

## چپ اپوزیسیونی، "سیاست" و نظریه‌ی جامعه‌ی مدرن

در اینجا، می‌خواهیم سه موضوع مرتبط با هم و مربوط به جنبش چپ را طرح کرده و به بحث گذاریم:

۱- چپ ایران و به ویژه چپ هوادار سوسیالیسم، در شرایط کنونی، تنها می‌تواند یک جریان انتقادگر، معترض و اپوزیسیونی باشد و نه آلترناتیوی برای تصاحب قدرت سیاسی و اعمال آن.

۲- این چپ، اگر ادعای بریدن از شیوه‌ی تفکر و راه و روش‌های سیاسی و شکست خورده‌ی سنتی را دارد، باید با نگرشی دیگر به "سیاست"، به گونه‌ای دیگر "کار سیاسی" کند.

۳- "نظریه‌ی جامعه‌ی مدنی"، که مدخلی بر آن را در این جا به بحث و پیشنهاد می‌گذاریم، با همه‌ی ناروشنی‌ها و کاستی‌هایش، می‌تواند شالوده‌ای شود که بر محور آن جنبش چپ هم به نوسازی خود پردازد و هم مبانی یک پروژه و برنامه‌ی سیاسی و اجتماعی را با مشارکت این جامعه‌پی‌ریزی کند.

### ۱- چپ انتقادگر، معترض و اپوزیسیونی.

جنبش چپ ایران، امروز، در وضعیتی قرار دارد که مشخصات اصلی آن را می‌توان در سه ناتوانی بیان کرد:

۱- ضعف جنبش‌های اجتماعی در ایران و جدایی چپ از آن‌ها، به ویژه از جامعه‌ی زحمتکشی و تحت ستم،

۲- استمرار تفکر و عملکرد چپ توتالیتر و استبدادگرا از یک سو و استعفا از فعالیت هویت‌دار چپ از سوی دیگر و

۳- بحران نظری، برنامه‌ای و سازمانی.

چپ‌های ایران زمانی خواهند توانست نقشی تعیین‌کننده در سرنوشت کشور خود ایفا کنند و احتمالاً به صورت آلترناتیوی سیاسی و اجتماعی در آیند که بر سه ناتوانی نام‌برده غلبه کنند و این نیز تنها به حکم آرزو و اراده‌ی چپ‌ها میسر نمی‌شود، بلکه نیاز به زمان و فرآیندی دارد، یعنی شرایط تاریخی و اجتماعی نیز باید عمل کنند و به کمک آیند تا زمینه‌های آن فراهم شوند.

۱- جدایی چپ‌های ایران از متن جامعه و به ویژه از محیط زحمتکشی و محدود بودن پایه‌های اجتماعی چپ به قشری کوچک از روشنفکران، همواره یکی از ضعف‌های تاریخی و ساختاری این جریان بوده است. لازم به یادآوری نیست که رژیم‌های دیکتاتوری در طول تاریخ معاصر ایران عامل اصلی این انفصال بوده‌اند. آن‌ها هیچگاه امانی به چپ‌ها نداده‌اند، همواره از فعالیت آزاد آنان جلوگیری کرده‌اند و در هر مرحله از رشدشان، با ترور و سرکوب، مبارزه و سازماندهی آن‌ها را تا مرز تلاشی و نابودی منکوب کرده‌اند. به این ترتیب، مبارزه‌ی آزاد سیاسی چپ ایران عموماً نه در درون جامعه بلکه در خارج از کشور، با همه‌ی محدودیت‌ها و دشواری‌های ناشی از زندگی و فعالیت در تبعید، صورت گرفته است. اما مهم‌تر از همه، عدم رشد جامعه‌ی مدنی در ایران و ضعف جنبش‌های اجتماعی و مستقل و به ویژه جنبش زحمتکشان است که خود نیز عمده‌تاً محصول همان شرایط اختناق حاکم می‌باشند. این عامل اساسی باعث می‌شود که از یک سو محافظه‌کاری در جنبش چپ در شکل بقای فرقه‌های بسته، خودکفا و متحجر ادامه یابد و از سوی دیگر امکان برآمدن یک جنبش فراگیر، پلورالیستی و آلترناتیوی چپ هر چه بیشتر معمایي شود. به این سان، چپ‌های ایران کمتر زمانی فرصت آن را یافته‌اند که بدون انقطاع و به طور پایدار و ارگانیک در عمل اجتماعی و مبارزاتی در داخل کشور، رشد کنند، دست به اتحاد عمل زنند، خود را متحول سازند، به آزمایش گذارند، زیر پرسش برند و همراه با تغییر و تحولات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی... دگرگون سازند.

۲- افکار و عملکرد چپ توتالیتر و استبدادگرا مانع دوم است که در واکنش نسبت به آن، سرخوردگی و استعفا از فعالیت سازمان‌یافته‌ی سیاسی با هویتی چپ رشد کرده است. به رغم تحول امید بخشی که از اوایل دهه‌ی ۹۰، با فروپاشی "سوسیالیسم واقعاً موجود" و درس‌آموزی از تجربه‌ی انقلاب بهمن، در جهت گسست از ساختارهای فکری، برنامه‌ای و عمل‌کردی چپ سوسیالیستی- استالینی مشاهده می‌شود، هنوز بخش‌هایی از چپ ایران "امر سوگ" خود را آغاز نکرده و یا به پایان نرسانده‌اند. خودمحوری متکبران و جاهلان‌هی آن‌ها توأم با نظریه‌ای استبدادگرایانه از سوسیالیسم و شیوه‌ها و سبک‌کارهای اقتدارطلبانه و ضد دمکراتیک، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که این نوع چپ‌ها را به دسته‌های سلطه‌طلب، عقب مانده و ارتجاعی مبدل ساخته است. اینان به خاطر حفظ فرقه‌های بی‌مایه و بی‌حاصل خود، با هرگونه نوسازی و تغییرات در جنبش چپ بر پایه‌های نوین و به قیمت از بین رفتن ساختارهای کهنه کنونی، ضدیت و نه تنها ضدیت بلکه سنگاندازی می‌کنند.

از سوی دیگر، تعدادی زیاد از روشنفکران و اعضای سابق چپ، نومید از امکان تحول و تکامل این جریان و یا بنا بر عقیده و باورهای جدیدشان، از فعالیت مستقل سیاسی با نام و نشان چپ دوری می‌کنند. اینان با طرح نبود شرایط ذهنی لازم برای پیشبرد یک مبارزه‌ی سیاسی، نه تنها بر ضرورت کار بنیادی فکری، فلسفی و فرهنگی تأکید می‌ورزند که کاملاً امر درستی است، بلکه آن را، برای امروز، تنها فعالیت ممکن می‌پندارند که البته کاملاً نادرست است، زیرا اگر موضوع کار فکری، پربلماتیک تغییر و دگرگونی اجتماعی باشد، انجام آن جدا از پراتیک مبارزه‌ی اجتماعی و انقلابی ناممکن می‌باشد. به این ترتیب چپ‌های سوسیالیست و آزادیخواه ایران در مصاف با دو پدیدار چپ استبدادگرا و روشنفکران مستعفی، باید از یک سو اولی را منزوی و پس رانند و از سوی دیگر، با ارایه‌ی گفتمان و عمل‌کردی نو و متفاوت از چپ سنتی، دومی را دوباره جلب کنند. اما این امر باید در زمانی صورت پذیرد که آن‌ها با عمیق‌ترین بحران تاریخی خود روبه‌رو می‌باشند.

