

اعتراقاتی علیه خود-۵

تقلا برای نا آگاهانه نمردن



نادر فتور هچی

■ من پنج سال پیش باید می مردم. لحظاتی ایست قلب، احساس میکیدمشدن به درون دالایی مملو از خلأ و تاریکی که ناگهان به شکلی باورکردنی محو شد. آن آنات هر چه بود، تجربه‌ای هولناک بود. باید اعتراف کرد که مرگ یا تجربه‌ای شبیه به آن با انبوهی از بی‌قراری‌ها، وحشت‌های نو، ناشناخته و استیصال در هم شکندده عجین است. در آن دم هر تقلائی برای نمردن بی‌فایده است، حتی تقلا برای زودتر تسلیم شدن. در تجربه من، اجسام و ایزدها چون خاطره‌هایی دور در پشت واپسین نگاه‌های دم احتضار غبارآلود می‌شد و نمی‌دانم چه شد که نمردم و ماندم تا امروز. اینجا، برای مخاطبان این ستون، به نمردن اعتراف کنم. جزئیات را فراموش کردم که اگر گذشته را نتوان با همه جزئیاتش فراموش کرد، بی‌شک زمان حلال زیر بار آن له می‌شود. ما گریزی از فراموشی نداریم چنانکه مجبوریم به یادآوری و آنچه اکنون از ماحصل به یاد آوردن و فراموش کردن قابل اعترافتر می‌مایند، اتفاقی بود که بیش از آنکه نتم را به تسلیم وادار، غرور را در هم شکست. آری باید اعتراف کرد که در حدوث تجربه مرگ، غرور انسان در هم می‌شکند. تقلا می‌کند که بماند، می‌کوشد تا اجسام را با نازل‌ترین سطح آگاهی، با یقین حسی درک کند: مرگ، لکه‌ننگ آگاهی است، لکه‌ننگی که از تامل برن، بر گنگی و توفندگی وای بسا بپکتابی‌اش گریز نیست. شکاف و ترکی که از بی این اندیشیدن گریزنابذیر سر بر می‌کشد نیز به گمانم به هیچ روی با رنگ و لعاب عرفانی‌دادن به مرگ، بزک کردنش یا ادبیات و بوطیقا، ایدئولوژیک کردنش بسا صفات و تعارفات و حتی با تسکین‌های مرسوم به خود و بازماندگان که «خداپیمز راحت شد»، قابل اتیانام نیست.

این خصلت زخم‌گونه مرگ برای آگاهی، ناشی از پیوندخوردن آن با امر اجتماعی و بیرون کشیده شدنش از سترونی و انتزاع است. از همین روست که مرگ را باید قطعی‌ترین وحشت از «فراموش شدن» دانست. در این پیوند، هول‌انگیزی فرآیند جان‌سپردن در قیاس با افسوس دردناک و درون ماندگار یقین‌انسان به فراموش شدن، رخ می‌یازد. اعتراف می‌کنم که تجربه شخصی من نیز دومی را به غایت مهیبت‌بر و رنج‌آورتر می‌داند: مرگ به مثابه قطعیت فراموش شدن. فراموش شدن از خاطره همگانی، فراموش شدنی که به ضرورت مقبره‌سازی به مثابه یگانه‌تسکینی که انسان در برابر این فراموش شدن تمهید کرده، انجامیده است.

