

دریچه‌ها

پارادایم باز بودن نانسی اتلینجر

توهم اسلو آدم هانیه

جابجایی طبقه یوران تربورن

چگونه فرودست سخن می‌گویید؟ ویوک چیبر

دانیل بل و پایان ایدئولوژی جان سامرز

شلیک به لنین در ایستگاه فنلاند اسلاوی ژیشک

مقدمه‌ای بر اسلامگرایی و چپ

اسلامگرایی و چپ مایکل والزر

پاسخ اندرو مارچ به «اسلامگرایی و چپ» اندرو مارچ

دریچه ها



daericheha

Copyright © February – 2015 by *Daricheha*

.All right reserved

فهرست

8.....	پارادایم باز بودن.....
9.....	از فوردیسم به تولید انعطاف پذیر.....
13.....	«نواوری باز».....
18.....	کارگاه‌های بهره‌کشی مجازی.....
24.....	توهم اسلو.....
27.....	پایگاه اجتماعی پیمان اسلو و استراتژی دوکشوری.....
29.....	تغییر ساختار نیروی کار.....
30.....	سرمایه و حکومت خودگردان.....
31.....	چرخش نئولیبرالی.....
32.....	خروج از بن‌بست؟.....
36.....	جایجایی طبقه.....
42.....	چگونه فرودست سخن می‌گوید؟.....
58.....	دانیل بل و پایان ایدئولوژی.....
68.....	شلیک به لنین در ایستگاه فنلاند.....
72.....	مقدمه‌ای بر اسلامگرایی و چپ.....
78.....	اسلامگرایی و چپ.....
94.....	پاسخ اندرو مارچ به «اسلامگرایی و چپ».....
97.....	1.....
98.....	2.....
99.....	3.....
103.....	مایکل والزر پاسخ می‌دهد.....

در این شماره

نانسی اتلینجر: پارادایم باز بودن

منظور از کارگاه‌های بهره‌کشی مجازی چیست؟ آیا الگوی نوآوری باز، نشان‌دهنده ثبات سرمایه‌داری و یا تزلزل آن. زمانی ریچارد استالمن در کتاب خود، «آزاد همچون آزادی» نظرات خود را در مورد نرم‌افزارهای آزاد بیان نمود. آیا امروز این آرزوی وی تحقق یافته است؟ موفقیت‌های کپی‌لفت در مقابل کپی‌رایت تا چه حد بوده است؟ آیا فقط انتقال کارهای تولیدی به کشورهایی چون چین، هند، ویتنام و امثالهم، تولید سنتی در کشورهای غربی را به خطر می‌اندازد؟ در این صورت جمع‌سپاری چه نقشی در این رابطه بازی می‌کند؟

نانسی اتلینجر، استاد بخش جغرافی دانشگاه اهایو در مقاله زیر ضمن گذاری تاریخی از دوران پس از جنگ دوم جهانی تا به امروز، بدنبال پاسخ بسیاری از سؤالات مشابه است.

آدم هانیه: توهن اسلو

در طی سال‌های سال، معضل فلسطین-اسرائیل، حول دو راه حل مورد بحث قرار گرفته است، استراتژی یک کشوری و یا دو کشوری. هر کدام از این چاره‌ها مشکلات خاص خود را داشته و طرفداران هر کدام از این استراتژی‌ها، نقطه عزیمت و پایان کاملاً متفاوتی را دنبال می‌کنند. مثلاً در پشت چاره یک کشوری، جناح راست اسرائیل که طرفدار پاکسازی قومی است، مذهب‌یون رادیکال فلسطینی (و نیز سیاست رسمی ایران) که خواهان نابودی اسرائیل می‌باشند و بخشی از چپ‌گرایان و لیبرال‌های اسرائیلی و فلسطینی، که بدنبال یک حکومت سکولار در کل فلسطین می‌باشند، قرار می‌گیرند. پیمان اسلو، استراتژی دو کشوری را تثبیت نموده و موفق شد طرفداران استراتژی یک کشوری را تا حد زیادی از صحنه خارج نماید. امروز با به گل نشستن کشتی اسلو، رجوع به این دو راه‌حل مختلف، مزایا و مشکلات آنها، ضروری بنظر می‌رسد.

یوران تربورن: جابجایی طبقه

یوران تربورن، پروفیسور جامعه شناس سوئدی، در حال حاضر در دانشگاه کمبریج مشغول تدریس است. وی سالهای متمادی در دانشگاههای سراسر دنیا، از جمله کشورهای اروپای شرقی، اروپای غربی، امریکای شمالی و لاتین، استرالیا و آسیا - تهران و سئول - تدریس نموده است. او نگارنده بسیاری از کتاب‌های تحقیقاتی می باشد. از آخرین آثار او، میتوان از «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟»، «جهان: راهنمای یک مبتدی» نام برد. مقاله زیر قسمت کوتاه دیگری از کتاب «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟»، در مورد تغییر اهمیت طبقه در دهه‌های اخیر می باشد. در گذشته نیز قسمت دیگری از این کتاب در مورد نقش مذهب و آینده‌گرایی در اینجا منتشر شد.

مصاحبه جونا بیرچ باویوک چیپر: چگونه فرودست سخن می‌گوید؟

کتاب جدید ویوک چیپر، تئوری پسااستعماری و شیخ سرمایه، نشان‌دهنده چالش بزرگ بسیاری از اصول اساسی نظریه پسااستعماری می‌باشد. چیپر با تمرکز ویژه بر سبک خاصی از تئوری پسااستعماری که معروف به مطالعات فرودستی است، شواهد قانع‌کننده قوی برای اینکه ما می‌توانیم - و باید - مفهوم جهان غیر غربی را از طریق همان ذره بین تحلیلی که ما در فهم تحولات غربی از آن استفاده می‌کنیم، بیافزینیم. او دفاع پایداری از رویکردهای نظری که تأکید بر مقوله‌های جهانشمولی مانند سرمایه‌داری و طبقه دارند، ارائه می‌کند. اثر او به منزله برهانی بر تداوم ربط مارکسیسم در مقابله با برخی از قاطع‌ترین منتقدان آن می‌باشد.

جان سامرز: دانیل بل و پایان ایدئولوژی

مقالات زیادی در مورد فوکویاما نوشته شده است، اما کمتر کسی بل را بیاد دارد هر چند که آثار افکار او همچنان بیش از نیم قرن پس از انتشار کتابش، بر ما سایه افکنده است. اما چرا دوباره افکار بل پس از سال‌ها، دوباره رایج گشت؟ پنجاه سال پیش میلز یکی از منتقدان بل در مورد پایان ایدئولوژی نوشت، «در نهایت، پایان-ایدئولوژی مبتنی بر یک سرخوردگی از هر گونه تعهد واقعی به سوسیالیسم در هر شکل قابل تشخیص‌اش بود.» آیا پس از فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، برای بسیاری از طرفداران چپ، عصر پایان ایدئولوژی فرا نرسید؟ آیا همچنان عده زیادی از چپگرایان، اعتقاد

به هر گونه ایدئولوژی را از ترس سرخوردگی آینده رد نمی‌کنند؟ آیا رشد افکار ناسیونالیستی در اروپا نشانه پایان ایدئولوژی است؟ بدنبال پاسخ به این سئوالات و سئوالات مشابه، بررسی خود را با نظرات دانیل بل آغاز می‌کنیم.

اسلاوی ژیتک: شلیک به لنین در ایستگاه فنلاند

ژیتک در مقاله کوتاه قدیمی زیر ضمن بررسی جبر تاریخی در مارکسیسم به تشریح نظرات خود در مورد پدیده «چه می‌شد» و «چه می‌شود»، به شیوه لاکانی مرسوم خود، می‌پردازد.

مقدمه‌ای بر اسلام‌گرایی و چپ

در چند دهه اخیر، بدنبال تغییرات وسیعی که در جهان صورت گرفت، بسیاری از پایه‌های نظری چپ، خصوصا در میان نحله‌های مختلف مارکسیستی، متزلزل گردیدند. در همین زمان، ادیان پس از سال‌ها سیر قهقرایی، دوران تجدید حیات و شکوفایی خود را از سر می‌گذرانند. چپ، که در مفهوم کلاسیک خود، زاده دوران روشنگری بود، با اطمینان کامل از همان ابتدای زایش، سرنوشت محتوم مذهب را مرگ تدریجی اعلام نمود. امروز چپ با واقعیت سخت دیگری روبروست. آن نه تنها، بایستی قصه مرگ تدریجی را فراموش نماید، بلکه باید با رقیبان قدر دیگری به جز نئولیبرالیسم، و نئوکنسرواتیسم... به مبارزه برخیزد.

مایکل والزر: اسلام‌گرایی و چپ

مقاله‌ای از مایکل والزر، عضو هیئت تحریریه دیسنت. او دارنده کتاب‌های متعددی در باره ناسیونالیسم، صهیونیسم، مدارا، رادیکالیسم، نقد اجتماعی می‌باشد. این مقاله قبل از حوادث پاریس نوشته شده است و باعث بحث و جدل در میان چپگرایان امریکا گردید.

اندرو مارچ: پاسخ اندرو مارچ به «اسلام‌گرایی و چپ»

اندرو مارچ به نظرات والزر پاسخ می‌دهد.

آیا شما با اصطلاحاتی چون پتنت ترول، برون‌سپاری، جمع‌سپاری، نرم افزار متن باز، نوآوری باز، بهره‌کشی مجازی و امثالهم آشنایی دارید؟ حتی اگر بعضی از این اصطلاحات کمی ناآشنا بنظر برسند، اما مسلماً اخبار مربوط به آن‌ها را در اشکال مختلف شنیده یا خوانده‌اید. مثلاً احتمالاً دعوای حقوق امتیاز بین اپل و سامسونگ را شنیده‌اید، و یا اینکه شرکت‌هایی وجود دارند که تخصص خود را در خرید پتنت‌های قدیمی دیگر شرکت‌ها قرار داده‌اند، اختراعاتی قدیمی که هیچ‌گاه به اجرا در نیامده و در سطح طرح باقی ماندند. و یا خیلی از غول‌های بزرگ اقتصادی، شرکت‌های در حال ورشکستگی را به خاطر پتنت‌هایشان می‌خرند. به عنوان نمونه شرکت گوگل ۱۲۵ میلیارد دلار صرفه خرید موتورولا بخاطر پتنت‌های قدیمی آن کرد. شاید شنیده باشید که شرکت ویرنت ایکس توانست مایکروسافت را مجبور به پرداخت ۲۰۰ میلیون دلار غرامت به خاطر نقض حقوق انحصاری خود نماید. حتی اگر استفاده زیادی از کلمه برون‌سپاری نکرده باشید ولی ممکن است شرکت‌های زیادی را بشناسید که کارهای تولیدی و خدماتی خود را به شرکت‌های دیگر سپرده باشند.

اما منظور از کارگاه‌های بهره‌کشی مجازی چیست؟ آیا الگوی نوآوری باز، نشان‌دهنده ثبات سرمایه‌داری و یا تزلزل آن، زمانی ریچارد استالمن در کتاب خود، «آزاد همچون آزادی» نظرات خود را در مورد نرم‌افزارهای آزاد بیان نمود. آیا امروز این آرزوی وی تحقق یافته است؟ موفقیت‌های کپی‌لفت در مقابل کپی‌رایت تا چه حد بوده است؟ آیا فقط انتقال کارهای تولیدی به کشورهای چین، هند، ویتنام و امثالهم، تولید سنتی در کشورهای غربی را به خطر می‌اندازد؟ در این صورت جمع‌سپاری چه نقشی در این رابطه بازی می‌کند؟

نانسی اتلینجر، استاد بخش جغرافی دانشگاه اهایو در مقاله زیر ضمن گذاری تاریخی از دوران پس از جنگ دوم جهانی تا به امروز، بدنبال پاسخ بسیاری از سؤالات مشابه است. اما پیش از مطالعه مقاله، ضرورت توضیح بسیار کوتاه برای بعضی از کلمات یاد شده بالا وجود دارد:

پنت ترول (patent troll): شرکت‌هایی که برای کسب پول، با در اختیار گرفتن پتنت‌های قدیمی دیگران، سعی می‌کنند با شکایت از شرکت‌های دیگر که از پنت‌های مشابه‌ای در تولید خود استفاده می‌برند، از آن‌ها غرامت بگیرند.

برون‌سپاری (outsourcing): واگذاری انجام تمام یا بخشی از فعالیت‌های تولیدی یا خدماتی به یک شرکت خارجی تحت یک قرارداد مشخص.

جمع‌سپاری (crowdsourcing): نوعی از برون‌سپاری است که کار را نه به شرکت‌ها، بلکه افراد وسیعی از

طریق فراخوان عمومی، عمدتاً از طریق اینترنت، می‌سپارد.
نرم افزارمتن باز (open source software): نرم افزارهایی که کد آن آزاد است و افراد دیگر می‌توانند در
کد آن تغییر ایجاد کنند، مانند لینوکس، اندروید ...

پارادایم باز بودن

اثر: نانسی اتلینجر

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۶۱۵۲

چه کسی می‌تواند به «نوآوری باز بودن» اعتراض کند؟ بنظر می‌رسد این اصطلاح، که از توسعه نرم افزاری وارد شده به یک جزء اصلی استراتژی مدیریت-بازرگانی بدل گشته است، مطلوبترین جنبه‌های سرمایه داری معاصر آمریکایی را احضار می‌کند: ازادی، خلاقیت، دسترسی دموکراتیک، امکان مرزهای جدید. الگوی «باز بودن» وعده می‌دهد که سیستم‌های تولیدی جدید را ترکیب کند، و این را از طریق تکنولوژی وب ۲۰ و فضای منقبض شده گلوبالیزاسیون با شکل‌های جدید سازمان تجاری و ارزش‌کشی ممکن سازد؛ آن سلاح قدرتمندی را در رقابت بین شرکت‌ها و یک رژیم کاری جدید ارائه می‌دهد. پارادایم توسط سیلی از کتب و مقالات از سوی مدارس اقتصادی در طی دهه گذشته ترویج شده است. در سال ۲۰۰۳، بنا بر گفته هنری چسبرو، یکی از پیش‌کسوتان این حوزه و مدیر مرکز نوآوری باز در مدرسه بازرگانی هس برکلی، جستجوی گوگل برای «نوآوری باز» به ۲۰۰ نتیجه ختم می‌شد.^۱ در سال ۲۰۱۳، این رقم ۶۷۲ میلیون بود.

درست همانطور که سازمان تولیدی فوردی در سال‌های ۱۹۸۰، جا را برای اشکال «انعطاف‌پذیر» باز کرد، بنا بر استدلال طرفداران باز بودن، امروزه این انعطاف‌پذیری توسط «مدل تجاری باز» جایگزین می‌شود. در حال حاضر، انطور که گفته می‌شود از الکترونیک به بیو تکنولوژی و داروسازی گسترش یافته، و شروع به نفوذ در تجارت محصولات کشاورزی، صنایع غذایی و بخش ابزار و ماشین‌الات نموده است؛ یک بررسی در سال ۲۰۱۳ مدعی شد که سه چهارم شرکت‌های آمریکایی و اروپایی با فروشی بیش از ۲۵۰ میلیون دلار از «نوآوری باز» استفاده می‌کنند.^۲ یک بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که، الگوی باز بودن، بیشتر از آنکه بیانگر قدرت سرمایه داری آمریکا باشد، نشانه مشکلات آن است: سود

۱ هنری چسبرو، «هر آنچه که نیاز دارید در باره نوآوری باز بدانید»، فوربس، مارس ۲۰۱۱

۲ الیور گاسمن، ال انکل و هنری چسبرو، «آینده نوآوری باز»

در آوردن بدون سرمایه‌گذاری پایدار و فشار بر نیروی کاری که از قبل شیره اش کشیده شده، و تقاضای وابسته به اعتبار و قرض.

از فوردیسم به تولید انعطاف پذیر

فوردیسم کلاسیک مستلزم شرکت یکپارچه عمودی است. این امر پیش از این با ظهور انحصارات در اواخر قرن نوزدهم آغاز شد. اندرو کارنگی کارخانه های تولید فولاد ایالات متحده را با خریدن کلیه عملیات در همه مراحل زنجیره ارزش توسعه داد: خطه های آهن خیز، معادن زغال سنگ، کارخانه های تولید فولاد، راه آهن و قایق های حمل و نقل. جان دی راکفلر شرکت نفت استاندارد را ساخت که نه فقط شامل پالایشگاه های نفت می شد- او تقریباً همه ظرفیت پالایش نفت را در اختیار داشت- بلکه خطوط لوله، ماشین های نفتی، کارخانه های بشکه سازی، فروشگاه های خرده فروشی و کارخانه هایی که از جمله آسفالت، منابع کود، گریس های روان کننده، نفت و گازوئیل تولید می کردند، را در بر می گرفت. بطور مشابه ای، کارخانجات ارد در انحصار پیلزبرگ، بسته بندی گوشت توسط امر، محصولات صابون و کالاهای خانگی بوسیله پراکتر و گمبل بود. اصل فورد- هنری فورد به کارگران کارخانه اتومبیل سازی انقدر مزد می داد که بتوانند قادر به خرید مدل T باشند- به تقویت تقاضای داخلی کمک کرد، و منطق تولید حجم بالا، «فقط در صورت» تقاضا، و کمی نگرانی برای موجودی فروش نرفته، را ارانه نمود. با اجرای قانون ضد-تراست، انحصارات خود را به صورت الیگاپولی در آوردند، اما ضرورت شرکت ها تا حد امکان، هنوز بر پایه درون سازی فعالیت های هر چه بیشتر در داخل شرکت های غول پیکر قرار داشت. با از سر گذراندن رکود بزرگ، این الگو توسط رونق زمان جنگ بشدت تقویت گشت. شرکت های بزرگ آمریکایی بر اقتصاد جهانی تسلط یافتند.

در سال های ۱۹۷۰، شرکت های آمریکایی در مواجهه با افزایش رقابت، از سوی ژاپن و المان- و بزودی از طرف تایوان، کره جنوبی، چین و ویتنام- که مشکل اضافه تولید را بر بازار جهانی تحمیل کرد، مبارزه می نمودند. در بحبوحه رکود اقتصادی، بحران نفت و امواج کشمکش های کارگری، مشکلات اضافه تولید با هزینه های انبارداری موجودی های مازاد تشدید گشت. از پیش شرکت ها شروع به کاهش هزینه تولید از طریق بازارهای نیروی کار ارزان تر، و غیر اتحادیه ای هم در جنوب ایالات متحده و هم خارج کشور نموده بودند. اما هم چنان که نرخ سوددهی به سقوط خود ادامه می داد، سهامداران بزرگتر خواهان اقدامات جدی تری شدند. در این میان موج تملک ها و ادغام های تعاجمی، کاهش هزینه و سلب دارایی، منجر به فروپاشی عملیات عمودی شرکت ها از میانه دهه ۱۹۸۰ گشت: فعالیت های فرعی

و بخش‌های غیر انتفاعی حذف شدند، یا کار آنان به شرکت‌های کوچکتر، که معمولاً مجبور به ارائه پایین‌ترین پیشنهادات بودند، منتقل شدند، و در نتیجه توانستند نیروی کار و هزینه تولیدی یکدیگر را کاهش دهند. شرکت‌های بزرگ می‌توانستند منابع تولیدی را در صورت نیاز درخواست کنند، و از این رو، بار موجودی‌های انبار شده را در میان افزایش رقابت جهانی از دوش خود سبک نمایند. این شیوه «تولید انعطاف‌پذیر» نیز شاهد ظهور خرده‌فروشان تا نوک سیستم توزیع، با تولیدکنندگانی که نقش یک گروه زیردست آنان را به خود می‌گرفتند، گشت. نمونه‌های این فرایند را می‌توان با تغییر رابطه طولانی مدت میان شرکت‌های لوازم خانگی پراتر و گمبل و فروشگاه جدید ارزان‌وال-مارت مشاهده نمود. همراه با شرکت‌های بزرگ مواد غذایی هاینز و کلاگ، صابون سازی سین سیناتی یکی از پیشگامان محصولات مارک دار بوده است، که کالاهای عمومی را به کالاهای مصرفی شرکتی خاص-ایوری، تایید، کرس، پمپرز-تبدیل می‌کند، پدیده‌ای که توسط شرکت‌های تبلیغاتی گران حمایت می‌شود؛ این سریال آبکی عملاً به عنوان ژانری برای جذب مخاطبان برای تبلیغات رادیویی آن اختراع شده است. پی اند جی، با نیروی فروش فوق‌العاده خود و وفاداری اثبات شده مصرف‌کننده می‌توانست شرایط را پیرامون قیمت، برنامه و نمایش دیکته کند. اما در اواسط دهه ۱۹۸۰، وال-مارت سیستم خود را برای اسکن لیزری محصولات و رمز میله‌ای تکمیل کرد و به‌طور مستقیم اطلاعات را از تصفیه حساب‌های فروشگاه‌های خود از طریق ماهواره خصوصی، به مقر مرکزی خویش در ارکانزاس می‌فرستاد؛ بزودی درآمد سالانه این شرکت به ۱۵ میلیارد دلار، به اندازه پی اند جی، رسید.^۳ در سال ۱۹۸۷ سام والتون، پی اند جی را متقاعد به نصب یک سیستم سفارش الکترونیکی

۳ وال-مارت بر اثر سلطه خود در بازار در اواخر دهه هفتاد، عنوان به اصطلاح «یک بازیگر پلاتفرم» بدست آورد، که استفاده نواورانه‌اش از تکنولوژی «می‌تواند مستقیماً تحول آینده بازار آن‌ها را دگرگون سازد، و مشتریان و تأمین‌کنندگان، مدل‌های خود را با آن‌ها منطبق می‌سازند»-آغاز «نواوری بان»، اثر هنری چسبرو. وال-مارت خود را بیشتر به عنوان توزیع‌کننده تا خرده فروش تثبیت نمود، نقطه قوت اصلی آن نه بازاریابی بلکه تدارکات بود. آن برای توسعه در مناطق جدید، اول با ساختن یک مرکز توزیع مرکزی شروع می‌کند و سپس حداکثر ۱۵۰ فروشگاه دورش را حلقه می‌زنند. یک مرکز توزیع می‌تواند به اندازه پانزده زمین فوتبال، بیش از یک مایل، باشد، اراسته با مناطق گستردی که کامیون‌ها و راه آهن بتوانند هر محموله دارای کد میله‌ای را با نقاله‌های بارگیری خالی کنند، جایی که چشم‌های الکترونیکی کدها را اسکن و دست‌های الکترونیکی کارتن‌ها را به محوطه صحیح هل می‌دهند تا برای تحویل هر چه سریع‌تر به

نمود، طوری که یک کامپیوتر فروشگاه وال-مارت بطور خودکار بتواند سفارش پمپرز از یک کارخانه پی اند جی، وقتی میزان موجودی آن پایین است را بدهد-چیزی که باعث شد نیروی فروش پی اند جی با یک ضربه زاید شود. تا سال ۲۰۰۵، درآمد سالانه وال-مارت پنج برابر پی اند جی بود و آن می توانست قیمت، حجم، بسته بندی، برنامه تحویل و کیفیت را به تأمین کنندگان خود تحمیل کند.^۴ در نتیجه، این امر وال-مارت می توانست هزینه موجودی خود را کاهش دهد، در حالی که تولیدکنندگان بطور روزافزونی لازم دیدند که به شیوه «درست به موقع» تغییر روش دهند، روشی که در دهه ۱۹۷۰ توسط شرکت های پیشرو اتومبیل سازی و الکترونیکی ژاپنی می توانستند برنامه های به ظاهر غیر ممکن خویش را به پیمانکاران فرعی وابسته خود تحمیل کنند، توسعه یافته بود.^۵

مدل های تولید انعطاف پذیر شاهد انتقال و تنزل تولید در میان طیف گسترده ای از بخش ها شد. مثلاً، در بخش پوشاک، نایک و گاپ با ایجاد مارک های خویش، سعی خود را بر طراحی، بازاریابی و خرده فروشی های متمرکز قرار دادند؛ کارخانجات تولیدی لباس و کفش آنان به یک قلاب وابسته در زنجیره تأمین تنزل یافته، که با تأمین کنندگان دون پایه در آسیای شرقی، شبه قاره یا امریکای لاتین قرارداد داشتند، در حالی که قیمت، کیفیت و برنامه از بالا هماهنگ می شدند. وال-مارت بار دیگر پیشتازی بود که مستقیماً از شرق آسیا خرید می کرد؛ از ابتدای فعالیت خود در اوایل سال های ۱۹۸۰ در هنگ کنگ و تایوان، بدنبال کارخانجات تولیدی در چین بود که بتوانند کالاهای طراحی شده در ارکانزاس را تولید کنند؛ وال-مارت به آنها فقط ده درصد سود ناخالص عمده، ولی در عین حال سفارشات حجیم را بدهد. به منظور از عهده برآمدن برنامه تحویل، اولین لایه شرکت های چینی بایستی بلافاصله می توانستند برای اولین قرارداد فرعی، بخش بزرگی از دهها محصول کوچک، «یک دنیا» از

فروشگاه ها آماده سازند. این مدل مرکز توزیع توسط شرکت هایی چون، هُم دیوت، تارگت، اپس و فداکس نیز استفاده شده است که به آنها انحصار کنترل شاهراه های شبکه توزیع جهانی را اعطاء نموده است. رجوع شود به کتاب نلسون لیختن اشتاین، انقلاب خرده فروشی.

۴ لیختن اشتاین، انقلاب خرده فروشی

۵ مدل ژاپنی کیرتسو، معمولاً به شکل روابط طولانی مدت و مطمئن توصیف می شود، اما لایه پایین مقاطعه کاران-که نیروی کار آنها معمولاً از زنان، مهاجران یا مردان پیر تشکیل می شود-رفتار بسیار متفاوتی را تجربه می کنند. برای مثال نگاه کنید به مایکل اسمیتکا، روابط رقابتی: پیمانکاری در صنعت اتومبیل سازی ژاپن.

کارگاه‌های کوچک که وال-مارت و دست‌اش هیچ مسئولیت قانونی را در قبال آنان نمی‌پذیرفت، ایجاد کنند.^۶

شرکت‌های پر ارزش مانند جنرال الکتریک و ای بی ام همین مسیر را طی نمودند. جنرال الکتریک تولید تلویزیون، رادیو و محصولات الکترونیکی را متوقف ساخته، و در عوض حق استفاده از اسم تجاری جنرال الکتریک را به سازندگان آسیایی، که تحقیق و توسعه [R&D، به اختصار تحتو]، تولید، بازاریابی و فروش- و همه ریسک‌ها را تقبل می‌کردند-داد، و در نتیجه حق امتیاز ثابتی را کسب نمود.^۷ امور مالی یکی دیگر از منابع درآمد، با بازده بالاتر از تولید محصولات است: در دهه ۹۰، بازوی مالی جنرال الکتریک پاسخگوی نیمی از درآمد آن می‌گردد. ای بی ام، که از موقعیت انحصاری خود در بازار کامپیوتر بزرگ در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بهره می‌برد، دچار بحران مالی در سال ۱۹۹۲ گشت. سود آن توسط اراکل، اینتل و میکروسافت محو گشت. مدیر عامل شرکت، لو گستر، اخراج‌های در مقیاس بزرگ و بسته شدن بخش‌های غیر سودده-بشمول کل بخش تحقیق و توسعه-را به آن تحمیل نمود. ای بی ام به یک شرکت خدماتی تبدیل گشت، و پروانه تکنولوژی آن به دیگران داده شد. امروزه بیش از نیمی از درآمد آن، از بخش خدمات جهانی ای بی ام که از سرمایه‌گذاری مشتریان خود در بخش فناوری اطلاعات پشتیبانی می‌کند، حاصل می‌شود.^۸

قبل از هر چیز، «تولید انعطاف‌پذیر» نشانه تنزل رتبه نیروی کار بود. هزینه‌های دستمزد جز، اولین اهداف سهامداران بود؛ «انعطاف‌پذیری کارکردی» این معنی را بخود گرفت که طیف گسترده‌ای از وظایف می‌بایستی در مقوله‌های گسترده پرداخت گروه‌بندی شوند، در نتیجه اختلاف حقوق با قبول مسئولیت‌های بیشتر افزایش یافت. «انعطاف‌پذیری عددی» یکی دیگر از اهداف بود، که با کمک نیروی کار کوتاه مدت و قراردادی از عهده آن برآمدند. هر دو این‌ها به منظور افزایش حجم کار و پاداش کمتر است. در حالی که زمانی اشتغال به عنوان راه خروج از فقر قلمداد می‌شد، چشم‌انداز جدید نیروی کار به معنی آن است که افراد همزمان چند کار می‌کنند در حالی که هنوز از عهده زندگی بر نمی‌آیند. دستمزدها راکد هستند-در امریکا، ارزش واقعی حداقل دستمزد در طی سه دهه بعد از

۶ لیختن‌اشناین، انقلاب خرده‌فروشی. وال-مارت سپس از تبلیغات نیمه دهه هشتاد خود «امریکایی بحر» تا بتواند کارخانجات محلی را مجبور به رقابت با کارخانه‌های تولیدی آسیای شرقی نماید.

۷ هنری چسبرو، مدل‌های اقتصادی باز: چگونه می‌توان در چشم‌انداز جدید نوآوری رشد کرد

۸ هنری چسبرو، مدل‌های اقتصادی باز

۱۹۷۸، سی درصد کاهش داشته است- و تقاضا تا حد زیادی توسط افزایش عظیم بدهی خانگی تشبیت شده است. شرکت‌ها هدف خود را «داراها»، و قرض‌بگیران این بازار جدید را به عنوان مصرف‌کنندگان بالقوه قرار داده‌اند و «نداران» را نادیده می‌گیرند؛ بیش از هر زمان دیگری، به اصطلاح شهرهای جهانی، به مکانی تبدیل شده‌اند هم با وفور فراوان و هم فقر شدید.

«نوآوری باز»

هنوز سقوط نرخ سود شرکت‌های آمریکایی ادامه دارد، چرخه اقتصادی به چرخه اقتصادی؛ دوره کوتاه رونق dot.com در اواخر دهه ۹۰ به یک حباب عظیم تبدیل شد که در تابستان ۲۰۰۰ ترکید. این ایده که شرکت‌های آمریکایی باید در مقابله با تشدید رقابت از سوی خارج با اعمال تحقیق و توسعه مقابله کند- «سود از نوآوری»، که بعدها توسط یک تنورسین مدرسه اقتصادی ضرب زده شد- در دهه ۷۰، در مقابله با پیشرفتهای فن اوری شرکت‌های ژاپنی عرض اندام کرد.^۹ یکی از نتایج سیاسی آن تقویت قانون حمایت از ثبت اختراع و ایجاد یک دادگاه فدرال، مختص درخواست‌های ثبت اختراع در سال ۱۹۸۲ بود. اما با تلفات فراوان بخش‌های تحقیق و توسعه در طی اخراج کارکنان، تولید انعطاف‌پذیر نئولیبرالی هیچ راه‌حلی برای کاراکتر و سرشت فوردی تحقیق و توسعه پیدا نکرد- البته، یکی ممکن است بگوید تیلوریسم، با توجه به تقسیم‌بندی سفت و سختی که در شرکت‌های بزرگ بین سازمان تولید و «نوآوری» وجود داشت. رقابت فزاینده جهانی و کاهش چرخه نوآوری مشکل را وخیم‌تر نمود؛ شرکت‌ها- خصوصاً آن‌هایی که هنوز مشغول تولید کالا و خدمات بودند- تحت فشار بیش از پیش برای افزایش ارزش سهام بودند.^{۱۰} همزمان یک محیط جدید تقاضا در حال توسعه بود، که از پیشرفت در اطلاعات و تکنولوژی ارتباطات بهره می‌گرفت. شرکت‌ها فاقد دانش لازم برای مقابله با تقاضای فزاینده غیر قابل پیش‌بینی دلخواه مشتریان بودند. با این حال، از عمق رکود اقتصادی dot.com این ایده شکل گرفت که جنبش متن باز [open source]، که پیشتازش لینوس توروالدز توسعه‌دهنده نرم‌افزار فنلاندی ۲۲ ساله بود، ممکن است مدلی- هنوز سودآورتر- برای تحقیق و توسعه باشد.

۹ دیوید تیس، سوددهی از نوآوری‌های تکنیکی، نشریه 15 Research Policy

۱۰ بلاندین لاپرچه، گیلیان لغبور و دنیس لانگلت، «استراتژی نوآوری در بحران جهانی: توجیه عقلی و

توروالدز، در حالی که روی کد یک هسته سیستم عامل جدید، لینوکس، کار می‌کرد با انتشار نسخه‌های اولیه کار خود، از همکاران هکر خود تقاضای پیشنهاد و همکاری نموده و هسته لینوکس را به گونه‌ای ساخت که توسط دیگران به راحتی قابل تست، اشکال زدایی و بهبود باشد. این فرایند که بعداً «توسعه باز» یا «متن باز» نامیده شد، بشکل مبعوث‌کننده‌ای موفقیت‌آمیز بود. قابل توجه‌ترین موضوع برای تنورپسین‌های تجاری این بود که، توروالدز تخمین زده بود فقط ۲ درصد از کد هسته لینوکس را خودش نوشته بود؛ بقیه کد توسط همکاران انلاین، به صورت رایگان نوشته شده بود. پیامدهای تجاری آن توسط اریک ریموند در کتاب پر فروش وی در سال ۱۹۹۹، *کلیسای جامع و بازار* شرح داده شد: او نوشت، نیروهای فنی و بازار به منظور آن که متن باز «را از نقش سزوار و مناسب خود جدا کنند» همگرا گشتند؛ کلید آن «بهره‌برداری از توسعه باز و بررسی همکاری غیر متمرکز برای کاهش هزینه و بهبود کیفیت نرم‌افزار بود»^{۱۱} با ظهور «نواوری باز» به عنوان یک استراتژی تجاری، تحقیق و توسعه عمدتاً به بیرون سپرده می‌شود، درست مانند تولید کفش ورزشی، و به منظور بهبود کل درآمد از طریق استثمار منابع جدید قدرت کار در اشکال جدید.

تعریف «نواوری باز» تأکید کمی بر روی چنین ایده‌هایی داشت؛ آنچه که به حساب می‌آمد نه اصالت بود و نه خلاقیت، بلکه استخراج ارزش. با بازتاب تمایزی که به شومپتر باز می‌گردد، چسبرو تأکید کرد که «منظور من از نوآوری چیزی کاملاً متفاوت از اختراع است. برای من، نوآوری به معنی اختراعی است که اجرا شده و به بازار رسیده است»^{۱۲} پارادایم قرن بیست برای تحقیق و توسعه تجاری، آزمایشگاه داخلی تحقیقاتی، که پیشگام‌اش صنعت شیمیایی آلمان بود که در آزمایشگاه وسترن الکتریک بل در آمریکا پذیرفته شده بود؛ پروژه منجتن نیز بر اساس همان مدل اجرا شد. اما شرکت‌ها در عصر تشدید فشارهای بازار و در هنگام تیز کردن ابزار خود به منظور استخراج سود، نیاز بدان داشتند که برای ایده‌های خلاق به بیرون نیز نگاه کنند. آن‌ها دریافتند که امکان هر چه بیشتری در کسب فناوری نوآورانه از سوی کارپردازانشان وجود دارد، که هم‌اکنون مجهز به کامپیوترهای شخصی ارزان بودند، و این امر بنوبه خود خلاقیت مستقل را تسهیل می‌نمود. در همان زمان، نوع

۱۱ اریک ریموند، *کلیسای جامع و بازار: تعمقی بر لینوکس و متن باز توسط یک انقلاب اتفاقی*

۱۲ هنری چسبرو، *واوری باز: ضرورت‌های جدید برای ایجاد و بهره از فناوری، چسبرو مدیر بازاریابی برای یک شرکت فورچون در دهه ۸۰ بود که در دهه ۹۰ به مشاوره تجاری در سیلیکون ولی، قبل از نوشتن اثر خود در باره نوآوری باز، مشغول بود.*

جدیدی از شرکت پا گرفت که دلالتی روابط جدید بین شرکت‌ها را بعهده گرفت: از یک طرف «جویندگان» با مشکلات متفاوت «نوآوری»، و از سوی دیگر «حلال» بالقوه مشکلات آنها. این واسطه‌گران نه فقط از طریق تخصص و ایده‌ها، بلکه مالکیت غیر مادی عمل می‌کردند. در زبان نوآوری باز، مالکیت غیر مادی مانند یک دارایی مالی اداره شود. بطور بسیار چشمگیری، این امر منجر به ستیزهای شدیدی پیرامون حقوق غیر مادی در رابطه با فناوری‌های موجود گشته است. ظاهراً این حوزه عمومی دانش بشری اصلاً یک امر مشترک اسوده‌ای نیست. درگیری بین اپل و سامسونگ حول بازار گوشی‌های هوشمند و تبلت یک نمونه بارز آن است. هر دو شرکت خواهان ممنوعیت محصولات طرف مقابل، با ادعاهای ضد و نقیض در مورد تخلف ثبت اختراع، در دادگاه‌های ایالات متحده، اتحادیه اروپا و آسیا هستند. سامسونگ معتقد است که صفحه نمایش بزرگ‌تر و قیمت ارزان‌تر محصولاتشان، آن چیزی است که باعث جذب سهم بیشتری در بازار گشته است و نه استفاده از برخی از جنبه‌های فناوری صفحه نمایش لمسی؛ در حالی که وکیل اپل به دادگاه کالیفرنیا هشدار داد که تولید تلویزیون امریکایی، بخاطر آنکه شرکت‌های آمریکایی در حفظ مالکیت غیرمادی خود در مقابل شرکت‌های خارجی شکست خوردند، منسوخ شد: «اقتصاد ما نابود خواهد گشت». ^{۱۳} هنگامی که کمیسیون تجارت بین‌المللی، با تدبیری سلیمان منشانه، به این نتیجه رسید که هر دو حق انحصاری یکدیگر را نقض کرده‌اند، دولت اوپاما، بدون آنکه جای تعجبی باشد، ممنوعیت محصولات اپل را وتو کرد در حالی که حکم سامسونگ را تأیید نمود.