۳- بحران نظری، برنامه‌ای و سازمانی چپ محصول بحران سوسیالیسم در سطح جهانی و بحران خاص مبارزه‌ی هویت‌دار چپ در شرایط جامعه ایران است. ما در طول شماره‌های پیشین "طرحی نو"، به جنبه‌هایی از بحران جهانی سوسیالیسم اشاره کرده‌ایم (بحران مارکسیسم، بحران ارجاع‌های بنیادی سوسیالیستی-کمونیستی، بحران فراروی از سرمایه‌داری و بحران پروژه اجتماعی سوسیالیسم...). اما آن چه که به بحران خاص مبارزه‌ی سوسیالیست‌های ایرانی در رابطه با معضلات جامعه‌شان بر می‌گردد، پرسشی اساسی است که در برابر آن قرار گرفته‌ایم و همواره در جستجوی پاسخی برای آن می‌باشیم. و این پرسش عبارت از این است که در این مرحله از مبارزه در ایران که الویت بر پیکار جهت کسب دمکراسی و آزادی است، گفتمان و عمل ما چه ویژگی‌های نوآورانه‌ای می‌توانند داشته باشند که از یک سو هم پیوند ارگانیک خود را با آرمان سوسیالیسم آزادیخواهانه و مشارکتی حفظ کنند و هم به نیازهای مبرم کنونی پاسخ دهند و از سوی دیگر تفاوت و تمایز خود را با گفتمان و عمل‌کرد سایر نیروهای سیاسی به صورت روشن و شفاف نمایان کنند. و این پرسش البته پاسخ خود را با لفاظی و عام‌گویی درباره‌ی "انقلاب کارگری" یا "سوسیالیسم" موهومی که از شرایط واقعی اجتماعی و مبارزه و مطالبات کنونی بر نمی‌جوشند، پیدا نخواهد کرد، بلکه نیاز به شناخت مسایل و معضلات واقعی جامعه‌ی ایران، کار خلاقانه نظری همراه با شرکت در مبارزات جاری از موضع چپ انتقادگر، معترض و اپوزیسیونی دارد. علاوه بر بحران نظری و برنامه‌ای، چپ ایران با بحران سازمانی نیز روبه‌رو است. او باید تعریف و تلقی خود را از تشکیلات، مبارزه و سازماندهی حزبی که ملهم از بینش کلاسیک لنینی است و در جوهر آن سرکرده‌گرایی و خودمرکزبینی بر مبنای اخذ رسالت از "تاریخ"، "ایدئولوژی" و "تمک انحصاری بر حقیقت مطلق" قرار دارد، تغییر دهد و دگرگون سازد.

خلاصه کنیم. ضعف جنبش‌های اجتماعی و جدایی چپ از آن‌ها به ویژه از جامعه-ی زحمتکشی، التقاط در درون جنبش چپ، در شکل کارشکنی ته‌مانده‌های چپ استبدادگرا از یک سو و بی‌اعتمادی بخش‌هایی وسیع از پایه‌های بالقوه‌ی چپ نسبت به فعالیت سازمان‌یافته‌ی سیاسی از سوی دیگر و سرانجام بحران نظری، برنامه‌ای و سازمانی... موانعی را تشکیل می‌دهند که چپ ایران را امروز در مرحله‌ی بازنگری و بازسازی خود قرار می‌دهد. پس مسئله‌ی تصرف حکومت، رقابت بر سر قدرت سیاسی و ارایه‌ی برنامه‌ی آلترناتیوی در مقابل رژیم کنونی، از دستور کار، توانایی و دلمشغولی آن خارج می‌شود. بازنگری به معنای نقد نظری در عرصه‌های مختلف فلسفی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، به معنای نقد نظام موجود در تمامی مظاهر آن و همچنین به معنای نقد خود و به زیر پرسش بردن نظریه‌ها، ایقان‌ها، شیوه‌ها و ساختارهای خود می‌باشد. بازسازی، که جدا از اولی نیست، به معنای دخالت‌گری در عرصه‌ی مبارزات طبقاتی و اجتماعی، ابداع شیوه‌ها و شکل‌های نوین سازماندهی و راه‌یابی و کشف مسیرهای جدید، بدیع و ممکن در ایجاد تغییر و تحول اجتماعی و در جهت شکافتن مرز محدودیت‌ها و "ناممکنات" می‌باشد. در این بازنگری و بازسازی، نگاه جدید چپ به "سیاست" و "کار سیاسی" و مقام و ارزشی که او برای نقش جامعه‌ی مدنی قایل است از اهمیتی ممتاز برخوردارند.

