

در دفاع از آزادی

(نقدی بر نوشته "درباره عقل آزاد"، اثر بختیار علی)

مسعود بیننده

اساس استدلال بختیار علی در نوشته‌ی "درباره عقل آزاد" مبتنی بر تمایزی استعلایی بین "آزادی" به مثابه صفتی مربوط به یک فضای سیاسی و اجتماعی و "آزاد" همچون ویژگی یک عقل و اراده‌ی مستقل و خود بیند است. از منظر ایشان این اراده و عقل آزاد است که با تأمل و اندیشه‌ورزی در مفهوم آزادی می‌تواند انسان آزاد و در نتیجه‌ی آن جامعه آزاد را به منصفی ظهور برساند و لذا وجود آزادی در عرصه‌ی سیاست به ویژه در جامعه ما صرفاً در قالب شعار تحقق یافته و در چهارچوب بازی قدرت و مکر سیاست‌بازان، ماهیت اساسی و واقعی خود را از دست داده است.

مفروضات اصلی مقاله‌ی "درباره عقل آزاد" که من سعی می‌نمایم در این نوشته آن‌ها را مورد سنجش و نقادی قرار دهم در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱- ارائه‌ی تعریفی فردگرایانه و لیبرالیستی از آزادی و ایجاد گسست بین آزادی فردی و آزادی سیاسی بر اساس آن.

۲- مفروض گرفتن چارچوب فلسفه آگاهی و باور به سوژه همچون ذهنیتی استعلایی و خود بنیاد.

۳- نگاه غیر تاریخی به سوژه انسانی و انتزاع آن از زمینه اجتماعی و فرهنگی.

۴- تعریف قدرت در چهارچوب فلسفه سیاسی کلاسیک و عدم توجه به جنبه‌های مثبت و مولد آن.

محور اصلی نوشته‌ی "درباره عقل آزاد"، پیش فرض نمودن انسان به عنوان سوژه‌ای استعلایی است که متأثر از فلسفه آگاهی ایدئالیستی، 'من' انتزاعی و استعلایی را بر 'من' تاریخی و انضمامی اولویت می‌بخشد. این رویکرد که متأثر از رویکرد غیر تاریخی کانت به سوژه است، به نوعی "خود بسندگی و استعلای من فراگیر" (Pan egoism) می‌انجامد که اندیشه (عقل نظری) را به عنوان کنشی تأسیسی در نظر گرفته و نه تنها رابطه آن با عقل عملی و کنش انسان را قطع می‌نماید بلکه از تبیین رابطه معرفت و کنش انسان با ساختارهای فرهنگ و اجتماع در می‌ماند. بختیار علی با دادن نقش محوری به عقل و اراده آزاد و انتزاع نمودن "انسان آزاد" از بستر زندگی عینی و عملی "انسان واقعی"، نوعی سوژه پیشین (Apriori Subject) یا خود استعلایی (Transcendental Ego) را مبنای تحلیل‌های خود قرار داده و با استفاده از آن اشکال تاریخی و تحقق یافته انسان یعنی "انسان سیاسی"، انسان دینی، "انسان سنت‌گرا" و هرگونه تجلی پدیداری انسان را نوعی تحریف و وارونگی "انسان آزاد"

واقعی بر می‌شمارد. "بختیار علی" چنان به حکم ایدئالیستی دکارت: "می‌اندیشم پس هستم" باور دارد که اساس هستی و وجود انسان را بر مبنای عقل تأمل‌گر و آگاه پایه‌گذاری می‌نماید، عقل پاک و منزهی که از قبل قوام گرفته و چنان خودبنیاد و خودبسنده است که فراتر از تاریخ و تحقق‌های ناقص و غیر حقیقی آن می‌تواند به داوری بنشیند و نیز آن چنان خیرخواه و نیک سیرت است که می‌تواند کجروی‌ها و خطاکاری‌های عقل تاریخی را گوشزد نموده و آن را به راه راست هدایت نماید.

بختیار علی با مبنا قراردادن معرفت‌شناسی اندیشه‌ی لیبرالی که متکی بر تعریف کانتی از سوژه است، خودتأسیسی و آزادی بی‌قید و بند نفس (Unencumbered Self) را مفروض نموده و بر اساس آن به نقد وضعیت سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی کردستان پرداخته است. بختیار با فرض استقلال جامع و درخودباش (Self Contained) سوژه، و توانایی بی‌حد و حصر عقل و اراده در تحقق آزادی، رابطه‌ی فرد-جامعه را به گونه‌ای نامتوازن مبتنی بر اولویت و فرادستی فرد بر جامعه و ساختارهای سیاسی و اجتماعی، ترسیم نموده و لذا مأمّن و مسکن اصلی ظهور و تحقق آزادی را دنیای بی‌کران (Infinite) اندرون فرد معرفی می‌نماید. بختیار تاریخ سیاسی جامعه‌ی ما را تلاشی نظام‌مند و دامنه‌دار در نفی آزادی واقعی که به زعم ایشان همان اندیشه در آزادی است دانسته و لذا کل عرصه‌ی جامعه و سیاست را به تلاش برای مسدود کردن مسیر تحقق آزادی واقعی و جایگزینی آن با ایدئولوژی‌های فریبکارانه و شعارهای توخالی سیاسی دانسته است:

120

«تاریخ ما تاریخ شعارهای آزادی است و نه تاریخ تأمل و اندیشه در آزادی. باید تمایز بزرگی میان شعار آزادی و تأمل در آزادی قائل شویم. سردادن شعار آزادی هرگز به معنای وجود کسی که در آزادی تأمل می‌کند نیست. تاریخ ما در کل از زمان سر بر آوردن جنبش ناسیونالیستی - مارکسیستی کوردی تا به امروز در همه‌ی صحنه‌هایش تاریخ دروغ‌گویی و کناره‌گیری از تئوریزه کردن این مفهوم بوده است؛ تاریخ سردادن شعار آزادی بوده بدون آنکه این شعار واقعاً محتوایی داشته باشد یا اینکه از مرزهای کشمکش برای قدرت یا همراه قدرت گذر کرده باشد.»

اقتصادسازی (Hypostasis) طرفداران روشنگری از عقل و سوژه، برساخته بودن عقل به عنوان پدیده‌ای مرتبط و همبسته با تاریخ، فرهنگ و زبان را نفی نموده و زندگی اجتماعی را بر مبنای ذوات غیر تاریخی (Ahistorical Essences) در نظر گرفته است. فلسفه‌ی سیاسی لیبرالیستی با در نظر گرفتن فرد به عنوان غایت اصلی، وظیفه‌ی اساسی دولت و ساختارهای اجتماعی را حفظ و پاسداری حقوق فرد اعلام نمود. لاک این وظیفه را حفظ مالکیت خصوصی افراد و هابز آن را تضمین امنیت و بقاء آن‌ها در نظر گرفتند. چنین تعریف موناگونه‌ای از فرد که او را دارای ویژگی‌ها و منافع مستقل، ثابت و لایتغیر دانسته و آگاهی افراد بر این امور را همواره جاری و ساری در نظر می‌گرفت تناقض‌هایی را در اندیشه‌ی

لیبرالی در ارتباط با حقوق سیاسی، منافع و کارکردهای عمومی و خیر همگانی بوجود آورد که بعدها سرمنشأ انتقاداتی جدی از فردگرایی ریشه‌ای لیبرالیستی گردید. این انتقاداتها تمایز کلاسیک سده‌ی هجدهم میان آزادی مدنی و آزادی سیاسی را بار دیگر مطرح نمود. «مونتسکیو در رساله‌ای که «معناهای گوناگون آزادی» را توضیح می‌دهد فشرده‌ی این تمایز را چنین بیان می‌دارد: «نباید قدرت مردم را با آزادی مردم خلط نمود.» (بوردر، ۸۳، ص ۱۶۲)

آنچه آزادی لیبرالی بر آن تأکید می‌ورزد آزادی افراد از محدودیت‌ها و بهره‌مندی آن‌ها از امنیت و ضمانتی است که منافع و علایق خصوصی‌شان به پشتیبانی آن تحقق یابد. این رویکرد که به آزادی مدرن‌ها در برابر آزادی باستانیان مشهور شده است، در پرتو بازتعریف نوینی از رویکرد یونانیان باستان به آزادی، مورد نقد قرار گرفته است. شاتنل موفه با اشاره به صورتبندی نوینی از تعبیر کلاسیک رومی در باب شهروند توسط کوئنتین اسکینر تحت عنوان جمهوری‌خواهی مدنی، محتوای این تعریف را دستمایه‌ی نقدی رادیکال از تعبیر فردگرایانه لیبرالیستی در باب آزادی قرار داده و آن را در تبیین مدل دموکراسی رادیکال مدنظر خویش (به همراه لاکلاو) به کار می‌گیرد. استراتژی رادیکالیزه کردن دموکراسی به زعم موفه به معنای طرد تعبیر حقوق‌محور لیبرال‌ها از آزادی (چنانچه مارکسیست‌ها آزادی حقوقی لیبرالیسم را توهم و غیر واقعی برمی‌شمارند) نیست بلکه به این معناست که آزادی فردی در پرتو آزادی سیاسی و حق مشارکت فعال در امور عمومی تحقق خواهد یافت. لذا رویکرد دموکراسی رادیکال صرفاً در محدوده‌ی آزادی منفی که عموماً دارای جهت‌گیری فردی است باقی نمی‌ماند بلکه استراتژی مشارکت در قدرت و نوعی پروژه‌ی سیاسی عمومی را پیشنهاد می‌کند.

121

«پیش‌تر به ضرورت وجود مفهوم حقوق دموکراتیک اشاره کرده‌ام: حقوقی که، به‌رغم آنکه به فرد تعلق دارند، در گرو برخورداری دیگران از حقوق برابری، و آنها را فقط می‌توان به شکل جمعی به کار بست. اما دموکراسی رادیکال در عین حال نیازمند آن ایده‌ای از آزادی است که از دوراهی کاذب میان آزادی پیشینیان و آزادی معاصران مدرن فراتر رود و به ما رخصت دهد تا آزادی فردی و آزادی سیاسی را در پیوند با هم در نظر بگیریم و بدان‌ها بیاندیشیم. از این نظر، اهداف دموکراسی رادیکال مشابه دغدغه‌های نویسندگان مختلفی است که می‌خواهند اعتباری دوباره به سنت جمهوری‌خواهی مدنی (Civic Republicanism) بدهند.» (موفه، به نقل از ترجمه‌ی جواد گنجی)

هر رویکردی که رابطه‌ی تنگاتنگ آزادی فردی و آزادی جمعی (سیاسی) را لحاظ نکند بدین معنی که آزادی جمعی را همچون زمینه و بستر اصلی تحقق آزادی فردی در نظر نگیرد در نهایت در دام تعبیری فردگرایانه از آزادی گرفتار خواهد شد. به همین دلیل موفه تلاش دارد در قالب بازتعریف چپی از مفهوم شهروند چالش‌های میان منطق لیبرالی آزادی و منطق دموکراتیک برابری را همچون دست‌مایه‌ای برای

ایجاد سنتزی کثرت‌گرا از آن‌ها قرار دهد. بختیار منبع ظهور و صدور آزادی را عقل و اراده‌ی افراد دانسته و چنان اغوای سوبه‌ی درونی و فردی آزادی گشته که بستر اجتماعی و تاریخی آن را از قلم انداخته و در نهایت به تعبیری انتزاعی و فراگفتمانی از آزادی نائل آمده است.