چشم‌انداز حفاظت از حق ثبت به طور فزاینده‌ای شکل یک منطقه جنگی را به خود می‌گیرد. اگر زمانی به عنوان حوزه وکلا، که به خاطر جلوگیری از در دسر شرکت حقوق می‌گرفتند، قلمداد می‌شد، امروز موضوعی برای مدیریت استراتژیک محسوب می‌شود.^{۱۴} این جنبه حفاظتی ندارد برای آن که اکثریت قریب به اتفاق امتیازهای انحصاری جنبه تجاری به خود نمی‌گیرند- بنا به برآوردهای پراکتر و گمبل در سال ۲۰۰۲، به اندازه حیرت‌آور ۹۰ درصد- گر چه این واقعیت حاکی از آن است که عمل کرد حق ثبت یک مقیاس قابل تردید برای نوآوری است. بر عکس، ترکیبی از موجودی زیاد اختراعات قدیمی که هرگز مورد استفاده واقع نشده است و تحول اخیر «بیشه‌های ثبت اختراع» حول دسته‌ای از فناوری‌های

۱۳ دومینیک راش، «سامسونگ به پرداخت ۲۹۰ میلیون دلار بیشتر بخاطر تخلف ثبت اختراع در ایالات متحده

محکوم شد»، گاردین، ۲۲ نوامبر ۲۰۱۳

۱۴ هنری چسبرو، مدل‌های اقتصادی باز

پیچیده و بهم پیوسته، منشاء یک صنعت جدید گشته است: پتنت ترول، مزاحمان حق امتیاز. این واقعیت که حق امتیاز اغلب برای ایده‌هایی که واقعاً تازه نیستند صادر می‌شود بطور ویژه زمینه مناسبی برای مزاحمان ثبت اختراع است، که اول از طریق خرید حقوق انحصاری که به نوعی با فناوری‌های جدید رابطه دارند اما در عین حال هرگز جنبه تجاری به خود نگرفتند، و سپس با تحت پیگرد قرار دادن شرکت‌های بزرگ برای نقض قوانین، پول درمی‌آورند. مزاحمت ثبت اختراع، سالانه در حدود ۸۳ میلیارد دلار ضرر اقتصادی در بر دارد، و هزینه‌های دادخواهی در طی هشت سال گذشته برای گوگل، بلکبری، ارتلینک و ردهت سالانه ۴۰۰ درصد افزایش یافته است^{۱۵}. شرکت‌ها شروع به پرداخت پول حفاظت به مزاحمان ثبت اختراع، در قالب هزینه‌های صدور پروانه بالا، کرده‌اند تا از شکایت‌های قانونی گران‌تر جلوگیری کنند.

اگر جایی شرکت‌های بزرگ در تحقیق و توسعه قابل لمس سرمایه‌گذاری کنند، امروزه بیشترین احتمال این است که آنها اقدام به افزایش روزافزون سرمایه مخاطره آمیز درونی شرکت در شرکت‌های خارجی در طی مدت کوتاه-مدل سیلیکون ولی-کنند، تا اینکه بخش‌های تحقیقاتی خود را گسترش دهند. این واقعیت که شرکت‌های بزرگ تولیدی محصولات- و خدمات- برنامه سرمایه مخاطره‌آمیز خویش را خودشان گسترش دادند، به‌خوبی نشانگر درجه پرداختن امروز آنان به امور مالی است-در شرایط تولید اضافی جهانی، بطور معمول قسمت عمده سود بالا، خارج از تخصص اصلی شرکت‌ها کسب می‌شود. در یک بررسی تازه از پنجاه شرکت از لیست ۲۰۰۰ شرکت بزرگ جهانی نشریه فوربز، در پنج بخش مختلف، عنوان می‌شود که تنها یک چهارم از آن‌ها سرمایه مخاطره‌آمیز خود را به منظور تقویت کسب و کار خود به کار گرفته‌اند^{۱۶}. ادبیات نوآوری باز معمولاً از نقش مرکزی دولت در تحقیق و توسعه خودداری می‌کنند، با وجود آنکه میلیاردها دلار از طرف دولت فدرال در شرکت‌های خصوصی ریخته شد-نه فقط در حوزه جمع‌آوری عظیم داده‌ها و تحلیل آن‌ها بعد از ۹ سپتامبر، طوری که ادوارد سنودن اخیراً فاش ساخته است. اما این پیش زمینه اهمیت نفوذ موسسات تحقیقاتی دانشگاهی می‌باشد: «شناسایی رهبران فکری علمی، اهدا ابزار و خدمات برای کمک به تحقیقات آنها»، به منظور

۱۵ فیل گلدبرگ، «ریشه کنی پتنت ترول، راه رسیدن به نوآوری است»، real clear mrket, 2013

۱۶ نگاه کنید به بوریس باتیستینی، فردریک هکلین و پیوس باشرا، «شرایط سرمایه مخاطره‌آمیز، بیش از نیمی از شرکت‌ها سرمایه‌گذاری نمونه‌ای در شرکت‌های جدید با محصولات و خدمات مشابه کرده‌اند، بقیه آنان در «فضای سفید»-محصولات و خدمات کاملاً متفاوت.

استفاده تجاری از آن‌ها در آینده.^{۱۷}

در سال ۲۰۰۰، مدی عامل تازه پراکتر و گمبل، ا.جی. لافلی، هدفه کسب ۵۰ درصد از نوآوری‌های شرکت از منابع خارجی را تعیین نمود؛ تقریباً ۱۰۰۰۰ ایده برای محصولات و فناوری‌ها تا سال ۲۰۰۶ ارائه شده است؛ به شرکت‌های زنجیره منابع جهانی آن، استفاده از یک پلت فرم مطمئن فناوری اطلاعاتی برای اشتراک رهنمودهای فناوری به منظور «تولید مشترک» با پی اند جی ارائه شده است. این پروژه تحقیق و توسعه نامیده نشد، بلکه c+d، «اتصال و توسعه». البته، بسیاری از آنچه که مورد قبول نوآوری باز است کمی بیش از حرفه‌های مفت تبلیغاتی شرکت‌هاست. این قطعاً در مورد بروشورهای پر زرق و برق تخیلی محیط زیستی جنرال الکتریک صدق می‌کند، که در آن غول انرژی با معرفی خرده ریزه‌هایی که به عنوان انرژی‌های تجدید پذیر در موردشان لاف و گزافه می‌زند، دعوت به سرمایه‌گذاری در سوخت سبز می‌کند و قول می‌دهد که بتدریج گازهای گلخانه‌ای خود را به اندازه یک درصد کم کند. همین امر برای پراکتر و گمبل صدق می‌کند که در پی جمع‌سپاری متد چاپ عکس‌های خوردنی بر روی چیپس‌های سیب زمینی بود. این شیوه توسط استاد خبازی در بولونیا، که قبلاً نیز روشی برای چاپ روی کیک و شیرینی یافته بود، ارائه شد.^{۱۸} بخش تبلیغاتی پی اند جی قسمت زیادی از این داستان قشنگ را ساخته بود، اما نکته اصلی این بود که بزور، پول در صدی از هر تکه اشباع شده خوردنی را گرفته، در حالی که هزینه‌های مربوطه را دور بزند.

پیامد بزرگتر، رابطه بین نوآوری باز شرکتی با العام مفروض ان، نرم‌افزار متن باز است. بسیاری از توسعه‌دهندگان نرم‌افزارهای آزاد و متن باز آگاهانه ایده حقوق غیر مادی را تخریب کرده‌اند، و در این فرایند، بنیان‌های مشترک غنی را ایجاد نموده‌اند که همه می‌توانند بر اساس توانشان کمک کنند، و بر اساس نیازشان از آن بهره گیرند؛ در جایی که نوآوری می‌تواند بطور مجانی به اشتراک گذاشته شود. بر عکس، هدفه اصلی نوآوری باز «ایجاد یک مدل تجاری برای کسب سود از نرم‌افزارهای متن باز می‌باشد».^{۱۹} در دهه ۹۰، ای بی ام از سیستم‌های عامل - یک تکنولوژی مهم برای تعیین دورنمای تجارت کامپیوتر، به عبارتی فعالیت اصلی ای بی ام - ویندوز و یونیکس عقب افتاد. در سال ۲۰۰۱، گریستنر اعلام کرد که آن شرکت بیش از یک میلیارد دلار صرف توسعه نرم‌افزارهای متن باز،

۱۷ چسبرو، مدل‌های تجاری باز

۱۸ لاری هاستون و نبیل ساکاب، «اتصال و توسعه: درون مدل جدید پراکتر و گمبل برای نوآوری»

۱۹ چسبرو، مدل‌های تجاری باز

دراپورهای ای بی ام، فاصل‌های نرم‌افزار-سخت‌افزار و غیره خواهد کرد- از لینوکس به عنوان «اسب سوارکاری» برای رشد عامل سیستم‌های تجاری ای بی ام، که در آن نرم‌افزارهای متن باز با میان‌افزارهای اختصاصی تکمیل خواهد شد. استفاده می‌شود: بنا به گفته گرنسترن، «با کمک یکی، فروش دیگری افزایش خواهد یافت». ^{۲۰} ای بی ام و دیگران می‌توانند نرم‌افزارهای آزاد را با فروش نصب و خدمات رفع اشکال و پشتیبانی، «حمایت کنند»؛ از طریق ادغام زیرساخت‌های اختصاصی با نرم‌افزارهای مجانی. آن با انتقال اختراعات ثبت شده خود به بنیاد غیر انتفاعی متن باز [open source foundation]، یک پایه گسترده‌تر برای محصولات و خدمات خود ایجاد کرد.^{۲۱}

از طریق یک سری تاکتیک‌های محاسبه شده، ظاهراً شرکت‌ها بطور بشردوستانه به فناوری‌های مربوط به مالکیت عمومی کمک می‌کنند، در حالی که آن‌ها بطور غیر مستقیم برای محصولات خودشان تبلیغ می‌کنند. «نسخه مخصوص» نرم‌افزار را می‌توان ساخت، انرا در سطح معمولی آزاد نمود اما برای عملیات پیشرفته‌تر آن هزینه پرداخت نمود، مانند MySQL. خدمات رایگان می‌تواند مخاطبان مناسب برای فروش تبلیغات پدید آورد، که نمونه آن فیس بوک و گوگل است. بازی این است که از نوآوری-حتی اگر آن به عنوان آزاد و عمومی معرفی شود- برای کسب سود از طرق دیگر، به شکل ایده‌ال در ارتباط با طیف گسترده‌ای از فرایندهای مرتبط استفاده شود. تا این حد که اشکال جدید نوآوری باز که شامل «آزاد» است-مانند صدور مجوز رایگان و کمک به نرم‌افزارهای مالکیت عمومی- عموماً این‌ها در یک بررسی دقیق‌تر ثابت می‌شود که استراتژی‌های تجاری هستند که هدفشان سرمایه‌گذاری روی طیف وسیع‌تری از امکانات است.^{۲۲} این آن چیزی نیست که ریچارد استالمن به عنوان یک توسعه‌دهنده نرم‌افزار عنوان می‌کند، «آزاد مثل آزادی».

کارگاه‌های بهره‌کشی مجازی

یک چیز که الگو و پارادیم «باز» قصد کسب رایگان، یا تقریباً رایگان، آن را دارد، نیروی کار است. وقتی که ما فضای سمینار مدرسه بازرگانی را ترک کرده و وارد سرزمین تولید می‌شویم، مدل‌های جدید تجارت جلوه وحشتناک‌تری به خود می‌گیرد. در حالی که «تولید انعطاف‌پذیر» جهانی شده همچنان

۲۰ همانجا، ص ۲۴۰

۲۱ جوئل وست و تسکات گالاگر، «الگوهای نوآوری باز در نرم‌افزارهای متن باز» در کتاب نوآوری باز.

۲۲ کریس اندرسون، آزاد: چگونه امروز زیرکانه‌ترین راه کسب سود تجاری، بخشیدن رایگان است

وابسته به انتقال کالا و گردش برق‌اسای سرمایه می‌باشد، نیروی کار به مراتب قابلیت جابجایی کمتری دارد. با «تولید باز»، از طریق اینترنت و سیستم‌های دیگر فناوری‌های اطلاعاتی مانند تلفن همراه، بازار جهانی نیروی کار می‌تواند برای طیف گسترده‌ای از وظایف، از حل مشکلات تا کار ساده مورد سوءاستفاده قرار گیرد، دوران جدیدی از کارگاه‌های بهره‌کشی مجازی آغاز شده است. نمونه کلاسیک آن فروشگاه آنلاین، زاپوس [Zappos]، می‌باشد که به این امر پی برده بود آن دسته از محصولات که دارای بررسی‌ها و نقدهایی با متن‌های خوب، که توسط مشتریان نوشته شده، بودند فروش بیشتری نسبت به محصولات با کامنت‌هایی به همان اندازه مطلوب و مثبت مشتریان که از اشکالات املائی و انشایی رنج می‌بردند، داشتند. این شرکت کپی و ویرایش پنج میلیون بررسی از محصولات خود را به جمع‌سپاری گذاشت [واژه انگلیسی Crowdsourcing در زبان فارسی به جمع‌سپاری ترجمه شده است، جمع‌سپاری نوعی از برون‌سپاری، outsourcing، است که کار نه به شرکت‌ها یا سازمان‌ها بلکه معمولاً به افراد زیادی از طریق اینترنت سپرده می‌شود]؛ آن‌ها با کمک فرایند «جستجو، تصحیح و تایید»، با پرداخت فقط ۱۰ سنت به تصحیح بررسی‌ها پرداختند- با صرف چند هزار دلار، میلیون‌ها دلار سود کسب نمودند، در حالی که عملاً هیچ چیزی به سردبیران فردی نپرداختند.^{۲۳} نمونه معروف دیگر، شرکت تردلس، Threadless، است که از جمع‌سپاری برای دسترسی به بازار نیروی کار متخصص با هزینه بسیار پایین استفاده می‌کند. هر کسی می‌تواند، هر وقتی که بخواهد یک طرح تی شرت ارسال کند. تردلس سپس مسابقات آنلاین ترتیب می‌دهد که در آن جایزه نقدی متوسطی به برنده تعلق می‌گیرد؛ داوری مسابقه نیز جمع‌سپاری شده و آنلاین صورت می‌گیرد. مثلاً یک پیام آنلاین در این مورد چنین عنوان می‌کند: «در دو هفته آینده، بیا بید به سرنوشت مبارزه ۸ طرح تردلس بنگریم- به ما کمک کنید و برنده هر مبارزه را از طریق «dike» کردن بر روی صفحه فیس بوک ما تعیین کنید. این رای‌ها به اندازه ۸۰ درصد امتیازات طرح محاسبه می‌شود. جایزه: یک رای‌دهنده بطور تصادفی برنده یک هدیه ۲۵ دلاری می‌گردد، که می‌تواند از میان طرح‌هایی که بدان رأی داده شده است انتخاب کند».^{۲۴} این شرکت به طور موثری هزینه‌های طراحی نیروی کار را از طریق گسترش نیروی کار متخصص بی‌مزد از بین برده است. معلوم نیست که چه تعدادی از طراحان تردلس اطمینان مالی دارند، وقت آزاد زیاد داشته، یا اینکه بیکار بوده و یک ناامیدی جدید را منعکس می‌کنند: کار

۲۳ پانوس ایپیروتیس، کاربرد زیرکانه از واگذاری آنلاین: تصحیح نقد، گرامر فروش را بهتر می‌سازد»

۲۴ جس هینبری، توده تردلس: و برنده جایزه...»، وبلاگ threadless.com

رایگان، به امید استفاده از تجربه برای کسب نوعی اشتغال با مزد؛ اینجا «کار غیر مادی» با دستمزد مادی پاداش داده می‌شود - یک چرخش عمیق و موذیانه مطابق دیدگاه هارت و نگری.^{۲۵}

نمونه‌های بسیار دیگری از شرکت‌های «بهره‌کشی مجازی» وجود دارند که تقریباً هیچ پولی نمی‌پردازند. وب سایت امازون «Mechanical Turk»، بسیاری از «وظایف انسان هوشمند»، یا موفقیت‌های کاری را، که با وجود ماهیت نسبتاً ساده و تکراری خود، هوش مصنوعی نمی‌تواند از عهده آن برآید را بر می‌شمرد. این شغل‌ها توسط شرکت‌ها به وب سایت ارائه شده و آن‌ها ۱۰ درصد از هزینه کار انجام شده را به وب سایت می‌پردازند. در سال ۲۰۱۳، نرخ دستمزد برای موفقیت کاری فردی در حد پایین ۵۷۸۵ دلار برای یک کار هفت روزه، یا روزانه ۸۲۶ دلار بود. یک بررسی در سال ۲۰۱۰ به این نتیجه رسید که ۴۷ درصد کارکنان «Mechanical Turk» از اهالی آمریکا و ۳۴ درصد آنان از اهلی هند هستند.^{۲۶} آن‌ها بطور کلی درآمدهای حاصله از Mechanical Turk را مکمل درآمدهای دیگر حساب می‌کردند، هر چند که برای بیش از ۱۰ درصد در ایالات متحده و تقریباً ۳۰ درصد در هندوستان، این درآمد اصلی محسوب می‌شود. لازم به تأکید دوباره است، پرداخت در مقابل قطعه کار - برای کار و نه برای ساعت کاری - صورت می‌گیرد، این مشخصه کار بهره‌گشانه است.

کارگاه‌های بهره‌کشی مجازی نشان دهنده یک قشر جدید در تقسیم کار است که با بهره‌گیری از شبکه‌های ارتباطی، ارائه کار محلی را بیش از پیش نامطمئن می‌سازد. اجرت کاری برای هم کار «بالا» و هم پایین می‌تواند بسیار پایین‌تر از کف دستمزد حداقل باشد: هیچ، و یا فقط چند سنت بیش از هیچ. افراد واجد شرایط به صورت رایگان، یا تقریباً رایگان، برای وظایفی کار می‌کنند که شباهت روزافزونی به کار در بخش پایین زنجیر ارزش پیدا می‌کند. یک بررسی اخیر اروپایی جزییات انواع جدید کار بی‌ثباتی که مستلزم کار آزاد غیر قابل تنظیم - نه کاملاً «شغل آزاد» و نه کاملاً «مستخدم وابسته» - است را نشان می‌دهد.^{۲۷} کمبود نسبی مشاغل پایدار، با دستمزد قابل زندگی کردن که با مهارت افراد مطابقت کند، راه را برای یک همپوشانی بین نیروهای کار پایین و بالا باز می‌کند، که این منعکس‌کننده بحران شایستگی بیش از حد و مهارت‌زدایی در میان کارگران متخصص [منظور اجبار به

۲۵ مایکل هارت و انتونیو نگری، انبوه خلق: جنگ و دموکراسی در عصر امپراطوری

۲۶ پانوس ایپیروتیس، جمعیت‌شناسی Mechanical Turk

۲۷ مانوئلا سامک لودیچی، کار بی‌ثبات و جوانان ماهر در اروپا

کار کردن در حوزه‌ای بجز قلمرو تخصصی خود و یا در حد تخصص خود و در نتیجه بی‌مصرفه کردن تخصص فردی] می‌باشد.^{۲۸} نتیجه آن یک ارتش ذخیره جهانی از نیروی کار ماهر، علاوه بر، دسته بزرگ غیر ماهر، آماده برای پذیرش نیازهای شرکت‌ها در تمام بخش‌های زنجیر ارزش می‌باشد، در حالی که تنها پاداش برای دستمزدهای رو به کاهش، یک انفجار اعتباری بوده است. که به نوبه خود باعث رشد شرکت‌ها گشته، در حالی که مصرف‌کنندگان در چنبره قرض به عنوان یک شکل از زندگی گیر کرده‌اند. اعتبار و قرض، اهمیت حیاتی یافته است؛ این مکانیزمی است که شرکت‌ها بدان وسیله می‌توانند ضمن پرداخت تقریباً هیچ به کارگران، بازارها را حفظ کنند. توصیف موضوعات نئولیبرالی چون «کارگشایان از خودشان»^{۲۹} معنی جدیدی یافته است یعنی میلیون‌ها نفر چشم انداز دیجیتالی جهانی برای فرصت‌های - کار کردن برای هیچ، و ظاهراً زندگی بر پایه امید- را پاک کرده و صیقل می‌زنند.

برگرفته از نیو لغت ریویو شماره ۸۹

Nancy Ettliger, The Openness Paradigm, New Left Review no 89, Oct 2014

۲۸ برای بحث در مورد عدم تطابق بین مهارت «کارگران با معلومات» بطور مشخص و روزافزونی کارهای بی‌ثبات، بی‌مهارت و با دستمزد پایینی که آن‌ها قبول می‌کنند، بطور مثال نگاه کنید به بیل لسارد و استیو بالدوین، بردگان شبکه: داستان‌های واقعی از کار در وب.

۲۹ میشل فوکو، تولد زیست سیاست، نقل قول دقیق این چنین است: «در نئولیبرالیسم ... انسان اقتصادی یک کارگشا، از خودش کارگشا ست».

بیست و یک سال پیش پیمان اسلو در میان کبکبه و دبدبه رسانه‌های گروهی بین سازمان آزادی‌بخش فلسطین و دولت اسرائیل، تحت فشار دولت آمریکا منعقد شد. با نوشته شدن قرارداد، عده زیادی، از جمله در جناح چپ، از آن بگرمی استقبال نمودند. چند سال پس از اولین انتفاضه این امید بوجود آمد که ممکن است کلافه در هم پیچیده فلسطین را بتوان از طریق صلح‌آمیز حل نمود. اگر چه در همان زمان، این قرارداد از سوی جناح‌های مختلف سیاسی و مذهبی به دلایل کاملاً متفاوتی مورد انتقاد قرار گرفت. اما با این وجود، آن در دل همه صلح‌جویان جهان بارقه‌ای از امید ایجاد کرد. امروز با گذشت سال‌ها، جنگ‌های مکرر بین طرفین که همیشه با فجایع بزرگ انسانی همراه است، تقریباً هیچ‌کس چنین امیدی را دیگر بخود راه نمی‌دهد.

منازعه فلسطین - اسرائیل برای همه طیفه چپ، از لیبرال گرفته تا رادیکال، هیچ‌گاه مسأله انسانی نبوده است. جدا از اینکه، این درگیری یکی از طولانی‌ترین نزاع‌های دو سده گذشته بوده است، از آنجا که یک مسأله مربوط به عدالت محسوب می‌شود، طرفداری از یک جناح و یا یک راه‌حل کار ساده‌ای نیست. بار سنگین موضع‌گیری در مورد سیاست‌های جاری و راه‌حل‌های موجود، بسیار سنگین‌تر است چرا که، چپ خصوصاً غربی، بخاطر فجایع و مصیبت‌هایی که گریبانگیر یهودیان در طی جنگ دوم جهانی گشت، و عده‌ای به حق خود را در این مورد مستقیم و یا غیر مستقیم گناهکار احساس می‌کنند، نمی‌خواهند اشتباهات گذشته را تکرار کنند. چپ ایرانی نیز چنین باری را بخاطر موضع کاملاً خصمانه سیاست رسمی ایران نسبت به یهودیان و نیز منازعات سیاسی ایران - اسرائیل، بر دوش خود احساس می‌کند.

در طی سال‌های سال، معضل فلسطین - اسرائیل، حول دو راه حل مورد بحث قرار گرفته است، استراتژی یک کشوری و یا دو کشوری. هر کدام از این چاره‌ها مشکلات خاص خود را داشته و طرفداران هر کدام از این استراتژی‌ها، نقطه عزیمت و پایان کاملاً متفاوتی را دنبال می‌کنند. مثلاً در پشت چاره یک کشوری، جناح راست اسرائیل که طرفدار پاکسازی قومی است، مذهب‌یون رادیکال فلسطینی (و نیز سیاست رسمی ایران) که خواهان نابودی اسرائیل می‌باشند و بخشی از چپ‌گرایان و لیبرال‌های اسرائیلی و فلسطینی، که بدنبال یک حکومت سکولار در کل فلسطین می‌باشند، قرار می‌گیرند. پیمان اسلو، استراتژی دو کشوری را تثبیت نموده و موفق شد طرفداران استراتژی یک کشوری را تا حد زیادی از صحنه خارج نماید. امروز با به گل نشستن کشتی اسلو، رجوع به این دو راه‌حل مختلف، مزایا و مشکلات آنها، ضروری بنظر می‌رسد. هر چند واضح و مبرهن است که امروز پذیرش هر چاره‌ای، فرسنگ‌ها از واقعیت دهشتناک روزمره فلسطینیان و اسرائیلی‌ها فاصله دارد. دریچه‌ها در طی چند

مقاله، به این راه‌حل‌ها و پیمان اسلو از دیدگاه چپ می‌پردازد. لازم به تذکر نیست که درج این نظرات فقط به منظور آشنایی با زوایای گوناگون این راه‌حل‌ها، و نه حمایت از یک راه‌حل خاص می‌باشد. در اولین مقاله آدام هانیه به تحلیل طبقاتی پیمان اسلو می‌پردازد. در حال حاضر وی در دانشگاه لندن به عنوان مدرس ارشد در مطالعات توسعه مشغول به کار می‌باشد.

توهم اسلو

نوشته: آدم هانیه

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۸۲۶

امسال [این مقاله در سال ۲۰۱۳ نوشته شده است] مصادف با بیستمین سالگرد امضای پیمان اسلو بین سازمان‌های رهایی‌بخش فلسطین (ساف) و دولت اسرائیل است. پیمان اسلو که رسماً به عنوان اعلامیه اصول تنظیمات حکومت خودگردان موقت شناخته می‌شود، بصورت محکمی در پناه چارچوب چاره‌دو کشوری قرار داشت. و منادی «پایان دادن به دهه‌ها رویارویی و درگیری»، به رسمیت شناختن «مشروعیت متقابل و حقوق سیاسی»، و هدف دستیابی به «همزیستی مسالمت‌آمیز و عزت و امنیت متقابل و... استقرار یک صلح عادلانه، پایدار و جامع» بود.

حامیان آن ادعا می‌کردند که بنا بر پیمان اسلو، اسرائیل به تدریج کنترل مناطق کرانه باختری و نوار غزه را رها نموده، و تشکیلات تازه تاسیس خودگردان فلسطین در نهایت فرم یک دولت مستقل را خواهد گرفت. روند مذاکرات و موافقت‌نامه‌های بعدی بین سازمان‌های آزادی‌بخش فلسطین و اسرائیل، در عوض راه را برای شرایط فعلی در کرانه باختری و نوار غزه باز کرد. تشکیلات خودگردان فلسطین، که هم‌اکنون بر تقریباً ۲۶ میلیون فلسطینی در کرانه باختری حکومت می‌کند، معمار کلیدی استراتژی سیاسی فلسطین گشته است. نهادهای آن بخاطر پیمان اسلو مشروعیت بین‌المللی دارند، و هدف اعلام شده آن «ایجاد یک دولت مستقل فلسطینی» در همان چارچوب استوار می‌ماند. درخواست‌های لاینقطعی برای بازگشت به مذاکرات - که هر روز توسط رهبران اروپایی و آمریکایی تکرار می‌شود - گوش دادن به اصول بنا شده در سپتامبر ۱۹۹۳، صورت می‌گیرد.

امروزه بعد از دو دهه، این امر رایجی است که پیمان اسلو با توجه به واقعیت جاری ادامه اشغال اسرائیل، به عنوان یک «شکست» توصیف شود. مشکل این ارزیابی این است که اهداف بیان شده در پیمان اسلو را با اهداف واقعی آن قاطی می‌کند. از منظر دولت اسرائیل، هدف پیمان اسلو پایان اشغال کرانه باختری و نوار غزه، و یا رسیدگی به مسائل ماهوی سلب مالکیت فلسطین نبود، بلکه

چیزی با عمل‌کردی بیشتر بود. با ایجاد این تصور که مذاکرات به نوعی «صلح» ختم خواهد شد، اسرائیل قادر به ارائه نیت خود به عنوان یک شریک و نه یک دشمن حاکمیت فلسطین گشت.

بر اساس این برداشت، دولت اسرائیل از اسلو به عنوان برگ انجیر برای پوشاندن تشبیت و تعمیق کنترل خود بر زندگی فلسطینی‌ها، با همان مکانیزم‌هایی که از آغاز اشغال در سال ۱۹۶۷ بکار گرفته شد، استفاده کرد. احداث شهرک‌ها، محدودیت در تردد فلسطینی‌ها، حبس هزاران نفر، و تسلط بر مرزها و زندگی اقتصادی؛ همه این‌ها با هم، شکل یک سیستم کنترل پیچیده را بخود گرفتند. ممکن است یک چهره فلسطینی ریاست امور روزمره فلسطینی‌ها را بعهده داشته باشد، اما قدرت نهایی در دست اسرائیلی‌ها باقی است. این ساختار در نوار غزه - جایی که بیش از ۱۷ میلیون نفر در یک محاصره تنگ ورود و خروج کالا و مردم که عمدتاً توسط اسرائیلی‌ها دیکته می‌شود، حبس شده‌اند - به اوج خود رسیده است. پیمان اسلو یک اثر خطرناک سیاسی نیز داشت. با کاهش مبارزه سیاسی فلسطینیان به فرایند مبادله کالا بین باریکه‌های کشور در کرانه باختری و نوار غزه، اسلو از نظر ایدئولوژیکی بخش‌های نه‌چندان ناچیزی از جنبش سیاسی فلسطین را خلع سلاح نمود که از ادامه مقاومت در مقابل استعمارگری اسرائیل حمایت می‌کرد و به دنبال تحقق آرمان‌های فلسطینیان بود. مهمترین این آرمان‌ها، حق بازگشت مهاجرین فلسطینی به خانه و سرزمین پدری خود که از آن در سال ۱۹۴۸ اخراج شدند، بود. اسلو باعث آن گشت که این اهداف بنظر خیالی و غیر واقعی رسند، و یک عمل‌گرایی کاذب را طبیعی جلوه دهد تا اینکه، در عوض به ریشه‌های بنیادی مهاجرت فلسطینیان بپردازد. خارج از فلسطین، پیمان اسلو همبستگی گسترده و همدردی با مبارزه فلسطینیان که در طی سال‌ها بعد از اولین انتفاضه بوجود آمده بود، را تضعیف نمود و در عوض ایمان به مذاکرات، تحت رهبری حکومت‌های غربی، جایگزین حمایت جمعی مردمی شد. بیش از یک دهه طول خواهد کشید تا اینکه جنبش‌های همبستگی خود را دوباره بازسازی نمایند.

پیمان اسلو همان قدر که جنبش فلسطین را تضعیف نمود، موجب تقویت موضع منطقه‌ای اسرائیل گشت. درک همراه‌کننده از اینکه آن منجر به صلح خواهد شد، به حکومت‌های عرب، به رهبری اردن و مصر اجازه داد تا روابط اقتصادی و سیاسی با اسرائیل تحت نظارت آمریکا و اروپا را به آغوش بکشند. از این رو، اسرائیل قادر گشت تا خود را از بایکوت اعراب، که مخارج انباشتی آن از ۱۹۴۸ تا ۱۹۹۴ بالغ بر ۴۰ میلیارد دلار برآورد شده است، رها سازد. حتی قابل توجه تر، هنگامی که اسرائیل مورد قبول واقع شد، شرکت‌های بین‌المللی بدون ترس از جلب تحریم ثانوی از سوی شرکای تجاری عرب خود،

توانستند در اقتصاد اسرائیل سرمایه‌گذاری کنند. در همه این اشکال، پیمان اسلو خود را به عنوان یک ابزار ایده‌ال برای تحکیم کنترل اسرائیل بر فلسطینیان و به طور هم زمان، تقویت موقعیت اسرائیل در خاورمیانه بازر، نشان داد. هیچگونه تضادی بین «فرایند صلح» و تعمیق استعمار -اولی بطو مداوم در جهت میسر کردن دومی عمل می‌کرد- وجود نداشت.

شایسته است به خاطر داشته باشیم که در میان غوغای هلهله بین‌المللی برای پیمان اسلو- که برجسته‌ترین آن، مراسم اعطای جایزه صلح نوبل بود که بطور مشترک به اسحاق رابین نخست وزیر اسرائیل، شیمون پرز وزیر خارجه اسرائیل و یاسر عرفات رهبر سازمان آزادیبخش فلسطین در سال ۱۹۹۴ ۵۱۵ شد- تعداد انگشت‌شماری از ندهای هوشیارانه نیز وجود داشتند که وضعیت امروز ما را پیش بینی کردند. قابل توجه اینکه، ادوارد سعید یکی از کسانی بود که قویا بر علیه قرداد اسلو نوشت، او اظهار نمود که امضای آن نمایش «افتضاح تحقیرآمیز تشکر یاسر عرفات از همه بخاطر تعلیق بسیاری از حقوق مردم خود، و جلال احماقانه نمایش بیل کلینتون، که شبیه یک امپراتور رومی قرن بیستم، دو شاه نوکر را طی مراسم آشتی و کرنش رهبری می‌کرد»، بود. سعید، با توصیف پیمان به عنوان «ابزار تسلیم فلسطین، یک ورسای فلسطینی» متذکر شد که «سازمان آزادیبخش فلسطین می‌تواند به «مجری اسرائیل» تبدیل شود و به اسرائیل برای تعمیق تسلط اقتصادی و سیاسی آن بر مناطق فلسطینی و تحکیم یک «دولت وابسته دائمی» کمک کند. در حالی که تحلیل‌هایی شبیه به سعید از این جهت مهم هستند که به سادگی یادآور پیشگویی قابل توجه انجاست و به عنوان نقطه مقابل اسطوره سازی دائمی سابقه تاریخی عمل می‌کنند، آن‌ها به خصوص از این جهت مهم هستند که امروزه تقریباً تمام رهبران جهان همچنان به یک «روند صلح» واهی سوگند وفاداری یاد می‌کنند.

یکه سؤال که اغلب در انالیزهای پیمان اسلو و استراتژی دو دولتی بی‌پاسخ می‌ماند این است که چرا رهبری فلسطین که مقر آن در کرانه باختری است، چنین میل و علاقه‌ای به همدستی با این پروژه نشان داد. در بسیاری از موارد، توضیح آن که اساساً تکرار مکررات است- چیزی شبیه به «رهبری فلسطین به خاطر آنکه رهبران ضعیفی داشت، تصمیمات بدی اتخاذ کرد». اغلب اوقات، انگشت متوجه فساد، یا مشکلات زمینه بین‌المللی که گزینه‌های قابل دسترس را محدود می‌کردند، می‌گردد.

آنچه که این نوع توضیحات فراموش می‌کنند یک واقعیت ناپوشیده و صریح است: برخی از فلسطینی‌ها سهم بزرگی در تداوم وضع موجود دارند. در طی دو دهه گذشته، تکامل قوانین اسرائیلی تغییرات عمیقی در طبیعت جامعه فلسطینی ایجاد نموده است. این تغییرات که در کرانه باختری

متمرکز شده است، یک پایه اجتماعی را پرورش داده است که از خط سیر سیاسی رهبری فلسطین در اشتیاقش برای چشم‌پوشی از حقوق فلسطینی‌ها در ازای گنج‌انیده شدن در ساختار استعمار شهرک‌نشینان اسرائیلی، حمایت می‌کند. این، آن فرایند تحول اجتماعی-اقتصادی است که تسلیم رهبری فلسطین به پیمان اسلو را توضیح می‌دهد، و آن نیاز به تغییر رادیکال نسبت به استراتژی دو-کشوری را خاطر نشان می‌سازد.

پایگاه اجتماعی پیمان اسلو و استراتژی دوکشوری

در نهایت افشای روند اسلو بر پایه ساختار اشغالی که توسط اسرائیل در دهه‌های قبل بنا شده بود، فرم گرفته. در طی این مدت، حکومت اسرائیل یک کمپین سیستماتیک برای مصادره زمین‌های فلسطینی و ساخت شهرک‌ها در مناطقی که فلسطینیان در طی جنگ ۱۹۶۷ از آنجا رانده شدند، را براه انداخت. منطق ساخته شهرک‌ها در برنامه استراتژیک عمده، طرح الون (۱۹۶۷) و طرح شارون (۱۹۸۱) نمایان می‌شود. هر دو این طرح‌ها، شهرک‌های اسرائیلی را بین مراکز عمده جمعیت فلسطینی و در بالای سفره‌های آبی و زمین‌های کشاورزی حاصل‌خیز، در نظر می‌گرفتند. در نهایت یک شبکه جاده مختص اسرائیلیان می‌بایست این شهرک‌ها را بیکدیگر و نیز شهرهای اسرائیلی خارج از کرانه باختری متصل کند. بدین ترتیب، اسرائیل می‌توانست منابع و سرزمین‌ها را تصرف کند، مناطق فلسطینی را از یکدیگر جدا کند، و از مسئولیت مستقیم نسبت به مردم فلسطین تا جای ممکن شانه خالی نماید. عدم تقارن کنترل اسرائیلی و فلسطینی بر زمین، منابع، و اقتصاد بدان معنی بود که خطوط شکل‌گیری دولت فلسطین کاملاً بر پایه طرح اسرائیل بود.

در طی دو دهه اول اشغال، همراه با محدودیت‌های نظامی بر تحرک کشاورزان فلسطینی و دسترسی آنان به آب و منابع دیگر، امواج گسترده مصادره و شهرک‌سازی، مالکیت زمین و حالت‌های بازتولید اجتماعی فلسطینیان متحول شد. از سال ۱۹۶۷ تا سال ۱۹۷۴، مقدار زمین‌های کشاورزی فلسطینی در کرانه باختری باندازه تقریباً یک سوم کاهش یافت. مصادره زمین در دره اردن توسط شهرک‌نشینان اسرائیلی به معنای آن بود که ۸۷٪ از تمام زمین‌های تحت ابیاری از دستان فلسطینیان خارج گشت. دستورات نظامی حفر چاه‌های جدید را برای اهداف کشاورزی ممنوع نمود و بطورکلی مصرف آب توسط فلسطینیان را محدود کرد، در حالی که شهرک‌نشینان اسرائیلی تشویق به استفاده آب مورد نیاز، به اندازه دلخواه، شدند.

با استفاده از این تخریب عمدی بخش کشاورزی، فلسطینیان فقیرتر - عمدتاً جوانان - از مناطق روستایی آواره شده و جذب کار در بخش‌های ساختمانی و کشاورزی درون اسرائیل گشتند. در سال ۱۹۷۰، بخش کشاورزی شامل بیش از ۴۰٪ نیروی کار فلسطینی که در کرانه باختری مشغول به کار بودند، می‌گشت. در سال ۱۹۸۷، این ارقام به فقط ۲۶٪ تنزل یافت. سهم بخش کشاورزی فلسطین از تولید ناخالص داخلی، در طی سال‌های بین ۱۹۷۰ و ۱۹۹۱ از ۳۵٪ به ۱۹٪ کاهش یافت.

در چارچوب تثبیت شده توسط پیمان اسلو، اسرائیل بطور یکپارچه‌ای این تغییرات در کرانه باختری را در یک سیستم جامع کنترل تلفیق نمود. سرزمین‌های فلسطین بتدریج به یک سرهمبندی از مناطق از هم جدا، با سه کپه اصلی در شمال، مرکز و جنوب کرانه باختری که از یکدیگر توسط بلوک‌های شهرک‌نشین جدا می‌گشتند، تقسیم شدند. به حکومت خودگردان فلسطین ضمانت استقلال محدود در مناطقی که عمدتاً فلسطینی‌ها زندگی می‌کردند (به اصطلاح مناطق آ و ب) اعطا شد، اما نیروهای نظامی اسرائیل در هر زمانی می‌توانستند از مسافرت بین این مناطق جلوگیری بعمل آورند. هر گونه تحرک بین مناطق آ و ب، و همچنین تعیین حقوق اقامت در این مناطق، تحت کنترل مقامات اسرائیلی بود. اسرائیل نیز اکثر قریب به اتفاق سفره‌های آبی، منابع زیرزمینی، و تمام حریم‌های هوایی در کرانه باختری را کنترل می‌نمود. بنابراین فلسطینیان برای تأمین آب و انرژی خود تکیه بر اسرائیلیان می‌نمودند.