## ۲- نگرشی دیگر به "سیاست" و "کار سیاسی".

"سیاست"، همواره مقوله‌ای اساسی هم در فلسفه و هم در پراتیک اجتماعی بوده است. به طوری که کمتر اندیشمندی، فیلسوفی و به طریق اولی مبارز سیاسی را می‌شناسیم که از تأمل در باره‌ی آن و احیاناً ارایه‌ی نظریه یا اندیشه‌ای سیاسی انصراف کرده باشد. تنها ذکر چند نام از میان انبوه پویندگانی که در طول تاریخ در باره‌ی سیاست قلم زده و یا اثری از خود به جای گذاشته‌اند، نشانه‌ی اهمیت موضوع در راستای تأمل در باره‌ی نظام اجتماعی و سازماندهی امور جمعی است: از پروتاگوراس، افلاطون، ارسطو و سیسرون تا ماکیاول، اسپینوزا، لاک و منتسکیو... از هگل، کلازویتز، مارکس و باکونین تا لوکزامبورگ، لنین، فررو و آرنه... اما قصد ما در این جا، بررسی تاریخی تکامل معنا و واقعیت "سیاست" نیست، کاری که نه در توان ما و نه در حوصله‌ی این تلاش نظری ابتدایی است. انگیزه‌ی ما به واقع، بازنگری و نقد درکی است که در جنبش چپ جهانی و ایران، متأثر از بینش کلاسیک سیاسی، از "سیاست" و از "کار سیاسی" همواره غالب بوده است و در پرتو آن دعوت به ارایه‌ی دریافت و نگرشی دیگر است نسبت به آن چه که در طول تاریخ یکی از مهم‌ترین معضلات بشری شناخته شده است، یعنی مسئله‌ی خود-اداری اجتماعی که همانا سیاست باشد. با انحطاط "پولیس" یونانی، معنا و واقعیت "پولیتیک"، آن طور که آن‌ها در قرن پنجم پیش از میلاد آفریده بودند، تغییر می‌کند و نه تنها تغییر می‌کند بلکه زیر و رو می‌شود. "پولیس"، "پولیتیکن" و "پولیتیا"، در نزد آنان چیزی جز فضای آزاد و برابری نبود، آگورایی که در صحن آن شهروندان، بنا بر ضرورت زندگی مدنی و اجتماعی‌شان، در اداره‌ی امور جمعی خود، مداخله می‌کردند، بحث و جدل می‌کردند، مشارکت می‌کردند، تصمیم و رای می‌گرفتند و به نوبت در مقام اجرایی قرار گرفته تصمیم‌های جمعی را به اجرا می‌گذاشتند. "سیاست" در این جا ابزار یا وسیله‌ای در تصاحب انحصاری عده‌ای، برای هدف و یا غایتی معین نبود، بلکه «خود» هستی شهروندی و فاعلیت انسان‌های اجتماعی در آزادی و برابری بود. آزادی از کار طاقت‌فرسا و بردگی. برابری (isonomia) به معنای هم‌تایی، هم‌سانی و هم‌سطحی میان شهروندان در اعمال سیاست و مشارکت در اداره‌ی امور شهر. به قول آرنه: سیاست، به معنای یونانی، باید به مثابه‌ی چیزی که بر محور آزادی قرار دارد فهمیده شود. خود آزادی نیز در این جا هم به

صورت منفی آن، یعنی واقعیت نه - حکومت - کردن - نه - حکومت - پذیرفتن، مورد نظر است و هم به صورت مثبت آن، یعنی فضایی که باید به وسیله چندگانگی (pluralite) ساخته شود و در آن هر کس میان هم‌سانان خود در حرکت باشد" (۱).

به این سان سیاست و نه غایت آن، در اصل، معنایی جز "اداره‌ی امور از طریق بحث و اقناع همدیگر" نداشت، (همانجا)، و اعمال سیاست، وظیفه‌ی شهروندان و تکلیف دموکراسی بود. اما هم‌زمان و به ویژه پس از "استثنای یونانی"، معنا و واقعیت "سیاست" تغییر می‌کنند و تاریخ این استحاله چیزی جز تاریخ جدا شدن "سیاست" از دموکراسی و تبدیل آن به "هم - حکومت - کردن - هم - حکومت - پذیرفتن"، نبوده است. گرچه بنا به روایاتی، این "بربریت آسیایی" یعنی خشایارشا بود که در حمله به آتن، آگورا، این مرکز سیاسی دموکراسی، فضای آزادی و برابری (سیاسی) شهروندی را، برای نخستین بار، و جالب این جا است، مقدم بر دیگر هدفها، مورد آسیب قرار داد، گرچه این سردار شهیر و جهان‌گشای مقدونی بود که پولیس یونانی را از بیخ و بن برمی‌کند، اما در واقع این افلاطون، خدای فلسفه‌ی سیاسی بود که پیش از همه، به نام تحقق شهر عدل، کمر به نابودی "سیاست"، این میدان دخالت‌گری دموکراسی، می‌بندد.

خوبی و بدی، عدل و ظلم، زیبایی و زشتی، روزگاری در آتن، زمینی بودند، نسبی بودند، توأم با هم بودند، هم چون خدایان یونانی در جنگ و صلح بودند، در قابلیت درک و احساس و تجربه‌ی روزمره‌ی خود انسان‌ها قرار داشتند. شهروندانی که "خوب" و "بد" را «خود» می‌آزمودند، «خود» تشخیص می‌دادند، به درست یا غلط، «خود» به کار می‌بستند و خطا را جایز و محتمل می‌شماردند. بارها به پس می‌رفتند تا بهتر به پیش روند. و دقیقاً در این جا، یعنی در دشمنی با این هستی "سیاسی"، که انسانی است، زمینی است، نامتجانس است، چندگانه و کثرت‌گرا است، کائوتیک است، هم حسی و هم عقلی است، هم واقع‌بینانه هم غیرواقع‌بینانه و هم جنون آمیز... افلاطون، متافیزیک را وارد میدان شهر می‌کند تا به نام پولیس "ایده‌آلی"، عدالت "ایده‌آلی" و سیاست "ایده‌آلی"، پولیس، عدالت و سیاست زمینی، مردمی، شهروندی، نامتجانس، و متغیر را از میان بردارد، واژگون سازد. او، "خوب مطلق"، "عدالت" مطلق، "زیبایی" مطلق و در یک کلام، پارادایگم (سرمشق) را به میان می‌کشد. پس "سیاست"، «تکنه» می‌شود، تکنیک می‌شود، هنر می‌شود، دانش می‌شود، عقل می‌شود، "یگانه" می‌شود، پاکیزه چون زر ناب می‌شود، شناخت "هستی یگانه" تغییر ناپذیر ابدی" (۲) می‌شود، منزل از ایده‌ی مطلق می‌شود و به این سان از حوزه‌ی قابلیت درک و احساس و کاربری انسان عامی، انسان "آهن‌سرشت" خارج می‌شود، جدا می‌شود تا بر او حاکم و مسلط شود و به تصاحب "زرسرشتان" یعنی "فلاسفه - شاهان"، دانشمندان، متخصصان، حکومت‌گردانان، کشورداران، دیوان‌سالاران، پاسداران... یعنی آن‌هایی که قابلیت درک و شناخت یگانه - مطلق را دارند... در می‌آید.

از آن پس تا به امروز، "سیاست"، چیزی جز "مدینه" سازی بر مبنای جدایی سیاست از مردم و متجسم در حکومت‌داری - و - حکومت‌پذیری نبوده است: مدینه‌های خدایی و آسمانی (اگوستن)، مدینه‌های فاضله، و امامی (فارابی)، مدینه‌های پادشاهی، سلطانی و خلیفه‌ای، مدینه‌های شهریاری (ماکیاول)، مدینه‌های اوتوپیا (توماس مور)، مدینه‌های "بازار آزاد" (آدام اسمیت)، مدینه‌های "دولت - ملی" (هگل)، مدینه‌های "دمکراسی نمایندگان" و "دیکتاتوری پرولتاریا"... در این هنگامه تصاحب متافیزیک بر "سیاست" و فلسفه‌ی سیاسی، مارکس بر خلاف جریان نیرومند حاکم، پارانتز کوتاهی باز می‌کند، مقاومت می‌کند و تن به نبرد نابرابرانه و از پیش بازنده با جالوتی می‌دهد که بیش از دو هزار سال قدمت دارد. ما در شماره‌های پیشین "طرحی‌نو" (از جمله در "مارکس انصاف‌ناپذیر"، شماره ۷)، گفتارهایی پیرامون سهم انقلابی مارکس در شالوده‌شکنی (Deconstruction) از سیاست و دولت به معنای کلاسیک و رایج امروزی آن، داشته‌ایم. به طور خلاصه، ما در آن جا این نگاه را به بحث گذاشتیم که مارکس با توسل به دو مقوله - سلاح اساسی، یکی پراکسیس و دیگری آلیناسیون، از جمله به نقد و نفی سیاست و

