

سهمی در بازیافت انقلاب ۵۷ برای آغازی نو

علی رها



پیش‌گفتار

انقلابی که «بود» چنان بی‌رحمانه «نابود» شد که با گذشت ۴۰ سال، فرآیند «شدن» اش گویی از اذهان گریخته است. روایت‌های بسیاری که درباره‌ی انقلاب ۵۷ نوشته شده است، کمابیش به نوعی از نتایج هولناک آن تأثیر پذیرفته‌اند. آن‌چه در این فاصله‌ی زمانی می‌بایست محفوظ نگاه داشته می‌شد اما ظاهراً فراموش شده است، زمینه‌های ظهور، تداوم و بالندگی انقلابی سراسری است که با سرنگونی شاه در بهمن ۵۷ به پایان نرسید و تا اوایل ۱۳۶۰ کماکان ادامه یافت.

نتیجه‌ی محتوم این غیبت حافظه، فروکاستن مفهوم انقلاب به یک «رخداد» است به وجهی که همچون حادثه‌ای طبیعی پدیدار گشته و عاملان و سوزهای آفریننده‌اش را از صحنه‌ی تاریخ بیرون می‌کند. چنین می‌نماید که بسیاری از داوران انقلاب دچار نوعی عارضه‌ی نظری شده باشند؛ چه آن‌ها که از نسل انقلابند و چه پس از انقلاب. این «عارضه»، **مداقه‌ی بی‌واسطه‌ی انقلاب به سان پدیده‌ی ای خارجی** است. در این نگرش، انقلاب «داده»‌ای تجربی به نظر می‌رسد که نظروزرز خود و ایده‌های خود را از تعارضات درونی اش حذف کرده و از پس وقوع حادثه وارد صحنه می‌شود.

بدین سان با خارج کردن خود از بستر زمان، ضرورتی نمی‌بیند که رابطه‌ای منفی با نظرات خود برقرار نماید و خویشستن را درآینه‌ی تاریخ نقد کند. هم‌ا‌ز این روست که دچار «فراموشی» می‌شود. این فراموش کاری یا گریز از خودسنجی، و از آن‌جا حس بی‌تاریخی، فقط به گذشته مربوط نیست بلکه همچنین به معنی خودداری از شرکت و حضور در زمان حال است. مشکل بتوان چنین روشی را «پدیدارشناسی» انقلاب نامید حتی اگر این‌جا و آن‌جا با عباراتی از هگل زینت‌بندی گردد.

آیا هرآن‌چه به چشم می‌آید، هرآن‌چه قابل لمس باشد و هر آن‌چه نمودار می‌شود را می‌توان «پدیده» خواند و بررسی آن‌ها را پدیدارشناسی نامید؟ چنانچه مرجع چنین گفتمانی هگل باشد، لازم به یادآوری و تأکید است که «پدیدارشناسی ذهن»

دربردارنده‌ی چگونگی ظهور اشکال متنوع آگاهی و خودآگاهی در یک بستر تاریخی است.

بنابراین جای پرسش دارد که آن صورتبندی‌های متنوع میانجیگر اجتماعی که در فرآیند انقلاب پدیدار شدند به کجا رفتند؟ انقلاب، انقلاب نشد مگر وقتی که کارگران صنعت نفت در اعتصاب عمومی سیاسی ۹۰ روزه‌ی خود، کل ساختمان اقتصادی نظام حاکم را فلج کردند. آن‌هایی که به درستی انقلاب ایران را «پرسشناک» نامیده‌اند آیا نباید پرسند که چرا در اوج اعتصابات سراسری، کارگران چاپ شبانه‌روز مشغول کار بودند؟ آن شکل‌بندی‌های خودجوش همبستگی اجتماعی که در هر کوچه پس‌کوچه ای غذا، سوخت و دارو تقسیم می‌کردند چه شدند؟

مگر انقلاب برای این نیست که سوای دگرگونی ساختار اقتصادی منجر به برقراری روابط جدیدی بین انسان‌ها گردد؟ و این روابط انسانی جدید، آیا شامل رابطه‌ی زن و مرد نمی‌شود؟ پس در بازنگری‌های انقلاب، فوران صدها هزار زن در هشت مارس ۱۳۵۷ چه جایگاهی دارد؟ موج اعتراضات سراسری جوانان دانشجو که تشنه‌ی آزادی و نیز ایده‌های آزادی بودند و منجر به بستن دانشگاه‌ها شدند، چه باری را حمل می‌کند؟ در کجای تعابیر کنونی از انقلاب باید به دنبال جنبش‌های اقلیت‌های ایران به‌ویژه کردستان گشت؟

یادآوری و حفظ نقاط اوج انقلاب به‌خاطر بایگانی کردن‌شان در نگارش تاریخ نیست. به‌خاطر سپردن و یادآوری دستاوردهای عاملانی که انقلاب را به جریان می‌اندازند، صرف‌نظر از جذب و انتقال حافظه‌ی جمعی به نسل‌های بعد، می‌تواند اندرزی حکیمانه به گرایش‌هایی باشد که انقلاب ایران را بدون «حکمت» ارزیابی می‌کنند. به‌دیده‌ی هگل: «تمام انقلابات، چه در علوم و چه در تاریخ عمومی، ناشی از آن است که روح انسان برای ادراک و فهم خودش و برای بازیافتن خود، مقولات پیشین‌اش را برهم زده و او را در پیوندی حقیقی‌تر و عمیق‌تر با خودش قرار داده است.» («فلسفه‌ی

طبیعت»، ص ۱۱)

یک چنین روحی بود که در کوران انقلاب موجب رها شدن انرژی‌های خلاقه‌ی اجتماعی گردید. در چنین مواقعی، جامعه به وهله‌ی کاملاً جدیدی از آگاهی می‌رسد؛ ناممکن را ممکن می‌سازد، از زیر سلطه «علیت» محض و جبر کور بیرون می‌رود و به ناگاه چنین می‌نماید که با برآمد یک حس جدید از تشریک مساعی، قدرت تشخیص و توانمندی اجتماعی روپرو شده‌ایم. تکاپوی عمومی برای خودفرمانی، برای برقراری یک روش جدید زندگی، که در مجموعه‌ی انگیزه‌ها، تمنیات و درخواست‌های مشخص و معین مردم تجسم می‌یابد، بیانگر شکل گرفتن خردی جمعی است.