از اینجا می‌متن، نویسنده که می‌کوشد مباحثی پردامنه، بسیط و نزاع‌خیز را در ستونی تنگ آن هم به شکلی اضطراری و سراسیمه و سوت‌فغانوار بگنجاند، با موضوعی بغرنج درگیر می‌شود: پذیرش نسبت مرگ با فراموشی، پیای آن را به زندگی، آن‌هم به زندگی اجتماعی‌باز می‌کشد. به زندگی‌ای که در آن شعار صوفی مسلکانه «تن زندان روح است» و به واقعیتی معکوس یعنی «روح زندان تن است» تبدیل شده و این جامعه، حاکم، دیگری بزرگ و هر شکل دیگری از امر اجتماعی است که بر این معکوس‌شدن صحنه گذاشته است. ما به واسطه زوری که بر بدن‌هایمان اعمال می‌شود در تملک ساختارهای قدرتمند، بدن ما یگانه عرصه‌ای است که اگرچه به لحاظ بیولوژیک در تملک ماست اما در آن واحد به عناوین گوناگون از جمله مصرف‌کننده، نیروی کار، آسوب‌گر، سرانه جمعیت، بدبکار بانکی، مجرم و… در تملک ساختارهای پیچیده‌ای از قدرت، نظم و سرمایه است.

تملک توأمان مسا و دیگری بر سرنوشت تمنان، پای مرگ را به زندگی گشوده است. مرگ، آنچنان در آمیزش با زندگی است که فاصله «ماتم» ناشی از فقدان یک عزیز با «مالیخولیایی» ناشی از زنده انگاری او یکی می‌شود. گویی حتی آن حکم فرویدی درباره تفاوت ماتم و مالیخولیایزید دیگر چندان صائب نیست. بازماندگان در آن واحد، ماتم زده‌اند و مالیخولیایی، به مقام بدنی میرا، مرگ حادثی‌ما، انبوهی از مکافات‌های ریز و روزمره را برای اطرافیان‌مان بر جای می‌گذارد. مصطنی که حجم آن دقیقاً با شرایط سیاسی- اجتماعی و اقتصادی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، پیوند خورده است. بازماندگان اگرچه از فقدان عزیزشان ماتم زده‌اند، اما سرنوشت تن بی‌جان او، بدبکارهای‌ها، معوق‌فاش به دولت، مسیر دشوار جواز کفن و دفن و قیمت قبر و زروو مسجد و ختقاه و تهیه «وسيله اياب و ذهاب» و تسویه حساب با صاحب خانه دندان گرد و حصر وراثت و هزار جزئیات مضحک و دردآلود دیگر، آنچنان گریبان بازماندگان و تن و خاطره مسرده را می‌گیرد که تراژیک‌ترین رخداد زندگی بر انسانس به ابلهانه‌ترین کم‌دی تقلیل می‌یابد. در این شرایط، مرگ با فراموش شدن هم‌زمان می‌شود. متوفی هم می‌مرد و هم در گرفتاری‌هایی که بر جای می‌گذارد، موضوع قفدانش به سرعت فراموش می‌شود. به بیان دیگر او با مرگ‌ش، بازماندگان را به دلیل مکافات‌های به جای گذاشته، به زنده‌نداری وامی‌دارد، به‌مالیخولیایی.

اکنون پیوسته‌می توان‌د اعتراف کند که پس از شنیدن خبر یک خودکشی، با این پرسش درونی روبه‌روست که آیا این عمل، تنها کنش ارادی، آگاهانه و انسانی برای نمردن نیست؟ نباید در باب این گزاره، بی تامل قضاوت شود. در اینجا منظور از خودکشی، بیان حرفی سلسالدار از سر افسردگی بیمارگونه، یا به نمایش گذاشتن رُستی ومانتیک و… نیست. بلکه تلاشی برای معطوف‌کردن توجه به موضعی اجتماعی و به تبع آن انتخابی است که طی آن فرد (سوژه)، می‌کوشد تا به شکلی آگاهانه بر قطعیت فراموش شدن فایق آید. تلاشی اعتراض‌آمیز هم به مرگ، هم به زیستن.