دولت می‌رسد و با این کار ضربه‌ای انقلابی بر پیکره‌ی دریافت حاکم و مسلط از "سیاست" وارد می‌کند. اما در عین حال گفتیم که مارکس، محصول تاریخ و زمانه‌ی خود بود و سلطه‌ی شکننده‌ی متافیزیک بر سیاست و فلسفه سیاسی نمی‌توانست در بینش او نیز دوگانگی و دوسودایی به وجود نیارد. این خود یکی از عواملی شد که مارکسیست‌های پس از مارکس، کائوتسکی، لنین و... به جای تعقیب تلاش متهورانانه و نابهنگام مارکس در نفي "سیاست"، گفتمان متافیزیکی جدیدی از "سیاست" را جایگزین گفتمان سابق کنند. به این ترتیب، "تاریخ"، "ایدئولوژی"، "رسالت طبقه"، "رهبری حزب"، "سرشت ویژه‌ی کمونیست‌ها"، "جامعه‌ی بدون طبقه"... به جای "ایده"، "یگانه‌تغییر ناپذیر ابدی"، "فلاسفه - شاهان"، "پاسداران"، "عادل‌شهری"، "زرشستان"... می‌نشینند.

در بینش چپ سنتی، "سیاست" و "کارسیاسی"، محدود و محصور به فضای مناسبات میان "حزب انقلابی" با قدرت سیاسی و مبارزه میان این دو قطب می‌شوند. در این فضا، زحمتکشان، جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی جایی و مشروعیتی ندارند جز این که به مثابه‌ی نیروها و ابزاری در خدمت منافع حزب، تاکتیک‌ها و استراتژی آن، باید زمینه را برای به قدرت رسیدن آن فراهم کنند. "حزب پیشاهنگ" که به طور یک جانبه خود را "نماینده‌ی راستین پرولتاریا" اعلام می‌کند و بر این اساس ادعای حاکمیت دارد، مشروعیت خود را نه از مردم یا از پرولتاریای ادعایی بلکه از "تاریخ" و از "علمی" اخذ می‌کند که خود این طبقه قادر به کسب و تصاحب آن نبوده است بلکه در چنجه‌ی "روشنفکران کمونیست" می‌باشد.

اما در جوامع غربی و در بینش لیبرالی، تقلیل انفصال‌گرایانه و متافیزیکی "سیاست" به مدار درگیری‌ها و مناسبات میان دو قطب احزاب سیاسی و قدرت سیاسی، با وساطت عامل تعادل بخش پارلمان و "دموکراسی نمایندگی شده" صورت می‌پذیرد. پس توهم و پندار نسبت به "مشارکت و دخالت جامعه‌ی مدنی" که در واقع مشارکت و دخالتی است محدود، ناقص و قراردادی، به جای حقیقت می‌نشیند. و این در حالی است که جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی، به مثابه‌ی "ماده‌ی خام" نقش نیروی فشار را بازی می‌کنند، و "سیاست" واقعی، جدا از آن‌ها، در جای دیگر، در محافل قدرت سیاسی و تکنوکراسی، در بنگاه‌های مالی، بورس و دفاتر و شورای وزارتخانه‌ها، در بانک جهانی و سازمان‌های بین‌المللی، حل و فصل می‌شود. خلاصه کنیم. چپ سوسیالیست و آزادیخواه، چپ اپوزیسیونی، انتقادگر و معترض، باید دیدگاه و بینش خود را از "سیاست"، هم در معنا و مفهوم آن و هم در کاربری آن، دگرگون سازد. پس او در مقابل دو چالش (Challenge) بزرگ و دشوار قرار می‌گیرد.

چالش اولی، تلاش برای نفي "سیاست" است. نفي "سیاست" به معنای شناخته شده‌ی آن، یعنی تقسیم کاری که بر مبنای آن اقلیتی ممتاز از جامعه در شکل دولت، گروه‌های سیاسی حاکم و یا در اپوزیسیون، حزب پیشتاز یا نمایندگان منتخب مردم به نام "خدا"، "تاریخ"، "خرد" "ایدئولوژی"، "علم"، "تکنیک"، "عقلانیت"، "تخصص"، "پرولتاریا" و... رسالت اداره و تصمیم‌گیری در باره‌ی امور جامعه و کشور را در تصرف و انحصار خود می‌داند و اکثریت جامعه این وظیفه را به وی تفویض می‌کند. پس در این جا پیکار جهت ایجاد فضایی است که در آن شهروندان و جامعه‌ی زحمتکشان از طریق مبارزه و فعالیت مشارکتی و انجمنی خود، از طریق بحث و جدل و دخالت‌گری در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی، اقتصادی، کشوری، ملی و بین‌المللی، زمینه‌های خود-مختاری و خود-رهایی خود را فراهم سازند.

چالش دومی، نفي اسطوره‌ی علیت‌باورانه حوزه‌ی قدرت سیاسی-حکومتی در تغییر و تحولات اجتماعی است. تغییر و تحول اجتماعی، بیش از هر چیز به معنای انقلاب اجتماعی است، به معنای دگرگونی در مناسبات اجتماعی، در مناسبات میان انسان‌ها در عرصه‌های مختلف و نه صرفاً در رابطه با قدرت حاکمه. و این مهم باید از طریق مشارکت خود آن‌ها انجام پذیرد و در این میان نقش دولت، پارلمان، احزاب سیاسی، قوانین... اگر چه مؤثر و لازم‌اند اما تعیین کننده نمی‌باشند. تغییرات اجتماعی هنگامی بنیادی و

پایدار می‌باشند که جامعه، «خود»، در ایجاد، و پیش‌برد آن‌ها دخالت و مشارکت کند، یعنی مستقل از نهادهای قدرت، نیروها، توانایی‌ها و ابتکارهای «خود» را به‌کار اندازد. در این رابطه است که مقام و اهمیت جامعه‌ی مدنی در مجموعه‌ی حرکت فکری و عملی چپ اپوزیسیونی طرح می‌شود.

