

عقل سیاسی در اسلام

نویسنده: محمدعابد الجابری

مترجم: عبدالرضا سواری



تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه‌راه طالقانی،

خیابان نیرو، شماره ۷/۱

صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۸۹۴، تلفن: ۷۷۵۲۹۹۰۷

عقل سیاسی در اسلام

نویسنده: محمدعابد الجابری

مترجم: عبدالرضا سواری

● چاپ اول ۱۳۸۴ تهران ● شمارگان ۱۲۰۰ نسخه

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا ● چاپ: غزال ● صحافی: نبوت

● طرح روی جلد: حسن کریم‌زاده ● ناشر چاپ: خالقی

شابک: ۹۶۴-۷۳۸۷-۴۹-۰ ISBN 964-7387-49-0

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed In Iran

Jabeiri, Muhammad

جابری، محمدعابد، ۱۹۳۶ م.

عقل سیاسی در اسلام / نویسنده محمدعابد الجابری، ترجمه عبدالرضا

سواری. - تهران: گام نو، ۱۳۸۴.

ISBN 964-7387-49-0

عنوان اصلی: العقل السياسي العربي

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

۱. تمدن اسلامی. ۲. کشورهای عربی - زندگی فرهنگی. الف. سواری، عبدالرضا،

مترجم. ب. عنوان.

۹۰۹/۰۹۷۶۷۱

DS ۳۵/۶۲ /- ج ۲

۱۳۸۴

م ۴۲۶۲۵-۸۳

کتابخانه ملی ایران

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۸۵	بخش اول: از دعوت تا دولت
۸۷	فصل اول: عقیده
۱۲۳	فصل دوم: قبیله
۱۵۹	فصل سوم: غنیمت
۲۱۱	بخش دوم: از رده تا فتنه
۲۱۳	فصل اول: قبیله
۲۷۷	فصل دوم: غنیمت
۳۲۹	فصل سوم: عقیده

مقدمه

در باب روش و دیدگاه

۱-

هر کنشی دارای مشخصه‌ها و نمودهایی است؛ مشخصه‌های کنش می‌تواند یا انگیزه‌های درونی بیولوژیک و روان‌شناختی خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، و یا تأثیرات و محرک‌های بیرونی. نمودها نیز عبارتند از چگونگی تحقق یک کنش، یا شرایطی که کنش و ظهور آن را در بر می‌گیرند.

سیاست نیز یک کنش است، و خود نیز مشخصه‌ها و نمودهایی دارد. کنش سیاسی بیانگر رابطه قدرت میان دو سویه است که یکی از آنها نوعی از قدرت را بر دیگری روا می‌دارد. مشخصه‌های کنش سیاسی به مثابه قدرتی که در جامعه اعمال می‌شود، و نیز نمودهای تشویریک و عملی آن که دارای چهره‌ای اجتماعی‌اند، روی هم رفته آن چیزی را می‌سازند که ما آن را «عقل سیاسی» می‌نامیم. «عقل سیاسی» از سویی «عقل» است چرا که مشخصه‌ها و نمودهای کنش سیاسی همگی از یک منطق درونی پیروی می‌کنند که بر این مشخصه‌ها و نمودها حاکم است و روابط آن‌ها را سامان می‌بخشد، منطقی که شالوده آن از اصول و ابزارهایی شکل یافته که قابل توصیف و تحلیل هستند. از سوی دیگر «عقل سیاسی»، «سیاسی» است، زیرا کارکرد آن نه تولید معرفت بلکه اجرای قدرت یا بیان چگونگی اجرای آن است.

موضوع این کتاب، عقل «واقعیت عربی - اسلامی» است. یعنی مشخصه‌ها و نمودهای عمل سیاسی در تمدن عربی - اسلامی و امتدادات آن تا به امروز. بنابراین انتظار می‌رود روش ما در این کتاب مناسب با موضوع باشد. روش، یک شیوه برای پژوهش است و نیز اصولی است که در جریان پژوهش ملزم به آن‌ها هستیم و مفاهیمی که در جریان آن بکار می‌گیریم. البته شیوه (استقراء، استنتاج، قیاس ...) و نیز اصول (التزام به عینی‌گرایی، توجه به روابط علی و ...) با تغییر موضوع تغییر نخواهند کرد. ولی از آن جا که مفاهیم، آن معانی کلی هستند که به واسطه آن‌ها موضوع پژوهش از مواد خام و تهی از معنا و عقلانیت، به معانی و روابطی عقلانی تبدیل می‌شود، با تغییر موضوع تغییر خواهند کرد. و بدان سبب که سیاست - طبعاً و نوعاً - متفاوت از معرفت است، دستگاه مفاهیم مناسب برای بررسی یکی از آن‌ها ضرورتاً مناسب دیگری نخواهد بود.

بنابراین، اگر خواننده منتظر باشد که ما از عقل سیاسی عربی براساس تقسیم سه‌گانه نظام‌های معرفت در فرهنگ عربی (بیان، عرفان و برهان) سخن بگوئیم (که تحلیل ساختار عقل معرفتی - عربی (محض) بر آن قرار دارد) ناامید خواهد شد؛ چه اگر ما بخواهیم تحلیلی اینچنین ارائه دهیم، تنها به تکرار آن چیزی پرداخته‌ایم که پیش از این در مورد خلافت در چارچوب نظام معرفتی «بیانی»^۱ و در مورد ولایت و امامت در چارچوب تحلیل نظام معرفتی «عرفانی»^۲ و نیز در مورد مدینه فاضله، در هنگام شرح چگونگی همگون سازی نظام معرفتی برهانی - ارسطویی با فرهنگ عربی - اسلامی بدست فارابی^۳، بیان کردیم. البته، عقل سیاسی در هر تمدنی ضرورتاً با نظام یا نظام‌های معرفتی متفاوتی مرتبط است که بر فرآیند اندیشه در آن تمدن، سیطره و کنترل دارند. ولی این رابطه تنها از آن جهت است که موضوع آن عقل است و نه از آن جهت که سیاسی است. اگر به رابطه عقل سیاسی از آن جهت که سیاسی است با این نظام‌های معرفتی بنگریم خواهیم دید که نه تنها پیرو محض آن‌ها نیست بلکه در بی آن است که آنها را تابع آن چیزی سازد که خود خواهان تحکیم آن است؛ به بیان دیگر، خواهان سیاست‌گری در آن‌هاست. بنابراین عقل سیاسی نه بیانی محض است و نه

عرفانی یا برهانی محض، بلکه مقولات و ابزارهای نظام‌های معرفتی متفاوت را برحسب نیاز به کار می‌گیرد. سیاست ریشه در پراگماتیسم دارد، پس چگونه می‌توان از عقل سیاسی انتظار داشت که با موضوع و زمینه‌ای که در آن ریشه دارد در تعارض باشد؟

دستگاه مفاهیمی که در این بررسی به کار می‌بندیم، از دو دسته مفاهیم شکل گرفته است: یک دسته مفاهیمی که از اندیشه علمی اجتماعی و سیاسی معاصر برمی‌گیریم؛ و دسته‌ای دیگر که از سنت عربی - اسلامی برمی‌گیریم. البته، ترکیب این دوگونه مفاهیم فرآیند آسانی نخواهد بود و ما خود، بیش از هر کس خطرات و مخاطرات موجود در این فرآیند را می‌دانیم و بنابراین کوشیده‌ایم تا گونه نخستین مفاهیم را با موضوع پژوهش خویش، هم‌ساز کنیم و بدین سبب نیز کاملاً به مضمون این مفاهیم - آن گونه که در حوزه‌های فرهنگی غرب به کار می‌رود - مقید نبوده‌ایم و تلاش کرده‌ایم تا آن‌ها را (البته بدون تحریف در پایه‌ها) گسترده‌تر ببینیم تا این مفاهیم بتوانند به بیان آن درون‌مایه‌هایی بپردازند که موضوع پژوهش ما، آنها را به عنوان داده‌هایی اساسی پیش می‌نهد. از سوی دیگر تلاش کرده‌ایم تا در کالبد مفاهیم قدیمی‌ای که از سنت برگرفته‌ایم، روحی دوباره بدمیم تا بدین ترتیب، آن‌ها را از قید و بند گذشته وارهایی و به دغدغه‌های کنونی پیوند دهیم.

از آن جا که ما در پی مشارکت خواننده در پیشینه‌های تنوریک هستیم که نگرش ما را به موضوع مورد پژوهش جهت می‌دهند، از ارائه مفاهیم مورد استفاده به شیوه فرهنگ لغتی (که در تعریف یک مفهوم به عبارتهای خشک و بی‌روح بسنده می‌کند) اجتناب کرده‌ایم و کوشیده‌ایم در عوض، به طرح این پایه‌های تنوریک در چارچوب دیدگاههایی بپردازیم که در مورد فضایای مشخص، نوعی نگرش در ارتباط با موضوع ما پیش می‌نهند؛ و برای آنکه در این راه دقت بیشتری کرده باشیم، بر آن رفته‌ایم تا در شرح دیدگاههای برخی از اندیشمندان در خصوص مسائلی که مفاهیم مورد نظر ما را دربرمی‌گیرد، به گفته‌های خود اینان رجوع کرده و پس از آن، تعدیل‌های پیشنهادی خویش و ابعادی که توجه به

آن‌ها را سودمند می‌یابیم، یا شیوه‌ای که بوسیله آن، با این مسائل برخورد می‌کنیم را بیان نماییم.

از آنجا که بسیاری از کسانی که به بررسی نوشته‌های پیشین ما پرداخته‌اند، از اهمال ما در ارتباط دادن اندیشه به واقعیت اجتماعی تاریخی در تحلیل «گفتمان عربی معاصر» و «نقد عقل عربی» سخن گفته‌اند، در این جا ذکر این نکته ضروری می‌نماید که تحلیل معرفت‌شناختی (ایپستمولوژیک) گفتمان یا ابزار تولید کننده آن (عقل)، متفاوت از بررسی روابط اندیشه و واقعیت است. ولی از آن جا که عقل سیاسی دقیقاً در جایی میان آنانکه قدرت سیاسی را به دست دارند یا برای کاربرد آن قوانین می‌ریزند و آنانکه این قدرت بر آنها جریان دارد گرفته است، پس بدیهی است که نقطه شروع ما گونه‌ای از روابط میان اندیشه و واقعیت است، البته نه بدین گونه مطلق‌انگاران، بلکه از آن گونه‌ای که در جوامعی از نوع جوامعی که ما به بررسی عقل سیاسی در آن‌ها می‌پردازیم جریان دارد، یعنی جامعه‌ای که اوضاع آن به مرحله سرمایه‌داری نرسیده است. جوامعی که در ادبیات سیاسی و جامعه‌شناختی معاصر به عنوان جوامع پیشا-سرمایه‌داری شناخته شده‌اند، گونه‌های مختلفی دارند از جمله: جوامع قبیله‌ای، جوامع تمدن‌های شرق باستان، جامعه عربی - اسلامی قرون وسطی و دوره جدید، جوامع آسیائی - آفریقائی که در زمره کشورهای جهان سوم قرار دارند و ... از آن جا که برخی از مفاهیمی که در این مقدمه به ارائه آن می‌پردازیم، پیوندی مستقیم با مسئله روابط میان اندیشه و واقعیت در این جوامع پیشا-سرمایه‌داری دارند، سودمند دیدیم که خواننده نامتخصص را با خلاصه بحث‌هایی که به گونه‌ای، در تشکیل چارچوب نگرش ما به موضوع یاری‌رسان است، آشنا سازیم.

اگر به مفاهیم و دیدگاه‌های عرضه شده در این مقدمه، از این زاویه بنگریم که در حوزه فکری معاصر جهان عربی - اسلامی، حضور ندارند یا در گفتمان سیاسی و جامعه‌شناختی عرب [که هنوز مفاهیمی بر آن حاکم است که دیگر قدیمی شده‌اند یا دست کم قدرت مفهومی و اجرایی خود را در جریان انتقال از

جامعه صنعتی اروپا به جامعه معاصر عرب از دست داده‌اند]، به عنوان عناصری پایه‌ای وارد نگشته‌اند، آن گاه می‌توان گفت که این مقدمه به دو کار می‌آید که در پی هم آمده و همدیگر را تکمیل می‌کنند. نخست، عرضه مفاهیم و تصوراتی که چارچوب نگرش ما را به عقل سیاسی در فرهنگ عربی - اسلامی پایه می‌ریزند و دوم (و البته از طریق آن)، نقد عقل سیاسی معاصر عرب، یعنی نقد عقل اندیشمندان معاصر سیاسی و جامعه‌شناسی.

بنظر می‌رسد که این دو کارکرد باب گفتگوی وسیعی را می‌گشاید؛ و البته پژوهشگری که در پی راه برون رفتی از این مشکل است، هدفی جز مشارکت دادن تعداد هر چه بیشتری از خوانندگان در فرآیند پژوهش ندارد.

پس از این نکات که از دید ما، ثبت آنها خالی از فایده نبود، اکنون به عرضه مفاهیم و نگرش‌هایی می‌پردازیم که از آن‌ها در پژوهش خویش سود خواهیم برد و در عرضه آن‌ها نیز، از مفاهیمی آغاز می‌کنیم که در تعریف «عقل سیاسی» باری‌رسان ما خواهند بود.

- ۲ -

از جمله مفاهیمی که ما در این پژوهش به کار خواهیم گرفت مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» است. پیش از شرح درونمایه این مفهوم باید ابتدا به اهمیت ویژه‌ای اشاره کنیم که مفهوم «ناخودآگاه» در پژوهش‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، از دهه‌های نخستین قرن بیستم تاکنون به دست آورده است. روان‌شناسان مشاهده کرده‌اند که برخی گونه‌های رفتاری بدون آگاهی از انسان سر می‌زند، و البته این رفتارها متفاوت از رفلکس‌ها و بارتابهای طبیعی است، بدان سبب که هدفمند است و نیازهای معینی را برآورده می‌کند و در پی تحقق برخی امیال خاص است و در عین حال، تحت کنترل خود (Ego) نیست. از آن جا که کنش‌های ارادی تحت کنترل آگاهانه هستند و از قسمت خودآگاه سر می‌زنند، بنابراین کنش‌های هدفمندی که تحت چنین کنترلی نیستند به منطقه دیگری از دستگاه روان‌شناختی انسان نسبت داده شده‌اند که به آن «ناخودآگاه» می‌گویند.

زیگموند فروید روانکاو مشهور (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) اهمیت ویژه‌ای برای «ناخودآگاه» قائل بود و آن را شامل منطقه‌ای گسترده از دستگاه روان‌شناختی می‌دانست که انگیزه‌های غریزی و امیال سرکوب شده را دربرمی‌گرفت. وی این قسمت را مسئول میزان زیادی از رفتارهای بشری می‌دانست و بر آن بود که ناخودآگاه در رؤیاها و اشتباهات زبانی و نیز افعال غیرارادی دیگر تجلی می‌یابد. بدین ترتیب، رفتار انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته نخست، رفتارهای برآمده از قسمت خودآگاه یا ناشی از آگاهی و تصمیم است و دسته دیگر، آن رفتارهای برآمده از ناخودآگاه است که اراده فرد بر آن کنترلی ندارد بلکه از کنترل آگاهانه یعنی از سیطره «خود» آزاد است، تا نیازهای غریزی مدفون و امیال سرکوب شده از دوران کودکی را برآورده سازد.

پس از فروید، یونگ ابعاد دیگری به مفهوم «ناخودآگاه» می‌افزاید و آن را نه تنها شامل غرایز فرد و امیال سرکوب شده وی به عنوان یک فرد، بلکه همچنین، شامل بقایای امیال و عواطف گروهی می‌داند که از گذشته‌های دور و نزدیک بشریت، برآمده و بصورت نمادهایی (شبهه به مثل افلاطونی) درآمده تا گونه‌ای از ناخودآگاه مشترک را که یونگ آن را «ناخودآگاه جمعی» می‌نامد، تشکیل دهد. ناخودآگاه جمعی از دید یونگ، عبارت است از رسوبات مدفون در روان انسان که به تجربه‌های گونه بشری بازمی‌گردد و برخی از این تجربه‌ها به گذشته‌های دور و حتی به پیش از نزول آدم به زمین باز می‌گردند. بدین ترتیب آن چه که روان بشری از تجارب نخست در بهشت (آدم و گناه نخستین) و آن چه که آدمیان از اصل حیوانی خویش و از انسان ابتدائی نخستین به ارث می‌برند، آن چه زندگی اجتماعی آنها در تیره و قبیله و ملت در آن‌ها به جای می‌گذارد و نیز آن چه تجربه‌های خصوصی آنان در روان ایشان برجای می‌نهد، به اضافه آمال معطوف به آینده ایشان، همگی از دید یونگ ناخودآگاه جمعی را شکل می‌دهند، و این ناخودآگاه جمعی نیز به نوبه خویش، به گونه‌های مختلف، رفتار فردی و رفتار گروهی را تحت کنترل دارد.

با وجود آن که بنظر می‌رسد «ناخودآگاه جمعی» اساس «ناخودآگاه سیاسی» را

شکل می‌دهد و چارچوب آن را به عنوان پدیده‌ای عام‌تر و فراگیرتر تعبیر می‌کند، اما رجیس دوبری^۵ - که ما کاربرد وی از این مفهوم را در بررسی «عقل سیاسی» اقتباس می‌کنیم -، به راه تمایزی آشکار میان این دو می‌رود، تمایزی که ناخودآگاه سیاسی را بدل به مفهومی خاص و مستقل می‌سازد؛ چه این مفهوم، اگرچه همچون «ناخودآگاه جمعی» به جمع و گروه اشاره دارد ولی متفاوت از آن است، از آن جهت که مخصوص گروه سازماندهی شده مانند قبیله، حزب و ملت، از جهت فعالیت سیاسی آن‌ها است. این در حالی است که ناخودآگاه جمعی، از دیدگاه یونگ به رفتارهای عام گروهی اشاره می‌کند. از سوی دیگر، زوایایی که ناخودآگاه سیاسی از طریق آن پدیدار می‌شود، متفاوت از آن زوایا و اشکالی است که ناخودآگاه جمعی بوسیله آن بروز می‌یابد؛ و درحالی‌که پدیده‌های ناشی از ناخودآگاه جمعی، خصلتی روانشناختی دارند، پدیده‌های برآمده از ناخودآگاه سیاسی، چهره‌ای سیاسی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند.

برای آنکه معنایی که رجیس دوبری از این مفهوم بدست می‌دهد را بهتر و روشن‌تر بفهمیم، به سخنان خود او رجوع کرده و سخن را به او واگذار می‌کنیم تا این مفهوم را در چارچوب مورد نظر خویش، شرح دهد. پس از آن، در پی همسان کردن این مفهوم با موضوع مورد بررسی خویش در این کتاب و بیان شیوهٔ بکارگیری آن برمی‌آئیم. نقطهٔ آغاز دوبری بررسی مسألهٔ رابطه میان روابط سیاسی، و پایه‌های شکل دهندهٔ آن در جامعه است. وی بر خلاف مارکسیسم رسمی بیان می‌کند که روابط سیاسی بازتاب پایگاه اقتصادی نیستند و از سوی دیگر تفسیر خویش را در اشکالی که در آن‌ها ظاهر می‌شوند نمی‌یابند و خود نیز توضیح خویش نیستند. دوبری می‌نویسد: مشاهدهٔ جوامع مدرن نشان دهندهٔ آن است که ساختار رفتار سیاسی، همراه با جانشین شدن یک شیوهٔ تولیدی به جای شیوهٔ تولیدی دیگر، تغییری بنیادین نمی‌یابد و رابطه‌ای با درجهٔ پیشرفتگی نیروهای تولیدی نداشته و مستقل از آن به شمار می‌رود؛ این ساختارها، علیرغم خواست جوامع، خود را بر آن‌ها تحمیل می‌کنند و در هنگام لزوم حتی نه به گونهٔ امیال و تخیلات، بلکه به صورت گونه‌های مختلفی از رفتار، برضد این جوامع وارد عمل

می‌شود.^۶

دوبری این ایده خویش را در چارچوب نفادی سوسیالیسم اتحاد شوروی شرح داده و می‌نویسد: «تجربه سوسیالیسم» علی‌رغم زمان کوتاه خویش، درس‌های زیادی در این زمینه، پیش می‌نهد. سوسیالیسم، آن گونه که مورد عمل قرار گرفت (و نه آن گونه که مردم می‌پنداشتند) در عمل، هر آن چه در تئوری آن را دور می‌پنداشت (و حتی هر آن چه به موجب همین تئوری ناممکن می‌نمود) را به بار آورد. این تجربه در هر زمان و مکانی، به درجات متفاوت، گونه‌های دینی را برانگیخت، گونه‌هایی که فرض بر آن بود که روابط جدید تولیدی، مانع ظهور دوباره آن شود. اینها همه دلیل بر آن است که در بنیاد پدیده‌های اجتماعی، قدرتی غیرقابل کنترل وجود دارد، قدرتی به ظاهر غیر عقلانی که قوانین منطقی و غایات موجود در پس برنامه‌ریزی‌ها را نقض می‌کند. بررسی‌های کلاسیک در زمینه نهادهای سیاسی این قدرت را که برنامه‌ریزی و اراده روشن افراد، توان کنترل تأثیرات ناشی از آن را ندارند، مورد غفلت قرار داده و خارج از حوزه پژوهشی می‌دانند. و اگر هم به دیده اعتبار به آن‌ها نگریسته شود، چیزی از جنس پندار و جادو به شمار خواهند رفت که ریشه در جهان رازآلود دارند و متخصصان علوم سیاسی را به سفر به سرزمین عجایب^۷ وامی‌دارند و هنگام بررسی آن‌ها سخن از رؤیا و جادو و نیرنگ می‌رود که قابل تحلیل نبوده و در گستره آن‌ها نمی‌گنجد. این به معنای آن است که پژوهشگر، حق را به کمال به جای نیاورد و فراموش کند که اگر جهان در نقطه‌ای قابل توصیف علمی است، در تمام نقاط و سطوح دیگر نیز می‌تواند قابلیت توصیف علمی داشته باشد.^۸

دوبری در این نقطه مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» را طرح می‌کند و می‌گوید: «همانگونه که بخش خودآگاه، بنیاد زندگی روانشناختی فرد را شکل نمی‌دهد، نهادها و تصورات سیاسی نیز اساس و بنیاد حیات سیاسی گروه‌های بشری را شکل نمی‌دهد. این آگاهی مردم نیست که وجود سیاسی آنها را مشخص می‌کند، بلکه وجود اجتماعی آن‌ها که آن آگاهی را شکل می‌دهد، خود پیرو منظومه‌ای منطقی از روابط مادی حاکم می‌باشد. این منظومه منطقی، درگونه‌های

متفاوت نهادهای حقوقی یا فلسفی که هر کدام متناظر با ساختار اقتصادی معینی است ثابت می‌ماند، زیرا که از جنس طبیعت آن نهادها نیست (تا همراه با تغییر آن‌ها تغییر کند). همچنین، مردم این روابط را از طریق پیوندهایی که براساس آزادی میان خود برقرار می‌کنند تولید نمی‌کنند بلکه خود، فرآورده همین روابطی هستند که پیوندها و ارتباطات خود آنها در درون آن شکل می‌گیرد. گروههای سازماندهی شده بشری نیز همچون افراد، - ولی به گونه‌ای دیگر - دارای ناخودآگاه خاص خویش هستند، و ادیان و ایدئولوژی‌هایی که به جای دین برپا می‌شوند، روشن‌ترین نمودهای آن هستند. این همان ناخودآگاهی است که ما آن را «ناخودآگاه سیاسی» می‌نامیم. این ناخودآگاه طبیعتی روان‌شناختی ندارد؛ چه، پایه آن را (برخلاف مثل افلاطونی) تصورات نمادین شکل نمی‌دهد. همچنین، طبیعتی روحانی نداشته و ناشی از جهان غیرعادی و غیبی نیست. (علیرغم تشابه لفظی که این مفهوم با ناخودآگاه جمعی یونگ دارد) این ناخودآگاه به وسیله گونه‌ها و اشکال نمادین برآمده به سطح مشخص نمی‌شود بلکه بوسیله گونه‌های ثابتی از سازماندهی اجتماعی مشخص می‌شود که اشکال و نمادها، تنها نشانه‌هایی از آن هستند.^۹

بنابراین دوبری بر آن است که بدیده‌های سیاسی را نه آگاهی مردم و آراء و امیال آن‌ها پدید می‌آورد و نه روابط اجتماعی و منافع طبقاتی‌ای که این آگاهی را شکل می‌دهند بلکه، انگیزه‌ها و پایه‌های این بدیده‌ها در آن چیزی است که «ناخودآگاه سیاسی» نام دارد و عبارت است از ساختاری که بر اساس روابط مادی گروهی قرار گرفته و فشاری غیرقابل مقاومت را بر افراد و گروهها وارد می‌کند. این روابط از نوع روابط قبیله‌ای و گروهی و مذهبی و حزبی است که قدرت مادی بر فشار و احیاگر خود را از ارتباطاتی برمی‌گیرد که میان مردم برقرار می‌کند و این ارتباطات چارچوبی برای همبستگی و تفرقه و اختلاف و ائتلافی را تشکیل می‌دهد که در نتیجه همین روابط مادی شکل می‌گیرند. این ساختار روابط ناخودآگاه، علیرغم تغییراتی که در رو ساخت و در نتیجه تحول پدید آمده در زیرساخت متناظر با آن پیش می‌آید، همچنان ثابت و کارآمد باقی خواهد ماند.

