهن، با استفاده از «سطح رضایت‌بخشی» دست به قیاس نگاه دواصلی رالز با اصل فایده‌ی میانگین (average utility) می‌زند:

برهان A: نگاه دواصلی و اصل فایده‌ی میانگین

A1: هر یک از طرفین در موقعیت نخستین باید مطمئن شود که موقعیت‌اش رضایت‌بخش یا درست است.

A2: نگاه دواصلی عدالت، حداقل رضایت‌بخش را تضمین می‌کند.

A3: چون نگاه دواصلی عدالت حداقل رضایت‌بخش را تضمین می‌کند، موقعیت‌های فراتر از آن را نیز ضمانت می‌کند.

A4: اصل فایده‌ی میانگین حداقل رضایت‌بخش را تضمین نمی‌کند و حتی شاید در واقع بر یکی از طرفین، فشاری را وارد کند که غیرقابل تحمل باشد.

A5: منفعت فراتر از حداقل رضایت توسط نگاه دواصلی عدالت تضمین می‌شود؛ اما اصل فایده‌ی میانگین چنین منفعتی را نامحتمل می‌داند.

A6: بندهای A1 تا A5 ترجیح عقلانی نگاه دواصلی عدالت را به اصل فایده‌ی میانگین واضح می‌سازند. (Cohen, 1989, 732).

اما نکته اینجاست که چرا به باور کوهن ـ و همچنین رالز ـ نگاه دواصلی حداقل رضایت‌بخش را برای طرفین قرارداد تضمین می‌کند ولی اصل فایده‌ی میانگین چنین ضمانتی نمی‌دهد؟ پاسخ دقیقاً در تعریف اصل فایده‌ی میانگین نهفته است: اصل فایده‌ی میانگین معتقد است عدالت زمانی تحقق خواهد یافت که نفع همگان از قدرت، ثروت و درآمد، حداکثر شود. این حداکثر شدن نفع همگانی، حداقل رضایت‌بخشی را تضمین نمی‌کند؛ چون افراد در موقعیت‌های گوناگون و به درجات بسیار متفاوت، از نفع حداکثری بهره می‌برند و پرواضح است که کمتر بهره‌مندان به سختی می‌توانند با آنچه دارند سر کنند. در برابر چنین شرایطی، به نظر می‌رسد که قاعده‌ی بیشینه‌ی کمینه‌ی رالز به مراتب دلگرم‌کننده‌تر است. بر پایه‌ی این قاعده، می‌توانیم گزینه‌های گوناگون و شرایط مختلف را کنار هم قرار دهیم و بر حسب بدترین حالت آن‌ها را ترتیب داده و در نتیجه، بهترین حالت از میان بدترین‌ها را انتخاب کنیم و آن را مبنای «تصمیم» محسوب کنیم. (Rawls,1999, 133). این مبنا همان سطح حداقل رضایت‌بخشی‌ست که کوهن از آن صحبت می‌کند. کوهن بر این باور است که با این قاعده، اطمینان ما از این‌که با وجود نابرابری، هیچ کسی زیر خط فقر باقی نمی‌ماند امری حتمی است. کوهن در ادامه، بر پایه‌ی برهان A، برهان B را سازمان می‌دهد و در آن «بیشینه‌سازی اصل فایده‌ی میانگین» و همچنین «اطمینان از این‌که هیچ کسی زیر خط فقر نمی‌ماند» را لحاظ می‌کند. (cohen, 1989, 733). کوهن مدعی‌ست که برهان B از این لحاظ که نتایج غیرقابل تحمل را کنار می‌گذارد، با برهان A تفاوت دارد.

در ادامــه، کوهــن از مفهــوم دیگــری به نــام تفسیر آستانــه‌ی طبیعی (natural threshold interpretation: NTI) برای توصیف کفایت حداقلی بهره می‌برد. به باور وی، منابع اولیه‌ای در سطح آستانه‌ای وجود دارد که هر انسانی با یک زندگی معقول می‌کوشد بدان دست یابد و از آن گذر کند. به واقع، کوهن هر انسان عاقلی را مستحق دسترسی به این سطح دانسته و عبور از سطح آستانه‌ی طبیعی را به مثابه تضمینی بر حداقل رضایت‌بخشی می‌خواند. NTI موقعیتی رضایت‌بخش را به عنوان موقعیتی فراتر از سطح آستانه معرفی می‌کند و به این صورت، گزاره‌ی B1 (هر یک از طرفین در موقعیت نخستین باید مطمئن شود که موقعیت‌اش رضایت‌بخش یا درست است) تثبیت می‌شود. با این‌که کوهن دو حسن دیگر سطح آستانه را برمی‌شمارد، اما بلافاصله می‌گوید که اگر NTI درست باشد، استدلال راولز کاملاً غلط است. (با این‌که همچنان این معیار برای اصل فایده‌ی میانگین کارآمد است). چرا که به باور کوهن، غیرقابل تصور است که عقلانیت و طبیعت انسانی باهم ترکیب شده و یک آستانه‌ی مشخص را ایجاد کنند که هم با افراد و هم با شرایط آن‌ها همخوان و یکسان باشد. همچنین کوهن معتقد است که وجود آستانه از نگاه دواصلی عدالت پشتیبانی نمی‌کند. از همین‌رو، کوهن معیار دیگری برای کفایت حداقلی پیشنهاد می‌کند: تفسیر تعادل اجتماعی (social equilibrium interpretation: SEI). SEI از این واقعیت شروع می‌شود که طرفین در موقعیت نخستین، در حال انتخاب اصول برای «جامعه‌ای بسامان» و دارای موقعیت‌های اجتماعی متمایز هستند. با این معیار، عدالت حداقلی از رضایت را فراهم می‌سازد، منتها در صورتی که افرادی که موقعیت اجتماعی جامعه‌ای را دارا هستند، آن موقعیت را قابل قبول بدانند. یعنی اساساً ابتدا باید خود این افراد در یک جامعه‌ی بسامان بسر ببرند تا بتوانند در مورد کفایت حداقلی نظر بدهند و آن را بپذیرند. تصور من این است که کوهن برای تبیین معیار SEI، رالز نخستین (رالز کتاب نظریه‌ی عدالت) را با رالز واپسین (رالز کتاب عدالت به مثابه انصاف) ادغام کرده است. تفاوت این دو رالز در این است که اولی، نظریه‌ی عدالت را کلی و در

فراسوی ساختارهای سیاسی موجود لحاظ کرده بود، اما دومی، نظریه‌ی عدالت را مختص و محدود به جامعه‌ی مدرن دموکراتیک در نظر گرفت. با همین ملاحظه است که کوهن شرحی از «جامعه‌ی بسامان» ارائه می‌دهد تا بتواند بر مبنای آن، از معیار SEI حراست کند.

به هر حال، کوهن جامعه‌ی بسامان را جامعه‌ای می‌داند که در آن نظام همکاری اجتماعی در میان شهروندان پابرجاست و همه‌ی شهروندان یکدیگر را آزاد و برابر می‌شناسند و درک مناسبی نیز از مفهوم همکاری دارند. دو ویژگی این جامعه‌ی بسامان، در تفسیر مفهوم موقعیت قابل قبول نقش مهمی دارد: یک، نهادهای حیاتی جامعه با تصوری که شهروندان از عدالت دارند، منطبق است. از همین رو، شهروندان با درک نقش نهادها در شکل‌گیری قدرت‌ها، فرصت‌ها و آرزوهایشان، حقانیت این نهادها را مورد تأیید قرار می‌دهند. دو، هر شهروند یا عضو این جامعه‌ی بسامان، برداشتی از خیر و صلاح خویش دارد و برای تحقق آن نیز می‌کوشد. بر این اساس، چون شهروندان تصور مشترک و منطقی‌ای از مفهوم عدالت در سر دارند، و آن را در راستای ارزش‌های نیک فردی خویش می‌بینند، نتیجه می‌گیرند که عدالت و نیکی باهم همخوان هستند. پس به صورت داوطلبانه موقعیت و شرایط جامعه را می‌پذیرند و عدالتی که آن‌ها را به سوی پیروی سوق می‌دهد را تأیید می‌کنند. این نتیجه‌گیری کوهن بسیار مهم است: بنابراین موقعیتی رضایت‌بخش است که از فردی که در آن موقعیت قرار دارد، انتظار داشته باشیم که عدالت را [با تمام وجود] احساس کند و به نظامی از نهادها مشروعیت ببخشد و تصوری همخوان از عدالت جمعی و خیر فردی داشته باشد. بحث کوهن در این بخش، با تفکیک میان «موقعیت رضایت‌بخش» و «موقعیت اجتماعی قابل قبول»، یکی از خلاهای پژوهش رالز را پوشش می‌دهد. موقعیت اجتماعی قابل قبول، مبنای بحث از موقعیت رضایت‌بخش است. به باور کوهن، با انتخاب اصولی که به طور کلی قابل قبول همگان باشد، طرفین تمام تلاش خود را خواهند کرد تا موقعیت رضایت‌بخش تحقق یابد.

منابع:

Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge mass: Harvard University press: 1999

Cohen, Joshua. Democratic Equality. Ethics 99. University of Chicago: 1989

دفاع برساخت‌گرایانه از نظریهٔ عدالت رالز

جرالد کوهن (G. A. Cohen) در نقدی بر اصل تمایز رالزی، دو خوانش سخت و سهل از این اصل مطرح می‌کند. طبق خوانش سخت، این اصل به طور توأمان باید بر ساختار بنیادین جامعه و بر تصمیمات شخصی افراد اعمال شود. چرا که افراد در یک جامعه‌ی بسامان (Well – Ordered Society) حس عدالت‌خواهی دارند و آن را در تصمیمات شخصی‌شان نیز به کار می‌بندند. بنابراین نقد کوهن بر رالز از اینجا ناشی می‌شود که وی انتظار دارد تا اصل تمایز نه‌تنها بر ساختار بنیادین جامعه که بر کردار تک‌تک افراد نیز اعمال شود.

ملنوسکی (C. M. Melenovsky) برای ارائه‌ی پاسخ به ایراد کوهن، از مسیر مبحث برساخت‌گرایی (Constructivism) وارد می‌شود. برساخت‌گرایی نگرشی‌ست که بر مبنای آن، صدق‌های اخلاقی، به مثابه نتیجه‌ی یک رویه‌ی ایدئال، متعین یا ساخته می‌شوند. ملنوسکی در بخش چهارم مقاله‌ی «مشوق، عرف‌گرایی و برساخت‌گرایی» می‌گوید که قصد من این است تا نشان دهم که چرا اصولی که بر ساختار بنیادین جامعه اعمال می‌شوند، به کل متمایز از اصول مربوط به انتخاب‌های فردی‌اند. ملنوسکی بر مفهوم «رویه» تأکید دارد؛ چرا که این تأکید را به خوانش خاص رالز از برساخت‌گرایی نزدیک می‌داند. در این دیدگاه، هر رویه برای اصل خاصی که اقتضا می‌کند برساخته شده است. در واقع، اصول عدالت رویه‌های اجتماعی‌ای را در پی دارند و این رویه‌ها هستند که تعیین می‌کنند

اصول عدالت به چه شیوه‌هایی تعین یابند. در ادامه، ملنوسکی میان برساخت‌گرایی کانتی و برساخت‌گرایی رالزی تفاوت می‌گذارد. رالز در پی آن است تا از مفهوم خودآیینی کانت در بحث برساخت‌گرایی، تفسیری رویه‌ای ارائه کند و نشان دهد که چطور اصول عدالت با رویه‌ی برساخت مبتنی بر قوای اخلاقی (عقلانیت و معقولیت) و ایده‌های عقل ساخته می‌شود. بنابراین، تفسیر رالز یک تفسیر ممکن از برساخت‌گرایی است. ملنوسکی معتقد است که کانت رویه‌ی واحدی از برساخت برای توسعه‌ی اصول ارائه کرد؛ چون تصورش این بود که یک رویه‌ی برساخت‌گرایی برای پاسخ به همه‌ی پرسش‌های اخلاقی کافی‌ست. اما این رالز بود که رویه‌ها را به سطح قوانین و باورهای کلی برکشید. رالز خوانش وسیع‌تری از ویژگی‌های مرتبط با اشخاص آزاد و برابر ارائه کرد و آن را ذیل شرط معقولیت قرار داد: شرط معقولیت شامل پرده‌ی بی‌خبری، پنج شرط صوری مفهوم حق و انتخاب ساختار بنیادین جامعه به مثابه موضوع عدالت است. ملنوسکی با اشاره به رالز می‌گوید، از آنجا که همکاری و تعامل اجتماعی شامل دنبال کردن منافع شخصی فرد در شرایط منصفانه است، شهروندان باید معقول باشند و امر خوب و عقلانی خویش را دنبال کنند تا این‌که این پیگیری را به شرایط متقابل مشترک محدود کنند. اما همزمان بر این نکته پافشاری می‌کند که نباید تصور کنیم که همه‌ی اصول با توافق در موقعیت نخستین (Original Position) گسترش می‌یابند؛ زیرا این ایده مخصوص نقش اجتماعی‌ای‌ست که اصول عدالت بازی می‌کند. «بنابراین، اصول عدالت معتبر هستند زیرا با رویه‌ی برساخته‌ای که برای شناسایی شرایط منصفانه‌ی همکاری اجتماعی ایجاد شده، ضمانت می‌شوند. به همین ترتیب، اصول عدالت کلی و یونیورسال در نظریه رالز معتبرند، زیرا با رویه‌ی برساخته برای شناسایی قانون مردم ضمانت می‌شوند. بر این اساس، اصول مربوط به اعمال فردی معتبر خواهند بود، زیرا با رویه‌ی برساخته که برای شناسایی اصول برای افراد تهیه شده، ضمانت می‌شوند.» (Melenovsky, 2016, 563).

ملنوسکی با تثبیت این ویژگی برساخت‌گرایی رالزی، در بخش پنجم مقاله، در زیرعنوان «اصول فردی، اصول نهادی و برساخت‌گرایی»، به نقد کوهن/مورفی، که حمایت رالز از اصول نهادی برابری‌خواهانه (Egalitarian) را معادل تعهد وی به اصول فردی برابری‌خواهی دانستند پرداخت. با پیش‌فرض قراردادن پرسش کوهن: «اگر نهادهای ما باید موقعیت کمتر بهره‌مندان را در جامعه ارتقاء دهند، پس آیا انتخاب‌های فردی ما نباید موقعیت کمتر بهره‌مندان را ارتقاء بخشند؟» ملنوسکی معتقد است که در برساخت‌گرایی، نمی‌توان همه‌ی اصول را از اصول اولیه توجیه کرد. شماری از اصول با استناد به روال برساخته‌ای که برای تضمین چنین اصلی تدوین شده‌اند توجیه می‌شوند. هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم اصلی که در مورد نهادها اعمال می‌شود لازم است که مشابه اصلی باشد که در مورد انتخاب‌های فردی اعمال می‌شود. در نظریه‌ی رالز، ما با کثرتی از رویه‌هایی که اصول گوناگون را تضمین می‌کنند، مواجه می‌شویم. اصولی که برای یک موضوع خاص، چه برای انتخاب فردی و چه برای یک نهاد اعمال می‌شوند، با رویه‌هایی که به طور خاص برای آن موضوع تدوین شده تضمین می‌شوند. کوهن در کتابش به نام «نجات عدالت و برابری» تأکید داشت که تمایز رالز میان ساختار بنیادین و انتخاب فردی از نظر اخلاقی خودسرانه است. از نظر کوهن، هر دلیلی که موجب نگرانی در ساختار بنیادین جامعه می‌شود، در سطح فردی نیز نگرانی‌های دیگری را به دنبال دارد. ملنوسکی می‌گوید که کوهن در جست‌وجوی پیش‌فرض‌هایی متمایز از ساختار بنیادین جامعه است؛ پیش‌فرض‌هایی که در نظریه‌ی رالز یافت نمی‌شود. هنگامی که برساخت‌گرایی رالزی را پذیرفتیم، دیگر نیازی نیست که در جست‌وجوی ویژگی‌هایی برای ساختار بنیادین باشیم که مواجهه‌ی خاص با آن را توجیه کنند. تصور کوهن این است که مبناگرایی، روش اخلاقی مطلوب نسبت به برساخت‌گرایی است؛ این در حالی‌ست که به باور ملنوسکی، برساخت‌گرایی رالزی از اصول معتبری دم می‌زند که برای یک موضوع خاص نیز قابل اعمال‌اند.

با این حال، برخلاف میل کوهن، در نظر رالز، عدالت خود مبنا یا ارزشی بنیادین نیست که بتوان همه‌چیز را با آن ارزش‌گذاری کرد.

اما نقد مورفی بر رالز با چنین ادعایی پیش می‌رود: «اگر عدالت را به عنوان یکی از ملزومات نهادها تصور کنیم و افراد را تنها با اصلاحات نهادی در عدالت مشارکت دهیم، در این صورت افراد را از پیشبرد مستقیم عدالت‌خواهی با اقدامات مستقلانه‌ی خودشان، باز داشته‌ایم.» ملنوسکی در پاسخ می‌گوید، این‌که افراد به صورت فردی اصول عدالت را چطور عملی می‌کنند، بسیار متفاوت از دغدغه‌ی رالز در جدا کردن اصول فردی از اصول نهادی است. رالز از اصول فردی عدالت حمایت می‌کند و نیازمندی جوامع و روابط جهانی را نیز به اصول عدالت تشخیص می‌دهد. اصول عدالت می‌تواند برای ساختار بنیادین جامعه، برای انتخاب‌های فردی، انجمن‌ها و تعاملات جهانی وجود داشته باشد. این اصول با تک‌ایدئال بنیادی عدالت توجیه نمی‌شود. در عوض، هر اصل با رویه‌ای که برای تضمین اصول عدالت برای آن موضوع تدوین شده توجیه می‌شود. نتیجه بحث این است که کوهن و مورفی نمی‌توانند برساخت‌گرایی را به مثابه روشی متمایز از اخلاق تشخیص دهند. هر دو بر مبناگرایی تأکید دارند و تصورشان این است که همه‌ی اصول در نهایت باید با ارزش‌های پایه‌ای و اصول اولیه توجیه شوند. با این حال، چنان که دیدیم، رالز مبناگرا نیست و اصول معتبر اخلاقی را هم از دل اصول اولیه «کشف» نمی‌کند. این اصول با رویه‌های گوناگون برای مسائل اخلاقی برساخته یا «وضع» می‌شوند.

منبع:

C. M. Melenovsky. Incentives, Conventionalism and Constructivism. Ethics 126. University of Chicago: 2016.

شرح و نقد مفهوم دست پنهان و تکوین دولت در اندیشهٔ نوزیک

چکیده

رابرت نوزیک (Robert Nozick)، فیلسوف آمریکایی در مقدمه‌ی کتاب «بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر» تأکید دارد که ذات دولت، کارکردهای مشروع آن، و توجیه‌هایش، در کانون این کتاب قرار دارد. کتاب بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر، از چیستی و چرایی دولت ـ با ملاحظه‌ی ساختار تعریف شده‌ی دولت‌های موجود (یا دولت‌های تاریخمند ـ آغاز می‌کند و سپس با گذر از نقدهای آنارشیستی، تعریف تازه‌ای از دولت ارائه می‌کند. در این متن، تمرکز ما صرفاً بر بخش مختصر اما بسیار حیاتی کتاب، یعنی تبیین دست پنهان و تکوین دولت کمینه است. مسیر متن از وضع طبیعی، حقوق اولیه و حقوق اکتسابی، دست نامرئی و دست پنهان می‌گذرد و سرانجام پس از نهادینه شدن بحث دولت کمینه به مسئله‌ی غرامت در این دولت منتهی می‌شود. پرسش اصلی ما این است: دولت کمینه‌ی نوزیک چگونه استخراج شده و چرا هر دولتی ـ فروکمینه یا فراکمینه ـ از نظر نوزیک، از مشروعیت لازم برخوردار نیست؟

مقدمه

برای پاسخ به پرسشی که در این متن طرح شده، ابتدا نشان خواهیم داد که دولت کمینه کارکردهایی محدود و مشخص دارد و صرفاً به اعمال قراردادها، محافظت

از افراد در برابر زور و دزدی و کلاه‌برداری، و چیزهایی شبیه این‌ها می‌پردازد. همین کارکرد نیز در نتیجه‌ی همکاری معقول و منطقی میان مشتریان و بنگاه حفاظتی حاصل می‌شود. نفس وجود بنگاه حفاظتی نیز به دلیل وجود روابط و مناسباتی است که ابتدا میان افراد در وضع طبیعی ایجاد شده است. در واقع، بنگاه حفاظتی خود حاصل اصل تسلط بر نفس و حقوق اکتسابی تک‌تک افراد است. جدای از آن، هر دولتی بزرگتر از دولت کمینه این دو حق را از شهروندان سلب می‌کند و بنابراین ناموجه و نامشروع است.

دولت با ما چه می‌کند؟

نوزیک در فصل نخست بخش اول کتاب بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر می‌گوید که «پرسش بنیادین فلسفه‌ی سیاست، که بر پرسش‌های مربوط به چگونگی سازمان‌دهی دولت تقدم دارد، این است که آیا اصلاً دولتی باید در کار باشد.»[۱] نوزیک برای این که تنور بحث بی‌دولتی را داغ کند، به قطعاتی از سخنان پرودون (pierre joseph proudhon) در توصیف گرفتاری‌های ذاتی دولت در هر جامعه‌ای اشاره می‌کند: «این که بر تو حکومت کنند. یعنی آدم‌هایی که نه حقش را دارند و نه خرد و قابلیت‌اش را، تو را می‌پایند، کنترلت می‌کنند، پنهانی مراقبت هستند، رهبری‌ات می‌کنند، با قانون این سو و آن سویت می‌کشند، رویت شماره می‌گذارند، به نظمت درمی‌آورند، نام‌نویسی‌ات می‌کنند، در گوشت می‌خوانند، سرت را می‌خورند، مهار و رامت می‌کنند، تخمینت می‌زنند، رویت قیمت می‌گذارند، سرزنشت می‌کنند، فرمانت می‌دهند. این‌که بر تو حکومت کنند یعنی در هر کار و هر معامله‌ای زیر نگاه دقیق می‌روی، ثبت می‌شوی، شمرده می‌شوی، خراج می‌دهی، مهر می‌خوری، اندازه‌ات می‌گیرند، شماره‌ات می‌زنند، ارزیابی‌ات می‌کنند، از تو جواز می‌خواهند، اجازه می‌گیری، نکوهش می‌شوی، بازداشته می‌شوی، منع می‌شوی، اصلاحت می‌کنند، تصحیحت می‌کنند، تنبیه‌ات می‌کنند.

۱. نوزیک، رابرت. بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر. ترجمه‌ی محسن رنجبر. تهران: مرکز، چ دوم، ۱۳۹۶، ص ۱۳

یعنی به بهانه‌ی فایده‌ی همگانی و به اسم نفع عمومی از تو باج می‌گیرند، مشق نظامی‌ات می‌دهند، سرکیسه‌ات می‌کنند، کار از گرده‌ات می‌کشند، تمام وقت و فکرت را می‌گیرند، تلکه‌ات می‌کنند، تو را می‌چلانند، به تو کلک می‌زنند، تو را می‌چاپند و بعد، کوچک‌ترین مقاومتی که کردی و اولین گلایه‌ای که بر زبان آوردی، سرکوب می‌شوی، جریمه می‌شوی، بهتان می‌خوری، پی‌درپی به تو می‌تازند، دستگیرت می‌کنند، دشنامت می‌دهند، چماقت می‌زنند، سلاحت را می‌گیرند، تعهد می‌دهی، به حال خفگی می‌افتی، به زندانت می‌اندازند، درباره‌ات داوری می‌کنند، محکوم می‌شوی، تیر می‌خوری، نفی بلد می‌شوی، قربانی‌ات می‌کنند، تو را می‌فروشند، لو می‌روی، و از همه بدتر مسخره‌ات می‌کنند، ریشخند می‌شوی، استهزا می‌شوی، هتک حرمت می‌شوی، رسوا و بی‌آبرو می‌شوی. این است دولت. این است عدالت و اخلاق دولت.»[1] و این، آن چالش آنارشیستی‌ای بود که از اوایل قرن هجدهم و عصر تشکیل دولت ـ ملت‌ها ظهور کرد و در دوره‌ی پرودون به اوجش رسید: دولت نمی‌تواند به وجود آید، مگر آن‌که حق کسی را نقص کند. این چالش جنبه‌ی دیگری نیز دارد: حقوق افراد همواره با افعال دولت نقض می‌شود. چالش اول ناظر بر پیدایش مرجعیت سیاسی است و چالش دوم ناظر بر کاربست و اعمال مرجعیت سیاسی است. نوزیک در ادامه می‌کوشد تا به هر دو چالش پاسخی بیابد. اما پاسخ‌هایی که نوزیک ارائه می‌کند، از منظر سیاست‌ها و ملاحظات کلان ملی و کشوری و یا از منظر سیر تاریخی تکوین دولت تدوین نمی‌شوند، بلکه از بستر بسیار خرد ـ و از لحاظ سنت فلسفه‌ی سیاسی، «غیرمعمول» ـ روابط میان افراد و سپس، افراد و نهادها به دست می‌آیند.

وضع بی‌دولتی

با درنظرداشت روابط میان افراد و برای حل‌وفصل چالش آنارشیستی، نوزیک پیشنهاد می‌کند تا بحث را از همان وضع یا سطح بی‌دولتی آغاز کنیم. وضع بی‌دولتی

---

۱. همان، ص ۲۲

-یا وضع طبیعی در اندیشه‌ی لاک (john locke)- مقدم بر نقد کوبنده‌ی پرودون بر نفس وجود دولت است. با این حال، وضع بی‌دولتی به معنای وضعی به کل غیراخلاقی که در آن هرج‌ومرج حاکم باشد نیست. در توصیف نوزیک، افراد در آن، معمولاً قیدهای اخلاقی را مراعات می‌کنند و به اصطلاح «آن طور که باید عمل می‌کنند.»[۱] نوزیک معتقد است که تفسیرش از وضع بی‌دولتی، بهترین و معقول‌ترین روش دولت‌گریزانه برای حفاظت از آزادی‌های فردی و توصیف عدالت اجتماعی است. همچنین وضع طبیعی مورد نظر نوزیک با وضع طبیعی‌ای که در اندیشه‌ی لیبرال‌های کلاسیک تکوین یافته زاویه دارد. چرا که در اندیشه‌ی لیبرال‌های کلاسیک، وضع طبیعی وضعی گذرا و محتوم است. با «کهولت سن» و یا «مرگ» وضع طبیعی، وضع مدنی یا دولت ظهور می‌کند. این در حالی است که دولت مورد نظر نوزیک، همان طور که خواهیم دید، امتداد منطقی و توسعه‌ی وضع طبیعی و سطح بی‌دولتی است و میان این دو هیچ گسستی وجود ندارد. در عین حال، از آنجا که نوزیک یک لیبرتارین رادیکال است، در توصیف‌اش از وضع بی‌دولتی، به شدت تحت تأثیر جان لاک است. شرح لاک از وضع طبیعی، مبتنی بر آزادی‌های تام فردی‌ست: «در وضع طبیعی لاک افراد در «وضع آزادی کامل برای سامان بخشیدن به کارهای خود و واگذار کردن دارایی و شخص خود، آن چنان که شایسته می‌دانند، در چارچوب قانون طبیعی و بی‌آن‌که از کس دیگری رخصت بگیرند یا تخته‌بند اراده‌ی کسی دیگر باشند» قرار دارند.»[۲] این تعریفی که نوزیک از زبان لاک ارائه می‌دهد، در ترسیم طرح خودش از دولت کمینه نقش بسیار مهمی دارد. بنابراین وضع طبیعی‌ای که لاک در کتاب «دو رساله در باب حکومت» توصیف کرده، مبدأ عزیمت نوزیک است. «در وضعیت طبیعی لاک، انسان‌ها نه دیو اند نه فرشته. یک میل حداقلی برای احترام به حقوق دیگران و فهم حقوق‌شان دارند.

---

۱. همان، ص ۱۵

۲. همان، ص ۲۱

برخلاف تعبیر هابز، وضعیت طبیعی لاک موقعیت جنگ همگان علیه همگان نیست.»[۱] در این وضعیت دو گونه حقوق وجود دارد: الف) حقوق اولی. ب) حقوق اکتسابی. حقوق اولی حقوقی‌اند که مستقیماً از آزادی انسان‌ها ناشی می‌شوند. به طور خاص، مهم‌ترین حق اولی، حق تسلط بر نفس است. سایر حقوق اولی، شامل آزادی از خشونت و دزدی و تجاوز می‌شود. حقوق اکتسابی حقوقی‌اند که انسان‌ها از طریق افعال خودشان به واسطه‌ی آن حقوق اولی و به طور خاص حق تسلط بر نفس، آن را به دست می‌آورند. به باور نوزیک، سه مبحث بنیادین عدالت در دارایی‌ها شامل «مبحث اکتساب اولیه دارایی‌ها، مبحث انتقال دارایی‌ها و اصلاح بی‌عدالتی در دارایی‌ها»[۲] می‌شود.

حق تسلط بر نفس و حق اکتساب

بنابراین در نظر نوزیک، چهار نوع حق از هم تفکیک می‌شوند و دو تفسیر از وضعیت طبیعی را ایجاد می‌کنند: حقوق نخستین فرد (به ویژه حق تسلط بر خویشتن)، حق مالکیت که از طریق تصاحب اولیه یا انتقال دارایی به دست می‌آید، حق بهره‌مندی از خدمات از طریق قرارداد و در آخر، حق جبران بی‌عدالتی. و این یعنی دو تفسیر از وضع طبیعی: وضع طبیعی حقوق نخستین و وضع طبیعی حقوق اکتسابی. و چون در بالا تذکر دادیم که در نظر نوزیک هیچ گسستی در میان گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی نیست، نوزیک معتقد است که دولت کمینه (minimal state) می‌تواند از دل همین وضع طبیعی حقوق اولیه و وضع طبیعی حقوق اکتسابی ـ بی‌آن‌که حقوق کسی را پایمال سازد ـ بیرون جهد. فرض را بر این می‌گذاریم که در وضعیت نخستین، هیچ‌گونه حق اکتسابی‌ای نداریم. در این وضعیت، باز هم همه از حق اولیه‌ی تسلط بر نفس خویش برخوردارند. منابع طبیعی بلاصاحب‌اند

---

۱. زالی، مصطفی. درسگفتار فلسفه‌ی حقوق و سیاست. تهران: دانشگاه تهران، نشر الکترونیکی. ۱۴۰۰

۲. نوزیک، رابرت. بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر. ترجمه‌ی محسن رنجبر. تهران: مرکز، چ دوم، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰

و هیچ کس مالک نیست. انسان‌ها می‌توانند با استفاده از حق تسلط بر نفس، به تصاحب منابع اقدام کنند. انسان‌ها بر بدن خودشان تسلط دارند، از بدن خودشان کار می‌کشند، این کار را با طبیعت آمیخته می‌کنند. از آمیختگی کار انسان بر طبیعت، مالکیت منابع طبیعی لازم می‌آید. نوزیک در این مرحله از اصل مشهور لاک استفاده می‌کند: ما می‌توانیم منابع طبیعی را از طریق ترکیب کار خودمان با آن‌ها، تصاحب کنیم. مثلاً با کاویدن معدن مالک آن می‌شویم. اما این تصاحب یک قید مشروط است: هیچ کس نمی‌تواند چیزی بیش از آنچه می‌تواند به درستی از آن استفاده کند، تصاحب کند و این تصاحب باید به گونه‌ای باشد که به مقدار خوب و کافی برای دیگران باقی بماند. نباید وضعیت کسی بعد از تصاحب منابع، بدتر از وضعیت همان فرد پیش از تصاحب باشد. یعنی نباید کسی در وضعیت نیاز شدید برای تصاحب منابع قرار گیرد. بنابراین در نظر نوزیک نیز، حق مالکیت به دو شیوه به دست می‌آید: از طریق تصاحب یک شی بی‌صاحب و از طریق انتقال. انتقال خودش به دو شیوه است: از طریق بخشش و از طریق خرید. در همین سطح است که نوزیک با الگوهای عدالت توزیعی مخالفت می‌ورزد. نوزیک با استفاده از مثال ویلت چمبرلین، معتقد است که تمامی این الگوها، حتی اگر حقوق ثانوی یعنی حقوق اکتسابی را هم به کل تخریب نکنند، از بنیان نقیض حقوق اولیه‌ی بشر اند: «فرض کنید ویلت چمبرلین بازیکن بسکتبالی است که تماشاچیان زیادی را به سالن‌ها می‌کشاند و به همین خاطر تیم‌های بسکتبال سخت به دنبال اویند. (همچنین فرض کنید بازیکنان بسکتبال کنشگرانی آزادند و قراردادها فقط یکساله بسته می‌شود.) چمبرلین قرارداد زیر را با تیمی امضا می‌کند: در هر بازی که تیم میزبان است ۲۵ سنت از قیمت هر بلیت فروخته شده به تماشاچیان به او برسد. (به این که آیا چمبرلین دارد سر مالکان تیم کلاه می‌گذارد یا نمی‌گذارد کاری نداریم و فرض می‌کنیم حواس آن‌ها جمع است.) مسابقه‌ها شروع می‌شود و مردم با شور و شوق به تماشای بازی‌های تیم او می‌آیند. بلیت بازی‌ها را می‌خرند و هر بار جداگانه ۲۵ سنت از قیمت بلیت را داخل صندوق مخصوصی که نام چمبرلین روی آن نوشته

شده است می‌اندازند. سخت مشتاق‌اند بازی او را ببینند. دیدن بازی او برایشان به کل پولی که برای خرید بلیت می‌پردازند می‌ارزد. فرض می‌کنیم در آن فصل از مسابقه‌ها یک میلیون نفر به تماشای بازی‌های تیم او در زمین خودش می‌آیند. این یعنی ویلت چمبرلین تا آخر فصل ۲۵۰ هزار دلار به دست می‌آورد، مبلغی بسیار بیشتر از درآمد متوسط و حتی از پولی هم که هر کس دیگری دارد. آیا او مستحق این درآمد هست؟»[1] پاسخ به این پرسش را نوزیک از زبان حامیان الگوهای عدالت (به ویژه الگوی عدالت استحقاقی) می‌دهد: خیر! چمبرلین باید این پول را که حاصل زحمات خودش است، میان آن‌ها که لیاقت و پشتکار و استعداد او را نداشتند تقسیم کند و یا به آن‌ها سهمی بدهد.

این در حالی است که برای نوزیک به عنوان یک لیبرتارین رادیکال، مسئله‌ی آزادی فردی و حق تسلط بر نفس، اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین اصل بشری است. نه‌تنها چمبرلین مستحق آن چیزی است که از راه مشروع به دست آورده (حق اکتسابی)، بلکه آزاد است هر کاری که دوست دارد با خودش بکند (حق تسلط بر نفس). لاک البته در اینجا با نوزیک زاویه دارد. چون در نظر لاک، این‌که به آدم دیگری اجازه دهیم ما را بکشد، این قتل برای آن شخص نمی‌تواند از نظر اخلاقی مجاز باشد، چون اساساً ما هم حق نداریم خودمان را بکشیم. اما نوزیک معتقد است که دیدگاه لاک پدرمنشانه است و فرد حق دارد خودش را بکشد، به بردگی فردی دیگر درآورد و به فردی دیگر اجازه دهد که هر کاری دوست داشت با وی بکند. اما چه در بحث وضع طبیعی حقوق نخستین و چه وضع طبیعی حقوق اکتسابی بالاخره فرد صاحب دارایی، نیازمند حفاظت از جان و مال و دارایی‌اش است. از یک سو در وضع طبیعی هیچ دولتی برای حفاظت از شهروندان وجود ندارد، و از سوی دیگر هر شخص هم نمی‌تواند همواره خودش حافظ امنیت خویش باشد. بنابراین افراد در وضعیت طبیعی نیازمند خدمات حفاظتی‌اند و این خدمات باید توسط افراد یا نهادهایی

---

۱. همان، ص ۲۱۳

برآورده شود. نوزیک این نهادها را «آژانس‌های حفاظتی» می‌نامد. این آژانس‌های حفاظتی اقدام به عرضه‌ی خدمات حفاظتی در یک منطقه‌ی خاص می‌کنند. با گذر زمان رقابت میان آژانس‌ها زیاد می‌شود و در آخر یک آژانس مسلط جای دیگر آژانس‌ها را می‌گیرد. چنین رابطه‌ای در درون اجتماع خلق می‌شود:

شهروند ↔ دولت

مشتری ↔ بنگاه حفاظتی

البته این آژانس مسلط هنوز دولت نیست. چون دولت باید نوعی مونوپولی یا نوعی انحصار داشته باشد. این بنگاه حفاظتی دارای حق انحصاری اعمال زور در یک منطقه نیست. با این حال بنگاه مسلط است چون اکثر مردم منطقه از این بنگاه، خدمات حفاظتی می‌خرند. نوزیک در باب ساحه‌ی نفوذ بنگاه حفاظتی می‌گوید که «در یک منطقه‌ی جغرافیایی مشخص فقط یک بنگاه محافظ فعالیت خواهد کرد.»[۱]

بدین ترتیب، فرد در وضع طبیعی، بر پایه‌ی حق تسلط بر نفس خویش ـ و حق مالکیت بر بدن و دارایی و همچنین حق عقد قرارداد آزاد با دیگران ـ آزادانه می‌تواند حفاظت از خویشتن را به دیگری (بنگاه حفاظتی) بسپارد. البته نکته‌ای در اینجا وجود دارد و آن «بهای خرید حفاظت» است. نوزیک معتقد است که «ارزش محصول خریده شده، یعنی محافظت شدن در مقابل دیگران، نسبی است و به این بستگی دارد که دیگران چقدر قوی‌اند.»[۲] همچنین کیفیت حفاظت نیز به دخل و خرج مشتری وابسته است. اگر مشتری بنگاه وضع مالی مناسبی داشته باشد، طبعاً از خدمات مناسبی برخوردار خواهد شد؛ اما اگر وضع مالی‌اش بد باشد، بنگاه صرفاً مکلف است از جانش محافظت کند و می‌تواند در برابر سایر خدمات حفاظتی هیچ مسئولیتی نپذیرد. اگر مرجعیتی سیاسی وجود نداشته باشد، هر کدام از بنگاه‌های حفاظتی طوری که می‌پسندند، اعمال سلیقه خواهند کرد.

---

۱. همان، ص ۲۹

۲. همان، ص ۳۰

سرانجام یک بنگاه بزرگ که مشتریان زیادی دارد، اقدام به حذف یا تحت سیطره درآوردن سایر بنگاه‌های خرد خواهد زد. با این حال، باز هم خدمات این بنگاه بزرگ مونوپولی نیست؛ چرا که شاید عده‌ای از افراد نخواهند از این بنگاه خدمات بخرند. بنگاه مشتریانی را که از این بنگاه خرید نمی‌کنند محدود می‌سازد. به باور نوزیک، این محدودیت و سلب حق، در صورتی مجاز است که در ازای آن به فرد متضرر غرامت پرداخت شود. در ادامه در باب نوع و میزان غرامت سخن خواهیم گفت. اما نکته‌ی اساسی اینجاست که بنگاه بزرگ پس از آن‌که بی‌رقیب می‌ماند و استقلال افراد مستقل را نیز از آن‌ها سلب می‌کند، تنها نهادی‌ست که حق دارد درباره‌ی امر نیک و بد سخن براند. «فقط انجمن محافظ مسلط خواهد توانست، بی‌هیچ مانعی، مطابق دیدگاه خود حکم کند که چه کاری درست است و چه کاری غلط. قدرت انجمن او را به داوری تبدیل می‌کند که درباره‌ی درستی کارها نظر می‌دهد. انجمن است که تعیین می‌کند چه چیزی مایه‌ی غلط بودن کارهای آدمیان و لذا مایه‌ی مجازات آن‌ها می‌شود.»[۱]

دست پنهان نقیض دست نامرئی

نوزیک می‌کوشد با استفاده از مفاهیم غیرسیاسی موجود در وضعیت طبیعی، تکوین دولت را توضیح دهد. نوزیک این شیوه را به نام «دست پنهان» یاد می‌کند. یعنی بدون این‌که پای صریح یک نوع مفهوم را وسط بکشیم، با استفاده از مفاهیم متفاوت آن را استنتاج کنیم. بدون این که مفهوم دولت و یک مفهوم سیاسی به نام قرارداد اجتماعی را مطرح کنیم، از دل حقوق فردی مفهوم دولت را استنتاج می‌کنیم. دولت مشروع نیز یعنی نهادی که در یک محدوده‌ی خاص بر زندگی یک گروه از افراد حکومت می‌کند. به این معنا که نوعی انحصار در اعمال قدرت دارد. حداقل اعمال قدرت انحصار در تأمین امنیت است. تا اینجا نشان دادیم که چطور قرارداد میان افراد سبب تسلط یک بنگاه بزرگ بر کل جامعه می‌شود. همچنین نشان

۱. همان، ص ۱۵۹

دادیم که حداقل کار این بنگاه، حفاظت از جان مشتریان است. با تبیین دست نامرئی (invisible hand explanations) در اندیشه‌ی اسمیت، نشان خواهیم داد که چطور دولت کمینه نوزیک از دل قرارداد میان مشتریان و بنگاه حفاظتی خارج می‌شود و انحصار قدرت را به دست می‌گیرد.

آدام اسمیت دست نامرئی را چنین تبیین می‌کند: «هر فرد فقط به فکر منفعت خویش است و اینجا نیز مثل خیلی جاهای دیگر دستی نامرئی او را به کمک کردن به هدفی وامی‌دارد که خودش قصد برآوردن آن را نداشته است.»[۱] نوزیک این نوع تبیین را مصداقی از تبیین بنیادین می‌داند. تبیین‌های بنیادین، تبیین‌های یک حوزه در چارچوب حوزه‌ای دیگرند. یعنی از دل همان حوزه به طور مستقیم خارج نمی‌شوند بلکه حاصل دادوگرفت و توسعه‌ی مفاهیم در حوزه‌های دیگرند. می‌توان حتی چنین گفت که در تبیین دست نامرئی، عقل و فعل بشری هیچ نقشی ندارد و همه چیز در شبکه‌ای از روابط ایجاد می‌شود. به این لحاظ، تبیین دست نامرئی محصول طراحی هیچ کسی نیست و به خواست کسی پدید نمی‌آید. اما تبیین دست پنهان، کاملاً نقیض تبیین دست نامرئی است. «تبیین دست پنهان چیزی را که به نظر می‌رسد صرفاً مجموعه‌ی پراکنده‌ای از واقعیت‌هاست و بی‌شک محصول طراحی آگاهانه نیست، نتیجه‌ی طراحی‌های آگاهانه‌ی فرد یا گروه می‌خواند.»[۲] اما این طراحی آگاهانه همان طور که در فوق ذکر کردیم، ربطی به احیای مفهوم سیاسی دولت یا چیزی به نام قرارداد اجتماعی ندارد و از همان سطح روابط میان افراد و سپس افراد و نهادهای محافظ در وضع طبیعی آغاز می‌شود و در پایان به دولت کمینه که خود حاصل گسترش روابط میان مشتریان و بنگاه حفاظتی است، می‌انجامد. بنابراین دست پنهان مکانیسمی آگاهانه و مشخص از روابط میان افراد و نهادها (مشتریان و بنگاه‌ها) است که منجر به تشکیل و سازماندهی چیزی به نام دولت کمینه می‌شود.

---

۱. همان، ص ۳۳

۲. همان، ص ۳۴

با این حال، تفسیر نوزیک تا بدین جا، مسئله‌ی غرامت به افراد مستقل ـ که بالاجبار تحت قیمومت بنگاه درآمده‌اند ـ را مشخص نساخته است. پرواضح است که تفسیر نوزیک از بنگاه حفاظتی به مثابه دولت کمینه ، به نوعی تقلیل دادن مفهوم دولت به کارکرد صرف حفاظتی است و مبنای این تقلیل‌یابی نیز، اهمیت حراست از آزادی‌های اساسی بشر و حقوق اولیه و حقوق اکتسابی انسان است. نوزیک معتقد است که دولت کمینه‌ای که او از آن سخن می‌زند، شباهت بسیاری به دولت شبگرد (night watchman state) دارد. اصطلاحی که نخستین‌بار فردیناند لاسال، سوسیالیست آلمانی، سال ۱۸۶۲ در انتقاد از دولت کمینه‌ی لیبرال‌بورژوا به کار برد و گفت دولتی است که ظاهراً کاری جز نگهبانی در شب‌ها برای رماندن دزدان ندارد.

اما نوزیک معتقد است که دولت کمینه، برخلاف دولت شبگرد به کسانی که به این دولت نمی‌پیوندند و یا توان پیوستن را ندارند نیز خدمات حفاظتی را ارائه می‌دهد؛ گرچه به مشتریانش خدماتی فراتر از آن، همچون اعمال قراردادها، محافظت از افراد در برابر زور و دزدی و کلاه‌برداری و چیزهایی از این دست را ارائه می‌دهد. دولت با مختصاتی از این کمتر دولت فروکمینه (ultraminimal state) است که بر اساس چینش اجتماعی ایجاد شده است: «به نظر می‌رسد دولت شبگرد نظریه‌ی لیبرال کلاسیک، که کارش به اجرای قراردادها و محافظت از همه‌ی شهروندان در مقابل خشونت و دزدی و کلاه‌برداری و شبیه این‌ها محدود می‌شود، بازتوزیع‌گر است. دست‌کم یک چینش اجتماعی را می‌توان تصور کرد که در جایی بین طرح انجمن‌های محافظ خصوصی و دولت شبگرد می‌نشیند. چون دولت شبگرد را غالبا دولت کمینه می‌خوانند، آن چینش اجتماعی را دولت فروکمینه می‌خوانیم.»[1] بنابراین طرح نوزیک از تبیین دست پنهان چنین روالی را طی می‌کند: بنگاه‌های حفاظتی ← دولت فروکمینه ← دولت کمینه. آنچه که از حدود دولت فروکمینه فراتر می‌رود

۱. همان، ص ۴۳

و باید در دولت کمینه تحقق یابد، مفهوم غرامت است. یعنی بحث غرامت‌ستانی ـ حق جبران خسارت از حقوق اکتسابی مورد نظر نوزیک ـ از دامنه‌ی انحصار دولت فروکمینه بیرون می‌رود. این مسیری است که نوزیک می‌کوشد به واسطه‌ی آن گزارش دهد که چطور دولت فروکمینه از درون نظام بنگاه محافظتی سر بر می‌آورد، دولت فروکمینه چطور به دولت کمینه تبدیل می‌شود و چطور آن «بازتوزیع» برای تأمین عمومی خدمات حفاظتی را که باعث تبدیل آن به دولت کمینه می‌شود پدید می‌آورد. به باور نوزیک، «گردانندگان دولت فروکمینه اخلاقاً موظف‌اند دولت کمینه را پدید آورند.»[۱] زیرا اگر دولت در سطح فروکمینه باقی بماند، حقوق عده‌ای که دوست داشتند به طور مستقل زندگی کنند و خودشان محافظ دارایی‌های خویش باشند، نقض کرده و بر آن‌ها قدرتش را مسلط ساخته، بی‌آن‌که غرامتی به آن‌ها بپردازد. بدین ترتیب حقوق اولیه‌ی آن‌ها یعنی حق تسلط بر نفس و آزادی‌های تام فردی را از آن‌ها سلب کرده است. راف بدر (Ralf M. Bader)، تلاش نوزیک در ارائه‌ی تبیینی از دست پنهان و دولت کمینه را مورد بررسی قرار داده و معتقد است که نوزیک به شدت به حیث تسلط‌طلب و اقتدارگرای دولت حمله کرد تا بتواند بر حیث اراده‌گرایی و آزادی فردی تأکید ورزد. «دولت‌ها و همچنین افراد بنا بر دلایل نوع‌دوستانه یا پدرمنشانه مجاز نیستند دیگران را مهار یا محدود کنند. با این حال، این بدان معنا نیست که استراتژی‌های غیراجباری برای دستیابی به این اهداف منتفی است.»[۲] نوزیک معتقد است که انحصار عملی با فرایند دست پنهان و به صورت‌هایی اخلاقا مجاز رشد می‌کند، بی‌آن‌که حقوق کسی پایمال شود و بی‌آن‌که ادعایی برای داشتن حق ویژه‌ای مطرح شود که دیگران نداشته باشند. و ملزم کردن مشتریان انحصارگر عملی، به پرداخت هزینه‌ی محافظت از کسانی که این

---

۱. همان، ص ۷۶

2. Bader, Ralf M. Robert Nozick; Major Conservative and Libertarian Thinkers. Series Editor: John Meadowcroft. Volume 11. The Continuum International Publishing Group. New York: 2010. P 12

مشتریان اجرای مستقلانه‌ی عدالت در مقابل آن‌ها را برایشان ممنوع کرده‌اند نه فقط ضداخلاقی نیست بلکه اصل غرامت، آن را اخلاقاً الزامی می‌کند.