کنترل کامل اسرائیل بر تمام مرزهای خارجی، که در مقاله‌نامه پاریس در سال ۱۹۹۴ حول روابط بین حکومت خودگردان فلسطین و اسرائیل تدوین شده بود، بدان معنی بود که به اقتصاد فلسطین امکان توسعه هدفمند روابط تجاری با یک کشور ثالث را نمی‌داد. مقاله‌نامه پاریس به اسرائیل این امکان را می‌داد که حرفه آخر را در مورد واردات و صادرات مجاز حکومت خودگردان بزند. از این رو کرانه باختری و نوار غزه به شدت وابسته به واردات کالا، با واردات کل که در حدود ۷۰٪ تا ۸۰٪ درصد تولید ناخالص داخلی بود، شدند. در سال ۲۰۰۵، دفتر مرکزی آمار فلسطین تخمین زد که ۷۴٪ از کل واردات به کرانه باختری و نوار غزه از اسرائیل سرچشمه می‌گیرد، در حالی که ۸۸٪ کل صادرات این مناطق به مقصد اسرائیل بود.

حکومت خودگردان بدون داشتن هیچ پایه واقعی اقتصادی، کاملاً متکی به جریان کمک‌ها و وام‌های خارجی، که باز هم تحت کنترل اسرائیل قرار داشت، بود. بین سال‌های ۱۹۹۵ و ۲۰۰۰، ۶۰٪ از کل درآمد حکومت خودگردان، از مالیات‌های غیر مستقیمی کسب می‌شد که توسط دولت اسرائیل به خاطر ورود کالاهای وارداتی از خارج و به مقصد مناطق اشغالی بود جمع‌آوری می‌گشت. این مالیات‌ها ابتدا توسط

دولت اسرائیل جمع‌آوری شده و سپس طبق فرایندی که در مقاله نامه پاریس مشخص شده است، به طور ماهانه به حکومت خودگردان منتقل می‌گشتند. منبع دیگر درآمد اصلی حکومت خودگردان، کمک‌ها و پرداخت‌های خارجی ایالات متحده، اروپا، و دولت‌های عرب می‌باشد. البته، ارقام کمک‌ها، اندازه‌گیری شده بر مبنای درصد درآمد ناخالص ملی نشان می‌دهد که کرانه باختری و نوار غزه، از وابسته‌ترین مناطق دنیا به کمک‌های خارجی هستند.

تغییر ساختار نیروی کار

این سیستم کنترل باعث دو تغییر عمده در ساختار اجتماعی-اقتصادی جامعه فلسطین گشت. اولین تغییر مربوط به ماهیت نیروی کار فلسطینی است، که بطور فزاینده‌ای مانند شیر آبی گشت که می‌شد بنا بر وضعیت سیاسی و اقتصادی و نیاز سرمایه اسرائیلی آن را باز و بسته کرد. در ابتدای سال ۱۹۹۳، اسرائیل آگاهانه در جهت جایگزینی کاهش روزانه نیروی کار فلسطینی از کرانه باختری با کارگران آسیایی و اروپای شرقی حرکت کرد. این جایگزینی تا حدی بخشا با کاهش اهمیت بخش ساختمانی و کشاورزی، از آنجا که اقتصاد اسرائیل از این بخش‌ها به سوی بخش‌های مربوط به صنایع با تکنولوژی بالا و سرمایه مالی در دهه ۱۹۹۰ تغییر جهت داد، همراه گشت.

بین سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۶، میزان اشتغال فلسطینیان در اسرائیل از ۱۱۶۰۰۰ کارگر (۳۳٪ نیروی کار فلسطینی) به ۲۸۱۰۰ نفر (۶٪ نیروی کار فلسطین) تنزل یافت. درآمد حاصله از کار در اسرائیل، از ۲۵٪ از تولید ناخالص ملی فلسطین در سال ۱۹۹۲ به ۶٪ در سال ۱۹۹۶ سقوط کرد. بین سال‌های ۱۹۹۷ و ۱۹۹۹، یک چرخش صعودی در اقتصاد اسرائیل منجر به آن شد که تعداد مطلق کارگران فلسطینی تقریباً به سطح سال‌های قبل از ۱۹۹۳ برسد، اما نسبت نیروی کار فلسطینی در حال اشتغال در داخل اسرائیل، تقریباً نیمی از آنچه که یک دهه پیشتر بود، گشت.

فلسطینیان به جای اشتغال در داخل اسرائیل، به طور فزاینده‌ای وابسته به اشتغال در حکومت خودگردان، یا پولی که توسط حکومت خودگردان به خانواده زندانیان، شهیدان، یا محتاجان پرداخت می‌کرد، گشتند. اشتغال در بخش دولتی تقریباً یک چهارم کل اشتغال در کرانه باختری و نوار غزه در سال ۲۰۰۰ را تشکیل می‌داد، یعنی تقریباً دو برابر سطح ۱۹۹۶؛ بیش از نیمی از هزینه‌های حکومت خودگردان صرف دستمزد کارگران بخش دولتی گشت. بخش خصوصی، بویژه در زمینه خدمات، تأمین‌کننده اشتغال قابل توجهی بود. تمام این‌ها، عمدتاً متعلق به کسب و کارهای کوچک فامیلی بودند-

بیش از ۹۰٪ بخش خصوصی فلسطین کمتر از ۱۰ نفر کارمند دارد- که نتیجه ده‌ها سال سیاست تحول‌زدایی اسرائیلی است.

سرمایه و حکومت خودگردان

در کنار وابستگی فزاینده خانواده‌های فلسطینی به یا اشتغال و یا پرداخت‌های حکومت خودگردان فلسطین، دومین ویژگی مهم تحول اجتماعی-اقتصادی کرانه باختری مربوط به ماهیت طبقه سرمایه‌دار فلسطین بود. در شرایط تولید محلی ضعیف و وابستگی شدید به واردات و جریان سرمایه خارجی، قدرت اقتصادی طبقه سرمایه‌دار فلسطینی در کرانه باختری از صنعت محلی ریشه نمی‌گرفت، بلکه بیشتر ریشه در نزدیکی به حکومت خودگردان به مثابه مجرای اصلی ورودی سرمایه خارجی داشت. در طی سال‌های پیمان اسلو، این طبقه از طریق ادغام سه گروه متمایز اجتماعی بوجود آمد: سرمایه‌داران «بازگشته»، اکثراً از بورژوازی فلسطینی که به کشورهای حوزه خلیج فارس مهاجرت کرده بودند و روابط محکمی با حکومت نو بنیاد فلسطین داشتند؛ خانواده‌ها و افرادی که در طول تاریخ جامعه فلسطین را تحت سلطه داشته، اکثراً زمینداران بزرگ دوره قبل از ۱۹۶۷، بویژه در مناطق شمالی کرانه باختری؛ و آن‌هایی که موفق به جمع‌آوری ثروت از طریق موقعیت خود به عنوان طرفین گفتگو در سال‌های بعد از اشغال، گشته بودند.

در حالی که اعضای این سه گروه بطور قابل توجهی در هم تداخل می‌نمایند، اولین گروه انسان بویژه اهمیت زیادی برای ماهیت دولت و شکل‌گیری طبقه در کرانه باختری داشت. جریان‌های مالی خلیج فارس مدت‌های مدیدی نقش مهمی در اعتدال لبه رادیکال ناسیونالیسم فلسطینی بازی کرده بودند؛ اما ترکیب آنان با پروسه دولت‌سازی اسلو، بطور رادیکالی‌گرایی دولتی‌سازی و بوروکراتیزه شدن در خود پروژه ملی فلسطین را تعمیق نمود.

این پیکربندی از طبقه سه‌گانه سرمایه‌دار، بخاطر ارتباط ویژه خود با حکومت خودگردان قادر به جلب ثروت بسوی خود بودند؛ حکومت خودگردان به رشد آنان از طریق اعطای انحصار کالاهایی چون سیمان، نفت، ارد، فولاد، و سیگار؛ دادن حقوق انحصاری توزیع و معافیت گمرکی؛ حق انحصاری توزیع کالا در کرانه باختری و نوار غزه؛ و توزیع زمین‌های دولتی با ارزشی کمتر از ارزش واقعی آنان؛ کمک کرد. علاوه بر این اشکال کمک دولتی به انباشت سرمایه، بیشتر سرمایه‌ای که از جانب اهداکنندگان خارجی در طی سال‌های پیمان اسلو وارد کرانه باختری گشت- ایجاد زیر ساخت، پروژه‌های ساختمانی

جدید، توسعه کشاورزی و گردشگری- نیز به طور معمول به این طبقه جدید سرمایه‌دار به شکلی وصل می‌شد.

در بستر تابعیت کامل حکومت خودگردان، همیشه قدرت انباشت و ابسته به رضایت اسرائیل بود و در نتیجه یک هزینه سیاسی داشت- انطباق با استعمار جاری و تسلیم به اجرای آن. پیمان اسلو نیز بدان معنی بود که مولفه‌های کلیدی نخبگان فلسطینی-ثروتمندترین تجار، بوروکراسی دولتی حکومت خودگردان و بقایای خود سافه (سازمان آزادی بخش فلسطین)- منافع مشترکی را در پروژه سیاسی اسرائیل تقسیم کنند. گسترش فراوان پارتی‌بازی و فساد، محصولات جانبی منطقی این سیستم بودند- یعنی اینکه، بقای فردی و ابسته به روابط شخصی با حکومت خودگران بود. به عبارت دیگر، فساد سیستماتیک حکومت فلسطین که اسرائیل و حکومت‌های غربی بطور منظم در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ تقبیح می‌کردند، نتیجه اجتناب‌ناپذیر درست آن سیستمی بود که آن قدرت‌ها خودشان تثبیت نموده بودند.

چرخش نئولیبرالی

این دو ویژگی عمده ساختار طبقاتی فلسطین-نیروی کار و ابسته به اشتغال در تشکیلات خودگردان، و یک طبقه سرمایه‌دار پیوندخورده با حکومت اسرائیل از طریق نهادهای خود حکومت خودگردان- همچنان به تعیین ویژگی‌های جامعه فلسطین در کرانه باختری در طی اولین دهه ۲۰۰۰ ادامه می‌دهد. تقسیم کرانه باختری و نوار غزه بین فتح و حماس در سال ۲۰۰۷، این ساختار، با کرانه باختری که در معرض محدودیت‌های تحرک و کنترل اقتصادی پیچیده‌تری قرار گرفت، را تقویت نمود. به طور همزمان، غزه در مسیر متفاوتی توسعه یافت، حکومت حماس متکی بر سود حاصله از تونل‌های تجاری و کمک کشورهایی چون قطر و عربستان سعودی گشت.

با این حال در سال‌های اخیر، چرخش مهمی در مسیر اقتصادی حکومت خودگردان صورت گرفت؛ تشکیلات خودگردان در یک برنامه سخت نئولیبرالی محصور شد که مبتنی بر ریاضت بخش دولتی و توسعه مدلی با هدفه ادغام بیشتر سرمایه فلسطینی و اسرائیلی در مناطق دارای صنعت و ابسته به صادرات بود. این استراتژی اقتصادی فقط در جهت پیوند بیشتر منافع سرمایه فلسطینی با طرفه‌های مقابل اسرائیلی، ایجاد مسئولیت برای استعمار اسرائیل در همه ساختارهای اقتصادی فلسطین عمل می‌کند. این منجر به تولید فزاینده سطح فقر و رشد قطبیت ثروت شده است. در کرانه باختری، تولید

ناخالص داخلی سرانه واقعی از ۱۴۰۰ دلار در سال ۲۰۰۷ به حدود ۱۹۰۰ دلار در سال ۲۰۱۰، بالاترین رشد در طی یک دهه، رسید. همزمان، نرخ بیکاری اساساً در حدود ۲۰٪، از جمله بالاترین در سطح جهان، ثابت ماند. یکی از پیامدها تعمیق سطح فقر بود: در حدود ۲۰٪ از فلسطینی‌های کرانه باختری با کمتر از ۱۶۷ دلار در روز، برای یک خانواده پنج نفره، در بین سال‌های ۲۰۰۹ و ۲۰۱۰ گذران زندگی می‌کردند. با وجود این سطح شدید فقر، مصرف ثروتمندترین‌ها در سال ۲۰۱۰، از ۱۰٪ به ۲۲٫۵٪ کل مصرف افزایش یافت.

در این شرایط، رشد بر پایه افزایش حیرت‌آور هزینه‌های قرضی خدمات و املاک و مستغلات صورت گرفته است. بنا بر کنفرانس سازمان ملل در مورد توسعه و تجارت، بخش هتل و رستوران در سال ۲۰۱۰ ۴۶٪ ولی ساختمان‌سازی ۳۶٪ رشد نمود. همزمان، تولید ۶٪ تقلیل یافت. میزان گسترده سطح بدهی مبتنی بر مصرف در آمار ارائه شده از سوی نهاد پولی فلسطین، نشان می‌دهد که بین سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۰ مقدار اعتبارات بانکی تقریباً دو برابر گشت. بخش عمده‌ای از هزینه‌های مصرفی صرفه املاک مسکونی، خرید خودرو، یا کارت‌های اعتباری گشته است؛ مقدار بدهی برای این بخش‌ها بین سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۱ به میزان قابل توجه ۲۴۵٪ افزایش یافت. این اشکال مصرف فردی و بدهی خانواری به طور بالقوه، پیامدهای عمیقی بر اینکه مردم چگونه بر ظرفیت خود برای مبارزه اجتماعی و روابطشان با جامعه می‌توانند، دارند. افراد با گرفتاری فزاینده در تار روابط مالی، بسوی برآورد نیازهای خود از طریق بازار، معمولاً از طریق قرض گرفتن پول، گرایش دارند، تا اینکه به سمت مبارزه جمعی برای حقوق اجتماعی، کشیده شوند. از این رو، رشد این روابط مالی مبتنی بر بدهی، منجر به فردگرایی جامعه فلسطین می‌شود. این امر تأثیر محافظه کارانه‌ای در نیمه دوم سال‌های ۲۰۰۰ داشته است، و بیشتر مردم بیشتر نگران «ثبات» و توانایی پرداخت بدهی خود بودند تا اینکه امکان مقاومت مردمی.

خروج از بن‌بست؟

کوچه بن بست استراتژی سیاسی فلسطین از مسأله طبقه جدایی‌ناپذیر است. استراتژی دو کشوری مندرج در پیمان اسلو منجر به ایجاد یک طبقه اجتماعی شده است که بهره قابل توجهی از موقعیت خود در صدر روند مذاکرات و از پیوندهای خویش با ساختارهای اشغال می‌برد. این دلیل عمده موضع سیاسی بیحال حکومت فلسطین است، و این بدان معنی است که لزوماً جنبه مرکزی بازسازی مقاومت فلسطین باید مقابله با موقعیت این نخبگان باشد. در طی چند سال گذشته، نشانه‌های دلگرم‌کننده‌ای

در این زمینه وجود داشته‌اند، از جمله ظهور جنبش‌های اعتراضی، بخاطر شرایط وخیم اقتصادی کرانه باختری که صراحتاً نقش حکومت خودگردان در کمک به آنها، را هدف قرار دادند. اما تا زمانی که احزاب عمده سیاسی فلسطین به تابع نمودن مسائل طبقاتی به خاطر یک نیاز مفروض وحدت ملی، ادامه می‌دهند، برای این جنبش‌ها یافتن نیروی کشتش عمیق‌تر مشکل خواهد بود.

علاوه بر این، تاریخ دو دهه کشور نشان می‌دهد که مدل اسرائیلی سیاست «بازها و کبوترها»، که آن‌چنان محبوب پوشش سرسری شرکت‌های رسانه‌ای است و از صمیم قلب توسط رهبری در کرانه باختری تائید می‌شود، قطعاً نادرست است. زور، مامای ضروری «مذاکرات صلح» بوده است. در واقع، گسترش شهرک‌نشین‌ها، محدودیت تحرک، و تداوم قدرت نظامی، تدوین کنترل اسرائیل از طریق پیمان اسلو را امکان‌پذیر ساخت. این به معنی رد تفاوت اساسی بین نیروهای مختلف در اسرائیل نیست؛ بلکه بیشتر این باور است که این اختلافات در یک خط قرار دارند تا اینکه دارای تعارض تیزی باشند. خشونت و مذاکرات جنبه‌های مکمل و متقابل تقویت یک پروژه مشترک سیاسی است، که همه احزاب اصلی در آن سهیم هستند، و هر دو در کنار هم برای تعمیق کنترل اسرائیل بر زندگی فلسطینیان عمل می‌کنند. دو دهه گذشته قویاً این واقعیت را تائید کرده‌اند.

امروز واقعیت کنترل اسرائیل نتیجه پروسه‌ای است که لزوماً خشونت و توهم مذاکرات به عنوان یک الترناتیو صلح‌آمیز را ترکیب می‌کند. تقابل تندروهای جناح راستی با به اصطلاح اردوگاه صلح اسرائیل در جهت مبهم و تاریک کردن مرکزیت زور و کنترل استعماری مندرج در برنامه سیاسی دومی [اردوگاه صلح] عمل می‌کند.

دلیل این نیز، فرضیات مشترک بین جناح‌های راست و چپ صهیونیستی است که حقوق فلسطینی‌ها را می‌توانند به مسأله یک دولت در بخشی از سرزمین تاریخی اسرائیل تنزل دهند. واقعیت این است که پروژه اصلی شصت و سه سال گذشته استعمار در فلسطین، تلاش تدریجی دولت‌های اسرائیل برای تقسیم و شکستن مردم فلسطین، تلاش برای از بین بردن یک هویت ملی منسجم و جدا کردن آن‌ها از یکدیگر بوده است. این فرایند بوضوح توسط دسته‌های مختلف فلسطینی نشان داده می‌شوند: پناهندگانی که پراکنده در اردوگاه‌های منطقه باقی می‌مانند؛ آن‌هایی که در کشور خود باقی ماندند و بعدتر شهروند دولت اسرائیل شدند؛ آن‌هایی که در استان‌های مجزا شده از کرانه باختری بسر می‌برند؛ و هم‌اکنون آن‌هایی که در باریکه‌های کرانه باختری و نوار غزه زندگی می‌نمایند. همه این گروه‌های مردم، ملت فلسطین را تشکیل می‌دهند، اما انکار وحدت آن‌ها منطق اصلی استعمار از زمان قبل از ۱۹۴۸ بوده است. هم چپ و هم راست صهیونیسم به این منطق اعتقاد داشته، و بطور هماهنگ

برای تقلیل «مسئله» فلسطین به قطعات مجزای یک ملت به عنوان یک کل، عمل کرده‌اند. این منطق نیز از صمیم قلب توسط حکومت فلسطین پذیرفته شده و در چشم‌انداز آن در مورد «چاره دو کشوری» تجسم می‌یابد.

پیمان اسلو ممکن است که مرده باشد، اما جسد متعفن‌اش آنی نیست که فلسطین می‌بایست امید احیای آن را داشته باشد. آن چه که لازم است یک جهت‌گیری سیاسی جدید است که شکستن هویت فلسطینی در مناطق پراکنده جغرافیایی را رد می‌کند. دلگرم‌کننده خواهد بود که فراخوان دسته‌جمعی برای یک جهت‌گیری مجدد در استراتژی فلسطین، بر اساس یک دولت واحد در همه فلسطین تاریخی صورت گیرد. نتیجه آن به تنهایی از طریق تلاش‌های فلسطینیان کسب نخواهد شد. آن همچنین باید رابطه ممتاز اسرائیل با ایالات متحده و موقعیت آن به مثابه یکی از ارکان اصلی قدرت ایالات متحده در خاورمیانه، را به چالش اشکارتی کشاند. اما استراتژی یک کشوری چشم‌اندازی را برای فلسطین ترسیم می‌کند که وحدت ضروری تمام بخش‌های مردم فلسطین، بدون در نظر گرفتن مکان جغرافیایی، را تأیید می‌کند. آن همچنین راهی است برای دسترسی به مردم اسرائیل که صهیونیسم و استعمار را رد کرده و امید به اجتماع آینده‌ای دارند که در آن تبعیض بر اساس هویت ملی صورت نمی‌گیرد، و در آن همه بدون در نظر گرفتن مذهب یا قومیت می‌توانند زندگی کنند. این چشم‌انداز است که می‌تواند راه دستیابی به صلح و عدالت را ارائه کند.

برگرفته از نشریه ژاکوبین، شماره ۵۵، سال ۲۰۱۳

Adam Hanieh, The Oslo illusion, Jacobin no 10, spring 2013

یوران تر بورن، پروفیسور جامعه شناس سوئدی، در حال حاضر در دانشگاه کمبریج مشغول تدریس است. وی سالهای متمادی در دانشگاههای سراسر دنیا، از جمله کشورهای اروپای شرقی، اروپای غربی، امریکای شمالی و لاتین، استرالیا و آسیا - تهران و سئول - تدریس نموده است. او نگارنده بسیاری از کتابهای تحقیقاتی می باشد. از آخرین آثار او، میتوان از «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟»، «جهان: راهنمای یک مبتدی» نام برد. مقاله زیر قسمت کوتاه دیگری از کتاب «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟»، در مورد تغییر اهمیت طبقه در دهه‌های اخیر می باشد، در گذشته نیز قسمت دیگری از این کتاب در مورد نقش مذهب و آینده‌گرایی در اینجا منتشر شد. بتدریج در آینده، بخشهای دیگری از این کتاب در دسترس خوانندگان قرار خواهد گرفت.

جابجایی طبقه

نوشته: یوران تر بورن

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۰۰۱

طبقه، که قبلاً از مهمترین مفاهیم در گفتمان چپ محسوب می‌شد، در سال‌های اخیر دچار تغییر گشته است. از قضا، بخش‌ها بخاطر شکست چپ در مبارزه طبقاتی سرمایه‌داری، و همچنین بخاطر تحولات جمعیتی جامعه پست-صنعتی، مرکزیت نظری و یا جغرافیایی خود را از دست داد. اما طبقه همچنان بدون داشتن جایگاهی امن، و با اینکه حق فلسفی وجودی‌اش با رقابت مواجه شده است، باقی است. آن چنان که ادوارد تامپسون در اثر شگفت‌انگیز خود، *پیدایش طبقه کارگر انگلیس* (۱۹۶۳) که در طی دو دهه تأثیر فوق‌العاده‌ای داشت، اشاره می‌کند، ارتباط غامض هویت طبقه با عمل طبقه بطور مستقیم از تجربه بدست آمد و در اصل راهی بود برای تمرکز دقیق‌تر بر تحلیل طبقاتی؛ تامپسون بر اهمیت تفسیرات رقیب و هم‌اورد و گفتمان‌های سیاسی انگشت می‌گذارد، که گرت استدمان و جوان اسکات در دهه ۱۹۸۰ بدان لبیک گفتند. آن دو مورخ برجسته که در «چرخش فرهنگی» تاریخ اجتماعی شرکت کرده بودند، بیست سال بعد، لازم دیدند از همکاران خود استدعا نموده که به «تداوم طبقه به عنوان یک قالب پیش‌گفتمانی یا غیر گفتمانی» اعتراف کنند.^۱

اما طبقه همچنان به عنوان مقوله مرکزی توصیفی در چند حوزه باقی است: جریان اصلی جامعه‌شناسی؛ گفتمان استاندارد انگلوساکسونی برابری، به عنوان بخشی از سه‌گانگی ضروری طبقه، جنسیت و نژاد؛ مطالعات تحرک اجتماعی؛ مطالعات الهام گرفته از بورديو در مورد شیوه‌های فرهنگی و مصرف (مایک سوچ و همکاران). اما بسیاری از پیوندهای بین این جریان اصلی توصیفی، از یک سو، و عمل جمعی اجتماعی و نظریه‌پردازی رادیکال از چنین عملی، از سوی دیگر، از هم گسیخته شده است. تقریباً ظهور اجتماعی طبقه بعد از آنکه در اسید خالص سیاسی انداخته شود، مثلاً در فلسفه سیاسی گفتمان هژمونی، پرورده شده در هژمونی و استراتژی سوسیالیستی ارنستو لاکلاو و شانتال موفه (

۱ G. Eley and K. Nield, *The Future of Class in History*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2007, 194.

۱۹۸۵)، که بدون شک از نظر فکری یکی از قدرتمندترین اعانه‌های نظریه‌های سیاسی پست مارکسیستی می‌باشد، غیر قابل تشخیص می‌گردد. از این رو، مثلاً، لاکلائو فراخوانی اسلاوی ژیتزک در مورد طبقه و مبارزه طبقاتی به عنوان «فقط پیامدی از اظهاراتی جزمی» را رد می‌کند.^۱ «انتاگو نیسم»، مفهوم مرکزی جدید محسوب می‌شود.

فلسفه سیاسی لاکلائو در کتاب دیگری، در باره منطق پوپولیستی (۲۰۰۵)، علاقه قدیمی وی به پرونیسم و پوپولیسم امریکای لاتین، فلسفه سیاسی پست-مارکسیستی او و غوطه‌وری جدیدتر وی در لاکان، بهم پیوند زده می‌شود. این اثر، گاه بگاه با خوانشی سنگین، به عنوان یک فلسفه، در تأمین وسیله‌ای برای تحلیل فرایندهای تحرک اجتماعی یا توضیح پیامدهای مختلف، چه از طریق «مردم» و چه «طبقه» شکست می‌خورد. و تماس آن با جهان خارج فقط از طریق تصاویر انتخابی است. از سوی دیگر، فراتر از جنگ دانشگاهی، آن چه در اثر لاکلائو بسیار بچشم می‌خورد، پاداش به تلاش برای وارد کردن اصطلاحات مخصوص فنی و بعضی اوقات دیر فهم می‌باشد. از آنجا که مردمان و نیروهای اجتماعی را نمی‌توان به صورت اتفاقی ساخت-محدودیتی که فلسفه از نوع «منطق‌های» اجتماعی در مقابله با آن مشکل دارد- مهم این است که بخاطر داشته باشیم، همانطور که لاکلائو عنوان می‌کند، همه آن‌ها از جمله طبقات، بطور گفتمانی بسیج می‌شوند، و پیروزی یا شکست در این بسیج مشروط است؛ اینکه تغییر اجتماعی که موجب مقاومت یا شورش می‌شود یک لحظه اصلی غیر قابل تقلیل سیاسی از بیان و رهبری دارد؛ و بسیج‌های مردمی حذف شدگان، استثمارشوندگان یا محرومان، می‌توانند اشکال مختلفی بخود بگیرند، از جمله قالب فاشیستی.

اتین بالیبار، زمانی شاگرد ستاره التوسر، به سنت مارکسیستی نزدیک‌تر باقی مانده است. مقاله مهم وی در سال ۱۹۸۷، «از مبارزه طبقاتی تا مبارزه بدون طبقه؟»، که در سال ۱۹۹۷ نیز تجدید چاپ شد، به سؤال خود هیچ پاسخ واضحی به شیوه پست-مارکسیستی نمی‌دهد. بالیبار، در حالی که تأکید بیشتری بر «جهان شمولی انتاگو نیسم» دارد، نتیجه می‌گیرد «مبارزه طبقاتی می‌تواند و باید به عنوان یک ساختار تعیین کننده بدون آنکه تنها ساختاری باشد، که تمام اعمال اجتماعی را در بر می‌گیرد، در نظر گرفته شود».^۲

^۱ See E. Ladau, 'Structure, History, and the Political', and S. Žižek, 'Class Struggle or Postmodernism? Yes Please', in J. Buder, E. Ladau and S. Žižek, eds, *Contingency, Hegemony, Universality*, London: Verso 2000.

^۲ E. B. alibar, *La crainte des masses*, Paris: GaliU.e, 1 997, 242, emphasis in the original.

فلسفه مدرن مبارزه بدون طبقات مربوط به جامعه‌شناسی طبقات بدون مبارزه است. طبقه عمدتاً بخاطر لبه تحلیلی و سرسختی عملی جان گلدهورپ، به عنوان یک مفهوم مرکزی مطالعات تحرک پذیری بین نسل‌ها، که به لحاظ فنی پیشرفته اما از نظر فکری به زیر سیستمی ایزوله تبدیل گشته، بخوبی تثبیت شده است. طبقه، به عنوان یک موضوع توزیعی، جایگاه خود را در جامعه‌شناسی حفظ می‌کند. گفتمان استاندارد جامعه‌شناسی آمریکا در باره توزیع و نابرابری همیشه به «طبقه، جنسیت و نژاد»، به ترتیب الفبایی و یا غیر الفبایی اشاره دارد. یک نشریه مهم ایالات متحده در مورد بهداشت همگانی، یعنی *مجله بین‌المللی خدمات بهداشتی درمانی*، توجه سیستماتیک بر ابعاد طبقاتی سلامتی/بده سلامتی و مرگ و میر دارد. هر چند این واقعیت که ویرایشگر آن ویسنه ناوارو، زمانی عضو جنبش زیر زمینی ضد فرانکو در اسپانیا بود، در اینجا ممکن است بی‌ربط نباشد.

هنوز هیچ تجزیه و تحلیل طبقاتی جهانی مربوط به بسیاری از ترسیمات ملی طبقاتی که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ توسط مارکسیست‌ها صورت گرفتند وجود ندارد، اما ممکن است این ترسیمات قبلی به طور جدی به چالش کشیده شوند.^۴ پیوند دوباره طبقه با نژاد و ملت، که تا حد زیادی بعد از نسل‌نشین و اتو باوئر تعلق یافت، یک طرح قبلی تئوریک است، اما در حال حاضر اهمیت آن بسیار فرق کرده است.^۵ در مقایسه با «نژادپرستی معاصر»، طبقه و رهایی طبقه دیگر موضوعات مورد علاقه نیستند. بالیبار در یک تحلیل مشخص نافذ مفهومی، موقعیت بطور تعجب‌آور توسعه نیافته پرولتاریا در سرمایه را تشریح می‌کند، اما وی آن را به عنوان یک چالش مطرح نمی‌سازد؛ تحلیل اجتماعی معاصر وی بیشتر حول مسائل ملت، مرز، شهروندی و اروپا تمرکز یافته است.^۶ از سوی دیگر، تهاجم پسامدرن بطور عمده به گفتارهای فمینیستی در مورد جنس و جنسیت در رابطه با طبقه پایان داده است؛ به طور نمونه، یک بررسی جدید «موج سوم فمینیسم»، به طبقه به هیچوجه اشاره نمی‌کند.^۷

اروپا ریشه‌های اصلی تئوری طبقاتی و همچنین بسیج و سیاست طبقاتی صریح بود؛ جنبش‌های طبقه

۴ Although see, for example, K. van der Pijl on North Atlantic class relations, *Transnational Classes and International Relations*, London: Routledge, 1 998; L. Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, Oxford: WileyBlackweU, 200 1; and B. Silver on the working class, *Forces of Labor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 .

۵ E. Balibar and I. Wallerstein, *Race, nation, druse*, Paris: La Decouverte, 1 988.

۶ E. Balibar, *La crainte des masses*, 22 1 50; *Politics and the Other Scene*, London: Verso, 2002; *We, the People of Europe?*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

۷ S . Gillies, G. Howie and R. Munford, eds, *Third Wave Feminism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004.

کارگری آن مدلی برای بقیه جهان گشت. اروپا همچنان دارای احزاب مهمی است که ادعای نمایندگی طبقه کارگر را دارند، و در آنجا هنوز اتحادیه‌های کارگری نیروی اجتماعی قابل توجهی محسوب می‌شوند. معهذا، از نظر تئوری و تحلیل اجتماعی، طبقه زمستان بهتری را در امریکای شمالی از سر می‌گذراند. اثر اریک اولین رایت یک نقش محوری در تأمین مکان مشروعی برای تحلیل طبقاتی مارکسیستی در جامعه‌شناسی علمی ایفا کرده است. یک مقاله مدرن در یک رویکرد مشخص زیبا، موضوع را با سؤال: اگر طبقه جواب است، سؤال چه چیزی است؟ پی‌ریزی می‌کند. رایت شش نوع از سئوالاتی که همیشه «طبقه» را در جواب خود جای می‌دهند، را مشخص می‌کند:

1. محل توزیع: مردم چگونه بطور عینی در توزیع نابرابر مادی مستقر شده‌اند؟
2. گروه‌های از نظر ذهنی برجسته: چه چیزی توضیح می‌دهد که چگونه مردم، بطور فردی و جمعی، از نظر ذهنی خودشان و دیگران را در یک ساختار نابرابر قرار می‌دهند؟
3. شانس زندگی: چه چیزی نابرابری در شانس زندگی و استانداردهای مادی زندگی را توضیح می‌دهد؟
4. تقابل‌های انتاگو نیستی: کدام شکاف‌های اجتماعی بطور سیستماتیک در اختلافات شکل می‌گیرند؟
5. تنوع تاریخی: چگونه ما بایستی تغییرات در یک سازمان اجتماعی نابرابر را در طول تاریخ، مشخص و توضیح دهیم؟
6. آزادی: چه نوع تحولاتی برای حذف ستم و استثمار در جوامع سرمایه‌داری مورد نیاز هستند؟^۸

سپس رایت نظر خود را مشخص می‌کند، و عنوان می‌کند که مارکسیسم بطور عمومی، در درجه اول با پاسخ به آخرین سؤال مرتبط میشود، در حالی که دیگر رویکردها توسط بقیه اداره می‌شوند. اما این سؤال به شکل قابل توجهی مبهم فرموله شده است. مثلا، سؤال بدین صورت طرح نگشته: کدام فرایند اجتماعی برای حذف ظلم و ستم سرمایه‌داری و استثمار بسیار مهم است؟ که جواب کلاسیک مارکسیستی: مبارزه طبقاتی بوده است. یا اینکه سؤال این‌گونه نیست: کدامین نیروهای اصلی، ظلم و ستم و استثمار سرمایه‌داری، را حفظ و یا قادر به گذاشتن نقطه پایان بر آن هستند؟ که مارکسیست‌ها به ترتیب بدان چنین پاسخ داده‌اند. بورژوازی (یا طبقه سرمایه‌دار) و طبقه کارگر.

^۸ S. Gillies, G. Howie and R. Munford, eds, *Third Wave Feminism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004.

کدام اثر مدرن در مورد مبارزات طبقاتی در جهان، از ایالات متحده می‌آید. نمونه‌های چشمگیر در این رابطه، نیروهای کار اثر نظری نوآورانه بوری سیلور، یا بررسی اجمالی جهانی در لیست سوسیالیستی ۲۰۰۲ هستند. سؤال تعیین‌کننده برای آینده سرمایه و نیروی کار در جهان این است که توده‌های جدید کار شهری در چین، هند و دیگر کشورهای بزرگ آسیایی چه قدرتی بیابند و چه ظرفیتی از خود نشان دهند.

با این حال، حداقل یک جابجایی یا به حاشیه رانده شدن طبقه، با مبهم کردن آن و تمرکز بر قاره‌ها و جمعیت قاره‌ای، در برخی از شاخه‌های اخیر تحلیل سیستم جهانی، به چشم می‌خورد. چنین درکی بطور مشخص در شعار بدعت‌آمیز گوندر فرانک، «سرمایه‌داری را از یاد ببر»، دیده می‌شود. جیووانی ارگی کمتر تحریک‌آمیز است، اما اثر عمده جدید وی، *آدم اسمیت در پکن بیشتر پیش مارکسیستی* است تا پست مارکسیستی، و مربوط به روابط «میان مردم اروپا و تبار غیر اروپایی» می‌باشد، روابطی که ادام اسمیت امید داشت در نتیجه داد و ستد جهانی برابرتر گشته و به احترام متقابل بیشتری منجر شود. هیچگونه بحثی اعم از اینکه آیا «روابط بین تمدنی» جدید می‌تواند اساساً به ایجاد روابط حسنه بین سرمایه‌داران، مدیران و متخصصان در سراسر قاره‌ها و تمدن‌ها منجر شود، و یا در مورد چشم‌اندازهای یک شعارپست مارکسیستی جدید، «طبقات بالاتر و بالاتر-میانه جهان متحد شوید! شما می‌توانید امتیازات خود را به بهترین وجهی از طریق همیاری حفظ کنید!»، وجود ندارد. برگرفته از:

یوران تربورن، بخش کوچکی از کتاب: از مارکسیسم به پست-مارکسیسم.

چگونه فرودست سخن می‌گویید؟

مصاحبه جونا بیرچ باویوک چیبر

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۵۵۸۴

در دهه‌های اخیر، نظریه پسااستعماری تا حد زیادی جایگزین مارکسیسم به عنوان دیدگاه مسلط روشنفکرانی که در پروژه بررسی انتقادی رابطه بین جهان غربی با غیر غربی فعال هستند، گشته است. نظریه پسااستعماری که از علوم انسانی نشأت می‌گیرد، متعاقباً نفوذ فزاینده‌ای در تاریخ، انسان‌شناسی، و علوم اجتماعی کسب نمود. نغی عام‌گرایی و فرا-روایی (meta-narrative) آن در ارتباط با اندیشه روشنگری، با چرخش بزرگتر روشن فکر چه در طی دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ هماهنگ شد. کتاب جدید ویوک چیبر، *تئوری پسااستعماری و شیخ سرمایه*، نشان‌دهنده چالش بزرگ بسیاری از اصول اساسی نظریه پسااستعماری می‌باشد. چیبر با تمرکز ویژه بر سبک خاصی از تئوری پسااستعماری که معروف به مطالعات فرودستی است، شواهد قانع‌کننده قوی برای اینکه ما می‌توانیم -و باید- مفهوم جهان غیر غربی را از طریق همان ذره بین تحلیلی که ما در فهم تحولات غربی از آن استفاده می‌کنیم، بیافرینیم. او دفاع پایداری از رویکردهای نظری که تأکید بر مقوله‌های جهانشمولی مانند سرمایه‌داری و طبقه دارند، ارائه می‌کند. اثر او به منزله برهانی بر تداوم ربط مارکسیسم در مقابله با برخی از قاطع‌ترین منتقدان آن می‌باشد.

مصاحبه چیبر برای ژاکوبین توسط جونا بیرچ، دانشجوی دوره کارشناسی ارشد در رشته جامعه‌شناسی در دانشگاه نیویورک، صورت گرفته است.

تئوری پسااستعماری ارزش ماندگار عامه‌گرایی روشنگری را با به خطر انداختن خودش می‌کاهد.

بیرچ: در هسته تئوری پسااستعماری درکی وجود دارد که مقولات غربی را نمی‌توان بر جوامع پسااستعماری مانند هند اعمال کرد. این ادعا بر اساس چه پایه‌ای صورت گرفته است؟

چیبر: البته، این یکی از مهمترین دلایل اعلام مطالعات پسااستعماری بود، و این همچنین چیز آن قدر

مهمی بود که توجه را به سوی آنان جلب کرد. هیچ‌کس در تفکر چپ در عرض صد و پنجاه سال گذشته یا چیزی در این حدود، وجود نداشته است که بر انکار خصیصه‌های علمی و کاربرد مقولاتی که از روشنگری لیبرال و روشنگری رادیکال-مقولاتی مانند سرمایه، دموکراسی، لیبرالیسم، عقلانیت، و عینیت-بر آمدند، پافشاری نماید. فلاسفه‌ای وجود داشته‌اند که این جهت‌گیریها را مورد انتقاد قرار داده‌اند، اما آن‌ها بندرت جذبه قابل توجهی در جناح چپ کسب نمودند. نظریه‌پردازان پسااستعماری اولین کسانی بودند که بدان نائل گشتند.