این ساختار روابط ناخودآگاه، جزئی از آن روساخت نیست و بنابراین، پیرو تغییرات آن نخواهد بود بلکه دارای هستی خاص خویش است که همزمان، مستقل از دو ساختار است. گرایش‌های قبیله‌ای و تعصب گروهی و گرایش به دستیابی به غنائم و منافع، بدیده‌هایی هستند که در وجود گروه‌ها، چه بصورت فعال و چه بصورت پنهان، باقی خواهند ماند. افراد چه در جامعه‌ای فتودال زندگی کنند و چه در جامعه‌ای سرمایه‌داری و یا جامعه‌ای سوسیالیست (از نوع سوسیالیسم‌هایی که اکنون وجود دارند) می‌گوئیم: «وجود گروه‌ها» و نه فقط روان فردی. زیرا که «ناخودآگاه سیاسی» یک ناخودآگاه گروهی است، بدان سبب که مسئله در رابطه با ارتباطات سیاسی اجتماعی موجود میان افراد است و نه رفتار فرد. به همین دلایل است که «ناخودآگاه سیاسی» با مفهوم ناخودآگاه نزد روانکاوان تفاوت دارد.

البته ما نیز آنگاه که مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» دوبری را مورد استفاده قرار می‌دهیم آنرا همانگونه که هست و با مضمون تام و کمال خویش بکار نمی‌بریم، بلکه به همان میزان تفاوت موضوع ما از موضوع وی (که تفاوت چندان کمی نیست) در آن دخل و تصرف خواهیم کرد زیرا که دوبری در فضای جامعه صنعتی اروپا می‌اندیشید و می‌نوشت، فضایی که در آن روابط عشیره‌ای و قبیله‌ای جایگاهی پائین‌تر و کم‌اهمیت‌تر از جایگاه روابط اقتصادی پیشرفته یعنی روابط تولید داشته‌اند. ولی در مورد جامعه عربی گذشته و حال، تقریباً عکس این مسئله صادق است. در این جامعه روابط اجتماعی دارای رنگ و بوی قبیله‌ای و عشیره‌ای هنوز هم جایگاه اساسی و برتر را در زندگی سیاسی دارند، در حالیکه روابط اقتصادی، یعنی روابط تولید، سلطه‌ای جزئی و اندک در جامعه دارند. بدین ترتیب، اگر کارکرد مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» از دید دوبری، بیان جنبه‌های قبیله‌ای و دینی در رفتار سیاسی در جوامع معاصر اروپائی باشد، از دید ما این کارکرد کاملاً برخلاف مفهوم دوبری است، یعنی بیان جنبه‌های سیاسی رفتار دینی و قبیله‌ای در درون جامعه عربی قدیم و معاصر است. البته این مسئله‌ای پراهمیت است، زیرا سیاست در جوامع ما، به نام دین و قبیله

جریان داشته و تاکنون نیز بر این راه رفته است. بنابراین، ناخودآگاه سیاسی پایه‌گذار عقل سیاسی عربی، نباید تنها به عنوان «امور دینی» و امور قبیله‌ای قلمداد شود که از پشت پرده، کنش سیاسی را جهت می‌دهند، بلکه همچنین باید به عنوان «امر سیاسی» قلمداد شود که در پشت پرده مذاهب دینی و تعصب قبیله‌ای قرار گرفته است. دوبری با توجه به داده‌هایی که جامعه اروپا در اختیار وی می‌نهد، ترتیب زیر را میان امر سیاسی و امر ایدئولوژیک و امر دینی برقرار کرده و می‌گوید: برای فهم امر سیاسی نباید به خود سیاست، بلکه به ایدئولوژی رجوع کرد و برای فهم امر ایدئولوژیک، باید به دین رجوع کرد و برای فهم امر دینی باید نه به دین، بلکه به فیزیک اجتماعی^۱ (روابط اجتماعی به معنای گسترده از جمله روابط خویشاوندی و قبیله‌گی) نگریست. اما واضح است که اینگونه ترتیب امور، به هیچ وجه در مورد تجربه تمدنی عربی - اسلامی، درست نخواهد بود زیرا که برخلاف نظر دوبری - آنچنان که در این جوامع پیداست - این امر اجتماعی است که سیاست را پایه‌گذاری می‌کند و سیاست نیز پایه‌های ایدئولوژی را می‌ریزد و ایدئولوژی نیز به نوبه خود به پایه‌ریزی امر دینی (مذهب) می‌پردازد. بنابراین، سطح در اینجا، مذهبیت دینی است و نه گزینش سیاسی؛ و در پایان، ناخودآگاه سیاسی از دید ما - دست کم همچون اروپای کنونی - آنچنان که دوبری می‌پنداشت، براساس دین قرار نمی‌گیرد. بلکه این مذاهب و گرایش‌های دینی است که از ناخودآگاه سیاسی می‌تراود و آنرا می‌پوشاند. و این نکته در فصل‌های مختلف این کتاب، نمودار می‌شود.

-۳-

پس از مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» که پدیده سیاست را در سطح اندیشه و عمل از درون کنترل می‌کند، به منبع و مرجع عام «عقل سیاسی» می‌رسیم که مقامی دارد همچون جایگاه نظام معرفتی نسبت به عقل تئوریک فلسفی و کلامی و فقهی. «عقل سیاسی» منبع و مرجعی است که چارچوب خود ناخودآگاه سیاسی را شکل می‌دهد و تشکیل دهنده «جایگاه» این ناخودآگاه در «روان»

گروهی است و ما از آن تحت عنوان «مخیله اجتماعی» (Imaginaire Social) یاد می‌کنیم. و آنرا از جامعه‌شناسی معاصر به وام می‌گیریم. همانگونه که در مورد مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» گذشت، اینجا نیز، سخن را به یکی از پژوهشگران معاصر جامعه‌شناسی وامی‌گذاریم تا این مفهوم را که اینک اهمیت فراوان در پژوهش‌های جامعه‌شناختی و ادبی و نشانه‌شناختی معاصر دارد، برای ما شرح دهد. نقطه شروع پیر آنراست در تعریف مخیله اجتماعی تعریف ماکس وبر از کنش اجتماعی. به عنوان فعالیتی است که کنشگران اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد تا رفتار خود را در برابر یکدیگر براساس آن، سازماندهی کنند. او می‌گوید: در واقع برای انجام کنش اجتماعی، فرض بر آن است که همه رفتارهای فردی در عملی ادغام شوند که رنگ و بوی تداوم داشته باشند و بنابراین رفتارها بر طبق قواعد ضمنی پنهانی، سازمان یافته و براساس انتظاری که همدیگر را از دیگری دارند، با هم ترکیب شوند. به بیان دیگر، فعالیت اجتماعی به عنوان امری که سازماندهنده حرکات و رفتارهای گوناگون افراد است و آنرا به سوی اهدافی مشترک هدایت می‌کند، مستلزم وجود ساختاری پیچیده از ارزش‌ها و عملیات می‌باشد. معنا و دلالت تعیین و ادغام است، درک این که مستلزم وجود یک زبان نمادین (شیفر) اجتماعی پنهان نیز می‌باشد. هیچ فعالیت اجتماعی نیست که بتوان آنرا تنها به عناصر فیزیکی و مادی‌اش از جاع داد زیرا آنچه بنیاد فعالیت اجتماعی را شکل می‌دهد آن است که این فعالیت در پی تحقق در دوزان شبکه‌ای است از دلالت‌ها و معانی که در درون این شبکه، چهره جزئی حرکات و رفتارها و افراد و زبان به چهره‌ای کلی تبدیل شود. بنابراین، هر جامعه‌ای برای تشخیص مجموعه‌ای سازمان یافته از تصورات و ایده‌ها را برمی‌سازد، یعنی هر جامعه مخیله‌ای دارد که از طریق آن خود را باز تولید می‌کند، مخیله‌ای که بویژه باعث می‌شود گروه بواسطه آن خود را بشناسد و هویت‌ها و نقش‌ها را توزیع کند و نیازهای گروهی و اهداف مورد نظر خود را بیان کند. جوامع مدرن نیز همچون جوامع ابتدائی که با نوشتار آشنا نبودند این مخیله‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. یعنی جوامع خود را از طریق همین منظومه تصورات، مشخص نموده و تعریف می‌کنند و ارزش‌ها و

[illegible]

پدیده‌ای گروهی است) در مخیله اجتماعی است و نه در نظام معرفتی. نظام معرفتی حاکم بر کنش معرفتی است ولی مخیله اجتماعی از آنجا که منظومه‌ای از بدیهیات و هنجارها و ارزش‌ها و سمبل‌ها است، میدان بدست آوردن شناخت و معرفت نیست بلکه حوزهٔ باورها است، حوزه‌ای که در آن حالت ایمان و اعتقاد حاکم است. بدین ترتیب اگر نظام معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول و اقداماتی است که ساختار ناخودآگاه معرفت را در دوره‌ای از تاریخ شکل می‌دهد^{۱۳}، مخیله اجتماعی را می‌توان مجموعه‌ای از تصورات و سمبل‌ها و معانی و هنجارها و ارزش‌هایی نامید که ساختار ناخودآگاه ایدئولوژی سیاسی را در دورهٔ تاریخی معین و گروه اجتماعی منظمی شکل می‌دهد. این به معنای آن نیست که گسستی کامل میان عقل سیاسی و نظام معرفت وجود دارد. عقل سیاسی پیش از هر چیز «عقل» است و بنابراین ضرورتاً با نظام معرفتی ارتباط دارد. ولی از آنجا که «سیاسی» نیز هست، مقید به یک نظام معرفت و اصول و ابزارهای آن نظام نیست بلکه در این حوزه به «انجام» سیاست می‌پردازد و آنچه را که مناسب مسائل خویش و در خدمت باورهای خویش بیابد، به کار می‌گیرد. یعنی هم بیان (تشبیه و استعاره و تمثیل و قیاس و...) را بکار می‌گیرد و هم عرفان (همسانی و...) را و هم استقراء و استنتاج را؛ و در همان وقت به اصل «هر نکته مقامی دارد» عمل می‌کند و هدف وی نیز قانع ساختن دیگران است و از طریق همین سعی در قانع سازی دیگران، خود نیز ایمان و باور بیشتری می‌یابد؛ و در یک کلمه: ابزار عقل سیاسی «اعتقاد» است و اعتقاد آنچنان که معمولاً بیان می‌شود به «قلب» است یعنی به احساس. اینجاست که درون‌نگری همیشه همراه گفتن سیاسی، و نیز بسیج خیال و استفاده از سمبل و مورد خطاب قرار دادن «عموم» و «توده» (با کلماتی همچون «ای مردم»، «ای برادران» و «ای دوستان») توجیه پذیر می‌شود.^{۱۵}

منطق گروه و توده براساس هنجارهای معرفت قرار ندارد. اعتقاد و ایمان در رجه‌ای پائین‌تر از پله‌های معرفت قرار ندارد (که معرفت در مورد آن حکم کند). خطا و اشتباه در حکم هم نیست. ما تصمیم نمی‌گیریم که ایمان بیاوریم یا ایمان نیاوریم. مشکلات مربوط به صدق و مشروعیت باورهای گروهی، به زبانی بسیار

ساده، معنایی ندارند. ایمان صورت پیشین (قالب ذهنی پیشاتجربی) اجتماعی بودن انسان (هستی سیاسی) است، و بدین معنا، لازم نیست که توجیه و انگیزه‌های خویش را بیان کند.

ناخودآگاه سیاسی و مخیله اجتماعی، دو مفهوم اجرایی هستند که عقل سیاسی را به مشخصه‌های وی پیوند می‌دهند و نمودهای آنرا تغذیه می‌کنند. این دو، جنبه روانی-اجتماعی یا عنصر فردی-گروهی پدیده‌های سیاسی، یعنی چگونگی ممارست قدرت سیاسی را شکل می‌دهند: اینکه آیا حاکم آنرا مستقیماً بر افراد تحت حکم روادارد و بدین ترتیب جامعه به شکل چوپان و گله (و نه چیزی جز این دو) درآید، یا اینکه حاکم قدرت را بواسطه «حوزه‌ای» خاص بر محکومان روا دارد. حوزه‌ای که «جنگ و جدال» در آن بواسطه سیاست انجام گیرد. مفهومی که در اینجا مد نظر ما است «حوزه سیاسی» است که اکنون درصدد سخن گفتن از آن هستیم.

- ۴ -

«حوزه سیاسی» نیز مفهومی است که ما آنرا از پژوهشهای جامعه‌شناختی معاصر به وام گرفته و آنرا در بررسی موضوع مورد نظر خویش به کار می‌گیریم تا بدین وسیله بر یکی از جنبه‌های اساسی تجربه تمدنی عربی-اسلامی در مقایسه با تحول همان پدیده در اروپای غربی، آگاه شویم. در معرفی این مفهوم، منبع اصلی ما کتاب برتراند بدیع یکی از اندیشمندان معاصر فرانسوی در حوزه جامعه‌شناسی تحت عنوان «دو دولت» قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین اسلام، خواهد بود. اگر بخواهیم مشکلی که مؤلف کتاب در پی معالجه آن است را به حوزه اندیشه عربی نزدیک سازیم، می‌توان گفت که بررسی که مؤلف در پی پاسخ به آن است، از این قرار است: چرا «دولت» در اروپا از دولت «شاهزادگان» (شاه یا امپراطور) به دولت مدرن یعنی دولت مدرنیته سیاسی، دولت قانون و نهاد تحول یافت، دولتی که مشروعیت خود را از آن می‌گیرد که نماینده اراده ملت است، اراده‌ای که توسط انتخاباتی آزاد بیان می‌شود، و در راه خدمت به منفعت

عمومی گام برمی دارد...؟ و در مقابل چرا دولت در سرزمین های اسلامی در طی سده های میانه به دولتی مدرن از این گونه، تحول نیافت؟ و نیز چرا تلاش های نخبه های معاصر در سرزمین های اسلام برای انتقال «مدرنسیسم سیاسی» غرب به این سرزمین ها، با شکست مواجه شد؟

مؤلف در عین طرح این سؤال چند لایه، تصریح می کند که در پی آغاز از توهم جهانی بودن الگوی غربی نیست، بلکه در پی آن است که ویژگی این الگو را از طریق مقایسه آن با الگویی که در سرزمین های اسلامی رواج داشت، نشان دهد. این مقایسه، مقایسه ای میان دو الگوست، به گونه ای که هر کدام از آنها را در تضاد با دیگری مطرح می کند و نه اینکه یکی از آنها اصل و دیگری فرع باشد. و با کشف خصوصیت الگوی اروپائی از طریق خوانش آن بوسیله الگوی اسلامی، خصوصیت این الگوی اسلامی، واضح و روشن، قلمداد می شود.

بدین ترتیب، و با تطبیق این روش، مؤلف کشف می کند - یا به عبارتی به روشنی بیان می کند - که ظهور دولت مدرن اروپائی یعنی دولت نهادها و منافع عالی ملی (در برابر دولتهای دیکتاتوری از یک سو و منافع قبیله ای و گروهی از سوی دیگر) در اروپا، نتیجه یک فرایند تاریخی بود که منجر به ظهور حوزه ای جدید در زندگی اجتماعی یعنی حوزه «سیاسی» شد، حوزه ای خاص فعالیت سیاسی که رقیب شاهزادگان و کلیسا است و خود را به عنوان جایگزینی برای آن دو در زندگی سیاسی، پیش می نهد. این حوزه در نتیجه تنش میان شاهزادگان و کلیسا در طی سده های میانه، ظهور کرده، تنشی که از جمله نتایج آن، ظهور تئوری قرارداد اجتماعی است و بر آن است که قدرت کلیسا از خداوند ناشی می شود و بنابراین قدرتی بالاتر است، درحالی که قدرت شاهان از ملت برمی خیزد و بنابراین، قدرتی پائین تر است. این تقسیم در منبع قدرت منجر به قائل شدن به امکان عزل شاهان در صورت عدم فعالیت در جهت خدمت به مردم و به سود «منافع عمومی» و بایه ریزی مشروعیت قدرت براساس قرارداد اجتماعی، گشت. این مسئله باعث تشکیل حوزه جدیدی شد به نام حوزه سیاسی که تجسم آن، همان چیزی است که تجدد سیاسی نامیده می شود. تجددی که خود به نوبه خویش،

در دولت‌نهادها (ی) سازمان یافته) به عنوان نفی دولت شاهی، نمودار می‌شود. این چیزی بود که در اروپا اتفاق افتاد، اما سرزمین‌های اسلامی (سرزمین‌های عربی و ایران و ترکیه) از دید مؤلف، چنین فرآیند تاریخی را شاهد نبوده، و بنابراین (تاکنون) شاهد گسستی میان شاه و آنچه که در این سرزمین‌ها «دولت» نامیده می‌شود - همچنانکه در اروپا ایجاد شد - نبوده‌اند. در این سرزمین‌ها تاکنون شاه (حاکم) همان دولت است و دولت نیز همان شاه. دلیل آن هم از دید مؤلف عدم وجود کلیسا در اسلام بود که باعث می‌شد آن تنشی که در اروپا میان شاهان و کلیسا ایجاد شد، در تاریخ سرزمین‌های اسلامی وجود نداشته باشد. آنچه آمد در مورد گذشته بود. مؤلف در مورد مشکل کنونی نخبگان مسلمان بر آن است که شکست این نخبگان مسلمان در وارد ساختن تجدد سیاسی غرب و پایه‌گذاری آن در این سرزمین‌ها، یک عامل اصلی دارد و آن اینکه حوزه سیاسی در این کشورها، همچون سده‌های میانه، حوزه‌ای است که شاه به تنهایی آنرا اشغال می‌کند و دین، تنها، شمشیر مشروعیت بخش پادشاه به شمار می‌آید. این پدیده از دید وی تفسیرگر آن است که جنبش‌های اعتراضی که جهان عربی - اسلامی امروزه شاهد آنهاست، همزمان هم ضد شاه (حاکم) و هم ضد نخبگان جدید و حکومتها و مجالس آنها است. زیرا در زمانی که همه ایدئولوژی‌های وارداتی که از تجربه سیاسی اروپا به وام گرفته شده‌اند با شکست مواجه شده‌اند، در مقابل توده‌ها چیزی جز اسلام باقی نمی‌ماند و در برابر دعوتگران نیز چیزی جز اسلام برای بسیج توده‌ها وجود ندارد و این توجیه‌گر روند معاصر «بیداری اسلامی» است.^{۱۶}

در واقع مضمون این تفسیر، چیز جدیدی با خود به همراه ندارد. زیرا که برای همه روشن است که مدرنیته سیاسی در اروپا نتیجه تنشی بود میان شاه و کلیسا از یک سو و شاه و نیروهای اجتماعی بورژوازی روبه رشد از سوی دیگر. اما تفسیر عدم تحوّل اوضاع سرزمین‌های اسلامی به سوی مدرنیته‌ای سیاسی از نوعی که در اروپا رخ داد، و ارجاع این مسئله به عدم وجود نهاد کلیسا در این سرزمین‌ها نوعی قیاس معکوس است که نمی‌توان به آن اطمینان داشت. مگر

اینکه عملاً ثابت شود که وجود کلیسا شرط ضروری برای ایجاد مدرنیته سیاسی است، و البته اثبات چنین چیزی ناممکن است. این گونه استدلال ما را به یاد تئوری ماکس وبر در مورد شکل‌گیری سرمایه‌داری در اروپا می‌اندازد. از دید ماکس وبر «اخلاق» پروتستانی که همراه با جریان اصلاح‌گرایی دینی مارتین لوتر به قرن شانزدهم انتشار یافت و بر کار و کسب و صرفه‌جویی در هزینه‌ها تأکید می‌کرد، در پس انتشار «روح سرمایه‌داری» بود، که بر پایه جستجوی سود و برنامه‌ریزی و رفتار عقلانی قرار دارد... بدین ترتیب ظهور اقتصاد سرمایه‌داری تا حدود بسیاری وابسته به مذهب پروتستانی می‌باشد. اگر ما نیز همچون برتراند بدیع، بر قیاس معکوس تأکید داشته باشیم، براساس تئوری وبر باید به آن قائل باشیم که سرمایه‌داری در جهان عرب ظهور نکرد، بدان سبب که این سرزمین‌ها، اصلاح‌گرایی دینی از آن گونه که اروپا همراه با لوتر شاهد آن بود را به خویش ندید. قائل شدن به این مسئله خواهان آن است که پیش از همه چیز ثابت کنیم که سرمایه‌داری جز در یک حالت بوجود نمی‌آید، حالتی که براساس جنبش اصلاح‌گرایی دینی از نوعی که لوتر و کالوین انجام دادند، قرار دارد. و البته این چیزی است که کسی قائل به آن نشده است و حتی کسانی نیز عکس این قضیه را صادق دانسته‌اند و بر آن می‌روند که اخلاق پروتستانی نه علت روح سرمایه‌داری بلکه نتیجه تحول اقتصادی در راستای سرمایه‌داری بود.

البته می‌توان تفسیری دیگر از بوجود آمدن مدرنیته سیاسی و سیستم سرمایه‌داری (که دو پدیده همراه هم هستند) در اروپا ارائه داد. تفسیری که از دیدگاه ما واقع‌بینانه‌تر است معتقد است که بدون وجود تنش میان نیروهای اجتماعی درونی و بدون دخالت و تأثیر نیروهای خارجی، تحول اوضاع در اروپا و گام نهادن در راه مدرنیته سیاسی و سیستم سرمایه‌داری انجام نمی‌گرفت.

برخلاف این، حتی نیروی خارجی (یعنی جهان اسلام) برای اروپای سده‌های میانه انگیزه تحول به شمار می‌آمد، زیرا که نوعی تهدید خارجی در سطح تصورات و حافظه اجتماعی - و نه در سطح واقعیت - به شمار می‌آمد. و این چیزی بود که باعث بسیج و اتحاد نیروهای مختلف گشته بود. ولی عامل

خارجی در مورد جهان اسلامی - عربی از مهم‌ترین عللی بود که در پس فروپاشی و سیر فقهقرائی اوضاع یا حداقل سکون و در جازدن آن، قرار داشت. این عامل خارجی در حمله مستقیم و ویرانگری نمودار می‌شود که جهان عربی - اسلامی از حمله مغولان تا جنگهای صلیبی و پس از آن روند جدید گسترش اروپائی، در معرض آن قرار گرفته است.

می‌توان این تفسیر را با پرسش‌های زیر تقویت نمود: اگر قدرت خارجی وجود داشت که همچنان که اروپای توسعه طلب و جهان عربی - اسلامی را در معرض فشار قرار داده و به سرکوب تجدد در این کشورها پرداخت، اروپا را مورد فشار و سرکوب قرار می‌داد سرانجام مدرنیته سیاسی در اروپا چگونه بود؟ همچنین، سریال صنعتی شدن در اروپا و تنش‌های اجتماعی که در این منطقه رخ داد، بدون آن مواد اولیه و بازار خارجی (که توسعه طلبی استعمارگرایانه که همه جای جهان را درنوردید، برای آن به ارمغان آورد) به کجا منتهی می‌شد؟ در پایان، جهان عربی - اسلامی معاصر در صورتی که اروپا به دخالت سیاسی و اقتصادی و نظامی مبادرت نکرده و مانع پیشرفت تجربه محمدعلی پاشا نمی‌شد، به چه صورت بود؟

بدین ترتیب روشن خواهد شد که عدم به وجود آمدن مدرنیته سیاسی در جهان معاصر عربی - اسلامی را تنها، گذشته تفسیر نمی‌کند، بلکه باید دوران اکنون را نیز در حسابهای خویش بگنجانیم. همچنین، حضور غرب استعماری به مثابه قدرتی جهانی، که تداوم رشد آن وابسته به جلوگیری از رشد و توسعه جهان عربی و اسلامی و همه کشورهای جهان سوم است، در این میان عاملی قابل توجه است. البته این بدان معنا نخواهد بود که موانع درونی را نادیده انگاشته یا از نقش آنها در این میان بکاهیم. ولی تداوم این موانع و بازتولید مستمر آنها حداقل تا حدودی به عوامل خارجی یعنی به توسعه استعماری و سلطه غرب بازمی‌گردد.

