

شماره چهار

تیر ۹۳

دریچه ها

ارنستو لاکلائو

موج پوپولیسم و چپ میانه امریکای لاتین

گای استندینگ

بریکریات و درآمد پایه

یان برمن

یک مفهوم ساختگی؟

اسلاوی ژیزک

بربریت با چهره ای انسانی

جودیت باتلر

هانا ارنست به مصاف ادولف ایشمن می رود

شاننال موف

پوپولیسم یک ضرورت است

پاتریشیا کرون

جهاد، ایده و تاریخ

الساندرو روسو

آیا انقلاب فرهنگی پایان کمونیسم بود؟

سرژ لاتوش

کاهش رشد

ویوین ا. اشمیت و مارک تاچر

لیبرالیسم انعطاف پذیر در اروپا

www.daricheha.com

دریچه ها



daericheha

Copyright © September - 2014 by *Daricheha*

.All right reserved

فهرست

7	موج پوپولیسم و چپ میانه امریکای لاتین
13	پریکریات و درآمد پایه
20	یک مفهوم ساختگی؟
31	بربریت با چهره ای انسانی
41	هانا ارنست به مصاف ادولف ایشمن می رود
47	«پوپولیسم یک ضرورت است»
49	«بازگشت کامل به سیاست صرفاً ملی»
51	«تجسم نئولیبرالی از پروژه اروپا»
52	«احزاب به خودی خود کافی نیستند»
54	«موسسات می‌توانند رادیکال شوند»
57	جهاد، ایده و تاریخ
57	جهاد چیست؟
58	آیا اسلام با زور گسترش یافت؟
60	مسلمانان، اخلاق، و جنگ مذهبی
64	جهاد، گذشته و حال
69	«نتیجه»
72	آیا انقلاب فرهنگی پایان کمونیسم بود؟
72	هشت نکته در باره فلسفه و سیاست امروز
74	۲
75	۳
78	۴
83	۵
84	۶
86	۷
87	۸
90	کاهش رشد
91	شعاری کنشگرایانه
94	تاریخ عمل‌کرد
97	دامنه تحلیلی و سیاسی
100	نتیجه
103	لیبرالیسم انعطاف پذیر در اقتصاد سیاسی اروپا

در این شماره

ارنستو لاکلائو: موج پوپولیسم و چپ میانه امریکای لاتین

مقاله بسیار خواندنی و کوتاه از ارنستو لاکلائو در مورد ریشه‌های پوپولیسم و چگونگی رشد آن در کشورهای امریکای لاتین بنام «موج پوپولیسم و چپ میانه امریکای لاتین»

گای استندینگ: پریگریات و درآمد پایه

سخنرانی نسبتاً قدیمی گای استندینگ در مورد ساختار طبقاتی جوامع سرمایه داری، سالاریات و پریگریات، و لزوم حقوق شهروندی، او در این سخنرانی چکیده نظرات خود را که در دو کتاب اخیرش بصورت مفصلی مطرح نموده است، را بیان می کند

یان برمن: یک مفهوم ساختگی؟

یان برمن جامعه شناس هلندی و استاد ممتاز دانشگاه امستردام به بررسی نظرات گای استندینگ در مورد طبقه جدید جهانی که وی آن را پریگریات می نامد، می پردازد.

اسلاوی ژیزک: بربریت با چهره ای انسانی

اوکراین ره به کدام سو خواهد نهاد؟ نقش لنین و استالین در حوادث اخیر اوکراین چیست؟ راستگرایان و چپروهای اروپا چه موضعی در حوادث اخیر دارند؟ آیا اروپا می تواند درسی از این حوادث بگیرد؟ لیبرالیسم امروز به کدام میراث خود خیانت می کند؟ اروپا به کدام سو می رود؟ مقاله ای تازه از اسلاوی ژیزک با دیدی متفاوت در مورد درگیریهای اوکراین و روسیه.

جو دیت باتلر: هانا ارنت به مصاف ادولف ایشمن می رود

مقاله‌ای از جو دیت باتلر فیلسوف و فمنیست معروف آمریکایی در مورد هانا ارنت و ایشمن.

شاتال موفه: پوپولیسم یک ضرورت است

مصاحبه نشریه اروپایی در اوایل سال جاری با خانم موف در مورد وضعیت کنونی اروپا. خانم شاتال موف محقق علوم سیاسی است و در زمره پست مارکسیستهای معروف معاصر قرار دارد. وی سابقه طولانی همکاری با ارنستو لاکلائو را دارد و این دو مؤلف کتاب‌های متعددی در باز تعریف سیاست و استراتژی‌های جدید جنبش چپ هستند.

پاتریشیا کرون: جهاد، ایده و تاریخ

متن مقاله و پرسش و پاسخ وی در مورد جهاد و تاریخچه آن. خانم کرون استاد مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون می باشد.

الساندرو روسو: آیا انقلاب فرهنگی پایان کمونیسم بود؟

رابطه بین فلسفه و سیاست، همکاری و اختلاف آنان در چیست؟ تفاوت کمونیسم در فلسفه و در سیاست چیست؟ چرا کمونیسم در سیاست به خاک سپرده شده است ولی در فلسفه می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؟ رابطه بین انقلاب فرهنگی چین و فروپاشی کمونیسم در دهه ۹۰ چه بود؟...الساندرو روسو سعی می‌کند به این سؤالات و انبوهه دیگری از سؤالات مشابه را در مقاله خود پاسخ دهد.

سرژ لاتوش: کاهش رشد

بحث رشد اقتصادی و اینکه تا چه حدی و تا کی جامعه مصرفی ما می‌تواند به رشد خود ادامه دهد، از مباحث مهم چند دهه اخیر بوده است. یکی از کسانی که در مرکز این مباحثات قرار داشته است سرژ لاتوش، از استادان ممتاز دانشگاه پاریس، می باشد.

ویوین ا. اشمیت و مارک تاچر: لیبرالیسم انعطاف پذیر در اقتصاد سیاسی اروپا

ویوین ا. اشمیت، استاد روابط بین‌المللی و علوم سیاسی دانشگاه
بوستون همراه با مارک تاچر، استاد سیاست تطبیقی و مطالعات بین-
المللی مدرسه اقتصاد لندن به تشریح خصوصیات لیبرالیسم می پردازند.

دریچه ها شماره چهار 6

موج پوپولیسم و چپ میانه امریکای لاتین

اثر: ارنستو لاکلائو

برگردان: رضا جاسکی

چه موقع گسست پوپولیستی صورت می گیرد؟ تقسیم روشن فضای اجتماعی شرط لازم وقوع چنین گسستی است، بطوری که شرکت کنندگان خود را متعلق به یکی از دو اردوی رقیب تلقی کنند. ساختاری از مردم به مثابه یک بازیگر جمعی در مخالفت کامل با رژیم مستقر به «پایینی ها» متوسل میشود. این بدان معنی است که کانالهای نهادینه موجود که از طریق آنان خواسته‌های اجتماعی می‌توانند بیان شوند به نوعی، اثر بخشی و مشروعیت خود را از دست داده اند. پیکربندی هژمونی جدید- «بلوک تاریخی» جدید اگر بخواهیم اصطلاح گرامشی را بکار ببریم- پیش‌فرض تعویض رژیم و تغییر ساختار فضای عمومی است.

از این رو نمی‌توان چیزی در مورد محتوای ایدئولوژیکی چرخش پوپولیستی بیان کرد. انواع مختلف ایدئولوژی-از کمونیسم گرفته تا فاشیسم-میتواند جهت پوپولیستی بخود گیرد. با این حال، در تمام موارد، اقتصاد نیز کم و بیش گسست عمیقی را در این شرایط از سر میگذراند. دو نویسنده فرانسوی، ایوس منی و ایوس سورل بر اساس این دیدگاه، استدلال می‌کنند که نه سیاست پوپولیستی بلکه فقط عناصر پوپولیستی وجود دارند.^۱ به نظر من پوپولیسم لزوماً نام موهنی نیست، و البته این به معنای آن نیست که همه تعاریف پوپولیستی خوب هستند. اگر رادیکال‌ترین محتوی سیاسی دست مایه بیان پوپولیستی گردند، پشتیبانی ما از یک جنبش پوپولیستی مشخص، وابسته به قضاوت ما از محتوی آن است و نه فقط از فرم پوپولیستی مباحثات.

من در کار خود در این زمینه، تمایزی بین افتراق و هم ارزی منطبق اجتماعی قائل شده‌ام. من در اولی درجه بالایی از منطق نهادینه شده که در آن با خواسته‌های اجتماعی بصورت جداگانه و فردی برخورد شده و

۱ ایوس منی و ایوس سورل، برای مردم، توسط مردم

جذب سیستم میشوند، را مد نظر داریم. تسلط کامل منطق نهادی منجر به مرگ سیاست شده، و مدیریت جایگزین آن می گردد. فرمول بندی سنت-سیمون-«از حکومت بر مردم تا مدیریت همه چیز»- بیان دقیق این توهم و اوتوپوی در باره یک جامعه آشتی طلب و بدون تضاد است. از این رو، جای هیچگونه تعحیی نیست که مارکس از این فرمول بندی برای تشریح جامعه بی طبقه ای که منجر به الغای دولت می گردد، استفاده می کند.^۲

اما منطق هم ارزی به گونه دیگری است، چرا که تسلط آن بر پایه حضور مطالبات برآورد نشده در حال افزایش است، که در بین شان کم کم یک رابطه همبسته شکل می گیرد. اگر گروههای مردمی که مثلاً تقاضاهای مسکن اشان برآورده نشده، در یابند که خواستههای دیگر مربوط به حمل و نقل، اشتغال، امنیت و کالاهای عمومی اساسی نیز برآورده نشده اند، شروع به برقراری نوعی رابطه هم ارزی بین اینگونه خواستهها میکنند. بنابراین همه این خواستهها به مثابه پیوندی در یک نوع هویت مردمی مشترک، که بر اساس سختی ارضای مدبرانه و فردی آنها در بین سیستم نهادینه شده موجود بنا نهاده شده است، در نظر گرفته می شود. این تنوع خواستهها شروع به فرم گیری با نمادهای مشترک کرده و در یک لحظه خاصی، تنی از رهبران، این توده سرخورده را که در خارج از سیستم موجود و در مخالفت با آن قرار دارند را مورد سؤال قرار میدهند. درست در این لحظه است که پوپولیسم پا به صحنه گذاشته و بین این سه بعد پیوند ایجاد می کند: هم ارزی میان همه خواستههای برآورده نشده، تبلور آنها به شکل نمادهای مشترک خاص و ظهور یک رهبر که کلماتش به این پروسه شناسایی مردمی معنی و مفهوم می بخشد.

همانطور که گفته شد، پوپولیسم مسأله ای مربوط به میزان است، یعنی تا چه درجهای منطق هم ارزی بتواند دست بالا را بر افتراق کسب کند. تسلط این یکی و یا آن دیگری هرگز کامل نخواهد شد. هرگز منطق مردمی دو بخشی، که بطور کامل بتواند دستگاه سازمانی جامعه را از بین ببرد وجود نخواهد داشت. و هرگز سیستم سازمانی که مانند ساعت به طور دقیق کار کند، طوری که جایی برای تضاد و رابطه هم ارزی بین خواستههای ناهمگون وجود نداشته باشد، یافت نمیشود. هر تجزیه و تحلیل سیاسی بایستی با تعیین میزان واقعی گستردگی خواستههایی که هم بر جامعه و هم بر فضای عمومی گذاشته می شود شروع گردد.

۲ در حقیقت انگلس و نه مارکس است که میگوید: «حکومت سیاسی بر انسانها به مدیریت اشیا گذار می کند»، انگلس، گذار سوسیالیسم تخیلی به علمی.

از این منظر بایستی وضعیت فعلی در امریکای لاتین را در نظر گرفت. کشورهای ما در حال دسته و پنجه نرم کردن با دو تجربه دلخراش که با هم ارتباط نزدیکی دارند، میباشند: دیکتاتوریه‌های نظامی و نابودی اقتصادهای این قاره توسط نئولیبرالیسم، که مظهر آن برنامه‌های تعدیل ساختاری توسط صندوق بین‌المللی پول است. من معتقدم که آن‌ها در ارتباط با یکدیگر هستند چرا که دیکتاتوریه‌های نظامی بدون چنین سیاستی، مثل رفرمهای پسرهای شیکاگو [میلتون فریدمن در دانشگاه شیکاگو تدریس میکرد و بسیاری از اقتصاددانان شیلیایی که مقامهای بلند اقتصادی در شیلی داشتند تحصیل کرده این دانشگاه و از طرفداران وی بودند.] و سیاست انتحاری و خودکشی گرایانه خوزه الفردو مارتینز دو هوز در آرژانتین، غیر ممکن بود (کلمه «خودکشی» توسط نویسنده انگلیسی، دونکان گرین، برای توصیف لغو گمرکی و محدودیت‌های وارداتی، همزمان با حفظ ارزش بالای پزو که باعث سیل کالاهای وارداتی ارزان که به شکل ویرانگرانه ای تولید داخلی را از صحنه بدر کرد، استفاده میشود)^۳.

عواقب ناشی از این دو بحران روشن است: بحران مؤسساتی که کانالهای خواسته‌های اجتماعی هستند و افزایش دومی [خواسته‌ها] در جنبش‌های اعتراضی افقی که بطور عمودی با سیستم سیاسی ادغام نشده است. جنبش پیکترو^۴، جنبش کارگران بی زمین در برزیل و زاپاتیستها در مکزیک (حداقل در مراحل اولیه آن) بیان روشنی برای این گرایش‌ها می‌باشد، اما بطور کلی پدیده‌های قابل مقایسه تقریباً در همه کشورهای امریکای لاتین یافت میشود. در اینجا ما شاهد تأثیر کامل اختلاف بین «هم‌ارزی» و «افتراق» که قبلاً نامبرده شد، هستیم. کانالهای منحصر فردی مؤسسات برای خواسته‌های اجتماعی، از طرف پروسه بسیج و افزایش سیاستگرایی جامعه مدنی، تحت فشار و در حال بیرون رانده شدن از صحنه هستند. این یک چالش واقعی برای آینده جوامع دمکراتیک کشورهای امریکای لاتین می باشد: ایجاد دولتهای قابل حیات، نیازمند آن است که عناصر افقی و عمودی سیاست به درجه‌ای از ادغام و تعادل برسند.

فرایندی که در آن ستم اجتماعی و نهاد زدایی پیش نیاز سیاست‌های

۳ دونکان گرین، انقلاب خاموش. ظهور و بحران اقتصاد بازار در امریکای لاتین.

۴ جنبش ال مویمنتو پیکترو یک جنبش اعتراضی اجتماعی است که در میانه سالهای ۱۹۹۰ در میان بیکاران و اعتصابگران آرژانتینی شکل گرفت. روش آنان برای جلب توجه عموم در مورد یک مسأله مشخص، بستن راهها و یا اشغال اماکن عمومی میباشد.

تعدیل ساختاری در سالهای ۱۹۹۰ گردید، بخوبی شناخته شده هستند. کافی است فقط به سوءاستفاده کارلوس منمس^۵ از «فرمان ضروری و فوری»^۶، محاصره و سپس سرکوب خشونت آمیز اتحادیه ها در بولیوی در سال ۱۹۸۵، استفاده از قوانین ضد تروریستی در کلمبیا برای همان هدف، انحلال کنگره پرو توسط البرتو فوجی موریس یا له کردن خشن بسیج مردم در پی افزایش نجومی بنزین در سال ۱۹۸۹ توسط کارلوس اندرز پرز^۷، فکر کنیم.

پروژه های نئولیبرالی در اواخر سالهای ۱۹۹۰ شکست خوردند و ضرورت طراحی یک سیاست بیشتر عملگرایانه، که مکانیزم های بازار را با درجه بالاتری از مقررات دولتی و مشارکت اجتماعی ترکیب می کرد، به قدرت گیری دولتهای بیشتر انتخابی و آنچه که چرخش عمومی بسوی چپ میانه نامیده می شود، انجامید. برای آنکه این دولتها بتوانند امکان حیات بیابند، نیاز به تغییر در فرم دولتی، برای بیان و اجرای دو بعد فوق الذکر، به شکل جدیدی را دارند.

با مقایسه بین گونه های منطقه ای مختلف در رابطه با این توسعه، تجربه ونزوئلا به شکل ویژه ای خودنمایی میکند. در تجارب شیلی و اروگوئه، بعد نهادی در گذار از دیکتاتوری به دموکراسی بر گسست و شکاف غلبه کرده و دست بالا را دارد، از همین رو میزان کمی از عناصر پوپولیستی در این کشورها دیده می شود. بر عکس، در ونزوئلا لحظه گسست بسیار حیاتی است. ارژانتین و برزیل در موقعیت میانی قرار دارند. در شیلی گذار به دموکراسی نسبتاً صلح آمیز بود و روندی کند داشت، که با شعار آشتی متشخص می شد. در اروگوئه هیچ اقدام عمومی در برابرستمگران، مانند آنچه که در ارژانتین توسط نستور کیروچنر به اجرا در آمد، صورت نگرفت.

در تجربه ونزوئلا، خواسته انتقال به یک جامعه عادلانه تر و دموکراتیک تر، منجر به کنارزدن و گسست رادیکال از نخبگان فاسد و بی اعتباری که هیچگونه کانالی برای ارتباط سیاسی با اکثریت مردم نداشتند، گردید. همچنین برای حصول پیشرفت، ایجاد یک بازیگر جدید و جمعی مردمی

۵ رئیس جمهور ارژانتین در سالهای ۱۹۹۹-۱۹۸۹

۶ این فرمان توسط قانون اساسی ارژانتین کنترل می شود و به رئیس جمهور این اجازه را می دهد که تحت شرایط استثنایی فرمانی را صادر کند که بر خلاف فرمانهای دیگر فوراً قانونی و اجرایی میشود. کنگره بعداً در مورد اینکه آیا این قانون باقی بماند تصمیم میگیرد.

۷ رئیس جمهور ونزوئلا در سالهای ۱۹۷۹-۱۹۷۴ و ۱۹۹۳-۱۹۸۹

ضروری بود. از این رو بر اساس اصطلاحات ما، هیچگونه امکانی برای تغییر، بدون یک گسست پوپولیستی وجود نداشت. ما تاکنون ویژگی‌های اصلی انرا که همه در چاوایسم تجلی می کنند را نشان داده ایم: بسیج توده ها از طریق منطق هم ارزی، قانون برای یک ملت، سمبول ها و کاراکتر های ایدئولوژیکی که توسط یک هویت جمعی (بولیواریسم) ساخته می شود و در نهایت، عمل کرد مرکزی رهبر به مثابه بتونه و چسب. و این موضوع است که احساسات اشتفته در مورد گرایش مشهور چاوز در عوام فریبی و سوءاستفاده از توده ها، را بر می انگیزد. آنهایی که اینگونه استدلال می کنند، احتمالاً همیشه نقش مرکزی رهبر را زیر سؤال نمی برند. آیا گذار به جمهوری پنجم بدون رهبری چارلز دو گل امکان پذیر بود؟ این صفت بسیار ویژه ای برای همه مرتجعین ما از سمت چپ - و به همان گونه دست راستی ها- است که همزمان که دیکتاتوری ماریوس محکوم می کند، از سولاس دفاع می نماید.^۸

البته یک سؤال درست و بجا این است که آیا تنشی بین مشارکت مردمی و رهبر وجود ندارد، آیا سلطه دومی نمی تواند به محدودیت اولی منجر گردد. این درست است که پوپولیسم در معرض این خطر قرار دارد، اما هیچ قانون آهنینی وجود ندارد که بگوید این سرنوشت حتمی پوپولیسم است و باید بدان گردن نهاد. مثلاً در آفریقا بعد از مبارزه با استعمار، شاهد یک انحطاط بوروکراتیک تحت رهبری موگابه بوده ایم، اما همزمان ناظر یک پوپولیسم دموکراتیک و مشارکتی تحت رهبری نیرر [اولین رئیس جمهور تانزانیا] نیز بودیم. در ونزوئلا امروز [این مقاله مدتها قبل از مرگ چاوز نوشته شده است] هیچ چیزی وجود ندارد که نشانگر پیروزی گرایش بوروکراتیک باشد. برعکس ما شاهد بسیج و خود سازمانگرایی بخشهای حذف شده گذشته هستیم. این بطور قابل ملاحظه ای باعث گسترش حوزه عمومی شده است. اگر در امریکای لاتین خطری بر علیه دموکراسی وجود داشته باشد، این خطر نه از جانب پوپولیسم بلکه نتولیرالیسم است.

به همین دلیل بسیار مهم است که مرکوسور تثبیت شود و یک بار برای همیشه پروژه ف.ت.ا.ا. بدور افکنده شود، چرا که دومی به این معنی است که کشورهای ما تسلیم و مطیع پیشنهادات اقتصادی و سیاسی آمریکا

۸ در اینجا منظور اربابان جنگی و دولتمداران رومی ماریوس (۱۸۶-۱۵۷ قبل از میلاد) و سولا (۱۷۸-۱۲۸ قبل از میلاد) میباشد. ماریوس از یک خانواده فقیر و سولا از یک خانواده مرفه بود.

گردند (برعکس تمام نسخه های نئولیبرالی، امریکا برای دفاع از منافع خود هرگز در برقراری اشکار سیستم حمایت از تولیدات داخلی لحظه‌ای تردید بدل راه نخواهد داد)^۹. چشم اندازهای سیاسی-اقتصادی در امریکای لاتین امروز، بیش از هر موقع دیگری امیدوارکننده تر است، و همراه با رژیمهای مترقی دیگر قاره، ونزوئلا در این زمینه نقش کلیدی را بازی می کند.

این مقاله اولین بار در نشریه اسپانیایی زبان «Nueva Sociedad» شماره ۲۰۵، در سال ۲۰۰۶ منتشر شد. متن حاضر برگرفته از ترجمه سوئدی این مقاله می باشد.

۹ مرسور یک اتحادیه گمرکی متشکل از ارژانتین، برزیل، پاراگوئه و اروگوئه است. ف.ت.ا.ا. به معنی منطقه آزاد تجاری آمریکا، طرح یک منطقه آزاد تجاری در سراسر قاره امریکا است.

بریکریات و درآمد پایه

اثر: گای استندینگ

برگردان: رضا جاسکی

خانم‌ها و آقایان، وقت کمی داریم، هم برای سخنرانی من و هم برای ما، برای پیدا کردن یک دستور کار مترقی جدید در جهت پاسخ به بحران اقتصادی حاضر، بحرانی که بسیار ساختاری تر از آن است که تاکنون توسط سیاست گذاران اصلی جامعه به رسمیت شناخته شده است.

آنچه که من باید امروز بگویم به شکل بسیار مفصل تری در کتاب اخیرم باز شده است. پیشا پیش عذرخواهی مرا بپذیرید اگر آنچه که من میگویم بنظر خیلی تلگرافی و بی پرده بنظر می رسد. شما و همکاران شما میتوانید بسط مفصل تر ایده را در کتاب اخیر من مشاهده کنید.^۱

ما در میانه یک تحول جهانی، مشابه تحول بزرگ کارل پولانی که در سال ۱۹۴۴ آغاز شد هستیم. تحول او از بین رفته است، و هنوز عده بیش از حد زیادی به آن قرائت چسبیده اند. ما بایستی جهانی شدن در طی ۳۰ سال گذشته را به مثابه دوره ای مشخص در تاریخ انسانی درک کنیم که در آن بازارهای جهانی به شکل دردناکی افریده شدند.

در این روند، تمام سیستم‌های قدیمی مقررات، باز توزیع و حمایت اجتماعی به آرامی همراه با نهادها و مجامعی که به آنها مفهوم می‌دادند، از میان رفته اند.

در این روند، ما نوسانات اقتصادی بیشتر و شدیدتر، و نیز افزایش شیوع شوکهای اجتماعی، اقتصادی و محیط زیستی را تجربه کرده‌ایم و یا شاهد بوده ایم. بحران مالی سال ۲۰۰۸ قابل پیش‌بینی بود و صرفاً آخرین و جهانی ترین شوک محسوب می شود.

در این روند، ما نظاره‌گر گسترش ناامنی اجتماعی و اقتصادی-مزمّن و فراگیر-که گریبانگیر میلیون‌ها و میلیون‌ها نفر از مردمان اروپا و بسیاری از نقاط جهان است، بوده ایم.

۱ گای استندینگ، کار پس از جهانی شدن: ایجاد شهروند شغلی

در این روند، که صنعت زدایی اشتغال به یک پدیده جهانی تبدیل شده است، ما شاهد گسترش بی‌امان بازارهای کار منعطف‌تر و مخاطره‌آمیز و توسعه بخش خدمات [از کلمه فرانسوی tertiarisation] کار و نیروی کار هستیم، بدین مفهوم که اکثریت قریب به اتفاق مردم به نحوی در ارائه «خدمات» و نه در کارخانه‌ها، معادن و یا مزارع- مشغول به کار هستند و یا انتظار می‌رود که مشغول به کار شوند.

در این روند، ما شاهد رشد بسیاری از اشکال نابرابری درآمد-اختلاف عمیق‌تر دستمزدها، تغییر از درآمد بر اساس نیروی کار به سرمایه و از دست رفتن حقوق اجتماعی افراد کم درآمد و درآمد متوسط هستیم. بالاتر از همه، در این روند، یک ساختار طبقاتی جهانی جدید در حال ظهور است. در راس آن‌ها نخبگان میلیاردی و شبیه آن قرار دارند. زیر آنان سالاریات [salarariat]، مرفه اما محدود از نظر تعداد، با امنیت شغلی و مجموعه‌ای از امتیازهای غیر دستمزدی، قرار دارند. پس از آن، بدنه‌ای رو به رشد از آنچه که میتوان پروفشنس [proficians] نامید-تکنسین‌ها و افراد مجربی که درآمد بالایی داشته، اما امنیت شغلی ندارند. در زیر آنان از نظر درآمد هسته قدیمی و در حال کاهش طبقه کارگر صنعتی، هنوز نمرده اما در حال مرگ، قرار دارد. کسانی در این هسته نگران سقوط به طبقه به شدت در حال رشد که میتوان آنرا به مثابه پریکریات [precariat] جهانی در نظر گرفت، هستند. در زیر پریکریات، بیکاران دائمی و اقلیت لومین و مفلوک جامعه قرار دارند.

پریکریات هنوز در کانون توجه قرار نگرفته است. میلیون‌ها نفر در حال تجربه زندگی مخاطره‌انگیزی هستند. آن‌ها به کارهای موقت، انجام کارهای بسیار کوتاه، که به گونه‌ای تعجب‌آوری با اژانس‌های کاریابی و شبیه آن مربوط هستند، و اکثراً دارای هیچگونه بیمه اجتماعی یا مزایای رسیدن به سالاریات و یا هسته نیستند، مشغول می‌باشند. اغلب فاقد هر گونه حس پیشرفت شغلی بوده و از نظر شغلی هیچگونه هویت اجتماعی و اقتصادی مطمئنی ندارند. پریکریات «از نظر اجتماعی محروم» نمی‌باشد و این اصطلاح گمراه‌کننده است. و اگر ما فقط بر درآمد فقیرانه متمرکز شویم، پریکریات بدرستی درک نخواهد شد. پریکریات از نظر اجتماعی و اقتصادی آسیب‌پذیر است، در معرض نگرش‌های ناهنجار قرار داشته و هیچگونه حافظه اجتماعی ندارد و نمی‌توان به آن‌ها احساس امنیت اجتماعی داد. گرایشاتی که در پریکریات گنجانده می‌شود آن را شبیه عشایر شهری می‌سازد. اما پریکریات بسیار وسیع‌تر از آن است.

پریکریات طبقه خطرناک جدید است. بطور فزاینده ای، عده زیادی از آنان خشمگین و در عین حال بی سامان هستند، و این خشم با دانستن اینکه آنها در معرض نظارت گسترده ای هستند، پدیده ای که من در کتابم از آن به عنوان دولت دوربین و ریز بین [panopticon] از آن یاد می‌کنم، تشدید میشود. در این شرایط، یک خطر کاملاً واقعی آن است که قسمتی از پریکریات به سمت حمایت از پوپولیسم سیاسی کشیده شود. و عوامفریبی سیاسی بر اساس بازی با ترس از «دیگران» که در بین پریکریات بسیار شدید است، ادامه خواهد یافت. بخشی از پریکریات در انتقامجویی از مهاجرین و اقلیت‌های قومی، که به مثابه تهدیدی برای موجودیت آنان به تصویر کشیده می‌شوند، بسیج می‌گردند. این پوپولیسم سیاسی در حال رشد و شکوفایی است و بایستی با روشهای اصولی به چالش کشیده شود. عباراتی چون «ارتش شیطانی» اهریمنی است. پریکریات توده‌ای از مردم است که هنوز خود را به مثابه یک طبقه نمی‌انگارد. آنها ممکن است تغییر نموده و بهتر یا بدتر شوند.

بنابراین، مهمتر از هر چیز، سیاستها و نهادهای آینده بایستی پاسخگوی نیازها، آرمانها و وحشت پریکریات باشند. ما بایستی از نو کردن زبان بحث عمومی شروع کنیم. هنوز هم شاهد بسیاری از سخنان کلیشه ای از طرف سیاستمداران و مشاوران آنان هستیم. ما باید از اینجا شروع کنیم که پریکریات تا حدی در همه ما وجود دارد. ما، در مجموع، مضطرب و حتی وحشتزده در مورد آینده‌ای هستیم که به ما فقط نوید بی ثباتی اقتصادی، نابرابری اقتصادی و از دست دادن کنترل زمان و مکان-و بیش از همه فاجعه محیط زیستی که شتابان بسوی ما می‌آید- را می‌دهد.

ما باید این موضوع را درک کنیم که گشودن گره این چالش‌ها، کنترل بیشتر زمان و شعور محیط زیستی توسط شهروندان را طلب می‌کند. ما باید از زبان خسته‌کننده رشد اقتصادی به مثابه هدف اصلی سیاست عمومی، همراه با ایده منحرف ترویج افزایش بی پایان «رقابت» و افزایش بی انتهای «مشاغل»، خلاصی یابیم.

ما باید درک کنیم که رشد اقتصادی سریع‌تر، نه برای مقابله با ماهیت بحران اجتماعی و اقتصادی کنونی مؤثر است، و نه به خودی خود مطلوب. چرا که یک چیز، یعنی نابرابری عمداً نادیده گرفته می‌شود. اگر دولتها و حاکمان مانع رشد نابرابری شوند، آنگاه باید رشد بالاتر اقتصادی نفع پله‌های پایین‌تر جامعه را هدف قرار دهد.

در حقیقت، اگر ما واقعاً بخواهیم امنیت درآمد و رفاه پریکریات را افزایش

دهیم، باید نابرابری را کم کنیم. مفسران عمومی که اشاره‌ای به نابرابری نمی‌کنند و نسخه‌ای برای کاهش نابرابری ارائه نمی‌دهند، فرصت طلب، ساده لوح و یا فریبکار هستند. در عین حال، سخن گفتن از ویژگی‌های شخصی «فقر» یا نیاز بیشتر به «شمول اجتماعی» و «قابلیت استخدامی» آنان، به معنی پخش خرده ریزه های کیک به آنان در حینی که برش های اصلی کیک به نخبگان و سلریات داده می شود، می باشد. فراتر از نیاز به تمرکز بر کاهش نابرابری، ما باید بر ارزشها و سیاستهایی تأکید کنیم که در پی ترویج اندک که هر کاری کار نیست، کار برای بازتولید، بازسازی و حفظ منابع و جوامع است، و نه مشاغل و کارهایی که در پی خالی کردن و یا سرکشیدن منابع بوده و یا اینکه موجد هیچگونه افزایش کیفیت زندگی در خانواده ها، جوامع و یا در سراسر اتحادیه اروپا نیستند. این بخشی از ضرورت محیط زیست است، و این بخشی است که تا حدی بخاطر جدا کردن «فقر» از «محیط زیست» به مثابه موضوعات نامربوط، به حاشیه رانده شده است.

ما باید در جستجوی مکانیزمها و انجمن‌هایی باشیم که مردم را قادر به کنترل وقت خودشان نمایند، به گونه‌ای که ما شتابان پس از کار طاقت فرسا، با استرس، بی توجه به کیفیت زندگی اطراف خود، با بیقراری برای مصرف و ولخرجی پیش دیگران نرویم. اگر ما صاحب امنیت اقتصادی پایه باشیم، هنوز می‌بایستی دارای انگیزه کافی برای کار و رنج باشیم، اما ما باید بتوانیم سرعتمان را کم کنیم.

من اعتقاد دارم-و این اعتقاد را در سی سال گذشته داشته‌ام-که همه ما باید حق یک درآمد پایه شهروندی را داشته باشیم. از این روست که ما شبکه جهانی درآمد پایه [BIEN] را راه اندازی کردیم، و به همین دلیل بسیاری از مردم خوب، مرتب به ما می‌پیوندند. این درآمد پایه بایستی جهانی، بی قید و شرط، و به مقدار مساوی به مردان و زنان پرداخت شود. من بسیار خوشحالم که امروز شهردار ناپل صحبت از حرکت منطقه بسوی درآمد شهروندی مینماید. با این حال من از او و همکارانش درخواست میکنم که از هر گونه آزمون و سیاست هدمندانه که همیشه منجر به خذف بسیاری از نیازمندان واقعی میگردد، خودداری نمایند. عمومیت، لازمه تقویت همبستگی اجتماعی است و خفت و بی‌عدالتی را کاهش می‌دهد. با تمام ابزارها، با استفاده از اقدامهای مالی مناسب، با ترفند از ثروتمندان بعدا ان پول را پس بگیرد.

این مسائل در کتاب جدیدی که تازگی توسط BIN-Italia منتشر شد، مورد

بحث و ارزیابی قرار میگیرد. من این توصیه را به شما و همه کسانی که به BIN-Italia - که یک شبکه مردمی تمام ایتالیایی، متشکل از همه نیروهای سیاسی که مروج تضمین درآمد پایه هستند میباشد - هنوز نپیوسته اند، این است که بدان ملحق شوند.^۲

نکته کلیدی این است که در یک جامعه باز که در آن بریکریات بی‌وقفه در حال رشد است، ما بایستی تأمین پیش ضمانت را هدف قرار دهیم تا اینکه در فکر سیستم موثری برای تأمین پس ضمانت از طریق جبران خسارات مردم بخاطر خطرات و نامطمئنی سیستم اقتصادی خودمان باشیم.

من می‌خواهم مقامات ایتالیایی را برای راه اندازی یک طرح آزمایشی ترغیب کنم تا تأثیر حرکت بسوی مدل درآمد شهروندی را در آن بیازمایند. هیچ دلیلی وجود ندارد که معتقد به عدم امکان اجرای چنین طرحی در ایتالیا باشیم.

همچنان، از مقامات ایتالیایی درخواست دارم که در پروژه های آزمایشی در کشورهای در حال توسعه سرمایه‌گذاری کنند. فقر درآمد بسرعت می‌تواند کاهش یابد، اگر فقط ما نقل و انتقالات بسیار کوچک نقدی باندازه ۱۵ یورو در ماه را تأمین کنیم. درک این موضوع مهم است که برزیل بخاطر اجرای کیسه خانواده [bolsa familia] خود بهتر از اکثر کشورهای دیگر توانسته است بر بحران اقتصادی فایق شود؛ طرحی که در آن کمک نقدی به بیش از ۴۶ میلیون نفر در سراسر برزیل تعلق می‌گیرد. این به حفظ تقاضای کل کمک کرده و نابرابری درآمد و فقر را کاهش می‌دهد، در عینی که مروج تغذیه کودکان و کارایی آموزشی می‌باشد.

امروز ما مطمئناً استطاعت یک طرح درآمد پایه در اروپا را داریم. و این میتواند اشکالی از کار را که رنج نیست - کار پرستاری، خدمات اجتماعی، مشارکت در آموزش و پرورش و غیره- را تشویق کرده و پاداش دهد.