این شعور نقادانه‌ی جمعی که زاده‌ی خودانگیختگی است، در درون خود همچنین دربردارنده‌ی مفهوم و نظریه‌ی انقلابی است که قاعدتاً می‌بایست روشنفکران رادیکال را به چالش کشیده و نیاز به یک روش جدید فکری را در آن‌ها بیدار کند. برعکس، ما امروز با گرایش‌هایی روبه‌رو هستیم که بجای ادراک و جذب محتوای غنی، چند بعدی و انضمامی سوژه‌هایی که در حکم شعور انقلاب بودند، انقلاب را از معنا تهی کرده و تعارضات درونی آن را در یک کلیت تجریدی، همچون ستیزه‌ی «سنت و تجدد»، به تصویر می‌کشند.

جای پرسش است که چنین برداشتی از مفهوم «کلیت» با برداشت‌هایی که چهل سال پیش جنبش نوپای زنان آزادیخواه ایران را «جزیی از کل» می‌انگاشتند، تا چه اندازه فاصله پیدا کرده است؟ در آن زمان بخش اعظمی از نیروهای چپ به جای تشخیص وهله‌ای نوین برای تداوم و تعمیق انقلاب، که با جنبش گسترده زنان آغاز گردید، آنان را در عمل به خانه‌نشینی دعوت کردند چرا که نباید «کل» را قربانی «جزء» کرد؛ انگار یک کل بدون اجزایش اساساً واقعیت وجودی دارد. کلیتی که انضمامی نباشد، یک کل توخالی و انتزاعی است!

درعین حال بودند گرایش‌هایی که از همان آغاز بر خودفرمانی جامعه و شکل شمولیت یافته خودگردانی شورایی پافشاری می‌کردند. این که این گرایش‌ها حضور پررنگ و تعیین‌کننده‌ای در سمت‌گیری چپ و انقلاب نداشتند نباید نادیده انگاشته شود. شایسته نیست آن‌هایی که امروز به‌درستی جامعه‌گرایی را در برابر دولت‌گرایی ترویج می‌کنند، این‌گونه وانمود سازند که خودفرمانی مدنی، ایده‌ای نوظهور است و از ریشه‌ای تاریخی برخوردار نیست. وانگهی، خود مقوله‌ی جامعه‌گرایی نیز می‌تواند به یک کلیت انتزاعی تبدیل گردد. پس نقد اجتماعی باید از کجا آغاز کند؟

خرد و انقلاب

هیچ‌کس منکر حضور خرد در تاریخ نیست. یکی خرد را در ورای جامعه یا در دولت می‌یابد، آن دیگری خرد را در یک «حزب پیشاهنگ» و حتی یک رهبر جستجو می‌کند. خرد را می‌توان در درون اتاق‌های فکری هم محبوس کرد و فرد یا یک مجتمع روشنفکری را حاملین خرد پنداشت. ریشه‌ی تمام این مفاهیم به نوعی در گسست عمیق جامعه‌ی معاصر بین فعالیت عملی و کار فکری نهفته است. مبلغان چنین نظراتی چه بدانند و چه ندانند، چه خیرخواه باشند و چه نباشند، الزاماً به نتیجه‌ی منطقی عقب‌افتادگی مردم عامی می‌رسند و نهایتاً بدون دخالت مستقیم و به‌جای آن‌ها تصمیم گرفته و برنامه‌ریزی می‌کنند.

تمامی انقلاب‌های ناتمام، سقط شده و دگردیسی یافته، قدرت یابی رهبرانی را در پی داشتند که مآلاً حاملین اصلی انقلاب را از شرکت در تعیین سرنوشت خود محروم و بر آن‌ها حکومت کرده‌اند. بنابراین برای آغازی نو، ضروری است که از ابتدا با ریشه‌های نظری نخبه‌گرایی و از آن‌جا منجمد کردن خرد وداع کنیم. کارل مارکس به محض گسست از جامعه‌ی بورژوایی، درحین نگارش «دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی» (۱۸۴۴)، درمواجهه با خیزش بافندگان «سلی»

چنان اثری از خود به جای گذاشت که ردپای آن را می توان سال ها بعد در بررسی انتقادی «کمون پاریس» نیز مشاهده کرد. اولین شرط برای فهم حقیقت و تشخیص سرشت یک حرکت اجتماعی جدید این است که به جای ایفای نقش آموزگار، پیش داوری های خود را کنار گذاشته و بدقت به آن گوش فرا دهیم تا بیاموزیم.

به دیده ی مارکس، در کنش کارگران سلزی می توان «خصلت نظری و آگاهانه»ی آن ها را دریافت کرد. «نه تنها ماشین آلات، این رقیبان کارگر، بلکه دفاتر حساب و عنوان های مالکیت نیز منهدم شدند. درحالی که تمام جنبش های دیگر ابتدا علیه دشمن پیدا یعنی ارباب صنعتی هدف گرفته شده بودند، این جنبش در عین حال علیه دشمن ناپیدا، یعنی بانکدار نیز نشانه رفت.» (مجموعه آثار، ۳:۲۰۱) سپس نتیجه می گیرد که «شعور فقرای آلمان با آلمان فقیر نسبتی معکوس دارد.» آلمان «فلسفی» در کنش کارگران است که می تواند عامل فعال خود را پیدا کند. پس یک خیزش کارگری حتی اگر فقط در یک ناحیه ی صنعتی معین اتفاق بیافتد، «هرقدر هم جزئی باشد، درخود یک روح جامع را حمل می کند...چراکه اعتراض انسان علیه شرایط نانسانی است، چرا که از خاستگاه یک فرد بالفعل شروع می کند، چرا که اجتماعی که فرد علیه جدایی آن از خودش می شود، اجتماع حقیقی انسان، هستی انسانی است.» (همان جا، ص ۲۰۵)