پس از این نگاه کوتاه که از دید ما برای نگرشی درست به امور، لازم می‌آید، به مفهوم «حوزه سیاسی» بازمی‌گردیم تا ابتدا بر اهمیت عملی آن تأکید کرده و سپس مشاهده کنیم که راه و روش یگانه‌ای برای ظهور حوزه سیاسی در جوامع

وجود نداشته است. ظهور این حوزه در اروپا همزمان شد با پایان تنش میان کلیسا و شاهان، و منجر شد به ایده‌ای مبنی بر اینکه منبع قدرت سیاسی نه کلیسا و نه حقوق الهی که شاهان ادعای آن را داشتند، بلکه ملت (قرارداد اجتماعی و منافع عمومی) است. اما چیزی که در اروپا اتفاق افتاد، حالتی از میان‌حالت‌های متفاوت پیش نبود، حالتی که به سبب برخی از عوامل به دولت نهادینه معاصر تبدیل شد، دولتی که تاریخ شبیه آنرا به خود ندیده بود. ولی حوزه سیاسی به مثابه حوزه‌ای خاص که در آن سیاست بدون کلیسا و یا چیزی که به جای آن برخیزد جریان یافت، پدیده‌ای بود که در تجربه‌های تاریخی چندی، از جمله تجربه دموکراسی یونان و تجربه «معاویه» در تمدن عربی اسلامی پدید آمده بود و آنچه در اینجا بیش از همه برای ما اهمیت دارد آن است که آنچه حوزه سیاسی را آنگونه که در اروپا ظهور یافت متمایز می‌کند، آن است که این حوزه به نوعی در پیوند با ایجاد نظام سرمایه‌داری در اروپا بود یا حداقل همزمان با آن بوجود آمد. از جمله خصوصیت‌های نظام سرمایه‌داری نیز این بود که جامعه‌ای که در آن بوجود آمده بود را به روشنی به دو ساخت تقسیم می‌نمود: یک زیرساختار (پایگاه) اقتصادی که صنعت، ستون فقرات آن را شکل می‌دهد و یک روساختار که پایه آن را سازمانهای دولتی و نهادهای ایدئولوژی‌های مربوط به آن شکل می‌دهد. ولی جوامعی که اوضاع در آن به مرحله سرمایه‌داری نرسیده است، با چنین تمایز آشکاری میان دو ساختار ناآشنا است و تداخل عناصر این دو ساختار در آنها پدیده‌ای غالب است، به گونه‌ای که کل جامعه را به صورت یک ساختار کلی نمایان می‌سازد. این همان صفتی است که آنچه در ادبیات سیاسی و جامعه‌شناختی معاصر تحت عنوان «جوامع پیشا سرمایه‌داری» شناخته می‌شود را متمایز می‌کند. این موضوعی است که شایسته است تا بیشتر به آن بپردازیم، نه تنها بدان سبب که جامعه عربی دوران قدیم و دوران جدید، به این دسته از جوامع پیشا سرمایه‌داری تعلق دارد، بلکه همچنین بدان سبب که طرح رابطه میان اندیشه واقعیت طرحی بی خود، و بی نتیجه و ناسودمند خواهد بود اگر بر تصویری روشن از وضعیت جامعه‌ای که این رابطه در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد، استوار

نباشد. آیا جامعه مورد نظر، از دسته جوامع سرمایه‌داری است که آنچنان که گفتیم در آن تمایزی آشکار میان زیرساخت و روساخت وجود دارد و یا از دسته جوامع پیشاسرمایه‌داری است که هر دو ساخت پیش گفته، در آن متداخل بوده و آنچنان که در فقره زیر خواهد آمد، یک ساختار یکپارچه را شکل می‌دهند؟

۵-

وقتی که یک تئوری در حوزه‌ای پدیدار می‌شود تا براساس بررسی دقیق قوانین حاکم بر ترکیب پدیده‌های موجود در آن حوزه و عوامل تحول آنها، تفسیری برای آنها ارائه دهد، و ما درصدد انتقال این تئوری به یک میدان کاملاً متفاوت برآئیم تا به کار ما در تفسیر پدیده‌های موجود در آن میدان آید، نتیجه حاصل، آن خواهد بود که مفاهیم این تئوری برآمده از واقعیت که به فهم و شناخت در حوزه نخست شود رسان بود آنگاه که در حوزه‌ای دیگر به کار گرفته شود تبدیل به مانعی معرفت‌شناختی خواهد شد که ما را از رسیدن به ذات و بنیاد این امور باز خواهد داشت. قضیه «دو به اضافه دو برابر است با چهار» اگرچه یک معادله درست ریاضی است ولی نه در انواع مختلف ریاضیات، زیرا که گونه‌هایی از ریاضیات وجود دارد که اگر این قضیه دقیقاً به همین صورت در آنجا مورد استفاده قرار بگیرد نتیجه اشتباه خواهد بود. زیرا که حاصل ضرب دو در دو در انواع خاصی از ریاضیات بیشتر یا کم‌تر از چهار خواهد بود. همچنین، قوانین فیزیک کلاسیک و مفاهیم پایه‌ای آن، قابل تطبیق در میدان هسته‌ای نیستند و کمکی به دستیابی به معرفت در این میدان نمی‌کنند بلکه مانعی معرفت‌شناختی در این میدان بشمار می‌آیند.

از دید ما، مفاهیم یا تئوری‌هایی که برآمده از بررسی ساختار جامعه سرمایه‌داری و نیز عوامل (یا قوانین) پیشرفت آن است، اگر همانگونه که هست برای تطبیق در یک جامعه دیگری - که در مقایسه با جوامع سرمایه‌داری، از درجه متفاوتی از پیشرفت برخوردار باشند - بکار گرفته شوند، به مانعی معرفت‌شناختی تبدیل خواهند شد. این مسئله هم چنانکه بر مفاهیم ماتریالیسم تاریخی

(رسمی) صدق می‌کند، بر مفاهیم و تصورات جامعه‌شناسی غربی - علمی که تمامی مقولات و مفاهیم خود را از جوامع معاصر غربی برمی‌گیرد نیز صدق می‌کند. اگر جامعه‌شناسان غربی این امر را مسلم می‌گیرند، بدان سبب است که به چهره‌آشنایی تجربی روش‌های پژوهشی خویش، اذعان داشته و از آن به دفاع برمی‌خیزند، ولی مارکسیست‌های سنتی یعنی مارکسیست‌های دوره‌استالین و شاخه‌های متداوم آن، با استناد به چهره‌فراگیر قوانین ماتریالیسم تاریخی به انتقاد از این جامعه‌شناسی برمی‌خیزند و به این مسئله آگاه نیستند که ماتریالیسم تاریخی دو جنبه دارد، یک جنبه ایدئولوژیک که همان چهره‌فراگیری است که «مبارزان» به هدف بسیج مخیله‌ستمدیدگان به طور عموم و بسیج آگاهی طبقه کارگر بطور ویژه، به مقولات و قوانین این ایده، می‌افزاید و دیگری جنبه علمی که همان روشی است که مارکس در تحلیل ساختار جامعه اروپا در قرن نوزدهم بکار گرفت.

این روش، روشی «علمی» است و ما از آنرو کلمه «علمی» را میان دو گیومه قرار می‌دهیم تا نسبیتی که هر روش علمی از آن برخوردار است را نشان دهیم. وجه تمایز روش علمی حاکم در قرن نوزدهم، آن است که در بررسی پدیده‌ها، از «اکنون» پدیده‌ها آغاز می‌کند (یعنی کشف قوانین ترکیب آنها) و به سوی نوشتن تاریخ آنها حرکت می‌کند. این روش، در طبیعیات (فلسفه طبیعی نیوتن و لابلش و...) و فیلولوژی (فقه اللغة) و قوم‌شناسی (مورگان و اصل خانواده) و در زمان‌نگاری یا کرنولوژی (کوفیه) و در زیست‌شناسی (داروین و تنوری تکامل) و فلسفه تاریخ (هگل و...) روشی حاکم بود. این روش دارای دو جنبه است، جنبه‌ای که مربوط به «اکنون» یک پدیده یعنی قوانین ترکیب آن است که جنبه مربوط به «علم» است زیرا بیانگر روابط موجود میان عناصر یک پدیده، آنچنان که از «اکنون» آن بدست می‌آید است. جنبه دیگر مربوط به تاریخ یک پدیده یا «قوانین» پیشرفت آن است و به فلسفه و ایدئولوژی تعلق دارد نه به علم، یا دست کم در آن دو چهره ایدئولوژیک و علمی به هم می‌آمیزد. زیرا که «گذشته» در اینجا از طریق آنچه از آن در پدیده‌های کنونی «باقی مانده» مورد بررسی قرار

می‌گیرد. و البته، این «گذشته» به هدف دستیابی به بنیاد و ذات و حقیقت آن بدون توجه به «اکنون» مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه برخلاف این، به گونه‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد که نتایج بررسی و تفسیر، پژوهشگر را از «اکنون» پدیده مورد بررسی، مورد تأیید و تحکیم قرار دهد.

این همان چیزی است که مارکس انجام داد. وی نظام سرمایه‌داری را آنگونه که در زمان وی بود، مورد بررسی قرار داد و قوانین حاکم بر آن را کشف کرد و سپس براساس آنچه از عناصر «نظام پیشین» در نظام سرمایه‌داری باقی مانده بود، نوشتن تاریخ این نظام پیشین را به گونه‌ای آغاز کرد که از آن، مرحله‌ای از پیشرفت بسازد، مرحله‌ای که منجر به نظام سرمایه‌داری شد. وی این کار را در مورد مراحل پیشین تر نیز انجام داد. مورگان در مورد «اصل خانواده» و داروین در مورد «اصل انواع» نیز چنین کاری انجام دادند. انگلس، دوست مشهور مارکس در این زمینه درباره «کشف» مورگان می‌نویسد: این کشف که توضیح داد که قبیله ابتدایی قائم بر نظام مدرسالاری (که در آن مادر رئیس خانواده بزرگ است و نه پدر) مرحله سابق بر خانواده مبتنی بر مدرسالاری می‌باشد (که در آن پدر رئیس خانواده است) که اکنون در ملتهای متمدن جریان دارد؛ و این کشف در زمینه تاریخ اولیه انسان، از همان اهمیتی برخوردار است که تئوری تکامل داروین در زمینه زیست‌شناسی و تئوری مارکس در مورد ارزش افزوده در زمینه اقتصاد (سیاسی سرمایه‌داری) از آن برخوردار بودند.

تشابهی که انگلس میان اکتشافات مورگان و داروین و مارکس برقرار می‌بیند، پایه در یک چیز دارد: روشی که شرح آن پیش از این رفت، و از «اکنون» یک پدیده آغاز می‌کند و به سوی نوشتن تاریخ آن پیش می‌رود. مارکس خود حقیقت این روش را بیان کرده و می‌گوید: آنچه بیش از همه برای ما اهمیت دارد، بیان جایگاه‌هایی است که باید حوادث تاریخی را در آن قرار داد تا بدین ترتیب اقتصاد بورژوازی به عنوان تکامل تاریخی محض شیوه‌های تولید، با شیوه‌های تولید پیش از خود ارتباط یابد، ولی، نگارش تاریخ واقعی روابط تولید برای تحلیل دقیق قوانین اقتصاد بورژوازی ضرورتی ندارد، زیرا فهم درست قوانین این اقتصاد -

یعنی فهمی که برپایه نگرش به آنها به مثابه روابطی که در طول تاریخ، بوجود آمده‌اند، ما را دائماً به سوی مقایسه این نظام با گذشته آن راهبری می‌کند، دقیقاً همانگونه که در علوم طبیعی اتفاق می‌افتد. این بازخوانی (عناصر گذشته نظام بورژوازی) به همراه تصور صحیح «اکنون»، کلید گذشته را در اختیار ما قرار می‌دهد. وی همچنین می‌گوید: مقوله‌هایی که بیانگر روابط حاکم در این جامعه (بورژوازی) است و به پژوهشگر امکان فهم ساختار آنرا می‌دهد، همزمان به ما توانائی فهم و شناخت ساختار جوامع سابق بر این جامعه و روابط تولید خاص آن‌ها را ارائه خواهد داد. مارکس در جایی دیگر می‌گوید: اگر ما از تکامل تاریخی محض می‌گوئیم، به طور کلی بدان سبب است که تأکید کنیم که گونه اخیر این جامعه چیزی نیست جز نتیجه تکامل جوامع سابق، جوامعی که عبارت از مرحله بودند که منجر به شکل‌گیری این نظام اخیر شدند. بنابراین، ما همیشه آنها را غرض‌ورزانه (به هدف شناخت «اکنون») به تصویر می‌کشیم. اقتصاد سیاسی بورژوازی به شناخت جامعه باستان (یونانی رومی)، شیوه تولید برده‌داری و جامعه فئودالی و جامعه شرقی دست نمی‌یابد، مگر روزی که جامعه بورژوازی دست به نقادی خویش بزند.^{۱۸}

بنابراین تحلیل ماتریالیستی تاریخ، آنگونه که مارکس آنرا انجام داد (بگذریم از قالب‌های ماتریالیسم تاریخی استالینی) «علم» تکامل جامعه‌ها در طول تاریخ نیست، بلکه تئوری پردازی «غرض‌ورزانه» و هدفمندی است که در مورد گذشته اقتصادی اجتماعی - بویژه در اروپا - اجرا می‌شود و هدف از آن نه کشف «حقیقت» آنگونه که هست، بلکه ایجاد یا برسازی «حقیقت‌هایی» است که نتایج بدست آمده از بررسی معینی از نظامی که «اکنون» (یعنی «اکنون» مارکس) بابر جاست، را مورد تأیید قرار دهد. بنابراین نباید از آن انتظار داشت که همچنانکه یک تحلیل علمی یا موضوع خود کاملاً همپوشانی و انطباق دارد بر تاریخ عربی یا هر تاریخ دیگری انطباق یا همپوشانی داشته باشد. اگر ما با این تحلیل، به عنوان «علم» بدین معنایی که گفته شد، برخورد کرده و در پی تطبیق آن بر جامعه عربی باشیم، میان خود و موضوع مورد بررسی خویش، موانع

معرفت شناختی برپا خواهیم کرد که شناخت علمی درست را ناممکن خواهد شناخت. این همان مسئله‌ای است که در اوایل دهه بیست قرن بیستم، فیلسوف بازنگر مارکسیست، جرج لوکاج، به آن توجه نمود. بهتر آن است به سبب اهمیتی که آرای این اندیشمند (نه تنها برای شناخت موضوع ما بلکه برای رهایی از موانع معرفت شناختی، چندی که مارکسیسم رستمی سنتی، به گونه‌ای نازیبا در حوزه جهان عرب ترویج داده) از آن برخوردار است، به خلاصه‌ای از آرای وی در این زمینه اشاره‌ای بکنیم. لوکاج میان ماتریالیسم تاریخی به مثابه ابزار انقلاب - یعنی به مثابه سلاحی ایدئولوژیک در دست پرولتاریا در زمان آمادگی برای انقلاب - و آنچه که ماتریالیسم تاریخی، هنگام پیروزی انقلاب و ایجاد دولت پرولتری، باید باشد، تفاوت بگذاشته و متوجه می‌گردد: ماتریالیسم تاریخی در عمل ابزار فعال و کارآمدی برای مبارزه بود ولی در ونگما به آن از دیدگاه علمی، چیزی بیش از درونمایه یک برنامه و بیانیه نداشت، بیانیه‌ای برای تحکونگی نوشتن تاریخ. ولی «آنوقت»، (لوکاج در ژوئن ۱۹۱۹ - یعنی مستقیماً بعد از پیروزی انقلاب بلشویکی این برامی گوید) وظیفه پیش‌روی ما، بازنگاشتن تاریخ است، همه تاریخ چگونه که عملاً اتفاق افتاده است. این کار باید از طریق جمع‌آوری حوادث و تنظیم آنها و سپس صدور احکام در مورد آنها از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی انجام گیرد. ما باید ماتریالیسم تاریخی را تبدیل به یک روش پژوهش علمی ملموس بکنیم، روشن‌انگیز تاریخ^{۱۹} را به روش علمی و روش مبارزه. بازنگاشتن همه تاریخ، این خواسته لوکاج است. ولی چرا «باز» نگاشتن؟ و چرا «همه» تاریخ؟ جواب این سؤال در متن پیشین لوکاج آمده است: بازنگاشتن تاریخی، که ماتریالیسم تاریخی در زمان آمادگی برای انقلاب نوشته است، به معنای آزادسازی آن از ایدئولوژی است، از آنچه که «مارکس» «طرفداری» نامیده است؛ آزادسازی آن از کاربرد ایدئولوژیک که سیاست آنگاه که از ماتریالیسم تاریخی به عنوان سلاح ایدئولوژیک در میدان بسیج توده‌ها برای انقلاب، سود می‌برد، آن را به کار گرفت. و نوشتن «همه» تاریخ به معنای آن است که به جوامع سرمایه‌داری، که موضوعی است که مارکس از آن «قوانین» ماتریالیسم تاریخی را

استخراج کرد - بسنده نکرده و پرونده جوامعی که به مرحله سرمایه‌داری نرسیده‌اند را باز کنیم.

اگر بخواهیم، دیدگاه لوکاج در این زمینه را بطور خلاصه بیان کنیم، می‌توان گفت که این دیدگاه حول محور سه قضیه می‌چرخد: ۱. چگونه می‌توان با چهره مطلق انگارانه «قوانین» ماتریالیسم تاریخی و احکام آن برخورد کرد؟ ۲. آیا می‌توان آنرا در مورد جوامع پیشا سرمایه‌داری به کار گرفت؟ ۳. چگونه می‌توان به بازسازی رابطه میان زیرساختار و روساختار پرداخت؟

الف: در مورد پارادوکس نخست، لوکاج از تأکید بر مشروعیت «انتقاد سنتی بورژوازی» آغاز می‌کند که دعوت به لزوم تطبیق ماتریالیسم تاریخی و بکارگیری آن در مورد خویش دارد. بورژوازی بر آن است که اگر همه گونه‌های ایدئولوژی پیرو روابط «تولید» اقتصادی باشد، ناچار خود ماتریالیسم تاریخی که قائل به این رأی است و خود را به مثابه ایدئولوژی طبقه کارگر پیش می‌برد، چیزی نیست جز گونه‌ای از گونه‌های ایدئولوژی که پیرو روابط اقتصادی و بطور مشخص روابط سرمایه‌داری است.

لوکاج تأکید می‌کند که پذیرش این انتقاد به معنای حمله به ارزش علمی ماتریالیسم تاریخی و سقوط در دام نسبیت‌گرایی فراگیر نیست. زیرا که حقایقی که ماتریالیسم تاریخی تقریر می‌کند از دید وی، از جنس همان حقایقی است که اقتصاد سیاسی کلاسیک در نسخه مارکس، تقریر می‌کند؛ حقیقت‌هایی در درون یک نظام اجتماعی که برپایه گونه‌ای معین و مشخص از تولید قرار گرفته است. و تنها در این صورت از ارزش مطلق برخوردارند یعنی در درون نظام سرمایه‌داری که مارکس به تحلیل آن می‌پردازد. این مسئله از دید لوکاج بدان معنا است که نباید امکان وجود جوامعی دیگر را دور شمرد که به علت تفاوت بنیادین ساختار آن‌ها با ساختار نظام سرمایه‌داری، قوانین دیگری بر آنها منطبق شود.

در اینجا است که گام نخستین که بیش از هر چیز باید برداشته شود، ضرورت می‌یابد و آن اینکه: شرایط اجتماعی که قانونمندی و صلاحیت محتوای معرفت‌شناختی ماتریالیسم تاریخی بر آن قرار دارد را مورد پرسش قرار دهیم،

درست آنگونه که مارکس با مورد پرسش قرار دادن شرایط اقتصادی و اجتماعی که پایه ریز قانونمندی علم اقتصاد سیاسی سنتی است، عمل کرد.^{۲۰} اگر این کار را انجام دهیم، پاسخ را از پیش، در نوشته‌های مارکس بدست خواهیم آورد و درخواهیم یافت که ماتریالیسم تاریخی، آنگونه که وی تصور می‌کرد، «متأسفانه، هنوز جز به صورتی سطحی و ساده‌انگارانه وارد آگاهی گروهی نشده بود؛ [ماتریالیسم تاریخی] در درجه نخست، تئوری‌ای است که بوسیله آن جامعه بورژوازی خود را خواهد شناخت» و بنابراین تئوری‌ای است خاص این جامعه و ساختار اقتصادی آن. بدین ترتیب تصادفی نبود که این تئوری در نیمه دوم قرن نوزدهم ظهور کرد، چه، این تئوری آمده بود تا حقیقت‌های اجتماعی حاکم در آن عصر را کشف کند، همانگونه که تصادفی نبود که علم اقتصاد سیاسی جز در جامعه سرمایه‌داری ظهور نکرد، چه این جامعه، با سازماندهی اقتصادی قائم بر تبادل تجاری، به زندگی اقتصادی چهره‌ای خاص با قوانین خاص خویش بخشیده بود که هیچ جامعه‌ای پیش از سرمایه‌داری همچون آنرا به خود ندیده بود. و بنابراین، تصادفی نیست که جامعه سرمایه‌داری همان میدان سنتی برای تطبیق تئوری ماتریالیسم تاریخی باشد، میدانی که در آن، قوانین ماتریالیسم تاریخی، چهره‌ای مطلق به خود می‌گیرد، بدون اینکه این بدان معنا باشد که این چهره مطلق انگارانه، همه جوامع پیشاسرمایه‌داری را دربر بگیرد.^{۲۱}

ب: اینجاست که به پارادوکس دوم می‌رسیم، پارادوکسی که ویژه این جوامع پیشاسرمایه‌داری است و آن اینکه: چگونه باید با این جوامع برخورد کرد و تا چه میزان می‌توان ماتریالیسم تاریخی را بر آن‌ها منطبق ساخت؟

لوکاج پاسخ می‌دهد: اگر ما ماتریالیسم تاریخی را به مثابه روشی علمی در نظر بگیریم، طبعاً می‌توانیم آنرا بر مراحل پیش از مرحله سرمایه‌داری نیز منطبق سازیم. و البته عملاً، این تطبیق انجام گرفته است و نتیجه ناشی از آن نیز، تا حدودی با پیروزی همراه بوده یا حداقل فوایدی نیز در برداشته است. ولی هر فردی هنگام تطبیق ماتریالیسم تاریخی بر دوره‌های سابق بر سرمایه‌داری، با دشواری‌های روشی بسیار مهمی روبرو می‌شود، دشواری‌های بنیادینی که هنگام

نقد سرمایه‌داری با آن روبرو نبودیم. لوکاج می‌گوید «که مارکس و انگلس در چند جا به این دشواری اشاره می‌کنند»، دشواری‌ای که ناشی از تفاوت ساختاری میان دوره تمدن («سرمایه‌داری») و دوران‌های پیش از آن است. چرا که مناسب‌ترین منظومه - و یا می‌توان گفت تنها منظومه مناسب - که در آن جامعه پیرو قوانین اجتماعی طبیعی است، همان منظومه‌ای است که الگوی تولید سرمایه‌داری عرضه می‌کند ولی در شیوه‌های پیشین که پیشرفت کم‌تری نسبت به الگوی تولید سرمایه‌داری داشته‌اند. کاملاً بدیهی است که روابط طبیعی - چه در سطح «روابط انداموار» میان مردم و طبیعت و چه در سطح روابط اجتماعی که مردم میان خویش برقرار می‌کنند - جایگاهی والا تر داشته و بر هستی اجتماعی مردم و بر اشکال و گونه‌هایی که این هستی اجتماعی از طریق آنها خود را در سطح اندیشه و احساس بیان می‌کند، مسلط باشد.

لوکاج در این زمینه به خود مارکس استناد کرده که می‌گوید: در همه منظومه‌هایی که مالکیت زمین در آنها مسلط باقی می‌ماند، روابط طبیعی (میان مردم، همانند خویشاوندی و عصبیت قبیله‌ای) مسلط باقی می‌ماند. ولی در منظومه‌هایی که سرمایه در آن مسلط است، عنصر اجتماعی که پیشرفت تاریخی آنرا برجسته می‌کند (= شیوه تولید) سلطه خواهد داشت. لوکاج این دیدگاه را با استناد به نامه‌ای که انگلس به مارکس نوشته است، تحکیم می‌کند. در این نامه آمده است «این مسئله عملاً تأکید می‌کند که در این سطح، شیوه تولید اهمیت کمتری نسبت به درجه فروپاشی روابط قدیمی قائم بر نسبت و روابط خویشاوندی گروهی در درون قبیله دارد.»^{۲۲} به عبارت دیگر، شیوه تولید، آن نقش تاریخی را که ماتریالیسم تاریخی برعهده وی قرار داده است، انجام نمی‌دهد جز آنگاه که روابط اجتماعی قائم بر خویشاوندی و نسبت و زناشویی رو به انحلال و فروپاشی گذارد و قدرت خود را به مثابه روابطی برتر از همه روابط دیگر، از دست بدهد.