استدلال واقعاً بر پس زمینه یک فرض جامعه‌شناختی مطرح شد: برای آنکه مقوله‌های اقتصاد سیاسی و روشنگری جاپایی کسب کنند، سرمایه‌داری بایستی در سراسر جهان پخش شود. این معروف به «عام بودن سرمایه‌داری» است. استدلال بر این پایه قرار دارد: مقولات عالمگیری که با اندیشه روشنگری مربوط هستند، همانقدر مشروع هستند که گرایش عام سرمایه‌داری. و نظریه‌های پسااستعماری این را نفی می‌کنند که سرمایه در حقیقت عامیت دارد-یا مهمتر، اینکه آن هیچ‌گاه نمی‌توانست در سراسر عالم تعمیم یابد. از آنجا که سرمایه‌داری عمومیت نداشته و نمی‌تواند داشته باشد، مقولاتی که افرادی مانند مارکس برای درک سرمایه‌داری پروراندند نیز نمی‌توانند عمومیت داشته باشند.

این بدان معنی است که از نظر تئوری پسااستعماری در آن بخش‌هایی از جهان که تعمیم سرمایه‌داری با شکست مواجه شده است، نیاز دارند که مقولات خود را ایجاد کنند. و مهمتر، این بدان معنی است که تئوری‌هایی مانند مارکسیسم، که سعی در بکارگیری مقولاتی از اقتصاد سیاسی دارند، نه فقط مرتکب خطا می‌شوند، و نه فقط اروپا محور هستند، بلکه آن‌ها بخشی از گردانندگان استعماری و امپریالیستی غرب هستند. و بدین ترتیب آن‌ها با امپریالیسم تبانی دارند. این همچنین داستان کامل استدلال در مورد چپ است.

بیرج: چه چیزی باعث شد که شما تصمیم به تمرکز بر مطالعات فرودست، به عنوان راهی برای انتقاد از بطور کلی تئوری پسااستعماری، گرفتید؟

چمبر: نظریه پسااستعماری بدنه بسیار پراکنده‌ای از ایده‌هاست. آن در واقع از مطالعات ادبی و فرهنگی پشتیبانی می‌کند، و نفوذ اصلی آن در آنجا بود. سپس از طریق مطالعات منطقه‌ای، تاریخ و انسان‌شناسی گسترش یافت. آن، به خاطر تاثیر فرهنگ و تئوری فرهنگی از دهه ۱۹۸۰ به بعد به این

حوزه‌ها گسترش یافت. بنابراین، در انتهای دهه ۱۹۸۰ و ابتدای ۱۹۹۰، رشته‌هایی مانند تاریخ، انسان‌شناسی، مطالعات خاورمیانه، و مطالعات آسیای جنوبی با یک چرخش عظیم به سوی آنچه که ما امروز به عنوان تئوری پسااستعماری می‌شناسیم، القاء می‌شدند.

برای پرداختن به تئوری، شما با یک مشکل اساسی روبرو می‌شوید: از آنجا که آن بسیار پراکنده است، بسیار مشکل است که گزاره‌های هسته اصلی آن را معین کرد، در نتیجه قبل از هر چیز، خیلی سخت است که بدانید دقیقاً چه چیزی قابل انتقاد است. از این رو، مدافعان آن به آسانی قادرند هر انتقادی را با اشاره به جنبه‌های دیگری که شاید شما در تئوری در نظر نگرفته‌اید رد کنند، و بگویند که شما بر جنبه‌های غلطی تکیه کرده‌اید. از این جهت، من مجبور بودم که چند هسته اصلی از تئوری را یافته - برخی از جریانات تئوریک در مطالعات پسااستعماری - که سازگار، منسجم و بسیار بانفوذ هستند. من همچنین می‌خواستم بر ابعادی از تئوری که حول تاریخ، توسعه تاریخی، و ساختارهای اجتماعی قرار دارند، و نه نقد ادبی، تمرکز کنم. مطالعات فرودست متناسب با همه این اشکال است: آن بر مطالعات منطقه‌ای بسیار تاثیرگذار بوده است؛ آن از نظر داخلی نسبتاً منسجم است، و نقاط تمرکز آن بر تاریخ و ساختار اجتماعی قرار دارد. آن به عنوان یک رشته تئوریک تأثیر بسیار زیادی داشته است، بخشا، هم به خاطر انسجام درونی‌اش و نیز اینکه طرفداران اصلی‌اش دارای پیشینه مارکسیستی بوده و همه آن‌ها یا در هند و یا بخش‌های دیگری از جهان سوم مستقر بودند. این به آن‌ها مشروعیت و اعتبار زیادی اعطا می‌کرد، هم به عنوان منتقدان مارکسیسم و هم به عنوان شارحان یک راه جدید برای درک جنوب جهانی. از طریق کار طرفداران فرودستی است که مفاهیمی چون شکست عامیت سرمایه‌داری و نیاز به مقولات بومی معتبر شدند.

بیرج: بنا بر تئوریسین‌های مطالعات فرودست، گرایش عام سرمایه‌داری در کشورهای پسااستعماری در هم شکست. چرا؟ چه چیزی در این جوامع وجود دارد که مانع پیشرفت سرمایه‌داری می‌شوند؟

چیبیر: مطالعات فرودست دو دلیل مشخص برای اینکه چگونه و چرا پیشروی عمومی سرمایه‌داری مسدود شد، را ارائه می‌دهند. یک دلیل از طرف راناجیت گوها مطرح می‌شود. از نظر گوها، رانش جهانشمول سرمایه در قدرت یک عامل ویژه، یعنی - بورژوازی، طبقه سرمایه‌دار - برای سرنگونی نظام فئودالی و ایجاد یک ائتلاف طبقاتی که نه فقط در بردارنده سرمایه‌داران و تجار، بلکه نیز کارگران و دهقانان است، نهفته می‌باشد. و از طریق اتحاد یعنی وصله پینه کردن همه، سرمایه قرار است یک نظام

سیاسی جدید را برقرار سازد که نه فقط طرفدار سرمایه‌داران از طریق دفاع از مالکیت آنان است، بلکه یک نظم لیبرال، فراگیر و اجماعی نیز است.

گوها می‌گوید، بنابراین برای آنکه رانش جهانشمول سرمایه واقعی باشد، باید آن را همراه ظهور یک طبقه سرمایه‌دار که یک نظم اجماعی و لیبرال را می‌سازد، تجربه نمود. این نظم، جایگزین رژیم کهن می‌شود و از این جهت جهانشمول است که منافع سرمایه‌داران را به عنوان منافع عموم بیان می‌کند. بنا بر گوها، سرمایه قدرت سخن گفتن برای همه جامعه را کسب می‌کند: آن نه فقط به مثابه یک طبقه مسلط عمل می‌کند، بلکه همچنین هژمونیک نیز می‌باشد از این جهت که آن نیازی به استفاده از زور برای حفظ قدرت خود ندارد.

بنابراین گوها رانش جهانشمولی را در ایجاد یک فرهنگ سیاسی فراگیر می‌یابد. نقطه کلیدی برای گوها این است که بورژوازی در غرب قادر بود به چنین نظم دست یابد، در حالی که بورژوازی در شرق در انجام چنین امری شکست خورد. به جای سرنگونی فنودالیسم، آن به نوعی با طبقات فنودالی پیمان بست؛ به جای آنکه مبدل به یک نیروی هژمونیک با یک ائتلاف میان طبقاتی گسترده شود، آن تمام سعی خود را کرد تا مشارکت کارگران و دهقانان را سرکوب نماید. به جای استقرار یک نظم اجماعی و فراگیر سیاسی، آن نظامات سیاسی بسیار ناپایدار و نسبتاً اقتدارگرا را مستقر کرد. آن شکاف بین فرهنگ طبقاتی فرودستان و نخبگان را ایجاد نمود.

در حالی که در غرب بورژوازی قادر به صحبت کردن از طرف همه طبقات مختلف بود، آن در شرق در نائل شدن به چنین هدفی شکست خورد، آن را مسلط ساخت اما نه هژمونیک. این به نوبه خود باعث می‌شود که مدرنیته در دو بخش جهان، بخاطر ایجاد دینامیسم بسیار مختلف سیاسی در شرق و غرب، کاملاً متفاوت باشند، و این دلیل اصلی شکست رانش جهانشمولی سرمایه است.

بیرج: بنابراین استدلال آنان مبتنی بر ادعایی در مورد نقش بورژوازی در غرب، و شکست همتای آن در جوامع پسااستعماری است؟

چیبر: برای گوها، مطلقاً، و گروه مطالعات فرودست این استدلالات را، عمدتاً بدون مدرک، می‌پذیرد. آن‌ها شرایط-وضعیت شرق-را همچون شرایطی که بورژوازی مسلط است اما فاقد هژمونی است توصیف می‌کند، در حالی که در غرب هم تسلط و هم هژمونی وجود دارد.

اما همانطور که گفتید، مشکل این موضوع، هسته این استدلال، توصیف ویژه‌ای از دستاوردهای

بورژوازی غربی است. متأسفانه، دلیل آن تکیه‌گاه تاریخی بسیار کمی دارد. زمانی، در قرن نوزدهم، اوایل قرن بیستم، حتی تا دهه ۱۹۵۰، خیلی از مورخین، این تصویر از ظهور بورژوازی در غرب را می‌پذیرفتند. البته، در طی سی یا چهل سال گذشته، این تصویر حتی در میان مارکسیست‌ها نیز نفی می‌شود.

آنچه که تعجب‌آور است این است که کتاب‌گوها و مقالات وی به گونه‌ای نوشته شده‌اند که گویا انتقاد از این برخورد هیچ‌گاه صورت نگرفته بود. و عجیب‌تر آنکه رشته تاریخ-در رشته‌ای که مطالعات فرودست بسیار تاثیرگذار بوده است-هیچگاه این بنیان مطالعات فرودست را مورد سؤال قرار نداد، حتی با اینکه همه آنها اعلام کردند که این پایه است. بورژوازی در غرب هرگز در پی اهدافی که گوها به آن نسبت می‌دهد نبود: آن هرگز برای یک فرهنگ سیاسی اجماعی یا نمایندگی طبقه کارگر تلاش نکرد. در واقع، بورژوازی قرن‌ها بعد از انقلابات به اصطلاح بورژوازی با چنگ و دندان بر علیه آنان جنگید. وقتی که در نهایت این آزادی‌ها کسب شدند، آن‌ها از طریق مبارزه شدید توسط محرومان، دست‌مزدبگیران علیه قهرمان روایت گوها، بورژوازی، بدست آمدند. در نتیجه، طنز این است که گوها واقعاً با یک درک فوق‌العاده ساده، حتی ایدئولوژیک، از تجربه بورژوازی کار می‌کند. او نمی‌تواند این را ببیند که سرمایه‌داران همیشه و همه جا نسبت به گسترش حقوق سیاسی توده کارگر خصمانه رفتار کرده‌اند.

بیرج: بسیار خوب، این یک استدلال در مورد ویژگی رادیکال جهان‌های استعماری و پسااستعماری است. اما شما قبلاً گفتید که استدلال دیگری نیز وجود دارد؟

چیبر: بله، دلیل دوم در درجه اول در کار دبیش چاکرabortی است. شک او در مورد جهانشمولی سرمایه کاملاً متفاوت از درک گوهاست. گوها گرایش جهانشمولی سرمایه را در یک عامل ویژه قرار می‌دهد: بورژوازی. چاکرabortی آن را در توانایی سرمایه‌داری در دگرگونی تمام روابط سرمایه‌داری در هر کجا که آن می‌رود، قرار می‌دهد. و او نتیجه می‌گیرد که سرمایه‌داری در این آزمایش شکست می‌خورد چرا که بنا به او در شرق عادات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مختلفی وجود دارند که با مدلی که یک سیستم فرهنگی و سیاسی سرمایه‌داری باید باشد، مطابقت نمی‌کند.

بنابراین، از نظر او، آزمون جهانشمولی سرمایه‌داری این است که همه رسوم اجتماعی باید درون منطق سرمایه‌داری قرار داشته باشد. او هرگز بطور واضحی مشخص نکرد که منطق سرمایه‌داری چیست، اما چند پارامتر گسترده وجود دارد که او در نظر دارد.

بیرج: به نظرم این مانع بلندی است؟

چبیر: بله، نکته همین است. بنابراین اگر شما در هند رسوم ازدواجی بیابید که هنوز از آیین‌های باستانی استفاده می‌کنند، اگر شما در آفریقا دریابید که مردم هنوز در هنگام کار کردن تمایل به دعا کردن دارند- این نوع از عادات برای رد جهانشمولی سرمایه‌داری کافیست. آنچه که من در کتابم می‌گویم این است که این فقط تخیلات است: تمام آنچه که مستلزم جهانشمولی سرمایه است، این می‌باشد که منطق اقتصادی سرمایه‌داری در قسمت‌های مختلف جهان به کار گرفته شود و آن بطور موفقیت‌آمیزی در طول زمان بازتولید گردد. البته، این همچنین درجه‌ای از دگرگونی سیاسی و فرهنگی را نیز به همراه خواهد داشت. اما، آن به هیچ وجه نیازی به تبدیل همه، و یا حتی قسمت عمده، عادات فرهنگی یک منطقه به سبک قابل تشخیص سرمایه‌داری ندارد.

بیرج: این بحث نظری است که شما در کتابتان راجع به اینکه جهانشمولی سرمایه‌داری نیازی به پاک کردن همه تنوعات اجتماعی ندارد.

چبیر: کاملاً درست است. یک مانور عادی نظریه‌پردازان پسااستعماری این است که بگویند: مارکسیسم متکی بر مقولات انتزاعی و جهانشمول است. اما برای رانش این دسته از مقولات، واقعیت باید کاملاً شبیه توصیف انتزاعی سرمایه، کارگران، دولت و غیره باشد. اما، تئوریسین‌های پسااستعماری می‌گویند، واقعیت بسیار متنوع‌تر است. کارگران چنین لباسهای رنگی بتن دارند؛ آن‌ها در وقت کار نماز و دعا می‌خوانند؛ سرمایه‌داران با منجمان مشورت می‌کنند- این شبیه آن چیزی نیست که مارکس در سرمایه توصیف می‌کند. در نتیجه این به معنی آن است که اینجا مقولات سرمایه‌داری قابل انطباق نیستند. بحث بدینجا ختم می‌شود که هر انحراف واقعیت مشخص از توصیفات انتزاعی تئوری، مشکلی برای تئوری محسوب می‌شود. اما این در فرای کلمات احمقانه است: این بدان معنی است که شما نمی‌توانید تئوری داشته باشید. تا وقتی که سرمایه‌داران انگیزه کسب سود دارند، این مهم نیست که آن‌ها با ستاره‌شناسان مشورت می‌کنند. این همه آن چیزی است که تئوری بدان نیاز دارد. این به معنی آن نیست که اختلافات فرهنگی ناپدید خواهند شد؛ آن فقط می‌گوید که این اختلافات برای گسترش سرمایه‌داری اهمیتی ندارند، تا وقتی که عاملین از اجباراتی که ساختار

سرمایه‌داری بر دوش آنان می‌گذازد، اطاعت می‌کنند. من برای توضیح این موضوع در کتاب از هیچ موضوع قابل توجهی کوتاه نمی‌ایم.

بیرج: بسیاری از درخواست‌های تجدید نظر تئوری پسااستعماری نشان‌دهنده یک تمایل گسترده برای جلوگیری از اروپا محوری، و درک اهمیت مشخص محلی مقولات فرهنگی، اشکال، هویت‌ها، و آنچه شما بیان کردید: فهمیدن مردم همانطوری که بودند و یا هستند، و نه فقط به عنوان انتزاعات می‌باشد. اما من می‌خواهم بدانم اگر خطری در روشی که آن‌ها ویژگی‌های فرهنگی جوامع غیر غربی را درک می‌کنند، وجود دارد، و آیا این شکلی از ذات باوری (اصالت جوهری) فرهنگی است.

چپیر: مطلقاً، این خطر وجود دارد. و این تنها یک خطر نیست؛ این آن چیزی است که مطالعات فرودست و تئوری پسااستعماری بطور مداوم دچار آن می‌شوند. شما می‌توانید اغلب آنرا در استدلال‌هایشان در مورد سازمان‌های اجتماعی و مقاومت ببینید. این کاملاً درست است گفته شود که مردم جذب عادات و فرهنگ محلی می‌شوند، وقتی که در مقابل سرمایه‌داری مقاومت می‌نمایند، یا وقتی که آن‌ها در مقابل عوامل مختلف سرمایه مقاومت می‌کنند. اما این کاملاً موضوع دیگری است گفته شود که ارمان‌های جهانشمول وجود ندارند، یا منافعی که مردم دارند جهانشمول نیستند.

در واقع، یکی از چیزهایی که من در کتابم نشان می‌دهم این است که وقتی مورخین مطالعات فرودست کار تجربی حول مقاومت دهقانان می‌کنند، آن‌ها بسیار واضح نشان می‌دهند که دهقانان در هند، وقتی که آن‌ها در یک اقدام همگانی شرکت می‌کنند، کمابیش بر اساس همان انگیزه‌هایی عمل می‌کنند که دهقانان غربی می‌کردند. آنچه که آن‌ها را از غرب جدا می‌سازد، اشکال فرهنگی است که این انگیزه‌ها در آن‌ها بیان می‌گردند، اما خود ارمان‌ها کاملاً سازگار هستند.

و اگر راجع به آن فکر کنید، آیا این واقعاً عجیب است که گفته شود دهقانان هندی مایل به دفاع از سلامتی خود هستند؛ آن‌ها دوست ندارند که تحت فشار قرار گیرند؛ که آن‌ها دوست دارند که قادر به تأمین برخی از نیازهای اساسی تغذیه‌ای باشند؛ که وقتی آن‌ها به زمینداران اجاره می‌دهند، سعی می‌کنند تا آنجایی که ممکن است محصولات را برای خود حفظ کنند چرا که آن‌ها نمی‌خواهند محصولات خود را واگذار کنند؟ در طول قرون نوزدهم و بیستم، این در واقع آن چیزی است که دهقانان برایش مبارزه نموده‌اند.

هنگامی که نظریه پردازان فرودست این دیوار گول‌پیکر جدایی شرق از غرب را بر پا می‌کنند، و وقتی

آن‌ها اصرار دارند که عوامل غربی توسط همان نوع از نگرانی‌های عوامل شرقی به حرکت در نمی‌آیند. آنچه که آن‌ها انجام می‌دهند حمایت از نوعی ذات‌باوری است که مقامات استعماری برای توجیه چپاول خود در قرن نوزدهم از آن استفاده می‌کردند. این همان ذات‌باوری است که مدافعان ارتش امریکا وقتی که آن‌ها را بمباران می‌کردند یا وقتی که آن‌ها روانه خاورمیانه شدند، از آن استفاده می‌نمودند. هیچکسی در چپ نمی‌تواند بسهولت از کنار این گونه استدلالات بگذرد.

بیرج: اما آیا نمی‌توان پاسخ داد که شما نیز صحنه بر نوعی ذات‌باوری می‌گذارید که یک عقلانیت مشترک را بر بازیکنان زمینه‌های کاملاً متفاوت، نسبت می‌دهید؟

چپبر: خوب، این دقیقاً ذات‌باوری نیست، اما من از این دیدگاه حمایت می‌کنم که برخی از منافع و احتیاجات مشترک وجود دارند که مردم در سراسر فرهنگ‌ها آن‌ها را دارند. جنبه‌هایی از طبیعت انسانی ما وجود دارند که بطور فرهنگی ایجاد نشده‌اند: آنها توسط فرهنگ شکل گرفته‌اند، اما توسط آن ایجاد نشده‌اند. نظر من این است که اگر چه تفاوت‌های فرهنگی زیادی بین مردم در شرق و غرب وجود دارند، اما همچنین مجموعه مرکزی از نگرانی‌هایی وجود دارند که بین مردم مشترک هستند، چه آن‌ها در مصر متولد شده باشند، چه هند، یا منچستر یا نیویورک. این‌ها زیاد نیستند، اما ما می‌توانیم حداقل دو یا سه تای آن‌ها را برشمردیم: یک نگرانی که مربوط به سلامت فیزیکی شما می‌شود؛ احتمالاً نگرانی برای یک درجه از استقلال و خودمختاری وجود دارد؛ نگرانی که مربوط به آن عاداتی می‌شود که بطور مستقیم متعلق به رفاه هستند. انقدر زیاد نیست، اما شما کاملاً حیرت‌زده خواهید شد که تا چه حدی، این می‌تواند در توضیح تحولات مهم تاریخی شما را پیش ببرد.

در طی دو بیست سال، کسی که خودش را مترقی می‌نامید، چنین عامیتی را در آغوش می‌کشید. بطور خیلی ساده‌ای قابل درک بود دلیلی که کارگران و دهقانان می‌توانستند در سراسر مرزهای ملی متحد شوند بخاطر این است که آن‌ها دارای منافع مشترک مادی بودند. حالا این موضوع از طرف مطالعات فرودست زیر علامت سؤال رفته است، و این کاملاً تعجب‌آور است که عده زیادی در جناح چپ این را پذیرفته‌اند. قابل توجه‌تر اینکه وقتی که بعد از پانزده یا بیست سال که ما جنبش‌های جهانی در سراسر فرهنگ‌ها و مرزهای ملی علیه نئولیبرالیسم، علیه سرمایه‌داری را دیده‌ایم، آن هنوز قابل پذیرش است. هنوز در دانشگاه، جرأت گفتن اینکه مردم دارای نگرانی‌های مشترکی در سرتاسر فرهنگ‌ها هستند، وجود ندارد، زیرا این، به نوعی به عنوان نوعی اروپا محوری انگاشته می‌شود. این

نشان می‌دهد که چقدر فرهنگ سیاسی و عقلانی در بیست سال گذشته سقوط کرده است.

بیرج: اگر شما با این استدلال که نظام سرمایه‌داری نیازی به لیبرالیسم بورژوازی ندارد، و اینکه بورژوازی نقش تاریخی رهبری مبارزه مردمی برای دموکراسی در غرب را بازی نکرد، چگونه می‌توانید این واقعیت را توضیح دهید که ما صاحب لیبرالیسم و دموکراسی در غرب شدیم، و ما به همان نتایجی نرسیدیم که بنوعی بسیاری از جهان‌پسااستعماری بدان رسیدند؟

چپیر: این سؤال خوبی است. نکته جالب این است که هنگامی که گوها مقاله اصلی خود را برای اعلام دستور کار مطالعات فرودست نوشت، او شکست لیبرالیسم در شرق را به شکست بورژوازی آن نسبت داد. اما او همچنین عنوان می‌کند که یک امکان تاریخی دیگری نیز وجود داشت، و آن اینکه جنبش استقلال در هند و دیگر کشورهای مستعمره می‌توانستند توسط طبقات مردمی رهبری شوند، که می‌توانست همه چیز را در یک جهت دیگری سوق دهد و شاید یک نظام سیاسی متفاوتی را ایجاد کند. او این را مطرح می‌کند و سپس فراموش می‌شود، و آن هرگز دوباره در هیچیک از آثار بعدی او مطرح نشد.

این آن جاده‌ای است که اگر او آنرا گرفته بود- و اگر او آنرا جدی‌تر گرفته بود- می‌توانست او را به یک درک صحیح‌تری از آنچه در غرب اتفاق افتاد ولی نه در شرق، برساند. واقعیت این است که در غرب، وقتی که نهایتاً یک نظم اجماعی، دموکراتیک، فراگیر به اهستگی در قرن‌های نوزدهم و اوایل قرن بیستم ظهور یافت، آن یک هدیه اعطا شده توسط سرمایه‌داران نبود. آن در حقیقت محصول مبارزات طولانی، هماهنگ از جانب کارگران، کشاورزان و دهقانان بود. به عبارت دیگر، آن توسط مبارزه از پایین به ثمر نشست.

گوها و مطالعات فرودست این را بطور کامل نادیده گرفتند، چرا که آن‌ها اصرار دارند ظهور نظم لیبرالی دستاورد سرمایه‌داران است. از آنجا که آن‌ها آنرا در غرب غلط توصیف کردند، تشخیص آن‌ها در مورد شکست بورژوازی در شرق غلط بود. در شرق، آن‌ها به اشتباه شکست آن را به کاستی‌های بورژوازی نسبت دادند.

در حال حاضر، اگر شما بخواهید در یک پژوهش تحقیقی دقیق تاریخی، قلت مؤسسات دموکراتیک در شرق و انحراف آن‌ها بسوی استبداد را توضیح دهید، پاسخ نیاستی به کاستی‌های بورژوازی مربوط شوند، بلکه به ضعف جنبش طبقه کارگر و سازمان‌های دهقانی، و احزابی که این طبقات را نمایندگی

می‌کردند. ضعف این نیروهای سیاسی در آوردن نوعی از نظم و انضباط به طبقه سرمایه‌دار، جواب سؤالی است که مطالعات فرودست مطرح می‌نماید. سؤال این است: «چرا فرهنگ سیاسی در جنوب جهانی بسیار متفاوت از شمال جهانی است؟» این آن جایی است که آن‌ها بایستی جستجو شوند: در پویایی سازمان‌های مردمی و احزاب سازمان‌های مردمی؛ نه در برخی از شکست‌های مفروض طبقه سرمایه‌دار، که در شرق بیشتر از آنچه که آن در غرب استبدادی و ایگارشیک بود، نبوده است.

بیرج: شما ظاهراً به تئوری پسااستعمار انتقادات زیادی دارید. اما آیا چیز معتبر و ارزشمندی در کیفرخواست نظم پسااستعماری وجود ندارد؟

بیرج: بله. برخی چیزهای باارزش وجود دارد، بویژه اگر نگاه به کارهای گوها بکنید. در همه آثار او، بخصوص در *تسلط بدون هژمونی*، من فکر می‌کنم که یک انتقاد اولیه و تحقیر عمومی نسبت به عوامل قدرت در کشوری مانند هند، وجود دارد. و این یک الترناتیو بسیار مثبت است، نسبت به نوعی از تاریخنگاری ناسیونالیستی که طی دهه‌ها در کشوری مانند هند وجود داشته و رهبران جنبش استقلال به عنوان چیزی شبیه ناجی محسوب می‌شوند. تأکید گوها - که نه فقط این رهبری وسیله رستگاری نبوده است، بلکه آن در واقع مسئول بسیاری از کاستی‌های نظم پسااستعماری بوده است - بایستی مورد تحسین قرار گرفته و تأیید شود.

مشکل، شرح و توصیف وی از نظم و سامان پسااستعماری نمی‌باشد؛ مشکل تشخیص او در مورد اینکه از کجا ان شکست‌ها سرچشمه گرفتند و چگونه می‌توان آن‌ها را تصحیح نمود. من کاملاً از نگرش کلی گوها نسبت به نخبگان هند و ملتزمین‌اش حمایت می‌کنم. مشکل این است که تحلیل او از علل آن‌چنان کجروانه است که آن مانع یک پاسخ و انتقاد مناسب از آن نظم می‌شود.

بیرج: در مورد پارتها چاترجی چه می‌گوئید؟ آیا کار او یک نقد جدی از دولت پسااستعماری در هند ارائه نمی‌دهد؟

چبیر: برخی از جنبه‌های آن، بله. صرفاً در سطح توصیفی، کار چاترجی در مورد ناسیونالیسم، مانند کار گوها، محدودیت نگرانی‌های رهبری ملی، وفاداری آنان به منافع نخبگان و سوءظن آنان به بسیج مردمی را نشان می‌دهد. همه این‌ها قابل تحسین است.

مشکل، دوباره راههای تشخیص است. در مورد چاترجی، شکست‌های جنبش ملی هند به رهبری که یک منش درونی خاص داشت، و این خصیصه و جهت‌گیری است که با نوسازی و مدرنیته همراه می‌گردد، نسبت داده می‌شود. بنابراین برای چاترجی، مشکل نهرو این است که خیلی سریع یک موضع مدرن نسبت به اقتصاد سیاسی اتخاذ کرد. به عبارت دیگر، او ارزش زیادی برای روش‌های علمی صنعتی‌سازی، نسبت به برنامه‌ریزی عقلی و سازماندهی قائل بود- و انطور که چاترجی عنوان می‌کند، این علت اصلی آن است که هند «محبوس در یک موضع فرودست در نظم جهانی» باقی مانده است.

این خوب است که می‌گویند نهرو بر رعایت منافع مجموعه کوچکی پافشاری کرد، اما نسبت دادن منابع عمیق کنسرواتیسم وی به اتخاذ یک جهان بینی مدرن و علمی، اشتباه جدی در تبیین مشکل است. اگر مشکل نخبگان پسااستعماری این است که یک جهان بینی علمی و عقلی اتخاذ کردند، این سؤال مطرح می‌شود: چه طرحی نظریه پردازان پسااستعمار برای خروج از بحران‌های فعلی دارند- نه فقط اقتصادی و سیاسی، بلکه همچنین زیست محیطی- اگر آنان می‌گویند که علم، عینیت، شواهد، نگرانی‌های مربوط به توسعه، بایستی به دور انداخته شوند؟

چاترجی هیچ راهی برای خروج از این ندارد. به نظر من، مشکل رهبری نهرو، و رهبری کنگره ملی هند، این نبود که آن‌ها علم‌گرا و مدرن بودند، بلکه این بود که آن‌ها برنامه خود را به منافع نخبگان هند- طبقه سرمایه‌دار هند و طبقه زمیندار هند- پیوند دادند و اینکه آنان تعهد خود به بسیج مردمی را رها نموده و سعی کردند که طبقات خلق را تحت کنترل شدید قرار دهند.

روش چاترجی، در حالی که ظواهری از یک انتقاد رادیکال را دارد، در واقع بسیار محافظه‌کارانه است، زیرا آن علم و عقلانیت را در غرب قرار می‌دهد، و با انجام آن، شرق را بسیار شبیه ایدئولوژی‌های استعماری توصیف می‌کند. همچنین آن محافظه‌کارانه است چرا که آن، ما را بدون هیچ ابزاری که ما بتوانیم یک نظم انسانی‌تر و عقلانی‌تر را بسازیم رها می‌کند، زیرا مهم نیست شما چه راهی را انتخاب می‌کنید-چه شما بخواهید از سرمایه‌داری بسوی سوسیالیسم بروید، یا اینکه شما در رسیدن به سرمایه‌داری انسانی از طریق نوعی از سوسیال دموکراسی تلاش می‌نمائید، یا اینکه در پی کاهش بلایای زیست محیطی از طریق استفاده منطقی‌تر از منابع هستید- همه این‌ها احتیاج به چیزهایی دارد که چاترجی مورد تردید قرار می‌دهد: علم، عقلانیت، و نوعی برنامه‌ریزی. قرار دادن این‌ها به عنوان منشا، به حاشیه رانده شدن شرق نه فقط یک اشتباه است، بلکه من فکر می‌کنم کاملاً محافظه‌کارانه است.

بیرج: اما هیچ چیزی از انتقادی که نظریه پردازان پسااستعماری از مارکسیسم، و همچنین دیگر اشکال اندیشه غربی که ریشه در روشنگری دارد: که آن‌ها اروپا محور هستند، درست نیست؟

چیبر: البته، ما باید بین دو شکل از اروپامحوری تمایز قائل شویم: یک نوع خنثی و خوش خیم، که می‌گوید یک تئوری اروپامحور است تا آنجا که پایه شواهد آن عمدتاً از مطالعه اروپا کسب می‌شود. البته، در این معنا، همه تئوری‌های غربی که ما تا اواخر سده نوزدهم می‌شناسیم، اکثر شواهد داده‌های آن‌ها از اروپا کسب شده‌اند، چرا که دانش و ادبیات انسان‌شناسی و تاریخی در شرق تا حد زیادی توسعه نیافته بود. در این معنا، آن‌ها اروپامحور بودند.

من فکر می‌کنم این نوع از اروپامحوری طبیعی است، هر چند که آن با انواع مشکلات مواجه خواهد شد، اما واقعاً نمی‌توان انرا متهم نمود. خطرناک‌ترین شکل اروپامحوری - انی که نظریه پسااستعماری بدنبالش می‌رود - جایی است که دانش بر اساس واقعیات مخصوصی که مربوط به غرب است بنا شده و انتقال آن به شرق می‌تواند گمراه‌کننده باشد. البته، نظریه پردازان پسااستعماری نظریه پردازان غربی را متهم کرده‌اند زیرا آن‌ها نه فقط بطور غیر مجازی مفاهیم و مقولاتی را به شرق منتقل می‌کنند که ممکن است غیر قابل اعمال باشند؛ بلکه همچنین بطور سیستماتیک شواهدی را که در دسترس قرار دارند و می‌توانند تئوری بهتری را ایجاد کنند، نادیده می‌گیرند.

اگر ما در مورد دومین نوع اروپامحوری صحبت می‌کنیم، آنگاه عناصری در تاریخ اندیشه مارکسیستی وجود داشته است که دچار این نوع از اروپامحوری شدند. البته اگر شما به تاریخ واقعی تحول این نظریه نگاه کنید، این نمونه‌ها بسیار نادر بوده‌اند.

من فکر می‌کنم دقیق این است که گفته شود، از اوایل قرن بیستم به بعد مارکسیسم شاید تنها نظریه دگرگونی تاریخی که از اروپا نشأت گرفته و بطور سیستماتیک با ویژگی‌های شرق دست و پنجه نرم می‌کند. یکی از عجیب‌ترین واقعیات در مورد مطالعات فرودست و تئوری پسااستعماری این است که آنان این را نادیده می‌گیرند. با شروع انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و انقلاب سال ۱۹۱۷، سپس انقلاب چین، بعد از آن جنبش‌های ضد استعماری افریقا، بدنبال آن جنبش چریکی در امریکای لاتین - همه این تحولات اجتماعی تلاش‌هایی بودند برای دست و پنجه نرم کردن با ویژگی سرمایه‌داری در کشورهای خارج از اروپا.

شما می‌توانید حداقل شش تئوری خاص را برشمردید که از مارکسیسم نشأت می‌گیرند و نه فقط به

ویژگی شرق می‌پردازند، بلکه بطور مشخص غایت‌شناسی و جبری را که مطالعات فرودست عنوان می‌کند برای مارکسیسم موضوعی مرکزی محسوب می‌شوند، را نفی می‌کنند: تئوری تروتسکی در مورد توسعه ترکیبی و نابرابر، تئوری لنین از امپریالیسم، بیان مناسبات تولیدی، غیره. هر کدام از این تئوری‌ها به معنای اقرار این است که جوامع در حال توسعه مانند جوامع اروپایی نیستند. بنابراین اگر شما می‌خواهید امتیاز جمع کنید، شما می‌توانید اینجا و آنجا چیزهایی، گونه‌هایی از اروپامحوری قدیمی و نزار را بیابید. اما اگر شما به ترازنامه نگاه کنید، نه فقط نمره کلی بسیار مثبت است، بلکه اگر آن را با شرق‌شناسی که مطالعات فرودست دوباره احیا کرده است، از نظر من، یک چارچوب طبیعی‌تر برای درک ویژگی شرق، سنت مارکسیستی و روشنگری است و نه تئوری پسااستعماری.

سهم ماندگار نظریه پسااستعماری - آن چه که از نظر من بخاطرش شناخته خواهد شد، اگر بعد از ۵۰ سال بیاد آورده شود - احیای ذات‌باوری فرهنگی، کردار آن در تائید و حمایت از شرق‌شناسی، تا اینکه پادزهری بر علیه آن، خواهد بود.

بیرج: همه این‌ها یک سؤال را ایجاب می‌کند: چرا تئوری پسااستعماری در چند دهه گذشته چنین شهرتی را کسب نمود؟ در واقع، چرا آن قادر به جایگزینی انواع ایده‌هایی که شما در کتاب خود دفاع می‌کنید، می‌گردد؟ واضح است که تئوری پسااستعماری فضای خالی که زمانی توسط انواع مختلف اندیشه مارکسیستی و تحت تائیر - مارکسیستی اشغال می‌شد را پر کرده است، و بویژه بخش‌های بزرگی از چه روشن‌فکر انگلیسی زبان را تحت تأثیر قرار داده است.

چمبر: به نظر من، شهرت امری صرفاً مربوط به دلایل اجتماعی و تاریخی است؛ آن چیزی در مورد ارزش و استحقاق یک تئوری بیان نمی‌کند، و به همین دلیل من تصمیم به نوشتن این کتاب گرفتم. من فکر می‌کنم که تئوری پسااستعماری به چند دلیل به شهرت رسیدند. اول اینکه بعد از افول جنبش کارگری و خرد شدن چپ در دهه ۱۹۷۰، یک نظریه با تمرکز بر سرمایه‌داری، طبقه کارگر، یا مبارزه طبقاتی، امکانی برای برجسته شدن در دانشگاه وجود نداشت. بسیاری از افراد به این موضوع اشاره کرده‌اند: این غیر واقعی است تصور شود که هر انتقادی از سرمایه‌داری از دیدگاه طبقاتی، رواج زیادی در دستگاه دانشگاه داشته باشد، مگر در دورانی که آشفتگی اجتماعی وسیع و خیزش اجتماعی وجود داشته باشد.

بنابراین سؤال جالب اینجاست، چرا تئوری وجود دارد که خود را رادیگال می‌خواند، اما یک تئوری کلاسیک ضد سرمایه‌داری نیست. من فکر می‌کنم این مربوط به دو چیز است: اول، با تغییراتی که در دانشگاه‌ها در طی سال گذشته، یا در این حدود، صورت گرفته است، آن‌ها دیگر برج عاجی که قبلاً بودند، نیستند. انستیتوهای زیادی وجود دارند، و این انستیتوها خود را برای گروه‌هایی که بطور تاریخی بیرون نگه داشته می‌شدند، باز شده‌اند: اقلیت‌های قومی، زنان، مهاجرین از کشورهای در حال توسعه. همه این‌ها افرادی هستند که انواع مختلف ظلم و ستم، اما نه لزوماً استثمار طبقاتی، را تجربه کرده‌اند. بنابراین، یک پایه توده‌ای برای آنچه که ما می‌توانیم مطالعات ستم بنامیم وجود دارد، همچنان که قبلاً نیز این پایه وجود داشت، و این مطالعات نوعی از رادیکالیسم است، و آن مهم است و نیز واقعی است. اما، این پایه‌ای نیست که علاقه‌ای به مسائل مربوط به مبارزه طبقاتی، و یا شکل‌گیری طبقات، انواع چیزهایی که معمولاً مارکسیست‌ها در موردش صحبت می‌کنند، داشته باشد.

