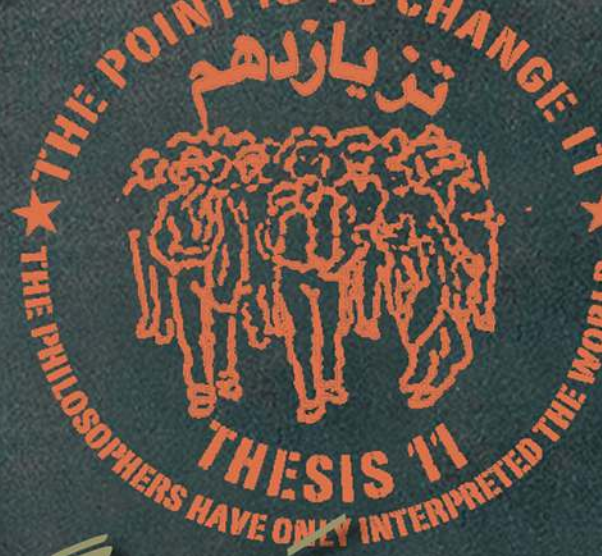


مراد فرهادپور - علی عباس بیگی
صالح نجفی - رحمان بوذری
نادر فتوره چی - نیما پرژام
امیررضا گللابی - تایهاز افسری
سارا دهقان - آرش ویسی

ژوزف داهر - ائین بالیبار
فرانکو براردی
مارک ننوکلنوس
مایکل والزر
کارل اشپیت
زیگموند باومن
جف مک ماهان



جنگ وسپاست

بهمن ۹۲





- بیشکفتار ۰۱
- سوریه: جنگ و بن بست سیاست ۰۲
مراد فرهادپور- علی عباس بیگی
- سیاست یا کشتار؟ ۰۶
غانله سوریه و صلح طلبی ریاکارانه
صالح نجفی- رحبان بوفری
- وضعیت «نام ناپذیر» سوریه ۱۱
نادر فتوره چی
- خودسازمان بیایی مبارزات مردمی در سوریه ۱۴
علیه رژیم و گروه های اسلام کرا؟ بله، صحت دارد
ژوزف دامر
مترجم مهرداد امامی
- سویه ی انسانی او باما؟ سیاست لیبرالی در جنگ ۲۳
امیررضا کلابی
- به زیر آسمانی باز، بی ابر و یکسره آبی: ۲۸
سه گفتار در باب جنگ و هنر
تایهاز افسری- سارا دهقان
- یورشی به عرش اعلی ۴۰
نیها پرژام
- مارکسیسم و جنگ ۴۶
اتین بالیبار
مترجم ارسلان ریحان زاده
- حاکم به مثابه ی اشغالگر ۵۲
آرش ویسی
- دشمن نام، دولت نام، و جنگ نام ۶۵
کارل اشبیت
مترجم نیها عیسی پور
- جنگ به مثابه ی صلح، صلح به مثابه ی صلح گستری ۷۲
مارک ننوکلنوس
مترجم امیر رضا کلابی
- استالین ۸۷
زیگموند باومن
مترجم امیر کیانپور
- اضطراب، جنگ و نشان-سرمایه ۹۶
فرانکو براردی
مترجم امیر کیانپور
- پیروزی نظریه جنگ عادلانه و خطرهای موفق شدن ۱۰۱
مایکل والزر
مترجم صالح نجفی
- کشتن در جنگ: پاسخی به والزر ۱۱۷
جف مک ماهان
مترجم صالح نجفی

پیشگفتار

بخش عمده‌ای از مقالات پیش‌رو در بحبوه‌ی گمانه‌پردازی درباره‌ی مداخله‌ی نظامی آمریکا و هم‌پیمانانش و بدین‌انگیزه نوشته و ترجمه شده‌اند، انتشار دیر هنگام این مقالات را پیش از هر چیز باید گذاشت به حساب استحاله‌ی موضوعی پرونده از «احتمال جنگ در سوریه» به مسأله‌ی عام‌تر و بنیادی‌تر «جنگ و سیاست»؛ امری که ضرورت‌های درون‌مادگارِ تفکر بر ما تحمیل کرد. تفکر-کنش رادیکال که علاوه بر تفسیر واقعیت در صدد تغییر آن است، در عین گشودگی و حساسیتِ تام به پیچ‌ها و ترک‌های واقعیت، بنابه منطق درونی خویش موضوعات خویش را برمی‌سازد، و هرگز ضرب‌آهنگِ حیاتِ خویش را با فضای «رسانه» تنظیم نمی‌کند. در منطق رسانه، فراز و فرودهای واقعیت به مثابه‌ی کالاهای مصرفی‌ای بازنمایی و بسته‌بندی می‌شوند که توگویی تاریخ انقضای مشخصی دارند. در این منطق، تا آنجایی که پای بازار مصرف در میان است، هیچ تفاوت ماهوی میان کشتار در سوریه و جنجالِ پیرامون زندگی جنسی یک هنرپیشه‌ی هالیوود نیست. وانگهی با حفظ فاصله از موج‌های رسانه‌ای، موضوع سوریه هرگز «کهنه» و تمام‌شده نیست، هم‌چنان که بنابر منطق مداخله در تفکر-کنش رادیکال، کمون پاریس هنوز موضوعیت خود را از دست نداده است. مفهوم جنگ بنابر فهم رایج و ایدئولوژیک آن درحالی که قلبِ تپنده‌ی حیات دولت-ملت‌های به‌اصلاح لیبرال دموکرات بوده است، همواره در قالبِ ایدئولوژی «عدم خشونت» در تضاد با هر حرکت دموکراتیکی تفسیر شده است، در مقابل، جریان‌های رهایی‌بخش از انقلاب فرانسه تا جنبش‌های مارکسیستی و آنارشισتی با بُردنِ تنش به درونِ مفهومِ جنگ، جنگ ضروری میان ستم‌دیدگان با ستم‌گران را از جنگ میان دولت‌ها متمایز ساخته‌اند. تجربه‌ی تاریخی، از جنگ جهانی اول تا مورد سوریه، به ما نشان داده است که جنگ در فهم دولتی آن و سرریزش در تضاد داخلی، ستیزِ راستینِ فرودستان با فرادستان را تحت‌الشعاع قرار داده و نیروی جنبش‌های رهایی‌بخش را تحلیل می‌برد. در مجله‌ی پیش‌رو، نظر به اضطرابِ فکری-سیاسی مورد اشاره، به نسبت چندوجهی «جنگ و سیاست» پردازیم.

چندی پیش اسلاوی ژیتزک مقاله‌ای درباره‌ی ادامه‌ی جنگ داخلی در سوریه نوشت و بر اساسِ سردرگمی سیاسی، دخالت‌های خارجی و رشد نیروهای سلفی چنین نتیجه گرفت که در سوریه دیگر نمی‌توان از مبارزه‌ی مردمی و بر حق سخن راند. مقاله‌ی ژیتزک با انگشت نهادن بر وضعیتِ بُن‌بست و تایید کمابیش غیردیالکتیکی آن، بحث درباره‌ی سوریه‌ی امروز را خاتمه یافته دانسته و فقط به این پیش‌بینی گنگ بسنده می‌کند که در درازمدت پیروزی و بقای رژیم اسد زمینه‌ساز رشد گرایشی متضاد خواهد شد و توده‌های فقیر سوریه و خاورمیانه را به سمت بنیادگرایی و طالبانیسم سوق خواهد داد. اما این مقاله سروصدای زیادی به پا کرد و مقاومت زیادی برانگیخت. تردیدی نیست که وضعیت فعلی سوریه گویای نوعی بازگشت به دوگانه‌ی قدیمی است: دموکراسی لیبرال غربی در برابر بنیادگرایی اسلامی، بوش در برابر بن لادن. اما این واقعیت را نیز نباید از یاد بُرد که این تقابل دوتایی، برخلاف سال ۲۰۰۳، در زمینه‌ی تاریخی کاملاً متفاوتی تحقق می‌یابد: یعنی پس از وقوع بحرانِ سراسری سرمایه‌داری و پس از اوج‌گیری جنبش‌های مردمی در خاورمیانه. با توجه به همین پس‌زمینه است که می‌توان از درس‌های بُن‌بست سوریه سخن گفت. صرف‌نظر از مواضع مخالفان ژیتزک، و صرف‌نظر از این حقیقت کلی که مساله‌ی اصلی سیاستِ رادیکال چپ هنوز هم واسازی این تقابل به‌واسطه‌ی ساختن یک راه سوم است، وضعیت امروز سوریه حاوی نکات مهمی در ارتباط با مبارزه علیه نظام سرمایه‌داری بوروکراتیک جهانی (یا غلبه بر سه بُتِ سرمایه، دولت، هویتِ جوهری ملی-قومی-مذهبی) است. در ادامه به برخی از این نکات خواهیم پرداخت.

احتمالاً نخستین و مهم‌ترین نکته‌ای که باید بدان پرداخت همان وضعیتِ «بُن‌بست» است. بن‌بست پدیده‌ی سراپا جدیدی نیست و در تاریخ مبارزات یکی دو قرن اخیر احتمالاً می‌توان به موارد گوناگونی از بُن‌بست برای سیاست مردمی و چپ اشاره کرد. برای مثال وضعیت یک مبارزِ کمونیستِ حقیقی در افغانستان سال ۱۹۸۷ در اوجِ جنگ میان ارتش اشغال‌گر شوروی و نیروهای طالبان و القاعده که از حمایت مالی و نظامی آمریکا برخوردار بودند. باید توجه داشت که بُن‌بست حقیقی فقط از منظرِ مبارزه و کنش درونی و برای سوژه‌های مبارز متعلق به خود وضعیت معنادار است. مسأله بر سر جنگی نیست که ما از بیرون و به‌میانجی اخبار با آن مواجه شده‌ایم و از قضا از هر دو طرفِ آن بیزاریم. خروج از بُن‌بست نیازمند تلاش عملی برای ساختن راه سوم است و به همین سبب قضاوت شتابزده در این خصوص یعنی همان کاری که ژیتزک کرده کاری اشتباه است. قضاوت در مورد وضعیت سوریه یا حتّاً مصر و پتانسیل‌ها و خطرات قابل پیش‌بینی آن، نیازمند آشنایی با صدها واقعیت ریز و درشت و گوناگونی‌ست که هیچ‌گاه در اخبار CNN تجلی نمی‌یابند، و همان‌ها هستند که وضعیتِ سوریه را شکل می‌دهند. برای مثال اگرچه

امروزه انقلاب ۲۰۱۱ مصر ممکن است برای ما تمام شده و بی‌ثمر جلوه کند، ولی درواقع این مبارزان مصری‌اند که می‌توانند با تکیه بر شناخت عملی‌شان از شکل‌گیری صدها اعتصاب کارگری، مبارزات دانشجویی، و انواع تشکلهای صنفی و سیاسی و غیره ارزیابی درستی از آن ارائه دهند. اما وضعیت امروز سوریه ما را با شکل جدیدی از بُن‌بست مواجه کرده که تا حد زیادی تفاوت میان درون و برون را بی‌معنا می‌سازد. حضور سهمگین نیروهای نظامی غیررسمی و گروه‌های وابسته به دولت‌های خارجی و مراکز پنهانی قدرت، انفعال جهان و سازمان‌های بین‌المللی در برابر دهشتناک‌ترین شیوه‌های کشتار جمعی و نهایتاً ناتوانی هر جنبش مردمی با هر درجه‌ای از تشکل و انسجام در رویارویی با زورِ عریان مسلسل‌ها و بمب‌ها و هلیکوپترها، جملگی گویای شکل جدیدی از بُن‌بست‌اند که تبیین آن محتاج بررسی ساختار جهانی سرمایه و قدرت در زمانه‌ی ماست.

بُن‌بستی که امروزه مردم سوریه گرفتار آن‌اند اساساً محصول شرایط جهانی است. حتا در سطح نظامی نیز کاملاً روشن است که هیچ راه‌حل درونی برای جنگ ممکن نیست زیرا با دخالت حزب‌الله از یک‌سو و گروه‌های سلفی متکّی به قطر و عربستان از سوی دیگر توازن نیروها برهم نخوردنی‌ست و هر دو طرف می‌توانند با تکیه بر منابع بیرونی جنگ را ادامه دهند. سرنوشت سوریه تا حدّی در گرو نزاع میان شیعه و سنی‌ست که ازقضا ممکن است کل منطقه را به آتش کشد. ولی روشن است که خود این نزاع بیش از آن که ستیزی عقیدتی و مذهبی باشد نتیجه استفاده‌ی دولت‌ها و قدرت‌های منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای از مذهب برای بسط قدرت و منافع خویش است. بدین‌سان، باید بُن‌بست سوریه را بر اساس عملکرد جهانی دو ساختار سرمایه و قدرت تحلیل کرد.

تا آن‌جاکه به سرمایه مربوط می‌شود ما با تغییری عظیم در ساختار اقتصادی سرمایه‌داری و تعینات اجتماعی و سیاسی آن روبه‌رویم. این تغییر که فروپاشی شوروی و بلوک شرق یکی از نمودهای تاریخی آن بود هویت اجتماعی و شکل سازمانی سرمایه و کار هر دو را دگرگون ساخته و به شیوه‌های جدیدی از رویارویی و مصالحه بین این دو دامن زده است. امروزه بیش از هر زمان دیگر سرمایه‌داری در مقام یک شبکه‌ی جهانی و قائم به ذات جهان ما را تسخیر کرده است. بازتولید این شبکه اساساً متکی بر حرکت انتزاعی سرمایه در شکل‌های گوناگون پول، کالا و اوراق بهادار است. بحران اخیر نشان داد که این شبکه تا چه حد جهان‌گستر شده و در همه‌ی ابعاد حیات انسانی رسوخ کرده است. تا آن‌جاکه به مسأله‌ی اقتدار دولت-ملت‌ها و نبرد قدرت مربوط می‌شود، اثرات گسترش این شبکه متناقض و چندگانه بوده است. با این‌همه، قدرت سرمایه و نهادهایی چون بانک جهانی و اتحادیه اروپا و غیره بی‌شک اقتدار دولت-ملت‌ها را محدود ساخته است. این امر به ویژه در مورد دولت-ملت‌های توسعه‌یافته اروپایی که مدت‌ها پیش نهادهای اصلی خود را شکل بخشیده‌اند صادق است. برای مثال می‌توان به وضعیت کشورهای چون قبرس، یونان، اسپانیا و ... اشاره کرد که امروزه هستی اقتصادی و حتّاً ترکیب بودجه‌شان در بروکسل رقم می‌خورد. بی‌معناشدن دموکراسی لیبرال و انتخابات پارلمانی در این کشورها بارزترین پیامد همین وابستگی و نزول اقتدار دولت-ملت‌هاست. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد همه‌ی احزاب موجود در یک کشور

سیاست اقتصادی تعیین شده در بروکسل را پیاده کنند، آن گاه چه فرق می کند که مردم به کدام یک از این احزاب رأی دهند. اما فروپاشی نظام سیاسی فقط به انتخابات محدود نمی شود. زیرا همان طور که در مورد یونان و اسپانیا دیدیم سلطه ی سی چهل ساله نئولیبرالیسم، و اضمحلال روابط کاری و سازمان های صنفی و سیاسی کارگری، موجب گشته تا حتّا جنبش گسترده ی مردم نیز قادر به حفظ انسجام خود نباشد. زیرا اکنون طرف مقابل به صورت جهانی و با استفاده از ابزارهای فراملیتی عمل می کند، در حالی که جنبش های مردمی هنوز وابسته به چارچوب ملی اند و در محدوده مرزهای کشوری عمل می کنند.

اما اگر به جهانی شدن سرمایه به شکلی دیالکتیکی بنگریم، با نتایجی متفاوت و حتّا متضاد روبه رو می شویم. به رغم حرکت کلی به سمت محدود شدن اقتدار دولت ملت، شبکه جهانی سرمایه در برخی موارد و در حیطه هایی خاص، قدرت و همچنین توحش دولت ها را چند برابر کرده است. گذشته از مورد استثنایی ایالات متحده امریکا که با ایفای نقش ژاندارم نظام جهانی و استفاده از زور نظامی و اقتصادی به صورت نامحدود (نظیر جنگ پیش گیرانه یا دخالت نظامی ورای قوانین سازمان ملل) کل ثبات جهانی را به هم زده و احتمال بروز جنگ و توسل به خشونت را افزایش داده است، امروزه بسیاری از دولت های کوچک و بزرگ دیگر نیز می کوشند نقش ابرقدرت منطقه ای را ایفا کنند. از این لحاظ دست کم در برخی موارد قدرت دولت ها در سرکوب مردم خود یا تهدید همسایگان و دخالت در مناطق آشوب زده افزایش نیز یافته است. برای مثال می توان به نقش پاکستان در منطقه اشاره کرد و یا مهم تر از آن نقش دولت کوچک قطر که امروزه دقیقاً به واسطه ی ثروت نفتی، ارتباط با بانک ها و مراکز سرمایه، و استفاده از فرهنگ و شبکه ی جهانی رسانه ها، نقشی به مراتب بالاتر از حدّ و اندازه اش ایفا می کند. اکنون همگان می دانند که گذشته از ترکیه و عربستان، این امیرنشین قطر است که با حمایت مالی و تسلیحاتی از گروه های سلفی و سازمان های وابسته به القاعده، توانسته به یکی از بازیگرهای اصلی وضعیت سوریه بدل شود. بخش مهمی از مسئولیت وضعیت بُن بست در سوریه به عهده ی همین دولت و متحدان و رقبای ایدئولوژیک آن در منطقه است. استفاده ی عربستان و قطر از گروه های سلفی در سوریه و اصولاً بالاگرفتن نزاع های قومی و مذهبی، در کلّ خاورمیانه، نکته ی مهم دیگری را آشکار می سازد. همان طور که پیشتر گفتیم مسأله فقط به دو نیروی انتزاعی سرمایه و قدرت منحصر نمی شود، بلکه شرّ سومی نیز در کار است: فروپاشی سیاست مردمی کلّی گرا و واپس روی جنبش های مردمی به سوی هویت های جوهری ملی، قومی، و مذهبی. این شرّ سوم که امروزه حضورش در سوریه کاملاً محسوس است خود یکی از اجزا وضعیت بُن بست و بلکه در حکم جوهر و نام حقیقی آن است. بُن بست سوریه، یعنی وضعیتی که در آن کُرد و شیعه و عرب و مسیحی و سنی به جان هم افتاده اند یا بدین سمت هدایت می شوند، خود بهترین گواه بر دوزخی ست که جهانی شدن می تواند برای جهان به ارمغان آورد. شک نیست که عامل اصلی این هرج و مرج قومی و مذهبی همان ترکیب سرمایه و قدرت است که باعث می شود همه ی دولت های کوچک و بزرگ و جریانات سیاسی نظامی منطقه همراه با آمریکا و اروپا و شرکت های بین المللی برای کسب منفعت واردِ معرکه شوند

و هر کدام قومیت و مذهب و ایدئولوژی خاصی را آلت دست قرار دهند. عمده‌شدن هویت‌های جوهری ملی، قومی و مذهبی در زمینه‌ی دوران پس از جنگ سرد معنادار می‌شوند. آرایش ژئوپولیتیک دوران جنگ سرد استوار بود بر نظامی جهانی که حول متحدان و دشمنان بلوک شرق شکل گرفته بود. اما اکنون پس از پایان جنگ سرد و افول آرایش ژئوپولیتیک آن، ما با نظامی دیگر مواجهه‌ایم که بناست بر مبنای هویت‌های نژادی و تاریخی ایدئولوژیک ساخته شود و همین هویت‌ها هستند که «متحدان و دشمنان» را تعریف خواهند کرد. از این رو، یکی از پیامدهای اصلی جهانی‌شدن همانا نوعی محلی‌شدن و برجسته‌شدن هویت‌های قومی، نژادی و مذهبی خواهد بود که در مبارزه اهدافی جزئی خواهند داشت. نزاع کنونی سوریه حدّ اعلاّی بدل‌شدن به این وضعیت است که طرفین منازعه برای حفظ این هویت‌های جزئی مبارزه می‌کنند.

اگرچه مسئولیت اصلی زوال سیاست و گسترش بُن‌بست دوزخی در سوریه به عهده حکوت بشار اسد است (زیرا حمایت این رژیم از تسامح قومی و مذهبی نیز ماهیتی ابزاری دارد و نقش قبلی این حکومت در سرکوب اکثریت سنی و اکراد در بروز وضعیت فعلی سوریه را نباید فراموش کرد)، ولی در ورای اوضاع فعلی در سوریه می‌توان از این جنگ بی‌معنا به یک نتیجه‌گیری کلی رسید. کاملاً روشن است که در برابر این شبکه‌ی پیچیده‌ی سرمایه و قدرت که به‌شکلی هرچه بیشتر مرموز و پنهانی عمل می‌کند جنبش‌های مردمی به‌رغم همه‌ی فداکاری‌ها دیر یا زود از پای در می‌آیند. بدون جهانی‌شدن مبارزه و به‌ویژه بدون دخیل‌شدن مردمان جوامع توسعه‌یافته در این مبارزه بخت پیروزی کم‌رنگ است. از این رو، مبارزانی که از درون وضعیت، و با توجه به همه پیچیدگی‌ها و عوامل حادث ملی و منطقه‌ای پیکار می‌کنند، می‌بایست در عین اتکا به قابلیت‌های درونی وضعیت، مبارزه‌ی مردمی را در راستای افقی جهانی پیگیری کنند. بدون این افق جهانی، یعنی بدون اتصال با امر کلی هرگونه مبارزه در شرایط فعلی به راحتی می‌تواند در دام هویت‌گرایی جوهری اسیر شود.

ما در عصر «ترکیب‌های فصلی» بسر می‌بریم: ترکیب‌هایی که جملگی در چارچوب کلی «سرمایه‌داری جهانی - بنیادگرایی مذهبی» خلاصه می‌شوند. همواره با تقابل و تعارض دو نیروی متخاصمی سر و کار داریم که از طریق جداسدن به هم می‌پیوندند تا نیروی سومی را حذف کنند که به صحنه آمدنش به معنای «تجزیه‌ی عطفی» طرفین تخاصم است (یعنی فروپاشاندن ترکیب از طریق عطف دو طرف تخاصم به همدیگر). چرا که نیروی سوم رهایی را در برهم‌زدن بازی جاری و تعریف مجدد چارچوب و قواعد بازی می‌داند.

در غائله سوریه دو «ترکیب فصلی» به موازات هم مختصات طرح مسأله را تعریف می‌کنند. از یک‌سو، جنگ داخلی سوریه میان دولتی سرکوبگر (که مدعی است برای حفظ تمامیت ارضی کشور ناگزیر از محدودکردن آزادی‌های لیبرالی - مدنی است) و مخالفان مسلح (که جملگی در لزوم سرنگونی رژیم ستمگر هم‌داستان‌اند اما توان تشکیل جبهه واحد ندارند)، از سوی دیگر، اختلاف میان «صلح‌طلبان بشردوستی» که مداخله نظامی در سوریه را تقبیح می‌کنند و «جنگ‌طلبان مداخله‌جویی» که مدعی‌اند باید به‌گونه‌ای در سوریه وارد عمل شد که در کوتاه‌ترین زمان به سقوط رژیم بینجامد. ترکیب فصلی این دو گروه به این معناست که هر دو در عمل زمینه‌ساز جنگی بی‌پایان در سوریه‌اند: گروه اول به نه‌گفتن به «جنگ با سوریه» بسنده می‌کنند (No war on Syria) و با تأکید بیمارگون بر عدم مداخله عملاً به تداوم جنگ در سوریه (war in Syria) صحنه می‌گذارند، چرا که مثل روز روشن است نه زور دولت اسد به مخالفانش می‌رسد (چون از هرچه بگذریم برخی دولت‌های عرب در هر حال به تقویت مخالفان مسلح ادامه خواهند داد) و نه زور مخالفان به اسد (چون هر چه باشد اسد هم ارتشی منظم دارد و هم از پشتوانه‌ی خارجی برخوردار است). در مقابل گروه دوم چشم‌اندازی برای سوریه‌ی پس از جنگ تصویر می‌کنند که در آن دو راه بیشتر وجود ندارد: یا تأسیس دولتی دست‌نشانده که در بهترین حالت تکرار تجربه اسف‌بار افغانستان است، یا وانهادن صحنه‌ی سوریه به‌دست نیروهای مسلحی که چاره‌ای جز ادامه‌ی جنگ با یکدیگر ندارند. در هر دو ترکیب فوق با غیبت (مفروض) یک نیرو - گفتار سوم مواجهیم. از منظر دولت اسد، یک دشمن بیشتر وجود ندارد: تجزیه‌طلبان تندروی مذهبی. دولت اسد بدین‌سان دو کار می‌کند: هم مجموعه‌ی ناهمگن مخالفانش را هویتی واحد می‌بخشد و هم خاطره‌ی اعتراضات نخستین را که متصل به جنبش‌های بهار عربی بود مدفون می‌کند. از این گذشته، اسد از خود «دال اعظمی» می‌سازد که محل همگرایی خیل کثیر منافع متنافر و بعضاً متناقض می‌شود: او در آن واحد در خط مقدم مقاومت در برابر زیاده‌خواهی اسرائیل ایستاده است؛ به‌عنوان نماینده‌ی منافع قدرت‌های اقتصادی نوظهور (بالاخص روسیه) در برابر زیاده‌خواهی ژئوپلیتیکی قدرت‌های غربی در منطقه قرار می‌گیرد؛ به‌عنوان چهره‌ای سکولار حامی

منافع اقلیت‌های قومی - مذهبی (به‌ویژه کردها و مسیحیان) می‌نماید؛ به‌عنوان وزنه تعادل بخش بر بلندپروازی‌های قدرت اقتصادی منطقه، یعنی ترکیه، حد می‌گذارد؛ و به‌عنوان دولتی مقتدر (و به‌تعبیری دیکتاتوری معتدل) در برابر افراط‌گری‌های مذهبی ایستادگی می‌کند، ... بدین‌اعتبار، بشار اسد به جهانیان گوشزد می‌کند که سقوط او به نفع هیچ‌کس نیست.

پرسش این است: آیا مداخله‌ی قدرت‌های خارجی می‌تواند هر دو ترکیب فصلی فوق را تجزیه کند و عرصه را برای بازگشت نیرویی که از نظر تمام بازیگران بین‌المللی دیگر وجود خارجی ندارد باز کند؟ پاسخ به این پرسش برای برون‌شد از مخمصه کنونی، مسلماً قمار سیاسی گفتاری است که یگانه راه نجات سوریه را برهم‌زدن دوگانه‌ی «جنگ با» - «جنگ در» سوریه می‌داند.

در بحث‌های جاری بر سر مداخله یا عدم مداخله نظامی در سوریه عمدتاً به بهانه‌ی واهی و انگیزه‌های پنهانی آمریکا اشاره می‌شد، در آن زمان گفته می‌شد ابتدا باید صبر کرد تا روشن شود کدام طرف نبرد از تسلیحات شیمیایی (غیرقانونی) استفاده کرده است تا پس از آن به‌صورت قانونی، یعنی با مجوز شورای امنیت، واکنشی مقتضی به فاجعه‌ی روی‌داده نشان داده شود. بدین‌سان تکلیف همه‌چیز از همان ابتدا روشن شده بود: دو عضو اصلی شورای امنیت به‌هر روی با مداخله‌ی نظامی مخالفت می‌کردند (برای رئیس‌جمهور روسیه کاملاً روشن بود که کاربرد سلاح‌های شیمیایی کار مخالفان دولت سوریه بوده است) و از سوی دیگر، آمریکا ناچار بود به‌صورت غیرقانونی وارد عمل شود (چون برایش روشن بود که حکومت سوریه از این تسلیحات استفاده کرده است). بدین‌سان دوگانه‌ی مداخله - عدم مداخله بدل به نزاعی دیپلماتیک در می‌آمد و علاوه بر این به مناقشه میان دولت‌های قانون‌مدار و قدرت‌های قانون‌گریز یا فراتر از قانون ترجمه می‌شد. در چنین شرایطی محل نزاع اصلی متداوماً فراموش می‌شود: پیکار دموکراتیک مردم برای برقراری عدالت و آزادی، یا آنچه «سیاست رادیکال» در تقابل با «زدوبندهای سیاسی» خوانده می‌شود. آنچه در این میان به حاشیه رانده می‌شود تأثیر مداخله در امکان تداوم پیکار دموکراتیک است، پیکاری که می‌تواند «ترکیب فصلی» دولت سکولار اسد - نیروهای چندپاره مخالف (با ملاط بنیادگرایی مذهبی) را تجزیه کند و بدین‌سان سوریه را از نو به موقعیت بهار عربی و وضعیت میدان التحریر بازگرداند.

در روایت‌های مسلط در باب وضع کنونی سوریه فاصله‌ی زمانی ۱۵ مارس ۲۰۱۱ تا زمان نظامی‌شدن درگیری‌ها به‌طرز معناداری غایب است. در تاریخ ۱۵ مارس سوریه شاهد تظاهرات و اعتراضات مردمی بود که تا آوریل ۲۰۱۱ کل کشور را در بر گرفت. از این‌هیئت اعتراضات سوریه در حکم تداوم زمانی - مکانی بهار عربی بود با معترضان که خواستار کناره‌گیری بشار اسد و پایان حکومت ۴۰ ساله خاندان او و همچنین پایان حکمرانی نیم‌قرنی حزب بعث بودند. مسلماً آنچه وضع سوریه را بغرنج ساخت تبدیل منطق «شورش - قیام - انقلاب» به منطق «سرکوب - جنگ داخلی» - تهدید منطقه‌ای بود. حکومت سوریه خواستار آنست که وضعیت کشور را به شرایط پیش از بهار عربی باز گرداند. بدین‌سان سوریه کشوری نیست که در آن آزادیخواهانی عدالت‌خواه در برابر رژیم تمامیت‌خواه به پا

خاسته‌اند – آزادیخواهانی مرکب از اقوام و مذاهب و اقشار مختلف جامعه – بلکه کشوری است که پیش و بیش از هر چیز به مدیریت مقتدرانه‌ی تهدیدِ همیشه‌حاضر بحران‌های قومی- مذهبی- اجتماعی نیاز دارد. بشار اسد به‌درستی کشور خود را گسل سیاسی خاورمیانه معرفی می‌کند، اما زلزله‌ای که بشار اسد جهانیان را نسبت به وقوع آن هشدار می‌دهد نه جنگ منطقه‌ای یا چه بسا جنگ جهانی سوم (جنگی که در آن قدرت‌های غربی و قدرت‌های نوظهور بر سر منافع منطقه‌ای به جانِ هم خواهند افتاد) بلکه انقلابی اجتماعی است که لرزه‌ها و پس‌لرزه‌هایش دامن همه رژیم‌های منطقه را از عربستان تا ترکیه خواهد گرفت. تعجیل و سواس‌آمیز خاندان آل‌سعود («آل‌سیسیل») در تجهیز گروه‌های فاشیستی مذهبی (چه از جنس شبه‌نظامی در سوریه و چه از جنس دولتی در بحرین) از همین نگرانی پرده بر می‌دارد: گسترش اعتراضات مردمی در کل منطقه و سرایت آن به بسته‌ترین نظام سلطنتی-موروثی منطقه در عربستان.

آیا می‌توان با اشغال نظامی عراق و افغانستان مخالف بود و درباره سوریه به شکل دیگری از مداخله فکر کرد؟ شکل‌های مردمی‌تری نظیر ارتشی متشکل از مبارزان داوطلب عرب یا غیرعرب، یا مثلاً شکلی از مداخله محدود به‌منظور خنثی‌سازی مداخلات قبلی و کوتاه‌کردن دست مداخله‌جویان فعلی؟ آیا در این میان چیزی به نام مداخله‌ی نظامی محدود امکان‌پذیر است یا اینکه مداخله‌ی محدود همان مداخله‌ی نامحدود است با نقاب بشردوستی برای سرپوش نهادن بر ترس از دادن تلفات انسانی (تکرار تجربه عراق و افغانستان) و هزینه‌های جنگی؟ آیا اساساً چیزی به نام «مداخله‌ی غیربشردوستانه» امکان‌پذیر است؟ آیا مداخله بشردوستانه نام دیگر سیاست‌زدایی از مجموعه‌ی روابط بین‌الملل و تعقیب منافع اقتصادی- سوق‌الجیشی در اقصی‌نقاط جهان نیست؟ آیا در تقابل با این چارچوب مسلط – که مبادرت به هر مداخله‌ی «بشردوستانه‌ای» را مشروط می‌کند به تأمین و تضمین مقوله‌ی گنگ و بی‌مصادقی به نام «امنیت ملی» – می‌توان از شکل تازه‌ای از مداخله‌ی سیاسی دفاع کرد؛ مداخله‌ای مبتنی بر تقویت امکان‌های بالقوه برای جنبش‌های مردمی-رهایی‌بخش؟ آیا اساساً هیچ‌گونه مداخله‌ی دولتی امکان‌فراروی از دوگانه‌ی «دموکراسی آمریکایی- بنیادگرایی مذهبی» دارد، آن‌هم زمانی که هرگونه مداخله بر پایه‌ی پیش‌فرض دموکراتیک‌بودن دولت‌های جهان آزاد و «غیر» یا «ضد» یا «شبه» دموکراتیک بودن ممالک غیرغربی توجیه می‌شود؟ از این گذشته، تجربه‌ی مداخله‌های سال‌های اخیر دولت‌های غربی به این تردید دامن می‌زند که هیچ‌گاه «بشردوستی» انگیزه‌ی اولیه یا اصلی مداخله‌کنندگان نبوده است. مورد رواندا گواه آن‌ست که در یکی از حادثه‌ترین فاجعه‌های انسانی قرن بیستم دولت‌های غربی به این دلیل ساده از مداخله تن زدند که هیچ‌گونه توجیه اقتصادی- ژئوپلیتیکی برای آن نیافتند. از این گذشته، در بهترین حالت مداخله‌ها بر اساس ایدئولوژی قربانی‌سازی (یعنی نجات انسان‌هایی که قدرت سازماندهی و مبارزه یا مقاومت در برابر رژیم‌های سرکوبگر ندارند) صورت گرفته و نه هرگز به قصد تقویت آزادیخواهان راستین، چراکه خواست آزادی، در همه‌حال، در تحلیل نهایی در گرو آزادی نیروی کار از یوغ سرمایه است. بدین‌سان می‌توان گفت «جهان-بازار آزاد» لاجرم فقط یک‌نوع از مداخله را

به رسمیت می‌شناسد، مداخله‌ای که در سناریوی پیش‌نوشته‌ی «پایان تاریخ» تعریف شده باشد: سرنوشت محتوم تمام ممالک غیرغربی حرکت در مسیری است که ممالک غربی چندین سده است در آن پیش رفته‌اند؛ رهایی از دیکتاتوری داخلی برای پیوستن به جهان-بازار آزاد و پیروی «آزادانه» از سیاست‌های صندوق بین‌المللی پول. همه‌ی اینها به یک معنی است: هیچ مبارزه‌ای در راه آزادی افقی به‌غیر از ادغام‌شدن در روایت بنیادگرایان بازار آزاد ندارد. نکته اینجاست که پس از یازده‌سپتامبر تمام تخاصم‌ها در چارچوب تقابل غیرسیاسی دو نوع بنیادگرایی جای گرفته‌اند: بنیادگرایی بازار آزاد (که خود را در هیأت دفاع از سکولاریسم، لیبرالیسم و حقوق بشر می‌شناساند) و بنیادگرایی مذهبی (که در لباس مبارزه با فساد اخلاقی دنیای غرب ظاهر می‌شود).