موضع شوپنهاور و نیچه در تاریخ فرهنگی



شهناز مسمی‌پرست

انسان موجود باواسطه‌است و هرچه رشد فرهنگی‌اش بیشتر می‌شود، باواسطه‌تر می‌شود. خواست حیوانات و انسان‌های بی‌فرهنگ، اگر خواست‌شان موفقیت‌آمیز باشد، به عبارتی، با خطی مستقیم به هدفش می‌رسد، یعنی با رسیدن بدون زحمت به آن یا با استفاده از تعداد کمی ابزار ساده: ترتیب وسایل و اهداف به سادگی قابل مشاهده است. این سه‌گانه ساده میل- وسیله-هدف با افزایش تنوع و پیچیدگی زندگی‌عالی‌تر کنار گذاشته می‌شود. حال مجموعه وسایل خود به کثرتی تبدیل می‌شود که در آن مهم‌ترین وسایل از وسایل دیگری تشکیل می‌شوند و این‌ها باز از وسایل دیگری به این ترتیب، در زندگی می‌شوند و این‌ها به واسطه جذابیت و قدرت‌ش را بر افراد می‌شمارد. از دست داد. با این همه، نیاز به هدف غایی در زندگی از میان نرفت؛ برعکس، هر نیازی که برای مدت‌های مدیدی تحقق یافته باشد، ریشه‌هایش عمیق‌تر می‌شود. از این رو، زندگی میلی ژرف به هدفی مطلق را بر دوام داشت، به ویژه اکنون که متوایی طردشده‌است که علت به این فرم هستی درونی را امکان‌پذیر می‌ساخت. این میل میراث مسیحیت است. مسیحیت نیاز به تعیین‌کننده‌ای (definitivum) برای تحرک زندگی را بر جای گذاشته است، آنچه به‌مثابه اشتیاقی تهی به هدفی که غیرقابل دسترس شده، استمرار یافته است.

فلسفه شوپنهاور بیان مطلق فلسفی برای این وضعیت درونی انسان مدرن است. مرکز آموزه او است که ذات متافیزیکی بنیادی‌های و ذات متافیزیکی بنیادی خود ما تنها یک قطعی تماش را در اراده ما دارد. اراده جوهر زندگی سوژکتیو ماست از آنجا و تا آنجا که مطلق وجود به معنای دقیق کلمه دقیقاً شوقی است که هیچ‌گاه آرام نمی‌گیرد، حرکت دائمی به فراسو. بنابراین، آن به‌مثابه دلیل جامع و کامل همه چیز، به ناخشنودی ابدی محکوم است. تا آنجا که اراده دیگر نمی‌تواند چیزی خارج سرهم‌بندی‌هایش را بی‌سود، نمی‌داند. فقط هنگامی که تمام این فعالیت‌ها و علایق- که ما خود را آنچنان به آنها مشغول می‌کنیم که گویی ارزش‌های مطلقند؛از این لحاظ که سرشت‌شان صرف وسیله بودن است واضح شوند، مسأله نگران‌کننده مفهوم و معنای کل سر برمی‌آورد. فراسوی تکتک وسایل که اکنون معلوم می‌شود نه هدف بلکه فقط یک مرحله‌اند، مسأله ساختن وحدتی حقیقتاً کامل پدیدار می‌شود؛ وحدتی که روح در آن از سر درگمی هستی امرانه نجات می‌یابد و امیال ارضانشده در آن رسیده و فرونشاندده می‌شوند.

در تاریخ جهانی که ما با آن آشناییم، به نظر می‌رسد انسان‌ها نخست در فرهنگ یونانی- رومی، مخصوصاً در آغاز عصر مسیحی، خود را در این وضعیت پریشانی یافتند. در آن زمان افکار زیست‌شناسی چندی، وای میان شوپنهاور و نیچه، دارویی