مکمل این امر، خط سیر روشنفکران بوده است. نسل ۶۸ وقتی پیر شد به جریان اصلی بدل نگشت. عده‌ای می‌خواستند اخلاق انرا و تعهدات اخلاقی آن به رادیکالیسم را حفظ کنند. اما مانند هر کس دیگری، آن بیش از حد از رادیکالیسم طبقاتی دور گشت. بنابراین شما یک جنبش از پایین داشتید، که بنوعی خواهان تئوری‌های متمرکز بر ستم بودند، و یک جنبش در بالا، که در میان استادان دانشگاه‌ها بود که وعده ارائه تئوری‌هایی را می‌دادند، که بر ستم متمرکز داشتند. آنچه که آن‌ها را همگرا می‌ساخت فقط تمرکز بر ستم نبود، بلکه حذف ستم طبقاتی و استثمار طبقاتی از داستان بود. و نظریه پسااستعماری، بخاطر حذف سرمایه‌داری و طبقه به شکل خاص خودش - زیرا آن دینامیسم استثمار را کم اهمیت جلوه می‌دهد - خیلی خوب در آن جا می‌گرفت.

بیرج: نظر شما در مورد چشم‌انداز نظریه پسااستعماری چیست؟ آیا شما انتظار دارید که آن در اکادمی و در جناح چپ بزودی تحت‌الشعاع قرار بگیرد؟

چیبر: نه، فکر نمی‌کنم. من فکر نمی‌کنم که نظریه پسااستعماری در خطر جابجایی قرار داشته باشد، حداقل نه بزودی. گرایش‌های علمی می‌آیند و می‌روند، نه بر اساس اعتبار ادعاهای خود یا ارزش برنامه‌اشان، بلکه بخاطر رابطه‌اشان با محیط اجتماعی و سیاسی گسترده‌تر خود. تشتت عمومی نیروی کار و چپ، که شرایط را برای شکوفایی نظریه پسااستعماری ایجاد نمود، هنوز پابرجاست. بعلاوه، هم اکنون تئوری پسااستعماری حداقل دو نسل از دانشگاه‌هیان را دارد که تمام فرصت‌های شغلی خود را

بر آن پایه بنا کرده‌اند؛ آنها نیم دوجین مجلات اختصاصی دارند؛ یک لشکری از دانشجویان فارغ‌التحصیل وجود دارد که برنامه‌های تحقیقاتی که مبتنی بر آن است را دنبال می‌کنند. منافع مادی آنان مستقیماً به موفقیت تئوری گره خورده است.

شما می‌توانید هر چقدر که می‌خواهید از آن انتقاد کنید، اما تا وقتی که ما جنبش‌هایی شبیه سال‌های بعد از جنگ جهانی اول، یا اواخر دهه ۱۹۶۰ و یا اوایل دهه ۱۹۷۰ که چراغ راهنمای مارکسیسم بودند، نداشته باشیم، ما تغییری نخواهیم دید. در واقع، آنچه که شما خواهید دید پاسخی بسیار سریع و نادرست به هر گونه انتقادی که مطرح شود، خواهد بود. پیش‌بینی غمگین، اما فکر می‌کنم - واقعی من این است که تا مدتی وضعیت این چنین خواهد بود.

برگرفته از نشریه ژاکوبین، پاییز ۲۰۱۳

How Does the subaltern speak? An interview with Vivek Chibber, Jacobin 10, spring 2013

بیش از ۲۵ سال پیش تره‌های فوکویاما در مورد پایان تاریخ منتشر شد. بنا بر این ترها، با سقوط کمونیسیم، نبرد ایدئولوژیک میان شرق و غرب پایان رسید و دموکراسی لیبرال غربی در این مبارزه پیروز گشت. در واقع تره‌های فوکویاما پاسخی بود به مجموعه مقاله‌ای بنام *پایان ایدئولوژی* که در سال ۱۹۹۰ توسط جامعه‌شناس امریکایی، دانیل بل نگاشته شده بود. بل نیز مانند فوکویاما مخالف ایدئولوژی مارکسیستی بود، اما بل بر خلاف فوکویاما مستقیماً از سرمایه‌داری ستایش نمی‌کرد. از نظر فوکویاما، پایان ایدئولوژی به معنی پایان همه ایدئولوژی‌ها نیست، بلکه بدین معناست که بهترین ایدئولوژی پیروز گشته است. پایان تاریخ و پایان ایدئولوژی به معنی پایان بحث راه‌های سازماندهی جامعه است.

مقالات زیادی در مورد فوکویاما نوشته شده است، اما کمتر کسی بل را بیاد دارد هر چند که آثار افکار او همچنان بیش از نیم قرن پس از انتشار کتابش، بر ما سایه افکنده است. اما چرا دوباره افکار بل پس از سال‌ها، دوباره رایج گشته؟ پنجاه سال پیش میلز یکی از منتقدان بل در مورد پایان ایدئولوژی نوشت، «در نهایت، پایان-ایدئولوژی مبتنی بر یک سرخوردگی از هر گونه تعهد واقعی به سوسیالیسم در هر شکل قابل تشخیص‌اش بود.» آیا پس از فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، برای بسیاری از طرفداران چپ، عصر پایان ایدئولوژی فرا نرسید؟ آیا همچنان عده زیادی از چپگرایان، اعتقاد به هر گونه ایدئولوژی را از ترس سرخوردگی آینده رد نمی‌کنند؟ آیا رشد افکار ناسیونالیستی در اروپا نشانه پایان ایدئولوژی است؟ بدنبال پاسخ به این سئوالات و سئوالات مشابه، بررسی خود را با نظرات دانیل بل آغاز می‌کنیم.

مقاله زیر در بهار ۲۰۱۱ در نشریه *دیسنت* منتشر شد. سامرز، از جمله کسانی است که از نزدیک با دانیل بل آشنایی داشته و اخیراً مجموعه مقالات میلز، از منتقدان بل در دهه ۱۹۹۰، را نیز منتشر نموده است. او در این مقاله ضمن سپاسگذاری از خدمات بل، به توضیح آثار و افکار او و منتقدانش در چند دهه پیش می‌پردازد. جان سامرز نویسنده کتاب *همه خشم روی زمین* و پژوهشگر مهمان در رشته تاریخ در کالج بوستون است.

دانیل بل و پایان ایدئولوژی

نوشته: جان سامرز

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۹۸۱

کتاب *پایان ایدئولوژی* اثر دانیل بل، یکی از «۱۰۰ کتاب غیر داستانی بسیار تاثیرگذار، بعد از جنگ دوم جهانی» در میان ضمیمه ادبی مجله تایمز است. بل، که در اواخر ژانویه امسال [منظور سال ۲۰۱۱ می‌باشد] در سن ۹۱ سالگی درگذشت، هیچ‌گاه شعار روشنفکری «هر وقت با مشکلی روبرو می‌شوی، متفاوت و چاره‌ساز باش» را سیه‌رو نساخت. همچنین تمایز ضمیمه ادبی تایمز کاملاً درخور و برازنده است. ما بعد از دوران ایدئولوژی، لیست‌ها را تدوین می‌کنیم، سالگردها را رعایت می‌کنیم، و برای پنهان کردن سردرگمی نامطبوع‌امان بخاطر ارزش‌گذاری بر میراث خود، رتبه‌بندی را ابداع می‌کنیم. زمانی ایدئولوژی اهمیت چیزها را به ما می‌گفت. بل در معروفترین کتاب خود توضیح می‌دهد، «یک ایدئولوژی جامع یک سیستم فراگیر از واقعیت مبسوط است، آن، مجموعه‌ای از اعتقاداتی است که با اشتیاق تزریق شده‌اند، و در پی دگرگونی تمام روش زندگی است. این تعهد به ایدئولوژی-ارزوی یک «هدف»، یا رضایت از احساسات عمیق اخلاقی-لزوماً بازتاب منافع در شکل عقاید نیست.

ایدئولوژی، در این مفهوم، و در این مفهومی که ما در اینجا بکار می‌بریم، یک دین سکولار است.» بل این مفهوم بزرگ - و نه هر «مفهوم خاص [دیگری] از ایدئولوژی»، در پشت مسائل و گروه‌های ویژه - را مورد خطاب قرار می‌داد. این سوسیالیسم مارکسی، و نه هر ایدئولوژی دیگر، بود که در کتابش مورد تقدیر قرار می‌گرفت.

هیچ‌کس در تیزهوشی بل شک نداشت. اما چه چیزی می‌تواند تأثیر طولانی یک مجموعه آزاد از مقالات که بدقت تزه‌ای در حال تکوین در باره مرگ ایدئولوژی را - که هرگز در ایالات متحده خیلی مهم نبوده است - بحث می‌کند، را توضیح دهد؟

زمان مناسب یک چیز است. *پایان ایدئولوژی*، پایان کابوس وحشتناک سی ساله تعصبات، حواریون و مسیح‌های موعودی که تاریخ آن‌ها را به عنوان خطرناک و هیولا فاش ساخته بود، را اعلام نمود. عبارت «پایان ایدئولوژی» در ابتدا در سال ۱۹۵۵، بین مرگ استالین و نطق مخفی محکومیت وی توسط

خروشچف، بطور گسترده در رزبان انگلیسی جریان یافت. در آن سال، در کنگره آزادی فرهنگی در میلان ایتالیا، در یک کنفرانس که بل نقش مهمی داشت، ریموند ارون، سیمور مارتین لیپیست، و دیگر طرفداران پایان-ایدئولوژی ملاقات داشتند. ادوارد شیلز، که در آن کنفرانس شرکت داشت، خبر از یک حالت افتخار و اثبات حقانیت داد. شیلز شگفتزده می پرسد «ایا کمونیست‌ها در مقابل روشنفکران غربی ما چنان نامعقول ظاهر شده‌اند که دیگر امکان توطئه‌گری آن‌ها غیر قابل تصور است؟» «ایا هم‌اکنون چنین تصور می‌شود که دیگر هیچ خطری برای اینکه طبقات کارگری کشورهای پیشرفته غربی گول تبلیغات آن‌ها را بخورند، وجود ندارد؟»

خطر، متعلق به گذشته است، بل بر شیخ پیروز گشت. او انکار ایده‌الیسم جوانی توسط نسل دهه ۱۹۳۰ را از طریق دادخواست «ابعامات تئوری»، «پیچیدگی‌های زندگی» و «خستگی از اتوپی»، آن‌گونه که عناوین سه بخش کتابش بود، تأیید کرد. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، نسل دیگری از رادیکال‌های سرخورده، شستش از شک و تردید کتاب خبردار شد. در سال ۱۹۹۵، وقتی که نشریه ضمیمه ادبی تایمز، آنرا در کنار قانون اساسی آزادی فردریش فون هایک، حق طبیعی و تاریخی لئو اشتراوس، سرمایه‌داری و آزادی میلتون فریدمن، بیاد آورد، اتحاد شوروی هم در واقعیت و هم در ذهن شکست‌خورده بود. بنظر می‌رسید سیر حوادث، درستی نظرات بل را ثابت کرده بودند.

امروز، میراث پایان ایدئولوژی چیست؟ من فکر می‌کنم که آن میراث، در هوشیاری، ضد رمانتیک بودن و حالت عاقلانه‌تر سبک خودمانی از تحلیل و رهبری، در ۲۵ ژانویه، فقط ساعت‌ها پس از مرگ بل، در سخنان بارک اوباما به ملت به نمایش در آمد. دیوید بروکس [خبرنگار تایمز] در سال ۲۰۰۹ اظهار داشت، «هدف اوباما به تحقق بخشیدن پایان-ایدئولوژی است که دانیل بل و دیگران بدان نگاه می‌کردند»، تو گویی همه رئیس‌جمهورهای دمکرات بعد از جان اف کندی، بعد از اینکه چه آن‌ها را به قدرت رسانید، هیچ ترسی از شورش جناح چه نداشته‌اند.

بعد از دو سال با دولت اوباما، شایسته است این سبک وارونه‌نمایانه و عقب افتاده واضح‌تر توضیح داده شود. در حالی که رئیس‌جمهور ادعای میانه‌روی پُست-ایدئوژیک و برخورد مسئولانه می‌کند، او متعمم به ترویج سوسیالیسم توسط آمریکاییانی است که هیچ چیز از ایدئولوژی سوسیالیستی بیاد نداشته و یا درک کمی از آن دارند؛ مبارزات حوزه‌های انتخابی حول دگم‌های حزبی بطور ناشیانه برچسب نئونکسرواتیسم و نئولیبرالی خورده می‌شوند؛ گفتمان مدنی با شعارهای خالی شورش و انقلاب، که با اپیزودهای پراکنده خشونت بی احساس قطع می‌شوند، تیره‌لود می‌گردند؛ و جامعه سیاسی، بسیار دور از اجماع نیودیل [برنامه سیاسی روزولت در مقابله با بیکاری و فقر پس از رکود بزرگ اقتصادی در

۱۹۳۰] که مورد نظر بل و همکارانش بود، می‌باشد و بین بی‌تفاوتی و اعتراض در حال نوسان است. زندگی بعد از ایدئولوژی این چنین است. بل سوسیالیسم مارکسی را به یک مذهب سکولار تشبیه نمود و بر ضرورت رستاخیز منشانه آن تأکید نمود. او در مورد اشکال غیر مارکسیستی ایدئولوژی چیز کمی برای گفتن داشت. امریکای معاصر ممکن است به این اشکال، که بر اختلاف نظر و عمل انضباطی تمرکز دارند، نیاز بیشتری داشته باشد.

تزه‌های «پایان ایدئولوژی» در اندیشه اجتماعی آمریکایی، از کتاب *داستان ارمانشهر* لوئیس مامفورد تا کتاب *واقعی و فقط بهشتی* کریستوفر لاش، که فرض اولش این بود «که ایدئولوژی‌های سیاسی قدیمی، خود را خسته و درمانده توضیح و قایع یا الهام بخشیدن مردان و زنان برای عملی سازنده نموده‌اند»، به تصویر کشیده شده است. بل، همچنین، توجه را متوجه جانشینان نوظهور ایدئولوژی‌های در حال نزول قرن نوزدهم نمود: بوروکراسی‌هایی که یکپارچگی اجتماعی را با حکم اداری تضمین می‌نمودند؛ تکنولوژی‌هایی که اختلافات سیاسی را قبل از شکل‌گیری کامل انان متوقف می‌نمودند؛ کالاهای مصرفی که راضی‌کننده بود و اشتغالی تحول شخصی را دامن می‌زدند.

اما برخلاف مامفورد و لاش، بل پایان ایدئولوژی را به مثابه فرصتی برای، بازسازی یا رسیدگی به شکنندگی باور عمومی به پیشرفت، یا نالیدن بخاطر محدودیت‌های مصنوعی که توسط ساختار جامعه جدید تحمیل شد، خوش آمد نگفت. او اعتراف کرد، «امروز بیش از هر زمان دیگری، نیاز به اتوپی وجود دارد، به این معنی که انسان‌ها احتیاج-همانطور که همیشه احتیاج داشته‌اند- به چشم‌اندازهای پتانسیل‌آشان، روش‌هایی که شور و شوق را با هوش و ذکاوت ترکیب می‌کنند، دارند». اما او معتقد بود که «اتوپی باید مشخص کند که انسان به کجا می‌خواهد برود، چطور به آنجا می‌رسد، هزینه‌های سرمایه‌گذاری، راه‌های تحقق، و توجیه برای تعیین کسی که باید هزینه را بپردازد، را داشته باشد». بدین ترتیب، این دیگر اتوپی نیست، اگر از اتوپی به همان معنای یونانی آن-مدینه فاضله-مد نظر باشد. نسخه بل بنظر شبیه سیاست‌های عمومی می‌آید.

که البته منظور همین بود. بل به عنوان خبرنگار مجله *فورچون*، سپس استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کلمبیا، ماهرانه بین گرایش‌های اجتماعی و تئوری‌های اجتماعی مانور می‌داد. او نتیجه‌گیری‌های خود را با روحیه‌ای بی‌غرضانه، با هدف هدایت‌گفتمان مدنی حول موضوعاتی چون اسطوره امواج جنایی؛ دستاوردها و محدودیت‌های جنبش کارگری؛ تفکر اقتصادی جوزف شومپتر، جان مینارد کینز، و کنت گالبرایت؛ ارائه می‌نمود. و در مقاله‌ای استعداد فوق‌العاده خود برای میان‌بردن بین حرف‌های پوچ و دکم را، در پیش‌بینی رفتار شوروی نشان داد.

او مقاله یادشده آخری را در کالج سنت انتونی اکسفورد، در باره پیامدهای ناخوشایند شورش‌های مجارستان و لهستان در سال ۱۹۵۶ ایراد کرد. بل به عنوان مدیر سمینارهای بین‌المللی برای کنگره آزادی فرهنگی، سمیناری را سازماندهی کرد که منجر به انشعاب کسانی که معتقد بودند جامعه سیاسی اتحاد شوروی، با وجود رهبرانش، در جهت عقلانی و قانونی در حال تکامل بود و آن‌هایی که اعتقاد داشتند آن، گویای یک حکومت استبدادی، ناتوان در اصلاحات روشنگرانه است، شد. مقاله او، که در *پایان ایدئولوژی* تحت عنوان «ده تئوری در جستجوی واقعیت» تجدید چاپ گشت، یک موضع بینابینی و معقول را اتخاذ نمود، و در پرتو حقایق جدید اروپای شرقی، منسوخ شدن مفهوم توتالیتریسم به عنوان راهنمای کمونیسم را مطرح نموده و به روشنفکران اصرار نمود که در مورد تحولات جدید بی‌تعصب باشند. او در مقدمه مقاله نوشت، «هگل زمانی گفت، هر چه منطقی بود واقعی بود.» «همه نظریاتی که بحث خواهد شد، بنظر منطقی می‌رسند، اما کاملاً واقعی نیستند. چیزی باید یا در مورد هگل اشکال داشته باشد، یا تئوری‌ها، و یا هر دو. خواننده باید قضاوت کند.»

اما اگر ایدئولوژی به پایان رسیده است، چگونه «خواننده» می‌توانست *پایان ایدئولوژی* را قضاوت کند؟ آیا بل نئوکنسرواتیو بود، و کتاب او راهنمایی زود هنگام برای مسیر نئوکنسرواتیسم محسوب می‌شد؟ او این برچسب را رد نمود، اما نه بخاطر اینکه خود را از کنسواتیسم جدا می‌دانست. او در مورد این تناقض کوچک‌تر، که به کتابش انرژی جدلی‌اش را بخشید، ادعا نمود که از موضع بی‌نام و نشان فراتر از ایدئولوژی صحبت می‌کند. او اصرار داشت که «عنوان و لقب بی‌معنی است» - اشتباه نیست، توجه داشته باشید، اما «بی‌معنی است». کتاب او نمایانگر یک «نوع جدید انتقاد فرهنگی» بود که «در پی فرارفتن از خطوط مباحث حاضر و ارائه معضلات جامعه در یک چارچوب کاملاً متفاوت بود.» او به جای ایدئولوژی‌های بسته و نتیجه‌گیری‌های حتمی، روح باز را با انطباق و احتمالی بودن واقعیات جدید ترکیب می‌نمود. او به جای شور و اشتیاق وحشی، «سختی از خود بیگانگی، احساس دیگر بودگی و غرابت» را در آغوش می‌کشید. در حالی که روشن فکر پُست-ایدئولوژیک یک تصویر واضح از پیچیدگی، دوگانگی، و سختی ارائه می‌نمود، ایدئولوژی همه چیز را ساده می‌نمود. در نتیجه، بل آموزش خود را غیرمترقبه نمود، جریان استدلال‌هایش با ارجاعات بی‌توجیه قطع می‌شد، پانوشته‌هایش مملو از «من-که-گفته-بودم» بود، نثر او مزین به شواهدی از دانشوری او بود. هر چند که، با نگاهی به گذشته و به سبک قهرمانانه وی، او بصورت کسی که حالت‌های هنجاری و توصیفی تحلیل را با تردستی پاک می‌کند، مجسم می‌شود، و در جامعه‌شناسی و نیز در سیاست، نمونه کسانی است که ادعا می‌کنند که به زمان حال از ورای زمان حال، [آینده]، رسیدگی می‌کنند.

قوی‌ترین و سودمندترین مقاله کتابش «کار و ناراضی‌های ان: ستایش کارایی در امریکا» را در نظر بگیرید. بل نشان می‌دهد چگونه، مفهوم متریک زمان توسط جرمی بنتام درک می‌شد، توسط عقل‌گرایان فایده‌گرا (طرفداران اصالت نفع) توسعه یافته، و برای تنظیم تجربه کارخانه-کارگر مورد استفاده قرار گرفت.

او با جابجایی بین تنوری مدیریت و قراردادهای دستمزدی در شرکت‌های بزرگ ایالات متحده، یک نوشته درخشان پیرامون یک موضوع لازم را بوجد آورد. همه چیز در این نوشته، بشمول «ستایش» در عنوان فرعی مقاله، عنوان می‌کند که خواننده باید با تلاش مهندسی برای دستکاری فرایند تولید مخالفت نماید. همراه با بل، درک محدود آن از بهره‌وری را به چالش بکشد. او با تکرار زیبا نوشت، «کارگر، مانند، ایکسیون، شخصیت افسانه‌ای، به چرخ همیشه گردان زنجیر شده است». اما با این حال، او روش خود را ادامه داده و مقاله خویش را از بار نقطه نظر سبک نمود. او به شکلی عاجزانه نوشت، «من در پی ایدئولوگ و یا معلم اخلاق بودن نیستم»، دستور زبان غریب او، اشتیاقش را برای عقب نشینی از هر تعهدی که مفهوم حقایق او را در بر دارد، برملا می‌سازد. («من بدنبال نبودم هستم» تا اینکه «من بدنبال بودن نیستم»).

در دیگر مقالات، نقطه نظرات بل توسط نوعی از قضاوت‌های قیاسی که او در چندگانه‌گیش قاچاق می‌کند، پوشیده می‌ماند. «شکست سوسیالیسم امریکایی»، مقاله‌ای در باره روانشناسی سیاسی که استدلال مرکزیش در اولین کتاب وی، *سوسیالیسم مارکسی در ایالات متحده*، برجسته شده بود، در غیاب الترناتیوهای رادیکال در عصر صنعتی شدن به ادبیات بزرگ پیوست. «سوسیالیسم جهان را چگونه دید، و، بخاطر آن دیدگاه، چرا جنبش در انطباق آن در صحنه آمریکا شکست خورد؟» یک سؤال بسیار بجایی است که بطور بسیار ناقصی پاسخ داده می‌شود. در رابطه با پیوند میان اخلاق و سیاست، مقاله بل نتوانست اولین معیار استدلال اخلاقی را برآورده نماید، چرا که او هرگز قدم لازم برای بازسازی آنچه که سوسیالیست‌های غیرمنطقی، مملو از توهّمات اتویپایی، می‌توانستند کسب نمایند، -در صورتی که آن‌ها تنوری را با «صحنه امریکا» انطباق می‌دادند- بر نداشت. او همچنین -حتی تلحویا- به این موضوع اذعان نکرد که دولت آمریکا و شرکت‌های بزرگ، آن‌ها را طی دهه‌ها با تبلیغات سرکوب، تقلب و خشونت، تبلیغاتی که پیش درآمد قسمت زیادی از شرایط جنگ سرد بود، مطیع کرده بودند. مقاله در توجیه سرزنش بازندگان ناکام ماند.

گاهی اوقات چنین بنظر می‌رسد که بل بجز در رابطه با خطر موضع واضح داشتن، حاضر نبود در رابطه با هیچ چیز دیگری موضع روشنی بگیرد. او بخش سوم کتاب را، نقد طولانی از کتاب قدرت نخبگان)

۱۹۵۶) رایت میلز، به عنوان «یک تمرین در هرمنوتیک» معرفی نمود. آیا رهبران منتخب کشور، نمایندگان واقعی بودند؟ آیا دستگاه امنیتی جنگ سرد به نهادهای انتخاباتی آسیب رسانیده بود؟ آیا با توجه به سطح بالای مسابقه تسلیحاتی، ارتش نیروهای جدید و یا خطر ناکی کسب کرده بود؟ این تعداد کمی از سؤالات بسیاری بود که تزه‌ای «قدرت نخبگان» میلز مطرح کرد (و جالب اینکه او این سؤالات را از موضع ضد مارکسیستی مطرح نمود) و به همین خاطر کتاب وی را به خوانشی ضروری برای یک شهروند شوریده تبدیل کرد. هر چند که، تمرین هرمنوتیکی بل شامل نکات ارزشمندی بود - من می‌توانم آن را به عنوان نافذترین تحلیل متن کتاب قدرت نخبگان تا به امروز ارزیابی کنم - اما او در مورد مشکلات بزرگی که کتاب تشبیه نموده بود، پیرامون احساس بی‌قدرتی که مردمان دموکراتیک را فرا می‌گرفت، سکوت اختیار نمود. رئیس جمهور ایزنهاور شیرین سخن تر بود. و هنگامی که تاریخ توپ قوسداری بسوی بل پرتاب کرد، او از بازی خارج شد (سوختن در بازی بیس بال). هارولد کروزر، یک مارکسیست سابق، در سال ۱۹۶۷ نوشت «یک صفحه اختصاصی برای هیچکدام از مراحل جنبش سیاه‌پوستان، چه گذشته و چه حال، [در آثار او] وجود ندارد». «این تقریباً باور نکردنی بنظر می‌رسد که در مواجهه با یک جنبش اجتماعی در این ابعاد، که حتی مردم آن را انقلاب می‌نامند، یک جامعه‌شناس که می‌تواند چنین کتابی بنویسد، حتی نامی از چنین جنبشی و یا تأثیر آن ببرد. از این چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ بدیهی است که بل سیاهان را به عنوان یک کمیته جامعه‌شناختی جدایی‌ناپذیر از جامعه غربی در نظر نمی‌پذیرد. در نتیجه، با قرار گرفتن در خارج از چارچوب غرب، احتمالاً سیاهان نمی‌توانستند چیزی در رابطه با «خستگی از ایده‌های سیاسی دهه پنجاه» - که درست دهه‌ای است که سیاهان بیش از هر زمان دیگری مصر شدند که در جامعه غربی ادغام شوند - محسوب شوند».

آیا این نمونه‌ها به چیزی بزرگ‌تر از مجموع بخش‌های خود ختم می‌شود؟ کروزر با تلخی نوشت «من هرگز از یک جامعه‌شناس چیزی نخوانده بودم که ذهنش بتواند انقدر داده‌ها را جذب کند، اما چشمش را انقدر از کنار واقعیت عینی برگرداند.» «ادم مجبور است به این باور کند که نظم و ترتیبی در کوری بل وجود دارد». آیا وجود داشت؟ آیا تز «پایان ایدئولوژی» خود یک ایدئولوژی بود؟

میلز این طور فکر می‌کرد. او در «نامه به چپ جدید» عنوان کرد که ژست خارج از گود ایستادن، بخاطر شکست بل در رساندن تز خود به نتیجه منطقی‌اش، و تحلیل لیبرالیسم با همان اصطلاحات انتقادی‌اش، می‌باشد. میلز نتیجه‌گیری او در مورد اینکه سوسیالیسم اهمیت سیاسی خود در آمریکا را از دست داده است، را به چالش نکشاند. برعکس، کتاب خود میلز، پایان ایدئولوژی را تصدیق

می‌کرد-ان چنان که او در سال ۱۹۵۹ در «واقعیت بزرگ در مورد جامعه روشنفکری ما به صورت یک کل، چه شرق و چه غرب» نوشت-او خودش نگران «دوران پست-مدرن» بود، سالها قبل از آنکه بل به «جامعه پسا صنعتی» توجه کند. بل به مدیحه‌سرایی سرمایه‌داری نپرداخت، اما او دفاع مستقلی نیز از ارزش‌های ذاتی و ارمان‌هایی که موضع او را آشکار سازد، ارائه نداد. میلز نوشت، «در نهایت، پایان-ایدئولوژی مبتنی بر یک سرخوردگی از هر گونه تعهد واقعی به سوسیالیسم در هر شکل قابل تشخیص‌اش بود. این تنها <ایدئولوژی> است که واقعاً برای این نویسندگان به پایان رسیده است.»

میلز و بل، نمایندگان مباحث «پایان-ایدئولوژی» در دهه ۱۹۶۰، زمانی دوستان نزدیک و هم‌اتاقی بودند، در یک بخش دانشگاهی درس خواندند، نتیجه‌گیری‌های مشترکی در مورد ساختار اجتماعی بعد از جنگ داشتند، و می‌توان درک آنان از ایدئولوژی را به یک منبع، در ایدئولوژی و اتوپی کارل مانهایم، ردیابی کرد. اما هم‌اکنون، یکی آینده‌نگر بود، و اکیپ امید را رهبری می‌نمود، در حالی که دومی گذشته‌نگر بود، و در کنار اکیپ خاطره بود. بل در پاسخ او نوشت، «اگر درسی از تجارب چهل سال گذشته وجود داشته باشد، این است که تحقق بی‌مبالات جنبش‌های اجتماعی که بدنبال تغییر <ساختار> اجتماعی بودند بدون آنکه <هزینه‌ها> را مشخص کنند، بجز این ادعا که تاریخ صورت‌حساب را پاک خود کرد، دیگران را نیز درگیر خواهد کرد.»

میلز در سال ۱۹۶۲ درگذشت، اما اشوب‌های دهه پیش رو، هم انتقاد وی از لیبرالیسم مغرور و هم نظر او در این مورد که مدرسه پایان-ایدئولوژی برای مقابله با عواقب جانبدارانه‌اش آمادگی ندارد، را تصدیق نمود. اشوب‌های حول آزادی بیان، فقر، حقوق مدنی، و سیاست خارجی به سمت یک اجماع جدید برای نیاز به جایگزین کردن «سیستم» با دیدگاه جدیدی از آینده متمرکز شد. کریستوفر لاش، وارث مشکلات و ارمان‌هایی که میلز شناسایی و متجسم نموده بود، استدلال قدیمی خود را دوباره رواج داد که بل منسوخ شدن موضوعات خاصی را با منسوخ شدن کلی‌تر ایده‌های سیاسی اشتباه می‌گیرد. لاش در سال ۱۹۶۹ نوشت، «جامعه پسا صنعتی تنش‌های جدید ویژه خود را تولید می‌کند. این شامل منابعی از اختلافاتی می‌شود که نمی‌توان آن‌ها را از طبیعت سیستم جدا نمود؛ و این‌ها به نوبه خود منجر به احیای ایدئولوژی می‌شوند-یعنی، دلایل سیاسی که هر دو طرف بر سر فرضیات مقدم یکسان توافق ندارند.»

میلز می‌توانست بخاطر شکست پیروان کم استعدادتر خود در پرورش و رواج مجدد یک ایدئولوژی جدید که بتواند اومانایسم منطقی روشنگری را نجات دهد، احساس یأس نماید. اما او می‌توانست با مبارزه آن‌ها احساس همدردی نماید. در مقابل، زمانی که جنبش دانشجویی در سال ۱۹۶۸ دانشگاه

کلمبیا را اشغال کرد، این حادثه نه فقط اشتباه انتظار بل از اعتدال در عمل، نظم و ترتیب در جامعه، آشتی در سیاست، و گفتمان مدنی در زبان عمومی، را نشان داد بلکه آن ابهامات درک وی از روشن فکر پست-ایدئولوژی را بر ملا نمود. او قول داده بود به «فرا تر از خطوط مباحث حاضر رفته و معضلات جامعه را در یک چارچوب بسیار متفاوت ارائه دهد». حالا، وقتی تلاش‌هایش برای میانجیگری بین دانشجویان و مسئولان شکست خورد، او نمی‌توانست حتی فرا تر از مباحث دانشگاه خود برود. همچون مقاله‌اش در مورد سوسیالیسم، حکم خود را در مورد دانشجویان صادر نمود، تو گویی که تمایلاتی که او مورد استهزا قرار می‌داد، هیچ رابطه‌ای با بیماری‌های لیبرالیسم در قدرت نداشتند. اگر چه، در این مورد عدم اطمینان او غیر قابل تردید بود. «همانطور که من این تاریخ را مطالعه کرده‌ام، و در مشارکت خود در آن تأمل نمودم، من <شورش>، <قیام>، <انقلاب> - هیچ کدام از این کلمات مناسب نیستند - را بشدت گیج‌کننده می‌یابم». او این متن را کمی بعد از آنکه مسئولان دانشگاه کلمبیا - که آنان نیز گیج بودند - پلیس را فرا خواندند، نوشت. هشت سال قبل، در پاسخ خود به «نامه به چپ جدید» [که از سوی میلز نوشته شده بود]، همان نت را زد. «اول قرائت مقاله، و سپس، رها شده در کمی سردرگمی».

من بسیاری از این انتقادات را در طی یک سری مصاحبه که در خانه کمبریج برگزار شد، مطرح نمودم. او همه نظرات من را یکی بعد از دیگری رد کرد، و او این را به طرز مفصلی انجام داد. من با دقت و با تحسین گوش دادم، من لحظه‌ها منظر ماندم تا اینکه او برای تجدید نفس متوقف شد، من سعی کردم فکر جسورانه‌ای را با این امید که کمی از زمینه از دست رفته را بدست آورم، و یا بهتر ضربه متقابلی بزنم، در میان بگذارم. او از مناظره لذت برد، و با این که او در آن زمان بیش از هشتاد سال داشت، او مقاوم بود.

هر وقت که من به انجا بازگشتم، دلایل جدیدی برای ارجحاری بر ظرفیت او در بیان ایده‌های کلی که سمبل‌ها و اسطوره‌های تولید شده توسط ارگان‌های اندیشه جدی در کشور، را میان بر می‌زد، می‌یافتم. او یک مدافع تنومند علم در برابر خرافات بود، مدافع سیاست در مقابل اشکال اسطوره‌ای که آن به دموکراسی‌های تودهای راه می‌دهد، بود. حتی او توییایی که او در نظر می‌گرفت، در نظر منتقدانش در ۱۹۶۰، بسیار ناچیز بود، اما امروز می‌توانست بعثت روی زمین باشد.

او در *پایان ایدئولوژی* نوشت، «خوش‌بینی اراده و بدبینی قلبی، تمایلات حل نشده خلق و خوی من هستند». او بخاطر باقی گذاشتن کشاکش‌های آموزنده برای ما، بایستی مورد ستایش قرار گیرد و انتقاد شود تا وقتی که ما وجدان افتخار به روشنفکران جنبه عمومی، و اراده مواجهه با عدم قطعیت‌های

اینده را داریم. قرین آرامش ابدی شود.
جان سامرز نویسنده همه چشم روی زمین و پژوهشگر مچمان در رشته تاریخ در کالج بوستون است.

برگرفته از نشریه دیسنت، بهار سال ۲۰۱۱

John Summers, Danie Bell and The End of Ideology, Dissent, Spring 2011

حوادث بزرگ تاریخی، از جمله انقلابات، رد خود را تا مدت‌های مدید در روح و افکار ما باقی می‌گذارند. طبعاً، هر انقلاب هر چقدر بزرگ‌تر باشد، مخالفان و موافقان بیشتری داشته و مباحث متنوع و گسترده پیرامون دلایل، روندها و نتایج آنان دهه‌ها و گاهی سده‌ها پس از وقوع آنان همچنان ادامه دارد. یکی از عادی‌ترین واکنش‌ها به حوادث و چرخش‌های تاریخی، بازی فکری «چه می‌شد» است؛ چه می‌شد اگر یک حادثه تاریخی معین تغییر مسیر می‌داد و یا هرگز بوقوع نمی‌پیوست. به عبارت دیگر، تاریخ و روایتی مجازی است که در افکار ما به زندگی مستقل خود بدور از واقعیات جاری ادامه می‌دهد. مثلاً چه می‌شد اگر انقلاب ایران بوقوع نمی‌پیوست؛ چه می‌شد اگر چه‌ها در انقلاب از بختیار حمایت می‌کردند؛ چه می‌شد اگر کودتای ۲۸ مرداد بوقوع نمی‌پیوست؛ اگر حزب توده به گونه دیگری عمل می‌کرد؛ اگر شاه بر خورد دیگری در ۱۵ خرداد می‌کرد و

ژیژک در مقاله کوتاه قدیمی زیر ضمن بررسی جبر تاریخی در مارکسیسم به تشریح نظرات خود در مورد پدیده «چه می‌شد» و «چه می‌شود»، به شیوه لاکانی مرسوم خود، می‌پردازد.

شلیک به لنین در ایستگاه فنلاند

نوشته: اسلاوی ژیزک

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۱۸۳۱

نقد کتاب تاریخ مجازی نوشته ۱۲ مورخ نامدار و ویراستاری اندرو رابرتز

چرا این قدر سبک «چه می‌شد»، در حال شکوفایی است؟ تاریخچه‌های کنسرو شده مورخان محافظه‌کار؟ مقدمه چنین کتاب‌هایی معمولاً با یک حمله به مارکسیست‌ها که بقول معروف طرفدار جبر تاریخی هستند، آغاز می‌شود. مثلاً در آخرین قسمت این مجموعه، که توسط اندرو رابرتز ویرایش یافته است، خود مقاله‌ای نگاشته است در مورد چشم‌اندازهای روشنی که می‌توانست روسیه در قرن بیستم با آن مواجه گردد، اگر به لنین هنگام ورودش به ایستگاه فنلاند شلیک می‌شد. یکی از دلایل‌های رابرتز برای این دسته از تاریخچه‌ها این است که «هر آنچه که توسط کر، تامپسون و هابس باوم محکوم شده است را می‌توان توصیه کرد». او معتقد است که ارمان‌های آزادی، برابری، برادری «همانطور که بارها نشان داده شده است کاملاً با هم دیگر ناسازگار هستند». او ادامه می‌دهد «اگر ما قبول کنیم که هیچ چیزی به عنوان ضرورت تاریخی وجود ندارد و هیچ چیز از قبل مقرر نشده است، آنگاه رخوت و بی‌علاقگی سیاسی - که از بلایای روزگار ماست - نغی بلد خواهد شد، چرا که این بدان معنی است که در امور انسانی همه چیز ممکن است.»

این به لحاظ تجربی ادعای بی‌موردی است. رابرتز پارادوکس مرکزی ایدئولوژیکی تاریخ مدرن. آن گونه که ماکس وبر در کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری فرموله کرده است، را نادیده می‌گیرد. برعکس مذهب کاتولیک، که معتقد است رستگاری انسان وابسته به اعمال نیک می‌باشد، پروتستان‌ها بر تقدیر تأکید دارند: اما چرا مذهب پروتستان همچون ایدئولوژی سرمایه‌داری اولیه عمل نمود؟ چرا باور مردم به اینکه رستگاریشان از قبل تعیین شده است نه فقط به رخوت و بی‌علاقگی منجر نشد، بلکه قدرتمندترین بسیج منابع انسانی که تا کنون تجربه شده است را تثبیت نمود؟

همدردی محافظه‌کارانه کتاب‌های «چه می‌شد؟»، به مجرد آنکه به فهرست مطالبش نگریسته شود، آشکار

می‌گردد. موضوعات آن مربوط به این است که چقدر تاریخ بهتر می‌شد اگر از برخی از رویدادهای انقلابی و یا رادیکال اجتناب می‌شد (اگر چارلز اول در جنگ داخلی پیروز می‌شد؛ اگر انگلیس جنگ علیه مستعمرات آمریکایی را می‌برد؛ اگر کنفدراسیون (در فارسی ائتلافیه و یا ایالات متلفه نیز خوانده می‌شود) برنده جنگ داخلی آمریکا می‌شد؛ اگر آلمان در جنگ دوم پیروز می‌گشت) یا خیلی بندرت، تاریخ چقدر بدتر می‌شد اگر تاریخ دچار دگرگونی مترقی‌تری می‌شد. دو نمونه از مثال آخر در کتاب رابرتز وجود دارد: اگر تاچر در بمب‌گذاری برایتون در سال ۱۹۸۴ کشته می‌شد؛ اگر ال گور در سپتامبر رئیس‌جمهور می‌بود (در مقاله آخری که توسط دیوید فرام نئو کنسرواتوو نگاشته شده است، هر گونه تظاهر به تاریخ جدی به نفع تبلیغات سیاسی که تحت لوای طنز مطرح می‌گردد، به کنار گذاشته می‌شود). جای هیچگونه تعجبی نیست که رابرتز به رمان *غایب موشک روسی* نوشته کینگزلی امیس، که داستان بریتانیای تحت اشغال اتحاد شوروی است، بطور تأیید کننده‌ای اشاره می‌کند.