طرح تضمین درآمد شهروندی میتواند در صورت ترکیب آن با تقویت اشکال جدید نفوذ اجتماعی به بهترین وجهی موفق شود. ما نیازمند تقویت انجمن‌های اجتماعی مبتنی بر (اما نه کپی آنان) سنتهای بزرگ اصناف فلورنس هستیم. رأی و نفوذ جمعی تأمین‌کننده سریشم جامعه و تقویت افراد بر اساس روح همستگي اجتماعی میباشد. ما در اینجا نباید ساده لوح باشیم، چرا که بایستی بر خطرات زیادی غلبه کنیم که من در کتاب خود بحث کرده ام. اما بدون شبکه‌های اجتماعی قویتر، مشکلاتی که ما در

این کنفرانس بدان می پردازیم، حل و فصل نخواهد شد. در همه اینها، ما به یک دستور کار مترقی جدید احتیاج داریم، و به آن باید جای مناسبی در تلاش برای مبارزه با تخطی و تجاوز دولت نظارتی داد، دولتی که تمایل به مجرم شناختن افراد متعلق به پله های پایینی جامعه دارد و زمانی که یک بار آنها مجرم شناخته شوند، از حقوق شهروندی محروم میگردند. این نمیتواند عمل کرد درستی باشد.

ما به تشویق مردم به عنوان شهروندان نیاز داریم، و برای این امر نیازمند ترویج کار مشارکت عمومی در زندگی شهری هستیم. یونانیان باستان یک کلمه مخصوص برای این داشتند، schole. اغلب انرا اوقات فراغت ترجمه می کنند. هر چند که ان درواقع معنای مشارکت عمومی در فرایند دموکراتیک، و شور و مشورت در ملاء عام را میدهد. امروز، ما شاهد دموکراسی هستیم که بطور فزاینده ای رقیق شده و تحت سلطه شعار و تبلیغات قرار دارد. من اعتقاد دارم که ما به تقویت دموکراسی مشورتی به عنوان بخشی از روند بازسازی اجتماعی و همبستگی اجتماعی نیاز داریم. به همین دلیل، من پیشنهاد کرده ام که درآمد عمومی پایه بایستی حداقل به نوعی به طور اخلاقی به لزوم مشارکت و یا تعهد به مشارکت در فرایند سیاسی مربوط شود. سابقه این کار وجود دارد. در سال ۴۰۳ قبل از میلاد، در یونان قدیم، به شهروندان حقوق پایه برای صرف وقت در امور شهر-کشوری به عنوان پاداش پرداخت می شد.

همزمان، ما بایستی از طلسم ناسالم «مشاغل، مشاغل، مشاغل» دوری جوئیم. بسیاری از مشاغل نامناسب و روحیه تضعیف کن هستند، و خیلی از آنان دارای ارزش کم اجتماعی و یا اقتصادی هستند. بسیاری از اشکال کار که در محاسبات آماری سبک قدیمی ما و یا سیاستهای اجتماعی ما به حساب نمی آیند، دارای ارزش بیشتری هستند، و بر آزادی تک تک ما به عنوان شهروند و انسان می افزایند.

مردم به عنوان شهروندان با احساس مسئولیت اجتماعی فکر و عمل میکنند. اگر آنها ضمانت اقتصادی پایه ای داشته باشند، آنها با احساس دوستی و تحمل بیشتری عمل می کنند. این چیزی است که ما باید در موقع اتخاذ موضع در مقابل فایده گرایی و نظام آقا بالا سری که در مباحث سیاسی کنونی دست بالا را دارد، بخاطر داشته باشیم. این پیامی است که ما باید انرا پخش کنیم.

با این حال، اگر شما به من اجازه دهید میخوامم توصیه آخر خود را نیز مطرح کنم، من میخوامم که در سال ۲۰۱۰ هر شهر بزرگ و کوچکی در

اتحادیه اروپا، شهر «همزادی» را در یکی از کشورهای در حال توسعه به فرزندی بپذیرد. و به عنوان یکی از راههای تقویت همبستگی بین‌المللی، شهرهای ما در اتحادیه اروپا میتوانند مقدار کمی برای حقوق پایه شهروندی به همزاد خود بپردازند. این مبلغ بطور متوسط می‌تواند ۱۰ یورو در ماه-۱۲۰ یوروسالیانه-برای یک طرح آزمایشی به مدت دو سال باشد تا ببینیم چه اتفاقی می‌افتد. من با اعتماد بنفس زیادی پیش‌بینی میکنم که این تأثیر زیادی از طریق کاهش سوء‌تغذیه کودک، نزول فقر خانواده، بالا بردن وضعیت اقتصادی زنان و تقویت توسعه اقتصادی، داشته باشد. یک نفر در جایی باید این فرایند را آغاز کند.
با تشکر از توجه شما!

بر گرفته از متن سخنرانی گای استندینگ در کنفرانس مبارزه با فقر و محرومیت اجتماعی در ناپل، نوامبر ۲۰۰۹

یک مفهوم ساختگی؟

یان برمن جامعه شناس هلندی و استاد ممتاز دانشگاه امستردام به بررسی نظرات گای استندینگ در مورد طبقه جدید جهانی که وی آن را پریکریات می نامد، می پردازد. در متن زیر او از جمله نگاهی به آخرین کتاب گای استندینگ بنام «پریکریات: طبقه خطرناک جدید» می اندازد. برای مطالعه بیشتر نظرات گای استندینگ در باره پریکریات به مقاله منتشره در سایت دریچه ها، [پریکریات و درآمد پایه](#)، مراجعه کنید.

اثر: یان برمن

برگردان: رضا جاسکی

در الگوی غالب توسعه تا سالهای ۱۹۷۰، این تصور که بقیه جهان قدم به قدم غرب را دنبال خواهد کرد طبیعی محسوب می شد. از طریق صنعتی شدن و شهرنشینی، «جهان توسعه نیافته» تجربه کشورهای پیشرفته در قرن نوزدهم را تکرار می کرد؛ رشد اشتغال در تولید صنعتی، افزایش استانداردهای زندگی، مصرف انبوه. هر چند که هنوز کارهای صنعتی برای مهاجرین زمیندار فقیر به شهرهای امریکای لاتین، افریقا، شبه قاره هند و آسیای جنوب شرقی، که اصلاحات ارضی قابل اغماض بود، وجود نداشت اما همه بر این نظر بودند که خود زندگی شهری به آنها در جستجوی اشتغال کمک خواهد کرد. آنها مجبور بودند با هر کار با دستمزد پایین که در دسترس بود، مانند کارهای دستی و کار آزاد قناعت کنند و در پناهگاههای موقت در حومه شهر و یا زمینهای متروکه زندگی کنند. در ابتدا، بخش غیر رسمی و بی قاعده رو به رشد به مثابه یک قلمرو گذرا، یک ناحیه میانگیر در نظر گرفته می شد، که به خاطر دینامیسم صنعتی شدن، نیروی کار در اقتصاد رسمی رو به رشد جذب می گردید. در عمل، این گذار رو به بالا اتفاقی نادر بود و میلیونها نفر در اقتصاد غیر رسمی و بی قاعده که آنها خود در ساختش سهمیم بودند گیرکردند، یا اینکه بین زاغه های حاشیه شهری و مناطق دور افتاده روستایی عقب و جلو کرده و یک قشر گسترده نیروی کار نامطمئن را تشکیل دادند. در حال حاضر چنین بنظر می رسد که در مورد رشد نا امنی شرایط کاری،

غرب الگوی بقیه جهان را دنبال می کند. بعد از سالهای ۱۹۷۰ با هر رکود اقتصادی، دوران عدم اشتغال و بیکاری طولانی تر می شود، و خصوصی سازی و کوچک کردن بخش عمومی به تضعیف موقعیت نیروی کار در امریکای شمالی، اروپا و ژاپن کمک کرده است؛ جنبش اتحادیه های کارگری بخاطر کاهش نیروی کار صنعتی در نتیجه انتقال کارخانجات و یا استفاده از وسایل خودکار، و نیز رشد غیر اتحادیه ای بخش خدمات و خرده فروشی توخالی و پوک شده است؛ ظهور چین و ورود صدها میلیون کارگر با دستمزد پایین به نیروی کار دنیا و جهانی شدن تجارت به کاهش دستمزد بدتر شدن شرایط کار کمک کرده است. کار موقت و نیمه وقت و همراه با آن مقوله مبهم کار آزاد در حال افزایش است. در حال حاضر ادبیات وسیعی حول موضوع کار رسمی و کار ناامن در کشورهای پیشرفته در حال رشد و نمو است. چه موضعی این ادبیات نسبت به شرایط کارگران خارج از کشورهای سازمان همکاری اقتصادی و توسعه که توده وسیع بشریت در آنجا سکنی دارد، می گیرد؟ آیا تعمیم در روندهای جهانی امکان پذیر است و یا اینکه اقتصادهای خاصی به بررسی تطبیقی نیاز دارند؟ پیامدهای سیاسی تغییر الگوی کار چیست؟ آیا ما درواقع در مورد یک پدیده جدید صحبت می کنیم؟

گای استندینگ، اقتصاددان سازمان بین المللی کار از سال ۱۹۷۵ تا ۲۰۰۶، باید بتواند به خوبی به سئوالات مطروحه بالا پاسخ دهد. او در اثر اخیر خود، که کاملاً بر شرایط نیروی کار در جهان غرب متمرکز شده است، بخوبی با طبیعت بی ثبات کار و زندگی اکثر مردمان دنیا در جنوب جهانی آشنایی دارد؛ او در طی دهها سال، در سمینارها و کنفرانس های بین المللی کار که آسیب پذیری کارگران در بخش غیر رسمی اقتصاد را مورد بحث و بررسی قرار داده، حضور یافته است. اولین اثر وی در سال ۱۹۷۸، یک رساله علمی در مورد مشارکت کشورهای با درآمد پایین بود که پس از آن با مطالعاتی در مورد نیروی کار در جامائیکا، گویان، مالزی، تایلند و جاهای دیگر دنبال شد. استندینگ در اواسط سالهای ۱۹۸۰، مسئول یک سری تحزیه و تحلیل سازمان بین المللی کار در مورد «انعطاف پذیری» بازار کار در کشورهای سازمان همکاری اقتصادی و توسعه بود، که بدیده شک و تردید به نوشدارو و راه حل نئولیبرالی می نگریست و در عین حال ورود اقتصادهای سرمایه داری به دورانی جدید که با بیکاری و بحران های اقتصادی مشخص می شد، را می پذیرفت. در اوایل سالهای ۱۹۹۰، او مشغول مطالعه روسیه گردید و کتاب در جستجوی انعطاف پذیری، بازار

جدید نیروی کار (۱۹۹۱) را برای سازمان بین‌المللی کار نوشت، و بدنبال آن به پست-اپارتاید در افریقای جنوبی در اثر خود، *تجدید ساختار بازار کار: چالش افریقای جنوبی* (۱۹۹۶) پرداخت.

در طی پانزده سال گذشته او سه کتاب عمومی و کلی تری را نوشته است: *انعطاف پذیری نیروی کار جهانی* (۱۹۹۹)، *فراسوی پدرسالاری جدید* (۲۰۰۲) و *کار پس از جهانی شدن* (۲۰۰۹)، که همگی مسائل مشابهی را مورد بررسی قرار داده و به گذار از دوران «مقرارات قانونی» بعد از جنگ به دوران «بازار تنظیمی» بعد از ۱۹۷۵، از دید انتقادی پولانی می پردازند. این آثار بطور عمده مملو از اطلاعات و داده‌های جهان سرمایه داری پیشرفته می باشند. استندینگ، هفت شکل امنیت شغلی را تعریف می-کند -فرصت های مناسب، حفاظت در برابر اخراج، موانع تضعیف مهارت، مقررات ایمنی و سلامت، آموزش، درآمد پایدار و مطمئن، نمایندگی- که همگی در دوران جدید تحلیل رفته اند. او شش جزء از «درآمد اجتماعی»- تولید مستقیم، حقوق و دستمزد، حمایت و پشتیبانی جامعه، منافع شرکت، منبع درآمد دولت، درآمد خصوصی/رانتی- که هر کدام برای گروههای مختلف به شکل متمایزی تغییر می کند، را مشخص می نماید. او بر این باور است که جهانی شدن یک دورنمای طبقاتی جدید که بطور واضحی با هفت قشر اجتماعی مشخص می شوند، را ایجاد می کند. در سال ۲۰۰۲، در کتاب *فراسوی پدرسالاری*، «کارگران منعطف» را به عنوان گروهی مهم معرفی می کند؛ هفت سال بعد، در کتاب *کار بعد از جهانی شدن*، اصطلاح «پریکریات» جایگزین «کارگران منعطف»، که تا انزمان بخوبی رایج شده بود، می گردد. استندینگ، همچنان که بعد از سالهای میانه دهه ۱۹۸۰ استدلال کرده است، معتقد به یک «بهشت سیاسی» است که کمک هزینه پایه را تضمین می کند.

هدف آخرین اثر وی، *پریکریات*، بخشا تکرار دوباره همین موضوعات برای آنان که استندینگ «خوانندگان نا آشنا» می نامد، می باشد. اما در عین حال، ادعای جدیدی نیز مطرح می شود: هم‌اکنون یک طبقه جدید، «پریکریات جهانی» در حال شکل گرفتن است. استندینگ بار دیگر دینامیسم جهانی شدن را همراه با هماهنگی و دستیاری دولتی برای انعطاف نیروی کار -اصطلاحی که او بشدت از آن نفرت دارد- که به چند پارگی لشکرهای قدیمی طبقاتی منجر شده است، را بحث و تفسیر می کند. او «پریکریات» را در نیمه پایین آنچه که اکنون یک سیستم هفتگانه طبقاتی را می سازد، جای می دهد. در نیمه بالایی نخبگان («تعداد معدودی از شهروندان بسیار

ثروتمند جهانی که با میلیاردها دلار دارایی خود بر دنیا آقایی می کنند، و نیز توانایی نفوذ در هر دولتی در همه اکناف دنیا را دارند» قرار می گیرند؛ «سالاریات»، که بخوبی در شرکت‌های بزرگ و دستگا‌های دولتی تثبیت شده اند، همچنان از اشتغال تمام وقت، حقوق بازنشستگی، تعطیلات با حقوق بهره می برند؛ بخش کوچکتری از «متخصصین» ماهر، متخصصان و مشاورانی که صاحب شرکت خود هستند، پاداش بسیار بالایی در یافت می کنند؛ و باقیمانده طبقه کارگر قدیمی، که استندینگ بخصوص داغدار ان‌هاست، قرار دارند. در پایین «پریکریات» بیکاران و پایین‌ترین طبقه، «وصله ناجور جامعه که با تفاله های جامعه زندگی را بسر می برند»، جای می گیرند.

در تعریف استندینگ، «پریکریات» شامل همه کسانی می شود که صاحب شغلی نامطمئن که هیچگاه به ایجاد یک هویت و یا حرفه مناسب ختم نخواهد شد، هستند. کارگران موقت و نیمه وقت، نیروی کار خرده قراردادی، کارکنان مراکز تماس، بسیاری از کارآموزان و مانند آن. می توان فکر کرد که این‌ها پرولتاریای کلاسیک محسوب می شوند؛ از وسایل معیشت خود جدا گشته اند و هیچ گزینه دیگری بجز فروش نیروی کار خود برای زنده ماندن ندارند. اما استندینگ به صراحت عنوان می کند: «پریکریات» جزء «طبقه کارگر» یا «پرولتاریا» نیست. او یک تعریف محدود از پرولتاریا ارائه می دهد که فقط شامل «کارگرانی که صاحب شغل‌های ثابت، پایدار، با ساعت کار ثابت که راه‌های معین پیشرفت دارند، تحت موافقت نامه‌های دسته‌جمعی و اتحادیه ای هستند، عناوین کاری دارند که پدر و مادرشان با آن‌ها بخوبی آشنا هستند، با کارکنان محلی کار می کنند که بخوبی آن‌ها را می شناسند»، می گردد. اگر چه او اذعان می کند که در نظرسنجی های انگلستان، نزدیک به دو سوم از این کارکنان ۲۴-۲۵ ساله خود را «طبقه کارگر» می نامند، دقیقاً به این خاطر که آن‌ها دارای کارهای نامطمئن و بی ثبات هستند، اما استندینگ این امر را به عنوان سردرگمی هویتی رد می کند. به نظر می رسد که اصلاحاتی که در گذشته سکه زده شده اند، نمی توانند وضع آن‌ها را بخوبی بیان کند. در عوض، «پریکریات» به شکل آنچه آن فاقدش است، توصیف می شود. استندینگ دوباره اشکال هفتگانه امنیت شغلی را پیش می کشد-اشکالی که «پریکریات» از آن‌ها بهره ای نبرده است. از شش جزئی که «درآمد اجتماعی» را تشکیل می دهند، «پریکریات» کلاً باید فقط به دستمزد تکیه کند. بخاطر فقدان هر گونه هویت مبتنی بر شغل، و یا احساس تعلق به یک جامعه کار همبسته،

روانشناسی انرا می توان با «چهار عنوان» تعیین کرد: خشم، بی هنجاری، اضطراب، بیگانگی.

از لحاظ جمعیتی، اعضای این طبقه بطور قابل ملاحظه ای ناهمگون هستند. استندینگ می نویسد، «پریکریات» بطور نامتناسبی از زنان تشکیل می شود، و این موضوع واضح نیست که ورود زنان به کار دستمزدی ناامن «علت یا تاثیر» است؛ احتمالاً مردان «پریکریات» شدن را به مثابه از دست دادن مقام خود تجربه می کنند. جوانان هسته اصلی انرا تشکیل می دهند، و اغلب برای پرداخت بدهی های خود مجبور به قبول هر گونه کار بی مفری هستند؛ اما با کاهش حقوق بازنشستگی، «سالمدان قدیمی» نیز دوباره به صفوف آن می پیوندند. مهاجرین نه فقط «بخش گسترده ای از پریکریات دنیا» را تشکیل می دهند، بلکه به عنوان «نو شهروندان» بجای «شهروندان» در «خطر تبدیل شدن به قربانیان اصلی آن هستند». با تعریف کار به مثابه یک مقوله گسترده فعالیت انسانی که شامل باز تولید اجتماعی، و «کار» به مثابه عمل انجام شده بخاطر دستمزد، استندینگ ساعاتهای طولانی «کار به منظور کسب کار» - رفت و آمد، صف بندی، پر کردن فرم، پاسخ به سوالات، گرفتن گواهی نامه های لازم- و «پروسه های پیچیده تر کسب و حفظ منافع ناچیز» را توصیف می کند و به تشریح اینکه تقاضای کار شغل های موقتی الزامات زیادی را بر وقت متقاضیان کار می نهد و مملو از تنش می باشد، می پردازد.

در فصل های نتیجه گیری، گرایشات سیاسی این «طبقه جدید» مورد بحث قرار می گیرد. استندینگ یک «پریکریات بد» را معرفی می کند که عصبی و تلخکام از دیدن دولت در نجات بانکداران به هزینه خودش می باشد، غبطه بازگشت به دوران طلایی سوسیال دمکراسی را می خورد، و نهایتاً به دامان «پوپولیست نئو فاشیست» در می افند. در مقابل «پریکریات خوب» جوانی سبکبار از خاطرات اشتغال کامل می باشد که طرفدار دستور کار سیاسی که بطرز تعجب اوری شبیه نظرات خود استندینگ است، می باشد؛ او خواهان یک «بهشت سیاسی» با حقوق پایه همگانی، تحصیلات مادام العمر، حقوق اقامت برای شهروندان، تعاون و اعاده کار، به مثابه گامهایی در جهت «دسترسی متوازن تر» به پنج صفات کلیدی: امنیت اقتصادی، وقت، فضا، دانش و سرمایه مالی است، می باشد. استراتژی- های دولت کنونی برای مقابله با «طبقه خطرناک» در شرف تکوین شامل نظارت، کار اجباری برای دریافت اعانه و قلع و قمع مهاجران و بیکاران می گردد- از نظر استندینگ، این سیاستی است که احتمالاً ناامنی پریکریات را

عمیق‌تر کرده و آن‌ها را اشکارا به انتهای جناح راست می‌کشاند. مرکز-چپ باید منافع «کارگر» و یک زندگی در حال مرگ که بیش از حد طولانی شده است را رها نماید: «طبقه جدید پریکریات است؛ مگر آنکه ترقی خواهان جهان سیاست بهشت را اتخاذ نمایند، وگر نه آن طبقه بسیار مستعد گوش دادن به زنگهایی است که جامعه را به سمت پرتگاه می-کشاند».

امروزه بسیاری از این مفاهیم که از ویژگی‌های آثار استندینگ هستند- مانند عنوان «طبقه خطرناک» -به شکل خوش ظاهری دوباره بسته بندی می‌شوند. اما خوانندگانی که امیدوار تجزیه و تحلیل جدید آموزنده‌ای هستند، نا امید می‌گردند: آمار و ارقام بسیار ناچیزند و بطور عمده از نمونه‌های منتشر شده در رسانه‌های انگلیسی زبان-نیویورک تایمز، گاردین، اکونومیست-بر گرفته شده‌اند تا اینکه از بانک اطلاعاتی گسترده سازمان بین‌المللی کار. از نظر سبک و روش، کتاب پریکریات مانند یک قطعه مطول نظرات و عقاید می‌باشد. با وجود ادعای اینکه «پریکریات» یک طبقه جهانی است، تمرکز به طور ثابت بر اقتصادهای پیشرفته قرار دارد: اکثر مثالهای استندینگ برگرفته از ایالات متحده، انگلستان، فرانسه، آلمان، ژاپن و کره جنوبی هستند. یکبار گردش کوتاهی به سرزمین‌های دوردست، به طور مشخص چین، صورت می‌گیرد اما بزودی ما خود را دوباره در قلب کشورهای سرمایه داری باز می‌یابیم، که مردمانش در دوران پس از جنگ به این ایده انس گرفته‌اند که بهتر شدن زندگی و کار ادامه خواهد یافت، اما در چند دهه گذشته-و خصوصاً پس از بحران مالی ۲۰۰۸-با وخامت شدیدی مواجه شده‌اند. اما واژه «پریکریات» از کجا می-آید؟ ریشه لغتی آن به کلمه لاتین precari: به معنی استدعا نمودن، خواهش و درخواست کردن بر می‌گردد؛ از این رو نامن، وابسته به التفات دیگران، بی‌ثبات، در معرض خطر، با حق تصدی نا مطمئن معنا می‌دهد. وضعیت بی‌ثبات نیروی کار در قرن نوزدهم به مثابه یک شرط واضح و مشخص پرولتاریزه شدن به مفهوم کلاسیک آن محسوب می‌شد: کارگران با محروم شدن از وسایل معیشت بر روی زمین، فقط با فروش نیروی کار خود می‌توانستند زنده بمانند؛ عدم ثبات امرار معاش آنان در مانیفست کمونیستی نشان داده می‌شود. در عین حال، در سنت کاتولیکی، precarita نیز به معنی تأمین کمک‌های مالی می‌باشد. در فرانسه، precarite برای توصیف شرایط زندگی افراد دست به دهان در دهه ۱۹۹۰ استفاده می‌شد، که بیکاری گسترده جوانان، «کارهای مک دونالدی» را

نشانه گرفته بود؛ احساس خطر آن با اعتراضات توده‌ای سال ۱۹۹۵ تشدید شد. در ایتالیا، واژه جدید معمول il precariato - که ترکیبی از عدم اطمینان و پروتاریا می باشد- مدت کمی پس از اعتراضات جنوا بر علیه گروه هشتگانه (G8) در سال ۲۰۰۱، سکه زده شد. این اصطلاح به عنوان شعار چپگرایان رادیکال post-operaisti در میلان، مطرح گشت؛ گروهی که اعتراض کارگران موقت را در روز الترناتیو اول ماه مه سازماندهی کرد- چنانچه یکی از آنان در یک مصاحبه در یوتوب عنوان می کند: «پریکریات، یک ذهنیت اجتماعی، یک قشر اجتماعی، یک طبقه، یک مقوله، یک گروه، یک مفهوم نسلی است- کی اهمیت می دهد!».

بنابراین، ارزیابی از پریکریات می باید بر ادعای جدید آن متمرکز شود: پریکریات یک طبقه جدید جهانی است. از این رو، این درک که قراردادهای موقت و نیمه وقت، آن‌ها را در یک طبقه بهم جوش می دهد- طبقه ای با منافعی کاملاً متمایز از کارگران اتحادیه ای یا تمام وقت- این موضوع بقدری آشکارا غیر قابل دفاع است که به نظر می‌رسد استندینگ خود به سختی آن را جدی می گیرد. او در یک جا می‌نویسد که پریکریات در اشکال متفاوت ظاهر می شود؛ و در جای دیگر عنوان می‌کند که این «طبقه در حال شکل گیری» می‌تواند از «هر کسی» تشکیل گردد. انگیزه او در فاصله گرفتن از اصلاحات معمول مربوط به طبقه، و یا در بکارگیری تعاریف جدید غیر عادی خود ساخته، نهفته در دشمنی او نسبت به آنچه که وی «حزب کارگر ارتدوکسی» می‌نامد می باشد، و منظور او در اینجا نه سندیکالیسم اصلاح طلب، مرجع معمول، بلکه یک «الگوی فوردی [هنری فورد]» از «کارهای ثابت با امنیت شغلی بلند مدت» شرایط کاری از دوران گذشته است، که به سختی نیاز به انزجار وی دارد.

در واقع، پدیده‌هایی که استندینگ توصیف می کند، توصیف تشکیل رژیم- های کاری، و یا راه‌های سازماندهی اقتصادی می باشد، و نه تشکیل طبقه اجتماعی. جامعه سرمایه داری همواره با مجموعه گسترده ای از روش‌های استخدامی مختلف مشخص می شود. با تمرکز بر دوره بعد از سال‌های ۱۹۴۵، گزارش استندینگ فاقد ان عمق تاریخی می‌باشد که مثلاً مارسل ون لیندن در تحقیقات خود در مورد کار نامطمئن جهانی؛ لیندن نشان می‌دهد که چقدر دستاوردهای اواسط قرن بیستم از نظر زمانی و مکانی و حتی دستاوردهای جزیی ان محدود بوده است. آنچه که «قرداد استخدامی استاندارد» نامیده می شد، نتیجه تغییر موازنه بین کار و سرمایه در نیمکره غربی می‌باشد که در طی جنگ سرد بوقوع پیوست. در

اساس، آن قرارداد، کارگران را مطیع و فرمانبردار سرمایه در مقابل کار منظم و امرار معاش کافی برای خود و وابستگانش می ساخت. این اندیشه که کارگران دستی حتی در ثروتمندترین کشورهای سرمایه داری از امنیت با جلائی لذت بردند نشان دهنده ناآگاهی از شرایط واقعی طبقه کارگر می-باشد. بعضی‌ها ممکن است نیش زبان بزنند که آیا واقعاً سوسیال دمکراسی بود که موفق به رام کردن سرمایه داری شده بود و یا برعکس؛ اما هیچ‌کس مخالف این نیست که رسمی کردن وضعیت و شرایط استخدامی، همراه با دیگر پروسه های دموکراتیزه نمودن اقتصاد، اجتماع و سیاست که منجر به استقرار دولتهای رفاه و یا معادل آن گردید، یک تغییر موقت برای بهبود وضع کارگران در قلمرو کشورهای پیشرفته سرمایه داری بود-و نه اینکه تلاش هماهنگ برای «انعطاف پذیری» نیروی کار، شرایط استخدامی و قراردادهای امنیت شغلی را برای تعداد بسیار زیادی بدر کرده است. «عدم امنیت» خلاصه موقعیتی است که آنها از سر میگذرانند. میل وافر استندینگ به لیست های مختلف-هفت شکل از این، هشت نوع آن-به ضرر تقلیل اولویت عللی و یا حتی زمانی است. اما عواملی که او برای گسترش کار ناامن در غرب بر می شمرد، به اندازه کافی آشنا هستند: فشار رقابتی از سوی کشورهای تازه صنعتی شده؛ پیروزی های سیاست گذاران نفولبرالی؛ درخواست انعطاف پذیری کار و کاهش هزینه های «بی فایده» خدمات عمومی؛ گسترش بخشهایی که بطور سنتی غیر اتحادیه ای هستند، بخشهای خدمات کوتاه مدت و «ثالث»؛ سه برابر شدن عرضه نیروی کار با ورود چین، هند، و کشورهای سابق عضو کومکون به بازار جهانی. در این زمینه، انگیزه برای کار نا امن/غیر رسمی و بی قاعده در اقتصادهای پیشرفته را می توان به مثابه یک استراتژی ساده برای ارزان کردن نیروی کار در نظر گرفت. اما، آنچه که استندینگ با این دلیل عریض و طویل نادیده می گیرد، تحلیل دقیق از اقتصادهای خاص ملی، هر کدام با تاریخ صنعتی و استخدامی خود، می باشد که مقایسه آنان ممکن است به گسترش درک ما از امنیت زدایی کار بطور واقعی کمک کند. حتی در کشورهای پیشرفته، گذار از تولید صنعتی در اشکال متضادی بوقوع پیوسته و ریتم های مختلفی در ایالات متحده، آلمان و ژاپن داشته است؛ گسترش ثالث خطوط متمایزی در انگلستان و فرانسه دارد؛ فشار برای «انعطاف پذیری» در قاره اروپا، حداقل یک دهه پس از معرفی آن توسط تاچر و ریگان بوجود آمد.

توضیح «پریکریات» نمی تواند بر پایه نمونه های تصادفی از شمال امریکا،

غرب اروپا و ژاپن استوار شود و بطور ساده تعمیم داده شود و به بقیه دنیا کپی گردد. این نزدیک بینی اعوجاج عمده ای در تحلیل استندینگ ایجاد می کند: در حالی که او ادعا می کند که یک طبقه جهانی را شناسایی کرده است، در عمل او بر روی سرزمین های تاریخی رونق سرمایه داری زوم می کند و هیچ دلیلی برای بخش بسیار بزرگ تر نیروی کار جهان که در دام شرایط بسیار بدتر از کار ناامن گرفتار آمده اند، ارائه نمی دهد. اگر آنها در جهت گذار به پایین حرکت نمی کنند، فقط به این خاطر است که آنها نمی توانند به پایین تر از شرایطی که در آن بسر می برند سقوط کنند. در اصل، استندینگ می خواهد که این توده های پایین و خارج از رده را به عنوان جزیی از «پریکریات» قرار دهد، اما او در توضیح آنکه چرا آنها فرای محدوده برنامه های اصلاحی اش قرار دارند، شکست می خورد. استندینگ شرمنده از قرار دادن ارقام در گزارشش می باشد، اما در جایی که گسترده ترین چشم اندازهای پریکریات قرار دارد، هیچ اشتباهی در کار نیست. بنا بر گزارش استخدامی جهانی سازمان بین المللی کار جهانی در مورد «استخدام آسیب پذیر»، فقط ۳ درصد - در حدود ۴۷ میلیون از مجموع ۱۵۳۹ میلیون نفر - در کشورهای توسعه یافته، بشمول ایالات متحده و اتحادیه اروپا وجود دارند که انرا می توان با ۲۴۷ میلیون در جنوب صحرای افریقا، ۴۰۵ میلیون در شرق آسیا و ۴۹۰ میلیون در جنوب آسیا مقایسه کرد.

استندینگ تخمین می زند که «پریکریات» یک چهارم جمعیت بالغ را تشکیل می دهد، اما او بار دیگر فقط دریچه کوچکی که از طریق آن بتوانیم به مسأله نظری افکنیم، را نشان می دهد. در هند، بیش از ۹۰ درصد نیروی کار نیم میلیاردی از طریق کار در اقتصاد غیر رسمی و بی قاعده امرار معاش می کنند. اینجا، به همان اندازه دیگر جاهای جنوب جهانی، شیره نیروی کار نه فقط از مردان و زنان، بلکه از کودکان و سالمندان نیز کشیده می شود، چرا که بقای خانواده، نیازمند سهم و مزد تمام افراد خانواده است. این یک ارتش ذخیره بزرگ است که تحت فشار داشتن کار کم و کار طولانی قرار دارند. البته، خود ترمهای «کار»، «کارگر» و «نیروی کار» معانی مختلفی در این بخشهای غیر رسمی گسترده دارد. این خیل عظیم نامطمئن بدون طبقه بندی نیستند: غیر رسمی بودن یک پدیده چند طبقه است که با سطوح مختلف استثمار ایجاد می شود. هیچ شکلی وجود ندارد که همه از انقیاد سرمایه رنج می برند، اما این رنج در اشکال مختلف ظاهر می شود. این اقشار همچنین در رفتار و انعطاف پذیری با هم دیگر فرق

دارند و بعضی از بخشها موفق تر از دیگران بوده اند. اینکه چگونه طبقه آنها را باید تعریف کرد امر جداگانه ای است، اما این موضوع که ما با نیروی کار مختلفی سروکار داریم، غیر قابل جدل است.

لازم به تذکر نیست که توسعه تاریخی کار بی ثبات در جنوب جهانی الگوهای بسیار متفاوتی را دنبال کرد. در کشورهای پیشرفته سرمایه داری، که بطور طبیعی شامل قدرتهای بزرگ امپریالیستی می شود، رسمی شدن اشتغال، از تغییر موازنه بین سرمایه و کار، از اواخر قرن نوزدهم به بعد را خبر داد و امکان بهبود شرایط کار و زندگی را برای پرولتاریا باز نمود. با این حال، این منجر به تشدید اشکال استثمار و ستم در مناطق حاشیه ای اقتصاد جهانی گردید. در زمانی که سرمایه داری پست-استثمار شروع به پیشروی واقعی در آسیا، آفریقا و امریکای لاتین نمود، کار دیگر کالای کمیابی محسوب نمی شد که کارفرمایان برای آن مجبور به مذاکره شوند، درست مانند اولین دور صنعتی شدن و شهرنشینی که یک قرن زودتر در غرب اتفاق افتاده بود. در کشورهایی که بواسطه استعمار توسعه نیافتند، در اکثر موارد، فقط یک اقلیت تصادفی از طبقه کارگر از صنعتی شدن بهره مند شدند. فرار آنان از فقر و وابستگی نیز همانطور که معلوم شد بسیار کوتاه مدت بود. در نهایت وقتی که قوانین کار باب شدند، اجرای آنها اقتضای بود؛ دستگاههای دولتی که اجرای این امر را به عهده گرفتند، از اختیارات خود برای بالا کشیدن پاداشی که می بایست به نیروی کار «حفاظت شده» می رسید، استفاده کردند. سودهای در نظر گرفته شده در جیب مقامات و سیاستمداران رانتخوار ناپدید شدند، که بنوبه خود این امر را روشن می سازد که «غیر رسمی بودن» نه فقط در مورد استخدام و اشتغال بلکه در دولت و سیاست، به مثابه مجموعه ای که در کل جامعه نفوذ دارد، نیز اجرا می شود. برای توده های بی زمین و کم زمین بیکار شده در مناطق دوردست روستایی که به شهرها در جستجوی چشم انداز بهتر سرازیر شدند، کار غیر رسمی و بی قاعده با حقوق پایین به یک وضعیت دائمی تبدیل شد. «کشف» این بخش توسط کسانی صورت گرفت که مشغول کار انسان شناسی در مناطق شهری کشورهای جنوب جهانی در اوایل دهه ۱۹۷۰ بودند. بیست سال بعد، سیاستمداران بین المللی اعلام کردند که اشتغال ناامن، محافظت نشده راه حل مشکلات رشد اقتصادی است. در سال ۱۹۹۵، گزارش سالانه بانک جهانی، جزئیات اینکه چگونه و به چه دلیل ترویج کار بی قید و آزاد برای شرکتها مناسب و در عین حال بهترین حافظ منافع خود کارگران نیز است، را منتشر نمود. راه

مورد علاقه انعطاف پذیر قرار بود که انگیزه‌ای برای ایجاد اشتغال بیشتر و بهتر باشد، اما نتیجه آن رشد بیکاری و افزایش سود سرمایه بوده است. خلاصه، نه فقط یک بلکه انواع رژیم های کار غیررسمی/ناامن وجود دارد و همه آنان به یک اندازه بد نهاد نیستند. درس سیاسی منتج از این موضوع این است که فراكسیون های مختلف نیروی کار را نباید در یک توالی، از بیشتر آسیب‌پذیر تا کمتر آسیب پذیر، رتبه بندی کرد، چنانکه استندینگ می کند، بلکه بیشتر بر توسعه استراتژی هایی که تأکید بر موارد مشترک آنان دارد-ایجاد اتحاد بین بخشهای سازمان یافته و بی قاعده، پای فشرد، و نه اینکه آنها را به رقابت با یکدیگر واداشت. در بازار پر ازدحام کار جهانی، با کار مزدی کوتاه مدت، خطر بیشتری وجود دارد که بجای همکاری با یکدیگر، ارتشهای ذخیره مغلوب و سوسه انگاشتن همدیگر به مثابه رقیب گشته و برای هر فرصت موجود اشتغال به مبارزه با هم پردازند. آنها دیگر بر اساس هویت شغلی بسیج نمی شوند، و هیچ الترناتیوی را نمی بینند، بجز آنکه بر وفاداران درجه یک خود، قومیت، کاست، نژاد و اعتقاداتشان تکیه کنند. یک نمونه غم انگیز در این مورد در هند بوقوع پیوست، وقتی که کارخانه نساجی احمد آباد تعطیل شد و به خروج ۱۵۰۰۰۰ تن از کارگران رسمی به اقتصاد غیررسمی انجامید. شوک عظیم در پایین به برنامه کاری منتهی شد، که با همدستی دولت و ناسیونالیست های هندو، اقلیت مسلمان در خیابانها قتل عام شدند. کسانی که موفق به فرار شدند مجبور به تخلیه محله های مختلط شده و به گتوها پناه بردند. سرمایه هرگز قیمت بی قاعده شدن استخدام، وقتی ساختار جامعه بخاطر آن از هم می درد، را نمی پردازد هر چند که مسئولیت اصلی آن را بدوش می کشد. رد پای یک ارتباط قوی بین بازار و بنیادگرایی دینی دیده می شود. خطرناک، یا گونه های در معرض خطر نابودی کار؟ و اگر یک تهدید است، نسبت به کی؟ استندینگ تا حدی جنگ صلیبی برای «انعطاف پذیری» کار را که هدفش نه فقط ارزان کردن نیروی کار بلکه نیز تضعیف شدید ظرفیت اقدام دسته جمعی بود، را دست کم می گیرد. استحکام تمایز مصنوعی بین فراكسیون های مختلف طبقه کارگر، راه غلبه بر آن نیست.

