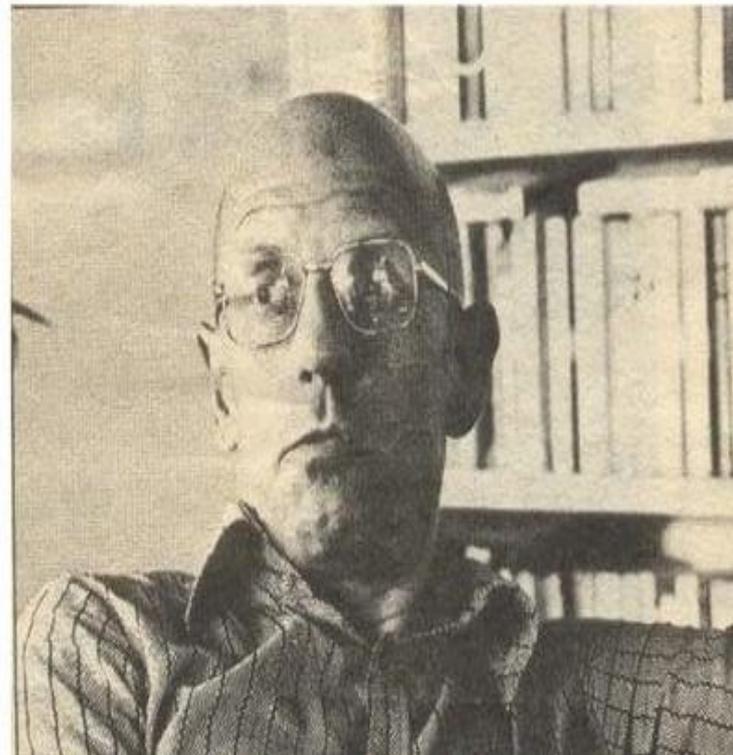


انقلاب ایران:

میان خلق آزادی و سوبژکتیویتهی نو

بگانه خوبی



کتاب‌های پروبلماتیکا

۱۶

پروبلماتیکا

انقلاب ایران: میان خلق آزادی و سوبژکتیویته‌ی نو

یگانه خویی

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا
هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.Problematica.com

انقلاب ایران: میان خلق آزادی و سوپرکتیویته‌ی نو

یگانه خوبی

۱. مقدمه

از جانب فلسفه برای ما مانوس است، که انسان را به‌مثابه‌ی موجودی میرا بفهمیم. شگفت اما آن که هنوز هیچ فلسفه‌ای، حتا هیچ فلسفه‌ی سیاسی‌ای،

نتوانسته واکنشی در برابر «زاینده‌گی» او نشان دهد، در برابر این که با هریک از ما آغازی به جهان آمده و کنشگری در معنای *نشاندن* - یک - آغاز فقط موهبت موجودی می‌تواند باشد، که خود یک آغاز است.^۱

آیا انقلاب مطلوب است؟ انقلاب بودن یک انقلاب در چه چیزی است و خواست مردمی که به آن امید می‌بندند و انقلاب می‌کنند، در واقع چیست؟ آیا این کنش مردم است که مسیر انقلاب را تعیین می‌کند یا انقلاب ضروری و کنترل‌ناپذیر پیش می‌رود؟ و اگر ما در مقام انسان‌هایی کنشگر از کنترل روند انقلاب ناتوانیم، آیا بی‌معنا نیست که از *آرزوی* انقلاب سخن بگوییم؟

در بخش اول این نوشته، مفهوم انقلاب از دید هانا آرننت در مرکز تحلیل قرار دارد. نکته‌ی مهم این است که بفهمیم چه پدیده‌ی سیاسی‌ای از دید آرننت می‌تواند *انقلاب* نام بگیرد و عناصر تعیین‌کننده در این میان کدامند. دغدغه‌ی من در بخش دوم این متن مطالعه‌ی دقیق‌تر انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ است

۱ ARENDT, HANNAH. *ÜBER DIE REVOLUTION*. MÜNCHEN: R. PIPER & CO. VERLAG 1974, S.

که از دل آن جمهوری اسلامی ایران شکل گرفت. تعلق داشتن به نسل اول «بچه‌های انقلاب» و پیوسته با این عنوان نامیده شدن، تلاش برای مطالعه‌ی فلسفی - اجتماعی انقلاب را به نوعی با تجزیه و تحلیل عوامل هویت‌ساز نسل من می‌پیوندد. این پرسش که آیا انقلاب برای رها کردن خود از رژیم سرکوبگر راه حل درستی بود، این سوال همیشه حاضر که اصلاح یا انقلاب، ناامیدی جامعه‌ی ایرانی از برآورده نشدن بسیاری از خواسته‌هایشان و تردیدها و بی‌اعتمادی‌های مشابه بسیاری، همواره در فضای سیاسی پساانقلابی کشور حضور داشته است. این نقطه‌ی شروع، نشسته در بافتِ موقعیت سیاسی فعلی جهان که در آن گسستن از بسیاری ساختارهای سیاسی - اقتصادی، امری مطلوب به نظر می‌رسد، به پرداختن به موضوع انقلاب معنای ویژه‌ای می‌بخشد. در این راستا تجزیه و تحلیل مفهوم انقلاب، چیزی که این نوشته داعیه‌ی آغازش را دارد، به نظر‌گیرناپذیر می‌رسد. در تحلیل حاضر از انقلاب ایران، ایده‌ی انقلاب آرنت همواره در پس‌زمینه حضور دارد. در این بین از واقعیات تاریخی و تحلیل‌های پرواند آبراهامیان و گزارش‌ها و مصاحبه‌های ژورنالیستی میشل فوکو در بازه‌ی زمانی سپتامبر ۱۹۷۸ تا ماه مه ۱۹۷۹ نیز بهره جسته‌ام. با پررنگ کردن جنبه‌های خاصی از انقلاب از دیدگاه‌های مختلف، چه در اشتراکات و چه در افتراق‌هایشان،

سعی بر آنست که موضوع انقلاب ایران بیشتر روشن شود. با این همه باید تاکید کرد که مبحث چنان پیچیده و پرابعد است و سوبه‌های مختلف اجتماعی آن، چنان درهم تنیده‌اند که یک تحلیل متمرکز با پرسش‌های بسیار مشخص به همان اندازه که مهم به نظر می‌رسد، ناممکن نیز می‌نماید.

۲ از مفهوم انقلاب نزد هانا آرننت

در نخستین صفحات اثرش درباره‌ی انقلاب، آرننت به‌صراحت می‌نویسد که هدف انقلاب اکنون همچنان که تا به امروز، چیزی جز آزادی نمی‌تواند باشد. از نظر آرننت مدرن بودن انقلاب در داعیه‌ی آن بر این امر است که انسانیت را به‌مثابه‌ی امر کلی نمایندگی کند و از این‌جاست که نمی‌توان به‌آسانی فقط از آزادی سخن گفت، بلکه باید از آزادی برای همگان^۲ سخن گفت. آرننت بر این باور است که «مساله‌ی آزادی در تقابل با بلای حکومت جور در هر شکل آن» باید که در مقام ماهیت واقعی سیاست درک شود.^۳ او در همین زمینه به رابطه‌ی درونی جنگ و

۲ VGL. EBD., S. 10.

۳ EBD., S. 9.

انقلاب نیز اشاره می‌کند، چیزی که در این الگوی آشنا نمایان می‌شود، که طبق آن انقلاب یا از پس جنگی رهایی‌بخش به وقوع می‌پیوندد یا در ادامه به جنگی تدافعی یا تهاجمی می‌انجامد.^۴ مثالی برای این الگو را می‌توانیم در تجربه‌ی خودمان ببینیم: جنگ ایران و عراق که یک و نیم سال پس از استقرار حکومت تازه در ایران با حمله‌ی صدام حسین آغاز شد و هشت سال به درازا کشید؛ نبردی که وحدت ملی را ناگزیر ساخت و سهم خود را در ریشه دواندن، جوش خوردن و پایدار شدن ساختارهای غلط ادا کرد. چنان که آرنت توضیح می‌دهد، تمایز اصلی میان جنگ و انقلاب در این است که انقلاب به آزادی نظر دارد، حال آن جنگ به ضرورت و اجبار ارجاع می‌دهد. عنصر پیونددهنده‌ی این دو اما خشونت است، خشونت به‌مثابه‌ی «مخرج مشترک» این دو که در فضای سیاست البته در مقام پدیده‌ای مرزی درک می‌شود. چرا که پدیده‌های سیاسی نیاز به زبان دارند تا بتوانند به بیان درآیند و این‌گونه است که خود را از پدیده‌های طبیعی، که ساختار علت و معلولی دارند، متمایز می‌سازند. از آن‌جا که خشونت فضای گفت‌وگو را می‌بندد و امر به سکوت می‌دهد، میدان سیاسی نباید تحت سلطه‌ی آن قرار

گیرد.^۵ رابطه‌ی میان انقلاب و خشونت در پیوند تنگاتنگ میان پدیده‌ی انقلاب و آنچه آرنت *مساله‌ی آغاز* می‌نامد، بیش از پیش آشکار می‌شود. او با اشاره به افسانه‌های مبدا و سرمنشا آفرینش نشان می‌دهد که چگونه آغاز و خشونت درهم بافته اند: «قابیل هابیل را می‌کشد، رمولوس رموس را؛ در آغاز خشونت بود، که از آن به‌نظر می‌توان نتیجه گرفت که هیچ آغازی بدون خشونت‌ورزی ممکن نیست، که هر آغاز تازه‌ای به چیزی ستم می‌کند».^۶ و در اینجا می‌رسیم به ایده‌ی اصلی آرنت که انقلاب به‌مثابه‌ی *آغازی نو* بازگشایی فضای سیاسی را نوید می‌دهد و به پایه‌گذاری چیزی از پیش داده نشده، یعنی همان آزادی، می‌انجامد. تا این‌جا تنها اشاره‌ی کوتاهی بود بر این که هدف انقلاب از دید آرنت چیست. پرسش از ماهیت *انقلاب* در معنای آرنتی آن، هدف انقلاب را نیز می‌تواند ملموس‌تر و روشن‌تر کند. به این ترتیب پرسش اصلی این است: خود پدیده‌ی انقلاب چیست؟ انقلاب چطور می‌تواند به هدفش برسد و چه چیز می‌تواند آن را از رسیدن به این هدف بازدارد؟

۵ VGL. EBD., S. 19-20.

۶ EBD., S. 21.

۲.۱ انقلاب به‌مثابه‌ی آغازی نو

آغاز نو عنصری است که به‌زعم آرنت در دل پدیده‌ی انقلاب جای دارد. این آغاز نو در حوزه‌ی سیاسی نزد آرنت ریشه‌های عمیقی در درک او از انسان دارد، انسان در مقام آن که «سخنگو و کنشگر» در جهان مداخله می‌کند. این جهان به بیان آرنت، پیش از آن که ما در آن مداخله کنیم، وجود داشته است و مداخله‌ی ما چونان «تولد دومی [است]»، که در آن ما واقعیت عریان زاینده‌ی را تایید می‌کنیم [...]»^۷. محرک کنشگری که در عمومی‌ترین و اصلی‌ترین معنایش نزد آرنت آغاز کردن چیزی نو است، در آن آغازی نهفته است که با تولد ما شروع به زندگی می‌کند.^۸ به توصیف آلتهاوس، انقلاب در معنای آرنتی آن «کنش‌هایی در عالی‌ترین شکل» (Handlungen par excellence) است.^۹ این درک از

۷ ARENDT, HANNAH. VITA ACTIVA ODER VOM TÄTIGEN LEBEN. MÜNCHEN: PIPER VERLAG 2011, S. 215.

۸ VGL. EBD.

۹ VGL. ALTHAUS, CLAUDIA. ERFAHRUNG DENKEN: HANNAH ARENDTS WEG VON DER ZEITGESCHICHTE ZUR POLITISCHEN GESCHICHTE. GÖTTIGEN: VANDENHOEK UND

آغازِ نو البته در پیوند با درک خطی از زمان است و این که ما دیگر از تصور اسطوره‌ای سیر دایره‌ای تاریخ گسسته‌ایم. بنا بر نظر آرت، روند خطی زندگی انسان از چشم‌انداز حرکت بسته‌ی دایره‌ای فرایندهای طبیعی امیری است غریب؛ از چشم‌انداز فرایندهای خودکار طبیعی که به نظر می‌رسد روند جهان را تعیین می‌بخشند، هر عمل انسان چنان معجزه‌ای می‌نماید. کنشگری نزد آرت قابلیت است دنیوی تا در این جهان معجزه‌ای صورت دهیم.^{۱۰} و بدین ترتیب روشن است که مفهوم انقلاب در مقام آغازی نو نیازمندِ «آگاهی از امری مطلقاً نو» (Bewusstsein eines absoluten Novums) است.^{۱۱} برای فهم انقلاب مدرن این نیز تعیین‌کننده است که ایده‌ی آزادی را در پیوند با ایده‌ی آغاز نو در نظر بگیریم:

RUPRECHT 2000, S. 273.

۱۰ VGL. ARENDT, (WIE ANM. 7), S. 316.

۱۱ VGL. ARENDT, (WIE ANM. 1), S. 31.

تنها در آنجا که پاتوس آغاز نو حکمروایی می‌کند و با تصوراتی از آزادی

در پیوند است، حق داریم از انقلاب سخن بگوییم.^{۱۲}

آغاز نو و ایده‌ی آزادی در مقام دو فاکتور تعیین‌کننده، تماماً در یکدیگر آمیخته‌اند:

تنها در آنجا که از خلال تغییر، آغازی نو نمایان می‌شود، تنها در جایی

که خشونت به کار می‌رود تا شکلی تازه از دولت تاسیس شود، که

بدنه‌ای سیاسی بنیاد نهاده شود، فقط جایی که نبرد رهایی‌بخش علیه

سرکوبگر، دست کم قصد پایه‌گذاری آزادی را [در کنار دیگر اهداف]

دارد، می‌توانیم از انقلاب در معنای واقعی آن سخن بگوییم.^{۱۳}

دو ایده‌ی آزادی و آغاز نو، در نگاهی دقیق‌تر، در واقع دو طرح جدا از هم نیستند،

بلکه دو پدیده هستند در دل یک طرح. مردمی خود را از ساختار کهنه رهایی

می‌بخشد و فضای سیاسی را بنیاد می‌نهد، به عبارتی فضای آزادی‌ها را؛ این یعنی

بنیانگذاری آزادی، و آغاز نو هیچ نیست مگر این بنیانگذاری. به عبارتی نه هر

گسستی از ساختار قدیم یک انقلاب است و نه هر آغازی در معنای محدود کلمه

۱۲ EBD., S. 41.

۱۳ EBD., S. 41-42; (تاکید ایتالیک از نگارنده)

در مقام آغازی تازه قابل فهم است. آلتهاوس انقلاب را به حق چنان «امری ناموجود، امری به شکل رادیکال نو و غیرمنتظره» وصف می‌کند و بر این نظر است که مفاهیم «انقلاب» و «زاینده‌گی» (Natalität)، چنان که در جای دیگری «زاینده‌گی» و «بنیانگذاری»، نزد آرنست تا حدی هم‌معنا به کار می‌روند.^{۱۴} به نظر من نیز این مفاهیم بسیار نزدیک به هم تعریف شده‌اند و از این روست که می‌توان همه را هم‌معنا تعبیر کرد. نکته‌ی مهم اما این پرسش است که آیا پدیده‌ی انقلاب در مقام آغازی نو، می‌تواند یک آغاز نوی سیاسی ملموس و انضمامی به وجود آورد؟ آیا مرحله‌ی رهایی‌بخشی به بنیاد نهادن آزادی منتهی می‌شود؟ در لایه‌ی ژرف‌تر، البته می‌توان همواره از انقلاب به‌مثابه‌ی آغاز نو یاد کرد، چه این رخداد چنان که آلتهاوس وصف می‌کند، «گواهی [است] بر ظرفیت درونی انسان، که چیزی نو را از خود بیاغازد».^{۱۵}

۱۴ ○ VGL. ALTHAUS, (WIEANM. 9), S. 273-278.