اما یک مارکسیست چه جوابی باید بدهد؟ قطعاً نباید همان افکار خسته‌کننده گئورگی پلخانف در باره «نقش شخصیت در تاریخ» را تکرار کند (اگر ناپلئون هرگز متولد نمی‌شد، کس دیگری مجبور به ایفای همان نقش می‌شد، زیرا ضرورت عمیق‌تر تاریخی خواهان گذر از بناپارتیسم بود). من ترجیح می‌دهم این فرض را که مارکسیست (و بطور کلی چه) تقدیرگرایان خنگی هستند که نمی‌توانند سناریوهای الترناتیو را در سر پیوررانند، را مورد سؤال قرار دهم. اولین چیزی که باید اشاره کرد این است که تاریخچه «چه می‌شد؟» بخشی از گرایش عمومی‌تری است، که مخالف روایت خطی بوده و زندگی را به شکل یک جریان چند شکلی می‌بیند. بنظر می‌رسد که علوم «سخت» میعادگاه تصادفی بودن زندگی و نسخه‌های الترناتیو واقعیت هستند: همان‌طور که استفان جی گولد مطرح می‌کند، «فیلم زندگی را به عقب برگردانید و انرا دوباره پخش کنید. تاریخ تکامل کاملاً متفاوت خواهد بود». این تصور از واقعیت ما فقط یکی از نتایج ممکن یک وضعیت «باز» است، تصویری که دیگر پیامدهای ممکن به تداعی واقعیت «حقیقی» ما ادامه می‌دهند، و به آن یک شکنندگی شدید و غیر مترقبه بودن اعطا می‌کنند، به هیچ وجه برای مارکسیسم بیگانه نیست. در واقع، ضرورت احساس عمل انقلابی بر این امر استوار است.

از آنجا که عدم وقوع انقلاب اکتبر یک موضوع مورد علاقه مورخان «اگر می‌شد؟» است، این امر که لنین، چگونه به این ضد واقعگرایی مرتبط می‌شود، ارزش نگاه کردن را دارد. او تا آنجایی که می‌توانست از هر گونه تکیه بر «ضرورت تاریخی» به دور بود. بر عکس، مخالفان منشویک وی بودند که بر امکان‌ناپذیری حذف یکی از مراحل تجویز شده جبر تاریخی تأکید می‌کردند: اول انقلاب بورژوا-دمکراتیک، سپس انقلاب پرولتری. وقتی که لنین، در تزه‌های اوریل خود ادعا کرد که این یک لحظه،

فرصتِ منحصر بفرد آغازِ یک انقلاب است، در ابتدا پیشنهاد وی با بهت و یا تحقیر اکثریت بزرگی از همکاران حزبی وی روبرو شد. اما او درک کرده بود که آن فرصت بخاطر ترکیبِ منحصر بفردی از شرایط فراهم شده بود: اگر فرصت به غنیمت شمرده نمی‌شد، شاید این شانس برای چند دهه از بین می‌رفت. لنین چند سناریوی جایگزین را در سر می‌پروراند: چه می‌شود اگر ما هم‌اکنون اقدامی نکنیم؟ این دقیقاً آگاهی وی از عواقبِ فاجعه‌بارِ عمل نکردن بود که او را به سمت عمل هل داد.

یک تعهد بسیار عمیق تری نسبت به الترناتیوهای تاریخی در دیدگاه مارکسیست رادیکال وجود دارد: برای یک مارکسیست رادیکال، تاریخ واقعی که ما در آن بسر می‌بریم، خود تحقق یک تاریخچه الترناتیو است: ما باید در آن زندگی کنیم چرا که، در گذشته، ما در غنیمت شمردن لحظه شکست خوردیم. اریک سانتنر در یک تفسیر عالی از والتر بنیامین «تزهایی در مورد فلسفه تاریخ» (که بنیامین هرگز منتشر نکرد) این برداشت را توضیح می‌دهد که مداخله کنونی انقلابی تکرار/جبران تلاش‌های شکست‌خورده در گذشته است. این تلاش‌ها همچون «نشانه‌های بیماری» شمرده می‌شوند، که می‌توان آن‌ها را به شکل عطف ماسبق از طریق «معجزه» عمل انقلابی جبران نمود. آن‌ها «اکثراً هم اعمال فراموش شده نیستند، بلکه بیشتر اشتباهات فراموش شده دست زدن به عمل، شکست در به تعلیق در آوردن نیروی قید و بندهای اجتماعی که عملیات همبستگی با «دیگران» در جامعه را مهار می‌کند می‌باشد:

نشانه‌ها فقط تلاش‌های شکست‌خورده انقلابی گذشته را ثبت نمی‌کنند بلکه محبوبانه‌تر، اشتباهات گذشته برای پاسخ به فراخوانی برای یک اقدام یا حتی همدلی به نمایندگی از کسانی که رنجشان به نوعی جزئی از جنبه‌های آن زندگی محسوب می‌شود، را نیز در بر می‌گیرد. آنها جا را برای چیزی که در آنجا است، که در زندگی ما بر آن تأکید می‌شود، نگهداری می‌کنند، هر چند که آن هرگز انسجام کامل وجودی را کسب نکند. از این رو نشانه‌ها به نوعی، بایگانی مجازی از فضاهای خالی هستند - و یا شاید بهتر، دفاعیات در مقابل فضاهای خالی هستند که در تجربه تاریخی باقی می‌مانند.

برای سانتنر، این نشانه‌های بیماری می‌توانند شکل آشفته‌گی‌های زندگی اجتماعی «طبیعی» را نیز بخود بگیرند: مثلاً مشارکت در مراسم ناپسند یک ایدئولوژی حاکم. در این طرز تفکر، شب بلورین [Kristallnacht] - یک طغیان نیمه سازمان یافته، نیمه خود به خودی از حملات خشونت‌آمیز به خانه‌ها، کنیسه‌ها، کسب و کارها و افراد که - به یک کارناوال باختینی [میخائیل باختین، فیلسوف روسی] تبدیل می‌شود، یک نشانه‌ای که خشم و خشونت آن به مثابه تلاش در جهت «شکل دادن دفاع» ظاهر می‌شود، در لاک دفاعی فرو رفتن به خاطر شکست قبلی برای مداخله مؤثر در بحران اجتماعی آلمان.

به عبارت دیگر، هر خشونت قتل عام یهودیان دلیلی بود بر امکان یک انقلاب پرولتری اصیل، که انرژی بیش از حد آن، واکنش به یک آگاهی (ناخودآگاه) فرصتی از دست رفته را مشخص می‌کند. و بنابر این منبع نهایی استالزی (نوستالژی برای گذشته کمونیست) در میان بسیاری از روشنفکران (و مردم عادی) جمهوری از بین رفته دمکراتیک آلمان نیز یک پر کشیدن برای گذشته کمونیستی نیست، بلکه بیشتر برای آنچه که می‌توانست بشود، برای فرصت از دست رفته یک آلمان الترناتیو؟ شیوع خشونت نئونازیستی پست-کمونیسم نیز می‌تواند به عنوان علائم طغیان خشم درک شود، که بیانگر فرصت‌های از دست رفته است. می‌توان همانندی‌هایی با زندگی روانی فردی نیز پیدا نمود: درست به همان شکل که آگاهی از فرصت از دست رفته شخصی (شاید، ارضاء یک ماجرای عشقی) اغلب آثار خود را در قالب اضطراب غیر منطقی، سردرد و تشنجات خشم‌لود بجا می‌گذارد، بنابراین خلاء یک فرصت انقلابی از دست رفته نیز می‌تواند به تشنجات غیر منطقی مخربی ختم شود.

بعد «چه می‌شد» به هسته پروژه انقلابی مارکسیستی می‌رسد. مارکس در تفسیر کنایه‌آمیز خود در مورد انقلاب فرانسه، شور و شوق انقلابی را در مقابل هوشیاری بعد از مستی «صبح روز بعد» قرار می‌دهد: نتیجه واقعی انفجار والای انقلابی که ازادی، برابری و برادری را وعده می‌دهد، عالم بدبختی سوداگری/خودخواهی محاسبه بازار است. (این شکاف در انقلاب اکتبر بسیار بزرگ‌تر بود). اما تذکر مارکس، یک تذکر اخلاقی نیست، که واقعیت مبتذل تجارت صحت «واقعیت تناثر اشتیاق انقلابی» را تعیین می‌کند-همه این سروصدا به خاطر چه بود. در انفجار انقلابی، یکی دیگر از ابعاد ارمان‌گرایی، از طریق رهایی عمومی جلوه می‌کند؛ آن درواقع «مازادی» است که توسط واقعیت بازاری که صبح روز بعد کنترل را بدست می‌گیرد بدان خیانت شده است. این مازاد بسادگی از بین نمی‌رود و یا به عنوان غیرمنطقی از سر بیرون نمی‌رود، اما آن به یک حالت مجازی، همانطور که بود، منتقل می‌شود، و به عنوان یک رؤیا در حال انتظار برای تحقق باقی می‌ماند.

بر گرفته از London Review of Books

مقدمه‌ای بر اسلامگرایی و چپ

در چند دهه اخیر، بدنبال تغییرات وسیعی که در جهان صورت گرفت، بسیاری از پایه‌های نظری چپ، خصوصا در میان نحله‌های مختلف مارکسیستی، متزلزل گردیدند. در همین زمان، ادیان پس از سال‌ها سیر فقراقایی، دوران تجدید حیات و شکوفایی خود را از سر می‌گذرانند. چپ، که در مفهوم کلاسیک خود، زاده دوران روشنگری بود، با اطمینان کامل از همان ابتدای زایش، سرنوشته محتوم مذهب را مرگ تدریجی اعلام نمود. امروز چپ با واقعیت سخت دیگری روبروست. آن نه تنها، بایستی قصه مرگ تدریجی را فراموش نماید، بلکه باید با رقیبان قدر دیگری به جز نئولیبرالیسم، و نئوکنسرواتیسم... به مبارزه برخیزد.

انقلاب ایران، بنا بر پست-مدرنیست‌ها، اولین انقلاب پست-مدرن در قرن گذشته بود، که در واکنش نسبت به مدرنیته صورت گرفت. حتی اگر این موضوع را قبول نداشته باشیم، نمی‌توان تأثیر انقلاب ایران در رشد اندیشه اسلامی را کتمان نمود. هم زمانی این انقلاب با پیروزی نئولیبرالیسم در غرب از طریق به قدرت نشاندن رونالد ریگان و مارگرت تاچر، ضربه مستقیمی به چپ بود، هر چند که چپگرایان پیروزی انقلاب اسلامی را جشن گرفتند - مثلا نگاه کنید به مقاله میشل فوکو «ایرانیان چه رویایی را در سر دارند» - ولی خطر دومی را جدی تلقی نمودند. با زائیده شدن مطالعات فرودست، که متأثر از افکار گرامشی - فوکو بود، اختلافات و تشدد در جبهه چپ بیش از پیش گشت. همزمان با سقوط سوسیالیسم موجود، پایان عصر ایدئولوژی و تاریخ جشن گرفته شد، ولی پایان تاریخ، نه تنها نویدبخش صلحی سفید و پایدار نبود، بلکه آغازگر دهستی خونین در شکل خشونت‌های بن‌انتهای وحشیانه جنگ‌های رنگارنگ، در اطراف و اکناف جهان بود. هر چند که گاهی شاهد پیروزی‌های کوچکی برای انسانیت نیز بوده است. پایان ایدئولوژی، فقط از سوی چپ‌های سرخورده (عمدتا مارکسیست) با آغوش باز پذیرفته شد. نئولیبرالیسم با علم کردن پایان ایدئولوژی، آقایی ایدئولوژی بازار را تثبیت نمود. راه سوم، با آغاز ریاست جمهوری کلینتون جشن گرفته شد، اما دیری نپائید چپ، که برای ظهور یک معجزه جدید دخیل آسمان شده بود، مجبور گشت گناه اعمال گذشته خود را بپردازد و شکست این پروژه را نیز قبول کند.

پس از حمله غرب به چند کشور خاورمیانه، تشدید اختلافات اسرائیل و فلسطین، بسیاری از اختلافات

این منطقه هر چه بیشتر رنگ مذهبی بخود می‌گیرد. از آنجا که هر اختلافی با پوشیدن جامه مذهبی به گره کور تبدیل می‌گردد، هم‌اکنون حل مسأله فلسطین بیش از هر زمان دیگری ناممکن بنظر می‌رسد. در پی ظهور مناطق جدید منازعات نظامی در خاورمیانه، این منطقه یکی از خونبارترین دوران تاریخ خود را در «پایان تاریخ» میگذراند. چپ مارکسیستی که از همان ابتدای شکل‌گیری، شاهد سیر قهقرایی نقش مذهب در جامعه بود، همیشه رل ان را کمتر حد واقعی‌اش ارزیابی کرده است. سال‌ها پس از مرگ مارکس، گرامشی که در قلب مسیحیان دنیا زندگی می‌کرد، توانست شالوده بهتری برای درک عمل‌کرد پدیده‌هایی چون مذهب را فراهم نماید. امروزه چپ پس از قبول پایان ایدئولوژی، شاهد آنست که ارمان‌های نیروهای دیگری که عمدتاً گذشته‌گرا هستند، جایگزین ارمانخواهی مترقی وی می‌شود. اسلامگرایی پس از حمله به عراق، شدت بیشتری یافته است و شیوه‌های خشونت‌بار برخورد، روز به روز وحشیانه‌تر و سبعانه‌تر می‌گردند. رهبران ناتو، پس از همه پروژه‌های خونبار و شکست‌خورده خود، بدون آنکه به گناهان گذشته خود اعتراف نمایند، ویا حتی از طرف رسانه‌ها و افکار عمومی بطور وسیعی مورد مؤاخذه قرار گیرند، شکست هر جنگی را با آغاز جنگی دیگر جشن می‌گیرند. در بحبوحه این منازعات خونین، وسایل تبلیغاتی طرفه‌های درگیر، تنور جنگ و تنفر را همیشه گرم نگه می‌دارند. اگر در گذشته تبلیغات جنگی، نود درصد جنگ را تشکیل می‌داد، امروز در دوران پهلپادها هنوز این تناسب حفظ شده است. با رشد اسلامگرایی، اسلام‌هراسی نیز بشدت تقویت شده است.

در سال ۲۰۱۳، رهبران کاتولیک با انتخاب پاپی جدید، خورخه ماریو برگولیو، جهان را شگفت‌زده نمود. برای اولین بار پاپ از فرقه یسوعی که معروف به عدالت‌خواهی می‌باشد، انتخاب گردید. وی از همان ابتدا، با انتخاب نام فرانسیس، تلویحا اعلام نمود که حمایت از فقرا و عدالت اجتماعی در صدر برنامه‌های او قرار می‌گیرد. او تاکنون، نطق‌های آتشینی، در مقایسه با پاپ‌های دیگر اخیر، در محکومیت سرمایه‌داری و کاپیتالیسم کرده است. از سوی دیگر فرانسیس در راه مسالمت و آشتی با پیروان دیگر مذاهب قدم برمی‌دارد. در حالی که در دنیای اسلام، خشونت، انشقاق، منازعه روز بروز بیشتر می‌شود.

از آنجا که چپ اروپا سابقه رویارویی با مذاهبی چون مسیحیت را در کارنامه خود دارد، ظاهراً روش‌های روشن‌تری در برخورد با مسیحیت (و یا یهودیت) اتخاذ می‌نماید. اما زبان آن در برخورد با اسلامگرایی کمی قاصر است. این فقط بخش بزرگی از چپ‌های ایرانی نبودند که هلهله کنان جمهوری اسلامی را بخاطر سیاست ضدامپریالیستی‌اش می‌ستودند و چشم بر سیاست‌های مرتجعانه دیگر آن - بخصوص با رشد ایده‌های پست-مدرنیسم، نسبی‌گرایی فرهنگی و شرق‌شناسی - می‌بستند. امروز نیز گاهی

اوقات چنین گرایشی در بخش بزرگی از چپ به چشم می‌خورد. این به معنی آن نیست که برخورد با متعصبین اسلامی، در زمانی که خطر غلبه نیروهای فاشیستی در اروپا روز بروز بزرگ‌تر می‌شود، کار ساده‌ای است. اما باید همان اشتباهاتی را که ما در گذشته مرتکب شدیم را تکرار کنیم؟ و یا برعکس، آیا بخاطر جلوگیری از اشتباهات گذشته خود، و گاهی انتقام از اسلام، همه بدی‌های دنیا را به آن نسبت داد، طوری که حتی دفاع از ابتدایی‌ترین حقوق مسلمانان مثل آزادی لباس را نیز نادیده بگیریم؟ آیا ما می‌توانیم با توضیح اینکه غرب با دخالت نظامی خود، باعث و بانی گسترش جنگ، و کشاندن پای آن به اروپا شده است، در حمایت از آزادی بیان سکوت اختیار کنیم؟ آیا تقلیل مبارزات و اعمال اسلامگرایان به دیوانگی به معنای پرهیز از درک این واقعیت نیست که عده‌ای ارمان‌خواه در پی برقراری دولت اسلامی هستند و حاضرند از جان خود مایه گذارند و این از نظر آن‌ها نه تنها دیوانگی نیست بلکه انقدر منطقی است که حاضر به فدای جان خود هستند. مسلماً، این افراد نماینده همه مسلمانان نیستند، چنانکه با درماینهوف، بریگارد‌های سرخ نماینده همه مارکسیست‌ها نبودند. قابل تذکر است که تفاوت بسیار زیادی بین بعضی از گروه‌های چپگرا و یا مذهبی و نیروهای مسلح اسلامی فعلی می‌باشد، هر چند که امروز همه آنان عنوان تروریست را بر خود دارند. دلیل اصلی آن نیز این است که به دلایل مختلف، پروسه انسان‌زدایی مخالفین سیاسی و یا دینی آنان انقدر در این گروه‌ها گسترش نیافت که در گروه‌هایی مثل دولت اسلامی. این نیز نمی‌تواند عادلانه باشد که کشته شدن عده‌ای بی‌گناه در غرب، بدرستی خون بسیاری را به غلیان اندازد، اما وقتی که هزاران نفر افراد بی‌گناه دیگر در همسایگی اروپا جان خود را از دست می‌دهند، حتی باعث لحظه‌ای تأمل و تعمق در همان افراد نگردد. قاره‌ای که در قرن گذشته سابقه دو جنگ خونین جهانی و دهه‌های اخیر سابقه جنگ بالکان (و اوکراین در حال حاضر) را در کارنامه خود دارد که ربطی به اسلامگرایی نداشت و ندارد.

. بنا به آمار «شاخص تروریسم جهانی»، بین سال‌های ۲۰۱۴-۲۰۰۰، فقط پنج درصد از کشته‌شدگان عملیات تروریستی از کشورهای ثروتمند صنعتی بودند. و این شامل قربانیان یازده سپتامبر، لندن، مادرید، بریویک و امثالهم می‌شود. در سال گذشته دو سوم عملیات تروریستی توسط گروه‌های اسلامی صورت گرفت و اکثریت قریب به اتفاق قربانیان مسلمین بودند. تعداد عملیات تروریستی در سال گذشته در حدود ۱۰۰۰۰ عدد برآورد شده است.

انسان در سوگ نزدیکان خود بیش از همسایگان نزدیک و بسیار بیشتر از همسایگان دور دستش می‌گیرد. این طبیعی و کاملاً انسانی است که امروز اروپا سوگوار قربانیان اخیر فرانسه است، اما به هیچوجه عادلانه نیست که مرگ اکثر کودکان، زنان و مردان بی‌گناه که در تنازعات مذهبی، کمتر جلب

توجه می‌کند. اگر چپ، عدالت و ارزش یکسان انسان‌ها را از مهمترین خواسته‌های خود می‌داند، قطعاً بایستی این مسأله را گوشزد کند، بدون آنکه سوگواری بحق اروپا را مورد سؤال قرار دهد. امروز ما کمتر در مورد یک سوم بقیه عملیات تروریستی که ربطی به متعصبین اسلامی ندارد، چیزی می‌شنویم.

از طرف دیگر نمی‌توان فقط توضیحات روشنفکران مسلمان را تکرار نمود که گروه‌های افراطی ربطی به اسلام ندارند. از منابع و تفسیرات اسلامی موجود براحتی می‌توان به این نتیجه رسید که زندگی تحت حکومت غیر مسلمانان، و حتی مسلمانان غیر خودی، حرام است. این وظیفه رهبران و روشنفکران اسلامی است که چاره درد را بیابند.

در پایان، ما برای یافتن شیوه‌ای صحیح در برخورد با اسلام‌گرایی و اسلام‌هراسی بایستی به چند سؤال اساسی پاسخ دهیم.

آیا اشتباهات ایدئولوژیک و خطاهای بزرگ و نابخشودنی گذشته چپ و قبول پایان ایدئولوژی، ما را بسوی دنیای بعتری رهنمون نموده است؟ آیا این فقط به خلع سلاح داوطلبانه چپ ختم نشد؟ آیا این به سکوت و یا عدم احراز موضع صریح چپ در مسائل، از ترس درغلتیدن به موضع‌گیری‌های ایدئولوژیکی ختم نشده است؟

آیا قبول شرق‌شناسی و نسبی‌گرایی فرهنگی باعث تطهیر خطاهای صاحبان قدرت در ایران، هند و ... نشد؟ آیا امروز این نوع نسبی‌گرایی فرهنگی در برخورد با متعصبین اسلامی به چشم خورده نمی‌شود؟ آیا قبول رشد مذهب به معنای عقب‌نشینی در مقابل دستاوردهای مدرنیته است؟ آیا بایستی پیشروی مذهبی را نه با مباحث ایدئولوژیک، نه دفاع از ارزش‌های جهانشمول مدرنیته کند نمود، بلکه با واگذاری داوطلبانه دستاوردهای آن، این پیشروی را تشدید کرد؟

آیا دفاع از دستاوردها و آزادی‌هایی چون آزادی بیان، لباس، مذهب، ... به معنی سلب همین آزادی‌ها از مسلمانان اروپایی، از طریق اجرای قوانین فوق‌العاده است؟ در این صورت، آیا می‌توان از جهانشمولی این ارزش‌ها صحبت نمود؟ آیا می‌توان سکولاریسم را تا حد مخالفت با اسلام تقلیل داد؟ در میان چپ، فقط ما شاهد ترس از اسلام‌هراسی نیستیم، بلکه، در بخش بسیار کوچکی از چپ، اسلام‌هراسی را نیز می‌بینیم. این شامل رشد اسلام‌هراسی در میان روشنفکران ایرانی و متأسفانه بخش کوچکی از چپ نیز، به دلایل قابل فهم اما غیر قابل دفاع، می‌گردد.

آیا رشد اسلام‌گرایی، بدور از در نظر گرفتن دلایل دیگر مانند رشد مداخلات نظامی غرب در منطقه خاورمیانه، مسأله فلسطین، ...، در واقع شکست چپ در جذب نیروهای ارمان‌خواه نیست؟ آیا رشد

فردگرایی، تشبیه ایدئولوژی‌های نئولیبرالی، رشد گرایش‌های ناسیونالیستی، همه و همه حکایت از شکست چه ندارد؟

مسئله، وظیفه چه در مقابل همه نیروهای دیگر اعم از مذهبی و غیر مذهبی، به مصادف کشیدن ایدئولوژیک آنهاست. طبعاً این مصادف به هیچوجه فقط به معنی تکیه بر استدلال عقلی نیست. بلکه این مصادف شامل ترسیم یک آینده روشن‌تر و تکیه بر احساسات در جهت رسیدن به امالی انسانی، و نه در راه جنگ خونین دیگری، بلکه صلحی پایدار است. آیا رشد علم و عقل‌گرایی باعث کاهش نفوذ مذهب گشته است؟ آیا می‌توان طلسم و فریبندگی آن را از انسان‌ها ربود؟ آیا امروز فیلم‌ها و کتابهای افسانه‌ای بیش از هر زمان دیگری بفروش نمی‌رسند؟

اما، در این مصادف نایبستی پا را از بعضی حیطه‌ها خارج کنیم. مسلماً طرفداران اسلام، خود بایستی در جستجوی پاسخ به این سؤال باشند که چرا مسلمین تمایل بیشتری به استفاده از خشونت دارند. هر چند که قطعاً می‌توان از مارکسیسم و مسیحیت و ناسیونالیسم نیز برای سرکوب دیگران بهره برد، چنانکه هیچکدام از این ایدئولوژی‌ها عاری از خشونت نبوده‌اند و همه کم و بیش دستانی خون‌الود دارند. طبیعی است که انسان، آنچه را که در لحظه می‌بیند، و یا صحیح‌تر آنچه را که بلندگوهای تبلیغاتی در اختیارش می‌گذارد، بهتر درک می‌کند تا جنگ‌های صلیبی صدها سال پیش. امروز اروپا حتی تاریخ صد سال اخیر خود را نیز بیاد نمی‌آورد چه رسد به یک هزاره پیش.

ناسیونالیست‌ها و نئولیبرال‌ها، حاضر نیستند رابطه رشد سرطان‌زای متعصبین اسلامی را به مداخلات نظامی غرب در خاورمیانه پیوند دهند. رهبران و روشنفکران اسلامی حاضر به قبول این واقعیت نیستند که بنا بر بسیاری از برداشته‌های موجود، و نه همه، براحتی می‌توان به نام خدا و قرآن، انسان‌های دیگر را کشت. بدون قبول این واقعیت و تلاش در جهت ساییدن لبه‌های تیز اسلام، متأسفانه ما در آینده نیز شاهد جنگ‌ها و منازعات خونین دیگری خواهیم بود که قبل از هر کس دیگری مسلمانان اولین و بزرگترین قربانیان آن منازعات خواهند بود. چه نیز بایستی بپذیرد که در مقابله با نیروهای ناسیونالیستی و نئولیبرالی، با وجود شکست‌های پی در پی ایدئولوژی‌های راست‌گرا و بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که یکی پس از دیگری بوقوع می‌پیوندد، موفقیت چندانی کسب نکرده است و در حقیقت در اکثر کشورهای دنیا، به استثنای امریکای لاتین، با وجود شرایط مساعد، شکست‌خورده است. در مقابله با اسلام‌گرایی متعصب، نمی‌توان خود را خلع سلاح ایدئولوژیک نمود. و همه ما ساکنین غرب با همه افکار و جهت‌گیری‌های سیاسی، بایستی قبول کنیم که نمی‌توان با تحقیر مسلمانان و انسان‌زدایی مخالفین خود و معرفی آنان بصورت دیوهای

خون‌اشامی که دارای هیچ حقوقی نبوده و بایستی بطور فیزیکی از جهان حذف شوند، و برپایی جنگی دیگر با متعصبین مبارزه کرد. جنگ اسرائیل با فلسطینی‌ها شاهد این مدعاست.

مقاله زیر توسط مایکل والزر، عضو هیئت تحریریه دیسنت نوشته شده است. او دارنده کتاب‌های متعددی در باره ناسیونالیسم، صهیونیسم، مدارا، رادیکالیسم، نقد اجتماعی می‌باشد. این مقاله قبل از حوادث پاریس نوشته شده است و باعث بحث و جدل در میان چپگرایان امریکا گردید. در زیر، متن کامل نظرات والزر را می‌توانید مطالعه کنید.

اسلام‌گرایی و چپ

نوشته: مایکل والزر

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۸۴۳۰

در سه و نیم دهه پس از انقلاب ایران، من شاهد تلاش دوستان و همسایگانم (و همسایگان دورم) در جناح چپ برای فهم -یا اجتناب از فهم- احیای دین در آنچه هم‌اکنون عصر «پست-سکولار» نامیده می‌شود، بوده‌ام. مدتها قبل، ما در انتظار «توهم زدایی جهان» بودیم -ما بر این باور بودیم که پیروزی علم و سکولاریسم یکی از ویژه‌گی‌های مدرنیته محسوب می‌گشت. و ما به همین خاطر فراموش کردیم، همانطور که کوهن نوشته است، «آنچه که مردان و زنان روشنگری می‌دانستند. همه مذاهب، در شکل افراطی خود حامل شق استبداد هستند»^۱.

امروز، همه ادیان بزرگ جهان، یک احیای قابل توجهی را تجربه می‌کنند، و احیای مذهب افیونی نیست که زمانی فکر می‌کردیم، بلکه یک عامل محرک بسیار قوی است. بعد از اواخر دهه ۱۹۷۰، و بویژه در دهه آخر، این عامل محرک بشكل بسیار قدرتمندی در دنیای اسلام عمل کرده است. اسلام امروز، از پاکستان گرفته تا نیجریه، و در قسمت‌هایی از اروپا، مذهبی است که ظرفیت الهام بخشی تعداد زیادی از مردان و زنان، عمدتاً مردان، برای کشتن و کشته شدن بنام خودش را دارد. بنابراین تجدید حیات اسلام لحظه آزمایش چپ است: آیا ما می‌توانیم «امکان استبداد» را تشخیص داده و در برابرش مقاومت کنیم؟ بعضی از ما تلاش داریم از عهده آن بربییم؛ اما تعداد زیادی از ما فعلاً نه بسوی شکست می‌رویم. یک دلیل این شکست، ترس وحشتناک داشتن «اسلام‌هراسی» [Islamophobia] است. ضد آمریکایی بودن و گونه‌ای از نسبی‌گرایی فرهنگی نیز نقش بزرگی را بازی می‌کنند، اما این‌ها بیماری‌های قدیمی‌تری هستند. این چیز جدیدی است: بسیاری از چپ‌ها بطرز کاملاً غیرمنطقی از یک وحشت غیرمنطقی نسبت به اسلام واهمه دارند، بطوری که آن‌ها توانایی توجه به دلایل بسیار درست وحشت از متعصبان اسلامی را ندارند -و بنابراین آن‌ها در توضیح وقایع کنونی

۱ کوهن، چپ چیست: چگونه لیبرال‌ها راه خود را گم کردند

جهان دچار مشکل شده‌اند.

شاهد اساسی این مدعا، لیست شگفت‌آور طولانی پیوندهایی است که هنگام گوگل کردن واژه «اسلام‌هراسی» با آن روبرو می‌شوید. بسیاری از آن‌ها هراسان و دچار فوبی هستند؛ من تمرکز خود را بر پیوندهای ضد-فوبی قرار داده و وارد دنیای آنلاین چپ شدم. این یک دنیای بزرگ، هیجان‌انگیز و بسیار متنوعی است. و در آنجا افرادی ساکن هستند که برای من ناآشنا می‌باشند. این تا حدی مایوس‌کننده نیز می‌باشد، چرا که بسیاری از بیماری‌های چپ فوق-اینترنتی هنوز آنلاین وجود دارند. مسلماً، یک چپ بهم پیوسته وجود ندارد، چه داخل و چه خارج از اینترنت. اما من هم اکنون راجع به افرادی می‌نویسم که قشر قابل توجهی از چپ را تشکیل می‌دهند، و هیچکدام از آنان به اندازه کافی نگران سیاست مذهبی معاصر و یا سیاست‌های افرای اسلامی نیستند.

من خودم، با واهمه عمومی از هر شکلی از ستیزه‌جویی مذهبی زندگی می‌کنم. من از متعصبان هندو در هند، صهیونیست‌های قدسی‌مآب در اسرائیل، راهبان بودایی مهاجم در میانمار وحشت دارم. اما من اعتراف می‌کنم که بیش از هر چیز از متعصبان اسلامی واهمه دارم چرا که در این لحظه از زمان (نه همیشه، و نه برای همیشه) دنیای اسلام تب‌الود و دواتشه است. از این رو، متعصبان اسلامی سیاسی را می‌توان همچون صلیبیون امروزی در نظر گرفت.

آیا این یک موضع ضد مسلمان، نه وحشت بلکه یک فوبی - و یک فوبی است که از تعصب و خصومت ریشه می‌گیرد؟ یک قیاس کلی (همه قیاس‌ها کلی هستند) را در نظر بگیرید: اگر من بگویم که مسیحیت در قرن یازدهم یک مذهب صلیبی بود، و برای یهودیان و مسلمانان، که واقعاً وحشت‌زده (و بعضی از آنان دچار فوبی) بودند، خطر داشت، آیا این گفته می‌تواند مرا ضد مسیحی نماید؟ من می‌دانم که آن اشتیاق جنگ صلیبی، ذات دین مسیحیت نیست؛ آن به لحاظ تاریخی مشروط است، و دوران جنگ صلیبی در تاریخ مسیحیت آمد و پس از دویست سال یا بیشتر، رفت. صلاح‌الدین به پایان آن کمک کرد، اما آن به خودی خود نیز به پایان می‌رسید. من می‌دانم که بسیاری از مسیحیان با جنگ صلیبی مخالف بودند؛ امروز ما می‌توانستیم آن‌ها را مسیحیان «میان‌رو» بنامیم. و البته، اکثر مسیحیان قرن یازدهم طرفدار جنگ صلیبی نبودند؛ آن‌ها به موعظه ترغیب به رژه بسوی اورشلیم گوش دادند و به خانه خود رفتند. با این حال، این بدون شک درست است که در قرن یازدهم، بسیاری از منابع فیزیکی، مادی و فکری مسیحیت صرف جنگ‌های صلیبی گشت.

گاهی اوقات جنگ‌های صلیبی به عنوان اولین نمونه اسلام‌هراسی تاریخ غرب توصیف می‌شوند. قوه محرکه صلیبیون ترس غیر منطقی از اسلام بود. گمان می‌کنم که درست باشد؛ آن‌ها همچنین توسط

ترس غیر منطقی از یهودیت نیز رانده می‌شدند. آن‌ها «افراطیون» مذهبی درنده و ترسناکی بودند. و این ادعایی ضد-مسیحی نیست.

آدم می‌تواند و باید چیزهای مشابه در مورد اسلام‌گرایان بگوید- حتی اگر خشونت جهادی توسط العیات اسلامی طلب نشود، حتی اگر بسیاری از «میانه‌روهای» مسلمان که مخالف خشونت‌های مذهبی هستند، وجود دارند، حتی اگر اکثر مسلمانان خوشحال از اینند که کافران و مرتدان را به سرنوشت اخروی خود رها کنند. من می‌دانم که علاوه بر «جهاد شمشیر»، یک «جهاد روح» نیز وجود دارد، و طوری که معروف است محمد اعلام کرد که دومی جهادی بزرگ‌تر است. و من درک می‌کنم که جهان اسلام یکپارچه نیست. با خواندن روزنامه‌ها، هر کسی می‌تواند ببیند که حتی همه متعصبین اسلامی نیز به هیچوجه یکپارچه نیستند. برای نمونه، القاعده، دولت اسلامی (ISIS)، حزب‌الله، حماس، و بوکوحرام یکی نیستند؛ ممکن است اختلافات دینی قابل توجهی بین آن‌ها وجود داشته باشد. من همچنین باید متذکر شوم که ظاهراً میلیون‌ها نفر مسلمان در اندونزی و هند از تعصب مذهبی بدور مانده‌اند، هر چند که جماعت اسلامی، شبکه اسلامی جنوب شرقی آسیا، پیروانی در اندونزی دارد که به حملات تروریستی قابل توجهی متهم هستند.

با وجود همه این قید و شرط‌ها، بدون شک «جهاد شمشیر» امروز بسیار قوی است، و آن باعث ترس و وحشت غیر مومنان، کافران، لیبرال‌های سکولار، سوسیال‌دموکرات‌ها، و زنان آزاد در بخش بزرگی از جهان است. و این ترس کاملاً منطقی است.

اما دوباره، من غالباً با کسانی در سرتاسر چپ برخورد می‌کنم که بیشتر نگران متهم شدن به اسلام‌هراسی هستند تا اینکه تعصب اسلامی را محکوم کنند. این یک موضع عجیبی در رابطه با دنیای اسلام امروزی است، اما در اروپای غربی و احتمالاً در آمریکا، جایی که مهاجرین اخیر مورد تبعیض، تحت نظارت پلیس، گاهی اوقات خشونت پلیس، و خصومت پوپولیستی هستند، از جهاتی قابل درک است. من شنیده‌ام که مسلمانان را «یهودی‌های جدید» می‌نامند. این یک قیاس منطقی نیست، چرا که مسلمین در اروپای غربی امروز، هرگز توسط صلیبیون مسیحی مورد حمله قرار نگرفته‌اند، و از کشوری به کشور دیگری اخراج نشده‌اند، مجبور به پوشیدن لباس متمایز نگشته‌اند، از بسیاری از مشاغل محروم نبوده‌اند، و توسط نازی‌ها ذبح نشده‌اند. در واقع، در حال حاضر، برخی از مسلمانان افراطی تدارک‌چیان اصلی یهودی-ستیزی در اروپا هستند (آن‌ها همچنین از نفوذاشیست‌های فرانسه و آلمان و دیگر کشورها کمک زیادی دریافت می‌کنند). در آمریکا، برچسب «یهودیان جدید» خوبی عمل نمی‌کند. بنا به آمار اف.بی.ای.، بین سال‌های ۲۰۰۲ و ۲۰۱۱، ۱۳۸۸ جرائم ناشی از نفرت بر

علیه مسلمین آمریکایی و ۹۱۹۸ فقره بر علیه یهودیان آمریکایی و ۲۵۱۳۰ فقره بر علیه امریکانیان سیاه‌پوست بوده است.^۲ ما باید از نفرت همه قربانیان دفاع کنیم، اما این اشتباه نیست بتوانیم جایی که بزرگترین خطرات نهفته است را تشخیص دهیم.

این درست است که مسلمانان اروپایی (و آمریکایی نیز، اما در حدی کمتر) اقلیتی هستند که مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند؛ آنها به حق مورد همدردی و پشتیبانی چپ قرار دارند؛ و چپ نیز بدرستی امیدوار است که اراء آنان، وقتی که به شعروند بدل می‌شوند، را کسب کند. تعداد زیادی از گروه‌های راستگرا وجود دارند که بر علیه مسلمین تبلیغ می‌کنند - نه فقط گروه‌های انشعابی بسیار ماوراء راستی شبیه لیگ دفاع انگلیس در بریتانیا یا آزادی یا پرو-دوچ‌لند در المان، بلکه احزاب پوپولیستی که دارای پشتیبانی انتخاباتی قابل توجهی هستند، مثل جبهه ملی فرانسه یا حزب آزادی در هلند. از آنجا که رهبران سیاسی همه این گروه‌ها مدعی ترس از «ظهور» اسلام در اروپا هستند، اسلام‌هراسی برای همه افراد متعلق به چپ، بی‌ملاحظگی سیاسی تلقی می‌شود؛ مهم‌تر از همه، از نظر اخلاقی اشتباه است.