### ۳- مدخلی بر نظریه جامعه مدنی

پیش از این گفتیم که "امر سیاست" و "امر اجتماع" در اصل و در ابتدا، در نزد یونانیان، یک چیز بودند. گسست این دو از یکدیگر نیز، به ویژه از نظرگاه فلسفه‌ی سیاسی، از همان جا و توسط خود آنان آغاز شد. "امرسیاست" با اخذ مشروعیت از ذاتی برین، از "ایده‌ی" خدا، مرجع، اتوریته، عدالت، تاریخ و یا پرولتاریا، حوزه‌ی مستقل و "خودمختار" پیدا می‌کند و بر "امر اجتماع" چیره می‌شود. نظریه‌ی جامعه‌ی مدنی و پراتیک اجتماعی ملازمه‌ی آن ناظر بر الغای چنین "تقسیم کاری" بوده و در پی احیای تصرف مجدد (reappropriation) "سیاست" توسط "اجتماع" است. اما باید اذعان کرد که چنین "نظریه" و "پراتیکی" راه انکشاف خود را می‌پیماید و ما اکنون تنها می‌توانیم علایم آغازین آن را تبیین کنیم. ولی پیش از آن لازم است نقدی بر "نظریه"‌های موجود در باره-ی جامعه‌ی مدنی داشته باشیم.

### - "جامعه‌ی مدنی" در کشاکش لیبرالیسم و هگلیسم.

جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی، همان طور که اشاره کردیم، در اصل و در یونان باستان، یک مقوله، یک واقعیت، یک فضا بودند. شهروندان (polites)، اعضای شهر (polis) بوده و به این عنوان، کمونته سیاسی-مدنی یا (koinonia ton politon) را تشکیل می‌دادند و از طریق گفت-و-گو در انجمن شهر، تصمیم می‌گرفتند و آن را به مورد اجرا می‌گذاشتند. با جدا شدن حوزه‌ی اعمال قدرت سیاسی از شهروندان و فرادستی اولی بر دومی، دفاع از "حقوق" آن‌ها و افراد جامعه در مقابل تعدی و تجاوز، به ویژه از سوی قدرت حاکمه، مطرح می‌شود. جمهوری رم، برای نخستین بار، حقوق یا قوانین مدنی (Jus civile)، را وضع می‌کند. اما استعمال واژه‌ی "جامعه‌ی مدنی" یا به زبان لاتینی *civilis societas* با رنسانس در اروپا آغاز می‌شود و ناظر بر روابط اقتصادی، بازرگانی و داد-و-ستد میان اهالی شهر، در چارچوبی لاییک یا غیر مذهبی (profane) است. نخستین بار در قرن چهاردهم میلادی، نظریه‌پرداز سیاسی ایتالیایی، مارسیل دو پادو، از "جامعه‌ی مدنی" به معنای جامعه‌ی کالایی، و سکولار نام می‌برد: "انسان‌ها اجماع می‌کنند تا با هم و به صورتی کفایت‌مند زندگی کنند، اشیای لازم را به دست آورند... و آن‌ها را با هم مبادله کنند. جماعتی که به این درجه از کمال و کفایت برای خود رسیده باشد، شهر نامیده می‌شود، آرمان نهایی آن نیز همانا آرمان تعدد اجزای آن است." (۳) این تعریف از جامعه‌ی مدنی، پیش درآمدي بود بر مکتب لیبرالیسم که از قرن شانزدهم تا هجدهم میلادی، در انگلیس، توسط توماس مور، جان لاک و آدام اسمیت پایه ریزی می‌شود. در نزد آنان، جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ی متمدن و قانونمندی است که بر سه رکن اصلی آزادی اقتصاد و دادوستد، آزادی و امنیت مالکیت و آزادی‌ها و حقوق مدنی استوار است. آدام اسمیت عصاره‌ی بینش لیبرالی از "جامعه‌ی مدنی" یا "ملت" را چنین توضیح می‌دهد: انسان‌ها، از نظر او، طبیعتاً گرایش به داد و ستد دارند، پس لازم است که از این "آزادی طبیعی" مبادله حفاظت شود. زیرا مبادله، خود، تنظیم کننده‌ی خود می‌باشد و نیازی به دخالت "خارجی" ندارد. "ملت"، محل طبیعی مبادله‌ی اجتماعی بوده و عنصر این آزادی طبیعی است، به گونه‌ای که "شهریار" نباید در کار آن دخالتی داشته باشد. جامعه‌ی مدنی حوزه‌ی "خصوصی" را تشکیل می‌دهد، و در یک کلام فضای آزاد بازار، مدار اقتصاد

کالایی و سرمایه‌داری است که از طبیعت بشر برمی‌خیزند و اما دولت، حوزه‌ی "عمومی" را در بر می‌گیرد و در نتیجه باید خارج از جامعه‌ی مدنی، بیرون از ملت، قرار گیرد (۴). به این ترتیب، لیبرالیسم می‌تواند تا سر حد نفی دولت هم پیش رود، چیزی که امروزه، به ویژه در غرب، در نزد پاره‌ای از جریان‌های مدافع رشد بدون قید و شرط سرمایه‌داری و معروف به اولترا لیبرالیست مشاهده می‌شود.

در حالی که لیبرالیسم، نقش و حوزه‌ی دخالت دولت را به نفع آزادی عمل جامعه‌ی مدنی محدود می‌کند، فیلسوف نامدار آلمانی، هگل، یک قرن بعد، با جمع‌بندی مبسوطی از دانش فلسفی سیاسی تا زمان خود و آرایه تعریف کامل‌تری از "جامعه‌ی مدنی"، "دولت"، روح و ایده‌ی آن را در جوهر و اندرباش (essence, immanence) جامعه و در غایت آن، که همانا آزادی باشد، می‌انگارد و به این سان در برابر مکتب "مدنی‌گرا"ی انگلیسی، مکتبی "دولت‌گرا" ایجاد می‌کند.