غرامت

نوزیک برای بررسی مفهوم غرامت، دوباره به وضع طبیعی بازمی‌گردد. به باور وی، غرامت‌ستانی یک عمل فردی است، در وضع طبیعی مجازات کردن و غرامت ستاندن، حقی همگانی است. همان طور که در فوق یادآور شدیم، قطعاً شماری نمی‌خواهند مشتری هیچ بنگاه محافظتی‌ای باشند. لاک در این مورد می‌گوید که نمی‌توان کسی را واداشت داخل جامعه‌ی مدنی شود، و حتی اگر بیشتر انسان‌ها تصمیم بگیرند داخل آن شوند، ممکن است بعضی‌ها همچو کاری نکنند و در آزادی وضع طبیعی بمانند. پس هنگامی که دولت کمینه ایجاد می‌شود، و این گروه را تحت قیمومت خویش درمی‌آورد، باید به این گروه غرامت بپردازد. نوزیک به این پرسش که چطور می‌توانم به تو غرامت بپردازم، چنین پاسخ می‌دهد: «اگر من کاری بکنم که به تو آسیب بزند و به عنوان غرامت چیزی به تو بدهم، این چیز در صورتی آسیب وارد شده به تو را جبران خواهد کرد که وضع تو در زمانی که تو این چیز را داری و من این کار را کرده‌ام از زمانی که تو این چیز را نداشتی و من این کار را نکرده بودم بدتر نباشد.»[1] نوزیک از دو نوع غرامت صحبت می‌کند: غرامت کامل و غرامت بازار. غرامت کامل حداقل مبلغ کافی برای فرد متضرر است. غرامت بازار به مانند چانه‌زنی در بازار به دست می‌آید. یعنی دو طرف (مهاجم و متضرر)، بر سر یک مبلغ با یکدیگر به توافق می‌رسند. به هر حال و به هر دو صورت، ملاک همان قیدی‌ست که نوزیک گذاشته است. یعنی «فقط به کسانی باید غرامت داد که ممنوعیت به آن‌ها ضرر زده است و به آن‌ها فقط باید بابت ضرر غرامت داد.»[2] بر این اساس، به افرادی که نمی‌خواهند زیر هیچ چتر بنگاه محافظتی قرار گیرند، اما بالاجبار تحت‌الحمایه

---

۱. همان، ص ۸۱

۲. همان، ص ۱۱۸

می‌شوند، به سبب آن‌که از آزادی‌ها و اعمال مستقلانه‌ی‌شان محروم مانده‌اند، باید غرامت داد. این غرامت دست‌کم باید غرامت کامل باشد. به همین دلیل ارزان‌ترین روش ارائه‌ی غرامت به این افراد، همان حفاظت از امنیت جانی و مالی آن‌ها به طور رایگان است. در واقع هزینه‌ی این افراد توسط مشتریان بنگاه تأمین می‌شود. اما این خدمات امنیتی می‌تواند اندک یا گسترده باشد. به همین دلیل، نوزیک معتقد است که غرامت به افراد مستقل بر پایه‌ی تفاوت این دو مقدار تعیین می‌شود: هزینه‌های پولی فرد مستقل برای انجام دادن کاری که در صورتی که قدغن نشده بود پیش می‌برد، و مبلغ لازم برای خرید خدمتی که خسارت وارد شده به او را برطرف کند یا با آن برابر باشد. نکته‌ی دوم برایمان واضح است، اما نکته‌ی نخست به این معناست که فرد مستقل صرفاً به این دلیل که تحت سلطه درنیامده مستقل نیست؛ بلکه آنگاه که مستقل بود، دست به اعمال و رفتارهایی می‌زد که اکنون و در نظر دولت کمینه غیرقانونی محسوب می‌شود. از این رو، دولت کمینه موظف است که برای سلب چنین آزادی‌هایی از فرد مستقل، به وی غرامت بپردازد. پس حفاظت از فرد مستقل لازم است اما کافی نیست.

نتیجه

تلاش نوزیک در ارائـه‌ی تفسیری مشروع از دولت کمـینه، به باور جاناتان ولف (Jonathan Wolf)، شجاعانه، تخیلی، اما ناقص است. او رویکرد تازه‌ای به میراث فلسفه‌ی سیاسی و به ویژه لیبرالیسم کلاسیک داشته است و در ارائه‌ی آلترناتیوی در برابر آنارشیسم، موفق عمل کرده است. نقایص طرح نوزیک و نقدی که بر این طرح وارد شده کم نیستند. در اینجا صرفاً به نقدهای جاناتان ولف بر ایده‌ی دست پنهان و دولت کمینه می‌پردازیم. ولف در شرحی انتقادی از دولت کمینه‌ی نوزیک، معتقد است با این‌که دولت کمینه ادعا دارد که با ممنوع قراردادن اجرای خصوصی عدالت، هم از مدعی و شاکی و هم از قربانی به طور اصولی محافظت می‌کند، اما «با توجه به این‌که صرفاً باید ضرر و زیان واقعی جبران شود،

دولت کمینه محافظ همگان نیست.»[1] بلکه از جمع عظیمی از مردم تنها به این دلیل که لایق خدمات ارزان‌قیمت‌اند محافظت می‌کند و به گروه اندکی که امکان خرید خدمات کامل دولت کمینه را دارند، به طور کامل، تمام‌وقت و دوامدار خدمات را عرضه می‌دارد. اما ولف با اشاره به آنچه اکنون در جهان ما می‌گذرد، یک اعتراض خلاف نقد خودش را نیز بر نوزیک وارد می‌سازد. ولف معتقد است که در این جهان، به نظر می‌رسد که آن گروهی که از هر نوع محافظتی سر باز می‌زند تا بتواند دارایی‌ها و مستقلاتش را گسترش دهد و سرمایه‌اش را خودش اداره کند و محافظان خاص خودش را داشته باشد و به زبان نوزیک، «فردی مستقل و مخالف بنگاه محافظتی» باشد، ثروتمند است. این ثروتمند است که می‌کوشد زیر بار انحصار و سلطه‌ی دولت کمینه نرود، نه شمار بزرگی از مردم فقیر و تهیدست که از هر نوع پوشش حفاظتی همواره استقبال کرده‌اند. نقد بعدی ولف از یک فرض آغاز می‌شود. اگر پس از تکوین دولت کمینه، جمع عظیمی از مردم بخواهند از آن جدا شوند و دیگر به دلیل خدماتی که این دولت به آن‌ها می‌پردازد، به آن پولی نپردازند و در عوض، درخواست تحت‌الحمایگی بدهند تا بتوانند به طور رایگان زیر پوشش سیاست غرامت‌دهی قرار گیرند، آن گاه سرنوشت دولت چه می‌شود؟ به نظر می‌رسد که نوزیک به این پرسش پاسخی ندارد چرا که معتقد است: «هر چه تعداد کسانی که رایگان از خدمات بنگاه برخوردار می‌شوند و به قولی سواری مجانی می‌گیرند بیشتر باشد، مطلوب‌تر خواهد بود که مشتری بنگاه باشی و بنگاه همیشه از تو محافظت کند.»[2] از آنجا که نوزیک شهروندان را به مشتریانی محض بدل ساخته، توقع دارد که مردم همانند مصرف‌کنندگان عمل کنند. یعنی وقتی کالایی خریدار ندارد، بهایش نازل می‌شود و این فرصت خوبی‌ست برای مشتریان تا با قیمت کم آن کالا را تصاحب کنند.

---

1. Wolf, Jonathan. Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State. Cambridge: Polity Press. 1991. P 59

۲. نوزیک، رابرت. بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر. ترجمه‌ی محسن رنجبر. تهران: مرکز، چ دوم، ۱۳۹۶، ص ۱۵۲

منابع

نوزیک، رابرت. بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر. ترجمه‌ی محسن رنجبر. تهران: مرکز، چ دوم، ۱۳۹۶

زالی، مصطفی. درسگفتار فلسفه‌ی حقوق و سیاست. تهران: دانشگاه تهران، نشر الکترونیکی. ۱۴۰۰

Bader, Ralf M. Robert Nozick; Major Conservative and Libertarian Thinkers. Series Editor: John Meadowcroft. Volume 11. The Continuum International Publishing Group. New York: 2010.

Wolf, Jonathan. Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State. Cambridge: Polity Press. 1991.

۶

افغانستان

اسلام برای خنگ‌ها

(فوتبال و پروپاگاندای آمریکا در افغانستان)

کریگ ویتلاک

ترجمهٔ عتیق اروند

هنگامی که ارتش ایالات متحده در افغانستان مستقر شد، تیم‌های نیروهای خاص را برای انجام عملیاتی در خصوص تأثیرگذاری بر عواطف، افکار و رفتار مردم معمولی و ریش‌سفیدان و متنفذین افغانستان بسیج ساخت. این تاکتیک‌ها که به عنوان عملیات روانی یا (psy-ops) شناخته می‌شد، شکلی قدیمی از جنگ‌های غیرمتعارف جهت ورزدادن افکار عمومی به نفع اهداف آمریکایی و تضعیف ارادهٔ دشمن بود. نیروهای ویژهٔ ارتش ایالات متحده یا (Green Berets) و پیمانکاران نظامی این کشور، در تیم‌های عملیات روانی (psy-ops)، فرهنگ‌های خارجی را مورد مطالعه قرار می‌دادند تا بتوانند از تفاوت‌های ظریف دینی، زبانی و اجتماعی به نفع خویش بهره‌برداری کنند.

اما حکایت متخصصان psy-ops و سایر سربازانی که به صورت اضطراری وارد افغانستان شده بودند، حکایت فیل و تاریکخانه بود. سال‌ها پس از آغاز جنگ،

ارتش آمریکا هنوز هم تقریباً هیچ پرسنل نظامی‌ای که قادر باشد فارسی و پشتو را روان صحبت کند، نداشت. تنها شمار اندکی از نیروها دورادور از تاریخ، آداب دینی و پویایی قبیله‌ای افغانستان آگاهی داشتند.

هنگامی که سرگرد لوئیس فریاس (Maj. Louis Frias) افسر گردان هشتم PSYOP از Fort Bragg, North Carolina، در جولای ۲۰۰۳ به افغانستان اعزام شد، در هواپیما خودش را برای مطالعهٔ کتابی با جلد رقعی به نام «اسلام برای خنگ‌ها» آماده کرد. چند عبارت فارسی را آموخت اما همان‌ها را هم چنان درهم‌وبرهم به زبان آورد که افغانستانی‌ها از او خواهش کردند که به همان زبان انگلیسی اکتفاء کند. او در مصاحبه‌ای با تاریخ شفاهی ارتش گفته بود که: «احساس می‌کرده یک احمق بی‌دست‌وپاست.»

فریاس رهبری یک تیم کوچک psy-ops را برعهده داشت که در سفارت آمریکا فعال بودند و پوسترها و متن‌هایی رادیویی را جهت حمایت از اصول دموکراتیک و همچنین نیروهای امنیتی افغانستان پخش و نشر می‌کردند. اما بزرگترین پروژهٔ این تیم، تهیهٔ یک کتاب کمیک بود. ایده‌اش متعلق به یکی از سربازانی بود که فریاس با وی در سالن غذاخوری ملاقات کرده بود و طبق نظر او، این راهی برای دستکاری اذهان جوانان افغانستانی بود. بنابراین، تیم psy-ops، تصمیم می‌گیرد تا یک کتاب کمیک دربارهٔ اهمیت رأی‌دهی طراحی کند؛ حول داستان فوتبال بازی کردن چند کودک. زیرا همان‌طور که فریاس می‌گوید، «فوتبال در افغانستان چیز بزرگی است.»

در این کتاب مصور، دسته‌ای از بچه‌ها از قبیله‌ها و اقوام گوناگون، در حال توپ‌بازی‌اند تا این‌که یک پیر خردمند با کتاب قانون زیربغل ظاهر می‌شود. این کتاب که نماد قانون اساسی افغانستان است، صرفاً نحوهٔ بازی را به کودکان دیکته نمی‌کند، بلکه پروسهٔ تازه‌ای برای گزینش کاپتان تیم را از طریق رأی‌دهی تبیین می‌کند.

فریاس گفت: «بچه‌ها همه دوست داشتند رهبر تیم شوند که به یکباره پیرمرد خردمند وارد می‌شود و می‌گوید: شما باید به یک شخص رأی بدهید تا او رهبر

تیم‌تان بشود.» به گفتهٔ فریاس «همین بود داستان کتاب مصورمان. تیم، پیش‌نویسی از این داستان کمیک را به کودکان کوچه و بازار نشان داد و از کودکان «بازخورد خوبی» گرفت.»

اما پروژه با تأخیر و موانع بروکراتیک مواجه شد. دیپلمات‌های سفارت آمریکا و فرماندهان نظامی در کابل و بگرام، هر کدام‌شان بر بازبینی این داستان تأکید داشتند. به گفتهٔ فریاس، «هر کس می‌خواست نظر خودش در آن گنجانده شود.» تا هنگامی که تور شش ماههٔ مأموریت وی پایان پذیرفت و او به Fort Bragg بازگشت، هنوز هم کتاب مصور زیر چاپ نرفت و او هرگز موفق نشد نسخهٔ نهایی آن را ببیند. به گفتهٔ فریاس «به من گفته شد که کتاب چاپ شده است. آنچه که نمی‌دانستم این است که چه تأثیری بر جامعه گذاشته است.»

تیم دوم psy-ops مستقر در بگرام نیز از فوتبال به عنوان یک مدیوم برای پروپاگاندا بهره می‌برد. از سال ۲۰۰۲، تیم بگرام بیش از هزار توپ فوتبال را در رنگ‌های سیاه، سرخ و سبز ـ رنگ پرچم افغانستان ـ و با درج شعار «صلح و اتحاد» به فارسی و پشتو توزیع کرد. این توپ‌ها در میان جوانان محبوب شدند و تیم psy-ops به این نتیجه رسید که برنامهٔ‌شان به یک موفقیت بزرگ دست یافته است.

دیگران اما شک داشتند. سرلشکر ارتش جیسون کامیا (Maj. Gen. Jason Kamiya)، فرماندهٔ نیروهای آمریکایی مستقر در بگرام از ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۶، روزی چشمش به یکی از این توپ‌ها افتاد و تصمیم گرفت آزمایشی انجام دهد. در سفری که به ولایت پکتیکا در شرق افغانستان داشت، چند توپ فوتبال را هم با خودش برد. وقتی جمعی از کودکان دور هاموی‌اش حلقه زدند، یکی از توپ‌ها را میان آن‌ها انداخت. بچه‌ها با خوشحالی به توپ لگد زدند و کامیا فهمید که هیچ کدام از آن‌ها حتی زحمت دیدن رنگ پرچم و یا عبارت «صلح و اتحاد» را هم به خود ندادند.

پس از بازگشت به پایگاه بگرام، به تیم psy-ops توصیه کرد که در تاکتیک‌هایشان تجدیدنظر کرده و از عقل سلیم بهره ببرند. من گفتم: «ببینید دوستان! کار ما در افغانستان این نیست که تیم بعدی فوتبال المپیک این کشور را سروسامان دهیم،

درست؟.» وی در مصاحبهٔ تاریخ شفاهی ارتش گفت که «توپ فوتبال یعنی انتقال پیام؛ پس پیامی انتقال نیافته.»

اما در عوض کنارگذاشتن پروپاگاندای فوتبال، رزمندگان تیم عملیات روانی، بیشتر به [کارایی][1] آن متعهد شدند. آن‌ها توپ دیگری را طراحی کردند که پرچم‌های چندین کشور از جمله پرچم عربستان سعودی بر روی آن نقش بسته بود. پرچمی که رویش کلمهٔ شهادت [لا إله إلا الله محمد رسول الله] درج شده بود. تیم‌های psy-ops، با این تصور که آیتم‌های جدید این‌بار در میان مردم غوغا بپا خواهند کرد، توپ‌های فوتبال را به طور گسترده توزیع کردند و حتی آن‌ها را از چرخبال‌ها پایین انداختند تا بتوانند بدین وسیله، اعتراض عمومی افغانستانی‌های خشمگین را که فکر می‌کردند درج کلمات مقدس بر روی توپ فوتبال توهین‌آمیز است، برانگیزند.

میرویس یاسینی، یکی از نمایندگان پارلمان افغانستان در مصاحبه با BBC گفت که «درج آیه‌ای از قرآن بر روی چیزی که به آن لگد می‌زنید، در هر کشور اسلامی‌ای توهین محسوب می‌شود.» سرانجام ارتش آمریکا مجبور به عذرخواهی از مردم شد.

تیم‌های psy-ops تنها کسانی نبودند که می‌کوشیدند تا شرایط افغانستان را بفهمند. جهل فرهنگی و سوءتفاهمات، واحدهای نظامی ارتش آمریکا را در جریان جنگ آزار می‌داد و توانایی‌شان را برای انجام عملیات، جمع‌آوری اطلاعات و اخذ تصامیم تاکتیکی به چالش می‌کشید. اکثر نیروها به مدت شش تا دوازده ماه به منطقهٔ جنگی (war zone) اعزام می‌شدند. تازه وقتی که با مناطق اطراف‌شان خو می‌گرفتند، باید به خانه بازمی‌گشتند. جانشینان آموزش‌ندیدهٔشان همین چرخه را تجربه می‌کردند و این، هر سال پی سالی دیگر تکرار می‌شد.

قرار بر این بود که نیروها پیش از ترک آمریکا، آموزش‌های مختصری در مورد زبان‌ها، آداب و بایدها و نبایدهای فرهنگی افغانستان دریافت کنند. اما افسران

---

۱. تمامی قلاب‌ها از مترجم است.

معتقد بودند که در بسیاری از تأسیسات نظامی، چنین آموزش‌هایی بی‌ارزش است و یا [تصور می‌کردند که چنین آموزش‌هایی] برای لشکرهای بزرگتری از نیروهایی که عازم عراق هستند، قبلاً طراحی شده است ـ تصوری مبنی بر این فرض غلط که مردم در همهٔ کشورهای دوردست مسلمان‌نشین یکسان هستند.

در سال ۲۰۰۵، سرگرد دانیل لاوت (Daniel Lovett) افسر توپخانهٔ صحرایی گارد ملی تنسی (Tennessee National Guard) گزارشی از روند آموزش‌های پیش از استقرار نیروها، در پایگاه شلبی (Camp Shelby) ـ که پایگاه بزرگ باقی مانده از جنگ جهانی اول در جنوب می‌سی‌سی‌پی بود ـ ارائه کرد.

در جریان صنف آگاهی فرهنگی، مربی صنف پاورپوینت‌اش را با گفتن این جمله آغاز کرد: «خیلی خب! وقتی به عراق رسیدی!» لاوت حرفش را قطع کرد و گفت، واحد او به جای دیگری برای جنگ می‌رود؛ اما مربی در پاسخ گفت: «او خدا! عراق، افغانستان؛ یک چیز است.»

این بی‌تفاوتی، لاوت را عصبی کرد؛ کسی که به عنوان مشاور نیروهای افغانستان منصوب شده بود و تشنهٔ درک اوضاع و احوال این کشور بود. او در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت: «مأموریت ما کلاً در مورد آگاهی فرهنگی بود. یکی از اهداف ما، گسترش روابط شخصی در میان مردم بومی بود... با این مأموریت، مشروعیت و اعتبار لازم را در مواجهه با مردمی که می‌کوشیدیم تا با آن‌ها کار کنیم، حاصل می‌کردیم. اقرار می‌کنم که سخت بود. کار سختی بود. آیا ما آماده بودیم که برویم و این کار را انجام دهیم؟ باید بگویم که در آن زمان، مطلقاً نه!.»

نحوهٔ آموزش در سایر پایگاه‌ها هم معمولاً بهتر از این نبود. سرگرد ارتش جیمز ریس (Maj. James Reese) که برای خدمت در یک گروه عملیات خاص در افغانستان به این کشور رفته بود، می‌گوید که مربیان در Fort Benning جورجیا، تلاش داشتند تا در عوض فارسی و پشتو، زبان عربی را که گویشوران گسترده‌ای در عراق داشت اما برای افغانستانی‌ها زبانی بیگانه بود، آموزش دهند. او می‌افزاید که «آموزش‌ها به طور کل بیهوده بودند.»

سرگرد کریستین اندرسن (Maj. Christian Anderson) اظهار داشته که آموزش در Fort Riley قرارگاه ارتش در دشت‌های کانزاس، «وحشتناک» بود و هیچ سودی برای آماده شدن وی جهت انجام وظیفه به حیث مشاور یک واحد پولیس مرزی افغانستان نداشته است. [به طور مثال] صرفاً از منظر جغرافیایی، تصور او این بود که آموزش‌های تاکتیکی، پیش از اعزام به محل احمقانه است.

اندرسن در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت، «می‌خواهم بگویم که در واقع پرسنل‌تان را وقتی می‌خواهند بجنگند آموزش دهید. افغانستان کوه‌های بسیاری دارد، درست؟ توره بوره، هندوکش، همهٔ این چیزها، کوه‌ها. افغانستان باتلاق ندارد؛ خب پس چرا واحدهای ما در Fort Polk لوئیزیانا آموزش می‌بینند؟ چرا ما در Fort Riley آموزش می‌دیدیم؟ جایی که عین میز شام تخت است؟.»

دروسی که به مختصات فرهنگی افغانستان می‌پرداختند ـ برخلاف دروس عراق‌شناسی ـ اغلب قدیمی یا کاملاً خنده‌دار بودند.

سرگرد برنت نـواک (Maj. Brent Novak) از اعضـای هیأت علمی West Point که به عنوان مربی مدعو در آکادمی نظامی کابل خدمت می‌کرد، در سال ۲۰۰۵ در Fort Benning در آموزش‌های پیش از استقرار حضور یافته بود. او مجبور شده بود در صنوفی بنشیند که برای نجات از حملات هسته‌ای، کیمیایی و بیولوژیکی دایر شده بود ـ با این‌که چنین تهدیدهایی در افغانستان وجود نداشت. [اما در عوض] در باب فرهنگ افغانستان فقط به طور گذرا تذکراتی داده شد.

یکی از اسلایدهای پاورپوینت در Fort Benning هشدار می‌داد که از نشان دادن علامت شست رو به بالا به کسی، خودداری کنید چرا که افغان‌ها آن را به عنوان حرکتی زشت (بیلاخ) قلمداد می‌کنند. نواک در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش به خاطر می‌آورد که «وقتی وارد افغانستان شدم، کودکان به من علامت شست رو به بالا را نشان می‌دادند و من پیش خود می‌گفتم: یاخدا! یعنی این بچه‌ها دارند به من توهین می‌کنند؟.» پس از تحمل انبوهی شست رو به بالا، این آمریکایی ازهمه‌جا بی‌خبر از مترجم می‌پرسد که وی چه کرده که این قدر به او توهین می‌کنند؟ مترجم

با حوصله توضیح می‌دهد که علامت شست رو به بالا یعنی، «کارت درسته» و «بخیر بروی.»

افسران با نگاهی به گذشته گفتند که ای کاش کسی پیدا می‌شد و آداب خوب افغان‌ها را به آن‌ها می‌آموزاند: با افراد رابطهٔ دوستانه و شخصی برقرار سازید، چند کلمه‌ای از زبان‌شان را بیاموزید، در برابر دادوفریاد و باوباو و چاوچاو مقاوم باشید و افسران افغانستانی را به چای‌نوشی دعوت کنید.

سرگرد ارتش ریچ گری (Maj. Rich Garey)، که در سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۴ گروهی از سربازان را در شرق افغانستان رهبری می‌کرد، گفت که مدتی طول کشید تا یاد گیرد که آرام باشد. «ما همانند تبهکاران وارد عمل می‌شدیم، ریش‌سفید دهکده را تعقیب می‌کردیم و گیرش می‌آوردیم و از وی می‌پرسیدیم که آدم‌های بد کجا هستند. آن‌ها هم همیشه به ما می‌گفتند که آدم بدی در اینجا نیست. گرچه ما به مرز پاکستان بسیار نزدیک بودیم.» او افزود که «بدیهی‌ست که آدم‌های بد آنجا بودند؛ اما ما راه درستی را برای جمع‌آوری اطلاعات طی نمی‌کردیم.»

در یکی دیگر از مصاحبه‌های تاریخ شفاهی ارتش، سرگرد نیکولای آندرسکی (Maj. Nikolai Andresky) گفت، متأسف است که پیش از اعزام‌اش به افغانستان و آموزش دادن سربازان این کشور در سال ۲۰۰۳، چیز زیادی در باب ریتم‌های اساسی جامعهٔ افغانستانی نیاموخته بود. [بعد از مدت‌ها] سرانجام به این نتیجه رسید که در عوض این‌که از افغانستانی‌ها توقع داشته باشد که راه و رسم آمریکایی را در پیشبرد کارها اتخاذ کنند، بهتر است که خودش به روش آن‌ها گام بردارد.

آندرسکی گفت که «اگر [قبلاً] به من می‌گفتید که چیزی به عنوان «یک ساعت» جلسه در افغانستان وجود ندارد، حرف‌تان را نمی‌پذیرفتم. اما پس از آن‌که آنجا رفتم، فهمیدم که همین‌طور است. چنین چیزی در افغانستان نیست. اگر شما جلسه‌ای داشته باشید، دست‌کم سه ساعت به طول می‌انجامد. آن‌ها با سپاس‌گزاری از الله کلام را آغاز می‌کردند، بعد خب مشخص است که از خدا تا خودشان، زنجیره‌ای از افراد بزرگوار بود که باید از آن‌ها هم یاد می‌کردند. هر فرد

حاضر در جلسه باید همین کار را می‌کرد. اگر مثلاً شما بعد از سپاس‌گزاری از خدا، باقی حرف‌های‌شان را قطع می‌کردید تا به خودشان برسند، شاید دو ساعت را ذخیره می‌کردید. همین چیزها بود که آرزو می‌کردم که ای کاش درک بهتری از این فرهنگ می‌داشتم.»

نیروهای آمریکایی که معمولاً عجول بودند، چنین فرهنگی برایشان چالش بزرگی محسوب می‌شد و سخت بود تا جلو زبانشان را بگیرند و حرف طرف مقابل را قطع نکنند. سرگرد ویلیام وودرینگ (Maj. William Woodring) افسر گارد ملی آلاسکا، در مصاحبه‌ای با تاریخ شفاهی ارتش گفت «زمان برای آمریکایی‌ها طلاست؛ اما زمان در آنجا هیچ معنایی نداشت. ما می‌کوشیدیم تا آن‌ها را مجبور کنیم که زمان‌شان را با ما تنظیم کنند اما این تلاش برای آن‌ها غیرقابل درک بود. بسیاری از آن‌ها ساعت ندارند و حتی نمی‌توانند ساعت را بخوانند. ما آن‌ها را مجبور می‌کردیم که در یک زمان مشخص مأموریت محول شده را انجام دهند، اما این برای آن‌ها بی‌معنی بود: «چرا چنین کاری را در چنین زمانی باید انجام دهیم؟.»

ارتش ایالات متحده، به مثابه یک نهاد، بر اهمیت اکت احترام به اسلام که دین رسمی دولت افغانستان بود و نزدیک به ۸۵ درصد مسلمانان‌اش هم سنی‌مذهب بودند، تأکید داشت. اما فقدان آموزش‌های فرهنگی و دینی نظام‌مند سبب شده بود که سربازان آمریکایی هم همان کلیشه و پیش‌داوری‌هایی را که در باب این مردم رایج بود حفظ کنند.

سرگرد کریستوفر پلامر (Maj. Christopher Plummer) که در سال ۲۰۰۵ به عنوان افسر آموزگار و مأمور ساحوی ارتش افغانستان، به این کشور اعزام شده بود، در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت که «فرهنگ این مردم فرهنگ فریب و فساد است که به نظر می‌رسد ریشه‌اش برمی‌گردد به سابقهٔ تاریخی فرهنگ اسلامی که هزاران سال! می‌شود در این منطقه رایج است.»

سایرین، اسلام را دینی بی‌مدارا می‌دانستند و به این نتیجه رسیده بودند که غیرممکن است که این دین میان تفاوت‌ها پل بزند. جان دیویس (John Davis)

افسر بازنشستهٔ ارتش که به عنوان مربی در وزارت دفاع افغانستان به این کشور اعزام شده بود، در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت که «جهان اسلام، یعنی یا حرف من را بپذیر یا بمیر. هر کس مسلمان نیست، نظر به گفتهٔ محمد پیامبرشان، کافر است. ما باید بر این جنبه از تفکر مذهبی [در هنگام آموزش نیروها] غلبه می‌کردیم، این دقیقاً چیزی بود که [جدا از اعتقاد نیروهای ارتش افغانستان] طالبان هم آن را قبول داشتند. طالبان هم می‌گفتند که می‌کوشند اسلام ناب محمدی، اسلام بنیادگرا را بر سرتاسر کشور تحکیم بخشند و بنابراین می‌خواهند از شر کفار خلاص شوند.»

با این حال، بسیاری از سربازان، دیدگاه بس ظریف‌تری داشتند. با این‌که افغانستانی‌ها قویاً مسلمان شناخته می‌شوند، اما توماس کلینتون (Thomas Clinton) سرگرد تفنگ‌داران دریایی، معتقد است که این بدان معنا نیست که آن‌ها عمیقاً مذهبی هم هستند. او در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت که «آن‌ها عین مردمان مذهبی آمریکا هستند. شما کاتولیک‌های افراطی، باپتیست‌ها و پروتستان‌ها را دارید، و سپس افرادی را دارید که با مذهبی خاص رشد یافته‌اند اما کلیسا برو نیستند.» او گفت که از میان سربازان جوانی که او آموزش می‌داده، تنها شمار اندکی پنج وقت نمازشان را می‌خواندند و یا به طور منظم، برای ادای نماز به مسجد می‌رفتند.

به استثنای زلمی خلیلزاد ـ افغان‌آمریکایی‌ای که به مدت دو سال به حیث سفیر آمریکا در افغانستان خدمت کرد ـ بیشتر دیپلمات‌های آمریکایی با قلمرو [و حدود ارضی] این کشور ناآشنا بودند. از آنجایی که سفارت آمریکا از سال ۱۹۸۹ تا ۲۰۰۲ بسته مانده بود، پیش از حملهٔ آمریکا، کمتر کسی [از آمریکایی‌ها] از این کشور دیدن کرده بود.

وزارت خارجهٔ آمریکا، شمار زیادی از کارشناسان منطقه‌ای را که در سایر قسمت‌های آسیای جنوبی و مرکزی خدمت کرده بودند، در فهرست افراد واجد شرایط [اعزامی به افغانستان] درج کرد، اما داوطلب چندانی برای رفتن به این کشور نیافت. برای پر کردن خلای موجود، از ترکیبی از افراد تازه‌کار سرویس خارجی و افراد مسنی که حاضر به دست شستن از مزایای بازنشستی بودند، بهره برد.

جنرال دیوید بارنو (Gen. David Barno) فرماندهٔ نظامی آمریکا از ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۵، در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت که «سفارت آمریکا خودش سازمانی بسیار بسیار کوچک و بسیار جوان، با شمار فوق‌العاده قلیلی از افراد بود که دارای تجربهٔ چشم‌گیری نبودند.» به مانند نیروهای نظامی، دیپلمات‌ها هم معمولاً به مأموریت‌های شش تا دوازده ماهه فرستاده و بازگشت داده می‌شدند. در نتیجه، همواره خبر چندانی از خرد افراد باتجربه نبود.

بیشتر افغانستانی‌ها این گسست فرهنگی [میان فهم آمریکایی‌ها و واقعیت‌های موجود] را به مثابه امری نامتجانس درمی‌یافتند؛ به ویژه روستانشینان، که نگاه چندانی به جهان بیرون نداشتند و هرگز تلویزیون‌های آمریکایی یا فیلم‌های هالیوودی را ندیده بودند. مشاهدهٔ نیروهای زره‌پوش آمریکایی که لباس‌های استتاری بر تن دارند، با عینک‌های بازتابنده‌ای که دور صورت‌شان پیچیده و سیم‌هایی از دور سرشان بیرون زده، [برای این روستانشینان] می‌توانست تداعی‌گر فرازمینی‌ها باشد.

سرگرد کلینت کاکس (Maj. Clint Cox) افسر ارتش که در قندهار خدمت می‌کرد، گفت که «احتمالا ۹۰ تا ۹۵ درصد از افغانستانی‌هایی که من با آن‌ها رابطه داشتم، ما را به چشم بیگانگان [یا فضایی‌ها] می‌دیدند. آن‌ها تصور می‌کردند که ما با عینک‌های آفتابی خویش قادریم آن طرف دیوار را ببینیم.»

سرگرد کیلر دورکین (Maj. Keller Durkin) که دوبار با لشکر هشتادودوم هوابرد به افغانستان اعزام شده بود، در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت که در ابتدا گذاشتن تأثیری مثبت در برقراری رابطه با افغانستانی‌ها دشوار است. «چیزی که کاملاً به آن باور دارم این است که اگر شما به یک آمریکایی تا دندان مسلح نگاه کنید، به طرز حیرت‌آوری شبیه استورم تروپرز (stormtroopers = سربازان سری فیلم‌های جنگ ستارگان که جورج لوکاس طراح‌شان بود) است و چنین فردی به نظر نمی‌رسد که فرد مناسبی برای ربودن قلوب و اذهان مردم باشد.»

سرگرد آلوین تیلی (Maj. Alvin Tilley) یک سرباز آفریقا ـ آمریکایی، گشت و گذار در روستایی را به خاطر می‌آورد که مردمش، هرگز در عمرشان یک مرد

سیه‌چرده را از نزدیک ندیده بودند. «بچه‌ها به من نگاه می‌کردند و می‌گفتند اوه یاخدا! این چیست دیگر! آن‌ها صورت‌هایشان را می‌مالیدند. من از مترجم‌ام پرسیدم که این بچه‌ها چه می‌کنند؟ و او در جواب گفت: اوه! آن‌ها فکر می‌کنند که رنگ پوست‌ات کم‌کم پاک می‌شود.»

تیلی که ساکن شهری در ایالات متحده است گفت که از دیدن انبوهی از کلبه‌های گلی بی‌آب و برق شوکه شده بود. او گفت که «شما آنجا می‌روید و منتظرید که هر آن، موسی از کوچه‌بازارهایش عبور کند. و این بیشتر از هر چیز دیگری شوکه‌کننده بود.»

از جمله اماکنی که تصاویر عهد عتیق را برای سربازان تداعی می‌کرد، ولایت ارزگان در جنوب مرکزی افغانستان بود. ارزگان که توسط رشته‌کوه‌ها و زمین‌های بایر محصور شده بود، در طول تابستان سوزاننده و در فصل زمستان یخ‌زننده بود. کشاورزان با مراقبت از کشتزارهای کوکنار که در برابر خشکسالی مقاوم بودند، امرار معاش می‌کردند. این ولایت که محل زیست قبایل محافظه‌کار پشتون بود، خانهٔ مشهورترین فرزند ارزگان یعنی ملا محمد عمر ـ رهبر معنوی تک‌چشم گروه طالبان ـ نیز بود.

سرگرد ارتش ویلیام بورلی (Maj. William Burley) رهبر تیم امور مدنی، در سال ۲۰۰۵ کمک‌های بشردوستانه را به منطقهٔ روستایی شین کی ارزگان انتقال داد. او گفت که روستانشینان بی‌بضاعت آنجا، منابع آبی بسیار محدودی داشتند و جوانان‌شان آن‌قدر منزوی بودند [و علاقه‌ای برای گسترش روابط‌شان با غریبه‌ها نداشتند] که ازدواج با دخترعمو [ازدواج‌های درون‌فامیلی] امری عادی محسوب می‌شد.

او در مصاحبه‌ای با تاریخ شفاهی ارتش گفت «از گفتن این چیز متنفرم ولی در آنجا اختلال درون‌آمیزی (inbreeding) ـ رابطهٔ جنسی دو جنس که باهم نسبت ژنتیکی دارند ـ فراوان یافت می‌شد. ولسوال سه انگشت شست داشت.»

بورلی به عنوان افسر نیروهای ویژه، از معیارهای معمول آراستگی ارتش معاف بود؛ بنابراین تا جای ممکن ریش‌اش را بلند می‌کرد تا همرنگ جماعت شود. او

افزود که «این یک عیب جدی فرهنگی برای من بود که ریش نداشتم. آن‌ها بالاخره توانستند از زنخم بگیرند و در فرهنگ آن‌ها، اگر ریش کسی در دستت جا گرفت، یعنی می‌توانی به وی اعتماد کنی.»

برای آمریکایی‌ها، پذیرش سایر اعمال جهت اعتمادسازی دشوارتر بود. در کل کشور، رسم این بود که بزرگان قبایل و افسران نظامی افغانستان، دوستی و وفاداری خویش را با دست در دست مردان دیگر گذاشتن و قدم‌زدن با آن‌ها تبارز می‌دادند. اگر چنین چیزی به سربازان آمریکایی پیشنهاد می‌شد، یا باید این عمل را [که شباهت زیادی به اعمال همجنس‌گرایانه دارد] می‌پذیرفتند، و یا خطر توهین به میزبانان خویش را به جان می‌خریدند.

کریستین اندرسون (Maj. Christian Anderson) سرگرد ارتش و افسری که کارش آموزش پولیس مرزی افغانستان بود، با تعجب پرسید که «برای یک مرد آمریکایی؟ قدم زدن داخل شهر آن هم دست در دست مردی دیگر؟ خب بله! این...» او مکث کرد تا واژه‌های مناسب را بیابد «اما خب من این کار را انجام دادم چرا که انجام ندادنش توهین محسوب می‌شد.»

از نظر یک آمریکایی، تشخیص این‌که این عمل چه زمانی ممکن است نشان‌دهندهٔ عشق افلاطونی [رابطهٔ عاطفی و احترام‌آمیز بدون تماس جنسی] باشد و چه زمانی نشان‌دهندهٔ چیزی دیگر [مثلاً نشانهٔ همجنس‌گرایی]، سخت به نظر می‌رسید. همجنس‌گرایی از نظر طالبان ممنوع و در نظر مردان بالغ یک تابو بود. اما در میان مردان افغانستانی غیرمعمول نبود و آن را به معنای ارتکاب نوعی سوء استفادهٔ جنسی که به نام بچه‌بازی مشهور بود، می‌شناختند.

افسران ارتش افغانستان، جنگ‌سالاران و سایر معامله‌گران صدر قدرت، با نگه‌داری از [و گشت و گذار با] بچه‌بی‌ریش‌ها و نوجوانان خدمتکار تحت عنوان بردگان جنسی، [اتفاقاً ثروت و قدرت‌شان را] به رخ دیگران می‌کشاندند. سربازان ایالات متحده، این عمل را «عشق مرد پنجشنبه‌ای» نام گذاشته بودند؛ چرا که بچه‌بازها در عصر روزهای پنجشنبه ـ پیش از این‌که تعطیلات آخر هفته آغاز شود

ـ بچه‌ها را مجبور می‌کردند تا لباس زنانه بپوشند و برقصند. گرچه سربازان آمریکایی از آزار جنسی ناخوش بودند، اما فرماندهان‌شان به آن‌ها گوشزد کرده بودند که کاری به کار افغانستانی‌ها نداشته باشند؛ چرا که نمی‌خواستند متحدان‌شان در جنگ با طالبان، آن‌ها را تنها بگذارند.

سرگرد وودرینگ (Major Woodring) افسر گارد ملی آلاسکا، اظهار داشت، هنگامی که او به عنوان مربی به مدت یک سال در ارتش افغانستان خدمت می‌کرد، [با دیدن رسم] عشق مرد پنجشنبه‌ای شوکه شد. او افزود که «خود درک کل سبک زندگی افغانستانی‌ها به اندازهٔ کافی چالش‌برانگیز بود؛ با این حال، سربازان آمریکایی نمی‌توانستند بفهمند که چگونه مردان افغانستانی می‌توانند در قبال زنان دیدگاه‌های به شدت محافظه‌کارانه داشته باشند اما همزمان، با سایر مردان معاشقه کنند و با برقراری رابطهٔ جنسی با پسران نوجوان، خودشان را به رخ دیگران بکشانند.

وودرینگ افزود «شما واقعاً باید احساسات‌تان را کنار بگذارید و بپذیرید که اینجا وطن شما نیست. باید کاری را که آن‌ها می‌کنند بپذیرید و عواطف شخصی‌تان را در [فهم] فرهنگ آن‌ها داخل نسازید. نگاه کردن به زنان حرام است. حتی اگر یک پسر ۱۷ ساله به زنی خیره شود، ممکن است به قتل برسد. با این حال، در هیچ‌یک از آموزش‌هایی که دیدیم، خبری از این چیزها نبود. کسی نگفت ممکن است با دخالت در این مسائل آسیب ببینید.»

در جریان طرح مسئلهٔ پیشنهاد برای مقاربت جنسی، عوامل خطرناکی که سبب بروز چنین پیشنهادی می‌شد شامل دارا بودن قیافه‌ای جوان و صورتی خوش‌تراش بود؛ خطراتی که اکثر نیروهای آمریکایی را تهدید می‌کرد (زیرا نزدیک به نود درصد این نیروها مردان جوان بودند).[۱]

---

۱. پانوشت نویسنده: زنان نقش مهمی در جنگ ایفا کردند و بسیاری از آن‌ها در صفوف گروه‌های رزمی در افغانستان خدمت کردند. به گفتهٔ وزارت دفاع آمریکا، تا آگوست ۲۰۲۰، ۵۵ سرباز زن آمریکایی در افغانستان کشته و بیش از ۴۰۰ نفر نیز زخمی شدند.

سرگرد رندی جیمز (Maj. Randy James) افسر اطلاعات هوانوردی، برخوردی پرتنش را در سال ۲۰۰۳ به خاطر می‌آورد؛ زمانی که یک مرد افغانستانی، به یک سرباز آمریکایی با صورتی بچگانه نزدیک شد و گفت «تو زن منی!.» خوشبختانه این رویداد به خشونت کشیده نشد.

جیمز در مصاحبه با تاریخ شفاهی ارتش گفت که «این رویداد از کنترل خارج نشد؛ هیچ چیز بدی رخ نداد. اما خب این لحظه، نه برای او و نه برای هیچ کس دیگری در آنجا خوشایند نبود.»[1]

1. Translated from (The Afghanistan Papers; a secret history of the war, Craig Whitlock, New York: Simon & Schuster. 2021

پروژهٔ ملت‌سازی

کریگ ویتلاک

ترجمهٔ عتیق اروند

هنگامی که مقام‌های آمریکایی در اواخر ماه دسمبر ۲۰۰۱، به هدف آغاز به کار دولت موقت افغانستان، از کابل دیدن کردند، در ارگ ریاست جمهوری با تشناب‌های لبریزشده از مدفوع مواجه شدند. بیرون ارگ هم چندان تماشایی نبود؛ مه غلیظی از دود بر سر ویرانه‌های پایتخت آویزان بود. بیشتر افغانستانی‌ها برای گرم نگه‌داشتن خویش، چوب و زغال چوبی را می‌سوزاندند. معدود ساختمان‌های عمومی‌ای که هنوز پابرجا مانده بودند، از در و پنجره و سیم‌های مسی و لامپ‌های برق و کابل تلفون تهی شده بودند. البته که این‌ها اهمیتی نداشت؛ چرا که تلفون و خدمات برق‌رسانی در کابل، سال‌ها بود که از کار افتاده بود.

چند روز بعد، رایان کراکر (Ryan Crocker) عرب‌شناس ۵۲ سالهٔ دستگاه سرویس خارجی، وارد افغانستان شد تا در بازگشایی سفارت ایالات متحده ـ که مدت‌ها می‌شد بسته مانده بود ـ آستین ور زده و نقش سفیر موقت را ایفا کند. از آنجا که کابل فاقد میدان هوایی فعال بود، او ۳۰ مایل دورتر، در میدان هوایی پایگاه نظامی آمریکا در بگرام فرود آمد.

کراکر در مسیر راه کابل، «مایل به مایل پل و پلچک‌های زهواردررفته را رد کرد» و رودخانه را دور زد؛ چرا که پل روی آن خراب شده بود. این صحنه‌ها او را به یاد عکس‌هایی انداخت که بلوارهای مملو از آوار برلین ۱۹۴۵ را به تصویر می‌کشید. وی متوجه شد که محوطهٔ سفارت آمریکا از سال‌ها آتش‌باری جان سالم بدر برده است؛ گرچه سیستم لوله‌کشی خراب آن وضع بهتری نسبت به لوله‌های گرفته و فاضلاب ارگ ریاست جمهوری نداشت. مثلاً در یک ساختمان، حدود صد نیروی دریایی مجبور بودند از یک تشناب استفاده کنند. در بخش دیگری از محوطهٔ سفارت، پنجاه فرد غیرنظامی ناگزیر بودند به استفاده از یک دوش حمام اکتفاء کنند.

هنگامی که کراکر سلسله‌ای از جلسات معارفه را با حامد کرزی برگزار کرد، متوجه شد که افغانستان با چالش‌های عظیم‌تری نسبت به ترمیم ویرانی‌های مادی ناشی از سال‌ها جنگ مواجه است. کراکر در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» گفت: «در آنجا یکی از رهبران ادارهٔ موقت حضور داشت که هیچ اقتدار واقعی‌ای نداشت، کاری هم از او ساخته نبود نه در ارتش، نه در پولیس، نه در بخش خدمات اجتماعی و نه در بخش فعالیت‌های مدنی.»

پس از حملهٔ ایالات متحده به افغانستان، رئیس جمهور جورج دبلیو بوش به مردم آمریکا گفت که آن‌ها زیر بار هزینهٔ «ملت‌سازی» در افغانستان نخواهند رفت. اما این وعدهٔ ریاست‌جمهوری که توسط دو جانشین وی نیز تکرار شد، به یکی از بزرگترین دروغ‌هایی بدل گشت که همواره در باب جنگ افغانستان بیان می‌شد.

ملت‌سازی دقیقاً همان چیزی است که ایالات متحده کوشید در جنگِ افغانستانِ خرد و خمیرشده در مقیاسی عظیم انجام دهد.

در میانهٔ سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۰، واشینگتن بیش از هر کشور دیگری در جهان بر امر ملت‌سازی در افغانستان هزینه کرد و ۱۴۳ میلیارد دالر آمریکایی برای بازسازی، برنامه‌های کمک‌رسانی و تشکیل نیروهای امنیتی افغانستان تخصیص داد. این رقم با کسر تورم، بیش از هزینه‌ای است که ایالات متحده با طرح مارشال در اروپای غربی بعد از جنگ جهانی دوم هزینه کرد.

برخلاف طرح مارشال، پروژهٔ ملت‌سازی در افغانستان از همان ابتدا به بیراهه کشیده شد و با تداوم جنگ، بیشتر از کنترل خارج شد. ایالات متحده در عوض ایجاد صلح و ثبات، ناخواسته یک دولت فاسد و ناکارامد را در افغانستان پایه گذاشت که بقایش وابسته به قدرت نظامی آمریکا بود. پیش‌بینی مقام‌های آمریکایی حتی برای بهترین سناریوها هم این بود که افغانستان برای دهه‌ها، سالانه به میلیاردها دالر کمک نیاز دارد.

در جریان دو دهه پشتیبانی آمریکا، کارزار عشق نافرجامِ بدل ساختن افغانستان به ملتی مدرن، از نظر تمویل در حال چرخش از زیاده‌روی به افراط بود. در آغاز، هنگامی که افغانستانی‌ها بیشتر به کمک نیازمند بودند، دولت بوش بر رویکردی خساست‌مآبانه اصرار می‌ورزید تا آنجا که افغانستان را به ایجاد دموکراسی و نهادهای ملی از هیچ، تحت فشار قرار داد. بعدها، ادارهٔ اوباما با سرازیرکردن کمک‌های فراتر از امکان جذب آن در داخل کشور، این قضیه را جبران کرد و مجموعهٔ تازه‌ای از مشکلات لاینحل را آفرید. همهٔ این جدوجهدها در دام غرور، بی‌کفایتی، دعواهای درونی بروکراتیک و برنامه‌ریزی‌های تصادفی گیر ماند.

مایکل کالن (Michael Callen) اقتصاددان دانشگاه کالیفرنیا سن دیگو، که متخصص بخش عمومی افغانستان بود، در گفت‌وگو با «درس‌های آموخته شده» گفت: «خب می‌دانید، الان دیگر همه چیز مثل روز روشن است. ما پول هنگفتی را در افغانستان هزینه کردیم و حاصل‌اش بسیار ناچیز است. اگر ما چیزی هزینه نمی‌کردیم چه رخ می‌داد؟ نمی‌دانم. شاید بدتر از اینی می‌شد که هست. احتمالاً بدتر می‌شد اما پرسش این است: چقدر بدتر؟.»

هیچ ملتی به اندازهٔ ملت افغانستان نیاز به ساخته شدن نداشت. کشوری که از لحاظ تاریخی فقیر بود، از زمان تهاجم شوروی در دو دههٔ قبل [دو دهه قبل از تهاجم آمریکا به این کشور]، به دلیل درگیری‌های مداوم از پا درآمده بود. از جمعیت ۲۲ میلیونی‌اش [در سال ۲۰۰۱][1]، تخمین زده می‌شد که حدود ۳ میلیون تن آن به

۱. تمامی قلاب‌ها از مترجم است.