درعوض، خاستگاه حرکتی که صرفاً علیه شکل معینی از دولت مبارزه می کند و خواستار پایان بخشیدن به انزوایش از قدرت و سیاست است، یک «کل انتزاعی» است، چرا که دولت سیاسی یک ایده ی جامع تجریدی است که صرفاً در تعارضی سازمان یافته با هستی فردی قابل فهم است. اجزای یک کلیت انضمامی، هر یک به خودی خود دربردارنده ی یک کلیت اند. (هگل، «منطق»، ص ۲۰) در غیر این صورت، به عوض اندامواره ی زنده، با جسد مرده ای روبرویم که فقط به درد کالبدشکافان می خورد!

کلیت انضمامی

مارکس در برابر دولت، انتزاعی دیگر تحت عنوان «اجتماع» را بر نمی‌نشانند بلکه وجه عام را از درون خاص بیرون می‌کشد. او در مبحثی نسبتاً پیچیده درباره‌ی روش اقتصاد سیاسی در «گروندریسه»، می‌پرسد: نقد را از کجا باید شروع کرد؟ مارکس در این جا دو نظریه را برجسته می‌کند. یکی دیدگاهی که با فرد خود کفا به عنوان واحدی اتمی شروع می‌کند و دیگری نظریه‌ای که با «جمعیت» به عنوان «سوژه‌ای واحد».

خاستگاه‌های نظریه‌ی اول «جامعه‌ی مدنی» معاصر است و «ژان ژاک روسو» آن را نمایندگی می‌کند. «قرارداد اجتماعی» روسو، سوژه‌هایی را که به‌طور طبیعی مستقل از یکدیگر هستند با میانجیگری یک قرارداد اجتماعی وارد یک اتحاد عمومی می‌کند. («گروندریسه»، ص ۸۴) خود این فرد اتمی وجه مشخصه‌ی اجتماعی است که برخلاف عصر کهن، دیگر جزیی از متعلقات یک مجموعه‌ی محدود نیست بلکه فردی منفصل شده از پیوندهای طبیعی، قبیله‌ای و خویشاوندی است؛ فرد ایده‌آل قرن هجدهم و مورد نظر آدام اسمیت و ریکاردو است.

اما دیدگاهی که با جمع شروع به کار می‌کند نیز نسبت به اجتماع «نگاهی نادرست و اسپکولاتیو دارد» که شامل ادیبان سوسیالیست و اقتصاددانانی چون «ژان باتیست سه» می‌گردد. (همان‌جا، ص ۹۴) با وجودی که شروع از جامعه انضمامی به نظر می‌رسد، اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که جامعه به محضی که طبقات را از آن حذف کنیم، خود یک انتزاع است. خود این طبقات نیز واژه‌ای بی‌معناست مگر آن که با عواملی که بر آن تکیه دارند، مانند کار دستمزدی، سرمایه و غیره آشنایی پیدا کرده باشیم. بنابراین چنان شروعی دربر دارنده «مفهومی آشفته از کلیت است.» (همان‌جا، ص ۱۰۰)

پس ضروری است که به‌واسطه‌ی تعینات بعدی و توسل به تجزیه و تحلیل، از آن

برداشت متصوراً انضمامی به سوی مفاهیم و تجربیداتی ساده‌تر حرکت کرد تا این که به ساده‌ترین تعینات رسید. از آن جا می باید مسیر حرکت را از نو تعقیب کرد تا این که بالاخره بار دیگر به اجتماع رسید. اما این بار به عنوان جامعیت پربار تعینات و روابطی چند بعدی. یک مقوله‌ی انضمامی زمانی واقعاً چنین است که «ترکیبی از تعینات همه‌جانبه و گوناگون و از این رو وحدت (سنتز) عواملی متنوع باشد.» (ص ۱۰۱) چنین روشی نتیجه‌ی فرآیندی فکری به نظر می‌رسد اما در حقیقت به منزله‌ی نقطه‌ی شروع در واقعیت و لذا همچنین در مشاهده و ادراک است.

بنابراین، گسست با دولت‌گرایی و روآوری به جامعه به عنوان بدیل آن، با این که یک دستاورد نظری لازم است، ولی به هیچ وجه کافی نیست چرا که هنوز از خاستگاه یک جامعه‌ی مدنی به جامعه‌ای انسانی، به «انسانیتی اجتماعی شده» گذر نکرده است.

دولت و جامعه‌ی مدنی

به دیده‌ی مارکس، انقلاب فرانسه در حکم آخرین کنشی بود که طبقات سیاسی را به طبقات اجتماعی تبدیل کرد و جدایی بین هستی سیاسی و اجتماعی را به کمال رساند. انقلاب فرانسه، روح سیاسی را آزاد کرد ولی نتوانست عناصر مادی و معنوی سازای جامعه‌ی مدنی را به تعامل برساند. جامعه‌ی مدنی عرصه‌ی نزاع و کشمکش همگانی است که در آن منافع «عام» به معنی عمومیت یافتگی نفع خصوصی است.

جامعه‌ی مدنی به عنوان مجموعه‌ای که به طور مفرط منقسم و خودگشته است، یک مفهوم هگلی است که مارکس با آن مخالفتی ندارد. هگل جامعه‌ی مدنی را به دولتی «خارجی» یا «مادی» تشبیه می‌کند که حامل انبوهی از خصوصیات متضاد است. یعنی اجتماع هنوز در مرحله‌ی انفصال بسر برده و وابسته به ضرورت است، به طوری که هگل آن را «سیستم نیازمندی‌ها» می‌نامد. به دیده‌ی هگل، جامعه‌ی مدنی نیازمند «نظمی اخلاقی» است که بین انسان به عنوان یک «شهروند» و یک «بورژوا» پادرمیانی کند.