بدین ترتیب، لوکاج بیان می‌دارد که اگرچه تطبیق تمام و کمال و نامشروط ماتریالیسم تاریخی بصورت کلاسیک آن بر تاریخ قرن نوزدهم هیچگونه

اشتباهی در برداشته باشد (بدان سبب که تمام نیروهای فعال جامعه در آن موقع، به صورتی شفاف و واضح و به عنوان گونه‌های ظهور «روح عینی»^{*} در آن به فعالیت می‌پرداختند) وضعیت، در مورد جوامع پیشاسرمایه‌داری به گونه‌ای متفاوت است. زیرا که زندگی اقتصادی (و روابط اقتصادی) در این جوامع خود را به عنوان هدفی در خویش، مطرح نکرده و خود بسنده نبودند و روابطی مستقل و خودکفا به شمار نمی‌آمدند. به عبارتی، چنین حضور مشهودی را که در جوامع سرمایه‌داری از آن برخوردار بودند نداشتند. لوکاج می‌افزاید: «بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که ماتریالیسم تاریخی، به همان شکل، بر جوامع متعلق به پیشاسرمایه‌داری و نیز بر منظومه‌های در حال حرکت به سوی سرمایه‌داری، قابل انطباق نیست، و در این موارد باید تحلیل‌هایی پیچیده‌تر و دقیق‌تر انجام داد تا از یک سو به کشف طبیعت نقش نیروهای محرک جامعه یعنی نیروهای صرف اقتصادی - اگر نیروهای صرف اقتصادی به معنای دقیق کلمه وجود داشته باشند - بپردازیم و از سوی دیگر، چگونگی تأثیر آنها را بر منظومه‌های اجتماعی از نوع متفاوت از سرمایه‌داری، بیان کنیم. این مسئله، ما را بر آن می‌دارد که در هنگام تطبیق ماتریالیسم تاریخی بر جوامع قدیمی، احتیاطی بیشتر به خرج دهیم، بیشتر از آنگاه که هنگام تطبیق آن بر تحولات اجتماعی قرن نوزدهم، لزوم بر آن است... مارکسیسم ساده‌انگارانه این تفاوت (میان جوامع سرمایه‌داری و جوامع پیش از آن) را به کلی مورد اهمال قرار داده و بدین سبب، کاربرد آن از ماتریالیسم تاریخی، دچار همان خطایی شد که مارکس، اقتصاد ساده‌انگارانه بورژوازی را به سبب آن مورد انتقاد قرار می‌داد، یعنی انگاشتن مقوله‌های تاریخمند جامعه سرمایه‌داری به عنوان مقوله‌هایی پایدار و فراتاریخی.^{۲۳}

بنابراین تطبیق گام به گام و دقیق ماتریالیسم تاریخی آنگونه که مارکس قوانین آنرا از جامعه سرمایه‌داری برداشت نمود، کاری اشتباه است. این به جای

* «روح عینی» تعبیری هگلی است به معنای جامعه مدنی که دولت مدرن تجسم آن است (= بورژوازی)

خویش، ولی پرسش مهم‌تر آن است که چگونه می‌توان ماتریالیسم تاریخی را بصورتی آزاد و غیر دقیق بر جوامع پیشاسرمایه‌داری، تطبیق داد؟ به عبارت دیگر، مهم‌ترین داده‌هایی که باید در هنگام تطبیق ماتریالیسم تاریخی بر این جوامع، مورد توجه قرار داد، چه هستند؟

ج: شاید مهم‌ترین چیزی که لوکاج در این زمینه مطرح می‌کند، چگونگی نگرش به رابطه میان روساختار و زیرساخت در جوامع پیشاسرمایه‌داری و به گونه‌ای خاص‌تر، رابطه میان آگاهی طبقاتی و تغییر تاریخی در این جوامع است. لوکاج در مورد این موضوع می‌گوید: در مورد دوره‌های پیشاسرمایه‌داری و همچنین در مورد شیوه رفتار تعدادی از گروه‌های اجتماعی که در جامعه سرمایه‌داری زندگی می‌کنند و در زندگی خود بر پایه‌های اقتصادی جز پایه‌های سرمایه‌داری تکیه دارند، آگاهی طبقاتی، به نسبت طبیعت خویش، نه می‌تواند شکل کاملاً واضحی بیاید و نه به صورت آگاهانه بر حوادث تاریخی تأثیر بگذارد. زیرا از مقدمات بنیادین هر جامعه پیشاسرمایه‌داری، آن است که به هیچ وجه نمی‌تواند منافع طبقاتی را با تمام وضوح (اقتصادی) بیان کند. جامعه تشکیل شده از «گروه‌های بسته» (شؤون) (états) [گروه‌های دینی، قبایل، سندیکاها، صنفی] جامعه‌ای است که بر واقعیت زیر استوار است: واقعیتی که در آن در ساختار اقتصادی عینی جامعه، عناصر اقتصادی با عناصر سیاسی و دینی به گونه‌ای درهم تنیده می‌شود که جدا ساختن و تفکیک آن‌ها دشوار خواهد بود. تنها با سلطه بورژوازی که به معنای زوال نظام اجتماعی قائم بر «گروه‌های بسته» (شؤون) است، ایجاد نظامی اجتماعی امکان‌پذیر خواهد بود که در آن سلسله مراتب جامعه به سوی یک سلسله مراتب طبقاتی خالص و فراگیر، حرکت کند.

این عدم تمایز و درهم تنیدگی طبقاتی اقتصادی در جوامع پیشاسرمایه‌داری ریشه در تفاوت عمیق میان نظام اقتصادی در مرحله سرمایه‌داری و نظام اقتصادی مراحل پیش از آن دارد. و تفاوت قابل توجه‌تر که از اهمیت بیشتری برای ما برخوردار است، آن است که هر جامعه پیشاسرمایه‌داری از لحاظ اقتصادی حالتی

بسیار کم انسجام‌تر از حالت‌های جوامع سرمایه‌داری است و گروه‌های آن از استقلال بیشتری برخوردارند بدان سبب که روابط اقتصادی میان آنها، محدودتر و کم‌عمق‌تر از رابطه اقتصادی گروه‌های موجود در نظام سرمایه‌داری است. به همان اندازه که نقش مبادله کالا در حیات یک جامعه به عنوان یک مجموعه، ضعیف باشد، و به همان اندازه‌ای که هر کدام از گروه‌های جامعه یا در خودکفایی اقتصادی به سر ببرند (همانند آنچه که روستاهای گروهی وجود داشت) و یا نقشی در زندگی اقتصادی صرف جامعه - یعنی و در فرایند تولید - نداشته باشند (همانند آنچه که در مورد گروه‌های مهمی از شهروندان در شهرهای یونان و روم صلیق می‌کرد) به همان اندازه نیز سازماندهی جامعه و دولت پایه‌های سست‌تری در زندگی عملی جامعه خواهد داشت. زیرا در آن صورت قسمتی از جامعه زندگی «طبیعی» ای عملاً مستقل از مجرای زندگی دولت خواهد داشت.

لوکاچ به سخنان مارکس در این مورد استناد کرده که می‌گوید: سادگی نظام تولید در این جوامع خودکفا - که خود را دائماً به همان صورت بازتولید می‌کنند و آنگاه که در معرض حمله قرار می‌گیرند، خود را در همان مکان و به همان نام بازسازی می‌کنند -، کلید فهم راز ثبات جوامع آسیائی را در اختیار ما می‌نهد این ثبات به گونه‌ای روشن با فرایند بوجود آمدن و سقوط دولتهای آسیائی، در تضاد است، چرا که فرایند مذکور فرایند پیوسته‌ای است که منجر به تغییر مداوم خاندان‌های حاکم می‌شود. ساختار بنیادین اقتصادی در این جوامع، در پی آذرخش‌هایی که در آسمان سیاست رخ می‌دهد، ضرری نمی‌بیند؛ و «در کنار آن گروه از جامعه که آنچنان که گفتیم زندگی طبیعی مستقل از دولت دارد، گروه دیگری است که زندگی اقتصادی کاملاً انگل‌واری دارد و بدین ترتیب دولت و دستگاه‌های قدرت آن -» که در مورد طبقات مسلط در جامعه سرمایه‌داری به مثابه ابزاری برای تحکیم پایه‌های مسلط اقتصادی، (به زور اگر ضرورت اقتضا کند) و یا ابزاری برای تحقق شرایط سلطه اقتصادی آن گروه‌ها بوسیله زور (آنگونه که در حالت استعمار نوین پیش می‌آید) عمل می‌کند -، در مورد این گروه‌ها

[یعنی گروههایی از جامعه که زندگی اقتصادی انگل‌واری دارند]، نه وسیله سلطه اقتصادی بر جامعه بلکه خود سلطه‌ای است که بدون واسطه اعمال می‌شود.^{۲۴}

بدین ترتیب اگر وظیفه دولت و دستگاههای حقوقی و قانونی (رونا) در جامعه سرمایه‌داری محدود به تثبیت روابط متبادل درون جامعه است که حرکت آن [روابط]، صرفاً اقتصادی است، دستگاههای حقوقی در جوامع پیشاسرمایه‌داری «برخلاف این، ضرورتاً و بصورت پایه‌ای در روابط اقتصادی دخالت می‌کنند. در اینجا دیگر مقوله‌های اقتصادی محض وجود ندارد [مقولات اقتصادی از دید مارکس اشکال وجود و محدودیت‌های آن است]، مقوله‌هایی که به بیان خویش بواسطه دستگاههای حقوقی می‌پردازند. حتی مقوله‌های اقتصادی و حقوقی (رونا و زیرنا) در واقع، به علت مضمون خود، نه تنها از هم جدا نبوده بلکه کاملاً درهم تنیده‌اند. اقتصاد در این مرحله، به بیان هگل به موجودی در خویش تبدیل نشده است، بدین سبب در این جوامع وضعیتی بوجود نیامده که براساس آن پایه اقتصادی همه روابط اجتماعی، تبدیل به پایه‌ای بشود که آگاهی انسان را تعیین کند (وضعیتی که آگاهی طبقاتی در آن محرک تنش باشد) زیرا که تقسیم شدن جامعه پیشاسرمایه‌داری به «شؤنی» (گروههای بسته همچون قبایل و گروههای دینی و...) رابطه دو طرفه میان وجود اقتصادی یک گروه - که علیرغم عدم سلطه بر آگاهی مردم، وجودی حقیقی است - و کلیت اقتصاد جامعه را نهفته می‌دارد و همچنین آگاهی را در سطح چهره مستقیم و خالص امتیازاتی که شخص از آن برخوردار است (شوالیه‌های دوران اصلاحات) یا در سطح ویژگی (مستقیم و مشترک) این گروههایی که از آن امتیازات بهره می‌برند، (مانند سندیکا‌های صنفی) تثبیت می‌کند. و چه بسا یک گروه (شان) از لحاظ اقتصادی عملاً تفکیک شود و اعضای آن، به طبقاتی متفاوت از حیث اقتصادی تعلق داشته باشند ولی با وجود این، آن رابطه ایدئولوژیک (که از جهت عینی پایه در واقعیت ندارد) را حفظ کنند. زیرا که آگاهی «گروهی» (آگاهی قبیله‌ای و آگاهی دینی و...) از جهت رابطه با جمع، به مجموعه‌ای متفاوت غیر از وحدت پایگان اقتصادی بازمی‌گردد، به مرحله‌ای دور که در آن جامعه تثبیت شده و

امتیازهای گروهها و شؤون، تعیین شده باشد. آگاهی «گروهی» به عنوان یک عامل تاریخی واقعی، تنش طبقاتی را نهفته داشته، و مانع بیان آن می‌شود. چنین بدیده‌ای را می‌توان در جامعه سرمایه‌داری و نزد گروههایی متمایز و نخبه یافت که وضعیت طبقاتی آنها بر پایه اقتصادی قرار نگرفته است.

لوکاچ بدین وسیله بیان می‌کند که: بدین ترتیب در جوامع پیشاسرمایه‌داری، «نیروهای محرک» حقیقی که در پس انگیزه‌هایی قرار دارند که مردم کارگزار در تاریخ را به جنبش وادار می‌کنند، نمی‌توانند آگاهی مشترک آنها را شکل دهند. در واقع، آن نیروهای محرک حقیقی، همچنان در پس انگیزه‌های نمایان، به مثابه نیروهای کور در راه تکامل تاریخی، پنهان خواهند ماند. دیدگاههای ایدئولوژیک، تنها بیانگر منافع اقتصادی نبوده و به عنوان پرچم‌ها و شعارهایی در این جنگ‌ها به کار نمی‌رفت بلکه عناصر خود این تنش واقعی و جزء جدایی ناپذیر آن بودند.^{۲۵} اگر مسئله بدین گونه باشد، یعنی اگر زیرساخت و روساخت، در جوامع پیشا سرمایه‌داری به گونه‌ای که دیدیم در تداخل باشند، و اگر آگاهی سیاسی نه تنها بازتاب تنش بلکه جزئی از آن و یکی از عناصر آن باشند، چگونه می‌توان رابطه میان اندیشه و واقعیت یا به عبارتی رابطه میان اشکال برتر آگاهی (هنر، دین و فلسفه) و پایگان مادی جامعه را فهمید؟

لوکاچ در پاسخ می‌گوید که این اشکال برتر آگاهی، علیرغم تفاوت‌های موجود میانشان، عبارتند از رویارویی انسان و طبیعت پیرامون وی و طبیعت خود وی، با تأکید بر اینکه طبیعت، خود مقوله‌ای اجتماعی است. بدان معنا که رابطه انسان با آنها همیشه، اجتماعی است و بنابراین رابطه‌ای که انسان با آنها برقرار می‌کند، به نوع ساختار اقتصادی موجود در جامعه ربط می‌یابد. از سوی دیگر، اشکال آگاهی برتر به محض آنکه در شکل‌های مشخص اجتماعی نمودار می‌شوند، و به این سبب که براساس خصایص درونی و قوانین خاص خود، تأثیراتی را اعمال می‌کنند، از استقلال بیشتری در قیاس با استقلال اشکال «روح عینی» (اندیشه سیاسی اجتماعی) [در برابر پایگان اجتماعی موجود که ضرورتاً میدانی است که از آن ناشی می‌شود]، برخوردار می‌شوند.

البته، اشکال مختلف آگاهی سیاسی و اجتماعی می‌توانند زمانی بلند پس از زوال پایگاه اجتماعی که وجود آن اشکال بسته به آن است، باقی بمانند. ولی در آن صورت مانعی بر سر راه تکامل به شمار خواهند رفت، موانعی که باید با قدرت از پیش رو برداشته شوند و گرنه در درون روابط اقتصادی نوین، پنهان خواهند ماند تا کارکردی جدید به عهده گیرند. برخلاف این، اشکال «روح مطلق» (یعنی هنر و دین و فلسفه) می‌توانند پابرجا مانده و (برای نسل‌های آینده) از ارزش و هم‌زمانی برخوردار باشند و حتی از ارزش‌های خویش به عنوان الگو، پاسداری کنند. (و این مسئله توجیه‌گر اصطلاح مورد استفاده هگل برای آنها یعنی روح مطلق است). به بیان دیگر روابط میان پایگاه و مصداقیت (میان ریشه اجتماعی اثر هنری یا دینی یا فلسفی و ارزش آن در دوره‌های آینده) پیچیده‌تر از رابطه میان اندیشه سیاسی و اجتماعی است. مارکس این مسئله را مورد اشاره قرار داده و می‌گوید: نکته دشوار، فهم وجود یک رابطه میان هنر و حماسه‌سرایی یونان و برخی از گونه‌های تکامل اجتماعی نیست، بلکه فهم آن است که چرا تاکنون هنر و حماسه‌سرایی یونان، ما را به لذت رسانده و به مثابه معیار و الگویی بی‌مانند، از ارزش برخوردارند.

لوکاج می‌افزاید: این ارزش ثابت هنر، و حقیقت آن که در ظاهر فراتر از تاریخ و جامعه است ریشه در واقعیت زیر دارد و آن اینکه هنر، پیش از هر چیز، رویارویی میان انسان و طبیعت است. آن دیدگاهی که هنر، با خود دارد و احساس مردم را شکل می‌دهد، فراتر از تاریخ می‌رود، تا جایی که روابط اجتماعی موجود میان مردم که هنر آن را شکل داده است، به نوعی از «طبیعت» تبدیل شده است، و اگر این روابط طبیعی نیز آنگونه که بیان کردیم، روابط مشخص اجتماعی باشند که با تغییر جامعه، تغییر یابند، پایه‌های آنها، مجموعه‌ای از روابطی هستند که در درون خویش و در برابر تغییرات پیاپی اشکال اجتماعی، دارای چهره‌ای ابدی هستند، زیرا که با وجود تغییرات بسیار و عمیق [که گونه‌های اجتماعی را دربرمی‌گیرد] همچنان باقی خواهند ماند و تغییر آنها، (اگر ممکن باشد) مستلزم تغییرات اجتماعی عمیق‌تری است، تغییراتی که

دوره‌هایی طولانی میان آنها فاصله می‌افکند.^{۲۶}

این توقف نسبتاً طولانی در بررسی دیدگاههای لوکاج بدان سبب بود که آرای وی بازنگری بی‌مانندی در مارکسیسم به شمار می‌آمد. لوکاج سعی در آن داشت که این بازنگری خود را بر پایه «اصول» انجام دهد. یعنی بر پایه دیدگاههای مارکس و انگلس در مورد جوامع آسیائی و جوامع ابتدائی، ولی اصالت و جرأت لوکاج در آن ریشه دارد که وی به تعمیم این دیدگاهها به تمامی مراحل پیش از سرمایه‌داری با دیده تردید نگاه کرده و نیز بر این نکته تاکید داشت که ماتریالیسم تاریخی - آنگونه که مارکس و انگلس بیان می‌کردند - محدود به حوزه‌های زمانی و مکانی آنها، یعنی جامعه سرمایه‌داری اروپا در قرن نوزدهم بود. در نتیجه، آنگاه که به بررسی و پژوهش در زمینه سرزمین‌هایی بیرون از اروپا یا سرزمین‌های اروپائی پیش از سرمایه‌داری پردازیم، ضروری است که مقید به داده‌های واقعی باشیم، حتی اگر منجر به مخالفت با کلیت تئوری شود. داده‌های واقعیت جوامع پیشاسرمایه‌داری که لوکاج آنها را بیان می‌کند را می‌توان در مسائل زیر خلاصه نمود:

۱. نهاد دولت و نهادهای دیگری که جامعه مدنی در جوامع پیشاسرمایه‌داری از آنها تشکیل می‌شود (مانند قبیله و گروههای دینی و...) همگی روساختاری جدا و گسسته از ساختار اقتصادی جامعه شکل نمی‌دهند. بلکه تمامی این نهادها یعنی دولت و قبیله و گروههای دینی و سندیکاهای حرفه‌ای و... جزئی از یک ساختار کلی و شاملی هستند که امور اقتصادی و اجتماعی و دینی و ایدئولوژیک در آن، وجود دارند.

۲. اگر تقسیم‌بندی عملی و روشن در جامعه سرمایه‌داری اروپا در قرن نوزدهم، تقسیمات طبقاتی بوده و اگر آگاهی سیاسی در این جوامع عملاً در ارتباط با گرایش‌ها و تعلقات طبقاتی بوده باشد، آنچنان که پیداست، این تقسیم‌بندی در جوامع پیشاسرمایه‌داری، تقسیم‌بندی به گروههایی است که براساس نسبت و شرف و مکتب و مال و جایگاه و حرفه و مذهب دینی از هم متمایز می‌شوند، گروههایی که منافع اقتصادی از پس پرده، آنها را تحریک

می‌کند. ولی از آنجا که اقتصاد به سطحی نرسیده است که تعیین کننده روابط باشد، بنابراین آگاهی که تنش میان این گروهها و جماعت‌ها را برمی‌انگیزد، نه آگاهی طبقاتی بلکه «آگاهی گروهی» است یعنی عصبیت قبلیه‌ای، تعصب دینی، همبستگی حرفه‌ای و... بدین ترتیب، مردم در گروه‌هایی از این دست، نه وابسته به منافع مستقیم اقتصادی بلکه وابسته به مرحله‌ای پیشین در «تاریخ» گروه هستند، مرحله‌ای که وجه تعیین کننده آن، امتیازات و شکوهمندی‌ها و ایشاها و قهرمانی‌هایی است که مخیله این گروهها را شکل داده و هویت آنها را مشخص می‌کند.

۳. بدین سبب است که ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی در جوامع پیشاسرمایه‌داری دائماً در واقعیت اقتصادی اجتماعی ریشه ندارد که جامعه (یا گروه) در حال حاضر در آن به سر می‌برد بلکه غالباً در ارتباط با واقعیتی دیگر است که زمان آن گذشته است و شاید کاملاً متفاوت باشد. ایدئولوژی در چنین حالتی، دائماً، بازتاب واقعیت کنونی نیست، بلکه غالباً از گذشته به اکنون به ارث رسیده است. و بدین ترتیب به عنوان انگیزه و محرک، جزئی از ساختار و شکلی از اشکال آگاهی نیست بلکه عنصری از ساختار کلی به شمار می‌آید. بدین شکل، ایدئولوژی یا «عقیده» همانند «قبلیه» یا «گروه دینی» یا «منافع اقتصادی» داده‌هایی درهم تنیده هستند که در آنها تمایز نهادن میان آنچه ساختار است و آنچه بازتاب آن به شمار می‌رود، دشوار می‌نماید. به عبارت دیگر، تنش اجتماعی در جوامع پیشاسرمایه‌داری به عنوان بازتاب واقعیت اقتصادی نیست که گروه‌های در حال تنش در آن به سر می‌برند، بلکه تداوم تنش‌هایی است که پایه اقتصادی و اجتماعی آنها در گذشته است و نه اکنون (مقایسه شود با تنش میان شیعه و سنت که پایه اقتصادی و اجتماعی آن ریشه در تنش میان معاویه و علی (ع) دارد).

۴. در پایان: اشکال برتر آگاهی، از جمله هنر و فلسفه و... اگر در جوامع سرمایه‌داری از استقلال نسبی روشنی برخوردارند در جوامع پیشاسرمایه‌داری از استقلال بسیار گسترده‌تری برخوردار بوده و رابطه آنها (در یک دوران مشخص) با

روابط اقتصادی - اجتماعی موجود در آن زمان، رابطه‌ای سست و چه بسا گسسته است.

اینها مهم‌ترین آرای لوکاج در چارچوب تلاش وی برای «بازنگاری همه تاریخ» بود به شیوه‌ای غیر از ایدئولوژی استالینی که از مهم‌ترین خصایص آن، آن بود که ایدئولوژی را بر جای علم می‌نهاد و هرگونه بازنگری را تحریف و کفرایدئولوژیک می‌نامید. این ایدئولوژی به آرای لوکاج اجازه رشد و انتشار نداده و آنها را تا اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه شصت یعنی تا آنگاه که آزادی از استالینیسم آغاز شد، در دوایر ممنوع نهاد و تنها آنگاه بود که مارکسیستهای بازنگر، بویژه در غرب ارزش آنها را کشف کرده و افق‌های روشنی در آن یافتند. این مسئله همزمان بود با ظهور بررسی‌ها و دیدگاههایی همسان که ظهور یک واقعیت جدید غیر اروپائی، یعنی واقعیت «جهان سوم» که جوامع پیشاسرمایه‌داری را در برمی‌گرفت، باعث آنها شده بود. بدین ترتیب پژوهش‌هایی انجام گرفت که «جهان» آسیا و آفریقا و تمدنهای باستانی را موضوع بررسی‌های «میدانی» قرار دادند. این پژوهش‌ها، خالی از فایده در ارتباط با موضوع ما نبوده و بنابراین سودمند دیدیم که (در چارچوب مشارکت دادن خواننده در بشتوانه‌های تفوریک و روشی که دیدگاه ما را شکل می‌دهد) به بررسی سریع و گذرای برخی از قضایایی بپردازیم که این پژوهش‌ها باعث کشف آنها شد، و رابطه‌ای مستقیم با موضوع ما دارند.

- ۶ -

از مارکسیست‌های معاصر دیگری که به آنچه ما در پی آن هستیم - یعنی به رابطه میان اندیشه و واقعیت و بصورتی عام به رابطه میان رو ساخت و زیرساخت در جوامع پیشاسرمایه‌داری - پرداخته‌اند، موریس گودلیه انسان شناس فرانسوی است او معتقد است از جمله مسائلی که اگر اندیشه مارکسیستی بخواهد همگام با پیشرفت علم و شناخت گام بردارد باید در آن بازنگری کند، مسئله اصل و ریشه دولت است. انگلس پیش از این و در کتاب اصل خانواده و طبقه و دولت تئوری‌ای ارائه داده بود که ظهور دولت برای نخستین بار در جوامع ابتدائی را

براساس نیاز به تنظیم و سازماندهی آبیاری در کنار رودخانه‌های آن جوامع (همچون مصر و هند و...) تفسیر کرده بود. این نیاز که برآمده از محیط جغرافیای طبیعی است برپائی دولت را به عوامل جغرافیائی - اکولوژیک ربط می‌داد. گودلیه از این تئوری انتقاد کرده و بیان می‌کند که دیدگاهی که مارکس بطور گذرا در کتاب آنتی دورینگ در مورد بوجود آمدن دولت عرضه کرده است، هماهنگی بیشتری با پژوهش‌های معاصر در زمینه انسان‌شناسی دارد، زیرا پدیده دولت را برآیند تکامل در انجام برخی کار ویژه‌های اجتماعی می‌داند و نه همچون انگلس نتیجه «دترمینیسم اکولوژیک» (جبر محیطی).

گودلیه از این عبارت مارکس آغاز می‌کند که می‌گفت: «انجام کار ویژه‌های اجتماعی همیشه بایه برتری اساسی بوده است» و بر آن می‌رود که این دیدگاه تفسیری استوار از پیدایش قدرت مرکزی در اجتماعات اولیه ارائه می‌دهد. زیرا که آن تغییر سیاسی که از دید وی، منجر به ظهور جوامع طبقاتی شد، ناشی از تحول در قدرتی است که یک اقلیت اجتماعی (دینی و غیر دینی) اعمال می‌کرد و به قدرتی استثمارگر و بدین ترتیب به یک سلطه استثمارگر طبقاتی تبدیل می‌شد. گودلیه، با بیان این نکته می‌گوید که این فرضیه مارکس، افق گسترده‌ای را برای بررسی عوامل ظهور دولت، خارج از مقوله شیوه تولید آسیائی، در برابر پژوهشگر می‌گشاید، زیرا به طرح مسأله‌ای عام می‌پردازد. مسأله تحول گونه‌های متفاوت و متعدد جوامع غیر طبقاتی (که بر پایه روابط خویشاوندی سازماندهی شده‌اند) به گونه‌هایی متفاوت و متعدد از جوامع طبقاتی و در نهایت به گونه‌های مختلفی از دولت. بدین ترتیب شیوه تولید آسیائی، تنها یکی از شکل‌های ممکن خواهد بود که بوسیله آن انتقال به دولت صورت می‌پذیرد، و نه تنها شکل ممکن. بدین وسیله ما از آفرینش یک جزم اندیشی جدید و افزودن یک مرحله ضروری دیگر به مراحل ضروری که استالین آنها را ترسیم کرده (و انواع سامان‌های اقتصادی و اجتماعی همچون کمون اولیه، نظام برده‌داری، فئودالیسم و نظام سرمایه‌داری را که تاریخ بشری به خود دیده است در آن‌ها محصور کرده) اجتناب می‌ورزیم.