۱۵ EBD., S. 277.

۲.۲ از رهایی‌بخشی تا بنیانگذاری آزادی

انقلاب درست همین گسست در ساختار قدیمی و غیرآزاد و متعاقب آن، تاسیس آزادی است. آرنت امتناع از به رسمیت شناختن تمایز میان رهایی‌بخشیدن (Befreiung) و آزادی (Freiheit) را به نقد می‌کشد. هر عمل رهایی‌بخشی تحت عنوان انقلاب ضرورتاً به بنیانگذاری آزادی منتهی نمی‌شود و آرنت هیچ‌چیز را گذراتر و بیهوده‌تر از آن رهایی‌بخشیدنی نمی‌داند که سودای استقرار آزادی تازه کسب‌شده را ندارد.^{۱۶} تفاوت میان انقلاب و شورش نیز از نظر آرنت درست در همین است: هدف شورش بر خلاف انقلاب، تنها در رهایی‌بخشیدن خلاصه می‌شود.^{۱۷} اما به بیان آرنت مفهوم آزادی در رهایی‌بخشی تنها حضوری منفی دارد. شور و اشتیاق به رها شدن را هرگز نباید با اراده‌ی آزادی یکی گرفت.^{۱۸} از

۱۶ VGL. ARENDT, (WIE ANM. 1), S. 185.

۱۷ EBD., S. 184.

سویه‌ی دیگر این تفاوت این است که از آن‌جا که شورش تنها سودای رها شدن دارد، می‌تواند در حکومتی مشروطه نیز به خواسته‌اش برسد، یعنی هدفش اصولاً در یک سلطنت مشروطه نیز قابل دستیابی است. در مقابل اما اراده‌ی معطوف به آزادی باید موكداً درخواست شکل تازه‌ای از دولت را مطرح کند و به تاسیس بی‌واسطه‌ی یک جمهوری ختم شود (همان‌جا، ص ۳۹).

۱۸ VGL. EBD., S. 35.

سوی دیگر برای پایه‌گذاری آزادی، فرایند رهایی‌بخشی‌گزیرناپذیر است: رهایی‌بخشی به عنوان عملی نفی‌کننده، انحلال ساختارهای موجود، مقدمه‌ی بنیاد نهادن آزادی است. اما در صورتی که ضمانتی برای حفاظت از آزادی اکتسابی تازه فراهم نشود، این حرکت نفی‌کننده به‌گونه‌ای خود را خنثی می‌کند. پرسش اما اینجاست که ضمانت‌ها چیستند و فضای نوآفریده‌ی سیاسی باید چطور محافظت شود.

این که آیا مرحله‌ی رهایی‌بخش به بنیاد گذاشتن آزادی منتهی می‌شود و اگر بشود چگونه، به باور من نه تنها به تجربیات تاریخی - سیاسی یک ملت بستگی دارد، بلکه به تجربه‌ی خود انقلاب نیز وابسته است. چرا که بسیار بیگانه از جهان می‌نماید که تنها به نیروی جد و جهدی نظری بتوان پیش‌بینی کرد که چگونه تمام عوامل در یکدیگر تلفیق‌شونده از میان هیاهوی یک شورش سامان می‌یابند یا در برهم‌کنش با دیگر عوامل تغییر می‌کنند. تمام پارامترهای پیش‌بینی‌ناپذیری که وارد بازی می‌شوند، درست همان‌ها هستند که تجربه‌ی شخصی ما را از انقلاب می‌سازند. کسانی که درگیر جریان انقلاب هستند، باید در برابر این پارامترها موضع‌گیری کنند و بی آن که چشم‌انداز دور و بالادستی به صحنه داشته باشند، به آن‌ها واکنش نشان دهند. این که انقلابیون قرن هجدهم رهایی‌بخشی را

به‌جای آزادی گرفتند، درست از مجرای همین کمبود تجربه برای آرنت درک‌شدنی می‌نماید. زیرا که انقلابیون، تازه در حین وقوع رها شدن توانستند به این تجربه نایل آیند که نه‌تنها رها شدن، بلکه عمل کردن در آزادی اساساً چه معنایی می‌دهد. به همین سیاق البته تعریفی *ایجابی* از آزادی‌ای که سعی در رسیدن به آن است، نیز مطرح شده است. آن‌چه در تئوری سیاسی تحت مفهوم *آزادی* فهم می‌شود، به‌زعم آرنت در درجه‌ی اول سیاسی نیست؛ بلکه بیشتر «انجام کم‌مانع یا بی‌مانع فعالیت‌های غیرسیاسی‌ای است که در هر زمان توسط دولت مجاز و تضمین‌شده‌اند».^{۱۹} این البته بدیهی است که موجودیت و برقراری یک فضای سیاسی، فضایی از توانایی کنشگری در آزادی، رها شدن را پیش‌شرط خود دارد. این فضا فی‌نفسه تنها تعیینی منفی دارد؛ چرا که در تعریف، صرفاً فضایی است که در آن کنش محدود نمی‌شود، فضایی بی‌هیچ اعمال محدودیت. و درست در تجربه‌ی عمل کردن در آزادی، چنان که آرنت می‌گوید، انقلاب‌ها وارد پیش‌زمینه‌ی تجربیات بشری می‌شوند.^{۲۰} این نکته هم مهم است که آزادی

۱۹ EBD.

۲۰ EBD., S. 40.

مد نظر باید آزادی عمومی باشد و نه آزادی خصوصی‌ای که بشود زیر فشار جهان در آن سنگر گرفت. این آزادی «واقعیتی [است] جهانی، ملموس و مصنوع انسان» و نه یک توانایی بالقوه که لازم باشد برای محقق شدن‌اش انتظار بکشد. در این معنا ایده‌ی انقلابی واقعی، ایده‌ی بنیاد نهادن یک جمع مشترک (Gemeinwesen) به مثابه‌ی فضای پدیدار شدن (Erscheinungsraum) این آزادی عمومی است.^{۲۱} یک فضای پدیدار شدن از دید آرنت همیشه جایی به وجود می‌آید که انسان‌ها کنشگرانه و سخنگو با یکدیگر در تعامل باشند. دوام این فضای پدیدار شدن وابسته به اهمیت و به‌روز بودن روندهایی است، که در آن جریان دارند. چنین فضایی به محض توقف فعالیت‌های انسانی ناپدید می‌شود: «این فضا بالقوه در تجمع انسان‌ها موجود است، اما صرفاً بالقوه».^{۲۲} فضای پدیدار شدن کنشگری آزاد وقتی ساخته می‌شود، که انسان‌ها کنار هم جمع شوند و همراه هم عمل کنند و از این طریق است که قدرت پدید می‌آید. به این ترتیب قدرت نزد آرنت تنها در جایی شکل می‌گیرد که

۲۱ EBD., S. 159.

۲۲ ARENDT, (WIEANM. 7), S. 251.

بسیاری همراه هم به کنش جمعی دست می‌زنند؛ قدرت در تملک ثابت یک فرد نیست و زمانی که کنشگران فضای کنش جمعی را بشکنند و از هم فاصله بگیرند، ناپدید می‌شود. روشن است که ایده‌های کنش آزادانه، فضای پدیدار شدن آزادی عمومی و پدیدار شدن قدرت در چه نسبت تنگاتنگی با یکدیگر ایستاده‌اند. شکل‌گیری قدرت در پیوند با جمعیتی از کنشگران آزاد است. این قدرت در کنش مشترک پدید می‌آید و فضای پدیدار شدن آزادی عمومی را استوار نگه می‌دارد. اما آنچه نخست انسان‌ها را کنار هم نگه می‌دارد، ضد پراکندگی اثر می‌گذارد و کنش مشترک را امکان‌پذیر می‌سازد، نیروی قول دادن متقابل است، که به شکل یک قرارداد باید حفظ و نگهداری شود.^{۲۳} درباره‌ی مفهوم محوری قول در ادامه به تفصیل بحث خواهد شد.

در حرکت از ره‌اشدن به سوی آزادی، مقوله‌ی ضرورت نزد آرننت این نقش فاجعه‌آمیز را بازی می‌کند، که آزادی را در مقام هدف انقلاب از افق انقلاب بزداید. مفهوم ضرورت تاریخی از انقلاب فرانسه نشأت می‌گیرد؛ به توصیف آرننت، در شکل‌گیری این مفهوم هم تجربه‌ی کنشگران انقلاب، که خود را کنشگران آزاد

۲۳ VGL. EBD., S. 313; AUCH: ARENDT (WIE ANM. 1), S. 227.

احساس می‌کردند، و هم استنباط تماشاگران از رخدادی تکان‌دهنده، که از قوانین خاص خودش پیروی می‌کند، هردو موثر بوده‌اند. چنین استنباطی از بی‌اختیار همراه جمع کشیده شدن، بیش از همه برداشت تماشاگرانی است که خود کنشگران درگیر در رخداد انقلاب نبوده‌اند.^{۲۴} این‌گونه بود که ایده‌ی آزادی از فکر انقلابی ناپدید شد و جایش را به مقوله‌ی ضرورت داد: «تجربه‌ی عمل کردن و پایه‌گذاری در حس هولناک عجز تباه می‌شود»^{۲۵} و به این ترتیب انقلابیون سده‌های بعدی خود را بیشتر «مُجریان تاریخ و عاملان ضرورت»^{۲۶} دیده‌اند. در پس‌نمایِ گزیرناپذیری و ضرورت تاریخی انقلاب اما، چیزی واقعی نیز به تعبیر آرنست خواپیده است، چیزی که طبیعت‌اش نه تاریخی-سیاسی، بلکه بیولوژیک است؛ این طبیعت بیولوژیک، خودکاری و غیرارادی بودن فرایندهای زیستی بدن را گواه می‌گیرد.^{۲۷} آرنست وقوف به این خودکاری را که سرچشمه‌ی حس ضرورت

^{۲۴} VGL. ARENDT, (WIEANM. 1), S. 64-65.

^{۲۵} EBD., S. 72.

^{۲۶} EBD., S. 65.

^{۲۷} EBD., S. 73.

نیز هست، به کنشگری اندک ما نسبت می‌دهد و به این امر که ما خود را به رویدادها واگذار می‌کنیم:

هرچه خود کمتر عمل کنیم، هرچه بیشتر خود را در اختیار [جریان] خود زندگی قرار دهیم، این فرایندهای بیولوژیک قوی‌تر به پیش‌زمینه‌ی تجربه‌ی ما راه می‌یابند، و در نتیجه ما از یک‌سو خود را بیشتر تسلیم ضرورت درونی آن‌ها حس می‌کنیم و از سویی در تعلق بی‌واسطه‌تری به این خودکاری، که چنان اتفاقی ناب پس‌زمینه‌ی کل تاریخ بشری را تشکیل می‌دهد.^{۲۸}

در وضعیت بشر هم آرنت این جنبه‌ی موضوع را مورد تاکید قرار می‌دهد، این که بدون کنشگری و سخن گفتن، بدون «واقعیت زاینده‌گی» (Faktum der Natalität)، ما به این لعنت گرفتاریم که «در حلقه‌ی تکرار ابدی صیوررتی محصور در خود نوسان کنیم».^{۲۹}

۲۸ EBD., S.73-74.

۲۹ ARENDT, (WIEANM.7), S.315;

آرنت در این‌جا بر قابلیت انسان برای بخشایش تاکید می‌کند، قابلیت که بدین‌جا می‌انجامد که عمل انجام‌شده را به انجام‌نشده میدل کرده و خود را از اسارتش برهانیم. بدون چنین قابلیت‌ی ما «قربانی جبری خودکار هستیم» (همان‌جا).

آرنت چیزی را که در انقلاب فرانسه چنان ضرورت به نظر رسید و مسیر انقلاب را تغییر داد، *مساله‌ی اجتماعی* می‌نامد: واقعیت مسلم فقر، که به‌واقع حرمت‌زدایی از بشر است، چرا که فلاکت، انسان را به ضرورت نیازمندی‌های فیزیکی‌اش دچار می‌سازد، ضرورتی که خود درونی طبیعت انسان است و این‌گونه برای سخن گفتن از آزادی هیچ فضایی باقی نمی‌ماند. زیرا که مساله‌ی اجتماعی هم نظم قدیمی را نابود می‌کند، هم آزادی نوپدیدی را که در حال پا گرفتن است. سند تاریخی آرنت برای تزش «استبدادِ آزادی» روبسپیر است، دیکتاتوری برای برپا ساختن آزادی، جایی که آزادی همه‌ی مردمان پای «حقوق پابرهنگان» (*Rechte der Sanculotten*) قربانی می‌شود: «پوشاک، خوراک و تولیدمثل نوع»، یعنی ضرورتی ارگانیک و ابتدایی. به تعبیر آرنت از خلال این اضطرار عاجل، از طریق این ضرورت، وحشتی برانگیخته می‌شود که انقلاب را به زوال می‌کشاند. او این امر را نقطه‌ی عطف انقلاب فرانسه می‌بیند، نقطه‌ی عطفی که انقلاب‌های بعدی را هم تحت تاثیر قرار داد: هدف انقلاب از آن پس دیگر آزادی نیست، بلکه سعادت ملت (*la bonheur du peuple*) است.^{۳۰} در این

رابطه آرنت به نقد مارکس می‌پردازد، به این که مارکس فقر را به عنوان نخستین فاکتور سیاسی در نظر گرفته و در هر شورشی که از دل اضطرار برخیزد، «انقلابی برای مسالهی آزادی» دیده است. مارکس، به استنباط آرنت، مسالهی اجتماعی را تغییر داد و از آن به کمک مفهوم بهره‌کشی در ساحت سیاسی بهره جست، با این تر که فقر پدیده‌ای طبیعی نیست، بلکه نتیجه‌ی شکل‌گیری یک طبقه‌ی حاکم است.^{۳۱} ایده‌ی مارکس در نظر آرنت تکیه به طرح فرایند دیالکتیک هگلی دارد، که در آن «آزادی نهایتاً باید نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی ضرورت باشد»^{۳۲}. آرنت این ایده را، به استنباط من، نادرست می‌داند و استدلالش را بر تجربیات تاریخی موجود استوار می‌کند. چرا که تا به امروز هیچ انقلابی قادر نبوده مسالهی اجتماعی را حل کند و انسان‌ها را از اضطرار برهاند، گرچه تقریباً تمام انقلاب‌ها بر نیروی فلاکت و اضطرار برای نبرد با سرکوب و سلطه‌ی زور حساب کرده‌اند.^{۳۳} خشونت‌ی که در ابتدا به ضرورت استناد می‌کرد و می‌خواست آن را از میان بردارد،

۳۱ VGL. EBD., S. 77.

۳۲ EBD., S. 79.

۳۳ تنها موارد استثنا به نظر آرنت انقلاب‌های آمریکا و مجارستان بوده‌اند، که در آن‌ها مسالهی اجتماعی به هیچ عنوان نقش تعیین‌کننده‌ای نداشته است (م.ک. همان‌جا، ص ۱۴۲).