عنوان پناهجو از کشور خارج شده‌اند. بی‌سوادی و سوء تغذیه بلای جان آن‌هایی شده بود که در کشور باقی مانده بودند. با فرارسیدن زمستان، آژانس‌های امدادرسان هشدار دادند که از هر سه افغانستانی یک نفر در معرض خطر گرسنگی قرار دارد.

با این حال، در آن زمان، ادارهٔ بوش هنوز تصمیم نگرفته بود که آیا می‌خواهد به یک کارزار ملت‌سازی درازمدت متعهد باشد یا قرار است مشکلات افغانستان را به دیگران واگذار کرده و این کشور را ترک کند.

در سال ۲۰۰۰، بوش با اعلان بیزاری از درگیری‌های هزینه‌بار خارجی، وارد کاخ سفید شد. در جریان مبارزات انتخاباتی، وی دولت بیل کلینتون را به دلیل مجاب کردن نیروهای مسلح آمریکا جهت «تمرین ملت‌سازی» در سومالی، هائیتی و بالکان سرزنش کرد. بوش در جریان مناظره با رقیب دموکرات خویش یعنی ال گور گفت: «من فکر نمی‌کنم که نیروهای مسلح ما بایستی برای آنچه که «ملت‌سازی» خوانده می‌شود، مورد استفاده قرار گیرند. از این نیروها صرفاً باید برای جنگ و پیروزی بهره برد.» هنگامی که این تگزاسی ساده و صریح‌الحن به ارتش آمریکا دستور بمباران افغانستان را داد، باز هم به آمریکایی‌ها اطمینان داد که این مسئولیت سازمان ملل ـ و نه واشینگتن ـ است که آنچه را که روند «ملت‌سازی» در افغانستان خوانده می‌شود برعهده گیرد.

هنگامی که کراکر در جنوری ۲۰۰۲ وارد افغانستان شد، به این نتیجه رسید که توجیه و دفاع از سپردن معضلات افغانستان به دیگران، «با توجه به شرایط فوق‌العاده [وخیم] در کشور و رنج مردم افغانستان، می‌تواند بسیار دشوار باشد.» اما او مجاز نبود هیچ وعدهٔ بزرگی در جریان دورهٔ کوتاه سه ماههٔ کاری‌اش در کابل بدهد.

در گزارش‌هایی که به واشینگتن ارسال شده، مقام‌های آژانس توسعهٔ بین‌المللی آمریکا (USAID) ارزیابی‌های تیره‌و تاری از توانایی افغانستانی‌ها در تکوین و پایایی کشورشان بدون کمک گستردهٔ دیگران ارائه کرده‌اند. یکی از مقام‌های ارشد USAID که به دولت افغانستان مشاوره می‌داد، خاطرنشان کرد که این کشور هیچ بانک و پول رایج و معتبری ندارد. جنگسالاران ارز خودشان را ـ که عمدتاً بی‌ارزش بود ـ چاپ

کرده بودند. وزارت مالیه وجود داشت، اما ۸۰ درصد از کارکنانش سواد خواندن و نوشتن نداشتند.

این مقام ناشناس USAID در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» گفت: «شرح این موضوع که چقدر وضع افغانستان در سال‌های نخست [حملهٔ آمریکا] بد بود، سخت است. اگر آن‌ها هیچ چیز نداشتند کار ما ساده‌تر بود؛ چرا که ما مجبور شدیم هر آنچه آنجا بود را نابود کنیم تا بتوانیم از نو بسازیم.»

ریچارد بوچر (Richard Boucher) سخنگوی ارشد وزارت امور خارجه، در جنوری سال ۲۰۰۲ به همراه کالین پاول (Colin Powell) وزیر امور خارجه از کابل بازدید کرد. کرزی دیپلمات‌های آمریکایی را به ارگ ریاست جمهوری با دیوارهای سنگی حفاظتی دعوت کرد تا در جلسهٔ کابینهٔ جدیدش حضور داشته باشند؛ کابینه‌ای که شبیه نسخهٔ میان‌تهی فیلم‌هایی بود که در آن معمولاً آمریکایی‌ها [به حیث ناظر] در چوکی‌های پشتی نشسته‌اند. ۳۰ نفر به شمول وزیر امور زنان دور میز حلقه زده بودند. وزارت امور زنان کرسی کاملاً تازه‌ای بود که آمریکایی‌ها اصرار داشتند که دولت جدید افغانستان باید آن را در کابینه بگنجاند.

بوچر در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» گفت: «درست عین کابینهٔ ایالات متحده بود. آن‌ها دور هم حلقه زده بودند اما چیزی در چنته نداشتند. رئیس بانک مرکزی به ما گفت که چطور رفته در خزانهٔ دولت را باز کرده و در آن چیزی نیافته است. در آن نه پولی، نه ارزی، نه طلایی و نه هیچ چیزی که انتظارش را داشته باشی نبوده است.»

اما کرزی و کابینه‌اش روحیهٔشان را حفظ کردند و بر نمایش سنتی مهمان‌نوازی افغانستانی تأکید ورزیدند. بوچر افزود: «به هر روی، آن روز اعضای کابینه طوری همه چیز را مدیریت کردند که بتوانند یک ناهار شگفت‌انگیز بخورند: ضیافتی بزرگ به همراه انبوهی برنج و بزهای پخته شده. آن‌ها افراد توانمندی بودند اما چیزی برای راه‌اندازی یک دولت نداشتند؛ در نتیجه واقعاً هیچ چیز وجود نداشت نه از لحاظ سازمانی و نه از لحاظ مادی.»

هنگامی که بیچارگی افغانستان برای جهانیان آشکار شد، بوش موضع‌اش را در قبال مسئلهٔ دولت‌سازی خفیف ساخت. رئیس جمهور در جریان سخنرانی‌اش در جنوری سال ۲۰۰۲ در کنگره، روحیهٔ مردم افغانستان را ستود و قول داد که: «ما در بازسازی این کشور شریک خواهیم بود.»

این کلمات، لبخند رضایت را بر چهرهٔ ریش‌دار کرزی نشاند. او به عنوان مهمان افتخاری به این سخنرانی دعوت شده بود و یک چوکی دلپذیر در کنار بانوی اول لورا بوش، به وی اختصاص داده بودند. کرزی کلاه پشم‌بره‌ای‌اش را به دست گرفت و هنگامی که قانون‌گذاران او را تشویق کردند، به آرامی سر تعظیم فرود آورد. زنی عینکی با روسری سفید به او در صف همراهان بانوی اول ملحق شد: سیما سمر، وزیر جدید وزارت امور زنان افغانستان.

بوش علی‌رغم لفاظی تازه‌اش در باب شراکت با افغانستانی‌ها، به تمایلات تنگ‌نظرانه‌اش پایبند ماند. در یک کنفرانس بین‌المللی کمک‌کنندگان افغانستان، پیش از سخنرانی رئیس‌جمهور در مورد وضعیت متحدان دولت افغانستان، ایالات متحده به تخصیص ۲۹۶ میلیون دالر آمریکایی کمک به بازسازی تعهد سپرد و خط اعتباری ۵۰ میلیون دالری را نیز برای این کشور تمدید کرد. در مجموع، این رقم کمتر از نیم درصد از مجموع کمک‌هایی بود که واشینگتن در دو دههٔ آینده برای بازسازی این کشور به مصرف رساند.

بوش همچنین از مشارکت نیروهای مسلح ایالات متحده ذیل تشکیل یک نیروی بین‌المللی حافظ صلح در کابل خودداری کرد، زیرا نمی‌خواست پنتاگون از مأموریت‌اش که همانا تعقیب القاعده و طالبان بود، منحرف شود. پنتاگون موافقت کرد که مسئولیت آموزش ارتش جدید افغانستان را برعهده گیرد، اما این هم صرفاً بخشی از تقسیم کار ملت‌سازی میان ایالات متحده و متحدانش بود.

بدین ترتیب، آلمانی‌ها وظیفهٔ تشکیل نیروی پولیس جدید را پذیرفتند، ایتالیایی‌ها تعهد سپردند که به افغانستانی‌ها در پیاده‌سازی نظام قضایی‌شان کمک کنند و بریتانیایی‌ها داوطلب شدند تا کشاورزان افغانستانی را از کشت خشخاش

ـ که به صورت تاریخی برجسته‌ترین محصول نقدی کشور بود ـ منصرف سازند. در سال‌های بعد، هر یک از این متحدان آمریکا، تکالیف‌شان را ماستمالی کردند و رفتند.

چندین تن از مقام‌های دولت بوش در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» گفتند که هیچ کس نمی‌خواست توجه‌اش را به این واقعیت جلب کند که رئیس جمهور به تدریج عهد و پیمان کارزارش در باب ملت‌سازی را زیرپا گذاشت. این مقام‌ها افزودند که بوش و سایر اعضای کاخ سفید از تکرار اشتباهات واشینگتن در دههٔ ۱۹۹۰ می‌ترسیدند؛ هنگامی که شورشیان مورد حمایت آمریکا [مجاهدین سابق]، ارتش شوروی را مجبور به خروج از افغانستان ساختند و سپس آمریکا آن‌ها را به دست فراموشی سپرد و هرج‌ومرج بپاخاست.

استیفن هدلی (Stephen Hadley) که در نخستین دور ریاست جمهوری بوش به حیث معاون مشاور امنیت ملی انجام وظیفه می‌کرد، گفت: «ما خشم‌ها را آزاد کردیم و سپس به خانهٔ خویش بازگشتیم.» هدلی و بسیاری از مقام‌های دیگر نگران بودند که اگر این بار آمریکا در تکوین ثبات در افغانستان شکست بخورد، دوباره آتش جنگ داخلی در این کشور شعله‌ور خواهد شد و القاعده نیز نفوذ خواهد کرد.

به گفتهٔ یکی از مقام‌های ناشناس ایالات متحده: «ملت‌سازی در دستور کار اصلی نبود. اما ما آنجا رفتیم و متوجه شدیم که نمی‌توانیم راهمان را بکشیم و برویم.» یکی دیگر از مقام‌های ناشناس آمریکایی گفت که در حالی که برای خودی‌ها واضح بود که سیاست آمریکا از ضدیت با ملت‌سازی به حمایت از ملت‌سازی تغییر کرده، این تغییر موضع هرگز در اسناد راهبردی ذکر نشد.

با این حال، انتظارات همچنان پایین بود. ریچارد هاس (Richard Haass) دیپلمات ارشدی که پس از حملات ۱۱ سپتمبر به حیث هماهنگ‌کنندهٔ خاص دولت بوش برای افغانستان انجام وظیفه می‌کرد گفت: «احساس ژرفی از عدم امکان [تکوین] افغانستان وجود داشت و دولت آمریکا مایل به سرمایه‌گذاری قابل توجه در این عرصه نبود.»

هاس به خاطر می‌آورد که در خزان ۲۰۰۱ یک جلسهٔ توجیهی با بوش، پاول، رامسفلد، کاندولیزا رایس مشاور امنیت ملی و دیک چنی معاون رئیس جمهور ـ که از طریق ویدیو و از جایی نامشخص وصل شده بود ـ داشت.

هاس گفت: «هیچ اشتیاقی برای اخذ آنچه که شاید شما سیاست جاه‌طلبانه بنامید وجود نداشت. احساس همه این بود که چیزهای زیادی را می‌توان آنجا گذاشت که بعدها نمی‌توان برداشت. این را نباید کلبی‌مسلکانه فهمید؛ این فقط (ممکن است) بدبینی نسبت به رابطهٔ سرمایه‌گذاری و بازدهی آن در افغانستان باشد.

همانند استراتژی کلی جنگ، کارزار ملت‌سازی نیز از فقدان اهداف و معیارهای صریح رنج می‌برد. یک مقام ارشد دولت بوش در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» گفت: «می‌پرسم وقتی ما در حال بازسازی کشور هستیم، نظریه و اهداف ما چیست؟ ما در عوض این‌که شخصی همچون من را به افغانستان بفرستیم و بگوییم: برو به رئیس جمهور کرزی کمک کن، به نظریه نیازمندیم.»

تقسیم مسائل افغانستان در کابینهٔ دولت بوش دشوار شد. در وزارت خارجه، دیپلمات‌ها و مقام‌های USAID برای برعهده گرفتن مسئولیت‌های بیشتر مبارزه می‌کردند، با این استدلال که این تنها آمریکاست که منابع و نفوذ لازم برای جهت دادن افغانستان به مسیر درست را دارد. در پنتاگون، رامسفلد و دستیارانش عقب‌نشینی کردند و در پاسخ گفتند که تصاحب تمامی مشکلات افغانستان اشتباه است.

کراکر که بعدها به حیث سفیر آمریکا در بغداد به خدمت گرفته شد، گفت که رامسفلد و سایر نومحافظه‌کاران، با جنگ افغانستان و عراق به یک روش برخورد کردند. کراکر طرز فکر رامسفلد را چنین خلاصه کرد: «کار ما کشتن آدم‌های بد است، خب ما آدم‌های بد را کشته‌ایم، چه کسی اهمیت می‌دهد بعدش چه می‌شود. این مشکل خود افغانستانی‌هاست. اگر مجبور شویم یک‌ونیم دهه بعد دوباره وارد این خاک شویم و آدم‌های بد بیشتری بکشیم، این کار را خواهیم کرد. اما قرار نیست خودمان را درگیر ملت‌سازی بکنیم.»

جیمز دابینز (James Dobbins) دیپلماتی که به برگزاری کنفرانس بن در سال ۲۰۰۱ کمک کرد، گفت که پی‌آمد چنین اختلافات فلسفی‌ای به ندرت مورد تردید قرار می‌گرفت. پنتاگون که دارای تسلیحات و نفوذ بی‌رقیب سیاسی بود، راه خودش را می‌رفت.

دابینز در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» گفت که: «هیچ راهی وجود نداشت تا وزارت امور خارجه بتواند وزارت دفاع یا شخص دونالد رامسفلد را وادار به کاری بکند که می‌خواهد. این کار برای کاخ سفید به اندازهٔ کافی سخت بود اما برای وزارت خارجه عملاً غیرممکن بود.

در حالی که بسیاری از مأموران وزارت امور خارجه، رامسفلد را یک ماردوزمای (مردآزما) سازش‌ناپذیر توصیف می‌کردند، سایر مقام‌ها این انتقادات را بسیار ساده‌انگارانه تلقی می‌کردند. این گروه معتقد بودند که رامسفلد هیچ مشکلی با بازسازی افغانستان نداشت. او فقط نمی‌خواست ارتش آمریکا در کاری گیر بماند که اصلاً وظیفهٔ غیرنظامیان (ملکی‌ها) بود.

به هر حال طی سال‌ها کمبود بودجه، USAID به یک سازمان نحیف بدل گشت که برای پیشبرد کارهایش به پیمانکاران وابسته است. مابقی، یعنی وزارت امور خارجه و سایر بازوهای دولت نیز فاقد ظرفیتی برای حتی زدن یک تلنگر به ید طولای مشکلات افغانستان بودند. این امر کار رامسفلد را جهت سرزنش کردن سایر سازمان‌ها به بهانهٔ عدم پیشبرد کارهایشان، ساده ساخت.

رامسفلد در یادداشتی به بوش در ۲۰ آگست ۲۰۰۲ استدلال کرد که «مشکل اساسی در افغانستان واقعاً مسائل امنیتی نیست. اتفاقاً مشکلی که باید به آن توجه شود، پیشرفت کُند بخش مدنی است.» او پذیرفت که دولت نوپای کرزی ـ از لحاظ مالی و غیره ـ نیازمند کمک‌های بیشتر است، اما هشدار داد که اعزام نیروهای بیشتر جهت تأمین ثبات و بازسازی افغانستان، می‌تواند نتایج معکوسی در پی داشته باشد.

رامسفلد افزود: «نتیجهٔ این سیاست این خواهد بود که شمار نیروهای ایالات متحده و نیروهای ائتلاف بیشتر شود و در آخر ممکن است ما هم عین نیروهای

شوروی سابق مورد نفرت [مردم] قرار گیریم. در هر صورت، بدون بازسازی موفقیت‌آمیز، هر چقدر هم بر شمار نیروهای نظامی بیافزاییم بی‌فایده است. شوروی، بیش از ۱۰۰ هزار نیروی نظامی در افغانستان داشت و شکست خورد.»

مارین استرمکی (Marin Strmecki) مشاور غیرنظامی رامسفلد، رئیس پنتاگون را «فیگور سوء تفاهم» می‌دانست. او گفت که رامسفلد باور داشت که تقویت نهادهای دولتی افغانستان یک ضرورت حیاتی است، اما نمی‌خواست که افغانستانی‌ها به طور دوامدار وابسته به واشینگتن باشند. استرمکی در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» افزود: «با توجه به سطح بسیار نازل سرمایهٔ انسانی بعد از ۲۵ سال جنگ در این کشور، غالباً گزینهٔ ساده این است که خودمان برای مردم ماهی بگیریم در عوض این‌که به آن‌ها ماهیگیری یاد بدهیم.» او همچنین گفت که نگرانی رامسفلد این بود که ایالات متحده چنان خود را درگیر زدوخوردهای افغانستان سازد که هرگز نتواند خودش را از آن برهاند.

اما آیا ایالات متحده هرگز برنامه‌ای برای رفع این معضل داشت؟ استفان هدلی (Stephen Hadley) در مصاحبه‌اش با «درس‌های آموخته شده» اعتراف کرد که کاخ سفید بوش کوشید تا یک مدل مؤثر برای ملت‌سازی در افغانستان تعبیه کند. حتی با عطف بماسبق هم هدلی معتقد بود که تصور اخذ رویکردی که به موفقیت بیانجامد دشوار بود.

او افزود که: «در ابتدا ادعا کردیم که نمی‌خواهیم در افغانستان دست به ملت‌سازی بزنیم. اما بدون ملت‌سازی در این کشور، هیچ راهی برای اطمینان از عدم بازگشت القاعده نیز وجود نداشت. الگویی هم برای تثبیت و تکوین کشور پساجنگ در اختیار نداشتیم. همواره مسئلهٔ ما انتخاب میان یکی از این دو گزینه بود. همین الان هم مطمئن نیستم که اگر دوباره در این موقعیت قرار گیریم، کار بهتری انجام خواهیم داد.»

نیازی به کارشناس سیاسی‌ای از لیگ آیوی (Ivy League) ـ [مجموعهٔ متشکل از هشت دانشگاه خصوصی برتر آمریکا] ـ یا عضو شورای روابط خارجی نیست تا

نظر دهد که افغانستان به سیستم دولتی بهتری نیازمند بود. کشوری که توسط قبایل متخاصم و جنگسالاران تسلیم‌ناپذیر تسخیر شده بود، دارای تاریخ پرنوسانی از کودتاها، ترورها و جنگ‌های داخلی بود.

در کنفرانس بن در سال ۲۰۰۱، یک جدول زمانی به افغانستانی‌ها تعیین شد تا در این مدت، بر سر یک چارچوب سیاسی به توافق برسند. قرار بود لویه جرگه ـ مجلس سنتی متشکل از بزرگان و رهبران ـ در عرض دو سال یک قانون اساسی تدوین کند. از نظر فنی، این برعهدهٔ خود افغانستانی‌ها بود که چگونه می‌خواهند کشورشان را اداره کنند. اما دولت بوش آن‌ها را متقاعد کرد که دستپخت آمریکا را بچشند: دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی تحت قیادت رئیس جمهوری که به واسطهٔ رأی عمومی انتخاب می‌شود.

از بسیاری جهات، دولت جدید شبیه نسخهٔ بدوی واشینگتن بود. قدرت در پایتخت یعنی کابل متمرکز شده بود. [در نتیجه] بروکراسی فدرالیستی‌ای در همهٔ جهات به جوانه‌زدن آغاز کرد که به دست دالرهای آمریکایی و شمار بزرگی از مشاوران غربی پرورش و رشد یافت.

با این حال یک تفاوت اساسی وجود داشت. دولت بوش افغانستانی‌ها را تحت فشار گذاشت تا قدرت را در دستان رئیس جمهور ـ با اندکی نظارت و برقراری توازن قوا ـ قرار دهند. بخشی به این دلیل بود که نفوذ بسیاری از جنگسالاران منطقه‌ای را محدود سازد؛ اما مهمتر از آن، به این دلیل بود که واشینگتن تصور می‌کرد فرد کاملی را در اختیار دارد که می‌تواند آن را به عنوان حاکم منصوب کند: کرزی، یک رهبر قبیله‌ای انگلیسی‌زبان که آمریکایی‌ها وی را زیر پروبال‌شان گرفته بودند.

بسیاری از مقام‌های آمریکایی و اروپایی که مستقیماً در مذاکرات ملت‌سازی شرکت داشتند، در مصاحبه با «درس‌های آموخته شده» اذعان کردند که تصمیم قراردادن بخش عمده‌ای از قدرت حاکمه در دستان یک فرد، اشتباهی فاجعه‌بار بود. چنین نظام چفت و بست شده‌ای، با سنت افغانستانی که ترکیبی از اقتدار غیرمتمرکز و آداب و رسوم قبیله‌ای بود، در تضاد قرار گرفت. در حالی که آمریکایی‌ها در

ابتدا با کرزی به خوبی کنار آمدند، این رابطه در مواقع بحرانی به‌هم می‌خورد و مخدوش می‌شد.

یکی از مقام‌های ناشناس اتحادیهٔ اروپا اظهار داشت: «با نگاهی به گذشته، بدترین تصمیم، متمرکزسازی قدرت بود.» یک مقام بلندپایهٔ ناشناس آلمانی افزود، اگر آرام آرام دموکراسی از پایین و از سطح شهرداری‌ها ساخته می‌شد، بسیار عاقلانه‌تر بود: «پس از سقوط طالبان، تصور بر این بود که ما بلافاصله به یک رئیس جمهور نیازمندیم که خب تصوری اشتباه بود.»

یک مقام ارشد ناشناس آمریکایی گفت، او از این‌که وزارت خارجه تصور می‌کرد [تأسیس] یک [نهاد] ریاست جمهوری به سبک آمریکایی در افغانستان کارگر خواهد افتاد، حیرت کرده بود. او افزود: «چنین می‌نمود که انگار این آقایان هرگز در خارج کشور کار نکرده‌اند. چرا ما دولتی متمرکز را در جایی ایجاد کردیم که هرگز چنین دولتی را به خود ندیده بود.»

حتی برخی از مقام‌های وزارت خارجه هم گفتند که این طرح، آن‌ها را مات و مبهوت کرد. یک دیپلمات ارشد ناشناس گفت: «سیاست ما در افغانستان ایجاد یک دولت مرکزی قوی بود؛ که خب سیاستی احمقانه بود؛ زیرا افغانستان اصلاً سابقهٔ داشتن یک دولت مرکزی قوی را نداشت. در یک قرن [اخیر] چنین چارچوب زمانی‌ای جهت ایجاد یک دولت قوی متمرکز وجود نداشته است.»

ریچارد بوچر (Richard Boucher) سخنگوی اسبق وزارت امور خارجه اضافه کرد که: «ما نمی‌دانستیم چه می‌کنیم. تنها زمانی که این کشور به درستی اداره شد، هنگامی بود که بدل به استخری شناور از قبایل و جنگسالاران شد و فرد برجسته‌ای بر آن حکم می‌راند که توانسته بود آن‌ها را تا حدی مایل به مرکز گرداند تا آنجا که بیش از آن به جان یکدیگر نیافتادند. من فکر می‌کنم این ایده که ما وارد این خاک شویم و آن را بدل به دولتی شبیه ایالات متحدهٔ آمریکا گردانیم، کاملاً اشتباه بود و ما را عوض دو یا سه سال، محکوم به پانزده سال جنگ کرد.»

حتی سربازان آمریکایی که پیش از ورود به افغانستان، هیچ آشنایی‌ای با تاریخ و فرهنگ این کشور نداشتند هم می‌گفتند که بدیهی‌ست که تلاش برای تحمیل یک دولت قوی متمرکز احمقانه بود. آن‌ها در مصاحبه‌هایشان با «تاریخ شفاهی ارتش»، افغانستانی‌ها را مردمانی معرفی کردند که به طور غریزی با معامله‌گران قدرت در سطح ملی خصومت دارند؛ بدون کمترین درکی از این‌که واقعاً دم و دستگاه دولتی در کابل چه می‌تواند انجام دهد.

سرهنگ تری سلرز (Col. Terry Sellers) که به حیث فرمانده گردان در ولایت ارزگان خدمت می‌کرد، گفت: «شما باید به بسیاری از مردم افغانستان ثابت می‌کردید که چرا اصلاً ایجاد یک دولت مهم است؛ زیرا می‌دانید که آن‌ها مردمانی از مناطق دورافتاده بودند. دست‌کم تا این دم، دولت مرکزی برای مردمان بسیاری از مناطق کشور نقش یک تأمین‌گر را نداشته است و آن‌ها یا واقعاً نمی‌توانستند [وجود دولت] را درک کنند و یا بهره‌ای از داشتن یک دولت مرکزی نبرده بودند: «من صدها سال است که بز و گوسفند و سبزیجاتم را در این تکه‌زمین پرورش داده‌ام و دولت مرکزی نداشته‌ام. چرا حالا به چنین چیزی نیاز داشته باشم؟»

سایر افسران ارتش گفتند که غالباً این مسئولیت بر دوش آن‌ها می‌افتاده که بکوشند به مردم توضیح دهند که وظایف یک دولت چیست و دموکراسی چگونه کار می‌کند. سرهنگ دیوید پاشال (Col. David Paschal)، افسر پیاده‌نظامی که برای مدت شش ماه در ولایت غزنی در شرق افغانستان خدمت کرد، گفت که یگان وی، پوسترهایی از کرزی را در میان روستاییانی توزیع کرد که هرگز تا پیش از آن تصویری از رئیس جمهور کشورشان ندیده بودند.

پاسکال (Paschal) کهنه‌سرباز جنگ‌های بالکان در دههٔ ۱۹۹۰، گفت هنگامی که ارتش آمریکا و متحدانش در ناتو، دموکراسی را در بوسنی و کوزوو پایه گذاشتند، انتخاباتی را در سطح گزینش رؤسای محلات راه‌اندازی کردند و سپس همین روش را در سطح انتخابات منطقه‌ای و ملی نیز به کار بستند. او افزود: «با این حال، ما دقیقاً خلاف این روش را در افغانستان انجام دادیم. ما از آن‌ها خواستیم که

در ابتدا به رئیس جمهور رأی بدهند. در صورتی که بیشتر مردم حتی نمی‌دانستند که رأی دادن به چه معناست. بله این درست است که آن‌ها جوهر رنگ بنفش را روی انگشتان‌شان داشتند، اما نمی‌دانستند که این ورق رأی‌دهی چه ارزشی دارد. تصور من این است که [برگزاری انتخابات] در مناطق روستانشین چالش بزرگی است. به خاطر دارم که یکبار یک واحد گشت‌زنی در حال انجام وظیفه بود که مردم پرسیدند: روس‌ها برای چه اینجا برگشته‌اند؟ این مردم حتی نمی‌دانستند که آمریکایی‌ها سال‌هاست که آنجا هستند.»

سرگرد توماس کلینتون جونیور (Maj. Thomas Clinton Jr.) افسر تفنگداران دریایی گفت که سربازان افغانستانی‌ای که او آموزش‌شان داده بود، تفاوتی با آمریکایی‌های معمولی نداشتند: آن‌ها هم خواهان جاده و خیابان، مکتب، آب و سایر خدمات اساسی بودند. اما وی گفت که توضیح دادن این موضوع به آن‌ها بسیار دشوار بود که نظام دولتی آمریکا چگونه برای چنین چیزهایی هزینه می‌کند.

کلینتون افزود: «افغانستانی‌ها تصور می‌کنند که آمریکایی‌ها از کون‌شان پول می‌رینند. من با آن‌ها در مورد نظام مالیاتی و همهٔ این چیزها صحبت کردم. اما آن‌ها پرسیدند مالیات دیگر چیست؟ بعد سعی کردم توضیح دهم که مالیات شبیه باجی است که جنگسالاران شما از مردم می‌گیرند. باز گفتند: وای نه! این‌که فقط دزدی است. سپس مجبور شدم کل موضوع مالیات را توضیح دهم. افسران ارتش از حرف‌هایم خوش‌شان آمد چرا که هیچ درکی از مفهوم مالیات نداشتند.»

او همچنین افزود که: «هیچ درک واقعی‌ای از چیزی به نام دولت مرکزی که قدرت فراگیرش از اسعدآباد [در شرق] تا هرات در غرب کشور، تا کلات و قندهار در جنوب و از اسپین بولدک تا مزار شریف در شمال را دربر گیرد، وجود نداشت.»

سرهنگ دوم تاد گوگیسبرگ (Lt. Col. Todd Guggisberg) افسر ارتش که جزئیاتی در این باب را به مقر ناتو در کابل ارسال کرد، گفت، شک داشت که اصلاً افغانستانی‌ها هرگز دولتی مدرن و متمرکز را پذیرفته باشند. او افزود که آن‌ها تاریخی طولانی از وفادار ماندن به خانواده و قبیلهٔ‌شان دارند؛ بنابراین مردی که در گوشه‌ای از

شهر چغچران نشسته، خیالش هم نیست که کسی به نام حامد کرزی رئیس جمهور کشور است و در کابل بر تخت نشسته است. این موضوع مرا یاد فیلم مانتی پایتان (Monty Python) می‌اندازد؛ آنجا که پادشاه سوار بر اسب به سمت دهقانی بر خاک نشسته می‌تازد و سپس رو به دهقان می‌گوید: من پادشاه هستم. دهقان نیز برمی‌گردد و می‌گوید: پادشاه چیست؟»[1]

1. Translated from (The Afghanistan Papers; a secret history of the war, Craig Whitlock, New York: Simon & Schuster. 2021

دولت-ملت افغان؛ اسطوره یا واقعیت؟

محمدحسن کاکر

ترجمهٔ عتیق اروند

ناآرامی‌های اخیر[1] این باور را متزلزل ساخته که افغانستان [زمانی][2] دارای ملت ـ دولت بوده است. در صفحات بعد، قصد دارم رویدادهایی را پیرامون [ایجاد] دولت ملی در افغانستان معاصر به اختصار مورد بررسی قرار دهم و در پایان، این‌که کدام بخش از عنوان این مقاله قابل دفاع است را به بحث گیرم.

این عنوان دارای سه مفهوم متمایز است:

۱. افغان

۲. ملت

۳. دولت

البته این‌ها مفاهیمی تاریخی‌اند و بنابراین در معرض تغییر و تحول قرار دارند. از میان این سه مفهوم، واژهٔ افغان کهن‌ترین مفهوم با سابقه‌ای طولانی در روند

---

۱. به احتمال قوی، این مقاله در دوران حاکمیت نخست طالبان نوشته شده است. (م)

۲. تمامی قلاب‌ها از مترجم است.

تکاملی‌اش است. این مفهوم در دوره‌های اخیر آن‌قدر فراگیر شده که تمامی کسانی را که شهروند افغانستان هستند دربر گرفته است. [اما] تا همین اواخر، صرفاً به پشتون‌ها اشاره داشت.

به اختصار باید گفت که واژهٔ افغان در سانسکریت به Asvaka یا Asvaghana، در فارسی میانه به Abgan یا Avgana و در زبان چینی به O.Po-Kien اشاره داشت. در منابع عربی و نیز در منابع فارسی متأخر [فارسی بعد از اسلام]، به نام Afghan یا Augan ذکرش رفته است. حتی همین اکنون نیز دری‌زبان‌ها به طور عموم [واژهٔ] اوغان ـ و نه افغان ـ را به کار می‌برند. این واژه نه‌تنها به خود پشتون‌ها بلکه به سرزمینی که در آن سکنا داشتند نیز اطلاق می‌شد. این واژهٔ ترکیبی، به معنای اسب و استپ‌ها یا سرزمین اسب‌سواران است. در همین معنای خاص است که پس از اسکندر کبیر، تاریخ‌نگاران یونانی هر دو معنا را به نام Aspazis و Asvaka ذکر کردند. واژهٔ aspa را می‌توان در شماری از نام‌های دیگر نیز یافت که به پشتون‌های ماهر در اسب‌سواری اشاره دارند. [همچنین سنت] اطلاق کردن نامی که به یک قوم و یک سرزمین ارجاع دهد، در میان پشتون‌ها رایج بوده است. این سنت در اطلاق نام‌هایی چون شینوار، مهمند و آفریدی ـ که هر یک از این نام‌ها معرف مردم و همچنین سرزمینی‌ست که در آن زندگی می‌کنند ـ بسیار پویاست.

تا یک‌ونیم قرن پیش، پشتون‌ها خودشان را افغان خطاب نمی‌کردند. در اواسط قرن نوزدهم، فریه (Ferrier) جهانگرد فرانسوی، خاطرنشان می‌کند که: «آن‌ها حتی از این‌که ذیل نام افغان شناسایی شوند، پرهیز می‌کردند». آن‌ها صرفاً خودشان را پشتون خطاب می‌کردند. اما پس از آن، واژهٔ افغان به تدریج اما پیوسته در نزد ایشان بها یافت. این بهایافتن شاید به این دلیل باشد که پشتون‌ها و اکثر گروه‌های قومی دیگر به‌ویژه تاجیک‌ها، باهم تجربهٔ مشترک مخالفت با مهاجمان بریتانیایی را از سر گذراندند. گروه دوم [یعنی تاجیک‌ها] مراقب بودند که از پشتون‌ها متمایز بمانند. در عین حال، آن‌ها هم هنگامی که می‌خواستند پشتون‌ها را به طور جمعی مورد خطاب قرار دهند، به آن‌ها افغان‌ها می‌گفتند. [در نتیجه] این امر [یعنی خطاب شدن کل

گروه‌های قومی ذیل نام افغان] برای نخستین‌بار پس از مشخص شدن مرزهای کشور در ربع پایانی قرن نوزدهم رایج یا تقریباً رایج شد و سرزمین تعیین شده، با مرزهای به رسمیت‌شناخته شده رسماً به عنوان افغانستان و مردم‌اش به نام افغان معرفی شدند. این بدین معنا نبود که همهٔ گروه‌های قومی با رها کردن هویت قومی خاص خویش در یک هویت بزرگتر یعنی افغان ادغام شدند. بلکه فقط بدین معنا بود که آن‌ها خود را در برابر خارجی‌ها افغان خطاب می‌کردند؛ در حالی که در میان خویش، هر فردی خودش را متعلق به قومی می‌دانست. هویت قومی در افغانستان امروزی قوی است. اما نکتهٔ قابل توجه این است که در اواخر قرن نوزدهم، همهٔ مردم افغانستان هویتی مشترک یافتند، برعلاوه، به واقع برای قرن‌ها تقریباً همهٔ آن‌ها اعتقادات مذهبی مشترک داشتند و این هویت مشترک ارتباط زیادی با آنچه که ملت افغان خوانده می‌شود داشت.

مشخص نیست که دقیقاً در چه زمانی برای نخستین‌بار عبارت ملت افغان یا دولت ـ ملت افغان به کار بسته شد. آنچه که معلوم است این است که مردم افغانستان هزاران سال است که در این کشور زندگی می‌کنند. همچنین در طول تاریخ، گروه‌گروه از مردم وارد این سرزمین کهن شده و در آن سکنا گزیده‌اند. اما با ظهور سیاسی پشتون‌ها در قرن هجدهم، [دیگر] مهاجرت‌های گستردهٔ مردم به این سرزمین صورت نگرفت. تنها استثناء در آغاز قرن بیستم بود؛ هنگامی که نیم میلیون تاجیک، ازبیک و ترکمن پس از نفوذ شوروی به سرزمین‌هایشان، اجازه یافتند تا در شمال افغانستان مسکن گزینند.

در تمام این مدت ماهیت دولت چیز دیگری بود و بنابراین رابطهٔ جوامع روستایی نیز با آن فرق می‌کرد. در دوران امپراتوری افغانستان ـ یعنی از ۱۷۴۷ تا ۱۸۱۸ ـ جوامع روستایی از خودمختاری برخوردار بودند مادامی که [میزان] وابستگی‌شان به دولت از طریق حاکمان محلی خودشان تعریف می‌شد. با به قدرت رسیدن محمدزایی‌ها و فروپاشی امپراتوری و محدود شدن افغانستان به سرزمینی که از آکسوس تا نزدیکی‌های پیشاور بود، متعاقباً تغییراتی در جوامع روستایی و دولت نیز

به وجود آمد. این تغییرات به ویژه در دورهٔ دوم سلطنت امیر شیرعلی خان و قدرت‌گیری امیر عبدالرحمان خان در ربع پایانی قرن نوزدهم به منصه ظهور رسید. در این دوره شاهد ظهور دولت ـ ملت در افغانستان هستیم که به قرار ذیل تشریح خواهد شد.

در زمان این دو حکمران، به طور خاص تحت حاکمیت امیر عبدالرحمان خان بود که افغانستان به مثابه یک کشور با مرزهایی تعریف شد که به واسطهٔ موافقتنامه‌های بین‌المللی مورد تأیید قرار گرفته و برای نخستین‌بار مشخص شده است. افغانستان با و پس از ازدست‌دادن قلمروهای داخلی‌اش به عنوان کشوری با مرزهایی مشخص به رسمیت شناخته شد. [در این دوره] مقیاس‌های اندازه‌گیری، وزن، همچنین ضرب سکه معیاری شد. به همین ترتیب، اِعمال و اجرای قوانین و احکام ـ چه مبتنی بر شریعت اسلامی و چه قوانین جدیدِ مروج ـ در سراسر کشور بر دوش مقام‌های منصوب شدهٔ حکومت گذاشته شد. همچنین نرخ بالای مالیات بر همهٔ انواع اراضی کشور وضع شد که عمدتاً توسط نهادهای دولتی اخذ می‌شد. با گسترش بروکراسی، زبان فارسی بدل به زبان رسمی کشور شد، در حالی زبان پشتو همچون گذشته به عنوان زبان اکثریت باقی ماند. این دو زبان به طور کل، به مثابه زبان‌های رابط [زبان مشترک، زبان دولت، زبان تجارت و...] عمل می‌کردند؛ در سرزمینی که مردمانش به بیش از بیست زبان محلی دیگر نیز تکلم می‌کردند.

اکثر افغان‌هایی که باهم علیه تهاجم نیروهای بریتانیا در جنگ دوم افغان ـ انگلیس مبارزه کرده بودند، تجربیاتی مشترک را کسب کرده بودند و بیش از هر زمان دیگری در تاریخ، ذیل نام‌هایی چون افغانستان، افغان و اسلام به یکدیگر نزدیک شده بودند. مضاف بر آن، حضور قدرت‌های کافر انگلیس و روسیه در همسایگی‌شان به مثابه تهدیداتی دائمی، تقریباً همان تأثیرات را ایجاد کرد؛ به خصوص پس از آن‌که آن‌ها بر بخش بزرگی از قلمرو داخلی‌شان مسلط شدند. الحاق کافرستان و تغییر اجباری دین ساکنان‌اش، به تثبیت افغان‌ها به مثابه یک ملت یاری رساند. همچنین سربازگیری و جذب شمار زیادی از افغان‌ها در ارتش و ورود شمار قابل توجهی از افراد باسواد به دم‌ودستگاه اداری و قضایی، دولت و مردم را به یکدیگر نزدیکتر

ساخت. ساختار سیاسی مبتنی بر خودمختاری، که در دورهٔ امپراتوری عمل می‌کرد و یا حتی ساختاری که در زمان امیر دوست محمدخان فعال بود، دیگر وجود نداشت. برعکس، افغانستان تحت حاکمیت امیر عبدالرحمان خان، بدل به یک ساختار سیاسی متمرکز تحت رهبری یک شاه مطلقه شده بود. سلسلهٔ محمدزایی به مثابه خاندان حاکم بر همهٔ افغان‌ها پذیرفته شد. بیشتر این اقدامات با زور همراه بود و هرازگاهی اقشاری از مردم، اینجا و آنجا، علیه ظلم و ستم حکومت و حکام‌اش دست به قیام می‌زدند. در این هنگام بود که بعد تازه‌ای از تضاد میان دولت و مردم پدیدار شد. اما ملت در مجموع دولت را به مثابه دولت افغانستان پذیرفته بودند هر چقدر هم که دولت گه‌گاهی بر آنان سخت می‌گرفت.

طبع خشن دولت افغانستان به ویژه پس از نشر قانون اساسی در سال ۱۹۲۱ و در زمان شاه اصلاح‌طلب یعنی امان‌الله شاه، نرمی پیشه کرد. حاکمیت وی به واقع، نشان‌دهندهٔ ظهور جامعهٔ مدنی در افغانستان بود؛ هنگامی که همهٔ افغان‌ها در مقابل قانون برابر خطاب شدند. بقایای برده‌داری هم در تئوری و هم در عمل ازبین رفت. شاه با اصل اجماع و مشورت حکومت‌اش را آغاز کرد. به همین هدف، در طول حکومت ده سالهٔ خویش، بارها لویه جرگه‌های متعددی را با حضور شخصیت‌های ذی‌نفوذ سراسر کشور تشکیل داد. به آموزش و پرورش مدرن که با آغاز قرن بیستم سر زبان‌ها افتاده بود توجهی خاص داشت؛ آموزش و پرورشی که هم دختران و هم پسران را دربر می‌گرفت. دانشجویان پسر برای کسب تحصیلات عالی به اروپا فرستاده شدند، در همان زمان شماری از دانشجویان دختر نیز به همین منظور به کشور ترکیه فرستاده شدند. شاه و ملکه‌اش، با وادارساختن زنان شهرنشین به ویژه در کابل به کشف حجاب، گونه‌ای از جنبش فمینیستی را راه‌اندازی کردند. افغانستان تقریباً در همهٔ زمینه‌ها از نحوهٔ پوشش و ظاهر گرفته تا سایر حوزه‌های فرهنگ و اجتماع، مدرنیزاسیون را آغاز کرد. در نحوهٔ پوشش و ظاهر فردی، حتی اروپایی‌سازی نیز انجام شد. انزوای طولانی کشور به پایان رسید و کابل برای نخستین‌بار در تاریخ طولانی‌اش در محراق توجه و فعالیت بین‌المللی قرار گرفت.

شاه آن‌قدر در روند اصلاحات ادغام شد که اساساً با و درون این روند شناخته می‌شد. او نه‌تنها از ارتش غافل شد، بلکه همچنین حساسیت رعایای محافظه‌کارش را هم نادیده انگاشت و به ویژه پس از بازگشت از سفر طولانی شش ماهه‌اش از اروپا، طرح‌های خویش را با اشتیاق و سرعت هرچه بیشتر پیش راند. گویی طوری شست‌وشوی [مغزی] شده بود که انگار قصد داشت یک‌شبه افغانستان را با حمایت گروه نسبتاً کوچکی از مشروطه‌خواهان اصلاح‌طلب به کشوری مدرن بدل سازد. نتیجتاً به همان میزان که برنامه‌های مدرن کردن افغانستان چشمگیر بودند، واکنش‌ها در برابر این تغییرات نیز شدید بود. واکنش‌ها نه‌تنها علیه طرح مدرنیزه کردن افغانستان، بلکه مهمتر از آن، علیه شخص خود شاه بود. سپس او نسبتاً به سادگی و برای همیشه از کشور رانده شد و افغانستان نیز بدل به میدان جنگ نه‌ماهۀ داخلی شد که با قدرت‌گیری فرد دیگری از سلسلۀ محمدزایی‌ها ـ خاندان شاهی محمدنادرخان ـ پایان یافت.

محمدنادرشاه یک اصلاح‌طلب تدریجی بود، اما پس از ترورش در سال ۱۹۳۳، برادران قدرتمندش بر امنیت و برقراری نظم تمرکز کرده و کشور را کم‌وبیش همانند امیر عبدالرحمان خانِ اواخر قرن نوزدهم اداره کردند. آن‌ها افغانستان را در جنگ جهانی دوم بی‌طرف نگه داشتند. پس از آن به ویژه در جریان جنگ سرد، افغانستان به تدریج و برای همیشه از انزوا خارج شد. طرح‌هایی برای مدرنیزه ساختن افغانستان در دهۀ طولانی نخست‌وزیری محمد داوودخان (۱۹۵۴ ـ ۱۹۶۳) ارائه شد. این طرح‌ها منطبق بودند بر آنچه که در زمان امان‌الله شاه روی دست گرفته شده بود. با این حال، موضوعات داوودخان جامع‌تر بوده و اساساً با احتیاط راه‌اندازی شده بودند. ایجاد زیرساخت‌های گسترده با ارائۀ خدمات آموزشی وسیع برای هر دو جنس، عمدتاً با اعتبار و کمک‌های فنی شوروی و آمریکا برای مدت‌های طولانی تداوم یافت. آنچه که این دهه را متمایز می‌سازد، طرح موضوع بازپیوندخواهی پشتونستان بود که افغانستان قبلاً آن را در هنگام ایجاد کشور جدیدی به نام پاکستان، برای مناطقی که در سال ۱۸۹۳ به هندِ بریتانیایی تسلیم کرده بود، مطرح ساخت.

همهٔ این تحولات قرار بود [تعریف] دولت افغان، ملت و سیاست را برای دهه‌های پیش رو از ریشه تغییر دهد.

در ساختار دولت در دههٔ قانون اساسی (۱۹۶۳ ـ ۱۹۷۳) که پس از استعفای نخست‌وزیر داوودخان آغاز شد، تغییراتی اساسی رخ داد. در قانون اساسی جدید، اعضای خاندان سلسلهٔ محمدزایی از تصدی مناصب عالی دولتی منع شدند. محمدظاهرشاه طبق قانون اساسی موافقت کرده بود که اعضای این خاندان را از مشارکت در سیاست محروم سازد. این محدودیت بر نخست‌وزیر سابق که پسرکاکا و برادرزن شاه بود نیز اعمال شد. مهمتر از آن، ماهیت دولتی دموکراتیک بود که خواستار ایجاد پارلمانی انتخابی و آزادی مطبوعات و انجمن‌ها بود. پارلمان مذکور مختار بود که به قوهٔ مجریه رأی اعتماد یا عدم اعتماد بدهد.

گسترش آموزش مدرن که منجر به ظهور طبقهٔ متوسط مقتدر متشکل از چپ‌های غیرسلطنتی و راست‌های مذهبی شد، فرم سیاست را به کلی تغییر داد. طبقهٔ متوسط تحصیل‌کرده، به ویژه نیروهای چپ، به بهای مخالفت با بازیگران سنتی عرصهٔ سیاست، یعنی ملاکان، ریش‌سفیدان، رهبران روحانی و ملاها، فعالانه در جایگاه اپوزیسیون سیاسی قرار گرفت. اما این بازیگران جوان و بیتاب، با این دیدگاه وارد کارزار شدند که برای بی‌اعتبارساختن دولت و ایجاد تغییرات مطلوب، باید از دموکراسی سوء استفاده کرده و اوضاع را آشفته نگه داشت. این همان کاری بود که در جریان یک دهه انجام دادند. ساخت شبکهٔ گسترده‌ای از خیابان‌ها و آسودگی‌ای که وسایل حمل‌ونقل و ارتباطات مدرن به ارمغان آورده بود، کار آن‌ها را ساده ساخت. در واقع، وسایل حمل‌ونقل ارتباطی و توان رأی‌دهی و اشتراک در انتخابات، همراه با رفت‌وآمد نامحدود مردم، به طور بی‌پیشینه‌ای محدودیت‌های طبیعی و رسمی را که جوامع ناهمگون روستایی را بی‌صدا و در انزوای نسبی نگه داشته بود، رفع کرد. این واقعاً برای دهقانان نشاط‌آور بود که می‌توانستند با نامزدهای پارلمانی که برای کسب رأی مبارزه می‌کردند، در خانه‌هایشان ملاقات کنند. همچنین دههٔ ۱۹۶۰، نه‌تنها شهرها که حتی مناطق دورافتاده نیز به پناهگاه‌هایی برای هیپی‌ها و گردشگران بدل شده بود.

جوامع در این مرحله، با وجود اوضاع ضعیف و سنتی‌شان با حس اهمیت و آگاهی ملی درهم آمیختند. مطبوعات آزاد و معمولاً منتقد نیز با طرح مسائل ملی بر طبل همبستگی ملی می‌کوبیدند. مسئلهٔ بازپیوندخواهی پشتونستان به طور رسمی اندکی کمرنگ شد، اما همچنان توسط اکثر مطبوعات آزاد و گروه‌های اپوزیسیون زنده نگه داشته شد. افغانستان دیگر آن سرزمین سنتی نبود و وارد مرحلهٔ نوینی از مدرنیزاسیون و ملیت شده بود.