گودلیه، توضیح می‌دهد که چگونه، پیش راندن ایده مذکور مارکس تا پایان، افقهای گسترده‌ای را پیش روی ما می‌گشاید، چرا که کار ویژه‌های مورد اشاره، نه تنها آنهایی می‌باشند که دارای چهره‌ای اقتصادی‌اند، همچون کار ویژه‌های بزرگ آبیاری در جوامع «آسیایی»، بلکه همچنین، کار ویژه‌های دینی و کار ویژه‌های مرتبط با خویشاوندی را نیز در برمی‌گیرند. در این جا، برای انجام تحلیلی عمیق‌تر از موضوع، ضروری بنظر می‌رسد که همه اطلاعات و معلوماتی که از پژوهش‌های انسان‌شناختی و دیرینه‌شناختی و زبان‌شناختی و تاریخی و... را فراهم آمده، به کار گیریم. فرضیه‌های به جا مانده از قرن نوزدهم پیرامون موضوع اشکال ابتدائی تکامل بشری نیز، باید با داده‌های بدست آمده از این پژوهش‌ها مقایسه شوند و اگر مارکسیسم بخواهد در این حوزه همچنان پیشگام باشد، باید خود را متحول سازد، نه با «بازگشت به مارکس» بلکه با استفاده از نتایج علوم معاصر. زیرا که «بازگشت به مارکس» به معنای تکیه دوباره به سطحی از شناخت است که از آن فراتر رفته‌ایم درحالی‌که علوم و معرفت‌های معاصر، ضرورت بازنگری در مفاهیم اساسی مارکسیسم را مطرح می‌کند تا آنرا همگام با معرفت‌های جدید به پیش برد.

در رأس مفاهیمی که گودلیه بر ضرورت بازنگری و تغییر آن تأکید می‌کند مفهوم زیرساخت و روساخت و مفهوم ساختار مسلط و ساختار مؤثر و مفهوم دترمینیسم تاریخی است. بدین ترتیب اگر ناچار از استفاده از مفهوم «شیوه تولید آسیائی» یا هر مفهوم دیگری که این معنا را بهتر برساند باشیم، لازم است که آنرا از عناصر مرده و برجای مانده از گذشته، پاک سازیم و در برابر سایر علوم و معارف جدید و معاصر قرار داده و از داده‌های این علوم سرشار سازیم تا بتوانیم تحلیلی جدید از ساختارهای خویشاوندی و ساختارهای اقتصادی و دینی در جوامع غیرطبقاتی یا جوامع با تقسیم طبقاتی نامتکامل ارائه دهیم.

از جمله «عناصر مرده‌ای» که گودلیه بر آن می‌رود که رهایی از آن‌ها ضروری است مفهوم «استبداد شرقی» است و نیز تصور حاکم در اندیشه غرب درباره «قاره آسیایی» که در طی قرون متمادی در وضعیتی میان جوامع غیر طبقاتی و جوامع

طبقاتی یا بین توحش و تمدن، ثابت مانده است»، و همچنین تصوّراتی که مورگان آنها را گسترش داد و انگلس براساس آنها نظریه‌ای در باب «خانواده و طبقه و دولت» نگاشت، بویژه فرض وجود مرحله‌ای از «اختلاط (در آمیختگی) جنسی» در زندگی اجتماعی بدوی بشریت (مرحله‌ای که نظام خویشاوندی مادرسالاری و [پس از آن] نظام پدرسالاری، در پی آن بوجود آمد)؛ چرا که پژوهش‌های معاصر در حوزه انسان‌شناسی ثابت نموده است که مفهوم «خویشاوندی» در جوامع ابتدائی تنها شامل روابط ازدواج نبوده بلکه همچنین روابطی را که میان مردم به سبب مجاورت مکانی و اشتراک در کار ویژه‌ها به وجود می‌آید، نیز در برمی‌گرفت. بدین ترتیب گودلیه تأکید می‌کند که ضروری است به روابط خویشاوندی در جوامع پیشاسرمایه‌داری نه به عنوان روابط ناشی از نسب، بلکه همچنین به مثابه روابطی نگریسته شود که ناشی از روابط تولید و روابط قدرت و تصورات ایدئولوژیکی است که نگرش انسان به رابطه میان طبیعت و جامعه را سامان می‌بخشند. بنابراین اینگونه روابط (آنچنان که گودلیه می‌گوید): همزمان زیرساخت و روساخت هستند و از آنجا که کارویژه‌های متعددی را انجام می‌دهند، ساختار مسلط در زندگی اجتماعی به شمار خواهند رفت. بدین ترتیب از دیدگاه گودلیه، اندیشه مارکسیستی با مشکلی دوچندان روبرو می‌شود و آن اینکه: چگونه باید نقش مشخصی که اقتصاد در اجتماعی دارد و نیز نقش مسلط روابط خویشاوندی در جوامع ابتدائی را فهمید؟ و در چه شرایطی روابط خویشاوندی در این جوامع بدوی نقش مسلط خود را از دست داده و به گوشه رفته و جایگاهی ثانوی را اشغال کرده تا بدین ترتیب میدان را برای ساختارهای جدید اجتماعی، یعنی ساختارهای دولت، خالی کنند تا این ساختارها رشد کرده و تکامل یافته و جایگاه مرکزی بیابند؟^{۲۷}

روشن است که اینجا گودلیه، نه تنها از جایگاه یک مارکسیست تجدیدنظر طلب، بلکه همچنین از جایگاه یک پژوهشگر انسان‌شناس سخن می‌گوید، و پژوهش‌های انسان‌شناختی معاصر نیز بر دو ایده‌ای که گودلیه بیان می‌کند، تأکید دارند. به دلیل اهمیت نقش خویشاوندی در جوامع پیشاسرمایه‌داری و

بویژه جوامع بدوی قبیله‌ای از یک سو و آموزه وحدت زیرساخت و روساخت، در همان جوامع از سوی دیگر، و نیز از آنجا که در اینجا مجال پرداختن به این موضوع نیست، تنها به اشاره‌ای به برخی از نتایج تقریباً مورد اجماع در پژوهش‌های انسان‌شناخت معاصر بسنده می‌کنیم. آنچنان که خواهیم دید این نتایج، دستاورد پژوهشهای متراکمی است که در پی اثبات و تأکید بر آن چیزی است که به مانند امور «بدیهی» در اندیشه عربی قدیم وجود داشته است. بسیاری از پژوهشگران حوزه انسان‌شناسی تأکید دارند که خویشاوندی در جوامع بدوی قبیله‌ای، همچون جوامع جدید (مدرن) محدود به روابط خانوادگی نیست. بلکه همچنین شامل روابط سیاسی موجود در آن جوامع نیز می‌شود. اشخاصی که دارای روابط سیاسی ویژه‌ای باهم هستند، خود همانها هستند که روابط دیگری از جمله روابط اخلاقی و دینی و آموزشی نیز آنها را به هم پیوند می‌دهد و بدین ترتیب روابطی که موجب پیوستگی مردم به هم می‌شود، تک بعدی نبوده و شبکه درهم تنیده‌ای از روابط چند لایه تحت عنوان «خویشاوندی» گرد می‌آیند. بدین ترتیب روابط سیاسی میان گروهها نیز تحت معنای «خویشاوندی» به شمار می‌روند، علیرغم اینکه محتوای اینگونه روابط با طبیعت روابط موجود میان خویشاوندان حقیقی متفاوت است. براین اساس، خویشاوندی ریسمانی است که تمام نظام اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد؛ و روابط متعددی که مردم را به هم پیوند می‌دهد، در اینجا با خویشاوندی مستقیم یکی شده تا با هم ساختار کلی جامعه را شکل دهند.^{۲۸}

اما در مورد نکته دوم یعنی وحدت زیرساخت و روساخت در جوامع پیشاسرمایه‌داری، انسان‌شناسان تقریباً اتفاق نظر دارند که «نبود تفاوت میان پایه‌های مادی جامعه و روساخت‌های جامعه، خصلت اصلی و متمایز کننده مرحله ابتدائی در تمام تمدن‌های بشری است.» کلمه «ابتدائی» در پژوهش‌های انسان‌شناختی، جز برای دلالت بر یک ساختار کلی پذیرفته شده نیست. «در تمدن‌های قبیله‌ای اقتصاد و سامان سیاسی و آئین‌های دینی و ایدئولوژی، نظام‌هایی گسسته و متمایز نیستند، زیرا دشوار است که میان روابطی که ریشه در

هر کدام از آن‌ها دارد، تمایز قائل شویم. قطعاً، جامعه بوسیله نظام یگانه‌ای از روابط سازماندهی می‌شود که از حوزه خویشاوندی ناشی می‌شود، «خویشاوندی»‌ای که با سطوح مختلفی از فعالیت اجتماعی رابطه دارد. وجه تمایز روابطی که در درون یک گروه قبیله‌ای یا در میان گروه‌های مختلف قبیله‌ای در جریان است، آن می‌باشد که ارزش‌ها و کارکردهایی چند بعدی دارند و سازماندهی همه فعالیت‌های اجتماعی را برعهده دارند که در جوامع غربی - نوین - تکامل یافته و بصورت نهادهایی ویژه درآمده‌اند. خویشاوندی که در غرب یکی از این نهادهای حوزه خصوصی است و محدود به جنبه خانوادگی زندگی اجتماعی است، [در قبایل بدوی] پایه‌ای است که جامعه براساس آن قرار می‌گیرد، «بدین سبب، اگر خویشاوندی از دیدگاه ماتریالیسم کلاسیک رو ساخت به حساب می‌آید، در جوامع قبیله‌ای پایه‌ای است که ساختار جامعه بر آن قرار گرفته است.» در این جوامع «روابط خویشاوندی موجود میان پدر و پسر و یا زن و شوهر یا میان برادران روابط اصلی تولید هستند. به بیان دیگر روابط حقوقی و سیاسی و دینی هستند. دین در اینجا پرستش نیاکان است و سامان سیاسی بر پایه سلسله نسب قرارداد و تولید در محدوده محیط خانوادگی انجام می‌گیرد که بر پایه انتساب به پدر قرار دارد.»^{۲۹}

نیازی نیست یادآور شویم که آنچه انسان‌شناسان در مورد ساختار جامعه در قبایل ابتدائی بیان می‌کند، شباهتها و همسانی‌هایی بسیار با طرز زندگی قبایل عرب در شبه جزیره عربستان و خارج از آن، چه پیش از ظهور اسلام و چه پس از آن تا به امروز، دارد. تئوری‌ها و دیدگاه‌های انسان‌شناسان که اهمیت نقش خویشاوندی را برجسته کرده و بر تداخل و درهم تنیدگی امور سیاسی و دینی و اجتماعی و اقتصادی در جوامع پیشاسرمایه‌داری تأکید کرد، و همه این سطوح را به عناصری از یک ساختار کلی تبدیل می‌کند، از این جهت برای ما قابل توجه نمی‌باشد که اطلاعات جدیدی در اختیار ما نمی‌دهند، زیرا که داده‌هایی که این تئوری‌ها در اختیار ما می‌نهند، تا به امروز در فرهنگ و آگاهی ما به عنوان اموری بدیهی و معلوماتی در دسترس، وجود داشته‌اند. اهمیت این درس‌های

انسان‌شناختی، از آن جهت است که از تأثیرات موانع معرفت‌شناختی که ایدئولوژی‌های غربی در میان ما پراکنده‌اند می‌کاهند، موانعی که با درجات متفاوتی از صدق و کذب، مفاهیم و تصوراتی برگرفته از جامعه سرمایه‌داری بورژوازی اروپا است. مفاهیمی همچون زیرساخت و روساخت و آگاهی طبقاتی و بازتاب ایدئولوژیک و... اگرچه شاه‌کلیدهایی هستند که بدون کاربرد آنها، تحلیل علمی جوامع معاصر اروپائی، راست نمی‌آید، ولی آنگاه که به عنوان مقوله‌هایی شمرده می‌شوند که واقعیت جوامع دیگر (که با آن مراحل تکامل جوامع اروپائی آشنا نبوده‌اند) «باید» بوسیله آنها قرائت شود، تبدیل به موانعی معرفت‌شناختی خواهند شد.

اهمیت دیدگاههای معاصر انسان‌شناختی در مورد «خویشاوندی» و وحدت ساختار اجتماعی و تداخل موجود میان امور دینی و سیاسی و اقتصادی در این ساختار، در آن است که ما را به نوعی از مصالحه با واقعیت خویش و برداشتن قید و بندهایی فرامی‌خواند که آگاهی ما را به مفاهیم و تصوراتی مقید کرده بود که جامعه‌شناسی اروپائی ویژه واقعیت‌های اروپا آنها را در ما درونی کرده بود، بدان سبب که ما این «علم» را یک علم مطلق انگاشته بودیم که همه چیز ما باید بر آن منطبق می‌شد. درحالی‌که علم درست خود همیشه تأکید می‌کند همانگونه که یک علم طبیعی واحدی وجود ندارد که مقولات و قوانین آن بر تمام جهانها (از زمینی و آسمانی و اتمی و...) منطبق باشد، علوم اجتماعی واحدی نیز وجود ندارد که قوانین و مقولات آن بر تمامی جوامع در تمامی زمانها انطباق داشته باشد. پس باید از سیطره مقولات ایدئولوژی‌ها و علوم اجتماعی ویژه جوامع پیشرفته سرمایه‌داری غرب، آزاد شده و آنها را مقولاتی نسبی بشماریم که بیانگر حالت یا حالت‌هایی چند در میان حالت‌های بسیاری است که وجود دارند یا پیش از این وجود داشته‌ند. این گامی ضروری است که بدون آن، نگرش به واقعیت - آنگونه که هست - میسر نخواهد شد چه واقعیت گذشته ما و چه واقعیت اکنون ما. [البته اگر این دو باهم تفاوتی نیز داشته باشند].

در کنار درس‌هایی که از انسان‌شناسی معاصر برمی‌گیریم و برگرفته از

پژوهش‌های میدانی می‌باشد که در جوامعی به نام جوامع بدوی انجام گرفته است، گونه‌ای دیگر از درس‌ها وجود دارند، که پژوهش‌هایی با موضوعات تمدن‌های شرق باستان در اختیار ما می‌نهند. این درس‌ها به نوبه خورش به ما توانایی می‌دهد تا با گونه‌ای دیگر از موانعی آشنا شویم که بر سر راه مشاهده زوایای بی‌شماری از واقعیت گذشته و اکنون ما قرار گرفته‌اند. در دو قسمت ذیل به نمونه‌هایی از این مطالعات و پژوهش‌ها اشاره می‌کنیم.

-۷-

چگونه می‌توان به بررسی رابطه میان اندیشه و واقعیت در تمدن‌های شرق باستان پرداخت؟ چگونه می‌توان میراث فکری این تمدن‌ها را به واقعیت اقتصادی اجتماعی که پایه‌ریز آنها بوده است، پیوند داد؟

این همان پرسشی است که ایون بانو استاد تاریخ فلسفه در دانشگاه بخارست رومانی مطرح کرده،^۳ و در پی دستیابی به پاسخی برای آن بوده است. وی در این بررسی از مفهوم «شیوه تولید خراجگذاری» استفاده کرده است،^۴ البته پس از تأکید بر مسائل اساسی روشی - از جمله ضرورت پذیرش حاشیه گسترده‌ای از احتمالات و تقریبی شمردن نتایج آنگاه که مسئله در رابطه با مطالعه رابطه میان آگاهی فلسفی و هستی اجتماعی [زمینه آن] باشد. بانو بیان می‌کند: از آنجا که تفسیر برخی از نمودهای معنوی (مانند دین و هنر و فلسفه) بوسیله یک شیوه مشخص تولید، همانقدر از عقلانیت برخوردار است که تفسیر آن‌ها بوسیله یک شیوه دیگر، بنابراین «هرگونه تلاشی به هدف ایجاد روابطی مشخص و معین و مطلق انگارانه و فراگیر، میان برخی نمودهای معنوی (واندیشگی) و برخی پایگان‌های اجتماعی، سرانجامی جز شکست ندارد. ما معتقد نیستیم که همه نمودها و تمایزاتی که در حوزه اندیشگی ظهور می‌یابند، به سادگی می‌توانند به مشخصه‌های اجتماعی طبقانی، ربط یابند. [چه، برخلاف آن] تفاوتها و گوناگونی‌هایی در میان دیدگاههای فلسفی اندیشمندانی می‌توان یافت که به یک ایدئال اجتماعی، نظر دارند. ولی همزمان نوعی پیوستگی و دوام و ثبات در

حوزه اندیشه در هر جامعه‌ای می‌توان یافت، تداومی که در طی تمامی تشکیلات اجتماعی که این جامعه به خود دیده ثابت می‌ماند. علاوه بر این می‌توان اندیشه‌هایی یکسان را مشاهده کرد که مستقل از گسست موجود در جامعه و پیدائی طبقات اجتماعی، به طور همزمان ظهور می‌یابند. در پایان باید اشاره کرد که مفهوم عقلانیت «گروهها» که در روان‌شناسی اجتماعی کاربرد دارد، باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد.

پس از این ملاحظات روشی، با نوبر وحدت میان زیرساخت و روساخت در جوامع مبتنی بر خراجگذاری، تأکید کرده و می‌گوید: آنچه ویژگی جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد که شیوه خراجگذاری در آن حاکم است، آن رابطه دیالکتیکی است که میان وحدت دولت / جامعه (وحدتی که وظایف اقتصادی که دولت انجام می‌دهد، باعث آن است) و تنش اجتماعی موجود میان آریستوکراسی و کشاورزان وجود دارد. دو طرف این رابطه دیالکتیک [یعنی وحدت دولت / جامعه از یک سو و تنش میان آریستوکراسی و کشاورزان از سوی دیگر] با هم و بصورت مجموعه وسیعی از تصورات و مفاهیمی که تناقض بسیار میان آنها وجود دارد، در ایدئولوژی این جامعه نمود پیدا می‌کنند.

اگرچه گسستن این دو از همدیگر بدلیل رابطه دیالکتیک موجود میان آنها ناممکن است، ولی ضرورت روشی ما را بر آن می‌دارد که از یکی از آنها پیش از دیگری سخن بگوئیم. بنابراین، بگذارید از ایده «وحدت» (زیرساخت و روساخت) آغاز کنیم و پس از آن به موضوع «تنش» بپردازیم.

بانو بیان می‌کند که ایده «وحدت» در ذهن انسان شرق باستان، یا تحت تأثیر وضعیت وی به عنوان عضوی از گروه و یا تحت تأثیر حالت کلی جامعه، که متشکل از گروههایی است که هر کدام جهانی کوچک و مستقل هستند، شکل می‌گیرد. زیرا که انسان در چنین جوامعی آنگاه که به بیرون از هستی واحدی که گروهش آنرا تشکیل می‌دهد بنگرد، با «وحدتی فراگیر» روبرو خواهد شد. یعنی وحدت سرزمین که در مالکیت یک مالک قرار دارد و این مالک، همان دیکتاتور (یعنی حاکم فردی مستبد) است. این سرزمین از دید این انسان،

به گونه دو دایره نمودار می شود که یکی از دوایر در دوران دایره دیگر قرار دارد. البته می توان میان این دو دایره دایره های واسطه دیگری نیز یافت که به عنوان مثال، نمایانگر قطعه زمین مخصوص گروه (همچون مصر قدیم) یا شهر (همچون بین النهرین) یا امارت (همچون چین) است. بدین ترتیب اگر انسان شرق باستان، به فراتر از حوزه زندگی اجتماعی خویش بنگرد، اندیشه وی در مورد جهان و سطوح مختلف آن نیز بر همان مبنایی خواهد بود که واقعیت اجتماعی وی [که از آن یاد کردیم] برای او پایه ریزی کرده است. و بدین ترتیب وی جهان را بصورتی واحد و یکپارچه می بیند. این وحدت (وحدت جهان) در ذهن وی به شکل یک ساختار دینامیک شکل می یابد، ساختاری که در آن وقایع خاص به زندگی در جوامعی با شیوه خراجگذاری، همچنان تکرار می شود. بدین ترتیب، در ذهن انسان شرق باستان، گونه ای ایدئولوژی شکل می گیرد که تصورات اجتماعی را به تصورات جهانی بوسیله مفهوم دولت - برآمده از شیوه خراجگذاری - پیوند می دهد. ایدئولوژی که برپایه منظومه ای از مفاهیم و تصورات پیچیده و درهم تنیده ای قرار گرفته که از دید بانو از مهم ترین ویژگی های عقلانیت برآمده از شیوه خراجگذاری است. این تصورات، میان پدیده های ۱. الوهیت ۲. دیکتاتور مستبد ۳. کارویژه های سیاسی و حقوقی و کارویژه های سازماندهی (از جمله قانون اخلاقی و دینی و قانون مبتنی بر زور و خشونت) که دولت خراجگذار به عهده دارد. ۴. نظام حرکت جهان و ۵. بازدهی زمین، وحدت برقرار می کند. وحدت میان این عناصر در ذهن افراد جوامع شرق باستان برپایه اعتقاد به ریشه الهی قدرت دیکتاتور مستبد و همچنین اعتقاد به این مسئله قرار دارد که قوانینی که این حاکم مستبد با الهام خداوند وضع می کند، به حکم طبیعت، مکمل قوانین طبیعی جهانشمول و هماهنگ با آنها است، زیرا که این قوانین نیز منشأ الهی دارند. از وحدت میان اراده قانونگذاری دیکتاتور و قوانین طبیعی، بازدهی ناشی می شود. بازدهی زمین. میان پدیده های قانونی برآمده از دیکتاتور و حرکت جهانی همچون شب و روز و فصل های چهارگانه (و به دنبال آن بازدهی زمین) وحدتی کامل برقرار است، زیرا که هر دو آنها از خداوند نشأت می گیرند.

در کنار این اعتقاد به «وحدت امر آسمانی و زمینی» که ناشی از خداست، و بازتاب وحدت دولت و جامعه‌ای است که حاکمی دیکتاتور در رأس آن قرار دارد، جامعه خراجگذار، شاهد تنشی میان طبقات تشکیل دهنده آن است تنشی که مهم‌ترین داده‌های آن را - از دیدگاه بانو - در نکات زیر، خلاصه می‌کنیم:

این تنش آنگونه که ذکر آن رفت میان «طبقه» آریستوکرات و «طبقه» کشاورزان جریان دارد (مقایسه شود با طبقه خاصه و طبقه عامه در ادبیات سلطانی در فرهنگ عربی - اسلامی). طبقه کشاورزان در جوامع خراجگذار شامل بردگان نیز می‌شود که طبقه متمایز و مستقلی را تشکیل نمی‌دهند. بانو برای آنکه وجه ممیز رابطه میان امور اجتماعی و ایدئولوژیک را در جوامع خراجگذار نشان دهد، دست به مقایسه آن با رابطه میان دو طرف موجود در جوامع قائم بر نظام برده‌داری می‌زند. بدین ترتیب اگر بردگان در آتن و روم در وضعیتی به سر می‌بردند که به آنها اجازه اعتراض و انتقاد نمی‌داد، و یا گوش شنوایی برای انتقادات آنها یافت نمی‌شد، طبیعت وجودی جامعه خراجگذار که اساساً از کشاورزان (دهقانان) تشکیل شده بود، اجازه ایجاد رابطه‌ای میان نوعی تضاد اجتماعی و تضاد ایدئولوژیک (در حوزه حکمت و فلسفه) می‌دهد، متفاوت از آن رابطه‌ای که در جوامع قائم بر نظام برده‌داری (که در آن جامعه به دو طبقه شهروندان و بردگان تقسیم شده است) برقرار است. در جامعه برده‌داری آتن اندیشمندان همگی از طبقه شهروندان هستند و این باعث می‌شود که تنش ایدئولوژیک میان این اندیشمندان در سطح فلسفی، تنها در حوزه این طبقه به حرکت بپردازد. تنش ایدئولوژیک مذکور بازتابی از تنش‌هایی است که تنها در این طبقه جریان دارد و تنش موجود میان این طبقه و طبقه بردگان را کاملاً به دست فراموشی می‌سپارد. حتی آن تنش شدیدی که میان ماتریالیسم و ایدئالیسم در اندیشه فلسفی یونان رخ داده ریشه در جریانات درون این طبقه - یعنی طبقه شهروندان دارای برده یا دارای حق برده‌داری - است. درست همانگونه که تنش ایدئولوژیک موجود میان دموکراسی و اریستوکراسی در روم میان صاحبان شمشیر و اصحاب قلم نیز، تنشی است در درون همان طبقه یعنی طبقه شهروندان. بدین ترتیب درحالی‌که مشاهده

می‌کنیم که تضاد اجتماعی پایه‌ای است که تنش میان طبقه شهروند و طبقه بردگان را تغذیه می‌کند، ولی تنش ایدئولوژیک، حتی در شدیدترین حالت‌ها، پایه در اختلافاتی دارد که میان گروه‌های متفاوت و نه در حال جنگ، در درون یک طبقه یعنی طبقه شهروندان، در جریان است. به بیان دیگر، تنش ایدئولوژیک در جوامع برده‌داری (آتن و روم) بازتاب تنش طبقاتی میان شهروندان و بردگان نیست بلکه تنها بازتاب دشمنی‌ها و اختلاف منافع در درون خود طبقه شهروندان است. بنابراین میان این دو رابطه مبتنی بر تضاد، یعنی رابطه تنش اجتماعی میان بردگان و شهروندان از یک سو، و رابطه تنش فکری درون خود طبقه شهروندان از سوی دیگر، هیچ رابطه و همبستگی وجود ندارد. این مسئله از دیدگاه بانو تفسیرگر آن است که چرا تفاوت‌ها و اختلافات فلسفی نه در آتن و نه در روم به ریشه تناقض اجتماعی و هسته واقعی آن دست نیافت، چرا که قضیه بردگی انسان از سوی هم نوع خویش، هیچگاه در مرکز بررسی‌ها نبوده و ما شاهد غیبت کامل صدای قربانیان استثمار اجتماعی، در سطح اندیشه فلسفی هستیم. سخن در این جوامع تنها ویژه آنانی بود که خود مورد استثمار نبودند و هیچ گاه طعم استثمار را نچشیده بودند.