اسلام‌هراسی شکلی از عدم تحمل مذهبی، یا حتی نفرت مذهبی، است و همه چپ‌ها اشتباه خواهند کرد اگر از به حمایت از افراد متعصب اروپا و آمریکا که عمداً مسلمانان معاصر را بد می‌فهمند و یا بد جلوه می‌دهند، بپزدازند. آن‌ها هیچ فرقی بین دین تاریخی و متعصبین امروز قائل نیستند؛ آن‌ها هر مسلمانی را در یک کشور غربی به عنوان یک تروریست بالقوه در نظر می‌گیرند؛ و آن‌ها حاضر به اذعان دستاوردهای بزرگ فیلسوفان، شاعران و هنرمندان مسلمان بسیاری از کشورها نیستند. مثلاً، ناسیونالیست هلندی گیت وایلدرز، رهبر حزب آزادی را در نظر بگیرید، که قرآن را به عنوان یک «کتاب فاشیستی» توصیف می‌کند و خواستار غیر قانونی اعلام کردن آن (مثل نبرد من هیتلر) در هلند شده است.^۳ یا هانس یورگن ایرمر، معاون رهبر اتحاد دموکرات مسیحی در هس المان، ادعا می‌کند که «اسلام در پی تسلط جهانی است».^۴ البته اسلام‌گرایان با جاه‌طلبی‌های جهانی وجود دارند (حتی در المان - محمد عطا را بیاد بیاورید)، اما این اشتباه است که مسلمین را مسئول تعصب اسلام‌گرایان تلقی کنیم، چیزی که مثلاً توسط اکثر ترک‌های آلمانی رد می‌شود. افرادی مانند وایلدرز و ایرمر، و بسیاری دیگر، انقدر تند رفته‌اند که این امر گریز از اسلام‌هراسی چپ را توضیح می‌دهد.

۲ National review online, jan 2013. من چنین ارقامی را در سایت‌های چپ ندیده‌ام.

۳ The Telegraph, Aug 2007

۴ Euro-Islam Info, Apr 2010

اما در اینجا ما باید محتاط باشیم. انتقادات کاملاً مشروعی نه فقط نسبت به متعصبین اسلامی بلکه خود اسلام-مانند همه ادیان دیگر- وجود دارد. پاسکال بروکنر معتقد است که اصطلاح «اسلام‌هراسی» یک «اختراع هوشمندانه‌ای بود، چرا که آن، معادل ساختن اسلام به موضوعی است که یکی نمی‌تواند با آن سروکار داشته باشد بدون آنکه به نژادپرستی متعم نشود».^۵ او عنوان می‌کند که این اصطلاح بار اول برای محکوم نمودن کیت میلر که زنان ایرانی را دعوت به کنار انداختن چادر نمود، استفاده شد. من نمی‌دانم چه کسی اسلام‌هراسی را «اختراع» کرد، اما نکته کلیدی بروکنر ارزش تکرار کردن را دارد: بایستی برای فمینیست‌هایی مثل میلر و همه‌ات‌هایست‌های رادیکال و شکاکان فیلسوف، فضایی برای بیان عقایدشان در مورد اسلام-و نیز در باره مسیحیت و یهودیت-و یافتن مخاطب، در صورت یافتن، وجود داشته باشد. باید از آن‌ها به خاطر دلایل غلط بازخواست نمود، اما اثار منتقدانه آن‌ها را بایستی در یک جامعه آزاد خوشآمد گفت.

از نقد اسلام نه فقط به خاطر ترس از اسلام‌هراسی بلکه به خاطر ترس از «شرق‌شناسی» نیز بازداری می‌شود.^۶ کتاب ادوارد سعید حاوی نمونه‌های بسیاری از استدلال علمی و مردمی در باره اسلام است که نویسندگان معاصر بدرستی می‌خواهند اجتناب کنند. اما دلیل خود او در مورد دنیای عرب (او در اواخر دهه ۱۹۷۰ می‌نوشت)، با فاصله قابل توجهی هدفه را از دست داد. سعید فکر می‌کرد که، شرق‌شناسی، فقط با چند استثنای شریفه در غرب پیروز شده بود؛ او همچنین معتقد بود که آن در شرق نیز جا افتاده بود، بطوری که در آن زمان، نویسندگان عرب و مسلمان دیگر نیز آثار شرق‌شناسانه-یعنی پیشداورانه و کلیشه‌ای-از تاریخ خود دارا می‌دادند. او نوشت، «امروز دنیای عرب ماهواره فکری، سیاسی و فرهنگی ایالات متحده است.» احیای اسلامی در هیچ جای کتاب سعید پیش‌بینی نشده است. در واقع، او تأکید برنارد لوئیس بر «اهمیت مذهب در امور جاری دنیای مسلمین» را نمونه‌ای از شرق‌شناسی در نظر می‌گیرد. و یک سال بعدتر، سعید در کتاب مسأله فلسطین، بازگشت به اسلام را «یک خیال‌واهی» خطاب می‌کند.^۷ امروز گفتن چنین چیزی برای هر کسی مشکل است، اما هنوز نویسندگان چپ‌بندرت، ادرس سر این «شیم» [در اینجا نویسنده از شیم، هم به عنوان واهی و هم شیر افسانه‌ای استفاده می‌کند] را می‌دهند. لذا در این روزها نقد

۵ بروکنر، ظلم گناهکاری، مقاله‌ای در باره مازوخیسم غربی.

۶ ادوارد سعید، شرق‌شناسی

۷ ادوارد سعید، مسأله فلسطین

اسلام از طرف چپ محدود شده است؛ به هر حال، بنظر می‌رسد اسلام‌هراسی در حال رشد است، و نه فقط در میان ناسیونالیست‌ها و پوپولیست‌های راست. چرا این اتفاق می‌افتد؟ مجله جدید مطالعات اسلام‌هراسی (با سالی دو بار انتشار توسط مرکز برکلی نژاد و جنسیت حمایت می‌شود)، در سرمقاله شماره دوم خود، اصل مشکل را شناسایی می‌کند:

برخی افراد، افزایش احساسات ضد اسلامی را بسرعت به عنوان نتیجه «طبیعی» بسیاری از حوادث خشونت‌آمیز در جهان اسلام و «تروریزم» بطور کلی توجیه می‌کنند. اما، ما بر آنیم که احساسات منفی فزاینده احتمالاً مربوط به حضور سازمان‌یافته و بخوبی تأمین شده صنعت اسلام‌هراسی می‌باشد که توانسته است حمله و تصرف جامعه مدنی و گفتمان عمومی را بدون اعتراض جدی به اجرا در آورد. تا این جا، اراء مترقی و ضد نژادپرستانه در به چالش کشیدن این صنعت نه مؤثر بوده است و نه آن‌ها قادر بوده‌اند که منابع مورد نیاز برای تدارک پاسخ‌های منطقی‌ای و ملی را تأمین نمایند.

این بطور ساده خود خدمتی است: قطعاً منابع بیشتری برای مجله، کمک بزرگی برای مبارزه با صنعت اسلام‌هراسی می‌باشد. اما به بی‌میلی در رابطه با «بسیاری از حوادث خشونت‌آمیز در جهان اسلام» توجه کنید.

در واقع می‌توان بی‌میلی مشابه‌ای را در سری مقالاتی که از جهات دیگر بسیار عالی بودند و در نشریه Nation در جولای ۲۰۱۲ منتشر شدند را یافت. مقاله جک شاهین «چگونه رسانه‌ها افسانه غول مسلمان را ساختند»، نمونه‌ای از استدلالی است که شباهت زیادی با نظرات تحریریه نشریه مطالعات اسلام‌هراسی دارد. لیلیا لامی، رمان‌نویس، در «اسلام‌هراسی و ناخشنودی‌هایش» بر آن است که «قوانین ارتجاعی توهین به مقدسات» و «قوانین ناعادلانه طلاق» احتمالاً با اسلام خصومت دارند، اما وی بدرستی حاضر نیست که با این قوانین بگونه‌ای برخورد کند که گویی آن‌ها بهانه و باعث آزار و اذیتی که او در ایالات متحده محتمل گشته است، بوده‌اند. بطور مشابه نباید «حوادث خشونت‌آمیز در جهان اسلام» چنین بهانه‌ای ایجاد کند. متعصبین اسلامی هرگز نباید بهانه‌ای برای توجیه و یا «توضیح» پیش‌دآوری‌های اروپایی و آمریکایی باشند. اما خواسته کاملاً مشروع اجتناب از پیش‌دآوری، دلیلی برای اجتناب از این «حوادث خشونت‌آمیز» نیست. من سوء‌نظری نسبت به مجله Nation، که سردبیرانش آن شماره مخصوص مفید را سازمان‌دهی کردند، ندارم؛ تا آنجا که من می‌دانم، هیچ مجله و یا وب‌سایت چپ برای درگیری جدی با متعصبین اسلامی تلاش نکرده است.

اکثر چپ‌ها، هر مشکلی که برای درک دین داشته باشند، هیچ مشکلی برای ترس از و یا مخالفت با ناسیونالیست‌های هندی، راهبان متعصب بودایی، و صهیونیست‌های قدسی‌مآب جنبش شهرک نشینی ندارند (عبارت «هیچ مشکلی» در رابطه با نمونه آخر بسیار ضعیف است). و البته هیچ‌کس در چپ با شبه نظامیان اسلام‌گرا که دختران دانش‌آموز را می‌دزدند، یا کافران را می‌کشند، یا آثار تمدن باستانی را خراب می‌کنند متحد نیستند. تاکنون، اعمالی شبیه این به مجرد آگاهی از آن طبق عادت محکوم می‌شوند. البته، نه طبق عادت همیشگی: نیکولاس کوزلوف در مقاله‌ای بسیار عالی، «داستان بوکوحرام، سیاست پسندی، فمینیسم، و چپ»، عدم تمایل غربی عده‌ای از نویسندگان چپ در سرزنش متعصبین مسلمان به خاطر دزدیدن دانش‌آموزان دختر نیجریه را مستند کرده است.^۸ عدم تمایل چپ‌های بسیار زیادتری، که چنین جنایاتی را تشخیص می‌دهند، برای تلاش در جهت تعمیم و نقد فراگیر از تعصب اسلامی عمل نمی‌کنند، کمتر ظالمانه، اما به اندازه کافی بد است. چه چیزی راه چنین تجزیه و تحلیل و انتقادی را سد می‌کند؟

کتاب دیپا کومار، *اسلام‌هراسی و سیاست امپراتوری*^۹ یک پاسخ ممکن به این سؤال را مطرح می‌کند: آنچه که سد راه است، این واقعیت است که امروز اسلام‌گرایان مخالفین «غرب» هستند، یعنی اینکه، با غربی، در واقع امریکایی، «امپریالیسم»-پایگاه‌های آن در عربستان سعودی، دو جنگ عراق، مداخله در لیبی، حمایت اسرائیل، حملات پدیدادی در سومالی، و غیره-مخالفت می‌کنند. من معتقدم که این لیست نیاز به واکنش‌گزینشی دارد: مطمئناً، مخالف در برخی موارد، اما موافق در مواردی دیگر. من جرأت می‌کنم ادعا نمایم که سرنگونی رژیم‌هایی که آمریکا در خاورمیانه حمایت می‌کرد- هر چند که آن‌ها بد بودند- توسط متعصبین، به مردم منطقه کمک زیادی نخواهد کرد. اما مخالفان چپ امپریالیسم معمولاً قضاوت‌گزینشی نمی‌کنند، همچنان که اسلام‌گرایان نمی‌کنند. در نتیجه «دشمن دشمن من دوست من است». ما شاهد این اصل در عمل بودیم وقتی که تظاهرات اوت گذشته لندن با حمایت اتحاد توقف جنگ انگلستان برگزار شد، حامیان صریح حماس به شمول چپ‌های سکولار و مسلمانان مذهبی (بعضی از آنان بنیادگرا، برخی نه) شرکت داشتند. چپ‌های سکولار از مخالفان سرسخت اسلام‌هراسی بودند، هر چند که آن‌ها از فوبی‌های دیگر کاملاً عاری نبودند. اما دلیل دیگری نیز برای عدم تمایل به محکومیت جنایات اسلام‌گرایان وجود دارد، و آن اشتیاق زیاد

۸ هافینگتون پست، مه ۲۰۱۴

۹ کومار، اسلام‌هراسی و سیاست امپراتوری، ۲۰۱۲

به محکومیت جنایات غرب است. آنچنان که بسیاری از نویسندگان چپ اصرار دارند، علت ریشه‌ای تعصب مذهبی دین نیست، بلکه امپریالیسم غربی و ظلم و ستم و فقری که آن رایج کرده است، می‌باشد. بنابراین برای مثال، دیوید سوانسون، ابتدا در وب سایت جنگ یک جنایت است و سپس در وب سایت تیکون (با سلب مسئولیت توأم با نگرانی اما محدود تحریریه)، می‌پرسد، «در مورد دولت اسلامی چه باید کرد؟» و پاسخ می‌دهد: «با این شروع کن که دولت اسلامی از کجا بوجود آمد. ایالات متحده و شرکای آن عراق را نابود کردند...»^{۱۰} این درست است؛ بدون مداخله ایالات متحده در سال ۲۰۰۳، دولت اسلامی در عراق وجود نمی‌داشت، هر چند که اگر صدام از درون سرنگون شده بود، همان جنگ‌های مذهبی نیز می‌توانست بخوبی آغاز شود. چرا که دولت اسلامی از مداخله آمریکا «بوجود» نیامد؛ آن یک محصول احیای مذهبی جهانی است، و نمونه‌های فراوان دیگری از احیای ستیزه‌جویی وجود دارند. سوانسون ممکن است توضیح مشابهی برای همه آن‌ها ارائه دهد، اما این توضیح به مجرد افزایش نمونه‌ها، مقبولیت خود را از دست می‌دهد.

چپ همیشه در رابطه با به رسمیت شناختن قدرت مذهب مشکل داشته است. آیا همه ادیان ابزار ایدئولوژیک طبقه حاکم نیستند؟ و آیا همه شورش‌های افراطی و قدوس‌مآبی پاسخ تحریف شده ایدئولوژیک گروه‌های فرودست به ظلم مادی نیست؟ تعصب مذهبی یک پدیده روستا است و فقط با رجوع به پایه اقتصادی می‌توان آن را توضیح داد. این عقاید قدیمی بویژه امروز گیج‌کننده هستند. پرویز احمد، استاد دانشگاه فلوریدا که کاملاً از «معضل» بوکوحرام آگاهی دارد، یک نمونه معمولی در وب سایت خود ارائه می‌دهد. او معتقد است که «بسیاری از خشونت‌ها که بنام اسلام صورت می‌گیرد، کمتر انگیزه مذهبی و بیشتر انگیزه فقر و ناامیدی دارند.»^{۱۱} به طور مشابه، کاتلین کاونانو از دانشگاه ملی ایرلند، در نوشته خود در وب سایت دیسنت، تأکید می‌کند که «اقدامات خشونت‌آمیز و ظالمانه از سوی دولت اسلامی [ISIS] بخودی خود رابطه اندکی با مذهب دارند» و بیشتر «بنیه‌های» مادی دارند.^{۱۲} اما آیا این واقعیت دارد؟ چرا فقر، ناامیدی، و منافع اقتصادی یک بسیج چپ ایجاد نمی‌کند تا اینکه اسلامی؟ در واقع، احیای دینی، نه فقط در میان مسلمین بلکه در سراسر جهان، در میان یهودیان و مسیحیان، هندوها و بودایی‌ها، حامیان خود را از میان همه طبقات اجتماعی به خدمت گرفته است، و

۱۰ وب سایت تیکون، سپتامبر ۲۰۱۴

۱۱ هافینگتون پست، جون ۲۰۱۴

۱۲ وبلاگ نشریه دیسنت، سپتامبر ۲۰۱۴

بنظر می‌رسد که انگیزه و قوه محرکه اقدام‌های احیاءگری، بطور باور نگرندنی، ایمان مذهبی باشد کتاب (سیر و سیاحت یک جهادی: درون ستیزه‌جویان مسلمان، اثر جورج فواز شواهد فراوانی از قدرت مذهب ارائه می‌دهد).^{۱۳}

افرادی نیز در جناح چپ وجود دارند که معتقد به این هستند که تعصب اسلامی نه فقط توسط امپریالیسم غربی ایجاد شده است، بلکه فرمی از مقاومت در برابر آن است. بدون توجه به اینکه نظر یاد شده چه گروهی را بسوی خود جلب می‌کند، ان اساساً یک ایدئولوژی مظلومان است - یک نسخه، هر چند عجیب، از سیاست چپ. راجع به نویسندگان چپ‌گرایی فکر کنید که جنگ شبه نظامیان شیعه و سنی علیه اشغال عراق توسط آمریکا را به عنوان «مقاومت» توصیف کرده‌اند - عمداً یادآور مقاومت فرانسوی‌ها در مقابل نازی‌ها در جنگ دوم جهانی است. اما هیچ چیزِ ستیزه‌جویان اسلامگرا، چپی نبود به جز این واقعیت که آن‌ها بر علیه امریکایی‌ها می‌جنگیدند. یک نمونه آن توسط فرد هالیدی در سال ۲۰۰۷ در دیسنت بنام «جهادگرایی احمق‌ها» جزء مقالات اصلی گشت.^{۱۴} آن برچسب خوبی است، اما خوب نچسبید، چنانکه یک سال بعد ما می‌توانیم این ادعا که افراطی‌گری اسلامی «خشم قربانیان جهانی شدن سرمایه‌داری است» را ببینیم. من باید اذعان کنم که ژیتک از اینکه به او اتهام اسلام‌هراسی زنند، واهمه‌ای ندارد؛ او طرفدار نقد «محترمانه، اما به همین دلیل تا اینکه ظالمانه» از اسلام و سایر ادیان است.^{۱۵} اما انتقاد او تا زمانی که او فکر می‌کند عینیتِ خشم اسلامی همانند عینیتِ خشم خود اوست، انقدر مستقیم نخواهد بود.

جودیت باتلر مرتکب اشتباه مشابه‌ای می‌گردد زمانی که اصرار می‌کند «درک حماس و حزب الله به عنوان جنبش‌های اجتماعی که مترقی هستند، یعنی اینکه در جناح چپ هستند، که آن‌ها بخشی از چپ جهانی هستند، بسیار مهم است.»^{۱۶} او این را در سال ۲۰۰۶ گفت و سپس آن را در سال ۲۰۱۲ با یک اصلاح جالب تکرار کرد: حماس و حزب‌الله متعلق به چپ جهانی هستند چرا که آن‌ها «ضد امپریالیست» هستند، اما او از هر سازمان چپی در چپ جهانی حمایت نمی‌کند، و او بطور ویژه استفاده از خشونت توسط این دو گروه را تأیید نمی‌کند. من سپاسگزار از آن اصلاحیه آخری هستم، اما تعیین

۱۳ جورج فواز، سیر و سیاحت یک جهادی: درون ستیزه‌جویان مسلمان

۱۴ دیسنت، زمستان ۲۰۰۷

۱۵ ژیتک، خشونت: تأمل شش طرفه

۱۶ نگاه کنید به mondoweiss.net, August 2012

هویت چپ چه در سال ۲۰۰۶ و چه در سال ۲۰۱۲ اشتباه بود- شاید به شکل مفیدی غلط، چرا که آن به توضیح اینکه چرا تعداد زیادی از چپ‌ها از گروه‌هایی چون حزب الله و حماس حمایت میکنند، و یا فعالانه مخالفت نمی‌کنند، کمک می‌نماید. تنها چیزی که این سازمان‌ها را «چپ» می‌کند این است که آن‌ها با اسرائیل می‌جنگند، و در مقابل امپریالیسم آمریکا می‌ایستند.

پست-مدرنیست‌ها موضع بهتری نسبت به ضد امپریالیست‌ها در رابطه با تعصب اسلامی نداشته‌اند. بخاطر اورید عذرخواهی میشل فوکو برای خشونت انقلاب ایران: ایران «دارای همان حقیقتی [به معنای فوکویی ان، یعنی وابسته به ساختار قدرت و در یک اپیستمه تاریخی] نیستند که ما هستیم»^{۱۷}. این نسخه از نسبیت فرهنگی تبدیل به یک امر عادی شده است، چنانکه ما با شواهد اذرنفیس، نویسنده کتاب *خواندن لولیتا در تهران*، یک گزارش کامل از تخریب فرهنگی در یک رژیم اسلامی را می‌توانیم ببینیم. اذرنفیس در تبعید، در ایالات متحده طی مصاحبه‌ای در بوستون گفت: «من تا همین اواخر در غرب، مردم - از روی شاید نیتی کاملاً خوب یا از نقطه نظر مترقیانه - به من می‌گفتند، این فرهنگ انهاست... این مانند این است که گفته شود، در فرهنگ ماساچوست، جادوگران را باید سوزاند... جنبه‌هایی از فرهنگ وجود دارند که واقعاً سزاوار سرزنش کردن هستند... ما نباید آن‌ها را قبول کنیم»^{۱۸}. احتمالاً، این افراد دارای حسن نیت و مترقی از طرفداران یک چند فرهنگی رادیکال بودند، که ممکن بود اجازه سوزاندن جادوگران، تا زمانی که در ماساچوست نمی‌بود، را نیز می‌دادند. قوی‌ترین دفاع پست-مدرن از رادیکالیسم اسلامی توسط مایکل هارت و انتونیو نگری صورت می‌گیرد، که معتقدند اسلامگرایی خود یک پروژه پست مدرن است: «پست-مدرنیته بنیادگرایی بایستی در درجه اول از رد مدرنیته به عنوان اسلحه هژمونی اروپایی-امریکایی تشخیص داده شود- و در این رابطه البته بنیادگرایی اسلامی، در واقع یک نمونه است.» و نیز: «از آنجا که انقلاب ایران، رد قدرتمند بازار جهانی است، ما باید آن را به عنوان اولین انقلاب پست-مدرن در نظر بگیریم»^{۱۹}. آیا من بیرحم هستم اگر گوشزد کنم که این روزها چقدر ایرانیان مشتاق بازگشت دوباره به بازار جهانی هستند؟ همه این واکنش‌های چپ به متعصبین اسلامی-شناسایی و تعیین هویت، حمایت، همدلی،

۱۷ نقل قول از کتاب ژانت افاری و کوین ب. اندرسون، فوکو و انقلاب ایران: جنسیت و اغواگری

معذرت‌خواهی، بردباری، و اجتناب-اگر ما به محتوای واقعی ایدئولوژی آن‌ها توجه کنیم، خیلی عجیب به نظر می‌رسند. اپوزیسیون جهادی نسبت به «غرب» بایستی در چپ تکرانی جدی، قبل از هر واکنش دیگری ایجاد کند. بوکوحرام با حمله به مدارس «سبک-غربی» شروع کرد، و گروه‌های اسلامی دیگر حملات مشابه‌ای، خصوصاً به مدارس دخترانه، کرده‌اند. ارزش‌هایی که متعصبان به عنوان «غربی» محکوم می‌کنند و خیلی مورد نزاع هستند عبارتند از: آزادی فردی، دموکراسی، برابری جنسیتی، و کثرت‌گرایی دینی. هیچ شکی نیست که غربی‌ها همیشه مطابق با این ارزش‌ها زندگی نمی‌کنند و اغلب در دفاع از آنان، وقتی که واقعاً به دفاع از آنان نیاز هست، شکست می‌خورند. اما اینها ارزش‌هایی هستند که ریاکاری غربی بخاطرش غرامت می‌دهد-و بعضی از ما غربی‌ها برای حفظ‌اشان مبارزه می‌کنیم. در سال‌های اخیر، گاهی اوقات روسیه و چین ادعای مخالفت هم با امپریالیسم غربی و هم ارزش‌های غربی را دارند، اما این دو کشور بیشتر شبیه قدرت‌های امپریالیستی رقیب هستند تا مخالفین امپریالیسم. در حالی که رهبران آن‌ها هر از گاهی به استدلال ارزشی متوسل می‌شوند (مثلاً وقتی که حاکمان چینی از ایده‌آل کنفوسیوسی «هارمونی» حمایت می‌کنند)، اما به نظر نمی‌رسد که آن‌ها به ارزش‌هایی که اعلام کرده‌اند، قویاً متعهد باشند. اما اسلامگرایان قطعاً متعهد هستند. آن‌ها دارای جاه‌طلبی‌های بزرگ خود هستند، اما این جاه‌طلبی‌ها بسیار امانگرایانه است و جای بسیار کمی برای منافع مادی باقی می‌گذارد. تعصب آن‌ها یک ارزشی است تعصبی با محرکه دینی، و یک چالش واقعی برای ارزش‌ها «غربی» می‌باشد.

اما آزادی فردی، دموکراسی، برابری جنسیتی، و کثرت‌گرایی دینی واقعاً ارزش‌های غربی نیستند؛ آن‌ها ارزش‌های جهانی هستند که برای اولین بار در نسخه‌های قوی و مدرن اروپا و آمریکا ظاهر شدند. این‌ها ارزش‌هایی هستند که تقریباً چه را تعریف می‌کنند، که آن نیز اولین بار در نسخه قوی، مدرن اروپای غربی و آمریکا پدیدار گشت. چه اختراع قرن هجدهم، اختراع روشننگری سکولار است. البته، افرادی وجود داشته‌اند که بطور بالقوه موضع چیگرایانه در همه سنت‌های عمده مذهبی داشته‌اند- صلح‌طلبان، اجتماع‌گرایان، طرفداران محیط زیست اولیه، حامیان فقرا، حتی مردمی که به برابری و یا حتی بهتر به جایگاه برابر همه مومنان (احتمالاً باید بگویم، همه مومنان مرد) در مقابل خدا اعتقاد داشتند. اما هیچ چیزی مانند چه کلاسیک در میان هندوها، یهودیان، بودایی‌ها، مسلمین، یا مسیحیان وجود نداشته است. و ارزش‌های چه همان ارزش‌های «غربی» هستند، و خیلی جدی گرفته می‌شوند. در نتیجه، اپوزیسیون این ارزش‌ها چیزی است که چه واقعاً باید با آن مقابله کند-و قوی‌ترین مخالفت‌ها در لحظه کنونی از جانب رادیکال‌های اسلامی می‌آید. و این درست دلیلی است که

بسیاری از چپ‌ها مایل به مقابله با رادیکال‌های اسلامی هستند.

یک جنبش اصیل در برابر سرکوب و فقری شبیه این باید چکار کند؟ اول از همه، یک جنبش مظلومان، یک بسیج مردان و زنان، قبلاً منفعل، بی بیان و وحشت‌زده، و اکنون قادر به سخن برای خود، و مدافع حقوق انسانی خود بوجود می‌آید. دوم، هدف آن عبارت از آزادی یا بهتر از آن، خود-رهایی افراد مشابه خواهد بود. و نیروهای محرکه آن باید یک چشم‌انداز، بدون شک بخشا شکل گرفته توسط فرهنگ محلی، از جامعه‌ای باشد که اعضای آن، چه مرد و چه زن، آزادتر و برابرتر و حکومت آن پاسخگوتر و مسئول‌تر خواهد بود. این یک توصیف غیر عادی از ارمان‌خواهی چپ نیست. لذا این یک راز است که کسی در جایی بتواند بطور جدی اعتقاد داشته باشد که هر گروه اسلامی متعلق به چپ جهانی، و یا هر نوع چپ دیگری باشد.

چپ چگونه نسبت به این گروه‌های اسلامی باید واکنش نشان دهد، با فرض اینکه، همانطور که من اعتقاد دارم، یک واکنش انتقادی لازم باشد؟ من قصد ندارم که در اینجا واکنش‌های نظامی را مورد توجه قرار دهم. یک بریگارد بین‌المللی از جنگجویان متعصب اسلامی در عراق و سوریه وجود دارد، اما هیچ شانس وجود ندارد که بتوان یک بریگارد بین‌المللی از جنگجویان چپ‌گرا را به خدمت گرفت، بنابراین هیچ معنی ندارد که راجع به اینکه آن‌ها را کجا می‌توان فرستاد، فکر کرد. چپ‌گرایان باید از اقدام‌های نظامی، بویژه زمانی که هدفشان جلوگیری از کشتار کفار و دگراندیشان باشد، حمایت کنند (هر چند که بسیاری نخواهند کرد). پس از آن، من بیشتر متمایل به در نظر گرفتن سیاستی متمرکز بر مهار اسلامگرایی هستم تا اینکه یک جنگ (یا یک سری جنگ) برای نابودی آن. این تبی خواهد بود که بایستی خودش سوختش تمام شود. اما در این دیدگاه یک مشکل اساسی وجود دارد: بسیاری از مردم در آن سوخته خواهند شد، و چپی که آن را نادیده می‌گیرد، در معرض رنج اخلاقی قرار خواهد گرفت. چگونه به کسانی که هدف نیروهای اسلامگرا قرار دارند، بایستی کمک نمود، این سؤالی است که بایستی به آن دوباره و باز هم دوباره رسیدگی کرد. اما ما باید با جنگ ایدئولوژیک شروع نمایم. در این جنگ، ما ابتدا نیاز داریم تا بین تعصب اسلامی و اسلام تمایز قائل شویم. من شک دارم که بخاطر چنین تمایزی، هیچ اعتباری دریافت کنیم. نویسندگانی چون پاول برمن و مردیت تکس این تمایز را با دقت فراوان در هر آنچه که بر علیه اسلامگرایی نوشته‌اند در نظر گرفته‌اند و انتقادات آن‌ها

اغلب بدان ختم شده است که نسبت به آن انتقادات بی توجهی می‌شود. به احتمال زیاد دقت و تمایز هیچ‌کس دیگری نیز در نظر گرفته نخواهد شد، اما چنین تمایزی باید صورت بگیرد. ما باید بویژه بر تفاوت بین نوشته‌های متعصبانی مانند حسن‌البناء و سید قطب در مصر و یا مولانا مودودی در هند و آثار فلاسفه بزرگ خردگرا گذشته اسلام و اصلاح‌طلبان لیبرال زمان‌های اخیر تأکید کنیم. ما باید این را دقیقاً به همان شیوه که بین مبلغان و موعظه‌گران جنگ‌های صلیبی مسیحی و الهیات اسکولاستیکی تفاوت قائل می‌شویم، انجام دهیم.

ما همچنین باید با مسلمانان، و نیز مسلمانان فراموش شده، مخالفین متعصبین همکاری نمائیم - و به آن‌ها حمایتی را که خودشان خواهانند، در اختیارشان قرار دهیم. بسیاری از این ضد-متعصبان وجود دارند، و برخی مانند ایان هیرزی علی، از جناح چپ شروع کردند و سپس به سمت راست رفتند، بخشا بخاطر آنکه آن‌ها دوستان چپ‌گرای کمی داشتند. پل برمن نقد مایوس‌کننده‌ای از رفتار با هیرسی علی توسط روشنفکران پیشرو لیبرال/چپ نوشته است^{۲۰}، و کاتا پولیت، با نوشتن در نشریه نیشن، با شجاعت می‌پرسد، «ما چه‌ها و فمنیست‌ها نیاز داریم کمی بیشتر با خود-انتقادی در مورد این موضوع فکر کنیم که چگونه ای.ای.آی [انستیتوی اینتر پرایز امریکا، اندیشکده یا اتاق فکر نئوکنسرواتیو]... موفق به پیروزی در این جنگ صلیبی جسورانه و پیچیده برای حقوق زنان شد.»

ما نیازی به تقلید از خشم شدید هیرزی علی نداریم، که از یک اسلام‌گرا به خود اسلام می‌رسد و از تجاربی مشتق شده است که ما با هیچکدام از آن‌ها سر و کار نداشته‌ایم. اما ما می‌توانیم تا حد زیادی از مطالعه خط سیر وی که در آن، ترس چپ از متهم شدن به اسلام‌هراسی، نقش بزرگی را بازی کرد، بهره ببریم. عدم تمایل غربی در میان چپ برای خوش‌امد گفتن به ظهور اته‌ایست‌هایی که از جهان اسلام می‌آیند، نسبت به اته‌ایست‌هایی که مثلاً از جهان مسیحیت می‌آیند، وجود دارد.

دوم، ما باید اذعان کنیم، تئوری علمی (ان نیز یک تئوری چپ است) که پیروزی اجتناب‌ناپذیر علم و سکولاریسم را پیش‌بینی می‌کرد، درست نبود - حداقل، افق زمانی آن درست نیست. چپ‌گرایان بایستی دریابند که چگونه از دولت سکولار در این عصر «پست-سکولار» دفاع کنند و چگونه به دفاع از برابری و دموکراسی در برابر استدلال‌های مذهبی برای سلسله مراتب و حکومت دینی بپردازند. امروز جاذبه دکتترین و عمل مذهبی واضح است، و ما به درک آن نیاز داریم، اگر ما بر انیم مردم را متقاعد نمائیم که تعصب مذهبی وحشتناک و غیر جذاب است.

سوم، ما باید قدرت متعصبان و میزان برد سیاسی آن‌ها را درک کنیم. ما باید بوضوح از متعصبین به عنوان دشمنانمان یاد کنیم و خود را متعهد به مبارزه فکری بر علیه آنان نمایم - یعنی، یک کمپین دفاع از آزادی، دموکراسی، برابری، و کثرت‌گرایی. من معتقد نیستم که چپ‌گرایان باید به «برخورد تمدن‌ها»ی معروفه پیوندند. همه تمدن‌های بزرگ مذهبی این ظرفیت، و احتمالاً ظرفیت مساوی، تولید تعصبات خشونت‌آمیز و قديسين صلح‌طلب - و نیز چیزهای بینابینی - را دارند. بنابراین ما نباید در مورد مبارزه با اسلام‌گرایان در ترم‌های تمدنی بلکه بیشتر ایدئولوژیکی فکر کنیم. مسلمانان مؤمن زیادی وجود دارند که از ارزش‌های جهانشمول «غربی» و چپ پشتیبانی می‌کنند، و بدنبال آن‌ها در آثار اسلامی هستند، درست مانند چپ‌گرایان مذهبی دیگری که بدنبال آن‌ها در آثار مسیحی، هندو و یهودی هستند تا منابع الترناتیوی برای تقویت این ارزش‌ها بیابند.

سازمان زنان تحت قوانین مسلمانان (WLUM)، که در بسیاری از کشورهای با اکثریت مسلمان فعالیت می‌کنند، بطور موثری مشغول چنین کنکاشی بویژه در رابطه با برابری جنسیتی هستند. این زنان دوستان ما هستند، و بعضی از آن‌ها قدرت و صلابت قابل ملاحظه‌ای در محیط‌های اغلب خصمانه از خود نشان داده‌اند؛ آن‌ها سزاوار پشتیبانی بیشتری نسبت به آنچه که آنان تاکنون از سوی چپ کسب کرده‌اند، هستند. به بیانیه زیر که از سوی سازمان زنان تحت قوانین مسلمانان (WLUM) در کنکاشگاه جهانی اجتماعی در پورتو الگره در سال ۲۰۰۵ منتشر شد، دقت کنید:

ترور بنیادگرا به هیچ وجه، ابزار فقرا بر علیه ثروتمندان، جهان سوم بر علیه غرب، مردم بر علیه سرمایه‌داری نیست. این یک واکنش مشروعی نیست که بتواند توسط نیروهای پیشرو جهان پشتیبانی شود. هدف اصلی آن اپوزیسیون دموکراتیک داخلی برای پروژه مذهبی آن... در جهت کنترل همه جنبه‌های جامعه به نام دین است... هنگامی که بنیادگرایان به قدرت می‌رسند، آن‌ها مردم را خاموش خواهند کرد؛ آنها دگراندیشان را بطور فیزیکی حذف خواهند نمود و آن‌ها زنان را «در جای خود» در بند می‌نمایند، و ما از تجربه می‌دانیم که به گت بند ختم خواهد شد.^{۱۱}

این شبیه یک خرده‌گیری از «جهادگرایی احمق‌ها»ی هالیدی است، و من شرط می‌بندم که آدم‌های

۲۱ به نقل از مردانگی تکس، اتصال دوگانه: حق مسلمان، چپ انگلیسی-آمریکایی، و حقوق بشر

نادانی هم در کنکاشگاه اجتماعی جهان نیز وجود داشتند که سازمان زنان تحت قوانین مسلمانی را به اسلام‌هراسی متهم می‌نمودند. چه سکولار نسبت به بعضی از اشکال افراط‌گرایی مذهبی با خصومت مناسب واکنش نشان می‌دهد، اما پاسخ آن به افراط‌گرایی اسلامی ضعیف بوده است. اجازه دهید برای آخرین بار سؤال نمایم: چرا این چنین است؟ ترس از اسلام‌هراسی دلیل اول آن است، و من مجموعه دیگری از دلایل اضافی و مربوط را مطرح کرده‌ام: زیرا اسلام‌گرایان مخالف غرب هستند، و اینکه ما باید به روش‌هایی که «آن‌ها» در انجام کارهایشان پیش می‌گیرند (بدون توجه به آنکه چه می‌کنند)، احترام بگذاریم. احتمالاً دلایل دیگری وجود دارد. این مسأله بایستی برای چپ‌گرایان، در هر کجا که زندگی کنند، اهمیت حیاتی داشته باشد، اما تاکنون به آن توجه درخور نشده است. شماری از فمینیست‌های سکولار در ایالات متحده و بریتانیا علیه زن‌ستیزی مذهبی - از جمله ترس غیر منطقی اسلام‌گرایان از زنان بسیج شده‌اند: مثلاً نگاه کنید به وب سایت مرکزی برای فضای سکولار. نشریه چپ‌گرا و وب سایت Reset نیز در بردارنده مباحث هوشمندانه، آموزنده و مهمی در مورد جهان اسلام می‌باشد. اینجا صداهایی وجود دارند که باید بقیه چه بدان گوش فرا دهد و ببینند.

همانطور که من تاکنون اذعان کرده‌ام، هیچ شانسی برای بریگارد‌های بین‌المللی مبارزان چپ که بخواهند به هیچکدام از جنگ‌های جاری ملحق شوند، وجود ندارد. دوستان و همسایه‌های من امروز آماده نام نویسی نیستند؛ بسیاری از آنان خطرات ناشی از تعصب اسلامی را اذعان نخواهند کرد. اما خطر وجود دارد و چه سکولار نیاز به مدافع دارد. لذا، این منم. یک نویسنده، و نه یک جنگجو، و مفیدترین کاری که می‌توانم انجام دهم، پیوستن به جنگ ایدئولوژیک است. من می‌توانم از رفقای زیادی در بسیاری از ملل تقاضا کنم، اما تاکنون در هیچ کجا به اندازه کافی از آنان وجود ندارد. بریگارد‌های بین‌المللی روشنفکران چه هنوز در انتظار شکل گرفتن به سر می‌برد.

مایکل والزر، ویرایشگر بازنشسته دیسنت است.