قرار می‌گیرد. در حالی که شوپنهاور بر نفی هدفی نهایی توقف می‌کند بنابراین، عملاً در نتیجه تنها می‌تواند به نفی اراده زندگی بایبند بماند، نیچه در امر تکامل نوع بشر امکان «ولی» گفتن به زندگی را می‌یابد. از نظر شوپنهاور، تا آنجا که خود زندگی اراده است، در نهایت محکوم به بی‌ارزشی و تهی بودن از معناست: زندگی آن چیزی است که آشکارا نباید باشد. شوپنهاور در نفرت از زندگی گوشه‌ای از وحشت یا تنفوری را می‌بیند که برخی از طبایع را در برابر مشکلات حیات جسمانی بر می‌کند و نه طبایع دیگر را که با شادمانی جذب شوهوانی یا دینی پر می‌شوند، به این علت که او وجود به معنای دقیق کلمه را فرمی مستقل از محتوا در نظر می‌گیرد. او احساس زندگی به‌مثابه ستایش را کمالاً از دست می‌دهد، آنچه در مورد نیچه کمالاً فراگیر است. نیچه مفهومی کمالاً نو را درباره زندگی از ایده تکامل می‌گیرد که با مفهوم شوپنهاور بسیار متضاد است: زندگی فی‌نفسه، در زرفا و کنه ذاتش، ارتقا یافتن، بشینه کردن و تراکم رو به رشد قدرت محاصره‌کننده کیهان در سوژه است. زندگی بر اثر این اشتیاق فطری و تصدیق ذاتی ارتقا یافتن، غنی شدن و کمال‌یابی ارزشی، می‌تواند غایت زندگی شود. مسأله هدفی غایی ورای فرایند طبیعی زندگی بی‌مورد می‌شود. این تصویر از زندگی به‌منابه حلقن شدن شاعرانه- فلسفی ایده داروینی تکامل (نیچه) در اواخر حیات احتمالاً در مورد نفوذ داروین بر خودش قضاوت نادرستی می‌کند) به نظر من بیان معنایی از زندگی است که نهایتاً برای هر فلسفه‌ای تعیین‌کننده است. جایی عمیق و ضروری راه‌های نیچه و شوپنهاور در اینجا واقع می‌شود.

زندگی در معنای اولیه‌اش، فراسوی تضاد وجود جسمانی و روحی، در اینجا مجموع فرقابل‌سببش نیزها و قوه‌های تلقی می‌شود که در ذات‌شان، برای تحکیم، تشدید و الزیخشی فرونی یافته فرآیند زندگی، در نظر گرفته شده‌اند. با این همه توصیف این فرآیند از رهگذر تجزیه و تحلیل غیرممکن است، زیرا وحدت آن مقوم پدیدار غایی و اصلی خود ماست. زندگی واقعی تا درجای تکامل یافته است که عناصر ذاتی آن به تکامل دست‌یافته‌اند. عناصری که مناسب یکدیگر باشند، هستنی خاص آن‌اند. بنابراین، اینکه آیا رویدادی واقعی باید به معنایی تاریخی- روان‌شناختی یا به معنایی، متافیزیکی تکامل یا پیشرفت نامیده شود یا نه، به هدفی غایی که از بیرون وضع شده باشد بستگی ندارد، هدفی که به تنهایی معیار مشخصی از هدف معاندنده زندگی را از موضع واهی‌اش بیرون از زندگی خارج کند و آن هدف را به درون خود زندگی بازگرداند. روش اساسی‌تری برای انجام دادن این کار وجود ندارد، مگر از طریق بینشی از زندگی که در آن ارتقا به سمت خود آن هدایت‌شده می‌گردد. هر مرحله‌ای از هستنی انسانی، اکنون معنایش را نه از چیزی مطلق و قطعی، بلکه در چیزیی‌عالی‌تر که از پس آن می‌آید، می‌یابد که در آن، هر چیز پیشین، که فقط بالقوه و مقدماتی بوده است، به قصد قابلیت و گستره بیشتری پدید می‌آید. زندگی به معنای دقیق کلمه پرت و غنی‌تر شده است: ارتقای در زندگی وجود دارد. «بر انسان» نیچه چیزی نیست مگر سطحی از پیشرفت که یک گام بالاتر از سطحی است که