« به همین دلیل است که تمایز بین «اراده‌ی آزادی» و «اراده‌ی آزاد» تمایزی بزرگ و معنادار است. «اراده‌ی آزادی» کار و تلاش و رؤیا و خیال آزادی است. دقیقاً قبل از آن که به آزاد بودن رسیده باشد و قرار هم نیست به آزاد بودن برسد و می‌تواند صرفاً همانند یک شعار و حیلۀ برای دور شدن از آزاد بودن به کار گرفته شود... «آزادی» صفت فضای سیاسی و اجتماعی است یا صفت خواسته‌های ما برای آزاد بودن است؛ اما «آزاد» صفت عقل و اراده‌ی فرد انسانی است که می‌تواند آزادی را به کار بندد.»

این تمایز در واقع همان تمایز لیبرالی مابین آزادی فردی و آزادی سیاسی یا به تعبیری دیگر بیان تقابل دموکراسی لیبرالی (فردگرا) با دموکراسی مدنی و مشارکتی در قالب مفاهیم و عباراتی دیگر است. بختیار با پیش‌فرض نمودن عقل و اراده‌ی آزاد، آزادی جمعی (سیاسی) را مفهومی صوری و غیر اصیل قلمداد نموده و آن را پیامد و تالی آزادی فردی و درونی در نظر گرفته است. بی‌شک بختیار همچون فردگرایان رادیکال به نفی امور عمومی و آزادی‌های جمعی نپرداخته است (حداقل به شکلی مستقیم) اما پیامد تمایز مدنظر او در نهایت آزادی فردی را بر آزادی جمعی و منافع خصوصی را بر مسایل و منافع عمومی اولویت می‌بخشد. مدل فردگرایانه‌ی لیبرالی از آزادی همچنین امر اجتماعی را بر امر سیاسی اولویت داده و همواره در راستای سیاست‌زدایی از جامعه و درگیر نمودن افراد در حیطه‌ی منافع خصوصی و جزئی‌شان قدم برمی‌دارد. علاوه بر آن نگرش لیبرالی سعی دارد سیاست را به تخصص و مدیریت صرف فرو کاهد. چنانچه از عرصه‌ی سیاست ارزش‌زدایی نموده و امر اخلاقی را به عنوان عنصری مهجور از گردونه خارج می‌کند. به همین دلیل است که طیف گسترده‌ای از مفاهیم را برای توصیف این جهان به زعم خودشان پس‌سیاسی (post-politics) که سیاست را به اقتصاد و فرهنگ تقلیل می‌دهد بوجود آورده‌اند: «راه سوم: فراسوی چپ و راست»، «پایان تاریخ»، «دموکراسی اجماعی و گفت‌وگویی». مدل دموکراسی رادیکال برعکس مدل لیبرالی اولویت را به امر سیاسی نسبت به امر اجتماعی بخشیده و مفهوم کلاسیک حیوان سیاسی را برای شهروند مدرن، بار دیگر مطرح می‌نماید. همچنین جمهوریت مدنی را بر اساس ارزش‌های متقابل و نفع مشترک پیشنهاد می‌کند.

بختیار با نفی تمام‌عیار وضعیت آزادی در جامعه‌ی کوردی، نوعی آزادی مثالی و انتزاعی را در سر می‌پروراند که دارای ابعاد و ویژگی‌هایی فراتاریخی بوده و به نوعی یوتوپیا باوری ذات‌گرایانه و غیر انضمامی می‌انجامد. اینگونه مواضع کل‌گرایانه نسبت به مفهوم آزادی این احتمال را در مورد بختیار پیش می‌کشد که ایشان بر خلاف رویکرد لیبرالی خودشان به آزادی، تمایزی مابین دو مفهوم

آزادی (Freedom) و رهایی (Emancipation) قابل نبوده و همچون آرمان‌گرایان سیاسی به تحقق رهایی در تاریخ دلبسته باشند. آرمان‌گرایان سیاسی و همچنین برخی از جنبش‌های دینی و الهیاتی در جهت برپایی جامعه‌ای تلاش می‌نمایند که در آن همه‌ی روابط قدرت و هرگونه نشانه‌ی نابرابری و نابهنجاری انحلال یافته و جامعه‌ای بی‌عیب و نقص و فارغ از تضاد تحقق یابد. مبنای چنین تصویری بیش از حد سست و بی‌پایه است چرا که هیچ سیستم اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند فارغ از روابط قدرت قوام یافته و هیچ کلیتی توانایی آن را ندارد که آنتاگونیسم تقلیل‌ناپذیر جامعه را در خود حل کند. چنانچه با پایان گرفتن نابرابری‌های طبقاتی، قومی و ... تضاد بنیادی و آشتی‌ناپذیر اجزاء متفاوت و دیگرگونه جامعه کماکان بواسطه‌ی تفاوت و خاص‌بودگی‌شان تداوم خواهد یافت.

بختیار علی با نگاهی ایدئالیستی مرتب از عقل و اراده‌ای آزاد سخن به میان می‌آورد که دارای توانایی‌ای بی‌حد و حصر بوده و به زعم او می‌تواند با تئوریزه کردن و تأمل و اندیشه بر روی مفهوم آزادی و مفهوم انسان، دنیای جدیدی بی‌افکند که در آن "انسان آزاد" ظهور نموده و در نتیجه آن، آزادی واقعی که فراتر از شعارهای آزادی و دغل‌کاری‌های سیاست‌بازان است تحقق یابد.

نقد این باور ایدئالیستی به توانایی عقل را می‌توان در موارد زیر پیگیری نمود:

123

الف: تصور یک عقل فراتاریخی و مثالی که تداعی‌کننده عقل افلاطونی است، پیامدی ذات‌گرایانه و غایت‌باورانه در بر دارد که بنیان نوعی دوتالیسم متافیزیکی را پی‌ریزی می‌نماید. تقابل‌های دوگانه که منشأی افلاطونی دارند از جمله ابزارهای منطق و معرفت کلاسیک به شمار آمده و به تأسیس نوعی عقل کلیت‌بخش (Totalizing) و تمایت‌خواه می‌انجامند.

ب: اندیشه معاصر چه در فلسفه و چه در جامعه‌شناسی و اساساً علوم انسانی، ذهن را پدیده‌ای برساخته (Construct) می‌داند و نه خود بنیاد و خود تأسیس (Self-positing). ذهن و Self بدون جامعه و کنش متقابل اجتماعی به وجود نمی‌آید و لذا عقل همیشه عقل اجتماعی و عقل در تاریخ است.

ج: مرجعیت‌بخشی به عقل انتزاعی که بی‌شک دسترسی به آن از حیثه توانایی اکثریت خارج است، موجد نوعی نخبه‌گرایی است که حقیقت را همچون افلاطون در ید حاکمیت فیلسوفان دانسته و لذا حکمیت و به تبع آن حاکمیت را محدود به برگزیدگان می‌نماید که می‌توانند خود را از ابتدال زندگی عمومی بیرون کشیده و فارغ از سیاست، جامعه و اقتصاد به اندیشه و تأمل در باب مضمون آزادی بپردازند.

فلسفه آگاهی‌جویی است که نقطه شروع آن را می‌توان از حکم مشهور "می‌اندیشم پس هستم" دکارت در نظر گرفته و اوج رشد آن را در ایدالیسم آلمانی شناسایی نمود. هرچند با دکارت "سوژه مدرن" شکل می‌گیرد اما او هنوز برای رفع تردیدها و تناقضات مربوط به پیوند اندیشه و تصورات این سوژه با "جهان واقعی" به یک تضمین متافیزیکی همچون مشیت الهی متوسل می‌شود.

کانت که سعی داشت بر دویارگی جریان اندیشه فلسفه ماقبل خود (عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) فائق آید و در عین اینکه مبنای موثقی برای علم نوین (فیزیک نیوتنی) فراهم آورد جایی برای اخلاق و زیبایی‌شناسی نیز باز نماید، بر خلاف آنچه در نظر داشت چندپارگی سوژه را به بار آورده و گسیختگی آن را همچون مجمع‌الجزایری مستقل از هم بنیان نهاد.

هگل که سعی داشت بر شکاف سوژه/ابژه که فلسفه کانت بنیان نهاده بود غلبه نماید در چارچوب رویکرد این‌همانی خود به سوژکتیویته‌ای تمام‌عیار دست یافت. هگل ابژه را در سوژه غرق نموده و در نهایت سوژه‌ای عظیم را با نام "روح مطلق" تصور می‌نماید که به زعم او در طی فرایند تاریخ تحول پیدا کرده و آگاهی از خود و عینیت‌بخشی را در یگانگی ذهن و عین فراهم می‌آورد. اولویت این همانی بر ناین‌همانی در قاعده دیالکتیک هگل، همه تفاوت‌ها و ناهم‌سانی‌ها را در یک کلیت واحد هضم نموده و راه را برای انواع اقتدارهای کل‌گرایانه و تمامیت‌طلبانه آماده می‌کند. منتقدان زیادی از جمله «آدورنو» از پیامدهای سیاسی و اجتماعی منطق دیالکتیک هگلی احساس خطر نموده و آن را به نقد کشیده‌اند. آدورنو ایدئالیسم مطلق هگل را نافی کثرت، تفاوت، فردیت و جزئیت می‌دانست و لذا «در برابر هگل که معتقد است «حقیقت کل است» می‌گوید «کل کذب است»» (کالینیکوس، ۸۴، ص ۱۴۶)

آدورنو با نقدی درونی سعی دارد منطق کل‌گرایانه هگلی/مارکسی را به چالش کشیده و بر بستر تفکر مارکسیستی جایی برای تفاوت و ناین‌همانی باز کند. آنچه منتقدان طرح‌های ایدئالیستی سوژه حداقل در مورد ایدئالیسم استعلایی کانت و ایدئالیسم مطلق هگل مطرح می‌نمایند پیامدهایی از قبیل عقلانیت ابزاری و سلطه بی‌حد و مرز بر انسان و طبیعت و در نهایت تناقض‌هایی معرفت‌شناختی و گمراه‌کننده است که به باور آن‌ها تنها در ساحل نیهیلیسم و پوچ‌انگاری تمام‌عیار می‌تواند لنگر اندازد. آدورنو و هورکهایمر استحالتهای روشنگری به اسطوره را در کتاب "دیالکتیک روشنگری" به خوبی مورد نقد قرار داده‌اند و میشل فوکو نیز شکل‌گیری سوژه را در چارچوب رژیم‌های انضباطی و بهنجارساز مدرن در پروژه تبارشناسی خود به گونه‌ای درخشان توصیف نموده است.