سوریه تلاقی گاه ریاکاری‌ها است. تمام بلندگوهایی که از مخالفت با جنگ دم می‌زدند و می‌زنند به شکل‌های گوناگون ترس خود را از تغییر موازنه قوا در منطقه پنهان می‌کنند.^[۱] ریاکاری فعالان ضدجنگ آنجا ظاهر می‌شود که از مخالفت تمام‌عیار با جنگ سخن می‌گویند بی‌آنکه به جنگ جاری در سوریه اشاره‌ای کنند. این قسم صلح‌جویی «بشردوستانه» از موضع‌گیری مشخص سر باز می‌زند و عملاً در موضع تماشاگری می‌نشیند که نمایشی دردناک اما در دوردست را نظاره می‌کند، گاهی اشک می‌ریزد، گاهی به خشم می‌آید اما در همه حال خیالش راحت است که نمایش پیش‌رو، از مرزهای مشخص‌شده قبلی‌اش تجاوز نخواهد کرد. مخالفت با مداخله‌ی نظامی در حکم تضمین برقرارماندن همین مرزهاست. آنچه می‌ماند تلاشی است برای ساماندهی (غیرسیاسی) خیل کثیر و فزاینده‌ی آوارگان و پناهجویان و از سوی دیگر سوق‌دادن مخالفان مسلح به سمت گروه‌های دیرآشنای تروریستی. ترس اصلی این تماشاگران از عکس‌العمل پیش‌بینی‌نکردنی دولت بشار و حامیان منطقه‌ای و بین‌المللی آن است، ترس از این‌که مبادا جنگ «داخلی» سوریه بدل به مسأله‌ای بین‌المللی شود. از این منظر، موضعی که دیده نمی‌شود، صدایی که شنیده نمی‌شود، موضع و صدای معترضانی است که پس از آغاز جنگ داخلی عملاً به حاشیه رانده شده‌اند و همراه با خاطره‌ی بهار عربی به محاق فراموشی رفته‌اند.

بنابراین، شکل‌های جاافتاده‌ی نه‌گفتن به گزینه‌ی «مداخله محدود» در حکم آری‌گفتن به تداوم وضع موجود و به‌طور مشخص موضع‌گیری به نفع دولت مستقر است. و نکته این است که دفاع از اسد در شرایط کنونی در عمل به معنای دفاع از موضع جریان‌های تندروی مخالف او نیز هست. استحکام موضع بشار اسد به‌طور ضمنی منطق جریان‌هایی را تقویت می‌کند که نزاع کنونی در سوریه برایشان، کاملاً مستقل از منطق بهار عربی، به مثابه نزاعی قومی-فرقه‌ای-مذهبی است. بدین ترتیب دو راه بیشتر وجود ندارد: یا، جنگ داخلی همچنان ادامه خواهد یافت و «نه جنگ نه صلح» همیشگی از سوریه فلسطین دیگری خواهد ساخت، یا، دیر یا زود جامعه بین‌المللی ناگزیر از مداخله‌ای

[۱]. چنان‌که اخیراً مایکل هیدن رئیس سابق سازمان سیا (تا سال ۲۰۰۹) در جمع کارشناسان تروریسم بنیاد جیمز تاون گفته است: «چه

خوشتان بیاید چه نیاید بهترین گزینه برای اداره سوریه همچنان بشار اسد است.»

«نامحدود» خواهد شد و این بدان معناست که سوریه در دوراهی بدل‌شدن به «مصر التحریر» یا رسیدن به سرحد «عراق صدام‌حسین- افغانستان طالبان» راه دوم را خواهد پیمود. طرفه این‌که منطق «عدم مداخله» در وضعیت کنونی روی دیگر گفتار حامی مداخله «نامحدود» است، زیرا عدم مداخله در شرایط فعلی (پرهیز از جنگ علیه سوریه) جنگ جاری در سوریه را به حال خود وا می‌گذارد.

تنها راه برون‌رفت از مخمصه‌ی سوریه فرارفتن از نزاع ژئوپلیتیک دو اردوگاه دولت‌های غربی و سلطنت‌های عربی از یک‌سو، و روسیه و حزب‌الله از سوی دیگر به نزاعی سیاسی است. بدین‌منظور، هم باید با «مداخله‌ی نامحدود» در سوریه مخالف بود و هم با مسلح‌کردن جهادگرایان سنی و القاعده. در مقابل آنچه در شرایط کنونی اساسی است، تجهیز ارتش آزاد، کمک تسلیحاتی به آن، بازگرداندن نقش محوری آن در نبرد جاری و تقویت معترضان مدنی مخالف اسد است. چنین چیزی در حکم قماری است بر چندین و چند هدف توأمان: مخالفت با رژیم اسد و اسقاط این رژیم، مخالفت با ریاکاری هر دو اردوگاه «آمریکایی- غربی- عربی» و «حزب‌الله- روسی- چینی» در قضیه سوریه، مخالفت با ریاکاری مخالفان جنگ علیه سوریه، و در ضمن کمک به حل بحران سوریه از طریق انتقال آن از شرایط «جنگی» به شرایط «انقلابی»، از نبرد «مذهبی-فرقه‌ای» به نبرد «سیاسی-طبقاتی»، و ادامه مبارزه برای سرنگونی رژیم اسد از سوی معترضان مدنی و نیز ارتش آزاد.

نزاع میان طرفداران و مخالفان مداخله نظامی در سوریه در عمل انتخاب میان جنگ و جنگ است. مخالفان جنگ از کنار شرایطی که جنگ را ضروری می‌کند می‌گذرند. این بدان معناست که می‌توان از وقوع جنگی جدید جلوگیری کرد و در عین حال، ناخواسته، به تداوم شرایطی کمک کرد که جنگ جاری را تشدید خواهد کرد. اومانیسیم کاذبی که سنگ صلح و مخالفت با جنگ را به سینه می‌زند، در واقع توحش ملت‌بسی است که از تداوم شرایط موجود نفع می‌برد: شرایط فقدان «سیاست» و به‌طور مشخص جلوگیری از رویدادن بذرهایی که بهار عربی در خاک سوریه افشانده است. فقدان «سیاست» یعنی تداوم کشتار به دو شکل دولتی و غیردولتی، از سوی آمریکا و سوریه یا گروه‌های فاشیستی مذهبی، یعنی لزوم انتخاب بین کشته‌شدن هزاران نفر در سوریه با بمب‌های اسد و القاعده و کشته‌شدن هزاران نفر در سوریه و لبنان و اردن با بمب‌های اسد و آمریکا. جایی که سیاست نیست، راه حل سیاسی نیست – آنچه هست توحش است و بس. مادام که سیاست در کار نیست در عرصه‌ی پیکار میان ریاکاری امریکایی- عربی و ریاکاری روسی- سوری باید طرف اقدامی را گرفت که تداوم منطق پشتیبان این ریاکاری را ناممکن سازد. اگرچه در وضعیت کنونی همه راه‌ها بسته می‌نماید و افقی به جز تداوم جنگ و کشتار و غیبت پیکار سیاسی پیش‌رویمان نیست، نباید از وقوع رویدادهای خلاف‌آمدی ناامید بود که ممکن است، به‌اتکای پتانسیل شکل‌گرفته در منطقه، قاعده‌ی کنونی را در هم شکند، گو اینکه تاریخ هرگز تضمینی به هیچ‌کس نمی‌دهد و شاید از همین‌روست که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد.

وضعیت موجود در سوریه را نمی‌توان نام‌گذاری کرد. هیچ نامی واقعیت واقعاً موجود را بازنمایی نمی‌کند. نه آن ترس‌های ساتیماتال و دکوراتیو بشردوستانه که مازیک به دست منتظرند تا بر صفرهای عدد قربانیان بیافزایند، و نه آن تقلاهایی کسل‌کننده «کارشناسان» برای اطلاق نام‌هایی چون «فاجعه»، «بحران» و ...، هیچ‌یک قادر به بازنمایی واقعیت نیستند. توگویی در این نام‌ها و شمارش‌ها، نوعی بی‌اعتنایی و تلاش برای ازسربازکردن صورت مسئله وجود دارد. «فاجعه» نامیدن واقعیت موجود در سوریه تنها به درد دولت‌ها و تلویزیون‌ها و «کارشناسان» می‌خورد. همان‌طور که شمارش تعداد جنازه‌های قربانیان و تأکید بر «کودکان و زنان و غیر نظامی» بودن اکثر آن‌ها، کمکی به کاهش ابعاد کشتار نخواهد کرد.

لفظ «فاجعه» هم‌اکنون چیزی جز یک دال فرمال برای انکار واقعیت «فاجعه» نیست. واژه‌ای برای فرار از فاجعه و عقب‌زدن پیامدهای آن. فرصتی برای «تحركات دیپلماتیک» بی‌حاصل از این کشور به آن کشور و تکرار هزاران باره جملات ملال‌آور و رسوای دولت‌ها و رسانه‌ها و «خیرخواهان» جا خوش کرده در نهادهای سیاسی و حقوق بشری بین‌المللی: «بحران سوریه راه‌حل نظامی ندارد و ما باید به دنبال راه حل دیپلماتیک باشیم». این جمله از فرط استعمال از سوی قدرت‌های درگیر در سوریه، حتی دیگر اهمیت مرسوم گفتارهای رسمی را نیز از دست داده است. تقلاها برای نام‌گذاری یک وضعیت نام‌ناپذیر، از همان روزهای اولی که «مردم» از معادلات سیاسی سوریه حذف شدند، در حال بالاگرفته است. تکراری که به هیچ «تغییری» منجر نمی‌شود و نشانه‌ایست از این که زمانی که هیچ چیز تغییر نمی‌کند، یعنی فاجعه‌ای بیرون از لفاظی‌ها در حال وقوع است. فاجعه‌ای که نمی‌توان به آن بدون تأکید بر «فقدان سیاست مردم» اشاره کرد.

وضعیت موجود در سوریه در هیچ یک از تعاریف «استاندارد» و «مدون» و مورد توافق دولت‌ها و دپارتمان‌های حقوق بین‌الملل نمی‌گنجد. مثلاً نمی‌توان کشته شدن ۱۳۰ هزار نفر را فقط با یک عبارت ساده مثل «فاجعه انسانی» توضیح داد یا هجوم بیش از چند میلیون پناهجو و آواره به مرزهای ترکیه و عراق و اردن را «کوچ اجباری» دانست یا مثلاً از نزاع موجود در بین گروه‌های مسلح در شهرهای ویران‌شده به تعریف «جنگ داخلی» متوسل شد (براساس گزارش‌های رسمی، تعداد کل نیروهای مسلح موجود در نبردهای میدانی سوریه از ۱۰۰ هزار نفر تجاوز نمی‌کند). درواقع همه‌ی این تعاریف، چیزی جز تلاش برای سرپوش گذاشتن بر یک «لکه‌ی ننگ» نیست. سوریه امروز- البته اگر بتوان هنوز از موجودیتی سرزمینی به نام «سوریه» نام برد- یک «لکه ننگ» است. لکه ننگ

جهانی که در یک دوگانه کاذب، فقط یک چیز را می‌تواند بازنمایی کند: سیاست زدایی از سیاست. در سوریه «توحش» محض جای «سیاست» را گرفته و «دوستان سوریه» هرکدام در بخشی از این توحش سهیم اند: سوسیالیسم یا بربریت؟ بربریت لطفا!

از یک طرف، طبق معمول ائتلاف پنهان «بوش-بن لادن» یا همان «بنیادگرایی بازار- بنیادگرایی دینی» ایستاده است. همان دوگانه‌ی نیهیلیستی پست‌مدرن که یکی نماد «هیچی نخواستن» است که گمان می‌کند با دموکراسیِ صوریِ لیبرالیستی و مصرف‌گرایی و منطق بازار آزاد و چرخه‌ی جهانی سرمایه به «پایان تاریخ» رسیده، و دیگری که در فقدان ایده‌ی جهانی کمونیسم خود را به یگانه نیروی موثر در برابر نیهیلیسم نوع اول جا زده و در شکل ماده‌ای سیاه و مسموم و ارتجاعی، خود «هیچ» را می‌خواهد. می‌خواهد جهان برساخته‌ی بنیادگرایان بازار را از طریق کمر بند انفجاری و بُمب کنارجاده‌ای و فیلم‌برداری از مراسم سر بردن (چیزی شبیه ژانر وحشتِ فیلم‌های هالیوودی) و سازماندهی شبکه‌ای کینه‌توز در ترکیبی از خُرافه و عقب‌ماندگی و پول شیوخ منهدم کند. جالب آن‌که این جریان خواهان «بازگشت به اصول قبیله‌ای»، در بده‌بستان خود با سویه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی غربی‌اش، به انواع و اقسام تکنولوژی‌های پیشرفته‌ی همان جهانی که خواهان انهدام آن است، متکی است.

در طرف دیگر، ائتلاف گنگستریسم روسی- سرمایه‌داری هار چینی و «شرکا»، در پی آن است که به اسم «دوستان راستین سوریه»، تا آخرین آجر بناها و سنگ‌فرش‌های سرزمینی که سه سال قبل با خیزشی مردمی به «بهار عرب» پیوست را بر سر همان مردم که امروز از تمامی معادلات حذف شده اند، آوار کند تا در «توازن قوای جهانی» مبدا «شرق سرمایه دار» در جهد و جهاد برای انهدام «سیاست مردم» از واریاسیون غربی‌اش عقب بماند. جالب آن‌جاست که گفتار مسلط همه این «دوستان» را عباراتی مشابه تشکیل می‌دهد؛ تهوع‌آورترین عبارات: «دیپلماسی»، «راه حل»، «جامعه‌ی جهانی»، «دموکراسی» و الی آخر. همه آن‌ها از لزوم یافتن «راه حل غیرنظامی» سخن می‌گویند. اما نمی‌گویند «راه حل غیرنظامی» برای چه چیزی؟ از همین‌رو، این گفته، بی‌بر-و-برگرد چیزی جز یک ژست توخالی و ادعایی ریاکارانه بیش نیست. نه به آن دلیل که تعداد قربانیان هر روز بیشتر می‌شود، نه به خاطر تکه‌پاره‌شدن جغرافیای سرزمینی سوریه و از بین رفتن تمامی زیرساخت‌های تمدنی و شهرنشینی، بلکه از آن‌رو که این «راه حل» که مدام از آن سخن گفته می‌شود، تا پیش از مداخله قدرت‌هایی که هم‌اکنون باد در غبغب می‌اندازند و پشت میکروفون‌ها از «دیپلماسی به‌جای جنگ» دم می‌زنند، وجود داشت. بله! راه حل سوریه خود «مردم» بودند که اکنون گم‌شده‌اند و هرگونه ادعای تلاش برای یافتن «راه حل» در شرایطی که مردمی در کار نیست، ادعایی توخالی و ریاکارانه است.

مردم سوریه در موج «بهار عربی» در منطقه، هم‌چون مصر و تونس و بحرین و ... «خیابان» را به عرصه پیکار سیاسی مسالمت‌آمیز بر علیه نظام تک حزبی و جبارانه‌ی اسد تبدیل کردند. عرصه‌ای که با وجود شدت بی‌سابقه‌ی سرکوبِ خشونت‌بار قوای دولتی، کماکان بر حفظ آن اصرار می‌شد و نزدیک به یک‌سال، هر جمعه، دمشق، حلب،

حمص و ادلب و غیره را به کانونی گذاخته از «خواست مردم» تبدیل می‌کرد: خواست عقب‌راندنِ قدرتِ مسلط از طریق مقاومت سیاسی در خیابان.

این راه حل اما به مجرد مداخله‌ی نیروهای فرامنطقه‌ای از دست رفت. پای «ارتش» ها به «خیابان» باز شد. ارتشی دوطرفه که نطفه‌ی وضع موجود را بست. «ارتش آزاد» به جای پیوستن به صفوف مردم در خیابان و کاستن از توان سرکوب دولتی، به سرعت مسلح شد و به «ارتش دولتی» اعلام جنگ داد. جنگی که با بالاگرفتن‌اش، نتیجه‌ای هولناک در پی داشت: خروج مردم از معادلات سیاسی و ورود نقاب‌داران بنیادگرا از هر دو سو.

بدین ترتیب، راه‌حلی که «مردم» از طریق خیزشی غیرمسلحانه و مدنی بر علیه دم‌ودستگاه دولتی متکی بر نظام تک‌حزبی به پا کرده بودند، از همان لحظه‌ای که وراجی‌های وزرای خارجه‌ی دولت‌های خارجی در کنار بالا گرفتن تنش‌های نظامی داخلی آغاز شد، روبه‌زوال گذاشت. مردمی که در فاصله‌ی ژانویه تا اوت ۲۰۱۱، یکدیگر را فارغ از هر نوع تعصب قومی و مذهبی و فرقه‌ای به‌شکلی معجزه‌آسا در خیابان‌ها پیدا کرده بودند، اکنون یا قتل‌عام شده‌اند یا پناهنده - آواره. پناهنده-آوارگانی که تا پیش از مداخله‌ی «دوستان سوریه»، «مردم»ی بودند که به‌واسطه‌ی مقاومتِ شجاعانه‌شان در برابر ماشینِ سرکوبِ دولتی، از آن‌ها به‌عنوان «آبروی جهان» یاد می‌شد. اما اکنون چه؟ اکنون در کمپ‌ها و کپر‌ها، چیزی جز «وبال گردن» دولت‌های پذیرنده و نهادهای بین‌المللی نیستند. «سوژه‌هایی برای دلسوزی‌های سانتیمانتال و کمپین‌های تبلیغاتی خیریه‌های که «وظیفه» اصلی‌شان پولشویی‌ست. موجوداتی بی‌موطن‌شده که جان می‌دهند برای «گزارش خبری» و «عکاسی» و دکلمه و آه و اوه خبرنگاران و کاسبان حقوق بشر. همان‌ها که وراجی‌های‌شان بر فراز ویرانه‌ها و کمپ‌ها، همگی به این جمله ختم می‌شود: «جهان در انتظار یافتن راه‌حلِ مسالمت‌آمیز برای سوریه است». چه خوراک رسانه‌ای مضحکی! راه‌حل دیپلماتیک آن‌هم درست در لحظه‌ای که نه سوریه‌ای باقی مانده، نه مردمی و نه مسلماً راه‌حلی. پذیرش این واقعیت که مسأله‌ی سوریه «راه‌حل» ندارد، دشوار است. آن‌هم زمانی که دریابیم آن لحظه نابِ «سیاست مردم» از دست‌رفته است، پیوندها از هم گسیخته و سوژه‌های حقیقی سیاست^{۱۳} پناهنده و قصابی شده‌اند. در این شرایط، تنها می‌توان به «رخداد»ی ناگهانی به‌جای «راه‌حل» های برنامه‌ریزی‌شده از سوی دولت‌ها امید داشت: شورش و عصیان سوژه‌های پناهنده در کمپ‌ها و کشورهای پذیرنده و پیوند آن‌ها با معترضان در دیگر کشورها و در نهایت شکل‌گیری جبهه‌ای جهانی و مردمی در برابر اتحادیه بین‌المللی دولت‌ها و پلیس‌ها و نقاب‌داران.

به مدت بیش از دو سال، اکثر ناظران فرآیند انقلابی سوریه را با اصطلاحات ژئوپولیتیکی و از بالا تحلیل کرده اند بدون آن که توجهی به پویایی های سیاسی مردمی و اجتماعی-اقتصادی از پایین داشته باشند. تهدیدهای مداخله ی غربی صرفاً این ایده ی مخالفت میان دو اردوگاه را تقویت کرده است: دولت های غربی و پادشاهی های خلیج از یک سو، ایران، روسیه و حزب الله از سوی دیگر. ما انتخاب میان این دو اردوگاه را نمی پذیریم، ما خواهان رد این منطق «شر کم ضررتر» هستیم که صرفاً به از دست رفتن انقلاب سوریه و هدف آن، یعنی دموکراسی، برابری اجتماعی و نفی فرقه گرایی می انجامد. ما حامی مردمان انقلابی هستیم که برای آزادی و رهایی مبارزه می کنند. درواقع، تنها مردمانی مبارز خواهند توانست علاوه بر سرنگونی رژیم، دست به ایجاد یک دولت سکولار دموکراتیک بزنند و عدالت اجتماعی را ممکن سازند. جامعه ای که حقوق تمام افراد را به منظور به جای آوردن دین خود تضمین می کند و محترم می شمارد و برابری آن ها را صرف نظر از اعمال تبعیض بر مبنای دین، پیش زمینه ی قومی، جنسیت و غیره علیه شان گرامی می دارد.

تنها توده هایی که بالقوگی تحرک خود را بسط می دهند توانایی آن را دارند که از خلال کنش جمعی شان تغییر به وجود آورند. این الفبای سیاست انقلابی است. اما این الفبا، امروز با شکاکیتی عمیق از جانب گروه های متعدد چپ در غرب مواجه است. به ما گفته می شود که دلخواست های خود را واقعی تلقی می کنیم و این که ممکن است انقلابی اولیه دو سال ونیم پیش در سوریه وجود داشته اما از آن پس اوضاع تغییر کرد. به ما می گویند که جهادگرایی در جنگ علیه رژیم پیروز شده و اکنون دیگر انقلابی در کار نیست بلکه فقط جنگ وجود دارد و این که نیاز به گزینش یک اردوگاه جهت یافتن راه حلی انضمامی در میان است.

تمام «مباحث» در چپ آغشته به همین منطق «اردوگاه محور» است که اغلب همراه با نظریات توطئه ای است که تفاوت های بنیادین میان چپ و راست - مخصوصاً راست هار را محو می کند. هنگامی که یک روزنامه نگار به آنچه در این یا آن منطقه ی تحت کنترل شورشیان دیده شهادت می دهد و این شهادت، زیر آب تبیین های غالب در باب هژمونی جهادگرایان را می زند، آن روزنامه نگار نادیده گرفته می شود. بعضی حتی می گویند قصه های او بخشی از دروغ های رسانه هاست که می خواهند اپوزیسیون را طوری نشان دهند تا مداخله ی نظامی را توجیه کنند و از این رو، نمی توانیم اعتباری برای مشاهدات آن روزنامه نگار قائل شویم.

ما از ژوزف داهر، فعال انقلابی سوری، عضو جریان انقلابی چپ در سوریه، که اکنون در سوئیس به سر می‌برد خواستیم تا وضعیت جنبش‌های مردمی در کشور خود، به‌ویژه خودسازمان‌یابی توده‌ها در مناطق آزادسازی‌شده، نبرد علیه فرقه‌گرایی و اسلام‌گراها را تبیین کند. نتیجه‌ی این پرسش آشکار است: بله، انقلاب در سوریه هم‌چنان زنده است و نیازمند همبستگی ماست.

کمیته‌های مردمی، انتخابات و سازمان‌های مدنی

از ابتدای انقلاب، شکل‌های اصلی سازمان‌یابی، کمیته‌های مردمی در روستا، شهر و سطوح منطقه‌ای بوده‌اند. کمیته‌های مردمی صفوف مقدم راستین جنبش بودند که مردم را برای اعتراضات بسیج کردند. در آن هنگام، مناطق آزادسازی‌شده از دست رژیم شکل‌های خودراهبری مبتنی بر سازمان‌یابی توده‌ها را بسط دادند. شوراهای منتخب مردمی پدید آمدند تا آن مناطق آزادشده را مدیریت کنند و ثابت نمایند که این رژیم بود که بذر هرج و مرج را گستراند، نه مردم.

در برخی مناطق آزادشده از دست نیروهای مسلح رژیم، سازمان‌های مدنی به‌منظور جبران غیبت دولت و برعهده‌گرفتن مسئولیت‌های آن در زمینه‌های گوناگون مانند مدارس، بیمارستان‌ها، جاده‌ها، سیستم‌های آب، الکتریسیته و ارتباطات ایجاد شدند. آن سازمان‌های مدنی از طریق انتخابات و (یا به‌وسیله‌ی) اجماع مردمی آغاز به کار کردند و وظایف اصلی آن‌ها تأمین امنیت، خدمات و صلح مدنی بود.

انتخابات آزاد محلی در مناطق «آزادسازی‌شده» برای نخستین‌بار پس از چهل سال در مناطق، نواحی و روستاهای معینی به وقوع پیوستند. برای مثال در شهر دیر الزور در اواخر فوریه ۲۰۱۳، یک رأی‌دهنده با نام احمد محمد اعلام کرد که «ما خواهان حکومتی دموکراتیک هستیم نه حکومتی اسلامی، ما حکومتی سکولار می‌خواهیم که توسط غیرنظامیان اداره شود نه روحانیون»، آن شوراهای محلی حس مسئولیت و توانایی شهروندان را برای به کار بستن ابتکاراتی جهت مدیریت امور که متکی بر پرسنل مدیریتی، تجارب و انرژی آشکار آن‌هاست، انعکاس می‌دهد. شکل‌های گوناگونی هم در مناطق هم‌چنان تحت کنترل رژیم و هم مناطقی که خود را از دست آن آزاد کرده‌اند، وجود دارند.

مثال انضمامی دیگری از این خودمدیریتی را می‌توان در گردهمایی بنیاد *ائتلاف جوانان انقلابی* در سوریه مشاهده کرد که در اوایل ژوئن در حلب برگزار شد. این گردهمایی دامنه‌ی وسیعی از فعالین کمیته‌ها و کمیته‌های هماهنگی را دور هم جمع کرد که نقش مهمی پس از شروع انقلاب در سوریه ایفا کرده‌اند. آن‌ها از مناطق گوناگون کشور

آمده بودند و بخش‌های بزرگی از جامعه‌ی سوریه را نمایندگی می‌کردند. کنفرانس به عنوان گامی اساسی جهت معرفی جوانان انقلابی تمام انجمن‌ها برگزار شد.

البته این امر بدین معنی نیست که گاهی اوقات محدودیت‌هایی از قبیل فقدان نمایندگی زنان یا اقلیت‌هایی مشخص برای شوراهای عمومی وجود ندارد. این ربطی به زیباسازی واقعیت ندارد، بلکه مربوط به پایه‌ریزی مجدد حقیقت است.

مورد شهر رقه

مثال بارز خودمدیریتی توده‌ها شهر رقه است، تنها مرکز استانی که (پس از مارس ۲۰۱۳) از دست رژیم آزاد شده است. رقه باوجود آن‌که هنوز زیر آتش رژیم است، کاملاً خودمختار مانده و جمعیت محلی‌اش تمام خدمات مدنی برای مالکیت اشتراکی را مدیریت می‌کند. دیگر عنصر به همان میزان حائز اهمیت در پویایی مردمی انقلاب، ازدیاد روزنامه‌های مستقلی است که به دست سازمان‌های مردمی انتشار می‌یابند. شمار روزنامه‌ها از سه عدد پیش از انقلاب - که آن هم در اختیار دولت بود - به بیش از شصت عدد رسیده که توسط گروه‌های مردمی منتشر می‌شوند. در رقه، سازمان‌های مردمی اغلب به دست جوانان اداره می‌شوند. این سازمان‌ها چندبرابر شده‌اند تا جایی که بیش از ۴۲ جنبش اجتماعی رسماً در پایان ماه می ثبت شدند. کمیته‌های مردمی کارزارهای گوناگونی را سازماندهی کرده‌اند. یک مورد، کارزار «پرچم انقلابی نمایندگی‌ام می‌کند» است که شامل نقاشی کردن پرچم انقلابی در محله‌ها و خیابان‌های شهر می‌شود در تقابل با کارزار اسلام‌گرایان برای تحمیل پرچم سیاه‌رنگ اسلام‌گرایی. در جبهه‌ی فرهنگی، نمایش‌نامه‌ای که رژیم اسد را مسخره می‌کرد در مرکز شهر اجرا شد و در اوایل ماه ژوئن، سازمان‌های مردمی نمایشگاه هنر و صنایع دستی محلی بر پا کرده‌اند. این مراکز ایجاد شدند تا از جوانان مراقبت کنند و اختلالات روان‌شناختی ناشی از جنگ را درمان نمایند. امتحانات لیسانس پایان سال سوری‌ها در ماه ژوئن و جولای تماماً از طریق داوطلبان ترتیب یافتند.

این نوع تجربیات خودمدیریتی در بسیاری از مناطق آزادشده یافت می‌شوند. شایان ذکر است که زنان نقشی اساسی در این جنبش‌ها و در اعتراضات به طور کلی ایفا می‌کنند. برای مثال، در ۱۸ ژوئن ۲۰۱۳ در شهر رقه، جنبشی توده‌ای به رهبری زنان در برابر مقر سازماندهی گروه اسلام‌گرای جبهه النصر به راه افتاد، جایی که معترضان خواهان آزادسازی زندانیان بودند. معترضان شعارهایی علیه جبهه النصر سر دادند و اعمال آن‌ها را محکوم کردند. آن‌ها درنگ نکردند تا اولین شعار به کار رفته در فوریه ۲۰۱۱ در دمشق را، یعنی «مردم سوریه ذلت نمی‌پذیرند»، فریاد کنند. گروه «حق ما» نیز که بسیاری از زنان عضو آن هستند، تجمعات زیادی علیه گروه‌های اسلام‌گرا در رقه سازماندهی کرده‌اند و در میان شعارهایشان شعار «رقه آزاد است، مرگ بر جبهات النصر» سر دادند.

در شهر دیر الزور، در ماه ژوئن، فعالان محلی که در پی ترغیب شهروندان به مشارکت در فرآیند نظارت و ثبت اعمال شوراهای محلی بودند، کارزاری ایجاد کردند. در میان سایر موارد، این کارزار شهروندان را ترغیب به گسترش حقوق خود و فرهنگ حقوق بشر در جامعه می‌کرد. تأکید مشخصی بر ایده‌ی حقوق و عدالت برای همه وجود داشت.

نمود واضح پویایی مردمی انقلاب، ظهور روزنامه‌هاییست که سازمان‌های مردم‌نهاد منتشر می‌کنند. تعداد روزنامه‌ها به‌واقع از سه عدد پیش از انقلاب - که همگی متعلق به رژیم بودند - به بیش از ۶۰ عدد که توسط گروه‌های مردمی نوشته می‌شوند، افزایش یافت.

علیه اسلام‌گرایان

اغلب این سازمان‌های مردمی مشابه هستند که علیه گروه‌های مسلح اسلام‌گرا ایستاده‌اند. این گروه‌های مسلح خواستار استفاده از زور برای تحت‌کنترل درآوردن مناطق آزادشده هستند درحالی‌که هیچ ریشه‌ای در جنبش مردمی ندارند و از انقلاب برنیامده‌اند. شهر رقه برای مثال، شاهد مقاومتی استوار و مداوم در برابر گروه‌های اسلام‌گرا بوده. پس از زمانی که رقه در مارس ۲۰۱۳ از چنگ نظامیان رژیم آزاد شد، اعتراضات زیادی سازماندهی شدند که مخالف ایدئولوژی و اعمال مستبدانه‌ی گروه‌های اسلام‌گرا بودند.

تجمعات همبستگی در جهت آزادی فعالان ربوده‌شده‌ای که در زندان‌های اسلام‌گرایان نگهداری می‌شدند، به وجود آمد. اعتراضات منجر به آزادی برخی از فعالان شد اما بسیاری دیگر مانند پدر پائولوی معروف، و سایرینی چون فیراس، پسر روشنفکر سوری، یاسین حاج ساحل، تا امروز همچنان در زندان به سر می‌برند.

اعتراضاتی مشابه در برابر اعمال ارتجاعی و خودکامه‌ی اسلام‌گرایان در حلب، میدین، القصیر، و شهرهایی همانند کفرانبل، به وقوع پیوست. این اعتراضات اکنون نیز در جریان هستند.

در محله‌ی بوستان قصر در حلب، جمعیت محلی بارها به منظور محکوم کردن اعمال شورای شریعت حلب که بسیاری از گروه‌های اسلام‌گرا را جمع می‌کند، اعتراض کرده‌اند. برای مثال در ۲۳ آگوست، معترضان بوستان قصر، در عین آن‌که کشتار با سلاح‌های شیمیایی را محکوم می‌کردند، کشتاری که به‌دست رژیم علیه مردم در قوطای شرقی انجام گرفته بود، هم‌چنین خواستار آزادی ابو مریم، فعال معروف بودند که یک‌بار دیگر توسط شورای شریعت حلب به زندان انداخته شده بود. معترضان تا به امروز آزادی وی را مطالبه کرده‌اند. در پایان ژوئن ۲۰۱۳، در محله‌ای مشابه، فعالان علیه سیاست‌های سرکوب‌گرانه و خودکامه‌ی شورای اسلامی اعتراض کردند و شعار «لعنت بر شما» را خطاب به آن سر دادند. خشم مردم همچنین در پی ترور پسر بچه‌ای ۱۴ ساله، که به اصطلاح حرفی کفرآمیز در لطیفه‌ای زد

که به مقدّسات اشاره داشت، تروری که به دست جهادگرایان خارجی متعلق به حکومت اسلامی عراق و گروه سوری (ISIS) انجام گرفت، برانگیخته شد. شورای مردمی بوستان قصر این اعتراض را علیه شورای اسلامی و گروه‌های اسلام‌گرا سازماندهی کرد. فعالان شعار «چه ننگی، چه شرمی، انقلابیون تبدیل به شیجه^{*} شدند» را سرمی‌دادند و شورای اسلامی را با پلیس مخفی رژیم سوریه، که اشاره‌ای آشکار به اعمال مستبدانه‌ی آن‌ها داشت، مقایسه می‌کردند.

اعتراضات هفتگی در روزهای جمعه همچنان پابرجاست. در طول یکی از این اعتراضات در روز جمعه، ۲ آگوست ۲۰۱۳، کمیته‌های هماهنگی محلی (LCCs) که نقش آگاهی‌بخش مهمی برای جنبش ایفا می‌کنند و همچنین نقشی حمایتی به واسطه‌ی تهیه‌ی غذا، کالا و خدمات برای مردم و پناهندگان بازی می‌نمایند، این متن را منتشر کردند: «در پیامی واحد از جانب انقلاب خطاب به تمام جهان می‌گوییم که از نظر ما ربودن فعالان و کنش‌گران اصلی انقلاب، علاوه بر خدمت به استبداد، مانع آزادی می‌گردد و نیز شأن انقلاب را زیر سوال می‌برد». این پیام مستقیماً گروه‌های اسلام‌گرای جهادی را خطاب قرار می‌داد. به همان طریق در ۲۸ جولای ۲۰۱۳، کمیته‌های هماهنگی محلی متنی انتشار دادند با عنوان «خودکامگی یک چیز است، خواه با نام دین یا سکولاریسم» و هم اسلام‌گراها و هم رژیم را مردود دانستند.

هم‌چنین باید اشاره کنیم که برخی از نیروهای جهادی از قبیل جبهه‌ی النصر و ISIS، بر تلاش در جهت کسب هژمونی در بعضی از مناطق آزادشده که به فعالان و مبارزان FSA حمله می‌کنند، تمرکز یافته‌اند در عوض آن‌که علیه رژیم دست به مبارزه برند، درحالی‌که جهادیون بسیاری از کشورهایی چون عراق و لبنان که به سوریه سرازیر می‌شوند به خطوط مقدم نمی‌پیوندند. در عوض، آن‌ها تلاش‌های خود را بر تقویت کنترل در مناطق شمالی کشور که تحت نظر شورشیان است، متمرکز ساخته‌اند. بسیاری از مبارزان جبهه‌ی نصر در میانه‌ی عملیات‌های شورشی در حُص، حما و ایدلیب باقی ماندند تا زمانی که پایتخت در مارس ۲۰۱۳ سقوط کرد، به شهر رقه بروند. در خلال مبارزه بر سر قصیره در اواخر ماه می، واحدهای جبهه‌ی النصر به طرز چشم‌گیری غیبت داشتند. در اوایل ژوئن، قوای کمکی شورشیان به منظور تصرف شهر تلبیسه در شمال حُص، صف‌آرایی کردند درحالی‌که مبارزان جبهه‌ی النصر ترجیح دادند در مناطق آزادسازی‌شده باقی بمانند تا خلأیی را پُر کنند که اعضای ارتش آزاد سوریه آن را مغفول گذاشته بودند.

یک‌بار دیگر تکرار می‌کنیم که این جهادیون و گروه‌های اسلام‌گرای ارتجاعی، دوشادوش تمام گروه‌هایی که فرقه-گرایی، ربایش افراد، شکنجه و کشتار را ترویج می‌کنند، دشمن انقلاب هستند و به‌عنوان کاربست قدرت باید دشمنان انقلاب تلقی شوند و با آن‌ها مبارزه کرد. برخی از وقایع اخیر، رفتار ارتجاعی آن‌ها را برای ما تصدیق می‌کند.

^{*} Shabiha: گروه‌های لباس‌شخصی مسلح که به طرفداری از حزب بعث آدم‌کشی می‌کنند. م.

برای مثال، تصرف شهر معلولا که گزارش رسمی جبهه‌ی النصر به‌عنوان بخشی از کارزار انتقام‌جویانه‌ی «چشم در برابر چشم» آن را ارائه داد، ابتدا پس از حملات سلاح‌های شیمیایی در گوتا اعلام شد. یکی از تصاویر حمله‌ی النصر به معلولا با آیه‌ای از قرآن در فیس‌بوک منتشر شد: «خداوند به ما صبر و پیروزی بر کافران اعطا می‌کند» - که شاید بهترین شعار برای استفاده نبود هنگامی که حمله‌ای تحت هدایت القاعده صورت گرفت که در آن یک اسلام‌گرا اردنی خود را در ورودی یک روستای مسیحی قدیمی منفجر کرد.