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

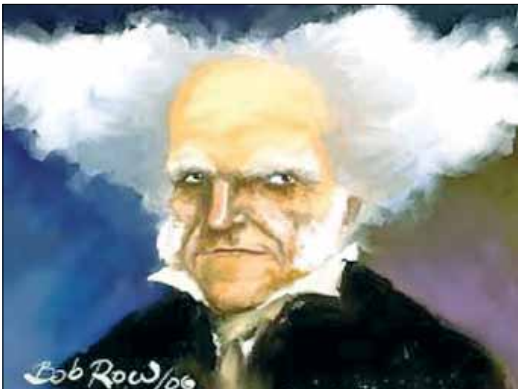
نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.

نیچه می‌گوید.



نوع انسان معینی، در زمانی معین به آن رسیده است. او هدفی قطعی و ثابت نیست که به تکامل معنا دهد، بلکه فقط این واقعیت را بیان می‌کند که نیاز به چنین هدفی نیست؛ زیرا زندگی فی‌نفسه، به هنگام جایگزین کردن یک سطح با سطحی کامل‌تر و پیشرفته‌تر، ارزش خاص خود را دارد. زندگی، در فرآیندی که محتوای فقط سویه‌ها یا پدیدارهای فرآیند اسرارآمیز وحدت‌اند، ضابطه غایی خودش می‌شود. از آنجا که زندگی تحول و سیلان مدام است، هر ساختی از زندگی هنجار عالی‌تر و معاندنده‌اش را در هر مرحله بعدی‌اش، که نیروی خوابیده و به زنجیر کشیده شده‌اش بیدار می‌شود، می‌یابد.

این نکته‌ای است که تفسیر نیچه باید از آن آغاز شود تا بفهمیم که چگونه او با تعیین کردن پیدمهای آموزه شوپنهاور درباره اراده، به مسأله موفقیت تاریخی- روان‌شناختی می‌پردازد. ولی نیچه این مسأله تعیین‌کننده را نه به فرمی منطقی و انتزاعی مفروض می‌گیرد و نه به آن شیوه حلش می‌کند. مسأله و راه‌حل باید از گفته‌های او بیرون کشیده شود، گفته‌هایی که در اصل با پرسشگری فردی تطبیق می‌یابند. قاطعیت کار تفسیری وابسته به امکان تعریف کردن نوعی تکامل از طریق مباحثی، مفهوم نیچه درباره زندگی است که مغلوب هدف نهایی‌اش نباشد. در نگاه اول به نظر می‌رسد که فقط به واسطه هدفی نهایی است که سلسله‌ای از رویدادها می‌تولد به تکامل حقیقی تبدیل شود و توالی صرفی از مراحل هم‌راز می‌تواند سلسله مراتب صعودی این مراحل شود. اگر اچ پیشتر آن بر اثر نزدیکی بیشتر به ضابطه نهایی به‌طور تعیین‌کننده‌ای ارزشمند، در یک دنباله و بر اثر مشارکت بیشتر در تحقق که در نهایت انتظار آن می‌رود مشروع نشده باشد، چگونه مرحله جلوتر می‌تواند تکامل یافته‌تر از مرحله عقب‌تر باشد، چرا؟