آدورنو ادعا می‌کند که کل تاریخ غرب بر اساس رقابت نیروهای روشنگری و اسطوره استوار گشته است. بنا به نظر آدورنو، روشنگری، اداره‌ی جامعه‌ی ایده‌آل بوسیله خرد حقیقی را نمایش می‌دهد. در مقابل، اسطوره نشانگر جامعه‌ی [مبتنی بر] جهالت و وحشیگری است. از زمان برآمدن جهان غرب، [این] جامعه

مابین روشنگری و اسطوره در نوسان است. نقد آدورنو از روشنگری نه فقط به مثابه‌ی فلسفه‌ی تاریخ بلکه همچون نفی آن بیان شده است. این [نقد] منفی است چرا که به نظر می‌رسد ادعای آدورنو مبنی بر اینست که تاریخ غرب هرگز نمی‌تواند از اسطوره‌های یافته و به روشنگری دست یابد. (SHERRATT, 2002: 19)

از منظر هورکهایمر و آدورنو اسطوره و روشنگری هردو در ترس از "دیگربودگی" به گونه‌ای مشابه عمل می‌نمایند و لذا روشنگری با استفاده از اسطوره‌های خود از قبیل بوروکراسی و فرهنگ علمی به طرد دیگری تهدید آمیز (Threatening Other) می‌پردازد.

«ترس ما از طبیعت و «دیگری» خود را در قالب میل وسوسه‌آمیز به کنترل نشان می‌دهد. تلاش می‌کنیم با استفاده از علم، طبیعت را شبیه خودمان، شبیه به نظام‌ها و نظریه‌ها و اعمال تکنولوژیکی درآوریم. با تبدیل طبیعت به چیزی «شبیه خودمان» امید داریم تا بر «دیگربودگی» تهدیدکننده آن فائق آییم. در حالی که انسان اسطوره‌های بدوی خود را شبیه به طبیعت می‌کرد، ما طبیعت را شبیه به خودمان می‌کنیم. اما نیروی محرک هردو یکی است: ترس از نیروهای تهدید کننده بقا.» (شرت، ۸۷، ص ۲۹۱).

نوشته "درباره عقل آزاد" در تداوم همان اصل محوری اندیشه و تفکر غربی به نگارش درآمده که دریدا از آن به عنوان "متافیزیک حضور" (Metaphysics of Presence) نام برد. دریدا بر این نظر است که سنت اندیشه غربی با فرض وجود یک عرصه حضور که به صورت مستقیم قابل دسترس بوده و ما را بلاواسطه به وجود یک "حقیقت" و یا یک "گفتار ناب" متصل می‌نماید شکل گرفته است.

«دریدا از رهگذر به چالش کشیدن باوری که پیرامون امکان دسترسی به امر حاضر شکل گرفته هم پوزیتیویسم و هم پدیدارشناسی را به چالش می‌کشد.» (ساراپ، ۱۳۸۲)

به واسطه فرض این حضور بی‌قید و شرط (Unqualified Presence)، تقابل‌های دوگانه‌ای شکل می‌گیرد که در آن یکی بر دیگری برتری و اولویت داده می‌شود. به زعم دریدا نتیجه منطقی حضور، نوعی آوامحوری (Phono-Centerism) است که در آن «به گفتار شأن و منزلتی مقدم بر نوشتار داده شده است» (همان).

«... اندیشه متافیزیکی بر اساس آنچه دریدا «منطق ضمیمه‌سازی» (Logic of Supplementary) می‌نامد، می‌کوشد تا یکی از دو قطب را اصل دانسته و دیگری را ضمیمه یا مکمل یا نسخه دست دوم آن معرفی کند... این اندیشه [متافیزیک حضور] ناچار است که همواره یکی از دو قطب را به اصل یا مرکز

بدل کند و آن مرکز را منشأ معنا و حقیقت نهایی یا همان «کلمه خلاق»، 'Logos' بداند، و از این رو دریدا آن را **Logo-Centrism** می‌خواند. (اباذری و فرهادپور، آشفتگی و بی‌معنایی)

لوگوس‌محوری نگرش بختیار علی را در پیش‌فرض گرفتن یک عقل آزاد و تأمل‌گر از جانب او که مستقل از زمینه‌های برسازنده‌اش عمل می‌نماید و در تقابل با عقل سیاسی و عقل تاریخ‌مند قرار می‌گیرد به راحتی می‌توان شناسایی نمود. اساس این مقاله مبتنی بر تمایزی استعلایی مابین "آزادی" متعلق به یک فضای سیاسی و اجتماعی و "آزاد" به مثابه ویژگی عقل و اراده‌ای خود تأسیس است. تقابل‌های دوگانه‌ی دیگر در این متن حول این تمایز اساسی آنچنان تکثیر و تکرار می‌شوند که در صورت ردیف نمودن آنها در یک جدول دوستونی تقریباً از خواندن ادامه مقاله بی‌نیاز خواهیم شد:

آزاد/آزادی، آزادی عقل/ آزادی احساس، تأمل و اندیشه در آزادی/ شعارآزادی، تأمل فلسفی/ بازی سیاسی، اراده آزاد/ اراده آزادی، تئوریزه‌کردن آزادی/ پراکتیزه‌کردن آزادی، آزادی فردی/ آزادی دسته‌جمعی، آزادی واقعی/ آزادی سیاسی، تولید و مصرف مفهوم آزادی/ تولید و مصرف شعار آزادی، انسان آزاد/ انسان سیاسی، دینی، سنت‌گرا و...، نقد بیرونی/ نقد درونی و...

در این لیست بلند بالای تقابل‌های دوگانه که نویسنده متن "درباره عقل آزاد"، در چپش و تکرار آن‌ها به گونه‌ای افراطی و سواس به خرج داده است، لوگوسی جستجو می‌شود که ذات و گوهری حقیقی دارد و حضور بلاواسطه آن بر غیبت و دیگربودگی اولویت می‌یابد. طرف اول تقابل‌های مزبور نماینده بلاواسطه و در واقع دال‌های برتری هستند که به مدلول برتر "لوگوس" ارجاع می‌یابند و بر اساس منطق ضمیمه‌سازی به حذف و سرکوب دیگری‌هایشان اقدام می‌کنند.

دریدا با روش واسازی (Deconstruction) به نفی متافیزیک حضور پرداخته و این تقابل‌های دوگانه را چنان شالوده‌شکنی می‌نماید که رابطه نابرابر و مبتنی بر سلطه آن‌ها به چالش کشیده می‌شود. فرض وجود اراده‌ی آزاد و کاملی که فارغ از جبریت‌ها و محدودیت‌های نفی‌کننده آن هویت و قوام گرفته است ناشی از یک توهم متافیزیکی است که با هم‌دستی منطق‌های تقابلی دوگانه و اولویت اصل این‌همانی شکل گرفته است.

تقابل‌های دوگانه چنان در همدیگر مستتر می‌باشند که وجود هرکدام مستلزم فرض گرفتن وجود دیگری است. اما تفکر متافیزیکی همواره طرف دوم تقابل را چنان پاک می‌کند که جایی برای ظهور و تحقق آن جز در هیأت جزئی حاشیه‌ای، فرعی و تحت سلطه وجود نخواهد داشت.

این تقابل‌های دوگانه که از طریق این‌همانی به ایجاد هویتی تام و تمام اقدام می‌کنند چنان به انسجام و همگنی هویتی اولویت می‌بخشند که در نتیجه آن هرگونه تفاوت و غیریت نفی شده و اساساً نفی غیر به عاملی برای بقا و تداوم تبدیل خواهد شد. لوگوس محوری و منطق یکسان‌ساز نوشته "درباره عقل آزاد" را می‌توان در عبارت زیر به خوبی نتیجه گرفت:

«- تاریخ ما تاریخ بیگانگی "اراده‌ی آزادی" از رسیدن به "اراده‌ی آزاد" است.

- قبل از تئوریزه کردن آزادی نمی‌توان آن را پراکتیزه نمود.

- یکی از بزرگترین تفاوت‌های تاریخ شرق و غرب در این است که در غرب پروژه روشنگری از همان ابتدا برای آزادی زمینه‌سازی می‌کرد. بدان منظور که بتواند فضایی مناسب برای عقل آزاد فراهم کند و امیدش نیز رسیدن به تولد انسان آزاد بود. اما در شرق "آزاد بودن" به معنای اسکان آزادی در درون انسان، هیچ وقت به صورت هدف و آرمان "آزادی" در نیامده است.

- "انسان ذاتاً آزاد است"، در تقابل با این حکم که "انسان ذاتاً مجبور است"، چنانچه در بخش دیگری در ادامه نقل قولی از سارتر می‌گوید: "چیزی به نام بردگی مطلق نداریم".

127

- انسان‌ها می‌توانند به طور دسته‌جمعی برده و اسیر باشند اما نمی‌توانند به طور دسته‌جمعی آزاد باشند.

- «در طول سده بیستم و با ظهور سیاست مدرن و نوشتار جدید، انسان کورد به صورت موجود تولید کننده و مصرف کننده‌ی «شعار» تبدیل شده است»، در تقابل با انسان تولید کننده و مصرف کننده مفهوم.

- انسان باید ابتدا آزاد باشد، سپس می‌تواند دیندار یا سیاستمدار یا با اخلاق باشد.»

پر واضح است که بختیار علی با ایجاد تقابل‌های متضاد (Dual Contradiction) مورد اشاره، سعی دارد به ایجاد تصویری از وضعیت آزادی در جامعه کردستان و در کل جوامع مشرق زمین پرداخته و به زعم خود مسیری را برای نجات اراده آزاد و عقل تأمل‌گر از زیر یوغ هیاهوی آزادی و عقل مقلد و مصرف کننده‌ی شعار بیابد. بی‌شک اگر چنین جبهه حق و باطلی با این مرزبندی مشخص و شفاف وجود داشته باشد هر انسان منصف و آزادیخواهی جانب حق را برمی‌گزیند اما در واقع مسأله پیچیده‌تر از این نگاه تقلیل‌گرایانه‌ی دوالیستی است. تقابل نیروهای اجتماعی و تنوع تعبیر نظری متکثرتر و چند جانبه‌تر از چنین مواجهه‌ی ساده و سرراستی است که منطق این‌همانی به صورت دوراهی یا این یا آن پیش پای

ما می‌گذاریم. دو مشکل اساسی در چنین نگاه تقلیل‌گرایانه‌ای که مبتنی بر متافیزیک حضور شکل گرفته وجود دارد:

اول اینکه چنین رویکردی از همان منطقی برای دفاع از آزادی و جامعه باز بهره می‌گیرد که دشمنان آزادی و جامعه باز بهره می‌برند. مگر نه اینکه هیتلر، موسولینی و استالین در قالب منطق این‌همانی به نفی غیریت‌های غیر نازی، غیر فاشیت و غیر استالینسیت می‌پرداختند و لذا در قالب مدینه فاضله خود همواره اصیل را بر غیر اصیل، انقلابی را بر ضد انقلاب و حزبی را بر غیر حزبی اولویت و حاکمیت می‌بخشیدند. منطق این‌همانی و تنها دو چیزانگاری چه در قالب یک گزاره منطقی و ریاضی و چه در قالب یک رویکرد فلسفی و یا یک ایدئولوژی سیاسی به یکسان عمل می‌کند. بی‌شک هزینه‌های انسانی انتخاب «یا این یا آن» در حل یک مسئله ساده ریاضی و منطقی در مقایسه با استفاده از منطق این‌همانی حقیقت/دروغ در قالب یک ایدئولوژی سیاسی بسیار کمتر جلوه می‌نماید اما اساس همه سیستم‌های مبتنی بر عقلانیت ابزاری، بوروکراسی، تمامیت خواهی و سرکوب بر مدار منطق این‌همانی و متافیزیک حضور قوام گرفته است.