این وضعیت جامعه در نظام برده‌داری بود. ولی در مورد جوامع خراجگذار، قضیه تفاوت داشت. زیرا که اکثریت مطلق توده مردم از دهقانان تشکیل شده بودند و عملاً گروهی به شمار می‌رفتند که الهام بخش برخی از گرایش‌های فلسفی بودند. بدین سبب در جوامع خراجگذار، آنان که سخنانی در مخالفت ایدئولوژیک با سلطه اریستوکراتیک و استبداد ناشی از آن سر می‌دهند، از میان صفوف این اریستوکراسی (آنگونه که در یونان شاهد آن بودیم) برنخاسته بودند. بلکه برخاسته از آن سوی دیوار حایل میان طبقه مسلط و طبقه تحت سلطه بودند، یعنی آن سویی که اکثریت قاطع ملت در آن به سر می‌بردند، و این مسئله به تناقض اصلی طبقاتی میان اریستوکراسی مستبد و دهقانان اجازه می‌داد تا در سطح جهان اندیشه، بازتاب پیدا کند. اینجاست که رابطه مستقیم میان تضاد اجتماعی و گونه‌ای شدیدتر از تنش ایدئولوژیک، قابل مشاهده است. طبقه‌ای

که اندیشه اجتماعی معارض را تحریک می‌کند، همان طبقه مورد استثمار است که برخلاف بردگان از آزادی نسبی برخوردار می‌باشد.

پس از این نگرش عام به وضعیت طبقاتی، اگر به بررسی طبیعت تضاد اجتماعی آنگونه که متون شرق باستان نشان می‌دهد بپردازیم، مسائل مهمی مشاهده خواهیم کرد. از جمله اینکه نقد اجتماعی که در این متون به آن برخورد می‌کنیم، حتی آنگاه که شکل شدیدترین حالات سرکشی را به خویش بگیرد هم، به سطح نقد خود روابط اجتماعی میان طبقه حاکم و طبقه ستمدیده، نخواهد رسید و تنها انتقادی خواهد بود از شیوه رفتار آنانی که در رأس هرم جامعه و قدرت قرار دارند، و طریقه ادای وظایفی که برگردن آنها است و هیچگاه به خود مسئله استثمار و بهره‌کشی نمی‌پردازد. تفاوت میان اعتراضات بردگان در نظام برده‌داری و اعتراضات دهقانان در نظام خراجگذار در این نکته نهفته است. چه، در نظام برده‌داری که در آن برده از هرگونه حقوق قانونی در برابر سرور خویش محروم است، بردگان هنگام شورش، به از بین بردن وضعیت خویش بعنوان برده یعنی فردی محروم از هرگونه حقوق، چشم دارند و اغلب در این رویا به سر می‌برند که روزی سرورانی شوند که خود دارای برده‌اند. ولی در متون به جا مانده از شرق باستان - آنگونه که بانو می‌گوید - فردی (مردی) با ما سخن می‌گوید که دارای حق تظلم و شکایت و دادرسی است و از این شکایت می‌کند که حقوق وی مورد دستیازی قرار گرفته است. ولی با وجود اینکه حق درخواست دادرسی در مورد قضیه خویش دارد، بیهوده سعی دارد تا از این حق استفاده ببرد، زیرا قاضی همیشه حکمی غیرعادلانه صادر خواهد کرد. بدین ترتیب، درحالی‌که در نظام برده‌داری، هدف یک برده الغای وضعیت خویشتن به عنوان یک برده است (همانگونه که اشاره کردیم) یک دهقان در یک جامعه خراجگذار، هدفی ندارد جز عدالت (یعنی بهبود وضعیت خویش) و همزمان با آن، حفظ وضعیت گروهی که وی به آنها تعلق دارد. (مقایسه شود با اهمیت مسئله «عدل» در ادبیات سلطانی فارسی و عربی)

جنبه دیگری را نیز بانو مورد اشاره قرار داده است: دیدگاه جامعه نسبت به

خدایان در جامعه برده‌داری و جامعه خراجگذار. در جوامع خراجگذار، آنگونه که در ستون بابلی آمده است انتقاد از دولت با انتقاد از خدایان آنان پیوند دارد. دلیل آن هم رابطه مستقیمی است که مردان شرق باستان میان حاکم مستبد و خدایان برقرار می‌کنند. از دید آنان، حاکم مستبد، یگانه مالک است و انگاشتن وی به مثابه موجودی که قدرت و مالکیت را با هم در اختیار دارد، ما را به سمت آن می‌کشاند که به وی ابعادی جهانی بخشیده و او را فردی بشماریم که از رازهای خدایان آگاه است. از سوی دیگر، بازدهی زمین از دید دهقان خراجگذار، آنگونه که دیدیم بسته به خواست دیکتاتور است و بدین سبب به وی به عنوان انباز آسمان در موضوعی نگریسته می‌شود که اصولاً ویژه خدایان است یعنی آب و بازدهی زمین. این گونه همسان‌انگاری و انطباق میان خدایان و حاکمان، ضرورتاً به رد جنبه دینی خدایان می‌انجامد. سیاسی شدن امر والا و متعالی منجر به فراتر رفتن سطح انتقاد سیاسی به سطح خدایان شد. و اینجاست که تفاوت میان الحاد از دید یونانیان پیش از مرحله کلاسیک (یعنی از تالس تا امپدوکلس) و الحاد از دید ملت‌های شرق باستان، آشکار می‌شود. چه، آنگاه که الحاد از دید یونانیان به صورت نفی صفات ذاتی خدایان چون سمع و بصر و تعقل از آنان ظاهر می‌شد و البته نتایج مستقیمی در سطح زندگی اجتماعی به همراه نداشت، می‌بینیم که متون شرق باستان، خدایان را متهم به ناتوانی و دشمنی با توده مردم می‌کردند و این مسئله رابطه مستحکم میان حکام و خدایان در مورد «عدالت» را در جوامع شرق باستان نشان می‌دهد.

بدون شک، آنچه که در بالا گذشت ملاحظات مهم بودند که از مطالعه متون شرق باستان (بابل و مصر زمان فرعون‌ها) برداشت شده بودند و باعث آزادی دید و نگرش ما از جزم‌اندیشی «ماتریالیسم تاریخی‌گرایی» رسمی می‌شدند که ایدئولوژی را بصورت عام و مطلق تنها بازتاب و بیانگر وضعیت طبقاتی می‌شمردند. رابطه میان اندیشه و واقعیت آنگونه که دیدیم از بافتی به بافتی دیگر از جوامع فرق می‌کند، و بدون شک خواننده مطلع از ادبیات سیاسی سلطانی در سنت عربی - اسلامی (بنگرید به فصل دهم) این نوع تفسیر را صادق‌تر و

درست‌تر از آن تفسیری می‌شمارد که برخی از اندیشمندان «مارکسیست» در کشورهای عربی - اسلامی، به راه آن رفته و بدین ترتیب همه گونه‌های رابطه میان اندیشه و واقعیت را بوسیله مقولات ماتریالیسم تاریخی «رسمی» تفسیر کرده و دوگانه ماتریالیسم - ایدئالیسم را کلید حل مشکل رابطه میان اندیشه و واقعیت در تمامی دوران‌ها شمرده و هر آنچه ماتریالیستی است را در سطح ایدئولوژی تعبیری از طبقات ستم‌دیده دانستند و هر آنچه ایدئالیستی است را تعبیری از سلطه طبقات استثمارگر برشمردند. شاه کلیدی که تمامی درب‌ها را باز می‌کند، شاه کلیدی دروغین است چه برسد به شاه کلیدی که در همه دوران‌ها نیز به کار آید.

-۸-

آنچه گذشت بررسی گذرایی از تجدید نظرهای معاصر در مورد موضوع رابطه میان روساخت و زیرساخت یعنی دولت و جامعه یا اندیشه و واقعیت، بود و احتمالاً خواننده‌ای که بیش از هر چیز به دنبال شناختی علمی از واقعیت است، همراه با ما درک خواهد کرد که هر آنچه گفته شد تا چه حد برای گسترش افق دید و اندیشه ما سودمند است. اکنون در این چارچوب به گونه‌ای از «دیرینه شناسی دانش» اشاره می‌کنیم که در آن میشل فوکو^{۳۲} دست به قیاسی میان درونمایه عبارت «راعی و رعیت (چوپان و گله)» در اندیشه شرق باستان و درونمایه آن در اندیشه یونان، می‌زند. وی این کار را به هدف انتقاد ریشه‌ای از قدرت و منطق دولت در اروپای مدرن انجام می‌دهد، ولی آنچه اکنون برای ما اهمیت دارد، آن جنبه از آرای وی است که به شرق باستان می‌پردازد، زیرا که به تکمیل تصویری می‌پردازد که در قسمت قبل با آن آشنا شدیم.

فوکو بیش از هر چیز، بیان می‌کند که تصویری که شاه یا رئیس را «چوپانی» می‌شمارد که به هدایت «گله» می‌پردازد، در اندیشه یونانی و رومی تصویری رایج نبوده و با وجود آنکه در برخی از متون منسوب به هومر نمودهایی از این گونه تصورات را می‌توان دید، ولی چنین تصویری در متون پایه‌ای یونان و روم در زمینه

سیاست وجود ندارد، درحالیکه این تصور در تمدن‌های شرق باستان یعنی در مورد آشور و فلسطین، رواج بسیاری داشته است. به عنوان مثال فرعون «چوپانی» به شمار می‌رفت که عصای چوپانی را در چارچوب آئین‌های خاصی در جشن تاجگذاری دریافت می‌کرد. پادشاه بابل نیز می‌توانست از القابی چند از جمله «چوپان مردم» برخوردار باشد. واژه «چوپان» تنها ویژه پادشاهان نبود بلکه به خدایان نیز اطلاق می‌شد. بابلی‌ها خدای خویش را «چوپانی» می‌شمردند که مردم را به سوی چراگاه هدایت می‌کرد و مسئولیت تغذیه آنها را به عهده داشت. در مصر دوران فراعنه نیز از جمله دعاهایی که آنان بوسیله آن با خدای خویش سخن می‌گفتند، آن بود که: «ای چوپانی که آنگاه که همه مردم به خواب رفتند، تو بیدار می‌مانی، این تو هستی که گله خود را از هر آنچه غذای خوب است، برخوردار می‌کنی» فوکو در توضیح می‌افزاید که این همسان‌انگاری میان پادشاه و خدایگان، از طریق اطلاق واژه «چوپان» به هر دو آنها، مسئله‌ای ضروری است، زیرا که هر دو نقشی یکسان را با هم ایفا می‌کنند. چرا که گله (رعیت) ای که آنان راهبری آنرا برعهده دارند، یکی است و پادشاه چوپان است بدین معنا که در راه تدبیر امور مخلوقات چوپان بزرگ یعنی خدا، می‌کوشد. بدین دلیل است که در دعاهای خود می‌گفتند: ای رفیق بزرگوار، تو هستی که متولی حفظ زمین و پاسداری از آن و ثمردهی به آن هستی، تو یاور و دوست ما در چراگاهی، تو چوپان (راهبر) ما به سوی هرگونه خیر و نیکی هستی.

فوکو پس از ذکر بابلیان و مصریان باستان، به عبری‌ها می‌پردازد و در این زمینه می‌گوید که آنان بودند که استعمال مفهوم «چوپان و گله» را گسترش داده و به آن ویژگی متمایزی دادند. یهوه - خدای عبری‌ها - تنها چوپان ملت خویش است. ملت یهود (اسرائیل) را تنها یک چوپان یعنی یهوه (خدای عبریان) راهبری می‌کند، و این ملت چوپان دیگری نداشتند، مگر در یک حالت و آن هم هنگامی که خداوند داود را مکلف به جمع‌آوری «گله» (بنی اسرائیل) کرد و وی پادشاهی را پایه‌ریزی کرد و لقب چوپان به خویش گرفت، اما پادشاهان شرور همچون چوپانانِ شروراند که گله (رعیت) را پراکنده می‌سازند و آنها را می‌سازند تا از

تشنگی بمیرند، و جز برای منفعت خویش آنها را به کار نمی‌گرفتند (کنایه از گرفتن مالیات و جز آن). بدین سبب، تنها چوپان حقیقی که گله خود را به بهترین وجه راهبری می‌کند، یهوه است یعنی خدای بنی اسرائیل. اوست که ملت خود را به تنهایی راهبری می‌کند و در این راه جز از پیامبران کمک نمی‌گیرد. در این معنا یکی از شارحان «سفر خروج» خطاب به یهوه می‌گوید: «ملت خود را به دست موسی و هارون همچون گله‌ای از گوسفندان، راهبری می‌کنی»

براساس این ملاحظات، فوکو به بیان تفاوت میان قدرت گله محور در شرق باستان و اندیشه سیاسی یونانیان پرداخته و قیاس‌های زیر را انجام می‌دهد:

الف: آنچه پیش از همه پیداست آن است که چوپان (حاکم) در اندیشه شرق باستان قدرت خود را بر «گله» یا بر «رعیت» اعمال می‌کند و نه آنگونه که در اندیشه یونانی، بر «زمین». بدین سبب رابطه میان خدا و انسان در اندیشه شرق باستان با اندیشه یونان تفاوت دارد. خدایان از دیدگاه یونانی مالک زمین هستند و این مالکیت است که رابطه میان مردم و خدایان را مشخص می‌کند. به بیان دیگر رابطه خدایان و انسان از راه زمین گذشته و بواسطه آن معین می‌شود و خدایان بواسطه زمین (کنترل فضل‌ها و بازدهی زمین و احوال مردم) در کارهای مردم تأثیر می‌گذارند (مقایسه شود با ستاره‌شناسی و تأثیر ستارگان). ولی در اندیشه شرق باستان چنین واسطه‌ای در رابطه میان خدای چوپان و گله وی نیست. رابطه میان این دو اینجا، رابطه‌ای مستقیم است: «خدای چوپان» زمین را به ملت خویش ارزانی می‌دارد یا به آنها وعده زمین می‌دهد (مقایسه شود با ارض موعود در آرای یهودیان). خدایان در یونان مالک زمین هستند و بواسطه تأثیر در این زمین و از طریق آن در سرنوشت مردم دخل و تصرف می‌کنند ولی در اندیشه شرق باستان خداوند مالک زمین است و زمین را یا به آنها می‌بخشد یا وعده بخشیدن آنرا به آنها می‌دهد.

ب: وظیفه چوپان آن است که گله (رعیت) را یکپارچه کرده و آنها را راهبری کند و شکی نیست که وظیفه رئیس سیاسی از دید یونانیان آن است که در راه تحکیم آرامش و امنیت در درون «شهر» بکوشد و وحدت و ائتلاف را در آن

پراکنده سازد. و تفاوت میان اندیشه شرق باستان و اندیشه یونانیان در این مورد، تفاوتی آشکار است، چه آنچه که چوپان (حاکم) شرقی، به جمع‌آوری آنها می‌پردازد، افرادی پراکنده و جدا از هم هستند، که آنگاه که وی به صدا و نوای خویش آنها را فرامی‌خواند، ندای وی را پاسخ می‌دهند. ولی به محض آنکه چوپان (حاکم) پنهان شد (یعنی دیگر وجود وی احساس نشد) گله (رعیت) دوباره پراکنده می‌شوند. به عبارت دیگر وجود «گله» به عنوان مجموعه‌ای واحد و یکپارچه، بسته به حضور مستقیم و عمل مستقیم چوپان دارد. ولی وضعیت در یونان متفاوت است، چرا که سولون حکیم، آن قانونگذار فاضل که تنش‌های موجود میان ساکنان آتن را حل و فصل نمود، آتن را ترک کرد و در پس خویش شهری (یا دولتی) بر جای گذاشت، قوی و دارای قوانینی که بقای آن را پس از وی ممکن ساخت.

ج: چوپان (حاکم) در اندیشه شرق باستان ضامن رهایی گله است. یونانیان نیز می‌گویند که خدایان شهر را نجات خواهند داد؛ و رئیس صاحب فضل را به ناخدای یک کشتی تشبیه می‌کنند که کشتی خود را از برخورد با صخره‌ها در دریا، در امان نگاه می‌دارد. ولی چگونگی رهایی رعیت (گله) بوسیله چوپان (حاکم) در اندیشه شرق، از چگونگی نجات کشتی توسط ناخدای خویش متفاوت است. چوپانی به معنای راهبری کشتی (کلیت آن) و دور ساختن آن از خطر (تنها در زمان خطر) نیست بلکه رعایت و توجه دائمی و مستقل چوپان است به هر کدام از افراد گله که طی آن چوپان به تغذیه و رهایی او (از خطرات) به مثابه یک فرد می‌پردازد. چوپانی (حکومت در شرق) رعایت و توجهی دائمی است زیرا چوپان در راه تغذیه گله یعنی خوردن و نوشیدن آن می‌کوشد. این همان مفهوم حفاظت الهی در اندیشه شرق باستان است. ولی در نزد یونانیان، همه آنچه از خدایان خواسته می‌شود، آن است که زمین‌های بر بار و غلات بسیار به آنها ارزانی کند. و تعهد روزانه نسبت به افراد گله از آنها خواسته شده نیست. فوکو به تفسیر یکی از راهبان یهود بر «سفر خروج» اشاره دارد که در آن این راهب به شرح علتی می‌پردازد که یهوه را بر آن ساخت تا از موسی بخواهد که چوپان ملت او

باشد. وی در این تفسیر می‌گوید: یهوه مجبور شد که گله خود را به موسی بسپارد تا با خیالی آسوده، به دنبال یک قوچ گم شده بگردد.

افزون بر این رعایت و نوازش فردی، چوپان گله خویش را به سوی هدفی مشخص راهبری می‌کند، یا به سوی چراگاه یا به سوی طویله.

د: فوکو تفاوت دیگری را یادآور می‌شود، این بار در ارتباط با اعمال قدرت و انگیزه‌های آن. رئیس، [یعنی رئیس شهر] از دید یونانیان باید تصمیماتی به سود همگان بگیرد. وی این کار را برحسب وظیفه انجام می‌دهد. وظیفه وی به عنوان رئیس، او را به این کار وامی‌دارد، و اگر از این کار رو گردانی کند و منافع شخصی خویش را ترجیح دهد، رئیس نامناسب و بدی است. ثوابی که رئیس به دلیل انجام وظایف خویش و تلاش در راه منافع عمومی، از آن برخوردار است، آن است که ملت یاد او را جاودان خواهند ساخت و آنان که زندگی خویش را در جنگ در راه شهر از دست می‌دهند، قهرمانانی جاودان و والا مرتبه هستند. ولی چوپان (در اندیشه سیاسی شرق) در راهبری و رعایت گله خویش، نه براساس وظیفه بلکه برپایه «اخلاص» عمل می‌کند. وی «خالصانه» در راه گله خویش می‌کوشد و برای آنها شب زنده‌داری می‌کند و این دلمشغولی دائمی اوست. مسئله «شب زنده‌داری» از دید فوکو بسیار مهم است زیرا دو تصویر از اخلاص چوپان در اختیار ما می‌نهد: نخست آنکه وی در فکر تهیه روزی گله خویش است درحالی‌که خود گله در خواب است و دوم اینکه با چشمی همیشه بیدار و هشیار، به گله خویش می‌نگرد و از هیچ فردی از آن غافل نیست. افزون بر این، وی برای آنکه این نوع رعایت را انجام دهد، نیاز به شناخت همه ریز و درشت افراد گله خویش و نیز شناخت مرتع‌های خوب و تحول فصلها و نظام طبیعت و نیازهای هر فرد از افراد گله دارد. فوکو اینجا نیز به تفسیر یکی از علمای یهود از «سفر خروج» اشاره می‌کند، که از موسی به عنوان چوپان سخن می‌گوید. در این تفسیر آمده است: موسی هر کدام از گوسفندان را به تنهایی مورد توجه (عنایت) قرار می‌داد و از گوسفندان کوچک شروع می‌کرد و علف‌های نرم و تازه را به آنها می‌داد و سپس به بزرگ‌تر از آنها می‌پرداخت تا در پایان به گوسفندان بزرگی

می‌رسید که می‌توانستند علف‌های خشک و خشن را هضم کنند. فوکو در توضیح این عبارات می‌گوید: این بدان معنا است که قدرت شبانی براساس توجه مستقل به هر فرد از افراد گله (زعیت) استوار است. فوکو در پایان ملاحظات خویش می‌گوید: من نمی‌گویم که قدرت سیاسی در جامعه یهودی پیش از سقوط قدس (به دست رومیان) عملاً اینگونه اعمال می‌شد، ولی در پی تأکید بر آنم که چنین تصویری از رابطه میان شبان و گله در قرون میانه و دوران مدرن، انتشار گسترده‌ای یافت و اهمیتی بسیار داشت. فوکو در ادامه، با تحلیل انواع تصوراتی که از قدرت شبانی در اروپای مسیحیت وجود داشت و انواع تصورات قدرت مبنی بر ایده «منطق دولت» که در دوران مدرن شاهد آن هستیم، مشاهده می‌کند که این مفهوم شرقی شبان و گله بود که بوسیله مسیحیت وارد اروپا شد و نه مفهوم یونانی. بدین ترتیب قدرت در جامعه اروپا، براساس تکنولوژی بیگانه‌ای قرار دارد، که اساس آن برخورد با اکثریت مطلق مردم به عنوان گله‌ای است که گروهی از شبانان آنرا هدایت می‌کنند. و این موجب گسست از مفهوم «شهر» یونانی است. بدان سبب «عقلانیت سیاسی» در اروپای معاصر کاملاً متفاوت از آن چیزی شده است که در یونان باستان رواج داشته است. پایه‌های ایده قدرت شبانی در سده‌های میانه، مستحکم شد و پس از آن (در دوران مدرن) آموزه «منطق دولت» ساخته شد و ما از این آموزه (منطق دولت) به نتایجی رسیدیم که حتمی بود: فردگرایی و شمول‌گرایی. تحکیم دیدگاه فردگرا و همزمان اعمال یک سیطره فراگیر. فوکو مقاله خویش را با این سخن به پایان می‌رساند که: «آزادی جز با هجوم بردن ممکن نخواهد بود. البته نه هجوم به نتایج (دیدگاه فردگرا و سیطره فراگیر) بلکه هجوم بر ضد ریشه‌های «عقلانیت سیاسی».

«حمله به عقلانیت سیاسی» به معنای نقد پایه‌هایی است که کنش سیاسی دولت بر اساس آنها قرار دارد، و عقل سیاسی، در هر دوران و هر تمدنی در پی توجیهی برای آنها است و مشروعیت و عقلانیت به آنها می‌بخشد. اگر فوکو به دنبال این «دیرینه‌شناسی» مفهوم «شبان و گله» به بیان این نکته می‌رسد که دموکراسی‌های معاصر غرب در پس ظاهر براق خویش، تکنولوژی بیگانه و

عجیبی در اعمال قدرت نهفته دارند، تکنولوژی‌ای که بر پایه عده‌ای از شبانانی قرار دارد که اکثریت مطلق ساکنان را راهبری کرده و با آنها همچون گله برخورد می‌کند، ما در جهان عرب و در جوامع شرقی، اصولاً نیازی به چنین «دیرینه‌شناسی» نداریم تا روشن کنیم که واقعیت قدرت (ظاهر و باطن آن) براساس یک تکنولوژی شناخته شده قرار دارد. تکنولوژی مبنی بر شبانی یگانه که همه گله را راهبری می‌کند. فقط کافی است اشاره کنیم که ما به دلیل استفاده بیش از حد، از یاد می‌بریم که «رعیت» در زبان عربی به معنای «چارپایان و گله فروج‌ها و میش‌ها» است. و همچنین، اندک توجهی به آن داریم که «شبان» یگانه ما تعدد شبانان (هر چند به میزانی اندک) بر یک گله را به عنوان تعدد خدایان مطرح می‌کند و بنابراین از آنجا که «شرک» در حوزه دین نه مقبول است و نه «عاقلانه»، به همان ترتیب «مشارکت» در حکومت تاکنون از دید ما و برغم شعار «چند صدایی» و کثرت‌گرایی که از اینجا و آنجا به گوش می‌رسد، شرک و الحادی سیاسی به شمار می‌آید، کثرت‌گرایی‌ای که اگر براساس تقسیم قدرت و انتقال دائمی آن نباشد، ارزشی نخواهد داشت.

پس از آن گردش دور و دراز در اندیشه اروپائی «غایب» از حوزه اندیشه عرب و این اشاره گذرا به «اکنون» خویش، اکنون به گذشته خود باز می‌گردیم. چرا که روشن دیدن «اکنون» بسته به «وجود» نگرشی روشن‌تر به گذشته است. «اکنون» ما علیرغم همه مظاهر تجدد و مدرنیسم، امتداد مستقیم گذشته ما است و گذشته ما بیش از هر عنصر دیگری، اکنون ما را شکل می‌دهد.

- ۹ -

اگر بخواهیم خلاصه‌ای از نتایجی که می‌توان از آراء و اندیشه‌های معاصر غرب در مورد رابطه میان زیرساخت و روساخت و اندیشه و واقعیت در جوامع پیشاسرمایه‌داری، استنباط نمود، ارائه دهیم، می‌توان گفت که سه آموزه اصلی وجود دارد که این آراء، به اجماع بر آن تأکید کرده‌اند.

- نخست: تأکید بر وحدت زیرساخت و روساخت در این جوامع یا دست

کم نگرش به آنها به عنوان مجموعه‌ای پیچیده که رابطه‌ای دیالکتیک میان اجزای مختلف آن برقرار است. رابطه‌ای که برپایه تأثیر متقابل و جابجایی قرار می‌گیرد.