بنابراین «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی را تنها با «ایده آلیسم» «عقلی جامع» می‌توان برطرف کرد.

منشاء اختلاف مارکس با هگل در چگونگی برطرف نمودن تعارضات جامعه‌ی مدنی نهفته است. یکم، عقل کلی که «در خودآگاهی بالفعل شهروندان و روح اجتماعی آنان» ریشه نداشته باشد، یک کل مجازی است. دوم، این که انسان بیش از یک شهروند و هستی انسانی فراتر از یک هستی حقوقی است. سپس نتیجه می‌گیرد که در یک «دموکراسی حقیقی»، اصول مادی و صوری قرین یکدیگرند. از این رو «دولت سیاسی ناپدید می‌شود.» («نقد فلسفه‌ی حق هگل»، ص ۳۱)

بدون شک برطرف کردن «بردگی جامعه‌ی مدنی» نیازمند یک انقلاب است. اما انقلابی که «روحی سیاسی» داشته باشد، براساس سرشت محدود و متعارض چنین روحی سازماندهی کرده و یک لایه‌ی اجتماعی خاص را به‌عوض خود جامعه به قدرت می‌رساند. هر انقلابی تا آن‌جا که قدرت‌های حاکم را سرنگون می‌کند و روابط پیشین را منحل می‌سازد، کنشی سیاسی است. بدون انقلاب به سوسیالیسم نمی‌توان فعلیت بخشید. اما وقتی که کنش سازماندهنده‌ی خود آن آغاز می‌گردد، هنگامی که عینیت و روح آن پدیدار می‌گردد، در آن موقع، سوسیالیسم این پوسته‌ی سیاسی را به‌دور می‌افکند.

مارکس در تمام عمر به این اصول پای‌بند ماند، چه در نقد فلسفه‌ی حق هگل، چه در نقد «فردیناند لاسال» به‌عنوان «دیکتاتور کارگری آینده» و چه در روایت هوشمندانه‌اش از کمون پاریس.

پرولتاریا به عنوان سوژه

بنا به تعریف مارکس، کمون پاریس یک «نادولت» بود، «آنتی تز» دولت بود. تاکنون انقلاب‌های پی‌درپی فرانسه، به‌جای مرتفع کردن این بختک مرگزا، ماشین دولتی را به کمال رسانده بودند. اما کمون ماشین مرکزیت‌یافته‌ی دولتی که همچون مار بوآ جامعه‌ی مدنی را در چنبره‌ی خود فشرده ساخته بود، این رویش ناهنجار بر پیکر جامعه‌ی مدنی که خود را همتای ایده‌آل آن وانمود می‌کرد منهدم ساخت.

کمون پاریس «واسطه‌ی عقلانی»، صورت‌بندی خودگردان جامعه بود تا با میانجیگری آن، خود سازماندهی «جنبش اجتماعی طبقه‌ی کارگر و نیز احیای کل بشریت» را با «روشی انسانی و کاملاً عقلانی» به پیش برد. شکل کمونی سازمان‌دهی اجتماعی به‌خودی‌خود هدف نیست بلکه واسطه‌ای برای رهایی کارگر و کل انسانیت است. بزرگ‌ترین دستاورد کمون، به وقوع پیوستن و موجودیت یافتن خود آن بود! (مجموعه آثار، ۲۲:۳۳۹)

به این نتیجه‌گیری مارکس دقت باید کرد. انقلاب فقط بدین منظور نیست که دولتی را سرنگون می‌کند. زایش انقلاب و خود فرآیند انقلابی عاملین انقلاب را دستخوش دگرگونی انقلابی کرده، به خودانکشافی آن‌ها منجر شده و آنان را برای خودفرمانی آماده می‌سازد. درچنین دیدگاهی، جامعه‌گرایی دیگر با ضد خود، با نفی دولت، تعریف نمی‌شود. درک وجود مثبت خودگردانی اجتماعی، گشایش اهمیت آن، معرفی کردن عاملین‌اش در شرایط معین و مشخص زمانی، و نیز پرداخته کردن مفهومش در یک نظریه‌ی انقلابی، زمینه‌ساز تدارک انقلابی برای مرحله‌ی بعدی است.

مارکس می‌گوید این عامل، «پرولتاریا»ست؛ نه بدان خاطر که انقلاب اجتماعی فقط رهایی آن‌ها را شامل می‌گردد، نه بدان دلیل که در نظر او «پرولتاریا همچون خدایان‌اند»، بل از آن‌رو که رهایی کارگران دربردارنده‌ی رهایی جامع انسان است؛ «چراکه کل بردگی انسانی از رابطه‌ی کارگر با تولید سر می‌زند و سایر روابط

بردگی تعدیلات و نتایج آن رابطه‌اند.» (مجموعه آثار، ۳:۲۸۰) کارگران آن بخش از جامعه‌ی مدنی هستند که گویی به بیرون جامعه پرتاب شده‌اند. انسان در وجود «پرولتاریا» به گمگشتگی رسیده است. از هستی او هرآنچه انسانی است زدوده شده است. «او فقری است که نسبت به این فقر جسمی و روحی خود آگاه است. نانسائیتی که نسبت به این انسان‌زدایی و قوف حاصل کرده و از این رو خودالغاگر است.» (مجموعه آثار، ۴:۳۶)

اما او به‌سان انسانی که «آگاهی نظری پیدا کرده است... نمی‌تواند شرایط هستی خود را نفی کند مگر آن که کلیه‌ی شرایط نانسائیستی جامعه‌ی موجود را که در وجود او خلاصه شده است منتهی کند.» (همان‌جا، ص ۳۷) پرولتاریا با نفی خود، ضد خود را نیز نفی می‌کند. موضوع برسر این نیست که این یا آن کارگر در یک وهله‌ی معین چه می‌گوید و چه هدفی را دنبال می‌کند. مسأله برسر سرشت وجودی اوست و این که بنا به ضرورت چنین سرشتی تاریخاً چه اقدامی خواهد کرد!