مشکل دیگر این نگاه دوگانه‌انگار این است که ارتباط و هم‌پوشانی این مقولات به ظاهر متمایز را درک نمی‌کند. در فلسفه و اندیشه متأخر دیگر از مرزبندی‌های گذر ناپذیر و سنتی تفکر متافیزیکی مابین ذهن/عین، آزادی/جبر، عاملیت/ساختار، زیبایی/حقیقت، نظریه/عمل، هست/باید و نمود/ذات خبری نیست. این مقولات به عنوان مکمل در یکدیگر حضور داشته و علاوه بر این که متقابلاً به هم وابسته می‌باشند، عناصر و عوامل دیگری نیز در بین آن‌ها و در ارتباط چند جانبه با آن‌ها وجود دارد.

برای مثال بختیار علی می‌گوید "انسان ذاتاً آزاد است" و این حکم را در تقابل و نفی حکم "انسان مطلقاً مجبور است" قرار می‌دهد. در حالی که این دو حکم دو روی یک سکه می‌باشند چرا که آزادی مطلق در تقابل با جبر مطلق معنا و هویت یافته است و لذا نمی‌تواند کاملاً از آن متمایز و مستقل باشد. آزادی در بستر یک ضرورت و بر مبنای یک قاعده معنا و هستی می‌یابد. چنانچه اسپینوزا در بیان این باهم‌بودگی به خوبی اشاره نموده است «آزادی به مثابه آزادی [مطلق] اراده تنها به خدا تعلق دارد و تنها آزادی‌ای که می‌توانیم سودایش را در سر بیرویم همانا آگاه بودن از ضرورتی است که از خود ما فراتر می‌رود.» (به نقل از لاکلاو، ۸۵، ص ۱۲۱)

ارنستو لاکلاو به جای تقابل کلاسیک میان آزادی اراده/جبر ساختار، در تعریف سوژه به "فاصله‌ی میان تصمیم ناپذیری ساختار و تصمیم" اشاره می‌کند و با بیان اینکه "جابه‌جایی (Dislocation) هویت‌های درون یک ساختار، امکانی بودن و غیرضروری بودن ریشه‌ای آن‌ها را عیان می‌کند" (همان)، دوگانه‌ی آزادی اراده/جبر ساختار را به طور بنیادین شالوده‌شکنی نموده و نوعی منطق

مکملیت (Complement) را در رابطه میان آن‌ها مورد اشاره قرار می‌دهد. لذا برای اینکه اساساً انتخاب مطرح باشد و اراده‌ی آزاد تحقق یابد، می‌بایست براساس این منطق مکملیت موجبیت ساختار را در نظر گرفت و در بستر آن به امر خطیر تصمیم دست یازید. جابجایی ظهور دیگری‌ها و تکتیر تقلیل‌ناپذیر نیروهای اجتماعی را نوید داده و هژمونی گفتمان‌های مسلط را به چالش می‌کشد. «جابجایی‌ها پیشامدهایی هستند که نمی‌توانند بوسیله نظم گفتمانی موجود نمادین شوند و کارکرد آن‌ها گسیختن نظم موجود است (Laclau, 1990:39-59). ... این فرایند شتاب‌دهنده جابجایی نقش بیشتری به سوژه‌های سیاسی که در فضاهای ساختارهای از هم‌گسیخته پدیدار می‌شوند می‌بخشد.» (Estelles, 2009)

بر مبنای آنچه بختیار علی به عنوان سوژه‌ی مطلقاً آزاد در نظر می‌گیرد اساساً هیچگونه قاعده اجتماعی و جامعه‌ی سیاسی شکل نخواهد گرفت و سوژه‌ها چنان در استقلال ناکرمانند خود غرق می‌شوند که نیازی به تبعیت از هیچ امر کلی‌ای نمی‌بینید و علاوه بر آن هیچ‌گونه دیالوگ و مفاهمه‌ای در بین این سوژه‌های آزاد شکل نخواهد گرفت.

در بیان وجه دیگری از مشکل رویکرد دوگانه‌انگاری متافیزیکی می‌توان به استدلال مراد فرهادپور در کتاب عقل افسرده در این زمینه اشاره نمود:

129

« وجه مشخصه تفکر روشنگری تقلیل طبقه‌بندی سه‌گانه اندیشه یونانی به طبقه بندایی دوگانه بود، به عبارت دیگر، در حالی که در اندیشه یونانی سه وجه اساسی کنش عبارتند از: تخته یا کنش، پوئیسس یا کنش خلاق هنری و پراکسیس یا کنش اخلاقی - سیاسی، عقل روشنگری با حذف پراکسیس و حکمت عملی (فرونیسیس) برخاسته از آن، همه کنش‌ها را به دو طبقه تخته و پوئیسس فروکاست.» (فرهادپور، ۷۸، ص ۲۳۸)

فرهادپور اشاره می‌نماید بیشتر متفکران مابعد روشنگری نیز که سودای گذار از کاستی‌های متافیزیک غربی را در سر داشتند در نهایت به بازتولید تصویری بازگشته از این تقابل هنر/تکنولوژی یا زیبایی/حقیقت پرداخته و خود را مقید به انتخاب یک گزینه در برابر گزینه مقابل نمودند. گرایش روبه گسترشی در فلسفه و جامعه‌شناسی قرن بیستم به گریز از عرصه معرفت و پناه آوردن به دامن امن و امان هنر در راستای رهایی از صنعت فرهنگ، شی‌شدگی و کالایی‌شدن جامعه سرمایه‌داری شیوع یافته بود که اساساً بر مبنای پذیرش دوگانه‌انگاری تقلیل‌گرایانه مورد بحث پرداخت شده بود.

در اندیشه‌ی فیلسوفان قرن بیست تلاش دامنه‌داری برای مرکزیت‌زدایی (Decentering) از سوژه و به نقد کشیدن سوژه‌ی خوآیین دکارتی و کانتی آغاز گردید. فلسفه روشنگری که با مرکزیت "من" قوام گرفته بود به تناقض‌های معرفت‌شناختی و عملی‌ای گرفتار شده بود که تلاش‌های فیلسوفانی همچون هگل و دیگران نیز نه تنها مشکل را همچنان لاینحل باقی گذاشته بود بلکه از طرفی به مضاعف‌شدن سوژه نیز انجامیده بود.

نیچه اولین کسی بود که حمله به سوژه را نه در چارچوب نقد درونی روشنگری بلکه براساس نقدی بیرونی از آن شروع نمود. تلاش نیچه برای مرکزیت‌زدایی از سوژه در کارهای مارکس و فروید به گونه‌ای دیگر پی‌گیری می‌شود و در نهایت جریان چرخش زبانی در قرن بیستم تیر خلاصی را به آن وارد می‌نماید. « برای مثال می‌توان به انتقاداتی اشاره کرد که مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» و «گروندریسه» به «سوژه‌ی پیشا اجتماعی» وارد می‌سازد. یا برای نمونه می‌توان از نقد دورکیم به اسپنسر (اقتصاددان لیبرال انگلیسی) و اومانیسست‌های فرانسوی نام برد که آن‌ها را به این دلیل سرزنش می‌کند که نوعی سوژه‌ی ذاتی پیشاجتماعی را مبنای نظریه‌هایشان درباره‌ی دانش و جامعه قرار می‌دهند.» (سیدمن، ۸۶، ص ۳۲۴)

دو جریان ساختارگرایی و پساساختارگرایی که هر دو از بطن جریان چرخش زبانی سر برآوردند سوژه را در درون ساختارهای نشانه‌ای و امیال ناخودآگاه تجزیه نموده و در تقابل با خودبنیادی سوژه روشنگری، سوژه را محصول و برساخت قلمروهای خارج از آگاهی از قبیل نظم‌های گفتمانی، ساختارهای قدرت و ایدئولوژی می‌پندارند.

«ساختارگرایی و پساساختارگرایی با تکیه بر این فرض که سوژه تابع جبر و موجبیت عوامل بیرونی است، پوزیتیویسمی در هیئت مبدل آفریده‌اند که سوژه را در مجعولیت یا واقع بودگی گفتار حبس می‌کند» (جی دان، ۸۵، ص ۴۱۶).

در این میان که سرنوشت سوژه در چارچوب تقابل دوگانه‌انگار مفروض روشنگری به انتخاب ضروری میان دوشق سوژه کاملاً خودآیین / سوژه کاملاً متعین، گرفتار آمده بود، رویکردی‌های دیگری نیز با شالوده‌شکنی این تخت پروکروست به میدان آمده و در عین اینکه همچون گرایش‌های فلسفی متأخر مرکزیت‌زدایی از سوژه را پی گرفتند به حفظ و نجات سوژه از محو و تجزیه کامل (مرگ سوژه Death of the Subject) توسط ساختارهای زبان، قدرت و میل اهتمام ورزیدند.

این تلاش‌ها طیف متنوعی از فلاسفه و جامعه‌شناسان از قبیل مید، هابرماس، گیدنز، لاکلاو، ژیرک و.... را در برمی‌گیرد که هر کدام سعی دارند البته به گونه‌ای متفاوت از تقلیل سوژه به ساختارهای متعین و

موجوبیت‌بخش جلوگیری به عمل آوردند. این متفکران طرح دیالکتیکی و چند وجهی از سوژه ارائه می‌دهند که در آن سوژه نه محصول بی‌چون و چرای ساختارهای تعیین‌بخش است و نه رها در آزادی و خودآیینی ناکرآنمند.

عقل و آگاهی نمی‌تواند فارغ از نظام نشانه‌ای و دستگاه‌های دلالتی شکل بگیرد و در عین حال نیز تحت سیطره بی‌قید و بند این گونه نظام‌ها قرارنگرفته است. سوژه انسانی در یک فضای بین‌الذهانی و در کنش متقابل نمادین با دیگری شکل می‌گیرد و لذا این سوژه به قول مید هم کیفیت اجتماعی و نمادین دارد و هم توانایی خودانعکاسی (Self-Reflection) و ابراز کنش خلاقانه و انتقادی. تغییر، تکثیر و بی‌ثباتی معنا اساس نظام‌های گفتمانی بوده و امکانی بودن جامعه و گفتمان (به گفته لاکلائو) راه را برای انتخاب و آگاهی سوژه باز می‌گذارد.