دستاوردهای دموکراتیک همراه با قانون اساسی به ناگهان در سال ۱۹۷۳ و کودتای نخست‌وزیر سابق یعنی محمد داوودخان به یاری خرده‌مقام‌های نظامی شامل چپ‌های حامی مسکو در طاقچهٔ بالا گذاشته شد. سلطنت سرنگون شد و نظام جمهوری روی کار آمد. در ابتدا چپ‌ها به مقام‌های بالای حکومتی دست یافتند، اما کم‌کم فیگورهای مشهورشان یا برکنار شدند و یا به مقام‌های کم‌اهمیت تنزیل یافتند. اما افسران ارتش جدید و مدرن که در جریان دههٔ نخست‌وزیری محمد داوودخان چندین برابر شده بودند، احساس کردند که زمان آن فرا رسیده که خود در حوزهٔ سیاست نقش بازی کنند. در واقع پس از کودتا [کودتای ۲۶ سرطان] بود که افسران جناح خلق حزب حامی مسکو ـ حزب دموکراتیک خلق افغانستان ـ برای تصاحب قدرت، مخفیانه آموزش دیدند. به واقع این داوودخان رئیس جمهور کشور بود که با کودتای خویش به آن‌ها نشان داد که چگونه می‌توانند قدرت را تسخیر کنند. او بود که عنصر بی‌ثباتی را به جامعه معرفی کرد و الا [تغییر] به طور دموکراتیک و مسالمت‌آمیز در حال توسعه بود. در همین حال، او با انجام کودتا به کمک افسران چپ‌گرا و همچنین با سرکوب شماری از کودتاهای فرضی یا واقعی علیه خویش، اکثر رفقای قدیمی‌اش را در حوزهٔ نظامی و مدنی از خویش راند. افسران نظامی حامی مسکو در جناح خلق، درست در هنگامی که داوودخان سعی داشت سیاست‌هایش را در قبال غرب و جهان عرب تغییر دهد و از کشورهای بلوک شوروی جدا شود، توانستند کودتای موفق اما خونبار آپریل ۱۹۷۸ [کودتای ۷ ثور] را راه‌اندازی کنند. این کشور پس از آن به نام جمهوری دموکراتیک افغانستان نام‌گذاری شد.

جمهوری دموکراتیک که به طور رسمی ثمرهٔ انقلاب آپریل خوانده می‌شد، به دو مرحله تقسیم شد: دورهٔ خلق (آپریل ۱۹۷۸ تا دسمبر ۱۹۷۹)، و دورهٔ پرچم (۱۹۷۹ تا ۱۹۸۹). در دورهٔ دوم بود که اتحاد جماهیر شوروی افغانستان را اشغال کرد. از سال ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۱ افغانستان اگرچه توسط احزابی به رهبری حزب دموکراتیک خلق افغانستان که به حزب وطن تغییر نام داده بود، اداره می‌شد، اما در کل جمهوری افغانستان لقب گرفت. وقایع این دوران به خوبی شناخته شده‌اند و من در این کتاب شرح‌شان داده‌ام: افغانستان، تهاجم شوروی و پاسخ افغان‌ها. در اینجا فقط می‌خواهم چند نکته را تذکر دهم.

در جریان ۱۷ ماه از دورهٔ ۲۰ ماههٔ حکومت جناح خلق، افغان‌ها چنان خیزش‌هایی را راه‌اندازی کردند که از لحاظ شمار و محدودهٔ زمانی مشابه، در تاریخ افغانستان بی‌نظیر است. این خیزش‌ها توسط غیرنظامیان و نظامیان در سرتاسر کشور راه‌اندازی شد و نشان‌دهندهٔ بیزاری شدید مردم از کمونیسم و اتحاد جماهیر شوروی و ستمی که بر مردم می‌رفت بود؛ حتی با این‌که دولت حمایت‌اش را از کمونیسم و سوسیالیسم اعلام نکرد. میهن‌دوستی و ناسیونالیسم با اسلام ادغام شد و در نتیجه افغان‌ها احساس کردند که نمی‌توان آن‌ها را به پذیرش چیزی وادار ساخت که خودشان نمی‌خواهند. با این وجود، دولت بر کل یا تقریباً کل کشور کنترل داشت؛ علیرغم ظهور شکاف مضاعف، نه‌تنها میان دو جناح حزب رسمی، بلکه حتی در میان رهبران جناح حاکم یعنی شاخهٔ خلق. چنین فهمیده می‌شد که حفیظ الله امین، کسی که در سپتمبر ۱۹۷۹ در نتیجهٔ دومین کودتای موفق‌اش ـ این بار علیه رفقای خودش که حامی مسکو بودند ـ به قدرت دست یافته بود، با اخراج سفیر شوروی، از دستورات این کشور سرپیچی کرده و می‌کوشد که نقش یک حکمران مستقل را بازی کند و زمام امور را به روشی که محمد داوودخان در آن ناموفق عمل کرد، پیش براند. در آن هنگام، میهن‌دوستی و ناسیونالیسم امین بر کمونیسم‌اش غالب شده بود. با این حال، این تغییر مسیر برای رهبران شوروی قابل قبول نبود؛ رهبرانی که با مداخلهٔ نظامی، دولت وی را سرنگون کردند و در عوض

آن، قدرت بزرگتر یعنی جناح پرچم را که با مرام‌های اینترناسیونالیستی سازگار بود، روی کار آوردند.

بخشی از آمار خیزش‌های مردمی‌ای که در ابتدا علیه جناح پرچم بپاخاست، خاستگاه شهری داشت. این برای نخستین‌بار در تاریخ بود که افغان‌ها بلافاصله با مهاجمان و دست‌نشانده‌هایشان به مخالفت برمی‌خاستند. همچنین این نخستین‌باری بود که در سرتاسر کشور یا تقریباً سراسر کشور، به طور همزمان مردم در برابر یک رژیم می‌ایستادند. در مرحلهٔ دوم مقاومت ملی [یعنی دورهٔ مبارزه با جناح پرچم]، جنبش ملت افغان توسط مجاهدین یا مبارزان تنظیم‌های اسلامی تصاحب شد. پس از آن، شماری از کشورهای غربی به ویژه ایالات متحدهٔ آمریکا، همچنین عربستان و مصر با ارسال سلاح، پول نقد و تدارکات متنوع به مجاهدین کمک کردند. پاکستان از همان آغاز به مثابه خط مقدم جنگ عمل کرد. رژیم حاکم بر کابل هیچ چاره‌ای نداشت جز اتکاء به ارتش شوروی و ارتش شوروی نیز هیچ چاره‌ای نداشت جز مبارزه با مجاهدین. به نظر می‌رسید که جنگ سرد در خاک افغانستان و با ارادهٔ آهنین مجاهدین که حمایت ملت افغان را نیز با خود داشت، بدل به جنگی گرم شده است. چشم‌انداز ایجاد اصلاحات سریع در بخش نظامی دولت تیره و تار به نظر می‌رسید.

پرچم در جست‌وجوی راهی برای خروج [از بحران]، طبق دستور مستشاران شوروی، مزار شریف واقع در شمال افغانستان را به مثابه پایتخت در برنامهٔ احتمالی‌اش در نظر گرفت. انجام چندین اقدام تکمیلی دیگر در شمال، نشان داد که شوروی برنامه‌ریزی کرده تا در فرصتی مناسب، منطقهٔ شمال هندوکش را اسماً تحت حاکمیت پرچم ولی به واقع در اختیار شوروی قرار داده و به عنوان منطقه‌ای وابسته لحاظ کند. این اولین گام جهت تقسیم احتمالی افغانستان بود، طرحی که در ابتدا روسیهٔ تزاری به آن چشم دوخته بود. بر سر همین منطقه بود که لئونید برژنف (Leonid Brezhnev) در سال ۱۹۷۷ با محمد داوودخان رئیس جمهور وقت در مسکو وارد یک تنش لفظی شد. اما سرانجام، رهبر جدید شوروی

میخائیل گورباچف (Michael Gorbachev) هیچ آلترناتیو دیگری نیافت مگر این‌که طبق بخشی از توافقنامهٔ ژنو، ارتش خود را در سال ۱۹۸۹ از افغانستان خارج سازد. حتی با وجود این‌که داکتر نجیب‌الله رئیس جمهور افغانستان مقررات ویژه برای مزار را برچید، باز هم عوامل جمهوری فدرال روسیه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در دسمبر سال ۱۹۹۱، روی طرح واگذاری شمال افغانستان کار می‌کردند. در همین مورد بود که داکتر نجیب‌الله به سفیر روسیه در کابل در باب فعالیت‌های کاردارش در مزار هشدار داد. اما پس از سقوط دولت داکتر نجیب و تصرف کابل به دست تنظیم‌های اسلامی، به ویژه با شروع جنگ داخلی، افغان‌ها بیش از پیش نگران همبستگی ملی، دولت و کشورشان شدند.

در جریان ۴ سال حکومت تنظیم‌های اسلامی (۱۹۹۲ تا ۱۹۹۶)، افغانستان عملاً هیچ دولت ملی واقعی‌ای نداشت، هرچند دولتی را که برهان‌الدین ربانی در کابل رهبری می‌کرد، ادعای دارا بودن یک نظام مشروع و حاکم بر سراسر کشور را داشت. در واقعیت امر، افغانستان به چندین حاکم‌نشین تقسیم شده بود، در حالی که پاکستان، ایران و تا حدودی ازبکستان به‌مانند شوروی‌های کوچک در افغانستان عمل می‌کردند. این کشورها از طریق نیروهای نیابتی‌شان، برنامه‌های خطرناک و منازعه‌آمیزشان را پی می‌گرفتند. با این‌که شماری از تنظیم‌های جهادی در دوران مقاومت علیه شوروی، برای خودشان تسلیحات هم ذخیره کرده بودند، اما اگر کشورهای همسایه به شمول روسیه از ارسال سلاح به نیروهای نیابتی خویش خودداری می‌کردند، جنگ داخلی نمی‌توانست چنین ادامه یابد.

همان‌طور که مزار پیش از آن در مرکز توجه قرار داشت، در دورهٔ جنگ داخلی نیز عمال روسیه و ایران باهم در روند کمک‌رسانی به عبدالرشید دوستم جنگسالار شمال افغانستان همکاری کردند تا قلمرو خویش را ـ که بزرگترین قلمرو جنگسالاران در کشور بود ـ تحکیم ببخشد. دوستم خواستار یک نظام فدرال برای افغانستان بود که با توجه به این واقعیت که افغانستان توسط کشورهایی احاطه شده که برخی از آن‌ها به این کشور چشم بد دوخته‌اند، خواست وی نهایتاً به معنای تجزیه بود. مزار

از این جهت حتی رقیب کابل بود و همانند برخی دیگر از شهرهای افغانستان به مرکز مستشاران خارجی بدل شده بود. اما به زبان دیپلمات‌ها، مستشاران به واقع به مثابه عوامل تحریک‌کننده فعال بودند. ایران حتی با هواپیماهایی که در میدان‌های هوایی شبرغان و بامیان فرود می‌آمدند، تسلیحات ارسال می‌کرد. شبه‌نظامیان دوستم نه‌تنها با شبه‌نظامیان جنگسالاران دوروبرش که حتی با شبه‌نظامیان کابل تحت رهبری فرمانده احمدشاه مسعود هم درگیر شدند. اساساً به دلیل تمدید دورهٔ ریاست برهان‌الدین ربانی برخلاف شرط توافقنامهٔ پیشاور در سال ۱۹۹۲ بود که جنگ میان تنظیم‌های رادیکال، شبه‌نظامیان دوستم و شورای نظار احمدشاه مسعود به طول انجامید. رژیم ربانی هر اعتباری را که به چنگ آورده بود، از کف داد به ویژه پس از آن‌که نتوانست از جان، مال، ناموس و صلح و ثباتِ نه‌تنها کشور که حتی شهر کابل محافظت کند. حکومت وی به مثابه یک دولت، در انجام اساسی‌ترین وظایف‌اش شکست خورد. در جریان این چهار سال هیچ کار زیربنایی‌ای انجام نیافت. در واقع آنچه که رژیم ربانی با همراهی گروه‌های رقیب به ویژه حزب گلبدین حکمتیار انجام داد صرفاً ویرانی در مقیاسی عظیم و کشت‌وکشتار هزاران شهروند بیگناه بود. به تعبیری، مجاهدین پس از جنگ با متجاوزان و رژیم پرچم، جنگ با مردم خودشان را آغاز کردند. و این لکهٔ سیاه دیگری بر پیکر افغانستان معاصر است علیرغم کارنامهٔ تحسین‌برانگیزی که این گروه‌ها در دوران مقاومت علیه شوروی داشتند.

اگر چنین رخ نمی‌داد، قابل تصور نبود که یک مشت ملای روستانشین از قندهار و ارزگان، بتوانند مجاهدین را از حاکم‌نشین‌هایشان برانند. بیشترشان به کشورهای همسایه مهاجر شدند. ربانی و مسعود و سایه‌هایشان چون عبد رب الرسول سیاف رهبر اتحاد اسلامی، سرانجام در گوشه‌ای دورافتاده در شمال‌شرق افغانستان پناه جستند. ملاها به رهبری ملامحمد عمر ـ که در سطح جهانی به نام شبه‌نظامیان‌شان یعنی طالبان شناخته شدند ـ افغان‌ها را از شر ظلم و ستم حاکم‌نشینان و درگیری‌های مسلحانهٔ‌شان نجات دادند، بسیاری از مراکز سیاسی و نظامی آن‌ها را ازبین بردند،

افغانستان را از هراس از تجزیه رهایی بخشیدند، دسیسه‌های همسایگان بدنیت را خنثی ساختند، و تقریباً کل کشور را متحد کردند. همهٔ این‌ها در زمانه‌ای رخ داد که افغان‌ها در برابر جنگسالاران، خود را بی‌دفاع می‌یافتند، آن هم در حالی که هیچ گروه دیگری یارای مقابله با آن‌ها را نداشت و جهان فقط نظاره‌گر بود. اما پس از آن‌که ملاها کابل را در سال ۱۹۹۶ تسخیر کردند، نشان دادند که حتی قادر به ادارهٔ یک روستا هم نیستند چه رسد به کل کشور. آن‌ها به شدت تحت نفوذ مساجد بودند و قبلاً هرگز قدرت دولتی را اعمال نکرده بودند. بنابراین از منظر مسجد ملاهای پیروزمند می‌پنداشتند که این به نفع مردم است که به بهای [قربانی کردن] زندگی واقعی در این دنیا، آن‌ها را برای دنیای بعدی آماده سازند. به این هدف، طالبان کوشیدند تا نوعی گروه شبه‌نظامی بسازند که به وسیلهٔ آن، تفسیرهای خالص وهابی از اسلام را به اجرا درآورند. در زمانهٔ جهانی‌شدن، دورانی که دیگر افغانستان یک کشور منزوی نبود بلکه با جهان خارج پیوندی نزدیک داشت، این گروه در مواجهه با مسائل داخلی و خارجی از ذهنیت مدارس دینی کار می‌گرفت. به همین دلیل بود که آن‌ها به «افغان‌های عرب» یعنی اسامه بن لادن و عمالش در افغانستان اجازه دادند تا برنامه‌های تروریستی‌شان را از طریق القاعده و با استفاده از قدرت فنی و نظامی ایالات متحده راه‌اندازی کنند. در نتیجه یک ph [شاید منظور نویسنده «دوره» باشد] جدید با محدودیت‌هایی در بحث حاکمیت ملی برای مردم افغانستان آغاز شد. حاکمیتی که اسماً تحت نظارت سازمان ملل متحد بود اما در واقع تحت نظارت ایالات متحده قرار داشت.

سایهٔ خدا بر سر مجاهدین سابق

بسیاری به محض دیدن سند همکاری نظامی دولت آمریکا با گروه‌های جهادی سابق، خواهند گفت که این خبر تازه‌ای نیست و مردم کم‌وبیش از چندوچون این همکاری آگاه بودند. اما نشر این سند، جدای از آن‌که تصدیقی‌ست بر حمایت و پشتیبانی بی‌دریغ آمریکا از مجاهدین، اعتبار جهادی را که پاک و خالصاً فی سبیل الله خوانده می‌شد زیر سوال می‌برد. اتفاقاً جهادی را که ایدئولوگ‌های اسلام‌گرای پیشین و بخشی از قشر آتئیست لیبرال امروزی، یک جنبش بی‌نظیر در تاریخ افغانستان و یک مقاومت کم‌نظیر برای احقاق آزادی در سطح جهانی جلوه می‌دهند، این سند و اسنادی نظیر آن ـ که دولت آمریکا هنوز تمایلی به انتشارشان ندارد ـ به یک بازی کوچک در میدان عظیم جنگ سرد فرو می‌کاهد.

مشخص است که طرح این مسائل به هیچ‌وجه به معنای انکار یا خوارداشت مقاومت مردم زخم‌خوردهٔ افغانستان در برابر تجاوز نیروهای شوروی نیست. همچنین نشر چنین اسنادی نشان می‌دهد که چرا دولت‌های پوشالی و دست‌نشانده دیری نخواهند پایید: از دولت دست‌نشاندهٔ کارمل و نجیب گرفته تا دولت پوشالی کرزی و غنی.

اما انتشار چنین اسنادی به خوبی نشان می‌دهد که چطور همواره مقاومت‌های خرد مردمی در برابر تجاوزگران خارجی، در همان ابتدا به واسطهٔ گروه‌ها و احزاب و به طور کل نیروهای غیرمردمی مصادره می‌شود و سپس به مثابه یک کالا در بازار مناسبات بین‌المللی و منافع قدرت‌های بزرگ جهانی به فروش می‌رسد. چنین است که مردم بی‌پناه همواره قربانیان اصلی تجاوزهای خارجی و جنگ‌های داخلی بوده‌اند.

بهتر آن است که در این گام، خود سند «نشست ویژهٔ کمیتهٔ هماهنگی» با ما سخن بگوید. نکتهٔ نخست، هشداری‌ست که به هواداران تئوری توطئه می‌دهد؛ کسانی که در بیست سال جمهوری نولیبرال، در دست‌شان «افغانستان در آتش نفت»[۱] و زیر بغل‌شان «کمیتهٔ ۳۰۰»[۲] بود. هیچ خبری از تئوری توطئه و برنامه‌های صد یا دوصد سالهٔ آمریکای جهان‌خوار برای دوشیدن جنوب جهان نیست.

در این سند به وضوح می‌توان مشاهده کرد که دو ماه پس از گذشت واقعهٔ گروگان‌گیری در تهران، جلسه‌ای در کاخ سفید و با حضور برجسته‌ترین مقام‌های دولتی برگزار می‌شود و همه یکدیگر را ملامت می‌کنند که چرا از همان ابتدای انقلاب بهمن، هیچ سیاست پیشگیرانه‌ای در قبال ایران وجود نداشت. حتی در همان لحظه هم نمی‌دانند چه کنند. نمی‌دانند با خمینی چه کنند. نمی‌دانند واکنش ایران در برابر تجاوز شوروی به افغانستان چیست. نمی‌دانند که آیا جمهوری اسلامی حاضر به مذاکره یا معامله بر سر گروگان‌ها هست یا خیر. نمی‌دانند که شوروی از حمله‌اش به افغانستان دقیقاً چه در سر دارد و برای چه مدتی می‌خواهد آنجا بماند. حتی مطمئن نیستند که روابط‌شان را با دولت کارمل در چه سطحی نگه دارند. تنها می‌توان این موارد را به مثابه حدسیات (و احتمالاً دوراندیشی‌ها یا پیش‌بینی‌های) دولت آمریکا برشمرد:

- نباید صرفاً به وضع تحریم‌های سازمان ملل علیه ایران بسنده کرد.
- ایران به هر حال با تحریم به زانو درنخواهد آمد.
- شوروی به افغانستان نیامده که زود خارج شود. (چنین دوراندیشی‌ای در باب جنگ روسیه علیه اوکراین هم وجود دارد.)

تنها کافی‌ست که به تصمیم و اجماع نظر کودکانهٔ اعضای این نشست در تحریم مغز پسته و فرش ایرانی دقت کنیم تا به سادگی دریابیم که رئال‌پولیتیک آمریکایی یک برنامهٔ پنهانی جهانی با فیگور قضای خداوند عصر پست‌مدرن نیست،

---

۱. انصاری، بشیراحمد، ۱۳۸۲. افغانستان در آتش نفت؛ حقایقی که ناگفته ماند. کابل: انتشارات میوند.
۲. کولمن، جان، ۱۴۰۱. کمیتهٔ ۳۰۰؛ کانون توطئه‌های جهانی، ترجمهٔ یحیی شمس، تهران: نشر مروارید.

بلکه به شدت لرزان، متغیر و در لحظاتی حتی احمقانه است. اما آیا این موارد به معنای حذف کامل چیزی به نام استراتژی سیاست خارجی دولت آمریکا و یا نادیده انگاشتن فعالیت هشت‌پایی به نام CIA است؟ قطعاً پاسخ منفی است. ازقضا تمامی این فعالیت‌های مخوف و جنگ‌افروزی‌ها و استراتژی‌های بلندمدت، با تغییرات آنی و پیش‌بینی‌ناپذیر سیاست خارجی دولت همترازند.

نشست ویژهٔ کمیتهٔ هماهنگی
۲۸ دسامبر ۱۹۷۹

زمان و مکان: ۰۰:۹:۴۵ صبح، اتاق وضعیت کاخ سفید
موضوع: ایران و افغانستان
سری، ۴ ص.
با ضمیمه یافته‌های ریاست جمهوری در مورد افغانستان، به امضای رئیس‌جمهور کارتر
بی‌تاریخ، سری/حساس، ۱ ص.

اشتراک‌کنندگان:

معاون رئیس جمهور
دولت : وارن کریستوفر، دیوید نیوسام، هارولد ساندرز
دفاع ؛ وزیر هارولد براون، دبلیو گراهام کلیتور
ستاد مشترک نیروهای مسلح؛ جنرال دیوید جونز، جنرال جان پوستای
دادگستری؛ دادستان کل بنجامین سیویلتی، جان شنفیلد
انرژی : وزیر چارلز دانکن (فقط در امور داخلی)

سی آی ای (سیا):دریاسالار استنسفیلد ترنر، فرانک کارلوچی
کاخ سفید: استوارت آیزنشتات (فقط در امور داخلی)، لوید کاتلر (فقط در امور داخلی)، هدلی دونوان، زبیگنیف برژینسکی، دیوید آرون
ادارهٔ مدیریت و بودجه: جان وایت (فقط مسائل سیاسی ـ نظامی)
شورای امنیت ملی : گری سیک

۲. محاکمه:

دادستان کل کشور خاطرنشان کرد که «کمیتهٔ ویژهٔ هماهنگی» باید برای رسیدگی به موضوع احتمالی اخذ وکالت قانونی برای گروگان‌ها [اشاره به کارمندان سفارت آمریکا در تهران که بعد از واقعهٔ تسخیر سفارت، توسط مأموران جمهوری اسلامی دستگیر شدند] در آینده‌ای نزدیک آمادگی داشته باشد. دربارهٔ این‌که آیا ما باید رایزنی معرفی کنیم یا خیر، هنوز اختلاف‌نظر وجود داشت. آقای کریستوفر گفت به عقیدهٔ وی، دلیلی وجود ندارد که باور کنیم نظر به چند روز گذشته، اکنون به محاکمهٔ [گروگان‌ها] نزدیکتر شده‌ایم. اما او مخالفتی با بحث در مورد موضوع وکالت نداشت. کمیتهٔ ویژهٔ هماهنگی موافقت کرد که این موضوع در جلسهٔ بعدی مطرح شود.

۳. گام بعدی:

بحث مختصری در مورد استراتژی ما پس از وضع مسئلهٔ تحریم‌های سازمان ملل صورت گرفت. همه متفق‌القول بودند که تحریم‌ها ایران را به زانو درنخواهد آورد و ما باید [از قبل] برای گام‌های بیشتری که در یک زمانبندی مشخص می‌توانستیم برداریم، آمادگی می‌داشتیم. آقای کاتلر خاطرنشان کرد که می‌توانیم تمامی وارداتمان از ایران را قطع کنیم. ایالات متحده ۳۰ تا ۴۰ درصد از بازار فرش ایران و همچنین چندین اقلام دیگر همانند مغز پسته را به خود اختصاص داده است. در کمیتهٔ ویژهٔ هماهنگی توافق نظر بود که تحریم کامل همهٔ محصولات ایرانی، ضربهٔ اقتصادی بزرگی به ایران نخواهد زد؛ بنابراین باید چارچوب بسته‌ای از اقدامات احتمالی را ـ که می‌توان در مرحلهٔ بعدی انجام داد ـ در نظر گرفت.

مسائل سیاسی - نظامی:

۱. یافته‌های اطلاعاتی:گروهی از درون همین کمیته، تحت نام «کمیتهٔ ویژهٔ هماهنگی ۱» [پیش از این] تشکیل شده بود تا به طور رسمی یافته‌های اطلاعاتی در مورد افغانستان را که در نشست دیروز PRC مورد بحث قرار گرفت، بررسی کند. کمیتهٔ ویژهٔ هماهنگی ۱، شامل دادستانی کل و ادارهٔ مدیریت و بودجه، به اتفاق آرا این یافته را تأیید کرده و پیشنهاد دادند که [این یافته‌ها] توسط رئیس جمهور امضاء شود. یافته‌ها به این یادداشت‌ها الصاق شده است.

صفحهٔ ۱



۳. افغانستان: دکتر برژینسکی خاطرنشان کرد که آلمانی‌ها آماده بودند تا بیانیهٔ شدیداللحنی علیه فعالیت‌های شوروی ارائه دهند. وزیر برلون گفت شوروی اقدامات خود را [در تجاوز به افغانستان] بر اساس معاهدهٔ صلح و دوستی [بر اساس پیمان ورشو] و همچنین مادهٔ ۵۱ منشور سازمان ملل توجیه کرده است. کشورهای دیگری که چنین معاهداتی دارند، باید این معاهده را [اشاره به بیانهٔ شوروی برای حمله به افغانستان] مهم بپندارند؛ این کشورها عبارت‌اند از هند، عراق، یمن جنوبی و کوبا. در رابطه با احتمال قطع روابط با افغانستان، آقای نیوسام گفت که ساختارهای فعلی ما بر این حکم می‌کند که [... قابل خواندن نیست] با دولت جدید [منظور دولت کارمل است] هیچ تماسی نداشته باشد. در صورت ارائهٔ درخواست، او [ظاهراً این ضمیر به فردی اشاره دارد که در بالا نامش برده شده اما قابل خواندن نیست] به صراحت اعلام خواهد کرد که برگزاری نشست، به معنای به رسمیت‌شناسی نیست. دکتر برژینسکی گفت که قطع روابط اگر توسط بسیاری از کشورها انجام شود، منطقی‌تر خواهد بود. وضعیت در افغانستان بسیار ناپایدار است. نمی‌دانیم بعداً چه رخ خواهد داد. اما می‌توانیم خودمان را پیشاپیش از این وقایع جدا سازیم. آقای آرون اشاره کرد که ما در حال حاضر در صدد کمک به نیروهای شورشی [مجاهدین] هستم. اما اگر این کمک افشاء شود، می‌تواند جان افراد ما [به احتمال قوی منظورش نه شهروندان که نیروها و مشاوران نظامی مستقر در کابل بوده] را در کابل به خطر اندازد. آقای ساندرز گفت که ما شمار افراد خویش را از ۳۵ نفر به ۳۲ نفر کاهش می‌دهیم؛ ۱۵ نفر باقیمانده نیز «نیروی دریایی» هستند؛ بنابراین در حال حاضر، حضور ما در افغانستان بسیار اندک است. آقای نیوسام گفت ما تا این لحظه نخواستیم روابطمان را با دولت مستقر در افغانستان قطع کنیم...

[redacted]

... با توجه به اطلاعات ما از آنچه در داخل افغانستان می‌گذرد، اهمیت بیشتری خواهد داشت. آقای نیوسام گفت شوروی ممکن است برای زمانی طولانی در آنجا باشد. اگر روابطمان را قطع کنیم، با چه بهانه‌ای دوباره به این کشور بازگردیم؟ به باور آقای کریستوفر، ما می‌توانیم افرادمان را خارج کنیم. اما به طور رسمی روابطمان را قطع نکنیم.
دکتر برژینسکی گفت که ما باید به شدت اقدامات شوروی را محکوم کنیم؛ اما باید بدانیم که جز برانگیختن مخالفت‌های بین‌المللی نمی‌توانیم کار دیگری انجام دهیم. او افزود که [در این مورد] باید روابطمان با سایر دولت‌های مسلمان تقویت شود تا آن‌ها را تشویق کند که در مخالفت با اقدامات شوروی موضع جمعی بگیرند. آقای آرون گفت که ما باید به سراغ رهبران غیرمتعهد نیز برویم؛ به ویژه یوگسلاوی که احساسات قوی‌ای در مخالفت با این حمله دارند. آقای آرون پرسید آیا نیاز هست که با شورای آتلانتیک شمالی تشکیل جلسه دهیم؟ دکتر برژینسکی گفت ما باید خیلی سریع این تجاوز را برای شوروی پرهزینه کنیم. [و الا] ظرف سه روز شاهد انتقاد فزاینده‌ای از ایالات متحده به دلیل عدم توجه و ترس از اقدام علیه شوروی خواهیم بود.
دریاسالار ترنر پرسید که آیا می‌توان از وضعیت افغانستان حالا به هر طریقی، برای کمک به وضعیت گروگان‌ها در ایران استفاده کرد؟ دکتر برژینسکی گفت که ایرانی‌ها ممکن است چنین استدلال کنند که فعالیت‌های شوروی در افغانستان، وضعیت را تغییر داده و نیاز است که مسئلهٔ گروگان‌گیری حل‌وفصل گردد. آقای نیوسام گفت که امروز سفرای غربی در تهران، برای دیدار با سطوح بالای حکومت شاید مثلاً با بهشتی [رئیس دیوان عالی جمهوری اسلامی که در نتیجهٔ یک بمب‌گذاری در سال ۱۳۶۰ کشته شد] برنامه ریختند. دریاسالار ترنر گفت که احتمالاً وضعیت افغانستان دلیلی برای تغییر رویکرد ایرانی‌ها باشد، اما اگر انتظار داریم که ایرانی‌ها پاسخگو باشند، باید برای ارائهٔ نوعی امتیاز به مثابه یک پوشش آماده باشیم. او پرسید که آیا ما می‌توانیم پیشنهاد توقف تحریم‌ها را به عنوان پاداش ارائه کنیم؟ کمینهٔ ویژهٔ هماهنگی، این نظر را جالب توجه دانست اما تذکر داد که این بستهٔ پیشنهادی تنها باید مستقیماً به دست خمینی برسد و [در حال حاضر] هیچ نامزد خوبی برای انتقال چنین پیامی به وی وجود ندارد. ایرانی‌ها رسماً والدهایم را به عنوان یک واسط رد کرده‌اند و او به هیچ‌وجه نتوانست دلایش را مبنی بر خطر شوروی مطرح کند. این موضوع در جلسهٔ شورای امنیت ملی که قرار شد بعد از این جلسه و رأس ساعت ۱۰:۰۰ برگزار شود، به طور کامل‌تر مورد بحث قرار گیرد.

سری/حساس
یافته‌هایی که بر اساس «بخش ۶۶۲ قانون کمک‌های خارجی برنامهٔ عمل ۱۹۶۱ به همراه اصلاحیه‌ها»، در مورد انجام عملیات در کشورهای خارجی و سایر عملیات‌هایی که صرفاً با هدف جمع‌آوری اطلاعات انجام می‌شوند.

محدوده: افغانستان.
شرح: تجهیزات نظامی مرگبار را یا مستقیماً یا از طریق کشورهای ثالث، در اختیار مخالفان تجاوز شوروی به افغانستان قرار دهید.
به همراه:
ارائهٔ آموزش‌های موردی در خارج از افغانستان، به هدف چگونگی استفاده از چنین تجهیزاتی.
این آموزش‌ها می‌توانند به طور مستقیم [یعنی تحت نظر مشاوران نظامی آمریکا] یا از طریق کشور ثالث واسط انجام شوند.

Jimmy Carter

صفحهٔ ۲

همان‌طور که به وضوح دیده می‌شود، جیمی کارتر از اختصاص بودجهٔ هنگفت (گفته می‌شود چیزی حدود دو میلیارد دالر، آن هم تنها برای شروع مبارزه علیه تجاوز شوروی) به شورشیان حمایت کرده است. در هنگامهٔ جنگ سرد، سیاست خارجی آمریکا بر چنین فرضی استوار بود که باید از رشد گروه‌های بنیادگرای اسلامی در برابر دشمن اصلی یعنی کمونیسم و جنبش‌های نوظهورش در کشورهای اسلامی (از حزب دموکراتیک خلق افغانستان گرفته تا جمهوری سوسیالیستی یمن جنوبی،

حزب کمونیست لبنان PCL، سازمان اقدام کمونیستی لبنان OACL، جبههٔ مردمی برای آزادی فلسطین PFLP، حزب کمونیست عراق، حزب کمونیست سوریه، حزب اتحاد دموکراتیک کردها PYD، حزب اتحاد سوسیالیستی نیروهای مردمی مراکش و صدها جریان، سازمان و حزب دیگر در ایران و مصر و تونس و مالزی و اندونزی و پاکستان) پشتیبانی کرد. نتیجه چیزی نبود جز ظهور جمهوری اسلامی در ایران، جنرال ضیاء الحق در پاکستان، حزب الله در لبنان، احزاب فتح و حماس در فلسطین، اخوان‌المسلمین در مصر و عراق و لیبی، و دولت اسلامی مجاهدین و سپس طالبان در افغانستان.

آمریکا و متحدان‌اش، همان‌طور که پس از یازده سپتامبر نام «جنگ علیه تروریسم» را برای آغاز دور جدیدی از جنگ‌افروزی‌ها در خاورمیانه برگزیدند، در آن دوران هم برای پیروزی در جنگ سرد، از شوروی به مثابه «امپراطور شر» و از گروه‌های جهادی افغانستان به عنوان «شوالیه‌های شجاع» یاد می‌کردند.

در جایی از سند، این گمانه‌زنی در میان اعضای نشست مطرح می‌شود که ممکن است با حملهٔ شوروی به افغانستان، رویکرد ایران در قبال غرب تغییر کند. این نکتهٔ بسیار مهمی است؛ چرا که ایران با هزینه کردن پول‌های بادآوردهٔ نفت در دههٔ شصت، نه‌تنها در جبههٔ غربی، جنگ را با صدام و پس از فتح خرمشهر تداوم بخشید، بلکه در جبههٔ شرقی نیز بخشی از شوالیه‌های شجاع را تمویل و تجهیز کرد. حتی شماری از این شوالیه‌ها را به جنگ در جبههٔ غربی فرستاد.

در ذیل می‌توانید احزاب اسلامی وابسته به غرب را شناسایی کنید:

احزاب مستقر در پیشاور:

۱. احزاب عنعنه‌گرا:

- محاذ ملی: پیر سیداحمد گیلانی
- نجات ملی: صبغت‌الله مجددی
- حرکت انقلاب اسلامی: مولوی محمدنبی محمدی

۲. احزاب اسلامی بنیادگرا:

- جمعیت اسلامی: برهان‌الدین ربانی
- حزب اسلامی (خالص): محمدیونس خالص
- حزب اسلامی (حکمتیار): گلبدین حکمتیار
- اتحاد اسلامی: عبدرب الرسول سیاف

تمامی احزاب فوق، به طور مستقیم یا غیرمستقیم (با واسطه‌گری ISI و شماری از کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس) با دولت آمریکا در ارتباط بودند و بارها با مقام‌های امنیتی و مشاوران نظامی آمریکایی دیدار و گفت‌وگو داشتند. همچنین این احزاب، به ویژه افراد سرشناس‌شان (که امروز بدل به فیگورهای ملی و قهرمان‌های تاریخی شده‌اند) در دستگیری، شکنجه، ترور و تیرباران کمونیست‌های افغانستانی نقش برجسته‌ای داشتند: احمدشاه مسعود در حذف مخالفان چپ‌گرایش در پنجشیر و اندراب و شمالی، گلبدین حکمتیار در سرکوب و قتل سازمان‌های مائوئیستی و همچنین مولوی یونس خالص در ره‌گیری و ترور بسیاری از معلمان، روشنفکران و فعالان سیاسی چپ‌گرا در شرق و مرکز کشور.

همچنین در ذیل با مجموعه‌ای از شوالیه‌های وابسته به جمهوری اسلامی ایران مواجه خواهیم شد. متأسفانه هنوز هم پژوهشگران ایرانی به اهمیت نسبت میان کمک‌های نظامی و مالی خمینی به مجاهدین و فقر شدید و گسترده مردم ایران در دههٔ شصت پی نبرده‌اند.

احزاب تحت حمایت ایران:

۳. احزاب عمده:

- حرکت اسلامی: آیت‌الله محسنی
- سازمان نصر: شیخ عبدالکریم خلیلی
- پاسداران جهاد اسلامی: اکبری از ورس، شیخ قربان مشفق از تروغمن و زیدی از غزنی

۴. احزاب کوچک:

- نهضت اسلامی افغانستان: رهبران جاغوری

- نیروی اسلامی افغانستان: سیدظاهر محقق از بهسود و هاشمی از سنگچارک
- دعوت اتحاد اسلامی افغانستان: از انگورهٔ غزنی
- حزب اسلامی رعد افغانستان: قاری احمد مشهور به قاری یکدست
- **جبههٔ متحد:** متشکل از ۴ گروه: روحانیت جوانان افغانستان با اسلام، اسلام مکتب توحید، اتحاد علما و جنبش مستضعفین اسلامی افغانستان[۱]

اکنون که از آن دوران، از آن دست‌اندازی‌ها و جنگ‌افروزی‌ها فاصله گرفته‌ایم، اکنون که آمریکا و متحدان غربی‌اش به آرزوی دیرینهٔشان یعنی شکست «بلوک شرق و ارتش سرخ» دست یافته‌اند و جهان برای دهه‌ها در حفرهٔ تک‌قطبی شدن فرو رفت، چه در چنته داریم؟

بنیادگرایی اسلامی کل آسیا و آفریقا و حتی اروپا را درنوردیده است. از بوکوحرام در غرب آفریقا گرفته تا جریان‌های وابسته به القاعده و داعش در شرق این قاره و انواع گوناگون جریان‌های شبه‌نظامی اسلام‌گرا در خاورمیانه و حتی تشکیل جریان‌های نوظهور اسلامی در شرق دور. گروه طالبان و جمهوری اسلامی نیز به عنوان دو دولت بر سر قدرت، از تمام توانشان برای سرکوب جنبش‌های اجتماعی داخلی و منطقه‌ای بهره می‌برند.

مسئله‌حل‌کن‌های آمریکایی که به گفتهٔ هانا آرنت «به دانش نظریهٔ بازی و تحلیل سیستم‌ها مجهزند و از این رو، به گمان خودشان برای حل همهٔ مسائل روابط خارجی آمادگی دارند»[۲]، به نظر نمی‌رسد که در آن دوران، تصوری از خطر شیوع بنیادگرایی مذهبی و یا دست‌کم چندقطبی شدن جهان پساآمریکایی در ذهن داشتند. کسانی که به باور آرنت، «به پیروزی عادت کرده‌اند»، همین امروز هم قادر نیستند اثرات سیاست‌های جنگ‌افروزانهٔ آمریکا در دوران جنگ سرد را به درستی مشاهده کنند. تکرار طوطی‌وار «منافع ملی، منافع شرکای بین‌المللی» نه‌تنها شیرازهٔ زیست

---

۱. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: اروند، عتیق، ۱۳۹۹. یا سوسیالیسم یا توحش؛ تاریخ‌نگاری به مدد نشریات چپ افغانستان، کابل: انتشارات امیری

۲. ر.ک: آرنت، هانا، ۱۴۰۱، بحران‌های جمهوری، ترجمهٔ علی معظمی، تهران: فرهنگ جاوید.

اجتماعی را در آسیا و آفریقا ازهم فروپاشاند، که حتی فضای سیاسی را برای خود این قدرت بزرگ، این پولیس جهان، بیش از هر زمان دیگری تنگ‌وتاریک ساخت.

از جنگ ایران و عراق و یک‌ونیم میلیون کشته و زخمی جنگ شوروی علیه افغانستان که بگذریم، امپریالیسم به طور مستقیم عامل عمدهٔ سقوط و درهم‌کوبیده شدن طبقهٔ متوسط افغانستان بود. طبقه‌ای که حتی تا زمان داکتر نجیب هم در هنر و ادبیات و فلسفه و سیاست و فرهنگ شهرنشینی و اقتصاد محلی، چهره‌ای مدرن و نوگرا از افغانستان به جهان منعکس می‌کرد. پس از اعلان جهاد شبهه‌نظامیان اسلام‌گرا علیه دولت کابل و مخالفت گروه‌های چپ‌گرای ایرانی علیه خمینی، شاهد چنان چپ‌ستیزی، قلع‌وقمع و پاکسازی‌ای در این دو کشور بودیم که در تاریخ معاصر این دو کشور بی‌نظیر بود.

با این وجود، اندک‌اند کسانی که از گذشته بیاموزند. کافی‌ست به تقلای فرزندان جهادگرایان در وین و برلین و لندن و پاریس و واشینگتن برای راضی ساختن آمریکا و ناتو به کمک و تجهیز گروه‌های مخالف طالبان و حتی دعوت به لشکرکشی دوباره به کشور نگاهی بیاندازیم. انگار هیچ‌کس از پنجاه سال مداخلهٔ مستقیم و غیرمستقیم آمریکا در این کشور چیزی نیاموخته است. به ایران نگاه کنید. این‌همه شیفتگی به غرب و به‌ویژه به آمریکا در میان گروه‌های اپوزیسیون حیرت‌آور است. جمهوری اسلامی خود در تقویت این شیفتگی سهم بسزایی داشته است. روان جمعی‌ای که تجربهٔ کودتای ۲۸ مرداد را از سر گذرانده، دو پادشاه دست‌نشانده را تجربه کرده و همین اکنون هم بخشی از هزینهٔ جنگ‌های خونبار و بی‌معنای خاورمیانه را می‌پردازد، چنان شور و اشتیاقی برای ادغام در بازار جهانی دارد که غیرقابل باور است.

به هر حال پیام اسنادی چون این سند روشن است: جنگ سرد به طور خاص، و جنگ به طور کل، هیچ برنده‌ای نداشته و ندارد. جنگ سرد بازی باخت ـ باخت بود و نتیجه و اثرات اجتماعی ـ سیاسی‌اش کم‌کم در این دقایق تاریخی است که آشکار می‌شود.

مصالحهٔ ملی و بخشایش

با ارجاع مدام به دریدا

صلح، قدرت و هراس

افغان‌ها همواره باهم صلح کرده‌اند و هرگز همدیگر را نبخشیده‌اند. منشور گفتمان‌های رسمی و غیررسمی‌شان در باب صلح، یک کژتابی تاریخی (و به گمان من، فرهنگیِ) ناپیدا دارد؛ این‌که هرگز هیچ توافقی بر سر صلح و عقد پیمان دوستی و مصالحه‌ی قبیله‌ای، قومی و ملی با بخشایش همراه نبوده است. تاریخچه‌ای برای این مدعا می‌توان تراشید. مثلاً نادرشاه پس از ورود به کابل و اشغال تاج و تخت، بلافاصله با نیرنگ و فریب اذهان عوام‌الناس، دستور کشتار جمعی از مردم را زیر نام امانی‌ها و سقاوی‌ها داد. به شماره‌های نخست روزنامه‌ی اصلاح رجوع کنید تا همزمان با مشی مصالحه‌جویانه‌ی نادرشاه با «خانواده‌های دزدان بلواگر» و «طرفداران شاه مخلوع» و فهرستی از نام‌های کسانی که بزرگترین جرم‌شان نسبت خانوادگی با انقلابیون یا ترقی‌خواهان بود، مواجه شوید.[1] یا داوودخان که در اعلامیه‌ی ۲۶ سرطان، اساس سیاست خارجی افغانستان را بر «صلح‌خواهی و دوستی با همه‌ی مردم و ملل جهان» (البته به استثنای پاکستان) گذاشت،[2]

۱. اصلاح، شماره‌های یک تا شش، ۱۳۰۸

۲. بیانیه‌ی تاریخی ۲۶ سرطان رهبر ملی شاغلی محمدداوود به قلم خودشان، کابل: ۱۳۵۲

جیره‌خواران دربار را از کار سبکدوش کرد، اما اکثریت کارمندان دون‌پایه‌ی نظام شاهی را بر سر کاروبارشان فراخواند و کوشید تا به مردم نشان دهد که آب از آب تکان نخورده و فقط شاه رفته تا پسرکاکایش کشور را اداره کند، پس خبری از انتقام‌گیری و قتل‌های زنجیره‌ای نیست. با این حال با ایجاد دستگاه «مصونیت ملی» دست به سرکوب و قتل مخالفان سیاسی‌اش زد. و تره‌کی که شمشیر را از رو بست و در «خطوط اساسی وظایف انقلابی جمهوری دموکراتیک افغانستان» دستور داد تا «دستگاه دولت از وجود عناصر ضد انقلاب، ضد دموکراتیک و ضد منافع خلق و وطن» پاکسازی شود.[۱]

این اشخاص افسار نظام‌هایی را به دست گرفتند که پس از آشوب و هرج‌ومرج و جنگ روی کار آمده بودند. مسلماً حالت اضطرار پس از جنگ و اصرار بر حفظ حالت اضطرار، جایی برای تحکیم صلح همه‌جانبه و همه‌شمول، عفو عمومی و مصالحه‌ی ملی باقی نمی‌گذاشت. اما شخصیت‌های سیاسی بعدی، رویکرد دیگری داشتند. به طور مثال داکتر نجیب در اواخر ۱۳۶۵، یکی از گام‌های رسیدن به صلح سراسری در کشور را «قطع جنگ و برادرکشی، دسایس و توطئه‌های ضدانقلاب علیه مردم انقلابی افغانستان» می‌دانست.[۲] به این معنا که در سال ۶۵ تأمین صلح سراسری در کشور و ایجاد «دولت ملی» از مسیر پذیرش بی‌چون‌وچرای شروط دولت کابل و «تداوم مسیر انقلابی» می‌گذشت. در سال ۶۷ و زمزمه‌ی خروج نیروهای شوروی از افغانستان به نظر می‌رسید که دولت کابل بازهم گام‌هایی به عقب برداشته و این بار نه‌تنها از کلیه‌ی جریان‌های چپ مخالف دولت که حتی از جریان‌های راست سنتی و دسته‌هایی از «ارتجاع سیاه» نیز خواسته تا با وی یکجا شده و برای ختم جنگ و تشکیل دولت ملی بر سر میز مذاکره بنشینند.[۳] داکتر نجیب از سال ۶۷ به بعد، تقریباً پی‌هم و با فرارسیدن هر عید و نوروز و مراسمی

---

۱. سالنامه‌ی افغانستان، کابل: ریاست نشرات وزارت اطلاعات و کلتور، ۱۳۵۷، ۵۳

۲. اسناد تاریخی درباره‌ی مصالحه‌ی ملی، کابل: مطبعه‌ی حزبی، ۱۳۶۵

۳. مقدماتی بر مسائل مصالحه‌ی ملی، حمید روغ، کابل: مطبعه‌ی حزبی، ۱۳۶۷

از این دست، فرامینی در عفو مخالفان سیاسی و به طور محدود، رهایی مخالفان مسلح دولت صادر می‌کرد. در آخرین و شاید مهمترین اقدام، در سال ۶۹ کلیه‌ی مخالفان مسلحی را که به «مشی مصالحه‌ی ملی پیوسته بودند و بپیوندند» را از هر گونه تعقیب عدلی و قضایی مصون ساخت.[۱] با روی کار آمدن دولت اسلامی مجاهدین (۱۳۷۱)، مجددی برای احیای نظام اداری کشور (که تا آن زمان توسط کادرهای ظاهرشاهی و چپ‌گرا اداره شده بود) عفو عمومی اعلان کرد و از همه‌ی نیروهای راست سنتی، بنیادگرا و چپ خواست تا «با پذیرش نظام اسلامی» به ندای صلح دولت موقت لبیک بگویند. بعدها طالبان تحت فرمان امیرالمؤمنین، دست به پاکسازی نظام از وجود نیروهای جبهه‌ی شمال و حرکت و وحدت اسلامی و کمونیست‌های سابق زدند. صلح در نظر مجاهدین و طالبان، یعنی پایان دادن به جنگ و برادرکشی و پذیرش حکومت یا امارتی که با جنگ و برادرکشی موفق شده بود بر حریفان غالب آید و پایتخت را تسخیر کند. سرانجام، پس از سرکوب طالبان و اشغال کشور توسط نیروهای ناتو به رهبری آمریکا، دولت کرزی قانون مصالحه‌ی ملی، عفو عمومی و ثبات ملی را با وجود مخالفت‌های داخلی و خارجی، از تصویب شورای ملی گذراند. ماده‌ی سوم این قانون شامل فقرات ذیل است:

۱. تمامی جناح‌های سیاسی و طرف‌های متخاصم، که قبل از ایجاد اداره‌ی موقت، به نحوی از انحا باهم درگیر بوده‌اند، به منظور آشتی بین اقشار مختلف جامعه، تحکیم صلح و ثبات و آغاز زندگی نوین در تاریخ سیاسی معاصر افغانستان مشمول برنامه‌ی مصالحه‌ی ملی و عفو عمومی بوده، از تمام حقوق قانونی خویش مستفید بوده، مورد تعقیب عدلی و قضایی قرار نمی‌گیرند.

۲. آن عده اشخاص و گروپ‌هایی که تا هنوز در مخالفت مسلحانه با جمهوری اسلامی افغانستان قرار داشته و بعد از انفاذ این مصوبه، دست از مخالفت

---

۱. فرمان شماره ۱۳۲۲ مورخ ۱۳۶۹/۹/۱۹ رئیس جمهور افغانستان، کابل: جریده‌ی رسمی وزارت عدلیه، ۱۳۶۹

کشیده، به روند مصالحه‌ی ملی بپیوندند و به قانون اساسی و سایر قوانین نافذه‌ی جمهوری اسلامی افغانستان احترام گذاشته، آن را رعایت نمایند، از مزایای این مصوبه مستفید می‌گردند.