سرآخر به سلطه‌ی خشونت انجامید و برای کنش آزاد فضای پدیدار شدن باقی نگذاشت.^{۳۴} در کل به نظر آرنت، این فرضیه که نیرویی ناشناخته در پس‌زمینه اثر می‌گذارد و بشر را پیش می‌راند، چنان که در مورد ضرورت تاریخی صادق است، چیزی نیست که با تجربیات کنشگران - در اینجا انقلابیون - هماهنگی داشته باشد، بلکه مدعیات ناشی از اندیشیدن و فهمیدن پستی است. چرا که این اندیشیدن و فهمیدن در طرح‌بندی فرضیه، خود را نه با تجربه‌ی زیسته و از‌سرگذرانده‌ی کنشگران، که با تجربیات به‌کل متفاوتی، یعنی تجربیات ناظران و تماشاگران تطبیق می‌دهد.^{۳۵} به نظر می‌رسد که تفاوت پرسپکتیو، دلیل ایجاد این استنباط از عجز و بی‌اراده به پیش‌رانده شدن باشد. باور اصلی آرنت در اینجا کاملاً روشن است: هر فکر کردنی در پیوند با تجربه است و این صرفاً تعینی

۳۴ VGL. EBD., S. 147,

این امیدواری که از راه خشونت می‌توان بر فلاکت و اضطراب غلبه کرد، به زعم آرنت امیدی است
 ماحصل درماندگی و استیصال و از این رو پوچ و واهی.

۳۵ VGL. ARENDT, (WIEANM. 7), S. 231.

برنامه‌ریزی شده از فکر کردن خودِ فرد نیست، بلکه نقدی همزمان به تمام اشکال اندیشیدن نظرورزانه است.^{۳۶}

۲.۳ تجربه‌ی انقلاب

همان‌طور که گفته شد، آرنت انقلاب را اصولاً تجربه‌ی یک امر نو (Novum) در تاریخ بشر می‌بیند. انقلاب «تجربه‌ی توانایی بشری [است] که بتواند چیزی نو را بیاغازد».^{۳۷} این امر نو تجربه‌ی کنشگری در آزادی است. این‌گونه است که تجربه با کنشگری و نهایتاً با آغاز نو در پیوندی تنگاتنگ قرار دارد. معجزه نزد آرنت در همین زاینده‌گی انسان است و در این توانایی که به چیزی نو آغاز کند. انسان به این قابلیت (Vermögen) با کنش خود تحقق می‌بخشد. او تنها از خلال تجربه‌ی انجام پذیرفتن یک کنش می‌تواند به جهان باور کند و در آن امید

^{۳۶} VGL. ALTHAUS (WIEANM. 9), S. 76.

^{۳۷} ARENDT, (WIEANM. 1), S. 41.

در این جا مهم به نظر می‌رسد که تفاوت میان تجربه‌ی نسبتاً نو و مطلقاً نو را هم در نظر بگیریم. آرنت از «آگاهی از امر مطلقاً نو» (همان‌جا، ص ۳۱) سخن می‌گوید. به‌عنوان شرط امکان مفهوم انقلاب و ۲). چنان‌که کلاودیا آلتهاوس از دید فریدریش بولنوف توضیح می‌دهد. در هر دو «آغاز نو» (ر.ک. بخش ۱ حالت تجربه‌ی مطلق و نسبی، سخن از تجربه‌ای اصیل است. اما در حالی که تجربه‌ی نسبی، افقِ درکِ ما را در مواجهه با جهان تنها وسعت می‌بخشد، تجربه‌ی مطلق این افقِ درک را به‌کل دگرگون می‌سازد (م.ک. آلتهاوس، (پانویس ۹)، ص ۶۲).

بیندند.^{۳۸} آغاز نو نزد آرنست پیوسته «در تناقض با احتمالات درک‌شونده‌ی آماري» قرار دارد. آغاز نو همواره امر «به‌غایت نامحتملی» است و این‌گونه است که تجربه‌ی حی و حاضر، تاثیر معجزه پیدا می‌کند.^{۳۹}

در تجربه‌ی سیاسی انقلاب فقط «تجربه‌ی زنده» از چیزی که در میانه‌ی حادثه از سر گذرانده می‌شود، مطرح نیست، بلکه کل تجربه‌ی تاریخی هم مهم است. آرنست در مقایسه‌ای میان انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا بر این تاکید می‌ورزد که آزادی عمومی نزد فرانسوی‌ها بیشتر یک شورمندی (passion) یا ذوق (goût) بود، حال آن که نزد آمریکایی‌ها از تجربه سرچشمه گرفته بود. آرنست به تمایزات مفهومی بین این دو گروه انقلابی اشاره می‌کند: انقلابیون آمریکایی از «سعادت عمومی» سخن می‌گفتند، حال آن که میان انقلابیون فرانسوی سخن از «آزادی عمومی» بود. این که آمریکایی‌ها از سعادت حرف می‌زدند، در تفسیر آرنست به با تجربه بودن‌شان بازمی‌گردد. چرا که آزادی عمومی معنای دیگری ندارد جز این که نه فقط به فعالیت خصوصی که به فعالیت عمومی هم پرداخته شود و

^{۳۸} VGL. ARENDT, (WIEANM. 7), S. 317.

^{۳۹} VGL. EBD., S. 216-217.

به این شکل رد این آزادی را می‌شود در احساس خوشبختی درونی، در شادی درونی پیدا کرد. فرانسوی‌ها اما تجربه‌ای در اختیار نداشتند که بخواهند در آن بیاویزند. آن‌ها جز ایده‌هایی که هنوز در تحقق‌یافتگی‌شان امتحان نشده بودند، چیز دیگری در دست نداشتند. فرانسوی‌ها در مقایسه با آمریکایی‌ها به الگوهای رم باستان وابسته‌تر بودند.^{۴۰} آرنت از این گفته‌ی جان دیکینسون، از پایه‌گذاران اولیه‌ی آمریکا، که «تجربه بهترین رهبر ما [است]، عقل [می‌تواند] ما را به خطا بکشاند»^{۴۱}، دفاع می‌کند. او ترس دیکینسون را موجه می‌بیند، چرا که نوع فکر کردن انقلابیون آمریکایی را در سبک و محتوا روشنگرانه می‌داند. آن‌ها به‌جای عقل به تجربیاتشان متوسل شدند، تجربیاتی که به نظر آرنت ابزار تازه‌ای در اختیارشان گذاشت، که هنوز برای بسیاری در جهان ناشناخته بود، و آن تجربه‌ی نهادها و ارگان‌های عمومی بود؛ چیزی که عقل نمی‌توانست در اختیارشان بگذارد. درست همین، دلیل روند «بهتر» انقلاب آمریکا است. انقلابیون آمریکایی

۴۰ VGL. ARENDT, (WIE ANM. 1), S. 152-153.

۴۱ EBD., S. 219.

با سعادت عمومی آشنا بودند و می‌توانستند به سمت آن جهت‌گیری کنند.^{۴۲} از نظر آرنت فقدان تجربه، مشکل انقلابیون فرانسوی بود. آن‌ها از فهم معنای تاریخی عمل خود ناتوان بودند.^{۴۳} اما مشکل اصلی در انقلاب آمریکایی‌ها، چیزی که آرنت به «عقیم بودن سیاست بین‌الملل» تعبیرش می‌کند، کمبود تجزیه و تحلیل پسانقلابی خود انقلاب و غیاب قسمی روشنی نظری و مفهومی در برخورد با انقلاب بود. نتیجه این که هیچ طنین قدرتمندی از انقلاب آمریکایی‌ها در فضا نیپچید. در این معنا، تاثیر عظیم انقلاب فرانسه بر تاریخ جهان، مدیون اندیشیدن خارق‌العاده و بررسی‌ها و تحلیل‌های نظری و فلسفی پسینی رخداد انقلاب بوده است. پس از انقلاب فرانسه این تلاش درگرفت، که درکی مفهومی از تجربه‌ی انقلاب شکل بگیرد. از دید آرنت واقعیات انقلاب فرانسه از این طریق در آگاهی انسان‌ها زنده نگه داشته شد، حال آن که نزد آمریکایی‌ها دلیل اصلی فراموشی واقعیات، ناکامی در ارایه‌ی اندیشیدن و تحلیلی پسانقلابی بوده است. چرا که هیچ

۴۲ VGL. EBD., S. 173, 228 U. 229.

۴۳ VGL. EBD., S. 104.

یادآوری و یادبودی بدون اندیشیدن ممکن نیست و اندیشیدن نیز به سهم خود نیازمند مفاهیم و روشن‌سازی‌های مفهومی است:^{۴۴}

جز گفت‌وگوی بی‌وقفه میان انسان‌ها، هیچ‌چیز دیگر امور انسانی را از گذرا بودن ذاتی‌شان نجات نمی‌دهد؛ اما این گفت‌وگو هم، اگر مفاهیمی در نهایت از درونش شکل نگیرد، مفاهیمی که بتواند برای اندیشیدن و یادآوری بعدی در مقام راهنما عمل کند، از نو در ورطه‌ی فناپذیری فرو می‌گلتد.^{۴۵}

جایی دیگر آرنت به این موضوع می‌پردازد که چرا انقلاب فرانسه برای انقلاب‌های بعدی ملاک بوده است. از دید او تجزیه و تحلیل مفهومی تجربه‌ی انقلاب فرانسه پیوسته تاثیرگذار بوده، اگرچه این تاثیر همیشه مثبت ارزیابی نشده است؛ چرا که وقایع انقلاب فرانسه در چشم ناظران بیرونی این‌گونه اثر گذاشتند که انگار واقعه‌ی انقلاب اصلاً تحت کنترل عاملان آن نبود، بلکه به سویی جریان داشت که به‌سختی با اهداف و مقاصد اولیه در ارتباط قرار داشت. این البته در مورد انقلاب

۴۴ EBD., S.283.

۴۵ EBD.

آمریکا صادق نبود، زیرا که انسان‌ها در آن واقعه نسبت به تاثیرگذاری‌شان بسیار متقاعد بودند.^{۴۶} اما «تجربیات زنده»ی آن‌ها در پرداخت مفهومی بسنده در اختیار نسل‌های بعدی قرار نگرفت.

به استنباط من، انسان‌ها در تجربه‌ی زنده‌ی خود از انقلاب به این نقطه می‌رسند که خود را در مقام کنشگرانی آزاد درک کنند، در مقام کسانی که با کنش آزادشان قادرند امری نو را به جهان بیاورند.^{۴۷} این تجربه‌ی خالص و تاییدکننده‌ی زاینده‌ی در ادامه مبنایی برای این خواهد بود، که فضای پدیدار شدن آزادی به‌نیروی تجربیات تاریخی - سیاسی مردم، به‌نیروی تجربیات زیسته‌ی آن‌ها،

۴۶ VGL. EBD., S. 62.

۴۷ در این رابطه مایلم به اپوریای انقلاب اشاره کنم، چنان‌که کریستف منکه در مقاله‌اش نشان می‌دهد. این اپوریا تلاشی است که نشان می‌دهد انقلاب را نباید به‌مثابه‌ی اتفاقی (GESCHEHEN) فهمید که الزاماً روی می‌دهد، بلکه به عنوان عملی (TAT) که به انجام می‌رسد. در مقام عمل، انقلاب البته به سوژه نیازمند است. کنشگری این سوژه، سوژه‌ای که آرنت از آن تعبیری انسان‌شناسانه دارد، منفصل از موقعیتی چنین بدیهی و خالی، پیش‌شرط‌های معینی دارد؛ آن هم این که در هر کنشی «توانا شدنی پیشینی» برای آن کنش مفروض است. این توانا شدگی (BEFÄHIGUNG) از سوی دیگر به انضباط نیازمند است و محصول تحقق یافتن توانایی‌ها در خود انقلاب است و این‌گونه است که انقلاب از محتوای واقعی خود تهی می‌گردد و از مفهوم انقلاب در معنای آغازی سراسر نو به تعبیر آرتنی‌اش عقب می‌ماند.

(VGL. MENKE, CHRISTOPH. DIE MÖGLICHKEIT DER REVOLUTION. IN: MERKUR.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR EUROPÄISCHES DENKEN 798 (JULI 2015). STUTTGART.

KLETT-CLOTTA 2015, S. 57-59)

پایه‌گذاری شود. در بنیانگذاری آزادی، قابلیت انسان برای قول دادن نقش عمده‌ای ایفا خواهد کرد.