ISIS نیز متهم بود به گردآوری زورمندانه‌ی مالیات‌های جمعی برای دارندگان مغازه‌ها در مناطق گوناگون تحت کنترل خود، مناطقی چون رقه (مالیات‌ها بالغ بر ۱۵۰۰۰ لیر سوریه می‌شدند)، تل‌ایباد و سایر شهرها.

چند هفته پیش، دیده‌بان حقوق بشر سوریه فیلمی از جانب مبارزان ISIS دریافت کرد که در آن داشتند سر دو مرد را می‌بردند، مردی که در فیلم بود می‌گفت که این دو مرد با رژیم همکاری می‌کردند. فعالان شهر حلب خبر از اعدامی دادند که در پایان ماه آگوست در نزدیکی روستای الدویرانیه واقع در کرانه‌ی شرقی حلب به وقوع پیوست. چنین رفتارهایی باید شدیداً محکوم شوند، درست همانند حمله‌های آنان به فعالان مدافع انقلاب و مبارزان FSA.

اتحاد اعراب و اکراد

در بخش شمال‌شرقی سوریه که جمعیت آن اکثراً کردها هستند، نزاع‌های اخیر میان اسلام‌گرایان و میلیشیای گُرد PYD (مرتبط با پ.ک.ک.) منجر به پدیداری ابتکار عمل‌های مردمی بسیار زیادی از جانب فعالان و افراد بومی شده است. هدف از آن ابتکار عمل‌های مردمی، نشان‌دادن اُخوت میان اکراد و اعراب منطقه و اذعان مجدد این امر بود که انقلاب مردمی سوریه متعلق به همه است و این انقلاب، نژادپرستی و فرقه‌گرایی را محکوم می‌کند. در طول آن نزاع‌ها، در استان رقه، شهر تل‌ایباد شاهد شکل‌گیری بریگاد «شیرکو ایوبی» بوده که در ۲۲ جولای ۲۰۱۳ به جبهه‌ی بریگاد گُرد پیوست. این بریگاد اکنون اعراب و اکراد را گردهم جمع می‌کند. آن‌ها اعلامیه‌ای مشترک منتشر کردند و خشونت‌های انجام گرفته به‌دست گروه‌های اسلام‌گرا و تلاش برای تفرقه‌اندازی میان مردم سوریه و پایگاه‌های قومی و فرقه‌ای را مردود شمردند. متأسفانه برخی دیگر از نیروهای FSA به طرفداری از اسلام‌گراها مبارزه کرده‌اند.

در شهر حلب، در محله‌ی اشرفیه - که جمعیت غالب آن اکراد هستند - اعتراضی در ۱ آگوست ۲۰۱۳ سازماندهی شد که هزاران نفر از مردم هوادار اُخوت میان اعراب و اکراد را گردهم آورد و در آن، اعمال گروه‌های اسلام‌گرای افراطی در برابر جمعیت گُرد محکوم شد و سرود وحدت مردم سوریه به صدا درآمد.

در شهر تل‌ایباد که متحمل جنگ شدیدی شده، فعالان کوشیده‌اند تا ابتکاراتی را سازمان دهند که هدف از آن‌ها پایان بخشیدن به مبارزه‌ی نظامی میان دو گروه، و توقف عزیمت اجباری (تبعید؟) شهروندان بود تا کمیته‌ای مردمی را روی کار آورند که بر شهر مدیریت و رهبری کند و نیز به منظور ترویج ابتکار عمل‌ها و کنش‌های مشارکتی میان جمعیت اعراب و اکراد تا سرانجام از خلال ابزارهایی صلح‌آمیز به اجماع نائل شوند. تلاش‌ها همچنان به‌رغم نزاع مداوم بین اسلام‌گرایان و میلیشیای کُرد صورت می‌پذیرند.

در شهر عمودا، حدود ۳۰ نفر از فعالان در ۵ آگوست ۲۰۱۳ زیر بیرق‌های انقلابی سوری و کُرد، در پشت پوستری که می‌گفت «دوستت دارم حُص» جمع شدند تا همبستگی‌شان را با این شهر که تحت محاصره‌ی ارتش رژیم سوریه است، نشان دهند.

یک‌بار دیگر در شهر قامشلی - جایی که اعراب (مسیحیان و مسلمانان)، کُرد‌ها و آسوری‌ها زندگی می‌کنند، فعالان محلی برنامه‌های زیادی به منظور تضمین هم‌زیستی و مدیریت محلاتی مشخص به‌دست کمیته‌های مشترک سازمان دادند. در همین شهر، شاخه‌ی اتحادیه‌ی دانشجویان آزاد کُرد، کارزار اینترنتی کوچکی راه انداخته که خواستار آزادی، صلح و برادری، تساهل و برابری برای آینده‌ی سوریه است.

در بخش اعظمی از موارد، جنبش مردمی سوریه، از مردود شمردن فرقه‌گرایی دست‌نشته، هرچند رژیم و گروه‌های اسلام‌گرا سعی می‌کنند این آتش مهلک را شعله‌ور سازند. شعارهای معترضان از قبیل «همه‌ی ما سوری هستیم، همه‌ی ما یگانه‌ایم» و «نه به فرقه‌گرایی» تا به امروز مدام تکرار می‌شوند.

بدین ترتیب، کمیته‌ها و سازمان‌های مردمی نقشی حیاتی در تداوم فرآیند انقلابی ایفا می‌کنند، زیرا کنش‌گران اصلی هستند که جنبش مردمی را قادر به مقاومت می‌سازند. این ربطی به دست‌کم گرفتن نقشی ندارد که مقاومت مسلحانه ایفا می‌کند، بلکه مورد اخیر برای تداوم بخشیدن به مبارزه‌ی خود بر جنبش‌های مردمی اتکا دارد. بدون این جنبش‌ها، شانسی نخواهیم داشت.

«سوری می‌میرد، ذلت نمی‌پذیرد»

در نتیجه، انقلاب سوریه همچنان ادامه دارد و متوقف نخواهد شد. این انقلاب به‌رغم جنگ بی‌رحمانه تحت رهبری رژیم در برابر جنبش مردمی، و نیز کشتارهای مکرر آن علیه مردم غیرنظامی و همچنین با وجود تهدیدهای درونی از جانب گروه‌های اسلام‌گرای ارتجاعی ادامه خواهد داشت. هرچند اسلام‌گرایان یک اقلیت را نمایندگی می‌-

کنند، اما خطرناک و دشمنان انقلابند، دلیل این امر هم مخالفت‌شان با اهداف خیزش برای دموکراسی و برابری اجتماعی، ایدئولوژی فرقه‌گرایانه و اعمال مستبدانه است.

همانند معترضان در بسیاری از اعتراضات باید فریاد سر داد: «مردم سوریه تحقیر نخواهند شد» و «سوری می‌میرد، ذلت نمی‌پذیرد»، جنبش مردمی مبارزه‌ی خود را تا پیروزی اهداف انقلاب پی خواهد گرفت.

زنده‌باد انقلاب‌های مردمی!

قدرت و شوکت از آن مردم باد!

پی‌نوشت: در باب مداخلات خارجی و کمپین‌های ضد جنگ

جریان چپ انقلابی در سوریه همراه با پنج سازمان سوسیالیست انقلابی دیگر در منطقه، مخالفت خود را با هر نوع مداخله‌ی احتمالی غرب در آینده اعلام کرده‌اند و همچنین مداخلات گسترده، بی‌رحمانه و نابودگر روسیه و دیگر گروه‌ها و کشورها را به طرفداری از رژیم اسد در جنگ او با انقلابیون محکوم نموده‌اند. این اعلامیه هم‌چنین با مداخلات گروه‌های تروریستی و ارتجاعی جهادیون که تحت حمایت پادشاهی‌های خلیج هستند که خواهان تبدیل این انقلاب مردمی به جنگی فرقه‌ای‌اند، زیرا از پیروزی و گسترش انقلاب به منطقه و مرزهای خود می‌هراسند، مخالفت داشت. می‌دانیم که مداخله‌ی آمریکا قصد سرنگونی رژیم را ندارد بلکه فقط بنا به گفته‌ی اوباما می‌خواهد رهبران کنونی رژیم سوریه را تنبیه کند و وجهه‌ی حکومت آمریکا را حفظ نماید و بیش از همه خواهان برطرف کردن تهدیدهای مربوط به استفاده از سلاح‌های شیمیایی است. و البته وادار کردن رژیم به نشستن بر سر میز مذاکره. حمله‌ی آمریکا را باید در چهارچوب دفاع از منافع حیاتی‌اش به اضافه‌ی منافع و امنیت اسرائیل در نظر گرفت. ما، جریان چپ انقلابی در سوریه، در عوض خواستار تأمین سلاح بدون شروط سیاسی برای اعضای دموکرات ارتش آزاد سوریه و نیز تأمین کمک‌های انسان‌دوستانه به افراد نیازمند داخل و خارج از سوریه هستیم.

FSA آن‌طور که در بیشتر رسانه‌ها نشان داده شده، نیرویی اسلامی نیست، آن‌ها شماری از مبارزان نماینده‌ی غنای جامعه‌ی سوریه‌اند که متشکل هستند از مسلمانان سنی، علوی، مسیحیان، دروزها، کُردها، آسوری‌ها و غیره. آن‌ها در بسیاری از مناطق به مرجعیت غیرنظامیان تن داده و با آن‌ها هم‌کاری کرده‌اند و با شوراهای اجرایی محلی نیز ارتباط تنگاتنگ داشته‌اند. FSA کوشیده تا تضمین کند که جنگ آن‌ها علیه اسد راه را برای یک جامعه‌ی دموکراتیک جدید هموار خواهد کرد. در برخی مناطق تحت کنترل FSA، مجامع و گردهمایی‌های هفتگی برگزار می‌شوند که در آن‌ها شهروندان می‌توانند آزادانه سخن بگویند و دغدغه‌های خود را مستقیماً با مقامات محلی، همان‌طور که در بالا توضیح

دادیم، در میان بگذارند. در همین حین رژیم اسد، آن به اصطلاح حافظ اقلیت‌ها که برخی چنین توصیفش کرده‌اند، چیزی بیش از ۳۰ کلیسا را پس از شروع انقلاب ویران کرده است.

ما یک‌بار دیگر حمایت‌مان را از انقلاب سوریه و اهداف آن اعلام می‌کنیم: دموکراسی، برابری اجتماعی، و «نه» به فرقه‌گرایی. گفته می‌شود که به اصطلاح همبستگی با مردم سوریه یک شوخی‌ست و علاوه بر این توهینی‌ست از جانب سازمان‌ها و مردمی که به مداخلات خارجی غربی در سوریه «نه» می‌گویند در حالی که هیچ‌چیز در باب مداخلات خارجی گسترده‌ی روسیه، حزب‌الله و دیگر کشورهای حامی اسد، نگفته‌اند و از آن بیش، هیچ توجهی به محکومیت کشتار بیش از ۱۰۰۰۰۰ شهید، قتل‌عام‌های متعدّد، میلیون‌ها پناهنده و ویرانی از زمان شروع انقلاب در سوریه که به دست رژیم اسد انجام گرفت نداشته‌اند، و در برابر به انقلاب آسیب رسانده و/یا کوشیده‌اند به تأسی از خطوط پروپاگاندا ی رژیم اسد در اکثر موارد، جنبش را به مثابه‌ی یک توطئه جا بزنند. همبستگی در وهله‌ی نخست باید مبتنی بر حمایت از جنبش مردمی در انقلابش برای دموکراسی و برابری اجتماعی در مورد سوریه و هر کجای دیگر بر حسب انترناسیونالیسم باشد، به بیان دیگر، همبستگی باید حامی مردم در مبارزات‌شان برای رهایی و آزادی باشد. تنها زمانی که این موضوع مشخص باشد شما می‌توانید چنین شعارهایی سر دهید.

هر اتفاقی که بیافتد، ما به‌سان یک جوان انقلابی سوری در حُص که روی پلاکاردش نوشت، اعتقاد داریم:

«اظهارات اوباما و دیگران اهمیتی برای ما ندارد. ما انقلاب‌مان را آغاز کردیم و همان کسانی هستیم که آن را به پایان می‌بریم. وحدت ما نیرومندتر از هر حمله‌ی خارجی است.»

انقلاب ادامه دارد و همچنان پابرجاست... و به همبستگی ما نیاز دارد!

این مقاله ترجمه‌ای‌ست از:

<http://syriafreedomforever.wordpress.com/2013/09/08/self-organization-of-the-popular-struggles-in-syria-against-the-regime-and-islamist-groups-yes-it-exists/>

(یادداشت فوق با الهام از فیلم مستند Dirty Wars نوشته شده.)

ماسک انسانیِ اوپاما

ژیژک در یکی از ذوق‌زدگی‌های بی‌شمارش، که گاه بی‌مورد هم هست، و به سنت همیشگی شناکردنِ خلاف جریان (این بار جریانِ عمدتاً چپ)، که گاه بی‌معنی‌ست، به کسانی که اوپاما را جورج بوشی با ماسک انسانی‌تر تصویر کرده بودند خرده می‌گیرد [۱]، استدلالِ ژيژک بر مبنای برخی تغییرات داخلی و البته بنیادینی‌ست که اوپاما در سیاست داخلی آمریکا ایجاد کرد، تغییراتی مانند برنامه بیمه همگانی که از سوی راست‌گرایانِ افراطی تا حدی ناخوشایند بود که به اوپاما لقب «سوسیالیست» دادند، لقبی که در ادبیات سیاسی آمریکا دست‌کمی از ناسزا ندارد. تا این‌جای کار حق با ژيژک است، اما چه اتفاقی رخ داد که به‌نظر می‌رسد حتی ژيژک نیز جسته و گریخته در یادداشت‌های اخیرش حرف خود را پس گرفته؟ [۲]

جنگِ کثیف

خانواده‌ای افغانی در یکی از شب‌ها دور هم جمع‌شده تا جشنی به مناسبت میلاد یکی از فرزندان برپا کند، صاحب‌خانه پلیسی‌ست افغانی که دوره‌های ضد‌تروریستی را تحت‌نظر آمریکایی‌ها گذرانده و در جنگ علیه طالبان و القاعده شانه‌به‌شانه آن‌ها جنگیده، ناگهان در تاریکی شب افرادی مسلح به آن‌ها حمله می‌کنند، مرد پلیس افغان به همراه دو زن باردار کشته می‌شوند، حمله‌کنندگانِ آمریکایی که به‌سبب ریش بلندشان از سوی افغان‌ها لقب طالبان آمریکایی دارند پس از مطلع‌شدن از اشتباه خود در صدد زدودن رد پاها بر می‌آیند و برخی از حاضرین از جمله برادر قربانی را با خود می‌برند، از سوی دیگر سعی می‌کنند تا گلوله‌ها را با چاقو از بدن کشته‌شدگان خارج کنند تا رد پای بر جای نگذارند. جِرمی اسکیهیل (Jeremy Seahill) خبرنگار نشریه نیشن از ماجرا مطلع‌شده و درصدد دست‌یابی به واقعیت ماجرا می‌شود. واقعیتی تاریک که سویه‌ی شیطنانی‌ای از اوپاما ترسیم می‌کند که نزدیک‌ترین حامیان‌ش را نیز به وحشت می‌اندازد.

[۱]. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/nov/13/obama-ground-floor-thinking>

[۲]. به‌طور مثال رجوع شود به پاسخ ژيژک به چامسکی تحت‌عنوان، رفع پاره‌ای ابهام‌ها؛ پاسخی از سر حیرت به نوام چامسکی، منتشر شده در سایت تز یازدهم.

سؤال این است: این طالبان آمریکایی چه کسانی هستند؟ هیچ رد پایی از عملیات فوق در گزارش‌های رسمی وجود ندارد، از سوی دیگر صدها مورد مشابه در افغانستان، پاکستان، یمن، و عراق ثبت شده. اسکیهیل در جستجوی خود به نامی برمی‌خورد که کلید حل ماجرا است، نامی که تا زمان کشته‌شدن بن لادن سعی می‌شد حتی‌المقدور مخفی نگاه داشته شود. JSOC یا نیروهای ویژه مشترک، [۱] این نام اشاره به نیروی واکنش سریعیست که از به‌هم‌پیوستن زنده‌ترین نیروهای آمریکایی تشکیل‌شده، نیروهای دلتا فورس، تفنگ‌داران زنده‌ی نیروی دریایی، ماموران سی آی ای و خلاصه زنده‌ترین زنده‌ها، با امکانات نامحدود و مستقیماً زیر نظر رییس جمهور. در سلسله مراتب نظامی، فرمانده این نیرو فقط به فرمانده کل قوای مسلح یعنی رییس جمهور پاسخ‌گو است. رد پای نیروی فوق در همه این عملیات‌ها دیده می‌شود، ویژگی عملیات فوق، حمله در شب، بدون اخطار، به صورت غافلگیرکننده و به قصد کشتن است. با کشته‌شدن بن لادن در یکی از این عملیات‌ها بود که نام JSOC رسانه‌ای شده و از آن‌ها تقدیر شد. اسکیهیل در تحقیقاتش متوجه شد که جنگ فوق که او نام آن‌را جنگ کثیف گذاشته بود مبتنی بر اطلاعات عمدتاً غلط و با تلفات جانبی بسیار زیاد صورت می‌گیرد، با روش‌های نامتعارفی نظیر حمله به خانه‌های مسکونی، معمولاً در شب‌ها و در مناطقی که مشخصاً درگیری نظامی وجود ندارد رخ می‌دهد، که اغلب به دلیل خارج بودن از حیطه تحقیقات نظامی کسی از عاقبت قربانیان خبردار نمی‌شود و عقوبتی نیز برای متخلفین متصور نیست.

در عملیات ذکرشده در افغانستان، ظاهراً منبع اطلاعات کسانی بوده‌اند که با شخص فوق خصومت شخصی داشته‌اند، و نیروهای آمریکایی، تشنه موفقیت، بدون چک کردن اطلاعات دست به اشتباه فوق زدند. بعدها مشخص شد که نیروهای آمریکایی ابتدا درصدد برآمدند که مسأله را به یک دعوای خانوادگی نسبت بدهند، سپس آن‌را کار طالبان دانستند و دست‌آخر مجبور به پذیرش خطای خود شدند، بدون این که کسی را بابت این امر توبیخ کرده و یا توانی بپردازند. ژنرال ویلیام مک ریون (William H. McRaven) با حضور در روستای فوق در صدد برآمد تا با قربانی کردن یک گوسفند به کدورت‌ها خاتمه بدهد، امری که به قدری شرم‌آور بود که اگر منع روحانی روستا نبود روستاییان بر آن بودند که به نیروهای آمریکایی حمله کنند.

به گفته اسکیهیل حجم و شدت چنین عملیاتی در دوره اوباما چندین برابر دوره بوش است، گویا اوباما شهوت بیشتری برای کشتن انسان‌ها دارد. امروزه JSOC در بیش از ۷۰ کشور دنیا در حال عملیات است. [۲]

[۱]. Joint Special Operation Command

[۲]. به‌طور مثال رجوع شود به پاسخ ژنرال به چامسکی تحت عنوان، رفع پاره‌ای ابهام‌ها؛ پاسخی از سر حیرت به نوام چامسکی، منتشر شده در سایت تز یازدهم.

در گوشه‌ای دیگر از خاورمیانه و در منطقه‌ی المعجله در کشور یمن، در تاریخ ۱۷ دسامبر ۲۰۰۹، در سال اول زمام‌داری باراک اوباما، موشک کروزِ تام هاوکِ رها شده از ناو آمریکایی به میان گروهی از زنان و کودکان بی‌گناه یمنی می‌خورد. نتیجه‌اش کشته‌شدن ۲۱ کودک و ۱۴ زن بود که ۵ تن از آن زنان باردار بودند. عبدالله حیدر شایه خبرنگار یمنی به منطقه رفته و با بقایای موشک کروز آمریکایی مواجه می‌شود، علی‌رغم این که دولت دست‌نشانده‌ی دیکتاتور یمنی علی عبدالله صالح که از دوستان آمریکا و یارِ غارِ ملک عبدالله است سعی می‌کند مسئولیت حمله را بر عهده بگیرد، اما شواهد واضح‌تر از این است که بتوان آن‌را کتمان کرد، آمریکا به‌راحتی مسأله را انکار می‌کند، علی‌رغم بقایای موشک تام هاوکِ باقی مانده در محل و تایید سازمان عفو بین‌الملل به همراه شواهد منتشرشده در ویکی لیکس. اما نکته دردناک ماجرا سرنوشت خبرنگار یمنی‌ست، خبرنگاری که در زندان تحت شدیدترین شکنجه‌ها دندان‌های خود را ازدست داده، حتی وکیل این خبرنگار عبدالرحمن برمن جرات نمی‌کند با اسکیپیل در دفترش ملاقات کند، زیرا دفترش روزانه تحت‌حمله‌ی نیروهای هوادار حکومت و گارد ریاست جمهوری قرار دارد. تحت فشار افکار عمومی رئیس جمهور تصمیم می‌گیرد که خبرنگار فوق را آزاد کند، اما در این جاست که اوباما مجبور است ماسک انسان‌دوستی‌اش را کنار بزند، طی تماسی از کاخ سفید، اوباما شخصا از عبدالله صالح می‌خواهد آزادی خبرنگار یمنی را به تعویق بیندازد زیرا این امر برای امنیت ملی آمریکا خطرناک است، مسأله‌ای که با افتخار در وب سایت کاخ سفید نیز به آن اشاره شده. عبدالله حیدر از ۱۶ آگوست ۲۰۱۰ تا ۲۳ جولای ۲۰۱۳ در زندان یمن بود، وی هم‌اکنون در حصر خانگی در حال گذراندن دوسال باقی‌مانده از حبس خود است، بعید است نگه داشتن وی در زندان اهمیتی حیاتی برای آمریکا داشته باشد، شواهد این جنایت خیلی پیش از این به بیرون درز پیدا کرده بود، به‌نظر می‌رسد تنها هدف آمریکا در نگه‌داشتن وی در زندان، رساندن پیام‌شان به سایر روزنامه‌نگاران مستقل در کشورهای تحت نفوذ آمریکاست که: بله، ما می‌توانیم.

حتی شخص اسکیپیل که سابقه‌ی افشای نقش پیمانکاران نظامی بلک واتر در عراق و افغانستان را نیز در کارنامه دارد به گفته خود بارها تهدید شده، مایکل هستینگز (Michael Hastings) از دوستان اسکیپیل و یکی از خبرنگارانی که در مورد جنایات مشابه آمریکا تحقیق می‌کرد در تصادفی عجیب با ماشینش کشته شد، تصادفی که تعمداً ساختگی به‌نظر می‌رسید تا زنگ خطری باشد برای امثال اسکیپیل.

گلن گرینوالد (Glenn Greenwald) خبرنگار روزنامه گاردین و کسی که برای اولین بار به‌ماجرای ادوارد اسنوودن پرداخت و دست به افشای جاسوسی گسترده سازمان امنیت ملی آمریکا و سازمان جاسوسی انگلیس علیه شهروندان خود و سایر کشورها پرداخت نیز بارها با چنین تهدیداتی مواجه شد، دیوید میراندا (David Miranda) شریک گرینوالد به مدت ۹ ساعت در فرودگاه هیتروی لندن بدون هیچ اتهامی بازداشت شد، دفتر روزنامه گاردین مورد حمله نیروهای سازمان اطلاعات انگلیس قرار گرفت و در اقدامی کینه توزانه برخی از رایانه‌های آن‌ها در حضور

خودشان تخریب شد، بارها آپارتمان‌شان در برزیل مورد دست‌برد قرار گرفته و لوازم شخصی‌اش به سرقت رفته، همه این‌ها در کنار اتهامات عجیب به جولیان آسانژ (Julian Assange) و نحوه برخورد با چلسی (برادلی) منینگ (Chelsea Manning) نشان‌دهنده این است که عبور از خط قرمزهای لیبرالیسم حتی خطرناک‌تر از آنی‌ست که تصور می‌شد.

گزارش اقلیت

اسپیلبرگ در فیلم گزارش اقلیت، جامعه‌ای را تصویر می‌کند که در آن گروهی توانایی شناخت و رد یابی جنایت پیش از وقوع را دارند و از این‌سو می‌توانند به‌صورت پیش‌دستانه از وقوع آن جلوگیری کنند. به‌نظر می‌رسد داستان خیالی فوق‌المرز در آمریکا به وقوع پیوسته، رئیس‌جمهور آمریکا تحت‌عنوان قانون مبارزه با تروریسم می‌تواند حکم مرگ هر کس در هر جا را بدون برگزاری تشریفات قانونی صادر کند.

ایمن العولقی شهروند آمریکایی یمنی‌تباری بود که سرنوشتی دردناک و عبرت‌آموز دارد. عبرت‌آموز از آن‌رو که نشان‌دهنده این است که چگونه سیاست جنگ علیه ترور آمریکا، به رشد افراطی‌گری کمک کرده و شهروندان میانه‌رو مسلمان را به طرفداران سرسخت القاعده تبدیل کرد. العولقی از جمله کسانی بود که در ابتدا مسلمانان آمریکایی را به جذب‌شدن در جامعه آمریکا دعوت می‌کرد، تا حدی که در دوره اول بوش جزو طرفداران وی بوده و مردم را به رای دادن به بوش تشویق می‌کرد و حتی پس از حملات یازدهم سپتامبر به محکوم‌کردن این حملات پرداخت. اما کم‌کم پس از مشاهده سیاست خصمانه‌ی بوش علیه کشورهای اسلامی و جنایات آمریکا در عراق و افغانستان، در ابوغریب و بگرام، به سمت القاعده متمایل شد و در نهایت به یمن هجرت کرد. دولت آمریکا وی را از دشمنان آمریکا برشمرد که به تبلیغ علیه آمریکا می‌پردازد. جرمی که در هیچ دادگاهی در آمریکا مستحق مرگ نیست. اما در تاریخ ۳۰ سپتامبر ۲۰۱۱ یکی از پهلپادهای آمریکایی وی را در یمن هدف قرار داده و از پا درآورد. این‌بار اما مسئله کشتن یک عضو القاعده نبود، بلکه کشتن یک شهروند آمریکایی بود که در هیچ دادگاهی به مرگ محکوم نشده بود و صرفاً با حکم مستقیم رئیس‌جمهور که قاعداً در نظام سیاسی آمریکا قدرت حقوقی صدور حکم اعدام را ندارد، به اعدام محکوم شده بود. او باما البته هرگز به خود زحمت ارائه شواهدی که منجر به محکومیت العولقی می‌شدند را نداد. اما نکته دردناک ماجرا چند هفته بعد رخ داد وقتی که پسر شانزده ساله العولقی که او هم شهروندی آمریکایی بود و هیچ‌گونه پیشینه سیاسی هم نداشت به‌همراه دو تن از بستگانش در حین صرف صبحانه در یمن هدف یکی دیگر از پهلپادها قرار گرفته و کشته شدند، شرم‌آور اما پاسخ رابرت گیبز (Robert Gibbs)

سخن‌گوی کاخ سفید به خبرنگاری بود که از او پرسید جرم پسر العولقی چه بوده، و او پاسخ داد: «او باید پدر مسئول‌تری می‌داشت» [۱]. در قاموسِ اوباما ظاهراً ما در انتخاب پدران خود نیز مسئولیم.

بله ما می‌توانیم [۲]

دست‌آخر این‌که ظاهراً ژنرال هم متوجه‌شده که اوباما نه تنها جرج بوشی با ماسک انسانی نیست، بلکه جنایتکاریست که حتی زحمت زدنِ ماسک هم به‌خود نمی‌دهد و سرخوشانه فریاد می‌زند: بله ما می‌توانیم. [۳] ما می‌توانیم هر کس را در هر کجای دنیا با هر دلیلی که خودمان می‌دانیم بکشیم، ما می‌توانیم به مکالمات هر کس در هر کجا گوش بدهیم، ما می‌توانیم علیه هر دولتی دست به وضع تحریم بزنیم، می‌توانیم از هر دیکتاتوری حمایت کنیم و در عین‌حال فریاد آزادی سر بدهیم، می‌توانیم سنگ روزنامه‌نگاران دربند را به سینه بزنیم و در هر کجا که خواستیم روزنامه‌نگاران را به بند بکشیم یا از سر راه بر داریم. ما لیبرالیم و این همه را به‌نام لیبرالیسم انجام می‌دهیم. امروزه اوبامای لیبرال، بسیار هوشمندانه‌تر از بوشِ محافظه‌کار دست به آدم‌کشی و جاسوسی می‌زند، و همه‌ی این‌ها را با بزکی لیبرالی انجام می‌دهد، به گفته اسکیهیل، بزرگترین جرم اوباما نه این جنایات، بلکه جا انداختن چنین سیاست‌های ضدانسانی تحت نقابِ فریبنده لیبرالیسم است.

[1]. http://www.huffingtonpost.com/2012/10/24/robert-gibbs-anwar-al-awlaki_n_2012438.html

[۲]. اشاره به شعار انتخاباتی اوباما در دوره اول ریاست جمهوری‌اش Yes, We Can!

[3]. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/sep/03/snowden-manning-assange-new-heroes>

«آن نسلی که با واگن اسبی به مدرسه رفته بود، اکنون به زیر آسمان فراخ دشت و روستایی ایستاده بود که هیچ چیز آن بی تغییر برجای نمانده بود مگر ابرهایش؛ و زیر این ابرها، در میدان نیروی بر ساخته از سیلاب‌ها و انفجارهای ویرانگر، تن نحیف و شکننده‌ی انسان ایستاده بود.» والتر بنیامین [۱]

«تصویر در زمان رستاخیز خواهد آمد.» سن پل [۲]

یک

اگر بخواهیم بی آن که یک دلوزی تمام‌وعیار باشیم، به پیروی از او کنش خلاقه‌ی هنر را به مثابه‌ی شکلی از کنش تفکر تلقی کنیم، آن گاه با دقت قابل قبولی می‌توان گفت: هر جا که هنر به جنگ می‌اندیشد پای نوعی حدود امکان تفکر به میان کشیده می‌شود. در واقع تنها زمانی می‌توان گفت «هنر جنگ» یا «هنری که به جنگ می‌اندیشد» که به نوعی از پیش جنگ را در مفهومی مستقل احضار کرده باشیم وگرنه هنرها تا آن جا که در مقوله‌ی زیباشناسی صرف در نظر گرفته شوند نمی‌توانند تحت موضوعیت نام‌ها یا هویت‌های متمرکز محقق شوند.

پس بهتر است از همین آغاز شروط امکان موضوعیت بحث‌مان را مشخص کنیم. عبارت «هنری که به جنگ می‌اندیشد» از پیش جنگ را در بیرون از هنر فرض می‌گیرد. این جا برای تحلیل ما، تنها دو راه باقی می‌ماند. اول این که جنگ همان‌طور در مقام یک موضوع یا مفهوم مستقل بیرون از هنر باقی بماند و هنر چیزی نباشد به جز تطبیق و همسویی بازنمایانه‌اش با آن موضوع معین. این تعریف، هنر را با موضوعی بیرون از خودش اینهمان می‌کند. صورت دوم قضیه این است که هنر، جنگ را به درون خودش بکشد. به گونه‌ای که حقیقتاً به بیانی یگانه از جنگ بدل شود. طوری که مرزها درهم فرو بروند. به عبارتی، یعنی هنر، جنگ را (چه در مقام مفهومی عام یا در مقام رخدادی خاص) در هیأت یگانه‌ی خودش همواره ممکن کند. هیأتی که با چیز دیگری جز خودش همان نمی‌شود. این جا داریم به

[۱]. والتر بنیامین، قصه‌گو: تاملاتی در آثار نیکلای لسکوف، ترجمه: مراد فرهادپور - فضل الله پاکزاد، فصلنامه ارغنون (مجموعه مقالات

درباره‌ی رمان)، شماره ۹ و ۱۰، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۸۳

[۲]. گفتگوی ژان لوک گدار و یوسف اسحاق‌پور، باستان‌شناسی سینما و خاطره‌ی یک قرن، ترجمه: مازیار اسلامی، نشر حرفه نویسنده،

تهران،

نوعی پای بنیان‌ها یا ارزش‌های رویه‌ی تحلیل‌مان را در مقام اموری که ضرورتاً موضوعیت می‌یابند به میان می‌کشیم. به زبان روشن این متن تا آن‌جا می‌تواند هنر و جنگ را در ارتباط با یکدیگر موضوع خود بیابد که هم جنگ و هم هنر را بر مبنای ارزش‌هایی بیان کند که – به زبان دیالکتیک – هم به نوعی، پیش شرط تحقق این متن است و هم نتیجه‌ی آن.

همان‌طور که دلوز در نیچه می‌خواند همواره پای نوعی ارزش یا بنیان در میان است. نوعی غلبه یا سلطه‌ی نیرو بر سایر نیروها. حتی نسبی‌گرایی نیز که می‌خواهد در کثرت ارزش‌ها به نوعی بی‌تفاوتی عام برسد بر مبنای ارزش‌هایی معین ممکن می‌شود. ارزش‌هایی از جنس حفظ وضعیت موجود یا همان اخلاق کین‌توزانه. پس کدام ارزش است که می‌تواند حد نهایی ارزش بودن باشد؟ یعنی چه‌طور می‌توان قائل به ارزش بود و در عین حال کثرت ارزش‌های ممکن را نیز لحاظ کرد؟ به عبارتی در کدام سیاست؟ با کدام اخلاق؟

چگونه هنری می‌تواند به جنگ پردازد بی‌آن‌که دست به خطایی بزرگ بزند؟ (و همین‌طور این متن چگونه می‌تواند بدون چنان خطایی هنر را در رابطه با موضوعی به نام جنگ بخواند؟).

البته این مسأله‌ای عام برای هنر است و تنها به مقوله‌ی جنگ محدود نمی‌شود. هر جا که هنر در رابطه با واقعیتی تاریخی در نظر آورده شود، دیر یا زود پای مفهوم بازنمایی به میان کشیده می‌شود و این دیگر حالا موضوعی بدیهی به نظر می‌رسد که بازنمایی، واقعیت را دستکاری می‌کند. طرح یک سیب، سیب را دگرگون می‌کند. این‌جا اما مسأله را نباید به ناب‌بودنی تقلیل داد که در دل تجربه‌ی واقعیت توسط سوژه حاضر است و مثلاً هنرها نمی‌توانند آن را به تمامی بازنمایی کنند. مسأله این است که واقعیت همواره در هیأت بیانی از جهان نمودار می‌شود و از این حیث، واقعیت همواره آن چیزی است که به واقع نیست. کامو نیز در یکی از خطابه‌هایش بعد از نوبل این موضوع را تصدیق می‌کند که هنر تا آن‌جایی واقع‌گراست که واقعیت را هم‌چون آن چیزی که می‌تواند باشد بیان کند و نه چیزی که هست. می‌توان این وضعیت تقریباً پارادوکسیکال را در این صورت‌بندی نشان داد: از طرفی واقعیت همواره آن چیزی است که واقع شده است و از این پس نیز همان‌طور واقع می‌شود. یعنی با چیزی بیرون از خودش (همان چارچوب تعین‌ها و فهم روزمره‌ی واقعیت) اینهمان است. از طرفی هیچ واقعیتی پیش از واقع شدنش وجود ندارد یا به عبارتی واقعیت همان چیزی است که می‌تواند باشد. چیزی که تنها در شدنش می‌شود. این یعنی واقعیت با چیزی بیرون از خودش همان نیست. صورت اول، واقعیت را در مفهوم فاکت یعنی امر واقع شده تعریف می‌کند و صورت دوم آن را در مقام امر ممکن به میان می‌کشد. امر واقع شده یا فاکت در رویه‌ای متناهی به چنگ می‌آید (مثل داستان زندگی هر فرد که می‌توان آن را در صفحات متناهی یک کتاب روایت کرد) و واقعیت در حوزه‌ی امکان، نامتناهی است (مثل خاطرات هر فرد که برای بازنمایی حتی یکی از آن‌ها، سیاه کردن تمام کاغذهای جهان هم کافی نیست، زیرا خاطره همواره در حال دگرگونی و شدن است. خاطره به چنگ نیامدنی است).