بر گرفته از نیو لغت ریویو شماره ۸۴

بربریت با چهره ای انسانی

اثر: اسلاوی ژیزک

برگردان: رضا جاسکی

مکررا در گزارشهای تلویزیونی در باره تظاهرات توده‌ای در کیف بر علیه رژیم یانوکویچ، ما نظاره‌گر تصاویری بودیم که در آن تظاهر کنندگان مجسمه‌های لنین را تخریب میکردند. این راه آسانی برای نشان دادن خشم بود: مجسمه‌ها به مثابه نمادی از ظلم و ستم شوروی عمل میکردند، و روسیه پوتین نیز به مثابه ادامه سیاست شوروی در سلطه بر همسایگانش درک می‌شود. به خاطر داشته باشید که در واقع مجسمه‌های لنین در سال ۱۹۵۶ شروع به رشد و تکثیر در سراسر اتحاد شوروی نمودند: تا قبل از آن مجسمه‌های استالین رایج تر بود. اما بعد از تقبیح «مخفی» خروشچف از استالین در کنگره بیستم حزب کمونیست، مجسمه‌های استالین دسته دسته با مجسمه‌های لنین عوض شدند: لنین به معنای واقعی کلمه جانشین استالین شد. این موضوع با تغییر سر صفحه روزنامه پراودا در سال ۱۹۶۲ تایید گردید. تا قبل از آن، در گوشه سمت چپ بالای صفحه اول، دو نیمرخ لنین و استالین در کنار هم دیده می‌شدند. در فاصله کمی بعد از اینکه کنگره ۲۲ بطور آشکار استالین را رد نمود، نه فقط نیمرخ وی حذف شد، بلکه نیمرخ دیگری از لنین جانشین آن گردید: آنگاه دو نیمرخ یکسان لنین در کنار هم چاپ می‌شدند. از جهتی، این عکس کپی شده عجیب و غریب، بیش از هر زمان دیگری حضور استالین را در غیابش امکان‌پذیر ساخت.

یک نوع طنز تاریخی در مشاهده تخریب مجسمه‌های لنین به نشانه قطع سلطه شوروی توسط اوکراینی‌ها و ابراز حاکمیت ملی وجود دارد. دوران طلایی هویت ملی اوکراین نه در روسیه تزاری-که در آن ادعای ملی اوکراین عقیم شد-بلکه در دهه اول اتحاد شوروی بود، وقتی که سیاست شوروی در یک اوکراین خسته از جنگ و قحطی «بومی» گردید. فرهنگ و زبان اوکراینی تجدید حیات یافت، حق مراقبت‌های بهداشتی، تحصیل و امنیت اجتماعی رایج شد. بومی شدن بر اساس اصول آشکار و روشنی که

توسط لنین بیان شده بود، دنبال گشت: پرولتاریا چاره ای جز مبارزه یا حفظ اجباری ملل تحت ستم در درون مرزهای یک کشور ندارد، و این دقیقاً حق تعیین سرنوشت به معنای واقعی آن است. پرولتاریا باید حق سیاسی جدایی مستعمرات و کشورهای که به ملت «خود» ستم می کنند، را بطلبد. بدون این، انترناسیونالیسم پرولتاریایی یک عبارت بی معنی باقی خواهد ماند؛ وگر نه اعتماد متقابل و همبستگی طبقاتی بین کارگران ملل ظالم و تحت ستم غیر ممکن خواهد بود.

لنین تا به آخر به این موضع وفادار باقی ماند: بلافاصله بعد از انقلاب اکتبر، رزا لوکزامبورگ استدلال می کرد که باید به ملل کوچک در صورتی حق حاکمیت کامل داده شود که نیروهای مترقی در دول آن دست بالا را داشته باشند، اما لنین خواهان حق بی قید و شرط جدایی بود.

لنین در آخرین مبارزه خود بر علیه پروژه استالین برای یک اتحاد شوروی متمرکز، دوباره به حمایت بی قید و شرط جدایی کشورهای کوچک (در این مورد، گرجستان در خطر بود) پرداخت، و بر حاکمیت کامل دول ملی تشکیل دهنده اتحاد شوروی تأکید کرد-جای تعجبی نداشت که استالین در ۲۷ سپتامبر ۱۹۲۲، در نامه‌ای به هیئت سیاسی حزب، لنین را به «لیبرالیسم ملی» متهم کرد. موضع وی در پیشنهادش مبنی بر آنکه دولت روسیه می باید حاکم پنج جمهوری دیگر (اوکراین، بلاروس، جمهوری اذربایجان، ارمنستان و گرجستان) نیز باشد کاملاً روشن و واضح است: اگر تصمیم حاضر توسط کمیته مرکزی حزب کمونیست تأیید شود، ناپیوستگی علنی گردد، بلکه به ارگانهای مرکزی جمهوریها برای انتشار در نهادهای شوروی، کمیته های اجرایی مرکزی و یا کنگره شوراهای جمهوریهای یاد شده قبل از تشکیل جلسه کنگره شوراهای تمام روسی، جایی که در آن، این خواسته باید به عنوان آرزوی جمهوریهای یاد شده مطرح شود، ابلاغ کرد.

بنابراین ارتباط مقامات بالاتر، کمیته مرکزی، با پایگاهش منسوخ شده بود: مقامات بالاتر بسادگی خواسته‌های خود را تحمیل میکردند. برای توهین بیشتر، کمیته مرکزی تصمیم گرفته بود که پایینی ها میبایستی قبلاً از مقامات بالاتر آنچه را که برای تصویب به عنوان خواسته خود اعلام میکردند، استعلام کنند. در اشکارترین مورد آن، در سال ۱۹۳۹، سه کشور بالتیک تقاضای پیوستن به اتحاد شوروی را نمودند و ارزویشان برآورده شد. در همه این موارد، استالین به سیاست قبل از انقلاب تزاری بازگشت:

استعمار سیبری توسط روسیه در قرن هفدهم و آسیای مسلمان در قرن نوزدهم نه فقط به عنوان توسعه امپریالیستی محکوم نبودند، بلکه بخاطر قرار دادن این جوامع سنتی در راه نوسازی مترقی جشن گرفته می شدند. سیاست خارجی پوتین ادامه آشکار خط تزاری-استالینی است. بنا بر پوتین، بعد از انقلاب روسیه، بلشویکها آسیب جدی به منافع روسیه وارد کردند: «بلشویکها، بنا بر دلایلی- خدا میتواند آنها را قضاوت کند-بخشهای زیادی از جنوب تاریخی روسیه را به جمهوری اوکراین اضافه کردند. این عمل بدون در نظر گرفتن آرایش قومی جمعیت صورت گرفت، و امروز این مناطق جنوب شرقی اوکراین را تشکیل می دهند».

جای هیچگونه تعجیبی نیست که امروز دوباره پرتره استالین در رژه های نظامی و جشنهای عمومی به نمایش گذاشته می شود، در حالی که لنین حذف شده است. در یک نظر سنجی که در سال ۲۰۰۸ توسط ایستگاه تلویزیونی روسیا انجام شد، استالین با کسب بیش از نیم میلیون رأی به عنوان سومین شخصیت بزرگ روسیه در تمام طول تاریخ انتخاب شد. لنین در این مسابقه به مقام ششم رسید. استالین نه بعنوان یک کمونیست، بلکه به عنوان اعاده کننده عظمت روسیه بعد از «انحراف» ضد میهنی لنین ارج گذاری می شود. اخیراً پوتین اصطلاح نووروسیا («روسیه جدید») را برای هفت منطقه جنوب شرقی اوکراین بکار گرفت. او در پی نجات اصطلاحی است که آخرین بار در سال ۱۹۱۷ بکار گرفته شد.

اما با وجود سرکوب، جریان پنهانی لنینی در اپوزیسیون کمونیستی ضد استالین ادامه یافت. مدتها قبل از سولژنیستین، انچنانکه کریستوفر هیچنز در سال ۲۰۱۱ مینویسد، «سوالات سرنوشت سازی در مورد گولاک توسط اپوزیسیون چپ از بوریس سووارین تا ویکتور سرژ و س.ل.ر. جیمز، در زمان خود و در شرایط خطرناکی مطرح می شدند. این دیگر اندیشان شجاع و ثابت قدم تا حدی از تاریخ حذف شده اند) آنها انتظار بسیار بدتری از وقایع داشتند، و اغلب بدان رسیدند». بر خلاف آشکار با فاشیسم، این مخالفان داخلی بخشی از جنبش کمونیستی بودند. هیچنز ادامه میدهد، «هیچ مخالفی در حزب نازی وجود نداشت که جان خود را بخاطر خیانت پیشوا به ذات واقعی ناسیونال سوسیالیسم به خطر اندازد». دقیقاً به خاطر این تنش در قلب جنبش کمونیستی، قرار داشتن در فهرست کاندیداهای بالای حزب کمونیست، خطرناکترین جایی بود که در دوران پاکسازی ۱۹۳۰ میتوانست وجود داشته باشد؛ در عرض چند سال، ۸۰ درصد کمیته مرکزی و رهبران ارتش سرخ تیرباران شدند. نشانه دیگر مخالفت را می توان در

روزهای آخر «سوسیالیسم واقعاً موجود» یافت، وقتی که جمعیت معترض، ترانه های رسمی از جمله سرودهای ملی را بخاطر یادآوری وعده های برآورده نشده، میخواندند. در مقابل، در آلمان شرقی در بین اوایل سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۸۹، خواندن سرود ملی در ملاء عام جرم محسوب میشد: این کلمات («آلمان سرزمین متحد پدری») با ایده آلمان شرقی به مثابه یک ملت سوسیالیستی جدید جور در نمی آمد.

احیای ناسیونالیسم روسی باعث شده است تا رویدادهای تاریخی خاصی بازنویسی شوند. در یکی از فیلم های سینمایی اخیر، فیلم اندره کراوچک بنام ادمیرال، از زندگی الکساندر کولچاک، فرمانده ارتش سفید که حاکمیت سبیری بین سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۰ را در دست داشت، تجلیل می شود. اما باید پتانسیل توتالتر و نیز همچنین خشونت آشکار نیروهای ضد انقلابی سفید در این دوران را بخاطر داشت. هیچ می نویسد، اگر سفیدها جنگ داخلی را برده بودند، «کلمه مترادف فاشیسم روسی میبود و نه ایتالیایی.» ژنرال ویلیام گریوز، که فرماندهی نیروی نظامی آمریکا در طی آشغال سبیری (حادثه ای که بطور کامل از تمام کتاب های درسی آمریکایی پاک شده است) را بعهدده داشت، در خاطرات خود از جمله در مورد احساسات ضد یهودی فراگیر و کشنده جناح راست روسیه نوشته و اضافه میکند: «من شک دارم که تاریخ پنجاه سال گذشته نشان دهد که در هیچ کشور دیگری به جز سبیری تحت صدارت دریا سالار کولچاک، قاتلین میتوانستند با خیالی راحت تر، و آسوده خاطرتر از خطر مجازات بسر برند.» تمام راست نئوفاشیست اروپا (در مجارستان، فرانسه، ایتالیا، صربستان) بصورتی پایدار و محکم از روسیه در بحران کنوپی اوکراین حمایت می کند، و با ارائه تفسیر رسمی روسیه از رفتارندوم کریمه به مثابه انتخاب بین دموکراسی روسیه و فاشیسم اوکراین بدروغ پردازی مشغول است. حوادث اوکراین -اعتراضات توده ای که منجر به سرنگونی یانکوویچ و دارودسته اش گردید- باید به عنوان دفاع در مقابل میراث تاریکی که توسط پوتین احیاء میشود، درک گردد. چاشنی این اعتراضات، تصمیم دولت اوکراین در اولویت دادن به روابط خوب با روسیه در مقابل ادغام اوکراین در اتحادیه اروپا بود. چنانچه از قبل قابل پیشگویی بود، بسیاری از چپ های ضد امپریالیست به اخبار حمایت از اوکراینی ها واکنش نشان دادند: آنها چقدر فریب خورده هستند که هنوز به ایده الیزه کردن اروپا مشغول هستند و قادر به دیدن این موضوع نیستند که با پیوستن اوکراین به اتحادیه اروپا، آن نیز دیر یا زود همان راه یونان را خواهند پیمود و به یک مستعمره اقتصادی غرب اروپا

تبدیل خواهد شد. در حقیقت، اوکراینی‌ها در مورد واقعیت اتحادیه اروپا به هیچ وجه نابینا نیستند. آن‌ها کاملاً در مورد مشکلات و اختلافات آن آگاه هستند: پیام آن‌ها بطور ساده این است که موقعیت ایشان بمراتب بدتر است. اروپا ممکن است دارای مشکلات باشد، اما آن‌ها مشکلات ثروتمند بودن است.

بنابراین، آیا ما باید بسادگی در این درگیری از طرف اوکراینی حمایت کنیم؟ یک دلیل «لنینیستی» برای چنین کاری وجود دارد. در آخرین آثار لنین، مدتها پس از آنکه وی اوتوپی دولت و انقلاب را کنار گذاشته بود، او ایده یک پروژه معتدل و «واقعی» را برای بلشویسم مورد بررسی قرار داد. او معتقد بود که به دلیل عقب‌ماندگی اقتصادی و فرهنگی توده‌های روس، امکان «گذار مستقیم به سوسیالیسم» برای روسیه وجود ندارد: آنچه که قدرت شورایی می‌تواند انجام دهد، ترکیب سیاست‌های معتدل «سرمایه داری دولتی» با تشدید آموزش فرهنگی توده دهقان-و نه شستسوی مغزی آنان با تبلیغات، بلکه اعمال تدریجی و صبورانه استانداردهای متمدنانه-می باشد. اعداد و ارقام نشان میدهند که «باید مقدار زیادی از کارهای اولیه فوری را انجام دهیم تا بتوانیم به استاندارد یک کشور معمولی متمدن اروپای غربی برسیم... ما باید جهل نیمه-اسیایی که ما هنوز خود را از آن رها نکرده‌ایم را به خاطر داشته باشیم». آیا ما می‌توانیم فکر کنیم که ارجاع معترضین اوکراینی به اروپا نیز این هدف را نشانه گرفته است که اوکراین «به استاندارد یک کشور متمدن معمولی اروپای غربی برسد»؟

اما در اینجا همه چیز سرعت پیچیده می‌شود. دقیقاً «اروپا» چه چیزی برای معترضین اوکراینی که به آن استناد می‌کنند، معنی می‌دهد؟ این نمی‌تواند فقط به یک ایده تنزل داده شود: آن را می‌توان با ناسیونالیسم و حتی عناصر فاشیستی اندازه گرفت، و نیز همچنین با ایده آنچه که اتین بالیبار egaliberte، آزادی توأم با برابری، مینامد، گسترش داد. ایده سهم اروپا در سیاست جهانی مجازی، که امروزه در عمل عمدتاً حتی توسط نهادهای اروپایی و شهروندان آن، بدان خیانت می‌کنند. همچنین، بین این دو قطب، یک اعتماد ساده لوحانه به ارزش سرمایه داری لیبرال-دموکراتیک اروپا وجود دارد. اروپا میتواند در اعتراضات اوکراینی بهترین و بدترین چهره‌های خود، برابری عام و نیز همچنین بیگانه ستیزی تاریک خود را ببیند.

باید با تاریکی بیگانه ستیزی آغاز کنیم. راست ناسیونالیسم اوکراین، مصداق آنچه که امروز از بالکان گرفته تا اسکانديناوی، از ایالات متحده تا

اسرائیل، از افریقای مرکزی تا هند، در جریان است میباشد: احساسات قومی و مذهبی در حال انفجار هستند، و ارزش‌های عصر روشنگری به عقب رانده می‌شوند. این احساسات همواره وجود داشته‌اند، و در کمین بوده‌اند؛ آنچه که تازگی دارد، وقاحت نمایش عریان آن است. جامعه‌ای را تصور کنید که بدیهیات مدرن بزرگی چون آزادی، برابری، حق تحصیل و مراقبت‌های پزشکی برای همه اعضای جامعه کاملاً در آن ادغام شده است و در آن نژادپرستی و تبعیض جنسی غیر قابل قبول و مضحک مینماید. سپس تصور کنید همچنان که جامعه چاپلوسی این بدیهیات را می‌نماید، قدم به قدم عملاً آنرا از عناصر واقعی‌اش تهی می‌سازد. در اینجا یک مثال از تاریخ اخیر اروپا لازم بنظر میرسد: در تابستان سال ۲۰۱۲، ویکتور اوربان، نخست وزیر دست راستی مجارستان اعلام کرد که اروپای مرکزی به یک سیستم جدید اقتصادی نیاز دارد. او گفت، «بباید امیدوار باشیم که خدا به ما کمک کند و ما برای بقای اقتصادی مجبور به ابداع نوع جدیدی از سیستم سیاسی به جای دموکراسی نباشیم... همکاری مسأله‌ای مربوط به زور است و نه قصد. شاید کشورهای وجود داشته باشند که به این صورت عمل نکنند، مثلاً در کشورهای اسکاندیناوی، اما برای مردم نیمه آسیایی ومانده‌ای مثل ما، فقط زور می‌تواند ما را متحد کند»

طنز این کلمات برای برخی از مخالفان قدیمی مجاری قابل درک است: وقتی که ارتش شوروی برای سرکوب قیام سال ۱۹۵۶ به بوداپست نقل مکان کرد، پیامی که مرتب توسط رهبران محاصره شده مجارستانی به غرب فرستاده می‌شد این بود که آن‌ها از اروپا در مقابل کمونیست‌های آسیایی دفاع می‌کنند. حالا، پس از فروپاشی کمونیسم، دولت مسیحی محافظه کار، دشمن اصلی خود را دموکراسی لیبرال چند فرهنگی مصرفی که مصداق اروپای غربی امروز می‌باشد، معرفی می‌کند. اوربان از قبل همدردی خود را نسبت به «سرمایه داری با ارزش‌های آسیایی» ابراز داشته است؛ اگر فشار اروپا بر اوربان ادامه یابد، ما میتوانیم براحتی او را در حال فرستادن پیامی به شرق مجسم کنیم: «ما اینجا مشغول دفاع از آسیا هستیم».

پوپولیسم ضد مهاجر امروزی، بربریت رک و پوست‌کنده را با بربریتی که چهره انسانی دارد، عوض کرده است. آن رجعتی است از اخلاق مسیحی «همسایه ات را دوست بدار» به امتیاز مشرکانه دادن به هم طایفه‌های خویش نسبت به بقیه بیگانگان [در یونان قدیم بربر به کسی اطلاق می‌شد که غیر یونانی بود. بربر و «بقیه» به همان‌گونه که عربها اصطلاح عجم را

برای ایرانیان بکار میبردند، نیز بکار گرفته میشد]. اگرچه آن، خود را به مثابه مدافع ارزش‌های مسیحی معرفی می‌کند، ولی در واقع امر بزرگترین تهدید برای میراث مسیحی است. صد سال پیش جی.کی. چسترتون نوشت: «کسانی که به خاطر آزادی و انسانیت با مبارزه با کلیسا آغاز می‌کنند، اگر آن‌ها فقط با کلیسا بجنگند با بدور انداختن آزادی و انسانیت به آخر خط میرسند.... سکولارها نباید چیزهای مقدس را در هم شکنند؛ اما سکولارها میتوانند چیزهای اسکولار را به شرط آنکه برایشان آسایش به ارمغان آورد، نابود کنند». آیا همین موضع برای طرفداران دین نیز معتبر نیست؟ مدافعان متعصب مذهبی شروع به حمله به فرهنگ سکولار معاصر کرده اند؛ جای هیچگونه تعجیبی نخواهد بود وقتی که آن‌ها با ترک هر تجربه معنی دار مذهبی کار خود را تمام کنند. بطور مشابهی، بسیاری از لیبرالها انقدر مشتاق مبارزه با بنیادگرایی ضد دموکراتیک هستند که اگر فقط با ترور مبارزه کنند، با رها کردن آزادی و دموکراسی ختم خواهند کرد. یک «تروریست» ممکن است این جهان را به خاطر عشق به دنیای دیگری نابود کند، اما رزمندگان ترور نیز به همان اندازه بخاطر نفرت از دیگر مسلمانان حاضر به متلاشی کردن دنیای دموکراتیک خود می‌باشند. برخی از آنان انقدر عاشق کرامت انسانی هستند، تا حدی که حاضر به قانونی کردن شکنجه برای دفاع از آن هستند. مدافعان اروپا در برابر تهدید مهاجرین نیز به همین شکل عمل می‌کنند. در تعصب و غیرت خود در دفاع از میراث یهودی-مسیحی، آن‌ها آمادگی دارند که حتی مهمترین میراث آن را نیز رها کنند. تهدید کنندگان واقعی اروپا، نه گروههای مهاجر خیالی منتظر هجوم، بلکه مدافعان ضد مهاجر اروپا هستند.

یکی از نشانه‌های این رجعت، تقاضایی است که اغلب از جانب راست جدید اروپا برای قضاوت «متعادل» تر دو نوع «افراط گرایی» چپ و راست، مطرح میشود. بارها و بارها به ما گفته می‌شود که باید با افراط گرایی چپ (کمونیسم) به همان‌گونه رفتار کرد که اروپا بعد از جنگ دوم جهانی با افراطیون راستگرا (فاشیستهای شکست خورده) رفتار نمود. اما در واقع در اینجا هیچ اعتدالی وجود ندارد؛ در معادله فاشیسم و کمونیسم، بطور پنهانی به فاشیسم امتیاز داده می‌شود. به همین نحو، از جناح راست شنیده می‌شود که فاشیسم کمونیسم را کپی کرد؛ موسولینی قبل از اینکه فاشیست شود، یک سوسیالیست بود؛ هیتلر، بیش از حد ناسیونال سوسیالیست بود؛ یک دهه قبل از آن که نازیها به اردوگاههای کار اجباری و جنگ نسل کشی متوسل شوند، آنها از ویژگی‌های اتحاد شوروی بودند؛

نابودی یهودیان دارای سابقه و سنت واضحی در نابودی دشمن طبقاتی دارد، و غیره. نکته اصلی این استدلالات بیان این موضوع است که فاشیسم پاسخی عادلانه به تهدید کمونیستی بود(نکته ای مدتها قبل ارنست نولته در دفاع از ارتباط هایدگر با نازیها بیان کرد). در اسلوانی، جناح راست مدافع بازسازی گارد ملی ضد کمونیستی هستند که در طی جنگ جهانی دوم با پارتیزان ها می جنگیدند: آنها به منظور خنثی کردن خطر شیطانی-تر کمونیسم، مجبور به انتخاب دشوار همکاری با نازیها شدند.

لیبرالهای باب روز به ما می گویند که وقتی که ارزش های دموکراتیک اصلی از طرف بنیادگرایان مذهبی و قومی در معرق خطر قرار دارند، ما باید زیر برنامه لیبرال-دموکراسی متحد شده، آنچه که نجات یافتنی است را نجات دهیم و آرزوی دگرگونی های رادیکالتر اجتماعی را کنار بگذاریم. اما در این فراخوان به همبستگی، نقص مرگباری وجود دارد: دور باطلی که راه و روش لیبرالیسم و بنیادگرایی در آن گرفتار شده اند، نادیده گرفته می شود. این تلاشی تهاجمی برای صدور مجاز لیبرالیسمی میباشد که باعث آن گردید که بنیادگرایی به مبارزه قاطعانه برخاسته و ادعای حق خود را بنماید. هنگامی که ما ناظر انیم که سیاستمداران امروز به ما حق انتخاب بین آزادی لیبرالی و ظلم بنیادگرایی را ارائه می دهند، و پیروزمندانه این سئوال لفاظانه و بی محتوا را مطرح می کنند، «ایا شما میخواهید که زنان از زندگی اجتماعی حذف شده و از حقوق خود محروم گردند؟ آیا شما خواهان آنید که هر منتقد دین و مذهب در معرض خطر مرگ قرار گیرد؟» آنچه که میباید سوءظن ما را برانگیزد وضوح فی نفسه خود جواب است: چه کسی چنین خواسته ای دارد؟ مشکل اینجاست که عام گرایی لیبرالی مدتهاست که بیگناهی خود را از دست داده است. آنچه که ماکس هورکهایمر در باره سرمایه داری و فاشیسم در سالهای ۱۹۳۰ گفت، امروز در زمینه های مختلف قابل استفاده است: آنهاپی که نمیخواهند از لیبرال دموکراسی انتقاد کنند، باید در مورد بنیادگرایی مذهبی نیز سکوت کنند.

در مورد سرنوشت آرزوی سرمایه داری لیبرال-دموکراتیک اروپایی در اوکراین چه باید گفت؟ کاملاً روشن نیست چه چیزی در انتظار اوکراینی ها در اتحادیه اروپا میباشد. من اغلب از یک شوخی بخوبی اشنای آخرین دهه اتحاد شوروی یاد میکنم، و کاملاً بجاست که انرا در اینجا نقل کنم. رابینوویچ، یهودی است که قصد مهاجرت دارد. بوروکرات اداره مهاجرت از او می پرسد چرا، و رابینوویچ پاسخ می دهد: «به دو دلیل. اول اینکه من میترسم که کمونیست ها قدرت را در شوروی از دست بدهند، و قدرت

جدید تمام تقصیرات کمونیستها را بگردن ما یهودی‌ها بیاندازد. « بوروکرات حرفش را قطع می‌کند «اما این کاملاً بی‌اساس است، هیچ چیزی تغییری در اتحاد شوروی ایجاد نمی‌کند، قدرت کمونیستها جاودانه است و تا ابد ادامه خواهد داشت!» رابینوویچ پاسخ می‌دهد «خوب، این دلیل دوم من است.» حالا گفتگوی مشابهی بین اوکراینی و یک مدیر اتحادیه اروپا را تصور کنید. اوکراینی شکایت می‌کند: «دو دلیل برای ترس و وحشت در اوکراین وجود دارد. اول، ما میترسیم که تحت فشار روسیه، اتحادیه اروپا ما را بحال خود رها نموده و اقتصاد ما از هم فرو پاشد.» مدیر اتحادیه اروپا حرف او را قطع میکند «اما شما می‌توانید بماند اعتماد کنید، ما شما را رها نخواهیم کرد. درواقع امر، ما مطمئناً مسئولیت کشور شما را به عهده گرفته و به شما خواهیم گفت که چکار بکنید.» اوکراینی جواب می‌دهد، «خوب، این دلیل دوم من است.» مسأله این نیست که آیا اوکراین ارزش اتحادیه اروپا را دارد و برای ورود به اتحادیه اروپا مناسب است، بلکه مسأله این است که آیا اروپای امروز میتواند پاسخگوی ارزشهای مردم اوکراین باشد. اگر اوکراین منتهی به ترکیبی از بنیادگرایی قومی و سرمایه داری لیبرالی گردد که اولیگارکها رشته‌های آنرا در دست داشته باشند، آن همانقدر اروپایی خواهد شد که امروز روسیه (و یا مجارستان) اروپایی است. (در حوادث اوکراین به گروههای مختلف اولیگارک-چه طرفدار روسیه و چه طرفدار غرب- توجه بسیار کمی شده است.)

برخی از مفسران سیاسی ادعا می‌کنند که اتحادیه اروپا از اوکراین در جنگ با روسیه حمایت کافی نکرده است، و اینکه پاسخ اتحادیه اروپا به آشغال و الحاق کریمه به روسیه مرددانه بود. اما حمایت از نوع دیگری نیز وجود دارد که اساساً از آن خبری نیست: ارائه یک استراتژی عملی برای شکستن بن بست. اروپا تا زمانی که با هسته برابری جویانه تاریخ خود تجدید عهد نکند در موقعیت ارائه چنین استراتژی نیست. فقط با پشت سر گذاشتن اجساد در حال فساد اروپای قدیمی می‌توانیم میراث آزادی توأم با برابری «egaliberte» را زنده نگه داریم. این اوکراینی‌ها نیستند که باید از اروپایی‌ها بیاموزند: اروپا باید یاد بگیرد که مطابق آرزویی که انگیزه معترضین در میدان [میدان و محل اعتراض اوکراینی‌ها] بود زندگی کند. درسی که لیبرالهای وحشتزده باید یاد بگیرند این است که فقط یک چپ رادیکال تر می‌تواند آنچه که در میراث لیبرالیسم امروز، ارزش نجات دادن را دارد، نجات دهد.

معترضان میدان قهرمان بودند، اما مبارزه واقعی-مبارزه برای آنچه که

اوکراین جدید خواهد شد-هم اکنون آغاز می‌شود، و آن بسیار سخت‌تر از مبارزه با مداخله پوتین خواهد بود. نیاز به جانبازی جدید و پر مخاطره‌تری است. این در حال حاضر توسط روس‌هایی که مخالف شور ناسیونالیستی کشور خود هستند و استفاده از آن را به عنوان ابزاری در دست قدرت محکوم می‌کنند، نشان داده می‌شود. زمان آن است که بر همبستگی بنیادین اوکراینی‌ها و روس‌ها تأکید گردد، و هر گونه لحن و روش جنگی رد شود. گام بعدی نمایش عمومی برادری، با کمک شبکه‌های سازمانی که بین فعالین سیاسی اوکراینی‌ها و اپوزیسیون روس مخالف رژیم پوتین برقرار می‌شود، می‌باشد. این ممکن است اوتوپی بنظر رسد، اما فقط چنین تفکری می‌تواند واقعا به اعتراضات بعد برابرجویانه اعطا کند. در غیر این صورت، ما متحمل جنگی خواهیم گردید که متأثر از احساسات ناسیونالیستی بوده و توسط الیگارکها اداره می‌شود. چنین بازیهای ژئوپولیتیکی برای سیاستهای برابرطلبانه اصیل، هیچگونه ارزشی ندارد.

برگرفته از London Review of Books شماره ۹، ۸ ماه مه ۲۰۱۴

هانا ارنت به مصاف ادولف ایشمن می رود

سال قبل خانم فون تروتا، فیلمساز زن آلمانی که سابقه ساختن فیلم رزا لوکزامبورگ را در کارنامه خود دارد، فیلم جدید خود را در مورد هانا ارنت، فیلسوف معروف المانی-یهودی قرن گذشته، به نمایش گذاشت. متأسفانه این فیلم بسیار جالب در سطح وسیعی در کشورهای مختلف به پرده سینما نرفت. اما با گذشت یک سال، هم‌اکنون این فیلم در دسترس همگان، از طریق اجاره، می باشد. در این فیلم خانم فون تروتا به بررسی دیدگاه ارنت در مورد ابتذال شر و دادگاه ایشمن می پردازد. در اینجا مقاله‌ای از جودیت باتلر فیلسوف و فمنیست معروف آمریکایی در مورد هانا ارنت و ایشمن را میتوانید بخوانید.

اثر: جودیت باتلر

برگردان: رضا جاسکی

پنجاه سال پیش، هانا ارنت نویسنده و فیلسوف، شاهد پایان محاکمه ادولف ایشمن، یکی از چهره‌های اصلی برپایی هولوکاست بود. ارنت با پوشاندن محاکمه اصطلاح «ابتذال شر» را سکه زد، اصطلاحی که از آن پس به چیزی شبیه یک کلیشه روشنفکرانه بدل شد. اما واقعاً منظور او چه بود؟

چیزی که مطمئناً منظور ارنت نبود، عادی شدن شر بود، یا اینکه ایشمن و دار و دسته نازیش یک جرم عادی را مرتکب شده بودند. در واقع، او می-پنداشت که آن جرم و جنایت استثنایی بود، هر چند نه بی سابقه، و در نتیجه قضاوت حقوقی اش نیاز به یک رویکرد جدیدی داشت.

آن چنانکه او تأکید می نمود، حداقل دو چالش در قضاوت حقوقی آن، و پس از آن بطور کلی چالشی در فلسفه اخلاق وجود داشت. اولین مشکل مربوط به قصد و نیت قانونی است. آیا برای گناهکار شناختن ایشمن، دادگاه می بایست ثابت کند که وی قصد ارتکاب نسل کشی را داشته است؟ استدلال او این بود که ایشمن می‌توانست فاقد «قصد» باشد از آن رو که او نمی توانست در مورد جنایتی که متعهد شده بود فکر کند. ارنت فکر نمی‌کرد که ایشمن بدون شعور اقدام به عمل کرده باشد، اما او اصرار

داشت که اصطلاح «تفکر» باید برای حالت فکورانه عقلانیت اختصاص داده شود.

او کنجکاو بود که بداند آیا نوع جدیدی از ذهنیت تاریخی با ناسیونال سوسیالیسم امکان پذیر شده بود که انسان‌ها سیاست را اجرا می کردند، اما دیگر «نیتی» به معنای عادی کلمه نداشتند. از نظر او داشتن «نیت»، تأمل در مورد عمل خویش به عنوان یک موجود سیاسی است، که زندگی و تفکرش وابسته به زندگی و تفکر دیگران می باشد. بنابراین، در درجه اول، او ترس این را داشت که آنچه که مبتذل و «پیش پا افتاده» شده بود، خود فکر نکردن بود. این حقیقت به هیچوجه مبتذل و پیش پا افتاده نبوده، بلکه بی سابقه، تکان دهنده و اشتباه بود.

ارنت با نوشتن در مورد ایشمن، در تلاش آن بود آنچه که مایه بی سابقگی نسل کشی نازیها بود را درک کند-نه برای آنکه موضوعی استثنایی برای اسرائیل ایجاد کند، بلکه برای آنکه بتواند جنایت بر علیه انسانیت را بفهمد، انسانی که می‌بایست نابودی یهودیان، کولی‌ها، همجنسگرایان، کمونیستها، معلولین و بیماران را اعتراف کند. دقیقاً تصور در تفکر، تصور در توجه به اهمیت و ارزشی که فکر کردن را ممکن می‌ساخت بود، بنابراین تخریب و جابجایی کل جمعیت، نه فقط حمله به آن گروه‌های مشخص، بلکه خود انسانیت بود. در نتیجه، ارنت به این موضوع اعتراض داشت که یک دولت-ملت مشخص [اسرائیل-یهودیت]، بطور اختصاصی محاکمه ایشمن را به نام مردم خود انجام می داد.