۲.۳.۱ قول دادن: توانایی پایه‌گذاری شکل نوینی از جامعه

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، قدرت درست جایی ظهور می‌کند که انسان‌ها جمع می‌شوند و با هم عمل می‌کنند؛ این قدرت به روش‌های بسیار متنوعی به پایداری می‌رسد، این‌گونه که انسان‌ها کنار هم ماندن‌شان را از طریق «قول»، پیمان‌ها و قانون اساسی»^{۴۸} مستحکم می‌کنند. توانایی قول دادن از دید آرنت عمده‌ترین و مهم‌ترین توانایی انسان در حوزه‌ی سیاسی است.^{۴۹} در وضعیت بشر، آرنت قابلیت قول دادن و نگاه‌داشتن قول را درمانی در مقابله با پیش‌بینی‌ناپذیر و نامطمئن بودن آینده می‌بیند. توانایی مکمل دیگری که البته نظر به پشت سر دارد، توانایی گذشت و بخشیدن است. این توانایی را آرنت درمانی در مقابل جبران‌ناپذیری آنچه انجام شده می‌بیند، در برابر امکان‌ناپذیری این که، اتفاقی را

۴۸ VGL. ARENDT, (WIE ANM. 1), S. 227.

۴۹ VGL. EBD.

به عقب بازگردانیم. قول‌ها «جزایر ایمنی» هستند که انسان‌ها میان «دربای تهدیدکننده‌ی بی‌یقینی» می‌افکنند و بدون آنها هرگونه پیوستگی، وفاداری و ثبات قدم ناممکن می‌نماید.^{۵۰} توانایی قول دادن به این معناست که خود را آن قدر قوی حس کنیم که با وجود تمام وقایع پیش‌بینی‌ناپذیر آینده، خود را استوار نگه داریم، مسوولیت بپذیریم و خود را متعهد کنیم.^{۵۱}

توانایی قول دادن در سیاست وزن خاصی پیدا می‌کند. آرنت قابلیتِ قول دادن را به‌مثابه‌ی توانایی سیاسی محوری برای نظریه‌ی قرارداد (Vertragstheorie) از زمان رومی‌ها تا به امروز می‌داند. بزرگ‌ترین مزیتِ آشکالی از دولت که بر قرارداد استوارند، امکان آزادی به‌عنوان یک شیوه‌ی کنش ایجابی است.^{۵۲} در مسیر تجربه‌ی زنده‌ی انقلاب، قدرت از درون کنشگریِ مشترک بسط می‌یابد و در رابطه‌ای دوطرفه با کنش آزادانه و مشترک می‌ایستد: یعنی قدرت درست از خلال این کنشگری به وجود می‌آید و سپس به نوبه‌ی خود فضای پدیدار شدن

۵۰ VGL. ARENDT, (WIEANM. 7), S. 301-302.

۵۱ EBD., S. 314.

۵۲ VGL. EBD., S. 311-312.

این کنشگری آزادانه را پایدار می‌سازد. این آغاز نو، این معجزه، لازم است که در ادامه‌ی کار بتواند پایداری فضای پدیدار شدن آزادی را تضمین کند. پایه‌گذاری آزادی در مقام هدف انقلاب نیاز به یک جمهوری دارد. لازم است که قدرت آگاهانه حفظ شود آن هم «به‌وسیله‌ی قول دادن متقابل و از طریق پیمان بستن».^{۵۳} توانایی قول دادن شرطی است برای بستن قرارداد و قراردادهای در اشکال متنوعشان باید که گذار از رها شدن به آزادی را تضمین کنند. آرنت البته میان دو نوع نظریه‌ی قرارداد قرن هفدهم تمایز می‌گذارد: نوعی از قرارداد که میان عده‌ای از اشخاص خصوصی برای تشکیل جامعه منعقد می‌شود و نوعی دیگر که بین مردم و حاکم بسته می‌شود و به‌واسطه‌ی آن حکومت قانون (Rechtsstaat) ایجاد می‌شود. تفاوت‌های عمده‌ی بین این دو به زعم آرنت از این قرار است که قرارداد جامعه (Gesellschaftsvertrag) بر رابطه‌ی متقابل مبتنی است و و برابری را پیش‌شرط خود قرار می‌دهد. محتوای واقعی قرارداد، یک قول است و نتیجه‌ی این انعقاد قرارداد، یک *cosociation* یا *societas* است - یک میثاق (Bündnis). نیروهای تک‌افتاده به واسطه‌ی

این میثاق کنار هم جمع می‌شوند و در یک ساختار قدرت به هم می‌پیوندند، ساختاری که بر مبنای اعتماد متقابل قول‌هایی آزادانه و صادقانه بنا شده است. قرارداد در شکل دوش میان جامعه‌ای موجود و حاکمی بیرون از این جامعه منعقد می‌شود. پیش‌نیازش این است که هر فردی نیروی تک‌افتاده‌اش را که به دیگران وابسته نیست، بازنهد و «قدرت پیشاسیاسی» خود را قربانی کند. در این حالت از فرد قول دادنی در معنای واقعی‌اش انتظار نمی‌رود. آنچه انتظار می‌رود یک موافقتِ صرف است. قول دادنی متقابل چنان که در قراردادِ جامعه شاهدیم، تنها نیازمندِ حضور طرفین درگیر در این قول دادن است. در حکومت قانون در مقام شکلی دیگر از محصول قرارداد، انحصار قدرت جایی بیرون از دسترسی حکومت‌شوندگان شکل می‌گیرد.^{۵۴}

۲.۳.۲ تعیین قانون اساسی: قوانین جامعه‌ای پسانقلابی

تمایزی مشابه با آنچه در نوع قرارداد اجتماعی شاهد بودیم، در اشکال قانون اساسی (Verfassung) هم، که باید قوانین دولت انقلابی را در خود داشته

باشند، به چشم می‌خورد. چنان که آلتهاوس توصیف می‌کند، می‌توان از قانون اساسی به‌مثابه‌ی *محتوای قرارداد* سخن گفت، محتوایی که بر قول دادن تکیه می‌زند. روح بنیان‌گذارانه، روح انقلابی، خود از طریق *عمل قرارداد* (Vertragsakt) تضمین می‌شود، یعنی عملی که در آن قرارداد منعقد می‌شود.^{۵۵} پرسش اما این‌جاست که قانون اساسی توسط چه کسانی تعیین می‌شود؟ خودِ مردم یا کارشناسان و صاحب‌نظران قانون؟ در نقل قولی از توماس پین، قانون اساسی (Konstitution) نه *عمل* دولت که *عمل* مردم شمرده می‌شود؛ عملی که دولت را تاسیس می‌کند (konstituiert). قانون اساسی مشتمل بر قوانینی است که در مقام ضمانت حقوق و آزادی‌ها عمل می‌کنند؛ همان حقوق و آزادی‌هایی که در ابتدا به‌نیروی انقلاب تجربه شده‌اند، که تازه از خلال عمل قول دادن مردم به وجود آمده‌اند. در هر دو کشور آمریکا و فرانسه تجمعاتی شکل گرفت برای این‌که قانون اساسی طرح‌ریزی شود. آن‌چه این بین تعیین‌کننده است، این است که مردم قانون اساسی را برای دولت وضع کند و نه برعکس؛ یعنی مردم، دولت را با قانون‌گذاری خودش تاسیس کند و دولت، خود

۵۵ VGL. ALTHAUS, (WIEANM. 9), S.279.

را به پیروی از قانونی خارج از مردم مکلف نکند. در همراهی با آرنت می‌توان چنین گفت که تفاوتی فاحش وجود دارد میان آن قدرت و اقتداری که مردم با وضع قانون اساسی به دولت می‌دهند و آن قانون اساسی که دولتمردان و حقوقدانان مردم را به آن مجبور می‌کنند.^{۵۶}

در این‌جا اما مشکل تازه‌ای پدیدار می‌شود، که آرنت آن را مصادره به مطلوب (petitio principii) می‌نامد: قانونگذاران قانون اساسی انقلابی در نسبت با قانونگذاری دچار یک کمبودند: آن‌ها خود «هیچ‌گونه اختیارات حقوقی قانون اساسی» ندارند.^{۵۷} برای تضمین دوام و پایداری جمهوری به حاکمیت مطلق (absolute Souveränität) نیاز است؛ به اقتداری مطلق و فراتجربی (transzendent) تا بتوان جایگاه حق و عدالت مشخص کرد،^{۵۸} چرا که آرنت سکولاریزاسیون را، در معنای جدایی مذهب از سیاست و ایجاد حوزه‌ای جهانی و مستقل، برای انقلاب بسیار مهم می‌داند. او تا بدین‌جا پیش می‌رود که بگوید

^{۵۶} VGL. ARENDT, (WIE ANM. 1), S. 188.

^{۵۷} EBD., S. 238.

^{۵۸} VGL. EBD., S. 239.

آنچه در دوران نو «انقلاب» خوانده می‌شود، در نهایت می‌تواند مقطع گذاری باشد که پس از آن قلمرویی سکولار پدیدار می‌شود.^{۵۹} از این حیث توجیه موقعت منبع قانونگذاری مشکلی جدی به نظر می‌رسد. در اشکال قدیم نظم، امر تعیین‌کننده حضور جانشین خدا روی زمین بود یا وجود حکومتی با منبعی الهی، که در آن قدرت و قانون بر هم منطبق شوند. پس از انقلاب باید که قدرت در دست مردم قرار بگیرد، اما قانون را قانون اساسی تعیین می‌کند. قانون اساسی به‌مثابه‌ی سندی/بژکتیو حتا در تنوعی از تفاسیر به چیزی موقتی و سوبرکتیو مثل اراده‌ی مردم تقلیل‌پذیر نیست.^{۶۰} مساله، بنیانگذاری اقتدار تازه‌ی انقلابی است، اقتداری که نه به پشتوانه‌ی آداب و سنن باشد و نه خود را به قسمی منبع مقدس از پیش داده شده منتسب کند. مساله دسترسی به منبعی است که بتواند به حقوق و قدرت‌های واقعی موجود اعتبار ببخشد.^{۶۱} آرنهت به تفصیل به این بحث می‌پردازد که نه لوگوس یونانی و نه لکس (lex) رومی هیچ‌یک به سرچشمه‌ای

۵۹ EBD., S.30.

۶۰ VGL. EBD., S.204.

۶۱ VGL. EBD., S.208.

الهی متصل نبودند. قانونگذاری در یونان عملی پیشاسیاسی بود که پولیس تازه از خلال آن به وجود می‌آمد. قانونگذار یونانی از اجتماع سیاسی بیرون بود، اما نه چنان یک منبع الهی قانونگذار که به‌شکلی متعالی (erhaben) ورای اجتماع سیاسی می‌ایستد - بلکه چنان غریبه‌ای از بیرون-آینده، اما نه یک خدا! لکس رومی، از سوی دیگر، با بنیاد نهادن شهر پیوندی نداشت، عملی پیشاسیاسی نبود، با این همه از لحاظ ریشه‌شناسانه به پیوند میان دو چیز اشاره دارد. نیاز به لکس خود را تازه پس از پایان جنگ نشان داد، زمانی که رومی‌ها به قانونی نیاز داشتند تا رابطه‌ی بین اهالی بومی یک سرزمین و آن‌ها که بدان‌جا نقل مکان کرده‌اند را سر و سامان دهند، از نو صلح به وجود آورند و همزیستی را امکان‌پذیر کنند. رومی‌ها خود را به یونانی‌ها منتسب می‌کردند؛ بدین معنا برای رومی‌ها مساله‌ی قانونگذاری، مساله‌ی آغاز نبود و از این رو محتاج منبعی الهی نیز نبودند! آرنت در ذکر موقعیت یونانی‌ها و رومی‌ها به دنبال این است که مساله‌ی مطلق‌بودگی نزد قانونگذاران نخستین هیچ نقشی بازی نکرده است و نیاز به منبعی فراتجربی، امری مطلق، نخست از درون مسیحیت سر برآورد، چرا که اوامر و نواهی خداوند

از منبعی بیرونی به درون جاری شد.^{۶۲} منتسکیو نیز واژه‌ی *loi* را در مفهوم *lex* رومی به کار می‌برد که تحت آن «نسبت میان دو چیز از هر نوع که می‌خواهد باشد» فهم می‌شود و تقسیم قوا خود را به هیچ حاکمیتی گره نمی‌زد.^{۶۳} انقلاب‌ها، چنان که آرنت می‌نویسد، همواره در جست‌وجویی عبث برای یافتن امر مطلق تازه بوده‌اند، امری مطلق که به‌جای کمال و مطلق‌بودگی خداوندی بنشانند.^{۶۴} آگاهی از این که /امر نوی مطلق در امر سیاسی هم ممکن است به وجود داشته باشد و امر نو به دست انسان‌های کنشگر می‌تواند به وجود بیاید، باید که به راه حلی منتهی شود. نظم سکولار نو (*novus ordis saeculorum*) می‌تواند بدون برنامه و طرحی مقرر شده پیش رود و انسان‌های کنشگر می‌توانند راه را برای امر نو بگشایند.^{۶۵}

۶۲ VGL. EBD., S. 241.244.

۶۳ EBD., S. 243.

۶۴ VGL. EBD., S. 47.

۶۵ VGL. EBD., S. 57.

۲. ۳. انقلاب ۱۳۵۷ ایران: تحلیلی کوتاه

از طریق انقلاب ایران در بهمن ماه ۱۳۵۷ مردم خود را در نهایت از سلطه‌ی رژیم شاه رها کردند. در نسبت با آن چه تا کنون به‌مثابه‌ی مفهوم انقلاب مطرح شد، جا دارد نخست بپرسیم که انقلاب ایران تا چه حد به‌مثابه‌ی انقلاب در معنای آرنتی‌اش قابل فهم است. و اگر سقوط رژیم شاهنشاهی را در مقام رهایی‌بخشی آرنتی بفهمیم، باید بی‌درنگ نگاه کنیم که از پس این سقوط چه روی داد: آیا انقلابیون توانستند آزادی را بنیان نهند؟ برای پاسخ به این پرسش باید نگاهی کنیم به این که چه نوع قرارداد اجتماعی‌ای و چه شکلی از قانون اساسی، دولت تازه را تاسیس کرد. در ادامه می‌شود تحلیل کرد که آیا ایده‌ی آغازی نو اصولاً در انقلاب ایران تحقق یافته است.

انقلاب ایران که به پایه‌گذاری دولتی اسلامی منتهی شد، در معنای محدود کلمه به هیچ عنوان با مفهوم آرنتی کلمه قابل جمع نیست. چرا که آرنت بر سکولاریزاسیون تاکید می‌ورزد و جدایی سیاست و مذهب برایش تعیین‌کننده است. قابل توجه آن که، درک و تجربه‌ی میشل فوکو - که گزارش‌ها و تحلیل‌هایش از انقلاب ایران در این بخش از متن نقشی کلیدی بازی می‌کند - در محدوده‌ی زمانی انقلاب ایران نیز به‌نوعی در تناسب با این بحث قرار می‌گیرد.

فوکو که می‌کوشد خود را به تجربه‌ی زیسته‌ی ایرانی‌ها نزدیک کند و درکی تا حد ممکن بسنده از حرکت انقلابی مردم به دست آورد، در مصاحبه‌اش معترف است که آن رخدادی که در ایران در حال وقوع بود، با تصویر غربی از انقلاب سازگار نیست. زیرا که انقلاب به باور او دو میدان نیرو در خود دارد، یکی تناقض‌های اجتماعی و دیگری مبارزه‌ی طبقاتی یا درگیری‌های اجتماعی. هر دوی این‌ها به زعم فوکو در صحن انقلاب ایران غایب بودند.^{۶۶} با این همه اگر بخواهیم انقلاب عصر جدید را، چنان که مد نظر آرنست است، به‌مثابه‌ی مرحله‌ی گذاری برای پایه‌گذاری یک حوزه‌ی سکولار بنگریم، آن‌گاه شاید لازم باشد که مقطع زمانی بزرگ‌تری را مد نظر قرار دهیم. در نهایت اما نباید فراموش کرد، که

۶۶ INTERVIEW MIT MICHEL FOUCAULT VON PIERRE BLANCHET UND CLAIRE BRI RE, DIE KORRESPONDENTEN VON LIB RATION. *IRAN: THE SPIRIT OF A WORLD WITHOUT SPIRIT*. IN: AFARY, JANET UND ANDERSON, KEVIN B. FOUCAULT AND THE IRANIAN REVOLUTION: GENDER AND THE SEDUCTIONS OF ISLAMISM. THE UNIVERSITY OF CHICAGO 2005, S. 251 (APPENDIX). www.frz.de ORIGINAL IN: BRI RE, CLAIRE U. BLANCHET, PIERRE. *IRAN: LA R VOLUTION A UNOM DE DIEU*. PARIS: ÉDITIONS DE SEUIL 1979A, 227-241 www.frz.de.