۳. احکام مندرج فقره‌های (۱ و ۲) این ماده، دعوی حق‌العبدی و جزایی اشخاص علیه اشخاص را در مورد جرایم فردی، اخلال نمی‌نمایند.[۱]

در میان تمامی این فرازوفرودها، صلح چه معنایی جز رسیدن به توافقی سیاسی می‌توانست داشته باشد. قدرت در این میان تعیین کننده بود. در دوره‌ای که سایه‌ی قدرت حاکم، مخالفان را می‌هراساند، صلح صرفاً به معنای ندامت و خلع سلاح جناح مخالف بود. اما در دورانی که موازنه‌ای میان قوا ایجاد می‌شد، معنای صلح نیز فراخ‌تر می‌گشت. در واقع، با رجوع به ادبیات سیاسی یک قرن اخیر، می‌توان به چنین نتیجه‌ی ساده‌سازی شده‌ای رسید که ترکیب «مصالحه‌ی ملی» برساخته‌ی دولت‌های مستقر در کابل نبود، بلکه همواره و همیشه از سوی جبهات جنگ، دقیقاً از درون سنگرها بر پایتخت تحمیل می‌شد. پس مصالحه‌ی ملی یعنی توافقی سیاسی میان نیروهای متخاصم. واژه‌ی «ملی» نیز باز هم مثل همیشه هیچ معنایی را جز «گروه‌های مشخص، سران اقوام، ریش‌سفیدان ازهمه‌جا بی‌خبر و احزاب» تداعی نمی‌کرد. در دقایقی، مصالحه‌ی ملی یعنی مذاکره‌ی یکی از طرف‌های درگیر با قدرت متجاوز خارجی؛ به همین دلیل شوروی و آمریکا هر کدام به نوبه‌ی خود مجبور به مذاکره‌ی مستقیم با مجاهدین و طالبان شدند و نیروی ثالث یعنی دولت پوشالی کابل را نادیده گرفتند. در اینجا باید تذکر داد که ترکیب «عفو عمومی» از این معادله جداست. اعلان عفو عمومی در زمان مجددی و تصویب قانون عفو عمومی در زمان کرزی، ربط چندانی به شدت و حدت قدرت حاکم در کابل نداشت. اگر از ملاحظات و مصلحت‌های جزئی سیاسی و حتی اداری بگذریم، این دو عفو عمومی را می‌توان با واژه‌ی هراس گره زد. هراس دولت موقت مجددی

۱. قانون مصالحه ملی، عفو عمومی و ثبات ملی، کابل: جریده‌ی رسمی وزارت عدلیه، ۱۳۸۷

از انتقام‌جویی‌های حزبی (که همان‌طور که می‌دانیم، بعدها به صورت سیستماتیک و هدفمند به راه افتاد) و هراس دولت کرزی از جامعه‌ی شهری (از ترکیب «جامعه‌ی مدنی» استفاده نمی‌کنم تا با ترکیب «نهادهای مدنی» خلط نشود) و از نهادهای بین‌المللی که کم‌کم دم از به محکمه کشاندن جنایتکاران جنگی چهار دهه‌ی اخیر می‌زدند.

حضور و غیاب مردم

این حضور و غیاب توأمان است. مثلاً به بخشی از خواسته‌هایی که حکمتیار برای رسیدن به «توافق» صلح پیش کشیده بود توجه کنید. باید دولت کابل برای امضای نمادین توافقنامه‌ی صلح با رهبر حزب اسلامی، مراسم باشکوهی در ارگ برگزار کند و در این مراسم تمامی سران متنفذ جهادی، سیاسی، مذهبی و قومی حضور داشته و مراسم از طریق رسانه‌ها پخش سراسری شود. و یا این خواسته که پیش از ورود رهبر معظم حزب اسلامی به کابل، باید در و دیوار شهر با نصب بنرها و درج شعارهایی در وصف اوصاف رهبر مزین شود. پرسش اینجاست که رهبری که به وساطت ناتو با اشرف غنی و عبدالله مذاکره کرده و به توافق رسیده بود، چه نیازی به چنین اقدامات نمادینی داشت؟ مشخص است که او جدا از دست‌یافتن به «توافق سیاسی» در پی احیای اعتبار و کسب مشروعیت مردمی نیز بود. به مسائل دیگری همچون هراس همیشگی و مادام‌العمر حکمتیار از انتقام‌گیری احزاب و به‌ویژه مردم، و همچنین نیتش برای نامزدی در انتخابات مضحک ۹۸ کاری نداریم. آنچه که در اینجا مهم است، غیاب مردم در روند مذاکرات برای رسیدن به توافق صلح و حضور مردم پس از دستیابی به صلح است. مردم مهم‌اند اما اولویت ندارند؛ حرف اول را دولتی می‌زند که به مشروعیت مردمی وابسته نیست و قدرت و حمایت ناتو برای بقایش کافی‌ست. پس طرف مذاکره همواره دولت است نه مردم. مثال بعدی همان قانون مشهور و جنجالی «مصالحه‌ی ملی، عفو عمومی و ثبات ملی» است. به مصرف واژه‌ها دقت کنید. پسوند مستقل «ملی» همه‌جا حضور دارد.

فقره‌ی نخست ماده‌ی سوم تأکید می‌کند که «تمامی جناح‌های سیاسی و طرف‌های متخاصم»، «جناح‌ها» و «طرف‌ها» باهم به توافق رسیده و صلح کنند و از شر تعقیب عدلی و قضایی در امان باشند. به چه دلیل و چرا؟ مشخص است، به منظور «آشتی بین اقشار مختلف جامعه». به این معنا که اگر در چهار دهه، جناح‌ها و طرف‌های مشخص، یکدیگر را دریده و مردم افغانستان را به تباهی کشانده‌اند صرف به خاطر رضای «اقشار مختلف جامعه» که همان توده‌های مردم باشند، بوده است. مضحک‌تر از این تحریف تاریخ جنگ و خونریزی، فقره‌ی سوم است که دعوی حق‌العبدی را به رسمیت شناخته اما با قید جرایم فردی. این‌که چطور ممکن است از میان چهل سال جنگ احزاب و تنظیم‌ها و گروه‌ها و به طور کل «جناح‌ها» و «طرف‌ها» علیه یک فرد اقامه‌ی دعوا کرد، پرسش قابل اعتنایی به نظر نمی‌رسد.

غیاب مردم از بطن «توافق سیاسی برای رسیدن به صلح» و «مصالحه‌ی ملی»، حتی نفس مذاکره و هیاهوی رسانه‌ای پس از آن را نیز به امری باورنکردنی و مضحک بدل ساخته است. فرامین اشرف غنی در موارد مختلف و نقض آشکار و پنهان قوانین کشور، خود داستان بلندبالایی‌ست. ما در اینجا بر فرامین وی در بحث «عفو خصوصی» تمرکز می‌کنیم. ماده‌ی سیصدوپنجاهم قانون اجرائات جزایی، درباره‌ی موانع عفو و تخفیف چنین آورده است:

۱. مجازات محکومین جرایم ذیل شامل عفو و تخفیف نمی‌گردد:

- جرایم حدود؛
- قصاص؛
- دیت، مگر این‌که مقتول وارث نداشته باشد؛

۲. مجازات حبس محکومین جرایم ذیل عفو شده نمی‌تواند:

- قتل عمد؛
- اختطاف به مقصد به دست آوردن مال یا منفعت؛
- گروگان‌گیری؛
- فساد اداری؛

- قاچاق مواد مخدر؛
- مجرمین متکرر؛
- سایر جرایم به تشخیص رئیس‌جمهور.[۱]

بنابراین عفو خصوصی ـ به استثنای موارد بالا ـ در حیطه‌ی اختیارات و صلاحیت‌های رئیس‌جمهور است. اما به فقره‌ی دوم، بند هفتم توجه کنید: «سایر جرایم به تشخیص رئیس‌جمهور». اشرف غنی در این سال‌ها نظر به تناوب دوری یا نزدیکی‌اش به جنگجویان، از همین بند هفتم استفاده کرده و هر بار بر این قانون ضمیمه‌ای افزوده است. در ماده‌ی دهم ضمیمه‌ی شماره (۱) قانون اجرائات جزایی، اشرف غنی چنین حکم کرده است: «محکومین در جرایم تروریستی و جرایم علیه امنیت داخلی و خارجی از فرامین عفو و تخفیف مستفید شده نمی‌توانند».[۲] اما دو سال بعد در ماده‌ی یازدهم موافقتنامه‌ی صلح با حزب اسلامی به تاریخ ۸ میزان ۱۳۹۵، چنین درج می‌شود: «دولت جمهوری اسلامی افغانستان مصونیت قضایی رهبر و اعضای حزب اسلامی را در رابطه با اقدامات سیاسی و نظامی گذشته با امضا و در مطابقت با این موافقتنامه تضمین می‌نماید. همچنین دولت اسلامی افغانستان متعهد می‌گردد که زندانیان و اسرای حزب اسلامی افغانستان را که شامل لیست توافق شده بوده و مرتکب جرایم جنایی نشده باشند و دعوای حق‌الناس علیه آن‌ها وجود نداشته باشد، از طریق کمیسیون علنی که بدین منظور تشکیل می‌گردد در اسرع وقت که بیشتر از سه ماه نباشد رها سازد». ترکیب «جرایم جنایی» قابل توجه است؛ به‌ویژه هنگامی که بدانید در قوانین کشور، جرایم جنایی تعریف مشخصی ندارد. با این حال دو نکته در این توافقنامه همچنان در برابر قانون اجرائات جزایی و ضمیمه‌ی شماره (۱) رئیس جمهور مقاومت می‌کند: ابتدا این‌که دست‌کم واضح است که بخشی از جرایم جنایی شامل مواردی‌ست که در قانون اجرائات جزایی

---

۱. قانون اجرائات جزایی، کابل: جریده‌ی رسمی وزارت عدلیه، ۱۳۹۳

۲. فرمان تقنینی ضمیمه‌ی شماره (۱) قانون اجرائات جزایی، ۱۳۹۵/۶/۱۶

جز موانع عفو و تخفیف بوده و از ساحه‌ی صلاحیت‌های اشرف غنی خارج است. دوم این‌که ماده‌ی یازدهم موافقتنامه به کلی خلاف ضمیمه‌ی شماره (۱) رئیس جمهور است. به این آشوب فرامین و ضمیمه‌بازی‌ها، فرمان رهایی پنج هزار زندانی طالبان (۲۱ حوت ۱۳۹۸) و یا آزادی قریب‌الوقوع چهارصد زندانی خطرناک این گروه را ـ آن هم از طریق خیمه‌شب‌بازی جرگه‌ی مشورتی ـ بیافزایید.

این تاریخ ماست که هر بار تکرارش می‌کنیم. از زمان تدویر جرگه‌ی فرمایشی نادرشاه تا جرگه‌ی مشورتی کنونی، طرف‌های مذاکره و گفت‌وگو، موضوع، هدف و دورنما هیچ تغییری نکرده است. آنچه که همیشه غایب بوده، مفهومی به نام مردم است. میز مذاکره یعنی تجمیع نیروها: ریش‌سفیدان از همه‌جا بی‌خبر، سران اقوام و قبایل، دولتی‌ها، مخالفان نظام و حتی نمایندگان نیروهای خارجی. آنچه که از مصالحه‌ی ملی می‌توان فهمید همین است. صلح معنای تحت‌اللفظی ندارد. معنایش چیزی فراتر از آنچه که در یک قرن اخیر تجربه کرده‌ایم نیست.

عدالت انتقالی

آن‌هایی که در افغانستان زندگی کرده و تاریخ این کشور را ورق زده‌اند، روایت من از سیطره‌ی دولت بر مناسبات جنگ و صلح، به ویژه تعریف من از صلح به معنای توافقی سیاسی، از ثبات ملی به معنای ثبات نظام و از عفو عمومی به معنای فرار از چنگال عدالت و قانون را خطرناک می‌دانند. چرا؟ چون برگزاری و ستم سلسله‌ای از دادگاه‌های صحرایی را شاهد بوده‌اند. چون با کدهای پشتونوالی آشنایی دارند.[۱] چون هنوز هم ظلم ملاک غیرپشتون بر مردم فرودست و بیچاره را به یاد دارند.

---

۱. «این قوانین را به نام نرخ‌ها ـ سلی ـ تیره یاد می‌کنند، که مفهوم مجموعه‌ای از کدهای حقوقی را می‌رسانند. امور تعیین نرخ‌ها یعنی قانون‌گذاری قبایلی و تطبیق آن، توسط موسفیدان مجرب و قبول‌شده اعمال می‌شود. موسفیدان در واقعیت امر قضات قبایل‌اند. در میان قبایل ارگان قانون‌گذاری با ارگان تطبیق‌کننده‌ی قانون، یعنی قوه‌ی قضائیه و قوه‌ی مقننه ـ مؤسسه‌ای واحد می‌باشد. یعنی موسفیدانی که قضاوت می‌کنند، قانون‌گذار هم هستند».

لایق، سلیمان. مختصری درباره‌ی قبایل پشتون. کابل: مجله‌ی آریانا، ۱۳۶۵، ۱۸

چون از ابعاد و گستردگی فساد در محکمه‌های محلی آگاهند. چون قانون احوال شخصیه‌ی اهل تشیع را خوانده‌اند و می‌دانند که مسجد صادقیه چگونه سرنوشت زنان را رقم می‌زند. بنابراین آن‌ها کماکان در مقابل تمامی آفاتی که دولت معاصر در زندگی مردم به بار آورده، باز هم حتی به ناچار از اقتدار دولت مرکزی دفاع می‌کنند. اما کل این برداشت و این احساس خطر به دلیل سوءبرداشتی‌ست که از کنه بحث رهایی دستگاه عدلی و قضایی از چنگال دولت می‌شود. ابتدا باید گفت که غیاب گسترده‌ی مردم از طرح‌های کلانی چون رسیدن به صلح و توافق سیاسی یا اعلان عفو عمومی اساساً با ممانعت مردم از حضور در دادگاه‌های محلی در سطح ولسوالی یا ولایت قابل مقایسه نیست. صلح یا عفو عمومی، الزاماً باید با واژه‌ی «ملی» گره خورده باشد. مردم باید در کانون این تصامیم کلان ملی قرار داشته و بتوانند نظرشان را ابراز کنند. هیچ قانونی، هیچ فرمانی نباید این حضور گسترده را حتی محدود سازد، چه برسد به این‌که آن را به کلی دفع کند. اما حق‌خواهی در سطح کلان قابل تعمیم به سطوح دیگر دستگاه عدلی و قضایی نیز هست. با بیانی فقهی، در این‌که حق‌العبد، حق قربانی و یا خانواده‌ی قربانی‌ست و کسی این حق را از آن‌ها نمی‌تواند بگیرد هیچ شکی نیست. این حق را نباید هیچ نیرویی ـ از جمله آن‌ها که در بالا برشمردیم ـ از مردم بستاند. آنچه که در گذشته مغشوش بوده و یا سبب هرج‌ومرج شده، نباید تداوم یابد. در زمان امان‌الله شاه، فیصله‌ی شورای قضات، چنین تصویری از این هرج‌ومرج به دست داد: «بر ضمائر اهالی محکمه‌جات عدلیه‌ی دولت مقدس افغانستان صانها الله تعالی عن الحدثان واضح باد! چون اکثر منازعات و واقعات مشتمل به حقوق‌العباد و حقوق‌الله هر دو می‌باشند و فیصله‌جات آن که به اتمام می‌رسد به واسطه‌ی ابرا یا صلح و یا عفو اسقاط حقوق‌العباد شده می‌باشد و تعزیرات حقوق‌الله که از روی سیاسیات شرعیه‌ی دولت اسلامیه بر ذمه‌ی مجرم جرم مذکور لازم می‌باشد و یا نه در اشتباه باقی می‌ماند، هیچ معلوم نمی‌شود که آیا بر ذمه‌ی مجرم مذکور تعزیر حقوق‌الله

هست یا نه...»[۱] ترس از آشوب و هرج‌ومرج نباید ما را از حق‌مان محروم سازد. چه دعوایی جزایی در سطح خرد و چه طرح کلانی چون صلح با مخالفان مسلح، دولت اشغالگر و یا درگذشتن از عاملان هر شکل دیگری از جرایم سنگین و جنایات جنگی و کشتار قومی و پاکسازی و یکدست‌سازی زبانی و... باید آنچه را که دریدا بر آن تأکید دارد، یعنی «حق بخشایش» را برای تک‌تک افراد جامعه محفوظ دارد.

بنابراین آنچه بخشودنی‌ست، آنچه عفو شدنی‌ست، آنچه قابل پی‌گیری‌ست، آنچه دادگاهی‌شدنی‌ست و آنچه که جداً و واقعاً صلح پایدار را نویددادنی‌ست، به اراده و توسط مردم، یعنی قربانیان و متضرران اصلی خشونت‌ها، جنگ‌ها، جنایات علیه بشریت و کشتارها و نسل‌کشی‌ها رقم خواهد خورد. دولت تنها می‌تواند یک میانجی باشد. البته دریدا تأکید می‌کند که پیش از رسیدگی بر هر امری، آنچه که ابتدا باید بر سر آن به توافق رسید، آتش‌بس و پایان دادن به جنگ و خونریزی‌ست. آتش‌بس و پایان دادن به درگیری، خود پیش‌شرطی برای رسیدگی به عدالت و بخشایش و مصالحه‌ی ملی است. پس نباید برای آتش‌بس بخشایش و یا مصالحه را پیش‌شرط قرار داد. آنچه که کم‌کم در ادبیات پس از جنگ پا می‌گیرد عدالت انتقالی است. دبیرکل سازمان ملل در گزارشش به سال ۲۰۰۴، عدالت انتقالی را چنین تعریف کرد: «گستره‌ی کامل فرایندها و راهکارهای مرتبط با تلاش یک جامعه برای درک میراث نقض عظیم حقوق در گذشته به منظور اطمینان‌یابی از پاسخ‌گویی، اجرای عدالت و دستیابی به آشتی. این فرایندها و راهکارها ممکن است هم راهکارهای قضایی و هم غیرقضایی ـ با سطح‌های متفاوت مشارکت بین‌المللی (یا به طور کامل بدون آن) ـ و پیگردهای فردی، غرامت، حقیقت‌یابی، اصلاحات نهادی، بررسی صلاحیت‌ها و اخراج، یا ترکیبی از همه‌ی این‌ها را دربر بگیرد».[۲] این تعریف سازمان ملل چند نکته‌ی اساسی دارد. ابتدا این‌که عدالت

---

۱. هدایت صورت‌فیصله‌ی قتل و حبس دوام، کابل: مطبعه‌ی شرکت رفیق، ۱۳۰۵، ۳

۲. کودکان و عدالت در دوره‌ی گذار، جمعی از ویراستاران، ترجمه‌ی ابراهیم ولی‌پور، کابل: انتشارات آرمانشهر، ۱۳۹۴، ۳۴

انتقالی «با تلاش یک جامعه» (یک جامعه و نه دولت، تلاش یک جامعه و نه عفو یک دولت) برای درک میراث نقض حقوق در گذشته پیوند خورده است. نکته‌ی دیگر این است که صرفاً بخشی از عدالت انتقالی، عدالت جزایی است. و این نکته‌ی بسیار مهمی‌ست. بنابراین آن‌ها که می‌کوشند تا نشان دهند که دستیابی به حقیقت و عدالت و صلح و ثبات ناممکن است زیرا جنگ‌سالاران و جنگ‌طلبان و زورگویان گوششان از این حرف‌ها پر است، مفهوم عدالت انتقالی را به درستی درنیافته‌اند. من در ابتدا از عبارت «آنچه بخشودنی‌ست» استفاده کردم؛ زیرا امر بخشودنی اساس صلح‌خواهی‌ست. پس صلح واقعی از ایمان مردم (یا قربانی، یا متضرر و یا خانواده‌های قربانیان) به یک امر نامتناهی آغاز می‌شود: بخشایش.

بخشایش ناب

دریدا بر این باور است که بخشایش هیچ حد و مرزی ندارد و به نوعی غیرقابل تعریف است. اما تأکید می‌کند آنچه که قابل بخشیدن باشد، نمی‌توان بر آن نام بخشایش را گذاشت. پس بخشایش یعنی بخشیدن امر نابخشودنی. تنها آنگاه چیزی را بخشیده‌ایم که در منتهای غیرقابل بخشش بودن قرار دارد. برای تبیین این مفهوم، دریدا به جایگاه مفهوم بخشایش در ادیان ابراهیمی اشاره می‌کند. «اگر این حرمت در حافظه‌ی ابراهیمی ادیان دارای کتاب و در دین یهودی و بیش از این در تفسیر مسیحی از «همسایه» یا «همنوع» معنا یابد؛ اگر به همین خاطر جنایت علیه بشریت، جنایت علیه هر آنچه که در زندگی تقدیس و حرمت یافته است، و بنابراین جنایت علیه روح ملکوتی بشر، روح ملکوتی در «بشر ـ ساخت ـ خدا» یا «خدای ـ ساخت ـ بشر» (در اینجا مرگ انسان و مرگ خدا به معنای همان جنایت است) در این صورت جهانی شدن بخشایش به صحنه‌ی عظیم اعتراف می‌ماند، بنابراین یک نوع روند مسیحی به صورت: تشنج ـ تحول ـ اعتراف وجود دارد؛ روندی مسیحی‌سازی که دیگر نیازی به کلیسای مسیحی ندارد».[1] بخشایش در

۱. دریدا، ژاک. جهان‌وطنی و بخشایش، ترجمه‌ی امیرهوشنگ افتخاری راد، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۳، ۹۰

ادیان ابراهیمی بی‌حدوحصر و گاه‌گاهی نامشروط است. مثلاً در قرآن بیشتر سوره‌ها با نام خدا و وصف بخشندگی‌اش آغاز می‌شود. با این‌که خدا در جای‌جای کتابش هشدار می‌دهد که از ذره‌ی مثقال گناه و ثواب بندگانش نمی‌گذرد، اما بشارت نیز می‌دهد که هر آن‌که را خودش اراده کند و دوست بدارد، می‌بخشد. این بخشش، بخششی بی‌حساب و کتاب است و با هیچ هشدار و خبردار دیگری متناسب نیست. اگر به زبان اسپینوزایی، انسان از لحاظ فکر حالتی از صفت خداوندی را در خود دارد، بنابراین این نیروی بخشندگی نامتناهی در او نیز نهفته است. این پیوند بسیار مهم است. رهبران مذهبی و سیاسی از همین نیروی بخشندگی خداوندی برای صدور حکم عفو عمومی و یا استفاده از حق رأفت بهره می‌برند. به واقع، اگر دولت، اسلامی باشد، حاکم نیروی بخشایش خداوندی را از طریق وکالت پروردگار بر روی زمین، به کار می‌بندد و اگر دولت مشروعیت دینی نداشته باشد، این نیروی بخشایش ادیان ابراهیمی سکولاریزه شده و این بار با مفاهیمی ناسیونالیستی به کار بسته می‌شود. در هر حال، آنچه که نگه‌داری و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، نیروی بخشندگی نامتناهی پروردگار است. در وجه سیاسی، اگر از اقدام خودسرانه‌ی مجددی و کرزی در اعلان عفو عمومی بگذریم، اشاره‌ی مجددی به طور مستقیم به رأفت اسلامی بود و کرزی نیز با زبانی سکولارسازی‌شده، آن را مقدمه‌ای برای تحکیم صلح پایدار در کشور اعلان کرد. همچنین باید در نظر داشت که یونس قانونی رئیس وقت شورای ملی، پیروزی نظام جدید سیاسی در کشور (اشغال افغانستان توسط ناتو) را برایند جهاد و مبارزات مجاهدین می‌دانست. یعنی اصل بر پیروزی حق بر باطل بود و نه جنگ‌های داخلی و توحشی که پس از آن در کشور به راه افتاد: «از آنجایی که جهاد، مقاومت و مبارزات بر حق مردم، در راه دفاع از دین و وطن، فرازهای شکوهمند تاریخ کشور بوده و از افتخارات بارز ما محسوب می‌شود و از جانب دیگر تحقق مشی مصالحه‌ی ملی، قطع جنگ و خونریزی تحکیم وحدت ملی و ایجاد زمینه‌های اعتماد بین همه‌ی اقشار جامعه، در این مقطع زمانی که یک امر ضروری پنداشته می‌شود، بناءً به منظور تحقق آن مراتب ذیل تصویب

می‌گردد...».[۱] در واقع، این عفو عمومی پاداش زمینی و سکولاریستی پروردگار به مجاهدینی بود که در راه او علیه کفار جهاد کرده بودند. در وجه دینی، استفاده از سایه‌ی رحمت و بخشایندگی خداوندی، سبقه‌ای تاریخی دارد. در همین افغانستان تا اوایل قرن بیستم، کسانی که بنا بر هر دلیلی تحت تعقیب دولت یا خونخواهی مردم قرار داشتند، به گازرگاه هرات پناه می‌بردند و «بست گازرگاه» می‌شدند. هیچ کسی جرأت نداشت به حریم پیر هرات دست درازی کند و با گرفتاری مجرم، به این ساحه‌ی به اصطلاح مقدس توهین و بی‌حرمتی کند. هنوز هم خانه‌خرابه‌های بست‌نشینان در این منطقه یافت می‌شود. اما به باور دریدا، بخشایش، با وجه سیاسی هیچ نسبتی ندارد؛ چرا که «اساساً برای پیگیری ردپای سنت ابراهیمی، بخشایش باید با دو امر فرید سروکار داشته باشد: گناهکار (یا «مقصر» چنان‌که در آفریقای جنوبی متداول است) و قربانی. به محض این‌که طرف ثالثی پا به میان بگذارد، می‌توان از عفو حرف زد از وفاق، از تاوان و غیره، اما قطعاً نمی‌توان از بخشایش ناب به مفهوم دقیق کلمه سخنی گفت».[۲] از این رو، نیروی بخشایش خداوندی در تک‌تک افراد جامعه (و در اینجا در قربانیان یا خانواده‌های قربانیان) حلول می‌کند، نه در دم‌ودستگاهی به نام دولت و از آن بدتر، در شخصی که همزمان خود را رئیس قوه‌ی مجریه و نماینده‌ی خدا بر روی زمین می‌داند؛ کسی که به خود اجازه می‌دهد تا از طرف همه یا بخش عمده‌ای از مردم سخن بگوید. به جای آنان تصمیم بگیرد. توبیخ کند و ببخشاید. زنده کند و بمیراند. بخشندگی متعلق به فرد انسانی است.

بنابراین آنچه تا کنون در تاریخ جنگ و صلح یک قرن اخیر کشور رخ داده، دو فقدان را همواره با خود به همراه داشته است: این‌که کلیه‌ی مصالحه‌ها، خونخواهی‌ها، وفاق‌ها، رأفت‌ها، عفوها و محاکمه‌ها به نام مردم و در غیاب مردم به اجرا درآمده است. و این‌که حتی اگر به فرض در این روندها مردم حضور می‌یافتند

---

۱. قانون مصالحه ملی، عفو عمومی و ثبات ملی، کابل: جریده‌ی رسمی وزارت عدلیه، ۱۳۸۷

۲. دریدا، ژاک. جهان‌وطنی و بخشایش، ترجمه‌ی امیرهوشنگ افتخاری راد، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۳، ۱۰۳

و اثرگذار می‌بودند و به سرانجامش می‌رساندند، باز هم باید تک‌تک این واژه‌ها و مفاهیم را از یک مفهوم ناب یعنی بخشایش جدا ساخت. تاریخ ما از این فقدان بزرگ در رنج است. عدالت انتقالی به متضرران و قربانیان و خانواده‌های قربانیان خشونت‌ها و جنگ و کشتار می‌آموزاند که چگونه دادخواهی کنند، چگونه صدایشان را به گوش محاکم بین‌المللی برسانند، چطور علیه فراموشی مبارزه کنند و از قربانیان جنگ‌ها یادبود به عمل آورند، حتی به آن‌ها می‌آموزاند که چطور ببخشایند. اما در آخر، این خود قربانیان یا خانواده‌های قربانیان هستند که تصمیم می‌گیرند که بخشایش در چه سطحی باشد. مسئله اینجاست که این بخشایش تا هنگامی که مشروط باشد دیگر نمی‌تواند ناب باشد: «باید خطر بیان این موضوع را بپذیریم؛ آن زمان که بخشایش در خدمت قطعیت باشد اگرچه اصیل و معنوی ([یعنی هدف] تاوان، رستگاری، وفاق، رهایی باشد) آن زمان که هدفش، با برگزاری سوگواری، با درمان یا بوم‌شناختی حافظه، بازتأسیس امر بهنجاری (اجتماعی، ملی، سیاسی، روان شناختی) باشد، در آن صورت بخشایش ناب نیست ـ و مفهومش نیز ناب نمی‌باشد. بخشایش یک امر بهنجار، هنجاری و هنجارسازی نیست و نباید باشد. [بلکه] باید به صورت امری ناممکن، استثنایی و فوق‌العاده ظاهر گردد: گرچه روند عادی زمانبندی و گذر تاریخی را متوقف کند.»[1] یکی از عناصر برازنده‌ی بخشایش ناب این است که بخشنده کسی را می‌بخشد که از او تمنای بخشش نمی‌کند. و این تفاوتی مهم میان بخشندگی انسان با بخشندگی پروردگار است. خدا هر بار به بنده‌اش هشدار می‌دهد که اعتراف و توبه کند تا آمرزیده شود؛ اما تنها این انسان است که کسی را می‌بخشد که حتی احساس گناه و پشیمانی نمی‌کند. هر آنچه از این درجه از بخشایش، پایین‌تر و پردامنه‌تر و مشروط‌تر باشد، دیگر نمی‌تواند ناب و بی‌همتا باشد. دریدا برای توصیف بخشایش مشروط به مقاله‌ی آرنت اشاره می‌کند. آرنت بر این باور است که بخشایش وجه مشترکی با مجازات دارد. «مجازات

---

۱. همان، ۹۱

محدودیت برای چیزی قائل می‌شود که بی‌مداخله در آن تا بی‌نهایت تداوم می‌یابد. از این رو بسیار بااهمیت است؛ جزئی ساختاری از قلمرو امور انسانی است که [در آن قلمرو] مردمان از بخشودن چیزی که نمی‌توانند مجازات کنند، ناتوانند. و نیز آن‌هایی که از مجازات آنچه که امری نابخشودنی است، عاجزند».[۱] دقیقاً از همین نقطه بخشایش ناب آغاز می‌شود. بخشایش یعنی بخشیدن امر نابخشودنی. بخشایش یعنی بخشیدن نه از سر قدرت و از جایگاهی برتر، بلکه بخشیدن کسی که از سر قدرت و از جایگاهی برتر، اصلاً طلب آمرزش نمی‌کند. چرا که نیروی بخشایش صرفاً در دستان قربانی‌ست. پس همان‌طور که دریدا تأکید می‌کند، امر بخشایش هیچ ربطی به عدالت قضایی و به قانون و یا به حوزه‌ی سیاسی و عمومی ندارد. به همین دلیل در پایان از چنین رویایی دم می‌زند: «رویایی را که من در سر می‌پرورانم، آنچه را که سعی می‌کنم در شکل «نابیت» بخشایش که شایسته‌ی نامش باشد به تصور درآورم، بخشایش بدون قدرت است: نه‌تنها نامشروط بلکه بدون حاکمیت و اقتدار.»[۲]

تصاحب نیروی بخشندگی

دریدا معتقد است که در سرراست‌ترین حالت ممکن، برای برقراری ارتباط میان قربانی و مجرم نیاز به یک امر ثالث است؛ چیزی چون شورایی مشخص برای پی‌گیری، جمع‌آوری، تدوین و همگانی‌سازی میراث جنایت و کشتار. تنها در چنین بستری‌ست که می‌توان از توان بخشندگی خانواده‌های قربانیان حرف زد. تبلور این نیرو، یعنی زمینه‌سازی برای «رو ـ در ـ رویی» قربانی و مجرم. تا زمانی که این بستر ساخته نشود، نمی‌توان میزان بخشایش را سنجید و حتی مجالی برای بخشایش ناب مهیا ساخت. بنابراین آنچه که هم‌اکنون در اختیار نهادهای مدنی‌ست، باید زمانی دوباره به صاحبان اصلی‌اش بازگردانده شود. در حال حاضر، با وجود «شورای

۱. همان، ۹۷

۲. همان، ۱۲۳

خانواده‌های قربانیان جنگ» تقریباً همه‌چیز زیر کنترل و مدیریت نهادهایی قرار دارد که به نام خانواده‌های قربانیان برای خود دادخواهی می‌کنند. عاملان و فاعلان اصلی عدالت انتقالی باید خود مردم باشند نه نهادهایی که از این راه درآمدزایی می‌کنند. از همین‌رو نیاز به ایجاد شوراهایی‌ست که توسط خانواده‌های قربانیان جنگ‌های چهار دهه اداره شود. این شوراها توسط کنش‌های اجتماعی گوناگون، نه‌تنها باید سایر اقشار جامعه را با اصل و اساس میراث جنایت و کشتار آشنا کنند، بلکه آن‌ها را جذب این فعالیت‌ها سازند. این خود مستلزم ایجاد زبانی مشترک میان خانواده‌های قربانیان و سایر اقشار جامعه است. زبانی که فراتر از خواست‌های محلی، سمتی، قومی و ناسیونالیستی برود و ارزش‌های انسانی را در صدر قرار دهد. برای مبارزه علیه فراموشی، باید میراث جنگ و جنایت و کشتار، میراثی فرانسلی باشد. باید قابلیت آموزش، یاددآوری و انتقال به نسل‌های بعدی، به‌ویژه کودکان را داشته باشد. اما هدف کلی باز هم همان اصل اساسی‌ست: سنجش میزان بخشندگی و مهیا ساختن فضا برای بخشایش ناب برای دستیابی به صلحی واقعی و پایدار.

در حال حاضر اوضاع آشفته است. نیروهای راست محافظه‌کار یا مذهبی، بخش عمده‌ای از سرسپردگان نظام سرمایه‌داری و حامیان اشغال کشور، رسانه‌های مستقل را مدیریت می‌کنند، برای تفنگ‌سالاران بنر می‌زنند، از خشونت فرماندهان محلی به هدف حفظ ارزش‌های قومی دفاع می‌کنند و به بهانه‌ی فسادی که ایدئولوژی نولیبرال در تک‌تک ادارات دولتی و غیردولتی گسترانده، از هر نوع عدالت‌خواهی و دادطلبی طفره می‌روند، با این حال هرگز نباید از یاد برد که همیشه راهی به رهایی هست. شوراهای مردمی اگر به صورت زنجیروار و به صورت سراسری به یکدیگر پیوند بخورند، می‌توانند رسانه‌های متعدد مردمی (نه مستقل بلکه وابسته به مردم) را ایجاد و مدیریت کنند. گردهمایی‌های مردمی را راه‌اندازی کنند و شعارهایشان ایده‌های کلی و انسانی باشد و بر امر مشترک پافشاری کنند. همین شوراها می‌توانند با بخش‌ها و تشکل‌های دیگر در سایر زمینه‌ها همکاری کنند. چه کسی بهتر از این شوراها توان ترویج مفهوم عدالت را در میان جامعه دارد، آن‌هم در شرایطی

که دانشگاه در اشغال دولت قرار دارد؟ چه کسی بهتر از مردم می‌تواند علیه فراموشی برزمد و میراث جنگ و جنایت و کشتار را به نسل بعدی انتقال دهد، آن‌هم در شرایطی که نظام آموزش و پرورش و محتوای کتاب‌های درسی مکاتب، در انحصار پدرسالاران ناسیونالیستی‌ست که شعارشان جنگ جنگ تا پیروزی است؟ چه کسی جز خود توده‌های مردم به آینده و سرنوشت مردم می‌اندیشد، آن‌هم در شرایطی که دولت سهامی تنها قادر است خواست‌های ریش‌سفیدان از همه‌جا بی‌خبر، سران اقوام و کشورهای عضو ناتو را بازنمایی کند؟ چه کسی جز خود مردم به این زیست احمقانه نقطه‌ی پایان می‌گذارد و زندگی نوینی را رقم می‌زند؟ چه کسی جز خود مردم قادر است به این پرسش‌ها پاسخی بیابد؟

بعد از استرالیا؛ جنگ با ما چه می‌کند؟

بعد از افغانستان

در سال ۲۰۱۱ بنیاد یادبود جنگ استرالیا، بن کولتی (Ben Quilty) نقاش جنگ را به افغانستان می‌فرستد تا نقشی از وضعیت بودوباش، زندگی و مرگ نظامیان استرالیا ترسیم کند. کولتی به ولایت‌های کابل، کندهار و ارزگان سفر می‌کند و در هرجا پرتره‌هایی از نظامیان می‌کشد تا در آخر بتواند در سال ۲۰۱۳ ـ در جریان خروج نیروهای استرالیایی از افغانستان ـ گالری نقاشی‌اش را زیر عنوان «بعد از افغانستان» در تور سراسری در استرالیا برگزار کند.

در میان آثار کولتی، پرتره‌ی «کاپتان کیت پورتر» (Captain Kate Porter) از همه چشمگیرتر است. او با بیش از ۱۵۰۰ نظامی اعزامی استرالیا، در افغانستان برای کشورش خدمت می‌کرد. با خروج نیروهای استرالیایی او نیز به خانه بازگشت. اما نقاشی کولتی نشان از آن دارد که کاپتان پورتر چیزهایی را از این سفر طولانی و جانفرسا به خانه آورده است: هراس، اضطراب، روان‌پریشی و سایر علائم بیماری‌های روانی.

نقاشی رنگ و روغن، چهره‌اش را در هم ریخته و بر شیارهای صورتش افزوده است. انگار سمت راست صورتش هنوز رد آسیب‌های جنگ را در خود دارد و اندکی فرو رفته و ضربه خورده است. رنگ پریده و نگاه وحشت‌زده‌اش



Captain Kate Porter, after Afghanistan (2012), By Ben Quilty

که به خارج کادر خیره مانده، تلاشی‌ست از نفوذ کولتی به ژرفای روان تکه‌پاره‌شده‌ی کاپتان پورتر.

ما با پرتره‌ی فردی روبه‌روییم که بنا بر شغلی که دارد، از او توقع می‌رود بسیار محکم، رزمنده و بااراده به نظر برسد. اما او حتا جرأت نگاه‌کردن و چشم‌به‌چشم شدن با ما را هم ندارد. او درمانده و درخودفرورفته است؛ آن‌قدر که خود را بغل یا پنهان کرده تا او را واضح نبینیم. حرکات قلمو به فروریختگی وجودی و روانی تجسم بخشیده است. هرچه به چهره نزدیک و نزدیک‌تر شویم، ترکیب کلی، انسجام و پایداری عضلات صورت از میان می‌رود و ضربات و اثرات جنگ بیشتر و بیشتر جا باز می‌کند. سایه‌ی جنگ در پسِ پشت کاپتان پورتر نمایان است و با این‌که کاپتان اکنون در یکی از امن‌ترین کشورهای دنیا به‌سر می‌برد، هنوز هم این سایه رهایش نکرده است.

چه می‌توان گفت جز این که کولتی به بهترین و عمیق‌ترین وجه ممکن، اثرات جنگ افغانستان را بر جسم و روان سربازان استرالیایی به تصویر کشیده است. اما کاش همه‌ی آنچه که این تصویر و نقاشش می‌خواهد به ما القاء کند، همین می‌بود. چنین نیست.

به نظر می‌رسد که کاپتان پورتر چیزی را از ما مخفی کرده که نمی‌خواهد یا نمی‌تواند به چشمان‌مان خیره شود. یک لحظه از خود بپرسیم که نظامیان استرالیایی چه چیزی را می‌توانند از چشم شهروندان افغانستان مخفی نگه دارند جز آنچه که در این کشور انجام دادند. مشخص است که وقتی از ناتو حرف می‌زنیم، از جنایت جنگی حرف می‌زنیم. جنایت جنگی! این تهمت بزرگ است مگر آن که از میان صدها صفحه‌ی شواهد مربوط به «تحقیق عملکرد نیروهای استرالیایی در افغانستان»، چشم‌مان صرف به موارد ذیل بیافتد:

- قتل یک اسیر جنگی (۲۰۱۰).
- قتل یک نوجوان ۱۴ ساله (۲۰۱۲).
- قتل یک پدر با کودک ۶ ساله‌اش (۲۰۱۳).
- قتل یک پیرمرد دست‌بسته.
- پرتاب‌کردن یک مرد دست‌بسته از صخره.

و کشتار بی‌حساب‌وکتاب و به گفته‌ی سازمان دیدبان حقوق بشر، «بی‌باکانه»ی غیرنظامیان و مردمان معمولی ولایت ارزگان.

بله کشتار بی‌باکانه، که در فرهنگ عمید معادل است با «از روی بی‌پروایی» و حتا «دلیرانه». کشتار دلیرانه‌ی غیرنظامیان. همه‌ی این جنایات به‌دور از چشم رسانه‌ها و سازمان‌های جهانی صورت گرفت و داستان با تجدید پیمانی میان نیروهای استرالیایی لاپوشانی شد و گم‌وگور گشت. اکنون نیز دادگاه رسیدگی به جنایات جنگی (ICC) گفته است که به دلیل وضعیت جاری در افغانستان صلاح نیست که در مورد جنایات جنگی نیروهای ناتو در افغانستان تحقیق شود.

چرا استرالیا وطن ما نخواهد شد؟

بله می‌دانیم، استرالیا وطن ما نخواهد شد. با این حال می‌پرسیم که چرا استرالیا وطن ما نخواهد شد؟ چرا استرالیا ما را نمی‌خواهد؟ ما افغانستانی‌ها، ما ایرانی‌ها، ما عراقی‌ها، فلسطینی‌ها، سوری‌ها و بنگلادیشی‌ها را؟ ما چه کرده‌ایم؟

استرالیا از چه چیزی در درون حراست می‌کند که ما را در بیرون پس می‌زند؟ در این‌جا قصد دارم کل سیاست‌های ضدپناهجویی دولت استرالیا را به کناری بگذارم و تنها با کمک فروید پرتره‌یی از استرالیای روان‌پریش ترسیم کنم. آن هم تنها از درون یک اثر فروید: «اندیشه‌هایی در خور ایام جنگ و مرگ».

در همین ابتدا، فروید دستمان را می‌گیرد و از ما می‌خواهد تا در پرسش «ما چه کرده‌ایم که استرالیا ما را نمی‌خواهد؟» تجدیدنظر کنیم. پرسش درست این است: استرالیا در افغانستان چه کرده است که ما را نمی‌خواهد؟ نیروهای استرالیایی در سال ۲۰۰۱ به چه قصدی وارد افغانستان شدند؟ برای چه جنگیدند و چه شد که در سال ۲۰۱۳ تصمیم گرفتند افغانستان جنگ‌زده را ترک کنند؟ جنگ که پایان نیافته بود؟! چرا میدان را ترک کردند؟ کولتی نشان داد که جنگ افغانستان با «نظامیان» و فقط با «نظامیان» استرالیایی چه کرد؛ با کسانی که بدون اجازه و اراده‌ی مردم افغانستان وارد این کشور شدند تا به مردم بیچاره و درمانده‌ی این کشور کمک کنند.

کولتی در ترسیم تصویر جنگ بر چهره‌ی نظامیان کشورش موفق بود. نشان داد که جنگ تا چه میزان ویرانگر و هراس‌انگیز است. حتا «بعد از افغانستان» سایه‌ی جنگ بر سر نظامیان سنگینی می‌کند. اما این «بعد» برای نظامیان استرالیایی معنادار و التیام‌بخش است. مردم افغانستان هیچ «بعد»ی نمی‌بینند. این «بعد» به دلیل جنگ «جاری» به کلی فرو ریخته، همان‌طور که فروید می‌گوید: «هر آنچه بر سر راه این جنگ قرار می‌گیرد، خشمگینانه و کورکورانه لگدمال می‌گردد، گویی که قرار نیست پس از اتمام جنگ، آینده‌یی هم وجود داشته باشد یا بین انسان‌ها صلح برقرار گردد.» بنابراین ما برخلاف استرالیایی‌ها آینده‌یی نداریم. ما آینده‌ی‌مان را از دست داده‌ایم. هر آنچه هست، همین‌جاست، همین اکنون، در همین وضعیت. پس مشخص است که دولت استرالیا، مردمان بی‌آینده را نمی‌خواهد؛ بی‌آیندگانی چون ما، عراقی‌ها، فلسطینی‌ها و آینده‌باختگانی چون ایرانی‌ها، سوری‌ها و بنگلادیشی‌ها.

پرتره‌ی کاپتان پورتر، تصویر ماست. دولت استرالیا، نیروهای استرالیایی و ناتو این تصویر را برای ما ترسیم کرده‌اند. ما دهه‌هاست که همچون کاپتان پورتر

برای زندگی‌کردن مخاطره می‌کنیم. به زبان فروید، این ماییم که «برای برخورداری از حیات» زندگی را به مخاطره می‌اندازیم. معنای حیات در نظر ما یعنی همین: زیستن در خطر. اوج خطر، مرگ حتمی، آنی و بی‌ارزش. ارزشی هم اگر هست در همین مخاطره‌آمیزکردن زندگی‌ست. زیستن در خطر، زمان را از ما ربوده است. ما بی‌زمان زیست می‌کنیم و آینده همان گذشته است که در ما جاری‌ست.

جنگ با ما چه می‌کند؟

این پرسشی‌ست که فروید کوشیده در مقاله‌ی «اندیشه‌هایی در خور ایام جنگ و مرگ» پاسخ دهد. حکم فروید این است: «ضمیر ناخودآگاه درکی از مرگ و سلب ندارد.» ناخودآگاه محل تجمع و تراکم تناقض‌ها و پارادوکس‌هاست. ضمیر ناخودآگاه هیچ چیزی را کسر نمی‌کند؛ به‌ویژه هرگز از خودش نمی‌گذرد. به همین دلیل، مرگ‌اندیشی را در خود نمی‌بیند. هر آنچه باید کسر و سلب شود در دیگری‌ست. مرگ که معنای سلبی دارد، لزومن باید در دیگران (عزیزان‌مان، دشمنان‌مان) اتفاق بیافتد. «ضمیر ناخودآگاه ما درست مانند انسان ماقبل تاریخ، نمی‌تواند مرگ خود ما را بپذیرد؛ جنایتکارانه خواهان مرگ غریبه‌هاست.» و این جنگ است که ذات ماقبل تاریخی ما را آشکار می‌کند. در دو جهت: از یک‌سو جنگ انگ دشمنی بر دیگران (غریبه‌ها) می‌زند. از سوی دیگر، مرگ عزیزترین‌ها را برای‌مان عادی می‌سازد. این کارکرد ذاتی جنگ است.

فروید می‌گوید، در پس چهره‌ی وحشتناک جنگ، حقیقت هولناک نهفته است. این‌که دولت‌ها تخطی از قوانین را بر آحاد جامعه ممنوع قرار داده‌اند نه به این منظور که به قانون‌شکنی پایان دهند، بلکه با این هدف که تخطی از قوانین را به انحصار خود درآورند. «یک حکومت جنگ‌افروز دقیقن تمام آن اعمال ناشایست و خشونت‌باری را برای خود مجاز می‌شمارد که ارتکاب به آن‌ها مایه‌ی خفت فرد می‌شود.» از بنیامین آموخته‌ایم که تمدن همواره با توحش همراه بوده است. چنین است که فروید تعجب می‌کند که چرا وحشی‌ترین و جنایت‌بارترین اعمال از

دولت‌هایی سر می‌زند که همواره خود را الگوی نظم، تحکیم قانون و به‌ویژه موازین و ارزش‌های اخلاقی می‌نامند.

این دقیقن سیاستی‌ست که استرالیا همزمان هم در داخل و هم در خارج کشور اعمال می‌کند. تحکیم نظم و قانون و همچنین توسعه و پیشرفت تمدن در داخل، و توحش در میدان جنگ، زدن انگ دشمن بر پیشانی هر آن کسی که او را نامتمدن می‌نامد. بیگانه‌ستیزی در همه‌ی ابعادش، از کشتن یک پیرمرد روستایی در ارزگان تا زندانی‌کردن پناهجویان در جزیره‌ی مانوس. فروید معتقد است که دولت‌های متمدن حتا از مرز اخلاقیات انسان نامتمدن پیشاتاریخ نیز عبور کرده‌اند. چرا که انسان‌های وحشی (فروید از استرالیاییان بومی، بیابان‌نشینان آفریقا و ساکنان سرزمین شعله نام می‌برد) به هیچ‌وجه جنایتکارانی سنگدل نیستند. «وقتی که ایشان پیروزمندانه از جنگ بازمی‌گردند، حق ندارند پا به دهکده‌ی خویش بگذارند یا زنان خود را لمس کنند مگر این که ابتدا کفاره‌ی گناهانی را که در جنگ مرتکب شده‌اند از طریق مجازاتی غالبن طولانی‌مدت و ملال‌آور بپردازند. البته به راحتی می‌توان این رفتار را ناشی از خرافات آن‌ها دانست و گفت که انسان‌های وحشی هنوز هم از ارواح انتقام‌جوی کشته‌شدگان می‌هراسند. لیکن ارواح دشمنان کشته‌شده‌ی آن‌ها، صرفاً بازنمود وجدان معذبشان درباره‌ی خونریزی و گنه‌کاری است. در پس این خرافات، گرایشی به باریک‌بینی اخلاقی نهفته است که انسان متمدن دیگر آن را از کف داده است.»