برای ارنت در این برهه تاریخی عقلانی کردن و آمادگی برای جنایات ضد بشری ضروری شد، و این بطور ضمنی تعهد به ایجاد ساختارهای جدید قانون بین‌المللی بود. بنابراین اگر جنایت علیه بشریت «پیش پا افتاده» بود، این دقیقاً به این خاطر بود که جنایت بطور روزمره و سیستماتیک صورت می گرفت، بدون آنکه بقدر کافی از آن نامی برده شود و یا مخالفتی با آن گردد. به عبارتی وی با عنوان نمودن «پیش پا افتاده» برای جنایت علیه بشریت، تلاش می‌نمود این نکته را خاطر نشان سازد که چگونه جنایت برای جنایتکاران بدون نفرت اخلاقی و خشم و مقاومت سیاسی، پذیرفته، عادی و اجرا می شد.

اگر چه ارنت معتقد بود که درک موجود از قصد و نیت قانونی و دادگاه‌های جنایی ملی برای قضاوت جنایات نازیها نامناسب بود، اما مضاف بر آن، او می پنداشت که نازیسم به اندیشیدن و تفکر هجوم برده بود. دیدگاه‌های او بلافاصله بر جایگاه و نقش فلسفه در قضاوت نسل کشی افزود؛ وی

خواهان شکل جدیدی از اندیشه سیاسی و قضایی بود که او باور داشت می تواند تضمین کننده هم تفکر و هم حقوق یک جامعه متنوع بی انتهای جهانی برای حفاظت درمقابل تخریب باشد.

آنچه که مبتذل و پیش افتاده گردید- و البته بطور حیرت آمیزی-فقدان تفکر بود. البته در یک نقطه فقدان تفکر دقیقاً نام جنایتی است که ایشمن مرتکب میشود. ما ممکن است در لحظه اول فکر کنیم که این روشی پر جنجال برای توصیف جرم و جنایت هولناک او میباشد، اما از نظر ارنت، نسل کشی نتیجه فقدان تفکر است و یا مطمئناً می تواند باشد.

البته واکنش اولیه به چنین ادعای ساده و بی تکلف می تواند این باشد که ارنت قدر تفکر را دست بالا می گرفت یا اینکه وی درجه بالایی از تفکر را مد نظر داشت که با حالت های مختلف تامل، من من کردن، پچ پچ آرام که همان نام را دارند، مطابقت ندارد.

در واقع، کیفر خواست علیه ایشمن فراتر از آدمی در جهانی تاریخی، جائیکه تفکر واقعی محو شده بود، می رود و در نتیجه جنایت علیه بشریت به طور فزاینده ای «فکر کردنی» شد. تخریب فکر دست در دست تخریب سیستماتیک مردم عمل می نمود.

از آنجا که ارنت بر ناتوانی ایشمن در فکر کردن به عنوان روشی برای نامیدن بزرگترین جنایت او تمرکز میکند، این کاملاً روشن است که او معتقد باشد که دادگاه های اسرائیلی به اندازه کافی فکر نکرده و بدنال یافتن راهی برای اصلاح اقدام قانونی آنها بود. هر چند که ارنت با حکم نهایی دادگاه موافقت کرد، یعنی اینکه ایشمن باید به مرگ محکوم شود، اما او با استدلالهایی که در دادگاه مطرح میشد و با نمایش مضحک خود دادگاه مخالفت داشت. او معتقد بود که دادگاه می بایستی بر اعمالی که او مرتکب شده است متمرکز شود، اعمالی که شامل ایجاد سیاست نسل کشی شده بود.

ارنت مانند یوسال روگات فیلسوف حقوق قبل از خود فکر نمی کرد که تاریخ ضدیت با یهودیان و یا حتی بطور مشخص این ضدیت در آلمان می تواند محاکمه شود. او مخالف آن بود که ایشمن بز بلا گردان شود؛ او از بعضی از روشهایی که اسرائیل از محاکمه برای تحکیم و مشروعیت اختیارات قانونی و ارمانهای ملی خود استفاده می نمود، انتقاد می کرد. او چنین می انگاشت که دادگاه در فهم و درک انسان و اعمالش شکست خورد. یا فرد برای مقابله با نازیسم و اقدام هر نازی ایستادگی می کرد، و یا در نهایت فردی بیمار گونه در نظر گرفته می شد. چنین بنظر می رسید که

برای دادستان مهم نبود که این دو تفسیر در اصل با هم در تضاد بودند. او اعتقاد داشت که دادگاه ضرورت انتقاد از ایده گناه جمعی را ایجاب می‌کرد، و نیز همچنین، تأمل و غور گسترده‌تری در مورد چالش‌های مشخص تاریخی مسئولیت اخلاقی تحت دیکتاتوری را طلب می‌نمود. البته او ایشمن را بخاطر ناتوانی در انتقاد از قانون جاری و مرسوم سرزنش میکرد، یعنی ناتوانی از فاصله گرفتن از الزاماتی که قانون و سیاست بر او تحمیل کرده بود؛ یا به عبارتی او ایشمن را بخاطر اطاعتش، ناتوانی در انتقاد و نقصان تفکر مقصر میدانست.

اما بیش از این، او ایشمن را بخاطر ناتوانی در تشخیص این موضوع نیز محکوم می‌کرد که تفکر آمیزش موضوع در یک گروه و یا جمع است که نمی‌توان آنرا از طریق اهداف نسل‌کشی تقسیم کرد. به نظر او موجود بدون فکر میتواند به سمت نسل‌کشی کشیده شود و یا مرتکب بداند گردد. البته، آن‌ها میتوانند چنین افکاری داشته، یا نسل‌کشی را تدوین و یا اجرا نمایند، همانطور که ایشمن بوضوح مرتکب شد، اما از نظر او چنین محاسباتی را نمی‌توان فکر کردن نامید. ما ممکن است سؤال کنیم، چگونه فکر کردن هر فکری، «من» را به عنوان بخشی از «ما» در هم می‌آمیزد به گونه‌ای که نابودی بخشی از کثرت زندگی انسانی، نه فقط به معنی نابودی خود فرد، که اساساً به مثابه پیوندی با آن کثرت درک می‌شد، بلکه همچنین منجر به نابودی همه شرایط خود اندیشه می‌گردد.

سؤالات بسیارند: آیا فکر کردن بایستی به مثابه یک فرایند روانی درک شود یا، واقعا چیزی که بتوان آنرا بدرستی توصیف کرد، یا فکر کردن به معنای ارنتی همیشه نوعی تمرین در قضاوت نمودن است، و در یک عمل هنجاری و قاعده‌ای در هم آمیخته می‌شود. اگر «من» که فکر میکند بخشی از یک «ما» می‌باشد و اگر «من» فکر می‌کند که متعهد به حفظ «ما» است، چگونه ما رابطه بین «من» و «ما» را درک می‌کنیم و چه پیامدهای مشخصی، فکر کردن برای قواعد حاکم بر سیاست و بویژه رابطه انتقادی با قانون جاری دارد؟

کتاب ارنت در مورد ایشمن بسیار ستیزه جویانه است. اما ارزش یادآوری را دارد که وی فقط مسأله دادگاه‌های اسرائیل و روشی که آن‌ها ایشمن را به مجازات مرگ محکوم نمودند، را مطرح نمی‌کند. او همچنین خود ایشمن را بخاطر فرموله کردن و اطاعت از مجموعه‌ای از قوانین مضر نیز سرزنش می‌نماید.

یکی از ویژگی‌های بلاغی کتاب وی در مورد ایشمن این است که مکرراً، به

نزاع با خود او ختم می شود. در اکثر موارد، ارننت از دادگاه و او به عنوان شخص سوم گزارش می دهد، اما لحظاتی وجود دارند که ارننت وی را مستقیماً مورد خطاب قرار می دهد، البته نه در دادگاه بلکه در متن خود. یکی از چنین مواردی وقتی است که ایشمن ادعا می کند که او در اجرای راه حل نهایی فقط به عنوان فرمانبردار عمل کرده است، و اینکه او چنین حکم اخلاقی را از خواندن کانت استنتاج کرده بود.

ما میتوانیم تصور کنیم که چنین لحظه‌ای برای ارننت چقدر تکان دهنده به شکلی مضاعف بوده است. اینکه ایشمن احکام هولوکاست را فرموله و اجرا کرده بود، قطعاً به اندازه کافی بد بود، اما گفتن اینکه، همچنان که او گفت، که در تمام طول عمر خود بر اساس احکام کانتی زندگی کرده است، از جمله اطاعتش از اقتدار نازیها، دیگر بیش از حد بود. او در تلاش برای توضیح نسخه کانتی خود به «وظیفه» متوسل شد. ارننت نوشت: «اشکارا، این تکان دهنده و شنیع و غیر قابل درک بود، چرا که فلسفه اخلاق کانت چنان بدقت به قضاوت آدمی وابسته است که اطاعت کورکورانه را غیر ممکن می سازد.»

ایشمن در توضیح تعهدات کانتی خود حرفهای متناقضی زد. او از یک طرف، توضیح می دهد که: «منظور من از تذکر در مورد کانت این بود که اصل اراده من همیشه باید به گونه‌ای باشد که بتواند به اصل قوانین کلی تبدیل شود.» و با این وجود، او خود اذعان می کند که وقتی او مسئول اجرای هولوکاست شده بود، او از زندگی بر اساس اصول اخلاقی کانت دست کشید. ارننت توضیح خود ایشمن را نقل می کند: «او دیگر 'آقای اعمال خود' نبود، و... او 'قادر به تغییر هیچ چیزی نبود'».

هنگامی که ایشمن در میان توضیح مبهم خود امر مطلق را چنین فرموله می کند که فرد باید طوری عمل کند که پیشوا انرا تأیید نماید، و یا به گونه‌ای که خود پیشوا بدان عمل می نماید، ارننت جواب سریعی می دهد درست مثل اینکه بخواهد صدایش را به او برساند: «مطمئن باشید، کانت هرگز قصد گفتن چنین چیزی را نداشته است، بر عکس، برای او هر کسی، از لحظه‌ای که شروع به عمل می نماید، یک قانونگذار محسوب می شود؛ فرد با استفاده از «عقل عملی» خود اصولی را می یابد که می تواند و می باید اصول قانونی باشند.»

ارننت این تمایز بین عقل عملی و اطاعت را در ایشمن در اورشلیم در سال مطرح ۱۹۶۳ می کند و هفت سال بعد او مجموعه سخنرانی‌های مؤثر خود در مورد فلسفه سیاسی کانت در مدرسه جدید تحقیقات اجتماعی در

شهر نیویورک را آغاز می‌کند. به گونه‌ای، ما می‌توانیم بسیاری از کارهای بعدی ارنت، از جمله کار وی در مورد رضایت، قضاوت و مسئولیت، به شکل بحث مطولی با ایشمن در مورد قراءت صحیح کانت، تلاش مشتاقانه وی برای اصلاح کانت از تفسیر نازیستی آن و برای جمع‌آوری متون کانت، درست بر علیه مفهوم اطاعت بی‌قید و شرط در پشتیبانی از یک قانون جنایی و رژیم فاشیستی را درک می‌کنیم.

از بسیاری از جهات، رویکرد ارنت بخودی خود بسیار شگفت‌انگیز می‌باشد، از آنجا که وی در میان بسیاری از چیزهای دیگر تلاش دارد تا از رابطه بین یهودیان و فلسفه آلمانی در برابر آن‌هایی که در فرهنگ و اندیشه آلمانی بذر ناسیونالیست سوسیالیسم را می‌بندد، دفاع کند. در این راه، دیدگاه او یادآور هرمان کوهن می‌باشد که در اوایل قرن بیستم به شکل غم‌انگیزی استدلال می‌کرد که یهودیان در آلمان امنیت و تعلقات فرهنگی بیشتری نسبت به هر پروژه صهیونیستی که آن‌ها را به فلسطین ببرد، خواهند یافت.

جهان شمولی اندیشه کوهن متعلق به فلسفه آلمانی بود، تا اینکه بفکر مدل‌های بین‌المللی و جهانی باشد که ممکن بود بتواند الترناتیوی برای هر دو ملت-دولت را فراهم کند. ارنت ساده لوحی کوهن را نداشت و حافظ انتقاد مهمی از ملت-دولت بود. او پروژه کوهن را در یک فلسفه سیاسی و اجتماعی جدید بگونه‌ای تازه فرمول بندی کرد: صادقانه ماندن با کانت و یا، دقیقتر، او را در شکل تازه‌ای برای یک فلسفه سیاسی و اجتماعی معاصر فرموله بندی کردن واقعاً می‌توانست ایشمن و دار و دسته اش را متوقف کند، و این می‌توانست نوع جدیدی از دادگاه نسبت به آنچه که وی در اورشلیم شاهدش بود را ایجاد کند، و نیز این می‌توانست رهایی بخش رسالت فلسفی آلمانی-یهودی باشد، آنچه که او تلاش کرد با خود به نیویورک آورد.

آنچه که پیش پا افتاده و مبتذل شده بود، حمله به اندیشه بود، و این بخودی خود، برای او ویرانگر و دارای اهمیت بود. برای ما قابل توجه است که بدون شک ارنت اعتقاد داشت که فقط فلسفه می‌توانست جان میلیون‌ها انسان را نجان دهد.

«پوپولیسم یک ضرورت است»

بزودی در کشورهای عضو اتحادیه اروپا، مردم برای انتخابات پارلمان به پای صندوقهای رأی میروند. نشریه اروپایی در اوایل سال جاری، مصاحبه‌ای با خانم موف در مورد وضعیت کنونی اروپا صورت داد که متن کامل آن در زیر می‌آید. خانم شانتال موف محقق علوم سیاسی است و در زمره پست مارکسیستهای معروف معاصر قرار دارد. وی سابقه طولانی همکاری با ارنستو لاکلائو را دارد و این دو مؤلف کتاب‌های متعددی در باز تعریف سیاست و استراتژی‌های جدید جنبش چپ هستند. خانم موف تحقیقات گسترده‌ای در مورد ظهور و خصوصیات پوپولیسم راست در اروپا انجام داده است. وی در حال حاضر مشغول تدریس در دانشگاه وست مینستر در انگلستان، جایی که او مرکز مطالعات دموکراسی را هدایت می‌کند، می‌باشد. کتاب‌های متعددی از موف در ایران به چاپ رسیده است. [Mouffe, موف تلفظ می‌شود، ولی او در ایران معروف به موفه است. در اینجا هر دو اسم موف و موفه بکار برده شده است م]

مصاحبه با شانتال موفه

برگردان: رضا جاسکی

اروپایی: خانم موف، شما استدلال می‌کنید که در اتحادیه اروپا بسیاری از کشورها در یک وضعیت «پسا-سیاسی» بسر می‌برند. منظورتان از طرح این موضوع چیست؟

موف: منظور این است که در اروپا واقعاً دیگر تفاوت قابل توجهی بین سیاست احزاب مرکز-چپ و مرکز-راست وجود ندارد.

اروپایی: چگونه؟

موف: احزاب مرکز-راست و مرکز-چپ عرضه کننده گونه‌های مختلف یک نوع سیاست هستند. احزاب مرکز-چپ یک الترناتیو برای جهانی شدن نئولیبرالی که توسط مرکز-راست ترویج می‌شود، ارائه نمی‌دهند. تنها

چیزی که مرکز-چپ می تواند انجام دهد مدیریت قدری انسانی تر آن است. این، یک نوع اجماع و اتفاق نظر مرکز است که مردم را بدون یک گزینه واقعی در میان الترناتیوهای مختلف رها می کند.

اروپایی: پیامد چنین امری چیست؟

موف: یا مردم علاقه خود به سیاست را از دست می دهند-به همین دلیل امتناع از رأی دادن بسیار زیاد شده است-یا اینکه مردم به رأی دادن به احزاب پوپولیستی دست راستی تمایل پیدا می کنند، همانطور که ما امروز در خیلی از کشورها شاهد این موضوع هستیم. احزاب پوپولیستی حداقل تظاهر به ارائه یک الترناتیو می کنند: آنها مخالف نظم حاکم هستند؛ آنها خواسته‌های مردم را به حساب می آورند و ادعا دارند که از طرف آنها صحبت می کنند. از این رو، من فکر می‌کنم که این وضعیت پسا-سیاسی، ریشه رشد موفقیت آمیز احزاب پوپولیستی راست گرا در سراسر اروپاست.

اروپایی: بنابراین اگر بخواهیم اینرا به شکل تحریک امیزی عنوان کنیم: آیا می‌توان گفت که اتحادیه اروپا به منظور ایجاد یک بحث واقعی، نیاز به احزاب پوپولیستی بیشتری دارد؟

موف: ما باید در مورد اینکه چه نوع پوپولیسمی مطلوب است صحبت کنیم. بطور کلی گرایش برای ارزیابی پوپولیسم به مثابه پدیده‌ای عمیقاً منفی و ذاتاً عوام فریب وجود دارد. اما در حقیقت ضرورت خاصی برای پوپولیسم در امور سیاسی وجود دارد.

اروپایی: منظورتان چیست؟

موف: برای من سیاستهای دموکراتیک مربوط به پدید آوردن یک ما، یک عزم جمعی می باشد. این، آن چیزی است که پوپولیسم در اجرای آن تلاش دارد و نیز به همین دلیل فکر نمی‌کنم که پوپولیسم ضرورتاً غیر دموکراتیک باشد. البته، ما بایستی پرسسیم، چگونه برای ترویج سیاست‌های دموکراتیک، باید این «مردم» ایجاد شود.

«بازگشت کامل به سیاست صرفاً ملی»

اروپایی: و احزاب دست راستی به این سؤال چگونه پاسخ می دهند؟

موف: هنگامی که آن‌ها در مورد «مردم» صحبت می کنند، آن‌ها به نهادی اشاره دارند که مقوله خاصی از مردم را در بر می گیرد و مهاجران از آن حذف می شوند. معمولاً این، با یک گفتمان بیگانه ستیزی که البته برای دموکراسی بسیار منفی است، همراه می شود. اما بیاد داشته باشیم که محتملاً در یک پوپولیسم چپگرا مفهوم مردم به شکل متفاوتی ساخته می شود؛ آن شامل هم مهاجرین و همه مردمی که در آن کشور خاص مشغول به کار هستند، می گردد. دشمنان مردم در این نوع پوپولیسم نه مهاجرین بلکه شرکتهای بزرگ فراملیتی و همه نیروهای جهانی نئولیبرالی هستند. برای من، گسترش پوپولیسم چپ، تنها راه مبارزه با پوپولیسم در حال رشد راستگرا می باشد.

اروپایی: یعنی آتش را با آتش خاموش کردن- می توان چنین چیزی گفت.

موف: همانطور که گفتم: در بسیاری از کشورها، پوپولیست های راستگرا، آنهایی هستند که با بخش مردمی صحبت کرده و بدانان متوسل می شوند. آنچه که ما بطور روزافزونی شاهد آن هستیم این است که احزاب سوسیالیستی، سوسیال دمکرات، و یا کارگر طبقات مردمی را ترک کرده اند. آن‌ها بیشتر هم خود را صرف نمایندگی طبقه متوسط می کنند. در نتیجه بخشهای زیادی هستند که احساس می کنند توسط احزاب سیاسی چپ موجود نمایندگی نمی شوند. به همین دلیل است که آن‌ها گرایش جذب شدن به پوپولیسم راستگرا را دارند. هم در فرانسه، با مارین لوپن و جبهه ملی، و هم در اتریش، با هاینس- کریستیان اشتراخه و حزب آزادی اتریش، پوپولیستهای راستگرا بطور فزاینده ای آنچه که اساساً از گفتمان چپ دزدیده اند را به مضماین بحثهای خود افزوده اند. دفاع از دولت رفاه و بخش دولتی فقط دو نمونه از حوزه مباحثی هستند که احزاب سوسیالیستی و سوسیال دمکرات سالهاست آن‌ها را بخاطر انتخاب ایدئولوژی نئولیبرالی ترک کرده اند.

اروپایی: شما استدلال کرده اید که اغلب احزاب پوپولیستی تنها احزابی هستند که ادعا دارند الترناتیو واقعی سیاستهای میانه هستند. اما در

اغلب موارد، الترناتیوهای ارائه شده کاملاً تخیلی هستند.

موف: قطعاً! برنامه سیاسی مارین لوپن یک فاجعه برای فرانسه خواهد بود. او می‌خواهد از اتحادیه اروپا خارج شود، او می‌خواهد یورو را ترک کند و او می‌خواهد مرزهای فرانسه را ببندد-یک بازگشت کامل به سیاستهای خالص ملی. البته این واقعی نیست. برنامه لوپن از دیدگاه اخلاقی نیز کاملاً غیر قابل قبول است. این عمیقاً بیگانه ستیزانه است. از نظر لوپن، مسلمانان دشمنان مردم فرانسه هستند. او آنها را به مثابه تهدیدی برای اصول سکولار جمهوری فرانسه معرفی می‌کند. ما شاهد یک پدیده مشابه در هلند توسط گِرت ویلدرس هستیم. فرض بر این است: مسلمانان قابل ادغام شدن نیستند چرا که آنها ارزش‌های ما در مورد برابری همجنسگرایان، زنان و غیره را نمی‌توانند قبول کنند. البته چنین سیاستهایی با مفهوم کثرت‌گرایی دمکراسی همخوانی ندارد.

اروپایی: شما در مورد شانسه‌های پوپولیسم چپ صحبت کردید. آنها چه راه‌حلهایی در مقابل پوپولیسم راستگرا ارائه می‌دهند؟

موف: پوپولیسم چپ بایستی از طریق ارائه راه‌حلهای دیگر و با تلاش در یافتن راههای مقابله با جهانی شدن نئو لیبرالی علایق مردم را در نظر بگیرد. البته، هدف رد جهانی شدن نیست-چون این انجام شدنی نیست- بلکه مبارزه برای یک نسخه جایگزین آن است. احزاب پوپولیستی راستگرا کاملاً جهانی شدن را رد می‌کنند. آنها می‌خواهند دوباره به‌به دولت ملی سنتی برگردند، که امروز غیر ممکن است. سؤال دشوار برای چپ این است که چگونه هم مطالبات مردمی که خواهان یک الترناتیو برای لیبرالیسم هستند را مد نظر داشته باشد و هم آنچه که در شرایط حاضر یک الترناتیو واقع‌بینانه می‌تواند باشد را پیش‌بینی کند.

اروپایی: آیا این گفته که پوپولیسم چپگرا، راه حل مبارزه با پوپولیسم راستگرا می‌باشد، به نوعی ساده‌کردن قضیه نیست؟ در هر حال، حتی پوپولیسم چپ هم گونه‌ای از پوپولیسم است.

موف: بله، اما همانطور که گفتم، پوپولیسم به خودی خود چیز بدی نیست! نکته من این است که پوپولیسم یک بعد لازم سیاستهای دموکراتیک است.

در نظر گرفتن خواسته‌های مردم و ایجاد یک عزم و اراده جمعی، یک ضرورت است. مسأله بسیار مهم این است که چگونه «مردم» ساخته شود. این از ما اقرار به بعد دیگری که بسیار مهم است را طلب می‌کند: نقش عشق و شورمندی در سیاست.

«تجسم نئولیبرالی از پروژه اروپا»

اروپایی: منظورتان از «شور در سیاست» چیست؟

موف: این به هر چیزی که مربوط به بعد عاطفی است و در سیاست بسیج کننده است اشاره دارد. بعد عاطفی مبدأ اشکال جمعی هویت محسوب می‌شود. برای ایجاد مردم شما نیاز به یک عزم جمعی که بتواند هویت مردم را با یک پروژه ایجاد کند، دارید. اما در شرایط پسا-سیاسی که ما در حال حاضر از سر می‌گذرانیم، هم مرکز-راست و هم مرکز-چپ میانه اعتقاد دارند که شورمندی چیزی است که فقط انتهای راست طیف سیاسی می‌تواند از آن استفاده کند. بنظر من این ارزیابی بسیار خطرناک است.

اروپایی: چرا؟

موف: اگر شما بعد عاطفی را بدست پوپولیست‌های راستگرا بسپارید، دیگر هیچ راهی برای مبارزه با آنها ندارید. نه فقط باید به این بعد عاطفی اعتراف نمود، بلکه باید این را نیز تشخیص داد که بعد عاطفی می‌تواند به شکل بسیار متریقی تری مورد استفاده قرار گیرد. دو شور اصلی در سیاست امید و ترس هستند. پوپولیست‌های راستگرا از ترس استفاده می‌کنند- به همین دلیل آنها بر علیه مهاجرین می‌جنگند. و این بسیار مهم است که پوپولیست‌های چپگرا احساس امید را بسیج کنند: برای آنکه نشان دهند در شرایطی که شکاف بین غنی و فقیر در حال افزایش بوده و دولت رفاه در حال تخریب، یک الترناتیو وجود دارد. پوپولیست دست راستی بسیار آگاه از اهمیت استفاده از این بعد عاطفی است. برای چپ بسیار مهم است که بدان اقرار نموده و با مداخله، بسیج و پرورش نتیجه آن، اشکال هویتی که باعث تعمیق دموکراسی می‌گردند را ایجاد کند.

اروپایی: بنابراین آیا شما فکر می‌کنید که پوپولیسم- بخاطر استفاده اش از شورمندی- یک شانس برای اتحادیه اروپا می‌باشد و می‌تواند در غلبه بر اجماع چپ و راست میانه کمک کند؟

موف: شاید، اما نه وقتی که ما از پوپولیسم راستگرا صحبت می‌کنیم. من فکر می‌کنم که ایجاد گونه‌ای از پوپولیسم چپگرا مهم خواهد بود.

اروپایی: این چگونه می‌تواند بوقوع پیوندد؟

موف: بایستی مردم اروپا را حول پروژه ای جمع کرد که نوع دیگری از اروپا را مطرح می‌کند. من معتقدم که فقدان الترناتیو برای اروپای نئولیبرالی حاضر، یکی از دلایلی است که خیلی‌ها دست رد به سینه اتحادیه اروپا می‌زنند- چیزی که اغلب به مثابه بحرانِ پروژه اروپا معرفی می‌شود. با این حال، من فکر می‌کنم که این بحرانِ تجسمِ نئولیبرالیِ پروژه اروپا می‌باشد.

اروپایی: یعنی نه خود اتحادیه اروپا بلکه بیشتر وضعیت امور جاری زیر علامت سنوال است.

موف: دقیقاً. تا همین چندی پیش، مردم می‌توانستند اتحادیه اروپا را از آن خود بدانند. اما در طی ده سال گذشته همه چیز تغییر کرده است: ما شاهد رشد روزافزون بدبینی به اروپا و نفی یورو هستیم. برای من دلایل این امر واضح است: امروز مردم نمی‌توانند خود را با اروپای نئولیبرال شناسایی کنند. آنها این تجربه را دارند که اروپا مشکلات و نگرانی هایشان، مخصوصاً وقتی که مربوط به کار است، را در نظر نمی‌گیرد. درست برعکس: بسیاری از سیاستهای اروپایی کار را از بین می‌برد.

«احزاب به خودی خود کافی نیستند»

اروپایی: برای تغییر این موضوع چه باید کرد؟

موف: ما نیاز به ایجاد یک پروژه اروپایی که مردم بتوانند خود را با آن تداعی کنند داریم. مردم باید این را بدانند که اگر آنها خواهان یک اروپای

نئولیبرالی نیستند، همیشه امکان ایجاد اروپای دیگری را دارند. با این حال آنچه که من تاکنون مشاهده کرده‌ام این گرایش است که منتقدین اروپای نئولیبرالی همیشه به مثابه ضد اروپایی معرفی شوند. در حالی که این چنین نیست.

اروپایی: آیا شما نمونه‌ای دارید؟

موف: مورد انتخابات سال ۲۰۱۲ یونان بسیار جالب است. وقتی که الکسیس تسپیراس و اتحاد منتقدین-اروپای وی سیرزا- که برای من نمونه یک حزب پوپولیسم چپگرا می باشد- پیروز نشد، همه نفس راحتی کشیدند: خدا را شکر که طرفداران اروپا پیروز شدند! اما تسپیراس ضد اروپایی نبود! او هیچ‌گاه پیشنهاد ترک اتحادیه اروپا و یا یورو را نداد. آنچه که وی و اتحاد او می خواست، یک رفرم اروپایی بود. من فکر می‌کنم این آن چیزی است که ما نیاز داریم- ما باید این را درک کنیم که مردمی که خواهان یک اروپای متفاوت هستند، ضد اروپایی نیستند.

اروپایی: چگونه می‌توان بر این درک که همیشه منتقدان پروژه اروپا قطعاً ضد اروپایی هستند غلبه کرد؟ من می‌دانم که این اختلاف جایگاه مهمی در نظریه اگونیسم شما دارد.

موف: در پارلمان اروپا اتحاد احزاب چپ وجود دارد که منتقد وضعیت فعلی اتحادیه اروپا می باشد. جالب این است که ما در سراسر اروپا شاهد شکل‌گیری گروه‌هایی هستیم که در پی ساختن نوع دیگری از اتحادیه اروپا می باشند. و من اعتقاد دارم که این حائز اهمیت زیادی است که این گروه‌ها دست به دست هم دهند، چرا که امروز آن‌ها بسیار پراکنده هستند. من عمیقاً به اهمیت پیوستن نیروها، با اشکال سنتی تر نمایندگی و جنبش‌های جدید اجتماعی، به یکدیگر اعتقاد دارم.

اروپایی: آیا این هم‌اکنون در حال وقوع نیست؟

موف: نه، چرا که موضعی وجود دارد- نمونه آن ایندیگنادوس و جنبش اشغال- که ادعا می‌کند ما نیاز به طرد مؤسسات دمکراسی انتخابی داریم. این ایده در بسیاری از جنبش‌های اجتماعی بر این مبتنی است که ما نیاز به یک مدل دموکراتیک کاملاً مختلف و افقی داریم. که ما احتیاجی به

احزاب نداشته، چرا که آنها فرتوت شده اند. ولی من به این اعتقاد ندارم. من فکر می‌کنم که احزاب برای دموکراسی ضروری هستند. در یک دموکراسی کثرت گرا، احزاب نقش حیاتی در اجازه دادن به نهادینه شدن اختلافات دارند. اما احزاب به خودی خود کافی نیستند. آنها نیاز به کار با جنبشهای اجتماعی دارند. آنچه که نیاز داریم همکاری بین جنبشهای اجتماعی و احزاب است.

اروپایی: اغلب از فقدان وجود بحث در سطح اروپا انتقاد می‌شود. برای ترغیب بحث چه کاری می‌توان انجام داد؟

موف: من فکر می‌کنم ما نیاز به سیاسی کردن اروپا و ترک این دیدگاه که اروپا گونه‌ای از نظم و ترتیب نهاد بی‌طرفی است، داریم. من فکر می‌کنم این نیز دلیل دیگری باشد که عدم وجود بحثی واقعی در مورد اینکه ما در پی چه نوع اروپایی هستیم را توضیح می‌دهد. مبارزه بین درک چپگرایانه و راستگرایانه از اروپا بایستی ترویج و ارزش‌گذاری شود. چنین بحثی قطعاً به پرورش علاقه در بین مردم کمک می‌کند. عدم علاقه به نتایج انتخابات اروپا از این احساس سرچشمه می‌گیرد که در اینجا هیچ خطری وجود ندارد.

«موسسات می‌توانند رادیکال شوند»

اروپایی: یعنی ما نیاز به راه‌های رادیکال داریم؟

موف: این وابسته به این است که منظور شما از «رادیکال» چیست. موضوع از بین بردن نظم موجود و رها کردن بازار نیست. برای من، مشکل این است که مدل انگلیسی-آمریکایی بطور فزاینده‌ای در اروپا مسلط شده است. ما بایستی هسته اصلی هویت اروپایی را باز یابیم. این تقریباً در سوسیال دموکراسی با تأکید بر برابری، حقوق اجتماعی، و دولت رفاه معین شده است. قطعاً این نیاز وجود دارد که آن با شرایط امروز سازگار شده و مطالبات جنبشهای اجتماعی در آن گنجانده شود. من نمی‌گویم که ما باید به دولت رفاه سی سال پیش برگردیم. اما این ارزش‌ها-حقوق اجتماعی و روشهایی که بتوان آنها را اجرا نموده و عمیق‌تر کرد-چیزهایی بسیار

مهمی هستند. من کاملاً مطمئن هستم که اگر این در مرکز سیاست اروپایی می بود، مردم دوباره علاقه مند می شدند و می توانستند پروژه اروپا را از آن خود بدانند.

اروپایی: شما معروف به سکه زدن اصطلاح «دموکراسی رادیکال» هستید. اتحادیه اروپایی دموکراتیک رادیکال شبیه چیست؟

موف: منظور من از دموکراسی رادیکال، رادیکالیزه شدن نهادهای لیبرال-دموکراتیک می باشد. بسیاری از مردم به اشتباه چنین درک کرده اند که پروژه دموکراسی رادیکال مستلزم طرد نهادهای لیبرال-دموکراتیک دموکراسی پارلمانی است. اما این چنین نیست.

اروپایی: آن در عوض نیاز به چه چیزی دارد؟

آن نهادهای دموکراتیک حاضر را گسترش و عمیق تر خواهد کرد. بدین خاطر، روش پروژه دموکراسی رادیکال برخلاف درکی است که می گوید ما نیاز به انقلاب داریم، که برای ایجاد دموکراسی واقعی لیبرال دموکراسی بایستی تخریب شود. من چنین قصدی ندارم. نهادهای لیبرال-دموکراتیک می توانند رایکالیزه شوند؛ آن ها می توانند دموکراتیک تر گردند. کار در میان سیستم به معنی تبدیل نهادهای آن است، آن ها را پاسخگوتر و انتخابی تر نمودن است- و این هدفی است که احزاب و جنبشهای اجتماعی برای رسیدن به آن، نیاز به همکاری با یکدیگر را دارند.

اروپایی: آیا این نوع پروژه دموکراتیک واقعی است؟ حداقل بسیار سخت و دشوار است؟

موف: اصلاح طلبی رادیکال یا پروژه سوسیال دموکراسی رادیکال چیزی است که از طریق نقد مستمر نهادهای لیبرال دموکراسی قابل تصور است؛ اگر ما قبول کنیم که اصول اخلاقی و سیاسی لیبرال دموکراسی آزادی و برابری برای همه است، نگاه نمی توان پرنسیپ رادیکال تری یافت. پروژه دموکراسی رادیکال شامل سوق دادن جوامع ما به شکلی واقعی در جهت اجرای عملی آرمانهایی است که آنها اعلام کرده اند.

بر گرفته از گفتگوی جولیا کوربیک با شانتال موف، ۱۵ ژانویه ۲۰۱۴

جهد، ایده و تاریخ

خانم پاتریشیا کرون (Patricia Crone؛ متولد ۱۹۴۵، دانمارک) از شرق شناسان معروف عصر حاضر است که کتاب‌ها و رسالات زیادی در مورد چگونگی پیدایش اسلام، تاریخ اسلام و تحولات اندیشه سیاسی و حقوقی اسلامی دارد. از او کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام به فارسی ترجمه شده است. خانم کرون استاد مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون می‌باشد. در اینجا می‌توانید متن مقاله و پرسش و پاسخی را مطالعه کنید که اگر چه سالها پیش، سال ۲۰۰۷، در سایت «openDemocracy» منتشر شد ولی همچنان اهمیت خود را حفظ نموده است. لطفاً توجه داشته باشید که در متن گاهی به افرادی که دیگر در قید حیات نیستند اشاره می‌شود که با توجه به قدمت مقاله قابل درک است.

اثر: پاتریشیا کرون

برگردان: رضا جاسکی

جهد چیست؟

جهد موضوعی است که فهم آن برای غیر مسلمان مشکل است. در واقع، در آن هیچ چیز عجیب و غریبی وجود ندارد. تنها چیزی که باید بخاطر داشت این است که جنگ مقدس نه نقیض صلح بلکه بیشتر جنگ دنیوی-مبارزه برای دستیابی به اهدافی که خارج از دین قرار دارد- است. اینکه مردمی که در اجرای آن می‌کوشند جنگ طلب بوده و یا نه موضوع دیگری است.