- دوم: تأکید بر نقش خویشاوندی در این جوامع، در سیستم سیاسی و اجتماعی، تا جایی که برخی اوقات آن را نباید تنها به مثابه روساخت بلکه به مثابه قسمتی از زیرساخت در نظر گرفت که چارچوب روابط تولید را مشخص می‌کند یا دست کم نقشی همپایه نقش روابط تولید در جوامع سرمایه‌داری، داراست.

- سوم: تأکید بر نقش دین به مثابه عقیده و باور و نیز به مثابه سازماندهی اجتماعی سیاسی که پنهان یا آشکار، درونمایه‌ای سیاسی دارد. بنظر می‌رسد که عنصر دین [یا به اصطلاح اندیشه معاصر غرب، «امر دینی»] در ادبیات اجتماعی و سیاسی غرب، در شاخه‌های لیبرالی و مارکسیستی آن، دوباره مورد توجه قرار گرفته است. چه از بنیادگرایی دینی که طی دو دهه آخر قرن بیستم در جای جای جهان، نمودار شده، به مثابه بازگشت مسائل سرکوب شده یاد شده است، و این بدان معنا است که دین و بنیادگرایی دینی، در طی دوران رکود و نبود آن در سطح حوادث، گونه‌ای از «ناخودآگاه» بوده است. آنگونه که پیش از این نیز اشاره کردیم رجیس دوبری، مفهوم ناخودآگاه سیاسی را برای دلالت بر مجموعه‌ای از انگیزه‌های رفتار سیاسی و گروهی بکار گرفته بود و در رأس این انگیزه‌ها، از دین و خویشاوندی می‌توان نام برد.

در این جا باید تأکید کرد که بیان این دست از آراء در مورد فراگیر بودن و چند بعدی بودن پدیده‌های اجتماعی و نقش خویشاوندی و دین در بویش اجتماعی و سیاسی اصلاً به معنای نادیده گرفتن عامل اقتصادی و یا کاستن از اهمیت نقش آن نیست، نقش عامل اقتصاد در جنبش سیاسی و اجتماعی و تاریخی، در اندیشه غرب، حتی پیش از مارکس نیز مسئله‌ای مسلم انگاشته شده است، و تفاوت موجود میان مارکسیست‌ها و دیگران تقریباً محدود به یک نکته است و آن اینکه مارکسیست‌ها عامل اقتصادی را در پایان به عنوان عامل تعیین کننده در همه احوال مدنظر دارند، بدان معنا که عناصر دیگر همانند ایدئولوژی

(به صورت عام) تنها در برخی حالت‌های خاص از جهت اهمیت و تأثیرگذاری در جایگاه نخست قرار دادند؛ و تحلیلی عمیق‌تر از داده‌های خاص به ما نشان می‌دهد که اقتصاد درنهایت عاملی تعیین کننده است. اقتصاد نه تنها تعیین کننده حرکتها و تغییرات بوجود آمده است، بلکه تعیین کننده نقشی است که عوامل دیگر در حوزه حرکت و تغییر به عهده دارند. ولی پژوهشگران غیرمارکسیست و لیبرال غرب این گفته را که عامل اقتصادی عامل نهایی تعیین کننده تغییراتی است که از عوامل غیر اقتصادی ناشی می‌شود، گفته‌ای ایدئولوژیک می‌شمارند و نه از حوزه علم، چرا که علم از دید آنها، آن چیزی است که تجربه ارائه می‌دهد و نه آنچه که «نظری» بیان می‌کند. و البته پرواضح است که طرز نگرش اینان نیز خود نه به علم به مثابه علم بلکه به مکتب و طریقه معینی در فهم علم و تصور فضایی آن تعلق دارد. یعنی مکتب اثباتگرایی که البته خود متعلق به حوزه ایدئولوژی است و نه حوزه علم.

گروه سومی نیز وجود دارند که از دیدگاه ساختگرا پیروی کرده و به کلیت اجتماع «پدیده اجتماع» و وحدت زیرساخت و روساخت معتقد است و ایده «تکامل» را به کناری می‌نهد و اهمیتی به تاریخ نداده و هر پدیده‌ای را آنگونه که در دوره خاصی از زمان (طولانی یا کوتاه) هست، مورد بررسی قرار می‌دهد (تأکید بر ثبات)، زیرا که از دید آنان آن چه باید مورد توجه قرار بگیرد وجود یک پدیده به مثابه ساختاری است با قوانینی که بر ترکیب و تدویم وجود آن حاکم است. قائلان به این اندیشه دو گروهند، انسان‌شناسان و مارکسیست‌های ساختگرا. گروه اول این روش ساختگرا را در بررسی «جامعه‌های ابتدائی» بکار می‌برند و گروه دوم حوزه کاربرد آن را گسترده‌تر ساخته و آثار روش واقعی مارکس می‌دانند، یعنی روشی که مارکس بوسیله آن به بررسی نظام سرمایه‌داری اواخر قرن نوزدهم پرداخته و ساختار آنرا تجزیه کرده و قوانین و همچنین تضادهای درونی آنرا باز شناخته است (از جمله این اندیشمندان موریس گودلیه بود که بیش از این با برخی از آرای وی آشنا شدیم).

آنچه اینجا در پی آن هستیم نه یاری این یا آن گروه، بلکه آن چیزی است که

همه طرفهای این تنش در تجهیز اندیشه و روش و دیدگاه ما ارائه می دهند، تا ما با روحیه‌ای به بررسی موضوع مورد نظر خویش بپردازیم که سعی در استفاده حداکثر از تمامی تولیدات اندیشگی مدرن و معاصر [که غالباً غربی است] دارد. روحیه‌ای که همزمان سعی دارد تا به تعبیر آنتونیوگرامشی از «استقلال تمام و کمال تاریخی» پژوهشگران عرب، محافظت کند، (چیزی که در ادبیات اندیشمندان قدیمی عرب، برخورد با موضوع از دیدگاهی «اجتهادی» و نه «تقلیدی» معنا می دهد). بررسی «اجتهادی» موضوع، یعنی جایگاه «استقلال تاریخی کامل» مستلزم آن است که حقیقت زیر را در برابر چشم خود قرار دهیم: مارکسیسم علم غربی جوامع غرب است و انسان شناسی علم غربی جوامع دیگر است. و بنابراین آنچه مارکسیسم چه رسمی و چه آزاد و همچنین انسان شناسی چه ساختارگرا و چه «غیر ساختگرا» ارائه می دهد، نباید به عنوان حقایق عام و بایانی نگریسته شود، بلکه باید به مثابه حقیقت‌هایی تلقی شود که به درجات متفاوت بیانگر داده‌هایی می باشند، برآمده از واقعیتی کمابیش متفاوت از واقعیت عربی - اسلامی. اما آنچه جالب است آن است که پژوهش‌ها و دیدگاه‌های نوین غرب، چه آنها که به نام مارکسیسم و در حوزه اندیشگی آن صورت گرفته‌اند و چه آنها که انسان شناسان با گرایش‌های متفاوت خویش انجام داده‌اند، جامعه عربی - اسلامی را نه به مثابه حالتی خاص و نه حتی به مثابه یکی از مظاهر حالتی عام، مورد بررسی قرار نداده‌اند. بررسی‌هایی وجود دارند که به شرق باستان پرداخته‌اند، و برخی دیگر به دولت بیزانس و برخی به مطالعه جوامع آفریقائی یا جوامع دریای مدیترانه در دوران باستان یا جوامع آفریقائی لاتین... پرداخته‌اند، ولی پژوهشی در دست نیست که به تجربه عربی - اسلامی یعنی منظومه اقتصادی اجتماعی حوزه عربی - اسلامی بصورتی علمی پرداخته باشد، بگونه‌ای که دقیقاً بیانگر خصوصیات این تجربه باشد. مارکسیست‌های عرب این جامعه را در ضمن «جوامع فئودالی» قرار داده، و به دلیل قرار گرفتن آن در «سده‌های میانه» یکی از گونه‌های آن می‌شمارند. تجدید نظر طلبان آنان نیز آنرا تحت مقوله «شیوه تولید آسیائی یا خراجگذاری» می‌آورند، و در هر دو صورت خواننده جز به برخی دیدگاه‌های

ایدئولوژیک بر نمی خورد.^{۳۳} نوشته‌های شرق شناسان نیز شاخه‌ای از شاخه‌های «علم» غربی درخصوص جوامع غیر اروپائی است که در پس بسیاری از آنها، انگیزه‌هایی استعماری نهفته است، و اروپا - مرکزی همراه دائمی این «علم» بشمار می‌آید.

بنابراین ما آنگاه که به بیان نتایج نگرش‌های معاصر غرب از جمله تأکید بر یکپارچگی پدیده اجتماع در جوامع غیر سرمایه‌داری و وحدت زیرساخت و روساخت در این جوامع، و نیز اهمیت نقش خویشاوندی و دین، در کنار نقش عوامل اقتصادی (که البته از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر، از حیث شدت و وسعت تأثیر، متفاوت است) می‌پردازیم، این تأکیدها را آنگونه که اصحاب این نظریات بیان می‌کنند نمی‌پذیریم، و حتی براساس داده‌هایی که آنان این نظریات را از آن برگرفته‌اند، به رد و پذیرش آنها نمی‌پردازیم. بلکه به این دلیل آنها را می‌پذیریم که ما را بیشتر به میراثمان نزدیک می‌کنند و ما را دوباره به ابن‌خلدون باز می‌گرداند؛ نه برای آنکه (آنگونه که بسیاری از ما بر آن رفته‌اند) اهمیت آراء وی و وزن و ارزش آنها را به ترازوی نشوری‌های مدرن غربی دوباره درک کنیم، بلکه برای آنکه این بار حضور همان مشخصه‌هایی که ابن‌خلدون به تحلیل آن‌ها پرداخت، و موضوع علم جدید خویش به نام «علم عمران بشری» قرار داد را در واقعیت اجتماعی سیاسی معاصر خویش دریابیم، حضوری که اگرچه به همان شکل و گونه پیشین نیست، ولی باز هم حضوری فعال و کارآمد است.

توجه‌گر بازگشت به ابن‌خلدون در این زمان آن انطباق و همسانی نیست که به آسانی می‌توان میان نگرش فراگیر وی به اجتماع و پدیده‌های اجتماعی و بررسی همه جانبه این پدیده در چارچوبی چند بعدی - یعنی چارچوب (علم عمران بشری) - و همچنین تأکید وی بر نقش عصبیت (خویشاوندی) و نقش دین در تأسیس دولتها و پادشاهی‌ها با اهمیتی که دیدگاههای جدید غرب به آن می‌دهند، مشاهده کرد. توجه‌گر بازگشت به ابن‌خلدون، پیش از هر چیز واقعیت اجتماعی سیاسی کنونی است که در جهان عرب و سرزمین‌های دیگر، حاکم است و سخن از قبله‌گرایی و فرقه‌گرایی و بنیادگرایی دینی افراطی را امروزه،

برخلاف دو سه دهه قبل، سخنی ناپسند و ارتجاعی نمی‌شمرد.

اگر این سخن مارکس که «تحلیل اکنون، کلیدهای گذشته را در اختیار ما می‌نهد» درست باشد، «اکنون» جهان عرب، که دوباره شاهد بازگشت امور سرکوب شده‌ای همچون قبیله‌گرایی و فرقه‌گرایی و «خوارجی‌گری» دینی است، اگر چه نه همه کلیدهای گذشته ولی دست کم برخی کلیدها را برای گشودن درب‌های آن در برابر ما قرار می‌دهد، کلیدهایی که ما را مستقیماً به ابن‌خلدون می‌رساند، زیرا او پیش از این، آنها را از «اکنون» خویش یعنی از تجربه سیاسی پرکاری برداشت می‌کند که «کلیدهای گذشته» [گذشته خود وی] را در اختیار وی قرار می‌داد. وی با دریافت این نکته بود که بیان کرد «گذشته به آینده شبیه‌تر است از آب به آب».^{۳۴}

عصبیت قبیله‌ای و دعوت دینی، تنها کلیدهایی نیستند که مقدمه ابن‌خلدون در اختیار می‌نهد و به کار تاریخ عربی - اسلامی می‌آید. بلکه کلید سومی نیز وجود دارد که دائماً در اندیشه صاحب مقدمه در جریان است هر چند که وی نام «خاصی» به آن نداده است، «عامل اقتصاد»، که در زمان ابن‌خلدون یعنی دوره پشاسرمایه‌داری خود را به تعبیر لوکاج به عنوان «هستی در خود» [همچون عصبیت] پیش نهاده بود، ولی با این وجود، نقشی بسیار مهم را از پشت پرده ایفا می‌کرد. ما در کتاب خویش در مورد ابن‌خلدون به این عامل پرداخته و توضیحاتی درباره آن ارائه کردیم^{۳۵} و در آنجا آنرا «شیوه تولید ویژه اقتصاد قائم بر تهاجم» نام نهادیم. یعنی نظامی که بر پایه اخذ افزوده تولید، به واسطه قدرت (امیر و قبیله و دولت) قرارداد و ابن‌خلدون بدین سبب آنرا «شیوه‌ای غیر طبیعی در کسب معاش» نامیده است. چرا که براساس کار و تولید قرار ندارد بلکه بر تهاجم و آنچه در معنای آن است و نیز بر بخشش‌های امیر و پادشاه از آنچه از همین راه یعنی تهاجم داخلی و خارجی بدست آورده، قرار گرفته است.

ابن‌خلدون این پدیده را این گونه توضیح می‌دهد: «دولت اموال رعیت را جمع‌آوری کرده و آنرا در میان خودی‌ها و بستگان خویش، تقسیم می‌کند. پس منبع کسب این درآمدها، رعیت‌اند و خرج آنها در دایره اهل دولت است و پس

از آنها، بستگان ایشان از اهل شهر که بيشتراند، و بدین سبب ثروت و مکتب آنها افزایش یافته و مظاهر بی‌نیازی و خوشی در میان آنان افزوده می‌شود.^{۳۶} این شیوه از اقتصاد امروزه به «اقتصاد رانتی» معروف است و دولتی که براساس آن قرار دارد را «دولت رانتیه» می‌شمارند.^{۳۷}

«اقتصاد رانتی و دولت رانتخوار»؟ آیا دولتهای معاصر عرب، دولتهایی رانتیه یا شبه رانتیه نیستند؟ اقتصاد دولتهای عرب، امروزه به میزان زیادی براساس «رانت» قرار گرفته است و اگر رانت، تنها عنصر پایه‌ریز اقتصاد آنان نباشد (آنچنان که در کشورهای نفتی از جمله کشورهای خلیج فارس و لیبی شاهد هستیم) دست کم در کشورهایی همچون مصر و الجزایر و برخی دولتهای دیگر که درآمد کارگران آن در خارج از کشور، نسبت مهمی از درآمد آنها را شکل می‌دهد، و نیز دولتهایی همچون اردن و موریتانی که کمک‌های خارجی (از کشورهای عربی و غیرعربی) قسمتی اساسی از درآمد آنها را شکل می‌دهد، عنصری مکمل و ضروری به شمار می‌رود و هرآنکه توقف عایدات نفتی و کمک‌های خارجی و عائدات ناشی از کارگران مشغول در خارج را تصور کند، می‌تواند میزان اهمیت «رانت» در وجود دولتهای کنونی عرب را متصور شود. در این حالت این تنها اقتصاد نخواهد بود که به خاک سیاه خواهد نشست، بلکه دستگاههای دولتی و پروژه‌های «توسعه» نیز کاملاً از کار خواهند افتاد. علاوه بر این آن طبقه‌ای که ابن‌خلدون از آنها تحت عنوان «اهل دولت و بستگان آنان» یاد می‌کند (و البته طبقه مسلط و تصمیم‌گیر این جوامع است که بر درآمدهای ناشی از رانت تکیه دارد و در دولتهای رانتیه طبقه «خواص» را تشکیل می‌دهند) به بدبختی و مذلت دچار خواهند شد.

اقتصاد رانتی، رفتار مبتنی بر عصبیت و قبیله، و افراط‌گرایی دینی، سه «کلید» یا مشخصه‌اند که حل معماهای «اکنون» جهان عرب، بدون آنها ناممکن خواهد بود. و البته همان «سه کلیدی» که ابن‌خلدون در خوانش تجربه تمدن عربی - اسلامی تا زمان خویش از آنها استفاده برده بود. و ما در پی آنیم که آنها را به گونه‌ای جدید به کار ببریم، تا به مشغولیت‌های ذهنی معاصر پاسخ گویند و در

این راه از تمامی پژوهش‌های «غربی» که در فقه‌های گذشته به آنها اشاره کردیم، سود خواهیم برد.

۱۰۰-

شاید به ذهن خواننده نیز این پرسش خطور کند که «درونمایه» این «کلیدهایی» که «اکنون» عربی - اسلامی ما را قابل فهم می‌سازد چیست؟ در پاسخ باید گفت: مسئله مهم بیش از هر چیز، به آن چیزی باز می‌گردد که ما پیش از این ندیده بودیم و خواست یا توانایی دیدن آنرا نیز نداشته‌ایم. آن جزم‌اندیشی (چه مارکسیستی و چه قومیت‌گرا یا غرب‌گرا یا سلفی‌گرا) که در دهه‌های اخیر، بر اندیشه عربی مسلط بود، تنها یک نوع نگرش یا یک زاویه نگرش در اختیار ما می‌نهاد و بنابراین ما برای باز کردن درب‌ها تنها یک کلید می‌دیدیم. و البته دید جزم‌اندیش نیز همیشه بر آن است تا یگانه شاه کلیدی ارائه دهد که بتواند همه درب‌ها را باز کند، و شاه کلیدی از این نوع، یا شاه کلید پلیس است یا شاه کلید دزدان. ما نیز عملاً برخوردی با گذشته خویش داشته‌ایم، که با «پلیسی» بود یا «دزدانه». یعنی یا به زور قالب‌های آماده از او «بازپرسی» می‌کردیم تا آنچه را می‌خواهیم، [یعنی آنچه تئوری از پیش گفته بود] به ما بدهد، یا اینکه به عجله و دزدانه چیزی از آن «برمی‌گرفتیم» تا موقتاً «تشنگی» ما را برطرف کند و پس از آن و به همان هدف، دزدانه، به سراغ آن می‌آمدیم. ولی امروزه دیگر چنین چیزی، دست کم بدلیل عدم استقبال مردم از نتایج این نوع برخورد، پذیرفته شده نیست و می‌توان گفت عمل به کثرت‌گرایی در سطح جهانی و نیز در سطح جهان عرب، یا دست کم پذیرش و عدم قلع و قمع آن، ما را در سطح نظری، این توانایی بخشیده است تا «چند کلید» ببینیم و نه یک «شاه کلید» و از همه آنها سود ببریم، حتی از آنها که پیش از این، بدان سبب که وهم و خیالی بر جای مانده از گذشته‌اند، مردود می‌دانستیم.

«کلیدها» یا مشخصه‌هایی که ما در اینجا برای قرائت تاریخ سیاسی عرب بیش می‌نهیم، سه کلیداند و ما آنها را «قبیله» و «غنیمت» و «عقیده» نام می‌نهیم.

- منظور از «قبیله» نقشی است که آنچه انسان‌شناسان غربی هنگام بررسی جوامع «ابتدائی» و جوامع پیشا سرمایه‌داری تحت عنوان «خویشاوندی» (Parente La) مطرح می‌کنند، به عهده دارد، و پیش از آن، ابن خلدون هنگام بررسی «طبایع عمران» در تجربه عربی - اسلامی تا روزگار خود، تحت عنوان «عصبیت» از آن نام می‌برد و ما هنگام سخن از شیوه حکومت یا رفتار سیاسی و اجتماعی که، به جای تکیه بر اهل تخصص و توانائی و افراد مورد اعتماد مردم و یا آنانکه به نوعی برآمده از انتخاب دموکراتیک آزاد باشند، بر «نزدیکان» و خویشاوندان دور و نزدیک متکی است، از آن تحت عنوان «قبیله محوری» نام می‌بریم. و البته منظور ما تنها خویشاوندی خونی (حقیقی یا موهوم) نیست، بلکه منظور ما، همه خویشاوندی‌ها و نزدیکی‌های دارای بار «عصبیتی» است همچون تعلق به یک شهر یا گروه یا مذهب یا حزب، بویژه آنگاه که این تعلق، تنها معیاری باشد که در میدان حکومت و سیاست، «خود» و «دیگری» را از هم جدا می‌کند. از سوی دیگر، امروزه، با توجه به واقعیت کنونی ما، مسلم است که «قبیله» بدین معنا، به صورتهای مختلف، در همه رفتارهای سیاسی، حضور دارد. این بدیده در جوامع صنعتی پیشرفته، یکی از عناصر تشکیل دهنده «ناخودآگاه سیاسی» است ولی در جوامع کمتر صنعتی، و جوامع کشاورزی و شبانی، جایگاه مرکزی را نه تنها در «حاشیه خودآگاه» بلکه در مرکز «خودآگاه» دارد. و اگرچه داده‌ای روانشناختی است ولی همچنین، یک نوع سازماندهی اجتماعی و سیاسی «طبیعی» پنهان یا آشکار نیز به شمار می‌آید. این همان درون مایه‌ای است که ابن خلدون به «عصبیت» بخشید و پژوهش‌های انسانشناختی از راه بررسی نقش «خویشاوندی» در جوامع «ابتدائی» در پی تأکید بر آن بودند. جورج بالاندیه، بشیانگذار انسانشناسی سیاسی می‌نویسد: «از همان لحظه‌ای که روابط اجتماعی از مرزهای وابستگی‌های خانوادگی، بیرون می‌رود، در میان افراد و گروهها، رقابت کمابیش روشنی ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که هر فرد در پی جهت دهی به تصمیمات گروه در جهت منافع خصوصی خویش برمی‌آید. و در نتیجه، قدرت سیاسی، همزمان نتیجه رقابت، و ابزار سیطره بر آن رقابت، بنظر می‌رسد.» از سوی دیگر اگر

«قدرت سیاسی، برآیند هر جامعه باشد و به قواعدی که آن جامعه را پایه‌ریزی کرده احترام بگذارد و از آن در برابر هر گونه کاستی و عیبی، دفاع کند» و بدین ترتیب «پیرو حتمیت‌هایی درونی» گردد، همزمان با آن، نتیجه ضرورت‌های بیرونی نیز خواهد بود، چه همه جوامع خودکفا، ضرورتاً دارای روابطی با بیرون خویش، هستند، این جوامع مستقیم یا غیرمستقیم، با جوامع دیگری که آنها را بیگانه یا دشمن خطرناک امنیت و حاکمیت خویش می‌شمارند، در ارتباط هستند، و در اثر برخورد با این تهدید بیرونی بیگانه، جامعه نه تنها در راه سازماندهی امور دفاعی و پیمان‌های خویش بلکه همچنین، در راه تحکیم وحدت و همسبستگی و بیان ویژگی‌های متمایز خود، می‌کوشد.^{۳۸}

این «حتمیت‌های درونی» که قدرت سیاسی را درون یک گروه (قبیله یا جامعه یا غیر آن) مشخص کرده و سازماندهی می‌کند و آن «ضرورت بیرونی» که تهدیدات بیگانه منبع آن است و گروه را به انجام عکس‌العمل سیاسی وامی‌دارد، مجموع اینها، آنچه‌ای است که ما اینجا «قبیله» نامیده‌ایم و یکی از مشخصه‌های عقل سیاسی به شمار می‌آید و در فصل‌های نخستین این کتاب به روشنی بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

- منظور از «غنیمت» نیز نقشی است که «عامل اقتصاد» در جوامعی بازی می‌کند که اقتصاد در آنها اساساً - و البته نه به صورت مطلق - براساس «خراج» و «رانت» قرار گرفته است و نه براساس روابط تولید همچون رابطه برده‌داران و بردگان یا رابطه فئودال‌ها و سرف‌ها و رابطه سرمایه‌داران با کارگران. منظور ما از «خراج» نه فقط معنای این واژه در کاربرد فقهای مسلمان بلکه تمامی آن چیزی است که در اسلام، دولت به عنوان مالیات از مسلمانان و غیر مسلمانان دریافت می‌کرد، و بدین ترتیب آنچه اصطلاحاً غنیمت و فئی و جزیه و خراج نامیده می‌شود و نیز آنچه از مالیات بر آنها اضافه می‌شد (چه بصورت جنسی دریافت گردد و چه بصورت نقدی) را در بر خواهد گرفت. به عبارتی دیگر، منظور ما از خراج (Tribut) آن مالیات و هزینه‌های دائم و موقتی است که غالبان بر مغلوبان روا می‌داشتند، چه این غالب شاه باشد و چه قبیله یا دولت و چه این غالب، این

خراج را خود به دست خویش اخذ کند و چه بوسیله واسطه‌هایی تحت هر عنوان بدست آورد. و نیز چه گروه مغلوب اتباع و رعایای فرد غالب باشند و چه بیگانه باشند و چه قبیله باشند و چه ملت یا دولت. تفاوت میان مفهوم «خراج» به آن معنایی که به کار می‌بریم و «مالیات» در معنای جدید، آن است که مالیات به نام منافع عمومی و با رضایت عمومی دریافت می‌گردد و قاتون مرزهای آنرا مشخص کرده و همه، اعم از حاکمان و افراد تحت حکومت باید آنرا بپردازند؛ در حالیکه «خراج» اساساً مبلغی است اجباری که روابط قدرت آنرا برقرار کرده و مغلوبان با رضایت یا به اجبار، باید آنرا بپردازند، بدون آنکه فرد غالب چیزی در برابر آن بپردازد. «رانت» نیز از دید ما، درآمد نقدی و غیرنقدی است که یک فرد از «املاک» خود یا از «شاه» بصورت منظم دریافت می‌کند و بوسیله آن، بدون نیاز به یک عمل تولیدی، به زندگی ادامه می‌داد. بدین ترتیب هر گونه درآمد خام (ذخایر طبیعی یا بخشش‌های شاهان) که صاحب آن درآمد، تلاشی تولیدی در راه آن نکرده باشد و نیز نتیجه بهره‌وری از سرمایه نباشد «رانت» است چه منبع آن درون سرزمین باشد و چه خارج از سرزمین.