پس پرولتاریا با این که طبقه‌ای خاص است، با الغای خود، سایر طبقات اجتماعی را نیز آزاد می‌کند. تاکنون تمام طبقاتی که به قدرت رسیده‌اند به نام کل اجتماع منافع خاص خود را برنشانده‌اند. اما پرولتاریا بدون بازیابی کل بشریت نمی‌تواند خود را احیا کند. به‌همین خاطر مارکس آن‌را «طبقه‌ی عام» یا اونیورسال می‌نامد.

انقلاب و فلسفه

اولین پرسشی که مارکس به‌عنوان یک انقلابی جوان و به‌عنوان «وظیفه‌ی تاریخی» آلمان عقب‌افتاده (۱۸۴۳) مطرح می‌کند این است که آیا «انقلابی رادیکال، رهایی جامع بشریت» رؤیایی اوتوپیایی است یا این که انقلابی ناقص و صرفاً سیاسی؟ یک انقلاب رادیکال، انقلابی است که به ریشه‌ی مسایل دست می‌برد. «اما برای انسان، ریشه، خود انسان است.» («سهمی بر مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل»، ص ۱۳۷)

مارکس سپس به «حزب» یا گرایشی که عمل‌گراست رو کرده و اعلام می‌کند: شما نمی‌توانید «با پشت کردن به فلسفه» موفق به انقلابی رادیکال گردید. وظیفه‌ی نقد، «پراکسیس» است به وجهی که خود نظریه را به «نیروی مادی» تبدیل کند. «رهایی نظری دربردارنده‌ی اهمیتی عملی است»، «قدرت نبوغی است که به نیروی مادی روح می‌بخشد». فلسفه نه شور مغز بلکه مغز شور است. فلسفه، آن‌چه را در ذهنیت پرولتاریا مستتر است در بعد تاریخی‌اش پرداخته کرده و به آن شفافیت می‌بخشد.

«همان‌طور که فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح روحانی خود را در فلسفه پیدا می‌کند». (همان‌جا، ص ۱۴۲) اما «فلسفه بدون نفی پرولتاریا نمی‌تواند فعلیت پیدا کند. پرولتاریا نمی‌تواند نفی شود بدون آن که فلسفه فعلیت یافته باشد». پراکسیس فلسفی، درعین حال می‌باید خود فلسفه را نیز به نقد بکشد. به‌خصوص پس از هگل، خود فلسفه با یک نقطه‌عطف روبرو شده است. یعنی حالا که فلسفه درخود به حد کمال رسیده است، ناچار است انرژی خود را به سوی جهان خارج متوجه کند.

اما درگیر شدن با جهان، خود فلسفه را درگیر تعارض می‌کند. فلسفه‌ی کهن، آزاد نبود و خصلتی عینی نداشت چرا که اجازه نمی‌داد سوژه‌ها به‌طور خودانگیخته و آزادانه واقعیت وجودی خود را ابراز کنند. برعکس، آن‌ها را از پیش به‌طور حاضر و آماده مفروض می‌پنداشت. نقد فلسفی از فلسفه تلاشی برای رهایی ذهن از مقولات منجمدشده و عینیت‌بخشی به اندیشه است. عینیت اندیشه بدان معناست که تفکر نمی‌تواند فقط در درون مغز ما، یا صرفاً در مجموعه‌ی یک فیلسوف زیست کند. فلسفه، «اتوکراسی» اندیشه نیست!

به بیان هگل: «خرد حقیقی جهان ابداً ملک طلق فلسفه نیست بلکه حق ذاتی هر انسان است». («منطق»، ص ۱۲۰) اندیشه‌ی فلسفی فعال و شامل فرآیندی دیالکتیکی است که با خود درمی‌افتد؛ از خود خارج می‌شود تا با نفی آن دوباره به خود واصل شده،

حرکت و رشد کند. بیرون از زمان، در ورای این‌جا و اکنون، فلسفه فاقد مفهوم می‌شود. واسطه‌ای که درگیر نباشد و مضمول دیالکتیک نگردد، فلسفه‌ای میانجیگر نیست. «هرجا جنبشی در جریان باشد، هرجا که هستی باشد، و هرگاه که در جهان واقعی کنشی به نتیجه رسیده باشد، در آن‌جا دیالکتیک مشغول کار است.» (همان‌جا، ص ۱۱۶) بنابراین فلسفه فرمان «بایدی لازم‌الاجرا» صادر نمی‌کند چراکه همچون یک انرژی حیاتی در درون خود تحولات جاری حضور دارد. فلسفه را نمی‌توان به فلسفه‌ی سیاسی، به دانش دشمن‌شناسی و نظریه‌ی براندازی فروکاست. فلسفه را نمی‌توان آبکی کرد و در یک وهله‌ی معین زمانی حل کرد و برایش حق حیاتی قایل نبود. همان‌طور که هگل تصریح می‌کند: «تفکر نهادهای موجود را از قدرت ساقط کرد و به دین حمله‌ور شد. تفکر اعتقادات ثابت مذهبی را که وحی نازله انگاشته می‌شدند واژگون ساخت... فیلسوفان به‌عنوان انقلابیونی که دین و دولت را برانداختند، معدوم یا تبعید شدند. به‌طور خلاصه، در جهان واقعی تفکر خود به یک قدرت تبدیل گردید و از نفودی عظیم برخوردار گشت...» (ص ۲۸) اما آن‌چه مآلاً حیاتی گردید توجیه علت وجودی خود فلسفه بود. پرسش این بود که فلسفه به‌جز عمل نفی، به‌غیر از سرنگونی دین و دولت، چه دستاورد مثبتی داشته است؟ از این‌رو سنجش سرشت خود تفکر و اثبات و تأیید آن «به موضوع اصلی فلسفه در عصر حاضر تبدیل گردید.» (ص ۳۰)