با طرح این نظر کلی، اجازه دهید که من چهار سؤالی که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌دهم را مطرح کنم. آن‌ها عبارتند از: جهد، جدا از مفهوم عام آن به معنای جنگ مقدس، دقیقاً به چه معنی است؟

آیا این حقیقت دارد که اسلام با زور گسترش یافت؟
آیا مسلمانان زمان قدیم هیچ‌گاه احساس بدی نسبت به جنگهای مذهبی نداشتند؟

چه ارتباطی میان همه این موضوعات و دنیای امروز وجود دارد؟ (باید تأکید کنم زمانی که به این موضوع می پردازم دیگر بعنوان متخصص صحبت نمیکنم.)

آیا اسلام با زور گسترش یافت؟

سؤال دوم مطرح شده در این مقاله عبارت از این بود: آیا این حقیقت دارد که اسلام با زور گسترش یافت؟

پاسخ این سؤال این چنین است، از یک نظر، بله، اما حتی این نیز نیاز به توصیف محتاطانه ای دارد. جنگ نقش مهمی هم در ظهور اسلام و هم در انتشار بعد از آن بازی می کند. اما بعضی از نقاط، مثل مالزی و اندونزی، بدون هیچگونه جنگی اسلامی شدند. از همه مهمتر، حتی وقتی که اسلام توسط جهاد گسترش یافت، روند آن به شکلی نیست که تصور می شود. مردم معمولاً فکر می کنند رزمندگان مقدس نیز مانند چارلز کبیر[پادشاه فرانسه که بنیانگذار اولین امپراطوری اروپایی بود.] که ساکسون ها را وادار به تغییر مذهب نمود، و برای نابودی باورهای غلط در کل جامعه می جنگید، عمل می کردند. اما این مدل در تاریخ اسلام بسیار کمیاب است. تأثیر جنگ معمولاً غیرمستقیم بود.

علما معتقد بودند که همه کافران می بایستی تحت سلطه مسلمین قرار گیرند، اما یهودیان و مسیحیان خدای حقیقی را می ستودند و اجازه داشتند که در ازای پرداخت مالیات سرانه [جزیه]، تحت حفاظت مسلمانان قرار گیرند. غیرمسلمانان دیگر مشرک محسوب می شدند. اما با آنان چگونه رفتار می شد؟ یک توافق عمومی وجود دارد که بنا بر آن، اعراب عربستان در زمان محمد اجازه یافتند بین اسلام و شمشیر یکی را انتخاب کنند، و آن چنان که یکی از فقهاء اولیه مطرح می کند، اعراب از آنجا که دارای هیچ مذهبی نبودند، در مقابل این انتخاب قرار گرفتند. (الحاد نوعی از دین محسوب نمی شد.) این بهترین نمونه مدل چارلز بزرگ، اگر من بتوانم آنرا اینگونه خطاب کنم، از طرف مسلمین محسوب می شود؛ و این یک الگوسازی حقوقی از تاریخ است تا اینکه گزارش تاریخی باشد.

برخی از فقهاء اصرار داشتند که باید با همه مشرکین بدین گونه رفتار کرد؛ کسانی که حاکمیت انحصاری خدا را نمی پذیرند، اجازه زندگی ندارند. بعضی دیگر بنا به دلایلی اعتقاد داشتند که اعراب استثنا بودند؛ همه

ملحدین میتوانند در ازاء پرداخت جزیه به همان شیوه یهودیان و مسیحیان، تحت حفاظت مسلمین قرار گیرند. این اختلاف نظر در قانون مسلمین حفظ شده است و اسلام گرایان مدرن معملاً از دیدگاه اول طرفداری می‌کنند و بت پرستان و غیر مذهبیون و ملحدان خدا نشناس را برابر قرار می‌دهند (از جمله آنان همکار یوسف عبدالله القرضای است، که در اروپا برای تحمیل تغییر دین به غیر مذهبیون مورد تجلیل و تکریم قرار میگیرد). تا جایی که به کشورهای فتح شده مربوط می‌شد، صبر و تحمل در رسم و سنت قدیم غالب بود. مرتدین تنها کافرانی بودند که چه در تئوری و چه در عمل اجازه حیات نداشتند-امری که امروز به مسأله حادی تبدیل شده است.

اما اگر به مردم اجازه داده می‌شد که مذهب خود را تحت سلطه مسلمین حفظ کنند، چگونه فقها می‌توانستند جهاد را به مثابه یک جنگ تبلیغ مذهبی و میسیونری تعریف کنند؟ چگونه جهاد از دیگر اشکال امپریالیستی، مانند جنگ‌های صلیبی (که مبارزه در راه باز ستانی سرزمین مقدس بود، و نه تغییر مذهب مسلمانان) و نیز توسعه طلبی غیر مذهبی و دنیوی متمایز می‌گشت؟

پاسخ این است که در واقع جهاد فقط جنگ امپریالیستی معمولی بود، و بر این اساس که به تغییر مذهب منجر خواهد شد، انجام و یا حداقل توجیه می‌گشت. و دیر یا زود، اگر چه نه بطور مستقیم، بلکه به اشکال مختلف معمولاً به کسب آن نیز نائل می‌شد. مسلمانان قبل از هر چیز تعداد زیادی اسیر می‌گرفتند. اغلب به اسراء مرد حق انتخاب بین مرگ و زندگی داده می‌شد، و یا اینکه آنها به منظور جلوگیری از اعدام، بمیل خود ایمان به مذهب مسلمین را اعلام می‌کردند. از همه مهمتر، معمولاً اسرا به عنوان برده فروخته می‌شدند، و از آنجا که اکثر برده داران مسلمان بودند، اسارت آنها تقریباً همیشه به تغییر مذهب ختم می‌شد.

و مهمتر از هر چیز، حاکمین مسلمان به همراه فقها و علمای دینی برای ساختن مسجد، اجرای قوانین اسلام، اعمال محدودیت برای ساخت خانه‌های غیر مسلمین و دیگر اقدامات تبعیض آمیز به منطقه فتح شده نقل مکان می‌کردند، بطوری که ساکنان اصلی در کشور خود به جزیه دهنده و خراجگزار مبدل می‌شدند. اگر چه آنها لزوماً مورد آزار و اذیت قرار نمی‌گرفتند. عموماً پیشینه تحمل مسلمانان خوب است. (بدیهی است که نمونه‌های متنابهی از انواع اذیت و آزار وجود دارد؛ بطور کلی اینکه اقلیت‌های مذهبی در دوران حکومت مسلمین درمقایسه با حکومت مسیحیان در شرایط دوران میانه وضع بهتری داشتند، جای شکی نیست،

هر چقدر که این ادعا مبتذل شده باشد.) اما غیر مسلمانان بزودی به این نتیجه می‌رسیدند که تاریخ آنان سپری شده است، و همه اتفاقات در جای دیگری صورت می‌گرفت، و کم کم به این احساس می‌رسیدند که دوران اعتقاداتشان به سر آمده است. بنابراین اندک اندک آن‌ها نیز تغییر مذهب می‌دادند و این شیوه ای بود که واقعاً اهمیت داشت. بطور خلاصه، معمولاً جهاد در انتشار و گسترش اسلام به همان شکلی استفاده می‌شد که امپریالیست‌های قرن نوزده اروپایی فرهنگ غربی (و/یا مسیحی) را گسترش دادند: هیچ‌کس مجبور به قبول مدرنیته غربی، و یا مسیحیت، نشد، اما امپریالیست‌ها با استقرار خود به مثابه نخبگان مسلط سیاسی، اعتقادات و نهادهای خود را چنان تشویق می‌کردند که مقاومت در برابر آن مشکل بود. علمای مسلمان قرون میانه از این تأثیر کاملاً آگاهی داشتند، آن‌ها هرگز در نفی نقش جنگ در توسعه اسلام تلاش نمودند.

مسلمانان، اخلاق، و جنگ مذهبی

این مرا به طرح سؤال سوم می‌رساند: آیا هرگز مسلمانان قرون وسطی نگران اعتبار اخلاقی جنگ مذهبی نبودند؟

پاسخ این سؤال عموماً منفی است، اما گاهی اوقات چرا بودند. فقها اصرار داشتند که جنگجویان می‌بایست با نیت درست، برای خدا و نه برای غنیمت بجنگند. همچنین این بحث مطرح بود که آیا اقدام به جنگ مقدس در زیر یوغ یک حاکم غیر قانونی درست بود یا نه (پاسخ سنیان مثبت بود). اما اگر همه چیز به نفع رزمندگان بود، آنگاه فقها متقاعد بودند که این اقدام به بهترین وجهی منافع قربانیان را تأمین می‌کرد. آن‌چنان که معروف است، مردم مغلوبه با زنجیر به «بهشت» کشیده می‌شدند. بدور از هر گونه احساس شرم در استفاده از جنگ، مسلمانان اغلب تأکید داشتند که جنگ مقدس چیزی است که فقط آنان در آن مشارکت می‌جویند، و به عبارتی دیگر، آن‌ها مایل به انجام کارهای بیشتری برای مذهب خود در مقایسه با دیگران بودند. بنا بر گفته خود مسلمانان، آن‌ها راضی به قربانی کردن جان خود برای حفظ جان دیگران بودند. از نظر آنان، این به معنای اثبات اسلام به عنوان تنها مذهب واقعاً جهان شمول بود. اما همیشه مردمان مغلوبه و بیش از همه مسیحیان، اعتقاد داشتند که

استفاده مسلمانان از جنگ اشتباه بوده است، و این کم کم بر مسلمانان نیز تأثیر گذاشت. در اوایل سال ۶۳۴ میلادی، در یک مقاله طولانی و تبلیغاتی یونانی اعلام شد که به اصطلاح پیامبر باید فریبکار باشد چرا که پیامبران با ارتش و شمشیر نمی آیند. پنجاه سال بعد یک اسقف مسیحی قصداً به خلیفه گفت که اسلام مذهبی است که با شمشیر انتشار یافته و از این رو اسلام نمی‌تواند بر حق باشد. بعد از آن، مسیحیان روی این موضوع پیله کرده اند. در قرنهای یازده و دوازده میلادی، مسلمانان که به وضوح از این موضوع ناراحت بودند، شروع به ذکر این ادعا کردند.

به عنوان مثال، ابواحسن محمد بن یوسف عامری، فیلسوف ایرانی که در سال ۹۹۶ میلادی درگذشت، در جایی با برداشت افراد ناشناسی مخالفت می‌کند که می‌گویند «اگر اسلام مذهب حق می‌بود، می‌بایستی دین رحم و مروت باشد، و کسی که بدان لیبیک گفته است، نمی‌بایستی در آن صورت مردم را با شمشیر مورد حمله قرار داده و اموالشان را تصرف نماید و خانواده‌های آنان را به بردگی کشاند؛ بلکه، او می‌بایستی با تبلیغ مذهبی با استفاده از کلمات و نیروی توضیحات آنها را به اسلام هدایت کند». به عبارت دیگر، دین بر حق با ابزار صلح جویانه گسترش می‌یابد؛ و هر چقدر که مردم در باره خلوص نیت سخن بگویند، باز هم جنگ مقدس فقط یک پوشش مذهبی برای چپاولگری است.

همیشه در این متون این موضوع مشخص نمی‌شود که آیا این اتهامات توسط مسلمانان، و یا غیر مسلمانان مطرح می‌شدند، اما مطمئناً هم‌اکنون این مسلمانان بودند که احساس میکردند ترکیب جنگ و مذهب نادرست بود. به عنوان مثال، طرفداران یکی از رهبران مذهبی بنام ابن کرم معتقد بودند که وی برجسته‌تر از محمد پیامبر بوده است، چرا که او زندگی زاهدانه‌ای داشت و هیچ جنگی را هدایت نکرد. بعضی از مسلمانان (یا مسلمین سابق) همه ادیان رسمی، و نه فقط اسلام، را رد می‌کردند؛ فقط بر این اساس که همه پیامبران، و نه فقط محمد، فریبکار و شیاد بوده و از مذهب برای شروع جنگ و جمع‌آوری قدرت دنیوی استفاده می‌کردند. از همین رو در انزمان لازم می‌نمود که از مفهوم جنگ مقدس دفاع شود.

یکی از جالب‌ترین مدافعات توسط عامری فیلسوف صورت می‌گیرد. او با تبیین جهاد به مثابه جنگ تدافعی به این مسأله پاسخ داد. این آن چیزی است که بسیاری از مدافعین مدرن نیز انجام می‌دهند و گاهی جهاد تهاجمی-جنگ تبلیغی مذهبی- را به مثابه اختراع شرق شناسان خط می‌زنند. (شرق شناسی اغلب به عنوان سطل بزرگ زباله مورد استفاده قرار

میگیرد و مسلمانان مدرن هر آنچه را که مربوط به اسلام قرون میانه دوست ندارند در آن خالی می کنند.) مسلمانان مدرن می خواهند انقدر پیش بروند که حتی جنگهای پیامبر و فتوحات اعراب را بشکل تدافعی، و یا پیشگیرانه در آورند، اما این بیش از آنی است که عامری می توانست خودش را وادار به انجام آن نماید.

اما آنجا که مربوط به خود پیامبر بود، عامری به استدلال ایثارگری تکیه کرد: محمد در پی کسب ثروت مادی و یا قدرت نبود. این موضوع از این واقعیت که وی قبل از ایجاد دولت در مکه، به مدت ده سال در مدینه رنج برد، کاملاً روشن است؛ او بر مردم به خاطر خوبی خودشان غلبه کرد و نه بخاطر منافع شخصی، و ایرانیان به خاطر آنکه اعراب، امپراتوری پارسی را نابود کردند بایستی سپاسگذار باشند؛ نه فقط اعراب با خود حق را با ارمغان آوردند، بلکه آنان را از یک ستم ظالمانه و سلسله مراتب اجتماعی سخت که در آن امپراتوری رواج داشت، رهایی بخشیدند. مسلمانان در همه جبهه ها رهایی بخش بودند. البته، عامری می گوید که محمد ترجیح می داد از شمشیر به هیچ وجه استفاده نکند، اما از آنجا که کافرین بطرز سرسختانه ای مقاومت کردند، چاره دیگری نداشت.

لحن عامری در اینجا شبیه امپریالیستهای انگلیسی قرن نوزده می باشد که بخاطر افراد متمرّد و نافرمانی که انگلیس را علیرغم میل خودش کم و بیش مجبور به گرفتن مسئولیشان نمود، و از این رو دچار رنجش خاطر شده بودند، آنها نیز جنگ را دوست نداشتند اما وقتی که بومیان حاضر به دیدن نور نبودند، کار دیگری از عهده شان بر نمی آمد. یکی باید برای خوبی خودشان به جنگ آنان رود و این اهداف والامنشانه موضع اخلاقی جنگ را به عرش می رساند. این خلاصه پاسخ عامری بود. اما آنچه که مخالفین استدلال می کردند دقیقاً برعکس بود، استفاده از جنگ اهداف مورد ادعا را بی اعتبار و اثبات دینی که قصد اشاعه اش را داشتند، کاذب نشان می داد. بنابراین هر چقدر که مسلمانان بیشتر از وصلت جهاد و خدمت به دین دفاع کردند، تعداد افزونتری از مخالفین غیر مسلمان، به این تفکر که دین اسلام می بایستی ناحق باشد، واکنش نشان دادند. مسیحیان و مسلمانان بدین نحو در طی ۱۴۰۰ سال گذشته، در حال بحث هستند.

در همین حال، کسان دیگری از جهاد با ملاحظه اینکه دین دو عملکرد متفاوت داشته، دفاع نمودند: دین زندگی جمعی را سازماندهی، و در عین حال رستگاری فردی را پیشکش می کرد. مذهب در رابطه با سازماندهی زندگی جمعی، با چگونگی انجام دادن و ندادن هایش، درس اخلاقش،

قانون و جنگش، نسخه‌ای برای نظم اجتماعی-سیاسی می بود. در این رابطه، اعمال زور اجتناب‌ناپذیر، و جنگ مقدس نیز فقط یک شکل انجام آن محسوب می شد. در سطح فردی آن معنویت خالص بود، و از این رو، اجبار غیر ممکن. در اینجا تنها جهادی که فرد می‌توانست در آن بجنگد، به اصطلاح جهادی بزرگ‌تر در مقابل تمایلات شیطانی خود آدمی بود.

بعنوان مثال، علماء مذهبی می گفتند: کسی که باجبار باسلام گرویده است، طبعاً به یک عضو تمام‌عیار جامعه اسلامی بدل می‌گردد و بایستی به عنوان یک مسلمان در انظار عمومی زندگی کند، حتی اگر او در درون خود مؤمن نباشد. او در اینجا از نظر وابستگی سیاسی و اجتماعی چنین اجباری را دارد، اما هیچ‌کس نمی‌تواند او را به زور معتقد کند. در واقع، آنها می‌گفتند، هیچ‌کس نمی‌تواند بداند در درون مردم چه می‌گذرد، و این مربوط به کس دیگری نیز نیست: این فقط و فقط مربوط به فرد و پروردگار اوست. اما آنچه که مردم در بیرون انجام می‌دهند، دیگران را نیز متأثر می‌نماید و بایستی تنظیم و کنترل شود. اگر فردی اجباراً مسلمان شده است، اسیر زندگی کردن به شیوه مسلمانان است، بقیه قضایا مربوط به خود اوست. علمای یاد شده، در ادامه معتقد بودند که این شانس نیز وجود دارد که او و یا بچه‌هایش، روشنایی را کشف نموده و با طبع خاطر به مؤمن صادق بدل گشته و سپاسگزار از اینکه بزور به اسلام گرویده‌اند.

این فرمول بندی مدعی بود که جهاد بهتر از جنگ غیر مذهبی است. بر خلاف اسکندر کبیر، محمد مردم را در جامعه‌ای متحد کرد که آنها قدرت انتخاب این را داشتند که رهایی یابند، آنها توانایی این را داشتند که با چشم خود ببینند، و قدرت انتخاب این را که به مؤمنین واقعی بدل گردند. اما این فرمول بندی، اعتقاد درونی را به عنوان چیزی که خود فرد کنترل کامل آنرا در دست داشت، به حال خود رها می‌کرد.

برای افراد مدرن، درک این استدلال آسان است، یا حداقل آمریکایی‌ها گرایش به این دارند که یک هدف اخلاقی والا، جنگ را مشروع می‌سازد-تا وقتی که هدف مربوطه، هیچ کاری با ایمان فردی نداشته باشد. اهداف اخلاقی که آنها در سر دارند کاملاً دنیوی هستند و نه در حد پایین‌تر مذهبی؛ و رستگاری که از آن صحبت می‌شود، رستگاری در این دنیا است. اما آنها این تمایل را نیز دارند که مشتاقانه از طریق دادن امکان به مردمان دیگر، آنها را نیز شبیه خودشان کرده و یا به عبارتی پولدارتر، آزادتر و دموکرات کنند، و سبب رهایی‌شان گردند. شما چکار خواهید کرد وقتی که انگشتان شما برای مداخله به خارش افتاده است، وقتی که شما قدرت

انجام انرا دارید، وقتی که شما مطمئن هستید که برحق هستید و ایمان دارید که قربانیان سپاسگزار خواهند بود-جدا از تمام مزایایی که که در نتیجه مداخله نصیبان می گردد؟ آیا شما به خود اجازه استفاده از زور را نخواهید داد؟ در واقع، شما ناچار به استفاده از زور می گردید؟ آیا این درست است که مردم را بر خلاف میلشان نجات داد؟ آیا شما آن‌ها را مجبور به آزادی می کنید؟ اگر شما به همه این سؤالات پاسخ مثبت می دهید، واقعاً شما به جهاد اعتقاد دارید.

اما آیا قربانیان سپاسگزار خواهند بود؟ در مورد مسلمانان، به طور معمول پاسخ مثبت بود. عالمان بکرات انرا ذکر کرده اند، درست مانند چیزی که همه می دانستند. مردم از اینکه به اسلام گرویده اند بی تفاوت از شکل آن، چه به اجبار و چه دلبخواه، سپاسگزار بودند. این موضوع در سر پرورانند هر گونه شک و تردیدی را در مورد مشروعیت جهاد سخت می نمود. و نهایتاً، اکثر مردم نتیجه را دوست دارند. و این یکی از مهمترین اختلافات بین امپریالیسم اسلامی و اروپایی است که بجز آن کاملاً قابل مقایسه می-باشند. یکی به اسلام گرایی و دیگری به غربگرایی منتهی می شود؛ اولی شما را با زنجیر به بهشت می کشاند و دیگری به مدرنیته غربی. اما مردم برای غربگرایی سپاسگزار نخواهند شد. در همین راستا، غربی‌ها امروز به امپراتوری گذشته خود افتخار نمی کنند. امروز، اغلب غربی‌ها هر تمدنی را که امپریالیسم منتشر کرد بی اعتبار می دانند. آن‌ها استدلالهای خود بر علیه جهاد را بنا به شیوه ای کرده اند که مسلمانان هرگز بدان شیوه عمل نمودند. این اختلاف برای چیست؟ اما این نیازمند سخنرانی دیگری است.

جهاد، گذشته و حال

این ما را به سؤال چهارم میرساند: چه ارتباطی بین همه این‌ها و جهان مدرن وجود دارد؟ مسلمانان بعد از سقوط امپراتوری عثمانی، حداقل با کمک دولت‌ها، دیگر دست به جهاد تبلیغی نزده اند، و تا جایی که من می دانم هیچگونه درخواست جدی نیز برای بازگشت آن وجود ندارد. آنچه که سنت از خود بجا گذاشته است یک خصلت عملگرایی قوی، و احساس اینکه جنگیدن برای اعتقادات برحق و درست است. چنانچه تظاهرکنندگان

مخالف سلمان رشدی در پاریس در ماه مارس ۱۹۸۹ میگفتند: « شما مسیحیان، به خودتان نگاه کنید، شما با انفعال خود مذهب را به هیچ تبدیل کرده اید.» اما ما برای فهمیدن بنیادگرایان می بایستی به نوع دیگری از جهاد بپردازیم، نوعی که مسلمانان وقتی از نظر سیاسی ضعیف هستند بدان دست می یازند.

هنگامی که قلمرو مسلمین تحت سلطه کفار قرار گیرد چه اتفاقی می افتد؟ آیا مسلمین می توانند تحت سلطه حکومت غیر مسلمانان مانده و زندگی کنند. بعضی از فقها به این سؤال پاسخ مثبت داده و عده ای دیگر نیز بر اساس این که قانون اسلام فقط می تواند تحت حاکمیت کامل مسلمانان اعمال شود، انرا رد می کردند. اگر کافرین سرزمین مسلمین را فتح کنند، آنگاه مسلمین باید مهاجرت کنند، آن ها می بایستی به مکانی که امکان اجرای قوانین اسلامی وجو داشته باشد- یا به یک سرزمین موجود اسلامی و یا دولت جدیدی که خود تاسیس می کنند- هجرت کنند، و همزمان جنگ مقدس را برای باز پس گرفتن میهن شان آغاز کنند. هر چند که همه عالمان این دیدگاه را تأیید نمی کنند، اما ان توسط بسیاری در واکنش به از دست دادن قلمرو مسلمانان در اسپانیا تأیید شد و نیز الهام بخش جنبشهای ضد استعماری در هند انگلیسی و الجزایر فرانسوی و جاهای دیگر بود.

حالا یک سناریو حتی بدتر را تجسم کنید: وقتی که حتی یک دولت اسلامی دیگر وجود ندارد، وقتی که تمام قدرت سیاسی به کفر بدل شده است چه اتفاقی می افتد؟ جواب این سؤال همان پاسخ قبلی با فوریت بیشتر (و احتمالاً نیز اختلاف کمتری) است. شما باید به محلی مهاجرت کنید که بتوانید یک دولت مسلمان برقرار سازید و جنگ مقدس را آغاز کنید. در هر دو مورد، محمد مدل است: ابتدا او در میان بت پرستان در مکه تحت سلطه کافرین زندگی می کرد، سپس به مدینه مهاجرت و در انجا یک حکومت اسلامی برقرار می کند، جهاد را آغاز و مکه را تسخیر می نماید و از این طریق پاک و مطهر می گردد؛ پس از ان پیروان وی شروع به تسخیر دنیا نمودند که در نهایت به یک جنگ تبلیغ مذهبی بدل گردید.

جهاد برای باز پس گرفتن و یا ایجاد حاکمیت واقعی مسلمانان (در نقطه مقابل توسعه و گسترش): این نوعی از جهاد است که امروز به کار گرفته می شود. بنیادگرایان مدرن (و یا اسلامگرایان) از آن به عنوان جهاد تدافعی یاد می کنند، هر چند که این آن چیزی نیست که مسلمانان کلاسیک از آن اصطلاح می فهمیدند. برای آنان این درک معقول بنظر می رسد چرا که هم

انان در موضع تدافعی هستند؛ و هم برای آنکه هر کسی مشروعیت جنگ دفاعی را به رسمیت می شناسد؛ و در آخر ولی نه کمتر، شرکت در جهاد تدافعی یک تعهد فردی، مانند روزه گرفتن و نماز خواندن، است، و نه یک وظیفه اجتماعی از نوع جهاد تبلیغی، که در آن تا وقتی که دیگران آن را انجام می دهند، شما لزومی به تقبل آن ندارید. بنابراین جهاد خود را تدافعی خواندن، برای بسیج افراد، بسیار مناسب است.

هر چه که می‌خواهید انرا بنامید، در هر حال عنصر تبلیغی در این نوع جنگ بشدت کاهش می یابد. البته، شما بایستی مردم را به دین و ایمان خود درآورید برای آنکه بتوانید آن‌ها را در شکل دادن دولت و تسخیر کشور متحد نمایید، اما در اینجا تأکید انقدر که بر نجات اسلام است، بر نجات مردم نیست، خصوصاً در نسخه افراطی آن که معتقد است هیچ دولت اسلامی وجود ندارد. بر اساس این دیدگاه، اسلام بدون تجسم سیاسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در روی کره زمین بایستی جایی برای قوانین خدا مهیا شود. بدون آن، زندگی جمعی(فردی؟) هر گونه اساس اخلاقی خود را از دست می دهد.

در گذشته جهاد برای ایجاد حاکمیت واقعی مسلمین فقط توسط مرتدین اعمال می شد، چرا که فقط مرتدین می توانستند حکومت های موجود را به عنوان غیر اسلامی بودن نفی کنند. اولین کسانی که این کار را کردند خوارج بودند، که تقریباً هم سن اسلام هستند. شیعیان نیز چنین کردند. اما سنیان همیشه و یا حداقل تا قرن هیجدهم، دولتهای خود را تا حدی (گاهی تا حدی بسیار نازل) به عنوان دولت اسلامی قبول داشتند، و اکثراً امروز نیز دارند، بشمول اخوان المسلمین و حماس. جهاد آن‌ها برای باز پس گرفتن قلمرو مسلمانان، مانند فلسطین، و دفاع از مسلمین در کشورهای بی مثل چیچن متمرکز شده است. آن‌ها نه به کافران در جاهای دیگر حمله می‌کنند و نه به مبارزه با حکمرانان مسلمان اعتقاد دارند، و یا حداقل امروز دیگر ندارند.

اما بنیادگرایان همه دولتهای مسلمان و حتی همه دیگر مسلمانان، بجز خودشان را کافر می پندارند. القاعده یکی از اینهاست. آن‌ها همه تلاش خود را بر علیه هم آمریکا و هم دیگر مسلمانان متوجه می‌کنند چرا که آمریکا صحنه گردان همه کژی ها در دنیای اسلام است - بنا به گفته بن لادن، شما نمی‌توانید سایه یک چوب کج را راست کنید. اما وقتی که آمریکا، چوب کج، از سر راه بر داشته شود، آنگاه بطور کلی نوبت به همه جهان اسلام می رسد، و منظور از این، همه کشورها با همه مسلمانان آن

است، که به عبارتی همه کره زمین را در بر می گیرد. بنابراین تا آنجا که به القاعده بر می گردد، تفاوت قدیمی بین سرزمین اسلام و سرزمین جنگ از بین رفته است.

بنیادگرایان افراطی به دلیل نفوذ هر چه فراگیرتر دولت مدرن نمی‌توانند تفاوتی بین به عنوان مثال زندگی در مصر و زندگی تحت حاکمیت غیر مسلمانان ببینند. در دوران قدیم نیز حوزه سیاسی، دنیوی و فاسد بود اما حوزه اجتماعی توسط اسلام شکل داده می شد. ولی امروزه، این دولت است که ازدواج، طلاق، ارث و میراث، تجارت، امور مالی، کار، بهداشت، مراقبت از کودکان، آموزش، تحصیلات عالی، و غیره را تنظیم می‌کند و اغلب آنها را نه با توجه به آنچه شرع می گوید، بلکه ازادنه آنها را برای آنکه با اهداف مدرن و دنیوی، که از سلطه سیاسی غرب کافر سرچشمه می‌گیرد تطبیق دهد، عوض می کند.

بنابراین به این یا آن طریق، مسلمانان در هر کجا که زندگی می کنند، نه فقط از نظر سیاسی بلکه همچنین اجتماعی و فرهنگی، تحت سلطه غرب قرار دارند. آنها به هر کجا که بنگرند، توسط ارزشهای به اصطلاح غربی محاصره شده اند-به شکل بیلبردهای عظیم تبلیغاتی که خود بزرگ بینی را تبلیغ می کنند، فیلم‌های نیمه پورنوگرافی، مشروب، موزیک پاپ، توریستهای چاق با لباسهای زشت و کلاه های مضحک، و سیاستمدارانی که به مردم در مورد فضیلت های دموکراسی درس می دهند. مذهب درواقع عرصه اجتماعی را، بجز در حرف، شکل نمی دهد. مذهب تمام آنچه که در جوامع مدرن مسلمانان را شکل و فرم می‌دهد، عبارت از انجمن‌های داوطلبانه ای مانند فرقه های صوفی، اخوت اسلامی، و سلولهای بنیادگرایان می‌باشند که هیچ شباهتی به جوامع، و بسیار کمتر به دولت‌ها، نداشته و در هر کشور غیر مسلمان نیز قابل راه انداختن هستند. بنابراین در عمل، انطور که بنیادگرایی می فهمد، همه مسلمانان به مسلمین مهاجر تبدیل شده اند.

بعضی از مسلمانان از این موضوع خوشحال هستند. آنها خواهان نظم اجتماعی-سیاسی سکولار هستند؛ آنها خواستار وابستگی مذهبی داوطلبانه هستند. آنها سکولارها، مردمی هستند که ما بدون مشکل درکشان می کنیم. اما از نظر بنیادگرایان، و بیشتر از نظر افراطیون، اکنون همه مسلمانان در دوران جدیدی از جهالت، به همان‌گونه که در میان اعراب بت‌پرست قبل از ظهور اسلام غالب بود، بسر می‌برند. به همین دلیل فرد بایستی اجرای مجدد مسیر محمد را فراهم کند و اسلام را نجات دهد.

اغلب علمای دینی حاکم به دلایل خوبی، بنیادگرایان را به خوارج در دوران اولیه اسلام تشبیه می کنند. آنها بطور شگفت آوری شبیه یکدیگر هستند. شباهت آنها در اعلام مسلمانان دیگر به بی دینی، در احساس مشابه برای جنگیدن برای خدا تا برای مردم -خدا می بایستی حکومت کند حتی اگر تمام دنیا در این راه نابود گردد- و در همان بی رحمی مطلق نیز دیده می شود. خوارج مانند ابو مصعب الزرقاری ترور، کشتار بی رویه، قتل متساوی مردان، زنان و بچه ها را مجاز می شمردند. ماموریت های آنان نیز اغلب به صورت خودکشی بود، نه به این معنا که آنها ماموریت های فردی که منجر به مرگ می شد را ترتیب می دادند، بلکه بیشتر به این معنی که، تعداد قلیلی که از تلاش برای شهادت الهام می گرفتند، می بایستی نیروی عظیمی را نابود می کردند. آنچه آنان که خود عنوان می نمودند، آنها روحشان را به خدا فروخته بودند و جایزه خوبی، یعنی بهشت را دریافت کرده بودند؛ آنها به جنگ، به قصد دریافت جایزه شان می رفتند. و آنگاه همچون امروز، زنان به همراه مردان مبارزه می کردند.

البته هیچ ارتباط مستقیمی بین خوارج و بنیادگرایان وجود ندارد. افرادی مانند اسامه بن لادن و ایمن الظواهری بنظر نمی رسد که حتی سنتهای خود را نیز بخوبی بلد باشند. بلکه آنها بیشتر اسلام را از هر آنچه که اکثر مسلمانان جزء مذهبشان می شمارند، تهی کرده اند.

آنچه که باقی می ماند یک الگوی ستیزه جویانه یکتاپرستی است: یک متعصب افراطی و جدایی طلب. در این دیدگاه آنها نمی توانند با کافران در کنار هم زندگی کنند، آنها بایستی فضای سیاسی خود را داشته باشند. حق و ناحق باید در جوامع مختلف متجسم شود، و هر مسلمانی بایستی برای رسیدن به آن مبارزه کند.

تاریخ اسلام با جدایی بزرگ مردم خدا از بقیه بشریت توسط زور اسلحه شروع می شود، و تاریخ اسلام از آن پس با تلاشهای مکرر برای تجدید جدایی مورد تأکید قرار گرفته است، تا از همه پیچیدگی که سادگی رؤیای اصلی را پنهان می کند رهایی یابد. آنها می دانند که به این تلاشها پرداخته اند عمدتاً از مناطق حاشیه ای خاورمیانه بوده و اغلب پیشینه قبیله ای داشته و همیشه در اقلیت بودند. بنیادگرایان نیز امروز اقلیت کوچکی هستند، اما برای دردرس درست کردن با این نوع افراد، شما احتیاج به ادم زیادی ندارید.

«نتیجه»

خوب، پس جهاد چیست؟

درواقع دو نوع جهاد، وابسته به اینکه مسلمانان از نظر سیاسی قوی و یا ضعیف باشند، وجود دارد. من با آن نوعی که با قدرت سیاسی مرتبط است شروع می‌کنم، چرا که این نوع معمول جهاد در تاریخ اسلام است. من به نوع دوم آن در رابطه با مسئله ارتباط مدرن جهاد خواهم پرداخت.

نوع معمول جهاد، جنگ تبلیغ مذهبی است. شما می‌توانید توضیح انرا در کتاب‌های فقه کلاسیک، از سالهای ۸۰۰ تا ۱۸۰۰ بیابید. اما اینکه که قرآن در مورد این موضوع چه می‌گوید، سئوال سختی است: بنظر می‌رسد که قواعد پیش‌فرضی قرآن صلح طلبانه تر از آن‌هایی باشد که توسط فقها و مفسران بسط داده شد. اما این اثری است که بعداً شریعت را فرم داد، شریعت مقدار متنابعی از احکام است که زندگی خصوصی و عمومی مسلمانان تا آمدن مدرنیته بر اساس آن (حداقل در تئوری) قرار داشت و امروز نیز زندگی مذهبی را تنظیم می‌کند، و این آن چیزی است که اسلامگرایان (و یا «بنیادگرایان») خواهان اند که یک بار دیگر پایه و اساس تمام عرصه‌های زندگی عمومی گردد.

عالمان معتقد بودند که جهاد بر حمایت از فراخواندن به اسلام همراه با خشونت، در صورت لزوم، مبتنی است. جهاد بنا بر عالمی که در سال ۱۸۰۵ وفات یافت چنین تعریف می‌شود: «ماموریت اجباری با شمشیر آخته بر علیه مردم خطاکار که متکبرانه از پذیرش حقیقت ساده پس از آنکه آشکار شده است، سر باز می‌زنند». ان بر این ایده استوار بود که خدا تنها فرمانروای جهان می‌باشد. کسانی که از قبول این اصل امتناع می‌کردند، طبعاً شورشی بوده و می‌بایستی به زانو در می‌آمدند. در نهایت، آن‌ها می‌بایستی با قرار گرفتن تحت حکومت مسلمانان از نظر سیاسی تسلیم خدا گردند. و در حالت ایده‌ال، آن‌ها از طریق تغییر دین از نظر مذهبی نیز تسلیم خدا می‌گشتند.