کامو به درستی نشان می‌دهد که ابژه‌ی هنری تا آن‌جا که ابژه‌ای متناهی است نمی‌تواند واقعیت را در رویه‌ی متناهی‌اش فراچنگ بیاورد و از این‌روست که، درست در همین شکست آشکار، دست به انتخابی ضروری می‌زند و

موجودیت می‌یابد. هنر با دست‌زدن به چنین انتخابی‌ست که با زمانه‌اش به‌مثابه‌ی نوعی از تاریخ گره می‌خورد. تاریخی که پای رخدادهای گذشته و رخدادهای نیامده را به‌میان می‌کشد. البته کامو به‌ناگاه تمامی تفاوت‌ها را در منظری اومانیستی و اخلاق‌گرا به ورطه‌ی بی‌تفاوتی می‌کشانند و از همین‌روست که، مفهوم سیاستِ هنر برای او به‌معنای وظیفه‌ی هنر بدل می‌شود.

اما این رشته را از دست نمی‌دهیم: تاریخ، هنر و واقعیتِ تاریخی، زمان و گذرایی: آن چیزی که هم واقعیت را در قطعیتی به گذشته می‌سپارد و هم آن را در مقامِ اکنونی که پیش می‌آید دوباره ممکن می‌کند. تاریخ تکرار می‌شود اما نه چون تکرارِ امرِ همان و در این فهم است که هنر با واقعیتِ تاریخی گره می‌خورد. این‌جا باید بر نسبتِ امرِ ناینهمان و مفهوم تاریخ تکیه کنیم. تصادفی نیست که در طراز گفتارهای انتقادی سده‌ی بیست – چه دیالکتیسی‌ها و فیلسوفانِ تفاوت و تکرار و چه دیگران – می‌توان فرض یک وضعیت مفهومی را به‌عنوان منطقه‌ی اشتراک در نظر گرفت: آنچه هنر را از پا درمی‌آورد و به نابودی می‌کشانند، منقاد شدنش در سلطه‌ی امرِ همان است. (برای مثال امرِ همان در فلسفه‌ی آدورنو با مفهوم بازگشتِ اسطوره و مشخصاً صنعتِ فرهنگ‌سازی پیوند می‌خورد، در لاکان با فانتزی داده‌شده و اقتصادِ فالیک میل، در دلوز با مفاهیم نیچه‌ای واکنش‌گری و اخلاق کین‌توزانه و در بدیو با حل‌شدن در تعینِ دایره‌ی المعارفی و انطباق با دسته‌بندی‌ها و توصیف‌ها).

باید یک‌گام جلوتر رفت و قائل به نوعی سیاست در مواجهه‌ی هنر با جنگ (و هم‌چنین برای خود این متن در مواجهه با موضوع هنر و جنگ) بود. هنری که به جنگ می‌اندیشد همواره باید با تاریخ در فهمی نا اینهمان مواجه شود. هنر باید گذشته‌ی تاریخی را از حصار تعینِ های قطعی‌اش آزاد کند و دوباره آن را در اکنون اثر ممکن سازد. این‌جا می‌توان به فهمی مشترک از تاریخ در بنیامین و دلوز اشاره کرد که با وجود تفاوت‌های حداکثریِ دو فیلسوف می‌تواند مفصلی منحصربه‌فرد برای تأمل بر رابطه‌ی هنر و واقعیتی تاریخی چون جنگ به‌حساب بیاید. این تاریخ برای دلوز گذشته‌ی ناب است و برای بنیامین با تصویر دیالکتیکی و ایده‌ی توقف پیوند می‌خورد. در این معنا تاریخ نه در سیر خطیِ زمان – آن‌گونه که سوژه‌ها در تجربه‌ی زندگی روزمره از سر می‌گذرانند – بلکه در هیأتِ نوعی منظومه یا چیزی شبیه به صورتِ فلکی فهمیده می‌شود. این تاریخ، رخدادها را در زنجیره‌ی معینِ توالی زمانی عرضه نمی‌کند بلکه در نظر آورید که رخدادها از نظم علی معلولیِ رایج‌شان جدا شوند و ناگهان اکنون را در مقامِ ظهور وضعیتی نو دربرگیرند. هر رخداد ستاره‌ای‌ست که در کنار ستارگان دیگر و ستارگانی که هر لحظه از راه می‌رسند منظومه را تشکیل می‌دهند. هر ستاره‌ی تازه می‌تواند به‌شکلی تصادفی اما ضروری با به‌میان‌کشیدنِ ستارگانی که پیش از این رسیده‌اند تمام صورتِ منظومه را به‌هم بزند و طرحی نو به‌وجود آورد که در آن، جایگاه و معنای ستاره‌ها دیگر، آن جایگاه و معنای پیشین نیست. گذشته چیزی‌ست که می‌توان آن را دگرگون کرد. تاس‌ها از پی‌هم ریخته می‌شوند و هرچند هر حرکت در احتمالاتِ متناهیِ تاس ممکن می‌شود اما بازیگران ماهر خوب می‌دانند که هر تاسی که از راه می‌رسد هرچند تکراری‌ست اما می‌تواند روند پیشینی را متوقف کند و قطعیتِ متناهی وضعیت

را درهم بریزد. یعنی هر تاس برای تاس‌هایی که نیامده‌اند بازی می‌شود به شکلی که همواره معنای تاس‌های قبلی نیز تغییر می‌کند. تنها این گونه است که گذشته رستگار می‌شود.

ابژه‌ی هنری، وضعیتی متناهی‌ست که در نسبت‌اش با گذشته‌ی تاریخی (در مثال مشخص ما جنگ) و بازنمایی حقیقت آن شکست خورده است. زیرا حقیقتاً این تاریخ، گذشته‌ای نامتناهی‌ست مگر این که شیء‌واره و اخته شود و به فاکت تقلیل داده شود. در ایده‌های بنیامین و امتداد آن‌ها در پروژه‌ی آدورنو بصیرتی‌ست که باید در آن دقیق شد. در عصر ناممکنی تجربه، عصر تبلیغات و درخشش نورهای نئون، در عصر ویرانگی زبان، تجربه‌ی تاریخی با تباهی گره می‌خورد و این تباهی دامن هنر را نیز می‌گیرد. پس از ویرانی، سخن گفتن ناممکن است و زبان ویران (در این جا زبان هنر) تنها می‌تواند این ناممکنی و تباهی را به بیان در بیاورد تا گذشته را از نفرین شیء‌وارگی برهاند و آن را رستگار کند. موضوع جنگ برای هنر را می‌توان تجسمی مضاعف از این ویرانی به حساب آورد. درست هم‌چون آینه‌ای در مقابل آینه‌ای دیگر. این ایده را می‌توان در *رمان سلاح‌خانه‌ی شماره‌ی پنج* و نه گات که درباره‌ی بمباران درسدن نوشته شده به روشنی از نظر گذراند. رمان از پیش ویرانه‌ای‌ست که می‌خواهد به ویرانه‌ای مجسم هم‌چون جنگ بیاندیشد. و نه گات رمان را در حال‌وهوای تقلای نوشتن خود کتاب آغاز می‌کند. راوی کتاب که خود و نه گات است اظهار می‌کند که نوشتن رمانی درباره‌ی بمباران درسدن طرحی قدیمی‌ست که در سر داشته اما تاکنون موفق به انجام آن نشده است. او می‌داند که اگر ساده و سراسر است آنچه در جنگ دیده را تشریح کند، کاری نمی‌کند جز این که جنگ را به واقعیاتی اخته تقلیل دهد که بیشتر به کار اخبار و بازار و فیلم‌هایی می‌خورد که خواسته یا ناخواسته نه تنها جنگ را هم‌چون یک کابوس یا ویرانی عرضه نمی‌کند بلکه آن را هم‌چون چیزی که طبیعی و بدیهی‌ست هر چه بیشتر تثبیت می‌کند و به قول همسر دوست راوی، کودکان مردم را دوباره در جنگ‌های بعدی به کشتن می‌دهد. و نه گات فصل یک را در جایگاه مقدمه، بعد از پایان کتاب به کتاب اضافه کرده است. او در این فصل به ناشرش می‌گوید: «بین سام. این کتاب خیلی کوتاه و قره‌قاپی و شلوغ و پلوغ است. علتش هم این است که انسان نمی‌تواند درباره‌ی قتل‌عام حرف‌های زیرکانه و قشنگ بزند. بعد از قتل‌عام قاعدتاً همه مرده‌اند و طبعاً نه صدایی از کسی درمی‌آید و نه کسی دیگر چیزی می‌خواهد. بعد از قتل‌عام انسان انتظار دارد که آرامش برقرار شود و همین هم هست. البته به جز پرنده‌ها. و پرنده‌ها چه می‌گویند؟ مگر درباره‌ی قتل‌عام حرف هم می‌شود زد. شاید فقط بشود گفت: جیک جیک جیک.» [۱]

او به داستان لوط که در یک انجیل گیدئون در مسافرخانه‌ای خوانده است اشاره می‌کند. سدوم و عموره زیر گوگرد و آتشی از حضور خدا با خاک یکسان می‌شود. لوط به زنش می‌گوید که نباید به پشت سر خود و ویرانی نگاه کند اما زن لوط به پشت سر نگاه می‌کند و به ستونی از نمک تبدیل می‌شود. و نه گات در آن طنز تاریکش اظهار می‌کند:

[۱]. کورت و نه گات، *سلاح‌خانه شماره پنج*، ترجمه: علی اصغر بهرامی، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۸۳

قرار نیست انسان به پشت سر خود نگاه کند. چراکه تبدیل به ستون نمک می‌شود و داستانی که نویسنده‌ی آن یک ستون نمک است، داستانی گسسته و تکه‌پاره و ویران است.

جایی آگامبن این تعبیر پل والری را می‌ستاید که شعر را دریغی طولانی میان معنا و صوت تلقی کرده بود. آگامبن به پیروی از والری می‌نویسد: «سینما یا لاقل نوع خاصی از سینما دریغی طولانی است میان معنا و تصویر.» [۱] شاید بتوان به پیروی از آن‌ها، هنر یا لاقل نوع خاصی از هنر را دریغی طولانی قلمداد کرد میان معنا و هستی آن هنر. این هنری ویران است که توانایی گفتن آن چه باید بگوید را از دست داده است. این ناتوانی از به چنگ آوردن گذشته و واقعیت، با رنجی گره خورده است که هنر را بدل به آن دریغ طولانی می‌کند. ستون نمک شدن کنایه از مکافات و رنجی‌ست که گریبان هنرمند و هنر را می‌گیرد. نگاهی خیره به گذشته‌ی تاریخی و حرکتی ضروری به آینده‌ای که در راه است. درست همچون فرشته‌ی تاریخ (angelus novus) پل کله که طوفانی از بهشت آن را به سوی آینده‌ای نامعلوم پرتاب می‌کند اما او سرش را برگردانده و در ویرانه‌های گذشته، خیره نگاه می‌کند. بنیامین می‌نویسد «آن‌جا که ما زنجیره‌ای از رخدادها را رویت می‌کنیم او تنها به فاجعه‌ای واحد می‌نگرد که بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلنبار می‌کند. فرشته سر آن دارد که بماند و مردگان را بیدار کند و آنچه را که خُرد و خراب گشته است مرمت کند (...)

اما طوفانی از بهشت او را با نیرویی مقاومت‌ناپذیر به درون آینده‌ای می‌راند که پشت به آن دارد.» [۲]

دو

ادبیات، پس از فاجعه^۵ ویرانی را در زبان و سازه‌های فرمال ادبی تجربه کرد. آثار بکت نمونه‌های ناب‌ی بودند از تقلای زبانی تکه‌پاره و گسیخته برای بیان کردن آن چیزی که گفتنش ناممکن بود. تصادفی نبود که آن آثار برجسته‌ی ادبی در نیمه‌ی دوم قرن بیست که عمدتاً در نسبتی با فاجعه خوانده می‌شدند (مثل آثار بکت، یونسکو، ژنه و ...) هیچ رابطه‌ی مستقیمی با واقعیت جنگ یا بازنمایی واقع نمایانه‌ی فاجعه نداشتند. چیزی در متن فاجعه حاضر بود که حتی پس از فاجعه جریان داشت. هسته‌ای محال در واقعیت که امکان هر گونه بازنمایی واقع‌گرایانه را از میان می‌برد. درباره‌ی تصاویر ویرانی نیز باید قائل به چنین تأملی بود. تصاویر ویرانی همه جا هستند. ثبت بازنمایانه‌ی فاجعه حالا دیگر رسالت هر دوربین به‌دست آماتوری‌ست که از قضای اتفاق در چند متری واقعه ایستاده است. ما در میان انبوه تصاویر ویرانی نفس می‌کشیم، می‌خندیم، خرید می‌کنیم، عشق می‌ورزیم و جنگ و تباهی دیگر چیزی نیست جز آمار و ارقامی پراکنده و تصاویری اخته در پس‌زمینه‌ی صدای خشک گوینده‌ای که بسیار رسمی و بی‌احساس هر روز شمار کشته‌شده‌گان را برآیمان به روز می‌کند. تصاویری که آن هسته‌ی بازنمایی‌ناپذیر واقعیت را فراموش کرده اند. در این میان تفکر به لحظه‌ی پیدایش عکاسی یعنی زمانی که عکاسی برای اولین بار موفق به ثبت

[۱] جورجو آگامبن، *تفاوت و تکرار: در باب فیلم‌های گئی دیور*، ترجمه: حسین نمکین، سایت تز یازدهم. www.thesis11.com

[۲] والتر بنیامین، *عروسک و کوتوله*، ترجمه: مراد فرهادپور - امید مهرگان، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۹

عینی واقعیت می‌شود همان قدر که ماحولیایی به نظر می‌رسد می‌تواند زمینه‌ای برای تأمل بر مسأله‌ی بحران بازنمایی ویرانی باشد. البته این ماحولیا را باید در معنایی دوگانه فهمید. اول این که حالا که در میان عکس‌ها و تصاویر دیجیتال واقعیت غلط می‌زنیم، مواجهه با گذشته و لحظه‌ی پیدایش عکاسی در نوعی حال و هوای فقدان میسر می‌شود. گویی چیزی (در مسیر تاریخی تحول عکاسی) از دست رفته و البته این درست همان چیزی‌ست که عکاسی از پیش، از همان لحظه‌ی پیدایش، آن را از دست داده است. همان‌طور که روانکاوی درباره‌ی ماحولیا به ما می‌آموزد آنچه از دست رفته است به‌واقع ابژه‌ای‌ست که همواره و از ابتدا دسترس‌ناپذیر بوده است. از این منظر است که آن هسته‌ی محال که گویی در تاریخ عکاسی از دست رفته در حکم ابژه‌ی ماحولیا، در سایه روشن و گرگ و میش نمودار می‌شود. ابژه‌ای که این منظر ماحولیایی در آن واحد هم به آن اشاره می‌کند و هم پای غیبت‌اش را به میان می‌کشد. اما معنای دیگر این ماحولیا را باید در جوهر عکاسی جستجو کرد. می‌توان لحظه‌ی پیدایش عکاسی را به مثابه‌ی ثبت عینی واقعیت، به لحظه‌ی آفرینش جهان تشبیه کرد. نور فلش دوربین در لحظه‌ی ثبت واقعیت یادآور آیه‌ای از سفر پیدایش است. «گفت که نور باشد و نور شد»، نور باشد در مقام یک عمل اجرایی (Performative act) گویی بنا دارد جهان را تابناک کند و فقدان و نیستی را به پس براند. این استعاره‌ای‌ست برای فهم آن سویه‌ی ایجابی که از آغاز در عکاسی حاضر بوده است: ثبت واقعیت و حفظ آن برای همیشه. لحظه‌ی پیدایش عکاسی و امکان بازنمایی واقعیت گویی شروع تاریخ را برای بشر رقم می‌زند. گویی آدمیان در آغاز تاریخ ایستاده باشند. در فردای انقلاب. در درخشش آفرینش از عدم و تاریکی و نیستی.

اما این جاست که بُعد تازه‌ای از مفهوم زوال عکاسی، آن‌چنان‌که بنیامین بیان می‌کند نمودار می‌شود. نزد بنیامین وفادارترین عکس‌ها به رخداد عکس، بی‌وفاترین آن‌هایند. چیزی از جنس زوال در خود عکس‌ها هست که باید به صورت بُعدی ضروری و ساختاری در هر عکس فهمیده شود. زوال خود عکس معرف آن بُعد هر عکس است که عکس را از الگوی بازتولید تقلید گونه‌اش دور می‌کند. زوال عکاسی در این معنا همان چیزی‌ست که نمی‌گذارد از عکس به امر عکاسی شده رسید. آنچه عکس‌ها برای همیشه ثبت می‌کنند بیان این حقیقت است که چیزی برای همیشه از دست رفته است. این سویه‌ی بنیامینی در اتاق روشن بارت به زیبایی بیان می‌شود. بارت مواجهه با عکس و خواب دیدن را مشابه هم قلمداد می‌کند. او می‌نویسد: «خواب او را می‌بینم، او را در خواب نمی‌بینم» [۱] این همان وجه مایوس‌کننده و افسونگر خواب است که بارت آن را به عکس‌ها نیز نسبت می‌دهد. هر دو -مواجهه با عکس و خواب دیدن- هم‌چون تقلای سیزیف‌اند. «باز بالا رفتن برای رسیدن به ماهیت، باز به پایین آمدن بدون دیدنش و باز همه را از سر گرفتن». تماشای عکس در معنای واقع شدن در همین فاصله‌ای است که نمی‌گذارد از عکس به امر عکاسی شده رسید. یعنی همان شکافی که نه تنها عکس بلکه آن‌طور که آدورنو می‌گوید زبان حال را بدل به ویرانه می‌کند. همان شکافی که میان زبان حال و جهان وجود دارد. در این معنا تصاویر نیز ویرانه‌اند و تصویر ویرانی تنها

[۱]. رولان بارت، *اتاق روشن*، ترجمه: فرشید آذرنگ، نشر حرفه نویسنده، تهران، ۱۳۸۷

زمانی می‌تواند هم‌چون تکانه یا توقف تاریخ، امکان دوباره‌ی آن را محقق کند که با خودش در مقام ویرانه ملاقات کرده باشد.

گرهارد ریشتر نقاش این دقیقه‌ی محال است. نقاشی «سپتامبر» [۱] حاصل رو در رویی با ناممکن بودنش در بازنمایی ویرانی است. این بوم کوچک مه‌آلود، این خاکستری‌ها و آبی‌ها، به‌واقع نقاشی ایست که ریشتر آن را از روی یک عکس کشیده: تصویر برج جنوبی مرکز تجارت جهانی که در مه برخاسته از برج شمالی - که همان زمان هواپیمایی را در تنه‌ی شکافته‌ی خود جا داده - پوشیده شده است. عکسی که می‌خواهد برای همیشه آن فاجعه را همانطور که از معنای عبارت فتوگرافی بر می‌آید در آن‌جا بودگی‌اش حاضر کند اما در زبانی از پیش حاضر، در میان بمباران تصاویر همسانش تنها چیزی را که فرا می‌خواند فراموشی است. فراموش کردن چیزی که همواره در فاجعه حاضر است اما در تراز بازنمایی، تن به حضور نمی‌دهد. نقاشی سپتامبر ریشتر تابلویی ست کوچک، در اندازه‌ی قاب تصویر یک تلویزیون معمولی (یعنی به اندازه‌ی همان قاب آشنایی که همه‌ی جهان از دریچه‌ی آن به فاجعه نگریست) که ابتدا به دقت کشیده شده و بعد با لایه‌برداری و خراش و تخریب چنان محو شده است تا یادآوری و خاطره‌ی یک تصویر باشد و نه به تصویر کشیدن یک خاطره یا رخداد.



«سپتامبر»، اثر گرهارد ریشتر

[1] "September", 2005, 52*72 cm, oil on canvas, The museum of modern Art (MOMA), NY, USA

عکسِ واقع‌نما متعلق به واقعیت است اما تصویر به چنگ نیامدنِ آن واقعیت، مثل خاطره (در خاطره نیز ابژه‌ها به چنگ نمی‌آیند) هم‌چون توقف و درنگی در واقعیت، دلالت‌ها و معناها را متوقف می‌کند. و مگر آن‌ها که در حادثه حاضر بودند چه می‌دیدند؟ رابرت استور، نظریه‌پرداز و منتقد هنری در کتابی به نام سپتامبر: یک نقاشی تاریخی از گرهارد ریشر [۱] در باره‌ی تجربه‌ی شخصی خودش از واقعه‌ی یازده سپتامبر می‌نویسد: «مردم داشتند عکس می‌گرفتند، اما آنچه از آن عکس می‌گرفتند چیزی جز دود نبود».

برج‌های ویران در انتزاعی^۵ درونی و فرو رونده متلاشی می‌شوند و بدل به خاطره‌ای می‌شوند که مبنای تعریف شکل دیگری از تاریخ است. همان تاریخ مسیحایی که بر خلاف تاریخ خطی که به رخدادها می‌پردازد بی‌آن‌که وارد آن‌ها شود، همواره مقیم رخدادهای در حال وقوع است. توفقی پرتکانه در زمان خطی که می‌تواند گذشته را رستگار کند. چیزی شبیه به انقلاب یا لحظه‌ی بیداری. بنیامین می‌نویسد: «آیا بیداری می‌تواند ترکیب یا سنتزی باشد از آگاهی رویا (به عنوان تز) و آگاهی بیداری (به عنوان آنتی تز)؟ در این صورت لحظه‌ی بیداری با اکنون تشخیص‌ناپذیری یکی می‌شود. اکنونی که در آن اشیا صورتِ حقیقی و سورئالیستی شان را به خود می‌گیرند. از همین جاست اهمیت بیداری نزد پروست. اهمیت به قمار گذاشتن کل یک زندگی بر سر تمامیت دیالکتیکی گسست از زندگی. پروست کار را با ترسیم فضای آن‌کس که بیدار می‌شود آغاز می‌کند.» [۲]

از این منظر است که گرهارد ریشر، نقاش لحظه‌ی بیداری است.

سه

فیلم «دو سه چیزی که درباره‌ی او می‌دانم» اثر ژان لوک گدار، یک روز را به تصویر می‌کشد، ۱۷ آگوست ۱۹۶۶. فیلم داستان بیست و چهار ساعت از زندگی ژولیت ژانسون است. مادری خانه‌دار و فاحشه‌ای پاره‌وقت از قشر حاشیه‌نشین طبقه‌ی متوسط پاریس. صدای راوی روی فیلم (صدای خود گدار) به ما می‌گوید که ضمیر «او» در عنوان فیلم به چند سطح اشاره دارد. یک سطح ژولیت ژانسون است: کاراکتر زنِ درونِ جهانِ فیلم. سطح دیگر مارینا ولادی است: بازیگری که نقش ژولیت را در فیلم ایفا می‌کند و سطح سوم شهر پاریس: پاریس اواسط دهه‌ی شصت که تحت سیطره‌ی اقتصاد دوگولیستی و ایده‌های اروپا مرکزی (Eurocentrism) بعد از جنگ جهانی، نمادی‌ست از شکست فرومایه‌ی ایده‌آلیسم، ناسیونالیسم فرهنگی و ایده‌ی فرانسه‌ای یکسان‌سازی‌شده برای همه. این سطح در تأکیدی که گدار مکرراً بر ساخت‌وسازهای تازه شکل گرفته و حاشیه‌نشینی در قسمت‌های شمالی پاریس می‌گذارد نمودار می‌شود. خیابان‌های پاریس مملو از ماشین‌آلات سنگین و مصالح عمرانی هستند، شهر در حال گسترش

[۱]. Robert Storr, *September: A History Painting by Gerhard Richter*, Tate Publishing, London, 2010

[۲]. والتر بنیامین، همان

است و کارگران بی‌وقفه در حال ساخت و سازند. از سوی دیگر ساکنین پاریس توسط پوسترها، تبلیغات کالاها، بیلبردهای شهری و تصاویر روزنامه‌ها و مجلات احاطه شده‌اند. اما سطحی دیگر نیز در فیلم وجود دارد که به یک معنا دستمایه و محور اصلی فیلم به حساب می‌آید: جنگ ویتنام. در سال ۱۹۶۷ که گذار این فیلم را می‌سازد حدود یازده سال از آغاز این جنگ می‌گذرد. در کنار انبوه تصاویر تلویزیونی و مجله‌های تبلیغات مُد و کالا، تصاویر پیکر مجروحین و کشته‌شدگان ویتنامی نیز به چشم می‌خورد. پس دلیل بهت و تحیر ژولیت در فیلم درباره‌ی پیوند و ارتباطش با جنگ «عجیب است، آدمی که در هفده آگوست شصت و شش در اروپاست می‌تواند در مورد آدم دیگری که در آسیاست فکر کند» کاملاً روشن است. کاراکترهای فیلم هم مانند دیگران توسط تصاویری که از جنگ در رسانه‌ها و مجلات چاپ و تکثیر می‌شود با جنگ پیوند برقرار می‌کنند و به‌میانجی این تصاویر است که درباره‌ی آن تأمل می‌کنند. فیلم نه فقط در سطح روایت بلکه با تمهیدات فرمال و زیباشناسانه، بر ناممکن بودن و نقصان این پیوند و رابطه تأکید می‌گذارد. تکنیک صدای راوی روی فیلم و حال و هوای مستند تصاویر، از اهمیت روایت در فیلم می‌کاهند. فیلم با تکنیک سینما اسکوپ فیلمبرداری شده که با نشان دادن انبوه تصاویر تبلیغاتی به شباهت ابعاد قاب تصویر با بیلبردهای تبلیغاتی شهری اشاره می‌کند. اما این توازی‌سازی در سطحی دیگر نیز در فیلم نفوذ می‌کند. از یک سو تصاویری از مجلات که قصد گزارش و بازنمایی جنگ را دارند در این قاب، کارکردی شبیه بیلبردهای تبلیغاتی پیدا می‌کنند و از سوی دیگر، خود سینما و تصویر سینماتوگرافیک مورد پرسش قرار می‌گیرد. گذار با انتخاب این قاب به موثر بودن و کارکرد سینما شک می‌کند و همانطور که در نریشن‌های فیلم مکرراً تأکید می‌کند سینما را در مقام آن چه که هم مرتکب گناه می‌شود و هم خود قربانی این گناه است مورد تأمل قرار می‌دهد. اگر این منطق را ادامه دهیم در سطحی دیگر میان جنگ و فحشا هم نوعی توازی برقرار می‌شود و هر دو بدل به استعاره‌هایی می‌شوند که از منطق و مناسبات مبادله‌ی کالا، پول، کار و سرمایه تبعیت می‌کنند. سطوح وسیع و اشباع شده‌ی رنگ‌های اصلی که درجا به جای فیلم به چشم می‌آیند و فیلم را نقطه‌گذاری می‌کنند جوابیه‌ی متقابل و انتقادی‌ست که گذار به آثار هنرمندان پاپ مثل اندی وار هول و روی لیختنشتاین می‌دهد. هنرمندانی که مواد و مصالح خلق و آفرینش هنری‌شان تصاویر مجلات، روزنامه‌ها، اشکال و آیگون‌های زندگی عامیانه و پاپ با رنگ‌هایی اغواگر است. گذار در سرتاسر فیلم از طریق تمهیدات فرمال و زیباشناسانه‌ی سینما درباره‌ی توانایی سینما در به دست دادن تفسیری انتقادی نسبت به واقعیت تأمل می‌کند. واقعیتی که همواره توسط مناسبات قدرت، رسانه و تبلیغات بر ساخته می‌شود و تحت یک کلیت منسجم و ارگانیک، بازنمایی می‌شود.

مقاومت سینما در برابر تقلید بازنمایانه‌ی واقعیت، برای گذار با تعبیر او از سینما یعنی «فرمی که می‌اندیشد» در رابطه است. نزد گذار، سینما باید همواره خصلت تأملی (Reflective) خود را حفظ کند. فیلم تأمل در باب هستی تصاویر سینمایی، فرم سینماتوگرافیک و در معنایی کلی‌تر تأمل بر حدود امکان اندیشه‌ورزی هنر است. فرمی که به سمت خود بازمی‌گردد تا به چهره‌ی خود بنگرد و بیاندیشد. این خلق کردن و اندیشیدن، به تعبیر دلوز خود نوعی کنش مقاومت است. مقاومت و سر باز زدن از آنچه سبب می‌شود تصویر دیگر نه تصویر فی‌المنه یا تصویر به‌مثابه‌ی

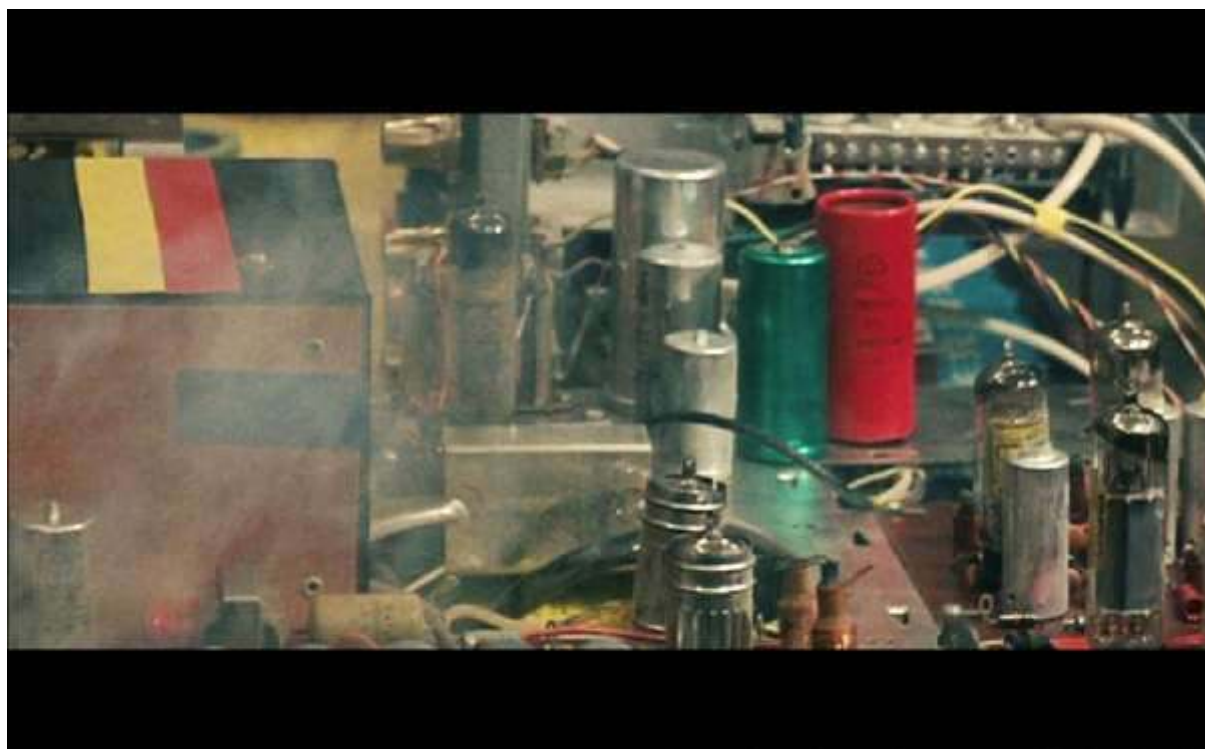
خودِ تصویر بلکه میانجی‌ای باشد برای بازنمایی واقعیت، سرشار از پیوندها، همگرایی‌ها و قائل‌شدن خصلتی گاه‌شمارانه برای زمان. این مقاومت در سینمای گذار درمقامِ نوعی گسست، وقفه و شکاف در روند و انسجام علی و معلولی در کلیت روایت ظهور می‌کند. شکاف و گسستی که تجسد غایی و فرمال آن را در مونتاژهای نابهنگام گذار می‌توان دید. یکی از درخشان‌ترین نمونه‌های مونتاژ در آثار گذار، سکansı از فیلم «دو سه چیزی که درباره‌ی او می‌دانم» است که در حال آپارتمان ژولیت ژانسون می‌گذرد. دو مرد که یکی از آن‌ها همسر ژولیت است پشت میز نشسته‌اند. روی میز پر است از دستگاه‌های ضبط صوت و پخش. همسر ژولیت هدفن بزرگی روی گوش‌هایش گذاشته و آنچه را که می‌شنود برای دیگری تکرار می‌کند. هر دو سیگار می‌کشند. آن یکی دارد با یک کیت برقی یا چیزی شبیه به اجزای درونی یک وسیله‌ی الکتریکی ور می‌رود. از بیرون قاب صدای گریه‌ی بچه‌ها به گوش می‌رسد. آنچه مرد در هدفن می‌شنود صدای جانسون، رئیس جمهور وقت آمریکا درباره‌ی جنگ ویتنام است. مرد حرف‌های جانسون را تکرار می‌کند. این که رئیس جمهور در سال شصت و پنج تا شصت و هفت با قلبی آکنده از اندوه برای آن که هانوی را مجبور به مذاکره کند به خلبان‌هایش دستور می‌دهد تا شمال ویتنام، هانوی، هایفونگ و پکن را بمباران کنند و این که حالا دیگر طاقت‌شان طاق شده و موشک‌هایشان مسکو را هم هدف گرفته‌اند. صدا قطع می‌شود و مرد دیگر نمی‌تواند چیزی بشنود. ژولیت که کمی قبل‌تر وارد قاب شده و پشت میز نشسته در حال ورق‌زدن یک مجله‌ی مُد است. او بعد از بگو مگویی حاشیه‌ای می‌رود و دوباره این بار با بچه‌ها به قاب باز می‌گردد تا آن‌ها به پدرشان شب به خیر بگویند. بچه‌ها پدر را می‌بوسند و همراه ژولیت می‌روند. دو مرد این بار درباره‌ی تصمیم ژنرال آمریکایی برای بازگرداندن شمال ویتنام به عصر سنگ حرف می‌زنند. [۱] ناگهان صدای انفجاری، تصویر را در خود فرو می‌برد. انگار حمله‌ای رخ داده اما خیلی زود می‌فهمیم که این صدایی مونتاژ شده بر روی تصویر است چرا که دو مرد به آرامی و همان‌طور که بوده‌اند، نشسته‌اند. صدا همه‌ی صداها را در خود فرو می‌برد. کمی بعد یک مونتاژ و اتصال نابهنگام رخ می‌دهد. تصویر قبلی قطع می‌شود و نمایی نزدیک از اتصالات مدار الکتریکی، خازن‌ها و سیم‌ها جای آن را می‌گیرد. تصویری مستقیم و از بالا. درست شبیه تصاویر هوایی از یک شهر با ساختمان‌ها، برج‌ها، خیابان‌ها و تأسیسات صنعتی. دود سیگار و صدای انفجار، شهر را در خود فرو می‌برد. با فاصله‌ی کوتاهی، دو بار این بمباران رخ می‌دهد و صدای نجواگر گذار که آقای رئیس جمهور را خطاب قرار می‌دهد بر روی تصاویری از دو نوشته که میان برش تصاویر بمباران مدارهای الکتریکی کار گذاشته شده‌اند، شنیده می‌شود.