(مصاحبه‌ی کلود بریر و پیر بلانشه، گزارشگران لیبراسیون، با میشل فوکو: «ایران: روح یک جهان بی‌روح»)

گرچه دولت فعلی دیگر پادشاهی نیست و خود را به‌عنوان جمهوری فهم می‌کند، در اندازه‌گیری با خط‌کش سکولاریزاسیون، از رژیم پهلوی عقب می‌ماند، با این که کل سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون رژیم سابق، شدیداً از بالا و اغلب به‌شکلی اجباری و تحت دیکتاتوری امکان‌پذیر شد. در این میان تعیناتی چون رهایی‌بخش (befreiend) و پایه‌گذار آزادی (freiheitsgründend) برای تبیین انقلاب، فضا را برای تحلیل بیشتر انقلاب ایران می‌گشایند. چرا که مذهب در رهاسازی از رژیم سابق و سرنگون کردن آن نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد؛ مذهب نیروی پیش‌برنده‌ی بزرگی بود - عنصر اصلی اشتیاق و کشش به / امر نو. سویی‌ی مهمی که مشاهدات فوکو به درک و تبیین‌اش کمک می‌کند. او درک خود از نقش مذهب را در مصاحبه‌ای با کلود بریر و پیر بلانشه این‌گونه بیان می‌کند:

در شورش کردن، ایرانیان به خود گفتند - و این شاید روح شورش باشد - : «ما البته باید رژیم را تغییر دهیم و از دست این مرد [شاه] خلاص شویم، باید این مدیریت فاسد را تغییر دهیم، باید کل کشور را تغییر دهیم، ساماندهی سیاسی راه، سیستم اقتصادی راه، سیاست خارجی راه. / ما بالاتر از همه باید خودمان را تغییر دهیم. روش بودن‌مان، رابطه‌مان با

دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا و غیره باید کاملاً تغییر کند، و تنها در صورتی یک انقلاب حقیقی خواهد بود که این تغییر رادیکال در تجربه‌ی ما اتفاق بیفتد.» من بر این باورم که اینجاست که اسلام نقشی بازی کرد. احتمالاً یکی از عهدهایش، یکی از نشانه‌هایش یک گیرایی خاص داشت. اما، ورای همه‌ی این‌ها، در نسبت با روش زندگی‌ای که متعلق به آن‌ها بود، مذهب برایشان شبیه وعده‌ی تضمینی برای یافتن چیزی بود که سوپرکتیویتهی آن‌ها را بتواند به شکلی رادیکال تغییر دهد. [۰۰۰] اگر می‌گویم که ایشان به اسلام برای تغییر در سوپرکتیویته‌شان نگاه می‌کردند، این تا حد زیادی با این واقعیت سازگار است که فعالیت سنتی اسلامی از پیش آنجا بود و هویت‌شان را به ایشان می‌داد؛ در این روش که آن‌ها در زیستن مذهب اسلام به‌مثابه‌ی نیروی انقلابی داشتند، چیزی به‌جز خواستِ اطاعتِ مومنانه‌تری از قانون بود، خواستِ احیای تمام وجودشان بود با بازگشتن به تجربه‌ی روحانی‌ای که می‌پنداشتند می‌توانند در خودِ اسلام شیعی بیابند. مردم همواره از مارکس و افیون توده‌ها نقل می‌کنند. جمله‌ای که درست پیش از این اظهار آمده و هیچ‌گاه نقل نمی‌شود، می‌گوید که مذهب روح جهانی بی‌روح است.

پس بگذارید بگوییم که اسلام در سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبود، دقیقاً به

این خاطر که روح جهانی بی‌روح بود.^{۶۷}

در توضیح فوکو می‌توان رد مسیر اندیشه‌ای مشابه با آرنه را دید. فوکو از سوئترکتیواسیون تازه‌ی ایرانیان حرف می‌زند، که البته به‌نیروی مذهب است و احیای وجود آن‌ها در بازگشت به تجربه‌ی روحانی است. در توصیف او، که آگاهانه از گذار به تعیین تکلیف و نسخه پیچیدن سر باز می‌زند، فوکو نقش مذهب را در انقلاب ایران بیشتر مثبت نشان می‌دهد، به این صورت که بر امر احیاگر و روحانی مذهب در تقابل با اثر نشئی و تخدیر آن تأکید می‌ورزد.^{۶۸} او در

۶۷ EBD, S. 255; MARX' ZITAT IN ORIGINAL LAUTET: „DIE RELIGION IST DER SEUFZER DER BEDRÄNGTEN KREATUR, DAS GEM T EINER HERZLOSEN WELT, WIE SIE DER GEIST GEISTLOSER ZUSTÄNDE IST. SIE IST DAS OPIUM DES VOLKES.“ (MEW, BD. 1, S. 378).

(تأکیدهای ایتالیک از نگارنده)

جمله‌ی مارکس در متن اصلی از این قرار است: «مذهب، آه آفریده‌ای است در تنگنا قرار گرفته، روحیه‌ی جهانی است بی‌قلب، هم‌چنان که روح وضعیت‌های بی‌روح است. [مذهب] افیون توده‌هاست.»

۶۸ این که فوکو تلاش می‌کند در برابر حرکت مردم ایران موضعی تجویزکننده برنگزیند، در انتهای مقاله‌ی *آیا شورش بی‌فایده است؟* (لوموند، ۱۱-۱۲ مه ۱۹۷۹) کاملاً روشن می‌شود. فوکو در آن‌جا تأکید می‌کند که یک روشنفکر است و نه یک استراتژیست. او اخلاق خود را اخلاقی انتی‌استراتژیک می‌خواند و از این طریق به مرزبندی میان خود و سیاستمداران، تاریخ‌پژوهان، انقلابیون، پارتیزان‌های شاه یا آیت‌الله را روشنی می‌بخشد. بر مبنای این موضع‌گیری اخلاقی غیراستراتژیک، «وقتی یک تکینگی ظهور می‌کند، باید حرمت گذاشت [...]» (م. ک. آفاری، اندرسون، صص ۲۶۲-۲۶۳).

ادامه از صداهای همیشه حاضر در جامعه‌ی ایران می‌گوید که مردم می‌دانستند چه نمی‌خواهند، اما نمی‌دانستند چه می‌خواهند؛ از دید او معنای این حرف این است که مردم در آستانه‌ی رها شدن بودند، اما هنوز آماده نبودند که چیزی نو به وجود بیاورند. در همین زمینه در ادامه‌ی این متن سوالاتی مطرح خواهد شد که بتوانند در روشن شدن موضوع رهایی‌بخشی و بنیانگذاری آزادی کمک کنند. این میان در کنار برخی واقعیات تاریخی، به مشاهدات و تحلیل‌های فوکو نیز، که در بازه‌ی زمانی بین سپتامبر ۱۹۷۸ و ماه مه ۱۹۷۹ عمدتاً در کوریه‌دلاسرا منتشر شده‌اند، توجه خواهم داشت. این مشاهدات منابع خوبی هستند، برای آن که درباره‌ی انقلاب از زبان فیلسوفی بشنویم، که رخدادها را بدون پیش‌داوری‌های بدبینانه دنبال کرد و تلاش کرد که خود را به اتفاقات و تجربه‌ی زیسته‌ی انقلابیون پیوسته نزدیک‌تر کند.^{۶۹} موضع توصیف‌گر و غیراستراتژیک او در این میان بسیار ارزشمند می‌نماید.

۶۹ فوکو در گزارشی که نخست در ۲۶ نوامبر ۱۹۷۸ در کوریه‌دلاسرا منتشر شد، می‌نویسد: «من نمی‌توانم تاریخ آینده را بنگارم، همچنین برای از پیش دانستن گذشته دست‌وپاچلفتی هستم. با این همه، مایلم برای به چنگ آوردن چیزی که اکنون دارد رخ می‌دهد، تلاش کنم، چرا که این روزها هیچ چیز تمام‌شده نیست و تاس‌ها هنوز در حال چرخیدن‌اند. شاید درست همین کار یک ژورنالیست باشد [...]» (همان‌جا، ص ۲۲۰).

۱-۳. آرزوهای ایرانیان در انقلاب

مردم در زمان انقلاب چه می‌خواستند؟ آیا اراده‌ای به رها شدن در میان بود؟ پاسخ اگر آری باشد، می‌توان پا را فراتر گذاشت و پرسید، رها شدن از چه چیز؟ از سازوکارهای سلطه یا بیش و پیش از آن از فقر؟ مسأله‌ی اجتماعی آرت و اهمیت مسأله‌ی فقر تا چه اندازه در این انقلاب محوریت داشت؟

پاسخ دقیق به چنین پرسشی نیازمند مطالعاتی وسیع‌تر است. در این‌جا اما تلاش خواهیم کرد با ارجاعی مختصر به فکت‌های تاریخی، نقش‌رهایی از فقر را کمی روشن کنیم. پرواند آبراهامیان در *تاریخ ایران مدرن* می‌نویسد که انقلاب ایران، چنان که نظر انتقادی بسیاری چنین است، از خطاهای لحظات آخر شاه به وقوع نپیوست. بلکه چنان آتشفشانی که تحت فشار بیش از حد دهه‌های گذشته بود، شروع به فوران کرد. از سال ۱۳۵۶ شاه از تمام لایه‌های جامعه بیگانه شده بود. در دوران جمهوری‌ها به پادشاهی خود مغرور بود و در زمانه‌ی ملی‌گرایی و انتی‌امپریالیسم، دولت ملی‌گرای مصدق را به کمک سیا سرنگون کرد و دوباره به قدرت رسید.^{۷۰} پس از کودتای ۱۳۳۲ که از خلال آن مصدق، نخست‌وزیر محبوب

۷۰ نگاه کنید به: آبراهامیان، پرواند؛ *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه‌ی فتاحی، محمدابراهیم. تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

مردم، سرنگون شد، شاه قدرت سیاسی بازیافته‌اش را صرف ایجاد تحولات اجتماعی کرد.^{۷۱} انقلاب سفید شاه که به تنش‌های اجتماعی شدت بخشید، قرار بود خود مانع از انقلابی سرخ شود، اما راه را برای انقلابی اسلامی هموار کرد.^{۷۲} آبراهامیان تنش‌های اجتماعی را در سه گروه عمده دسته‌بندی می‌کند: نخست این که جمعیت دو طبقه‌ی اجتماعی روشنفکران و طبقه‌ی کارگر، که رژیم را پیش‌تر شدیداً به چالش کشیده بودند، از رهگذر انقلاب سفید چهار برابر شد و هم‌زمان اصلاحات ارضی باعث تضعیف رابطه‌ی میان اشراف روستایی زمین‌دار و دهقانان و کارگران شد، همان کارگرانی که قرن‌ها تحت سلطه‌ی این ارباب‌ها سپری کرده بودند. در نتیجه عده‌ی زیادی کشاورز مستقل و کارگر بی‌زمین به وجود آمد، که می‌توانستند به‌سادگی برای مقاصد سیاسی بسیج شوند. دوم این که تحت سیاست‌های رژیم شکاف میان گروه‌های دارا و فقیر به شکلی گزیرناپذیر افزایش یافت.^{۷۳} تنش سوم هم افزایش قیمت نفت بود که متعاقب

۷۱ ن.ک: همان‌جا، ص ۲۳۹.

۷۲ ن.ک: همان‌جا، ص ۲۵۲.

۷۳ در دهه‌ی ۱۳۳۰ ایران در خاورمیانه کشوری بود با یکی از بدترین وضعیت‌های توزیع درآمد، در دهه‌ی ۱۳۵۰ این وضعیت بدتر شد و بنا به گزارش سازمان بین‌المللی کار به یکی از بدترین‌های جهان تبدیل شد.

انقلاب سفید روی داد و موجب نارضایتی بیشتر شد. چرا که گرچه طرح‌های اجتماعی به بهبود آموزش و بهداشت کمک کردند، اما هنوز پس از دو دهه کشور یکی از پایین‌ترین نرخ‌های آموزش عالی را داشت.^{۷۴} چنان که آبراهامیان تحلیل می‌کند، این تنش‌های اجتماعی نه فقط میان روشنفکران، بلکه میان علما نیز رادیکالیته‌ی سیاسی را شدت بخشید. در جناح روشنفکران علی شریعتی که در فرانسه علوم اجتماعی خوانده بود، چهره‌ی برجسته‌ی تاثیرگذار بود و در میان علما آیت‌الله خمینی، که به‌خاطر اظهاراتش علیه قانون کاپیتولاسیون، از سال ۱۳۴۲ در تبعید به سر می‌برد.^{۷۵} در حالی که شریعتی میان جمعیت روشنفکران محبوب بود، حوزه‌ی تاثیرگذاری آیت‌الله خمینی بین علما بود. او در تبعید، ایده‌هایش را درباره‌ی اسلام شیعی بسط و گسترش داد و سرآخر در سال ۱۳۴۹ این ایده‌ها را تحت عنوان «ولایت فقیه: حکومت اسلامی»، بدون ذکر نام نویسنده منتشر کرد. پیش از انقلاب جز در میان طلاب، چندان کسی از این متن اطلاع نداشت. در این تفسیر تازه تز ولایت فقیه مطرح شده بود، که بر مبنای آن فقیه

۷۴ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۵۱-۲۵۵؛ ۶۸٪ بزرگسالان بی‌سواد بودند و ۶۰٪ کودکان نمی‌توانستند مدرسه‌ی ابتدایی را به پایان برسانند و دانشگاه‌ها تنها برای ۳۰٪ علاقمندان ظرفیت پذیرش داشتند.

۷۵ ن.ک: همان‌جا، ص ۲۵۷.

پس از پیامبر، ائمه و در غیاب امام دوازدهم دارای حق مطلق بر حکومت است. آیت‌الله خمینی آموزه‌ی ولایت فقیه را عمومی نکرد. در صحن عمومی بیشتر به مسوولیت رژیم در قبال مشکلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پرداخت و آن را مورد نقد قرار داد.^{۷۶} هر دوی این شخصیت‌ها به سبک و سیاق خاص خودشان به سیاسی و رادیکال شدن اندیشه‌ی مذهبی کمک کردند. در سال‌های ۱۳۵۵-۱۳۵۶ نارضایتی بالا گرفت. سرکوب اعتراضات و راهپیمایی‌ها از طرف رژیم شاه منجر به توسعه‌ی راهپیمایی‌ها شد و فاصله‌ی میان مردم و رژیم به شکلی علاج‌ناپذیر افزایش یافت.^{۷۷} در ۱۲ دسامبر ۱۹۷۸ کریستین ساینس مانیفور این‌طور گزارش داد که: «موج عظیمی از انسان‌ها پایتخت را درنوردیدند که رساتر از هر گلوله یا بمبی یک پیام آشکار را اعلام می‌کرد: «شاه باید برود»». نیویورک تایمز در ۱۳ دسامبر نوشت: «دولت از برقراری نظم و قانون کاملاً ناتوان است و تنها می‌تواند کنار برود و به رهبران روحانی اجازه دهد تا مسوولیت کار را

۷۶ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۵۷-۲۶۵.

۷۷ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۸۴-۲۸۵؛ آبراهامیان از تاثیر دو رویداد خاص سال ۱۳۵۶ نام می‌برد: از سوختن سینما رکس در محله‌ای کارگرنشین در آبادان در سالگرد کودتای ۲۸ مرداد و ظن مردم به رییس پلیس محلی که در محل خدمت قبلی‌اش یعنی قم، سال گذشته به ماموران پلیس در برابر راهپیمایان دستور تیر داده بود. شعارهای راهپیمایی در آن روز به شعارهای ضد شاه هم کشیده شد؛ و همچنین از کشتار ۱۷ شهریور میدان ژاله.