فعالیت رزمندگان مقدس از طریق یورش مداوم به سرزمین کفار به منظور فراخواندن آنها به اسلام صورت می‌گرفت. طبعاً، آن‌ها می‌توانستند چنین اقدامی را به عنوان جزیی از اردوکنشی رسمی که توسط دولت به راه انداخته می‌شد انجام دهند و یا خودشان به چنین عملیاتی دست زنند. در هر حالت، اگر کفار نمی‌خواستند تغییر دین دهند، می‌توانستند از نظر سیاسی تسلیم شوند(حداقل اگر مسیحی و یا یهودی می‌بودند). در این

حالت، آنها تحت سلطه مسلمانان قرار می گرفتند، اما مذهب خود را در ازای پرداخت جزیه حفظ می کردند. اما اگر از هر دو تسلیم سیاسی و یا مذهبی سر باز می زدند، می باید با آنها تا شکست شان مبارزه می شد. در این حالت، شرایط توسط فاتحان مقرر می گردید، که ممکن بود مردان کشته و زنان و بچه ها به بردگی گرفته شوند (حداقل اگر آنها مشرک می بودند)؛ یا این احتمال نیز وجود داشت که با آنها مانند کسانی که داوطلبانه تسلیم می شدند برخورد گردد.

هنگامی که یک جامعه غیر مسلمان از نظر سیاسی ساقط می شد، مبارزه به سرزمین کفر دیگری منتقل و عملیات به همان شکل قبلی انجام می شد. این جریان می بایست تا زمانی که تمام کره زمین از آن خدا می گشت و یا اینکه دنیا به آخر می رسید ادامه پیدا می کرد.

جنگ تبلیغ مذهبی وظیفه ای بود که از طرف خدا بر عهده جامعه اسلامی گذاشته می شد و نه افراد، و در درجه اول دینی بود که توسط حاکم ادا می شد، که اگر همسایگان کافر داشت، بطور معمول سالی یکبار به سرزمین نا مسلمانان اردو کشی می کرد. اما برای افراد خصوصی نیز شرکت و جنگیدن عملی بسیار شایسته محسوب می شد و همیشه در مرزها داوطلب وجود داشت. اگر شخص خودش نمی توانست در آن شرکت نماید، می توانست محسنات انرا از طریق اهدا پول و یا دادن هدایا کسب کند؛ در اروپا نیز مردم در قرن ۱۹ میلادی در حمایت از کار مبلغان در کشورهای دوردست کمک مالی می نمودند.

شیوه تفکر مسلمانان در مورد جهاد در گذشته می تواند قابل مقایسه با نگرش مسیحیان نسبت هم مسلکان مسیحی شان که راه مسیونری را انتخاب می کردند، باشد. اگر چه این روزها آخری به عنوان ادله های فضول و مداخله جوی در نظر گرفته می شوند، اما در گذشته، آنها به خاطر اختصاص زندگی خود برای نجات و رستگاری بومیان عقب افتاده مورد ستایش قرار می گرفتند. این نگرش در جهاد غالب بود: مشارکت در آن بسیار شرافتمندانه بود. هر چه باشد، مردم زندگی خود را برای آن به خطر می انداختند. آن اوج انسان دوستی محسوب می شد.

مبلغان مسیحی خودشان در جنگ مشارکت نمی کردند؛ آنها صرفاً دنباله رو سربازان بودند. اما یک جنگجوی مقدس روی هم رفته یک مبلغ و یک سرباز محسوب می شد. او در چیزی مشارکت می کرد که ناظران مدرن انرا می توانند امپریالیسم مذهبی بنامند.

این رسم و عرفی است که ریشه بسیار دوری در خاورمیانه دارد. مورخان

باستان شرق نزدیک انرا جنگ به فرمان خدا می نامند و نمونه برجسته آن اشوریان هستند. خدای آن‌ها اشور، بی‌وقفه به آنان می‌گفت که بروند و بجنگند. خدای بنی اسرائیل نیز از همین تیپ بود. «من سیحون امریته، شاه حشبون و سرزمینش را به دست شما سپردم. شروع به دادخواهی نموده و با او در میدان جنگ مبارزه کنید.»، او این را به موسی در کتاب تثنیه خطاب می‌کند، در جائیکه موسی گزارش می‌دهد که «ما تمام شهرهای او را تسخیر کردیم و مردان، زنان و خردسالان را نابود ساختیم».

به همان شکل در کنیه ای به شاه موآب می‌گوید « کاموش (خدا) با من صحبت کرد و گفت، برو و نبو از اسرائیل را بگیر. پس من رفتم و با آن جنگیدم و آن را تسخیر کردم و همه را کشتم، ۷۰۰۰ مرد، پسر، زن، دختر و دختر برده». خدای مسلمانان نیز به قوم خود فرمان تسخیر را داد، اما در آن یک فرق اساسی نسبت به تفکر قدیمی وجود داشت، و آن اینکه او خواهان تغییر مذهب قربانیان بود.

اشوری ها، اسرائیلی ها، و اهالی موآت هیچ‌گاه تظاهر نمی‌کردند که کاری برای خوبی قربانیان انجام می‌دهند. آن‌ها برای عظمت بیشتر خدای خود، و جامعه خود می‌جنگیدند و نه نجات کس دیگری. بنظر میرسد که این موضوع برای فاتحان اولیه اعراب نیز صادق باشد. اما در اسلام کلاسیک، فرمان خدا برای رفتن و جنگیدن دیگر خطاب به یک گروه قومی نبوده بلکه فقط به مومنان، هر کسی که می‌خواهد باشد، است؛ و آن به یک ماموریت مذهبی استعماری مرتبط می‌شود: مومنان به منظور نجات جان و روان تسخیر می‌کنند و نه بخاطر تکریم و تجلیل جامعه خود.

این همجوشی امپریالیسم مذهبی و سیاسی است که باعث تمایز جهاد کلاسیک میگردد، چرا که معمولاً آن دو با هم همراه نیستند. ادیان بزرگ جهانی غیر سیاسی بودند و توسط ماموریت‌های صلح آمیز گسترش یافتند: چنین بود بودیسم، مسیحیت، مانویت و همچنین بهایی گری. و فاتحان جهانی معمولاً برای نجات جان و روان مردم به جنگ نمی‌روند: اسکندر کبیر، رومیان، یا چنگیز را در نظر بگیرید. اما در اسلام، ماموریت مذهبی و تسخیر دنیا با هم ازدواج کرده اند.

آیا انقلاب فرهنگی پایان کمونیسم بود؟

اثر: الساندرو روسو

برگردان: رضا جاسکی

هشت نکته در باره فلسفه و سیاست امروز

۱

جامعه شناسی امروز، بخصوص جامعه شناسی سیاسی، که اغلب خود را محدود به شمارش و بازشمارش پوچ و بی معنی نتایج انتخابات میکند، متأثر از فلج نظری عجیبی در رابطه با مسأله ذهنیت میباشد. از این رو برگزاری آموزشگاه «ایده کمونیسم» غیر قابل تصور است. به همین خاطر برای من، یک موقعیت نادر پیش آمده که بتوانم به مباحث فلاسفه و دیدگاههای آنان در مورد ذهنیت سیاسی گوش فرا دهم. این واقعیت که فلاسفه برجسته با وجود همه اختلافات نظری خود، در اینجا اعلام میکنند بر این عقیده مشترک هستند که کمونیسم یک اصطلاح و ترم بنیادی برای فلسفه محسوب میگردد، این جلسه را نه به یک آیین معمول دانشگاهی معمولی، بلکه به یک رویداد ویژه در فلسفه معاصر، مخصوصاً با توجه به رابطه آن با سیاست، تبدیل می کند.

تا آنجا که به سیاست مربوط می شود، ما همه بخوبی واقف هستیم که وجود خود اسم کمونیسم در عرض سه دهه گذشته چقدر مشکل ساز بوده است. از سویی عامل ترک عقیده و فاصله گیری عمیق، علی الخصوص در میان بوروکراتهای قدیمی کمونیستی بوده است. و از سوی دیگر همان نام هنوز نشان رسمی یکی از بزرگترین قدرتهای جهان، هر چند که معنای واقعی آن نامعلوم است، می باشد. تصور اینکه مانیفست حزب کمونیست ۱۸۴۸ و حزب کمونیست چین امروز اشتراک زیادی با هم داشته باشند، بسیار مشکل است. با توجه به این شرایط، می توانیم به این نتیجه برسیم که ما شاهد گریز کمونیسم از سیاست به فلسفه

هستیم. اما این، نتیجه‌گیری بسیار عجولانه‌ای است. گسستگی بین سیاست و فلسفه، مشکلی است که مدتهای طولانی توسط بسیاری از شرکت‌کنندگان این کنفرانس مورد بحث و مجادله قرار گرفته است. مثلاً، ژاک رانسیر صحبت از مناقشه بین سیاست و فلسفه می‌کند، که به عبارتی اختلاف بسیار جدیتر از سوءتفاهم ساده می‌باشد. این بیش از اختلاف، و شاید بعضی اوقات اختلافی تلخ است. الن بادیو اجزا محکمی از سیستم فلسفی خود را از طریق بررسی الزام اولیه آن در رابطه با سیاست و همچنین در رابطه با دیگر «شرایط» فلسفه توسعه داده است. اخیراً اسلاوی ژیزک دوری و نزدیکی خود به متون فلسفی مائو، از طریق جدا کردن مسائل سیاسی و فلسفی از یکدیگر، را آزمایش کرده است. بطور خلاصه، برای بسیاری از ما اصل جدایی فلسفه و سیاست، اصلی حیاتی است اما، در عین حال، فلسفه بدون سیاست نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بنابراین، اولین درک من از «فرضیه کمونیستی»- میتوانم بگویم تئوری من در مورد این تئوری- این است که آن، نامی است بر «اخلاق فلسفی» در رابطه با «شرایط سیاسی». من تز بادیو در مورد اینکه از افلاطون به بعد کمونیسم تنها ایده سیاسی است که در خور یک فیلسوف است»، را به مثابه یک بیانیه فلسفی در مورد فلسفه درک می‌کنم.

من بسیار مشتاق گوش دادن به دیگر سخنرانانی که می‌خواهند پرتو نوری بر این مسأله افکنند هستم، اما در این لحظه، بیش از هر چیز این تز را همچون بیانیه‌ای در دفاع از فلسفه می‌انگارم. دفاع در مقابل کی و برای چی؟ البته، نه فقط دفاع در مقابل دشمن ابدی آن، دوکسا [کلمه یونانی به معنی ظن و گمان]، بلکه همچنین در مقابل دشمنی معاصر، و یا به عبارتی دیگر، سیاست زدایی می‌باشد. منظور من در اینجا نه فقدان مخالفت بین دوست و دشمن، *amicus/hostu*، بلکه ممنوعیتی که رژیم عقیدتی حاضر بر هرگونه نوآوری سیاسی ممکن و برهر نوع نطفه سیاسی به مثابه یک نوآوری در اندیشه تحمیل می‌کند، است. تحت حکومت «عقیده» حاضر، هیچگونه سیاست خارج از منطق قدرت دولتی قابل تصور نیست. اعلام «ایده کمونیسم» باز نمود مخالفت فلسفه با به زنجیر کشیدن سیاست در غار «حکومت» می‌باشد.

در حقیقت، سیاست زدایی امروز برای فلسفه مرگبار است، چرا که در اثر سرکوب یکی از شرایط بنیادی آن، شدیداً خود فلسفه و اهداف آن تضعیف گشته و آن نیز به یک دوکسا مبدل می‌شود و در نهایت سرکوب می‌گردد.

بر عکس، من معتقدم که آرزو و خواست یک فیلسوف بدون تضاد با سیاست زدایی، و در عین حال در راه یافتن نوآوری های ممکن برابری، بدون نقد حوزه سیاست، نمی تواند وجود داشته باشد. از این رو، فرضیه من این است که برای یک فیلسوف یکی از شرایطی که مانع چشم پوشی وی از خواسته هایش میگردد، ترویج این نظریه است که سیاست زمانی می تواند ابتکاری برای همه محسوب شود که مطلقاً همانقدر مساوات طلبانه باشد که خود فلسفه.

۳

آیا کمونیسم به همان دلیل می تواند فرضیه ای برای سیاست محسوب شود؟ این سؤال مستلزم چشم اندازی بسیار متفاوت است، چرا که اصل جدایی بین فلسفه و سیاست، که برای هر دو ضروری است، نشان می دهد که نامهای یکسان می توانند سرنوشت های بسیار متفاوتی داشته باشند. کمونیسم به مثابه یک اسم در فلسفه، می تواند به مثابه تداوم ایده افلاطونی، البته باز سازی شده در شکل مادی آن، درک شود. هر چند که، کمونیسم به مثابه یک اسم در سیاست، در «دوران» خاصی محبوس شده است- که با مانیفست مارکس آغاز می شود- و آنچنان که بیانیه ما میگوید، توسط یک «تغییر تاریخی» در هم کوبیده شد. با این حال، کجا ما این تغییر را قرار دهیم، و در نهایت چگونه این دوران را درک کنیم، خود نیاز به بحث های بیشتری دارد.

سیاست، و یا ترجیحاً سیاستی که در خور بحث در اینجا می باشد، بیانگر میل منحصر بفرد ابداع اشکال خود-رهایی توده است، و توانایی های آن در رجیستری از گسستگی های ذهنی بی وقفه عمل می کند. سیاست یکی از نادرترین و ناپیوسته ترین حالت ذهنیت محسوب میگردد، و یا انطور که سیلویین لازاروس به معنای واقعی کلمه کشف کرد، سیاست فقط در «توالی های» معینی وجود دارد که خصوصیات اصلی آنها، کوتاه مدت بودن آن و یک انحصار عقلانی قوی می باشد. نه فقط سیاست یک حالت منحصر بفرد عقلانی است، بلکه هر مرحله سیاسی دارای سهم عقلانی خود می باشد، یا به عبارت دیگر، در نهایت، هر مرحله سیاست خاص خود را دارد. در خارج از این ابداع و باز ابداع، فقط شبیح سیاست وجود دارد؛ فقط و فقط جنگ های پایان ناپذیر میان حاکمان، و یا حاکمان آینده برای تسلط بر

حکومت است.

این نظریه که سیاست به عنوان یک پدیده نادر، و ادواری سلسله سؤالاتی را ایجاد می‌کند که از طریق برداشتهای قدیمی سیاسی همچون «تاریخ مبارزات طبقاتی»، و یا به مثابه انعکاس شرایط عینی بر پروسه های ذهنی، قابل حل نیست. اگر سیاست یک حوزه ذاتا ناپیوسته ذهنی است، اگر آن فقط در توالی های گسسته که توسط مسائل منفردی سرنوشت ساز مشخص می‌شود، وجود دارد، انوقت مثلاً چگونه ممکن است در باره رابطه بین دو سلسله متفاوت فکر کرد؟ و چگونه ما می‌توانیم رابطه بین یک تسلسل سیاسی که عموماً کوتاه است و فاز طولانی سیاست زدایی را بررسی کنیم؟ علاوه بر این، از این منظر، چگونه ممکن است که خود مقوله «دوران» و تغییر دوران را مورد ارزیابی قرار داد و بتوان از غایت گرایی مبهم تاریخی متداول اجتناب کرد؟

تا آنجا که مربوط به تغییر دوران مربوط می‌شود مشکل تقسیم‌بندی تاریخی باید مورد توجه و بحث قرار گیرد. بیانیه کنفرانس از سال ۱۹۹۰ به عنوان نقطه عطف بسیار مهم یاد می‌کند: «عمر دوره خاصی پایان رسید». در این مورد هیچ شکی وجود ندارد، اما ماهیت این تغییر چه بود؟ و نیروهای محرک آنچه بود؟ همچنان که همه می‌دانند، اوایل سالهای ۹۰ قبل از هر چیز به مثابه یک تغییر اساسی در رژیم های حکومتی قرن بیستم مشخص می‌شود، به عبارت دیگر، فروپاشی اتحاد شوروی و تقریباً همه احزاب دولتی کمونیستی. البته چین یک استثناء بزرگی است که باید بطور ویژه ای مورد بررسی قرار گیرد. اما چه چیزی فروپاشی را مشخص میکند؟ نه کودتای دولتی، نه شکست واقعی نظامی، نه بحران های اقتصادی مصیبت بار، و نه حتی شورشهای مردمی. آن دولتها، تحت شرایط کاملاً معمولی، «فاسد» -از واژه‌های مورد علاقه ماکیاولی- شده بودند. نابودی یک دسته از دستگاههای دولتی چنان ناگهانی، غیر منتظره و بیسابقه بود که هنوز هم توضیحات بسیار فوق‌العاده‌ای زمزمه می‌شود، مثل تهدید «جنگ ستارگان»، دعاهای پاپ، پیروان یک مادونای سیاه در لهستان، و یا برتری بی حد دموکراسی بر تمامیت خواهی.

بایستی به مثابه پیامد دیر هنگام، از نظر دستگاه دولتی، یک سلسله حوادث سیاسی تعیین کننده ای که از دو دهه قبل از آن آغاز می شود، بررسی شود. به عبارت دیگر، پایان احزاب دولتی کمونیستی، هر چند در واقع نه فقط احزاب کمونیستی، بدون بازنگری عمیق بر غرابت سیاسی سالهای ۱۹۶۰ غیر قابل درک است. من آگاهم که رابطه بین حوادث سیاسی سالهای آخر دهه ۱۹۶۰ و فروپاشی کشورهای سوسیالیستی در اوایل دهه ۱۹۹۰، بدیهی بنظر نمی رسد. بیش از دو دهه انقلاب فرهنگی چین و پایان اتحاد شوروی، و یا ماه مه ۱۹۶۸ و سقوط دیوار برلین را از هم جدا می کند. تفاوت گسترده در فضای ایدئولوژیکی، ساختار افکار عمومی، توازن قوا و غیره، اختلاف غیر قابل مقایسه ای بین دو اوضاع و احوال گوناگون را می افریند. بنا بر همین، اوایل دهه ۱۹۹۰ به مثابه یک نقطه منحصر بفرد تغییر تاریخی بنظر میرسد، در حالیکه از این دید، دهه ۱۹۶۰، ظاهراً تداوم پوچ یک دنیای سیاسی قدیمی است، و در نتیجه آنها بطور توضیح ناپذیری با انواع آشفتگی های ذهنی پر می شوند. از این رو، مسأله پیامدهای دیر هنگام دهه ۶۰ بر دهه ۹۰ یک سلسله مراتب استدلالی را طلب می کند، که اولین آن ناچاراً مربوط به ماهیت انقلاب فرهنگی میشود.

انقلاب فرهنگی که من بدان در اینجا اشاره میکنم فقط به چین منحصر نمی شود. آن در واقع، بیشتر مرکز یک ترتیب سیاسی بود که در شرایط بسیار مختلف ملی منتشر گردید، از اواسط دهه ۶۰ تا اواخر دهه ۷۰؛ ما می توانیم بگوئیم که آن یک شکل بندی جهانی بود. مشکل این است که ما چگونه این سوزده های سیاسی متفاوت که متعلق به همان شکل بندی هستند را در نظر بگیریم، و در چه رابطه ای همه اینها را بتوانیم به یک «تغییر تاریخی» وصل کنیم؟ رابطه بین این «شکل بندی سیاسی» و «دوران تاریخی» بطور ویژه ای پیچیده گردیده است، چرا که در سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰، دیدگاههای مقبول گذشته از تاریخ که به مثابه مجموعه ای از تفسیر سیاست عمل میکرد، کاملاً متزلزل گردید. در واقع ما باید دو نقطه اختتام را بررسی کنیم: اول شکل بندی سیاسی در اواخر دهه ۷۰، و بعد از آن انتهای یک «عصر».

من پیشنهاد میکنم که سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰ را به مثابه نظم سیاسی که فضای تاریخی آگاهی سیاسی خاصی را بیپایان رسانید، در نظر بگیریم. ما می توانیم آن را پایان «معرفت سیاسی» بنامیم، اگر مقوله معروف فوکال را قرض کنیم، البته با یک تغییر که من بدان اشاره خواهم کرد. شرط لازم

برای بررسی این پایان دوگانه این است که بایستی ان اشکال منحصر بفرد ذهنی سیاسی را شناسایی کرد که در آن نظم در سراسر جهان بوجود آمد و اشکال انرا از فرهنگ سیاسی که «زبان موقعیت» (انطور که بعداً بادیو انرا نامید) را ایجاد کرد، جدا نمود. ویژگی منحصر بفرد انقلاب فرهنگی، یک تقابل چشمگیر بین اندیشه سیاسی و دانش سیاسی بود. تمام اشکال ذهنیت سیاسی که در این شکل بندی بوجود آمد عمیقاً با فرهنگ سیاسی آن، که مقوله‌های کلیدی آن «حزب»، «مبارزه طبقاتی» و «پرولتاریا» بود، اشباع شده بود. اجازه دهید انرا «معرفت انقلابی مدرن» بنامیم. پروسه‌های وجود واقعی انان-ظهور، رشد، نزول و تهی شدن انان- با درجه‌ای از فاصله گرفتن انتقادی از عناصر اساسی آن فرهنگ سیاسی، یا از طریق تشدید اختیار فکر کردن فراتر از «معرفت انقلابی»، مشخص می شدند. در پرتو این تنش غیر قابل حل که در آن نظم و ترتیب، بین ذهنیت سیاسی و فرهنگ سیاسی، و در نهایت بین اندیشه و دانش وجود داشت، من به بررسی «اختتام دوگانه»، و به عبارتی انتهای یک «بیکر بندی سیاسی» و پایان یک «عصر تاریخی» می پردازم.

حوزه عمومی دانش سیاسی که انقلابیون دهه ۶۰ در آن شکل گرفتند ترکیبی از سه بعد بود. در واقع، ورود آن به صحنه بود که ساختار سه بعدی معرفت سیاسی مدرن را فاش ساخت. سه رکن آن فرهنگ سیاسی که مسائل اصلی مبارزاتی برای همه سوژه‌های سیاسی آن شکل بندی سیاسی را رقم میزد، عبارت بودند از: (۱) حزب دولتی، به مثابه یگانه مسند سیاست، (۲) دیدگاه طبقاتی از سیاست و دولت، و (۳) مهمترین ان، ارزش سیاسی گنجاندن نقش کارگر در دولت.

سازگاری متقابل این سه عنصر از طریق مجموعه‌ای از پروسه‌ها و فازهایی که بیش از دو قرن بطول انجامید، شکل میگرفت. البته مهمترین ان این است که انسجام آنها فقط میتواند از نقطه نظر عدم انسجام رادیکال آنها درک شود، و یا به عبارتی اگر از منظر شکل بندی سیاسی منحصر بفرد سالهای ۱۹۷۰-۱۹۶۰ بدان نگریسته شود، قابل فهم است. در آن نظم و ترتیب، مخالفت ذهنیت سیاسی جدید با احزاب دولتی، با محافظه کاری اداری و در نهایت با نگرش ضد سیاسی آنها، بزودی دو بعد دیگر حوزه عمومی فرهنگ سیاسی مدرن را نیز شامل شد: چشم انداز «طبقه» و موجودیت سیاسی «کارگر». البته تمام پروسه بسیار پیچیده بود، و پژوهش‌های دقیقتری باید صورت گیرد، اما نکته کلیدی آن را می‌توان به صورت ورود به یک تلاطم سیاسی بی سابقه در بین رکن‌های معرفتی یاد

شده در بالا : «حزب»، «طبقه» و «کارگر» تشریح کرد.

۴

من می‌خواهم اکثر نمونه های خود را از انقلاب چین بیاورم زیرا مقوله ای که کمتر از هر موضوع دیگر آن دهه مورد بررسی جدی قرار گرفته است، درست لحظه‌ای است که عناصر کلیدی تمام شکل بندی بطور کامل به نمایش در آمدند. از این نظر چین مرکز تحولات سیاسی دهه ۱۹۶۰ محسوب می شد. «فرهنگ» محلی، «عادات» و «سنن»، «شرایط سیاسی-اقتصادی»، و همه فاکتورهایی که چین را به مثابه یک منطقه مشخص سیاسی و فرهنگی می ساخت، کاملاً در حوادث سیاسی آن سالها حضور داشتند، اما هیچ چیزی در مورد نفوذ فراوان آنها در سراسر جهان نمی گوید. غرابت سیاسی انقلاب فرهنگی در بی تفاوت بودن نسبت به هر چیز خاص «چینی»، شرط عمومیت آن در آرایش و ترکیب سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰ بود.

از همان ابتدا اوج تنش در اشکال خود گردان ذهنیت سیاسی و حزب-دولت بود که پرنسیپ سازمانی سیاست در تمام قرن بیستم محسوب می شد. ظهور سازمانهای مستقل در چین، هر چند که فقط به شکل نطفه‌ای وجود داشته و پس از گذشت کمتر از دو سال اصالت سیاسی‌اشان را از دست دادند، با همه این‌ها واقعه مهمی بود. از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ چندین و چند هزار از این نوع سازمانها فعال بودند و اغلب آنها نشریات و مجلات مستقل خود را چاپ می کردند. همچنین باید یاد اوری نمود که این آرشیو گسترده و عظیم توسط مورخان تاریخی حتی بندرت مورد مطالعه سطحی قرار گرفته و فقط تنی از عناصر کلی توسعه و تحول آنان شناخته شده هستند.

بهر حال این واقعیت که وجود آنان در نهایت مشکل غیر قابل حلی در چهارچوب آن فرهنگ سیاسی محسوب می شد، پیامد مشخص رژیم «توتالیترا» و مطلقه نبود؛ در اواسط دهه ۱۹۶۰ در تمام دنیا حزب-دولت تنها محل قابل تصور برگزاری سیاست بود. در سال ۱۹۶۶ چین در مقابل اجازه و یا جلوگیری از امکان کثرت گرایی مراکز سیاسی که می توانستند در خارج از حزب کمونیست وجود داشته باشند، قرار گرفت. این موضوع باعث شکاف غیر قابل ترمیمی گردید که تمام تحولات بعدی را به شکل قاطعانه-

ای مورد تأثیر قرار داد. آنچنان که معروف است، مائو به گرمی از «گارد‌های سرخ» به مثابه یک منبع ممکن تجدید حیات پرنسپ‌های سازمانی استقبال نمود، در حالیکه لیو شاهوکی و دنگ شیائو پینگ در آن فقط یک عنصر اختلال می‌دیدند، و آنچنان که خود می‌گفتند می‌بایستی بشدت با آن از طریق کشیدن «یک خط تمایز بین داخلی و خارجی» مخالفت کرد. البته خط فاصل بین حزب-دولت به مثابه تنها مسند مشروع سیاست و ادعای «گارد‌های سرخ» که به عنوان نهادهای مستقل قادر به تنظیم منشورهای سیاسی هستند، بود. اگر چه مشکل یا محتوای واقعی این اظهارات سیاسی این ادعا بود که آنها در نهایت به مثابه ارگانهای سیاسی مستقل قادر به تدوین منشورهای سیاسی به حیات خود ادامه دهند. تکرار مکررات این موضوع کاملاً آشکار است. فرای تعدادی از کلیشه‌های فرهنگی که همیشه در این دوران از آنها استفاده می‌شد، بشمول «طبقه»، «انقلاب»، «طبقه کارگر» و غیره، که هر گونه اختلاف در موضع مخالفین را پنهان می‌کرد، اولین «خط فاصل» مربوط به وجود کثرت‌گرایی نامحدود مسندهای سیاسی در مقابل انحصار‌گرایی حزب-دولت بود. محتوای مهم این اختلاف سیاسی شرط اصلی خود سیاست، یا به عبارتی شرط سازمانی آن بود. البته این فقط منحصر به چین نبود؛ در هسته شکل بندی سیاسی سالهای ۱۹۷۰-۱۹۶۰ مجموعه‌ای از اختلافات گسترده در مورد ارزش حزب-دولت وجود داشت.

علاوه بر بحث در مورد «خط فاصل» بین حزب و سازمانهای مستقل، مانع تئوریک-سیاسی اصلی که سازمانهای جدید با آن روبرو بودند، مجموعه‌ای از مقولات مربوط به «طبقه» و «مبارزه طبقاتی» بود. در آن سالها، گسترده‌ترین نگرش معمول، رادیکالیزه کردن چشم انداز «طبقاتی» برای مقابله با «روزیونیسم»، یا نگرش ضد سیاسی حزب-دولت بود. مائو می-گفت: «هرگز مبارزه طبقاتی را فراموش نکن». هر چند که دیدگاه طبقاتی نه فقط قادر به تجدید حیات سیاسی نبود، بلکه آن چنان که نشان داد خود نیز یکی از عوامل غیر سیاسی کردن بود. در بعضی از موارد، اشاره به دکترین «طبقه»، بخصوص در موارد خیلی افراطی آن، حتی به عمد به منظور ایجاد سردرگمی از آن استفاده می‌شد.

چند نمونه از چین دهه ۶۰ را می‌توان ذکر نمود که نمایانگر این موضوع هستند که چقدر حفظ فاصله از دیدگاه طبقاتی مهم بود و بر عکس، چقدر آخری بطور جدی مانع گسترش اشکال جدید ذهنیت سیاسی بود. کمی بعد از «تصمیم در شانزده نکته»، که در اوایل اگوست ۱۹۶۶ اعلام گردید و

بنا بر آن از سازمانهای مستقل استقبال شده، و مهمترین اختلاف اساسی مربوط به این بود که تا چه اندازه آزادی ایجاد سازمانهای «گارد سرخ» و مشارکت در آنها می‌تواند گسترش یابد. باید توجه داشت که معیار «طبقه» یکی از دلایل اصلی برای محدود نمودن موجودیت شان محسوب می‌شد. برای مثال، در اولین گروههای «گارد سرخ» که اغلب توسط دختران و پسران کادرهای بالا حزب-دولت کنترل می‌شدند، نگرش غالب این بود که فعالیت سیاسی در میان دانشجویانی که دارای پیشینه «خوب» طبقاتی بودند بطور عمده و گاهی حتی بطور انحصاری تصدیق و تشویق شود.

این دید «طبقاتی» خصوصاً در مورد باصطلاح «نظریه اصل و نسب» (xue tong lun) بسیار مسأله ساز بود. بنا بر این نظریه، دختران و پسران متعلق به والدین «طبقات بد» قطعاً ضد انقلابی از آب در آمده و برعکس، کسانی که صاحب شجره نامه خوبی بودند، که قطعاً شامل «کادرهای انقلابی» می‌شد، ذاتاً انقلابی بودند. لازم به تذکر نیست که این تنزل و استحال دیدگاه تاریخی-سیاسی «طبقه» محسوب می‌شد، اما این طرز تفکر مدتها تأثیری واقعی داشت و نشانه ای مهم از اینکه چگونه ارجاع به «طبقه» در یک رژیم عقیدتی دولت سوسیالیستی عمل می‌کرد. این «طبقات بیولوژیکی» نابجا بعد از یک درگیری تلخ مغلوب گشتند، چرا که در پایان، انفجار فعالیت سیاسی در میان دانشجویان را نمی‌شد با استفاده از این حقه‌های انضباطی مهار کرد. با این حال، بدترین تأثیر «تئوری متولدین قرمز» ادامه مسمومیت فضای عقیدتی در سالهای بعد بود.

تحقیقات علمی در انقلاب فرهنگی تقریباً مانند زمین لم یزرع بی حاصل است، و علاوه بر این بشدت در چین با اعمال «انکار رادیکال» توسط دولت بر حوادث مطروحه محدود گشته است. اما یک تجزیه و تحلیل دقیق تر از آنچه که روایات تاریخی فعلی را همواره به مثابه تجلی خشونت کاملاً غیر منطقی توصیف می‌کند، می‌تواند نمایانگر این باشد که اغلب آنها مربوط به سلسله ای از موانع بودند که عمداً برای جلوگیری از توسعه فعالیت‌های سیاسی در میان دانشجویان ایجاد شده بودند. ارجاع به «طبقه»، در حالی که بشدت تحریف شده بود، یکی از تله‌هایی بود که اغلب مورد استفاده قرار می‌گرفت. نمونه‌های بدنام دیگر مربوط به شرارت و اوباشگری در بخشی از سازمانهای «گارد سرخ» در مراحل اولیه در مقابل خانواده‌های «بورژوازی» از جمله هنرمندان و نویسندگان مشهور بود که هدفهای بسیار آسانی محسوب می‌شدند(در بعضی موارد خود دفاتر

پلیس آدرس آنها را در اختیار دانشجویان قرار می دادند). از این طریق فعالیت سیاسی بدور از مسایل واقعی کانالیزه می گشت، و بنوبه خود نشانگر آن بود که تا چه حدی سازمانهای مستقل سیاسی اجازه حیات داشتند.

آنچه که در نهایت سرنوشت حوادث را تعیین کرد، این مسأله بود که نه فقط دانشجویان بلکه کارگران نیز امکان تشکیل سازمانهای سیاسی مستقل خود را داشتند. مراجعه به دیدگاه طبقاتی سیاست کاملاً در همه عرصه ها حضور داشت، و همچنین از آن به عنوان بهانه ای برای مهار سازمانهای مستقل استفاده می شد، اما در این مورد مشخص، منازعات مجموعه ای از عناصر نظری و سازمانی اساسی و بنیادین را در بر می گرفت. از این رو اختلافات وخیم تر گشته و به شکل واضح تری متوجه الترناتیوهای واقعی می گردد. هر چند که حضور انبوه کارگران در صحنه سیاسی انقلاب فرهنگی، نه فقط مسئله «طبقه» را روشن نکرد، بلکه برعکس به عاملی در بن بست قاطع و در نهایت نابودی کل سیستم مراجعه به مقوله «طبقه کارگر» در «معرفت انقلابی» منجر شد.

هنگامی که در پاییز ۱۹۶۶ در شانگهای، اولین گروه کارگران اعلام کردند که آنها سازمانهای «کارگران شورشی انقلابی»، یا «گارد سرخ» را مستقل از حزب-دولت تشکیل داده اند، معضلی جدی برای کل رهبری حزب کمونیست چین ایجاد نمودند. حتی رهبران مائوئیست پکن، «گروه مسئول انقلاب فرهنگی» که در آن هنگام عملاً ارگانهای مرکزی حزب-دولت را در دست داشتند، قادر نبودند که بلافاصله موضع روشنی را اعلام کنند. به نوبه خود، کمیته حزبی شانگهای قطعاً با آنها مخالف بود و به جای آن سازمان دیگری بنام «گارد قرمز روشن» را ایجاد کردند. بسیاری از اعضای این سازمان نیز از کارگران بودند، اما برنامه سیاسی آنها بر این پایه بنا شده بود که سازمانهای «شورشیان انقلابی» ممنوع گردند چرا که آنها ضد انقلابی و دشمنان «طبقه کارگر» محسوب می شدند. «گارد قرمز روشن»، که بوضوح ادعای رنگ «قرمز» روشن تری را می نمودند، تنها مدل سازمانی محسوب می شد که در چهارچوبی که برای رهبری حزب قابل قبول می نمود، باقی ماندند.

بزودی سازمانهای مخالف صدها هزار عضو را بخود جذب نمودند، و در عرض چند هفته تقریباً تمام «طبقه کارگر» در مناقشات درگیر شدند. ناآرامی های ایجاد شده به فروپاشی کمیته حزبی شانگهای در ماه ژانویه منجر شد، کمیته ای که نه تنها قادر به مقابله با وضعیت جاری نبود، بلکه با

اقدام های خود، مانند توزیع غیر منتظره پاداش در میان کارگران به منظور فرو نشاندن اعتراضات، به افزایش سردرگمی کمک کرد. در نهایت همه این‌ها به فروپاشی اقتدار آنان ختم شد، به این معنی که آن‌ها ظرفیت خود برای تضمین تبعیت زیردستان را از دست دادند. در عمل، آن‌ها از قدرت «کناره گیری» کردند تا اینکه از بالا اخراج شوند.