چنین است که ما با کاپتان پورتر همدلیم. ما مردم افغانستان با او همذات‌پنداری می‌کنیم؛ چرا که درد مشترکیم. با این تفاوت که او در مقام جانی و قربانی‌ست و ما صرفن در مقام قربانی. با این تفاوت که او «بعد از افغانستان» است و ما «بعد از استرالیا». و با این تفاوتی که فروید پیش روی‌مان می‌نهد: کاپتان پورتر معتقد است که «اگر می‌خواهید صلح را پابرجا نگه دارید، خود را برای جنگ مسلح کنید.» و ما معتقدیم که «اگر می‌خواهید تحمل زندگی را داشته باشید، خود را برای مرگ آماده کنید.»

۷

فیشته

به ماگه رحمانی
ع.۱۰

بدن به مثابهٔ ساحت کنش و اینترسوبژکتیویته در بنیاد حق طبیعی فیشته[1]

جان راسن

ترجمهٔ عتیق اروند

«بنیاد حق طبیعی بر اساس اصول آموزهٔ دانش» فیشته (Wissenschaftslehre) (1797 - 1796)، تأملی ژرف بر ماهیت آزادی[2] است. تمرکز اصلی‌اش، نشان دادن انواع نهادهای سیاسی‌ای‌ست که برای وجود موجودات آزاد ضروری‌اند. از اصیل‌ترین و هیجان‌انگیزترین ابعاد این تشخیص، تحلیل فیشته از تناهی[3] ضروری موجود آزاد[4] است. آزادی صرفاً می‌تواند در ـ و از طریق تناهی عاملانی[5] که در

1. John Russon, The Body as site of Action and Intersubjectivity in Fichte's Foundations of Natural Right, in Cambridge Critical Guides; Fichte's Foundations of Natural Right edited by Gabriel Gottlieb, Cambridge University Press (2016).
2. Nature of freedom
3. finitude
4. free being
5. Agents

جهان طبیعی فعال‌اند تحقق یابد. و بدن (Body)[۱] واقعیت منحصربه‌فردی‌ست که در جایگاه میانجی میان امر متناهی و امر نامتناهی، طبیعت و آزادی قرار می‌گیرد. افزون بر این، فیشته نشان می‌دهد که کنش (Action) آزاد ما، به طور ذاتی، موضوع ادغام‌مان با عاملیت (Agency) آزاد دیگران است با این نتیجه که آزادی لزوماً فهم یا تحققی اینترسوبژکتیو (intersubjective) است. بدین ترتیب، بدن به مثابه ساحت تصدیق دنیوی آزادی متناهی ما، همچنین ساحت گریزناپذیر اینترسوبژکتیویتهٔ ما نیز هست. شرح این ابعاد گوناگون تحلیل فیشته، در نهایت نشان می‌دهد که بدن انسان تنها هنگامی شکل متمایز و قطعی خویش را حاصل می‌کند که به منزلهٔ زبان موجود شود. به عبارت دیگر، آنچه که بدن انسان را به مثابه بدنمندی (embodiment) آزادی متمایز می‌سازد، این است که این بدن به عنوان تصدیق ژستی ظاهر می‌شود که به واسطهٔ آن، عاملان آزاد، آزادی دیگران را به رسمیت بشناسند (یا انکار کنند).

«من» به مثابه نخستین اصل دانش و کنش

تجربهٔ ما در تقاطع تجربه‌ای نظری و عملی قرار گرفته است: ما خودمان را به مثابه سوژهٔ پدیدارها تجربه می‌کنیم ـ جهان خودش را به ما عرضه (present) می‌کند ـ و ما خویشتن را با دگرگون کردن همان جهان از طریق کنش تجربه می‌کنیم. متقابلاً، ما خویشتن را همزمان، در معرض هنجارهای ابژکتیویته و اخلاقیات می‌یابیم. هر دو سوی تجربهٔ ما –presentation and action– به طور نامحدود ادامه می‌یابند؛ یعنی آن‌ها اعمالی تکین[۲] و اختیاری نیستند که به واسطهٔ دامنهٔ گسترده‌تر تجربهٔ ما که بر آن‌ها محدودیت وضع می‌کند، حدگذاری شده باشند.[۳] برخلاف

---

۱. در این ترجمه سعی شده تا واژه‌ها و مفاهیم کلیدی فیشته، در کنار متن فارسی قرار گیرد. پیشنهاد مترجم به خوانندهٔ متن این است که در عوض معادل‌های فارسی، مفاهیم انگلیسی‌اش را به خاطر بسپارد. (م)

2. particular

۳. فیشته می‌نویسد: «بدین قرار، اراده‌ورزی و متمثل‌سازی [با یکدیگر] اثرگذاری متقابل پیوسته و ضروری دارند، و هیچ‌کدام از این دو ممکن نیست اگر آن دیگری همزمان حاضر نباشد.» همچنین: (FNR , 22; SW , III: 21). ←

آن، وقوع پیوستهٔ آن‌ها، جوهره و ساختار تجربهٔ ماست؛ شرایطی که بدون آن هیچ تجربه‌ای ممکن نیست. با این حال، برایمان ساده است که چه از نظر روان‌شناختی و چه از لحاظ نظری، خود را به مثابه چیزی مقدم بر (prior to) و مستقل از تجربه بشناسیم؛ چیزی که «دارای» قدرت «بازنمایی» و قدرت اراده است؛ به گونه‌ای که گویی، آن قدرت‌ها خصوصیات یک «خود» (Self) قابل تفکیک و ذاتی (substantial)، در موجودیت یک «ذهن» جداگانه [یعنی ذهنی جدا از آنچه بعدها به واسطهٔ تجربه پرورده می‌شود][1] هستند؛ ذهنی که به عنوان عاملی تعبیر شده که اراده‌ورزی و متمثل‌سازی «می‌کند». تصورکردن چیزها بدین شکل، به نوبهٔ خود، تصور تجربه‌ای نظری و عملی را برمی‌انگیزد؛ گویی این دو تجربه چیزهایی جدا از یکدیگرند. تحلیل فیشته از «من» (I)، این تفسیر آشنا از تجربه را به چالش می‌کشد، جدایی‌ناپذیری تجربهٔ نظری و عملی از یکدیگر، و همزمان، ماهیت غیرذاتی «من» را نشان می‌دهد.[2]

پروژهٔ مشخص فیشته، تجزیه و تحلیل ابعاد گوناگون و سازندهٔ تجربهٔ آشنای ماست و تجربه را نه‌تنها به مثابه یک کل فوری و تجربی[3]، بلکه از لحاظ «لایه‌بندی»

← فیشته، یوهان گوتلیب فیشته، (۱۴۰۰). بنیاد حق طبیعی؛ بر اساس اصول آموزهٔ دانش، ترجمهٔ سیدمسعود حسینی، تهران: انتشارات ققنوس، ص ۳۸

* پانوشت‌هایی که با علامت (م) همراه نیستند، از خود نویسندهٔ مقاله‌اند. منتها در هر جایی (چه در داخل متن، چه در پانوشت‌ها) اگر ارجاعی به کتاب بنیاد حق طبیعی داده شده، من از نسخهٔ ترجمهٔ دکتر حسینی بهره برده‌ام. (م)

۱. تمامی قلاب‌ها از مترجم فارسی است. گیومه‌ها و پرانتزها از نویسندهٔ مقاله است؛ مگر جایی که مترجم آن را تذکر داده باشد. (م)

۲. بنگرید به: FNR , 22; SW , III: 22؛ «شهودورزی و اراده‌ورزی نه بر «من» تقدم دارند و نه از «من» تأخر دارند، بلکه خودشان همان «من» اند.» در چالش با مفهوم ذاتی «من»، فلسفهٔ فیشته منابع غنی‌ای برای درگیرشدن با مفهوم بودایی anatta یا «نا ـ خود» (no self) پیشنهاد می‌کند. مقایسه کنید با: Breazeale ۱۹۹۹: پروژهٔ فیشته «یک افشاگری بی‌رحمانه و سازش‌ناپذیر از غرور «من» مطلقاً خودفرانهی‌شده» (-abso lutely self- positing I) است. ص ۱۰۶

3. empirical

منطقی و هستی‌شناختی‌اش در نظر می‌گیرد.[۱] همان‌طور که در «مقدمهٔ نخست» نظام فلسفی‌اش، (Wissenschaftslehre 1797) یا نظریهٔ آموزهٔ دانش می‌نویسد:

> صرفاً کل در آگاهی‌ست که رخ می‌دهد و این کلیت در واقع [همان] تجربه است. ایدئالیسم در پی آشنایی [هرچه] نزدیکتر با این کل است و بنابراین، باید تحلیل‌اش کند؛ و این را نه با چنگ زدنی کور، بلکه بر مبنای قاعدهٔ معینی از ترکیب‌بندی انجام می‌دهد تا کل را در برابر چشمانش ببیند. می‌توان این کار را کرد چون می‌توان انتزاع کرد. (SK , 27– 8; SW , I: 448)[۲]

درگیرشدن با چنین تأمل فلسفی‌ای، نشان می‌دهد که «من» تجربی ـ «من»ی که به مثابه سوژهٔ موجود مستقل، در پس دریافت و کنش ما تفسیر می‌شود ـ مبتدی[۳] نیست؛ بلکه ریشه در فرایندهای اساسی‌تری دارد که فهم‌شان، کذبی را به خود ـ تفسیرگری آشنا می‌بخشد که مشخصهٔ «نگرش طبیعی» ماست.[۴] همان‌طور که ما گام به گام از طریق بیان داینامیک فیشته با ابعاد سازنده (و متعارض) تجربهٔ خود کار می‌کنیم، خواهیم دید چگونه این ماهیت «من» است که این [نکته] را برای خویش

---

۱. من از ترم «لایه‌بندی» (layering) برای اشاره به پیوستگی میان فلسفهٔ فیشته و پدیدارشناسی هوسرل بهره برده‌ام. بنگرید به: Costello 2013. با توجه به این ایده که در تجربهٔ جاری ما، همواره سنتزهایی را که در استدلالات فیشته به تدریج ایجاد می‌شوند، از سر می‌گذرانیم. به طور مثال نگاه کنید به: SK , 255– 6; SW , I: 290– 1.

۲. همچنین رجوع کنید به مقدمهٔ نخست: «یک موجود عقلانی متناهی، چیزی فراتر از تجربه ندارد؛ بدین لحاظ [تجربه] کل مواد خام اندیشه‌اش را تشکیل می‌دهد. فیلسوف هم لزوماً چنین است. بنابراین قابل درک نیست که چگونه می‌تواند فراسوی تجربه قرار گیرد. اما فیلسوف قادر به منتزع ساختن است. یعنی آنچه را که در سطح تجربه به‌هم پیوسته، می‌تواند در سطح آزادی اندیشه، از هم جدا سازد» (SK , 8; SW , I: 425).

3. primitive

۴. هوسرل، نامی‌ست برای این شکل از خود ـ تفسیرگری تجربی. رجوع کنید به: Husserl ۱۹۸۲ : ۵. همانند مفهوم هوسرلی در پرانتز قراردادن (Einklammerung) پیش‌فرض‌های‌مان از واقعیت، روش فلسفی فیشته نیز ایجاب می‌کند که فیلسوف دودل برای مدتی، از این عقیده دوری (entfernen) جوید (FNR , 27; SW , III: 27).

آشکار می‌کند که صرفاً در و به مثابه رابطهٔ توأمان عملی و نظری خود متناهی با دیگری متناهی وجود دارد.

فیشته با ارجاع به «من‌بودگی»[1] به مثابه «عقلانیت» در بنیاد حق طبیعی می‌نویسد که «سرشت عقلانیت قائم به این است که امر کنشگر[2] و امر کنش‌پذیر[3] یکی و همان باشند» (FNR , 3; SW , III: 1). در نتیجه، «در موجود متعقل هیچ چیزی نیست مگر در نتیجهٔ کنش‌گری‌اش بر روی خویشتن» (FNR , 3; SW , III: 1). این نتیجه که:

> موجود متعقل آنچه را شهود می‌کند، درون خویشتن شهود می‌کند؛ اما در موجود متعقل چیزی نیست که شهود شود مگر کنشگری‌اش: و خود «من» چیزی نیست غیر از نوعی کنشگری بر روی خویشتن خویش (FNR 3; SW , III: 1).

این مدعا هم مدعایی پدیدارشناختی‌ست و هم بنا به تعریف، حقیقت دارد. «من» در نخست، واقعیتی است که هر یک از ما آن را می‌یابیم، و تنها در تجربه قابل دریافتن است. برای درک آنچه فیشته با تأمل‌اش بر «من» (I) به آن اشاره می‌کند، فرد را باید ـ همان‌طور که خودش تأکید دارد ـ از فرد دارای «من» انتزاع کرد تا با تأمل بر آن، دانست که در اصل چیست آنچه خوانندش «من» (FNR , 3; SW , III: 1). بنابراین با تأمل بر این تجربه، می‌توانیم تشخیص دهیم که معنای «خودآگاهی» این است که صرفاً در و به مثابه (only in and as) کنش موجود خودآگاه است که ما موجوداتی خودآگاه می‌شویم. پس از این نظر، «من» به دلیل ماهیت‌اش، [امری] منحصراً باخود ـ مرتبط[4] است و نمی‌تواند به مثابه هیچ چیز دیگری غیر از کنش

1. I- hood
2. that which acts
3. that which is acted
4. self- relation

رابطه با خویشتن وجود داشته باشد. همان‌طور که فیشته در مقدمهٔ نخست نظریهٔ آموزهٔ دانش در ۱۷۹۷ می‌نویسد:

> «عقل از نظر ایدئالیسم، یک کنش (ein Thun) است و مطلقاً نه چیزی بیش از این. ما حتی نباید آن را چیزی فعال بخوانیم (ein Thätiges)؛ زیرا این عبارت به چیزی جوهرین ارجاع می‌دهد که فعالیت ذاتی آن است» (Sk, 21; SW, 1:440).[۱]

به همین ترتیب، در بنیاد حق طبیعی می‌نویسد که:

> «"من» چیزی نیست که قابلیت‌هایی داشته باشد، «من» اساساً نوعی قابلیت نیست، بلکه کنشگر است؛ «من» همان کنش «من» است، و هنگامی که کنش نمی‌کند، هیچ است» (FNR , 23; SW , III: 22).

بنابراین، پایبندی به واقعیت تجربی «من» مستلزم آن است که همان‌طور که فیشته می‌گوید، اذعان کنیم که «من» یک زیرلایه نیست بلکه «همزمان عمل (deed) خویش و فرآوردهٔ خویش است» (FNR , 23; SW , III: 22;).

این مدعا به موازات استـدلال پیشـین فیشته در بنیـاد آمـوزهٔ فراگیر دانش (Wissenschaftslehre 1794 - 1795) است.[۲] استدلال فیشته در آنجا این است که در هر تجربه‌ای، لازم است که تجربه‌کننده به طور ضمنی از تجربه‌اش

---

۱. فیشته همین نکته را در بنیاد حق طبیعی (FNR , 3; SW , III: 1 n. a) بیان می‌کند: «من حتی مایل نیستم «من» را چیزی کنشگر (ein Handelndes) بنامم.» مقایسه کنید با (FNR , 23; SW , III: 22): «همین که [سخنی] دربارهٔ «من» به عنوان [امری] فعال می‌شنویم، برای آن‌که فوراً زیرنهادی را تخیل کنیم که باید این فعالیت را به مثابه قوه‌ای صرف دربر گیرد کم و کسری نداریم. [اما] این «من» نیست، بلکه فراوردهٔ قوهٔ تخیل خودمان است، که ما آن را طرح‌ریزی می‌کنیم چون از ما طلب می‌شود که به «من» بیاندیشیم.»

۲. این اثر، بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش (Wissenschaftslehre)، گرچه در ترجمهٔ انگلیسی به دانش علمی برگردان شده، نباید آن را به سادگی با (Wissenschaftslehre) یکی پنداشت. «Wissenschaftslehre» عنوان کتابی دیگر نیست، بلکه نامی‌ست که فیشته به کل نظام فلسفی خویش داده است. در باب ماهیت Wissenschaftslehre به مثابه نظامی فلسفی، بنگرید به: (Breazeale 2014). دربارهٔ نسبت میان این استدلال در کتاب بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش (Wissenschaftslehre) و استدلال مربوطه در کتاب بنیاد حق طبیعی، بنگرید به: Wood در کتاب: ←

آگاه باشد. در غیر آن، دقیقاً هیچ توجهی وجود نخواهد داشت. در کنار هر تشخیص صریح من از ابژه‌ها، تشخیص ضمنی من به این قرار که این‌ها دقیقاً تشخیص‌های من هستند نیز وجود دارد.[۱] به این معنا، تمامی تجربیات من در اصل، تجربهٔ کنش (act) تجربی من هستند و بنابراین، طبق مدعای فیشته، «نخستین اصل مطلقاً بی‌قیدوشرط» تمامی تجربیات، این است که «من خود را فرا می‌نهد (the I posits itself)» (SK , 93; SW , I: 91). «من» بودن دقیقاً تجربه کردن خویش به مثابه [امری] منحصراً باخود ـ مرتبط است؛ بدین معنا که فرد لزوماً خودش را «درون» تجربهٔ خویش می‌یابد. از آنجایی که این ارتباط با خود قطعی است، در نتیجه، «من» می‌تواند چیزی باشد که فقط در و به مثابه کنش‌اش وجود دارد. چنین موجودی که [دارای] فعالیت خود ـ معرف‌گر، خود ـ وضع‌کننده و خود ـ تعین‌بخش است، دقیقاً موجودی آزاد است؛ موجودی که در اصل، فراسوی تعین به واسطهٔ دیگری قرار دارد و خود را به مثابه مرجع موقعیت خویشتن تجربه می‌کند.

اکنون، فرد برای آزاد بودن نباید به واسطهٔ چیزی غریب تعین یابد، بلکه آزادی صرفاً هنگامی حاصل می‌شود که واقعاً کاری انجام شود؛ در غیر آن، اصلاً چیزی به نام آزادی نخواهد بود.[۲] از این روست «نخستین قضیهٔ» کتاب بنیاد حق طبیعی: «موجود متعقل متناهی نمی‌تواند خویشتن را فرانهی کند، مگر آن‌که اثربخشی آزادانه‌ای (Wirksamkeit) را به خود نسبت دهد» (FNR , 18: SW , III: 17). «من» صرفاً به مثابه اثربخشی وجود دارد: من فقط تا جایی هستم که در تغییری

← John Russon, The Body as site of Action and Intersubjectivity in Fichte's Foundations of Natural Right, in Cambridge Critical Guides; Fichte's Foundations of Natural Right edited by Gabriel Gottlieb, Cambridge University Press (2016).

۱. این قضیه در نسخهٔ جدیدتر اصول آموزهٔ دانش (Wissenschaftlehre 1797) به طور خلاصه رانه شده است: «من می‌توانم از هر ابژه‌ای صرفاً به شرطی آگاهی داشته باشم که از خودم ـ یعنی سوژهٔ آگاه ـ آگاه باشم (IW , 112; SW , I: 527).

۲. مقایسه کنید با بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش (Wissenschaftslehre)، گفتار چهارم: «کوشش فردی، کوشش غیرفردی و توازن میان این دو، باید فرانهی شود (SK , 253; SW , I: 287). گرچه فیشته صراحتاً میان «کوشش striving» و «اثربخشی efficacy» تمایز قائل می‌شود، اما هدف هر دو یک چیز است.

اثرگذار باشم. با این حال، برای ایجاد تغییر، باید بر دیگری تأثیر بگذارم و بدین ترتیب، باید در رابطه با دیگری باشم. فیشته چنین می‌گوید:

> «موجود متعقل می‌تواند یک فعالیت را، بدان‌گونه که ما آن را جست‌وجو می‌کنیم، در تخالف با جهان، که محدودکنندهٔ همین فعالیت می‌بود، فرانهی کند... چنین فعالیتی یگانه شرط امکان خودآگاهی است» (FNR , 19; SW ,III: 18).

بنابراین، آزادی‌ای که موجود متعقل تأسیس می‌کند، تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که در ارتباط دیگری باشد.[۱] این شرایط دو پیامد مهم دارد.

پیامد نخست این است که «من» فقط در و به مثابه بدنی (body) که کنش‌اش در ارتباط با سایر بدن‌هاست وجود دارد. این موضوع اصلی «قضیهٔ چهارم» بنیاد حق طبیعی است: «موجود متعقل نمی‌تواند خود را به عنوان فردی اثربخش فرانهی کند مگر آن‌که نوعی بدن مادی به خود نسبت دهد و بدین طریق آن را متعین سازد» (FNR , 53; SW , III: 56). آزادی، ارتباط نامتناهی با خودمان، صرفاً می‌تواند به مثابه آزادی متناهی و تعین‌یافتهٔ یک بدن وضع شود. و در واقع، این آزادی «–ـ» این بدن است؛ به این معنا که دقیقاً به خاطر وجود بدن است که من آزادم: بدن تا آنجا «مال من» است که بیان بی‌واسطهٔ ارادهٔ (will) من باشد.

> چون بدن توصیف شده چیزی جز سپهر کنش‌های آزادانه نیست، مفهوم این سپهر را مفهوم بدن به طور کامل در بر می‌گیرد، و بالعکس.

---

۱. بنگرید به Breazeale 2013d : 207: «منی که «برای خود» نیست، اصلاً من نیست و... فقط یک من محدود می‌تواند خودش را برای خویشتن فرانهی کند و از اثربخشی خویش آگاه باشد. از این رو، مفهوم «من محض» به هیچ چیز واقعی‌ای ارجاع نمی‌دهد، بلکه صرفاً به ساختار انتزاعی من‌بودگی I-hood اشاره دارد.» همچنین مقایسه کنید با فیشته: «در اینجا معنای این اصل که خود خویش را به طور مطلق فرانهی می‌کند، [از همان] ابتدا کاملاً روشن است. هیچ اشاره‌ای به آگاهی بالفعل نمی‌شود؛ چرا که دومی [یعنی آگاهی بالفعل]، هرگز مطلق نیست و وضع آن به صورت پیوسته و ضمنی، بی یا با واسطه، بر چیزی خارج از خود self استوار است. ما بیشتر از ایده‌ای از خود self صحبت می‌کنیم که الزاماً باید خواست عملیِ نامتناهی آن باشد، گرچه نزد آگاهی ما غیرقابل دسترس است و بنابراین، هرگز نمی‌تواند بی‌واسطه در آن پدیدار شود (گرچه ممکن است باواسطه در تأمل فلسفی پدیدار گردد)» (SK , 244; SW , I: 277).

> شخص نمی‌تواند علتی مطلقاً آزاد ((یعنی علتی که بی‌واسطه از طریق اراده اثرگذار است)) باشد، مگر در بدن... بالعکس، هیچ تعیینی نمی‌تواند در بدن رخ دهد، مگر در نتیجهٔ اثربخشی شخص (FNR , 56; SW , III: ۵۹).

بدن من چیز بیگانه‌ای نیست که من به گونه‌ای با آن در تماس باشم. بالعکس، این [تماس] درک بی‌واسطهٔ من است. در واقع، ما به طور بی‌واسطه می‌توانیم تفاوت میان بدن خویش و بدن دیگران را به صورت پدیدارشناسانه متوجه شویم؛ نظر به این‌که من به صورت ابزاری بر بدن‌های دیگر کنش (act) دارم؛ من به صورت ابزاری با یا به واسطهٔ اعضای بدنم کنش دارم.[۱] اگر من بر بدن‌های دیگر کنشی داشته باشم، این کنش به میانجی بدن خودم انجام خواهد شد، اما برای به حرکت درآوردن بدن خودم، چنین میانجی‌ای وجود ندارد: در حالی که ارادهٔ من، با واسطه بر سایر بدن‌ها اثر می‌گذارد، بی‌واسطه بدنم را مطلع می‌سازد:

> جسم مادی [Körper] همچون جسم توصیف شده، جسمی که پایدار بودن و این‌همانی‌اش را ما به پایدار بودن و این‌همانی شخصیت خویش پیوند می‌زنیم؛ جسمی که آن را به عنوان نوعی کل بستهٔ وصل و فصلمند فرانهی می‌کنیم، و خودمان را در آن به عنوان علتی که به طور بی‌واسطه از طریق ارادهٔمان کنش (act) می‌کند فرانهی می‌کنیم، همان چیزی است که ما بدن [leib] خویش می‌نامیم (FNR, 58; SW, III: 61).[۲]

بدن من، «مال من» است؛ نه به این معنا که تحت مالکیت من است بلکه به این معنا که ساحت تحقق عاملیت (agency) من است: بر مبنای تجربهٔ من، بدن

---

۱. برای شرحی عالی از استدلال فیشته در اینجا، رجوع کنید به: Bernstein 2010 : 67

۲. نوزو می‌نویسد: «بدن نخستین و مهمترین عامل (agent) (و نه صرفاً یک واسط) فعالیت بینافردی و آزادی مشخص انسان است.» ما در بخش سوم، اهمیت نکته‌ای را که او در این اظهارنظر پی می‌گیرد، می‌بینیم: «بدن اصل مادی فردیت است؛ اما همچنین، در عین زمان، چیزی‌ست که بعد ذاتاً عمومی و انترسوبژکتیو فردیت انسانی را فاش می‌سازد (Nuzzo 2006 : 71).

من واقعیتی‌ست که از نزدیک زندگی‌اش می‌کنم. در واقع، بدن (leib) شکل زندگی من است و نه چیزی بیگانه از من (Körper) که امکان برقراری نسبت مالکیت با آن باشد.[۱] پس، نخستین پیامد ضروری ارتباط با دیگری که اثربخشی آزاد را تعریف می‌کند، این است که «من» لزوماً به مثابه یک بدن کنشگر در تعامل بدنی با سایر بدن‌ها وجود دارد.[۲] پیامد دوم این است که تجربهٔ آزادی در وضع بی‌واسطه‌اش، متضمن تضادی است: رابطهٔ محض با خود، تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که در رابطه با دیگری باشد. مشابه این تضاد ظاهری، مجدداً در بحث فیشته از ماهیت «من» در کتاب بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش آمده است.

در بالا دیدیم که نخستین شرط تجربه این است که باید موضوع «من» خودش را فرانهی کند. اگر این خودفرانهی تمام آن چیزی بود که در تجربه رخ می‌دهد، دیگر هیچ تجربه‌ای وجود نداشت؛ زیرا تجربه «از» چیزی نبود. اگر تجربه‌ای هست، حتماً چیزی به تجربه درآمده است و چیز به تجربه درآمده، باید به مثابه چیزی غیر از تجربه، به تجربه درآمده باشد. بنابراین، فیشته معتقد است که اصل دوم تجربه این است که «من» باید خود را در برابر یک نامن (not-i) قرار دهد؛ یعنی باید خودش را در رابطه با یک دیگری بیابد که دقیقاً آن را به مثابه پیامدهای فرانهی خویش تجربه نمی‌کند.[۳] همان‌طور که آزادی صرفاً در زمینهٔ اثرگذاشتن بر دیگری متعین وجود دارد، تجربه نیز صرفاً در زمینهٔ عرضهٔ دیگری متعین وجود دارد.[۴] تنها در و به مثابه رابطهٔ متناهی ـ با ـ دیگری نسبت به رابطهٔ نامتناهی ـ با ـ خود است که هم «بازنمایی» (آگاهی) و هم «اراده‌ورزی» (کنش) امکان‌پذیر می‌شود.

---

۱. تمایز میان leib و Körper در ادبیات پدیدارشناختی قرن بیستم به شدت مورد کاوش قرار گرفته است. برای بحث در این باب نگاه کنید به: Carman 1999

۲. به ویژه بنگرید به: FNR , 104–6; SW , III: 114–17 در مورد لزوم تأثیر یک بدن آزاد بر سایر بدن‌ها.

۳. بنگرید به اصل دوم فیشته در SK , 102; SW , I: 101

۴. و از آنجایی که عرضه به آزادی بستگی دارد، امکان عرضه نیز به واقعیت شرایط اثرگذاری بر دیگری وابسته است.

مشکل این است که به نظر می‌رسد هم برای آگاهی هم برای کنش، تجربه بر یک تضاد استوار است: این [رابطه] باید منحصراً رابطه‌ای با خود و رابطه‌ای با دیگری باشد.[۱] مشکل در هر دو مورد این است که چنان به نظر می‌رسد که پوشش دادن یکی از طرف‌های ضروری، طرف دیگر را غیرممکن می‌سازد. در مورد دانش، معضل این است که داشتن رابطهٔ محض با خود که برای تجربه ضروری‌ست، به نظر می‌رسد که برقراری رابطه با دیگران و در نتیجه دانش را غیرممکن می‌سازد: از آنجایی که من همیشه خودم را در و از طریق تجربه‌ام از ابژه‌ام تجربه می‌کنم، به نظر می‌رسد که دیگری هرگز نمی‌تواند واقعاً دیگری باشد، هرگز نمی‌تواند واقعاً نقطهٔ بررسی‌ای «Anstoß» «check» بر روند خود ـ مجذوب‌سازی من بگذارد؛ زیرا به نظر می‌رسد که دیگربودگی‌اش به من منتسب است و بنابراین، دانش، در عوض قرارگرفتن در معرض یک بیگانه، صرفاً دایره‌ای بسته از اطمینان به خویشی تنهاانگارانه[۲] است.[۳] در مورد کنش، تعین واقعی دیگری، آزادی را ناممکن می‌سازد: اگر دیگری واقعاً قادر بود که شکل تجربهٔ من را تعیین کند، من معلول یک علت قطعی بودم و نه یک عامل آزاد (free agent). پس در هر دو مورد، به نظر می‌رسد که شرایط امکان تجربه در حقیقت شرایط عدم امکان آن است.[۴]

---

۱. بنگرید به «مقدمهٔ نخست» فیشته: «اکنون، عرضهٔ استقلال خود (self)، و آن تک‌چیز، مطمئناً باهم می‌تواند رخ دهد؛ اما استقلال هر دو [جدای از هم]، نه» (SK , 14; SW , I: 432).

2. solipsistic

۳. این موضوع به طور واضح در اینجا به بحث گرفته شده است: Zöller 1998 : 50–3

۴. بریزیل توصیفی موازی با این شرایط را پیشنهاد می‌کند: «پس، مفهوم وجود انسان در درون خویش یک تنش واقعی دارد، اگر نگوییم دارای تضادی آشکاراست: از یک سو، عقل نباید هرگز به خود اجازه دهد که به واسطهٔ حساسیت [احساس و درک] باطل شود؛ از سوی دیگر، بدون محدودیت‌های متناهی، وجود بشری، هرگز یک «من» نیست... تنها راه فائق آمدن بر این تضاد این است که بدانیم وظیفهٔ متمایز... چنین «سانتور* هستی‌شناختی‌ای» کوشش مداوم و بی‌پایان برای غلبه بر تقسیم خویشتن از طریق کنش مشخص در جهان است» (Breazeale 2013d : 204)

*موجودی افسانه‌ای با بالاتنهٔ انسانی و پایین‌تنهٔ اسب. (م)

البته با این حال، ما تجربه می‌کنیم، و بنابراین، فیشته معتقد است که باید بفهمیم که چگونه ماهیت خاص رابطه با دیگری، به گونه‌ای است که تضاد ظاهری مستلزم حذف تجربه نیست.[۱] راه حل این معضل در حوزهٔ «عرضه» (که ظاهراً خود ـ تعین‌بخشی[۲] دانش را غیرممکن می‌سازد)، به طور تقریبی این است که تجربه صرفاً می‌تواند در شرایطی حاصل شود که ما دنیای ماهوی‌ای را تجربه کنیم که بر کوشش‌های ما برای دانستن گشوده باشد: تجربه‌ای از «بررسی شدن» با عرضهٔ دقیقی در تجربهٔ خویشتن، به مثابه شهود معقول ماهیت علی مستقلی وجود دارد که فرد ناگزیر است برای درک علیت آن، از عقلانیت آزاد فردی‌اش بهره گیرد.[۳] به عبارت دیگر، تجربهٔ خویش به مثابه «من» صرفاً در تجربه‌ای ممکن است که به زبان کانت، همان «از لحاظ تجربی، واقعی»[۴] باشد. و با این حال، این خود ـ تعین‌بخشی، نا ـ خودی است که فقط به شکل پروبلماتیک ایجاد شده در قلمرو شناخت باقی می‌ماند؛ در حالی که من به صورت تجربی ناگزیرم عرضه‌هایم را عرضهٔ چیزی در خود تلقی کنم؛ از نظر فکری (فلسفی) ناگزیرم بفهمم که چنین چیز درخودی صرفاً چیزی‌ست که لزوماً توسط من برای توضیح تجربه (که در زبان کانت، با عنوان ایدئال استعلایی شرح و بسط یافته) ارائه شده است. و در واقع، مطلقیت مفروض آن دقیقاً به واسطهٔ توانایی آزاد من جهت فرانهی جهانی اخلاقی ـ که من جهان بالفعل را در کنش عملی خود پاسخگوی آن می‌دانم ـ پیشی گرفته است.[۵] در

---

۱. برای بیان اساسی تنش، ضرورت رفع آن و رابطهٔ آن با روش فیشته، بنگرید به: SK , 120– 4, 218– 21; SW , I: 123– 8, 246– 50. برای بحثی عالی در باب کلیت فرانهی در اندیشهٔ فیشته در اینجا، به ویژه در رابطه با مفهوم «check» بنگرید به: Breazeale 1999

2. Self - determining

۳. ما به طور مؤثر خودمان را به شکلی تجربه می‌کنیم که برای خود ـ تعین‌بخشی متعین شده‌ایم. بنگرید به: بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش (Wissenschaftslehre): «به همان میزانی که خود تعیین شده، باید خود ـ تعین‌بخشی نیز وجود داشته باشد و به همان ترتیب، باید به همان میزانی که خود را تعیین می‌کند، تعیین شود» (SK , 125; SW , I: 129). مقایسه کنید با: FNR , 31; SW , III: 33.

4. empirically real

۵. برای بسط و گسترش معنای نظری «نا–خود» از «بررسی» به «چیز ـ درخود» (شیء فی‌نفسه) و مقابله‌های کانتی، بنگرید به «استنتاج عرضه» در بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش (SK , 203– 18; SW , I: 227– 46). ←

عوض بررسی این راه حل برای تنش‌های قوام‌بخش «عرضه»، آنچه که من می‌خواهم در بخش دوم روی آن تمرکز کنم، این است که چگونه تجربهٔ خودآگاهی دیگری است که برای حل معضل مشابه کنش مؤثر واقع می‌شود (به این معنا که تعین‌مندی به واسطهٔ دیگری، به بهای نابودی آزادی من است).[۱] خواهیم دید که این دقیقاً ماهیت «تعین» دیگری ـ که کنش خویش را به مثابه موجودی آزاد داراست ـ است که به تعامل خود و دیگری اجازه می‌دهد تا اجرایی متقابل از خودآگاهی آزاد را به نمایش بگذارند.

فراخوان[۲] به مثابه واسط آزادی

همان‌طور که در بالا دیدیم، در بحث‌مان از «نخست، اصل مطلقاً نامشروط» برای تجربهٔ یک ابژه، من باید خودم را به مثابه یک تجربه‌گر[۳] تجربه کنم؛ بدین معنا که باید خودم را آزاد تجربه کنم. با این حال، در گام بعدی دیدیم که تجربه کردن خود

← برای زمینه‌بخشی به تجربهٔ نظری به واسطهٔ تجربهٔ اخلاقی، این نکته را در نظر بگیرید: «این کوشش بی‌کران اخلاقی که تا بی‌نهایت پیش می‌رود، شرط امکان هر ابژه‌ای است» (SK , 231; SW , I: 261–2) و همچنین: «عقل حتی نمی‌تواند نظری باشد، اگر عملی نباشد... چیزی به نام عقل بشری وجود نخواهد داشت، اگر بشر توانایی و ظرفیت عملی نداشته باشد؛ امکان تمامی عرضه‌ها، مبتنی بر واپسین [شرط] است» (SK , 233; SW , I: 264). همچنین بنگرید به: «چیز ـ درخود» (شیء فی‌نفسه)، چیزی برای خود است و در نتیجه، درخود است؛ گرچه نباید درخود باشد. بنابراین، این نوعی تناقض است، گرچه به مثابه هدف یک ایدهٔ ضروری، باید در بنیان همهٔ فلسفه‌ورزی‌هایمان قرار گیرد و همچنین همواره در ریشهٔ همهٔ فلسفه‌ها و همهٔ کنش‌های ذهن متناهی است، مگر این‌که هیچ کس به وضوح از آن، و یا تناقض نهفته در آن آگاه نباشد. این نسبت میان چیز ـ درخود و خود، مبنای کل مکانیسم انسانی و تمامی اذهان متناهی را تشکیل می‌دهد» (SK , 249, SW , I: 283). برای بحث در باب موضوع «شیء فی‌نفسه» در چارچوب مباحث ایدئالیسم پساکانتی به: Martin 1997 : Chapter 3 و همچنین به Breazeale 1999 مراجعه کنید که بحث روشنی از چگونگی ارتباط این مفهوم با تحلیل فیشته از «احساس» (Gefühl) ارائه می‌کند. همچنین بنگرید به فیشته در کتاب بنیاد حق طبیعی: «فلسفه باید باورمان به «وجود» یک جهان خارج از ما را استنتاج کند... این باور شرط این خودآگاهی است» (FNR , 24; SW , III: 24).

۱. با توجه به این ایده که «فراخوان» (Auff orderung) فردی دیگر، شکلی از «بررسی» (Anstoß) است که در بنیاد آموزهٔ فراگیر دانش تعریف شده است. بنگرید به: Breazeale 1999 : 102.

2. Summons

3. experiencer

به مثابه فردی آزاد، یعنی تجربه کردن خویشتن به عنوان فردی دارای اثربخشی است. من خودم را به مثابه [فردی] مؤثر تجربه می‌کنم، با این حال، صرفاً اگر (الف) من در و به واسطهٔ یک غایت مشخص فرانهی شده وجود داشته باشم[1] و (ب) من ابژه را بر اساس [امر] فرانهی تعریف شده، تجربه کنم؛ یعنی آنجا که ابژه باید (۱) چیزی باشد که به خودی خود ثابت است و همچنین (۲) چیزی باشد که بر روی تغییراتی که من وارد می‌کنم گشوده است (FNR , 28; SW , III: 30). اما برای این‌که ابژه را به مثابه ویژگی ثابت خودش در نظر بگیرم (طوری که من بر آن کنش دارم)، باید آن را پیشاپیش به مثابه چیزی تجربه کنم، یعنی باید پیشاپیش آن را به مثابه چیزی مقدم بر (prior to) لحظهٔ [اِعمال] تغییر من بر آن بشناسم. اما برای این‌که آن را پیشاپیش به عنوان ابژه تجربه کرده باشم، باید خودم را پیشاپیش به عنوان [فردی] آزاد در همان لحظهٔ مقدم تجربه کنم؛ زیرا تجربهٔ آزاد من شرط شناخت من از هر ابژه است. فیشته چنین می‌نویسد:

> موجود متعقل نمی‌تواند ابژه‌ای فرانهی کند... مگر این‌که همزمان، در همان تألیف نامنقسم، نوعی اثربخشی به خویش نسبت دهد. اما نمی‌تواند نوعی اثربخشی به خویش نسبت دهد مگر این‌که ابژه‌ای فرانهی کرده باشد که این اثربخشی بر آن اعمال شود... و لذا آگاهی در ایضاح امکان آگاهی پیشاپیش به عنوان امری بالفعل پیش‌فرض گرفته می‌شود (FNR , 29– 30; SW , III: 30– 1).

بنابراین، امکان فرانهی آزاد به طور نامتناهی به پس رانده می‌شود؛ یعنی در این شرایط، [امری] ناممکن است. اما بدیهی است که آگاهی در واقع رخ می‌دهد ـ در حال وقوع است. بنابراین، باید چیزی بیش از «یا/این و آن» ساده اولویت سوژه یا ابژه درمیان باشد: به ویژه باید تجربه‌ای وجود داشته باشد که همزمان «در یک لحظه» من خودم را به مثابه [فردی] آزاد (یعنی خودتعین‌بخش) و تعیین شده تجربه کنم:

> [عدم امکان] تنها به شرطی می‌تواند رفع شود که فرض شود اثربخشی سوژه، در لحظه‌ای یگانه، به نحو تألیفی با ابژه متحد است؛

1. FNR , 20; SW , III: 19

> فرض شود که خود اثربخشی سوژه همان ابژه‌ای است که درک می‌شود و به فهم درمی‌آید، و فرض شود که ابژه چیزی نیست جز همین اثربخشی سوژه (FNR , 31; SW , III: 32).

صرفاً تجربهٔ نوع خاصی از ابژه، این را ممکن می‌کند. و این، تجربهٔ فراخوان است (eine Aufforderung):

> این دو به تمامی متحدند اگر به یک متعین بودن سوژه برای خودتعین‌بخشی بیندیشیم، یعنی به فراخوانی به سوژه مبنی بر این‌که عزمش را برای اعمال اثربخشی خویش جزم کند (FNR , 31; SW , I: 32–3).

در تجربه‌ای که یک موجود در آن به مثابه [فردی] آزاد خطاب می‌شود، ابژه‌ای (خود خطاب) را تجربه می‌کند که آزادی فرد را پیش‌بینی می‌کند؛ [برای این خطاب کردن و خطاب شدن] نیاز است که فرد آزاد باشد تا این پیش‌بینی محقق شود. پس [مسئله] دعوت به آزادی یک ابژه است؛ تجربه‌ای که همانند تجربهٔ خویشتن به مثابه [فردی] آزاد است. خود تجربهٔ فراخوان، صرفاً می‌تواند به مثابه رابطهٔ میان دو سوژهٔ آزاد تحقق یابد. فراخوان به «خودتعین‌بخشی»، صرفاً می‌تواند به واسطهٔ موجودی آزاد چنین فهمیده شود:

> کنشگری موجود متعقل، به هیچ‌وجه نباید از طریق فراخوان به آن نحوی متعین و ایجاب شود که معلولی از ناحیهٔ علتش تحت مفهوم علیت متعین و ایجاب می‌شود؛ بلکه، موجود متعقل باید خویشتن را صرفاً در نتیجهٔ فراخوان برای کنشگری متعین سازد (FNR , 35; SW , III: 36).

به همین ترتیب، چنین فراخوانی صرفاً می‌تواند توسط یک موجود آزاد به اجرا درآید. و بنابراین، درک فراخوان به مثابه فراخوان صرفاً از جهت به رسمیت شناسی (recognition) فراخوان‌دهنده به مثابه موجودی آزاد میسر است.

> غائیت [یا کارایی] فراخوان مشروط به فهم و آزاد بودن موجودی است که فراخوان خطاب به اوست. بنابراین، این علت [فراخوان] بالضروره

> باید از مفهوم عقل و آزادی برخوردار باشد... باید همچنین موجودی آزاد و لذا به طور کلی متعقل باشد و در این مقام فرانهی شود.

پس به این معنا، فراخوان به آزاد بودن، در حقیقت، فراخوانِ به رسمیت‌شناسی دیگری به مثابه [فردی] آزاد است. به طور خلاصه، شخص می‌تواند خود را آزاد تجربه کند صرفاً هنگامی که تجربهٔ پاسخ‌دهی به فراخوان را داشته باشد؛ خود این [تجربهٔ پاسخ‌دهی به فراخوان] نیز تجربهٔ الزام به رسمیت‌شناسی دیگری به مثابه [فردی] آزاد است. همان‌طور که در «قضیهٔ دوم» می‌خوانیم:

> موجود متعقل متناهی نمی‌تواند به خود نوعی اثربخشی آزادانه در جهان حسی نسبت دهد مگر این‌که این اثربخشی را به دیگران هم نسبت دهد و لذا، مگر این‌که موجودات متعقل متناهی دیگری را خارج از خویش مفروض بدارد (FNR , 29; SW , III: 30).

پس، آزادی فردی تنها می‌تواند در و به مثابه به رسمیت‌شناسی متقابل سوژه‌های آزاد متحقق شود. همان‌طور که فیشته بخش نتیجه بیان کرده:

> فقط اثرگذاری متقابل آزادانه از طریق مفاهیم و بر اساس مفاهیم، فقط بده‌بستان شناخت‌ها، مشخصهٔ متمایز بشریت است، مشخصه‌ای که تنها از طریق آن [است که] هر شخص به طرزی انکارناپذیر خویشتن را در مقام انسان تأیید می‌کند (FNR , 38; SW , III: 40).

و بنابراین:

> اگر اساساً قرار باشد انسان‌هایی هست باشند، باید بیش از یک انسان هست باشد (FNR , 37; SW , III, 39).

برای درک کامل‌تر معنای اینترسوبژکیتویته که مقوم[1] موجود آزاد است، اجازه دهید به طور ملموس بر تجربهٔ آزادی تأمل کنیم.

اساساً پرسش این است که «کجا» یا «در چه شرایطی ما خودمان را آزاد تجربه می‌کنیم؟» ما فوراً مایلیم که آزادی‌مان را به عنوان حضور کلی و یکسان‌مان

1. constitutive

در تمامی اعمال و تمامی تجربیات‌مان لحاظ کنیم. با این حال، تلاش برای نفس کشیدن در آب، تقلا برای [جمع‌آوری] غذا، جان کندن برای کارفرما و یا خواندن یک رمان، کاملاً چیزهای متفاوتی [از یکدیگر] اند. هر یک از این موقعیت‌ها، به معنای درگیر شدن با یک دیگری است؛ تعاملی که در آن، از یک سو، فرد علائق خویش را در باب ابژه مورد توجه قرار می‌دهد و از سوی دیگر، همان ابژه وی را به روشی خاص مورد خطاب قرار می‌دهد. با این حال، آنچه که در مورد یک چیز از این مبادله استخراج می‌شود، در موارد دیگر متفاوت است. [مثلاً] در قضیهٔ غرق نشدن، چیزی است مثل توان فردی و سرسختی در حفظ ارگانیسم فردی در برابر بی‌تفاوتی غیرارگانیکی که وجود دارد؛ در حالی که در قضیهٔ تقلا برای [جمع‌آوری] غذا، چیزی همانند توانایی فردی برای سروسامان دادن به یک عمل ابزاری و خود ـ طراحی شده است که به اجرا درمی‌آید. از سوی دیگر، مطالعهٔ رمان، فرد را به مثابه یک گویشور و کسی که می‌تواند قصداً در دنیایی از تخیل سکنا گزیند، جذب می‌کند. بسیاری از موجودات می‌توانند از غرق شدن یا تقلا برای [جمع‌آوری] غذا خودداری کنند، اما صرفاً یک موجود خاص و متمایز است که قادر است رمان بخواند. نکتهٔ مهم قابل توجه این است که رفتارهای پیشین، «من» (I) را به این صورت خطاب قرار نمی‌دهند، و در واقع این تنها «من» نیست که می‌تواند چنین رفتارهایی از خود بروز دهد. در مثال‌هایی که آوردم، صرفاً در آخرین فعالیت (یعنی مطالعه کردن)، این ماهیت قطعی ابژه است که به طور خاص ظرفیت‌های متمایز «موجود متعقل» را خطاب قرار می‌دهد.[۱]

ما خودمان را به مثابه [افرادی] آزاد تجربه می‌کنیم، و عموماً تصور می‌کنیم که آزادی‌مان برای همهٔ فعالیت‌های‌مان به یک میزان قطعی است؛ اما همان‌طور که مثال‌های فوق روشن می‌سازند، همهٔ رفتارهای از نظر محیطی تغییردهنده به شکل

---

۱. این موضوع با جزئیات بسیار در سرتاسر [اثر] Dewey 1916 : Chapters 1 – 4 و به طور خاص در صفحات ۱۰- ۱۴, ۲۶- ۷, ۲۹- ۳۰ و ۴۹ مورد بررسی قرار گرفته است.

خودبه‌خود بیانگر خودتعین‌بخشی محض نیستند. در هر مورد، تغییر به واقع اثرگذار است، اما «دلیل» تغییر در مثال‌های غرق شدن و جمع‌آوری آذوقه صرفاً [شامل] «من» نیست و بلکه الزامات طبیعت ـ محدودیت‌های غیرآلی، تکانه‌های غریزی و... ـ نیز هست که مشخص می‌کند که چرا این رفتار چنین شکلی به خود می‌گیرد. گرچه ما به واقع موجوداتی آزاد هستیم، و به این ترتیب، طبیعت متمایزمان قطعاً در تمامی کارهایی که می‌کنیم بارز است، این طور هم نیست که تمامی فعالیت‌هایمان به طور خودکار انسانیت متمایزمان را تحقق بخشند. ما ماهیت آزاد مجزای خود را ـ ماهیت‌مان به مثابه «موجوداتی متعقل» را ـ در کنش‌هایی تحقق می‌بخشیم که طبیعت «من» دلیل آن است.

