



دموکراسی و سیاست کمینه: تفاوت سیاسی و نتایجش

ألپور مارکارت

ترجمه خسرو آقایی

تفاوت سیاسی

می‌توان رد تمایزگذاری مفهومی میان «سیاست» و «امر سیاسی» (یا *la politique* و *le politique*) را، در متون فرانسوی، تا «تناقض سیاسی»^۱ پل ریکور پی گرفت؛ اما بازپدیدار شدن نیرومندان آن به دهه ۸۰ و زمانی برمی‌گردد که چندین فیلسوف – از جمله ژان فرانسوا لیوتار، کلود لفور، آلن بدیو، ژاکوب روژنیسکی، ژاک رانسیر و اتین بالیبار – از سوی ژان-لوک نانسو و فیلیپ لاکو-لابارت دعوت شدند تا در «مرکز تحقیقات فلسفی در باب امر سیاسی» سخنرانی‌هایی ایراد کرده و آنچه را که بنیان‌گذاران مرکز از آن تحت عنوان «پس‌نشینی امر سیاسی» یاد می‌کردند به بحث بگذارند. از آن زمان به بعد، آنچه می‌توان «تفاوت سیاسی»^۲ خواند به عنوان یک تمایزگذاری مفهومی اساسی رسمیت یافته است. از آنجا که پیش از این به طور مبسوط از چگونگی پدیدار شدن و تبارشناسی تفاوت سیاسی، از کارل اشمیت تا هانا آرنست تا اندیشه فرانسوی معاصر، نوشته‌ام در اینجا داستان را دیگر بار روایت نخواهم کرد. در عوض مایلیم بر برخی از نتایجی که می‌توان از این تمایزگذاری مفهومی استنتاج کرد تامل کنم. چرا که بحث بر سر پرسشی لغت‌شناسانه نیست بلکه موضوع این است که جهان سیاسی و اجتماعی‌مان را چگونه به تصور در می‌آوریم.

^۱ Paul Ricoeur, "The Political Paradox," in *History and Truth* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1963), 247-70.

^۲ Political difference

^۳ خطوط عمده این بحث را در کتاب زیر مطرح کرده‌ام:

اما برای استخراج این نتایج نخست لازم است که درک روشنی از نفسِ شان این تمایزگذاری و دلایل ظهورش کسب کنیم. و اینجا است که بلافاصله به شباهت غریب تفاوت سیاسی با «تفاوت هستی‌شناختی» مارتین هایدگر پی می‌بریم؛ یعنی تفاوت میان قلمرو هستمند^۴ هستنده‌ها (که در بحث کنونی می‌شود قلمرو سیاست، به معنای متعارفش) و قلمرو «هستی‌شناختی» هستی (در متافیزیک، لوگوس، ایده، جوهر، یا شالوده).^۵ دعوی هایدگر آن است که متافیزیک همواره میان هستنده‌ها و هستی تفاوت قائل شده است اما این تفاوت هرگز از **حیث تفاوت بودنش** به چشم نیامده است. به همین قیاس، باید گفت که در اندیشه سیاسی معاصر به کرات از تفاوت سیاسی استفاده شده است اما به ندرت پرسیده‌اند که درباره این تفاوت **از حیث تفاوت بودنش** چطور باید اندیشید. متفکرینی چون بدیو، رانسیر، شانتال موفه، ارنستو لاکلاو، یا نانسی استفاده‌های گوناگون، اگر نه مخالف هم، از آن می‌کنند (و گاه تاکید هنجاری را از امر سیاسی برداشته و بر سیاست می‌گذارند)، اما چرا همه‌شان این تفاوت را مهم می‌دانند؟ چرا در اندیشه سیاسی نیازی به مطرح کردن آن احساس شد؟

ظن من این است که تفاوت سیاسی از دل یک اوضاع و احوال تاریخی پدیدار شد، زمانی که بیش از پیش این فهم حاصل شد که جهان اجتماعی ما نه می‌تواند بر یک شالوده محکم یا اصل غایی بنیان نهاده شود، و نه می‌تواند به تمامی بی هیچ شالوده یا اصلی باشد (در خلاء زندگی نمی‌کنیم) – بلکه بر مبنای چیزی است که باتلر «بنیان‌های حادث»^۶ می‌نامد. این بنیان‌ها همواره متکثر خواهند بود، فقط به نحوی موقت استقرار می‌یابند، ممکن است به عدم بازگردند؛ و می‌بایست رویارو با اقدامات بنیانگذارانه متعارض استقرار یابند. بنابراین، معقول است که آن نظریه‌هایی را که به ماهیت حادث و در عین حال ضروری بنیان‌های اجتماعی قائلند، نه صاف و ساده ضدبنیادی، بلکه پسابنیادی توصیف کنیم. حال این نیز روشن است که تصور مرسوم ما از سیاست – به منزله یک سیستم کارکردی در کنار باقی سیستم‌ها – بیش از آن تنگ‌گستره است که بتواند توضیح‌دهنده روند شالوده‌گذاری حادث، موقت، متعارض و متکثر همه روابط اجتماعی باشد. از این رو، مطرح کردن تفاوت سیاسی به این خاطر بود که احساس می‌شد برای توضیح دادن چیزی بیش از این، یعنی همانا توضیح دادن کارکرد بنیادین شالوده‌گذاری یا بازتاسیس جهانی که شالوده‌هایش معاوضه‌پذیر شده بودند، به مفهومی وسیع‌تر نیاز داریم.