اما، واقعاً چه چیزی بود که این دو اردوگاه را در مقابل هم قرار می داد؟ و چرا مقامات حزبی در رومانی با این وضعیت دچار مشکلات جدی شدند؟ طوفان ژانویه شانگهای از جمله حوادث مهم سیاسی قرن بیستم محسوب می‌گردد که کمتر از هر حادثه دیگری مورد بررسی قرار گرفته است. اگر چه یکی از دلایل آن اعمال سانسور توسط دولت چین بعد از سال ۱۹۷۶ در خصوص پژوهش در مورد انقلاب فرهنگی می باشد، اما بی‌شک اساسی‌ترین دلیل آن نظری است. شدت تضاد بین «سرخ» و «قرمز روشن» را نمی‌توان با مفاهیم «تجزیه و تحلیل طبقاتی»، چه بر اساس ماتریالیسم تاریخی متعارف و چه جامعه شناسی سیاسی دانشگاهی، توضیح داد. همه تحقیقات صورت گرفته در مورد موضوع مطروحه، که واقعاً جای تعجب دارد، از جمله تقسیم شدن به دو اردوگاه در نتیجه شرایط اجتماعی-اقتصادی (مثلاً کارگران موقت در مقابل کارگران شاغل رسمی)، و نیز همچنین تأثیر نفوذ جناح های مخالف در رهبری حزب کمونیست چین (مائوئیست ها در برابر «میانه روان») ، تقریباً هیچ نتیجه قابل قبولی را ایجاد نمی کند. هنگامی که وضعیت اجتماعی-اقتصادی کارگران در سازمانهای مختلف بدقت مورد بررسی قرار می گیرد، اغلب آنان دارای شرایط مشابهی بودند. در حالی که تأثیر تفرقه در میان رهبری حزب بسیار بحث انگیز و متضاد بود. حمایت مقامات محلی حزب از «گارد قرمز روشن» کاملاً مشهود بود، اما از نظر من عامل قطعی نبود.

تقسیم نه پازتابی از شرایط اجتماعی-اقتصادی، و یا نیروهای بوروکراتیک بلکه اساساً ذهنی بود. توده های کارگر دچار یک نگرانی گسترده در رابطه با موقعیت کارگران در سیاست معاصر بودند. برای «کارگران شورشی انقلابی» ظرفیت سازماندهی نهادهای سیاسی مربوط به خود به منظور «انجام انقلاب فرهنگی» بسیار تعیین کننده بود، در حالی که برای «گارد قرمز روشن»، این موضوع که کارگران بتوانند سازمانهای مستقل تشکیل دهند کاملاً غیر قابل تصور بود. «خط فاصل» در این مورد نیز بین انحصار حزب-دولت و کثرت نامحدود سازمانهای مستقل سیاسی بود، که عارضه جدیدی بدان اضافه شده بود، یعنی نقش کارگران به عنوان نقطه کلیدی

ثبات دولت-حزب که البته این فقط منحصر به چین و یا احزاب کمونیست نبود. اگر سازمانهای دانشجویی به مثابه چالشی برای حزب-دولت محسوب می‌شدند و یک تفرقه سیاسی برگشت ناپذیر را در رهبری حزب کمونیست ایجاد نموده بودند، وجود سازمانهای مستقل سیاسی خطری به مراتب رادیکالتر احساس می‌شد، چرا که هسته اساسی موجودیت دولت سوسیالیستی را مورد هدف قرار می‌داد.

۵

من در اینجا قصد ندارم که این مفهوم تاریخی خلاصه شده در مورد انقلاب فرهنگی را بیش از این باز کنم. مسأله این است که شکل بندی سیاسی در سالهای ۱۹۶۰، از نقطه نظر چینی، به معنی پایان یک شبکه دانش سیاسی بود. آن به تهی کردن سیاسی سه مفهوم اساسی که باعث قوام آن حوزه دانش بود، منجر گردید. به عبارتی آن ثابت کرد که (1) حزب-دولت ضد سیاسی بود. (2) حتی رادیکالترین برداشت دیدگاه طبقاتی از سیاست، توانایی بخشیدن جان تازه به حزب را نداشت، بلکه برعکس، مانعی جدی برای توسعه ذهنیت سیاسی جدید بود. (3) شامل کردن هیئت سیاسی طبقه کارگر در دولت یک مانور سیاسی دروغ بود، که سرعت به اشکال جدید انضباطی هم در کارخانه و هم در دستگاه دولتی تبدیل شد.

با این حال، آشکار است که این سه «مفاهیم بنیادی» معرفت سیاسی مدرن به احزاب کمونیستی محدود نمی‌شد. احزاب سیاسی نوریسیدگان نهادی عجیب و غریب در همه اشکال آن در قرن بیستم محسوب می‌شدند. همانطور که سیلویین لازاروس اظهار می‌کند، همه «رژیمهای قرن»-سوسیالیستی، پارلمانی و حتی فاشیستی-حول نقش بسیار با اهمیت حزب-دولت بنا شده بودند. سخن مشابهی در مورد دیدگاه طبقاتی نیز باید گفته شود. طبقه و مبارزات طبقاتی مفاهیمی بودند که ساخته و پرداخته مارکسیستها نبودند، بلکه همانطور که مارکس خود اذعان می‌کرد، توسط «مورخان و اقتصاددانان بورژوازی، از جمله ریکاردو، گویزو، تیری، میگنه و امثالهم ابداع شدند. مخترع اصلی تز «تمام تاریخ، تاریخ مبارزه طبقاتی است»، گیزو بود تا مارکس. دیدگاه طبقاتی، در اشکال متفاوت آن، در قرن نوزدهم به گرایش پایه‌ای برای همه اشکال مدرن دولت بدل گشت.

مارکس می‌گوید که مفهوم جدید خاص او نه مبارزه طبقاتی، بلکه نابودی آن از طریق «دیکتاتوری پرولتاریا» بود. حتی ارزش سیاسی کارگر نیز منحصر به دولت سوسیالیستی نبود. همان دید نیز به اشکال و درجات گوناگون در دولتهای پارلمانی نیز وجود داشت. به عنوان مثال، «دولت رفاه» بدون «ورود» کارگر به دولت از طریق احزاب چپ، اتحادیه‌های کارگری و امثالهم غیر ممکن بود. بطور خلاصه، پایان معرفت سیاسی مدرن فقط به احزاب سوسیالیستی محدود نمی‌شد.

واقعیت این است که «گذر تاریخی» و تغییر دوران مربوط به همه اشکال دولتی قرن بیستم می‌باشد. در بیانیه کنفرانس گفته می‌شود که «دهه ۹۰ شاهد شکست نه فقط احزاب سوسیالیستی بلکه بیش از هر چیز «چپ دموکراتیک» بود. مقصود من این است که فروپاشی دولتهای سوسیالیستی، که ریشه آنها به انقلاب فرهنگی چین، و یا دقیق‌تر به بن‌بست افراطی رابطه بین طبقه کارگر و حزب کمونیست باز می‌گردد، آغازگر بحرانی در سطح جهانی شد که «حزب» به مثابه شکل عمومی سازماندهی دولت را بشدت تحت تأثیر قرار داد.

۶

اگر ما بگوییم که انقلاب فرهنگی منجر به ختم معرفت انقلابی مدرن گردید، آنگاه در مورد نام «کمونیسم» چه می‌توان گفت؟ علامت سؤال در عنوان این سخنرانی نیاز به توضیح دارد. در واقع، انقلاب فرهنگی نقطه پایانی بر نام «کمونیسم» نهاد. انقلاب فرهنگی، بجای آنکه کمونیسم را بپایان برساند، انرا بدو قسمت تقسیم کرد، اگر بخواهیم از شعار مورد علاقه فلسفی مائو استفاده کنیم. بدون آنکه نیازی به گفتن داشته باشد، نتیجه انقلاب فرهنگی، بن‌بست رادیکالی که ده سال آخر مائوئیسم در چین بدان ختم شد، منجر به تقسیم نام «کمونیسم» بدو شد، یا به عبارتی دیگر، تقسیم نام «کمونیسم»، یک نام در فلسفه و نامی دیگر در سیاست را تولید کرد. نام کمونیسم، همچنان که در این کنفرانس می‌توانیم ببینیم، در فلسفه وجود دارد. ما نمی‌توانیم بگوئیم که انقلاب فرهنگی به معنی پایان ایده کمونیسم بود. کمونیسم نامی است بر یک میل و آرزوی فیلسوف، میلی که شاید در شرایط کنونی سیاست زدایی شدیدتر از هر زمان دیگری باشد.

در مورد سیاست چه می‌توان گفت؟ اگر ما به کاراکتر نا پیوسته سیاست

توجه کنیم می‌توانیم ببینیم که کمونیسم نام یک اندیشه سیاسی منحصر بفرد نبوده است، بلکه آن بیشتر در یک فرهنگ سیاسی به سلسله‌های سیاسی متفاوتی اطلاق شده است. کمونیسم نامی بر ای بالاترین انبساط حوزه‌ای از معرفت سیاسی بدان شکلی که در بالا بحث شد، بود. آن نامی بود که به «معرفت انقلابی مدرن»، در شکل‌بندی‌های سیاسی منحصر بفرد متفاوت، در زمانها و مکانهای مختلف، ارجاع شده از قرن نوزدهم تا سالهای ۱۹۷۰، ثبات داد.

پس آیا «کمونیسم» می‌تواند نامی در سیاست امروز باشد؟ همانطور که در بالا به طور خلاصه عنوان کردم، در اینجا یک مشکل وجود دارد: کمونیسم هنوز به مثابه یک حزب-دولت قوی وجود دارد. بنابراین، اگر امروز یک ابتکار و نوآوری سیاسی، یک سازمان سیاسی جدید هدفش ابداع اشکال خود-رهایی توده‌ای باشد و بنام «کمونیسم» ارجاع کند، سرعت یک مشکل ایجاد می‌شود: چگونه آن با حزب کمونیست چین برخورد خواهد کرد؟ آیا این همان «کمونیسم» است؟ اگر پاسخ این سؤال «مثبت» است، آنگاه مسأله حل شده است، اما عده‌ای از ما اعتراض زیادی خواهیم نمود. علاوه بر این، متأسفانه، حزب کمونیست چین هم اعتراض زیادی به قضیه خواهد داشت. بنابراین، اگر آن همان «کمونیسم» نباشد، هر سازمان سیاسی که قصد ارجاع به نام «کمونیسم» را دارد، لزوماً بزودی در یک اختلاف سیاسی شبیه آنچه که در اوایل سالهای ۱۹۶۰ بین احزاب کمونیست چین و اتحاد شوروی و اقمار آنها رخ داد، درگیر خواهد شد. مطالب زیادی در این مورد با عناوینی چون: «اختلافات بین رفیق ون جیاپوئو و ما»، یا «در باره کمونیسم نادرست دنگ شیائوپنگ و درس‌های تاریخی آن برای جهان» نوشته خواهد شد. آیا واقعاً کسی می‌خواهد درگیر چنین اختلافی شود؟ من فکر نمی‌کنم که چنین چیزی معقول باشد و رفیق ون جیاپوئو دلایل زیادی برای جدی نگرفتن این قضیه خواهد داشت. قضیه اینکه کدام یک از استراتژی و تاکتیک حزب-دولت چین درست و کدامیک غلط است را نمی‌توان در این سطح بحث کرد.

اعلام «کمونیسم» به عنوان نام هر پروژه سیاسی معاصر بزودی به بن‌بست خواهد رسید. این بدان معنی نیست که پروژه‌های سیاسی برابری طلبانه نمی‌توانند وجود داشته باشند، بلکه چگونه نام «کمونیسم» نقش یک مرجع فرهنگی اساسی برای انقلابیون را می‌تواند بازی کند؟ در کجا اصل تفکیک درست و غلط کمونیسم را می‌توان یافت؟ خلاصه آنکه ابتکارات سیاسی امروز باید بناچار نامهای دیگری برای پروژه‌های آزادی-

جویانه برای توده‌ها ابداع کنند.

V

درواقع این کنفرانس ربطی به قضیه نامها ندارد، اما ما را به تأمل در مورد روابط بین فلسفه و سیاست امروز، بین وساطت سخت بین بودن و ظاهر شدن از سوپی و میل جدی برابری خواهی و رهایی طلبی از سوی دیگر وامی‌دارد. شاید مشکل‌ترین قضیه امروز این باشد که سیاست چه چیزی را می‌تواند از فلسفه بطلبد. بنوعی این موضوع از جنبه فلسفی بسار واضح-تر است تا جنبه سیاسی. فرضیه اولیه من این است که فلسفه به کاوش در شرایط اساسی وجودش در نوآوری‌های سیاسی احتمالی ادامه خواهد داد. در این رابطه عده‌ای از فیلسوفان بزرگ این کاوش را «کمونیسم» اطلاق می‌کنند. اما این سؤال که سیاست چه چیزی را می‌تواند از فلسفه بطلبد با رابطه قبلی بین سیاست و فلسفه در «معرفت کمونیستی» در هم آمیخته می‌شود.

در گذشته سیاست انقلابی از فلسفه چه چیزی را می‌طلبد؟ سیاست در فلسفه بدنال یک نیروی عقلانی به منظور تقویت ابتکارات سیاسی، اگر نخواهیم میل مساوات طلبانه و رهایی جویانه را انکار کنیم، بوده است. به عنوان مثال، دیالکتیک از زمان مارکس به بعد یکی از تکیه‌گاههای فلسفی عمده‌ای است که سیاست در تفکر فلسفی بدنال آن بوده است، با وجود آن که اغلب بر اختلاف فکری و حتی عناصری از بی‌حوصلگی و عدم اعتماد تأکید می‌شود. اشتیاق به جدایی درونگرایی عقلی از برونگرایی عرفانی، یا تصحیح دیالکتیک ایده‌الستی هگلی به قامت ماتریالیستی آن کاملاً اشناست. بطور مشخص، دیالکتیک، هر چند نه فقط دیالکتیک، نقش مهمی در احیای سیاست بازی کرده است. همانطور که می‌دانیم، ماتریالیسم نیز یکی دیگر از مراجع اساسی بود. در هر حال، با وجود تمام تفاوتها، سیاست انقلابی، فلسفه را به مثابه یک منبع فکری ضروری در نظر می‌گرفت. به عبارتی، فلسفه در مقابل محدودیت‌هایی که از نزدیکی بسیار زیاد سیاست به تاریخ نشأت می‌گیرد، نقش متعادل کننده‌ای را بازی می‌کند.

با این حال، نتایج متناقض بوده است. از یک طرف، منابع فلسفی تجدید حیات نظری را ارائه کرده‌اند و نوآوری‌های سیاسی را تقویت کرده‌اند، اما

از سویی دیگر، آن‌ها همچنین غرابت قوه عقلانی سیاسی در یک زنجیره را تاریک و مبهم نموده است. می‌توانیم بگوئیم، در کوتاه مدت فلسفه سیاست را غنی کرده است، اما در دراز مدت تأثیر معکوس داشته است. مهمترین نمونه آن شاید رابطه بین دو نوشته لنین **چه باید کرد؟** و **ماتریالیسم و نقد تجربی** باشد. **چه باید کرد؟** ابداع یک درک جدید از سازمان سیاسی را مطرح می‌کند. سیلویان لازاروس بدرستی مطرح می‌کند که ابتکار سیاسی لنین فقط در چهارچوب مشخصی، که او «حالت بلشویکی سیاست» می‌نامد، وجود داشته است، و از این رو بر تقسیم‌بندی تاریخی آن تأکید دارد. اما وقتی که چند سال بعد از **چه باید کرد؟**، لنین در **ماتریالیسم و نقد تجربی**، به مسأله «احزاب در فلسفه و فلاسفه بی رهبر» می‌پردازد، آیا ما یک نوآوری مشخص، یعنی حزب را نمی‌بینیم که در شکاف فلسفی ابدی بین ایده ایسم و ماتریالیسم گنجانده می‌شود؟

۸

روابط جدید بین سیاست و فلسفه نیاز به نوآوری دارد. انواع مختلف عقلانیت و همچنین دنیاها و منطق‌های گوناگون وجود دارد. البته دنیایی که فلسفه در آن یک منبع عمده تفکر نباشد، دنیای غم‌انگیزی خواهد بود. اگر ما از منابع متکی بر فلسفه استفاده نکنیم، تمام اشکال تفکر بشمول سیاست، از سلاح‌های اساسی مقاومت در برابر نابود کنندگی که پیامد رژیم‌های عقیدتی است، محروم می‌گردند. ما ئو معتقد بود که فلسفه می‌باید کتابخانه‌ها و کلاس‌های درسی را ترک کرده و به «سلاحی در دست توده‌ها» تبدیل گردد. ما باید فرمول‌های جدیدی که کمتر مربوط به زبان «جنگ مردمی» می‌شوند را اتخاذ کنیم، اما مطمئناً سیاست می‌بایست فرم‌های جدید رابطه با فلسفه امروز را بیابد.

البته شرط اصلی نوزایی این است که «بخیه» قبلی سیاست-فلسفه ناپیستی تکرار شود، و بر جدایی سیاست از فلسفه تأکید گردد. هر چند که تعیین کننده‌ترین شرط این است که روابط جدید نباید از **خرد جاویدان** آغاز کند بلکه نقطه عزیمت می‌بایستی مسائل معاصر که هم برای سیاست و هم فلسفه نقش تعیین کننده‌ای دارند، باشد. لازم به تذکر نیست که فلاسفه و فیلسوفان مختلفی وجود دارند، اما به اعتقاد من، حداقل دو موضوع اساسی وجود دارند که تمام حوزه فلسفه معاصر را متأثر

می‌کند، و سیاست اگر بخواهد یک همتای روشنگر جدید داشته باشد نمی‌تواند انرا نفی کند: اول بازیابی و کاوش در مورد تئوری ذهنیت و سوژه، و دوم بازنگری مادی از تئوری دولت.

در فلسفه معاصر، و به عبارت دقیق‌تر در فلسفه فرانسوی، که هسته اصلی آن حداقل از سالهای ۱۹۶۰ شکل گرفت، کاوشی جدید در عرصه سوژه و ذهنیت آغاز شد؛ این پروژه به شکل رادیکالی از مفاهیم قبلی، هم آنچه که مربوط به سوژه متعالی و اشراقی است و هم آنچه که با دیالکتیک بین عینیت و ذهنیت ارتباط دارد، تفاوت دارد. الن بادیو قطعاً فیلسوفی است که امکانات منطقی جدید تئوری ذهن را به شکل عمیقی مورد کنکاش قرار داده است، و آن را با بازسازی اساسی عمارت هستی‌شناسی تقویت نموده است؛ و در آنجا این مسئله در چارچوب حوزه ای از تئوریهای انحصار ذهنی مطرح می‌شود. خود ایده «شرایط فلسفه»، قبل از هر چیز، شرایط مستقل متقابل یک منبع عقلی بزرگ، یک چشم انداز رهایی بخش واقعی-نه فقط برای فلسفه، بلکه همچنین برای همه اشکال بدیع تفکر، بشمول سیاست، و برای روابط متقابل آن، از جمله بدون شک روابط با فلسفه می‌باشد.

شرط اصلی دیگر در فلسفه معاصر، که تفکر سیاسی نمی‌تواند از مطالعه دقیق آن امتناع کند، مسأله مادیت منحصر بفرد دولت است. تصورات قبلی از دولت به مثابه یک تجسم ایده‌آل از حاکمیت یا حتی از عدالت، و همچنین دولت به عنوان بازتاب کننده یک مادیت خارجی و بیشتر ساختاری، در نهایت به نگرشی ختم می‌شد که دولت را در حوزه صرفاً «ایده‌ال» قرار داده و ایجاد یک محدودیت منطقی برای واقعیت تیره آن را بشدت مشکل می‌ساخت. در تفکر معاصر، هر شخصیت بزرگ فلسفی، از سارتر به بعد، بطرز عمیقی از مسأله تداوم هییت دولت به مثابه نتیجه نوعی از عینیت ساختاری ذاتی در خود دنیای ذهنی، یا بیشتر از کمبود کمونیتاری رادیکال در موجود متکلم، متأثر بوده است. اگر چه راههای متفاوتی توسط فیلسوفان مختلف باز شده است، مانند تئوری «دستگاه دولتی» آلتوسر، «حاکمیت گرایی» فوکو، «دولت شرایط» بادیو یا مفهوم «امپراطوری» هارت و نگری، با وجود همه تفاوتها، همگی با هم یک شکل بندی فلسفی را تشکیل می‌دهند که مرجع روشنفکری غنی برای تجدید دیدی رادیکال از دولت را فراهم می‌سازند.

تمام ابتکارات معاصر سیاسی باید بطور قطعی در یک نزدیکی فکری جدید، تا آنجایی که به این مسائل مربوط هستند، صورت گیرد. علاوه بر این، این

کند و کاو فلسفی در عرصه ذهنیت و دولت بطور روشنی دارای پیشینه خود در مسائل بسیار خطیر سیاسی می باشد. آنچنان که مشهور است، مائو گفت، ایده‌های درست نه از آسمان می‌آیند و نه ذاتی هستند، بلکه آن‌ها برآمده از اشکال مختلف «عملی» می باشند. بسیاری از ایده‌های فلسفی معاصر در مورد تکینگی ذهنیت و یگانگی مادیت دولت بشدت در «کنش‌های اجتماعی» گرفتار شده اند، و همه شخصیت‌های سیاسی نامبرده در بالا در فعالیتهای سیاسی در گیر بوده اند. در واقع، روند اختتام «معرفت کمونیستی» برای این تعمقات فلسفی بسیار بیشتر از فقط یک منبع مهم بوده است. آن اغلب راه‌های توسعه فکری شخصی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است، و بدین گونه «شرایط سیاسی» منحصر بفردی برای فلسفه معاصر ایجاد کرده است. این واقعیت که بعد از تعطیل شدن کمونیسم به عنوان یک اسم سیاسی، دوباره «کمونیسم» به مثابه نامی بسیار برجسته در فلسفه ظهور می کند، هر چقدر که متناقض بنظر رسد، درواقع نشانه آن است که فلسفه نمی‌تواند خود را از توجه و علاقه سیاسیِ حولِ مفهوم برابری دور نگه دارد. با عزمیت از اعلام این علاقه است که تفکر سیاسی می‌بایستی «اختلاف نظر» دراز مدت با فلسفه را مورد ارزیابی مجدد قراردهد و یک زمینه مناسب برای دوستی فکری بنا کند.

بر گرفته از کتاب ایده کمونیسم، سال ۲۰۱۰

کاهش رشد

بحث رشد اقتصادی و اینکه تا چه حدی و تا کی جامعه مصرفی ما می‌تواند به رشد خود ادامه دهد، از مباحث مهم چند دهه اخیر بوده است. یکی از کسانی که در مرکز این مباحثات قرار داشته است سرژ لاتوش، از استادان ممتاز دانشگاه پاریس، می‌باشد. تئوری وی در زبان فرانسوی *decroissance* خوانده می‌شود. متأسفانه ترجمه این کلمه، همانطور که در متن زیر می‌توانید در موردش بخوانید، کار بسیار مشکلی است. در لوموند دیپلماتیک بزبان فارسی این اصطلاح «رشد پس رفتی» ترجمه شده است. (نگاه کنید به: مردم محوری در چهارچوب رشد اقتصادی) در متن حاضر از اصطلاح «کاهش رشد» استفاده شده است. اما همانطور که لاتوش خود عنوان می‌کند، این اصطلاح بخودی خود نیست که اهمیت اساسی دارد بلکه محتوی و مجموعه مفاهیمی که در این اصطلاح گنجانده شده است، مهم می‌باشد. ایده کاهش رشد در تلاش در پاسخگویی به نیاز درک جدیدی از توسعه و تکامل، پایداری محیط زیست و رفاه انسانی می‌باشد. آنچنان که لاتوش در مورد جامعه کنونی ما مطرح می‌کند، برای یک جامعه مبتنی بر رشد هیچ چیزی بدتر از توقف رشد نمی‌باشد. و سؤال اصلی این جاست: تا کی جوامع پیشرفته به رشد خود می‌توانند ادامه دهند؟ بخصوص وی در مورد این نکته کلیدی که در جامعه مبتنی بر رشد، رفاه انسانی تغییر مفهوم داده و آسایش با تمول یکی گرفته می‌شود، تأکید دارد. آنچه که وی در پی آن است برداشتن علامت تساوی بین این دو مفهوم نا متشابه است که امروز مترادف هم گرفته می‌شود. وی نه در پی رشد منفی و یا رشد صفر اقتصادی، بلکه توقف مصرف انبوه خصوصاً در جوامع غربی می‌باشد. شعار وی بدست آوردن امکانات بیشتر از طریق مصرف کمتر است. اگر چه بعضی از ایده‌های لاتوش را شاید بتوان با زدن مهر تخیلی رد کرد ولی بسیاری از مسائلی که او مطرح می‌کند را بایستی جدی گرفت و ارزش تأمل دارد.

اثر: سرژ لاتوش

برگردان: رضا جاسکی

در طی مدت طولانی مسأله «کاهش رشد» مورد بحث قرار گرفته است،

اما این اصطلاح بنازگی در مباحث اقتصادی و سیاسی مورد استفاده پیدا کرده است، هر چند که اساس ایده آن تقریباً قدیمی است. در عوض مقالات متعددی در باره موضوعات مرتبط مانند «رشد صفر»، «توسعه پایدار» و البته «رشد متعادل» وجود دارد. هر چند که ترجمه کلمه فرانسوی *decroissance* به *degrowth* (در این متن بجای عدم رشد، از اصطلاح «کاهش رشد» استفاده می شود) هنوز جا نیفتاده است، اما پروژه مربوط به این ترم تا بحال تاریخ طولانی و پیچیده‌ای را پشت سر گذاشته است و کاملاً قابل درک است که تجزیه و تحلیل و عمل سیاسی را تحت تأثیر قرار می دهد.

شعاری کنشگرایانه

اجازه دهید که فوراً این نکته را گوشزد کنیم که «کاهش رشد» یک اندیشه کلی و تحت هیچ شرایطی با رشد تقارن ندارد. ان شعار سیاسی با محتوایی نظری است. آن میخواهد قبل از هر چیز این نکته را خاطر نشان سازد که رشد بخاطر رشد بایستی کنار گذاشته شود، چرا که هدف احمقانه شکار لجام گسیخته صاحبان سرمایه سودجو وسیله انجام چنین رشدی، و تخریب محیط زیست، پیامد آن می باشد. و یا دقیقتر، بهتر است صرفاً در مورد «بی-رشدی» به همانگونه صحبت شود که در مورد «بی-دینی» و اته ایسم. در واقع مسأله ترک یک دین یعنی: دین اقتصاد، رشد، پیشرفت و تکامل مطرح است.

به عنوان شعار، اصطلاح *decroissance* یک ابداع فصیح و بلاغی موفق است، چرا که آن به معنای نفی دائم خصوصاً در زبان فرانسه نمی باشد. مثلاً می تواند به معنی پس رفت آب پس از یک سیل وحشتناک باشد. همین موضوع در مورد دیگر زبانهای لاتین مثل: *decrescita* (ایتالیایی)، *decrecimiento* (اسپانیایی)، *decreixement* (کاتالان) صادق است. معنی صریح آنها مشابه و معنای ضمنی آنها بسیار نزدیک به هم هستند. این موضوع مربوط به «بی ایمانی» است که کلمه ایمان (*croyance*) و رشد (*Croissance*) در زبان فرانسه بسیار نزدیک به هم هستند. از طرف دیگر ترجمه این اصطلاح به زبانهای ژرمنی بسیار سخت است. سختی ترجمه *decroissance* به انگلیسی از بعضی جهات مشابه مشکل ترجمه رشد یا تکامل به زبانهای آفریقایی می باشد (البته همچنین سختی ترجمه کلمه کاهش رشد...). این حاکی از تصور فرهنگی ما، و در این مورد بخصوص،

مربوط به موقعیتِ مسلطِ ساده سازیِ اقتصادی می باشد. ترجمه décroissance فقط سخت نیست بلکه نشانگر یک شکاف الگویی عمیق نیز می باشد. دوست من مایکل سینگلتون، انسان شناس اهل انگلیس که معلم زبان انگلیسی در دانشگاه Louvain-la-neuve میباشد، می نویسد: «من در دایره المعارف Roget's Thesaurus بدنبال کلمه مناسب گشتم ولی هیچ اصطلاحی برای آرام شدن، آرامش یافتن، غنودن که متناسب با کاهش رشد باشد نیافتم. ما کلمه decrease (کاهش) را داریم، اما آن بسیار عجیب و غریب است و ضمناً ذاتاً (بیشتر فراورده است تا فرایند) و نمی‌تواند مفهوم واقعی را برساند. گاهی اوقات من فکر می‌کنم چرا نتوان از اصطلاحاتی چون زوال، کاهش، فروکاستن استفاده کرد. رشد کردن و یا نکردن مسأله اصلی است! رشد متوسط؟ می‌توان همیشه کلمه décroissance با یادداشت توضیحی را باقی نگه داشت. اما هنوز هم معتقدم، بهترین ترجمه کاهش رشد است»- این کلمه همزمان هم منفعل (یک حقیقت ساده) و هم فعال است؛ لازم است که رشد کاهش یافته و در عین حال به شکل مناسبی این عمل صورت بگیرد («کاهش دادن» به معنی یک پروژه اجتماعی و یا حتی یک پروژه کاملاً اجتماعی می باشد). اگر در پی یک ترجمه استاندارد باشیم «کاهش دادن» بی شک کمی طولانی‌تر و سنگین‌تر از décroissance می باشد، اما در هر حال آن معنی که ما در پی اش هستیم را می رساند. بدون آنکه خودمان را در معنا شناسی غرق کنیم، ویلهلم هوگندیک هلندی در کتاب خود انقلاب اقتصادی که به زبان انگلیسی نوشته است، نظر مستدلی در باره کاهش اقتصادی داشت وی از «اب رفتن» و «اب رفتگی» یاد می کرد.^۱

اصطلاح décroissance عنوان یکی از مجموعه مقالات نیکولاس جورجسکو-روجن در مورد انتروپی، محیط زیست و اقتصاد بود.^۲ البته کلمه‌ای که جورجسکو-روجن از آن استفاده کرد decliner بود، که به معنی دقیق کاهش رشد نیست، بلکه بیشتر به معنی کاهش دادن، که دیگران نیز پیشنهاد آنرا داده اند، می باشد. ترکیبات «عدم رشد» (ungrowth)، «کاهش رشد» (degrowth) و «عدم توسعه» (dedevelopment)، اصلاً قانع کننده تر نیستند. به زبان آلمانی کلمه Schrumpfung یا Minuswachstum به همان اندازه مشکل ساز است. در زبان انگلیسی، آن‌هایی «سادگی داوطلبانه» را انتخاب کرده اند، صحبت از «کاهش شدت و» (downshifting) می کنند. این

۱) Wilhelm Hoogendijk, the Economic Revolution

۲) Nicholas Georgescu-Roegen, La décroissance. Entropie, ecologie, économie

بخوبی سمت ذهنی مسأله را مجسم می‌کند. پیشنهاد دیگر، «رشد ال‌ترناتیو» (counter-growth) می‌تواند سمت عینی قضیه را بیان کند. بنا بر فرانسوا شنايدر می‌توان پیشوند Ent (که به معنی عدم است) را با Wachstum (رشد به زبان آلمانی) ترکیب کرد. در کشورهای انگلوساکسون صحبت از «رشد غیر اقتصادی»، رشد با اثرات منفی می‌شود. کسانی پیشنهاد راه پایین و توقف را مطرح کرده‌اند- توقف عنوان کتاب ریچارد هاین برگ است، که مدافع روشی نزدیک به دید کاهش رشد می‌باشد. آتنی چند ترجمه انقباض، رکود (contraction) و نزول (downshift) را پیشنهاد نموده‌اند.

ژاپن، آخرین کشور بزرگی که رشد به شیوه غربی را در آغوش کشیده است، مورد جالبی است. مترجم ژاپنی من برایم چنین نوشت: «وقتی که من پروژه decroissance/decrescita را معرفی می‌کنم، حرف از decrescendo (تلفظ فرانسوی و ایتالیایی آن یکی است) می‌زنم. در ژاپن decrescendo کلمه معروفی است که در موسیقی استفاده می‌شود و من فکر کردم که می‌توانم از آن برای ترجمه کاهش رشد استفاده کنم، چرا که معنی مورد نظر را بهتر به خواننده می‌رساند. حسن دیگر آن این است که این کلمه دلالت بر رشد که در زبان ژاپنی Seichou نامیده می‌شود، نمی‌کند. زبان ژاپنی دارای کلمات فراوانی برای ابراز ایده رشد متفاوت، و نیز توسعه متفاوت است، مثلاً datsu-Seichou (کاهش-رشد)، jizokukanouna-Seichou (رشد پایدار)، ningenko-tameno-Seichou (رشد انسانی). همه این اصطلاحات رشد اقتصادی را در مرکز توجه قرار می‌دهد. من معتقدم که با استفاده از کلمه decrescendo امکان جدا کردن پروژه کاهش رشد از انواع دیگر رشد وجود دارد و می‌توان از سردرگمی پیشگیری کرد.»

برای کشورهای غیر-غربی مسأله راحت‌تر است؛ پسا توسعه و نقد رشد (که در واقع شیوه زندگی غربی را زیر سؤال می‌برد) نمی‌تواند با اصطلاح کاهش رشد که بسیار پوچ و نامفهوم به نظر می‌رسد، بیان شود. اما شعارهای ال‌ترناتیو مناسب وجود ندارد. در پی خودسازی دسته‌جمعی نباید به تلاش برای رفاه مادی که محیط زیست را نابود و روابط جامعه را متلاشی می‌کند، ارجحیت داده شود. هدف زندگی خوب به اشکال بی-شماری متناسب با زمینه اش می‌شود. به عبارت دیگر، مسأله بازسازی یا کشف مجدد فرهنگ‌های جدید است. اگر ما مجبور باشیم برای این هدف

نامی برگزینیم، آنگاه می‌توانیم از اصطلاح عمران (umran) به مفهومی که ابن خلدن مد نظر داشت، استفاده کنیم؛ یا سوادشی سرودایا (بهبود شرایط اجتماعی انسانها)، آنچنان که گاندی می‌فهمید؛ بامتاره (احساس خوبی با هم داشتن) نزد توکولرس؛ یا فیندا/گابینا «درخشندگی حول انسانی بدون نگرانی و سیر» نزد مردم بورانا در اتیوپی استفاده کنیم.^۴ موضوع مهم فاصله گرفتن از جامعه مخربی است که تحت لوای تکامل که اخیراً جهانی شدن نامیده می‌شود، باز تولید می‌گردد. این نوآوریها که در گوشه و کنار جهان اجرا می‌شوند، امید برای دوران پسا توسعه را زنده نگه می‌دارد.

اگر یک ترجمه دقیق امکان‌پذیر نیست، لزوماً چنین چیزی هم مطلوب نمی‌باشد. پسا تکامل وقتی است که همه چیز حول یک پدیده پیچیده شکل می‌گیرد. همه جوامع و فرهنگها بایستی باروری و سودمندی تمامیت خواه به شیوه خود و بر علیه انسان تک ساحتی و یک بعدی، homo oeconomicus، را رها کنند و هویتی برپایه کثرت ریشه‌ها و سنن را بجوبند.

تاریخ عمل‌کرد

تلاش در جهت یک نوع جامعه مستقل و پررونق تحت لوای شعار کاهش رشد کاملاً جدید است. در سال ۱۹۷۲ کمیته اجرایی رم نوشت: «ما اعتقاد داریم که انسان باید متوجه محدودیت‌های کمی محیط زیست و پیامدهای غم انگیز ازدیاد فشار گشته تا بتواند به درک جدیدی برسد و به تبع آن به بررسی دقیق رفتار آدمی و ساختار اجتماعی که ما امروز ایجاد کرده ایم، پردازد.»^۵ اما شکست توسعه و تکامل در جنوب جهانی و فقدان چارچوب کلی در شمال جهانی، بسیاری از اندیشمندان را به سمت زیر سؤال بردن جامعه مصرفی و پایه‌های اندیشه‌ای آن: پیشرفت، علم و تکنیک سوق داد. بنابراین پروژه کاهش رشد دارای تباری دو گانه است. این پروژه بر پایه هم آگاهی از بحران محیط زیست و هم نقد توسعه تکنولوژیکی شکل گرفت. کاهش رشد و زیست اقتصاد: باربارا وارد و رنه دوبوس کتاب تنها زمینی که

۴ Gudrun Dahl and Gemtchu Megerssa, The spiral of the Ram's Horn. Boran Concepts of Development, Majid Rahnama and Victoria Bawtree
 ۵ محدودیت‌های رشد اثر Meadows, Randers, Behrens

ما /دریم را در سال ۱۹۷۲ منتشر کردند.^۶ دوبوس ابتکار عمل کنفرانس استکهلم را که منشاء جلب توجه دولتهای جهان به مسأله محیط زیست بود را به عهده گرفت. در همان سال، سیکو مانس هولت، معاون رئیس اتحادیه اروپا، در نامه سرگشاده ای که به رئیس انزمان اتحادیه اروپا، فرانکو-ماریا مالغاتی نوشت از او درخواست توقف رشد را نمود. مدتی بعد وقتی که خود وی ریاست اتحادیه اروپا را بعهده گرفت، درخواستش را تکرار نمود: « برای ما که در دنیای صنعتی زندگی می کنیم، لازم است که استانداردهای مادی زندگی را تنزل دهیم. این نه به معنی رشد صفر بلکه رشد منفی می باشد. رشد فقط یک هدف اقتصادی کوتاه مدت است که حافظ منافع اقلیت حاکم است.»^۷

تفکر محدودیت رشد اقتصادی در زمان گذشته بدون شک به مالتوس می-رسد، اما حمایت علمی از ایده محدودیت رشد اقتصادی را بدون هیچ ظن و گمانی می توان در قانون دوم ترمودینامیک سادی کارنو یافت. در میان پیش-اهنگان می توان از سرگئی پودولینسکی، بخاطر کارش در حوزه اقتصاد انرژی که سعی کرد سوسیالیسم و محیط زیست را بهم پیوند دهد، نام برد.^۸ با همه اینها در دهه ۱۹۷۰ وقتی که مسائل محیط زیست مطرح شد، قبل از هر کس باید از نیکولاس جورجسکو-روجن دانشمند و اقتصاددان بزرگ رومانیایی یاد کرد.