ما بخش اول را با این پرسش به پایان رساندیم که چگونه این تنش را که عامل (agent) هم باید خودتعین‌بخش باشد و هم دیگرتعین‌بخش، می‌توان حل کرد. در موقعیت‌های رفتاری‌ای که همین اکنون ترسیم‌اش کردیم، در باب خطاب قرارگرفتن سوژه به واسطهٔ ابژه تأمل کردیم ـ چگونه ابژه، سوژه را «تعین» می‌بخشد. اکنون می‌توانیم ببینیم موقعیت‌هایی را که در آن‌ها به مثابه «من» مورد خطاب قرار گرفته‌ایم، دقیقاً موقعیت‌هایی خواهند بود که در آن‌ها ابژهٔ ما، ما را به مثابه خودتعین‌بخشی «تعین» می‌بخشد.

آبی که می‌توانستم در آن غرق شوم، نمی‌تواند مرا به مثابه موجودی آزاد خطاب کند؛ چرا که در خودش واقعیتی را که قادر باشد آزادی را تشخیص دهد، ندارد. در واقع، طبیعت غیرارگانیک، دقیقاً با بی‌تفاوتی قوام‌بخش همهٔ دغدغه‌هایی تعریف می‌شود که به جهان زنده و با منطقی محکمتر، به دنیای معرفت و عقلانیت خودآگاه جان می‌بخشند. این در حقیقت، واقعیت آشنا و تراژیک حیات است که طبیعت ـ اعم از ارگانیک و غیرارگانیک ـ مرگ را بر ابنای بشر به ارمغان می‌آورد به گونه‌ای که میان آن‌ها بر مبنای اخلاق و شایستگی تفاوتی قائل نمی‌شود. حتی حیوانات همراه و همدم‌مان که بسیار بیشتر از آب، به ما و به یکدیگر علاقه و توجه دارند هم در برابر همان ابعاد اخلاق و شایستگی گشوده نیستند و اینجا هم محدودیت‌های بنیادینی

در توانایی ما برای برقراری رابطه با آن‌ها وجود دارد. آنچه که در واقع برای شناخت خودآگاهی آزاد ـ «موجود متعقل» ـ لازم است، دقیقاً وجود یک «موجود متعقل» دیگر است. فیشته با بحث از «فراخوان»، توجه ما را به چنین تجربه‌ای معطوف می‌کند تا شرایطی را که در آن، تنش میان خودتعین‌بخشی و دیگر ـ تعین‌بخشی رفع شود و شرایط تحقق آزادی فراهم آید.

موقعیتی که در آن، خودآگاهی آزاد دیگری از من می‌خواهد که وی را به مثابه خودآگاهی آزاد به رسمیت بشناسم، موقعیتی است که در آن دیگری، کسی که من با او در ارتباط هستم (الف) آزادی خویش را با به رسمیت شناختن من، و در نتیجه، ظرفیت خویش را برای شناخت من ثابت می‌کند و (ب) دیگری بودگی‌اش را ـ در چالشی با خودتعین‌بخشی من ـ به اظهار قطعی خودتعین‌بخشی من بدل می‌سازد. دیگری خودتعین‌بخش با خودتعین‌بخشی‌اش، دقیقاً این قدرت را داراست که خودتعین‌بخشی من را از همان مکانی که در آن تهدید می‌شود، تصدیق کند.

این خودآگاهی دیگری‌ست که آزاد بودن فرد را ممکن می‌سازد. این دقیقاً به رسمیت‌شناسی متقابل (mutual recognition) آن‌هاست که عملاً آزادی را برای هر دوی‌شان محقق می‌سازد. ما هر دو با به رسمیت‌شناختن برابری متقابل‌مان (mutual equality)، آزاد می‌شویم. به طور خلاصه، «من‌بودگی» دارایی فردی نیست، بلکه یک دستاورد اینترسوبژکتیو است. به خاطر آورید که علاوه بر غرق شدن، تقلا برای [جمع‌آوری] غذا و مطالعه، به موقعیت رفتاری ممکن دیگری نیز در بالا اشاره کردم؛ یعنی جان کندن برای کارفرما. آنچه بحث فیشته به طور کلی آشکار می‌سازد این است که ما اصولاً [افرادی] آزاد هستیم؛ اما این آزادی مستلزم رعایت شرایط واقعی برای محقق شدن است. باید شرایط هستی‌شناختی گوناگونی ـ از جمله به طور مثال، ما باید دارای بدن (body) باشیم، باید جهانی وجود داشته باشد و... ـ برآورده باشد، اما اگر می‌خواهیم «من‌بودگی» آزاد خویش را بفهمیم،

اَعمالی نیز وجود دارند که بایستی اِعمال شوند.[۱] به ویژه، وجود آزاد مستلزم آن است که ما یکدیگر را مساوی بیانگاریم و این همان معنای «قضیهٔ سوم» است:

> موجود متعقل متناهی نمی‌تواند موجودات متعقل متناهی دیگر را بیرون از خود مفروض بدارد مگر این‌که خود را به عنوان امری فرانهی کند که با آن موجودات رابطه‌ای بخصوص دارد، که رابطهٔ حقوقی نامیده می‌شود (Rechtsverhältniß) (FNR , 39; SW , III: 41).

این متأسفانه، چیزی نیست که ما همواره انجام می‌دهیم. حتی در جهانی متشکل از اعضای گونه‌های طبیعی «انسان»، این امر مسلم نیست که شرایط برای تحقق آزادی‌ای که خاص انسانیت است، برآورده شود؛ چرا که ما می‌توانیم به طرقی با یکدیگر در ارتباط باشیم که آزادی دیگری را انکار کند. برای مثال، در روابط برده‌داری (در تقریر مشهور هگل از آن) یا کار بیگانه شده (در تقریر مارکس). آزادی ما صرفاً هنگامی محقق خواهد شد که وجودمان، شکل رفتاری به رسمیت‌شناسی متقابل برابرمان را به مثابه موجوداتی آزاد به خود بگیرد. ما در فوق، دربارهٔ چیزی به نام ماهیت خاص و متمایز بدن (body) موجود آزاد اشاراتی داشتیم. اکنون اجازه دهید با توجه به این مفهوم از به رسمیت‌شناسی متقابل که آزادی در آن تحقق می‌یابد، به آن موضوع بازگردیم.

اظهارِ به‌رسمیت‌شناسی متقابل

روایت اولیهٔ فیشته از اثربخشی، ما را به درک خصلت الزاماً متناهی و متعین هر نوع عامل آزاد سوق می‌دهد. هرچه ماهیت ما به طور نامتناهی خودتعین‌بخش باشد، با این حال، هر یک از ما الزاماً یک «من» خاص هستیم که درگیر کردوکار معین شناخت و کنش، به واسطهٔ پارامترهای محدود شدهٔ وجود فردی خویش در دنیای دیگران است. در واقع، آزادی ما به طور مشترک (common) وضع می‌شود. به

---

۱. مقایسه کنید با: FNR , ۷۹؛ SW , III: ۸۵.

همین دلیل نیز، ما در یک وجود مجرد[1] حل نشده‌ایم. برعکس، تثبیت آزادی‌مان، دقیقاً تایید جدایی‌ناپذیری تمایز میان «اینجا» [بودن] من و «آنجا» [بودن] توست (FNR , 53– 4, 112; SW , III: 57, 123– 4). بنابراین، ما جدا از هم هستیم و در عین حال، در پاسخ‌دهی به یکدیگر و فراخواندن‌مان، برهم کنش می‌کنیم. در بخش دوم، ما روشی را به بررسی گرفتیم که در آن تضاد میان تعین‌بخشی دیگری و خودتعین‌بخشی در به رسمیت‌شناختی غالب می‌شود. به موازات آن، اکنون بیایید پیامدهای آن را برای مفهوم «کنش بر» «من» دیگری را لحاظ کنیم؛ یعنی این را در نظر بگیریم که چه خصلتی از (بینا) کنش‌مان ((inter) action) باید به گونه‌ای باشد که ما قادر باشیم آزادی مشترک‌مان را عملاً وضع کنیم.

بر ما واجب است که یکدیگر را به رسمیت بشناسیم، گرچه این امر بنا به تعریف، مسئلهٔ پاسخ‌دهی آزادی به خودش است، اما صرفاً می‌توان آن را به مثابه موضوع کنش متقابل بدن‌ها با بدن‌ها وضع کرد: همان‌طور که آزادی فردی در اثربخشی بدنی وضع می‌شود، به رسمیت‌شناسی آزاد میان افراد نیز صرفاً از طریق اجرای بدنی‌شان محقق می‌شود. در واقع، از آنجا که آزادی به صورت بدنی وضع می‌شود و بدن‌ها به عنوان حضار این جهان مادی به طور علی درگیر سایر بدن‌ها هستند، برنهادن بدنی آزادی‌مان، نمی‌تواند کنشی از قبل درگیر با سایر بدن‌ها نباشد. از آنجایی که بدن من در جهان مادی است، در برابر تأثیر سایر بدن‌ها و از این رو، عاملیت وضع شده از طریق بدن تو نیز آسیب‌پذیر است. از این رو در «قضیهٔ پنجم» چنین می‌خوانیم:

> شخص نمی‌تواند بدنی به خود نسبت دهد مگر این‌که آن را به عنوان امری فرانهی کند که تحت تأثیر شخصی بیرون از خودش قرار دارد، و مگر این‌که از این طریق آن را بیشتر متعین سازد (FNR , 58; SW , III: 61).

1. single being

به همین دلیل، کنش متقابل میان بدن‌ها صرفاً روابط کمی (quantitative relations) علیت مادی نیست: بلکه همچنین مشارکت کیفی (qualitative engagement) آزادی یکی با آزادی دیگری است.[۱]

فیشته در اینجا با پیش‌پیکربندی آثار هگل و مارکس، روابط ضرورتاً دیالکتیکی کیفی و کمی را به صورت استعلایی و پدیدارشناختی نشان می‌دهد که جزء لاینفک هستی خاص آزادی‌اند. هر موجود آزادی، به عنوان [فردی] آزاد، از نظر هستی‌شناختی به دیگری تقلیل‌ناپذیر است و بنابراین، هر یک از ما، به صورت کیفی گونه‌ای متفاوت از واقعیت را ـ به راستی یک «دیگری» را ـ به دیگری عرضه می‌کنیم. چون به رسمیت‌شناسی چنین دیگربودگی‌ای، ذیل به رسمیت‌شناسی، در یک مدیوم مشترک به اجرا درمی‌آید، از این رو تفکیک میان ما می‌تواند صرفاً در همان باشد: این به رسمیت‌شناسی تفاوت کمی خواهد بود که شما را به عنوان بخشی از ـ «آنجا» ـ دنیای مشترکی که در آن من بخشی ـ «اینجا» ـ از آن هستم شناسایی می‌کند. پس آزادی ایجاب می‌کند که از یک سو، باید رابطهٔ کیفیات به مثابه رابطهٔ کمیات وضع شود و از سوی دیگر، باید رابطهٔ کمیات به مثابه رابطهٔ کیفیات تجربه گردد.

به رسمیت‌شناسی کیفی آزادی یکی به واسطهٔ دیگری، بلافاصله در و به مثابه تفکیک کمی دو بدن پدیدار می‌شود؛ اما نیاز به برگردان به رسمیت‌شناسی کیفی به روابط کمی دارای پیامدهایی است که لزوماً به فراسوی محدودیت‌های بدن‌های فردی گسترش می‌یابند. در واقع، در حالی که ما ابتدائاً «مال من» عاملیت را از «مال من» مالکیت متمایز ساختیم، اما با این وجود، اکنون خواهیم دید که این دقیقاً برای وضع «مال من» عاملیت ضروری است که به «مال من» دارندگی برگردان شود: به طور خلاصه، آزادی مستلزم مالکیت است.

همان‌طور که در بخش نخست دیدیم، این ماهیت آزادی من است که در بدن«ام» به شکل تقلیل‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیری سکنا گزیده، به طوری که برای آزاد بودن، این بدن باید به معنای لزوماً انحصاری‌اش مال من باشد ـ معنای انحصاری

۱. در باب انتقال ضروری آزادی کیفی به روابط کمی رجوع کنید به: FNR , 103; SW , III: 103

متافیزیکی فعلیت یافتگی خاص من، در برابر صرف ویژگی تجربی «داشتن تملک». برعلاوه باید افزود که آزادی‌ای که من از طریق این بدن وضع می‌کنم، خود بر بدن‌های دیگری وضع شده است: برای آزاد بودن، باید بدنم را به مثابه مکان اثربخشی آزاد ـ اثربخشی‌ای که فقط از طریق مطالبهٔ بدن دیگری، به عنوان ابژهٔ آن وضع می‌شود ـ مسکون سازم. اما در حالی که بدن من یک و تنها بدنی است که من به شیوهٔ انحصاراً متافیزیکی در آن ساکنم، سایر بدن‌های دیگر ابژه‌های ممکن آزادی من هستند.[۱] بنابراین، آزادی صرفاً بر مبنای شاخصه‌های خودش، مطالبات همهٔ بدن‌های دیگر را به عنوان ابژه‌های ممکن آزادی خویش می‌انگارد:

> در عرصهٔ امر داده شده و به این شرط که چیزی داده شود است که آدمی آزاد است امر داده شده را همان گونه که هست برجای بگذارد یا آن را مبدل به چیز دیگری کند و همان گونه سازد که بر اساس مفهوم غایی‌اش باید باشد. شخص آزاد است که عناصر متکثر امر داده شده به خویش را متقابلاً با یکدیگر مربوط، آن‌ها را از طریق یکدیگر متعین، با یکدیگر سازگار و درون کلی که برای او مناسب است [یا صبغهٔ غایتمند دارد] متوافق سازد. اگر یکی از این قطعات مفقود باشد، شخص آزاد نیست و منحصراً به ارادهٔ خودش وابسته نیست (FNR , 104– 5; SW , III: 115).

اما این نیاز منطقی به مدعای تمام واقعیت بدنی به عنوان قلمرو امکان وضع کردن عاملیت آزاد من، در باب آزادی من حقیقتی‌تر از آزادی دیگران نیست، و بنابراین، آن بدن‌های دیگر هم که من مطالبهٔشان می‌کنم، ضرورتاً بدن‌هایی‌اند که موجودات آزاد دیگر نیز مطالبهٔشان می‌کنند. در وضع کردن آزادی خود، من لزوماً در و بر بدن‌هایی کنش می‌کنم که می‌توانند به طور یکسان ساحتی برای وضع آزادی دیگری باشند: کل قلمرو بدنی، از جمله بدن انحصاری خودم و بدن‌های دیگر که ابژه‌های من هستند، لزوماً ساحتی برای همپوشانی متقابل آزادی من و آزادی هر کس

---

۱. در باب منحصربودگی متافیزیکی «اینجا» [بودگی] بدن من، بنگرید به: Merleau- Ponty 2012 : 102–3 برای بحث در این مورد بنگرید به: Russon 2007

دیگری‌اند. به همین دلیل، هیچ جایی در این عالم طبیعت نیست که در اصل و بنا به تعریف، محل تعارض اراده‌ها نباشد، و از این‌رو، جایی نیست که مکانی برای وضع کردن به رسمیت‌شناسی و از این‌رو [وضع کردن] رابطهٔ حق وجود نداشته باشد.

به همین دلیل است که آزادی به حقوق مالکیت وابسته است، یعنی پذیرش ایجاد آنچه که در جهان قلمرو مشروع وضع آزادی دیگری شناخته می‌شود.[۱] من بودن را نمی‌توان از آن چیزی که مال من است، جدا کرد، و این «مال من» باید (از نظر کمی) به عنوان مالکیت بالفعل درون قلمرویی باشد که می‌توانست «مال تو» باشد (و به واقع، این نکتهٔ آخر، به ابعاد اساسی توسعهٔ ضروری قانون و جامعه اشاره دارد).[۲] و در تعیین این‌که «مال من» چیست و «مال تو» چیست، ما پارامترهایی را برای تخطی دیگران ـ از کنش‌های بدنی‌ای که جهان بدنی واسطه‌مند (دارایی) را نقض می‌کنند ـ تعیین می‌کنیم.

با این حال، آنچه که مهم است به خاطر داشته باشیم، این است که روابط مالکیت گرچه امور کمی بدن‌اند، اما مبتنی بر ماهیت‌شان، واقعیت کیفی به رسمیت‌شناسی متقابل را دارا هستند. تعیین حد و حدود دارایی، اولاً، موردی است که در آن ما به یکدیگر ویژگی‌هایی را که مطالبه می‌کنیم اعلام می‌داریم:

> کلیهٔ روابط حقوقی در میان اشخاص متعین به وجه عام، از طریق اعلام آنچه می‌خواهند منحصراً صاحب شوند مشروط می‌شود، و صرفاً از این طریق امکان‌پذیر می‌شوند (FNR , 115; SW , III: 127).

علاوه بر این، ثانیاً، ضروری است که ما با مطالبات یکدیگر موافقت ورزیم و بنابراین:

> هرگونه مالکیت بر وحدت چندین اراده در اراده‌ای یگانه مبتنی است (FNR , 117; SW , III: 129).

---

۱. رجوع کنید به: FNR , 106, 112– 17, 121– 2; SW , III: 116– 17, 123– 30, 134– 6

۲. در باب خصلت لزوماً کمی حق بنگرید به: FNR , 109; SW , III: 120 در باب پیامدهای حق، این واقعیت که دارایی می‌تواند مال «هر کسی» باشد، رجوع کنید به: FNR , 115– 18; SW , III: 127– 31

بنابراین در مجموع:

> هرگونه مالکیت بر به رسمیت‌شناسی متقابل مبتنی است، و این به رسمیت‌شناسی مشروط به اعلام متقابل است (FNR 117; SW , III: 130).

از طریق کنش‌های بدنی (برای مثال، نصب حصارها و رد شدن یا رد نشدن دیگران از این حصارها)، ما به رسمیت‌شناسی یا عدم به رسمیت‌شناسی‌مان از آزادی دیگری را اظهار کرده‌ایم.[۱]

حقوق مالکیت در و از مجرای به‌رسمیت‌شناسی وجود دارد: تأسیس ملک به این صورت است که ما به هم بگوییم: «این مال من است» و «این مال توست» بنابراین، مالکیت در و از مجرای کنش ارتباطی وجود دارد. با این حال، [در اینجا] موضوع مالکیت در چارچوب به رسمیت‌شناختن مطرح می‌شود که یعنی ما به عنوان موجوداتی آزاد باید به مثابه بدن‌هایی که بر یکدیگر کنش می‌ورزند، وجود داشته باشیم. آنچه که تحلیل مالکیت به ما نشان می‌دهد، این است که تنها راهی که موجودات آزاد می‌توانند به این روش تعامل کنند، در و از طریق کنش متقابل بدنی است که خود این [کنش متقابل بدنی] نیز شکلی از ارتباط را به خود می‌گیرد: کنش یک بدن بر بدنی دیگر، کنش یک موجود آزاد بر موجود آزاد دیگر است؛ نه تا آنجا که آن کنش یک امر کمی علیت مادی است، بلکه صرفاً تا آنجا که موضوع به رسمیت‌شناسی آزادی به واسطهٔ آزادی است، و به این معنا، تمامی کنش‌های متقابل بدنی میان موجودات آزاد باید موضوع اظهار [و بیان و بروز] باشند، موضوعی که مربوط به فراخوان است.

این مثال را در نظر بگیرید: دست من می‌تواند ضربه‌ای به بدن شما وارد کند و ویژگی مادی دست من مبتنی بر قوانین فیزیکی طبیعت، بر بدن شما تأثیر مادی خواهد گذاشت. اما این ضربه به چه معناست؟ آیا من به شما تعرض کرده‌ام؟ آیا

---

۱. در مورد حصارها و جوی‌ها به مثابه راه‌هایی برای «خط‌کشی» که حد مشخصی از آزادی‌مان را تعیین می‌کند، بنگرید به: (FNR , 55, 121; SW , III: 58, 133). بررسی دقیق این موضوعات، هستهٔ اصلی کل بخش دوم (یا حق طبیعی کاربسته) را در کتاب بنیاد حق طبیعی تشکیل می‌دهد.

به صورت تصادفی شما را زده‌ام؟ آیا به شکل شورانگیزی محبتم را به شما اظهار کرده‌ام؟ به این پرسش‌ها نمی‌توان با دقت نظر بر بدن‌های فیزیکی در کنش متقابل پاسخ داد، بلکه این [حرکت] صرفاً می‌تواند با توسل خودآگاهی آزاد من ـ قصد من ـ تعیین شود. این اهم نکتهٔ فیشته است که وحدت حرکات بدن انسان را تنها می‌توان به عنوان بیان آزادی درک کرد؛ یعنی هیچ راهی برای درک حرکات مفصل‌دار بدن انسانی وجود ندارد مگر با توسل به دیدگاه خودتعین‌بخشی که در آن، این بدن فعلیت می‌پذیرد (FNR , 74; SW , III: 79). این واقعیت که کنش‌های من صرفاً می‌توانند به مثابه بازتابی از دیدگاه من فهم شوند، در مورد [کنش‌های] تو هم به طور یکسان صادق است. وقتی تو را زدم، ناراحت شدی؟ آیا صبورانه تحمل می‌کنی؟ آیا مبهوت شدی؟ [و یا این‌که خوش‌ات آمد؟]. این‌ها تعیین‌کنندهٔ آزادی تو هستند و تنها می‌توانند با توسل به آزادی تو مشخص شوند. قصد من که در و از مجرای یک ضربهٔ بدنی اظهار شده، نوعی پیشنهاد به توست؛ اما این تو هستی که تعیین می‌کنی این پیشنهاد را چگونه بپذیری. بنابراین، به طور دقیق من نمی‌توانم «بر» تو «کنشی» اعمال کنم: کاری که می‌توانم بکنم این است که تو را فرابخوانم، ترغیب‌ات کنم، به تو توسل جویم، اما در هر صورت این بستگی به تو دارد که این را چگونه بپذیری و از طریق پاسخی که می‌دهی، اهمیت این عمل را هم برای خودت تعیین خواهی کرد:

> صرفاً موجود متعقلی بیرون از سوژه می‌بایست بتواند به عنوان علت تأثیر توصیف شده بر روی سوژه فرانهی شود. غایت این موجود، تأثیرگذاری بر سوژه خواهد بود. اما، همان‌طور که نشان داده‌ایم، اساساً امکان ندارد بر روی سوژه تأثیر گذاشته شود، مگر این‌که سوژه، از طریق آزادی خویش، تأثیری [واقع شده بر روی خویش] را بپذیرد و به نحو درونی از آن تقلید کند... بنابراین، خود سوژه باید به دست خودش وصول به غایت موجود خارج از خویش را به تحقق برساند (FNR, 62; SW, III: 66).[1]

---

۱. بنابراین، در موجود آزاد ـ موجودی که قادر است آزادانه قصد خویش را متوجه یا دریغ نماید ـ تفاوتی میان شنیدن و گوش سپردن، میان دیدن و نگاه کردن، میان حس کردن و لمس کردن و غیره وجود دارد. ←

دست من بر بدن تو تأثیر می‌گذارد، اما قصد من چیزی است که تو به آن پاسخ می‌دهی. کنش متقابل بدن‌های ما بر اساس قوانین علی طبیعی [یا مادی] عمل می‌کند، اما کنش متقابل آزادی ما بر اساس ندا دردادن و پاسخ‌دهی در یک گفت‌وگوی معنادار رخ می‌دهد.

صرفاً به مثابه بدن است که ما می‌توانیم موجوداتی آزاد باشیم و تنها به مثابه بدن است که می‌توانیم با یکدیگر تداخل داشته باشیم. با این حال، کنش متقابل بدنی که کنش متقابل موجودات آزاد را تعریف می‌کند، با پارامترهای علیت طبیعی قابل توصیف نیست (گرچه مطمئناً باید پاسخگوی این قوانین باشد و درون آن‌ها عمل کند). کنش متقابل بدنی موجودات آزاد، ندا دردادن و پاسخ‌دهی به درخواست متقابل است.[1] در روابط میان موجودات آزاد که به این صورت کنش می‌کنند، بدن به مثابه واسط ارتباط مقاصد و آزادی‌مان عمل می‌کند: دقیقاً به مثابه زبان عمل می‌کند. این در نهایت، اهم بحث فیشته (FNR , 74; SW , III: 80) در باب «شکل‌پذیری» (formability) ضروری بدن انسانی است: توانایی «مفصل‌بندی» (articulate)، خود مستلزم آن است که سوژه ـ فرد انسانی ـ باید قادر باشد بدن‌اش را اظهار کند، پس مفصل‌بندی‌های مرتبط ـ «مفاصل» ـ بدن انسانی، مفصل‌بندی‌های طبیعی ارگانیسم حیوانی نیستند، بلکه مفصل‌بندی‌های خود وی هستند. موجود آزاد، یعنی [کسی که] باید با بدن خود به عنوان نشانه‌ای از خودش در ارتباط باشد. بنابراین، ارتباط از این منظر، ماهیت خاص بدن انسانی است: ارتباط کاری نیست که کسی باید یا نباید انجام‌اش دهد؛ برعکس، فرد صرفاً به دلیل دارا بودن بدن انسانی (Leib) درگیر رابطه با دیگران است و بنابراین، پرسش این نیست که آیا فرد با دیگران ارتباطی

← مقایسه کنید با بحث فیشته در باب تمایز میان عملکردهای قوی‌تر و ضعیف‌تر در اندام‌های حسی انسان: FNR , 60– 2; SW , III: 64– 6

۱. مقایسه کنید با نوزو: «از نظر فیشته، بدن انسان بیان‌گر تعین‌مندی اینترسوبژکتیویتهٔ فردی و مقصود (Bestimmung) است» (Nuzzo 2006 : 79) و از سوی دیگر «تمامی کنش‌های بدنی ما، آزادی را مستقیماً به وجود (existence) بدل می‌کنند و با فعلیت آزادی این‌همان هستند» (Nuzzo 2006 : 86– 7). در پیوند به بسط این ایده در فلسفهٔ هگل رجوع کنید به: Russon 2014

برقرار می‌سازد یا خیر، [پرسش این است که] چگونه با دیگران ارتباط برقرار می‌کند. به طور خلاصه، آن نوع کنشی که برای موجود آزاد قطعی است، دقیقاً بیان [یا اظهار] است، و تنها در و از مجرای اخذ بدن‌هایمان به مثابه زبان است که به رسمیت‌شناسی متقابل که تجلی آزادی‌مان است، به اجرا درمی‌آید.

در چارچوب موجودات آزاد که یکدیگر را به این صورت می‌شناسند، بدن‌های این موجودات آزاد باید برای این موجودات آزاد به مثابه زبان وجود داشته باشد: بدن خاص موجود آزاد باید برای سایر موجودات آزاد به عنوان یک فراخوان، به عنوان ندایی برای به رسمیت شناخته شدن از مجرای اظهار آزادی وجود داشته باشد. بنابراین، فیشته با پیش‌بینی پدیدارشناسی لویناس از «چهره»، تحلیل خویش را از بدن با این ادعا به پایان می‌رساند که بدن انسانی شکلی «مقدس» برای وجود انسان است و اکنون می‌توانیم ببینیم که چرا چنین است.[1] موجود آزاد در تجربهٔ پاسخ‌دهی به «فراخوان» دیگری، که در و از مجرای بدن دیگر اظهار می‌شود، خودش را وضع می‌کند. و این بدین معناست که موجود آزاد باید کسی باشد که بدن دیگری بلافاصله برای وی به مثابه درخواست به رسمیت‌شناختن تجربه شده باشد. بدن انسان تنها با حضورش[2] به به‌رسمیت‌شناختن ندا درمی‌دهد و کل قلمرو آزادی شامل این پارامترها می‌شود که چگونه این وضعیت قوام‌بخش اینترسوبژکتیومان را به چنگ آوریم.

نتیجه: بدن انسان

ارسطو در نوشته‌هایش در باب حرکت حیوانات، خاطرنشان کرد که اگر قرار باشد حرکتی وجود داشته باشد، مفصل، اتصال ضروری بدن است: تنها بدن‌های مفصلی شرایط مادی‌ای را ارائه می‌دهند که خودحرکی بتواند [دارای] روح باشد.[3] ما هم به‌طور مشابه می‌توانیم بپرسیم، «شرایط بدنی ضروری برای خودآگاهی

1. FNR , 79; SW , III: 85– 6.
2. presence
3. Aristotle 1981 : III.10.433b12– 26.

آزاد –موجود عقلانی– چیستند؟» آنچه را که تحلیل فیشته نشان می‌دهد این است که این بدن به مثابه زبان است که شرط مادی امکان آزادی را مهیا می‌سازد. با این حال، یک بدن به تنهایی نمی‌تواند زبان باشد، بلکه فقط می‌تواند به مثابه یک زبان، در چارچوب به رسمیت‌شناسی متقابل آن وجود داشته باشد: زبان بدن مشترکی است که میان دو فرد انسانی ـ به مثابه واسط اشتراکی ـ به هدف برقراری ارتباط [میان] آزادی آن دو وجود دارد. بدن مشترکی است که از مجرای سامانهٔ اشتراکی مفصل‌بندی‌ای عمل می‌کند که شرط لازم خودآگاهی آزاد است.[۱]

۱. مقایسه کنید با ایدهٔ بدن به مثابه «مفهومی دوجانبه» در: Bernstein 2010 : 64

Bibliography

ACR Fichte, Attempt at a Critique of All Revelation. A. W. Wood (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CC Fichte, "Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand," trans. John Botterman and William Rasch, in Philosophy of German Idealism, Ernst Behler. New York: Continuum, 1987.

EPW Fichte, Fichte: Early Philosophical Writings, trans. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

FNR Fichte, Foundations of Natural Right, trans. Michael Baur and ed. Frederick Neuhouser. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GA J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften , ed. E. Fuchs, R. Lauth, H. Jacobs, H. Gliwitsky, et. al. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog, 1964– 2012.

IW Fichte, Introductions to the Wissenschaftslehre, ed. D. Breazeale. Indianapolis: Hackett, 1994.

K Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/ 99, ed. Erich Fuchs. Hamburg: Meiner, 1994.

R Fichte, "Reclamation of the Freedom of Th ought from the Princes of Europe, who have Oppressed it Until Now" in J. Schmidt (ed.) What is Enlightenment? Eighteenth-

Century Answers and Twentieth- Century Questions, Berkeley: University of California Press, 1996: pp. 119– 43.

RPP Fichte, "Review of Immanuel Kant, Perpetual Peace," trans. Daniel Breazeale, Th e Philosophical Forum 32: 311– 22.

SE Fichte, System of Ethics, trans. and ed. Daniel Breazeale and Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SK Fichte, Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), trans. And ed. Peter Heath and John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. [Contains the "First and Second Introductions" and Foundations of the Entire Wissenschaftslehre.] SW Sämmtliche Werke , ed. I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.

VM Fichte, Th e Vocation of Man, trans. Peter Preuss. Indianapolis: Hackett, 1987.

WLnm Fichte, Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre nova methodo (1796/ 1799), trans. D. Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

یوهان گوتلیب فیشته، فیلسوف سیاسی[1]

گونتر تسولر

ترجمهٔ عتیق اروند

۱. نظام اولی آزادی

پروژهٔ فلسفی یوهان گوتلیب فیشته (۱۷۶۲ – ۱۸۱۴) به طور کامل سیاسی است. تفکر او ـ هرچقدر هم انتزاعی، خشک و به نظر بدور از امور روزمره ـ بیانگر تحولات دراماتیک عصرش بود: از انقلاب فرانسه گرفته تا امپراتوری اروپایی ناپلئون بناپارت و خیزش ملی آلمان در جنگ‌های آزادی‌بخش علیه کشورگشای کُرس.[2] مفهوم کلیدی (key concept) فلسفهٔ سیاسی سرآمد فیشته، آزادی بود: آزادی سیاسی از ستم و سلطه، همچنین آزادی شناختیْ (cognitive freedom) از خطا و توهم، آزادی فرهنگی از تأثیرات و نفوذ خارجی، آزادی اخلاقی از اِعمال علایق خودخواهانه، آزادی اجتماعی از نابرابری اقتصادی و بی‌عدالتی، آزادی مذهبی از خرافات و ایمان کور، و [در آخر][3] آزادی فلسفی از پیش‌داوری و پیش‌فرض.

---

1. Forthcoming in Oxford Handbook to German 19th Century Philosophy, ed. Michael N. Forster and Kristin Gjesdal (Oxford: Oxford University Press)

۲. منظور تسولر از «کشورگشای کُرس»، ناپلئون بناپارت (۱۷۶۹ ـ ۱۸۲۱) است؛ چرا که جزیرهٔ کرس، زادگاه ناپلئون است.

۳. تمامی قلاب‌ها و پانوشت‌ها از مترجم است.

اما آزادی چندوجهی‌ای که فیشته دنبال می‌کرد، نه صرفاً منفی که در جهت رفع موانع و انحرافات بود. آزادی برای فیشته، در درجهٔ نخست به معنای آزادی مثبت خودتعین‌بخشی (self-determination) است که به طور سیاسی، از خودگردانی (self-governance) و تابعیت سنجیده از قوانینی صحبت می‌کند که خود فرد آن‌ها را ساخته یا به آن‌ها تن داده است. بر این مبنا، آزادی در نظر فیشته ماهیتاً متضمن هنجارهایی برای استفادهٔ مناسب از آزادی است؛ قوانینی که کاربست آن‌ها ما را در جهت دستیابی به اهداف تعیین شده و وسائل گزینش شده هدایت می‌کنند. برعلاوه در نظر فیشته، آزادی به مثابه خودمختاری (autonomy) فهمیده می‌شود. همچنین به مثابه غایت نهایی وجود انسانی نیز عمل می‌کند؛ چیزی که ازبرای خودش دنبال می‌شود بی‌آن‌که هیچ هدف یا موضوع دیگری بر آن غالب آید.

فیشته تمرکز بر آزادی را به مثابه موتور محرک و هدف کلی زندگی ارزشمند بشری، و به مثابه دغدغهٔ اصلی تأمل فلسفی پایدار، از کانت به ارث برد؛ کسی که فلسفهٔ رسیده‌اش را وقف محدودسازی فضای مفهومی به نفع آزادی در جهانی ساخت که به طریقی دیگر، توسط قوانین علی طبیعی و تعین‌بخشی همه‌جانبهٔ چیزها و رویدادها اداره می‌شد. به طور خاص، کانت موجود انسانی را در رابطه‌ای دوگانه با واقعیت قرار داده بود: یکی، تابعیت از قوانین طبیعت و دیگری، خلاصی از چنین قوانینی و تبعیت از قانون آلترناتیو آزادی که عمدتاً در قانون اخلاقی حاکم بر عاملیت خودتعین‌بخش (self determined agency) تبارز می‌یابد.

بهایی که کانت برای ارائهٔ چنین تصویر دوگانه‌ای از وجود انسانی پرداخت، عرضهٔ روایتی دولایه از واقعیت بود. نظم طبیعت که آشکارا واقعی بوده و قوانین سفت و سخت فیزیکی بر آن حاکم بود، به سطح پدیداری تنزل یافت که ظاهری یا توهم صرف بود و توشه‌ای در خود نداشت و در فراسوی این ظاهر، به استقرار خویش در زیربنایی غیرقابل درک از واقعیت (چیزها درخود)[1] اشاره داشت.

---

۱. تمامی پرانتزهایی که واژه‌ها و عبارات درونش به فارسی ترجمه شده، از نویسنده است.

در روایت ایدئالیستی کانت، جهان معمولی ابژه‌ها و افراد در فضا و زمان، هم حضور زیرلایه‌ای و ناشناختهٔ چیزها (در) خودشان و هم تأثیر شکل‌دهی اشکال کلی شناخت بشری (فضا، زمان و مقولات: به طور عمده مفهوم علیت) را منعکس می‌سازند که از نظم قانونمند یک جهان فضا ـ زمانی حکایت دارند.

قلمرو چیزها درخود، پس از رهاشدن از قوانین الزام‌آور واقعیت فیزیکی، وارد تفسیری غیرشناختی و غیرعملی در فلسفهٔ اخلاق کانت شد؛ جایی که به مثابه حوزه‌ای از بسترها و محدوده‌های عاملیت عقلانی انسان عمل می‌کند. کانت فضای مفهومی آزادی را به مثابه حوزه‌ای از قوانین کلی و محدودیت‌های هنجارینی تصور می‌کرد که آزادی سلبیْ از خودتعین‌بخشی طبیعی را، به همراه آزادی صوری گزینش و آزادی مثبت خودتعین‌بخشی عقلانی ترکیب می‌کرد.

فیشته در تفسیر ایدئالیستی جهان طبیعی پیرو نزدیک کانت بود؛ [تفسیری که] به مثابه تضمین صرف ـ با وجود بازنمایی‌هایی واقعی و در همبستگی عاملیت آزاد با لایهٔ زیرینی از واقعیت خارج از فضا، زمان و نظم علی طبیعی ـ قلمرو آزادی رادیکالی است که به واسطهٔ قوانین غیرطبیعی و «اخلاقی»‌ای اداره می‌شود که در عوض احکام و دستورات («بایدها») و به جای توصیفات («هست‌ها»)، هنجارها را دربر می‌گیرد. وی همچنین برای پیشی‌گرفتن از کانت، در جست‌وجوی گسترش دامنهٔ اشکال شناختی جهت شکل دادن به واقعیت و به حداقل رساندن نقش غیرقابل درک چیزها درخود بود. امری که او آن را به نقاط محدود صوری‌ای تقلیل داد که مقاومت در برابر فعالیت‌های خودالقاء کننده و خودانگیختهٔ بشری را به واسطهٔ قراردادن دومی [یعنی خودانگیختگی یا خودمجذوب‌سازی] در بررسی «check» فراهم می‌سازد.

مهمتر از همه، هدف فیشته بسط کارکرد بنیادین آزادی‌ای بود که کانت آن را به نظم جهانی اخلاقی محدود ساخته بود تا جهان فیزیکی را ـ که در این لحظه چیزی جز حوزه‌ای طبیعی برای اِعمال آزادی فراطبیعی تلقی نمی‌شد ـ دربر گیرد. هدف اعلام‌شدهٔ فیشته این بود که آزادی را به مثابه یک اصل حقیقتاً کلی و واحد نهادینه

سازد تا که بستر نهایی‌ای برای هر دو جهان [جهان اخلاقی و جهان فیزیکی] فراهم شده و ادغام آن‌ها از طریق تعامل متقابل ـ جهان طبیعی‌ای که از نظر مادی بیانگر نظم اخلاقی است و نظم اخلاقی‌ای که از نظر هنجاری مقوم جهان طبیعی است ـ میسر شود.

در این فرایند، فیشته در پی آن بود که فلسفه‌ای را ـ که در کانت به فلسفهٔ نظری طبیعت و فلسفهٔ عملی آزادی تقسیم شده بود ـ به یک «نظام آزادی» فراگیر و نظامی اولی از این دست بدل سازد. فیشته در قدم نخست بر آن شد تا عقل را ـ که در کانت به عقل نظری درگیر در تعین‌بخشی ابژه‌ها و عقل عملی درگیر در تعین‌بخشی اراده تقسیم شده بود ـ به مثابه منبع واحد و مرجع نهایی همهٔ انواع دعوی‌های هنجارین تثبیت کند. آزادی ـ که برای کانت «سنگ سرپوش»[1] معماری عقل بود ـ قرار بود بستری مشترک و تهدابی واحد برای تک‌تک اجزای یکپارچهٔ نظام فلسفی شود.

از نظر فیشته، [لحظهٔ] وحدت عقل نظری و عقل عملی ـ که پیشاپیش کانت آن را متصور شده بود، اما متناوباً توسط وی در بعد اصلی، فراتر از دسترس یا درک بشر، و در چشم‌انداز نهایی، هدفی با مقصد دست‌نایافتنی تثبیت شده بود ـ این بود که تحقق عینی تقارب نظریه و عمل، طبیعت و آزادی و خود و جهان رخ دهد. روش‌های اساسی دستاوردهای خودانگیختهٔ بشری، دانستن و انجام دادن ـ که پیش از این به‌هم مرتبط و باهم مقایسه شده بودند اما به واقع از یکپارچگی برخوردار نبودند ـ باید در شکل یا شرایط اساسی خودمتعین و خودگردان فعالیت «آزاد» انسانی ردیابی می‌شدند.

فیشته انواع اصطلاحات را برای توصیف زمینهٔ گریزان عقل انسانی استفاده یا ابداع کرد تا خصیصهٔ پویای تأسیسی واحد اما به طور پیچیده ساختاریافته، و وضع منحصر به‌فرد آزادی آن را بیان کند. این اصطلاحات، عمدتاً شامل فرانهی posit-ing (setzen)، کنش عملی factual act یا کردوکار (f) act (Tathandlung)

۱. می‌توان آن را به عنوان آخرین خشت بنا یا نقطهٔ نهایی و کامل کنندهٔ یک بنا نیز فهمید.

و شهود عقلانی (intellektuelle Anschauung) (intellectual intuition) هستند و برای بیان «دوگانگی اصلی» شناخت و اراده، در یک بعد زمینه‌ای یا در یک لایهٔ بنیادی طراحی شده‌اند و تمایزهای متعاقب، با استعلایابی [این لایه] میسر خواهند شد.

جهت‌گیری عملی و کلی نظام اولی آزادی مورد نظر فیشته، با خویش خصلت تأسیسی اراده را برای فیشته به ارمغان آورد. در نظر فیشته، واقعیت اولیه ارادی بود: به طور مستقیم در آگاهی عملی بی‌واسطه از محرک‌ها، اهداف و هنجارهای ارادهٔ فردی و به طور غیرمستقیم در آگاهی نظری باواسطه از ابژه‌ها و فرآورده‌های کنش ارادی. از این منظر، فیشته حتی اراده را تنها واقعیت موجود می‌دانست و همهٔ موجودات به ظاهر واقعی دیگر ـ ازجمله سوژه‌هایی که اراده می‌کنند و ابژه‌هایی که اراده می‌شوند ـ چیزی جز پیش‌افکنی‌ها و وسائلی برای انتقال اراده نیستند.

این نگرش به جهان که از نظام آزادی فیشته حاصل می‌شود و اولویتی که اراده [در این نظام] می‌یابد، جهانی طبیعی بود و طوری سازگار و طراحی شده بود که با کار انسان (human work) شکل‌پذیر شود و جهانی اجتماعی ـ فرهنگی (اخلاقی) مناسب و در معرض تغییر و نوآوری تحت اصل هدایت آزادی کلی یا جهانی باشد. در نظر فیشته، جهان مادی به طور کل و وجود جسمانی انسان به طور خاص، به ترتیب محیط و اسبابی جهت تجلی مادی فعالیت ذهنی خودجوشی بود که به فرمانروایی «روح» بر ماده و اذهان بر چیزها قابل انتساب بود.

خاستگاه معنوی، جهت‌گیری جسمانی (somatic) و اجتماعی نظام آزادی‌ای که فیشته متصور شده بود، آن را برای عرضه‌داشت و تجویز متعارف نامناسب ساخت. فیشته اندیشهٔ فلسفی‌اش را ـ در عوض این‌که به مجموعه‌ای از آموزه‌های فلسفی‌ای محدود کند که از طریق کلام یا نوشتار منتقل می‌شوند ـ جهت الهام‌بخشی به خوانندگان و شنوندگان‌اش به تفکر کردن آزادانهٔ خودشان در باب زمینه‌ها و حدود آزادی و پیامدهای ناشی از آن در زندگی‌شان در مد نظر گرفت. فیشته با پذیرش اصل روشنگری ـ آن‌گونه که کانت آن را فرموله کرد: یعنی خوداندیشی ـ عموم روشنفکران

را به این چالش دعوت کرد که آزادی و خودتعین‌بخشی عقلانی را که مستلزم اصل هدایت تفکر و عمل همگانی است مبنا قرار دهند.

۲. آموزهٔ استعلایی

طرح نظام آزادی فیشته، در ابتدا به یکباره و به تمامی به ثمر ننشست. فیشته کل زندگی حرفه‌ای‌اش را از سال ۱۷۹۳ تا ۱۸۱۴ صرف توسعه، بازنگری و انتشار نظام محصَل کرده و بیش از ده‌ها نسخه از آن را تولید کرد که هیچ کدام از این نسخه‌ها به‌جز نخستین نسخه، هرگز در جریان زندگی‌اش منتشر نشدند. خصلت گریزان نظام آزادی، عمدتاً مرهون هدف بلندپروازانهٔ فیشته در ادای دین به دقت نظر و روش علمی بود تا موضوعی را ارائه دهد که به طور اساسی از عطف توجه به مفاهیم ثابت و آموزه‌های موجز یعنی وضع و کارکرد امر نامشروط و نامتناهی ـ آزادی ـ در زندگی متناهی و مشروط اجتناب ورزد.

فیشته در نگرش اساسی خود کوشید در نظام علمی آزادی، پروژهٔ کانت ذیل هدف فلسفهٔ استعلایی را دنبال کند و توانست شرایط لازم برای امکان خاص تجربهٔ ابژه‌ها در فضا و زمان را ارائه کند. کانت با تمایزگذاری میان خاستگاه نامحدود، غیرتجربی (پیشینی) اصول استعلایی و کارکرد محدود، تجربی (پسینی)شان، در پی تثبیت یک «متافیزیک تجربه» (H. J. Paton) بود که ترکیبی از توجه تجربه‌گرایانه به قلمروهای حسی عقل و همچنین تمرکز عقل‌گرایانه بر گونه‌ای از دانش بود که قرار بود مستقل از تجربه معتبر باشد.

فیشته بـــر آن شد تـــا پـــروژهٔ استعلایی کـــانت از فـــرادانش غیـــرتجـــربی (non-empirical meta-knowledge) را در باب شرایط و حدود دانش ممکن و ابژه‌های ممکن دانش تداوم بخشد. او نام فلسفهٔ استعلایی را به «Wissenschaftslehre» که متناوباً به «آموزهٔ علم» و «آموزهٔ دانش» ترجمه می‌شود، تغییر داد تا مقام علمی فلسفه را به مثابه رشته‌ای اساسی برای همهٔ انواع مدعیات شناختی نشان دهد. برخلاف کانت که فلسفهٔ استعلایی را به فلسفهٔ نظری مربوط به شناخت آنچه هست

محدود ساخت، فیشته قصد داشت فلسفهٔ عملی به ویژه فلسفهٔ اخلاق را در حوزهٔ فراعلمی‌ای قرار دهد که فلسفه می‌بایست باشد ـ حتی در جایگاه برتر ساختار نظام.

فیشته همچنین از کانت ـ و برخی از پساکانتی‌های اولیه ـ پیروی کرد تا نظام آموزهٔ استعلایی آزادی را بر مجموعه‌ای از اصول الهام‌گرفته شده از نخستین اصل کانتی ادراک استوار سازد؛ که این خود دربرگیرندهٔ تولید خودانگیختهٔ ساختار اساسی تفکری است که در اندیشهٔ اولی و کلی «من می‌اندیشم» به بیان درآمده است. فیشته به منظور ارائهٔ اصل کانتی ادراک به راستی کلی، حوزه‌اش را گسترش بخشید تا به همهٔ انواع شناخت، اراده و احساس جا باز کند. در این فرایند، او اصطلاحات خاص «فکر کردن» و «شهود کردن» را با اصطلاح ژنریک «فرانهی» جایگزین کرد؛ اصطلاحی که برای انتقال فعالیت ذهنی خودانگیختهٔ پیش‌آگاهی، زیربنای تمامی کنش‌های ذهنی آگاهانه و هرگونه (خود)آگاهی است. فیشته همچنین در تعیین عاملیت مدعی‌ای که خود را در کنش‌های ذهنی آگاهانه همچنان‌که پیش‌آگاهانه با ضمیر اسمی اول شخص «من» تبارز می‌دهد، پیرو کانت بود.

برای فیشته «من» نه‌تنها به مثابه خاستگاه و شکل اساسی خودهوشیاری از خودآگاهی (self-awareness of self-consciousness)، بلکه همچنین به‌مثابهٔ مبنای تمامی آگاهی از ابژه‌ها و در نتیجه، همهٔ ابژه‌های چنین آگاهی‌ای عمل می‌کند. به طور خاص، فیشته در پی آن بود تا خود واقعیت ابژه‌های به تجربه درآمده در [نسخهٔ] اولیهٔ منتشر شده را ـ به واسطهٔ تولید فعال «فرانهی» من ـ در یک نامن (not I) «فرانهی شدهٔ» مشروط به تمایز و تعین‌بخشی بیشتر در کل جهان ابژه‌ها ردیابی کند. اصطلاح دربرگیرندهٔ فیشته برای «من» در کارکرد دوگانه‌اش برای سرشت خودآگاهی (سوبژکتیویته) و سرشت آگاهی ابژه‌ها (ابژکتیویته)، «سوژه ـ ابژه» یا «سوژه ـ ابژکتیویته» بود.