Oliver Marchart, *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

نتایج ضمنی تفاوت سیاسی برای دموکراسی و سیاست کمینه به طور مبسوط در نسخه آلمانی کتاب که محتوایی افزون بر نسخه انگلیسی دارد مورد بحث قرار گرفته است:

Oliver Marchart, *Die Politische Differenz* (Berlin: Suhrkamp 2010).

ontic^۴

ground^۵

as difference^۶

contingent foundations^۷

Judith Butler, "Contingent Foundation: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", in *Feminists*^۸

Theorize the Political, ed. Judith Butler and Joan W. Scott (New York: Routledge, 1992), 3-21.

reversed^۹

grounding^{۱۰}



در عین حال، اگر منظر هایدگری را حفظ کنیم، روند شالوده‌گذاری را هیچگاه نمی‌توان متوقف ساخت، نظر به این که همه شالوده‌ها حادث و موقتند. اگر برای هایدگر امر هستی‌شناختی هیچگاه بماهو اِپدیدار نمی‌شود، اگر همواره پس می‌نشیند و با این حال با امر هستمند در هم می‌تابد، به این خاطر است که بازی افتراقی میان امر هستی‌شناسانه و هستمند هیچگاه متوقف نمی‌شود. آیا نمی‌بایست رابطه مشابهی را میان امر سیاسی و سیاست فرض بگیریم. آیا امر سیاسی، به منزله لحظه شالوده‌گذاری یا تاسیس امر اجتماعی، دائماً بواسطه سیاست در پی فعلیت‌یابی هستمند خود نیست؟ و از طرف دیگر، آیا اینطور نیست که سیاست ضرورتاً توسط امر سیاسی «لمس می‌شود»، بی‌آنکه هیچگاه با آن ممزوج شود (چرا که اگر با آن ممزوج می‌شد معنایش این بود که به شالوده‌ای محکم رسیده‌ایم)؟ با این حال، حتی آن پسابنیادباورانی که پیشاپیش بر سر ماهیت افتراقی سیاست و امر سیاسی توافق دارند ممکن است باز بپرسند خب که چه؟ آیا مشغول بازی با مفاهیمی انتزاعی نیستی که هیچ دخلی به واقعیت اجتماعی‌مان ندارند؟ و اگر نه، از این تفاوت سیاسی چه در پی می‌آید؟

تفاوت سیاسی و آنتی‌نومی دموکراسی^{۱۲}

البته که از موضعی پسابنیادباورانه هیچ‌چیزی ضرورتاً از پی بازی افتراقی میان سیاست و امر سیاسی نمی‌آید (فقط در صورتی چنین می‌بود که شالوده‌ای غایی یافت می‌شد - و این گزینه‌ای است که پسابنیادباوران بنا به مفروضاتشان مطرود می‌دارند). از این رو، نتایجی که استنتاج می‌شوند ضروری نخواهند بود بلکه نتایجی اند موجه. آنها می‌بایست در رویارویی با، هم جهان فلسفی استدلال‌ها و هم جهان پدیداری سیاست، آزمون موجه‌بودگی را که هیچ دشوار نیست تاب بیاورند. مایلم که نظرتان را به دو تا از این نتایج جلب کنم. نخست اینکه مایلم، علیه ضددموکرات‌هایی که در زمره پسابنیادباوران هستند، برجسته‌تر از همه اسلاوی ژژیک و بدیو، از ایده دموکراسی به منزله رژیم‌ی که شرایط پسابنیادی‌مان را بسنده است دفاع کنم، مشروط به آنکه منظورمان از نام **دموکراسی** تلاقی‌گاه امر سیاسی و یک منطق اخلاقی باشد. استدلال خواهیم کرد که مفهوم دیری-فراموش‌گشته همبستگی می‌تواند در این تلاقی‌گاه جای داده شود. دوم اینکه، مدعی می‌شوم که اغلب نظریه‌پردازان امر سیاسی^{۱۳} سیاست عادی را نادیده گرفته‌اند، و لازم است که از نو به فهمی بسنده از کنش سیاسی شکل دهیم.^{۱۳}

اجازه دهید نخست بر نتایج ضمنی‌ای که برای نظریه دموکراسی دارد تامل کنیم. پذیرفتیم که بازی افتراقی میان سیاست و امر سیاسی چیزی از مرتبه یک سیمپتوم مفهومی برای ماهیت نهایتاً بی‌شالوده^{۱۴} امر اجتماعی است. روشن است که تلقی بی‌شالودگی غایی (و نیاز به بازشالوده‌گذاری امر اجتماعی) به عنوان ویژگی این یا آن رژیم سیاسی خاص، یک نتیجه‌گیری

^{۱۱} as such

^{۱۲} democratic antinomy؛ تنازع احکام دموکراسی، جدلی‌الطرفین دموکراسی

^{۱۳} مجموعه سومی از نتایج، که در *Post-foundational Political Thought* به بحث گذاشته‌ام، به دلالت‌های هستی‌شناختی در سمت امر سیاسی مربوط می‌شود. مدعی‌ام که، نظر به ماهیت دوسویه تفاوت سیاسی نه فقط لازم است که هستی‌شناختی به سیاست بیاندیشیم (یعنی به مثابه **امر سیاسی**)، بلکه لازم است که به هستی‌شناسی نیز سیاسی بیاندیشیم. نتیجه آنکه، هر هستی‌شناسی‌ای اساساً یک هستی‌شناسی سیاسی است.

^{۱۴} ground

کذب است؛ چرا که {این بی‌شالودگی غایی} نه شرایط یک سیاست هستمند خاص بلکه شرایطی هستی‌شناختی است؛ و اگر چنین باشد، چه بسا ماهیت بی‌شالوده امر اجتماعی نه امتیاز جوامع دموکراتیک، که سرشت‌نمای همه رژیم‌ها باشد. در نتیجه، تفاوت مشخص میان دموکراسی و هر رژیم دیگری در این نیست که دموکراسی می‌بایست با حدوث رفع‌ناشدنی بسازد - چون این که در مورد هر رژیمی صادق است. تفاوت را باید در نحوه‌های مختلف نسبت برقرار کردن آنها با این واقعیت جستجو کرد. در برخی رژیم‌ها، غیاب یک شالوده غایی برای امر اجتماعی نفی، سرکوب یا انکار می‌شود، حال آنکه در دموکراسی این غیاب به نحوی نهادی پذیرفته و حتی ترویج می‌شود.