مونتاژ برای گذار این‌گونه است. چیزی شاعرانه. نوعی استعاره یا سرهم‌بندی عمودی که روند ارجاعی و بازنمایی تصویر و وحدت منسجم و ارگانیک واقعیت را مختل می‌کند. گذار در این منطقه‌ی تمیزناپذیر، در این شکاف و فاصله است که به قول یوسف اسحاق پور «میان تصویر واقعیت و واقعیت تصویر» [۲] شکاف ایجاد می‌کند و امکان اندیشه، خلق و گشودگی در مدیوم هنری‌اش را فراهم می‌آورد. مونتاژ همواره در مقام لحظه‌ی وقوع یا اکنونیت

[۱]. "We're going to bomb them back into the stone Age" Curtis E. Lenay, American Air Force officer

[۲]. گفتگوی ژان لوک گذار و یوسف اسحاق پور، باستان‌شناسی سینما و خاطره‌ی یک قرن

رخداد، تجربه‌ی توالی و پیوستگی را متلاشی می‌کند و اجزایی که به هم مونتاژ شده‌اند با حفظ استقلال، نوعی عنصر ناپیوسته را که مولد تنش درونی‌ست در اتصال‌شان به وجود می‌آورند. مونتاژ در این معنا دیگر نه فقط یک تکنیک



نهایی از فیلم "دو سه چیزی که درباره‌ی او می‌دانم"

که اصلی زیباشناختی‌ست که به قول بنیامین اصل ضروری و شکل دهنده‌ی تخیل هنری در عصر مدرن است. این‌جا تصاویر، دیگر تصاویر بازنمایانه‌ی جنگ نیستند. اجزا و عناصر در مسیر و جهت هم حرکت نمی‌کنند. تصاویر و اصوات از درون پس‌زمینه‌شان بیرون کشیده می‌شوند و با هم‌نشینی درکنار هم، در عین حفظ تفاوت‌شان، واجد پیوند و رابطه‌ای جدید با دیگر تصاویر و عناصر و خلق ایده‌ای نو می‌شوند. «نشان‌دادن عکس چیزی برای معرفی ایده‌ای دیگر» [۱] که امکان تأمل، اندیشه و خلق را در بستری جدید فراهم می‌کند. برای خلق مفهوم جنگ‌گذار انگشت اشاره‌اش را به سوی تصویری دیگر می‌گیرد تا بر ناممکنی بازنمایی و به چنگ‌آوردن واقعیت تأکید کند. مونتاژ‌گذار این تز بارت را به خاطرم‌ان می‌آورد: «برای خوب دیدن یک عکس، بهترین کار این است که سرتان را بگردانید یا چشم‌هایتان را ببندید» [۲] و کدام لحظه‌ای را در تاریخ سینما و تصاویر سینماتوگرافیک می‌توان سراغ گرفت که این‌چنین اندیشه‌ورزانه بر آنچه که از نشان‌دادنش ناتوان است چشم فرو بسته باشد.

در «پیرو خله» فیلمی که گذار دو سال پیش از این فیلم ساخته بود، هنگامی که رادیوی ماشین مرگ صدوپانزده سرباز ویت‌کنگی را در نهایت خونسردی خبر می‌دهد، ماریان-آناکارینا می‌گوید: «وحشتناک است. مگر نه؟ چه قدر بی‌نام‌ونشان‌اند. راحت می‌گویند صدوپانزده سرباز ویت‌کنگی ولی واقعاً برای من انگار هیچ معنایی نمی‌دهد. باین‌وجود آن‌ها همه انسان بودند و ما هیچ‌کدام‌شان را نمی‌شناسیم. اصلاً نمی‌دانیم آیا همسران‌شان را دوست داشته‌اند یا نه؟ بچه‌ای داشته‌اند یا نه؟ سینما را دوست داشته‌اند یا تئاتر را؟ ما چیزی درباره‌ی آن‌ها نمی‌دانیم و آن‌ها فقط می‌گویند صدوپانزده نفر کشته شده‌اند. درست شبیه عکس‌ها است. عکس‌ها همیشه مرا افسون کرده‌اند.» گذار تصویر سینما را از جمود و شی‌ءوارگی آزاد می‌کند و افسون تصاویر را دوباره به آن‌ها بازمی‌گرداند تا رستگار شوند. می‌توان گفت در همین وجه رستگاری تصویرست که سینمای گذار با زمانه‌اش به مثابه‌ی تاریخ درهم می‌آمیزد.

[۱]. همان

[۲]. رولان بارت، همان

(۱)

ظاهراً مجاورت دو واژه‌ی «جنگ» و «سیاست» امری دیرپا و عادی است. (همان‌طور که لورل و هاردی، لیبرالیسم و سرمایه داری، رسانه و تبلیغات ...) اما علی‌رغم این بداهت و آشنایی، چنین می‌نماید که ما با دو عرصه‌ی مانع‌الجمع سروکار داریم:

از یک‌سو، در عرصه‌ی «سیاست دولتی» شاهدیم که گفتار غالب بر سیاست‌های خارجی اغلب خود را از طریق رابطه‌ای منفی با جنگ سرپا نگاه می‌دارد: یک طرف مذاکره، چانه‌زنی و معامله یا در یک کلام دیپلماسی و طرف دیگر جنگ به‌مثابه‌ی آخرین گزینه‌ی روی میز. جنگ آن‌جا آغاز می‌شود که دیپلماسی پایان می‌یابد و آن‌جا پایان می‌یابد که دیپلماسی آغاز می‌شود. حتی وقتی سیاست‌مداران جنگی را آغاز می‌کنند، هدف عموماً جلوگیری از جنگ است. (یعنی همان ترکیب «جنگ پیشگیرانه» که شوخی مشهور فیلم «دکتر استرنج لائو» را به‌یاد می‌آورد: دعوا نکنید آقایان. این‌جا اتاق جنگ است!)

از سوی دیگر، در عرصه‌ی «سیاست مردمی» با این واقعیت یأس‌آور مواجهیم که امروزه (چه‌بسا بیش از هر زمان دیگر) تبدیل قصابانه‌ی عرصه‌ی تظاهرات مردمی به میدان جنگ، به‌روشی کارآمد برای حاکمان بدل‌شده تا بدین‌طریق از سقوط در گرداب سیاست بگریزند. در این‌جا نیز عموماً وقتی جنگ و سیاست مردمی در مجاورت هم قرار گیرند با این فرمول مواجهیم: جنگ آن‌جا آغاز می‌شود که سیاست مردمی پایان می‌یابد و آن‌جا پایان می‌یابد که سیاست مردمی آغاز می‌شود. هم‌چنان که عمر هفتاد و دو روزه‌ی کمون پاریس به میان-پرده‌ی سیاست در بین دو میدان جنگ می‌مانست.

بنابراین، «سیاست» و «جنگ» را نمی‌توان در یک منظر واحد نظاره کرد. چنین منظری لاجرم به همان تصویر مشهوری شبیه می‌شود که در آن خطوط بیرونی دو نیم‌رخ روبه‌هم، شکل یک گلدان را تداعی می‌کند. با این که نمی‌توانیم دو نیم‌رخ و گلدان را هم‌زمان با هم ببینیم، اما خطوطی مشترک هست که دو تصویر را به هم مرتبط می‌سازد. بدین‌ترتیب، رابطه/نارابطه‌ی سیاست و جنگ، در هیأت نوعی نسبت «پارالاکسی» نمودار می‌شود که در آن گره گاه‌های متعدد تاریخی و مفهومی میان جنگ و سیاست نقش نقاط «اتصال» میان دو عرصه‌ی ناهمگون را بر عهده دارند. این یادداشت تلاشی‌ست کوتاه برای ردیابی برخی از این نقاط.

برای امکان پذیر شدن یک صورت بندی حداقلی از نسبت میان سیاست و جنگ در قدم نخست می بایست از یک سو گستره ی بی مرزی را که امروزه واژه ی «جنگ» بدان ارجاع می دهد به قلمرویی معین ولو با مرزهای متزلزل و طیف گونه محدود ساخت. مقصود از جنگ کمابیش تقابلی مسلحانه و در مقیاس وسیع است میان دو یا چند گروه برای به تسلیم وادار کردن یکدیگر از طریق کشتار و تخریب، یعنی همان چیزی که هنگام شنیدن این کلمه از اخبار تلویزیونی به ذهن القاء می شود. از سوی دیگر، می بایست آن «اختلاف نظر» بنیادین در تلقی معنای سیاست را وارد این نسبت کنیم که عملاً منجر به دو شیوه ی متفاوت «سیاست ورزی» می شود: یکی «سیاست دولتی» که عرصه ی دولت مردان و نمایندگان و دیپلمات ها است و دیگری «سیاست مردمی» که عرصه ی خود-سازماندهی خلاقانه ی مردمان آزاد و برابر در تقابل با سیاست دولتی است. رابطه ی جنگ با هر کدام از این دو شکل از سیاست ورزی متفاوت است.

همانطور که اشمیت نشان می دهد، تمایز برساننده ی عرصه ی سیاست دولتی تمایز «دوست و دشمن» است، یعنی همان تمایزی که عرصه ی جنگ را می سازد. به همین دلیل است که فرض وجود بالقوه یا بالفعل دشمن خارجی نقشی ساختاری در بر ساخته شدن هر دولتی ایفا می کند. بدین ترتیب، لاجرم شرط وجود هر دولتی، وجود تکثری از دولت هاست که هر کدام برای مقابله با دشمن بالقوه یا بالفعل به ارتش مجهزند. بنابراین، شیوه ی غالب سازماندهی سیاسی جوامع در جهان، یعنی شیوه ی مبتنی بر تکثر «دولت-ملت» ها به شکل ساختاری با «امکان جنگ» پیوند دارد. از سوی دیگر، در آن دم و دستگاه جهان گستر اقتصاد سرمایه داری که تقریباً تمامی دولت ها از آن حمایت می کنند، جنگ یکی از چند بازار اقتصادی برتر از لحاظ سودآوری است. بنابراین، رابطه ی سیاست دولتی و جنگ ورای منافع مشخص موجود در جنگ در شرایط انضمامی و تاریخی خاص برای دولت ها و قدرت های اقتصادی، رابطه ای ساختاری و بنیادین است: جنگ در جوهره ی سیاست دولتی تنیده شده است، هرچند این سیاست اغلب به شکل مداوم در تلاش است (یا وانمود می کند در تلاش است) تا خود را از این لکه ی ننگ مبرا سازد.

اما رابطه ی جنگ با سیاست مردمی از نوعی دیگر است. در این عرصه نیز چنان که گفتیم سیاست و جنگ مانع الجمع به نظر می آیند. اما در این جا نیز می توان رد آن نقاط «اتصال» تاریخی و مفهومی را گرفت که در آن ها این دو عرصه همچون دو نیم رخ و گلدان در تصویری واحد به هم می پیوندند. (می گویند پس از شکست قیام ۱۹۵۶ مجارستان به دست تانک های روسی، هنگامی که یک افسر ک.گ.ب از لوکاج خواست تا اسلحه اش را تحویل دهد، او قلمش را از جیب در آورد و به مأمور داد. قلمی که همزمان اسلحه است: دو تصویر در قابی واحد.) می توان گفت در طول تاریخ شاهد نمونه های متعددی از چنین نقاط اتصال ای بوده ایم که هر کدام ویژگی های منحصربه فرد خود را دارند که بسته به شرایط تاریخی آن هاست. سازماندهی مردمی با مشارکت گسترده ی روشنفکران در «نهضت مقاومت» در خلال جنگ جهانی دوم، ابداع بریگاد بین الملل به دست مردم و نیروهای مترقی اعم از روشنفکران و هنرمندان برای

نجات جمهوری در اسپانیا پس از کودتای فرانکو و بسیاری از مبارزات ضداستعماری در جهان سوم ... این‌ها نمونه‌هایی از نفوذ و نشت عرصه‌ی سیاست مردمی به عرصه‌ی جنگ است، نمونه‌هایی که در آن‌ها مرز میان سیاست و جنگ مبهم می‌شود. با این حال نباید فریب خورد: حتی اگر به یاد آوریم که در برخی دوره‌های تاریخی تنها نجیب‌زادگان و اشراف دارای «حق» مشارکت در جنگ بودند، شکی نیست که صرف همگانی‌شدن چنین حقی به خودی خود دستاورد سیاسی محسوب نمی‌شود! مارکس می‌نویسد: «به‌زعم بورژوازی فقط یک مورد هست که پرولتاریا حق دارد پیش بيفتد و به دیگران اعتنایی نکند، آن‌هم وقتی است که باید سنگر به پا کرد و جنگید!» [۱]

پس چه چیز را در این اتصالی‌ها می‌توان دستاورد سیاسی دانست؟

چنان که پیشتر گفتیم، تفکیک دوست و دشمن نقشی بر سازنده در ساختار «سیاست دولتی» بازی می‌کند، اما در مورد «سیاست مردمی» علی‌رغم آن‌که باز هم به‌صراحت با چنین تفکیکی مواجهیم، مسأله قدری پیچیده‌تر است. می‌توان در برابر تفکیک بر سازنده‌ی دوست و دشمن در سیاست دولتی که در هیأت نوعی غلبه‌ی «منطق دو» جلوه‌گر می‌شود، منطق غالب بر سیاست مردمی را «منطق یک» نامید. سیاست مردمی همواره با امر کلی و همگانی سروکار دارد و به همین دلیل نوعی عرصه‌ی برابری را خلق می‌کند که به روی همگان گشوده است. تنها پس از این است که پای تفکیک میان دوست و دشمن و «منطق دو» به میان می‌آید. تفکیک نیروهای انقلابی از نیروهای ارتجاعی «تفکیکی از خود تفکیک» است، تفکیکی که فضای تفکیک‌شده را به‌روی خود تا می‌زند و هر چیزی را از خودش منفک می‌کند. بدین‌سان، این تفکیک در هیأت نوعی برش عرضی جلوه‌گر می‌شود که نسبت به تفکیک‌های ازپیش‌موجود در وضعیت بی‌اعتناست و به همین دلیل به‌روی همه گشوده است. آستانه‌ی شروع جنگ جهانی اول یکی از بهترین نمونه‌های تقابل این دو نوع تفکیک در سطح قاره‌ی اروپاست. از یک‌سو، تفکیکی متکی بر مرزهای دولت-ملت‌ها که در هیأت تقابل دو گروه از دولت‌ها عملاً منجر به آن جنگ خانمان‌سوز شد، از سوی دیگر، تفکیکی متکی بر امر جهانشمول که حاصل بُرشی عرضی بود که «بین الملل دوم» در سطحی گسترده از قاره‌ی اروپا ایجاد کرد و چه‌بسا تنها نیروی بالقوه‌ای بود که امکان جلوگیری از آن جنگ را داشت. از این‌رو، حمایت تقریباً تمام احزاب «سوسیال دموکراسی» اروپا از جنگ نه‌تنها عملاً امید یگانه‌ی جلوگیری از جنگ را نابود کرد که در عین حال نقطه‌ی عطفی بود معرف تغییر رویه‌ی «سوسیال دموکراسی» از «سیاست مردمی» به «سیاست دولتی».

بنابراین، می‌توان گفت سیاست مردمی همچون یک بیضی دو مرکز، دو کانون، دو قطب دارد که هر یک بر دیگری اثر می‌گذارد و تکیه می‌کند: یکی بر منطق دو (تمایز دوست و دشمن، منطق جنگ) استوار است و دیگری بر منطق یک (امر تکیه، برابری، تحقق اوتوپایی اجتماعی نو). اولی دومی را امکان‌پذیر می‌کند و دومی به اولی مشروعیت می‌بخشد. بدین‌سان، «سیاست مردمی» جنگ را در دل خود هضم می‌کند و ماهیت معمول آن را تغییر می‌دهد. همین مرکز اضافی‌ست که یک کنش انقلابی قهرآمیز و معطوف به قبضه‌ی مسلحانه‌ی قدرت را از انواع کودتاها و

[۱]. کارل مارکس، نبردهای طبقاتی در فرانسه، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز.

شورش‌های مسلحانه‌ی کور متفاوت می‌سازد. سیاست مردمی چیزی افزون بر جنگیدن صرف برای کسب قدرت است و این مازاد چیزی نیست جز همان وجه اوتوپایی آن. به‌زعم ژیک وجود همین مرکز اضافی است که انقلاب اکتبر را به چیزی فراتر از قبضه‌ی فرصت طلبانه‌ی قدرت به دست یک حزب بدل می‌سازد:

«انفجار باور نکردنی دموکراسی توده‌ی عوام، انفجار کمیته‌های محلی‌ای که مثل قارچ در سرتاسر شهرهای بزرگ روسیه سبز می‌شدند و بی‌اعتنا به اقتدار حکومت مشروع زمام امور را به‌دست می‌گرفتند. این همان داستان ناگفته‌ی انقلاب اکتبر است، داستانی وارونه‌ی این اسطوره که می‌گوید کار کار گروه کوچکی از انقلابیون پایبند و سرسپرده بود که دست به کودتا زدند.» [۱]

و باز بر اساس همین منطق دوقطبی است که می‌بایست نبرد مسلحانه‌ی بنیادگرایان مذهبی را نقد کرد: آنچه طالبان و القاعده را از سیاست رهایی‌بخش متمایز می‌کند پیش از هر چیز عدم وجود این مرکز اضافی، این وجه اوتوپایی برابری طلبانه در چارچوب مختصات ایدئولوژیکی آنان است، چارچوبی که زنان، همجنس‌گرایان، پیروان ادیان دیگر و ... در آن جایی ندارند.

(۳)

کمون پاریس احتمالاً بهترین نمونه از این اتصالی‌های میان جنگ و سیاست است. در این‌جا شاهد رابطه‌ی تودرتویی میان «سیاست دولتی»، «سیاست مردمی» و «جنگ» هستیم. اگر حاکمان تلاش می‌کنند عرصه‌ی سیاست مردمی را به عرصه‌ی جنگ بدل کنند، کمون پاریس عرصه‌ی جنگ را به‌نحو معجزه‌گونی (که مرتبط با وضعیت ویژه و حادث تاریخی آن و البته غیرقابل تعمیم است) به عرصه‌ی سیاست مردمی بدل کرد. تروتسکی در بخشی از یادداشت‌هایش درباره‌ی کمون به رابطه‌ی جنگ و انقلاب می‌پردازد. [۲] او با اشاره به این که «در تاریخ بیشتر اوقات انقلاب بعد از جنگ فرا می‌رسد» می‌نویسد: «جنگ که توده‌ها را چنین شکنجه می‌کند و تباه می‌سازد، برای فرمانروایان هم خطرناک است – درست به این دلیل که با یک ضربت مردم را از وضع عادی‌شان بیرون می‌کشد و با تندر خود عقب‌مانده‌ترین و غافل‌ترین افراد را بیدار می‌سازد که از اعمال خود سیاهه‌ای تهیه کنند و به اطراف خویش بنگرند.» او می‌داند که حاکمان «برای به زور راندن میلیون‌ها رنجبر به درون شعله‌های جنگ» چگونه جنگ را با کلماتی نظیر آزادی «بزرگ» می‌کنند، با این حال «جنگ که توده‌ها را از پست‌ترین بیغوله‌هایشان بیرون می‌کشد، همیشه دست‌آخر آن‌ها را گول می‌زند و برایشان ارمغانی نمی‌آورد جز زخم‌ها و زنجیرهای تازه»، از این‌رو، «وضع

[۱]. اسلاوی ژیک، انتخاب لنین، ترجمه‌ی امید مهرگان، جلد اول مجموعه‌ی رخداد، انتشارات گام نو.

[۲]. لئو تروتسکی، کمون پاریس، ترجمه‌ی احمد بیرشک.

برانگیخته‌ی توده‌های فریب‌خورده که حاصل جنگ است گاهی به انفجاری علیه فرمانروایان کشانده می‌شود: جنگ انقلاب می‌زاید، اگرچه این زایش امروزه قدری دور از ذهن می‌نماید، اما می‌توان کمون پاریس را نمونه‌ی تمام عیار آن دانست.

کمون همچون تپشی میان دو مرگ با توقف جنگ فرانسه و پروس آغاز شد و با یک جنگ خونین داخلی پایان یافت و در این میان فضای جنگ به عرصه‌ای برای تحقق یک اوتوپیا بدل گشت. با این حال سازماندهی نیروهای مردمی برای مشارکت در جنگ با پروس که معرف نشت و نفوذ سیاست مردمی به درون عرصه‌ی جنگ بود، به میانجی سلسله‌ای از وقایع تاریخی حادث از عوامل اصلی شکل‌گیری این رخداد بود. ابتدا شاهد ظهور جنگ از دل مناسبات میان دولت‌ها هستیم، جنگ ابلهانه‌ای که حاصل دسیسه‌های حکومت پروس و بی‌کفایتی ناپلئون سوم بود و از بطن «سیاست دولتی» زاده شد. وقتی این جنگ با شکست‌های متعدد لشکر فرانسه همراه شد، حاکمان فرانسه خطر مسلح‌شدن داوطلبانه‌ی مردم پاریس را پذیرفتند. اما پس از انعقاد معاهده‌ی صلح با پروس از طریق «دیپلماسی»، مردم پاریس تن به خلع سلاح ندادند و متعاقباً دولت مرکزی را به فرار واداشتند و کنترل پاریس را در دست گرفتند. این امر مقدمه‌ای شد برای تشکیل کمون پاریس و تبدیل‌کیمیایی جنگ به عرصه‌ی سیاست: تکاپویی مبدعانه و انضمامی برای تصور، ابداع و تحقق یک اوتوپیا، یعنی آزمودن شکل جدیدی از سازماندهی اجتماع بر مبنای ایده‌ی برابری و آزادی تا به قول مارکس «بر خلاف سابق ماشین اداری و نظامی از دستی به دست دیگر داده نشود، بلکه درهم شکسته شود».[۱] وجود همین وجه اوتوپیایی است که موجب شد مارکس کمون را همچون «یورش به عرش اعلی» توصیف کند.

اما در میان اقدامات اصلاحی کمونارها (جدایی دولت از کلیسا، سازماندهی تعاونی‌های کارگری در کارخانه‌ها، تعلیق بدهی‌های شهروندان، ...) یکی از نخستین قوانین مصوب آن‌ها جلب نظر می‌کند: انحلال ارتش دائمی و تعویض آن با ارتشی متشکل از مردم مسلح که به شکلی داوطلبانه و با سازوکاری به‌غایت دموکراتیک سازماندهی شده بود، ارتشی که وظیفه‌ی دفاع از انقلاب را به عهده داشت. بدین‌سان، با توجه به آنچه در باب دو قطبی بودن سیاست انقلابی گفتیم، کمون حول دو مرکز سازمان یافته بود: یکی «گارد ملی» که همان ارتش مردمی بود با ساختاری همچون یک فدراسیون (به همین سبب اعضای آن را فدره می‌نامیدند) و دیگری «کمیته‌ی مرکزی» متشکل از نمایندگان منتخب مردم که بی‌اعتنا به تفکیک رایج قوا هم‌زمان وظیفه‌ی قانون‌گذاری و اجرای قوانین را بر عهده داشتند. اما چنان که می‌دانیم معجزه چندان نپایید و پس از هفتاد و دو روز رؤیا، کابوس سر رسید: تحمیل جنگ (این‌بار جنگ داخلی با حکومت مرکزی) بار دیگر به معنای نقطه‌ی پایان سیاست مردمی بود.

[۱]. از نامه‌ی مارکس به کوگلمان در ۱۲ آوریل ۱۸۷۱ به نقل از *دولت و انقلاب* لنین ترجمه‌ی محمد پورهرمزان.

در صحنه‌ی مشهوری از رمان قصر کافکا، «ک» به همراه دو دستیارش و فریدا یک کلاس درس را به یک اتاق خواب بدل می‌کنند. هنگام صبح، وقتی که آموزگار و دانش‌آموزان وارد می‌شوند، با این چهار نفر در حال انجام مناسک بامدادیشان مواجه می‌شوند، آن‌ها پشت پتوهایی که از میله‌های پارالل آویخته‌اند، جامه عوض می‌کنند درحالی‌که کودکان شادمان و شگفت‌زده به آن‌ها می‌نگرند ... به زعم میلان کوندرا «این چیزی بیش از برخورد چتر با یک چرخ خیاطی است. این برخورد بی‌نهایت ناهمگون دو فضا است: یک کلاس درس با یک اتاق خواب مشکوک.» [۱]

«برخورد بی‌نهایت ناهمگون دو فضا!» این توصیف مناسبی از کمون پاریس است.

[۱]. میلان کوندرا، وصایای تحریف شده، ترجمه‌ی کاوه باسمنجی.

برای مارکسیسم جنگ دقیقاً یک مفهوم نیست، اما قطعاً یک مسئله (problem) است. با این که مارکسیسم نتوانست مفهومی از جنگ ابداع کند، می توان گفت که توانست به آن هستی دوباره بدهد - به بیان دیگر، [مارکسیسم] پرسش جنگ را درون پرابلماتیک های خود می گنجاند، و با محتوایی کاملاً اصیل نقدی مارکسیستی از جنگ، یا نظریه ای انتقادی درباره ی جنگاوری، موقعیت ها و فرایندهای جنگ ارائه می دهد. به یک معنی، این امر توانست به عنوان محکی برای توانایی و ظرفیت مارکسیسم در جهت تثبیت خود به عنوان گفتاری اصالتاً مستقل فهم شود. در تاریخ تفکر مارکسیستی انبوه زیادی تحلیل روشنگر در خصوص جنگ به طور عام و انواع ویژه ی جنگ وجود دارد. اما اتفاق ناجوری رخ داد: به عوض کمک به توسعه ی حوزه ی مارکسیسم و تحکیم انسجام آن، در عوض، پرابلم جنگ تأثیری عمیقاً و سازانه (deconstructive) بر جای گذاشت، کشاندن ماتریالیسم تاریخی تا آن جا که با حدود و ثغور خود روبه رو شود و نشان دادن این که ماتریالیسم تاریخی در عمل نتوانست شرحی از این حدود و ثغور ارائه دهد.

اما ماجرا بیش از این است: مداخله ی مارکسیسم در بحث های مربوط به جنگ، و در نتیجه بحث های مربوط به صلح و سیاست نیز، عمیقاً این الگوی به طور سنتی متقارن [جنگ/صلح] را آشفته کرده است، آن هم با تکلیف کردن ملاحظه ی انقلاب در مقام اصطلاحی الحاقی (و، تا حد زیادی، فرم «مبارزه ی طبقاتی» به عنوان یگانه پس زمینه ی ایده ی انقلاب). تأثیرات این آشفتگی بر مفهوم امر سیاسی قرار است نه فقط از درون خود مارکسیسم بلکه همچنین از درون نظریه ی به اصطلاح «بورژوازی» مشاهده شوند. با وجود این، از نقطه نظر مارکسیستی که مشاهده کنیم، آن طور که بدواً توسط مارکس در فقر فلسفه و مانیفست کمونیست بیان شد، می بینیم که مفاهیم مبارزه ی طبقاتی و انقلاب سیاسی نیست اند؛ آن ها «پایان وضعیت سیاسی» را تدارک می بینند، یا این که آن ها خود آئینی قلمرو سیاسی را سرکوب می کنند. برعکس، سرانجام به نظر می رسد که ترکیب «جنگ» و «انقلاب» به عنوان عرصه های تحقق و موانع مبارزه ی طبقاتی، عمیقاً غیرسیاسی باشد. به بیان دیگر، نه فقط فهم و اداره ی جنگ به عنوان مسئله ای برای مارکسیسم باقی می ماند، نه فقط به مثابه ی حدود و ثغور ماتریالیسم تاریخی برجسته می شود، بلکه، از طریق مواجهه ی جنگ با مارکسیسم، خصیصه ی غیرسیاسی جنگ آشکار می شود. این امر هم به با ربط بودن مارکسیسم به عنوان یکی از عمیق ترین کوشش ها در جهت تئوریزه کردن سیاست و امر سیاسی در اعصار مدرن شهادت می دهد، و هم به نظر می رسد اشاره می کند به این که راه حلی «مارکسیستی»، یا پایانی بر معمای هر نوع سیاست جنگ، دسترس ناپذیر است.

حول این پرسش‌هاست، و به‌منظور تحقیق در دلالت‌های ضمنی آن‌هاست، که می‌خواهم مفصل‌بندی مارکسیسم و جنگ را از طریق سه مسیر راهنما که در توالی هم قرار دارند بررسی کنم، سه مسیری که هر یک از آن‌ها به‌خاطر نویسندگان و متن‌های مشخص مزیتی دارند. البته، این مسیرها به‌واقع مستقل نیستند، آن‌ها به‌طور مستمر هم‌پوشانی دارند، اما شایسته است که به‌طور مجزا بررسی شوند. این سه مسیر از این قرار اند، نخست، مسأله‌ی مفهوم‌پردازی مبارزه‌ی طبقاتی بر حسب «جنگ داخلی» یا «جنگ اجتماعی»؛ دوم، مسأله‌ی رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و جنگ، و «جنگ‌های کاپیتالیستی»، یا فرم ویژه، مقاصد و پی‌آمدهای سیاسی جنگ‌های درون سرمایه‌داری، از نقطه‌نظر مارکسیستی. و سومین مرحله به مسأله‌ی رابطه‌ی تاریخی میان انقلاب و جنگ اختصاص خواهد یافت، یعنی تنش دیالکتیکی میان عناصر نظامی و سیاسی در فرایندها یا موقعیت‌های انقلابی. این بررسی به پرسش‌های برآشوبنده‌ای در خصوص معکوس‌شدن سیاست انقلابی در هیأت سیاست ضدانقلابی از طریق نظامی‌سازی انقلاب‌ها راه می‌برد.

مبارزه‌ی طبقاتی به‌منزله‌ی جنگ داخلی: مفهومی جدید از امر سیاسی

برابر دانستن «مبارزه‌ی طبقاتی» (*Klassenkampf*) و «جنگ داخلی» (*Bürgerkrieg*) در مانیفست کمونیست مطرح شد و در سنت مارکسیسم و پیرامون آن نتایج ماندگاری داشته است. به‌منظور این که فهم لنینیستی دیکتاتوری پرولتاریا را قدرتمندانه احیا کنیم لازم است بفهمیم که این برابرنگاری از کجا آمد، دقیقاً واجد چه معنایی بود، چه مشکلاتی را به میان آورد، و چه آثاری در گفتار مارکسیستی بر جای گذاشت. اگر بخواهیم برخی از دوراهه‌های دشواری را تفسیر کنیم که امروزه به گفتار سیاسی ساختار می‌دهند آن‌گاه این احیای لنینیستی، به نوبه‌ی خود، بسیار مهم و تعیین‌کننده خواهد بود، به‌طور ویژه در هیأت آنچه به‌عنوان [انتخاب] میان بدیل‌های «اشمیتی» و «گرامشی‌ای» مفهوم امر سیاسی تعریف خواهم کرد.

در دوران اخیر برجستگی و اهمیت این پرسش با مداخله‌ی برانگیزاننده‌ی میشل فوکو زیاد شده است. فوکو در سخنرانی‌های سال ۱۹۷۶ خود در کلژ دو فرانس، از نقطه‌نظری انتقادی و تاریخی، این نکته را مطرح کرد که شعار معروف مطرح‌شده در کتاب *درباره‌ی جنگ کلاوزویتس* باید وارونه شود: فوکو می‌نویسد که این جنگ نیست که بایستی به‌عنوان تداوم (*Fortsetzung*) سیاست با ابزارهای دیگر فهم شود، بلکه کمابیش سیاست خودش به همان اندازه شکل دیگری از جنگ است. فوکو عملاً درباره‌ی کلاوزویتس به‌ندرت حرف می‌زند، اما برای عبارت «مبارزه‌ی طبقاتی» قسمی تبارشناسی ارائه می‌کند و تبار این عبارت را به مورخانی نسبت می‌دهد که، در حد فاصل قرن هفدهم و نوزدهم، سلسله‌مراتب جامعه‌ی فئودالی و تقابل میان آریستوکرات‌ها و بورژواها را در هیأت «جنگ نژادها» تفسیر کردند، جنگی که به‌خاطر روحیه‌ی چیرگی و استیلا در آن دوران درمی‌گرفت. فوکو مفهوم «مبارزه‌ی طبقاتی» را (مفهومی که آشکارا مارکس هرگز شخصاً ادعایی به ابداع آن نداشت) به‌عنوان نتیجه‌ی فرعی پسین

دگرگونی عبارت «جنگ نژادها» می‌بیند، درست هم‌چون رقیب این عبارت در قرن نوزدهم که سویی‌ی ضدانقلابی داشت: «مبارزه‌ی نژادی» (*der Rassenkampf*). این تفسیر اشاره می‌کند به یکی از پس‌زمینه‌های «بداع» مفهوم مبارزه‌ی-طبقاتی-مبتنی بر نظریه‌ی تاریخ جهانی در *مانیفست کمونیست*، و از این جهت مفید است. اما هم‌چنین این تفسیر تا حدی آنچه در بافتار متن *مانیفست کمونیست* معنا می‌دهد را تحریف می‌کند و، به طرز شگفت‌انگیزی، به نظر می‌رسد علیه مارکس از چیزی استفاده می‌کند که خود مارکس دقیقاً آن را در مرکز نظریه‌ی خود قرار داده بود، به عبارتی ایده‌ی *آنتاگونیسم آشتی‌ناپذیر* - که بهترین نام آن «جنگ» در معنایی تعمیم‌یافته است. باید به صورت‌بندی‌های عملی بازگردیم. برابرانگاری مبارزه‌ی طبقاتی و جنگ اجتماعی یا داخلی از دو گزاره‌ای ناشی می‌شود که در آغاز و پایان فصل اول *مانیفست کمونیست* یافت می‌شوند:

تاریخ همه‌ی جوامع تاکنون موجود، تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده است. آزاد و برده، پاتریسین و پلین، ملاک و سرف، استاد کارگاه و شاگرد، و به یک سخن ستمگر و ستم‌دیده باهم در تضاد دائم بوده و همواره علیه یکدیگر به پیکاری گاه نهان و گاه عیان برخاسته‌اند، پیکاری که همیشه یا به نوسازی انقلابی کل جامعه یا به نابودی هر دو طبقه‌ی پیکارگر انجامیده است...

ما ضمن تشریح عام‌ترین مراحل رشد پرولتاریا جنگ داخلی کم‌ویش نهان درون جامعه‌ی کنونی را تا لحظه‌ای که این جنگ به انقلاب عیان می‌انجامد و پرولتاریا با سرنگون ساختن قهری بورژوازی، حکومت خود را بنیاد می‌نهد، دنبال کردیم.

این برابرانگاری شماری مسائل هیجان‌انگیز ایجاد می‌کند. نخستین مسأله، در خصوص مرجع‌ها و مأخذهای بی‌واسطه‌ی این برابرانگاری است، که معنای آن را نیز تعین می‌بخشند. می‌دانیم که متن *مانیفست* قصه‌ی تودرتویی است: تقریباً هر عبارتی در این متن از نویسندگان پیشین، قدیمی یا معاصر، وام گرفته شده، اما نتیجه‌ی ترکیب عبارات ایشان آشکارا تازه و اصیل است. در این مورد دو بافتار به‌طور خاص و جزئی مطرح‌اند. خودِ انگاره‌ی *آنتاگونیسم* (تخاصم)، که بیشتر خاستگاهی کانتی دارد تا هگلی، دریافتی است از شرح *آموزه‌ی سن‌سیمونی*، متنی مهم که الگوهای دوتایی طبقه‌های «استثمارگر» و «استثمارشونده» را نیز ارائه داده، الگویی که با برده‌داران و برده‌ها شروع می‌شود و با سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر پایان می‌یابد. اما خودِ سن‌سیمونی‌ها ایده‌ای را اتخاذ، یا حتی نظام‌مند، کردند که یکی از ارکان «سنتِ جامعه‌شناختی» می‌باشد، به عبارتی این ایده که صنعتی‌سازی مستلزم چیره‌شدن بر شکل‌های نظامی سلطه در تاریخ است، گرایشی به جایگزینی جنگ با تجارت و تولید. مارکس تا حدی این نتیجه‌گیری را معکوس می‌کند، و توضیح می‌دهد که انقلاب صنعتی و فرایند پرولتاریایی‌کردن دقیقاً شکل دیگری از جنگ را به راه انداخت. مارکس، با انجام چنین کاری، به قسمی اصطلاح‌شناسی و گفتار استعاری بازمی‌گردد که هم پس‌زمینه‌ای محدود و هم گسترده دارد. به بیانی دقیق و محدود این اصطلاح‌شناسی و گفتار

استعاره مستقیماً از گفتار بلانکیستی «میان طبقات جنگی تا سرحد مرگ [وجود دارد]» (guerre à mort entre les classes) اخذ می‌شود - به بیانی دیگر، گفتاری نئوژاکوبنی که چند سال بعد «دیکتاتوری پرولتاریا» نیز از آن مشتق خواهد شد. پس‌زمینه‌ی گسترده، که اهمیتی هم‌اندازه‌ی پس‌زمینه‌ی محدود دارد، به کلِ گفتار انتقادی جامعه‌ی بورژوازی و صنعتی جدید در دهه‌ی ۱۸۴۰ بر حسب مبارزه‌ی «دو ملت» با یک دیگر مربوط است، آن‌طور که در رمان بنیامین دیزرلی روایت می‌شود، یا در چارچوب «جنگ اجتماعی» (guerre sociale) آن‌طور که در رمان‌های بالزاک می‌بینیم و خوب می‌دانیم که به غایت بر مارکس و انگلس اثر گذار بود. در نسبت با اهمیت این صورت‌بندی، بر سه نکته تمرکز می‌کنم:

(۱). اگرچه مارکس اتخاذِ مدل جنگی برای مبارزه‌ی طبقاتی را به عنوان نقد رادیکال ایده‌ی «سیاست» فهم می‌کند، یا خودآیینی سیاست آن‌طور که توسط سیاست حزبی پس از انقلاب‌های بورژوازی تعریف شد، اما این مدل بدون شک مستلزمِ مفهوم جدیدی از امر سیاسی است. به نظر می‌رسد بهترین شیوه‌ی فهم این موضوع بسط دادن دلالت‌های متن مانیفست در خصوصِ نوسان‌هایی است میان «برهه‌هایی» که جنگ داخلیِ نهان یا نامرئی است و «برهه‌های» دیگری که جنگ داخلیِ عیان یا مرئی می‌شود. سیاست در معنایی جوهری دقیقاً گذار از یک برهه به برهه‌ی دیگر است، مرئی شدن مبارزه‌ی نهان (از این‌رو همچنین آگاه شدن و سازمان‌یابی این مبارزه) - و چه‌بسا برعکس. بنابراین هدایتِ این مبارزه به یک تصمیم در آنتاگونیسم اجتماعی، پذیرفتن «پیروزی» یا «شکست» بود (و ما باید هرگز فراموش نکنیم سومین امکان بر آشوبنده را: نابودی هر دو طبقه‌ی پیکارگر (der gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen). مورد «تراژیک» که یادآور صورت‌بندی‌های هگلی در خصوص سقوط تمدن‌های باستانی است). بحث درباره‌ی تناظرهای میان این مفهوم از سیاست و مفهومی که در فرمول کلاوزویتس حضور دارد بسیار جذاب می‌باشد، هرچند مارکس و انگلس در آن زمان کلاوزویتس را نخوانده بودند، اما در واقع حقیقت دارد که در این‌جا فرمول کلاوزویتس تا حدی دگرگون می‌شود.