تفکیک جامعه‌ی مدنی از دولت، پایه و اساس اندیشه‌ی سیاسی هگل را تشکیل می‌دهد. دولت که از عناصری چون شهریار، حکومت، مجلس... تشکیل شده است، ترجمان فضای "منافع عمومی" است. "جامعه‌ی مدنی بورژوایی" (Bürgerliche Gesellschaft) شامل افراد جامعه، خانواده و انجمن‌ها است و فضای "منافع خصوصی" را تشکیل می‌دهد. تا اینجا هگل همان تعاریف مکتب لیبرالی را تأیید و تصریح می‌کند. جامعه‌ی مدنی در نزد او نیز همواره با حوزه‌ی "اقتصادیات" به معنای مناسبات افراد جامعه بر اساس مالکیت و مبادله‌ی مایحتاج خود، مترادف می‌شود. اما هگل از این جا به بعد استنتاجی کاملاً متفاوت و بدیع به دست می‌دهد و می‌گوید که جامعه‌ی مدنی بورژوایی نمی‌تواند ادعای "جهان‌روایی" (universalisme) و آزادی کند بلکه این "دولت" است که به مثابه‌ی یک "تمامیت" قادر است جامعه را به سوی رستگاری سوق دهد. زیرا جامعه‌ی مدنی، حیطة روابط محدود و تنگ میان افراد بر اساس "نیاز"، خودخواهی و خودمداری (egoisme) است در حالی که دولت بیانگر روابط "میان‌فردی"، فرای (برگذرنده از) امیال تک‌تک افراد می‌باشد. پس دولت تا آن جا که روابط برینی (transcendental) را نمایندگی می‌کند "ضرورتی خارج" و برتر از جامعه‌ی مدنی است و تا آن جا که دولت تنها ترجمان وحدت منافع خاص و منافع عام می‌باشد، "غایت اندرباش" جامعه‌ی مدنی می‌شود. در کلام دیگر، دولت که خود را با "ایده‌ی" تمامیت و اونیورسالیسم شناسایی‌پذیر می‌کند، جامعه‌ی مدنی را به مثابه‌ی لحظه‌ای یا زمانی از "جوهر" خود، به وجود می‌آورد. زمان و لحظه‌ای که جامعه‌ی مدنی، مخلوق دولت به عنوان کل، هنوز "در خود" است و نه "برای خود"، هنوز لحظه‌ای است از یک "کل"، از یک "تمامیت"، هنوز به آگاهی نسبت به "جوهر"ی که "اندرباش" خود می‌باشد و به سوی او باید برود، یعنی ایده‌ی دولت اونیورسال، دست نیازیده است. در یک کلام، دولت، در نزد هگل، جوهر، اصل، کل، نیروی محرکه، فرادست، "برای خود"، هدف و غایت است در حالی که جامعه‌ی مدنی، پدیدار، فرع، جز، نیروی مفعول، فرودست، "در خود" و روزمره می‌باشد. (۵)

#### - احیای "نظریه‌ی" جامعه‌ی مدنی در تقابل با دو مکتب "توتالیتر"

از بخش فوق نتیجه می‌گیریم که "نظریه‌ی" جامعه‌ی مدنی، در عصر مدرن، "درکشاکش" میان دو "توتالیتراریسم" به وجود آمده و رشد کرده است. از یک سو، تمامیت‌گرایی لیبرالی قرار دارد که جامعه‌ی مدنی را در بازار، مبادله و اقتصاد (سرمایه‌داری) خلاصه می‌کند و به این سان می‌خواهد متافیزیکی به نام "قوانین طبیعی" اقتصاد را، تحت عنوان "نفع خصوصی"، بر جامعه‌ی مدنی حاکم سازد و از سوی دیگر تمامیت‌گرایی دولتی قرار دارد که "دولت" را اتوریته‌ی برین و سرور جامعه مدنی می‌داند و به این سان می‌خواهد متافیزیکی به نام "ایده‌ی دولت" را، تحت عنوان "نفع عمومی" بر جامعه‌ی مدنی تحمیل کند. تلاش مارکس، در قرن نوزدهم، در احیای "نظریه‌ی" جامعه‌ی مدنی، با وجود تناقض‌ها و دوگانگی‌های آن، از این جهت انقلابی بزرگ در فلسفه‌ی (سیاسی) و پراتیک اجتماعی محسوب می‌شود که او، برای

نخستین بار، به جنگ با این دو مکتب "توتالیترا" برمی‌خیزد. این جنگ را، مارکس، در دو زمان پیش می‌برد. در دوره‌ی نقد فلسفی (۱۸۴۷-۱۸۴۲)، مارکس، تئوری هگل را "برمی‌گرداند"، "کله‌پا" می‌کند (retournement): [هگل]، رابطه‌ی واقعی خانواده و جامعه‌ی مدنی با دولت را فعالیت اندرونی خیالی "ایده" می‌پندارد، در حالی که خانواده و جامعه‌ی مدنی، اساس دولت را تشکیل می‌دهند. آن‌ها هستند که واقعاً عمل می‌کنند. اما خیال‌پردازی هگلی این مناسبات را وارونه می‌کند... خانواده و جامعه‌ی مدنی، شیوه‌ی موجودیت دولت است... آن‌ها، خود، دولت را می‌سازند و نیروی محرکه آن می‌باشند (۶). به این ترتیب مارکس، نیروی واقعی و محرکه را "جامعه‌ی مدنی" می‌داند. این دولت، سیاست، قوانین و قانون اساسی نیستند که جامعه را می‌سازند بلکه این جامعه است که دولت، سیاست، قوانین و قانون اساسی را به وجود می‌آورد. پس به همان ترتیب که این جامعه می‌تواند "دولت" و "سیاست" را به مثابه-ی "نیروی جدا از خود" بی‌آفریند و "بر خود" حاکم کند، به همان ترتیب نیز جامعه می‌تواند آن‌ها را لغو و نسخ کند و خودمختاری خود را احیاء کند.

در زمان دوم، دوره‌ی نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۰ به بعد)، مارکس به کالبدشکافی از جامعه‌ی مدنی، به عنوان روابط اجتماعی تحت شرایط شیوه‌ی تولیدی معین، می‌پردازد. در این راستا، او اسطوره‌ی "طبیعی" و جاودانه بودن قوانین اقتصاد کالایی و سرمایه‌داری را درهم می‌شکند و در تقابل با بینش خودمدارانه‌ی لیبرالی از "جامعه مدنی"، اجتماع آزاد مشارکتی و هم‌بسته را قرار می‌دهد، اجتماعی آزاد از آییناسیون‌های اقتصادی (بازار، سرمایه و مالکیت...)، سیاسی (دولت، سیاست...)) و ایدئولوژیکی (مذهب، ایدئولوژی...).

اما تعریف مارکس از جامعه مدنی خالی از ابهام نیست، چه در نزد او نیز فضای جامعه‌ی مدنی محدود به "مجموعه‌ی حیات تجاری و صنعتی در مرحله‌ی خاص از رشد نیروهای مولده" می‌شود (۷). با این همه، مارکس شکافی در نظریه پردازی متافیزیکی از جامعه‌ی مدنی ایجاد می‌کند که امروز، با نقد محدودیت‌های آن، ما می‌توانیم به تعمیق و گسترش آن بپردازیم.

### - "نظریه"ی جامعه‌ی مدنی: محورهای اصلی تبیین آن.

همان طور که اعتراف کردیم، "نظریه"ی جامعه‌ی مدنی، نظریه و بینشی است که باید ساخته و پرداخته شود و ما اکنون تنها می‌توانیم پاره‌ای از ارکان و محورهای اصلی آن را به بحث و پیشنهاد گذاریم. از سوی دیگر، تکوین این "نظریه" تنها از طریق کار نظری روشنفکران یا نیروهای سیاسی امکان‌پذیر نیست بلکه به علاوه نیاز به پراتیک خود جامعه‌ی مدنی و جمع‌بندی آن از عمل‌کرد خود دارد.