به همین دلیل، معقول است که دموکراتیک را آرایش‌های علمادین جامعه‌ای تعریف کنیم که به پذیرش ناکامی غایی هر تلاشی برای شالوده‌گذاری آن جامعه کمک کرده، و از این رو نفس غیاب یک شالوده غایی را تجسم می‌بخشند. دموکراسی علنا شکست بنیان را - که در دیگر رژیم‌ها ممکن است یک سر پنهان و کثیف باقی بماند - به نفس شالوده خود بدل می‌سازد. {دموکراسی} آن ماشین جنگی «سرمایه‌دارانه-پارلمان‌تاریستی» ای که بديو و ژيژک (پس از چرخش لنینی‌اش) ادعا می‌کنند نیست. بلکه یک ضرورت مبرم اخلاقی است که سیاست با آن نه فقط با حدوث - یعنی با غیاب یک شالوده غایی - رویارو می‌شود بلکه مجبور می‌شود که حدوث را همچون چیزی ضروری بپذیرد. من این بعد را اخلاقی می‌نامم چرا که باید بپذیریم که به یک معنای دقیق، سیاسی نیست. {این بُعد} ضرورتاً منطبق شالوده‌گذاری را مختل کرده و مانع کنش سیاسی می‌شود. در سیاست همه ما بنیادباور هستیم؛ می‌خواهیم که شالوده‌های نوینی را بنا نهیم و به ظرفیت خود برای چنین کاری شک نکنیم. در نتیجه، پذیرش بی‌بنیانی کنش‌هایمان به نحوی دموکراتیک به این معنا خواهد بود که اساس خود این کنش‌ها را تحلیل بریم. از این رو، و با استفاده از یکی از مفاهیم روبرتو اسپوزیتو، می‌توان گفت که دموکراسی به معنای اخص کلمه ناسیاسی است.^{۱۹}

با این حال، دموکراسی به منزله یک طریق خاص و تاریخاً تعریف‌شده تاسیس امر اجتماعی نمی‌تواند از ضرورت بنیان طفره رود. در وهله‌نهایی شالوده‌ناپذیر می‌ماند، و با این حال همچنان می‌بایست بارها شالوده‌گذاری شود، دستکم موقتا. از این رو با یک آنتی‌نومی مواجهیم. از یک سو، ناممکن‌بودگی یک بنیان نهایی - و از این رو ناممکن بودن این که پروژه دموکراتیک نهایتاً یک بار برای همیشه تحقق یابد - در دموکراسی به نحوی نهادی پذیرفته می‌شود. از سوی دیگر، رژیم دموکراتیک مجبور است شالوده‌ای را که بالضروره غایب می‌ماند با «بنیان‌های حادث» تکمیل کند. به این معنا، دموکراسی یک پروژه سیاسی همچون هر پروژه سیاسی دیگری است؛ در روندی تاریخی و از دل مبارزات اجتماعی پدیدار می‌شود، می‌بایست علیه مقاومت‌ها و دشمنان نیرومند به عمل درآید، و اگر قرار است آینده‌ای داشته باشد بنیان‌های فروریزنده‌اش می‌بایست

^{۱۵} non sequitur؛ مغالطه ناپیرو

^{۱۶} arrangements

^{۱۷} Alain Badiou, *D'un desastre obscur: Droit, Etat, politique* (La Tour d'Aigues: Aube, 1991); and Slavoj Zizek, "Foreword to the Second Edition: Enjoyment within the Limits of Reason Alone," in *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, 2nd ed. (London, Verso, 2002), xi-cvii.

^{۱۸} Impolitical؛ م. ناسیاسی باید در تمایز با غیرسیاسی (unpolitical) فهم شود. ناسیاسی را به زبان ساده می‌توان غیرسیاسی‌ای دانست که در مرز با سیاسی و احتمالاً در تنش با آن است.

^{۱۹} Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico* (Bologna: Il Mulino, 1990).

دائماً از نو سرهم‌بندی شده و تاسیس شوند. اگر چنین است، همان نهادهایی که قرار است دموکراسی را شالوده‌گذاری کنند می‌بایست در عین حال به ناممکن بودن تاسیس دموکراسی نیز اشاره داشته باشند. به عبارت دیگر، دموکراسی، یا یک سیاست دموکراتیک‌سازی، از یک سو از دل پروژه سیاسی‌ای پدیدار می‌شود که غلبه هژمونیک بر پروژه‌های رقیب و تاسیس خود را هدف گرفته است و از سوی دیگر، پروژه دموکراتیک دائماً در خطر خودبراندازی است، در خطر تحلیل بردن عامدانه خود آن بنیانی که در صدد تاسیس‌اش است، و گشودن راه‌های بالقوه تعدی برای یورش‌های ضددموکراتیک.

همبستگی دموکراتیک

تا به این جای بحث یک چیز می‌بایست روشن شده باشد: اخلاق دموکراتیک امر غیرسیاسی، اخلاقی غیرسیاسی نیست. هر چه است **اخلاقی سیاسی** است – وگرنه که سمت سیاسی آنتی‌نومی از دستان ول می‌شود، و در نتیجه بیم آن می‌رود که سیاست را به نحوی ایدئولوژیک اخلاقی کنیم. یک اخلاق دموکراتیک می‌بایست به **نحوی سیاسی** در جسم جامعه حک شود. و این کار فقط از خلال یک پروژه سیاسی دموکراتیک‌سازی رادیکال امکان‌پذیر است. نهادهای سیاسی دیسپوزیتیف دموکراتیک، بر سرآغازهای نو متکی‌اند، بر تلاش‌های نو برای تاسیس مکرر دموکراسی – این نکته‌ای است که آرنت در خصوص نهادهای جمهوری مطرح کرده است. سیاست دموکراتیک و اخلاق دموکراتیک واجد مولفه‌ای کنشگرانه‌اند؛ و یک مفهوم سیاسی هست که می‌تواند در حد و اندازه این وظیفه ظاهر شود، به طوری که میان سمت اخلاقی یعنی پذیرش ماهیت شالوده‌ناپذیر دموکراسی و سمت سیاسی یعنی رادیکال‌سازی دموکراسی، یک جور «حلقه مفقوده» فراهم آورد: مفهوم همبستگی.