(۲). بازنمایی مبارزه‌ی طبقاتی به‌عنوان جنگِ داخلیِ طولانی، که کل اعصار تاریخی و سرانجام کل دوره‌ی تاریخ را پوشش می‌دهد، حاکی از آن است که خودِ طبقات به عنوان «لشکرگاه‌ها» یا «ارتش‌ها» توصیف شده‌اند. به‌طرز جالبی این بازنمایی طبقات به‌عنوان ارتش‌ها مقدم است بر ملاحظه‌های مارکسی درباره‌ی طبقه-حزب، یا آگاهی طبقاتی، ملاحظه‌هایی که تابع این بازنمایی‌اند.

(۳). و سرانجام ایده‌ی آنتاگونیسم (تخاصم) آشتی‌ناپذیر یا جنگ مستقیماً به بازنمایی قطبی‌سازی طبقات پیوند دارد، و به پیامد فاجعه‌بار فرآیند اقتصادی در سرمایه‌داری. در این‌جا قسمی غایت‌شناسی کامل وجود دارد، و هرچه بیشتر در انقلاب صنعتی درون خود سرمایه‌داری پیش برویم، عملاً جامعه‌ی مدنی بیشتر به گروه‌های آنتاگونیستی به‌طور ریشه‌ای بسته و انحصاری تقسیم می‌شود، گروه‌هایی که نسبت به یکدیگر بیرونی‌اند، و رویارویی نهایی وقتی اتفاق

خواهد افتاد که نظم کهنه‌ی اجتماعی کاملاً فسخ می‌شود و سرمایه‌دارن بورژوا پرولتاریا را به موقعیت یأس‌آور گرسنگی یا شورش فرو بکاهند - شورشی که به بیان دیگر، انقلاب است.

همه‌ی این‌ها آثار عمیقی در گفتار مارکسیستی برجای گذاشتند، و همان‌طور که خواهیم دید، پس از دوره‌ی نهفتگی آنتاگونیسم آشتی‌ناپذیر دوباره در موقعیتی جدید فعال می‌شود، موقعیتی که در آن انقلاب و فاجعه دوباره در به‌هم‌پیوستگی عمیق نمایان شدند. با وجود این، در کوتاه مدت، این به‌هم‌پیوستگی خاتمه یافت، و این خاتمه‌یافتگی ظهور نقد اقتصاد سیاسی مارکسی و آموزه‌ی انگلسی «ماتریالیسم تاریخی» را ممکن کرد: باید چرایی این ظهور را بفهمیم. فرضیه‌های من به قرار زیر اند:

(۱). برابرانگاری «مبارزه‌ی طبقاتی» (*Klassenkampf*) و «جنگ داخلی» (*Bürgerkrieg*) باید خاتمه می‌یافت زیرا انقلاب‌ها و ضدانقلاب‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۸ الگویی از «جنگ‌های داخلی» واقعی را به نمایش گذاشتند که در آن پرولتاریا نه فقط شکست خورد، بلکه نابسندگی‌اش در بازنمایی رابطه‌ی میان بحران‌ها و سیاست طبقاتی را تجربه کرد: قطبی‌سازی در جهت مخالف کمونیسم عمل کرد. پرولتاریا هم‌چنین نابسندگی فهم خود از قدرت دولت و دستگاه دولت را تجربه کرد. نتیجتاً این‌که رابطه‌ی میان ایده‌ی «ارتش طبقاتی» و «حزب سیاسی کل طبقه» به معکوس شدن گرایش داشت.

(۲). این تجربه‌ی تراژیک تا به امروز در تاریخ مارکسیسم بارها تکرار شد. اما هم‌چنین: هر نوع جدیدی از جنگ داخلی مسائل جدیدی ایجاد می‌کند، مسائل در خصوص ساختار طبقاتی جنگ‌های داخلی، یا شیوه‌ای که این جنگ‌ها در ساختارهای طبقاتی شکاف می‌اندازند و آن‌ها را از شکل می‌اندازند.

(۳). استثنای بزرگ این گرایش مربوط است به نظریه و عمل دیکتاتوری پرولتاریای لنین در حد فاصل سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۲۱. احیای این نظریه نتایج پیش‌بینی‌ناپذیری داشته است. درواقع در خصوص این احیا شماری اقدامات اولیه ضروری می‌باشد، که از بحث درباره‌ی فهم‌های متوالی مفهوم «دیکتاتوری» در میان مارکسیست‌ها تا توصیف بزنگاه (*conjuncture*) جنگ ادامه می‌یابد که لنین و بلشویک‌ها را نسبت به ارائه‌ی شعار «دگرگونی جنگ امپریالیستی در هیأت جنگ داخلی انقلابی» ترغیب کرد. در این باره همین قدر کافی است اشاره کنیم که دیکتاتوری پرولتاریا از سوی لنین به عنوان قسمی «مبارزه مرگ و زندگی» طولانی میان جامعه‌ی قدیمی و جامعه‌ی جدید فهم می‌شود، مبارزه‌ای که تاکتیک‌های نظامی‌گری و اداری، خشن یا «تروریستی» و غیرخشن یا «آموزشی» توده‌ای را ترکیب می‌کند، و از این‌رو رهبری (یا حزب) سیاسی را با یک وضع دشوار استراتژیک دائمی رویارو می‌کند. درنتیجه این جنگ طبقاتی از بسیاری جهات هم‌چنین یک نه-جنگ، یا یک ضد-جنگ است - درست همان‌طور که در دیکتاتوری پرولتاریا دولت به‌عنوان یک نه-دولت، یا یک ضد-دولت توصیف می‌شود، توصیفی که از پیش در جریان [ایده‌ی] «محو شدن» دولت وجود دارد. هم‌چنین بسیاری از صورت‌بندی‌های دیالکتیکی جواب‌گوی معماهای لاینحل‌اند، معماهایی از جمله چگونگی ترکیب کردن شور و هیجان ایدئولوژی پرولتری، که به‌منظور ایجاد وحدت

طبقه‌ی کارگر به‌عنوان یک ارتش، و تضمین و محافظت از هژمونی آن بر طبقات متحد، همراه با پیشروی به سوی جامعه‌ی بدون طبقه ضروری است.

(۴). مطلوب است که به این نخستین بررسی باید با توصیفی از وضع دشوار جدیدی پایان دهیم که از تأمل بر این تجربه سر بر می‌آورد: تجربه‌ای که آن را در هیأتی نشانه‌ای بیان می‌کنم: *کارل/اشمیت یا آنتونیو گرامشی – کدام مفهوم «پسا لنینیستی»/امرسیاسی؟* اتفاقی نیست که این بدیل به‌طور خاص و جزئی درون مارکسیسم ایتالیایی یا پسامارکسیسم دهه‌ی ۱۹۸۰ و نیز به‌عنوان پیامدی که در جای دیگر تحت‌نفوذ آن بود بررسی شد. مطمئناً اشمیت مارکسیست نیست، اما فهم عمیقی از جنبه‌های مشخص مارکسیسم داشت، فهمی که به‌نوبه‌ی خود بر مارکسیسم به عنوان یک نظریه‌ی سیاسی اثر گذاشت. این امر از این واقعیت می‌آید که اشمیت می‌خواست مفهومی از امر «سیاسی» به عنوان *ضد/انقلاب پیشگیرانه*، در هیأت استیلای یک دشمن خارجی (به عبارتی، دشمن ملی) بر دشمن داخلی (دشمن طبقاتی دولت) ابداع کند، اما در عمل اشمیت می‌داند که سرکوب دشمن داخلی بایستی مقدم بر هر چیز باشد و به‌طور بی‌وقفه باید تکرار شود. در ارتباط با گرامشی، مفهوم امر سیاسی او مبتنی بر تقدم انگاره‌ی دشمن (نه حتی دشمن طبقاتی) نیست، بلکه این مفهوم به صورتی شفاف به مدل جنگ گره خورده است. در این باره دیکتاتوری پرولتاریا بدل می‌شود به جستجو برای «هژمونی» و هسته‌ی استراتژیک آن به موقعیت‌های اجتماعی متفاوت در «روابط نیروها» مربوط است، که این خود به تفوق «جنگ مواضع» بر «جنگ جنبش‌ها» می‌انجامد، هرچند این امر به شرایط و ساختار خودِ جامعه وابسته است. به جای «سرکوب ضدانقلاب»، «جنگ مواضع» به بهترین شکل به‌عنوان بدیلی برای «انقلاب‌های منفعل» بورژوازی‌ای توصیف شده که فرایندهای مدرنیزاسیون از بالا را هدایت می‌کنند و در همان حال اقشار «زیردست» را از طریق عملکردِ دارایی‌های اقتصادی ناب که به حیثِ سیاسی مسلط است به عقب می‌رانند.

این متن ترجمه‌ای است از بخش اول مقاله‌ی *مارکسیسم و جنگ*:

Étienne Balibar, *Marxism and war*, Radical Philosophy, No. 160 (March / April 2010), pp. 9-12.

برای یاد و خاطره‌ی 'کمال م' که در ناکجاآباد تن حاکم دفن شد.

(۱۱) و گفت حق پادشاهی که بر شما سلطنت نماید این می‌شود که پسران شما را گرفته از برای خود بر عراده‌ها و بر اسب‌ها خواهد گذاشت تا آن که در برابر عراده‌اش بدون (۱۲) و ایشان را سرداران هزاره و سرداران پنجاهه تعیین خواهد نمود تا آن که کشتش را بکارند و محصولش را درو نمایند و آلات جنگش را و اسباب عراده‌اش را بسازند (۱۳) و دختران شما را تا آن که عطرکشان و طبّاخان و نانبايان باشند خواهد گرفت (۱۴) و کشت‌زارهای شما و تاکستان‌های شما و باغات زیتون شما را خوب‌ترینش را گرفته به بندگان خود خواهد داد (۱۵) و عشر زراعات و تاکستان‌های شما را گرفته به خواجه‌سرایان خود و بندگان خود خواهد داد (۱۶) و بنده‌گان شما و کنیزکانی شما و جوانان شما از گزیده‌گان ایشان و هم‌چنین حماران شما را خواهد گرفت و ایشان را کارگنان خود خواهد کرد (۱۷) و عشر گوسفندان شما را می‌گیرد و خود شما بنده‌گانش خواهید بود.

عهد عتیق، کتاب اول شموئیل، فصل هشتم

از این‌جا آشکار می‌گردد که در زمانی که آدمیان بدون قدرتی عمومی به‌سر برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود؛ و چنین جنگی جنگ همه برضد همه است. زیرا جنگ تنها به‌معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه بُرهه‌ای از زمان است که در آن اراده‌ی معطوف به منازعه از طریق نبرد به‌اندازه‌ی کافی آشکار باشد؛ و بنابراین زمان را باید در تعیین ماهیت جنگ دخیل دانست، چنان‌که در ماهیت هوا نیز دخیل است. زیرا چنان‌که معنای هوای بد در این نیست که یکی دوبار باران ببارد بلکه باید که چندین روز پیایی احتمال بارش باران وجود داشته باشد؛ به‌همین‌سان، معنای جنگ نه در جنگیدن واقعی بلکه در احتمال آشکار وقوع آن در طی مدت زمانی نهفته است که در آن اطمینانی به‌خلاف آن نباشد.

لویاتان، تامس هابز

در آغاز همه‌ی جهان آمریکا بود.

جان لاک

تمامی شورش‌های سیاسی، به‌جای درهم‌شکستن ماشین دولت به تقویت و تکمیل آن کمک کرده‌اند.

کارل مارکس

با آن که نظریه‌ی هابز و دیگر گفتارهای نوپایی که غالباً در قرن شانزدهم و هفدهم حول وحوش نظریه‌ی حاکمیت شکل گرفتند، در پی رها ساختن سیاست از نظام فکری قرون میانه بودند، ولی در عین حال نیم‌نگاهی نیز به حفظ سنت تأسیس به واسطه‌ی انعقاد قرارداد داشتند، چندان که تأسیس نظام حکومتی از دل «قرارداد اجتماعی» مضمون نهایی متون فلسفه‌ی سیاسی تا قرن هجدهم بود.^[۱] لیکن این شباهت نباید ما را گمراه سازد، زیرا چنان که اشاره شد ما در این متون شاهد گذر از فلسفه‌ی باستان به فلسفه‌ی مدرن هستیم و نیز این که هدف معاهده در عصر دولت مطلقه، برخلاف قرون میانه، تمرکز و انسجام قدرت بود. هابز با تمسک به علم دینامیک و مکانیک نوظهور گالیله، دریافتی از طبیعت را عرضه می‌نماید که بالکل از مفاهیم سنتی فلسفه‌ی مدرسیون فاصله دارد. علم ارسطویی و کیهان‌شناسی بطلمیوسی در صدد بودند با توسل به مفاهیمی نظیر ماهیت و صورت و ماده، و نیز مقولات الهیاتی، علل غایی را دریابند، لیکن در دالان‌های تودرتوی منطق و قیاس صوری چنان گرفتار شدند که شناخت عالم واقع در حاشیه قرار گرفت. طبیعت‌شناسی نوپای کپلر و گالیله، نسبتی تماماً هندسی و ریاضیاتی میان اشیاء و پدیدارها برقرار می‌کرد. اینک دانش مبتنی بر کمیت بود که طبیعت «بی‌عاطفه» را بر وفق براهین ریاضی لخت و عریان می‌ساخت. بنابراین، کمیت که در نزد ارسطوئیان شأن ناچیزی داشت، در پارادایم جدید، به مرتبه اعلاء رسید.^[۲]

هابز که مفتون علم گالیله گشته بود، کوشید علم دینامیک را شالوده‌ی مقولات دستگاه سیاسی و حقوقی قرار دهد. او در معرفت‌شناسی اش قوانین حاکم بر طبیعت را همان قوانین حاکم بر آدمی فرض گرفت، و لذا آدمی نیز مانند هر جسم دیگری، تابع حرکت قوانین فیزیک شد. نومینالیسم هابز که شأنی برای ماهیات و طبایع قائل نبود، او را به سمت نوعی ماتریالیسم حاد مکانیکی سوق داد. او با رد ثنویت دکارتی، «جوهر» را (که قهراً جسمانی است) یکسر

[۱]. به جرأت می‌توان گفت انعقاد قرارداد به منظور سازمان‌دهی جامعه، مهم‌ترین ابزار ساخت‌بندی اجتماعی در فنودالیسم بود که ریشه در حقوق رومی یا شریعت مسیحی نداشت بلکه مرهون سنن کهن ژرمنی بود. سنت هوماژ در مقام مهمترین این ابزارها، پایه و مبنای زایش نظام واسالی به منزله‌ی رکن اصلی فرماسیون فتودالیه شد و از دلش سنت‌هایی چون لژ و تالار زایش یافت. غالباً کارکرد سیاسی این سنت‌ها، تقسیم قدرت میان شاه و اشراف بود تا هرگز حاکمیتی مقتدر و یک‌پارچه ایجاد نگردد؛ بالاخص در عصر امپراطوری کارولینژین، با گسترش نظم مبتنی بر سنت هوماژ، شاه و شاهزادگان به کسانی که تحت‌الحمایه‌ی آنان می‌شدند، زمین هدیه می‌دادند. این تابعین علاوه بر گرفتن هدیه، حق داشتند که برای خود ارتش مستقل تشکیل دهند و نیز این که خود حامی کسانی دیگر شوند و بدان‌ها زمین و دیگر حقوق اعطا کنند؛ بدین‌سان، شبکه‌ای پراکنده و متکثر از وابستگی‌ها در سراسر قلمرو سلطنتی حاکم می‌شد.

[۲]. برت در کتاب درخشان خود، تفاوت میان علم مدرسیون با علم جوان گالیله را چنین تلخیص می‌کند: «فلسفه‌ی مدرسی بجای تبیین علت قریب حوادث (چگونگی) به تبیین علتی قصوای آن‌ها (چرایی) می‌پرداخت... در این فلسفه، نظامی طولی از فعلیت‌های محضه در رأس آن قرار داشت و انسان، در مرتبه‌ی متوسطه‌ای از تأصل و شرافت، در میان خدا و عالم عنصری قرار می‌گرفت. علت غایی اشیاء و حوادث عالم عنصری را از راه فایده‌ای که برای آدمی داشت، تبیین می‌کردند و علت غایی کوشش‌ها و افعال آدمی را از راه طلب و عطش بی‌پایان آدمی برای رسیدن به حق و یکی‌شدن با او. اما برای گالیله، جهان عینی واقعی مساوی بود با اتم‌های مادی و نسب ریاضی آن‌ها. و انسان و بالاتر از انسان هم که از این جهان بیرون رانده شده بودند، لذا دیگر جایی برای بررسی علل غایی نمانده بود، و تنها موضوعی که برای تحقیق مانده بود عبارت بود از علل قریب حوادث (چگونگی آن‌ها)... در چنین عالمی تنها خانه‌ی معقولی که به علل می‌توان داد، حرکات اتم‌هاست، و لذا هر حادثه‌ای معلول دگرگونی‌های ریاضی (کتی) این عناصر مادی خواهد بود و لاغیر». ادوین آثر برت، *مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، ص ۹۰.

تابع امتداد و تحرک قلمداد کرد؛ در چنین رویکردی، برخلاف باور «آقای دکارت»، ذهن چیزی نخواهد بود مگر «حرکاتی در اعضائی از جسم آلی». بنابراین او قویاً بدین نتیجه رسید که می‌توان از انسان هم‌چون هر امر مُمتد دیگری، به‌سیاقی مُقنع تبیینی مکانیکی ارائه کرد. به دنباله‌ی این کشف و تحول پُراهمیت است که «وضعیت طبیعی» به‌مثابه‌ی خاستگاه و پیش‌تاریخِ تکوین اجتماع و دولت، بروفقِ همان قاعده‌ای نظم‌ونسق می‌یابد که حاکم بر طبیعتِ مادی است؛ دقت بدین امر نکاتِ ظریفِ تفکرِ هابز را عیان می‌سازد.

در فقدانِ مناسبات اجتماعی و سیاسی، انسانِ طبیعی با بهره‌مندی از *کوناتوس* (میل به صیانت نفس) و در راستای کام‌جویی و دوری از درد و رنج، حیاتِ خویش را سازمان‌دهی می‌کند. انسان‌ها چون ذره‌ها و اتم‌های منفصل از هم در راستای قواعد و قوانین داخلی خود، آزادانه در فضایی بری از هر مانع در حرکت‌اند و تنها وقتی در هیأتِ «باران ذره‌ها» به‌سکون می‌رسند که جسمِ دیگری مانع حرکت‌شان گردد. این توقف اجباری برای انسان به‌معنای به‌خطر افتادنِ کوناتوس و آزادیِ نامتناهی است، پس این عدم‌امنیت به‌منزله‌ی مجالی‌ست برای برملاشدنِ سرشتِ گرگ‌آسای او. فقدانِ یک قدرت عمومی باعث می‌شود تا انسان بدل به یگانه‌ی قاعده‌ی سنجشِ اعمال خود شود و از آنجا که در چنین اوضاعی همه‌چیز به نسبی‌گرایی افراطی میل می‌کند، برای هر شخص امیال و خواهش‌های خویش پسندیده، و امیال و خواهش‌های دیگران مُضر و خطرناک خواهد بود. افزون‌براین، چون یگانه معیار اخلاق، صیانت نفس است پس انسان‌ها با تکرری از معیارهای اخلاقی مواجه می‌شوند که صحنه را برای زدوخوردی هولناک مهیا می‌کند. بااین‌همه، انسانِ طبیعی ذاتاً رغبت به تجاوز و تهاجم ندارد، بلکه برعکس، از هر شکلی از تقابل و مواجهه گریزان بوده، به تنهایی و انزوا گرایش دارد. لیکن در فقدان معیار عمومی و همگانی، هر فعل و کنش دیگری به‌مثابه‌ی نوعی خطر و تهدید قلمداد می‌شود و مهم‌تر این‌که با بالفعل شدن این تهدید هیچ مجازاتی نیز در کار نخواهد بود؛ زیرا به‌زعم هابز «تا وقتی که آدمیان در مورد شخصی که باید قانون را وضع کند، به توافق نرسیده باشند، هیچ قانونی نمی‌تواند وضع شود»^[۱]. این باور هابز دقیقاً حاصل همان باور مکانیکی‌ای‌ست که طبیعت را سرد و بی‌احساس توصیف می‌کند و «شوون و وجوه» اشیاء را بر پایه‌ی کمیّت تبیین می‌نماید. بدین ترتیب، نومی‌نالیسم هابزی با نسخِ موجودیّتِ طبایع و غایات، وضعیتِ طبیعی را براساسِ تحرکاتِ کمیّ اتم‌ها (که آدمی نیز از جمله آن است) توصیف می‌کند. هابز برای رفع انشقاقِ دکارتی^۵ هر نوع تمایز میان اجسامِ متحرک را کنار نهاده، برخلافِ باور مدرسیون، از سنجشِ حوادثِ کیهان و طبیعت برحسب سود و زیان آدمی^۶ پرهیز می‌کند، و لذا شگفت‌آور نیست که هابز با تقلیل انسان به طبیعتِ محض، او را بی‌رحمانه در جوار اشیاء عاری از عاطفه و اخلاق می‌نشانَد. بدین‌سان، قهراً اخلاق به‌مثابه‌ی معیار عامِ خیر و شرّ مُقید به دولت می‌گردد؛ طبعاً، در وضعیتِ طبیعی که حاکمی در کار نیست، مفاهیمی نظیر گناه و تخطی از قانون فاقد دلالتی قضایی و *الاهیاتی* خواهند بود. در چنین وضعیتی، امکان هر شکلی از انعقاد قرارداد یا مصالحه منتفی‌ست، چراکه پایبندی شخص به معاهده به‌منزله‌ی زدنِ مُهر باطل بر حیات خود

[۱]. توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹

است. در وضعیت طبیعی قسمی برابری طبیعی وجود دارد و همین مسأله امکان چیرگی تام بر دیگری را از میان می‌برد، در این اثنا آنچه استمرار دارد جو عدم امنیت است. مادامی که این برابری وجود دارد و آدمیان جملگی واجد «حق طبیعی» اند - که حق دفاع از خود با هر وسیله‌ای است - ضعیفاً نیز با خدعه و نیرنگ می‌توانند بر اقویاء فائق آیند و امکان ترک مخاصمه را منتفی سازند. بدین‌سان، به نظر می‌رسد وضعیت طبیعی‌ای که هابز ترسیم می‌کند دارای دو اپیزود است: از یک‌سو، با شرایطی روبه‌رویم که در آن ذره‌ها و اتم‌ها بدون هیچ مانع و سدّی در آزادی‌ای مطلق زندگی می‌کنند، و از سوی دیگر، در سیطره‌ی وضعی قرار دارند که شاکله‌اش جز مرگ و جنگ نیست.

هابز برای ساختن هستی‌شناسی‌اش، علاوه بر سودجستن از دستاوردهای علوم دقیقه، نوعی انسان‌شناسی را نیز فرا می‌خواند، و عملاً امتزاج این دو حوزه است که امکان شکل‌گرفتن نظامی منسجم را برای او مهیا می‌سازد. در چنین نظامی، انسان به عنوان جسمی زنده هم‌چون دیگر حیوانات، حیاتش را براساس غریزی چون ترس و شرارت سازمان‌دهی می‌کند. بدین ترتیب، هابز برخلاف اصحاب روشنگری، به هیچ‌وجه قائل به سازوکاری تربیتی برای رام‌شدن انسان نیست و هر شکلی از آموزش را در غیاب قدرتی فائقه بیهوده می‌داند. فرآیند خروج انسان از وضعیت طبیعی و حیات در ظل نیستی، سازوکار خاصی دارد که همانا تکوین قدرتی عمومی است. فارغ از این دست تمایزها، آنچه به واسطه‌ی سنت اصحاب قرارداد اجتماعی حاصل می‌آید، تدوین نظری سازوکار خروج از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی برپایه‌ی معاهده و میثاق است که در تحلیل نهایی نه تنها نمی‌تواند پرتوی بر پیش‌تاریخ حاکمیت بیافکند، بلکه خود بدل به بزرگترین مانع ایدئولوژیکی و معرفتی در این مسیر می‌شود. این موضوعی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. از قضا، خود هابز لوازم و وسایلی را به ما می‌دهد تا برخوردی ریشه‌ای‌تر با مسائل داشته باشیم. از این حیث، رجوع به هابز بدین واجد معنایی رادیکال است.

اگر شرارت و رذالت انسان طبیعی، جزء ضرورت‌های حیات است، پس میل به ساختن اجتماع و حاکمیت به منزله‌ی کج‌روی و انحراف محسوب می‌شود، ولو این که بکوشیم این کج‌روی را به واسطه‌ی عقل یا قانون طبیعی نظام‌مند کنیم. منتها آنچه جای تأمل دارد سبک و سیاق این انحراف است. نخست بگذارید اشاره کنیم به آنچه به واسطه‌ی این کج‌روی از دست می‌رود. در وضعیت طبیعی گواهی که هیچ سازمان سیاسی‌ای در کار نیست، اما نوعی حکومت بر خود وجود دارد که از همان حق طبیعی استنتاج می‌شود. بنابراین، آنچه در طی انعقاد معاهده واگذار می‌شود و تک‌تک انسان‌ها از آن چشم‌پوشی می‌کنند همین حق حکومت بر خویش است: «من حق خود به حکومت بر خویشتم را به این شخص یا به این مجمع از اشخاص وامی‌گذارم و همه‌ی اعمال او را برحق و جایز می‌دانم، به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی» [۱] در این اثنا، گرچه حاکم صاحب مطلق این حق می‌شود، اما جز ایجاد امنیت هیچ تکلیف و مسئولیت دیگری بر گردن نمی‌گیرد. چراکه او رسماً هیچ معاهده‌ای را امضاء نکرده است.

[۱] هابز، همان، ص ۱۹۲

این اتاتیسم (دولت‌پرستی) هابز، لیبرالیسم را وامی‌دارد تا به انحاء گوناگون بکوشد ضمن نفی تعالی حاکم نسبت به قرارداد، جایگاه او را در مناسبات و مقررات قرارداد تحلیل ببرد. در تبیین هابز، نظر به این که حاکم یک پا بیرون از قانون دارد نمی‌توان هیچ‌یک از اعمال‌اش را بر مبنای قانون سنجید. حتی ایجاد امنیت هم «تکلیف» او نیست، و صرفاً از آنجاکه صیانت حاکم منوط به حفظ امنیت است، این مسأله بدل به بُن‌مایه‌ی حاکمیت می‌شود. لیکن، اجرایی شدن قرارداد در گرو متعالی بودن حاکم نسبت به قرارداد است. هدف نهایی میثاق، ایجاد هیولایی ترسناک بیرون از قانون است تا معیاری همگانی و کلی برای سنجش اعمال قانونی و غیرقانونی وجود داشته باشد. براساس نص قرارداد، طرفین حق پشیمانی ندارند و باید در برابر فرامین حاکم سرسپرده‌ی محض باشند و اطاعت را اصلی مقدس قلمداد کنند.[۱] بدین ترتیب است که هابز می‌تواند دستاوردهای علوم دقیقه را به علوم سیاسی انتقال دهد، تا برخلاف فلاسفه‌ی باستان، حاکمیت/اجتماع، نه نتیجه‌ی سرشت و طبع آدمی بلکه امری مصنوع دانسته شود که تحقق‌اش در گرو قسمی کجی و انحراف است.

بخش عمده و رادیکال دستاورد هابز بعداً از سوی سنت لیبرالیستی از لاک تا رالز کنار گذاشته شد. فلاسفه‌ی سیاسی لیبرال نظیر جان لاک، آدام اسمیت و آدام فرگسن کوشیدند تا برخلاف هابز، میان لحظه‌ی تأسیس اجتماع و تأسیس دولت تمایز بگذارند و نشان دهند که جامعه‌ی مدنی محصول نظم حاکمانه یا شکلی از معاهده نیست بلکه ماحصل نظم خودجوش است.[۲]

به هر حال، می‌توان بر دو مسأله‌ی پُراهمیت در تز هابز دست گذاشت: نخست، بر فرآیند اخذ تصمیم اشخاص درباره‌ی بستن معاهده، و دوم، بر نسبت و شکل پیوند وضعیت طبیعی با وضعیت اجتماعی. اگرچه، هابز به واسطه‌ی «قانون طبیعی» که ناظر بر تداوم یا ترک افعال در جهت بقا است، ایده‌ی معاهده را استخراج می‌کند، لیکن هیچ‌گاه معلوم نمی‌شود که انسان تابع قوانین جبری، چگونه آن‌ا حاضر به انعقاد قرارداد در راستای ترک وضعیت طبیعی است. آنچه در این مورد اهمیت دارد فقدان کوگیتو است، چراکه صرفاً با رجوع به نوعی سوژکتیویته می‌توان شأنی فاعلی برای انسان قائل شد و لحظه‌ی گذر از طبیعت به فرهنگ را منوط به اخذ تصمیم کرد. فارغ از این ایراد معرفت‌شناختی، توجه به تمایز میان «دولت تأسیسی» (by Institution) و «دولت اکتسابی» (by Acquisition) در اندیشه‌ی هابز می‌تواند در روشن‌شدن این گذر به ما کمک کند. به زعم او دولت تأسیسی محصول معاهده و توافق

[۱]. اگرچه هابز از صفاتی که دارای بار اخلاقی هستند برای توصیف انسان طبیعی استفاده می‌کند اما آن‌ها فقط صفاتند نه مفاهیمی حقوقی و الهیاتی. قصد هابز انتقال گناه و جرم از الاهیات به قانون است تا جرم و گناه در هیأت مفاهیمی قضایی مشروط به قانون گردند و چون قانون نتیجه‌ی آمریت حاکم است پس این مفاهیم چیزی نیستند مگر تبلور زور حاکم. در باب تعریف هابز از گناه بنگرید به *لویاتان*، فصل بیست و هفتم، ص ۲۷۱.

[۲]. هگل در فلسفه‌ی حق در ادامه‌ی تلاش‌های فلاسفه‌ی لیبرال و اقتصاددان‌های بورژوا، دوگانگی جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی (دولت) را کنار گذاشت تا جامعه‌ی مدنی را به منزله‌ی عرصه‌ای تحلیل کند که به میانجی‌اش اتم‌های منفرد، واجد شکلی منظم می‌شوند و از جزئیت و خام‌بودگی «طبیعی» شان فاصله می‌گیرند تا بتوانند به امر کلی و جهان‌شمول (یعنی همان دولت) وصل گردند. بدین سان، هگل وضعیت طبیعی را صرفاً یکی از مراحل تطور و تحول درونی جامعه‌ی مدنی می‌داند که به واسطه‌ی قسمی مکانیزم آموزشی و اقتصادی ارتقا می‌یابد.

است اما دولت اکتسابی ماحصل فتح و اشغالگری است. سرنخی که هابز ناخواسته در این تمایزگذاری به ما می‌دهد این است که حاکم فاتح در سرزمینی اشغالی، دارای همان حقوقی است که حاکم منتج از قرارداد اجتماعی. اینک جالب خواهد بود اگر اولویت‌های هابز را جابه‌جا کنیم. اگر ارجحیت را به دولت اکتسابی بدهیم و دولت شکل گرفته از معاهده را امر ثانوی و حتی ایدئولوژیکی بدانیم انگیزه‌ی هابز در بی‌اهمیت نشان دادن دولت اکتسابی روشن خواهد شد و پاره‌های درخشان تفکر هابز در میان بقایای خرابه‌های بنای علمی و فلسفی‌اش عیان خواهند شد.

چنان‌که اشاره شد اشخاص برای تحصیل امنیت، حق حکومت بر خود را واگذار می‌کنند، منتها جوهر و عصاره‌ی این حکومت بر خود چیزی نیست مگر حق اعمال خشونت. پس آن چیزی که به حاکم واگذار می‌شود حق خشونت‌ورزی است. لیکن با سروته کردن تز هابز، می‌توان به این بصیرت رسید که انحصار خشونت در دستان حاکم، به هیچ وجه نتیجه‌ی مباحثه و توافق نیست بلکه نتیجه‌ی یک کنش خشن اولیه‌ی برساننده است که به واقع همانا تصرف و اشغال یک قلمروست. بدین سان، هر شکلی از معاهده دقیقاً بدان سبک و سیاق منعقد می‌گردد که هابز مبنای مشروعیت دولت اکتسابی می‌داند، یعنی هراس از مرگ^۵ مغلوبان را وامی‌دارد تا ضمن دادن باج و خراج به فاتح^۶ وی را به عنوان حاکم نیز قبول کنند. بنابراین، در فرآیند گذر از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی دو چیز بدون هیچ تغییری وارد اجتماع می‌شود، یکی خشونت محض و دیگری حیات لرزان در ظل این خشونت. به عبارت دیگر، وضعیت اجتماعی دقیقاً همان وضعیت طبیعی است با این تفاوت که خشونت همگانی از آن کسر شده و اینک حاکم است که یکسره قدرت اعمال خشونت را در ید خود دارد. حال می‌توان وضعیت طبیعی را همان کنش برساننده‌ی حاکمیت یعنی فتح و تصرف قلمداد کرد. اگر تصرف به منزله‌ی فرآیند «انباشت اولیه‌ی» قدرت باشد، در نتیجه پیوندش با حاکمیت همیشگی است، چراکه رمز تداوم زور حاکم دقیقاً در رجوع همیشگی به آن تصرف اولیه است. از همین رو، وضعیت طبیعی به منزله‌ی آنچه ما در این جا تصرف و فتح نامیدیم به مثابه‌ی رمز حاکمیت در درون قانون تعبیه گشته است، زیرا هیچ «قاعده» و قانونی نمی‌تواند بر یک «آشوب» و بی‌نظمی اعمال گردد و همیشه یک عمل اولیه‌ی برساننده نیاز است. این واقعیت که حاکم حافظ معاهده است اما بیرون از آن قرار دارد، مؤید تقدم تصرف به قرارداد است.