امروزه، دفاع و تجلیل از "جامعه‌ی مدنی" موضوعی مد روز شده است: از فعالان سندیکاها، انجمن‌ها تا روشنفکران و سیاستمداران در جوامع غربی، از جریان‌های مختلف فکری و سیاسی در کشورهای مختلف جهان تا حتا اخیراً از جانب پاره‌ای از سران رژیم‌های دیکتاتوری واقعاً موجود، چون رییس جمهور جدید جمهوری اسلامی ایران... همه، در یک کلام، به جامعه‌ی مدنی و "ارزش"های والای آن قسم می‌خورند.

در دموکراسی‌های غربی، به پشتوانه‌ی سال‌ها مبارزه‌ی طبقاتی و اجتماعی و فراهم شدن شرایط مادی و فرهنگی و در چارچوب "تقسیم کار" پذیرفته شده‌ای که مبنای آن را جدایی حوزه‌ی سیاست (حکومت، احزاب سیاسی و پارلمان) از حوزه‌ی فعالیت‌های مشارکتی (انجمنی، سندیکایی و حرفه‌ای...) تشکیل می‌دهد، جامعه‌ی مدنی از رشدی قابل ملاحظه برخوردار می‌باشد. با این همه، نقش این جامعه، در این کشورها، محدود است و تنها به مثابه‌ی یک "نیروی فشار" بر هیئت حاکمه عمل می‌کند، به طوری که امروزه در دموکراسی‌های غربی، دولت‌ها و احزاب به ناچار باید رأی و مطالبات جنبش

انجمنی را در سیاست‌های خود مورد توجه قرار دهند. در این میان، فعالان این جنبش، به ویژه جناح‌های چپ انجمنی آن، با برانگیختن دخالت هر چه بیشتر و گسترده‌تر جامعه‌ی مدنی و نهادهای مشارکتی آن در امور مختلف اجتماعی و کشوری، و نه تنها در زمینه‌های صنفی، حرفه‌ای و اقتصادی، تلاش می‌کنند تا به جدایی و تقسیم کار مورد بحث پایان بخشند.

اما در ایران، ابراز مخالفت مردم، در دوم خرداد، با کاندیدای رسمی ولایت فقیه و ادعای رییس جمهور جدید (حداقل در دوران نامزدی انتخاباتی) در "دفاع" از جامعه‌ی مدنی، تنها بیانگر اعتراف به شکست مفتضانه‌ی رژیم جمهوری اسلامی در جلب پشتیبانی و رضایت مردم نبوده بلکه ترجمان آشکار این واقعیت است که روز به روز در کشور ما، به رغم سلب آزادی، سرکوب و بار تاریخی فرهنگ ارباب-رعیتی، نطفه‌های جامعه‌ی مدنی در حال بسته شدن است و مردم ایران، در نفي ديكتاتوري مذهبي و هيئت حاکمه خود، بیش از پیش خواهان دخالت و شرکت در امور جامعه و تغییر شرایط مادی و فرهنگی خود می‌باشند. در این مسیر، تجربه‌ی تاریخی نیز به آن‌ها ثابت کرده است و می‌کند که تغییر اوضاع نه به وسیله‌ی نیروهای سیاسی، چه در حاکمیت و چه در اپوزیسیون و یا از جانب چهره‌های فرهیخته بلکه عمدتاً و اساساً به دست خود آن‌ها و با مساعی و مشارکت خود جامعه‌ی مدنی میسر خواهد بود.

اکنون در اختتام این نوشتار، با توجه به نقد و بررسی فوق و به عنوان مدخلی بر نظریه‌ی جامعه‌ی مدنی، جا دارد که، به صورت طرحی پیشنهادی، مضامین این نظریه را برحول ه محور اصلی مورد تأمل قرار دهیم. یکم- جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی فضای آزاد فعالیت‌های انجمنی و مشارکتی. جامعه‌ی مدنی فضایی اجتماعی- مبارزاتی است که در آن شهروندان به صورت فعالان و بازیکنان اجتماعی عمل می‌کنند و در زمینه‌های گوناگون حیات جامعه، اعم از محیط کار و تولید و اداره تا امور آموزشی، فرهنگی، مسکن، بهداشت و... از طریق نهادهای انجمنی و مشارکتی و شرکت در مبارزات اجتماعی، اظهار نظر و دخالت می‌کنند.

دوم- جامعه مدنی به مثابه‌ی فضای چندگانه (pluriel) و تعارضی (conflictuel). با توجه به نکته‌ی اول، جامعه‌ی مدنی فضای واحد، یک دست و منسجمی نیست بلکه اقشار و طبقات مختلف با منافع، خواسته‌ها، مطالبات و باورهای مختلف، در این فعالیت‌ها و مبارزات اجتماعی، که طبیعتاً خصلت طبقاتی نیز به خود می‌گیرند، در کنار هم و یا در برابر هم، شرکت می‌کنند. پس جامعه‌ی مدنی محل کثرت‌گرایی، هم‌بستگی و هم‌ستیزی می‌باشد.

سوم- جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی فضای آزاد دخالت‌گری در جمیع امور کشور. این دخالت‌گری محدود به اموری معین از جامعه (صنفی، اقتصادی، حرفه‌ای) نبوده بلکه تمامی فضای مسایل جامعه و کشور را در بر می‌گیرد. به این سان، جامعه‌ی مدنی چنگ بر پرده‌ی آهنی و تاریخی میان امور "سیاسی" از یک سو و "اجتماعی" از سوی دیگر می‌زند و جسارت به دریدن آن می‌کند.

چهارم- جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی فضای مراوده و تبادل نظر. در این جا، شناخت مسایل و معضلات جامعه و کشف مسیرها، طرح‌ها و راه‌حل‌ها از درون دژهای انحصاری و نفوذناپذیر اختصاصی، بوروکراتیک و تکنوکراتیک خارج می‌شود و به تسخیر و تصاحب جامعه‌ی مدنی و نهادهای آن در می‌آید. به عبارت دیگر، این نیروها و عوامل اجتماعی هستند که بیش از هر عامل و مرجع دیگر، به دلیل رابطه و پیوند آشکار، مستقیم و مستمر با مشکلات و نابسامانی‌های اجتماعی و به دلیل ذینفع بودن آن‌ها در چاره‌جویی‌ها، قابلیت درک و شناسایی معضلات و مشکلات و اظهار نظر و راه‌یابی در باره‌ی آن‌ها را دارند. پس آگاهی و شناخت با پراتیک اجتماعی واقعی در شکل فعالیت نهادهای مختلف جامعه‌ی مدنی آمیخته و عجین می‌شود و اگر چه از این طریق نیز، همواره جای "حقیقت‌مطلق"، که موهوم و دست نیافتنی است، خالی می‌ماند، ولی چالش نظری، این بار، نه در آسمان‌ها و یا در ذهنیت انفصال یافته‌ی "فیلسوف"، روشنفکر یا رجل سیاسی و یا مذهبی، بلکه در پیوند با عمل اجتماعی و با هم‌مسیری و هم‌کوشی فعالان مستقیم و بی‌واسطه اجتماعی صورت می‌پذیرد.