به واقع، مفهوم همبستگی به هیچ یک از دو سنت برابری‌طلبی یا لیبرالیسم تعلق ندارد، دو سنتی که در اندیشه دموکراتیک پسابندی‌گرایش به ترکیب‌شدنی متناقض دارند (به عنوان نمونه می‌توان از مفهوم برابرآزادی نزد بالیبار یا انگاره‌ای که موف از یک تناقض دموکراتیک دارد یاد کرد). همبستگی، در تصویر کلاسیک که برادری باشد، مولفه‌ای را به گفتمان سیاسی آورد که بیشتر اجتماع‌باورانه بود. تا مدتها همبستگی به یک علقه **آمتقابل ذیل** یک گروه اجتماعی یا اجتماع^{۲۲} مفروض ارجاع داشت – همبستگی میان کسانی که به یکدیگر شبیه‌اند. اما انگاره‌ای دموکراتیک از همبستگی خلاف این ایده است؛ واجد یک بعد تعبیه‌شده از خودبیگانگی است. از منظری پسابندی، این واژه {همبستگی} فقط آنجا معنا دارد که فرد همبستگی خود را با دیگری که پیشاپیش بخشی از یک اجتماع واحد **نیستند** اعلام کند – کافی است مورد همبستگی جهانی با مبارزه «کنگره ملی آفریقا» علیه آپارتاید را به یاد آورید. اگر غیر از این باشد داریم از سیاست منفعتی یا سیاست هویتی صحبت می‌کنیم، و نه همبستگی. این پیامدی مهم دارد: به منظور استقرار یک نسبت همبستگی با کسی که دقیقاً در جایگاه من شریک نیست (و مشروط به اینکه نخواهم به دام قیم‌مابی بیفتم)، می‌بایست، دستکم تا اندازه‌ای، با جایگاه و هویت خودم **نااینهمان‌انگاری کنم**. می‌بایست خود را از اجتماعی که به آن تعلق دارم ناهمبسته کنم. از منظر

^{۲۰} Etienne Balibar, *La Proposition de l'egaliberte* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010); and Chantal

Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

^{۲۱} communitarian

^{۲۲} bond

^{۲۳} community

چنین اجتماعی، همبستگی با کسی بیرون از مرزهای آن همواره مشکوک خواهد بود؛ همواره شکلی از خیانت تلقی خواهد شد، چرا که به معنای پیشبرد و ترویج منافع بیگانه است، منافی که شاید خلاف منافع اجتماع خود من باشند. دقیقاً به همین دلیل است که همبستگی نمی‌تواند مفهومی تماماً سیاسی باشد، و تماسش را با قلمرو غیرسیاسی و اخلاقی حفظ می‌کند. نتیجه ضمنی این امر آن است که پروژه سیاسی خود فرد می‌بایست به روی خواست‌های ناهمگون گشوده باشد، و این گشودگی‌ای است که شاید نیروی پروژه فرد را تحلیل برد و شاید آن را به انحراف از مسیرش وادارد (فرق میان همبستگی و ایده لنینیستی ائتلاف طبقاتی در همین است). به این معنا شاید در مفهوم همبستگی، پیوند نازکی میان امر اخلاقی و امر سیاسی یافته باشیم. همبستگی به عنوان یک مفهوم سیاسی - و یک مفهوم سیاسی هم/است - همچنان به خواست اخلاقی از خودبیگانگی قائل است - خواست اخلاقی شالوده‌زدایی از هویت خویش - و آن را به زبان مطالبه‌های سیاسی ترجمه می‌کند.

عبور از فانتزی سیاست اعظم

بحث همبستگی نشان داد که یک اخلاق دموکراتیک، هنگامی که به نحوی سیاسی به اجرا در می‌آید، دور است از بی‌آزار و هم‌نوایانه بودن، از این تصویری که ضددموکرات‌های نوین از آن ترسیم می‌کنند. فراخوان به همبستگی، در معنای اخلاقی آن، فراخوان به خیانت است. هیچ نمی‌توان فهمید که چطور ضددموکرات‌های نوین - کسانی چون ژیزک، بدیو و پیروانشان، اما همچنین «کمیت‌ه نامرئی» که «انقلابی که می‌آید» را تالیف کرده است - نظریه‌های بیگ‌بنگی شورش‌گرانه و انقلاب‌باورانه خود را بسی رادیکال‌تر از این می‌شمارند. آنچه بر شگفتی امر می‌افزاید این است که در روایات آنان سیاست معمولاً به تمامی ناپدید می‌شود. آنها به جای کنش سیاسی چیزی را توصیه می‌کنند که شاید بتوان فانتزی «سیاست اعظم» خواند. بدیو توصیه می‌کند به «وفاداری» در قبال یک رویداد حقیقت نادر و عظیم (که سوژه، همچون پُل در راه دمشق، شاید یک بار در عمرش با آن مواجه شود)؛ و ژیزک - در تقابل با کنش - از «حرکت» سخن می‌گوید، که سر و کارش نه با چاره‌جویی راهبردی، که با جهیدن به درون یک خلاء راهبردی است. بنا به روایت ژیزک از سیاست اعظم، لنین، با قاپیدن فرصت انقلابی و مداخله در وضعیتی که نارس می‌نمود، خود را به درون مغاک حرکت انقلابی افکند. گنجه بسیار مسالهدار این روایت فقط این نیست که ژیزک به یک نسخه کیم ایل-سونگی گروتسک از شخصیت انقلابی در-وصف-گنجا بازمی‌گردد (اینکه آنچه در نهایت انقلاب را موجب شد تصمیم انفرادی لنین بود) - و فکر می‌کنم که خود لنین نیز اگر بود چنین ایده عجیبی از سیاست را به عنوان مصداق بارز بلانکیسم و ماجراجویی سیاسی مردود می‌شمرد. موضوع

^{۲۴} The Invisible Committee, *The Coming Insurrection* (Los Angeles: Semiotext(e), 2009).

^{۲۵} act

^{۲۶} Slavoj Žižek, "Afterword: Lenin's Choice", in V. Y. Lenin, *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*, ed. Slavoj Žižek (London: Verso, 2002), 165-336.

برای نقدی جامع‌تر بر انگاره ژیزک از حرکت، همچنین نگاه کنید به:

Oliver Marchart, "Acting and the Act: On Slavoj Žižek's Political Ontology", in *The Truth of Žižek*, ed. Paul Bowman and Richard Stamp (London: Continuum, 2007), 99-116.

برای بدیو نگاه کنید به:

Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

مساله‌دارتر این است که به این ترتیب، سیاست مبتنی می‌شود بر ایدهٔ وهم‌آلود^{۲۸} گسستی تمام‌عیار از یک موقعیت مفروض. حاصل، یک سیاستِ امر سیاسی خواهد بود، یعنی سیاستِ مصداق‌بخشی^{۲۹} مستقیم و بلاواسطه به یک شالوده‌نویس. به این ترتیب، تفاوت میان سیاست و امر سیاسی فرو می‌پاشد، و این دعوی صریح «کمیت‌نامرئی» در مانیفستش است که در آن کلکتیو مصرانه خواهان شورش خشونت‌بار می‌شود، به عنوان مصداقی از «امر سیاسی ناب» که با سیاست عادی از آن عدول نشده است.