بدین ترتیب، منظور ما از «غنیمت» نه تنها منبع آن یعنی «خراج» و «رانت» بلکه همچنین شیوه مصرف آن است و بویژه «بخشی» که به تعبیر ابن خلدون «اهل دولت و بستگان آنها» در سایه آن زندگی می‌کنند. افزون بر آن، منظور ما از «عقلانیت رانتیه» است که کاملاً در تضاد با «عقلانیت تولیدی» است. زیرا آنجا که عقلانیت تولیدی برآن است که در تصویری همه جانبه از نظام تولید «درآمد و کسب، نتیجه یک کنش سامان یافته بشری و پاداش تلاش و تحمل است» عقلانیت رانتیه به راهی دیگر می‌رود و درآمد و کسب را «روزی یا بخت و یا تصادف می‌شمارد و آنرا در ارتباط با شرایط و قضا و قدر قرار می‌دهد و نه حلقه‌ای از حلقه‌های بهم پیوسته از فرآیند تولید و تلاش و کوششی که در ارتباط با آن است.^{۳۹}

بنابراین در یک نگاه کلی، منظور ما از غنیمت سه چیز به هم پیوسته است: نوعی خاص از درآمد (خراج یا رانت) و شیوه‌ای خاص در مصرف این درآمد (انواع

بخشش)، و عقلانیت همراه آن دو. و ما بدان دلیل از لفظ «غنیمت» استفاده کرده و اصطلاحات اقتصادی دیگری را به کار نگرفتیم که موضوع بررسی ما نه تحلیل اقتصاد در جوامع عربی (اکنون و گذشته)، بلکه عقل سیاسی است در حوزه اندیشه و عمل، و بنابراین توجه ما به جنبه‌های اقتصادی محدود به حالتی است که در آن اقتصاد یکی از انگیزه‌های کنش سیاسی و یکی از مشخصه‌های آن به شمار آید و این دورنمای «غنیمت» است - یعنی اقتصاد از حیث نقش عملی یا ذهنی آن به عنوان سودی زودگذر.

- منظور ما از «عقیده» نیز دورنمای‌ای معین، چه بصورت دینی برآمده از وحی و چه بصورت ایدئولوژی ناشی از عقل، نیست. منظور ما، فقط، تأثیرات عملی این دو در سطح اعتقادی و مذهبی است. موضوع بررسی ما عقل سیاسی است و عقل سیاسی نیز آنچنان که از زمان ارسطو مطرح شده، براساس اعتقاد و باور قرار دارد و نه براساس دلیل و برهان و نیز «عقلی فردی» نیست بلکه «عقلانیت گروه» است، یعنی منطقی که گروه را به حرکت درمی‌آورد. و آنچنان که می‌دانیم منطق گروه، براساس معیارهای معرفت‌شناختی قرار نگرفته، بلکه براساس نمادهایی ذهنی است که پایه ریز باورها و ایمان هستند. انسان به دور از هرگونه استدلال و تصمیم قبلی، ایمان می‌آورد، و چه بسا در مسائل معرفت‌شناختی تساهل کند ولی ضربه به باورهایش را نمی‌پذیرد و در راه باور و اعتقاد خویش جان می‌دهد ولی به هیچ وجه در راه اقامه دلیلی برای صحت یک قضیه معرفت‌شناختی، جان نمی‌دهد. آنگونه که زنان می‌گویند: «ما جز در راه آنچیزی که شناختی یقینی از آن‌ها نداریم، مرگ را پذیرا نیستیم. مردم در راه دیدگاه‌های خویش (که گمانهایی بیش نیستند) می‌میرند ولی در راه حقایق یقینی نمی‌میرند. آن‌ها در راه آنچه به آن اعتقاد دارند می‌میرند و نه در راه آنچه به آن شناخت دارند. بنابراین آنگاه که مسئله در رابطه با اعتقادات و باورهای ما باشد، نشانه بزرگ و برهان قاطع [بر صحت و خلوص آن]، آن است که در راه آنها، مرگ را پذیرا هستیم. تکیه اعتقادات بر نماد و تشبیه و همسان‌انگاری به جای تکیه بر اصول و استدلال و محاکمه عقلانی، بدین سبب است. ایدئولوژی‌ها نیز همچون باورها هستند که بر «بیان» تکیه دارند و

نه بر برهان و آنگونه که فرانسوا شاتله می‌گوید: هیچ ایدئولوژی وجود ندارد که تنها بر پایه استدلال‌ات منطقی قرار گرفته باشد، ایدئولوژی‌ها به مثابه تلاش‌هایی برای سامان بخشیدن به جهان همیشه به دنبال عناصری برای مقایسه هستند تا آراء و دیدگاه خویش را مورد تأکید قرار دهند. تنش ایدئولوژی‌ها، غالباً، تنشی برای قبول نوعی از تشبیهات است.^{۴۱} و در پس این تشبیهات و نمادها، الگوهای رفتار و رهبری قرار دارند.

اصرار ما بر نمود «مذهبی» و وجود مذاهب گوناگون در مسئله بررسی عقیده و باور و نه بر درونمایه آن، بدان سبب است که مسئله مهم در عقیده، در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی حقایق و معارفی که عقیده شامل آنها است نبوده، بلکه قدرت آن عقیده در تحریک است: تحریک افراد و گروه‌ها و وارد ساختن آنها به چیزی شبیه به «قبیله روحی»، همچون فرقه‌های کلامی و طریقه‌های صوفی و گروه‌های دینی و گروه‌های بسته‌ای (شؤونی) از این دست. [علیرغم استقلال ذاتی عقیده به سبب آنکه ریشه در اوضاع اجتماعی پیشین، یعنی در گذشته دارد]، ارتباط انداموار میان عقیده و کنش اجتماعی سیاسی، به وضوح از این مسئله ناشی می‌شود. آنگونه که رودنسون می‌نویسد: «روشن است که درونمایه اعتقادات دارای درجه بالایی از استقلال درونی است، ولی شیوه‌ای که بوسیله آن این درونمایه را مورد تصور و تأویل قرار می‌دهیم و به آن زندگی و پویائی می‌بخشیم، تأثیری بسیار از جنبش و حرکت پایه اجتماعی دارد.»^{۴۲} (و البته در آن نیز تأثیر می‌نهد). این مسئله مانع نوعی گسست میان عقیده و آن جامعه‌ای که هم‌دوره آن عقیده است، نخواهد شد. عقیده به صورت عرفی و سنتی منتقل می‌شود چه خلاصه‌ای از زندگی اجتماعی نسل‌های گذشته، بوده است.^{۴۳}

باید اشاره کرد که «عقیده» آنچنان که اینجا مورد استفاده قرار می‌دهیم و شرح آن در بالا رفت، رابطه‌ای با دوگانه ماتریالیسم - ایدئالیسم ندارد و ما به طرح این مسأله از زاویه این پرسش سنتی نمی‌پردازیم که ماده پیشین است یا آگاهی؟ و در این سطح، به تحلیل نمی‌پردازیم. منظور ما از عقیده، تأثیر گروه‌بندی‌های

عملی مذهبی و باورها است، چه این باورها درونمایه‌ای ماتریالیستی داشته باشند و چه ایدئالیستی. کارگرانی که اعتصاب می‌کنند و دست از کار می‌کشند و خود را از مزد روزانه و ماهانه محروم می‌کنند، و آنان که به خیابان‌ها می‌ریزند و خود را در معرض گلوله‌ها قرار می‌دهند، و نیز آن جوانی که شخصیت ابن‌ولید یا امام حسین (ع) را به خود می‌گیرد و ماشینی بر از دینامیت را به سوی دشمن پیش می‌برد و می‌داند که اول کسی که دینامیت او را تکه تکه می‌کند، خود وی است، همگی رفتارهایی در راه «عقیده» خویش انجام می‌دهند.

قبیله، غنیمت، عقیده، سه کلیدی که بوسیله آن تاریخ سیاسی عرب را رمزگشایی می‌کنیم. بنابراین، این سه مشخصه‌های «عقل» تنیده در این تاریخ‌اند، یعنی عقل سیاسی عرب. البته، سخن گفتن از این سه مشخصه، با ترتیب ذکر شده، به معنای آن نیست که اهمیت عملی آن سه نیز بدین گونه است. چرا که اهمیت هر یک از مشخصه‌ها در شرایط مختلف و حالات متفاوت تفاوت می‌کند. اگر چه می‌توان گفت عقل سیاسی عرب را در عصر جاهلی، قبیله و غنیمت، مشخص می‌کرد و در دوران رسالت نیز مشخصه اصلی عقیده بود، و در طی دولت فتوحات این سه مشخصه درهم تنیده شدند و قبیله در دوران اموی و عقیده در دوران عباسی مشخصه اساسی شد، ولی درونمایه این مشخصات در طی دوران‌های متفاوت، خود نیز تفاوت یافته است. منظور ما از کلمه دورنمایه، جنبه نمادین این کلمه است. بدین ترتیب قبیله (از دید ما) نمادی از عصبيت نسبت به خویشاوندان یا عشیره یا تعصب نسبت به نژاد یا وطن یا فرهنگ و تاریخ است و غنیمت نیز نماد منفعت فردی یا منفعت گروهی به شمار می‌رود. همچنین درونمایه نمادین عقیده نیز تفاوت کرده و همراه با گسترده‌تر شدن یا تنگ‌تر شدن حوزه «قبیله روحانی» که عقیده مشترکی دارند، تفاوت خواهد کرد. در هر حال، این کنش ناشی از اعتقاد است که اهمیت دارد و نه درونمایه اعتقاد. به بیانی فلسفی، می‌توان با اندک چشم‌پوشی، گفت که ما این الفاظ سه‌گانه (یعنی قبیله و غنیمت و عقیده) را به معنای ترانسندنتالی (متعالی) آن بکار می‌بریم، یعنی نزدیک به آن معانی که کانت، به مقولات می‌دهد. معنای مقولات

از دید وی، مفاهیم و قالب‌هایی بیشاتجربی هستند، البته ما این صفت پیشینی و بیشاتجربی را که کانت برای مقولات «فهم» در نظر دارد، مدنظر خویش نداریم بلکه از دید ما این مقولات [سه‌گانه] پیش از کنش سیاسی هستند (نسبت به کنش سیاسی پیشینی هستند) و آنرا پایه‌ریزی کرده و انرژی ضروری آنرا به عنوان کنش ایشارگرانه و فراتر از منافع شخصی، فراهم می‌آورند. به بیان دیگر، این مقولات مانند انگیزه‌های ناخودآگاهی هستند که از دید روانکاوان، پایه‌ریز رفتار هستند، البته با این تفاوت که مسئله در اینجا به داده‌های روانشناختی مربوط نمی‌شود، بلکه در رابطه با ساختاری نمادین است که «جایگاه» آن نه در عقل یا شناخت یا ناخودآگاه بلکه در «مخیله اجتماعی» است، به عبارتی دیگر «ناخودآگاه سیاسی» که این مخیله را که خود، کنش سیاسی افراد و گروه‌ها را تحریک می‌کند، به جنبش و حرکت درمی‌آورد.

تاکنون سخن از مشخصه‌های عقل سیاسی عرب در تمدن اسلامی بود. نمودهای این عقل نیز بر دو نوع‌اند، تئوریک و عملی. نمودهای تئوریک را که ایدئولوژی سیاسی است در فصل‌های ویژه‌ای مورد بررسی قرار داده‌ایم (قسمت دوم این کتاب) نمودهای عملی که همان حوادث سیاسی‌اند را بر حسب نوع مشخصه‌هایی که ساخت آنها غالب بوده‌اند، تقسیم کردیم و بدین ترتیب آنچه عقیده مشخصه آن بود را تحت عنوان «عقیده» بررسی کردیم و آنچه با قبیله مشخص می‌گشت را تحت عنوان قبیله و... و البته، اهمیت هر کدام از مشخصه‌ها بر حسب اینکه مسئله در ارتباط با مرحله «دعوت» باشد یا «مرحله» دولت، تفاوت می‌کند. در مرحله دعوت، (چه دعوت حضرت محمد و چه دعوت‌های اصلاحی دیگری که از آن الهام می‌گیرند و تاریخ عرب شاهد بسیاری از این دعوت‌ها بود) نقش بنیادین از آن عقیده است. عقیده در مرحله دولت نیز نقش اصلی را در پیدایش آن، به عهده دارد. و در دوره‌های بعدی این مرحله محرک اساسی، غنیمت است. اما آنچه «مشخصه اصلی و نهایی» نامیده می‌شود در دوران دعوت از دید صاحب دولت و پیروان وی، «عقیده» است. ولی از دید دشمنان صاحب دعوت در تمامی دوره‌های آن، مشخصه اصلی و تعیین کننده، «غنیمت»

است. پیش از آنکه این مقدمه طولانی و پرفراز و نشیب^{۴۴} را به پایان بریم باید به دو نکته اشاره کرد. نکته اول در مورد نقطه آغاز است: ما نقطه آغاز بررسی ایجاد عقل عرب (یعنی عقل محض و به عبارتی عقل تقسیم‌بندی علم و تدوین و تولید آن) را عصر تدوین یعنی عصر عباسی نخست، قرار دادیم و دلایل کافی را برای این مورد در جزء اول این سه‌گانه ذکر کردیم.^{۴۵} اما در مورد «عقل سیاسی» در تمدن عربی اسلامی، نقطه آغاز را شروع دعوت محمدی قرار داده‌ایم و این مسئله‌ای ضروری می‌نماید چرا که موضوع عقل سیاسی، نه تولید شناخت پیچیده و قانونمند بلکه کنش سیاسی سازماندهی شده است. و کنش سیاسی در تمدن عربی - اسلامی همراه با ظهور اسلام آغاز شد، و ما در فصل اول به بررسی این نکته پرداخته‌ایم که چگونه دشمنان دعوت حضرت محمد، بدان سبب که این دعوت را پروژه‌ای سیاسی یافتند که منافع و نفوذ آنان را تهدید می‌کرد، بر ضد آن به کنش سیاسی پرداختند.

نکته دوم در رابطه با روش ما در عرضه و تحلیل اطلاعات است. ما در این زمینه ترجیح دادیم تا حد ممکن از متون استفاده ببریم، چرا که اولاً متن تاریخی متنی سیاسی است چه این متن سند باشد (خطبه، نامه و...) و چه گفتار یک مورخ باشد و چه روایتی از یکی از معاصران یا نزدیکان به حوادث. بنظر ما در هنگام بررسی عقل سیاسی شیوه‌ای بهتر از استفاده از متون سیاسی نیست. دوم اینکه ما به اهمیت تکیه بر متون در دوران کنونی از پیشرفت فکری خویش اعتقاد داریم، چرا که این تنها متون هستند که رودرروی خواسته‌های نویسندگان می‌ایستد و حد و مرزی برای نوشته‌های ما می‌گذارد. نوشتن بر «کاغذ سفید» و بدون سند و ارجاع، کفایت نمی‌کند و از بیراهه رفتن در امان نیست. مگر اینکه آن متون اساسی، شناخته شده و در دسترس باشند و این مسئله‌ای است که اکنون امکان ندارد. افزون بر آن باید به انگیزه‌های «آموزشی» که در تمامی نوشته‌های ما وجود دارد، اشاره کرد. این کتاب، چون کتابهای دیگر، خطاب به قشر وسیعی از خوانندگان نوشته شده که اغلب آنها از دانشجویان و دانش پژوهانند، و ما برآنیم که نیاز دانش پژوهان ما به استفاده روشمند از متون کمتر از نیاز آنها به تحلیلی

که افق‌هایی نوین پیش روی آنها می‌گشاید، نیست و بنابراین سعی در پیوند این دو داشته‌ایم.

نیازی نیست یادآور شویم که این کتاب، تنها آغاز و پایه‌ریزی یک کار گسترده است و همچون هر کتاب شبیه خود، کاستی‌ها و اشتباهاتی در آن خواهد بود.

باشد که اشتباهات بزرگ ما راه را بر دیگران بگشاید تا از این اشتباهات درگذرند و اشتباهاتی کوچکتر انجام دهند. واللّٰه ولی التوفیق.

منابع مقدمه

۱. محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، ج ۳، نقد العقل العربی ۱، (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۸) و بنية العقل العربی، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فی الثقافة العربیة، ج ۲، نقد العقل العربی ۲، (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۷).
۲. الجابری، تکوین العقل العربی، فصل چهارم و پنجم.
۳. الجابری، بنية العقل العربی، بخش دوم، فصل های ۳ و ۴.
۴. همان، بخش سوم، فصل ۱.
۵. Régis Debray, critique de la raison politique (Paris, Galimard, 1981).
۶. همان.
۷. وی در اینجا به کتاب «سیاست در سرزمین عجایب» ژرژ بوردیو اشاره می کند.
- Georges Bordeoui, Lapolitique au pays des merveilles (Paris, Presses universitaires de France 1980)
- Debray, critique de la raison politique p. 50.
۹. همان، p: 51
۱۰. همان، p: 48
۱۱. کلمه (imaginaire) در اصل صفتی است برای هر آن چه جز در عالم ذهن وجود ندارد مانند غول و سیمرغ و... ولی این صفت همچنین به معنای عام به عنوان اسم و برای اشاره به عالم خیال یا آن چه برآمده از ذهن خیالپرداز انسان است، به کار می رود. (و البته در زبان فارسی هم جز مخیله، یا بهتر از آن معادلی برای آن نیافتیم. م.)
۱۲. Pierre Ansart, Ideologies, conflits et pouvoirs (Paris, presses universitaires de France 1977) p: 21
۱۳. Claude Gillet, «Les Lectures: cours social et écriture révélé», Studia Islamica, LXII, MLMLXXXI, pp: 49 - 50:
۱۴. الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۶۷.

- Debrey, Ibid, p: 179. .۱۵
- Bertrand Badie, Les deu x états: pouvior et societe en terre de L'islam .۱۶
(Paris: Fayard 1986)
- Maurice Godelier, sur les sociétés prê capitalistes (Paris: .۱۷ در کتاب:
Editions sociales, 1970) pp: 39 and 97.
- Ibid, p: 510. .۱۸
- G. Lukacs, Histoie et conscience de classe (Paris, Minuit, 1960) p: 257. .۱۹
- I bid, pp: 263 - 264. .۲۰
- I bid, pp: 266 - 267. .۲۱
- I bid, p: 268. .۲۲
- I bid, pp: 274 - 275. .۲۳
- I bid, p: 81. .۲۴
- I bid, p: 82. .۲۵
- I bid, pp: 270 - 271. .۲۶
- Maurice Godelie, «La Nation de ,mole de production asiatique, et Les .۲۷
shémas marxistes», dans: sur le mode de production asiatique (Paris: Editions
sociales, 1969) pp: 50 - 54.
- Peter Worsley, «The Kinship system of the Tellensi, cité par: Marshal. .۲۸
- Sahlin, Au coeur des sociétés. (Paris, Golimard, 1980) pp: 17 - 18.
- و مقایسه شود با نظریه ابن خلدون در باب عصبیت، در محمد عابد الجابری، فکر ابن خلدون،
العصبية و الدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامی، ط ۳ (بیروت، دار الطلیعة و
۱۹۸۲)
- Sahlin, I bid, p: 19. .۲۹
- Ion Banu: «La Formation sociale ,asiatique, dans la perspective de la .۳۰
philosophie orientale antique», dans: sur le mode de production asiatique,
pp: 285 - 307.
۳۱. بانو عبارت «خراجی» (Tributaire) را بر «آسیائی» ترجیح می دهد. عبارت «شیوه تولید
خراجی» (Le mode de production tributaire) از سوی یک پژوهشگر ژاپنی به جای

عبارت کلاسیک مارکس یعنی، شیوه تولید آسیائی پیشنهاد شد و پژوهشگران دیگری نیز آن را پذیرفتند. منظور از توصیف این شیوه تولید به عنوان «خراجی» آن است که بر مالیاتی به نام «خراج» که سیستمی خاص آن است، قرار می‌گیرد. این سیستم بر آن است که تنها شاه یا امپراطور مالک زمین است و کشاورزان و دهقانان تنها حق کشاورزی در آن را دارند و بدین سبب در برابر حق کشاورزی در این زمین‌ها، باید خراجی بپردازند که معمولاً از افزوده تولید بیشتر است و برای کشاورز چیزی جز اندکی غذا برای امرار معاش باقی نمی‌ماند. سمیر امین نیز در بررسی‌های خود از جامعه عربی از عبارت شیوه خراجی استفاده کرده و حتی آن را بر تمامی جوامع به جز جوامع اروپائی دوران فئودالیسم یعنی قرون میانه، تعمیم داده است. برای تفصیل بنگرید به حاشیه‌های بعدی.

۳۲. Michel Foucault, «Omnus et singulatum: vers une critique de la raison politique», Le Debat (Paris) no 44 (Novembre 1980)

۳۳. لازم به ذکر است که از میان نوشته‌های مارکسیست‌های عرب، تنها نوشته‌های سمیر امین ارزش بررسی و مناقشه را دارد. وی می‌گوید: «نقطه بنیادین تئوری ما این است که شیوه خراجی، شیوه حاکم و رایج در جوامع طبقاتی پیشاسرمایه‌داری است و نظام برده‌داری همچون سیستم مبادله پایاپای، شیوه‌ای استثنائی و حاشیه‌ای در تولید بود. سیستم فئودالی نیز در حاشیه سیستم خراجی قرار می‌گرفت...» روشن است که صاحب این تئوری، نظریه مارکس را وارونه کرده است. یعنی اینکه مرکز (اروپا) را در حاشیه قرار داده و پیرامون (آسیا) را مرکز دانسته است. شیوه تولید آسیائی که مارکس آن را حلقه‌ای در حاشیه تاریخ می‌داند، از دید سمیر امین میدان اصلی تاریخ است در حالیکه سیستم فئودالی از دید وی حلقه‌ای در «بیرون» از این میدان؛ از سوی دیگر، سمیر امین درونمایه ایده‌ئین مبنی بر اینکه قید و بندهای سرمایه‌داری باید در ضعیف‌ترین حلقه‌های آن بریده شوند، را برگزیده تطبیق داده و آن را قانون برتر برای گذشته (و البته آینده) می‌بیند: همانگونه که سرمایه‌داری در اروپا ایجاد شد بدان سبب که سیستم فئودالی در آن «ضعیف‌ترین حلقه و نسخه» سیستم خراجی دوره‌های میانه بود، و نیز همانگونه که سوسیالیسم در روسیه بدان سبب برپا شد که این کشور ضعیف‌ترین حلقه نظام سرمایه‌داری، را شکل می‌داد، بنابراین و به همین سبب، سوسیالیسم در آینده در جهان سوم برپا خواهد شد و نه حتی در اروپا. چرا که سیستم سرمایه‌داری امروزه سیستمی «جهانی» است که مرکز آن اروپا است و پیرامون و حاشیه آن کشورهای آفریقائی و آسیائی و آمریکای لاتین است... اگرچه این تئوری ممکن است

مورد انتقاداتی همچون عمومیت بخشی و ساده‌نگری و... قرار گیرد، چرا که تنها «وارونه» کردن سیستمی است که مارکسیسم رسمی بیان می‌کند، ولی شکستن پرچین‌های این مارکسیسم رسمی در میان مارکسیست‌های عرب چیز جدیدی است. آن چه باقی می‌ماند، تحکیم این تئوری و تقویت آن از طریق یک فرآیند تحلیلی ملموس از واقعیت تاریخی است و این آن کاری است که سمیر امین هنوز انجام نداده است.

۳۴. ابوزید، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقیق علی عبدالواحد وافی، ج ۴ (القاهرة، لجنة البیان العربی ۱۹۵۸) ج ۱، ص ۳۶۴.

۳۵. الجابری، فکر ابن خلدون، العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي

۳۶. ابن خلدون، همان، ج ۳، ص ۸۷۲.

۳۷. در خصوص اقتصاد رانته و دولت رانته بنگرید به «الامة و الدولة و الاندماج في الوطن العربي، تحرير غسان سلامة [و آخرون] ج ۲. (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۹).

۳۸. Georges Balandier: Anthropologie politique. pp: 43 - 44 Quadrige/ presses univesitaires de France. Paris 1967.

۳۹. حازم الببلاوی: «الدولة العربية في الوطن العربي» در «الامة و الدولة و الاندماج في الوطن العربي، ج ۱، ص ۲۸۴. و نیز المستقبل العربي، سال ۱۰، ش ۱۰۳ (ايلول / سپتمبر ۱۹۸۷) ص ۶۹.

۴۰. E-Renan, «Nouvelles étude d'histoire religieuse», cité par: Debray, critique de la raison politique, p: 179.

۴۱. François chatelet, les Ideologies (Paris: Hachette, 1978) vol, 3. p: 20.

۴۲. Maxime Rodinson, L'Islam et le marxisme (Paris: Seuil, 1972) p: 271.

۴۳. I bid, p: 165.

۴۴. این مقدمه در اصل متشکل از یک مقدمه و چهار فصل بود و بخش نخست کتاب را شکل می‌داد ولی به خاطر کم کردن حجم کتاب، به صورتی خلاصه در این جا آورده شد.

۴۵. الجابری، تكوين العقل العربي، بخش نخست، فصل ۴.