بختیارعلی در نوشته «درباره عقل آزاد» چنان بر تأمل درونی و آزادی از درون تأکید می‌کند که انگار سوژه می‌تواند فارغ از شرایط اجتماعی و سیاسی در نوعی مکاشفه درونی به آزادی کامل دست یابد. بختیار در بخشی از مقاله خود می‌نویسد:

«قرار نیست انسان توانسته باشد همه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی خودش را بدست بیاورد بلکه قرار و شرط این است که آن مقدار آزادی‌ای را که در درونش است و از طریق آن ماهیت خودش را تعیین می‌بخشد و به تبعیت از آن به قول کانت «خودش را تعیین می‌بخشد» به کار اندازد. اگر نتواند این رهیافت را پیش گیرد مسلماً بردگی و اسارت را برای خود برگزیده است. از این رو بحران اصلی آزادی در دنیای ما تا حدی در ارتباط با این امر است که چگونه انسان‌ها می‌توانند آن اراده‌ی آزاد درون خویش، آن امکان آزادی‌ای که از روشنگری تا به حال فکر آدمی از آن سخن می‌گوید و آن محکومیت به آزادی که سارتر می‌گوید را به بهترین شیوه به کار گیرند.»

بدون شک رهیافت ایدئالیستی و انتزاعی بختیار به سوژه کاملاً مشخص و انکار ناپذیر است. نقد ما نه به این رهیافت به خودی خود بلکه در راستای اشاره به پیامدهای منفی این موضع‌گیری در قبال سوژه است. چنین موضعی بار مسئولیت بی‌نهایت سنگینی بردوش اراده‌ی انسان سوار می‌نماید و به این نتیجه می‌انجامد که چنانچه یک فلج ناتوان از راه رفتن، نتواند در مسابقه دو میدانی مقام اول را کسب نماید، بایستی تقصیر اصلی را متوجه خود او دانست (به قول سارتر). پیامد ایجابی این موضع که سطح مسئولیت‌پذیری افراد را در همه وضعیت‌ها افزایش می‌دهد،

در مواردی چندان منفی به نظر نمی‌رسد اما پیامد سلبی این رهیافت که مسئولیت وضع موجود را از شانه عوامل سلطه برمی‌دارد و نقد اجتماعی و سیاسی را غیرممکن می‌گرداند جای بسی بحث و تأمل دارد.

این چنین است که بختیار در ادامه می‌گوید: «مسئله آزادی در جامعه نیز اغلب این نیست که قدرت آزادی‌مان را سلب، بلکه این است که ما فراموش می‌کنیم مخلوقات آزادی هستیم. اسارت و بردگی فراموشی آزادی است و نه سلب آزادی.»

از مهمترین پیامدهای دیگر این رهیافت ایجاد الگویی غیرتاریخی از سوژه و مفهوم آزادی است که با نگاهی فراتاریخی دانش را از ارزش و نظریه را از عرصه پراکتیک اجتماعی کاملاً جدا می‌کند. همچنانکه اشاره شد مفاهیم، گفتمان‌ها و روابط اجتماعی نسبت به سوژه بیرونی هستند بدین معنا که سوژه آن‌ها را در ذهن خود خلق نمی‌کند بلکه ذهنیت او در چارچوب این قواعد برساخته می‌شود لذا آزادی نه مفهومی پیشینی است که ساختار ذهن از قبل به درک آن نائل آمده باشد و نه می‌تواند نتیجه الهام و شهود باشد. آزادی همچون تمام مفاهیم دیگر معرفتی، در چارچوب روابط اجتماعی و گفتمانی برساخته می‌شود و هیچ‌گاه از میدان تجربه زیسته و تأثیر مبارزه اجتماعی خارج نیست. لذا کنش انسانی همواره در چارچوب یک بافت مشخص صورت می‌گیرد که گیدنز از آن به عنوان بافتمندی کنش (Textuality of Action) نام می‌برد. هر کنشی در فضا- زمان یک بافت ویژه و در فرایند فاصله‌بندی و زمانمندی مربوط به آن شکل می‌گیرد.

«بافت‌ها صحنه‌های (Setting) کنش را تشکیل می‌دهند، که به طور معمول به اعمال و گفتگوی عاملان جهت می‌دهند (گیدنز، ۱۹۸۴: فصل یک).» (گیدنز، ۸۶، ص ۴۰۹)

بختیار در راستای بافت‌زدایی از کنش می‌گوید: «انسان باید ابتدا آزاد باشد، سپس می‌تواند دیندار یا سیاستمدار یا با اخلاق باشد». آزادی گزاره‌ای است که در قالب نظامی از نشانه‌ها و اساساً یک گفتمان معنا خواهد یافت لذا هیچ مفهومی ابرگفتمانی در اختیار نداریم که همچون گرانیگاه ارزشمندی، معیاری برای سنجش دیگر مفاهیم فراهم آورد. ما در یک گفتمان با منظومه‌ای از دال‌ها روبرو هستیم که در یک زنجیره ارجاعی و در قالب فضای "دیفرانس" بر اساس تفاوت و تأخیر همدیگر را معنادار و در همان حال بی‌ثبات می‌نمایند.

هر گفتمانی از طریق پروبلماتیک خود ارائه‌کننده پرسش‌هایی در باب مفهوم آزادی و همچنین هدایت‌کننده پاسخی در راستای آن می‌باشد. مفهوم آزادی نوعی دال شناور (Floating Signifier) یا سیال است که از قبل دارای رابطه‌ای متعین با یک مدلول مشخصی نمی‌باشد. سوژه‌های سیاسی مختلف که بر اساس گفتمان‌های خود به گونه‌ای مشروط و حدوثی هویت یافته‌اند تلاش دارند در فرایند رقابت و مبارزه سیاسی معنای ویژه خود از آزادی را بر دال شناور آزادی بار نمایند و از این طریق معنای آن را برای مدتی موقت تثبیت (Fixation) نمایند. این فرایند که توسط عمل مفصل‌بندی (Practice Articulatory) انجام می‌شود عناصر و اجزای مختلف را در قالب یک

ترکیب تازه هویت می‌بخشد. لذا عمل تثبیت دال‌های شناور و انسداد (Closure) آن‌ها که همواره ناپایدار و متزلزل است و در ادبیات سیاسی جدید عمل هژمونیک نامیده می‌شود، اساس کنش سیاسی و بر ساخت امر اجتماعی به شمار می‌آید.

بر اساس آنچه گفته شد تفکر و اساساً عمل سیاسی زمانی ممکن است که آزادی را همچون دال شناوری در نظر بگیریم که از قبل توسط هیچ محتوای خاصی برای همیشه پر نشده باشد. اگر انسان بر اساس آنچه بختیار می‌گوید بتواند قبل از آنکه انسان سیاسی، سنتی و... انسان آزاد باشد دیگر چه نیازی به سیاست، سنت و... وجود خواهد داشت؟

اگر آزادی گوهر ذاتی یکسانی است که با تأمل درون‌نگرانه سوژه خودآیین قابل کسب است پس این همه تعبیر و تفسیر متفاوت از آزادی چگونه در قالب یک گوهر واحد کانونی نشده است؟

اگر افراد جوامع غربی در تقابل با جوامع شرقی قبل از آنکه به عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، دینی و... روی بیاورند به آگاهی از آزادی نائل آمده و آن را درک نموده‌اند! چگونه است که تلاش و مبارزه مداوم برای آزادی همواره ادامه دارد؟

133

بر این اساس می‌توان گفت که آزادی اولاً دارای گوهری ذاتی و محتوایی پر و متعین نمی‌باشد چرا که در این صورت برای همه انسان‌ها و جوامع (یا لاقلاً برخی از آن‌ها) به طور کامل دست یافتنی می‌شد و در نتیجه بیشتر تلاش‌ها و منازعات بر سر آن پایان می‌گرفت. ثانیاً آزادی در عرصه مبارزه نظری و عملی و در بستر رقابت و کشمکش قدرت/گفتمان‌های مختلف است که امکان تحقق خواهد یافت. اساس اختلافات و منازعات میان گفتمان‌های مختلف در جهت معنادار نمودن دال شناور آزادی و پیوند آن با مدلول مورد نظرشان می‌باشد. چنین تلاشی که در راستای تثبیت معنایی این دال و مفصل‌بندی آن در نظام معنایی گفتمان‌های مزبور صورت می‌گیرد، همان کنش هژمونیک است که مبنای امکان جامعه و امر سیاسی است. لذا برخلاف آنچه بختیار تصور می‌کند اتفاقاً وجود عاملان سیاسی و اجتماعی متفاوت و متضاد که در چارچوب گفتمان‌های ویژه‌ای عمل می‌نمایند شرط اساسی امکان تحقق آزادی است و نه مانع و سدی در برابر آن.

سوژه‌ها نمی‌توانند هیچ درکی پیشینی از آزادی داشته باشند مگر اینکه در چارچوب یک گفتمان ویژه و در نتیجه تلاش سیاسی و عمل هژمونیک به تعبیری از آن دست یابند. هیچ گفتمان خاصی نمی‌تواند برای همیشه معنای ویژه‌ای را بر کرده دال شناور آزادی سوار نموده و انسداد معنایی آن را به گونه‌ای ازلی تضمین نماید.

این مسئله را لاکلائو بر اساس مفهوم حدوث و امکانیت (Contingency) به خوبی تشریح نموده است. بدین معنا که هیچ علت تام و ضرورت قطعی در تثبیت و مفصل بندی‌های هژمونیک وجود ندارد و لذا هر گفتمان و یا هر هویت سیاسی و تعریف آن از آزادی یک امکان است و نه ضرورت. از طرف دیگر هویت سوژه یا یک گفتمان بر اساس تقابل با یک بیرون سازنده (Constitutive Outside) شکل گرفته و همواره در معرض تزلزل، تغییر و فروپاشی قرار دارد. گفتمان‌ها و هویت‌های سیاسی در تمایز و تعارض با "دیگری" به وجود می‌آیند و لذا رابطه آنتاگونیستی، جابجایی و وجود غیریت (Otherness)ها، بی‌ثباتی و موقتی‌بودن و در نتیجه امکان فروپاشی هویت‌های اجتماعی و سیاسی را همواره مهیا می‌کند.