به عقیده من، با چنین فانتزی‌هایی خودمان را از همه فواید فکری و سیاسی پسابنیادآوری و بالاخص تفاوت سیاسی محروم می‌کنیم. نتیجهٔ امر نه سیاست بیشتر، که نبود سیاست است. و واقعیت هم آن است که ژیزک و بدیو صراحتاً توصیه می‌کنند که تا زمانی که فرد قادر به عملی ساختن گسست رادیکال از یک وضعیت مفروض نیست بهتر است که به کلی از عمل کردن پرهیز کند، چرا که هر کنش سیاسی‌ای همدست کاپیتو-پارلماناریسم خواهد بود. اما اگر کنش‌ورزی سیاسی ناممکن تلقی شود – مگر در صورت ظهور سوژه اعظم انقلابی از ناکجا – فقط می‌توان به این امید داشت که چیزها خود فرو بپاشند. پس هیچ تعجبی ندارد که در کتاب اخیر ژیزک بازگشت نگرشی آخرالزمانی به جهان را شاهد هستیم. به زعم ژیزک، ما از قرار مشغول «زیستن در آخرالزمان» هستیم. آنچه به مزخرفاتی چون این، و به فانتزی سیاست اعظم که با آن متناظر است، قوت می‌بخشد ناامیدی‌ای دوگانه است: از یک سو، بسیاری از چپ‌ها از وضعیت رقت‌بار سیاست مرسوم سرخورده‌اند، نظر به این که اجماع نئولیبرال چنان گسترش یافته که به سختی می‌توان، در غرب، تفاوتی میان احزاب سیاسی تشخیص داد. از سوی دیگر، آنچه به نام خردسیاست^{۳۰} شناخته شده است – که در آن کوچک‌ترین کنش براندازی فردی سیاسی تلقی می‌شود – برای بسیاری از کنش‌ورزان جنبش‌های اجتماعی که واقعا می‌خواهند سیاسی عمل کنند، و نه خردسیاسی، بدیل موجهی نیست.^{۳۱} به عبارت دیگر، تصور جدیدی از سیاسی عمل کردن در حال شکل گرفتن است که



^{۲۸} phantasmatic

^{۲۹} instantiation

^{۳۰} ژیزک انفعال‌گرایی شبه-رادیکال خود و بدیو را اینگونه جمع‌بندی می‌کند: «آدم وسوسه می‌شود برای ترسیم خطوط کلی این طرد رادیکال، آن تز تحریک‌آمیز بدیو را یادآور شود: "هیچ کاری نکردن بهتر است تا سهیم شدن در ابداع شیوه‌های صوری مرئی ساختن آنچه امپراطوری همین حالایش هم به موجود بودنش اذعان دارد." هیچ کاری نکردن بهتر است تا درگیر شدن در کنش‌های محلی گشته‌ای که کارکرد غایی‌شان هموارتر ساختن عملکرد سیستم است (کنش‌هایی چون فضا فراهم کردن برای انبوهه سوئزکتیویته‌های نوین). امروزه تهدید نه از سمت انفعال، که از سمت شبه-فعالیت است، میل مبرم به «فعال بودن»، به «مشارکت داشتن»، نقاب زدن بر تهی‌بودگی آنچه در جریان است. مردم همه وقت در حال مداخله‌اند، «کاری کنید»؛ آکادمیسین‌ها در مباحثات بی‌معنا شرکت می‌کنند و از این قبیل. کار حقیقتاً دشوار پا پس کشیدن است، عقب نشستن».

از: Slavoj Zizek, *Violence* (London: Profile Books, 2009), 183.

^{۳۱} Slavoj Zizek, *Living in the End Times* (London: Verso, 2010)

^{۳۲} micropolitics

^{۳۳} منظوم‌گرایی به تجلیل از کردارهای روزمرهٔ فرضاً مقاومت‌کننده است که به عنوان نمونه در آثار جان فیسک – با ارجاع به میشل دو سرتو – یافت می‌شود. نگاه کنید به: John Fiske, *Understanding Popular Culture* (London: Routledge, 1991)

آن را مترادف با جمعی ^{۳۴} عمل کردن، راهبردی عمل کردن، و رویارو شدن با فرماسیون^{۳۵} می‌شود گفت، پیچیده‌ای از موانع و قدرتهای متخاصم (و نه رابطه‌ای دوبخشی میان انقلابیون و «دولت») می‌داند، و بر ضرورت سازمان‌دهی دلالت دارد.

سیاست کمینه

معیارهایی که اندکی پیش به اختصار ذکر شد، هسته مقولاتی هر سیاستی را که شایسته نام سیاست باشد تشکیل می‌دهند. آنها، به یک معنا، مقوم **شرایط کمینه** کنش سیاسی هستند: جمعی‌بودگی،^{۳۶} راهبرد،^{۳۷} تعارض‌مندی، سازمان‌دهی. البته چنین انگاره‌ای از سیاست ضرورتاً از تفاوت سیاسی نتیجه نمی‌شود؛ اما توصیفی از جهان سیاسی ما به دست می‌دهد که بسیار موجه‌تر از ایده‌های مدافعین نوستالژیک انقلاب‌باوری یا هواداران رومانتیک براندازی **خردسیاسی** است. از این منظر، سیاست ربطی به یک ایمان آوردن کورکورانه ندارد؛ بلکه روند عمل کردن در یک موقعیت حادث و بر بستری درونماندگار است، با تکراری از تخصیص‌های متقاطع. البته که همواره یک لحظه ماجراجویی سیاسی، به معنای ژبژکی آن، دخیل خواهد بود – چون واضح است که در سیاست آدم همیشه ریسک می‌کند – و با این حال ملاحظات راهبردی، که کثرتی از موانع پیش رو آنها را ایجاد می‌کنند، همچنان ذاتی کنش سیاسی است.