هنگامی که نخستین (و تنهاترین) نسخهٔ منتشرشدهٔ Wissenschafts-lehre ـ معروف به «بنیاد فراگیر Wissenschaftslehre» (۱۷۹۴ ـ ۱۷۹۵) ـ با استقبال خصمانه و جدل‌آمیز مواجه شد و به نفس‌گرایی و گرایش به ایدئالیسم

سوبژکتیو فلسفهٔ استعلایی رفرمیستی متهم شد، فیشته کوشید نسخهٔ جدیدی (Wissenschaftslehre "nova methodo") را ارائه کند و در آن بخش‌های اساسی، نظری و عملی فلسفهٔ اولیهٔ خود را در یک روایت فلسفی ادامه‌دار (تاریخ خودآگاهی) دربارهٔ ظهور «خود» و جهان بگنجاند. هوشیاری از سوی موجودی عملاً باهوش که اراده‌اش در انتخاب‌هایش به طور فرمال [یا صوری] آزاد است اما از نظر مادی به هنجارهای نظری و عملی شناخت درست و رفتار مناسب محدود می‌شود. در میان هنجارهای ارادهٔ هوشمند، عمدتاً اصول قانون و اخلاق قرار داشت و فیشته در نشر [تازهٔ] کتابش به آن‌ها توجه کرد. [این اصول] معیار مناسبی از خاص‌بودگی و انضمامی شدن مبانی کلی‌تر و انتزاعی‌تر فلسفهٔ استعلایی‌ای است که فیشته قبلاً ارائه کرده بود. سایر پیامدهای اصولی برنامه‌ریزی شدهٔ نظام فلسفی فیشته در فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ دین، یا تحقق نیافتند و یا صرفاً در حد طرح باقی ماندند.

۳. دولت حق

فلسفهٔ حقوق فیشته تحت نام بنیاد حق طبیعی (۱۷۹۶ ـ ۱۷۹۷)، پیش از اثر متناظر کانت یعنی «اصول اولی متافیزیکی آموزهٔ حق» از کتاب متافیزیک اخلاق (۱۷۹۷) نگارش یافت. فلسفهٔ حقوق پیشینی فیشته تفاوت قابل توجهی با اثر اندکی پسینی‌تر کانت داشت که عبارت بود از تلقی قانون با همراهی اخلاق، که به مثابه بخشی جدایی‌ناپذیر از فلسفهٔ اخلاق، تابع قانون اخلاقی است و بر مبنای الزام‌آوری مطلق حقی که به طور نامشروط همگان را در محدودسازی استفادهٔ بیرونی از آزادی‌شان و سازگاری این آزادی با آزادی متناظر هر شخص دیگری مقید می‌سازد. در مقابل، فیشته با تکیه بر سنت اولیهٔ مدرن قرارداد اجتماعی (هابز، لاک، روسو)، قانون را به مثابه ابژهٔ ملاحظات محتاطانه در روشنایی منفعت شخصی‌ای که افراد در یک انجمن دارند تلقی می‌کرد؛ انجمنی که امنیت هر یک از افراد را تأمین می‌کند و میان آن‌ها همبستگی ایجاد می‌کند و برای دستیابی سازندهٔ افراد به اهداف‌شان ضروری پنداشته می‌شود.

حرکت فیشته از یک مفهوم خاص اخلاقی به مفهوم کاملاً سیاسی حق به طور عام و از التزام قانونی و محدودیت‌های قانونی به طور خاص، نشان‌دهندهٔ یک گسست رادیکال از سنت قانون طبیعی بود که حوزهٔ حقوقی را به هنجارهای اخلاقی ـ که ظاهراً مبتنی بر ماهیت ابژه‌ها به شمول ماهیت بشری بود ـ گره زده بود. با این حال، فیشته مفاد قانون طبیعی را به قانون موضوعهٔ ایجابی و به طور تاریخی بالفعل پیوند زد تا شرایط فوق ایجابی و فراتاریخی را به منظور تضمین آزادی قانون از انتخاب خودسرانهٔ مبتنی بر منافع جزئی قدرت و سلطه حفظ کند. اما برخلاف زمینهٔ کیهانی و الهیاتی قانون طبیعی سنتی در نظم جهانی یا در ارادهٔ الهی، قانون در نظر فیشته تا آنجا که: طبیعی بود خلاف امر تاریخی بود، کلی بود خلاف امر تکین بود، و ضروری بود خلاف امر تصادفی بود. قانون بر اساس الزامات عاملیت هوشمند خودآگاه بنا یافته است. فیشته بحث استعلایی‌اش را به حوزهٔ حقوقی و سیاسی گسترش داد و مدعی شد که تثبیت یک نظام حقوقی ـ سیاسی (juridico-political) به طور کل و استقرار آزاد چنین نظمی به طور خاص، شرط لازم ظهور و شکوفایی افراد تماماً انسانی است.

به طور مشخص‌تر، استدلال فیشته این بود که انسان‌ها نه در انزوای فردی، بلکه تنها با یکدیگر درون جامعه و در یک «اجتماع آزاد» است که به آگاهی خویش دست خواهند یافت. فیشته در حالی که نظم سیاسی قانون را ماحول خودتعین‌بخشی و آزادی فرد انسانی قرار داد، حق را به مثابه یک اصل حقوقی همراه با تجلیات متکثر (حقوق) آن، غایت نهایی آزادی فردی معرفی کرد و فردیت و حقوق قانونی‌اش را نه وقایعی طبیعی بلکه نتیجهٔ فرآیند شکل‌گیری حقوقی و سیاسی‌ای دانست که حیوانات عاقل پیشااجتماعی را به شهروندانی آزاد بدل می‌سازد.

در نظر فیشته، گذار از انسان تک‌وتنها، غیراجتماعی و پیشاسیاسی به یک جامعهٔ حقوقی ـ سیاسی متشکل از افراد آزادانه همبسته و اجتماعی‌شده، مستلزم یک کنش «به‌رسمیت‌شناسی» است؛ به بیانی دقیق‌تر، به‌رسمیت‌شناسی فاعل متعقل به واسطهٔ دیگری به مثابه وجودی آنچنان‌که هست. فیشته در صحنه‌ای خیالی و اولیه

از اجتماع، انسانی که پیشاپیش عملاً متعقل پدید آمده را [در نظر گرفت] که در پی برداشتن نخستین گام‌ها برای پدیدآوری رفتار عقلانی انتخاب آزادانه در انسان [دیگری] است که صرفاً عقلانیت عملی خفته دارد. درخواست (solicitation) یا فراخوان (summons) به یک حیات ارادهٔ عقلانی، باید بر مبنای صورت و سایر ویژگی‌های بدنی باشد که نشان‌دهندهٔ بالقوگی عقلانی در یک فرد تا هنوز پیشاعقلانی است.

به مثابه دعوتی برای آزادی عملی آگاهانه، تأثیر آموزشی اعمال شده توسط فردی بر فرد دیگر، نباید از طریق نیروی فیزیکی صرف انجام می‌شد؛ بلکه فراخوان به یک حیات عقل عملی باید به شکل ارتباط واسطه‌مند نمادین مانند سخن گفتن صورت می‌گرفت. مضاف بر آن، به‌رسمیت‌شناسی مستلزم محدود ماندن به یک رویداد مجرد و یک‌جانبه نبود، بلکه باید به عمل به‌رسمیت‌شناسی متقابل و دوامدار منجر می‌شد و به فراسوی دو جناح درگیر در صحنهٔ اجتماع اولیه گسترش می‌یافت تا جامعهٔ کلی‌ای را دربرگیرد که به واسطهٔ تأثیر متقابل آزاد قوام یافته و حفاظت می‌شود.

به گفتهٔ فیشته، وسیلهٔ امکان‌پذیرشدن و تضمین رفتار مداوم به‌رسمیت‌شناسی جمعی، اصل حق بود. بر اساس این اصل، هر شخصی باید استفاده از آزادی فردی خویش را به واسطهٔ مفهوم آزادی فردی دیگران در نظر می‌گرفت و در نتیجه محدود می‌کرد. حوزهٔ حق که به این قرار تثبیت یافته بود، اجازه می‌داد و تضمین می‌کرد که اعمال اجتماعی سازگار با آزادی در یک فضای مشترک با به‌رسمیت‌شناسی چندجانبهٔ وضعیت برابر هر فرد به مثابه عامل متعقل آزاد محدود شود.

حقی که به این ترتیب حاصل می‌شود، به مثابه شرط ظهور اولیه و دوام وجود عاملیت متعقل خودآگاه ـ آنچنان‌که کانت معتقد بود ـ یک ضرورت اخلاقی نبود، بلکه مسئله‌ای مربوط به عقلانیت پراگماتیستی بود. در نظر فیشته، این امر یک ناسازگاری منطقی در رفتار حیات فردی محسوب می‌شود که ابتدا از ورودی اجتماعی به درون عاملیت متعقل منتفع می‌شود و سپس با امتناع از به‌رسمیت‌شناسی

متقابل و مستمر سایر عاملیت‌های متعقل، به همین ترتیب در رفتار مستمرش نسبت به دیگران، شرایط چنین اجتماعی شدن عقلانی را نفی و حتی تضعیف می‌کند.

فیشته به منظور ایجاد ثبات و اطمینان‌بخشی به عمل عقلانی تبارز یافته در رفتار به‌رسمیت‌شناسی مستمر، در نظر داشت که بنگاه حق اولیه شامل استقرار قدرتی باشد که به اندازهٔ کافی برای تضمین و پیشبرد مؤثر انطباق با رفتار درست قوی باشد. این قدرت اجتماعی، دولتی (state) بود که به مثابه دولت حق فهمیده می‌شد که در آن اعمال قدرت و استفاده از زور تابع شرایط محدود کننده‌ای بود که بازتاب دهندهٔ هدف محدود دولت به عنوان ضامن نظم قانونی است و نه به مثابه یک نگهبان اخلاق یا یک تأمین کنندهٔ رفاه اجتماعی.

خطوط اساسی حکومت سیاسی ارائه شده توسط فلسفهٔ حق فیشته، در سنت مدرن اولیهٔ قرارداد اجتماعی (social contract) قرار داشت و مجموعهٔ کاملی از این قراردادها را دربر می‌گرفت که به وسیلهٔ آن‌ها، ابتدا دولت تأسیس می‌شد و شهروندان هم همان ابتدا تسلیم قدرت آن می‌شدند. سایر برجسته‌ترین ویژگی‌هایی که دولت فیشته‌ای (Fichtean state) را به مثابه محافظ سیاسی حق مطرح می‌سازد، عبارتند از: تبیین مالکیت که در پی ایجاد تعادل میان مالکیت خصوصی (private ownership) و منافع جمعی (social utility) است، ارائهٔ مفهومی از مجازات برای تخطی از قانونی که متخلف را کسی می‌دانست که با نادیده گرفتن نیروی الزام‌آور قانون، و همچنین نهادی جهت نظارت (افورات ephorate)[1] که

---

۱. افورات یا مجمع ناظران، ریشه در نظام سیاسی ـ حقوقی دولت‌شهر اسپارت دارد و به نهادی متشکل از گروهی از مقامات که افورها ephors نامیده می‌شدند اشاره دارد. افورها قدرت قابل توجهی در نظارت بر و تنظیم دولت داشتند. فیشته وجود این نهاد را برای انتظام‌بخشیدن به دولت مدرن حیاتی می‌داند. کارکرد افورات فیشته‌ای عبارت است از:

نظارت بر حکمرانی: افورات باید اطمینان یابد که دولت مطابق بر اصول عدالت و قانون عمل می‌کند.

مداخله در حکمرانی نادرست: اگر دولت از اهداف‌اش منحرف شود و یا عدالت را زیر پا کند، افورات موظف است در قدرت اجرایی دخالت کند. ←

بر انتظام و عملکرد عادلانهٔ دولت نظارت می‌کند و حق و وظیفهٔ دخالت در شرایط حکمرانی نادرست را دارد.

علی‌رغم تمایل خاص به قانون‌گذاری بیش از حد برای تضمین رعایت قانون توسط شهروندان، فلسفهٔ حقوق اولیهٔ فیشته به سنت مدرن دولت لیبرال تعلق دارد که بر مبنای آن، دولت جهت فراهم‌سازی و محافظت از آزادی فردی شهروندان در اِعمال حقوق‌شان ایجاد شده است؛ [حقوقی] که شامل اخذ و مبادلهٔ اموال مادی و غیرمادی می‌شود. بر این اساس، برابری مربوط به رفتار به‌رسمیت‌شناسی متقابل، در درجهٔ نخست یک برابری حقوقی است که آزادی سیاسی از جمله وضع قوانین مشارکتی یا حکومت مردمی را دربر نمی‌گیرد.

فیشته در [بحث از] برابری‌طلبی (egalitarianism) حقوقی‌اش، نگرانی خاصی بابت برابری اجتماعی از منظر حقوقی نداشت. قرار شد به موضوع برابری اجتماعی خارج از محدودهٔ فلسفهٔ حقوقی خاص یعنی در حوزهٔ «سیاست کاربردی» (applied politics) بپردازد. به ویژه در اثر بعدی‌اش در اقتصاد سیاسی (دولت تجاری بسته؛ ۱۸۰۰) او با منظری حقوقی ـ سیاسی از هدف اجتماعی ـ سیاسی خودکفایی اقتصادی فردی ملی حمایت کرد و مبنای حقوقی آن را در حق کلی برای بقای حیات ـ از طریق کار و بستر سیاسی آن ـ و حاکمیت گستردهٔ دولت بر بازار کالاها و نیروی کار به بحث گرفت.

۴. اخلاقی انضمامی

فیشته با تخصیص بنیاد فلسفی قانون و سیاست به قواعد قراردادی احتیاطی حاکم بر نهاد [دولت] و حفظ شکوفایی فرد اجتماعی‌شده، فلسفهٔ عملی را در فلسفهٔ اخلاق به معنای کانتی‌اش ـ مبتنی بر رفتار قانونی بی‌قیدوشرط (قانون اخلاقی) ـ

→ موازنهٔ قدرت: افورات به مثابه موازنهٔ میان سایر قوای دولتی عمل می‌کند، از سوء استفاده از قدرت جلوگیری می‌کند و ضامن پاسخگوبودن دولت در برابر شهروندان است.

رجوع کنید به: بنیاد حق طبیعی؛ بر اساس اصول آموزهٔ دانش: بخش دوم حق طبیعی

به حوزهٔ تنگ اخلاق تقلیل داده بود. معذالک نظام اخلاق فیشته که در سال ۱۷۹۸ و کمی پس از تدوین آخرین بخش اصول اولی متافیزیکی آموزهٔ فضیلت در بخش دوم کتاب متافیزیک اخلاق (۱۷۹۷) به نشر رسید، تفاوت قابل توجهی با اخلاق دستوری بی‌قیدوشرط (امر مطلق categorical imperative) سلف‌اش داشت. زیرا اخلاق فیشته، موضوع دستورالعملی تحمیلی یا حتی خودقانونمندی تحمیلی در مقاصد اخلاقی (ضوابط) فردی نبود، بلکه بهبودبخشی به زندگی فردی به طور طبیعی و اجتماعی از طریق انتخاب عقلانی در پرتو غایت نهایی یعنی آزادی کامل بود. بر این اساس، اخلاق نباید بر مهار عواطف و شورها تمرکز می‌کرد، بلکه باید در جست‌وجو و بسیج نیروهای طبیعی درون و بیرون انسان می‌بود تا در یک موقعیت مشخص، به بهترین وجه می‌توانست به تقریب هرچه‌بیشتر به هدف غایی گریزان یعنی خودتعین‌بخشی مطلق یاری رساند.

علی‌رغم ایدئال روش‌شناختی طبیعی و اجتماعی یک اخلاق انضمامی، نظام اخلاق فیشته عمدتاً ربطی به تعیین تعهدات (وظایف) اخلاقی بر حسب شرایط اجتماعی ندارد، بلکه مرتبط با اشتقاق (استنتاج) قاعدهٔ عمدهٔ رفتار اخلاقی و شرایط صوری و مادی‌ای است که امکان کاربرد مؤثرش را ذیل شرایط مناسب تضمین می‌کند. با توجه به برتری تأملات اساسی بر شرایط امکان عمل اخلاقی، نظام اخلاق فیشته تا حد زیادی خود را به مثابه یک اخلاق پیشینی معرفی کرد که به الزامات پیشااخلاقی برای یک زندگی اخلاقی می‌پردازد که عمدتاً شامل تقویم خود (self) و جهان است؛ جهانی که متمایل به پروژهٔ اخلاقی تبدیل طبیعت متعین به آزادی خودتعین‌بخش باشد.

اخلاق پیشینی فیشته در هستهٔ مرکزی‌اش، یک نظریهٔ استعلایی از اراده‌ورزی آزاد ارائه داد. فیشته در اصل، از خود (من «ا») به خودآگاهی رسید ـ به مثابه موجودی که اراده می‌کند؛ یعنی کنش‌هایش را از طریق مفهوم هدفی که باید گزینش شود، مورد نظر قرار گیرد و به اجرا درآید، خود تعین بخشد. مدعای خاص فیشته این بود که یک موجود هوشمند متناهی در ابتدا تنها به مثابه خواست با خودش

مواجه می‌شود؛ هیچ رابطهٔ دیگری با وی، چنین موجودی را قادر به ارائهٔ آگاهی اولیه از خودش به مثابه یک خود نمی‌سازد ـ به مثابه موجودی که اساساً درگیر یک رابطه با خود (self - relation) است که به وی اجازه می‌دهد تا وجود آزاد خویش را درک و همزمان ایجاد کند. در پایه‌ای‌ترین سطح، گفته شد که موجودی که در اصل آزاد و دارای اراده است، خودش را اراده می‌کند (to will itself)؛ به بیانی دقیق‌تر، آزادی خویش را با تمرین خودتعین‌بخشی [اراده می‌کند]. از نظر فیشته، آزاد بودن از هر گونه تعین‌بخشی بیگانه‌ساز چه از درون و چه از بیرون و خودقوام‌بخشی در خودتعین‌بخشی اصیل و ناب، مستلزم آن بود که اراده‌ورزی فرد توسط مفاهیم و در عین حال به واسطهٔ مفهوم عاملیت آزاد (free agency) هدایت شود.

اخلاق فیشته با در نظر گرفتن طرح کلی آن، با خصائص ظاهراً مغایر هدف انضمامی بودن، از نظر محتوای کنش اخلاقی و مطلق بودگی در شیوهٔ پی‌گیری کلی آزادی ازبرای آزادی مشخص شد. فیشته کوشید تا این گرایش‌های مغایر را به واسطهٔ تمایزگذاری میان موضوع آزادی اخلاقی ـ که با تغییر شرایط و موقعیت‌های خاص فراهم می‌شد ـ و شکل این‌همانی‌اش ـ که شامل خودتعین‌بخشی آزاد از برای خودش بود ـ با یکدیگر وفق دهد. افزون بر این، او عامل مادی و صوری کنش اخلاقی را در یک رابطهٔ تکوینی قرار داد که بر اساس آن، کنش اخلاقی معین، با توجه به جایگاه فرضی آن در یک توالی نامتناهی کنش‌های باهم‌مرتبط (سلسله‌ها) که به‌طور ایدئال به هدف نهایی آزادی مطلق منجر می‌شوند، شناسایی و انتخاب شود.

ارتباط ادعایی کنش اخلاقی معین با سلسلهٔ اخلاقیات ایدئال، منعکس‌کنندهٔ دغدغهٔ فیشته در باب ادغام طبیعت و اخلاق بود. اهداف و وسائل طبیعی، از نظر پروژهٔ فوق طبیعی ـ پروژهٔ آزادی کامل و مطلق ـ که تنها در جهان طبیعی و تحت شرایط پیشین قابل تحقق است، یا فراتر از آن تا بی‌نهایت تقریبی است، باید به شکل ابزاری در نظر گرفته شود. بنابراین باید شرایط ممکن و محدود را برای غایت نهایی و آزاد اخلاق فراهم سازد.

اما این تنها جهان طبیعی نبود که تابع غایات اخلاقی بود. از نظر فیشته، فرد انسانی نیز در نهایت صرفاً ابزاری بود برای غایت فرافردی (supra-individual) عقل که در میان افراد و فراسوی محدودیت‌های فردی تحقق می‌یابد. انسان منفرد در عوض این‌که سوژه و مؤلف کمال اخلاقی باشد، وسیله و واسطهٔ پیاده‌سازی قانون اخلاقی است. از نظر فیشته، هدف اخلاق این بود تا اطمینان یابد که همه در درازمدت، به روشی کاملاً عقلانی و یکسان رفتار خواهند کرد.

فیشته برای اطمینان از تطبیق بسندهٔ یک غایت یا کنش خاص، با مجموعهٔ نامتناهی‌ای که به خودتعین‌بخشی محض و آزادی کامل منتهی می‌شوند، به «وجدان» (conscience) به مثابه یک داور اخلاقی متوسل شد. وی رضایت نیندیشیدنی وجدان را در شاخصی خطاناپذیر از صلاحیت اخلاقی کنش ـ برای پیشبرد هدف بلندمدت همهٔ پی‌گیری‌های اخلاقی، یعنی حاکمیت انحصاری عقل بر جهان بیرون و درون ـ در نظر گرفت. از نظر فیشته، صلاحیت اخلاقی شامل امکان جهانی شدن اصول سوبژکتیو کنش (قواعد) ـ آن‌گونه که کانت گفته است ـ نمی‌شود، بلکه شامل ادغام کنش‌های ممکن در مسیر عقل است که توسط ندای درونی وجدان آشکار می‌شود.

اخلاق انضمامی فیشته، علاوه بر پی‌گیری همبستگی غایات طبیعی و اخلاقی اراده‌ورزی، هماهنگی مسیر مستقل کنش اخلاقی عوامل فردی متکثر ـ و حتی تا بی‌نهایت فردی ـ را نیز هدف قرار می‌دهد. فیشته با تکیه بر تعمق‌های متافیزیکی قدیمی‌تر ـ که عمدتاً در لایبنیتس یافت می‌شد ـ دربارهٔ تطابق و تناسب از پیش معین الاهی میان افراد مستقل و موجودات خودبسندهٔ عامل (مونادها monads) یک هماهنگی از پیش تثبیت شده میان عاملان فردی را لحاظ کرد؛ که اصولاً تضمین کنندهٔ همکاری مؤثر عاملان اخلاقی در پی‌گیری هدف مشترک حکم (ضابطه، قاعده، rule) عقل است. فیشته با تمایز قائل شدن میان بایستگی اخلاقی (ethical necessity) یک کنش معین و نابایستگی واقعی (factual contingency) به این منظور که

چه کسی کنش از پیش مقرر را در چه نقطه‌ای از زمان و مکان در فضا پیش می‌برد، کوشید تا از پیامدهای قطعی چنین نظم جهانی اخلاقی از پیش مقرر اجتناب ورزد.

دغدغهٔ دوگانه در باب تعبیه شدگی طبیعی و آزادی فراطبیعی کنش اخلاقی نیز به روایت فیشته از «محرک‌هایی» (drives) که گفته می‌شود به همهٔ فعالیت‌های انسانی ازجمله تعاقب خاص اخلاقی جهت و انگیزه می‌دهد، جان می‌بخشد. کانت به عقل ناب عملی «اخلاقی» این توانایی استثنایی را واگذار کرده بود که به اندازهٔ کافی اراده به کنش (will to action) را کاملاً مستقل از سایر بسترهای محرک مانند تکانه‌های حسی (مشوق‌ها) مطرح سازد. [وی] در این فرایند، اخلاق را به مثابه چیزی ضد طبیعت ایجاد می‌کند و عقل را با مسئولیت کامل برای انگیزه‌های اخلاقی در نظر می‌گیرد. از نظر فیشته، هرگونه اثربخشی اخلاقی از جانب عقل عملی باید به طور گسترده مبتنی بر ماهیت یا طبیعت عامل (agent's nature) باشد. این عمدتاً شامل وجود عاملی است که به هر طریقی به سوی این یا آن غایت سوق داده می‌شود. در نظر فیشته، هیچ کنشی بدون هدایت و نیروی محرکهٔ مربوطه در عامل وجود ندارد.

فیشته در عوض کنارهم قراردادن کنش محرک‌محور و عقل‌محور، در پی ادغام کنش عقلانی و اخلاقی در ارائهٔ علتی جامع از عاملیت انسانی بود. به طور خاص، فیشته «محرک طبیعی» (natural drive) را ـ که از ماهیت حسی انسان سرچشمه می‌گیرد ـ و «محرک محض» (pure drive) را ـ که از ماهیت عقلانی انسان ناشی می‌شود ـ از هم متمایز کرد همچنان که به هم پیوند زد. گفته می‌شد که این دو محرک، باهم یکجا می‌شوند تا «محرک اخلاقی» را به مثابه «رانهٔ ترکیبی» بسازند که ظاهراً محتوایش را از محرک طبیعی و شکل‌اش را از محرک محض می‌گیرد. فیشته در عوض بیان این علت ترکیبی و مصنوعی، دوگانهٔ محرک‌های صوری و مادی را به مثابه مظاهر یک‌سویه و متمم محرکی در اصل واحد («پیش‌محرک» (proto-drive در نظر گرفت که [این پیش‌محرک] از حضور مستقیم طفره می‌رفت.

در حالی که تعبیر ادغام‌گرایانهٔ فیشته از رانهٔ ترکیبی موفق شد عوامل تعیین کنندهٔ طبیعی و عقلانی را در سرشت محرک اخلاقی ترکیب کند، اما به عنصر اساسی آزادی در کنش انسانی به طور کل و به کنش اخلاقی به طور خاص، توجهی نکرد. با توجه به آزادی انسان، فیشته ادعا کرد که لزوم هر کنش مبتنی بر رانه، نیازمند تأیید رضایت معین آزادانه است؛ بدون آن، هیچ محرکی در موجود نمی‌تواند نه‌تنها مبتنی بر تکانهٔ صرف، بلکه با توجه به تصوری از غایات نیز دست به عمل بزند. آزادی اعمال شده، «آزادی صوری» دخیل در هر کنشی بود که آزاد نامیده می‌شد، در مقابل «آزادی مادی»، که غایت خاص کنش اخلاقی را تأسیس می‌کرد؛ یعنی خودتعین‌بخشی کامل را به مثابه یک هدف فی نفسه.

با وجود تفکیک سفت و سخت آن از قانون و سیاست، اخلاق انضمامی فیشته دارای چشم‌اندازی انتقادی از هستی اجتماعی انسان در دولت مدرن است. در نظر فیشته دولت (state) به مثابه ابزاری قانونی برای نهادینه‌سازی و صیانت از حق با تکیه بر زور و [وضع] محدودیت، اساساً تدبیری موقتی بود که در نهایت جایگزین یک جامعهٔ واقعاً اخلاقی می‌شد. نهاد اجتماعی ـ سیاسی جایگزینی که در نظام اخلاقی فیشته به تصور درآمده بود، یک دولت درون اخلاقی یا یک «کلیسا» بود که در آن، اصطلاح اخیر، به هدف تعیین یک جامعهٔ دینی خاص با یک کیش خاص و مجموعه‌ای از عقاید خاص فهم نمی‌شد؛ بلکه بدنهٔ شبه‌سیاسی به طور بالقوه کلی‌ای از انسان‌هایی بود که دارای تفکر اخلاقی‌اند و بر محدودیت‌های فردیت خودخواهانهٔشان به نفع تلقی و لحاظ کردن فردیت‌شان به عنوان ابزاری در خدمت دولت اخلاقی، غلبه می‌کنند.

برداشت فراسیاسی فیشته از یک جامعهٔ اخلاقی یونیورسال، به ویژگی‌های نسبتاً لیبرال فلسفهٔ حقوق وی افزوده شد؛ [فلسفه‌ای] که بر حاکمیت قانون و برابری حقوقی‌ای تأکید داشت که بیشتر، جامعه‌گرایی اخلاقی حیات اجتماعی را با تابعیت فرد ذیل یک کل مشخص می‌ساخت؛ به شکلی که در آن واحد، جزئی سازنده و عملکرد حاصلهٔ آن باشد. در نظر فیشته، هدف اخلاقی هستی اجتماعی، شکوفایی

مادی و اخلاقی فرد نبود، بلکه ادغام در «جهانی از روح‌ها» بود که از موقعیت و محدودیت مکانی و زمانی تعالی یابد و بیانگر ماهیت نامشروط و «مطلق» عقل باشد.

۵. آموزگار فلسفی و روشنفکر عامه

سیر رشد سریع و نوآورانهٔ فلسفهٔ فیشته، به مثابه نظام جامع دانش مبتنی بر خودانگیختگی و آزادی انسانی، در بستر نهاد تدریس و انتشار آثار آکادمیک وی، به پیش رفت. اما در عرض چهار سال، موقعیت برجستهٔ فیشته به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه ینا به پایانه‌هایش نزدیک شد، هنگامی که وی این کرسی تأثیرگذار را به اتهام [ترویج] آتئیسم به واسطهٔ دیدگاه‌های منتشرشده‌اش در باب دین از دست داد. مطابق این دیدگاه‌ها، آنچه که به طور سنتی «خدا» خوانده می‌شد، چیزی جز مجموع کل جهان‌بینی ذیل یک دیدگاه اخلاقی کمال‌گرا («نظم جهانی اخلاقی») نبود. سایر اتهامات شامل همسان دانستن ایدئالیسم و «نیهیلیسم» بود یا انکار هر واقعیتی غیر از آنچه توسط وجود انسانی دراندازی («فرانهی») شده است. فیشته دهه‌های بعدی زندگی‌اش را عمدتاً در برلین سپری کرد و به آموزش خصوصی و ارائهٔ دوره‌های درسگفتار عمومی برای مخاطبان بزرگسال پرداخت. تا این‌که سرانجام به سمت استادی در دانشگاه تازه‌تأسیس برلین (۱۸۱۰ ـ ۱۸۱۴) گزینش شد؛ جایی که به عنوان رئیس کل، رئیس دانشکده و پروفسور مشغول به کار شد تا زمان مرگ زودهنگامش بر اثر یک بیماری عفونی که از همسرش ـ که به عنوان پرستار در شفاخانهٔ نظامی برلین کار می‌کرد ـ گرفت.

تعابیر خودسرانه و سوءبرداشت‌های عجیب و غریب از دیدگاه‌های منتشرشدهٔ وی، فیشته را بیش از پیش نسبت به ارائهٔ شکلی ثابت به کار فلسفی جاری‌اش مورد تردید قرار داد. فیشته در طول چهارده سال باقی‌مانده از عمرش به طور متوسط هر سال، یک نسخهٔ جدید به طور اساسی اصلاح شده ـ اگر نگوییم کاملاً دگرشده ـ از هستهٔ فلسفی‌اش (Wissenschaftslehre) ارائه کرد که هیچ‌کدام‌شان به دست

خودش منتشر نشد و صرفاً پس از مرگ وی ذیل نام انتشار آثار کامل در دسترس همگان قرار گرفت. معاصرانش صرفا از خلال شماری از سلسله‌درسگفتارهای ارائه شده در فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ تعلیم و تربیت و فلسفهٔ فرهنگ که هستهٔ فلسفه‌اش را ساخته بود، با آثار دیگر وی آشنا شدند اما [در مواجهه با آثار وی] جلب نظر عمومی را به جای دقت‌نظر نظام‌مند، توصیه را به جای استدلال و ردوانکار را به جای ابطال قرار دادند.

توازی بارز علمیت و محبوبیت در تفکر رسیده و متأخر فیشته، انگیزهٔ فلسفی داشت. در نظر فیشته، فلسفه نباید یک تمرین آکادمیک خودبسنده برای دستیابی به شماری از دانش‌های نادر و برتر باشد، بلکه باید اکتساب و بکاربستن طیفی از بینش‌هایی باشد که از واقعیت طبیعی و اجتماعی آگاهی یافته و مایل‌اند از طریق دگرگونی و به سرانجام رساندن اصلاحات، بر آن واقعیت کنشی انجام دهند. مطابق اعتقاد راسخ فیشته به آزادی اساسی وجود انسانی، هرگونه تأثیر مترقی فلسفه بر جمعیت‌های وسیع‌تر، در عوض القائاتی کسالت‌بار، باید دارای شکلی از آموزش عقلانی باشد.

اصطلاح همپوشان فیشته برای خاستگاه فرافلسفی بینش فلسفی و همچنین برای تلوس فرافلسفی آن، «زندگی» بود؛ زندگی نه به معنای محدود زیست‌شناختی آن، بلکه به مثابه نامی برای قلمرو ذاتاً پویا و خودبسندهٔ واقعیت که فلسفه می‌تواند آن را در تأملی پایدار (تعمق) بازتاب دهد، بی‌آن‌که هرگز به سرزندگی و بی‌نیازی آن دست یابد. هدف فلسفه برای فیشته، ارائهٔ گزارشی جامع از زندگی بود که به نوبهٔ خود می‌تواند مسیر زندگی را تغییر دهد.

خط‌السیر کلی فلسفهٔ رسیده و متأخر فیشته، با دغدغهٔ فزایندهٔ وی نسبت به فاصله‌ای مشخص شد که تعمق فلسفی را از زندگی واقعی جدا می‌کرد؛ زندگی واقعی‌ای که قرار بود همان آزادی‌ای را به نمایش بگذارد که به طور انتزاعی توسط نظام آزادی [تعمق فلسفی] در نظر گرفته شده بود. فیشته در عوض ارائهٔ بینش‌های فلسفی‌اش به مثابه درس‌هایی آموختنی، به درک و ارائهٔ آن‌ها به مثابه بینش‌هایی

رسید که یک کارآموز ـ فیلسوف باید به آن بدل می‌شد. فلسفه صرفاً دارابودن مقداری معرفت نیست، بلکه به معنای واقعی بودن آن دانش است ـ تکوین دانشی در باب زمینه‌ها و شرایط واقعیت در تفکر و عمل فرد، در فرآیند تبدیل دانش حاصل شده به حکمت زیسته.

گام اصلی به سمت ارائهٔ سلسله‌نسخه‌هایی از Wissenschaftslehre در سال‌های پایانی عمر فیشته، با برگزاری دومین دورهٔ درسگفتار در سال ۱۸۰۴ آغاز شد. فیشتهٔ متأخر، تمرکز قبلی‌اش بر (فرانهی، تخالف و ترکیب) «من» را کنار گذاشت؛ آن هم به نفع روایتی دومرحله‌ای از دانش، به گونه‌ای که بی‌قیدوشرط یا به طور مطلق در برخی از ابعاد [شناخت‌های] پیشینی غیرقابل وصف («امر مطلق»، «وجود»، «خدا») مبنا قرار گیرد و به نوبهٔ خود جهان را به مثابه مجموعهٔ تام ابژه‌های ممکن یا بالفعل دانش استوار بدارد. به باور فیشته، حرکت اساسی از وجود به دانش، با ضرورت مشروط (conditional necessity) مشخص می‌شد؛ در حالی که می‌بایست به مثابه یک امر تصادفی کیهانی در نظر گرفته می‌شد، نه این‌که از کدام قانون یا فرمانی ناشی شده باشد ـ که طبق آن، امر مطلق خود را آشکار کرده یا «به ظهور» رسانده باشد ـ خود پیدایش هنگامی که می‌بایست به وقوع بپیوندد، تابع قوانین سختگیرانه‌ای بود که عمدتاً دربرگیرندهٔ تجلی اصلی امر مطلق به مثابه دانش ـ نه به مثابه وجود (ابژکتیو) ـ و حیث اشتقاقی چیز بودن، به مثابه محصول قانونی سوبژکتیویتهٔ غیرتجربی و «استعلایی» («دانش») است.

زبان آشکارا متافیزیکی و حتی الهیاتی («خدا»، «وحی») که فیشتهٔ متأخر با آن مواجه شد، احتمالاً در تلاشی برای انطباق با شیوه‌های مفهومی در حال تغییر معاصران فلسفی‌اش (یاکوبی، شلینگ)، انتخاب شده و قصد فیشته برای دستیابی به مخاطب، دیگر به نقد هوشمندانهٔ کانت از عقل تمایلی نداشت. تغییر در خصیصهٔ آثار متأخر وی، سبب شد تا بسیاری از مفسران گذشته و حال، فیشتهٔ متأخر را از فیشتهٔ اولیه و به ویژه از دورهٔ انتقادی‌اش جدا کنند و حتی با تشخیص [افکار] عرفانی در او ـ با ارائهٔ ستایش‌ها یا سرزنش‌های متناوب ـ وی را کنار بزنند.

هنوز هم برای خوانندهٔ بی‌تعصبی که نگاهی به کل آثار نوشتاری فیشته می‌اندازد، چنین به نظر می‌رسد که فیشته در دیدگاه‌هایش بس نامتناقض و در سیر فکری‌اش بس ماندگار بوده است. «من مطلق» (absolute I) فیشتهٔ اولیه، که بیشتر جنبهٔ مطلق بودگی یا خصلت نامشروط زیربنایی من متناهی (finite I) را مشخص می‌ساخت تا موجودیت مستقل‌اش را، شکل‌پذیری آتی بستر نامشروط دانش به مثابه «امر مطلق» را پیش‌بینی کرده بود. همان‌طور که ارتباط نزدیک امر مطلق با دانش در فیشتهٔ متأخر، تأکید انحصاری اولیهٔ او را بر خصلت نامشروط و خودتنظیم‌بخش و «آزاد» دانش مستقل عوامل طبیعی و دستورات پیشاطبیعی دربر گرفت.

فیشتهٔ متأخر در حفاظت از همبستگی قریب میان امر مطلق ـ که گفته می‌شد خودش را صرفاً در دانش به مثابه دانش و برای دانش نشان می‌دهد ـ و دانش ـ که اساساً در خصلت اصلی‌اش به طور ابژکتیو شناخت مستقل از شرایط روانشناختی، فیزیولوژیکی و فیزیکی‌ای را متصور شده ـ تا حد زیادی پیش رفت؛ چیزی که ممکن است به مفصل‌بندی گاه و بیگاه‌اش یاری رسانده باشد اما اعتبارش را برنمی‌سازد. به طور خاص، فیشته بینش اصلی فلسفه را به مثابه درک شهودی نیاز متقابل اندیشیدن و وجود، امر واقعی و امر ایدئال و همچنین سوژه و ابژه در یک نقطهٔ اصلی از وحدت ارائه کرد که به همان اندازه که منشأ تمایز بود، منشأ یگانگی، انفصال و پیوستگی بود و به درستی چیزی را تشکیل می‌داد که مطلق بود و موضوع چیزی دیگری نبود.

خصیصهٔ دیگری که فیشتهٔ اولیه را با فیشتهٔ متأخر متحد می‌سازد، مفصل‌بندی دانش به مثابه موضوع کانونی فلسفهٔ اولی در ساختار پنج‌وجهی حوزه‌های برجستهٔ دانش و جهان‌بینی‌های مرتبط با آن‌ها بود. فیشتهٔ متأخر با تکیه بر بحث‌های پیشینی در باب مجموعهٔ دوره‌ای پنج‌وجهی دانش (ساختار دوره‌ای سینتتیک (ترکیبی (synthetic، مجموعه‌ای از جهان‌بینی‌های فرازپذیر ـ گذر از طبیعت به واسطهٔ قانون (حقوقی)، گذر از اخلاق و دین به ادغام‌شان [درهم]، و گذر از تعالی و عطف به عالم بالا به واسطهٔ فلسفه ـ را ازهم متمایز کرد و به‌هم مرتبط ساخت.

در مقایسه با آموزه‌های مفصل مندرج در آثار اولیهٔ وی، تأملات استادانهٔ فیشتهٔ متأخر در باب امر مطلق و ظهور آن، یعنی دانش، می‌تواند یکنواخت و تکراری به نظر رسد. فیشته در حالی که آموزهٔ اصلی فلسفهٔ متأخر خویش را به قضایای اساسی معدودتر محدود می‌سازد ـ و در نهایت آن‌ها را به «تک‌اندیشه» تقلیل می‌دهد که یعنی امر مطلق «همان» دانش است و دانش را به مثابه «ظاهر»اش حفظ کرده است ـ هرچه بیشتر بر اهمیت وجودی بینش فلسفی تأکید می‌ورزد، و در نتیجه، مخاطبانش را با این ستایش پیش می‌راند که: «اکنون که دانش داری، حکیم شو!»

با وجود پیوستگی اساسی میان فیشتهٔ اولیه و فیشتهٔ متأخر، یک خصیصهٔ مرکزی به‌طور آشکار در تفکر فیشتهٔ متأخر به طور کل و در نسخه‌های بعدی Wissenschaftslehre به طور خاص، غایب است. به نظر می‌رسد که «نظام آزادی» سابق به همراه اتصال سازنده‌اش با دانش و آزادی، به نظام دانش مطلق بدل شده: نظامی از دانش به مثابه امر مطلق به ظهور رسیده؛ که در عین حال، نظامی از دانش در باب امر مطلق و نظامی در باب دانش مصداقی امر مطلق است. در اینجا آزادی در درجهٔ اول، در اقتضای غیرقابل وصف تجسم امر مطلق قرار داشت که به گفتهٔ فیشته یک «شکاف غیرعقلانی» (irrational hiatus) را دربر می‌گرفت؛ شکافی که قواعد عقلانی را به چالش می‌کشید.

۶. فلسفهٔ سیاسی تاریخ و دین

تمرکز پیشین بر آزادی که به نظر می‌رسید آثار متأخر فیشته در فلسفهٔ اولی (Wissenschaftslehre) از آن طفره رفته بود، خروجی جدیدی در فلسفهٔ متداول متأخر فیشته پیدا کرد که عمدتاً بر تأملات فلسفی‌اش در باب سیر تاریخ سیاسی گذشته، حال و آینده، و همچنین روایت مبسوط اش از دین اتکا داشت. در این آثار ـ که عمدتاً شامل «ویژگی‌های اساسی عصر حاضر» (۱۸۰۵ ـ ۱۸۰۶)، «خطاب به ملت آلمان» (۱۸۰۸) و «آموزهٔ دولت» (۱۸۱۳) می‌شود ـ فیشته به مثابه یک منتقد

فرهنگی، خطیب سیاسی و فیلسوف دین پا به عرصهٔ وجود گذاشت تا بر گذشته پرتو افکند، اکنون را سرزنش کند و ترتیبی برای دورنمای بشریت ببیند.

فیشته با تکیه بر تاریخ حدسی کانت از سیر رشد انسانی در حوزهٔ حقوقی ـ اخلاقی به مثابه تاریخ طبیعی آزادی و پیش‌بینی تکامل تاریخ هگلی در باب آگاهی روزافزون آزادی، تاریخ بشری را به مثابه ظهور تدریجی حیات اجتماعی قاعده‌مند از طریق رهنمودی غریزی ـ از عقل خودخواهانهٔ به‌خدمت‌درآمده به عقلانیت عملی مسئولیت‌پذیر اجتماعی ـ خواند. سیر کلی تاریخ بشر که توسط فیشته رهگیری شد، از حاکمیت زیرجلی اولیهٔ عقل زیر لفافهٔ کنترل غریزی از طریق رهایی متناقض و آشفتهٔ عقل از [شر] هدایت طبیعی به بازگشت ابدی به نظم قانونی و ثبات تضمین شدهٔ مبتنی بر آزادی و بینش روشنگرانه به پیش رانده شد.

فیشته پس از آن‌که نقطهٔ حضیض تاریخ بشر را در زمانهٔ خودش قرار داد ـ با استناد به جهان‌بینی ماتریالیسم متأخر، نگرش فلسفی طبیعت‌گرایانه و فرقهٔ عقل سلیم ـ آغاز یک چرخش جهانی ـ تاریخی از عقل خودپسند را به عقل اجتماعی در وضعیت سرنوشت‌ساز سرزمین‌های آلمان مشاهده کرد؛ به ویژه در کشور خودش، پروس، کشوری که با شکست کامل نظامی از ناپلئون و متعاقباً فروپاشی کامل زیست سیاسی کهن مواجه شد. فیشته با ردیابی آلمان باستان یا بهتر بگوییم، تبار ژرمانیک (Germanic) آزادی سیاسی و نظم اساساً جمهوری‌خواهانه، از هموطنانش خواست انقلابی فرهنگی ـ سیاسی دووجهی را متقبل شوند؛ خواستی که در ظاهر از دستگاه حاکم شاهنشاهی، در باطن از قدرت شاهزاده، و در عمل به هدف یکپارچگی یک «جمهوری آلمانی» بود.

فلسفهٔ آزادی سیاسی فیشته، با این‌که با زبانی کاملاً ناسیونالیستی و با توسل‌هایی تهاجمی به برتری فرهنگی و فکری «ملت آلمان» بر ملت‌های متمدن حول مدار امپراتوری روم باستان ـ به ویژه در میان آن‌ها فرانسه ـ پیش رفت، اما از نظر نیت و هدف جهان‌وطنی بود. فیشته آشکارا میهن‌پرستی را به مثابه رویه‌ای سیاسی برای پیشبرد اهداف کلی بشری یعنی آزادی برابر در کشور خویش تعریف

می‌کند صرفاً به این دلیل که بعداً از مرزها و قلمروهای ملی فراتر رود. بر اساس فهم ابزاری فیشته، ناسیونالیسم همان جهان‌وطن‌گرایی در حال پیشروی بود. در نگاه فیشته فرانسهٔ پساناپلئونی و آلمان از نظر سیاسی آزادشده، هستهٔ اروپای روشنگر آینده را شکل می‌دادند.

خطوط اساسی نظم اروپای جدید که به فراسوی بیداد سیاسی رایج پیشین از درون و بیرون می‌رود، در فلسفهٔ سیاسی متأخر فیشته تجلی می‌یابد که به عنوان تاریخ سیاسی دین از جهان باستان تا جهان جدید و مدرن بسط یافت. به طور خاص فیشته بر پیشرفت‌های سیاسی ناشی از ادعاهای کلی دین مسیحیت تأکید می‌ورزد که پیوند انحصاری کرامت انسانی با منزلت اجتماعی را که در دنیای باستان پاگانی یافت می‌شد، به نفع کرامت تک تک انسان‌ها مستقل از وضع سیاسی ـ اجتماعی‌شان واژگون کرده بود.

ازآن‌خودسازی گزینشی فیشته در مواجه با مسیحیت، در حالی که نشان‌دهندهٔ ستایش فلسفی دستاوردهای سیاسی ـ اجتماعی آن بود، آموزه‌های خاص به ویژه آموزه‌های مربوط به گناه و رستگاری را نادیده انگاشت و حتی بدور افگند؛ در عوض نگه‌داشت از فساد متقابل آدمیان در روابط اجتماعی که با اعمال خودسرانهٔ قدرت تجلی می‌یافت، بر توانایی آن‌ها جهت ایجاد یک نظم سیاسی مبتنی بر حاکمیت حق تأکید ورزید. در نظر فیشته ـ همچنان که برای کانت پیش از او و برای هگل پس از او ـ تاریخ بشر، تاریخ برقراری یک نظم سیاسی ذی‌حق در سطح ملی و بین‌المللی بود یا بهتر است بگوییم قرار بود باشد.

بخش جدایی‌ناپذیری از توسعهٔ سیاسی را که فیشته، از زور به حق (from force to right) و از «سلطهٔ غیرآزاد» به «خودتعین‌بخشی آزاد» (from unfree domination to free self-determination) در نظر گرفته بود، جایگزین نهایی محدودیت خارجی از طریق موافقت داوطلبانه و آزاد در نگه‌داشت قوانین عادلانه و نظم سیاسی بود. به طور خاص، فیشته، در مخالفت با رعایت نوع نخست [یعنی با اِعمال زور و سلطهٔ غیرآزاد] قانون از طریق داشتن «ایمان کور»

که وجه مشخصهٔ جوامع سنتی و تعیین و تکلیف کردن تعهدات سیاسی به مثابه قواعد تحریمی مذهبی است، از موافقت آزاد ناشی از «بینش» طبیعت و ماهیت حق و مبنای آن، در بحث آزادی برابر برای همگان سخن گفت.

با این حال، آثار فیشته به ویژه نوشته‌های سال‌های آخر عمرش، عمدتاً به خاطر زبان آشکارا الهیاتی‌شان، وقف تملک دین شدند؛ همان گونه که اصرار وی بر قوانین سختگیرانه، اخلاقی یا سیاسی مرتبط با آزادی کلی، وقف قرائتی شد که بر اتوریته به عوض خودمختاری و بر تسلیم شدن و اطاعت به عوض رهایی از مدیریت رفتار انسانی تأکید می‌ورزید. پس نباید جایی برای تعجب باشد که آن‌هایی که عمیقاً ادعای [به کارگیری] فلسفهٔ سیاسی فیشته را دارند، طیفی از مواضع، از لیبرال‌ها و حتی لیبرتارین‌ها گرفته تا سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها و سپس ناسیونالیست‌ها و واپس‌گرایان مذهبی را تشکیل می‌دهند. با این حال، در فلسفهٔ آکادمیک معاصر، فیشته عمیقاً به مثابه یک متفکر انتقادی در سنت کانت خوانده شده و مورد توجه و احترام قرار گرفته است. فیلسوفی که سهم عمده‌ای در فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاسی داشته است و آغازگر حرکتی از مبانی متکثر کانتی فلسفه به سوی یک نظام واحد اما پیچیده و سازمان‌یافته فلسفی تحت هدایت اصل آزادی است.

POSITIONS

AUTHORED AND TRANSLATED BY ATIQ ARVAND