صرف تغییر از یک چیز به دیگری، که فقط پیوند علی چیزها را نشان می‌دهد، فقط به واسطه هدفی که به طریقی از پیش فرض شده باشد، تکامل به معنای ارزیابی‌کننده آن اصطلاح می‌شود. بنابراین، مفهوم تکامل، اگر به تنهایی در نظر گرفته شود، هدف نهایی مطلق را قافاجی از در عقب وارد می‌کند، اگرچه مقصد آن می‌توان از تکامل زندگی از چنین هدفی باشد. امکان دارد که بتوان از این مسأله تنها به وسیله صورت‌بندی بسیار روشنی اجتناب کرد: تکامل باید تنها برملاشدن انرژی‌های در حال کمون ذاتی در پدیداری معین یا تحقق آنچه به‌مثابه قوه خفته است دانسته شود. ولی آن گاه، ممکن است کسی بگوید که هر رویدادی باید تکامل داشته شود، زیرا هر چیزی به‌فعلیت‌رسیدن قوای موجود است. درست است، ولی هر صرفاً در حوزه تکامل روان‌شناختی و اجتماعی که برای ما بسیار مهم است باقی نمی‌ماند، هر قوایی به فعلیت‌نمی‌رسد قواوه‌های بی‌شماری به زنجیر بسته‌باقی می‌مانند، بر اثر سلسله رویدادهایی که به طور اتفاقی پیش می‌آیند. مفید می‌مانند و بر اثر اثربختن یا زیادی رشد ساز مسیری که بی‌شک بر مبنای گرایش‌شان اختیاری می‌گردند بیرون می‌افتند. بنابراین، می‌توان از تکامل طبیعی به معنای شالست‌شاس سخن گفت. انرژی‌های در حال کمون با جهت‌های معین در موجودی یا در مجموعه‌ای از موجودات وجود داشته باشند و اگر کسری قابل توجه یا تعیین‌کننده از این انرژی‌ها به آن سطحی از تحقق یافتن برسند که به‌طور عینی برای آن آماده شده‌اند. در اینجا خوشبینی نامحدودی خود را نشان می‌دهد.

«بخشی از کتاب در دست‌انتشار شوپنهاور و نیچه، نشر علم.

برای دریدا از این حد درمی‌گذرد. او مدعی است که واسازی «سیاسی»، «تخلف» و «خطرناک» است. از این روی، در واسازی باید بیش از آنچه تا این دم کشف کرده‌ایم، بجویم.

من فکر می‌کنم نسبت دریدا صفت‌های «خطرناک» به واسازی نیستی می‌دهد، از واسازی به‌طور کلی سخن نمی‌گوید، به طور مشخص به کاربرد واسازی درمرسود متن‌های عمده شکل‌دهنده به زندگی اشاره می‌کند، متن‌هایی که عمدتاً به حوزه ادبیات، علوم انسانی و فلسفه تعلق دارند. همچون همه متن‌ها، متن‌هایی از این دست نیز «مرکز» مخفی دارند اما درخصوص بسیاری و ای‌سما همه متن‌های متعلق به این گونه، چیزی دیگر صادق است: مرکز این دسته متن‌ها حاوی جفتی از دو حد متضاد است که یکی ارزش مثبت دارد و دیگری ارزش منفی. بدین قرار، فی‌المثل، در افلاطون «چود» [بودن] را ضد ضرورت آشندن [امی‌باییم، در مسیحیت روح را ضد جسم، در کانت معقول را ضدمحسوس، در مارکس کارگر را ضد سرمایه‌دار، در شوپنهاور مذکر را ضد مونث و در هر مورد، حد اول واجد ارزش مثبت و حد دوم واجد ارزش منفی.

به زعم دریدا، دست‌زدن به واسازی یک متن فلسفی یعنی «تجدیدنظر در همه مفتح‌های اضدادی که فلسفه بر پایه آنها ساخته می‌شود». همچون واسازی هر متنی، صورت‌بندی مرکز مخفی در این مورد مستلزم صورت‌بندی تضاد مخفی و ارزش گذاری مخفی است. سپس باید در متن آن «تجدیدنظر کنیم». مثلاً در مورد افلاطون می‌توان اشاره کرد که ارزش منفی قابل‌شدن برای «صیورت» مستلزم تمرکز روی پیوند «صیورت» با «هی‌نباتی»، «هی‌نظمی» و «تاکامی» است و همچون منظور نداشتن آن مرکز – یا منظر – بدیلی که به موجب آن «صیورت» دلالت ضمنی دارد به «هیجان»، «رشد» و «تحول» و آن حال است «چود» نماد «مسال»، «گرفتگی» و «ژوال» به شمار می‌رود. بدین‌سان واسازی یک متن فلسفی با دوفرآیند همراه است: (a) برملاساختن آن مرکز مخفی و تضاد و ارزش‌گذاری مخفی ملازم آن که تکیه‌گاه متن است و (b) ساختن یک مرکز بدیل که با موجب آن ارزش گذاری‌ها وارونه می‌شوند.