دقیقا به این دلیل است که فکر می‌کنم چسبیدن به تفاوت میان سیاست و امر سیاسی واجد اهمیت **سیاسی** است. به انگاره‌ای از امر سیاسی به مثابه لحظه هستی‌شناختی بنیان‌نهی آغازین امر اجتماعی نیاز داریم – لحظه‌ای که، برخلاف آنچه «کمیت نامرئی» علی‌الظاهر فکر می‌کند، **بماهو** نمی‌توان به آن رسید. اما به انگاره‌ای از سیاست نیز نیاز داریم، چرا که لحظه بنیان حادث همواره می‌بایست از خلال رویه‌های هستمند کنش سیاسی عادی از نو فعلیت یابد. جالب است که در مباحثات در باب تفاوت سیاسی، موضوع اخیرالذکر {، یعنی کنش سیاسی عادی} به قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته است. درباره ماهیت والای امر سیاسی بحث‌های بسیار در جریان است اما در مباحثات در باب تفاوت سیاسی، علاقمندی به مقرر داشتن شرایط کنشگری سیاسی «واقعا موجود» امروزی ناچیز است. حال آنکه می‌بایست درک کنیم که سویه هستمند سیاست همانقدر حائز اهمیت است که سویه هستی‌شناختی امر سیاسی، و این نتیجه ماهیت متقاطع^{۳۸} تفاوت سیاسی است. در نتیجه، باید انگاره‌ای انعطاف‌پذیرتر و در عین حال تعیین‌یافته از سیاست بیروانیم، انگاره‌ای که دیگر پرسش مقیاس، شدت یا نامشروط‌بودگی کنش گریبان‌گیرش نباشد. برخلاف ایده‌های سیاست اعظم و **خردسیاست**، می‌توانیم **هرگاه** که شرایط کمینه جمعی‌بودگی، راهبرد، تعارض‌مندی و سازمان‌دهی برآورده شده باشد از سیاست سخن بگوییم، صرف‌نظر از اینکه جمع چقدر بزرگ، راهبرد چقدر موثر، تعارض چقدر شدید، و سازمان‌دهی چقدر خوب (یا بد) باشد. از سر گرفتن تامل بر سیاست باید – مشروط به برآورده شدن شرایط فوق‌الذکر – از کوچکترین کنش‌های سیاسی و محقرانه‌ترین دستاوردها، که به اندازه بزرگترین انقلاب‌ها **سیاسی** اند، اعاده‌شان کند. به عبارت دیگر، برای ضبط یک جهان آکنده از کنش‌های سیاسی که هیچ اعظم نیستند، به انگاره‌ای از آنچه مایلم **سیاست کمینه** بخوانم نیاز داریم – که تقریبا همان



^{۳۴} collectively
^{۳۵} formation
^{۳۶} collectivity
^{۳۷} strategy
^{۳۸} chiasmatic

سیاست به معنای سراسر است اما در مقیاسی خرد. سیاست کمینه را همه جا و همه وقت در اطرافمان می توان یافت. تفاوت سیاسی، به مثابه بازی بی وقفه میان بنیانی که به لحاظ هستی شناختی پس نشیننده است و تلاش هستمنند کاستی دار در جهت بنیان نهادن، شاید همین را به ما یادآوری می کند - و این واقعیت را که حتی بزرگترین تحولات سیاسی نیز پشتیبان شان کنش های کوچک پرتعداد است.

موخره مترجم:

مقاله الیور مارکارت به نظرم مفید آمد. اول از همه به خاطر پس‌بنیادباوری اش؛ مناسبتش مثلا نگرانی از آن پروژه سیاسی ای است که بنیان خود را بازپس گیری خاک آریایی و تجلیل خون آریایی قرار داده است و یک نظم شبه فاشیستی را آرزو می کند (اما به این منحصر نمی شود و مصداق های دیگری هم برایش می توان نام برد). دوم، به خاطر اهمیت ایده دموکراسی در پیوند با ایده ناسیاست، و در امتداد آن، انگاره ای که مارکارت از همبستگی به دست می دهد. به نظر می رسد که این با «سیاست به مثابه مدنیت» نزد بالیبار خویشاوندی هایی داشته باشد. بالاخص برخی واکنش ها به کشتار قبرستان کرمان، اهمیت موضوع دوم را یادآور می شود. و بعد، به خاطر بحث غیاب سیاست نزد ژیک و بدیو، و فانتزی سیاست اعظم.

اینکه مقاله مارکارت از چند جنبه بحث برانگیز باشد کاملا قابل پیش بینی است. مثلا می تواند آماج همان انتقاداتی قرار گیرد که معمولا متوجه ایده پست مدرنیته است. یا اینکه آنتی نومی دموکراسی در عمل چه شکلی به خود می گیرد (و ایده همبستگی تحت چه شرایطی شدنی است)؟ از میان این جنبه های بحث برانگیز قصد دارم با یکی از آن ها کلنجاری بروم؛ که با عبارت انتهایی جمله ای از متن مرتبط است: «تصور مرسوم ما از سیاست - به منزله یک سیستم کارکردی در کنار باقی سیستم ها - بیش از آن تنگ گستره است که بتواند توضیح دهنده روند شالوده گذاری حادث، موقت، متعارض و متکثر همه روابط اجتماعی باشد.» برایم سوال شد که این چگونه شالوده گذاشتنی یا چگونه زمین فراهم کردنی است؟ آیا همه روابط اجتماعی به یکسان شالوده گذاری شده اند یا می شوند؟

مارکارت در کتابی با عنوان **Thinking Antagonism** که به شرح و بسط آرای لاکلاو اختصاص دارد این موضع را مفصلا شرح می دهد. البته که در اینجا امکان آن نیست که گزارشی بسنده از آن کتاب به دست دهم و به چند اشاره بسنده می کنم: «... لاکلاو به شدت منتقد رویکردهای گروه-جامعه شناختی بود که وجود پیشینی کنشگران اجتماعی را پیشفرض می گرفتند. او به همین سان منتقد رویکردهایی بود که عاملیت سیاسی را در فرایندهای کارکردی جامعه پراکنده می کردند. هرگونه تلاش برای قلاب کردن پدیده های اجتماعی در یک «عینیت» پیشینی و شالوده گذار را (یک عامل عینی، ساختارهای اجتماعی، الزام های کارکردی، قوانین اقتصادی و غیره) می توان متافیزیکی نامید.» و بعد قدری جلوتر می نویسد: «در جهان بودن، چنانکه از موضعی چپ-هایدگری بحث کردیم، می بایست به مثابه بودن-در-امر-سیاسی درک شود» و باز جلوتر: «چندان تفاوتی نمی کند، در تراز هستی شناختی، که نهادها مد نظرمان باشد، یا گروه ها، سازمان ها، سیستم های کارکردی، ساختارها، تعامل ها، طبقات یا هویت ها. آنتاگونیسم نفس عینیت آنها را تحلیل می برد. ... حال مجبوریم که پیشامدی ها و تعارض هایی را که در پایه و اساس، به ظاهر، پایدارترین صورت بندی های اجتماعی جای دارند را پیش چشم بیاوریم.» و باز در بخشی دیگر: «لاکلاو پیشنهاد می کند که امر اجتماعی را قلمرو کردارهای رسوب کرده تلقی کنیم. این کردارها - فرقی نمی کند که خود را در آیین ها متجلی کنند، یا هویت های فرهنگی یا در قواعد و نهادهایی که به