به عهده بگیرند. به عبارت دیگر مخالفان از پیش نشان داده‌اند که یک دولت جایگزین به وجود آمده است.^{۷۸} چنین توصیفاتی از موقعیت و حرکتی مدام وحدت‌یابنده‌تر شباهت به تصویری دارد که در گزارش فوکو از ایران در آستانه‌ی انقلاب نیز به چشم می‌خورد. او در مصاحبه‌اش نخست از *اراده‌ی جمعی* به‌مثابه‌ی یک اسطوره‌ی سیاسی یاد می‌کند، که توسط فیلسوفان و حقوقدانان با هدف تحلیل و توجیه بهتر نهادها آفریده شده است. با این همه در ادامه به‌شکلی تناقض‌آمیز بر این باور است که در تهران و همه‌جای ایران این *اراده‌ی جمعی* اسطوره‌ای را ملاقات کرده است؛ یک *اراده‌ی جمعی مطلق*، که علیرغم شکل نظری کلی‌اش برای خود هدف تماماً معینی مقرر کرده و آن خروج شاه است.^{۷۹} علاوه بر این فوکو در اکتبر ۱۹۷۸ از خستگی ناشی از شنیدن مکرر این حرف از نخبگان ایرانی می‌گوید که: «ما می‌دانیم چه نمی‌خواهیم، اما هنوز نمی‌دانیم که

۷۸ ن.ک: همان‌جا، ص ۲۸۷.

۷۹ VGL. AFARY U. ANDERSON (WIEANM. 66), S. 253.

ماکسیم رودنسون در مقاله‌ی «خمینی و «اولویت امر روحانی»» - که اولین بار در تاریخ ۱۹ فوریه‌ی ۱۹۷۹ در *لو نوول ایزرواتور* منتشر شد - در نقدی غیرمستقیم بر تصویر خوشبینانه‌ی فوکو، از وحدتی ساختگی میان حرکت‌های *ایدئولوژیک* می‌نویسد، وحدتی که در زیر لوایش گزینه‌های متضاد همان ایدئولوژی خود را رشد می‌دهند. دیرتر این گزینه‌ها می‌توانند در برابر آن ایدئولوژی وحدت‌ساز و چیره‌طغیان کنند. این درست موردی است که در انقلاب ایران و پس از آرام گرفتن جامعه‌ی انقلابی، حین پایدار شدن ساختارهای تازه خود را عیان ساخت (همان‌جا، ص ۲۴۳).

چه می‌خواهیم». از این رو تلاش می‌کند در برخوردهای متعدد و متنوعش با مردم این سوال را مطرح کند که: «شما چه می‌خواهید؟». در مقاله‌ی *ایرانیان چه رویایی در سر دارند؟* شرح می‌دهد که هرگز در مقام پاسخ به این پرسش، کلمه‌ی «انقلاب» را از کسی نشنیده است، اما از هر پنج نفر چهار نفر در پاسخ‌اش گفته‌اند: «یک دولت اسلامی». فوکو خود البته تاکید می‌کند که منظور از «دولت اسلامی» سلطه‌ی سیاسی روحانیت و نظارت و مراقبت نبوده است. دو چیزی که مردم با این عبارت در پیوند قرار می‌دادند، مفاهیم «اتوپیا» و «ایده‌آل» بوده: مفهومی برای بازگشت به آن‌چه اسلام در زمان پیامبر بود و بیانی برای پیشروی به سوی جایی دور و درخشان، که در آن *وفاداری و صداقت* دوباره جان بگیرد. در راه به سوی چنین ایده‌آلی از نظر فوکو امکان باور به اسلام به‌مثابه‌ی منبع *خلاقیت و آفرینندگی* ضروری بود.^{۸۰} فوکو در همان مقاله تاکید می‌ورزد، که دولت اسلامی او را نه در مقام ایده یا ایده‌آل، بلکه به‌مثابه‌ی یک اراده‌ی سیاسی تحت تاثیر قرار می‌دهد. اراده‌ای سیاسی که در جد و جهدش ساختارهای اجتماعی و

مذهبی را چون واکنشی به مشکلات حاضر، سیاسی می‌کند و می‌کوشد که بُعدی روحانی در سیاست بگشاید.^{۸۱}

به نظر این‌طور می‌رسد که بازگشت به نقطه‌ای مبهم در گذشته به‌مثابه‌ی تصویری آرمانی از پیشرفت ظاهر شده باشد. این بازگشت در مقام رجعت به آن‌چه اکثر ملت خود را با آن در پیوند می‌دیدند، نقشی هویت‌ساز داشت. مردم می‌خواستند از رژیم شاه و بدین طریق از فساد، از تمام مشکلات سیاسی و اقتصادی و از سلطه‌ی آمریکایی‌ها رها شوند. فقر در این بین به نظر می‌رسد که تنها یکی از دلایل نارضایتی در بین دیگر دلایل بوده باشد. مساله‌ی اجتماعی آرت هیچ‌گاه بر دیگر مسایل غلبه نکرد. لحظه‌ای که از آن پس وقوع انقلاب در چشم ناظران بیرونی ضروری می‌نمود، بیش از همه محصول برهم‌کنش با رژیم، سرکوب‌هایش و گسترش تدریجی روحی شورش در جامعه بود. نفی روابط موجود و تلاش برای رهایی از رژیم شاه به‌عنوان مظهر همه‌ی مشکلات سیاسی و اجتماعی، در آیت‌الله خمینی به‌مثابه‌ی شخصیتی نه‌گوینده، انعطاف‌ناپذیر و رهبری روحانی و ناسازشکار - به بیان فوکو چونان «نقطه‌ی کانونی یک اراده‌ی

جمعی»^{۸۲} - همگرا می‌شد. به نظر فوکو ایرانیان، این‌گونه که با وجود خطر مرگ از حکومتی اسلامی سخن می‌گفتند و آن را به شعار تبدیل می‌کردند، اندیشه‌ای جز فرمول‌های پذیرفته‌شده از دیگران در سر داشتند؛ به‌گمان فوکو، حتا چیزهای دیگری در دل داشتند: «من بر این باورم که آن‌ها به واقعیتی فکر می‌کنند که بسیار نزدیک به آن‌هاست، چرا که آن‌ها *عاملان فعال* آن هستند»^{۸۳}. در تصویر فوکو از مردم به‌مثابه‌ی «عاملان فعال»، دوباره جایی نزدیک آرنت و صورت‌بندی‌اش از قدرت فرود می‌آییم، قدرتی که تازه در کنشگری به وجود می‌آید؛ جایی نزدیک به صورت‌بندی آرنت از فضای عمومی، که تازه در تجمع کنشگرانی *آزاد* پدید می‌آید. اما تکلیف بنیاد نهادن آزادی چه می‌شود؟ ایرانی‌ها پس از انقلاب و در تجربه‌ی خود انقلاب *برای انجام چه چیز* یا بهتر بگوییم در چه چیز آزاد شده‌اند؟

۸۲ EBD., S. 222.

۸۳ EBD., S. 207. (تاکید ایتالیک از نگارنده)

۲-۳. بنیانگذاری آزادی

آرنت انقلاب را از شورش درست از این جهت متمایز می‌کند که عمل رهایی‌بخش در انقلاب فقط به رهایی بخشیدن محدود نمی‌ماند و در ادامه به بنیانگذاری آزادی می‌انجامد یا آن را نیز بخشی از هدف خود قرار می‌دهد. اما آنچه فوکو را مجذوب انقلاب ایران می‌کند، به نظر می‌رسد که نه خود انقلاب کردن، که بیش و پیش از آن توان مقاومت، شورش و داعیه‌ی مردم بر یک سوئبرکتیواسیون نو باشد. در مقاله‌ی *آیا شورش بی‌فایده است؟* فوکو در بیانی کلی از شورش‌ها می‌نویسد؛ آن‌ها هم متعلق به تاریخ‌اند و هم نیستند:

حرکتی که از خلال آن انسانی تنها، گروهی، اقلیتی، یا کل ملتی می‌گویند، «دیگر نمی‌خواهم اطاعت کنم»، و حاضرند زندگی‌شان را در برابر قدرتی که باور بر ناعادلانه بودن‌اش دارند، به مخاطره بیاندازند، برای من *تقلیل ناپذیر* می‌نماید. این از آن روست که هیچ قدرتی قادر نیست آن را مطلقاً ناممکن سازد.^{۸۴}

و تمام اشکال آزادی که در شورش طلب می‌شوند یا به دست می‌آیند، کلیه‌ی حقوق مطالبه‌شده، از نظر فوکو قابل اطمینان‌تر و تجربی‌تر از حقوق طبیعی هستند. همچنین از آن‌جا که هر فرد زندگی‌اش را به مخاطره می‌اندازد و در مرز مرگ و زندگی می‌ایستد، شورش راهی است هم در درون و هم در بیرون تاریخ.^{۸۵} این برای فوکو خود دلیل این پدیده است، که چرا شورش‌های تاریخ خود را غالباً در اشکال مذهبی بیان کرده‌اند. اما با وجود نقش و تاثیر مذهب، شورش‌ها به‌پندار فوکو با شنل ایدئولوژیک پوشانده نشده‌اند؛ وعده‌ی جهان پس از مرگ و نوشدنی دوباره، بیشتر برساننده‌ی روندی است که یک شورش زیسته می‌شود.^{۸۶} در این توصیف تناظری با تجربه‌ی زیسته‌ی آرنتی به چشم می‌خورد. این‌طور می‌شود فهمید که وعده‌ی مذهب قادر به دمیدن قسمی رادیکالیت به

۸۵ هسته‌ی این ایده بسیار نزدیک به چیزی است که کریسف منکه نیز به شکلی بیان می‌کند. به نظر منکه انقلاب از اتفاق، عملی از آن خود (EIGENETAT) به وجود می‌آورد و بنابراین انقلاب نه در تاریخ است و نه بیرون از تاریخ، بلکه در نسبتی با تاریخ قرار دارد. به این ترتیب تاریخت (GESCHICHTLICHKEIT) ما و شیوه‌ی بودن (SEINSWEISE) ما در انقلاب تغییر می‌کند (منکه، ن.ک. پانویس ۴۷، ص ۵۸). در جمله‌بندی فوکو، از آن‌جا که کنشگران در مرز مرگ و زندگی ایستاده‌اند، مسیر شورش هم در تاریخ و هم بیرون تاریخ است؛ این جمله‌بندی شورش را - به‌مثابه‌ی پیش‌مرحله‌ی انقلاب - به ورای تاریخ می‌کشاند. شورش و نه-گفتنی رادیکال و جسورانه به یک رژیم تا مرز مرگ، از دید فوکو زایش یک سوپژکتیویته‌ی نو در تاریخ است.

کالبد شورش است، به این شکل که تاب‌آوردنی روانی و هستی‌شناسانه را در مرز مرگ و زندگی یا حتا مرگ را برای نیل به هدف، ارزنده جلوه می‌دهد. به‌گمان فوکو اما، *انقلاب* که در ادامه پا به صحنه می‌گذارد، در تلاش است که شورش را در شکل و سبکی عقلانی و کنترل‌پذیر درآورد، به آن مشروعیت ببخشد، معیارهایی هنجارمندانه برای شکل خوب و بدِ شورش تعریف کند و قوانینی برای بسط و پیشروی آن معرفی نماید. در این معنا بعضی نویسندگان از کلونیزه کردن شورش توسط رئال‌پولیتیک سخن می‌گویند و دیگرانی از گشوده شدن سویه‌ای تاریخی - عقلانی در نگاه به شورش. با این وجود فوکو ترجیح می‌دهد پرسش خامدستانه و تب‌آلود هورکه‌هایمر را تکرار کند که: *اما آیا این انقلاب واقعاً مطلوب است؟*^{۸۷} روشن است که فوکو بیشتر به شورش با تمام امکانات پیش‌بینی‌ناپذیرش نظر دارد و انقلاب در مقام عملی عقلانی‌کننده، استراتژیک و هنجارمندکننده برایش جذابیت چندانی ندارد. حال آن‌که برای آرنت، درست در تقابل با این دیدگاه، جنبه‌ی بنیانگذارانه‌ی آزادی در انقلاب از اهمیت بالایی برخوردار است. چرا که بدون این جنبه، فضای عمومی آزادی دوباره از دست می‌رود. از این رو

۸۷ EBD., S.284. („BUT IS IT REALLY DESIRABLE THIS REVOLUTION?“)

گام بعدی این است که شکل و محتوای قرارداد اجتماعی را در انقلاب ایران مد نظر قرار دهیم.

چنان که آبراهامیان می‌نویسد، پرسش اصلی پس از انقلاب طرح یک قانون اساسی تازه بود که بتواند به‌جای قانون اساسی انقلاب مشروطه، که در سال ۱۲۸۵ تدوین شده بود، بنشیند. اختلاف نظرها در همین مرحله خود را به‌روشنی نشان داد: در سویی آیت‌الله خمینی و شاگردانش ایستاده بودند که مصمم به نهادینه کردن مفهوم ولایت فقیه بودند؛ در سوی دیگر نخست‌وزیر رسمی کشور، مهدی بازرگان و حامیان لیبرال مسلمانان، که مایل بودند قانون اساسی را بر اساس الگوی جمهوری پنجم دوگل در فرانسه تدوین کنند. مفهوم جمهوری برای آن‌ها در نام *اسلامی*، در محتوا اما *دموکراتیک* بود. در اسفند ۱۳۵۷، درست پیش از همه‌پرسی درباره‌ی تاسیس نظام جمهوری اسلامی، اولین تنش‌ها ظهور کرد. بازرگان مایل بود گزینه‌ی *سومی* را، که همانا *جمهوری اسلامی دموکراتیک* بود، به همه‌پرسی بگذارد. اما آیت‌الله خمینی مخالف بود، با این استدلال که «آنچه ملت بدان نیاز دارد یک جمهوری اسلامی است - نه یک جمهوری دموکراتیک یا یک جمهوری دموکراتیک اسلامی. از کلمه‌ی غربی دموکراتیک استفاده نکنید، کسانی که خواهان چنین چیزی هستند، از اسلام چیزی

نمی‌دانند.» در بیانات دیگری نیز چنین گفت که: «اسلام به صفاتی مانند دموکراتیک احتیاج ندارد. چون اسلام همه‌چیز است. به معنای همه‌چیز است. مایه‌ی تاسف است که کلمه‌ی دیگری را در کنار اسلام که کامل است، قرار دهیم.» همه‌پرسی در دوازدهم فروردین ۱۳۵۸ برگزار شد و در حالی که از مجموع بیست و یک میلیون نفر واجدین شرایط، بیست میلیون نفر در همه‌پرسی مشارکت کرده بودند، نظام جمهوری اسلامی با ۹۹٪ رای مثبت پایه‌گذاری شد. همه‌پرسی شرایط را برای انتخابات مجلس خبرگان مهیا کرد، انتخاباتی که در مرداد ماه همان سال انجام گرفت. صلاحیت نامزدهای انتخابات خبرگان را کمیته‌ی مرکزی، دفتر مرکزی ائمه‌ی جمعه و مساجد و انجمن جدید جامعه‌ی روحانیت مبارز مورد بررسی دقیق قرار داد. این نهادها نخستین نهادهایی بودند که پس از انقلاب بی‌درنگ به دستور آیت‌الله خمینی شکل گرفته بودند و از این رو چندان مایه‌ی شگفتی نبود که شاگردان او برنده‌ی این انتخابات باشند. میان منتخبین، پانزده آیت‌الله، چهل حجت‌الاسلام و یازده نفر غیرروحانی هم‌فکر با آیت‌الله خمینی به چشم می‌خوردند. با این همه قانون اساسی مصوب مجلس خبرگان، چنان‌که آبراهامیان می‌نویسد، در نهایت ترکیبی از تئوکراسی و دموکراسی از آب درآمد، از حقوق الهی و حقوق بشر، از اقتدار روحانی و حاکمیت

مردمی.^{۸۸} قانون اساسی نقش اسلامی پررنگی بر خود داشت، در مقدمه‌اش ایمان به خدا، باور به عدالت خداوند، قرآن، معاد، پیامبری حضرت محمد، باور به ائمه و ظهور حضرت مهدی و بالاتر از همه، مفهوم ولایت فقیه مورد تاکید قرار گرفته بود. بر نفی هرگونه استبداد، استعمار و امپریالیسم نیز تاکید شده بود. از طریق قانون اساسی، آیت‌الله خمینی قدرت مشروطه‌ی زیادی به دست آورد؛ قدرتی که البته به بیان آبراهامیان با قدرت شاه قابل قیاس نبود. چرا که در انقلاب مشروطه یک پادشاهی مشروطه شکل گرفت، حال آن‌که قدرتی که آیت‌الله خمینی از خلال انقلاب سال ۱۳۵۷ به دست آورد، قدرت یک پیشوای مذهبی بود. قانون اساسی به رهبر مجموعه اختیارات سخاوتمندانه‌ای داد: تعیین سیاست‌های کلی جمهوری اسلامی، نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام، حل و فصل اختلافات و تنظیم روابط میان قوای سه‌گانه همه در اختیار او بود. همچنین عفو محکومین، عزل رییس‌جمهور، تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم بر عهده‌اش بود و فرماندهی کل قوا، اختیار اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها، تعیین فرماندهان نظامی و تشکیل شورای امنیت در حوزه‌ی اختیارات او بود. آیت‌الله خمینی چند سال بعد به این نکته اشاره کرد که حکومت اسلامی در مقام

۸۸ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۸۹-۲۹۱.