پنجم - جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی فضای تکوین اشکال نوین سازماندهی و روابط اجتماعی. جنبش انجمنی و مشارکتی، در عین حال، میدان هم‌زیستی و هم‌ستیزی برای تغییر روابط میان انسان‌ها در مسیر خلق اشکال نوین سازماندهی و اداری در امور جامعه و کشور است. محلی، ظرفی، و فضایی است برای آزمودن شیوه‌های نو و بدیع، در روابط اجتماعی، تولیدی، خانوادگی، آموزشی، فرهنگی، ملی... در همبستگی و خودگردانی، در خودمختاری و خودرهای.

#### ۴- به عنوان نتیجه‌گیری: "خط" و "مسیرها".

ما گفتیم که چپ ایران در شرایط بحران جدایی از جامعه‌ی زحمتکشی، بحران فکری، برنامه‌ای و سازماندهی و در شرایطی که باید خود را، در گسست از چپ استبدادگرا، بازنگری و بازسازی کند، تنها می‌تواند جریان‌ی اپوزیسیونی، انتقادگر و معترض باشد. ما تصریح کردیم که چالش اصلی در برابر وی، امروزه، ارایه برداشتی دیگر از "سیاست" و از "کارسیاسی" است. که این خود نمی‌تواند جدا از پراتیک و مبارزه‌ی اجتماعی که مرکز ثقل آن را عروج جامعه‌ی مدنی و "تصرف سیاست" توسط وی تشکیل می‌دهند، انجام پذیرد.

کوشش ما در این نوشته و به طور کلی در سلسله مقاله‌های قبلی‌مان، در «طرحی نو»، ارایه‌ی دیدگاهی بوده است که امیدواریم توانسته باشیم آن را آن طور که خود دریافته‌ایم بیان کرده باشیم. چپ آزادیخواه و سوسیالیست ایران، همانند چپ جهانی، در برابر این ضرورت اساسی و حیاتی قرار دارد که باید بالاجبار از نو خلق کند، و این را نمی‌تواند به سرانجام رساند تا زمانی که "واقعیت بحران" را نپذیرد و تا زمانی که "درهم‌تافتگی یا پیچیدگی" را ملکه‌ی ذهن و شیوه‌ی تفکر خود نسازد.

چپ بی‌بحران، ساده‌اندیش و ساده‌طلب، پیوسته "خطی" عمل کرده است و می‌کند. بنابراین تقلید می‌کند، پیروی می‌کند، نمونه می‌خواهد، کپی و جایگذاری می‌کند، آسان می‌انگارد و آسودگی می‌طلبد. در یک کلام همیشه در جستجوی "خط" است، خط مستقیم یا منحنی و یا شکسته اما به هر حال خط معین و مشخص. پاسخی، راهی، راه‌حلی، نسخه‌ای... که خیال خود را آسوده کند، رنج و زحمتی نخواهد، آفرینشی نطلبد. خطی که آغاز و غایتش از پیش ترسیم شده است. طول و پهنایش هویدا است. رنگ آن مشخص. سیاه است یا سرخ و یا زرد. یکی از آن‌ها، اما فقط یکی. ولی نه سفید روی سفید و یا سرخ روی سرخ. چون خط سفید یا سرخ روی سفیدی یا سرخی معنا ندارد، قابل "رویت" و شناسایی نیست، تعقیب‌پذیر نیست. پس "خط روشن نیست"، و "وای بر آن کس که خطش روشن نباشد"! سرانجام "خط"، مانند لبه‌ی تیغ است. صفحه یا فضا را به دو تقسیم می‌کند، این طرف خط و آن طرف خط، و نه به سه و یا به چهار و یا پنج، بلکه به دو بخش جدا می‌کند، و تنها به دو، به «دو»ی معمایی و موهوم و رضایت‌بخش که تنها در ریاضیات و در متافیزیک وجود دارد. به خوبی و بدی، به شر و نیکی، به دشمنی و دوستی، به سیاهی و سفیدی. و نه به چیزی میان آن دو. و نه به چیزی که نه این است و نه آن. و یا چیزی که هم این است و هم آن و هم چیز سومی، و یا هر دو با هم است و یا هر دو بدون یکدیگر...

اما چپی که بحران و پیچیدگی را می‌پذیرد، و حتا به پیشواز آن می‌رود، یعنی آمادگی نسخ، شالوده‌شکنی و از نوسازی را دارد، "مسیرها" را در نظر می‌گیرد. در جستجوی "خط" نیست بلکه در پی کشف مسیر یا مسیرها است. مسیر، خط نیست. واحد نیست. هم مشخص است و هم نامعلوم. مانند مسیر یا مسیرها در روی برف و یا در کویر. سفیدی‌ها روی سفیدی، سرخی‌های روی سرخی. مسیر، طول و عرض و پهنا ندارد و اگر داشته باشد، مشخص نیست، شفاف نیست، پس باید خلق شوند. مسیرها مانند خط، مرز، مبدا، جهت و غایتی مشخصی ندارند، ذهن آدمی باید آن‌ها را بی‌آفریند، و هر بار دو باره تجدید نظر کند و شکل و شمایلی دیگر اختراع کند. مسیرها فضا و

صحنه را به چند و چند تقسیم می‌کنند، به "چندی" در هم پیچیده، تو در تو، در هم و بر هم، کثرت‌گرا و پر تناقض. مانند کلافی سر در گم. ولی زورآزمایی با این سر درگمی است که زندگی را از ملالت روزمره‌گی، عادت و سکون نجات می‌بخشد و انسان را انسان می‌کند... تنها خالق.

پانویس‌ها:

- ۱- هانا آرنه، "سیاست چیست؟"، ص ۵۷، انتشارات سوی به زبان فرانسه.
- ۲- افلاطون، جمهوری، ۴۸۴، دوره‌ی آثار، مجد حس لطفی.
- ۳- مارسیل دو پادو، ۱۳۴۳-۱۲۷۵، Marsil de padoue، Defenseur de la paix، ص ۶۸، انتشارات Vrin، ۱۹۶۸.
- ۴- آدام اسمیت، پژوهش‌ها در باره‌ی ماهیت و علل ثروت ملتها، انتشارات Gallimard، ۱۹۶۷.
- ۵- هگل، اصول فلسفه‌ی حق، ترجمه‌ی A.Kaan، ۱۹۴۰.
- ۶- مارکس، نقد فلسفه‌ی سیاسی هگل، مجموعه‌ی آثار، جلد سوم ص ۸۷۵-۸۷۶.
- ۷- مارکس، ایدئولوژی آلمانی، مجموعه‌ی آثار، جلد سوم ص ۱۰۶۸.