حال اجازه دهید به خود هابز برگردیم. چه چیزی مایه‌ی وحشت هابز شد تا در نظریه‌ای بدیع وضعیت جنگی را قطب مخالف اجتماع و دولت قلمداد نماید، آن هم زمانی که به قول فوکو، جنگ به مثابه‌ی اصلی برساننده، جایگاه رفیعی نزد هیچ فیلسوفی نداشت؟ نقبی به عصر هابز مسأله را روشن می‌کند. با آن که ابهام و سردرگمی، سرمشق حاکم بر قرن هفدهم بود، آگاهی تراژیک به وضوح بدل به کانون گفتارهای هنری، ادبی و نظری شد و لذا احیای گذشته‌ی ازدست‌رفته مقصود نهایی بسیاری از این گفتارها شد. آریستوکراسی در پی احیای حقوق از دست‌رفته‌اش بود و سودای بازگشت به فتودالیسم را داشت، کلیسا می‌کوشید تا کاتولیسیسم روبه‌افول را بازسازی نماید، ژانسنیست‌ها که اینک جهان و عالم سیاست را شیطانی و تباه‌گشته قلمداد می‌کردند، مبلغ ایمانی تراژیک شده

بودند. در این اثنا، فیلسوف انگلیسی ما، هم در پی احیای شکوه و جلال هنری هشتم بود- یعنی عصری که در آن کلیسا تابع حاکم شد و اشراف سر تعظیم در برابر جلال پادشاه فرو آوردند و بالاخره، تمام شمشیرها جز شمشیر شاه غلاف شدند. از این روست که هابز مکرراً در *لویاتان* هشدار می‌دهد که جنگ داخلی ما را به وضعیت طبیعی برمی‌گرداند؛ یعنی جایی که دیگر حاکمی نظیر هنری هشتم وجود نخواهد داشت.

می‌دانیم که هابز در گرماگرم جنگ‌های داخلی انگلستان و تضاد میان طرفداران پارلمان و سلطنت استوارت‌ها *لویاتان* را نوشت. بدین سان، هابز با نوشتن این کتاب قصد غلبه بر موانع معرفتی و نظری‌ای را داشت که امکان وجود حاکمی قدرت‌مند را منتفی کرده بودند. جنگ‌های مذهبی و فرقه‌ای در انگلستان عصر الیزابت و کل اروپا باعث خشک‌شدن ریشه تفرقه و نفاق نشد، از این حیث، چه چیزی می‌توانست دستاویز هابز سلطنت‌طلب گردد جز باور به ایجاد امنیت و صلح در قبال اطاعت محض. وانگهی، جنگ داخلی انگلستان چنان به مباحث تاریخی و حقوقی گوناگونی دامن زد که هابز در این بلوا و آشوب صورت‌بندی مجدد مبانی سلطنت مطلقه را ضروری دانست. جدال استوارت‌ها با طرفداران مشروطه به رهبری کرامول از جدال قدیمی نرمن‌ها و ساکسون‌ها نبش قبر کرد و منبعی شد برای ایده‌های حقوقی و سیاسی این ستیز. جیمز اول علاوه بر رجعت به حق الهی سلطنت (که هابز بدان باور نداشت) به حق اشاره می‌کرد که برای هابز در مقام ریشه‌ی فتنه و شر بود- یعنی حق تصرف انگلستان توسط نرمن‌ها. به زعم شاه، انگلستان یک سرزمین فتح‌شده است و از آن‌رو که مغلوبان این شکست را پذیرفته‌اند، پس حق سلطنت از آنان سلب شده است. حقوق‌دانان پیرو پادشاه، عیناً موقعیت انگلستان زمان یورش دوک نورماندی (ویلیام فاتح) را مشابه موقعیت آمریکای چارلز پنجم می‌دیدند؛ همان‌طور که انگلستان بر اساس حق تصرف مالک ینگه‌دنیا شد پس نرمن‌ها نیز واجد این حق‌اند.^[۱] از سوی دیگر مقارن با طرح‌شدن گفتار حقوقی-فلسفی توسط ژان بُدن و هابز گفتاری «تاریخی-سیاسی» در مقام رقیب ظهور کرد. طرفداران پارلمان به انحاء گوناگون بدین گفتار توسل می‌جستند تا عدم مشروعیت شاه و خاندانش را صورت‌بندی کنند. آنان با رجوع به این گفتار، ویلیام را فاتح نبرد هیستینگز نمی‌دانستند بلکه معتقد بودند که بنا به درخواست مردم او شاه انگلستان شد. اما به زعم جناح رادیکال‌تر، نرمن‌ها نه با رغبت مردم بلکه با جنگ و استعمار حاکم شدند و از این‌رو، هنوز این ستیز در هیأت «جنگی خاموش» ادامه دارد. اگر هابز حق حکمرانی را ماحصل وضعیت غیرجنگی می‌دانست، در عوض این گفتار ضد سلطنت، با رجوع به حق ساکسونی و ژرمنی، حق حکمرانی را صرفاً در وضعیت جنگی قبول داشت و معتقد بود که در شرایط عادی شاه تنها یک قاضی غیرنظامی است. به واقع، گفتار تاریخی-سیاسی با گفتار حقوق رومی (که عمدتاً مدافعان سلطنت مطلقه بدان رجوع می‌کردند) سرچنگ داشت. در تقابل با گفتار فلسفی-حقوقی بُدن و هابز که مبتنی بر صلح و امنیت بود،

[۱]. تقارن زمانی کشف آمریکا با ظهور نظریه‌های نو درباره حاکمیت امری تصادفی نبود، بلکه کشف جهانی بیرون از منطق حاکمیت، این فرصت را به نظریه‌پردازانی چون بُدن و پوفندورف و هابز داد تا از نزدیک شاهد فرآیند چیرگی قدرت و امکان ساختن وضعیت مدنی و اجتماعی در سرزمینی بی‌نظم و بکر باشند؛ به واقع، بعد از فرانسیسکو د ویتوریا ماجرای «فتح آمریکا» بدل به یکی از مؤلفه‌های مهم حقوق‌دانان در صورت‌بندی نزاع‌های داخلی می‌شود.

گفتار تاریخی-سیاسی جنگ را بنیان اجتماع و روابط سیاسی می‌دانست. بنابه این گفتار، ایجاد صلح و دولت ربطی به انعقاد معاهده ندارد بلکه سرچشمه‌ی آن‌ها جنگ و غارت است و از همین‌رو، در ذیل صلح و قانون، جنگ هم‌چنان ادامه دارد. در این جنگ هیچ «سوژه‌ی» بی‌طرفی وجود ندارد و حاکم نمی‌تواند بی‌طرف باشد زیرا نشان بارزِ تداوم وضعیت جنگی، خود اوست. این گفتار به‌زعم فوکو بنیان تحلیل نیروهای درگیر در قرون هفدهم تا نوزدهم بود و مؤرخین و حقوق‌دانانی چون کُنت دو بولن و یلیه، آبه‌سی‌یز و ژول میشله آن را بسط و توسعه دادند تا سرانجام با جرح و تعدیل‌های فراوان بنیانِ تز نبرد طبقاتی مارکس و انگلس شود.

مقصودِ نهاییِ هابز خنثی کردنِ نتایج این گفتار ضد‌دولتی‌ست و از همین‌رو، می‌کوشد تا با ارائه‌ی نوعی فلسفه‌ی مبتنی بر حق^۵ دو سنت پارلمان‌تاریستی و سلطنتی را در یکدیگر ادغام نماید. تأمل در چارچوب گفتار تاریخی-سیاسی و بسط دستاوردهای آن به‌خوبی نقاط حساس و ضربه‌پذیر هابز را به ما نشان می‌دهد. توصیف او از دولت اکتسابی و سازوکار مشروعیت‌اش جوابی بود به نزاع‌های تاریخی‌ای که در بالا بدان اشاره کردیم. به‌علاوه، تدوین سازوکار گذر از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی، راه‌حلی نظری بود برای خاتمه‌دادن به نزاع‌های داخلی و نیز کم‌رنگ کردنِ واقعه‌ی فتح و تداوم وضعیت جنگی در متن صلح و امنیت. یکسان کردنِ حق حاکم فاتح با حاکم برآمده از دل یک قرارداد، دقیقاً ترفندی بود برای رفع این تنش. با این‌همه، دستاوردهای گفتار تاریخی-سیاسی، نشان داد که ساختنِ حاکمیت منوط به قرارداد و عهدنامه نیست بلکه وجود یک زور اولیه ضروری است تا بعداً قرارداد معنا یابد. به عبارت دیگر، به‌قول اشمیت، حاکم برای «خلق قانون» هیچ نیازی به قانون ندارد. در نتیجه، وضعیت طبیعی^۶ اسطوره یا پیش‌فرضی منطقی (آن‌طور که کاسیرر می‌پندارد) نیست بلکه وضعیتی بیرون از قانون است که قانون را ممکن می‌سازد تا حاکم با رجعت هرباره به آن، زور خود را سازمان دهد. به‌واقع، این حاکم است که با مخدوش کردنِ مرزها، امکان رجعت به وضعیت طبیعی را مهیا می‌سازد، زیرا اینک تنها اوست که واجد حقّی‌ست که در وضعیت طبیعی همگانی بود- یعنی حقّ اعمال خشونت.

گرچه هدف هابز، علمی‌کردن سیاست بود، لیکن او در برهه‌ای می‌زیست که مفاهیم الهیاتی قاچاقی واردِ نظام فکری عالمان می‌شدند. نومی‌نالیسمِ هابز نیز مانع از آن نشد تا صفاتی نظیرِ مطلقیت و استقلال که بازمانده‌ی فلسفه‌ی قرون میانه بودند جزو ویژگی‌های اصلیِ «خدای فانی» یعنی لویاتان شوند. البته در این مورد او تنها نبود. بعد از فروپاشی امپراطوری روم، از قرون میانه تا رنسانس سودای بازسازی حاکمی قدرقدرت وجود داشت و دقیقاً از همین‌رو بود که اغلب این عالمان و بزرگان از جمله مارسیله‌ی پادوایی و ویلیام اُکامی در جدال میان ولایتِ پاپ و شاه، طرفدارِ سلطنت بودند. هرچند سلسله‌های قدرت‌مند از کارولینژی‌ها و کاپسین‌ها تا هابسبورگ‌ها همواره خود را خلفِ عمارت ویران روم معرفی می‌کردند، لیکن توصیه‌ی عیسی مسیح درباره‌ی سرسپردگی به قیصر و نیز تز دو

شمشیر^[۱] که میان اقتدار آسمانی و زمینی تفاوت می‌گذاشت در کنار شرایط خاص اجتماعی و اقتصادی قرون میانه، مانع ایجاد حاکمیتی مطلق می‌شد. با ظهور جنبش رفورماسیون و انشقاق عظیمی که در کلیسا به‌مثابه‌ی اجتماع مؤمنان عیسی مسیح رخ داد، به‌وضوح این امید و پندار برباد رفت، چراکه ساختنِ امپراطوری‌ای قدرقدرت بعد از مؤمن‌شدنِ گنستانین در سایه‌ی اروپای مسیحی معنا داشت، ولی اکنون مسیحیت نه بشارت‌دهنده‌ی صلح و امنیت بلکه باعث تفرقه و جنگ شده بود و این سلطنت عثمانی بود که بعضاً در هیأتِ هم‌پیمان یکی از طرفین ظاهر می‌شد. جنگ‌های خانمان‌سوزِ مذهبی و فرقه‌ای راه هر گونه بازسازی امپراطوری متحد را سد کرد و فرصتِ ظهور دولت‌ملت‌های متعدد را فراهم آورد. رفته‌رفته بر هابز معلوم شد که خروج از آشوب صرفاً وقتی صورت می‌گیرد که اقتدار دو مرجع کنار گذاشته شود و کلیسا رسماً در تن حاکم ادغام گردد و لویاتان صاحب برحق شمشیر باشد. هابز برخلاف اشمیت هیچ‌گاه چندان خوشبین به نوموس جوشیده از *Jus Publicum Europaeum* نبود و کل اروپا را به‌مثابه‌ی عرصه‌ی درونی در نظر گرفت؛ او دقیقاً وضعیت جنگی و «طبیعی» حاکم بر اروپای مابعد رنسانس را ناشی از فقدانِ دولتی قدرتمند می‌دانست.

به‌موازات رشد جریان‌های مشروطه‌خواه که خواهانِ حاکمی شبیه خدای دکارت و لایب‌نیتس بودند که بیشتر ناظم بود تا حکمران، هابز اقتدار مطلقِ خدایی را می‌جست که خودِ هراسان به‌واسطه‌ی کپلر و علم دینامیک تبعیدش کرده بود. اگرچه به‌میانجیِ مفاهیمِ الاهیاتی، لویاتان واجد بعدی الوهی بود، با این‌همه، سایه‌ی سنگین علوم طبیعی سکولار در نظریه‌ی حاکمیتِ هابز، خود بدل به بزرگترین مانعِ معرفت‌شناختی برای احیا اقتدار خداگونه‌ی پادشاه شده بود. اگر از منظر الاهیاتِ سیاسی به تحولاتِ مدرنیته‌ی سیاسی بنگریم، این جریانِ مبینِ بازگشت به شکلی از پاگانیزم (چند خدایی) است. در پاگانیزم با قسمی تساهل و تکرر روبه‌رویم؛ خدایان به‌منزله‌ی مراجع اقتدار، فقط در قلمرو خاصِ خود سلطنت می‌کنند با این‌همه، سرحداتِ این قلمروها گنگ و ناروشن است، نتیجه چیزی نیست مگر نبرد و ستیزِ خدایان و حتی بعضاً نبرد خدایان و انسان‌ها. این درحالی است که الاهیاتِ سیاسی و ازجمله نظریه‌ی

[۱]. این تز به آیه‌ی ۳۸ از فصل بیست‌ودوم انجیل لوقا اشاره می‌کند که در برهه‌ای از قرون میانه جنگ‌افزاری علیه زیاده‌خواهی‌های پاپ و کلیسا بود. با استناد بدین آیه، پادشاه مالک نهایی شمشیر دنیا بود و کلیسا صاحب شمشیر آخرت، و هر چیزی غیر از این، به‌منزله‌ی سرپیچی از حکم پروردگار محسوب می‌شد. از آن‌جا که پس سلطنتِ کارولینژین حضور مقامات روحانی در تاج‌گذاری و مراسم تعمیدِ پادشاهی باب شد و با استناد به این سخن پولس قدیس که «تعمید دهنده برتر از تعمید یابنده است»، برخی از متألهین پیرو پاپ، بدین باور رسیده بودند که خواه‌ناخواه شمشیر دنیوی نیز آغشته به اقتدار الهی است و لذا پادشاه به‌تمامی مستقل از جسم مقدس کلیسا نیست. مراسم تدهینِ شاه که از زمانِ پین کوتاه قد مرسوم شد نتیجه‌ای غیر از خواست کلیسا داشت. این رسم پادشاه را به‌رمند از فیض الهی و عملاً واجد حقّی فوق‌طبیعی کرد. کوشش پاپ گریگوریوس هفتم برای فائق آمدن بر حقّ فوق‌طبیعیِ پادشاه هم نتوانست دستاورد زیادی به‌همراه داشته باشد لذا غالباً این سلطنت و عرفِ زمینی بود که به‌منزله‌ی نیروی فرادست به‌حساب می‌آمد. مثلاً در سال ۱۰۳۵، در جدال بزرگی که میان زمین‌دارهای خُردپا (واواسورها) و اشراف بزرگ در میلان درگرفت، درحالی‌که کلیسا به‌شدت از اشراف بزرگ حمایت می‌کرد، امپراطور کُنراد دوم از واواسورها دفاع کرد و حقّ وراثت آن‌ها بر زمین‌ها را به‌رسمیت شناخت. تا قبل از قرن دوازدهم، عمدتاً انتخاب کشیش و اسقف در اختیار ارباب یا اهالی محلی بود. در این مورد و نیز فراز و فرودهای تاریخ فتوالیسم و مراتب اجتماعی آن بنگرید به، مارک بلوخ، *جامعه‌ی فتودالی*، ترجمه‌ی بهزاد باشی، مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ۱۳۶۳.

سیاسی هابز در پی نوعی مرجع اقتدار واحد هستند، مرجعی که حوزه‌ی اقتدارش، نه یک قلمرو خاص، بلکه کل گیتی است و هیچ عرصه‌ای بیرون از زور و اقتدارش وجود ندارد. بنابراین هر شکلی از تضعیفِ خدای واحد و یگانه به مثابه‌ی تضعیفِ خدای فانی زمینی است. به نظر می‌رسد همین اشاره‌ی اجمالی و ناکافی، درهم‌تنیدگیِ متافیزیک و سیاست غربی را به خوبی عیان می‌کند، درهم‌تنیدگی‌ای که از عصر باستان تا امروز همچنان به شکلی پروبلماتیک به قوت خود باقی است.

کارل اشمیت به منزله‌ی هابزِ عصر خود، کوشش زیادی کرد تا با قرائتِ مجدد هابز، عناصر بر سازنده‌ی نظریه‌ی حاکمیت را، در زمانه‌ای که به زعم‌اش این مفهومِ حقوقی و سیاسی به قهقرا رفته بود، بازسازی و نجات دهد. او نیز چون هابز در عصری می‌زیست که حقوق‌دانان پوزیتیویست و پلورالیست با پشتیبانی نظام پارلمانی عملاً دولت را به نماینده‌ی دسته‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی تقلیل می‌دادند. او هم چون هابز شاهد شکست‌ها و اضمحلالِ کشورش بود- از فروپاشیِ رایش دوم به رهبری قیصر ویلهلم دوم تا عجز و سترونیِ جمهوری نوپای وایمار و سرانجام انحلال فاجعه‌آمیزِ رایش سوم. او شاهد حذفِ حقِ اعلامِ جنگ (jus belli) از قانون نوشته‌شده توسط متفقین برای آلمان بود، آن هم حقی که به باورش، در حکمِ جوهر و ماهیتِ نهاییِ حاکمیت را شکل می‌دهد و حذف‌اش از دولتی پرده برمی‌داشت که فاقد قدرت حاکمانه بود، از یاد نبریم برای اشمیت «حاکم فردی است که درباره‌ی وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد» [۱].

اشمیت بر آن است که، هابز به یمنِ تشبیه دکارت از جسم به مثابه‌ی ماشین، «ماشین کبیر» (machine machinarum) خود یا همان لویاتان را به منزله‌ی نخستین سازه‌ی تکنولوژیکی عصر مدرن ابداع کرد. [۲] بنابراین، لویاتان جسمیست مرکب از حاکم آسمانی، وحدت درعین کثرت، ماشینی هیولایی و نیز یادمانی از صلح و پایان جنگ. بنا به روایت اشمیت، فلاسفه‌ی عصر روشنگری گرچه بعضاً استعاره‌ی ماشین را به کار گرفتند اما هابز را به مثابه‌ی ابلیسی هول‌انگیز به محاق بردند و ایضاً کوشیدند با انفکاکِ روح از ماشین، از استقلال و کاراییِ آن چشم‌پوشی کنند تا بعداً بتوانند دولت را دقیقاً به مثابه‌ی یک ماشین خنثی و فاقد اراده قرائت نمایند. لیبرالیسم دولت را از درون استعمار می‌کند و با قرائتی اقتصادمحور و «علمی»، آن را به یک ناظر بی‌طرفِ جامعه‌ی مدنی تقلیل می‌دهد. اشمیت نیز، مخالف با هم‌جواریِ علوم طبیعی و سیاست معتقد است که فلسفه حقوق بدون ارجاع به علوم طبیعی به تنهایی می‌تواند مفاد و مؤلفه‌های حاکمیت را بر سازد. از قضا، جریان مقابل اشمیت، یعنی جریان نئوکانتی که به هیچ‌وجه هابزی نبود، مُنادیِ درهم‌تافتگیِ علوم طبیعی و حقوق شد. نتیجه‌ی این تلاقی، تفوقِ نسبی‌گرایی و تکثرگرایی‌ای بود که تمایز میان دولت و «نظم قانونی» را کنار می‌گذاشت و دولت را به مثابه‌ی «ارگانی مردمی» تابع

[1] . Carl Schmitt, *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, University of Chicago Press, 2005, p.5

[۲]. Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Greenwood Press, 1996, p.34

هنجار می‌کرد.[۱] به‌زعمِ نئوکانتی‌هایی نظیرِ کلسن و گیرکه حاکم آفریننده‌ی نظمِ قانونی نیست و آنچه قانون را برمی‌سازد هنجار است و دولت تنها در فرآیندی صوری قانون را تأیید می‌کند.

حال اجازه دهید این پرسش را طرح کنیم که اشمیت چگونه در عین تأیید وجه آنتاگونیستی سیاست، اقتدار حاکمانه را توجیه می‌کند؟ در وهله‌ی اول برداشتِ ستیزمحورِ اشمیتِ محافظه‌کار از سیاست شگفت‌انگیز می‌نماید، چراکه همواره اقتدارگرایان و محافظه‌کاران میل به زدودنِ هر ردی از تخاصم در روابط سیاسی را دارند. اما اشمیت با طرح تز «تکثر دولت‌ها»، سعی می‌کند تا این جنبه‌ی زهرآگینِ سیاست را در هیأتِ تز «تکثر دولت‌ها» به ورای مرزها سوق دهد. بدین‌سان، اشمیت از یک سو، با نقد جریانِ نئوکانتی منشأ قانون را هم‌چون گفتارِ رادیکالِ تاریخی-سیاسی، اقتدار می‌داند و از سوی دیگر، با انتقال آنتاگونیسم به بیرون از جامعه امکان هرگونه تخاصم ریشه‌ای را منتفی می‌سازد. به‌زعمِ او دشمنِ هویتِ جمع را به‌خطر می‌اندازد و این جمع عمدتاً همان ملت است. اما ملت به‌مثابه‌ی یگانه‌پیکرِ سیاسی، محصولِ سیطره‌ی گفتارِ بورژوازی است که گفتارِ رادیکالِ تاریخی-سیاسی در سایه قرار داد. در این گفتار، رسماً مفهوم جنگ داخلی با الصاق به گفتارِ پزشکی و قضایی بدل به وسیله‌ای برای حذف و ادغام «هنجارستیزان» شد و سرانجام تخاصم و جنگ به‌میانجی ساختنِ ارتش منظم و آموزش‌دیده به فراسوی مرزها سوق داد شد. شگفت آن‌که این تحولات دقیقاً با سبک‌و‌سیاقی نظامی و جنگی صورت گرفت و به‌موازاتِ تبعید جنگ از جامعه، سازمان‌دهی مبتنی بر عقلانیت نظامی در هیأتِ گفتارهای علوم انسانی علاوه بر یکسان کردنِ دشمن و مجرم، تمامی عرصه‌های اجتماع را مفصل‌بندی کرد. بنابراین، بورژوازی نه‌تنها قدرتِ برترِ دولت را فسخ نکرد بلکه مبدعِ شکل‌های مهیبی از انضباط و تکنیک شد که تلاقیِ آن‌ها با زور حاکم تمامی شؤونِ حیات را مستعمره‌ی حاکمیت کرد. بدین‌سان، اشمیت نهایتاً گرفتارِ نگرشِ لیبرالی‌ای می‌شود که قصد انتقاد از آن را دارد. با این حال، اشمیت با قرائتِ *لویاتان* به چیزی دست‌یافت که نویسنده‌اش از آن گریزان بود- یعنی تعیین‌بخشیدن به جدالی همگانی در کسوتِ دوست و دشمن. وضعیتِ طبیعی این ویژگی را دارد که بر مدار تعیینِ دوست و دشمن می‌چرخد و کل تکاپوی اشمیت تداوم این ویژگی در وضعیت اجتماعی و مدنی است، زیرا حاکمِ قدرقدرتی که هابز آرزویش را داشت دقیقاً در جایی ایستاده است که او نفی‌اش می‌کند. به‌عبارت دیگر، وضعیت اجتماعی بدونِ امکانِ تعیینِ دوست و دشمن، فاقد قدرتِ حاکمانه است؛ اما از آن‌جاکه حاکم تنها حقِ اعلام جنگ را دارد پس وضعیتِ طبیعی محضِ هابزی، موردِ نظر اشمیت نیست، چراکه در وضعیتِ طبیعی ما هنوز شاهد هیچ سازمان سیاسی‌ای نیستیم و صرفاً دشمنی‌ها بر مدار تمایلات شخصی می‌چرخد. با این حال، اشمیت نیز نهایتاً برداشتِ بورژوازی از جنگ را می‌پذیرد و هر شکل ریشه‌ای از تخاصم درونی را در ذیلِ تکثر دولت‌ها منحل می‌سازد.

هر شکلی از انتقال تخاصم به‌ورای مرزها به‌منزله‌ی لاپوشانی اصل تصرف و اشغال است. هم‌چنین تقلیل جنگ به جدالی صرفاً مسلحانه نگرشی دولت‌محور و بورژوازی را نشان می‌دهد. جنگِ دولت‌ها دقیقاً همان چیزی است که

[1]. *Political Theology*, p 19.

مانع از دیدن ریشه‌های جنگی بر سازنده‌ی اجتماع می‌شود و اصل مبادله‌ای و بورژوازی امنیت در برابر اطاعت را تحکیم می‌بخشد. وانگهی، ورود دولت به مرحله‌ی امپریالیستی، صرفاً به معنای انتقال زور حاکم به ورای مرزها نیست بلکه همراه است با سازمان‌دهی مجدد جامعه. گرچه سنت مارکسیسم و چپ انقلابی گره‌خوردن مرحله‌ی امپریالیستی و لزوم بازسازمان‌دهی جامعه را کشف و تحلیل کرد، لیکن مفهوم جنگ را به همان نحوی که در نظریه‌ی بورژوازی وجود داشت پذیرفت. سیاست رادیکال و رهایی‌بخش باید پیوندهای خود را با این پیش‌فرض هولناک قطع کند تا در گام بعدی با موفقیت به سازوکار ایجاد و تکثیرِ تخصیص بر سازنده در درون مرزها اشاره کند. تخصیص، ماحصل منقسم‌شدن جامعه توسط حاکمیت بر اساس حق تصرف است و هیچ حاکمی نمی‌تواند به الگویی غیر از الگوی جنگی برای اداره‌ی اجتماع و سازمان‌دهی آن رجوع کند. جنگ توأمان هم وسیله‌ی بلامنازع تصرف است و هم وسیله‌ی مفصل‌بندی مناسبات سیاسی و اجتماعی بر اساس الگوی درونی خود جنگ. به‌واقع مقارن با وجود مرحله‌ی امپریالیستی در کشورگشایی، ما با حضور همین میل امپریالیستی در درون مرزها مواجه‌ایم و انفکاک این دو باعث گمراهی در تحلیل هر دو شق این فرآیند واحد می‌شود. بنابراین باید پذیرفت که رابطه‌ی نیرو به‌مثابه‌ی تکنیکی سیاسی شالوده‌ی حق و دستگاه فلسفی-حقوقی است. حق صرفاً لایه‌ای است بر مناسبات مبتنی بر سلطه تا حقوق «مشروع» حاکم و لزوم اطاعت محض جایگزین این واقعیت گردد. از این رو، باید سیاست را ادامه جنگ دانست نه بالعکس. با پذیرش این اصل است که شخص می‌تواند در مقام «سوژه‌ای مبارز» و صاحب حقیقت، تصرف را به‌منزله‌ی یگانه چارچوب فهم تاریخ و حاکمیت به‌کار گیرد. سیاست رادیکال و غیرحاکمانه باید ارتباط میان حاکمیت با خاستگاه خود یعنی فرایند انباشت اولیه قدرت (به‌مثابه‌ی اصلی هستی‌شناسانه) را قطع کند و با فسخ زور ناب قانون جایگاه حاکم را متزلزل کرده و عملاً تصرف و اشغال را به‌اتمام رساند. این سرانجام در گرو کشف دوباره‌ی سازوکار جنگی حاکم بر جامعه است. اما «چرا می‌بایست جنگ را از نو کشف کنیم؟ خُب، چون این جنگ کهن، [...] جنگی پایدار است. ما واقعاً باید در نبردها متخصص شویم، چون جنگ تمام نشده است، چون هنوز تمهیداتی برای نبردهای سرنوشت‌ساز در نظر گرفته می‌شود، و چون ما باید در نبرد سرنوشت‌ساز پیروز شویم. به عبارت دیگر، دشمنان پیش‌روی ما هنوز ما را تهدید می‌کنند و آشتی یا صلحی برقرار نمی‌شود تا جنگ را به پایان ببریم. جنگ فقط تا حدی به پایان خواهد رسید که ما واقعاً فاتح شویم.» [۱] ولع حاکم برای بلعیدن سرزمین‌های عینی و ذهنی یا ایدئولوژیکی پایانی ندارد، چراکه مبنا و شرایط امکان‌اش بر اساس فتح و اشغال سرشته شده است. از این رو، سیاست رادیکال، باید بپذیرد که پیشاپیش در درون قلمرو دولت در حال مبارزه است. برعکس دیدگاه فلسفی-اخلاقی که دولت را مکانیزمی عقلانی و حداقلی می‌داند که کارویژه‌اش توزیع حق، ثروت و شأن است، دیدگاه رادیکال باید جنبه‌ی تولیدگر دولت را برجسته سازد، یعنی همان جنبه‌ای که علاوه بر سرزمین‌های مادی و معنوی تصرف‌شده، در پی ساختن سرزمین‌های مادی، ایدئولوژیکی و سوژکتیویته‌های جدید است. هابز در صدد بود تمامی شؤون حیات را در

[۱]. میشل فوکو، باید از جامعه دفاع کرد: درس‌گفتارهای کلژ دو فرانس ۱۹۷۶-۱۹۷۵، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، نشر رخداد تازه، ۱۳۹۰. ص ۹۴.

حاکمیت ادغام کند؛ لیکن برخلاف گفتار فلسفی-حقوقی این فرآیند/اجتماعی یا مدیریتی شدن دولت بود که به تمامی حیات را در ظلِ زورِ حاکم ادغام کرد و عملاً همان چیزی را محقق ساخت که هابز در نظر داشت. برای تفکر-کنشِ رهایی‌بخش، امکانِ خروج از سلول‌های تن‌لویاتان مشروط به تحلیل و ارزیابی این فرآیند است؛ صرفاً از این طریق و در سایه‌ی مفهوم سعادت (مفهومی که اینک مدرنیته‌ی سیاسی آن را از فرهنگ مفاهیم‌اش حذف کرده است) می‌توان باردیگر به سازمان‌دهی کمونیستی حیات مبادرت ورزید.

I

براساس تعبیری خاص، جنگ‌های تام (Total war) در همه‌ی دوران‌ها وجود داشته‌اند؛ با این حال، وجود نظریه‌ای در باب جنگِ تام احتمالاً به زمان کلاوزویتس باز می‌گردد، او از «جنگ‌های انتزاعی» و «مطلق»^{*} سخن می‌گفت. بعدها، تحت تأثیر تجاربِ واپسین جنگ جهانی، فرمول جنگ تام معنایی ویژه و تأثیرگذاری خاصی کسب کرد. از ۱۹۲۰ تاکنون، [اصطلاح مورد بحث] به تکیه کلامی شایع بدل شده است. نخستین بار در ادبیات فرانسه و در کتابی تحت عنوان *La guerre totale* بود که این اصطلاح با گونه‌ای برجستگی خاص مطرح شد. سپس، مابین سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۲۸ بود که در ادبیات مورد استفاده در گزارشات منتشرشده از سوی کمیته‌ی خلع سلاح در ژنو و در مفاهیمی همچون «امکان جنگ» (*potential de guerre*)، «خلع سلاح اخلاقی» (*desarmement moral*) و «خلع سلاح تام» (*desarmement total*)، این اصطلاح برای خود جایی باز کرد. دکترین فاشیستی «دولت تام» نیز از طریق [مفهوم] دولت با آن پیوند خورد؛ ماحصل این پیوند جفتِ مفهومی دولت تام، جنگ تام را باعث شد. از سال ۱۹۲۷ تا به اکنون، در آلمان انتشار مقاله‌ی *مفهوم امر سیاسی*^{**} نیز تعداد این جفت تمامیت‌ها را از دو به سه افزایش داده است: دشمن تام، جنگ تام، دولت تام. چاپ کتاب ارنست یونگر در ۱۹۳۰ تحت عنوان *بسیج تام* نیز باعث شد تا این فرمول به بخشی از آگاهی عمومی بدل گردد. هرچند تنها چاپ کتابچه‌ی لودندورف تحت عنوان جنگ تام (*Der Totale Krieg*) در ۱۹۳۶ کافی بود تا به این اصطلاح نیرویی مقاومت‌ناپذیر اعطا شود و موجبات اشاعه‌ی آن در ورای همه‌ی مرزها نیز فراهم گردد.

این یک فرمول همه‌جاحاضر است؛ این فرمول به چشم‌انداز، حقیقتی را تحمیل می‌کند که آگاهی عمومی بر آن است تا از ترس‌های مربوط به آن دوری جوید. با این همه، همواره این خطر وجود دارد که چنین فرمول‌هایی در مقیاسی

*. ژنرال کارل فون کلاوزویتس (۱۸۳۱-۱۷۸۰) افسر و تئوریسین نظامی که کتابی با عنوان «در باب جنگ» نوشته است. مفهوم «جنگ مطلق» (Absolute war) که او در این کتاب تشریح کرده مشابهتی با مفهوم «جنگ تام» در قرن بیست ندارد. مراد از «جنگ تام» گونه‌ای بسیج همگانی و تام تمامی نیروها در جامعه محسوب می‌شود، با این هدف که به قول لودندورف (یکی از فرماندهان ارشد آلمان در طول جنگ جهانی اول) جمعیت دشمن به تمامی نابود گردد. در مقابل، «جنگ مطلق» به گونه‌ای از جنگ اشاره دارد که جملگی قیدوبندهای فیزیکی تحمیل شده به‌خاطر کمبود منابع و محدودیت‌های سیاسی از آن سلب شده‌اند. م.

** این رساله در جلد دوم کتاب‌های رخداد، توسط صالح نجفی ترجمه شده است. بنگرید به: *قانون و خشونت*، صص ۸۹-۱۵۴، انتشارات رخداد نو، ۱۳۷۸. م.

ملّی و بین‌المللی شایع شوند و در آسیاب [خردکننده‌ی] تبلیغات به شعارهایی کوتاه و صفحه‌های گرافون تنزّل پیدا کنند. از این‌رو، شاید [ارائه‌ی] توضیحاتی چند مناسب به نظر آید.

(الف) یک جنگ ممکن‌ست تام باشد بدین تعبیر که حدّاکثر قوا را فرا می‌خواند، و این تعهد را طلب می‌کند که همه چیز تا آخرین قوا به کار گرفته شود. به‌علاوه، این گونه از جنگ ممکن است به‌خاطر استفاده‌ی بی‌رحمانه از ابزار جنگی^{*} کشتار تام خوانده شود. هنگامی که نویسنده‌ی معروف انگلیسی جی. اف. سی. فولر در مقاله‌ای تحت‌عنوان «اولین جنگ از جنگ‌های جهانی، درس‌ها و علائم» می‌نویسد که لشگرکشی ایتالیا به اتیوپی جنگی تام و مدرن بود، اشاره‌ی او تنها به استفاده از سلاح‌های تأثیرگذار [در جنگ] محدود می‌شود (هواپیما و گازهای سمّی). در حالی که اگر موضوع را از نقطه‌نظر دیگری بررسی کنیم، نه اتیوپی قادر بود از عهده‌ی مخارج یک جنگ تام و مدرن برآید، نه ایتالیا از حدّاکثر قوایش بهره برد تا جنگ را به بالاترین حد از شدّت رسانده و مسیر صدور نفت را ببندد یا کانال سوئز را مسدود کند. زیرا با توجه به فشارهای ناشی از تحریم‌های وضع‌شده از طرف جامعه‌ی ملل این امر میسر نبود.

(ب) یک جنگ هم می‌تواند از سوی هر دو طرف تام باشد، هم از سوی یک طرف. جنگ ممکن است به دلیل موقعیت جغرافیایی، تکنیک جنگی مورد استفاده و همچنین اصول سیاسی غالب در هر دو سوی، به شکلی عامدانه محدود، جیره‌بندی‌شده و با دقّت برنامه‌ریزی‌شده باشد. نوعاً یک جنگ قرن هجدهمی، به اصطلاح «جنگ کابینه‌ای»^{*} خوانده می‌شد، جنگی که در اصل و به گونه‌ای سنجیده محدود بود. این دسته از جنگ‌ها بر تفکیک آشکار سربازان شرکت‌کننده در جنگ از سکنه‌ی غیرشرکت‌کننده و غیرجنگجو استوار بودند. با این‌وجود، در مقایسه با بسیج نیروها در دیگر قدرت‌ها جنگ هفت‌ساله‌ی فردیک کبیر در طرف پروس تاحدودی یک جنگ تام محسوب می‌شد. در این مورد، وضعیتی خود را عیان می‌ساخت که خاصّ آلمان بود: دشواری‌های مربوط به شرایط جغرافیایی و ائتلاف‌های خارجی‌ای که آلمان را واداشت تا در سطحی بالاتر از همسایگان بزرگ‌تر، ثروتمندتر و خوش‌اقبال‌تر نیروهای خود را بسیج کند. [۱]

(پ) خصلت جنگ ممکن است در طول یک رویارویی نهایی خصمانه تغییر کند. همان‌طور که از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ در جنگ جهانی نیز رخ داد، اراده‌ی معطوف به جنگ ممکن است دچار شدّت و ضعف گردد. هنگامی که روند جنگ در طرف آلمانی موجب شد همه‌ی قوای اقتصادی و صنعتی بسیج شوند، طرف انگلیسی نیز مجبور شد تا بلافاصله به سربازگیری همگانی تن دهد.