Julian Yau. The Death fo Good and the Meaning of Life, Routledge 2007, Pp.188-196

جهان ذهن عربی-۸

دولتمندی

در سده‌های پیش از رویارویی جوامع عرب با غرب، ما در جهان عرب دورهای را می‌گذراندیم که چمبسا به اشتباه تحت عنوان دوران رکود و انحطاط نامیده می‌شود. بدون شک ارایه کاری از آن دست که اتین ژبلسون در باب قرون وسطای غرب انجام داد، در باب این دوران ی‌سا به عبارتی دیگر اعاده حیثیت به آن دوران و خوانش دیگر گونه‌اش، می‌تواند رویایی جدیدی در برابر ما بگشاید و خیلی از سیستم‌های اندیشگی را معرفی کند که اکنون هیچ خبری از آنها نیست. شاید در جایی دیگر با تفصیل بیشتری در باب ضرورت ارایه چنین خواش متغوانی از دوران میانه اسلامی سخن گفتیم، اما در اینجا تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که در این دوران ما از حیث جامعه‌شناختی با دولتی ضعیف و جامعه‌ای ضعیف روبه‌رو بودیم. بر خلاف دوران خلافت امویان یا دوران نخست عباسی که در آن جامعه‌ای قوی و دولتی قوی وجود داشت، در دوران میانه حالسی از دولت ضعیف و حتی گاهی نبود دولت وجود دارد اما در برابر جامعه نیز ضعیف است یا وجود ندارد. اما این حالت اندکان‌دک و با رویارویی عرب‌ها با غرب و ورود آنان به دوران نو ن تغییر کرد. در این دوران ما بر خلاف دوران پیشین به سمت حالتی پیش می‌رویم که در آن جامعه همچنان ضعیف می‌ماند اما دولت قریه و قدرتمند می‌شود. دستاورد نقابل دولت قدرتمند قریه و جامعه ضعیف هم بی‌شک چیزی در میانه‌ای استنباد و دیکتاتوری بود و این همان آسیبی است که دولت مدرن در جهان عرب به آن دچار شد؛ آسیبی که اندیشمندان عرب بسیار از آن تالیده‌اند و از همان دوران کواکی به فکر راه چارای برای فرار از آن بوده‌اند دعوت به مفید بسودن به قانون یا قانونمند کردن دولت را می‌توان در آرای بسیاری از اندیشمندان نسل دوم نوگرایی در جهان عرب دید. اما این طاهر ماجرا در همین اندیشمندان که شعار فرار از چنینه استبداد را سرمی‌دانند، خود نیز در لایه‌های عمیق‌تر به تولید اندیشه‌ای می‌پرداختند که آب به آسیاب قریه کردن دولت می‌ریخت.