هگل و انقلاب

پس خود فلسفه باید به بوتنه‌ی آزمایش سپرده می‌شد تا نشان دهد که «وظیفه‌ی نهایی‌اش به تعامل رساندن خرد خودآگاه با خردی است که در درون جهان، یعنی در واقعیت، وجود دارد.» (ص ۸) اما ادراک فلسفی واقعیت نمی‌تواند به تشخیص «جهان پدیداری» محدود شود. آن‌چه پدیدار می‌گردد، یا رخ می‌نماید، و در مورد مشخص ما، یک انقلاب، پیش از پیدا شدن، در بطن شرایط موجود به‌عنوان یک «پتانسیل»، یا امر

«ممکن» به سر می‌برد. آنچه ممکن را به واقعیت تبدیل می‌کند، «سننتر» مجموعه عواملی است که درون یک وضعیت خاص زیست کرده، و زمانی نمایان می‌شود که سر باز کرده باشد. آنچه «شرایط» را که بخودی خود «منفعل» است به یک «فاکت» یا امر بدیهی تبدیل می‌کند، جنبش یا انقلاب آرامی است که از قبل در کنه شرایط موجود حضوری بالقوه داشته.

تاکنون هیچ اندیشمندی به شیوایی هگل روند زایش یک انقلاب را به تصویر نکشیده است. «روح زمان که آرام و ساکت رشد می‌کند تا شکل جدید کمال یافته‌ای به خود بگیرد، ساختمان جهان پیشین را ذره ذره متلاشی می‌کند. این که این جهان درحال فروپاشی است این جا و آن جا صرفاً با نشانه‌هایی مشهود است. پوچی و بیزاری که در تاروپود نظم مستقر درحال گسترش است، همچون پیش‌بینی تعریف نشده‌ی امری نامعلوم، کلیه‌ی این علایم دال بر فرارسیدن چیزی دیگر است. زوالی تدریجی که صورت ظاهر کلیت را دگرگون نساخته بود، اکنون با طلوع آفتاب گسسته شده و به‌طور ناگهانی و با یک ضربت، شکل و ساختمان جهان نوین را پدیدار می‌سازد.»

(«پدیدار شناسی ذهن»، ص ۷۳)

اما هگل بلافاصله هشدار می‌دهد که ظهور این جهان نوین درست مانند تولد یک نوزاد هنوز ناکامل است؛ کلیتی است که صرفاً پایه‌ریزی شده ولی ساختمانش تازه شروع شده است. «یک روح جدید ماحصل انقلابی گسترده در اشکال متنوع روح فرهنگی است.» (همان جا، ص ۷۶) اما فعلیت‌یابی آن نیازمند تداوم و بالندگی خودآگاهی سوژه‌هایی است که توسط انقلاب از ذهنیتی آزاد برخوردار شده‌اند. وظیفه‌ی فلسفه‌ی میانجیگر این است که آن ذهنیت رهاشده را در ظرف تاریخی و بستر معین خود قرار داده و به خرد عمومی بیانی عقلی ببخشد. در غیر این صورت فلسفه «همچون دارایی مبهم افرادی اندک نمودار می‌گردد.» (همان جا) پس ضروری است که تعیین‌یابی علم فلسفی «شکلی جامع و قابل فهم پیدا کند تا بتواند توسط همگان

آموخته و تصرف شود. قابل فهم بودن شکلی است که علم را به عموم ارایه کرده و راه حصول به آن را باز می‌کند... به‌وجهی که ذهن غیر علمی را وارد حیطه‌ی علمی کند». (ص ۷۷)

همان‌طور که مشاهده شد، نزد هگل فلسفه «حقیقتی استعلایی» یا خودسالار نیست و سروری «عقل» را بر تارک اجتماع بر نمی‌شاند. کاملاً برعکس، «فلسفه روح جهان بالفعل است» و «در درون تفکر چیزی نیست که در عین حال احساس و تجربه نشده باشد». («منطق»، ص ۱۲) فلسفه برفراز عصر خود نایستاده، خود را به تاریخ تحمیل نکرده و حاوی موضوعی سواى خصلت عمومی زمان نیست. روح واحدی جهان بالفعل و اندیشه‌ی فلسفی را دربر می‌گیرد؛ یعنی زمان و فلسفه هر دو محصول دیالکتیک واحدی هستند که به‌منزله‌ی خودفهمی حقیقی حرکت تاریخ است. «آنچه در دستور کار فلسفه قرار دارد این است که آنچه را خود جهان در همه‌ی اعصاب باور داشته به یک آگاهی واضح منتهی کند. بنابراین فلسفه هیچ چیز جدیدی را پیش نمی‌کشد، و مبحث کنونی ما را به این نتیجه رسانده است که با باور طبیعی بشریت همخوانی دارد.» (همان‌جا، ص ۲۵)

یک ایده‌ی میانجیگر نهایتاً می‌باید خود آن میانجی را نیز مرتفع کند. اما فلسفه بدون نفی جهان موجود و برقراری آزادی بالفعل نمی‌تواند رفع شود. یک‌جان‌بگی فرآیند ادراکی برای رفع خود به‌سان خردی «برای خود» می‌باید با هستی به یگانگی برسد. اما هستی نیز تنها حاوی ایده‌ای «درخود» است که هنوز وضوح و شفافیت نیافته است. آنچه هگل «ایده‌ی مطلق» می‌خواند «وحدت آن دوست که هم درخود و هم برای خود است». (ص ۲۹۲) به ادعای هگل، این همان شکل عالی ایده‌ای است که ارسطو مدت‌ها قبل به‌عنوان «ایده‌ی خوداندیش» معرفی کرده بود. (همان‌جا)