پاسخ اندرو مارچ و نیز جوابیه مایکل والزر به آن بزودی در همین جا منتشر می‌شود

برگرفته از نشریه دیسنت، زمستان ۲۰۱۵

ما در مقاله قبلی نظرات مایکل والزر پیرامون اسلام‌گرایی و چپ را منتشر کردیم. برای مطالعه مقاله اصلی مایکل والزر به اینجا مراجعه کنید: [اسلام‌گرایی و چپ](#). در مقاله زیر اندرو مارچ به نظرات والزر پاسخ می‌دهد. اندرو افه مارچ، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه ییل است. او نویسنده کتاب اسلام و شهروندی لیبرال: در جستجوی همپوشانی اجماع (۲۰۰۹) است. و مقالات متعددی پیرامون اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام نگاشته است.

توجه: واژه انگلیسی Islamophobia را هم اسلام‌ستیزی و هم اسلام‌هراسی ترجمه کرده‌اند. در اینجا، از واژه اسلام‌هراسی استفاده می‌شود.

پاسخ اندرو مارچ به «اسلام‌گرایی و چپ»

نوشته: اندرو مارچ

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۵۰۱۵

مایکل والزر به چند نسل از تنوریسین‌های سیاسی، در مورد اهمیت تعلق و رابطه در قضاوت سیاسی آموزش داده است. اگر چه در این مقاله او مشتاق به تأکید بر این نکته است که «ازادی فکری، دموکراسی، برابری جنسیتی، و کثرت‌گرایی دینی واقعاً ارزش‌های غربی نیستند؛ آن‌ها ارزش‌های جهانشمول هستند»، ویژگی متمایز تنوری سیاسی والزر، بی‌اعتمادی او به انگیزه سیاسی مجرد و تجلیل وی از مبارزات سیاسی است که جامعه را از درون متحول می‌سازد. برای والزر، معلم اخلاق همیشه پیامبری بوده که با مردم خود، نه راجع به بهترین چیزی که آنان ظرفیتش را به عنوان موجوداتی خردمند دارند، بلکه بهترین چیزی که آنان خودشان در حال حاضر بدان متعهد گشته‌اند، صحبت می‌کند.

از جهتی، «اسلام‌گرایی و چپ» را می‌توان به عنوان تمرینی در این طرز استدلال سیاسی خواند. ما می‌توانیم در خود والزر صدای منتقد نگران و ناامید را بشنویم. روی سخن او به سمت هوچی‌گران فاکس نیوز یا حتی بیشتر تدارک‌چیان جنگ نژادپرستی ضد مسلمانی نیست. بلکه روی سخنش با طایفه‌ای است که او هنوز از آن خود می‌داند - چپ جهانی. اما بیگانگی وی از این طایفه بسیار قابل لمس‌تر است تا اتصالش. والزر چپ را مخاطب قرار می‌دهد، اما نه شریک نگرانی‌های چپ است و نه با ریتم اخلاقی و نه احساسی آن حرکت می‌کند.

در اینجا دو جنبه از مقاله والزر در خور توجه است. اول، بنظر نمی‌رسد که والزر با قضاوت بخصوصی که توسط گروه خاصی از چپ اتخاذ شده است مخالف باشد. او چنین نمی‌پندارد که در تلاش آن‌ها برای موازنه بین منتهی‌الیه‌های مختلف - حمایت از برابری و مخالفت با امپریالیسم - بعضی از چپ‌ها واقعا در ارزیابی کافی یکی از آن‌ها ناموفق بوده‌اند. او معتقد است که آن‌ها (ما) با خود - فریبی عمل می‌کنیم - حداقل آن «چپ‌گرایایی که بیشتر نگران اجتناب از اتهامات اسلام‌هراسی هستند تا محکوم کردن تعصب اسلام‌گرایان». او معتقد نیست که چپ‌گرایان واقعاً نسبت به اسلام‌گرایان سمپاتی دارند؛ او فقط

اینطور فکر می‌کند زیرا آن‌ها نمی‌توانند دلیل مناسبی برای صحبت نکردن راجع به تهدید اسلام‌گرایان به شکلی که او صحبت می‌کند، داشته باشند، آن‌ها باید دارای انگیزه دیگری برای این کار باشند. دوم، والزر چپ‌ها را متهم به این می‌کند که چنان ترسی از جلوه شدن بصورت اسلام‌هراس دارند که «انها برای توضیح حوادث جاری جهان دچار مشکل هستند»، اما تجزیه و تحلیل خود وی از حوادث جاری جهان، هم ضعیف و هم متناقض است. از سویی، او معتقد است که چپ‌گرایان نمی‌توانند احیای دین را با برداشتن خود جدی بگیرند (از آنجا که «چپ همواره در تشخیص قدرت دین دچار مشکل بوده است») و بنابراین نمی‌توانند اسلام‌گرایی را به عنوان بازگشت دشمن سنتی چپ ببینند. اما از طرف دیگر، او می‌خواهد ما را مطمئن سازد که ما نباید هراسی از «مذهب» («خودِ اسلام») بلکه از ایدئولوژی منحرف بنا، قطب، و مودودی ترس داشته باشیم. بعلاوه در حالی که او مدعی است قدرت مذهب را نسبت به دیگر چپ‌گرایان جدی‌تر می‌گیرد، تنها پیشنهاد سیاسی او «تعیین چگونگی دفاع از حکومت سکولار در عصر چپست-سکولار» می‌باشد.

مشکل‌تر اینکه، وی نه تنها در ارائه یک تجزیه و تحلیل غیر تکراری در مورد رشد اسلام‌گرایی ناموفق است-چیزی بیش از «اسلام رادیکال بازگشت ستیزه‌جویی مذهبی است»-بلکه هدف مقاله وی عملاً آن تحلیل را ناممکن می‌سازد. والزر برای ارائه یک تحلیل تاریخی، سیاسی از رشد اسلام‌گرایی رادیکال در کشورهای ویژه و دوران‌های خاصی، بطور تلویحی، مجبور به ارائه دلایل و توضیحات دیگری بجز خطر اخلاقی خودِ اسلام‌گرایی می‌شد، و این می‌توانست بیشتر پوزشی برای اسلام‌گرایی محسوب گردد. اما پاسخ چپ به ظهور اسلام‌گرایی جهانی چگونه می‌تواند باشد، آیا مثلاً اینکه مطالعه استعمارگری، امپریالیسم، و سرمایه‌داری جهانی (کلماتی که در مقاله والزر فقط به عنوان شواهدی از شکست‌های آنالیز دیگران مطرح می‌شوند) باید فقط کوچکترین نقش را در توضیح آنچه که در جهان می‌گذرد داشته باشند؟ آیا این واقعاً مفید است که راجع به نگرش «چپ» نسبت به اسلام‌گرایی بطور کلی صحبت شود، بدون آنکه بحث‌های مشخص چپ در مورد سوریه، ترکیه، تونس، یا ایران در نظر گرفته شوند؟ این هیچ کمکی نیست، وقتی برای هزارمین بار از ما تقاضا می‌شود که از آسیب‌های اخلاقی یک گروه از نویسندگان در غرب دچار هراس شویم، تا اینکه تمرکز را بر مبارزات خاص عدالت‌جویانه در جهان قرار دهیم.

بحث کردن با کسی که معتقد است قضاوت‌های شما، تلاش‌های فکری‌تان، و مبارزات اخلاقی شما همه

نوعی خود-فریبی است، چرا که شما دچار ترس غیر منطقی خوردن برچسب اسلام‌هراسی هستید- کسی که فرض می‌کند شما از هر نیرویی، هر چقدر مشمئزکننده باشد، تا جائیکه آن بر علیه امپریالیسم غربی می‌جنگد، حمایت خواهید نمود- بسیار مشکل است. من متوجه هستم که تشخیص اینکه چرا دیگران اشتباه کرده‌اند اسان‌تر است تا اینکه آن‌ها را متقاعد نمود که چطور اشتباه کرده‌اند. اما این، بجای آنکه عادت نقد و یا عادت فکر کردن باشد، منطق پلیمیک والزر است. در واقع، والزر کاملاً مشخص می‌کند که مقاله وی تلاشی برای سنجیدن کامل یک مشکل سخت با همفکرانش در جناح چپ-چگونه می‌توان به همبستگی جهانی در قرن بیست و یکم رسید؟-نیست، بلکه اظهار تمایل برای «پیوستن به مبارزه ایدئولوژیک است».

بدتر، اتهام اینکه هیچ‌کس به اندازه کافی محکوم نمی‌کند، اشکارا فریبکارانه است. مانند تقاضا از مسلمانان-در نهایت!-برای محکوم کردن تروریسم، برای یهودیان آمریکایی برای محکوم کردن شهرک‌های یهودی، و یا رهبران سیاه‌پوست برای ابراز انزجار از خشم داخل شهری، مقاله والزر نیز از هر دو تمایل تأیید و انتخاب رنج می‌برد. او سرخورده از برخورد با برخی از پیگیریان است (بنظر می‌رسد، بیشتر در اینترنت) که حرف‌های درست را در وقت مناسبی نمی‌زنند، و سپس از این امر چنین استنتاج می‌کند که بطور کلی چپ در برخورد با اسلامگرایی مشکل دارد. اما چند استثنا، برای فرض اولیه لازم است تا اینکه آن فرض زیر علامت سؤال برود؟ مسأله این است که هرگز هیچ‌حدی از شواهد متناقض کافی نخواهد بود. آن کسی که حرکت اول را انجام داده است همیشه می‌تواند جواب دهد، «خب، البته همیشه استثنا وجود دارد، اما من هنوز به اندازه کافی رفقایی را ندیده‌ام که اعلام کرده باشند متعصبین اسلامی دشمنان اصلی ما هستند.» این پاسخ همانقدر فریبکاری است که به طرز ناامیدکننده‌ای کوه نظران. ما دعوت به همان داستان‌های قدیمی از همان ادم‌هایی می‌شویم که چیزهایی را می‌گویند که بایستی مایه شرمشان باشد، اما -واقعا- چند بار ما می‌توانیم راجع به ادوارد سعید، پاول برمن، و آیان هیرسی علی صحت کنیم تا اینکه ما احمق بنظر برسیم؟

برای ما خیلی صادقانه‌تر جلوه می‌کند که اعلام کنیم مسأله این نیست که عده‌ای چپگرا متهم به «مهاشات» با اسلامگرایان هستند بلکه ما یک اختلاف کمتر سیاه-و-سفید پیرامون قضاوت سیاسی در زمینه خاصی داریم. براحتی نمی‌توان مشکل را در عمل حل نمود اما از نظر فکری کاملاً سراسر است: ما چگونه می‌بایستی موازنه انتقاد از شیوه‌های اسلامگرایان را، با نگرانی از همنوازی با اهریمن‌نمایی هرچه گسترده‌تر مسلمانان از طرف جناح راست برقرار سازیم؟ اما حتی این سؤال از سؤال وسیع‌تر، چگونه اسلامگرایی به عنوان یک چالش برای سیاست چپ در قرن بیست و یکم

ارزیابی می‌شود، مشتق می‌گردد. من به جای بر شمردن همه مواردی که چپ‌ها نجابت اخلاقی خود را در محکوم کردن اسلام‌گرایان به اثبات رسانیده‌اند، می‌خواهم در مورد اینکه ما چگونه می‌توانیم اسلام‌گرایی به عنوان یک مشکل فکری و اخلاقی برای چپ را در نظر بگیریم، بحث کنم.

1

بعد اول، ملاحظه روشی است که اسلام‌گرایی اصولِ پسا-روشنگری چپ را به چالش کشیده و می‌تواند باعث تجدید نظر لیبرال‌های چپ در مورد تعهدات اصلی‌اشان گشته باشد. در اینجا مدل، نقد مارکس از حقوق بورژوازی در جزوه «در باره مساله یهود» است، که متن اصلی برای همه شک و تردیدهای چپ بعد از آن در مورد حقوق رسمی، برابری حقوقی، و آزادی منفی فردی می‌باشد. البته برداشتهای ملایم و سختگیرانه آن وجود دارند. برداشت سختگیرانه حقوق و دموکراسی پارلمانی را خیلی ساده به عنوان داستان‌های بورژوازی رد می‌کند که بیشتر سد راه برابری است تا اینکه جاده صاف کن آن باشد. برداشت ملایم‌تر آن، بیشتر به ما در مورد خطر در نظر گرفتن دستاوردهای حقوقی، دموکراسی پارلمانی، و آزادی منفی به عنوان پیروزی نهایی به جای یک گام ضروری اولیه بسوی اشکال عمیق‌تر آزادی و همبستگی هشدار می‌دهد.

آیا چیزی شبیه این بین چپ و اسلام‌گرایان در حال وقوع است؟ من هیچ چپ متعهدی را ندیده‌ام که نسبت به ارزش آزادی مذهبی، برابری جنسی و عدالت اجتماعی صرفاً به خاطر آنکه اسلام‌گرایان آن‌ها را از زاویه دید مذهبی مورد سؤال داده‌اند، تغییر موضع داده باشد. هیچ‌کس واقعاً تردیدی ندارد که زنان ایرانی باید برای برداشتن حجاب آزاد باشند یا اینکه ختنه زنان عمل شنیعی است. هیچ‌کس عقیده ندارد که یزیدیان و بهائیان باید مورد آزار و اذیت یا کشتار شوند.

این درست است که برخی جهانشمول بودن بعضی از اشکال آزادی زنان را، پس از شنیدن دیدگاه‌های زنان مومن، محجبه مسلمان، زیر سؤال برده‌اند. اما اینجا نیش انتقاد کاملاً لیبرالی است: آن بر اساس آزادی، استقلال و خود-نماینده‌گی زنان مورد بحث است - و نه (آن طور که مؤمنین خودشان ادعا می‌کنند) بر پایه اصول مستقل مذهبی - که تضاد شدید بین آزادی و دین را مورد سؤال قرار می‌دهد. این نیز واقعیت دارد که عده‌ای در جناح چپ در مورد عملی بودن مفاهیم سخت سکولاریستی اروپایی در کشورهای اسلامی اظهار شک و تردید نموده‌اند. اما اینجا انگیزه آن

دموکراتیک است: آن بر پایه آزادی، استقلال، و خود-نماینده‌گی مردمان مورد بحث است که جهانشمولی یکی از اشکال سکولاریسم مورد سؤال قرار می‌گیرد.

در واقع، این طرز فکر کردن پیرامون سیاست در کشورهای اسلامی، بی‌پرده در تئوری سیاسی والزر وجود دارد: جوامع سیاسی مسئول توسعه اصول، اعمال، و تعهدات خود در مبارزه داخلی هستند، و آنها فقط مکان قابل تعویضی برای اعمال عدالت افضل، یک تجسم اولیه از عدالت محسوب نمی‌شوند. بسیاری از چپگرایان، وفادار به این روحیه، درمی‌یابند که پیشرفت عدالت اجتماعی باید از طریق مبارزات محلی موجود رشد نماید. آدم می‌تواند امیدوار باشد که والزر خودش این طرز اجرای تحلیل سیاسی وابسته بقراین را ارجمندی کند، تا اینکه صرفاً بدنبال ستایش گروه کوچک «سکولاریست‌های خوب» باشد.

2

در حالی که والزر، شکاف بین چپ، بین آن‌هایی که به اصول چپ وفادارند و آن‌هایی که نیستند، را مطرح می‌کند، من پیشنهاد می‌کنم که در واقع اختلاف نظر حول بعد دوم تفکر سیاسی است. این بعد بر پایه قضاوت ما پیرامون این است که به کدام وحشت و بی‌عدالتی در جهان بایستی اولویت داده شود. والزر معتقد است که اولویت باید به وحشت ناشی از اسلامگرایی داده شود. اما به احتمال زیاد، یک فرد چپگرا که مقاله والزر را می‌خواند اینگونه پاسخ می‌دهد، «من خبر نداشتم که انتقاد از اسلامگرایی چیزی است که درست در این مقطع زمانی در جهان کم باشد. آیا قدرتمداران - در واشینگتن، مسکو، قاهره - واقعاً منتظر فشار چپ هستند تا نهایتاً اقدامی در مورد اسلامگرایان انجام دهند؟» من به سهم خود شک دارم که مورخان آینده وقتی به عقب به دوره بین ۲۰۱۱ و ۲۰۱۴ نگاه می‌کنند، آن را به خاطر فرهنگ مماشات‌گرایانه، عذرخواهانه، و معذرت‌جویانه نسبت به تروریسم اسلامی بیاد آورند.

جنگ علیه خشونت اسلامگرایی خودش را ابقا می‌کند. کمی گیج‌کننده است که در برابر این خشونت عظیم دولتی بر علیه اسلامگرایان بخوانیم که اولویت ما در جناح چپ لیبرال باید «نام بردن از متعصبین به عنوان دشمنان ما باشد.» در عوض، آیا نباید واکنش چپ ارائه‌الترناتیوهای بیشتر

امیدوارکننده، الهام‌بخش، و ستودنی نسبت به جنگ جاری باشد؟ معنی چپ چیست اگر ما نتوانیم چنین کاری کنیم؟

مسئله، این گزینه‌ها نایاب هستند. و به هیچ وجه واضح نیست کسانی که برای عدالت، برابری، و دموکراسی در کشورهای مسلمان (و دیگر کشورهای پسااستعماری) تلاش می‌کنند، خواهان کمک غربی‌ها در تدارکاتشان باشند. در عوض، آنان به کمک ما در مهار دخالت قدرت غربی قطعاً غیر-چپگرا در کشورهایشان نیاز دارند. والزر نیز درست به اندازه دیگر چپگرایان از این موضوع آگاه است. من متوسل به تعصبات و احساسات نخواهم شد که حسن نیت او را در مذمت امپریالیسم مورد سؤال قرار دهم. من اعتقاد دارم که او آن را محکوم می‌کند. اما این سؤال را خواهم کرد: آیا کسانی مثل ما که در غرب زندگی می‌کنیم، رأی می‌دهیم، و در غرب مالیات می‌پردازیم، تصمیم گرفته‌ایم که مهم‌ترین چیزی که ما می‌توانیم انجام دهیم، تمرکز روی جنایات جاری خودمان و تأثیرات خطرناک آن در خارج است، ما چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که این قضاوت غلط است؟ آیا این انتخاب خوبی منعکس‌کننده سنت انتقادی چپ - که ترس و وحشت از جنایات ما را کور نکند - نیست؟ و علاوه بر این، آیا این منعکس‌کننده بالاترین آرمان تئوری سیاسی والزری - مبارزه در درون جامعه خود در جهت دستیابی به عالی‌ترین آرمان‌های اخلاقی - نیست؟

در حال حاضر، دستگاه‌های نظامی، سیاسی، و رسانه‌ای با همیاری یکدیگر، کارشان را برای تبدیل اسلامگرایان به دشمنان - و اجساد - به خوبی انجام می‌دهند. من در عوض تأکید می‌کنم که ما باید به این واقعیت افتخار کنیم که یک بخش از حوزه عمومی غرب مصمم است این موضوع را مورد سؤال قرار دهد.

بعد سوم، بعد اشمیتی [کارل اشمیت] است: چه کسی دشمن من است؟ والزر در این معنا در مقاله خود به طرز گستاخانه‌ای، «سیاسی» است. او می‌گوید «ما باید به وضوح از متعصبین به عنوان دشمنان خود نام ببریم و خود را متعهد به مبارزه فکری با آن‌ها نماییم.» این به نظر من کمی قهرمانی کاذب است. من می‌دانم که نوشتن در باره موضع گرفتن بر علیه قتل مرتدان، مثله کردن اندام تناسلی، و

ربودن دختران مدرسه‌ای رضایت‌بخش است. اما چه کسی شک دارد که ما بر علیه این‌ها نیستیم؟ چه نوع شجاعت اخلاقی لازم است که ما این حرف‌ها را در غرب بزنیم؟ و ما از چه جنگ‌هایی اجتناب می‌کنیم اگر این تنها جنگی است که ارزش مبارزه دارد؟ آنچه که در نهایت آشکار می‌گردد این است که، والزر نه فقط در مورد آن صحبتی نمی‌کند، بلکه علاقه زیادی، به سیاست در جهان واقعی مسلمین ندارد. این چپگرایان در کشورهای مسلمان نیستند که در مقابله با اسلامگرایی شکست می‌خورند و این مبارزه آن‌ها نیست که او واقعاً بدان اهمیت می‌دهد (علیرغم رجوع وی به گروه زنان تحت قوانین مسلمانی). این یک سؤال تنگ‌نظرانه است که چه کسی هیرسی علی را به گرمی پذیرفت و یا نپذیرفت، چه کسی یادداشت‌های درست در وبلاگ نوشت و یا داخواسته‌های مناسبی را امضا کرد. با وجود همه تلاش‌هایم، نمی‌توانم راجع به این موضوع برانگیخته نشوم.

چه اتفاقی می‌افتد اگر ما عزت نفس خود را به کنار نهاده و سؤالات سخت سیاسی در مورد اینکه برای پیشروی اهداف سیاسی چپ لیبرال در جهان امروز به چه نیاز داریم (سؤال را در پرانتز قرار می‌دهم برای ما در آن سوی شمال در مورد اینکه برای پیشبرد آن اهداف از مراکش تا اندونزی بیاندیشیم، چقدر برای ما ارزش دارد)؟ فقط چهار سال قبل ما می‌گفتیم بایستی امید خود را بر موج ایجاد دموکراسی که از تونس، قاهره، و دمشق صادر می‌شد، بنهیم. هیچ‌کس نمی‌گوید که هم اکنون سوریه و عراق در حال سوختن هستند، مصر در یک پانتومیم سبک دهه ۱۹۹۰ بسر می‌برد، و تندروهای ایرانی بیش از هر زمان دیگری کنترل اوضاع را در دست دارند. (حتی تونس، در زمان نوشتن، به نظر می‌رسد که ازادانه رأی به ضد انقلاب می‌دهد.) در نتیجه آیا ما امید خود را دوباره بر پروژه گسترش حقوق بشر از طریق دستگاه‌های حقوقی بین‌المللی همراه با پشتیبانی از سازمان‌های غیر دولتی محلی قرار می‌دهیم؟ من جنبش بین‌المللی حقوق بشر را تحقیر نمی‌کنم، انطور که امروز عده‌ای از چپ‌ها می‌کنند (و والزر در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ می‌تواند کرده باشد). اما من انتظار ظهور پیروزی‌های بسیاری در آینده نزدیک در کشورهای مسلمان را ندارم.

من پاسخ بهتری برای این سؤال ندارم - اما والزر هم ندارد. من انتظار ندارم که او از چشم‌انداز یک خیزش جهانی از طرف توده انبوه حذف شده که توسط کسانی چون ژیزک، بادویو، هارت و نگری عنوان می‌شود، پشتیبانی نماید. در بسیاری از کشورهای مسلمان، دست یازیدن به چنین قیامی بیشتر شکل جهادگرایی بین‌المللی بخود می‌گیرد تا اینکه انقلابی مساوات طلبانه. اما من فکر می‌کنم این صادقانه است که گفته شود ناامیدی والزر نسبت به چپگرایانی که نمی‌خواهند فقط جنگ فکری با

متعصبین اسلامی را اعلام نمایند، علامت بسیاری از چیزهایی است که هیچ ربطی به جبن اخلاقی آن چپ‌گرایان ندارد.

این علامت فقدان داشتن جواب و فقدان قدرت است. من نمی‌دانم چگونه می‌توان از گرم شدن زمین جلوگیری نمود؛ من نمی‌دانم چگونه می‌توان روند گسترش نابرابری و الیگارش‌ی جهانی را معکوس نمود؛ من نمی‌دانم آیا من باید امیدم برای پیشرفت در قرن بیست و یکم را بر مبارزات مترقیانه در درون دولت‌های ملی قرار دهم یا بر نوعی انقلاب دگرگون‌کننده؛ من نمی‌دانم که انقلاب تکنولوژیکی معاصر خوب است یا بد. در مقابل این، والزر به ما کم و بیش این را ارائه می‌دهد: «اما من می‌دانم که من از اسلام‌گرایان متنفرم و ابایی از استفاده قلمم بر علیه آنان ندارم.»

همیشه اسان‌تر این است که بر جرائمی که دیگران بر علیه تو مرتکب می‌شوند تمرکز کنی تا اینکه بر آنچه که خودت مرتکب می‌شوی، یا اینکه تشویق به انجامش می‌کنی. همیشه اسان‌تر این است که غرابت اخلاقی دیگران، و نیات خوب خود را بزرگ جلوه دهی. عدم سقوط به خودشیفتگی اخلاقی ناسیونالیستی و خود دوستی قومی نیاز به تلاش‌های عظیمی دارد، اما دستاورد ارزشمندی است. این کار سختی است که بی‌رحمانه احساسات عاطفی خود از انزجار را، در دادگاه دیدگاه تاریخی قرار دهی. اما من باور دارم که این میل، بهترین سنت سیاست چپ و لیبرال است که چپ‌گرایان را در قضاوتشان از اسلام‌گرایان متأثر می‌کند - نه نسبی‌گرایی اخلاقی و وحشت ترسو از اتهام اسلام‌هراسی.

و بله، من از گردن‌زدن‌ها، اعدام‌های دسته‌جمعی، فروش دختران یزیدی به برده‌دارن منزجر هستم، و من عمیقاً امیدوارم که دولت اسلامی و همدستانشان شکست بخورند؛ اما من همچنین از استفاده دولت خود از اورانیوم رقیق شده در عراق، شکنجه گسترده بازداشت‌شدگان، و استقرار یک دستگاه کنترل غیر مسئول نیز متنفر هستم. این غیر انسانی است که خودسرانه در جای خود نشسته و نظاره‌گر مرگ در هر دو سو باشی، مثل اینکه جهادیون مجوز کشتن همان اندازه از افرادی را بر روی زمین داشته باشند، که ما از طریق هوا کشته‌ایم، اما همان‌طور که والزر می‌نویسد، «تشخیص اینکه بزرگترین خطرات کجا قرار دارند، سخت نیست». اما این حداقل چیزی است که ما از خودمان می‌توانیم انتظار داشته باشیم که بخاطر سپاریم اگر فردی در ایالات متحده زندگی می‌کند، آنگاه احتمالاً باید

بسیار وحشت از اعمال خشونت بنام خودش داشته باشد تا اینکه بر علیه‌اش. برای هر شخص جدی، پشتیبانی از برابری جهانی و مخالفت با خشونت امپریالیستی غربی نباید از نظر فکری به معنی داشتن چند توپ در هوا باشد. والزر ممکن است حق داشته باشد که برای عده‌ای در چپ موازنه این امر سخت باشد، و از آزادی و برابری فقط برای اینکه وزارت خارجه از آن‌ها این را می‌طلبد، پشتیبانی می‌کنند. اما از آنجا که من مایکل والزر را فقط معلم خود تلقی نمی‌کنم، بلکه همچنین متحد خود می‌شمرم، من دوست دارم که او همانقدر نگران خشونت امپریالیستی و واقعیت موجود جوامع اسلامی باشد، که نگران متعصبین اسلامی است.

. اندرو اف مارچ، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه ییل است. او نویسنده کتاب اسلام و شهروندی لیبرال: در جستجوی همپوشانی اجماع (۲۰۰۹) است، و مقالات متعددی پیرامون اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام نگاشته است.

مایکل والزر پاسخ می‌دهد

اندرو مارچ چندین بار در این نوشته عنوان می‌کند، من چپگرایانی را که مورد انتقاد قرار داده‌ام متهم به «عمل کردن بر پایه خود-فریبی» نموده‌ام (جمله او). من مقاله خود را تابحال چند بار بازخوانی کرده‌ام و نمی‌توانم چیزی در مورد خود-فریبی پیدا کنم. این اختراع مارچ است. من فکر می‌کنم که بسیاری از چپگرایان کله‌شوق، ساده‌لوح، سیاست‌پسند گو بوده، و از متهم شدن به اسلام‌هراسی واهمه دارند. اما من هیچ‌کس را به خود-فریبی متهم نکرده و نمی‌کنم. البته، یک استثنا وجود دارد: چابلسی مارچ از من در آغاز و پایان پاسخ خود قطعاً نمونه‌ای از خود-فریبی است. اما در بقیه مقاله، او استدلال خود را مطرح می‌کند و من تلاش خواهم نمود آن‌ها را در حد سزاوار مورد توجه قرار دهم.

من در اینجا چهار دلیل را می‌توانم بر شمرم، همراه با برخی قطعات پر آب و تاب استادانه («دادگاه دیدگاه تاریخی») که من نادیده می‌گیرم. اولین دلیل این است که من تلاشی برای توضیح ظهور اسلامگرایی در مکان‌های ویژه به دلایلی ویژه نکرده‌م - در واقع، دلایل بسیار ویژه‌ای نبود؛ این لیست دلایل وی می‌باشد: «استعمار، امپریالیسم، و سرمایه‌داری جهانی». او در مورد نکته اول حق دارد: من در مقاله‌ام، «سوریه، ترکیه، تونس، یا ایران» - و یا بسیاری از کشورهای دیگر را مورد بحث قرار ندادم. من اسلام را به عنوان یک جنبش بین‌المللی در نظر گرفتم. هیچ شکی نیست که آن در هر جایی ظهور کند شکل بخصوصی (همانطور که در مقاله گفتم) خود می‌گیرد، اما همپوشانی مذهبی زیادی وجود دارد، و گروه‌هایی چون دولت اسلامی می‌توانند جنگجویان خود را از سرتاسر جهان مسلمان - و همچنین غرب - جذب کنند. هر توضیحی برای این موفقیت فوق‌العاده کلی بافی می‌شود.

و اما در مورد استعمار، امپریالیسم، سرمایه‌داری جهانی چه می‌توان گفت؟ مشکل اینجاست که اینجا علل هر چیزی که اتفاق می‌افتد و یا می‌تواند بیفتد، هستند. یک قیام چپگرایانه را مطمئناً می‌توان با ارجاع به این سه توضیح داد. همینطور یک قیام راستگرایانه ناسیونالیستی. مارچ می‌خواهد یک قیام مذهبی رادیکال را به همین طریق توضیح دهد؛ او مرا بخاطر اختصاص دادن «فقط کوچکترین نقش ممکن» به این عوامل محکوم می‌کند. ادعای واقعی من این است که این عوامل یک دلیل مشخص برای متعصبین مذهبی بدست نمی‌دهد. چرا الهیات اسلامی چنین کشش بزرگی دارد ولی ایدئولوژی مارکسیستی ندارد؟ مطمئناً بایستی دلایل فرهنگی و درون-دینی برای این کشش وجود داشته باشد.

من این دلایل را در مقاله خود باز نکردم؛ من فقط نویسندگانی را مورد انتقاد قرار دادم که وانمود می‌کنند این دلایل وجود ندارند. من کتابی در دست تهیه دارم که در طی چند ماه آینده منتشر می‌شود، آنجا این کاوش صورت می‌گیرد: *پارادوکس آزادی: انقلاب سکولار و ضدانقلاب مذهبی*.

بحث دوم این است که چرا من چپ واقعی را مورد خطاب قرار نداده و با آن‌ها درگیر نشدم. «چند بار ما می‌توانیم راجع به ادوارد سعید... صحبت کنیم، تا اینکه ما احمق بنظر برسیم؟» مارچ و دوستانش هیچ چیز مشترکی با افرادی «چون ژیزک، بدیو، هارت، یا نگری» ندارند. سرخوردگی من فقط مربوط به «ان دسته از چپ‌هایی است که [من] بر خورد داشته‌ام (اینطور بنظر می‌رسد، عمدتاً در اینترنت)». بیا و ببین، من با اندرو مارچ در اینترنت برخورد کردم. اتفاقات زیادی «در اینترنت» رخ می‌دهد، و من نمی‌توانم بفهمم که چگونه یک چپ‌گرای امروزی پیشنهاد می‌کند که من در جای دیگری به جستجو بپردازم. در هر حال، من بیش از یک دوجین از نویسندگان چپ‌گرا را مورد خطاب قرار دادم که بسیاری از آنان کتاب می‌نویسند - و بسیار بیشتر از من و مارچ کتاب می‌فروشند. من راجع به بخش بسیار مهمی (نه همه آنان) همان طوری که واقعاً هست، نوشتم.

دلیل سوم مارچ آن دلیلی است که او بنظر می‌رسد به آن بیش از همه مقید است چرا که وی انرا چند بار تکرار می‌کند: «جنگ علیه خشونت اسلامگرایی خودش را ابقا می‌کند». او این را کمی «گیج‌کننده» می‌یابد که در برابر «خشونت عظیم دولتی بر علیه اسلامگرایان»، من درخواست یک جنگ فکری بر علیه آنان را می‌نمایم. او فکر می‌کند که من در عوض باید بر علیه این خشونت گسترده بوده و در پی «الترناتیوهای الهام‌بخش و ستودنی برای این جنگ موجود» باشم. (او هیچ الترناتیو الهام‌بخشی را مطرح نمی‌کند). مارچ ممکن است آگاه نباشد که چقدر این دلیل برای کسی به سن و سال من آشناست - هر چند که اگر من واقعاً «معلم» او می‌بودم، همانطور که او می‌گوید من هستم، او این امر را می‌دانست. دقیقاً این استدلالی که او بدان متوسل می‌شود، بارها، و بارها بر علیه چپ‌گرایی ضد کمونیستی دیسنت در سال‌های اولیه آن مطرح می‌شد. [والزر یکی از ویرایشگران مجله دیسنت، و معروف به طرفداری از سوسیال دموکراسی است]. ایالات متحده و متحدین غربی‌اش در انموقع بر علیه کمونیسم اتحاد شوروی بسیج شده بودند. آیا آن‌ها واقعاً به فشار چپ‌گرایان برای «اقدامی» بر علیه کمونیسم احتیاج داشتند؟ نباید ما «که در غرب زندگی می‌کنیم، رأی می‌دهیم، و مالیات می‌پردازیم» بر «جرائم جاری خود و تأثیرات خطرناک آن در خارج» متمرکز شویم؟

درواقع سر دبیران دیسنت چیزهای زیادی در باره جرائم آمریکا در خارج گفته‌اند (و هنوز می‌گویند)، اما آن‌ها همچنین به اخلاق و سلامت سیاسی چپ علاقه داشتند. آن‌ها فکر نمی‌کردند کسانی که مدافع

و یا هوادار جنایات استالینی بودند، هیچ‌گاه بتوانند نیرویی برای دموکراسی محسوب شوند. و آن‌ها حق داشتند، بسیاری از مدافعان و هواداران‌ش، به دفاع و یا هواداری از دیکتاتورهای جهان سوم، که خود را ضد امپریالیست می‌خواندند و از تروریست‌هایی که خود را ازادکننده می‌نامیدند- و اکنون از متعصبین اسلامگرا- ادامه دادند.

اما مارچ یکی از آنان نبود- این چهارمین دلیل وی می‌باشد. او «از گردن‌زدن‌ها، اعدام‌های دسته‌جمعی، فروش دختران یزیدی به برده‌داران منجر» است- و دوستانش نیز. «چه کسی شک دارد که ما بر علیه این چیزها هستیم؟» او بنظر نمی‌رسد متوجه این موضوع باشد که من شکاک نیستم؛ من موافق هستم که مثل هر فرد دیگری این منجرکننده است. اما من در پی یک روش سیاسی بیان این انزجار هستم، و مارچ مؤکداً این کار را نمی‌کند. او اشکارا به اندازه من یک فرد متعهد سیاسی است. هر چند که، او با وجود این «انزجار»، از دست و پنجه نرم کردن با جرائم اسلامگرایی سر باز می‌زند؛ او درگیر جرائم امریکا است. او می‌گوید، همیشه اسانت‌تر آن است که بر جرائمی که دیگران مرتکب شده‌اند متمرکز شوی «تا اینکه جرائمی که خود مرتکب شده‌ای و یا تشویق می‌کنی.» مارس افتخار می‌کند که راه آسان را انتخاب نمی‌کند.

اما آدم می‌تواند در مورد قدرت سیاسی و یا اخلاقی انزجار وی شگفت زده شود. آمریکا که او بشدت مورد عتاب قرار می‌دهد، در حال حاضر تنها نیرویی است که بطور مؤثر مخالف و یا حداقل از قدرت‌گیری دولت اسلامی جلوگیری می‌کند و در نتیجه، مانع سر زدن و اعدام‌های دسته‌جمعی و فروش دختران یزیدی است. البته، من یک قیام سکولار، یک مبارزه صرفاً محلی، بر علیه دولت اسلامی و هر گروه اسلامی دیگر را ترجیح می‌دهم. من مشتاقانه از لیبرال‌ها، سوسیال‌دمکرات‌ها، و فمنیست‌ها در کشورهای مسلمان پشتیبانی می‌کنم. مارس وانمود به حمایت از تعهد دیرینه من به تمامیت جوامع خاص و اهمیت کار از درون می‌کند. او ظاهراً می‌خواهد استدلال کند که این تعهد نیازمند آن است که فعالان چه منتظر بمانند تا قربانیان متعصبین اسلامی به دفاع از خود بپردازند.

اما حمایت وی از دلایل سیاسی من کاملاً گزینشی است، من یک انترناسیونالیست قدیمی هستم، و طی سال‌های طولانی از یک سیاست مداخله‌گرانه قوی در موارد افراطی- و اعدام‌های دسته‌جمعی و اسارت حتی در دنیای ترسناک ما، مفرط است- حمایت کرده‌ام. آن‌ها نیاز به چیزی بیش از انزجار دارند؛ آن‌ها نیاز به یک پاسخ سیاسی دارند... و چه باید بطور فعالانه در دفاع از چنین واکنشی و در صحبت راجع به عوامل آن، روش‌های آن، و محدودیت‌های آن شرکت کند.

مارس این تعهد را رد، و دعوت من برای پیوستن به جنگ فکری را مسخره می‌کند. دلیل او برای رد

و مسخره کردن آن، «فقدان پاسخ و فقدان قدرت ماست». او معتقد است، بجز فعالیت سیاسی در میهن، کار بیشتری نمی‌توان کرد. من امیدوارم که مارچ در اینجا فقط از طرف خودش صحبت بکند. آن کسانی از ما که همچنان خود را متعهد به برخی از برداشته‌های پروژه روشنگری می‌دانند، کار فراوانی دارند. ولتر نوشته، «خرافات جهان را در شعله آتش قرار می‌دهد، و فلسفه شعله‌های آتش را خاموش می‌نماید.»

در نهایت، من می‌خواهم چیزی در مورد جدی‌ترین اتهامی که مارچ مرا بدان متهم می‌کند، بگویم - اینکه من شریک «نگرانی‌های» چپ نبوده یا با «ریتم اخلاقی و عاطفی» چپ حرکت نمی‌کنم. من خارج از خط هستم. البته، چپ‌های زیادی وجود دارند، و یکی از آن‌ها متعلق به من است؛ یکی از آن‌ها چپ دیسنت است، جایی که ما همیشه با ریتم طبل خودمان گام برمی‌داریم. من البته با چپ مارچ گام بر نمی‌دارم و سال‌های سال این چنین بوده است.

مایکل والزر ویرایشگر بازنشسته دیسنت است.

برگرفته از نشریه آنلاین دیسنت، زمستان ۲۰۱۵ .