لحاظ کارکردی از پیش تعیین یافته‌اند - به این خاطر عینیت کسب می‌کنند که بر مبنای ماهیت تکرار شونده‌شان می‌توان پیش‌بینی‌شان کرد. مثال‌های مورد استفاده لاکلاو، برگرفته از جهان-زندگی خود گویا هستند: اینکه پست هر روز صبح مرسولات را تحویل می‌دهد، خرید یک بلیت سینما، شام خوردن در یک رستوران، به یک کنسرت رفتن. و در جایی دیگر: «ما فقط گرایش به این نداریم که بدیل‌های تاریخی انضمامی‌ای که زمانی موجود بودند را فراموش کنیم، بلکه آن جنبه منفیت رادیکال را نیز که در شالوده همه روابط اجتماعی هست فراموش می‌کنیم: خصلت آنتاگونیستی‌شان را، که در مبارزه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر سر این پرسش که کدام بدیل در یک لحظه مفروض می‌بایست مردود دانسته شده و کنار گذاشته شود بروز می‌یابد. و باز با ارجاع به لاکلاو: «... لحظه «امر سیاسی»، زمانی که ماهیت حادث، و بی‌شالوده عینیت اجتماعی کاملاً مشهود می‌گردد». فکر می‌کنم با این اوصاف دیگر معنای آن جمله مارکارت روشن‌تر شده باشد.

بسیاری چیزها هم از قلم انداخته‌ام، اما از آنچه نقل شد می‌توان برداشت کرد که در روایت مارکارت، نوعی بی‌تفاوتی در قبال برخی تمایزها در هستی اجتماعی وجود دارد. او خود گاه صراحتاً این را بیان می‌کند، مثلاً، چنانکه پیشتر هم نقل شد: «چندان تفاوتی نمی‌کند، در تراز هستی‌شناختی، که نهادها مد نظرمان باشد، یا گروه‌ها، سازمان‌ها، سیستم‌های کارکردی، ساختارها، تعامل‌ها، طبقات یا هویت‌ها» و باز اینجا: «فرقی نمی‌کند که خود را در آیین‌ها متجلی کنند، یا هویت‌های فرهنگی یا در قواعد و نهادهایی که به لحاظ کارکردی از پیش تعیین یافته‌اند». به نظر می‌رسد در لاکلاو جفت مفاهیم گفتمان و سیاست یکدستی‌ای بر شان هستی‌شناختی پدیده‌ها اعمال می‌کند: «نفس هستی جهان اجتماعی، برای لاکلاو، گفتمانی است، نه به معنای سخن یا نوشتار البته، اما به این معنا که (در هر مدیومی، از جمله نهادهای «مادی») در راستای دو محور هم‌ارزی و تفاوت نظم یافته است، که متضمن انگاره‌ای از تخاصم است. {...} هدف رتوریک، در نظر لاکلاو، ... توصیف شیوه برساخته شدن هویت اجتماعی است. رتوریک راهی است به جهت ضبط اصول شالوده‌گذار امر اجتماعی.».

پاسخ سوالی که سه بند بالاتر مطرح کردم تا اندازه‌ای روشن‌تر شده است. شالوده‌های مورد نظر موکداً گفتمانی و رتوریکال و ذاتا سیاسی معرفی می‌شوند و پتسخ سوال دوم هم مثبت است: همه روابط اجتماعی به یکسان شالوده‌گذاری شده‌اند یا دستکم آنکه تفاوت‌شان برای لاکلاو مساله چندان جالبی به لحاظ نظریه سیاسی نیست. در مقابل، بخشی از تلاش اندیشمندان و پژوهشگرانی چون فوکو، و با تاکید بیشتری، دلوز و گواتری معطوف به این بوده که حساسیت‌ها را به برخی تمایزهای تعیین‌کننده در هستی اجتماعی برانگیزند. از این رو است که به طور مثال فوکو استعاره‌هایی چون دیسپوزیتیف و فناوری‌های قدرت را پیش می‌کشد تا عامدانه از آنچه صرفاً گفتمانی است فاصله بگیرد. بر همین سیاق است طرح دوتایی رمزگان‌ها و اکسیوماتیکس (دلوز و گواتری) و تاکید بر محوریت دومی در سرمایه‌داری؛^{۳۹} و تمایز سیمپوتیکس و

^{۳۹} حتی ورودی مقدماتی به بحث تمایز میان رمزگان و اکسیوماتیک خارج از ظرفیت این یادداشت است. به نقل قولی تحریک‌کننده از سمینار اول مجموعه سمینارهای «آنتی‌ادپ و هزار فلات» دلوز اکتفاء می‌کنم (نقل از ترجمه زهره اکسیری و پیمان غلامی، با اندکی دستکاری):