بازگشت به انقلاب

پس اجازه دهید که با این سیر اجمالی در فلسفه و انقلاب، دوباره به انقلاب ایران و نیز ذهنیت غالب بر روشنفکران رادیکال بازگردیم. همان‌طور که از گفتار بالا برمی‌آید، هگل قایل به «عینیت اندیشه» بود، بدان معنا که «ایده» فقط در ذهن یا آگاهی ما محصور نیست بلکه درجهان عینی حضوری بالفعل دارد. به دیده‌ی او «هدف دانش این است که بیگانگی جهان عینی‌ای را که در برابر ما قرار دارد برطرف کند، به‌وجهی که در آن منزلگه خود را بیابیم. این بدان معناست که جهان عینی را در خویشستن خویش پیدا کنیم». (ص ۲۶۱) اما آن‌چه هگل «فلسفه‌ی انتقادی» می‌نامد، بین عینیت و ذهنیت شکاف ایجاد می‌کند. فلسفه‌ی انتقادی چنین می‌پندارد که تفکر صرفاً کنشی «سوژکتیو» است و داده‌های عینی که درمقابل تفکر ایستاده‌اند از وجودی مستقل و پایدار برخوردارند. یکی از وظایف اصلی فلسفه‌ی میانجیگر برطرف کردن این دوگانگی یا «ثنویت» است. درواقع ما موقعی آزاد می‌شویم که «داده‌ها» را به‌سان جهانی غریبه و ثابت ادراک نکنیم بلکه خود را به‌عنوان داده‌ای زنده شناسایی نماییم؛ یعنی خصلت آمپریک ناب داده‌ها را برطرف کنیم.

ترجمان چنین دیدگاهی در ارتباط روشنفکر رادیکال با انقلاب را در ابتدای این نوشته تاحدی نشان دادیم. تأکید گفتمان حاضر در درجه‌ی نخست بر حذف سوژه‌ها و عاملین انقلاب بعنوان شعور بود. اکنون با میانجیگری فلسفه و انقلاب درمی‌یابیم که حذف سوژگی درعین حال نمایانگر حذف خود اندیشمند یا اندیشه به‌عنوان سوژه است. برای همین است که راویان امروزی انقلاب در بازنگری آن از نقد خود سرباز می‌زنند. همان‌طور که آنتونیو گرامشی ابراز می‌دارد: «فلسفه پراکسیس یک آگاهی مملو از تضاد است که خود فیلسوف، چه به‌عنوان یک فرد و چه به‌عنوان کل یک گروه اجتماعی، نه فقط تضاد را درک می‌کند بلکه خویشستن را همچون عنصر درونی

آن تضاد برمی‌نشانند و این عنصر را به اصل دانش و از آن‌جا کنش ارتقا می‌دهد.»
 («یادداشت‌های زندان»، ص ۷۴۷)

اهمیت بازگو کردن این گفتاورد نه فقط به خاطر گذشته بلکه معطوف به زمان حال است. فلسفه‌ی پراکسیس هیچ ارتباط و وجه تشابهی با تزریق آگاهی به سوژه از بیرون و از آن‌جا مهندسی و ساختمان انقلاب ندارد. انقلابات علت وجودیشان را صرفاً مدیون خود هستند نه محصول تشکیلاتی خاص. توان راهبردی فلسفه‌ی پراکسیس در آنست که زمینه‌ی تداوم و تکوین جنبش‌های اجتماعی را در خود آن جستجو می‌کند و نسبت به آگاهی آن‌ها که زاییده‌ی کنش است به عنصری خارجی تبدیل نمی‌شود و هدفی خودپرداخته را بر انقلاب اجتماعی تحمیل نمی‌کند. انقلاب خالق واقعیت خود است و تا قبل از ظهور عملی به نظر نمی‌رسد. انقلابات معمولاً غیرمترقبه و غیرقابل پیش‌بینی‌اند و به محض «وقوع حادثه» عینیتی جدید را می‌آفرینند. انقلابات برای «انقلابیون» از پیش دعوت‌نامه صادر نمی‌کنند. وقتی که یک عینیت جدید با آگاهی عمومی عجین شده باشد، خودواسطه‌گر شده و روحی خودپو می‌یابد. ماحصل فرآیند یک تحول عمیق اجتماعی، توانمندی، خودسازی و بلوغ سوژه‌هایی است که در مسیر حرکت‌شان استعداد‌های خود را شکوفا کرده، معنا و قدرت‌سازی می‌کنند تا بتوانند سرنوشت خود را خود در دست بگیرند.

وظیفه‌ی تاریخی روشنگری در این است که تشخیص دهد در درون یک حرکت اجتماعی خردی جمعی مستتر است. تفهیم و تبیین این روح سیال، گام نخستین معرفت‌شناسی و خودشناسی است. در آن‌صورت با رهایی از پیش فرض‌های جامد فکری، اجازه می‌دهد که یک حرکت اجتماعی آزادانه و خودانگیخته حقیقت خود را آشکار کند. حقیقت، انضمامی است. برای دریافتش باید به محتوای خود جنبش، به درخواست‌های مشخص آن، و به تمامیت اجزا و عناصر سازایش رجوع کرد. پس ضروری است که از مضامین انضمامی و متنوع منتزع نشویم و بار دیگر، به‌مانند

انقلاب ۵۷، به «عمومیتی» نرسیم که راه خود را از خاص به عام باز نکرده باشد. اتفاقاً معضل اصلی، همین پرداخته کردن وجه عام در جنبش اجتماعی است. نسلی که انقلاب ۵۷ را تجربه و مستولی شدن یک «وجه عام» انتزاعی و از آنجا مهار اهداف و خودانکشافی آنرا با پوست و گوشت خود لمس کرده است، می‌تواند آینه تاریخی مهمی برای نسل کنونی باشد. نسلی که چوب یک اصل عام مجرد شده را خورده است نمی‌باید از حفظ و یادآوری کردنش غفلت کند!