جابجایی (Dislocation) خودش را در هیأت بحرانی ساختاری و ارگانیک که در آن دال‌های شناور تکثیر می‌شوند، نشان می‌دهد... به این ترتیب جابجایی شرط امکان اقدام سیاسی است. بدون اختلال و گسیختگی نظم اجتماعی، سیاست‌های هژمونیک شکل نمی‌گیرند. (Torfing, 2005: 165)

بر این اساس می‌توان گفت که هویت سوژه انسانی مبتنی بر نوعی برساخت گفتمانی است و این گفتمان‌ها هستند که سوژه را در اشکال مختلف هویتی تولید می‌نمایند. سوژه بدون وجود گفتمان‌ها و عامل‌های اجتماعی و سیاسی یا به تعبیری دیگر بدون ارتباط با پربودگی غایب ساختار (یا دیگری بزرگ خط خورده- به تعبیر ژیک) توانایی تأمل درون‌نگرانه و کنش آزادانه را به دست نخواهد آورد و با فقدان چنین کنش‌گری امر سیاسی نیز به انحطاط گراییده و تحقق آزادی نیز ناممکن خواهد شد.

III

نتیجه مهمی که از نقد اخیر به دست می‌آید به این صورت قابل طرح می‌باشد: نظریه‌هایی که کنش انسانی را کاملاً خودآیین و آزاد از هرگونه تعیین و بافتمندی فرض می‌نمایند با نظریه‌های مقابل آن‌ها که رفتار انسان را به جبریت تام ساختار و عوامل تعیین‌بخش تقلیل می‌دهند دو روی یک سکه به شمار می‌روند. در هر دو نظریه امر سیاسی به معنای تأسیس امر اجتماعی ناممکن گشته و فلسفه وجودی کنش‌گر سیاسی نقض خواهد گشت. در نوشته بختیار علی هر دو نظریه مورد اشاره درباره سوژه انسانی به شکل تناقض‌آمیزی مورد استفاده قرار گرفته است.

« هر آنچه در این بازی [سیاسی] به دست آید حال به نوعی دوست قدرت باشد یا دشمن آن، محصول همان ساختار عقلی و اخلاقی است. از اینجا "انسان سیاسی" به طور کلی یک نوع انسان است... سیاست متفاوت و جداگانه در کوردستان تنها زمانی حاصل خواهد شد که از قبل مرحله‌ای طولانی و عمیق از تفاوت و تمایز را با خود سیاست داشته باشیم.»

بختیار در چنین حکم کلی و غیر انضمامی‌ای، حوزه سیاست را فضایی بسته و تعین یافته می‌بیند که فارغ از شکاف‌ها و تناقض‌های درونی است. چنین نگرشی از آنجا که ساختار را به مثابه پربودگی حاضر و تعین یافته در نظر گرفته و کنش خلاقانه و مقاومت سوژه (در عرصه سیاسی) را در برابر آن بی‌اثر می‌داند، در تقابل با تعریف خودآیین و رها از هرگونه تعین اراده انسانی از نگاه خود او قرار می‌گیرد. چگونه است که به قول ایشان "حتی یک اسیر زندانی با خودش و در مقابل خودش و زندان‌بان‌ش مقدار زیادی آزادی دارد" اما یک کنشگر سیاسی در حوزه‌ی سیاست کوردی با چنان انسداد و تعین یافتگی‌ای مواجه می‌شود که مجبور خواهد شد ترک دیار سیاست نموده و به وادی تأمل و فلسفیدن (!) روی آورد؟

ژبژک در مواجهه با تعبیر تام و تمام هگلی از "دیگری بزرگ" - در این جا عرصه سیاست - که هیچ اراده و اختیاری برای سوژه باقی نمی‌گذارد به تعبیری لاکانی متوسل می‌شود که "دیگری بزرگ" را خط خورده و دارای عدم انسجام و همگنی برمی‌شمارد. از منظر ژبژک دیگری خط‌خورده (Other) به معنای ناممکن بودن کامل تحقق نمادین است (انطباق و ذوب کامل سوژه در دیگری) و لذا شکاف‌ها، تناقض‌ها و بی‌ثباتی‌های عرصه‌های سیاسی و اجتماعی (عرصه‌های حضور دیگری بزرگ) فضایی برای تنفس سوژه و امکان مقاومت و کنش نقادانه او فراهم می‌آورد.

نگاه بختیار به دیگری بزرگ نگاهی هگلی است بدین معنی که او دیگری بزرگ را چنان منسجم و بدون شکاف فرض می‌کند که مجبور می‌شود برای حفظ آزادی سوژه در مقابل آن به نوعی واکنش روان‌پیشانه که مبتنی بر سوژن و بی‌اعتمادی کامل و بنیادی به دیگری بزرگ است متوسل شود.

«بی‌اعتمادی سوژه‌ی روان‌پیش نسبت به دیگری بزرگ، این پندار ثابت او که دیگری بزرگ (متجسم در اجتماع بین‌الذهانی) سعی دارد او را فریب دهد، همواره و ضرورتاً متکی بر اعتقادی راسخ به یک دیگری منسجم است، یک دیگری بدون شکاف، یک «دیگری دیگری» (نظیر "آن‌ها" در داستان هین‌لین).» (ژبژک، ۸۸، ص ۱۵۷)

این تناقض در نهایت به حکم جالب‌تری در نظریه ایشان منجر می‌شود که هم در قالب تئوری و هم بنا به واقعیت تاریخی چندان قابل دفاع به نظر نمی‌رسد:

«ما امروزه در مرحله مهمی از تاریخ خودمان زندگی می‌کنیم که در آن با دین نمی‌توانیم دین را اصلاح کنیم، با اخلاق نمی‌توانیم اخلاق را سرپا نگه داریم و با سیاست هم نمی‌توان سیاست را محکم نگه داشت. از این رو همه آن حرف‌هایی که در روزنامه‌ها و تلویزیون‌ها در مورد سیاست زده می‌شود بی‌فایده و کم‌اثرند و در چرخشی ناآگاهانه حول هیچ می‌گردند چرا که همه تلاش‌ها در درون آن پیلهی پوسیده صورت می‌گیرد که اخلاق را با اخلاق و دین را با دین و سیاست را با سیاست اصلاح می‌کنند.»

چنین نگرشی به گونه‌ای غیرمستدل نقد درونی را غیر ممکن در نظر می‌گیرد و دست آخر زیر پای نقد بیرونی را نیز خالی می‌کند چرا که اساساً ارتباط تنگاتنگ این دو گونه نقد را درک نکرده است. نقد درونی بدین معناست که یک نظریه، مکتب و یا یک سازمان را بر اساس اهداف و ایده‌آل‌های خود آن‌ها مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم.

مثلاً آدورنو و هورکهایمر در چارچوب نظریه انتقادی مبانی نظری و معرفت‌شناختی روشنگری را بر اساس اهداف درونی خود جنبش روشنگری مورد انتقاد قرار داده و در نهایت چنین نتیجه‌گیری نمودند که روشنگری بر اساس معیارهای خویش در تحقق ایده‌آل‌هایش شکست خورده است. هم در عرصه نظری و هم در عرصه‌ی عینی و تاریخی می‌توان مثال‌های بسیاری ذکر نمود که نقش اساسی نقد درونی را در تحول و تغییر ساختارهای عینی و ذهنی نشان می‌دهد.

جنبش اصلاح دینی (Reformation) در اروپا اساساً نوعی نقد درونی مسیحیت بود که تغییرات مهم تاریخی‌ای در پی داشت و در عین حال از نقدهای بیرونی و روشنگرانه نیز بی‌بهره نبود. تحول مکاتب نظری و احزاب سیاسی مارکسیستی و یا لیبرالیستی نیز براساس نقد درونی در طول یکی دو قرن اخیر بر همگان آشکار است، چنانچه امروزه در عرصه‌های مختلف با زایش دمکراتیک‌ترین نگرش‌ها از بطن رادیکال‌ترین نظریه‌ها مواجه بوده‌ایم.

136

ساختارهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و نظری در تعیین چندجانبه و متکثر (Over-determination) همدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند و تغییرات هر عرصه در اتصال و تلاقی (Conjuncture) با تغییرات در سطوح مختلف روی می‌دهد. لذا برای ایجاد تغییر در عرصه سیاست هم می‌توان از طریق نقد درونی و هم از طریق نقد بیرونی اقدام نمود کما اینکه در موارد متعددی این دو گونه نقد همدیگر را ساپورت می‌نمایند. در صورتی که بنا به گفته بختیار، نقد درونی سیاست غیرممکن بوده و هرگونه عمل انتقادی در این عرصه منجر به بازتولید وضعیت موجود و تداوم ارزش‌های دگماتیک آن خواهد شد. با این وجود بختیار روشن نمی‌سازد که چه مکانیزمی و چگونه می‌تواند مفاهیم بدیع و ابداعات نوینی را که مثلاً اندیشمندان فاصله گرفته از عرصه سیاست تولید نموده‌اند به عرصه سیاست انتقال داده و مقدمات تغییر و تحول آن عرصه را از بیرون فراهم نماید. مگر نه این است که باید کارگزاران و عوامل سیاسی چنین مفاهیمی را در دستگاه گفتمانی خود وارد کرده و سعی نمایند چنین تعبیری را در کل فضای سیاسی و اجتماعی هژمونیک گردانند. در غیر این صورت باید به شکلی انتزاعی و کلی‌گویانه چنانچه استدلال بختیار حاکی از آن است به گسست و شکاف پرناسدنی عرصه نظریه و عمل برای همیشه اذعان نموده که در نتیجه آن نه مفاهیم با کنش سیاسی پیوند می‌یابند و نه عمل سیاسی نیازی به پشتوانه نظری خواهد داشت.

یکی دیگر از پیامدهای منطقی خودمرجعت بخشی "عقل" و اولویت "نظریه" بر "کردار" که در مقاله‌ی "درباره عقل آزاد" بازتاب یافته است نخبه‌گرایی است. تاریخ فقط به تاریخ اندیشه‌ها محدود نمی‌شود بلکه تاریخ با فرایندی از اعمال و فعالیت‌های همبسته با اندیشه و تفکر شکل یافته است. تفکر درباره آزادی از فعالیت پراتیکی معطوف به آزادی جدا نبوده و هرگز نمی‌توان مسیر جامعه و تاریخ را براساس اولویت یکی از آن‌ها بر دیگری ترسیم نمود. هرچند رویکردهای نخبه‌گرایانه در مواردی واکنشی در برابر ابتدال و عامیانه بودن کردارهای جمعی فارغ از اندیشه و تأمل عمیق به شمار می‌آیند اما تأکید بیش از حد بر هر کدام از طرفین این معادله در نهایت تصویر مبتذلی از طرف مقابل را بازتولید خواهد نمود.