«اصالت کاپیتالیسم این است که دیگر بر هیچ رمزگانی اتکا نمی‌کند، پس مانده‌های رمزگان وجود دارند، اما هیچ‌کس به آن‌ها باور ندارد: ما هیچ‌گاه به چیزی باور نداریم؛ آخرین رمزگانی که کاپیتالیسم می‌داند چگونه تولید کند فاشیسم بود: تلاشی برای بازرمزگان‌گذاری و بازقلمروگذاری حتی در سطح اقتصادی، در سطح عملکرد بازار در اقتصاد فاشیستی. به وضوح تلاشی مفرط برای احیای نوعی رمزگان را می‌بینیم که می‌تواند در مقام رمزگان کاپیتالیسم عمل کند، به معنای دقیق کلمه، می‌توانست به شکلی دوام بیاورد که دوام آورده است. تا آنجا که به کاپیتالیسم مربوط می‌شود، از تدارک یک رمزگان که مجموعه‌ی عرصه‌ی اجتماعی را همچون یک شبکه بپوشاند ناتوان است، چون مشکلات‌اش دیگر خود را برحسب رمزگان مطرح نمی‌کنند. مشکل‌اش ساختن مکانیسمی از همین سیلان‌های رمزگان‌گشایی شده است. بنابراین منحصر در این معناست که کاپیتالیسم را به مثابه صورت‌بندی اجتماعی در مقابل همه‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعی شناخته‌شده‌ی دیگر قرار می‌دهم. آیا می‌توانیم بگوییم که بین رمزگان‌گذاری

سیمپولوژی نزد گواتری، و همه آن استعاره‌های ماشین، نمودار و سرهمبندی‌ها، و دوتایی امر رویت‌پذیر و امر گزاره‌پذیر که دلوز در کتابش درباره فوکو مطرح می‌کند. اگر بپذیریم که با ساحت‌های هستی‌شناختی متفاوت و در عین حال درهم‌تنیده سر و کار داریم، در این صورت شالوده‌گذاری نیز نمی‌تواند در نسبتی یکسان با تمامی وجوه یا ساحت‌های هستی اجتماعی باشد. با وجود تمام تاکیدات در جهت پرهیز از بنیادباوری با عبارتی چون «روند شالوده‌گذاری حادث، موقت، متعارض و متکثر همه روابط اجتماعی» همچنان ظن این می‌رود که موضعی که در این مقاله ارائه می‌شود از یک لحاظ همچنان زیادی بنیادباورانه باشد چون گویی تمامیت فضای اجتماعی را به یکسان مشمول شالوده‌گذاری‌ای انسان‌محورانه می‌پندارد.

با مثالی شاید منظور روشن‌تر شود. محمدرضا نیکفر مقاله جالب و فکربرانگیزی دارد با عنوان «نقد سوژه نرمال»: «سوژه‌ای که آن را در اینجا با عنوان "نرمال" معرفی می‌کنیم، از آن دسته سوژه‌هاست که رهبری کننده است، اما همه آن را با نامی مشخص نمی‌شناسند. نشانی از آن را می‌بینیم در صحبت از "زندگی معمولی" که بیش و کم همه در دوران نظام ولایی در حسرت آن بوده‌اند.» نیکفر در این مقاله صفت نرمال را نام یک سوژه و نرمالیسم را به عنوان یک جهان‌بینی مطرح می‌کند: «سوژه‌ی نرمال مثل "خدا"ی پنداشته است که همه جا هست، اما نمی‌توان یقه‌ی او را گرفت و از او پرس و جو کرد. الاهیات سلبی برای ادراک "خدا" به آنچه او نیست، متوسل می‌شود. به شیوه‌ی این الاهیات می‌توان برسید که سوژه‌ی نرمال چه چیزهایی را پس می‌زند، نمی‌خواهد ببیند و ترجیح می‌دهد درباره‌ی آنها نشنود، و از این رهگذر به جهان‌بینی نرمالیسم نزدیک شد. در ذهن خود هم می‌توانیم دنبال سوژگی نرمال بگردیم، آنجایی که طرح موضوعی درباره‌ی تبعیض، بی‌عدالتی و تردید درباره‌ی پیشنهادی برای رسیدن به آزادی را پس می‌زنیم و در تضاد می‌بینیم دست گذاشتن بر نا-نرمال بودن اصل ساختارها و رابطه‌ها را با نرمالیسمی که می‌خواهیم به آن برسیم.» نقد نیکفر درست است؛ اما آیا نرمال، علاوه بر این نمود ایدئولوژیک ایرانی، بروز شکلی از زندگی روزمره ذیل مدرنیته نیست، و از این رو عمیقاً در زندگی اجتماعی جاگیر نشده است؟ و آیا همین باعث نمی‌شود که در یک نبرد هژمونیک، هدفی بس گریزنده‌تر از برخی اهداف دیگر باشد؟ موجودیت و قدرت برساخته‌های گفتمانی نمی‌تواند مستقل از کیفیت و مودالیت‌ها مجموعه پیوندهایی باشد که محملی برای آن برساخته‌ها، یا یکپارچه با آنها هستند. مطمئناً منظور این نیست که لاکلائو را از اریکه پایین آورده و مثلاً دلوز را بر جایش بنشانیم. اگر جهان اجتماعی به یکسان ماشینی و گفتمانی به نظر می‌رسد، این فرایافته‌ها هر یک لابد به واقعیت‌هایی تکیه دارند.



سلان‌های متناظر با صورت‌بندی‌های پیشاکاپیتالیستی و آکسیوماتیکی رمزگان‌گشایی‌شده، تفاوت ماهوی وجود دارد، یا صرفاً یک تفاوت در درجه (variation): تفاوت ماهوی رادیکالی در کار است. کاپیتالیسم نمی‌تواند هیچ رمزگانی را تدارک ببیند.»

این نقل قول از دلوز، پرسش‌هایی را از مقاله مارکارت برمی‌انگیزد: چه نسبتی میان امر سیاسی (انگونه که در مقاله مارکارت مفهوم‌پردازی شده است) و سرمایه‌داری وجود دارد؟ چطور است در این متن هیچ ارجاعی به سرمایه‌داری نمی‌شود؟ و آیا این غیاب را می‌بایست به این حساب گذاشت که شان هستی‌شناختی سرمایه‌داری چنان است که ارجاع یا عدم ارجاع به آن تفاوتی به لحاظ تزه‌های اساسی مقاله ایجاد نمی‌کند؟ و اگر چنین است، پس سرمایه‌داری چیست و در مورد آنچه که محاط در سرمایه‌داری است و آنچه محیط بر آن است چه می‌توان گفت؟ چه نسبتی میان سرمایه‌داری و دیگری(های) آن وجود دارد؟



الیور مارکارت، ترجمه خسرو آقایی، دموکراسی و سیاست کمینه: تفاوت سیاسی و نتایجش

دموکراسی رادیکال، ۱۴۰۲/۱۲/۲۰ دریافت از: <https://radicald.net/17wt>