نیکولاس جورجسکو-روجن مکانیک نیوتنی را بخوبی دریافته بود و معتقد بود که مدلهای اقتصادی به زمان توجه ندارند. آنها زمان را به شکل مکانیکی و قابل برگشت فرض می کنند. آنها انتروپی، به عبارت دیگر این واقعیت که تمام تحولات ماده-انرژی برگشت ناپذیرند، را نادیده می گیرند. زمانی که کشاورزی در حدود سال ۱۸۸۰ از عمل کرد های تولیدی مرخص شد، پیوند پایه ای با طبیعت قطع گشت. امروز هرگونه ارتباط با پایه بیوفیزیکی اساسی از بین رفته است، و اکثر اقتصاددانان نئو کلاسیک، تولید اقتصادی

۶ Barbara Ward, Rene Dubos, تنها زمینی که ما داریم. حفظ و نگهداری سیاره ای کوچک.

۷ Sizzo Mansholt, La crise ممکن است. اگر ما درجه رشد امروز را حفظ کنیم، در انتهای سده آینده بخاطر رشد جمعیت و تولید صنعتی با فروپاشی کامل تمدن روبرو خواهیم گشت.»

۸ Sergej Podolinskij 1850-1891, اریستوکرات اوکراینی که در فرانسه به شکل مهاجر بسر می برد و بدون موفقیت در پی جلب توجه مارکس بسوی نقد محیط زیست بود. نگاه کنید به پودولینسکی: مارکسیست پیشرو در عرصه اقتصاد انرژی، اثر Joan Martinez-Alier, Jose Naredo

را به مثابه چیزی بدون محدودیت محیط زیستی درک می کنند. در نتیجه، بطور ناآگاهانه در استفاده از منابع کمیابی که در دسترس قرار دارند ولخرجی شده و از وفور زیاد انرژی خورشیدی به خوبی استفاده نمی گردد. همانطور که جورجستو-روجن نشان می دهد زباله و آلودگی هایی که تولید اقتصادی ایجاد می کند شامل عمل کرد تولید نمی گردند. این نمایانگر عدم امکان رشد نامحدود در دنیایی محدود و نیاز ایجاد زیست اقتصاد، یا به عبارت دیگر درک اقتصاد به عنوان جزیی از زیست کره می باشد. در رابطه با زمان بازگشت به موقعیت ایستا و بی تغییر، جورجستو-روجن تئوری نئوکلاسیک رویکرد مکانیکی را رد کرده و معتقد است که در بعضی از شرایط، بهتر است استفاده از منابع طبیعی ذخیره شده کاملاً متوقف شود. کاهش رشد و پسا توسعه: بیش از چهل سال، گروه «بین المللی» کوچکی وابسته به ایوان ایلیچ، ژاک الول و فرانسوا پارتانت، وقت خود را صرف مسأله ضد توسعه و یا پساتوسعه نموده اند و سوء رفتارهای توسعه، به خصوص رفتار شمال جهانی با جنوب جهانی را تجزیه و تحلیل و مورد انتقاد قرار داده اند.^۹ این نقد در ابتدا مربوط به الترناتیو تاریخی، یعنی خود سازمانی جوامع بومی و اقتصادهای بومی بود. اما بدون شک، آن ها علاقه مند طرح های جایگزین در شمال (اجتماع و اقتصاد همبسته، بخش سوم و غیره)، LETS (سیستم تجارت محلی)، NEAP (شبکه تبادل الترناتیو و همبسته) و غیره بوده اند ولی علاقه ای به «الترناتیو» کلی جامعه نداشته اند. موفقیت ناگهانی پس از سرگردانی طولانی ما، که قبل از هر چیز مربوط به بحران محیط زیست و همچنین جهانی شدن بود، الهام بخش ما برای بررسی دقیق تر اقتصاد و زندگی اجتماعی شمال جهانی گشت. از آنجا که ریسک های رشد، جهانی هستند، یک تبیین مجدد از توسعه به همان اندازه برای شمال جهانی اهمیت دارد که برای جنوب جهانی. کاهش رشد یک الترناتیو محسوب نمی شود، بلکه فقط سرچشمه یک جایگزین است که با برداشتن سرپوش توتالیتاریسم اقتصادی، فضا را برای ایجاد خلاقیت باز می کند.

نظریات مختلف حول پسا توسعه که نوعی موجودیت زیرزمینی را در فرانسه بین سالهای ۱۹۷۲ (اوج دوران نیکولاس جورجستو-روجن، ایوان لیجس و اندرن گورز بود) و سال ۲۰۰۲ (سال کنفرانس یونسکو، «ابطال توسعه، بازسازی جهان») از سر میگذرانند، به شکل بسیار واضحی بحران

جامعه مبتنی بر بازار جهانی را پیشگویی کرد و یک راه حل را مطرح نمود: ایجاد یک جامعه دمکراتیک و خود مختار در محیط زیست، جامعه‌ای با کاهش رشد. بحرانی که پیش‌بینی شد نه فقط مالی بلکه همچنین در سطح اساسی‌تری بحران فرهنگی و تمدنی بود.

دامنه تحلیلی و سیاسی

ایجاد جامعه مبتنی بر کاهش رشد نیاز بدان دارد که ما در تولید ناخالص داخلی و شاخص جادوی رفاه رفع ابهام نمائیم، و نیز بر علیه اثرات خارجی منفی رشد مبارزه نموده و چرخه‌های مناسبی از سادگی بطور داوطلبانه بیافرینیم. بنابراین ما باید خطوط کلی یک جامعه «بدون رشد» را مطرح کنیم. چنین جامعه‌ای مستلزم کاهش شدید اثرات خارجی منفی رشد است و بر سازماندهی چرخه‌های مناسب کاهش رشد تکیه دارد.

کاهش رشد و اندازه‌گیری رفاه: در همراهی با ژان-باپتست سی که خوشبختی را به مثابه مصرف تعریف کرد، ایان تین برکن پیشنهاد کرد که بطور ساده تولید ناخالص ملی به خوشبختی ناخالص ملی تغییر نام دهد. می‌توان درک چنین پیشنهادی را بسیار ساده نموده و نشان داد که تولید ناخالص ملی فقط «ثروت» اقتصادی یعنی چیزهای قابل خریدن را اندازه می‌گیرد. رابرت ا. لین در کتاب فوق‌العاده خود «از دست دادن شادی در دموکراسی بازار»، ویژگی‌های اصلی در انواع متضاد تئوری‌های حسابداری، که به اشکال مختلف اندازه‌گیری تغییرات در خوشبختی انسانی (بهبودی ذهنی) در جوامع لیبرالی را مد نظر دارند، را نشان می‌دهد.^{۱۰} او نتیجه می‌گیرد که افزایش استاندارد مادی زندگی در ایالات متحده با کاهش همزمان خوشبختی واقعی نزد اکثریت آمریکایی‌ها همراه بود، که در درجه اول می‌تواند مربوط به بدتر شدن واقعی روابط اولیه و اساسی انسانی (آنچه که لین «رفاقت» می‌نامد) باشد.^{۱۱} ابعاد اشنای رفاه، یعنی شاخص توسعه انسانی (HDI)، شاخص پیشرفت واقعی هرمان دلی (GPI)، شاخص روبرت پوتنام برای سلامتی اجتماعی (ISH) و محاسبه تولید سبز ناخالص ملی یا PID - Produit Interieur Doux، تولید نرم داخلی کبک کانادا (Quebecs)، باصطلاح آنچه که هزینه‌های «دفاعی» مربوط به وخامت و اختلال کیفیت زندگی (آلودگی آب و هوا، سر و صدا، فاصله کار و

۱۰ Robert E. Lane, The Loss of Happiness in Market Democracies

۱۱ همچنین نگاه کنید به، Jean-Claude Michea, Orwell educateur

مسکن، تصادفات رانندگی، جرم و جنایت در شهرهای بزرگ، از دست دادن تالاب-ها، مصرف منابع طبیعی تجدید ناپذیر و کارهای خانگی بدون مزد) هستند، را تصحیح و تنظیم می کنند. اگر ما از نمودارهای مربوط به تولید ناخالص ملی، سلامتی ملی و یا شاخص پیشرفت واقعی هرمان دالی در ایالات متحده آمریکا شروع کنیم، می بینیم که این نمودارها در اوایل دهه ۱۹۷۰ با هم دیگر همخوانی ندارند. تولید ناخالص ملی همچنان رو به رشد است، اما دو نمودار دیگر رو به پایین در حال نزول هستند. خوشبختی کاهش می یابد در حالی که «دارایی و ثروت» افزایش می یابد.^{۱۲} همچنان که پاتریک ویورت نوشت، آنچه که در واقع یک اقتصاد سالم نامیده می شود، اقتصادی است که در آن «اموال زیادی داشته باشید». برنارد ماریس خاطر نشان می سازد که «ان روزی که ما تخریب خود در تولید ناخالص ملی عالی خود را حساب کنیم. احتمالاً خود را بسیار فقیر می یابیم!»^{۱۳}

محتوی کاهش رشد: بدیهی است که ما در پی یک رابطه معکوس که در آن رشد پایین به خاطر کاهش رشد موعظه می شود، نیستیم. به خصوص باید این موضوع را در نظر داشت که کاهش رشد به معنی رشد منفی نمی باشد؛ رشد منفی اصطلاحی متناقض و بی معنی است که نشان می دهد چگونه رشد بر جهان متجسم ما نیز حاکم است.^{۱۴} این کاملاً معلوم است که ترمز نامناسب رشد، جامعه را در شرایط سخت بیکاری و ترک اهداف سیاستهای اجتماعی، فرهنگی و محیط زیستی که حداقلی از کیفیت زندگی را تضمین می کنند، قرار می دهد. ما فقط می توانیم فاجعه ای که رشد منفی می تواند بیافریند را تجسم کنیم! به همان شکلی که بدتر از بیکاری در جامعه کاری وجود ندارد، در یک جامعه مبتنی رشد نیز چیزی بدتر از توقف رشد نیست. موضوعی که چپ سنتی را به سوسیال لیبرالیسم محکوم می کند، موضوع عدم شجاعت در مستعمره زدایی قدرت تجسم ما می باشد. در نتیجه، کاهش رشد فقط در یک «جامعه مبتنی بر کاهش رشد» امکان پذیر است.

کاهش رشد و حالت تعادل: اگر چه ما نمی خواهیم به استفاده از

۱۲ در یک بررسی سوئدی، تیم جکسون و سوسانا ستیمن به نتایج مشابه ای که هرمان دالی در مورد المان، انگلیس، اتریش، هلند و سوئد رسیده بودند، دست یافتند، نگاه کنید به: Team Jackson, Susanna Stymne: Sustainable Econommic Welfare in Sweden

۱۳ Bernard Mzaris, Antimanuel deconomie

۱۴ در معنای واقعی کلمه: «به جلو حرکت نمودن در حالی که به عقب می روید»

تئوری‌های کلاسیک قدیمی باز گردیم، با همه اینها نزد جان استوارت میل «اخلاق حالت تعادل» را می‌یابیم که برخی از ایده‌های ما را در بر می‌گیرد. او می‌نویسد: «تنها زمانی که بشریت نه فقط توسط نهادهای عدالت هدایت می‌شود، بلکه نیز اجازه می‌دهد با یک پیش‌بینی محتاطانه هدایت شود، نگاه فتوحات بدست آمده توسط عقل و انرژی دانشمندان به وسیله‌ای برای بهبود سرنوشت همه مبدل می‌شود.»^{۱۵} همانطور که لاحسن عبدالمالکی و پاتریک موندلر اشاره می‌کنند، این موضع به دور از «ادعای بیباکانه‌ای» نیست که توسط نویسندگانی مانند ایوان ایلینچ و اندره گورز اظهار می‌شود، یعنی مدل جامعه‌ای که در آن نیازها و کار به حداقل محدود شده است، اما زندگی اجتماعی بخاطر جامعه‌گرایی بیشتر، غنی‌تر است.^{۱۶}

جان استوارت میل می‌نویسد: «جمعیت و سرمایه تنها متغیراتی هستند که بایستی در حال تعادل ثابت باشند. هر گونه فعالیت انسانی که نیاز به جریان زیادی از منابع غیر قابل جبران ندارد یا باعث آلودگی جدی محیط زیست نمی‌گردد می‌تواند تا ابد رشد نماید. بطور مشخص، مشاغلی که شکوفا شده و عده زیادی آن‌ها را در بالای لیست مطلوب‌ترین و رضایت بخش‌ترین حرفه‌هایی که انسان می‌تواند بدانها پردازد قرار می‌دهند عبارتند از: آموزش و پرورش، هنر، موسیقی، مذهب، علوم پایه، ورزش و تماس‌های اجتماعی.»^{۱۷} از نظر میل، تئوری حالت تعادل بدین معنی است که سرمایه‌داری باگذشت زمان و با نیروی خود پایه‌گذار جامعه‌ای خواهد بود که ارزش‌های آن توجه بیشتری به انسان و طبیعت خواهد نمود. اما ما معتقدیم که تنها راه جلوگیری از فاجعه، جدایی از سیستم سرمایه‌داری و تولید و مصرف آن می‌باشد. از آنجا که تئوری استوارت میل برای یک سیستم سرمایه‌داری، اگر چه بدون رشد، شکل گرفته است، می‌توان میل را به کمک طرفداران توسعه پایدار بازسازی کرد. با توجه به این پیشینه بایستی کار برای ایجاد جامعه همبسته شکوفا و خودمختار در جنوب و شمال شکل متفاوتی داشته باشد. در جنوب کاهش

۱۵ جان استوارت میل، پایه‌های اقتصاد سیاسی

۱۶ نگاه کنید به: Franck-Dominique Viven, Jalons pour une histoire de la notion de développement durable, Mondes en développement, volume 31

۱۷ تذکر مترجم سوئدی: بنظر می‌رسد که نقل قول بالا مربوط به جان استوارت میل نباشد، بلکه متعلق به گروه تحقیقاتی که با گزارش محدودیت‌های رشد برای کلوب رم کار می‌کردند باشد. نگاه کنید به «محدودیت‌های رشد» اثر میدوز.

رد پای زیست محیطی (حتی تولید ناخالص ملی) نه لازم و نه مطلوب است، در عین حال ما نیازی نداریم که بدین خاطر به این نتیجه برسیم که محتاج به ایجاد جامعه رشد هستیم و یا اگر در حال حاضر در آن بسر می‌بریم نباید انرا ترک نمود. اجازه دهید یک چیز را روشن کنیم: در شمال کاهش اثرات زیست محیطی (و در نتیجه تولید ناخالص ملی) ضروری است؛ در ابتدا این موضوع چیز ایده‌آلی نیست و همچنین تنها هدف برای یک جامعه در دوران پسا توسعه و یک جهان شایای دیگر نیست. اما بیایید انرا همچون یک حسن و فضیلت ضروری بپذیریم و کاهش رشد را به مثابه هدفی که می‌تواند مزایایی نیز به ارمغان آورد در نظر بگیریم. سیاست کاهش رشد در ابتدا می‌تواند مانند گوه ای بین رفاه و تولید ناخالص ملی فرو رود. اینجا مسأله این است که رابطه بین بهبود شرایط زندگی فردی و افزایش آماری تولید مادی قطع شود، و یا به عبارتی دیگر کاهش «تمول» برای افزایش «رفاه».

در ابتدا سیاست کاهش رشد می‌تواند عبارت از کاهش و یا حتی از بین بردن تأثیرات خارجی منفی رشد اعم از تصادفات رانندگی تا مخارج داروهای ضد استرس باشد. پتانسیل بکر کاهش رشد در مصرف مادی می‌تواند مورد سؤال قرار دادن حمل و نقل وسیع انسانها و کالاها و تأثیر منفی آنها بر محیط زیست (و در نتیجه «نقل مکان» اقتصاد)، صدای گوش‌خراش و پر دامنه ولی اغلب مضر تبلیغات و کاهش هر چه بیشتر طول عمر کالاها و وسایل پوش و بنداز که تنها هدفشان افزایش فشار در ماشین الات جهنمی است، باشد.

تمام این‌ها را می‌توان در هشت نکته خلاصه کرد: ارزیابی مجدد، تجدید نظر، بازسازی، تغییر مکان، توزیع مجدد، کاهش، استفاده مجدد و بازیابی. همه این اهداف با هم شرایط مساعدی برای ایجاد چرخه سالم کاهش رشد صلح امیز، همبسته و پایدار فراهم می‌کند.^{۱۸}

نتیجه

تجزیه و تحلیل «طرفداران کاهش رشد» یا «مخالفان رشد» با تجزیه و

۱۸ میتوان این لیست را با دگرسویی، تغییر شکل، تغییر حجم و غیره بزرگ‌تر کرد، اما بطور کلی این‌ها می‌توانند به عنوان بخشی از عبارتهای قبلی در نظر گرفته شوند.
نگاه کنید به : Serge Latouche, Petit traite de la décroissance sereine

تحلیل منتقدین دیگر اقتصاد جهانی (جنبش الترناتیو جهانی شدن یا جنبش اقتصاد همبسته) تفاوت دارد؛ هسته اصلی مشکل، چیزی جدید و یا اولترا لیبرالیسم، یا انطور که پولانی انرا اقتصاد رسمی می نامید، نیست، بلکه منطق رشد به مثابه نیروی محرکه در نظر گرفته می شود. موضوع آن نیست که یک اقتصاد «خوب» جایگزین یک اقتصاد «بد» گردد، یک نوع رشد بد و یا یک نوع توسعه بد با یک نوع رشد خوب یا یک نوع توسعه خوب-مثلاً ایجاد اقتصاد و توسعه سبز، اجتماعی یا عادلانه از طریق تنظیمات بیشتر و یا کمتر یا آمیزش با تفکر رقت یا همبستگی-تعویض شود. بطور ساده موضوع ترکی اقتصاد است. این طرز تفکر اغلب سوء تعبیر می‌گردد چرا که برای ما معاصرین حاضر، درک اینکه اقتصاد به مذهب تبدیل شده است، دشوار می باشد. هنگامی که ما بدقت می‌گوییم که باید از عدم رشد به همان صورت صحبت کرد که در مورد عدم اعتقاد به مذهب (اته ایسم)، منظورمان دقیقاً همین است: باید در مورد مسأله اقتصاد و رشد اته ایسم شد. جامعه مبتنی بر کاهش رشد باید قطعاً مثل همه جوامع انسانی دیگر برای تأمین وسایل مورد نیاز به سازماندهی تولید پردازد و در نتیجه از منابع طبیعی به شکلی منطقی استفاده کرده و به مصرف کالا و خدمات پردازد، اما این بیشتر شبیه جوامع فراوانی در عصر حجر که هرگز وارد اقتصاد نشدند، عمل می کند.^{۱۹} این از راه کمربندِ سفتِ کمبود، قطع نیازها، از طریق محاسبات اقتصادی و یا با اتخاذ ایده همو اوکونومیکوس (homo oeconomicus) صورت نخواهد گرفت. باید پایه اندیشه نهاد اقتصادی مورد سؤال قرار گیرد. وقتی که ما صرفه جویی را مجدداً کشف می کنیم، می‌توانیم به بازسازی یک جامعه فراوانی بر اساس آنچه که ایوان ایلچ «محل اقامت مدرن» می‌نامد پردازیم، به عبارت دیگر، «شیوه زندگی در یک اقتصاد پسا صنعتی، جایی که مردم موفق به کاهش وابستگی خود به بازار می شوند، همزمان که آنها از طریق ابزار سیاسی، زیر بنایی را تشویق می‌کنند که در آن، فن اوری و ابزار در درجه اول برای ایجاد یک مزیت عملی استفاده می‌شود؛ اما اینها برای کسانی که مشغول ایجاد نیاز هستند، غیر قابل سنجش و اندازه‌گیری است».^{۲۰}

این مقاله اولین بار در نشریه : Journal of Cleaner Production در سال ۲۰۱۰ چاپ شد. ترجمه حاضر بر اساس متن سوئدی که در نشریه

Fronesis شماره ۳۸-۳۹ منتشر گردید، می باشد.
Serge Latouche, «Degrowth» in Journal of Cleaner Production, volym 18, no 6
(2010) , pages 519-522.

لیبرالیسم انعطاف پذیر در اقتصاد سیاسی اروپا

ویوین ا. اشمیت، استاد روابط بین‌المللی و علوم سیاسی دانشگاه بوستون همراه با مارک تاچر، استاد سیاست تطبیقی و مطالعات بین‌المللی مدرسه اقتصاد لندن اخیراً در کتاب مشترک خود بنام «لیبرالیسم انعطاف پذیر در اقتصاد اروپا» به تشریح خصوصیات لیبرالیسم، دلایل پایداری آن در سیاست معاصر، سرنوشت آن در آینده و سناریوها و راه‌های مختلف مبارزه با آن می‌پردازند. در متن زیر، آن‌ها خلاصه‌ای از رئوس اصلی کتاب در مورد دلایل انعطاف پذیری لیبرالیسم را توضیح می‌دهند.

اثر: ویوین ا. اشمیت و مارک تاچر

برگردان: رضا جاسکی

با توجه به شکست تحقیر آمیز سیاست نئولیبرالیستی در عمل، چرا همچنان به عنوان رویکرد غالب در سیاست گذاری اروپا حضور دارد؟ آیا راه خروجی برای بن بست کنونی وجود دارد؟

با وجود بحران اقتصادی که در سال ۲۰۰۸ با شدت فراوان اروپا و آمریکا را درنوردید، رهبران سیاسی تلاش کمی برای تجدید نظر در ایده‌های نولیبرالی که مسئولیت سنگینی در رونق و ورشکستگی دارند، را انجام داده‌اند، و اینکه واقعاً چقدر «اعتدال بزرگ» افراطی و غیر اعتدالی بود، را بحال خود رها کرده‌اند. کاملاً برعکس، ایده‌های نولیبرالی همچنان تنها ایده‌های موجود و در دسترس هستند. در بازارهای مالی، که بحران از آنجا آغاز شد، تنظیم و نظارت به شکل مجزونی ناکافی است، در حالی که تنها ایده‌هایی که به بازی گرفته می‌شوند، نئولیبرالی هستند، چه به شکل تنظیم بیشتر «بهبودی بازار» و چه به شکل سیاست گسترده‌تر عدم مداخله دولت در امور اقتصادی. البته، بیشترین سر درگمی مربوط به واکنش نسبت به بحران کشورهای اتحادیه اروپا است که «انضباط بازار» را از طریق ریاضت اقتصادی پذیرفته‌اند و با قبول آن، خود را به رشد کم و یا رشد صفر محکوم کرده‌اند. این نقطه مقابل ایالات متحده است که نتایج

اقتصادی بهتری را نشان داده است، با وجود آنکه بین اصولگرایان جمهوری خواه طرفدار ریاضت اقتصادی و یک رهبری بیشتر عملگرا که تمرکز خود را بر رشد اقتصادی نهاده است، از هم گسیختگی و شکاف وجود دارد.

سئوال ما این است: ما چگونه می‌توانیم انعطاف پذیری ایده‌های نئولیبرالی را توضیح دهیم؟ چرا بعد از سالهای ۱۹۸۰، نه تنها این ایده‌ها جان سالم بدر برده اند، بلکه همچنان تفکر غالب هستند؟ نئولیبرالیسم معتقد به: بهبود بازار از طریق تجارت آزاد جهانی و تحرک سرمایه که از سوی طرفداران بازار حمایت می‌شوند، دولت محدودی که مروج انعطاف پذیری بازار کار است، و در پی کاهش وابستگی به رفاه در عین حالی که ارائه خدمات عمومی را در معرض فروش می‌گذارد، می‌باشد. کلمات رمز چنین نئولیبرالیسمی عبارتند از: آزاد سازی، خصوصی سازی، مقررات زدایی، و واگذاری به نهادهای غیر-اکثریتی مانند اژانس‌های نظارتی «مستقل» و بانکهای مرکزی. معیارها و سنجگاه‌های محک آن اهمیت مسئولیت فردی، ارزش رقابت، و مرکزیت تقسیم و توزیع بازار. سرود نئولیبرالی، دولت را به مثابه مشکل دیرینه، و بازار را به عنوان راه حل نغمه می‌کند- حتی امروز، با وجود این واقعیت که بحران نه زاده دولت بلکه بازار می‌باشد.

چرا با همه این‌ها و در پرتو بحران، هیچگونه تغییر عمده‌ای در ایده‌ها دیده نمی‌شود، یا از طریق بازگشت به عقب به نئو کینزیسم، که «عصر طلایی» پس از جنگ را به ارمغان آورد، و یا به جلو و چیزی جدید؟ به چه صورتی می‌توانیم این واقعیت را توضیح دهیم که نئولیبرالیسم همچنان به نفوذ خود، در اینکه مردم چگونه در مورد دولت و بازار فکر می‌کنند و حرف می‌زنند، ادامه می‌دهد؟ ما رئوس تحلیلی پنجگانه چنین انعطافی را ارائه می‌دهیم: اصول اصلی انعطاف پذیری نئولیبرالیسم؛ شکاف بین خطابت و لفاظی نئولیبرالی و واقعیت؛ توان گفتمان نئولیبرالی در بحث؛ قدرت منافع در استفاده استراتژیکی از ایده؛ و نیروی نهادها در جاسازی ایده‌های نئولیبرالی.

اول، عمومیت اصول اصلی نئولیبرالیسم که بر روی بازارهای رقابتی و دولت محدود متمرکز است، آن را برای تغییر شرایط و مطابق نیاز بسیار سازگار می‌سازد. بنابراین، نئولیبرالیسم قادر به حرکت از ایده‌هایی مبتنی بر «کوچک کردن» دولت برای آزاد کردن بازارها در سالهای ۱۹۸۰ تحت رهبری محافظه کاران، به «گسترده کردن» دولت برای آزادانه تر کردن کار بازار تحت رهبری ترقی خواهان در سالهای ۱۹۹۰ بوده است. همچنین آن قادر به جذب ایده‌های به ظاهر متناقضی نیز بوده است، مثلاً در مورد دولت

رفاه، بعد از برخورد اولیه با ایده‌های سوسیال دموکراتیک، از طریق تلاش برای کاهش منفعل هزینه‌های اجتماعی و حفاظت کار، نئولیبرالیسم چنین ایده‌هایی را در برنامه خود گنجانده تا از دولت رفاه برای ترویج کارایی بازار از راه «سیاست فعال بازار نیروی کار» استفاده کند. در نهایت، نئولیبرالیسم به همان اندازه نیز قادر به انجام دگردیسی بوده است بطوری که ایده‌هایی که در دوره‌های قبلی بی‌اعتبار گشته اند، در شمایی جدید دوباره ظهور می‌کنند، مثلاً بحث «پول سالم» در سالهای ۱۹۲۰، ابتدا به شکل پول گرایشی در سالهای ۱۹۷۰ و در اواخر سالهای ۲۰۰۰ به مثابه «بدهی‌های پایدار» دوباره مطرح شدند.

دوم، نئولیبرالیسم اغلب فقط در حوزه خطابت و بیان «rhetoric» کار می‌کند و نه در واقعیت پیاده‌سازی و عمل. قابل تذکر است که تعداد زیادی از سیاست‌های نئولیبرالی-مانند قطع هزینه‌های عمومی، اصلاح سیاست رفاه، و کاهش نظارت برای حفاظت-برای پیاده‌سازی و اجرا بسیار سخت هستند و از نظر سیاسی بسیار منفور. این به توضیح این امر کمک می‌کند که چرا وعده کوچک کردن دولت در اغلب موارد توخالی از آب در آمده است، خصوصاً اینکه تجدید ساختار دولت، نه به کاهش اندازه آن منجر گردید، و نه لزوماً هزینه‌های عمومی را کم کرد. مقررات زدایی، بیش از آنکه به خلاص شدن از دست دولت منجر شود، بسادگی به نوع دیگری از مقررات سازی منتهی گردید. اما این موضوع قبل از آنکه به عنوان یک ضعف تلقی گردد، می‌تواند به مثابه یک قدرت انگاشته شود، چرا که عدم اجرا و پیاده‌سازی می‌تواند در خدمت سیاستمداران نئولیبرالی باشد تا شعار نئولیبرالیسم بیشتر را سر دهند.

سوم، ایده‌های نئولیبرالی در بحث سیاست و گفتمان سیاسی، از طریق پیروزی در «نبرد ایده‌ها» در مقابل الترناتیوهای ضعیف تر، عموماً موفق تر بوده است. در برخی موارد، این قدرت ممکن است از طریق طبیعت به ظاهر معقول و عقل سلیم استدلالات نئولیبرالی کسب شود. مثلاً، درخواست «خُسن» امور مالی سالم با استفاده از استعاره اقتصاد خانگی صورت می‌گیرد-از نیاز به موازنه در بودجه خانگی افراد، نیاز به انجام همان کار یعنی موازنه در بودجه دولتی استنتاج می‌شود- و این ممکن است برای شهروندان عادی طنین بهتری نسبت به پیشنهاد غیر قابل درکِ مستقیم کینزی در مورد خرج بیشتر در دوران کسری بودجه و بدهی، داشته باشد. در موارد دیگر، موفقیت نئولیبرالی را می‌توان به تغییر چارچوب مشکلات حاضر نسبت داد-مثلاً، در گفتار، صحبت از بحران بدهی عمومی

تا بحران بانکها می‌شود؛ در داستان‌سرایی، اگر ولخرجی عمومی مسأله است، سفت کردن کمربندها راه حل آن می‌باشد؛ و نمونه اسطوره سازی-برای آلمانی‌ها، سفت کردن کمربندها تنها راه جلوگیری از ریسک ناشی از تورمی شبیه تورم سالهای اول دهه ۱۹۲۰ می‌باشد، و در نتیجه خطرات ناشی از کاهش قیمت و بیکاری در اوایل سالهای ۱۹۳۰ که به ظهور هیتلر منجر شد، نادیده گرفته می‌شود. به همان اندازه مهم است در نظر داشته باشیم که شاید نئولیبرال‌ها انقدر هم قوی نیستند، بلکه مخالفین آنان ضعیف می‌باشند. با همه این حرفها، احزاب مرکز-چپ در تمام این دوران، بخصوص در اروپا در طی بحران حوزه اروپا کجا بودند؟ شایان توجه است که تا همین اواخر رهبران سوسیال دمکراتیک اروپا شعار رشد اقتصادی می‌دادند، در حالی که ریاضت اقتصادی را اجرا می‌کردند.

چهارم، ائتلاف قوی گرایش‌های مختلف اغلب ایده‌های نئولیبرالی را برای اهداف استراتژیکی خود می‌پذیرند، چه به آنها اعتقاد داشته و یا نداشته باشند. عاملان اقتصادی ممکن است از نظر مادی بهره مند شوند، بویژه از طریق مالیات‌های پایین‌تر یا فرصت‌های جدیدی که از طریق «مقررات زدایی» و خصوصی سازی بوجود می‌آید. بانکداران از اول تا به آخر همراه با بانک خندان هستند. در حالی که عاملین نهادها-نظارت گران، بانک مرکزی و مانند آن- با استفاده از ایده‌های نئولیبرالی خودمختاری کسب می‌کنند و بر قدرتش افزوده می‌شود، سیاستمداران نیز میتوانند بی بهره نباشند و به حفظ و یا کسب بیشتر قدرت سیاسی نائل شوند. بعلاوه، همه این‌ها گرایش به خود ارتقای دارند، چرا که هر چه بیشتر نئولیبرالیسم پایدار بماند، احتمالاً چنین بازیگرانی بیشتر به ایده‌های نئولیبرالی متعهد باقی می‌مانند و همچنین نگرش «اگر نمی‌توانی شکست شان بدهی، با آنها همراه شو» ایجاد می‌شود، چنانچه در آغاز سالهای ۱۹۹۰، جناح مرکز-چپ ایده‌های نئولیبرالی را اقتباس کرد.

پنجم، ایده‌های نئولیبرالی از طریق نهادهای شدن آنها در قوانین و مقررات، و هم چنین سازمانها، بشمول هیئت‌های نهادهای مستقل غیر-اکثریتی مانند بانک‌های مرکزی، اژانس‌های رتبه بندی‌های بین‌المللی، و هیئت‌های تنظیم استانداردها که خارج از کنترل دولت ملی می‌باشند، نیرو کسب می‌کنند. علاوه بر این، در اتحادیه اروپا، پیمان‌های پی در پی برای ثبات در حوزه اتحادیه اروپا- با پیمان ثبات و رشد در ماستریخت در سالهای ۱۹۹۰ که وقف معیارهای اتحادیه پولی شد آغاز گردید و با پیمان‌های مختلف در طی بحران اتحادیه اروپا به اوج خود رسید-این اطمینان را

می‌دهد که ایده‌های نئولیبرالی در مورد تثبیت مالی، صرف نظر از شکست شان در حل بحران، بسختی قابل تغییر هستند. این رئیس تحلیلی پنجگانه ما را با این سؤال نهایی تنها می‌گذارد: با وجود این انعطاف پذیری، آیا راهی برای خروج از نئولیبرالیسم وجود دارد؟ یک راه می‌تواند فروپاشی از درون باشد، همانطور که تناقض ذاتی در نئولیبرالیسم بطور فزاینده‌ای آشکار می‌گردد-مانند تناقض بین ایده یک دولت محدود در حرف و اینکه در عمل دولت نقش موثری در بهبود بازار ایفا می‌کند. دیگری می‌تواند رد نئولیبرالیسم از بیرون باشد، همراه با وعده‌های انجام نشده، و البته شکست‌های نئولیبرالیسم، ماهیت آن را بیش از پیش بر شهروندان آشکار می‌سازد. راه‌گریز دیگر، امکان ظهور الترناتیوهای ایده‌ای قوی در مقابل نئولیبرالیسم می‌باشد. مثلاً می‌توان روش‌های جدید حاکمیت اقتصادی که سیاست را مقدم بر، و نه متاخر از، اقتصاد قرار می‌دهد، را در نظر گرفت. این امکان نیز وجود دارد که نئولیبرالیسم حمایت قدرتمندان و یا ائتلاف‌های جدیدی را که شکل می‌گیرند را از دست بدهد. شاید سوسیال دموکرات‌ها در پشت مجموعه‌ای جدیدی از ایده‌ها شروع به متحد شدن کنند. و در نهایت، این نیز بخوبی ممکن است که نهادهای نئولیبرالی در هم شکسته شوند، یا جایگزین گردند، و یا در نتیجه ائتلاف‌های جدید، همراه با ایده‌های نو در مورد اینکه چگونه مشکلات را حل کنند، متکامل گردند. اما برای هر کدام از امکانات یاد شده، به احتمال زیاد همه چیز بسیار بدتر می‌شود، قبل از اینکه ما بتوانیم روزنه‌ای از نور را در انتهای تونل ببینیم.

این مقاله اولین بار توسط سایت «policy network» بر اساس استدلال‌های نویسندگان، Mark Thatcher و Vivien A. Schmidt، در کتاب مشترکشان، *Resilient Liberalism in Europe's Political Economy*، در تاریخ 30-10-2013، چاپ شد.