«تاریخ نشان داده است که نخبه‌گرایی و فرهنگ توده‌ای نه فقط نقطه مقابل هم نیستند، بلکه در بسیاری موارد دو روی یک سکه‌اند، ترکیب توحش نخبگان و بلاهت توده‌ها در جنبش‌هایی چون نازیسم و فاشیسم خود به اندازه کافی گویاست.» (فرهادپور، ۷۸، ص ۲۱۸)

مدل ذات‌گرایانه و ایدئالیستی از عقل در نهایت به سمت آنچه افلاطون قدرت اکتشافی عقل می‌نامید پیش می‌رود. براساس مدل افلاطون تأمل و تفکر نه مبتنی بر خلق و بر ساختن بلکه در جهت کشف واقعیت‌های از پیش موجود (مثل) خواهد بود. لذا نوعی اعتماد حداکثری به عقل و راه‌حل‌های همواره کلی و جهان‌شمول آن، به نوعی اقتدارخواهی نخبه‌گرایانه می‌انجامد که هم تفاوت‌ها و تمایزهای موجود را نفی می‌نماید و هم رویکردهای پراگماتیستی و انضمامی را به نفع نگرش‌های انتزاعی کنار می‌زند.

از نگاه بختیار، کردستان در ابتدال عمل‌گرایی بدون تأمل و تعمق غرقه گشته و کارگزاران سیاسی و اجتماعی موجود از آن‌جا که نماینده تام و تمام عقل مثالی افلاطون و من استعلایی کانت نیستند، در دور باطلی از فرایندهای مبتنی بر عمل / شعار و احساس / توهم، گیر افتاده‌اند.

«اراده‌های آزادی‌ای» که در میان جامعه کورد کار می‌کند از آن رو که برخاسته از «اراده‌ی آزاد» نیست به ناچار به اخلاق تقلیدی پناه می‌برد این نوع آزادی‌ای که رسانه‌ی مدرن به جامعه کورد می‌بخشد در خدمت اخلاق تقلیدی و عقلی رایج است نه در خدمت آزادی کامل.»

طنین این جمله‌ها بیانگر همان میل افلاطونی است که "اراده آزاد" و "آزادی کامل و مطلق" را در سر می‌پروراند و براساس آن همه اشکال تحقق‌یافته تاریخی و انضمامی آزادی و عقل را ناقص و تقلیدی برمی‌شمارد. براساس این احکام غیرتاریخی، جامعه‌ی کوردی باید همه تلاش‌ها و اشکال عمل‌گرایانه موجود را تعطیل نموده و در انتظار معجزه‌ی عقل توسط یک ابر فیلسوف یا جمعی از نخبگان رهایی‌یافته از دام ابتدال سیاست و اخلاق موجود بماند. پرواضح است که اندیشه در عرصه‌ی عمل و در درگیری

عمیق با ضرورت‌ها و استلزامات این عرصه است که اساساً مسئله‌دار شده و تلاش برای تفسیر و تغییر را پی می‌گیرد. رسانه‌ها، احزاب و تشکل‌ها به عنوان نهادهای سیاسی مدرن نمی‌توانند کاملاً از تناقض‌ها و شکاف‌های نظام مدرن مصون باشند و لذا به گونه‌ای چندوجهی هم می‌توانند کارکردی مغزشوینده و انقیادگرانه داشته باشند و هم تأمل نقادانه و اعمال ترقی‌خواهانه را در جامعه توسعه بخشند. اندیشه و مذاقه در مفهوم آزادی و ایجاد اشکال نوینی از گفتار و کردار در هر جامعه‌ای نه تماماً استراتژی‌ای نظری و نه یکسره پروژه‌ای عملی است، این مهم استراتژی‌ای است چندوجهی که بر روی جهان عینی و انضمامی راه می‌رود و همواره برای کنار زدن سدها و موانع مسیرش به تفکر و بازاندیشی می‌پردازد. سیدمن نسبت به این‌گونه تعابیر تک‌ساحتی و حذف عوامل و جنبه‌های مختلف جامعه به نفع یک کلیت کاذب (False totality) به ما هشدار می‌دهد: «هیچ یک از این عوامل را - متون، کنش‌های اجتماعی، نهادها و تاریخ - نمی‌توان و نباید به نفع نوعی کلیت‌بخشی کاذب کنار گذاشت. این همان اشتباهی است که ساختارگرایی (که به رمزگان نهادین کلیت می‌بخشد) و اومانسیم (که به انتخاب یا اراده‌ی فرد کلیت می‌بخشد) و مارکسیسم (که به ساختار اجتماعی کلیت می‌بخشد) مرتکب می‌شوند.» (سیدمن، ۸۶ص ۳۱۸)

Ж

یکی دیگر از محورهای قابل نقد مقاله "درباره عقل آزاد" رویکرد کلاسیک آن به مسئله‌ی قدرت است. مخرج مشترک دیدگاه‌های کلاسیک در باب قدرت در تقابل قراردادن آن با مقوله‌ی حقیقت است. در این دیدگاه‌ها فرض بر این است که خواستگاه قدرت و حقیقت کاملاً متمایز بوده و حقیقت متعلق به جهان ذوات صادق و پاک می‌باشد و در مقابل قدرت از تبار شیطنی شر و دروغ و ناپاکی است. بر این اساس حقیقت همواره مثبت و سازنده، در مواجهه با قدرت همواره منفی و سرکوب‌گر قرار می‌گیرد. نیچه در تبارشناسی اخلاق خود، رابطه‌ی پنهانی اخلاق و قدرت را که همواره مدعی تمایز خواستگاهی و غایتی بوده‌اند فاش نمود. فوکو نیز به پیروی از نیچه اما در شکلی عینی‌تر، به ارتباط تنگاتنگ معرفت و حقیقت با قدرت پرداخت و با تبارشناسی آن‌ها، تقابل کلاسیک ذات‌گرایانه و خواستگاه باور آن‌ها را شالوده‌شکنی نمود.

«نگرش فوکو در واقع در تقابل مستقیم با دیدگاه‌های عصر روشنگری است. آنطور که گفته می‌شود در عصر روشنگری حقیقت را چیزی "عینی" و "به ذات" فارغ از قدرت می‌دانستند. در واقع مطابق با معیارهای قرن هجدهم دخالت قدرت در فرایند کسب حقیقت صرفاً مخرب و تخریب‌کننده خواهد بود. وانگهی از منظر روشنگری قدرت غالباً در تقابل با حقیقت قرار دارد: قدرت مولد ایدئولوژی‌ای موهوم است نه حقیقت عینی.» (شرت، ۸۷ص ۲۱۷)

بر این اساس فوکو تعریف جوهرگرایانه از قدرت و حقیقت را کنار گذاشته و به آن‌ها نقشی تاریخی و انضمامی اعطاء می‌کند. قدرت و حقیقت از منظر او در همدیگر وجود دارند و لذا می‌توانند یکدیگر را تولید نموده و بر اشکال و عملکردهای یکدیگر تأثیر بگذارند. به زعم فوکو « قدرت نه (ذاتاً) سرکوبگر و نه (ذاتاً) سازنده است بلکه می‌تواند هم سرکوبگر و هم سازنده باشد.» (همان).

لذا قدرت هم می‌تواند در اشکال سلطه و انقیاد ظاهر شده و نقش سرکوبانه‌ای برعهده گیرد و هم می‌تواند مولد و سازنده بوده و در استقرار حقیقت که کاملاً بیرونی آن نیست عمل نماید. مطابق این دیدگاه هیچ حقیقتی بدون قدرت استقرار نمی‌یابد و هر قدرتی نیز متکی و متوجه یک نوع حقیقت است. روشنفکران که خود را حاملان حقیقت محض تصور می‌کنند به همان اندازه که با حقیقت مرتبطند با قدرت همبسته‌ی آن نیز دمخور بوده و در تولید و تکثیر آن نقش بسزایی ایفا می‌نمایند، به همین خاطر است که فوکو از دوگانه‌ی به هم پیوسته‌ی حقیقت/ قدرت نام می‌برد و علاوه بر نقش انقیادگرانه و محدودکننده‌ی آن‌ها، از نقش مولد و سازنده‌ی آن‌ها نیز یاد می‌کند.

« عقل سیاسی در چرخه‌ی بزرگ خود تکراری و خود همگانی‌کردن به سر می‌برد، سیاست کوردی به تدریج ساختارهای غیر قابل تغییر و سخت به خود می‌گیرد که شبیه ساختار دین و اخلاق است، دقیقاً به همان شکلی که دین و اخلاق همواره یک نوع انسان را تولید می‌کنند که یک منطق فکرکردن و یک شیوه برخورد را دارد.»

139

بختیار در این گفته و همچنین بخش‌هایی دیگر از مقاله خود، چنان حوزه‌ی عینی و انضمامی سیاست و اخلاق را که به زعم او از خواستگاه قدرت برخاسته‌اند در تقابل با "آزادی عقل و اراده" که عرصه حقیقت و معرفت را تشکیل می‌دهد قرار می‌دهد که ارتباط و درهم فرورفتگی آن‌ها را از قلم می‌اندازد. اگر این واقعیت مهم را لحاظ نماییم که قدرت درونی حقیقت است و از طریق آن و با آن عمل می‌نماید این تقابل سفت و سخت و نفی تمام‌عیار تجربه‌های انضمامی جامعه کوردی از سیاست و اخلاق چندان قابل دفاع نخواهد بود.

« هر آنچه مدرنیته به دنیای ما بخشیده به شکلی تراژیک در خدمت جهل و تولید ساختاری سلفی مابانه عقل قرار گرفته است.»

بی‌شک این جمله ناشی از بدبینی و سرخوردگی تمام‌عیار از نقش و عملکرد نهادهای مدرن در جامعه می‌باشد که علاوه بر اینکه هیچ کورسوی امیدی برای تغییر جامعه نمی‌یابد بلکه به شکلی یک‌جانبه نقش مولد و سازنده‌ی این نهادها را در توسعه گفتمان‌ها و روابط دمکراتیک نفی خواهد نمود.

سخن آخر

این نقد در ادامه جریان تفکر انتقادی، از وجوه مختلف و ظرفیت‌های وسیع این جریان(ها) برای فراهم آوردن گونه‌ای "نقد نقد" بهره گرفته است. نادر بودن نوشته‌های فلسفی و جامعه‌شناختی در نقد وضعیت اجتماعی و سیاسی جامعه کوردی عامل ایجاد رکود و سکون نظری و عدم تحرک انتقادی در این زمینه می‌باشد، اما نقد همین نقدهای اندک نیز در راستای افزایش تحرک و پویایی آن‌ها و همچنین ایجاد تکثر نظری و روش‌شناختی ضرورتی اساسی به شمار می‌آید.

من در این نقد به نقد نقد بختیار علی از وضعیت آزادی در جامعه کوردی(و جامعه‌ی شرقی) در عرصه‌های مختلف پرداخته و مبانی تئوریک و همچنین پیامدهای نظری و عملی چنین نقدی را مورد اشاره قرار داده‌ام.

بختیار در نقد خود با مفروض گرفتن چارچوب فلسفه آگاهی به سمت نوعی سوژه خودآیین و استعلایی از نوع کانتی آن سوق یافته است، سوژه‌ای که به گونه‌ای پیشاتاریخی(Prehistoric) با آزادی حشر و نشر داشته و لذا با معیار گرفتن آن همچون یک گوهر بنیادین و یک غایت ابدی، می‌تواند در فراروی از بستر اجتماعی و سیاسی به یک انتخاب وجودی محض و یک جهش هستی‌شناختی نایل آید.