گفتیم که حقیقت انضمامی است. ولی وجه انضمامی ایستا، سترون و بری از تعینات درونی نیست. این فرآیند رفع تعارضات درونی وجه انضمامی است که آنرا به کمال و وحدتی (سنتزی) نوبنیاد می‌رساند و گرنه نسبت به نقطه‌ی شروع پیشرفتی حاصل نشده است. این کمال یافتگی توأمأ هم دربردارنده‌ی روشی تحلیلی و هم سنتزی است؛ حرکتی دیالکتیکی است که از مرحله‌ی نخستین فاصله گرفته، آنرا واکاوی کرده و به مرحله‌ی انعکاس آن در ذهن می‌رسد. سپس اجزای این وجه انضمامی تشریح شده را دوباره درهم ترکیب کرده و در مرحله‌ای عالی‌تر از نو به نقطه‌ی شروع باز می‌گرداند. یعنی به وحدتی می‌رسد که در آن واحد هم معین و مشخص و هم جامع و عام است. این وحدت نوبنیاد هم به مثابه «نفی» نقطه‌ی آغاز و هم به معنی «حفظ» و همسانی با آن است. چنین فرآیندی هم درمورد هستی و روند جنبش اجتماعی صدق می‌کند و هم درمورد ذهن اندیشمند.

تأسی به شعور اجتماعی به‌عنوان پیش‌نهاد حصول به راهبردی نوین، خرد عملی را با خرد نظری آشتی می‌دهد و راه را بر ظهور دوباره‌ی اراده‌ای خاص می‌بندد. پس وظیفه‌ی اندیشه‌ی واسطه‌گر این است که خرد عملی را که حامل خصلتی «سوبژکتیو» است، خودباور کند. در آن صورت یک جنبش عمومی خودپا و خودجوش می‌تواند نسبت به ابعاد و سرشت خویش یقین حاصل کرده و در مسیر تداومش خودفرمان شود و اجتماعی نوین را پایه گذاری کند. توجه داشته باشیم که

طی ۴۰ سال گذشته زمان از حرکت بازنايستاده و ذهنیت اجتماعی رشد بسیار کرده است. انقلاب زنانه‌ای که از هشتم مارس ۱۳۵۷ آغاز گردید، هیچ‌گاه خاموش نشده است. اقلیت‌های ایران به‌هیچ‌وجه از حرکت باز نایستاده‌اند. همان‌طور که شاهد بوده‌ایم، طی ۲۰ سال گذشته، دانشگاه‌های ایران مملو از جوانان تحول‌خواه و جستجوگر بوده است. همین‌طور حرکت‌های کارگری، به‌ویژه بعد از دی ماه سال ۱۳۹۶.

این‌که این جنبش‌های گوناگون درچه زمانی به فورانی عمومی تبدیل شوند و به‌سان جنبش شهری سراسری ۱۰ سال پیش به‌پا خیزند، قابل پیش‌بینی نیست. اما آن‌چه ضرورتی عاجل دارد، آنچه تاکنون از آن غفلت شده، بازسازی فکری و تدارک برای چنان وهله‌ای است. عاملین انقلاب هر یک به‌خودی خود از «قدرت تجرید» برخوردارند و توان آن‌را دارند که تجربیات خود را از نسلی به نسل بعد منتقل کنند. «خاطرات» آن‌ها حاوی ارزشی تاریخی است و بازگو کردنش برای نسل کنونی ضروری است. اما آن‌چه ما به‌عنوان «حافظه‌ی جمعی» می‌شناسیم جمع جبری حافظه‌ی افراد منفرد نیست. جذب خرد در تاریخ، حفظ و یادآوری تجربه‌ی تاریخی به‌مثابه یک کلیت انضمامی، درعین حال نیازمند ادراک اندیشمندانه‌ی تجربیات تاریخی است که هم شامل «گذشته» می‌شود و هم شامل تاریخی که درشرف وقوع است. یک راهبرد نوین ماحصل هردو شکل حضور شعور است: وحدت سوژه به‌عنوان شعور با شعور به‌عنوان سوژه!

«هدف که دانش مطلق، یا روحی است که خود را چون روح می‌شناسد، مسیر حرکت خود را در حفظ و یادآوری (Erinnerung) صورت بندی‌های روحانی پیدا می‌کند، آن‌هم به همان وجه که آن صورت‌بندی‌ها به خودی خود موجودیت دارند و همان‌طور که قلمرو روحانی خود را سازماندهی می‌کنند. حفظ آن (صورت‌بندی‌ها)، از جنبه‌ی هستی‌آزادشان با نمادی مشروط، تاریخ است، و از جنبه‌ی ادراک

اندیشمندان‌هی سازمان‌دهی آنها، علم روش‌های پدیدار شدن دانش است. هردوی آنها باهم، به بیان دیگر، تاریخی که اندیشمندان ادراک شده باشد، در آن واحد تجدید حافظه و مرگ روح مطلق را شکل می‌دهند...» («پدیدار شناسی ذهن»، ص ۸۰۸)

اول ماه مه ۱۳۹۷

منابع

- ۱ - Hegel, **Logic**, Oxford University Press, ۱۹۷۸
- ۲ - Hegel, **The Phenomenology of Mind**, Harper & Row Publishers, ۱۹۶۷
- ۳ - Hegel, **Philosophy of Nature**, Oxford University Press, ۱۹۷۰
- ۴ - Marx, **Critique of Hegel's Philosophy of Right**, Cambridge University Press, ۱۹۷۷
- ۵ - MECW, VOL. ۳, International Publishers, ۱۹۷۵
- ۶ - MECW, VOL. ۴, International Publishers, ۱۹۷۵
- ۷ - MECW, VOL. ۲۲, International Publishers, ۱۹۸۷
- ۸ - Marx, **Grundrisse**, Vintage Books, ۱۹۷۳
- ۹ - Antonio Gramsci, "The Philosophy of Praxis," Selections from Prison Notebooks ,Electric Book Company, ۱۹۹۹ (<http://abahlali.org/files/gramsci.pdf>)