امانتی الهی که خداوند به پیامبر سپرده، می‌تواند تمام قوانین پیشین را بر مبنای مصلحت به تعلیق درآورد.^{۸۹} اما با این همه، اصول دموکراتیک مشخصی هم به قانون اساسی راه پیدا کردند؛ برای مثال رای‌دهندگان، که همهی زنان و مردان بالاتر از سن خاصی را شامل می‌شد، می‌توانستند با رای مستقیم، رییس‌جمهور، نمایندگان مجلس، اعضای شوراهای شهری، استانی و همچنین نمایندگان مجلس خبرگان را انتخاب کنند.^{۹۰} تقسیم قوا و مکانیزم‌های نظارتی تعریف‌شده بودند و اقلیت‌های مذاهب به رسمیت شناخته شده (و نه بهایبان برای مثال) در مجلس نماینده داشتند.^{۹۱} اعمال تجدید نظر اساسی در پیش‌نویس اولیه‌ی قانون اساسی مورد نظر بازرگان نه تنها گروه‌های سکولار را، بلکه دولت موقت و روحانیونی را که با تز ولایت فقیه مخالف بودند، بسیار شگفت‌زده کرد. این دسته از روحانیون حتا در نامه‌ای انحلال مجلس خبرگان را به دلیل نقض حاکمیت ملی خواستار شدند. چرا که علما از این طریق به جایگاه «طبقه‌ی حاکم» ارتقا می‌یافتند و تمام کمبودهای حاکمیت علما را نسل آینده به حساب اسلام

۸۹ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۹۲-۲۹۳.

۹۰ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۹۱ ن.ک: همان‌جا، صص ۲۹۴-۲۹۵.

می‌گذاشت و این موجب تضعیف موقعیت دین می‌شد. آن‌ها عملکردهای مجلس خبرگان را به ایجاد *انقلابی در مقابل انقلاب* تفسیر کردند و حتی تهدید کردند که نسخه‌ی اولیه‌ی قانون اساسی را در افکار عمومی مطرح خواهند کرد. بازرگان نیز چند ماه بعد در پاییز ۱۳۵۸ که آن بحران گروگانگیری ۴۴۴ روزه‌ی معروف متعاقب سفر شاه به آمریکا برای درمان سرطان به وقوع پیوست، از سمتش استعفا داد. استعفای او با آگاهی از این بود که آیت‌الله خمینی نمی‌خواست دستور آزادی گروگان‌ها را بدهد. در آذر ماه ۱۳۵۸ همه‌پرسی قانون اساسی برگزار شد. بازرگان با وجود کناره‌گیری، برای جلوگیری از هرج‌ومرج از طرفدارانش خواست که به قانون اساسی رای مثبت بدهند. اما گروه‌های سکولار و اعضای جبهه‌ی ملی در نهایت در همه‌پرسی شرکت نکردند. شانزده میلیون نفر در همه‌پرسی شرکت جستند، یعنی در قیاس با همه‌پرسی فروردین ماه حدود ۱۷٪ از قانون اساسی حمایت نکردند. نتیجه‌ی محتوم همه‌پرسی هم ۹۹٪ «آری» به قانون اساسی بود. با این همه حکومت در همان سال اول بخشی از پایگاه مردمی‌اش را از دست داد.^{۹۲}

پس از طرح این سویه‌های محدود از روند تثبیت و شکل‌گیری قانون اساسی در ایران، می‌توان دوباره پرسش‌های تلویحی آرنت را پیش کشید: در انقلاب ایران، آیا در واقع این مردم بودند که قانون اساسی را تدوین کردند؟ به نظر این‌طور می‌رسد که مشکل اصلی چیزی جز این است که مردم مستقیماً قانون اساسی را تعیین کرده‌اند یا نه. مسأله‌ی اساسی بیشتر این است که نخستین قانونگذاران تحت نظارت و کنترل مذهبی نهادهای معینی انتخاب شدند، نهادهایی که خود از انتخاباتی مردمی و دموکراتیک سر بر نیاورده بودند. اختلافاتی که به شکل اراده‌ی عمومی به‌سوی کاریزمای آیت‌الله خمینی همگرا شدند، به او در ابتدای تاسیس جمهوری این اقتدار را بخشیدند که روی روندهای سیاسی اثرگذاری خاصی باشد. به این معنا نمی‌توان علی‌رغم قسمی رگه‌های دموکراتیک، از یک قانون اساسی که *اصالتاً* به‌دست مردم تدوین شده، سخن گفت. اول از همه این که سهم بزرگ حضور روحانیون در مجلس خبرگان، قانون اساسی را به‌شدت زیر لوای قانون الهی آورد. دوم این که همان روحانیون مجلس خبرگان نیز، خود نماینده‌ی همه‌ی طیف رده‌های بالای روحانیت نبودند، بلکه عمدتاً شاگردان آیت‌الله خمینی بودند. علاوه بر این نباید فراموش کرد که بسیاری از آیات عظام از تز ولایت فقیه حمایت نمی‌کردند و پیش از به سرانجام رسیدن انقلاب نیز این تز هنوز در

دسترس عموم قرار نداشت. دقیق‌تر که بنگریم، در واقع نه خودِ قول دادن، قول دادن متقابل مردم بود، نه قانون اساسی در درجه‌ی اول توسط مردم تعیین شده بود و بازتابی از اراده‌ی آن‌ها بود.

۳-۳. تا چه حد می‌توان از زاینده‌گی سخن گفت؟

در بخش نهایی تلاش می‌کنم به یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها بپردازم: در مورد انقلاب ایران تا چه اندازه می‌توان از زاینده‌گی سخن گفت؟ آیا از دل انقلاب ایران و در جریان آن چیزی مطلقاً نو متولد شد؟ انقلاب در مفهوم آرنتی‌اش کنشی است در غایت کمال. در جریان انقلاب، ما توانایی‌مان را در نشانیدن یک آغاز نو تجربه می‌کنیم. تصور حرکتی در دایره‌ی بسته باید از طریق این توانایی نابود شود. می‌توان اما پرسید که چگونه و در چه معنا باید از تجربه‌ی امر نو سخن گفت و آیا این امر نو می‌تواند چیزی باشد که انقلاب‌ها را در واقعیت خود مطلوب و به انجام رساندن آن‌ها را ارزشمند کند؟

فوکو در مشاهداتش از انقلاب ایران از نگاه معطوف به اسلام مردم ایران برای تغییر سوپژکتیویته‌شان^{۹۳} حرف می‌زند. از اسلام به‌مثابه‌ی سرچشمه‌ی خلاقیت سیاسی^{۹۴}، به‌عنوان منبع بی‌پایان^{۹۵} یک مردم، که بتوانند در برابر قدرت یک حکومت مقاومت کنند. چیزی که او را از چشم‌انداز بیرونی‌اش مجذوب می‌کرده، دقیقه‌ی تقلیل‌ناپذیر مقاومت بوده است - شورش یک ملت. جای ارزش‌گذاری‌های استراتژیک روی انقلاب به‌مثابه‌ی امری پایه‌گذار و پایدارکننده، نزد او خالی است. او به‌کنون نگاه می‌کند، به کنش‌های جاری مردم طی روند شورش. او موضع خود را در بخشی از مقاله‌ی مطبوعاتی *آیا شورش بی‌فایده است؟* به‌روشنی به نمایش می‌گذارد:

واقعیت این است که مردم شورش می‌کنند، و از خلالش یک سوپژکتیویته (نه آن که متعلق به مردان بزرگ است، بلکه سوپژکتیویته‌ای از آن همگان) پا به عرصه‌ی تاریخ می‌گذارد و به آن

۹۳ AFARY & ANDERSON, (WIEANM. 66), S. 255; (نگارنده)

۹۴ EBD., S. 207.

۹۵ EBD., S. 208.

زندگی می‌بخشد. مجرمی زندگی‌اش را در راستای مبارزه با مجازات‌های اجحاف‌آمیز به خطر می‌اندازد، مجنونی نمی‌تواند تاب آورد که محاصره شود و به پایین پرتاب شود، یا مردمی رژیم سرکوبگر را طرد می‌کند. این اولی را معصوم نمی‌کند، دومی را درمان نمی‌کند و برای سومی نتایج وعده‌داده‌شده را تضمین نمی‌کند. هیچ‌کس هم ملزم نیست با ایشان همبستگی نشان دهد. کسی ملزم نیست فکر کند که این صداهای سردرگم بهتر از دیگران می‌خوانند و از حقیقت در ژرفای غایی‌اش حرف می‌زنند. همین که این صداها وجود دارند و تمام جد و جهدهایی را در مقابل‌شان دارند که می‌خواهند ساکتشان کنند، کافی است تا گوش دادن به آن‌ها و جست‌وجو برای چیزی که مایلند بگویند را معنی‌دار کند. آیا مساله‌ی اخلاق مطرح است؟ شاید. مساله‌ی واقعیت اما به یقین. تمام این توهم‌زدایی‌ها از تاریخ تغییری در آن نمی‌دهد. درست به دلیل وجود چنین صداهایی است، که *زمان [حیات] انسان نه شکل تکامل، بلکه شکل «تاریخ» به خود می‌گیرد.*^{۹۶}

برای فوکو صداهای مقابله‌کننده واجد اهمیت هستند. تنها از خلال آن‌هاست که سوپژکتیویته‌ای نو متولد می‌شود و نه در تضمین موفقیت در آفرینش چیزی بهتر، بلکه در خود آن کنش. در این تعبیر، فوکو بسیار نزدیک به مفهوم آرنتی *زاینده‌گی* می‌ایستد: زایش امری نو، که در جریان انقلاب به *انجام می‌رسد*؛ انقلابی که نزد آرنت در *هدف‌گذاری* برای بنیاد نهادن آزادی، تازه به *انقلاب* بدل می‌شود، نزد فوکو - با در نظر گرفتن مشاهداتش در انقلاب ایران - اهمیت خاصی ندارد. این‌طور به نظر می‌رسد که درست در همین عدم اطمینان به موفقیت انقلاب، و همزمان علی‌رغم غیاب هرگونه ضمانت برای کارایی صداهای طغیانگر، از شورش دست نکشیدن، آن چیزی نهفته است که نشانگر تاریخ غیرخطی حیات انسان‌هاست، و نه تکاملی که با وجود حدوث‌اش در نهایت روندی رو به اصلح داشته باشد و در این مفهوم از وجود کنشگر نیز بی‌نیاز باشد.^{۹۷} بنا به آنچه تا

۹۷ در اینجا تقابلی که منکه میان انقلاب (REVOLUTION) و تکامل (EVOLUTION) ایجاد می‌کند، جالب به نظر می‌رسد. آن مفهوم متداول از تاریخ که بر مبنایش «تغییرات فقط اتفاق می‌افتند و نمی‌توانند ساخته شوند» باوری است که از طریق مفهوم تکامل شکل گرفته است. چنین فهمی از تغییر، تکامل را به مفهومی ضدانقلابی بدل می‌کند. ضدانقلابی بودن مفهوم تکامل به این دلیل است که تغییر را از کنش‌های تغییرآفرین - و به‌زعم من از این طریق از سوژه‌های کنشگر - جدا می‌کند؛ گویی که این تغییرات علی‌رغم حدوث‌شان نمی‌توانند توسط سوژه‌های کنشگر تعین یابند. تکامل و انقلاب از دید منکه وجه (MODALITÄT) متفاوتی دارند: «آن‌ها فهم‌های متضادی از تغییر تاریخی هستند». در مورد انقلاب نکته‌ی تعیین‌کننده شیوه‌ی تغییر کردن است: «انقلاب تغییر کردن را تغییر می‌دهد» (م.ک. منکه، پانویس

کنون تحلیل شد، می‌توان انقلاب ایران را از دید فوکو درست در توانایی مقاومت سوژه‌های کنشگرش، در کنش‌هایی که خود پیش‌برنده‌ی انقلاب بودند، در مقام نشاندن قسمی سوپرکتیویته‌ی نو در جهان فهمید. دقیقاً همین سوپرکتیویته‌ی نو، همین آغاز تازه، که خود را در هیچ‌جا جز روندِ خود انقلاب به نمایش نمی‌گذارد، چیزی است که با زاینده‌ی آرنتی در پیوند است. با این همه در مقام شهروند دوران پساانقلابی مملکتی از خود می‌پرسم که تا چه اندازه زایش سوپرکتیویته‌ای نو که قادر نیست خود را به‌درستی در ساختارهای انضمامی تازه‌ای پایدار کند، برای آن که ظهور یک انقلاب را در تاریخ بشر به جشن بنشینیم، به‌لحاظ سیاسی بسنده یا اساساً معنی‌دار است. در نظر به انقلاب ایران، وقتی که *امر مطلقاً نو* قرار است در بازگشت به مذهب به وجود بیاید، وقتی ساختارهای کهنه در صورتی ایده‌آل و بعضاً در لباسی تازه از نو پدیدار می‌شوند، آیا اصولاً می‌شود به‌شکلی معنی‌دار درباره‌ی خروج از حرکت دایره‌ای تاریخ سخن گفت؟ آیا در این رجعت، دوباره در عمل اسیر ساختارهای کهنه نشده‌ایم؟ گمان می‌کنم این پرسش را نباید از نظر دور داشت، که امر مطلقاً نو تا چه حد قادر است در شکل‌های *انضمامی* به خود فعلیت ببخشد.