140

سوژه مد نظر بختیار از قبل دارای محتوایی تعیین شده است و هیچ محدودیت و ضرورتی نیز نمی‌تواند این سوژه متمرکز و متکی به خود را محدود نماید. پیامد چنین نگرش ذاتی به سوژه در طول قرن نوزدهم و بیست از طرف جریان‌های فکری مختلف به کرات مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و چنانچه بدان اشاره شد به نگرش‌های مرکز زدوده و متواضعانه‌ای در باب سوژه انجامیده است(سوژه کوچرو، سوژه در بحران، سوژه در حال شدن، سوژه تکه‌تکه).

«سوژه نسبت به ساختار درونی است، اما بواسطه‌ی جابجایی‌های پایدار که نظم گفتمانی را از هم می‌گسلند، سوژه همواره به شکل سوژه تکه‌تکه(Split Subject) ظهور می‌کند. سوژه نه به طور کامل هویت ساختاری اکتسابی است و نه فقدان کامل هویت، بلکه بیشتر [نتیجه‌ی] شکست ساختاری هویت است(Laclau, 1990). سوژه نمی‌تواند به آنچه هست تبدیل شود چرا که حوادث جابجاکننده، نظم نمادین جامعه را مختل می‌کنند.»(Torfing, 2005:165)

سوژه‌ی بی‌نهایت آزاد و متکی بر عقل کاملاً خود بنیاد، در نهایت در پوسته خودآیینی خود گرفتار آمده و چنان در خودمرجعی خویش درمی‌ماند که از ارتباط و دیالوگ با جهان اطراف خود بی‌نیاز شده و به سمت نوعی خودگرایی قدرت‌مدارانه و مبتنی بر تسلط بی‌چون و چرا بر طبیعت و انسان‌ها پیش می‌رود. تفکیک

سوژه/ ابژه که مبنای تناقض‌های معرفت‌شناسی مدرن را بنیان گذاشت به خرد ابزاری و وضعیتی نیهیلیستی انجامید که در دور باطل سود بیشتر و قدرت افزون‌تر گیر افتاده و نهایت آن را فاجعه ناشی از اخلاق کینه‌توزانه و انتقام ضد حیات‌باورانه رقم خواهد زد.

همچنین از پیامدهای چنین باوری استعلایی به سوژه تصور یک عقل فراتاریخی و متافیزیکی است که به گونه‌ای افلاطونی رو به سوی نوعی کلیت‌بخشی و تمامیت‌خواهی داشته و به حذف و نابودی تمایزها و دیگر بودگی‌ها اقدام خواهد نمود. باور به عقل تأمل‌گری که از بافت عملی و اجتماعی خود کنده شده و به عنوان مرجع حکمیتی خودمختار و نهایی در نظر گرفته می‌شود به نوعی اولویت نظریه بر عمل و همچنین جدایی و تفارق آشتی‌ناپذیر آن‌ها می‌انجامد. نخبه‌گرایی تمام‌عیار از وجوه چنین اولویت‌بخشی‌ای می‌باشد که بخش زیادی از مردم را از گردونه‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی حذف خواهد نمود.

بختیار بر اساس دیدگاه تقابلی کلاسیک در باب حقیقت و قدرت به نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی قدرت پرداخته و دست آخر به این نتیجه می‌رسد که اصلاح این عرصه‌ها با استفاده از نقد درونی غیرممکن بوده و لذا هر قدرتی دست آخر هم دست قدرت بوده و هر اخلاقی در نهایت پشتیبان و یاور اخلاق است لذا باید پا را از عرصه تاریخ بیرون کشیده و آزادی پیشینی‌ای را که قبل از ورود به عرصه‌های اخلاق، سیاست و دین داشته‌ایم جستجو نماییم. او به دنبال همان "انسان طبیعی‌ای" است که به وسیله نهادها و ساختارهای موجود آلوده نشده باشد؛ شاه-فیلسوفی که در یک حرکت تأملی، "اراده‌ی آزاد" را کسب نموده و "روسو" وار در زندان باستیل نیز تصویری از آزادی ترسیم نماید.

نوشته‌ی بختیار (نه لزوماً به شکلی آگاهانه) تصویری سطحی و پیشا اجتماعی از سوژه ارائه می‌دهد که نتیجه‌ی در نظر نگرفتن چرخش زبانشناختی (گفتمانی) در عرصه‌ی اندیشه بوده و در نهایت به راه‌کارهایی مطلق‌انگارانه و غیرانضمامی در باب جامعه و سیاست راه می‌برد. اهتمام اساسی در نقد نوشته بختیار (این نقد) نه تلاشی فلسفی برای رد اختیار و اراده‌ی آزاد بلکه مواجهه‌ی انتقادی با نوعی اراده‌گرایی افراطی و تصویری توهم‌گونه و فاقد اعتبار از سوژه سیاسی و تاریخی است که دیر زمانی است از عرصه‌ی تفکر فلسفی و علمی رخت بر بسته است. همچنین حساسیت انتقادی این نقد طرح‌های سطحی و تقلیل‌گرایانه از جامعه و سیاست را به چالش کشیده و مدل‌های چندلایه و فراگیرتری از مسایلی همچون قدرت، مقاومت و کنش ارائه نموده است.

بی‌شک امروزه اندیشه‌ی انتقادی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن مباحث مهمی که در حوزه‌های مختلف مطالعات فرهنگی، نظریه‌ی گفتمان، فمینیسم، تبارشناسی، روانکاوی و ... مطرح گردیده است کماکان به حیات خود ادامه داده و نقش ترقی‌خواهانه و آوانگارد خود را همچنان حفظ نماید. متون و نظریه‌ها

چنانچه فوکو می‌گوید جز در پرتو بازتفسیر و چرخش‌های گفتمانی تداوم نمی‌یابند و لذا چارچوب‌های کلاسیک تفکر علمی و روشنفکری ما باید در پرتو اندیشه‌های نو مدام مورد بازاندیشی قرار گیرند.

در مواردی نقدهای ما به ابتدال همان فضایی تن می‌دهند که قصد نقد کردن آن را دارند. فضای سیاسی و اجتماعی جامعه ما چنان تجربه‌های تلخی از سر گذرانده که نقدهای ما را نیز تحت تأثیر یک جنبه‌نگری و وجهه دگماتیستی خود قرار داده است. این وضعیت، اندیشه ما را دو شقه نموده و ما را در دو راهی یا همه یا هیچ (یا تحقق آزادی کامل یا نفی هرگونه آزادی تاریخی) قرار می‌دهد. ساختارهای سلطه چنان اندیشمندان و متفکران ما را آزرده‌اند که نقدهای ایشان نیز حدیث بازگویی این آزرده‌گی‌ها و نامرادی‌ها را و می‌نماید و چنان تصویری از جامعه بازنمایی می‌کند که انگار ساختارهای آن کامل، تعیین یافته و فارغ از تضاد و تناقض بوده و قرار است خدای گونه در بستر تاریخ برای همیشه بدون عیب و نقص بازتولید و تداوم یابند. نقدهای متفکران ما هنوز محشون از رویکردهای ایدئالیستی و متافیزیکی است و خط‌خوردگی‌ها، بی‌ثباتی‌ها و ناسازگاری‌های ساختارهای قدرت و دیگری بزرگ را چندان که باید نمی‌بینند و لذا در واکنش به این وضعیت به فراتاریخی‌نگری و خود نقض‌گری در عمل دچار می‌شوند. نوشته‌ی بختیار علی تحت عنوان "درباره عقل آزاد" تلاشی برای فلسفیدن در باب آزادی و نقد چارچوب‌های سلطه و قدرت در جامعه ماست. من بر این باورم که برای وفادار ماندن به نقد و تعمیق و توسعه آزادی باید به نقد نقدهایی از این دست اقدام نمود و از آن‌ها فراتر رفت.

142

«مسئله بر سر آزادکردن حقیقت از نظام قدرت نیست که خیالی واهی است چون حقیقت خودش قدرت است، بلکه مسئله بر سر رهاکردن قدرت حقیقت از شکل‌های سلطه‌ی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی‌ای است که حقیقت هم‌اکنون در درون آن‌ها عمل می‌کند.» (فوکو، ۸۱، ص ۳۹۵)

منابع فارسی:

- علی، بختیار (زیر چاپ) **درباره‌ی عقل آزاد**، ترجمه‌ی مهدی رضایی، فصلنامه‌ی زیربار.
- ژرژک، اسلاوی (۱۳۸۸) **کژنگریستن**، ترجمه‌ی مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران: رخداد نو.
- شرت، ایون (۱۳۸۷) **فلسفه‌ی علوم اجتماعی قاره‌ای**، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- فرهادپور، مراد (۱۳۷۸) **عقل افسرده**، تهران: انتشارات طرح نو.
- فرهادپور، مراد و ابادری، یوسف (۱۳۷۱) **آشفته‌گی و بی‌معنایی**، ماهنامه کیان، شماره‌ی ۸.

- ضیمران، محمد (۱۳۸۵) **روشنگری‌های مدرنیته و ناخرسندی‌های آن**، تهران: انتشارات علم.
- جی‌دان، رابرت (۱۳۸۵) **نقد اجتماعی پست مدرنیته**، ترجمه صالح نجفی، تهران: انتشارات پردیس دانش.
- کالینیکوس، الکس (۱۳۸۴) **مارکسیسم و فلسفه**، ترجمه‌ی اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر دیگر.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶) **نسبی کردن جامعه‌شناسی: چالش مطالعات فرهنگی**، ترجمه‌ی جمال محمدی، در محمد رضایی (گردآورنده) **مطالعات فرهنگی: دیدگاه‌ها و مناقشات**، (صص ۳۰۷-۳۴۹)، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶) **ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی و تولید فرهنگ**، ترجمه‌ی بهرنگ صدیقی، در محمد رضایی (گردآورنده) **مطالعات فرهنگی: دیدگاه‌ها و مناقشات**، (صص ۳۷۵-۴۲۴)، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۱) **حقیقت و قدرت**، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در لارنس کهن (گردآورنده) **از مدرنیسم تا پست مدرنیسم**، (صص ۳۹۳-۳۹۵)، تهران: نشر نی.

منابع انگلیسی:

- Sherratt, Y. (2002). **Adorno's Positive Dialectic**. Cambridge: Cambridge university press.
- Torfing, J. (2005). **Poststructuralist Discourse Theory: Foucault, Laclau, Mouffe, and Žižek**. In Janoski, T., and Alford, R. R., and Hicks, M. A., and Schwartz, A. M. (Eds.), **The Handbook of Political Sociology** (pp: 153- 171). Cambridge: Cambridge University Press.
- Estellés, S.I. (2009). **The Sociological Reformulation of Laclau's Social**. Essex Graduate Journal of Sociology, 9.