عبدالله عسوی در یکی از کتاب‌های خویش اندیشمندان عرب را به سه تیپ تقسیم می‌کند. سیاستمدار، تکنوکرات و دین‌مدار. او این کتاب بر آن می‌رود که هر کدام از این سه تیپ اندیشمند ریشه مشکل را در جایی خاص دیدند. سیاستمدار ریشه مشکل را در سیاست عقبنماده و نادرست دانسته و برای خروج از این‌ست، نو کردن سیاست را پیش می‌نهد. تکنوکرات نیز رکود در عرصه تکنولوژی و صنعت را سبب عقبماندگی ما دانسته و بر آن می‌رود که نوسازی صنعتی از سوی دولت راه ورود ما به جهان نو و پیشرفت است. شیخ یا دین‌مدار نیز مشکل را در قفه سیاسی قدیمی می‌داند و از نوسازی در عرصه قفه سیاسی و سیاست شرعی به عنوان کلید خروج از این انبار تنگ و تاریک نام می‌برد. دید عرو که البته دید ریزگانه و بجایی است، آن است که مشکل اساسی عربی همین دید تجزیه‌نگار است. او مشکل را آنجا می‌بیند که هیچ کدام از اندیشمندان عرب نتوانستند یا نتوانستند به گونه‌ای جامع به مشکل بنگرند و تمام ابعاد آن را توصیف کنند و برای همین هر راه حلی که برای برون‌رفت ارایه دادند جزئی‌نگرانه و ناکارآمد بود. عرو این نکته را می‌بیند اما نمی‌بیند یا دست‌کم اگر هم دیده باشد، بیان نمی‌کند که این هر سه تیپ با عقلانیتی معطوف به دولت نتوانستند. گویی جامعه شاخه‌ای است که از درخت دولت روییده است یا باید از شر آن خلاص شد یا باید آن را راهبری کرد. هرچه باشد هیچ کدام از این سه تیپ اندیشمند سخن چندانی در باب جامعه و ضرورت قریه کردن و فسال کردن آن به عنوان جاده‌ای برای نتوشودنگی بر زبان نمی‌رانند. ما با عقلانیتی کمال معطوف به دولت طرفیم که همه چیز را در دولت خلاصه می‌کند؛ هم نداشت یا عنصری زاید و حاشیه‌ای بود که باید هر اندازه بتوان از اندازش کشید و آن را پیراست و آن سالان بخشیده و یکدمت کرد. این دقیق‌ترین تعریفی است که می‌توان از «دولتمندی» ارایه کرد. اندیشمندان عرب در یک گزینش استراتژیک، همگی معطوف به دولت اندیشیدند و سبب برآمدن دولتی قوی در کنار جامعه‌ای ضعیف شدند و از این معادله لاجرم دولتی مستبد یا دست‌کم دولتی قریه و «دولتمند» برمی‌آمد.

«دولتمندی» یکی از بسیار ماهیعیی است که می‌شکل فوکو در درس گفتارهای خود، در باب قدرت، در دهه ۷۰ ذکر می‌کند و شاید هم در میان آن همه مفهوم بکر این یکی مرکز‌ترین مفهوم در باب قدرت و مکتبیزم‌های آن باشد. دولتمندی‌گرایی از دیدگاه فوکو نظریه به هنر ساختن جامعه از سوی دولت است، هنر به کارگیری قدرت از سوی دولت. قریی که نه تنها تحمیل نمی‌شود بلکه بدون آنکه بدانیم تحت نفوذ آن قرار داریم. قدرتی که به‌مثابه یک سراسربین عمل می‌کند که آدمی را از هر سو کنترل کرده و شیوه شکل‌گیری هویتش را مشخص می‌کند. یک نوع سیاست اضبطی ناظر بر گوشه‌های مختلف زندگی آدمیان که از آنان انسان‌های غایتی و نورمال عادی و آدمیان غیرعادی را به حاشیه می‌راند تا ما با جامعه‌ای همگن روبه‌رو باشیم که از طرف قدرتی دولتمنداره برده می‌شود. فوکو بیان می‌کند که چنین تکنیکی از قدرت، از سده شانزدهم به این سو کم‌کم به بار نشست و دولت مدرن نماد تمام و کمال آن است. در دولت دولتمند، جامعه تابع دولت است. باید آن را پیراست. دولت معیار همه چیز است. چنین حالتی باید مورد نقد قرار گیرد اما مهم‌تر آن است که این حالت مورد نقد قرار گیرد که چگونه اندیشمندان عرب در راستای تحکیم چنین دولتی، «دولتمند» نداشتند و تلاش کردند پدیه‌ای آن رامستحکم‌تر کنند.