فوکو در سال‌های بعد در جستار *انقلاب چیست؟* به تجزیه و تحلیل مفاهیم کانتی پیشرفت و *انقلاب* می‌پردازد. پرسش کانت در *درگیری میان دانشکده‌ها* (Der Streit der Fakultäten) این است که «آیا نوع بشر در پیشرفتی مداوم به سوی چیزی بهتر است؟»^{۹۸} به بیان کانت، رویدادی که بر وجود علتِ پیشرفت دلالت دارد، *نشانه‌ی تاریخی* معینی از این پیشرفت را نشان می‌دهد.^{۹۹} در توصیف فوکو، کانت انقلاب را رویدادی می‌بیند که *ارزش* یک *نشانه* را دارد.^{۱۰۰} به بیان کانت:

این رویداد [...] از اعمال مهم خوب و بدی که انسان‌ها انجام می‌دهند، و از خلال آن‌ها آن‌چه بزرگ بود، در میان‌شان کوچک و آن‌چه کوچک بود، بزرگ می‌شود، [شکل نگرفته است.] [در چنان تصویری] درست انگار از طریق جادوگری، ساختمان‌های دولتی با ابهتی ناپدید و

۹۸ KANT, IMMANUEL. *DIE STREIT DER FAKULTÄTEN*. HAMBURG: MEINER 2005, S. 89.

۹۹ EBD., S. 95-96.

۱۰۰ FOUCAULT, MICHEL. *WHAT IS REVOLUTION? IN: THE POLITICS OF TRUTH*. EDIT. BY LOTRINGER, SYLVIE & HOCHROTH, LYSA. NEW YORK: SEMIOTEXT(E) 1997, S. 90-92.

ساختمان‌های دیگری به‌جایشان سبز می‌شوند، چنان‌که گویی از ژرفای

زمین. نه: [رویدادِ انقلاب] چیزی از این دست نیست.^{۱۰۱}

او همچنین هشدار می‌دهد که این نشانه‌ی پیشرفت با رویدادهای بزرگ تاریخی

پیوندی ندارد. معجزه‌ی امور پیش‌بینی‌ناپذیر برای کانت ارزشی ندارد. جنبه‌ی

مهم انقلاب، که در نگاه کانت ارزش یک نشانه (signum) را پیدا می‌کند، به

تعبیر فوکو چگونگی تبدیل آن به نمایش (Spektakel) است - این که

تماشاگران چگونه متوجه آن می‌شوند^{۱۰۲}:

این انقلاب [...] در روحيات همهی تماشاگران آرزویی را می‌یابد، که با

شورمندی (Enthusiasmus) هم‌مرز است، و ابراز آن خود در پیوند

با این خطر بود، که نتواند هیچ علت دیگری جز گرایش اخلاقی نوع بشر

داشته باشد.^{۱۰۳}

۱۰۱ KANT, (WIEANM. 97), S. 96.

۱۰۲ VGL. FOUCAULT, (WIEANM. 99), S. 95.

۱۰۳ KANT, (WIEANM. 97), S. 97; (خط ایتالیک از نگارنده)

و به این ترتیب انقلاب به مثابه‌ی انقلاب فی‌نفسه برای کانت معنای خاصی ندارد؛ او با نظر به انقلاب فرانسه تاکید می‌ورزد که مساله‌ی مهم، موفقیت «مردمی نکته‌سنج» نیست: «[انقلاب آن‌ها] می‌خواهد به سرانجام برسد یا شکست بخورد»^{۱۰۴}، اهمیت و معنای آن، چنان *نشانه‌ای یادآور گرایش اخلاقی بشر* است.^{۱۰۵} شورمندی برای انقلاب در روح تماشاگر، نشانه‌ای از گرایش اخلاقی اوست. این گرایش اخلاقی خود را به دو صورت عیان می‌کند: در حق مردم بر یک *قانون اساسی* که خود تعیین کرده باشند و در این که در چنین قانون اساسی‌ای، بر مبنای اصول اخلاقی از جنگی تهاجمی اجتناب شود. این دو جنبه به مفهوم روشنگری نزد کانت شکل می‌دهند.^{۱۰۶} فوکو همچنین از مخاطره‌ی تنزل به چیزی کهنه یاد می‌کند، از خطر نرسیدن به هدف انقلاب؛ *محتوای انقلاب البته این میان کم‌اهمیت است. صرف وجود انقلاب بر حضور نیرویی همیشه*

۱۰۴ EBD., S. 96.

۱۰۵ VGL., FOUCAULT, (WIEANM. 99), S. 94.

۱۰۶ EBD., S. 94-95.

موجود و درونی صحنه می‌گذارد، که فراموش‌شدنی نیست.^{۱۰۷} بخشی از این دیدگاه که به کانت نظر دارد، در تناقض با چیزی است که فوکو پیش‌تر در رابطه با انقلاب ایران یا به عبارتی شورش ایرانیان مطرح کرده بود. فوکو در آن‌جا بر ارزش تجربه‌ی زیسته و آن سوپژکتیواسیونی تاکید می‌کند، که از خلال کنشگری، از طریق نافرمانی و از راه دوام آوردن در مرز مرگ و زندگی ایجاد می‌شود. او نیز مانند کانت توجه خاصی به موفقیت شورش ندارد و پایه‌گذاری ساختارهای تازه را مد نظر قرار نمی‌دهد، اما بر خلاف کانت در مرتبه‌ی نخست به تماشاگران و افراد بیرونی نمی‌پردازد، بلکه خودِ کنشگران را مد نظر قرار می‌دهد.

فوکو در جستار روشنگری چیست؟ که بر مقاله‌ی روشنگری چیست؟ کانت بنا می‌شود، از بازفعال‌سازیِ مداوم اتوس فلسفی، در مقام پیوندی با ایده‌ی روشنگری سخن می‌گوید. این اتوس فلسفی از سوی فوکو به نقد همیشگی دوران وصف می‌شود؛ به‌مثابه‌ی نگه داشتن حالتی مرزی.^{۱۰۸} این موضع مرزی، این اتوس فلسفی، باید که محتوایی/یجابی داشته باشد و برای آن‌که اتوس

۱۰۷ EBD., S. 97.

۱۰۸ FOUCAULT, MICHEL. *WHAT IS REVOLUTION? IN: THE POLITICS OF TRUTH*. EDIT. BY

LOTRINGER, SYLVIE & HOCHROTH, LYSA. NEW YORK: SEMIOTEXT (E) 1997, S. 124.

تاریخی - انتقادی تنها رویایی تهی از آزادی نباشد، باید که تجربی باشد. این اتوس در مرز خود ما از سویی از تاریخ ما می‌پرسد، از سوی دیگر خود را به آزمون واقعیت حاضر می‌سپارد. به این ترتیب این تغییر عملی، شکلی ملموس و انضمامی پیدا می‌کند: تغییر در چه جاهایی ممکن است؟ کجا مطلوب است و چه شکلی لازم است به خود بگیرد؟ فوکو هسته‌ی این فکر را دقیق و روشن بیان می‌کند:

این بدان معناست که هستی‌شناسی تاریخی خودمان باید از تمام پروژه‌هایی که ادعای جهانی یا رادیکال بودن دارند، رو بگرداند. در واقع از تجربه می‌دانیم که ادعای گریختن از نظام واقعیت موجود به هدف خلق برنامه‌های کلی جامعه‌ای دیگر، شیوه‌ای دیگر در اندیشیدن، فرهنگی دیگر، بینشی دیگر به جهان، به بازگشت خطرناک‌ترین سنت‌ها منجر شده است.^{۱۰۹}

این احتمال دور از ذهن نمی‌نماید که سرنوشت انقلاب ایران، تکه‌ای تکمیل‌کننده از پازل فکری فوکو در بیان بند بالا بوده باشد، حتا اگر ایرانی‌ها رویای فرهنگی

(تاکید ایتالیک از نگارنده). EBD., S. 126. ۱۰۹

سراسر متفاوت را نپرورانده باشند و در طلب گریزی ساده از واقعیت حاضر نبوده باشند. در واقع همین دنبال کردن تصویر مبهمی از صورت آرمانی حکومتی اسلامی، رادیکالیتهی نهفته در مطالبه‌ی چنان حکومتی، همگرا شدن همه‌ی افراد در خلق تصویری ایده‌آل از شخصیت آیت‌الله خمینی و در نهایت نفی شدید روابط موجود و گسست از حال، کافی است تا پروژه‌ی سیاسی انقلاب اسلامی، که ساختارهای سنتی را دوباره تثبیت کرد و همزمان چیزی تماماً نو^{۱۱۰} نیز با خود آورد، به‌سختی به‌مثابه‌ی زایش پرشکوه یک ملت، ستودنی باشد.

فوکو سرآخر در همان جستار به‌احتیاط می‌گوید، که ترجیح او تحولات تماماً مشخصی است، که خود را در زمینه‌هایی معین در پیوند با تغییر شیوه‌ی بودن و اندیشیدن ما ممکن جلوه داده باشند؛ به عنوان مثال از روابط میان صاحبان قدرت، روابط بین دو جنس و تصور ما از بیماری یا به بیان بهتر بیماری روانی نام می‌برد:

۱۱۰ در واقع همان تز نوظهور «ولایت فقیه».

من این تحولات جزیی را که در همبستگی با تحلیل تاریخی و رویکرد عملی ایجاد شده‌اند، به برنامه‌هایی برای انسان نو که بدترین نظام‌های سیاسی در طول قرن بیستم تکرار کرده‌اند، ترجیح می‌دهم.^{۱۱۱}

۳ ۴. جمع‌بندی

در این نوشته بیش از همه تلاش بر بررسی مفهوم انقلاب نزد هانا آرنت بوده است. با آغاز از ایده‌ی آرنت، از رهایی‌بخشی و بنیاد گذاردن آزادی، از تاکید بر این توانایی انسانی که پیوسته چیزی نو را کنشگرانه در جهان می‌نشانند، کوشیده‌ام بررسی کنم که انقلاب ایران تا چه اندازه در مقام انقلابی آرنتی فهم‌پذیر است. در این راستا هم واقعیاتی را از خلال تحلیل‌های یرواند آبراهامیان در کار آورده‌ام و هم از مشاهدات بازاندیشانه‌ی میشل فوکو بهره جسته‌ام. میان فوکو و آرنت هم مسیرهای فکری موازی یافتنی است و هم جریان‌های فکری واگراینده. میدان جاذبه‌ای که این بین شکل می‌گیرد، به زعم نگارنده به درک بهتر انقلاب ایران یاری می‌رساند. سوپژکتیواسیون تازه‌ای، که به بیان فوکو با

۱۱۱ EBD.

مقاومت و دوام یافتن در حالت مرزی شکل می‌گیرد، می‌تواند با ایده‌ی زاینده‌گی و امر نوی آرنت در پیوند قرار گیرد. اما چیزی که این بین بس پرسش‌انگیز می‌نماید، دامنه‌ی اعتماد به این سوپژکتیویته‌ی تازه است، آن هم زمانی که / امر / انضمامی نو در فضای سیاسی قابل اطمینان جلوه نمی‌کند و فضای کنش آزاد از دل انقلاب ریشه نگرفته است. آن‌چه به لحاظ اجتماعی - سیاسی جذاب می‌نماید، بیش و پیش از همه امکان‌پذیری تحولی است که فراتر از مدّ شورمندی یک ملت باشد و از پس آن، پیدایش ساختارهایی نوین و پایدار ممکن شود. این خواسته در همراهی با ایده‌ای است که آرنت در باب پایه‌گذاری آزادی و فضای کنشگری آزاد پیش می‌گذارد و سوپژکتیواسیون نوی فوکویی در شکلی انتزاعی خود در برابر آن ناکافی می‌نماید. با این همه به هیچ عنوان مایل نیستم ارزش سوپژکتیواسیون نو، اهمیت مقاومت ورزیدن در برابر سرکوب و زایش جسارت در فرا رفتن از مرزهای یک جامعه را کوچک جلوه دهم. تنها مایلم بگویم که تحولی تام و واقعی، که زندگی میلیون‌ها انسان را در سال‌های از پس خود آینده تحت تاثیر قرار می‌دهد، پروژه‌ای است بس بزرگ و اثر زایشی ناقص یا سقطی نامنتظر، ماندگار و سنگین خواهد بود. این استنباط بیش از همه مرا برمی‌انگیزد تا - چنان که فوکو نیز در جستار نهایی‌اش اذعان می‌کند - تغییراتی عملگرایانه،

روشن و مبتنی بر تحلیل تاریخی را هدف قرار دهم و تلاش خود را به چنین تحولاتی معطوف نمایم. این نیز البته روشن است، که عوامل اجتماعی - سیاسی متنوعی باید دست به دست هم دهند تا براندازی حکومتی در ابعادی آن‌چنانی با انقلابی مردمی به سرانجام رسد. از این رو به‌گمانم کم‌معنا است که بخواهیم خود آن حرکت تاریخی را به محکمه بکشیم و با برچسب‌های خوب و بد، ارزش‌گذاری روشنی از آن به دست دهیم. مهم شاید بیش از همه آموختن از تجربه باشد، تا امیدواری بزرگی را در تغییرات انقلابی سرمایه‌گذاری نکنیم. چرا که گرچه حرکت‌های شورمندان و وعده‌ی تحولات عظیم شیرین و وسوسه‌انگیز می‌نمایند، همین تجربه‌ی تاریخی خودمان به‌خوبی نشان داده که گسستی تام و تمام از حال که آستانِ آینده‌ای نو است، همزمان بسیاری وقایع پیش‌بینی‌ناپذیر و نه الزاماً مطلوب را نیز به بطن خود می‌پرورد.

فهرست منابع

- آبراهامیان، پرواند: *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه‌ی فتاحی، محمدابراهیم. تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

- Althaus, Claudia. *Erfahrung denken: Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000.

- Arendt, Hannah. *Über die Revolution*. München: R. Piper & Co. Verlag 1974.

- Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper Verlag 2011.

- Foucault, Michel. *The Politics of Truth*. Edit. By Lotringer, Sylvère & Hochroth, Lysa. New York: Semiotext(e) 1997.

- Foucault, Michel. *Iran: The Spirit of a World without Spirit* (Interview mit Pierre Blanchet und Claire Brière). In: Afary, Janet und Anderson, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. The University of Chicago 2005, S. 250-260.
- Foucault, Michel. *Is it Useless to Revolt?* In: Afary, Janet und Anderson, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. The University of Chicago 2005, S. 263-267.
- Kant, Immanuel. *Die Streit der Fakultäten*. Hamburg: Meiner 2005,
- Marx, Karl u. Engels, Friedrich. *MEW*. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag 1981.
- Menke, Christoph. *Die Möglichkeit der Revolution*. In: *Merkur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 798 (Juli 2015). Stuttgart: Klett-Clotta 2015, S. 53-60.

- Rodinson, Maxim. *Khomeini and „the primacy of the Spiritual“*. In: Afary, Janet und Anderson, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. The University of Chicago 2005, S. 241-245.