*. Cabinet War یا Kabinettskriege در آلمانی، اصطلاحی‌ست که به جنگ‌های دوره‌ی سلطنت‌های مطلقه در اروپا اطلاق می‌شد، یعنی از ۱۶۴۸ زمان معاهده‌ی صلح وستفالی تا انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۸۹. این دسته از جنگ‌ها را «جنگ میان پرنس‌ها» نیز می‌نامیدند. چنین جنگ‌هایی عرصه‌ی ارتش‌های کوچک و افسران نجیب‌زاده‌ای بود که اهداف محدود جنگی را دنبال می‌کردند. به زعم کلاوزویتس، «این‌گونه جنگ همان ادامه‌ی سیاست بود لیکن به طریقی دیگر». م.

(ت) در پایان، برخی دیگر از شیوه‌های مواجهه و آزمون قوا- که تام نیز نیستند- همواره درون همان تام‌بوده‌گی جنگ است که دچار تحوّل می‌شوند. بنابراین، برای مدتی همه به دنبال اجتناب از یک جنگ تام هستند؛ جنگی که مخاطره‌ای تام با خود به همراه دارد. بدین ترتیب، پس از جنگ جهانی، درگیری‌های نظامی به اصطلاح تلافی‌جویانه‌ای در جریان بود (درگیری کورفو در ۱۹۲۳، ژاپن - چین در ۱۹۳۲). متعاقب این درگیری‌ها تلاش‌هایی صورت گرفت در خصوص وضع تحریم‌های غیرنظامی و اقتصادی بر اساس بند ۱۶ میثاق جامعه‌ی ملل (تحریم‌های وضع شده علیه ایتالیا در پاییز ۱۹۳۲. در نهایت، پدیداری شیوه‌های خاصی از زورآزمایی در خاک کشور خارجی (اسپانیا ۱۹۳۷- ۱۹۳۶) به گونه‌ای صورت پذیرفت که می‌شد به‌درستی آن‌ها را تنها در ارتباطی نزدیک با خصلت تام جنگاوری مدرن تفسیر کرد. این‌ها فرم‌های بینابینی و موقتی موجود مابین جنگ آشکار و صلح راستین هستند؛ فرم‌هایی که معنای خود را از این حقیقت کسب می‌کنند که جنگ تام در پس‌زمینه در اندازه‌ای بزرگ و به‌عنوان گونه‌ای امکان نمایان می‌شود و احتیاطی قابل‌درک حکم می‌کند شرحی از فضاها درگیری ارائه گردد. همچنین تنها از همین منظر است که فهم آن‌ها توسط علم حقوق بین‌الملل میسر می‌شود.

II

هسته‌ی اصلی این موضوع را می‌توان در جنگاوری سراغ گرفت. شاید بتوان از طریق ماهیت جنگ تام به خصلت و تمامی جنبه‌های مرتبط با تام‌بوده‌گی دولت دست یافت؛ شاید بتوان براساس ویژگی خاص سلاح‌های سرنوشت‌ساز [در نتیجه‌ی جنگ]، آن خصلت و سویی عجیب تام‌بوده‌گی جنگ را استنباط کرد. بااین‌همه، جنگ تام معنای خود را از دشمن تام می‌گیرد.

نیروهای مختلف نظامی و انواع مختلف وضعیت جنگی، اعم از جنگ زمینی، جنگ دریایی، جنگ هوایی، هرکدام به طرز ویژه‌ای تام‌بوده‌گی جنگ را تجربه می‌کنند. در هر کدام از این وضعیت‌های جنگی، جهانی متناظر از افکار و ایده‌ها تلنبار شده‌اند. افکار سنتی مربوط به وضع مالیات (Levy)، ملت مسلح (nation in arms) و مردم مسلح (people in arms) به مقوله‌ی جنگ زمینی تعلّق دارند.[۲] از میان همه‌ی این‌ها، دکترین قاره‌ای جنگ تام اساساً به‌عنوان دکترین جنگ زمینی قدم به هستی گذاشت و این در اصل مدیون کلاوزویتس است. از سوی دیگر، جنگ دریایی واجد معیارها، شیوه‌های استراتژیک و تاکتیک‌های خاص خود است؛ به‌علاوه، تا همین اواخر، جنگ دریایی نخست و پیش از هر چیز جنگی بوده علیه اقتصاد و تجارت رقیب، و به همان ترتیب جنگی بوده علیه غیرجنگجویان؛ یک جنگ اقتصادی که به واسطه‌ی قوانین مربوط به محاصره، قاجاق و غنیمت جنگی باعث شد تا تجارت خنثی نیز به محاصره کشیده شود. جنگ هوایی هم تاکنون نتوانسته است سیستمی مستقل و کاملاً آماده‌ی پرواز بسازد. هنوز هیچ دکترین جنگ هوایی‌ای وجود ندارد که با جهان افکار و مفاهیم انباشته‌شده در جنگ دریایی و زمینی مطابقت داشته

باشد. با این وجود، در نتیجه‌ی جنگ هوایی، روی هم رفته شکل کلی جنگ به سمت یک جنگ تام سه بعدی سوق پیدا می‌کند.

امروزه دیگر «احتمال» وقوع یک جنگ تام قطعی است. هرچند، «چگونگی» آن ممکن است متغیر باشد. تام بوده گی آن از نقطه نظر مقابل نیز قابل درک است. از این رو، در یک جنگ تام تیپ متعارف جلودار و رهبر ضرورتاً [از دیگر انواع جنگ] متفاوت است. همچنین بسیار ساده انگارانه است اگر این برابری را بپذیریم که یک سرباز به عنوان تیپ رایج در جنگ تام همان گونه قدم به قلب این تام بوده گی می‌گذارد که سابق بر این یک سرباز در دیگر انواع جنگ چنین می‌کرد. اگر، همان طور که گفته شد، بسیج [همه ی نیروها] به شکل تام جدایی سرباز از فرد غیرنظامی را ملغی کند، ممکن است به راحتی این اتفاق رخ دهد که سرباز به یک غیرنظامی و یک غیرنظامی به سرباز بدل شود، یا این- که هر دو ممکن است به چیزی جدید بدل شوند، به یک جایگزین سوم. در واقعیت همه چیز به خصلت کلی جنگ بستگی دارد. یک جنگ مذهبی واقعی سربازان را بدل به ابزاری برای کشیش ها و موعظه گرها می‌کند. یک جنگ تام اگر به سود منافع اقتصادی برپا شده باشد، ابزاری می‌شود در دست گروه های قدرتمند اقتصادی. شکل های دیگری هم [از جنگ] وجود دارند که در آن ها سرباز خود نمونه ی واقعی و نمود بارزی است از خصلت مردم. شرایط جغرافیایی به همراه خصیصه های نژادی و اجتماعی از هر نوع، مؤلفه هایی هستند که در تعیین بخشیدن به نوع جنگی که توسط ملت های بزرگ برپا می‌شوند، دخیل اند. حتی امروزه نیز این امر که یک ملت بتواند در همه ی آن سه نوع جنگ به همان اندازه ی جنگ تام سه بعدی درگیر شود غیرمحمتمل به نظر می‌رسد. این احتمال هم وجود دارد که مرکز ثقل آرایش نیروها در یکی از سه نوع جنگ قرار گیرد و دکتترین جنگ تام همچون پوششی آن را دربرگیرد.

تاکنون وجه غالب در تاریخ مردمان اروپایی تقابل موجود بین جنگ دریایی انگلیسی و جنگ زمینی قاره ای بوده است. مسأله به هیچ وجه [تقابل بین] «تاجران و قهرمانان» یا چیزی شبیه به آن نیست، بلکه بیشتر درک این نکته است که هر یک از انواع جنگ ممکن است تام گردد، و از دل ویژگی های خود جهانی ویژه از افکار و ایده آل ها* بسازد؛ جهانی که به عنوان یک دکتترین، همچنین مطابق با قوانین بین المللی و قانون اساسی، به ویژه در ارزیابی ارزش سرباز و جایگاه او در کل بدنه ی مردم ساخته می‌شود. اشتباه است اگر بخواهیم جنگ دریایی انگلیسی را تحت الشعاع نظریه ی کلاوزویتس در باب جنگ زمینی اساساً به عنوان تجارت و اقتصاد صرف مدّ نظر قرار دهیم و نه یک جنگ تام؛ همچنین این خطاست که بر اساس یک سوء برداشت این نوع جنگ را بی ارتباط به و کاملاً متفاوت از تام بوده گی بدانیم. این جنگ دریایی انگلیسی ست که موجب شد هسته ی مرکزی یک نگرش جهانی تام شکل گیرد.

جنگ دریایی انگلیسی در ظرفیتش برای دشمنی تام، تام است و همان طور که در چند جنگ بزرگ انجام داده است، می‌داند چگونه باید نیروهای مذهبی، ایدئولوژیک، روحانی و اخلاقی را بسیج کند. جنگ دریایی انگلیس علیه اسپانیا

*. به زعم اشمیت، تاریخ خون بار بشر گواهی ست بر وجود دیالکتیکی از نزاع ایده آل ها؛ ایده آل هایی که بشر آن ها را جدی می‌گیرد و تا اندازه ای این جدیت را پی می‌گیرد که به خاطر این ایده آل ها با دیگران به رقابت می‌پردازد. م.

نبردی بود در سطح جهان بین مردمان ژرمن و رومی، بین پروتستانیسیم و کاتولیسیسم، کالونیسیم و ژزوئیتیسم؛ و از طغیان چنین عداوت‌هایی مثال‌های اندکی وجود دارند که به‌اندازه‌ی قساوت کرامول علیه اسپانیایی‌ها شدید و فرجامین باشند. جنگ انگلستان علیه ناپلئون نیز به شکلی مشابه از یک جنگ دریایی به یک «جنگ صلیبی» بدل شد. در جنگ علیه آلمان از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸، دستگاه تبلیغات جهانی انگلیسی می‌دانست چگونه باید انرژی‌های عظیم اخلاقی و روحانی را به نام تمدن، انسانیت، دموکراسی و آزادی علیه «میلیتاریسم» آلمانی - پروسی تحریک کند. به‌علاوه ذهن انگلیسی هم توانایی خود در تفسیر جهش بی‌سابقه‌ی صنعتی-فنی در قرن نوزدهم را با معیار جهان-بینی انگلیسی اثبات کرده بود. هربرت اسپنسر تصویری بی‌نهایت تأثیرگذار از تاریخ ترسیم کرد که در همه جای جهان اشاعه داده شد، از جمله در بی‌شمار آثار عوام‌پسندی که ارزش نیروی تبلیغاتی خود را در جنگ جهانی ۱۹۱۸-۱۹۱۴ به اثبات رسانیدند. این همان فلسفه‌ی پیشرفت بشریت بود، که به‌مثابه‌ی تکامل از فئودالیسم به تجارت و صنعت، از امر سیاسی به امر اقتصادی، از سربازان به کارخانه‌داران و از جنگ به صلح ارائه می‌شد. این تفسیر تصویری پروسی-آلمانی از سرباز ارائه می‌داد، در حقیقت همان شمایل «فئودال مرتجع» و «متعلق به قرون وسطی» که راه پیشرفت و صلح را سد کرده است. افزون بر این، جنگ دریایی انگلیسی به‌خاطر برجستگی ویژه‌اش باعث تکامل یافتن نظامی خودکفا و کامل از قوانین بین‌المللی شد. در طول قرن نوزدهم، این نظام خود و مفاهیم موجود در خود را در تضاد با مفاهیم مشابه در حقوق بین‌الملل قراره‌ای نشان می‌داد. بر اساس یک مفهوم انگلوساکسونی از دشمن تمایز بین جنگجویان و غیرجنگجویان ذاتاً رد می‌شود؛ همچنین یک دریافت انگلوساکسون از جنگ نیز وجود دارد که جنگ به اصطلاح اقتصادی را نیز شامل می‌شود. به‌طور خلاصه، مفاهیم و هنجارهای بنیادین مندرج در این گونه از حقوق بین‌الملل انگلیسی به معنای واقعی تام محسوب می‌شوند و یقیناً نشان‌گر گونه‌ای ایدئولوژی هستند که در خود تام است.

در پایان، مقررات مندرج در قانون اساسی انگلستان [مسأله‌ی] تبعیت سربازان از غیرنظامیان را به یک اصل ایدئولوژیک بدل کرد و در طول قرن لیبرال نوزدهم آن را به کلّ سرزمین‌های اروپا نیز تحمیل کرد. با چنین معیارهایی ایده‌آل متعلق به بورژوازی غیرنظامی استیلای خود را به تمدن تحمیل می‌کند؛ ایده‌آلی که اساساً چیزی نیست مگر سرباز نبودن. از این‌رو، قانون اساسی همواره نظامی‌ست مدنی-بورژوایی که در آن، به‌زعم کلیمسو، هدف غایی سرباز همانا دفاع از جامعه‌ی بورژوایی غیرنظامی است؛ در حالی‌که علی‌الاصول او از دستور فردی غیرنظامی تبعیت می‌کند. دولت نظامی پروس مجبور بود نزاع سیاسی صدساله‌ای را در سنگر داخلی و علیه این ایده‌آل بورژوایی-مشروطه اداره کند. در پاییز ۱۹۱۸ دولت نظامی پروس تسلیم این نزاع شد. تاریخ سیاست داخلی در آلمان پروس از ۱۸۴۸ تا ۱۹۱۸ جدال بی‌وقفه‌ای را حکایت می‌کند میان ارتش و پارلمان، نبردی مداوم که در آن دولت مجبور بود حول ساختار ارتش و بودجه‌ی مورد نیاز آن برای ایجاد آمادگی در نیروها در صورت وقوع جنگی اجتناب‌ناپذیر با پارلمان بستیزد؛ بودجه‌ای که نه براساس ضرورت‌های سیاست خارجی بلکه به‌موجب توافقات

مربوط به سیاست داخلی تعیین می‌شد. معاهده‌ی ورسای* که در آن سازمان‌دهی ارتش و تجهیزات نظامی تا کوچک‌ترین جزئیات در قالب توافق‌نامه‌ای مربوط به سیاست خارجی تصریح شده بودند، سابقه‌ای به مدت نیم‌قرن از توافق‌نامه‌های ادواری در خصوص سیاست داخلی را پشت سر خود داشت؛ توافق‌نامه‌هایی میان دولت نظامی پروس-آلمانی و رقبایش در سیاست داخلی که به‌موجب آن‌ها تمامی جزئیات مربوط به سازمان‌دهی و تجهیزات ارتش توسط [بازیگران] سیاست داخلی مقرر شده بودند. نزاع میان جامعه‌ی بورژوازی و دولت نظامی پروس به جدایی غیرعادی اداره‌ی جنگ از فرماندهی قوا و بسیاری دیگر از جداسازی‌ها منجر شد. این جداسازی‌ها عمدتاً در یک تضاد ریشه داشتند: تضاد میان ایده‌آل بورژوازی مبتنی بر قانون اساسی از یک طرف- که به شکل مستقیم یا از انگلستان وارد شده بود یا غیرمستقیم از طریق فرانسه و بلژیک به آلمان رسیده بود- و ایده‌آل قدیمی مبتنی بر قانون اساسی که به نظامیان آلمانی تعلق داشت.

امروز آلمان دیگر بر این تقسیم‌بندی فائق آمده و توانسته است در نیروهای مسلح خود به انسجامی تنگاتنگ دست یابد.[۳] درواقع، به‌سیاق شیوه‌های تبلیغاتی پیشین، تلاش‌هایی صورت خواهد گرفت تا این رخداد به‌مثابه‌ی گونه‌ای میلیتاریسم تبیین شود و آلمان به‌عنوان آغازکننده‌ی یک جنگ تام‌متهم گردد. این گونه اتهام‌پردازی‌ها از تام‌بوده-گی این مشاجرات ایدئولوژیک نشأت می‌گیرند. نبرد معنوی به همان اندازه‌ی جنگ میان آدمیان^۵ ظالمانه است (Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes). با این وجود، پیش از آن‌که ملت‌ها دیگر بار از جنگی تام‌به‌ت‌زده شوند، باید این پرسش را مطرح ساخت که آیا امروزه برابری میان ملت‌های اروپایی خصومتی تام‌وجود دارد. جنگ و خصومت به تاریخ ملل تعلق دارند. لیکن شوم‌ترین بدبختی تنها هرآن‌جایی رخ می‌دهد که خصومت توسط خود جنگ تولید شود، همچون جنگ ۱۹۱۸-۱۹۱۴، و نه مانند امری صحیح و عقلانی، همچون آن خصومت دیرپا و لایتغیری که - راستین و تام- در روز داوری، باید به یک جنگ تام‌منجر شود.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Carl Schmitt, *Four Essays, 1931-1938*, ed. and trans. Simona Draghici (Washington, D.C.: Plutarch Press, 1999).

*. معاهده‌ی ورسای توافق‌نامه‌ای بود که در طول کنفرانس صلح پاریس ۱۹۱۹ منعقد گردید. به موجب این معاهده جنگ جهانی اول به پایان رسید و آلمان شکست‌خورده مجبور شد به خلع سلاح، پرداخت غرامت و پذیرفتن تغییرات سرزمینی تن دهد. این معاهده به دلیل اتخاذ رویکردی ظالمانه علیه آلمان با انتقادات تند بسیاری روبه‌رو شد. برخی از مورخان نیز بر این باورند که این معاهده در برآمدن هیتلر و ظهور نازیسم نقش بسزایی ایفا کرد. م.

پانویس‌ها:

[۱]. اگرچه اشاره‌ی اشمیت در این‌جا کمی بی‌ربط به نظر می‌رسد، بحث او با در نظر گرفتن زمان چاپ این مقاله در ۱۹۳۸ و اِوِاجِدِ اهمیتی ویژه است. در پاییز ۱۹۳۶، هیتلر یادداشتی را توزیع کرد که از نیتات توسعه‌طلبانه‌ی او خبر می‌داد. سپس در ۱۹۳۷ سازمان‌دهیِ مِلّت برای به‌جامه‌ی عمل درآوردن این نیتات آغاز گردید و این جریان مصادف شد با ظهورِ نیروی SS. در نوامبر همان سال به رسانه‌های آلمان دستور داده شد تا در خصوص آماده‌سازی برای یک «جنگ تام» سکوت اختیار کنند. با در نظر گرفتن همه‌ی این موارد، اشاره‌ی تلویحی اِشمیت بیشتر هشدارِ ست دربارهِ خطر پیش‌رو تا گونه‌ای استراتژیِ نظامی. (یادداشت از مترجم انگلیسی)

[۲]. *The Nation in Arms*. به نظر عنوان کتابی‌ست در باب جنگ تام اثر کلمار فون در گلتز (Colmar von der Goltz 1843-1916) که در ۱۸۸۳ به چاپ رسید. این کتاب بر تأملات آینده حول موضوع جنگ مدرن تأثیر به‌سزایی گذاشته است. (یادداشت از مترجم انگلیسی)

[۳]. در سال ۱۹۳۴ ارنست رُم به عنوان یک نظامیِ ایدئولوژیک هم‌زمان با ژنرال فون اشلايخِر و فون بردو به‌عنوان نظامیانِ سیاسی حذف شده بودند. افزون بر این، وزارت جنگ نیز در ابتدای سال ۱۹۳۸ درحالی تعطیل شد که فرمانده کلّ قوا فیلد مارشال ورنر فون بلومبرگ به جرمِ کوچک کردن خود در ازدواج با «زنی با گذشته‌ای معلوم» از سمت خود برکنار شده بود و به‌همین ترتیب، جانشینِ او ژنرال فون فریتش نیز به جرم هم‌جنس‌گرایی مجبور به استعفا گشته بود. در همین مقطع، ۱۶ ژنرال دیگر بازنشسته و ۴۴ تن دیگر منتقل شدند. گورینگ که در ایجاد این «انسجام» فعالیتِ درخوری از خود نشان داده بود مفتخر به دریافت لقبِ فیلد مارشال گردید. البته هیتلر نیز برای خود لقبِ فرمانده عالی کل قوا را برگزید. (یادداشت از مترجم انگلیسی)

تاکید بر عشق به صلح همواره مدنظر کسانی بوده که جنگ افروزی می‌کردند. اما کسی که از صلح صحبت می‌کند باید از جنگ هم صحبت کند. او باید از جنگ‌های گذشته سخن بگوید ... و، حتی از آن‌هم مهم‌تر، باید از جنگ‌های پیش‌رو نیز. [۱]

به نظر می‌رسد اجماعی جالب‌توجه در میان چپ رخ داده: اینکه در زمینه‌ی جنگ علیه تروریسم، خط فاصل بین جنگ و صلح کمرنگ شده. آلن بدیو معتقد است که مفهوم «جنگ» آن‌قدر گنگ و مبهم شده که پایتخت‌های باستانی بدون اینکه کسی به خودش زحمت اعلام وقوع جنگ را بدهد، بمباران می‌شوند. «به این ترتیب، جنگ مستمر بدین‌گونه تثبیت می‌شود، در حالی که در نقطه مقابل چنین امری، در گذشته اعلام جنگ بیان‌گر حضور یک عدم‌استمرار بود. چنین استمراری هم اکنون تشخیص جنگ از صلح را غیرممکن کرده.» بدیو یاد آور می‌شود که «در نهایت، این جنگ‌های آمریکایی... تفاوتی با استمرار 'صلح' ندارند.» آنتونیو نگری و اریک آلیز نیز به همین صورت معتقدند که «صلح نیز صرفاً به گونه‌ای ادامه جنگ با ابزاری متفاوت به نظر می‌رسد.» و اضافه می‌کنند، زیرا صلح، «که نام دیگر جنگ فراگیر است... وضعیت اضطراری دائم است»، جنگ هم‌اکنون خود را به «شکل یک حافظ صلح عرضه می‌کند» و از این‌رو، رابطه کلاسیک بین خودشان [جنگ و صلح] را حفظ می‌کنند. ارجاع‌شان در این‌جا به مفهومی که شهرتش مدیون وضعیت/استثنایی آگامبن است با امر استثنایی در این اجماع تفاوت بسیاری دارد. ژیزک بیان می‌کند که «ما دیگر با جنگ به مفهوم قدیمی‌اش که نبردهای منظم بین دولت‌ها بود، سروکار نداریم.» در عوض، چیزی که باقی می‌ماند یا «نبردیست بین گروه‌هایی از هوموساکرها... که بنا به گفته دولت‌های غربی، قوانین حقوق بشر جهانشمول را زیر پا می‌گذارد، [که] به عنوان جنگ درست و حسابی تلقی نمی‌شود، و مداخله‌ی صلح‌جویانه‌ی انسان‌دوستانه را طلب می‌کند»، یا «حمله‌ی مستقیمیست به ایالات متحده آمریکا یا سایر نمایندگان نظم نوین جهانی، که در این صورت، بازهم ما با جنگ درست و حسابی طرف نیستیم، صرفاً 'ستیزه‌جویان بی‌قانون' تبهکارانه در مقابل نیروی نظم جهانی مقاومت می‌کنند. از این‌رو، شعار قدیمی جورج اورول 'جنگ، همان صلح است' نهایتاً به واقعیت می‌پیوندد».

این اجماع طیف گسترده‌ای را دربر می‌گیرد. بگذارید من در میان طیف متنوعی از نوشته‌های که اخیراً منتشر شده، صرفاً به تحلیل دانیل روس از خشونت دموکراتیک رجوع کنم که در آن او مدعی است، در

[1]. Walter Benjamin, 'Peace Commodity' (1926), in Walter Benjamin's Archive, trans. Esther Leslie, Verso, London, 2007, pp. 56-7

دموکراسی‌ها «دوران جنگ و دوران صلح... به طرز فزاینده‌ای همگرا هستند»، پیشنهاد ری چاو این است که امروزه جنگ امری عادی تلقی می‌شود، گوپال بالا کریشنان مدعی است که اشغال و اعمال قانون نسبت به «دولت‌های سرکش» [دولت‌هایی که تن به قوانین نظم موجود جهانی نمی‌دهند]، به این معنا است که «به نظر می‌رسد تغییر اپیستمیک بلندمدتی در شرف رخ دادن است که در آن مرز قدیمی بین جنگ و صلح در حال کم‌رنگ شدن است»، و فرانسوا دبری استدلال می‌کند که امروزه علت فراگیر شدن ماشین جنگ این است که مرز بین جنگ و صلح فروپاشیده.

من به دنبال به چالش کشیدن این خوانش نیستم، خواهیم دید که، برخلاف ظاهر جسورانه‌اش در حقیقت موضعی است که اتفاقاً بسیار هم محافظه‌کارانه است. چیزی که در صدمم به چالش بگیرم، حداقل به عنوان نقطه عزیمت، یک فرض بنیادین تاریخی است که در درون این قرائت به وجود آمده. این خوانش‌ها همه بر این فرض تکیه دارند که عصری «کلاسیک» وجود داشته که در آن جنگ و صلح قطعاً از هم متمایز بوده‌اند؛ تصور می‌کنند که این بی‌ثباتی بین جنگ و صلح امری نسبتاً جدید است - از این رو، ارجاعات همه به جنگ در «گذشته»، «دوران قدیم» و «عصر کلاسیک» است. با فرض این که رادیکالیسم مستتر در این بصیرت هم مشخص باشد، اما طبیعتاً گنگ برخی از آن‌ها شگفت‌انگیز است. از آن بدتر، این امر پذیرش نفس ادعای ایالات متحده آمریکا و متحدانش است بر این که همه چیز نسبت به زمانی که تفاوت بین جنگ و صلح طبقه‌بندی شده و سر راست بود تغییر کرده، این خوانش همچنین فتنش همگانی نسبت به «یازدهم سپتامبر» به مثابه‌ی رخدادِ یگانه سیاسی عصر ما را نیز تقویت می‌کند. شاید واقعاً «در گذشته» دورانی بوده که کشتار جمعی واجد شفافیت مفهومی بیشتری بوده؛ اما من نسبت به این امر تردید دارم. کتاب نسبیت جنگ و صلح اثر فلیکس گروب، که در سال ۱۹۴۹ منتشر شد، مثال‌های بی‌شماری از درگیر شدن دولت‌ها در قتل‌عام‌ها را بر می‌شمرد اما با این تفاوت که یا منکرش می‌شدند یا بعضی وقت‌ها صرفاً نمی‌دانستند که درگیر جنگ هستند یا نیستند، که بیان‌گر غنای مفهومی دسته‌بندی‌هایی است که قصدشان توضیح شرایط نه جنگ و نه صلح یا شاید هم کمی جنگ و کمی هم صلح‌اند: [مفاهیمی چون] اقدامات تلافی‌جویانه، تجاوز، وضعیت متخاصمانه، اقدامات نزدیک به جنگ، دولت‌های انتقالی، شبه‌جنگ، و الی آخر. بیش از چند وکیل بین‌المللی در اوایل قرن بیستم به طبیعت ساختگیِ فرق بین جنگ و صلح اشاره کرده‌اند. این بسیار نشانه‌ی بدی است که بصیرت کلیدی چپ همانی باشد که نیم قرن پیش وکلای بین‌المللی به آن رسیده بودند.

هدف اول این مقاله اشاره به نکته‌ای تاریخی بود: این که این اجماع در باب حذف تفاوت بین جنگ و صلح ریشه در یک تصور اشتباه تاریخی عمیق دارد. در عوض، هدف من این است که نشان دهم که تا چه میزان تفاوت بین جنگ و صلح همواره مبهم بوده. هدف دوم و سیاسی‌تر بیان این نکته است که این ابهام‌زایی دستاورد و بخشی از لیبرالیسم فزاینده‌ای است که کاربرد سیاسی مهمی را در استفاده از زبان صلح در متن قوانین بین‌المللی یافته. بنابراین، پذیرش این که «دوران کلاسیکی» وجود داشته که در آن تمایز میان جنگ و صلح با عقل سلیم جور در می‌آمده، پذیرش یکی از اصلی‌ترین اسطوره‌های لیبرالیسم است، افسانه‌ای که در حلقه‌های آکادمیک به وفور

به‌عنوان نظریه‌ی «صلح لیبرالی» ورد زبان است: این که صلح نقطه‌ی مرکزی جامعه‌ی مدنی است، این که وجود دولت برای محقق ساختن این «صلح لیبرالی» درون جامعه مدنی است، و این که قوانین بین‌المللی برای ضمانت صلح بین دولت‌ها وضع شده. بر مبنای این دیدگاه، صلح استثنایی بر جنگ است. به‌عنوان یک افسانه، این امر کمک کرده تا تمایل لیبرالیسم به خشونت سیستماتیک را تحت پوشش صلح پنهان کند؛ پنهان کردن خشونت به‌مثابه‌ی صلح لیبرال. بنابراین، مدعی من این است که برای چپ هیچ معنایی ندارد که این تمایز بین جنگ و صلح را پذیرا شود.

این من را به هدف سوم می‌رساند، که مدعی‌ست با پذیراشدن این فرض اصلی لیبرال در باب جنگ و صلح، چپ خود را از پروراندن مفهوم جنگ خارج از چارچوب روابط بین‌الملل (IR) و مطالعات استراتژیک (که جای تعجبی نیست در آن، بر ایده‌ی «عصر کلاسیک» کراً تأکید می‌شود) محروم کرده. برای این که استدلال لیبرال‌ها موجه جلوه کند، جنگ باید به‌عنوان پدیده‌ای در فضای مفهوم بین‌المللی دیده شود: به‌مثابه‌ی رویارویی بین ارتش‌های منظم و دولت‌های متخاصم. نه تنها این مفهوم حداقلی جنگ طبیعت فراملیتی و بخش عظیمی از جنگ را نادیده می‌گیرد، بلکه موفق می‌شود که بر خشونت ساختاری و سیستماتیک که از طریق آن نظم لیبرال مستقر شده، سرپوش بگذارد. چپ به‌سادگی فریب ایده‌ی جنگی که در چارچوب روابط بین‌الملل و مطالعات استراتژیک تعریف شده را خورد و از این‌رو، به راهی رفت که خودش آن را مشخص نکرده بود، جایگزین کردن ایده‌ی جنگ به‌مثابه‌ی درگیری نظامی بین دولت‌ها و تقلید کورکورانه از روابط بین‌الملل و مطالعات استراتژیک کم‌کم بدل به چیزی بیش از یک سری پاورقی و ارجاعات به کلاوزویتس شد. از این‌رو، یکی از نتایج وسیع‌تر این مقاله، فاصله گرفتن مباحث از خوانش‌های عمیقاً صلب موجود در افسانه‌های لیبرال، روابط بین‌الملل و مطالعات استراتژیک است، و بسط آن تا حدی که بنیادی‌ترین جنگ در تاریخ بشریت را دربر بگیرد: جنگ اجتماعی سرمایه.

بدین منظور، من با تولد قانون بین‌الملل آغاز می‌کنم و با پاره‌ای نظرات پیرامون ایدئولوژی امنیت به بحث خاتمه می‌دهم. چرا؟ زیرا موضع رسمی لیبرال این است که تصمیم این که آیا جنگی وجود دارد یا نه تصمیمی حقوقی است و این که راه دستیابی به صلح از طریق قانون است. «قانون، ذاتاً، نظمی‌ست برای بسط صلح»، این گفته هانس کلسن در درس گفتارش پیرامون روابط بین‌الملل است، «قانون، استفاده از زور را به انحصار اجتماع در می‌آورد. و صرفاً با این امر، قانون ضامن صلح است.» از این‌رو، مدعی وجود سازمان‌هایی نظیر سازمان ملل همواره صلح بوده، که از طریق قانون و قانون‌مند کردن جنگ به‌دست می‌آید. و این تنها شامل صلح نیست: همواره توقع این بوده که «صلح و امنیت» با هم باشند؛ دوگانه‌ی مفهومی‌ای که همان کارکرد بین‌المللی را دارند که دو گانه داخلی «نظم و قانون» دارد. از این‌رو، من بر روی دوره‌ی ابتدایی قانون بین‌الملل تمرکز می‌کنم (یا آن‌گونه که می‌گفتند، قانون ملت‌ها)، از آن‌رو که این دورانی بود که لیبرالیسم راهی در قانون پیدا کرد که از طریق آن دیدگاهش در باب صلح و امنیت را سر و شکل ببخشد. و آن‌را در آزمون سخت جنگ داخلی سرمایه‌داری انجام داد: دوران استعمار.

اگرچه درباب این که اولین بارقه‌های قانون بین‌الملل چه زمانی بود بحث بسیار است، و بسیاری آن را نتیجه‌ی معاهده‌ی وستفالی می‌دانند، [اما] توافق نسبتاً جامعی وجود دارد که پیش از وستفالی در «دوران اسپانیایی» قانون بین‌الملل وجود داشته، از این رو، به این نام نامیده می‌شد که این مباحث شکل‌گیری‌اش هم‌زمان بود با ظهور اسپانیا به عنوان قدرتی استعماری. تفکر سیاسی اسپانیایی در آن دوران در مرکز ثقل حیات فکری اروپا بود و از این رو، تصادفی نبود که وارد مباحث پیرامون جنگ نیز بشود. در این زمینه کارهای فرانسیسکو دی ویتوریا نقشی حیاتی را ایفا می‌کند.

کارهای ویتوریا در زمره‌ی اولین گفتارها پیرامون مفهوم جهانشمول و اومانیتیستی قانون بین‌الملل شمرده می‌شود. اغلب او را به عنوان اولین کسی که «داعیه‌دار جامعه‌ای 'طبیعی' از همه انسان‌ها و ارزش جهانشمول حقوق بشر بود» می‌شناسند، و به عنوان کسی که «شجاعانه از حق سرخپوست‌ها در برابر اسپانیایی‌ها دفاع می‌کرد» از او یاد می‌شود. این خوانش ویتوریا ریشه در تصورش از این دارد که «همه جهان به گونه‌ای یک ثروت مشترک است» و ایده‌ی قانون ملتها که بدل می‌شد به «قانونی برای همه جهان». جیمز براون اسکات یادآور می‌شود که «ویتوریا یک لیبرال بود». در حقیقت، «او چاره‌ای جز لیبرال بودن نداشت. او ذاتاً یک جهان‌وطن بود. و از آن رو که او هر دو آن‌ها بود، قانون بین‌الملل‌اش قانون لیبرالی برای ملتها بود.» یکی از دلایل این تفسیر این است که تمایلات «انسان‌دوستانه» در ویتوریا بیان‌گر این است که کارهایش در مقابل سیاست به‌وضوح خشونت‌آمیزتر اسپانیای استعمارگر قرار دارد: «هیچ کاری بیش از قضایا و منافع حاصل از مسأله‌ی سرخپوست‌ها شگفت‌زده و شرمگین نمی‌کند... من عدالت را در این جنگ درک نمی‌کنم.» دلیل دوم این مدعای اوست که سرخپوستان دارای حق مالکیت‌اند. هر قدر هم گناه‌کار و کافر باشند، باز هم «مانعی بر این که ارباب واقعی، در جامعه و به صورت شخصی باشند وجود ندارد» و از این رو، «نباید املاک‌شان را از چنگ‌شان درآورد». یکی از دلایلی که آن‌ها دارای حق مالکیت‌اند، و دلیل سوم برای این که ویتوریا را یکی از اولین بانیان قانون بین‌الملل جهانشمول و انسان‌دوستانه بدانیم، این است که سرخپوستان انسانند، با این استدلال که: سرخپوستان میمون نیستند بلکه «انسانند، و همسایه‌های ما هستند»، از این رو، «پسندیده نیست حقی که به مسلمانان و یهودی‌ها داده‌ایم را از آن‌ها دریغ کنیم».

با این بیان که غیرمسیحیان به گونه‌ای با مسیحیان برابر می‌شوند، ویتوریا ایده‌ی نظم مسیحی جهان که توسط پاپ اعمال می‌شد و در آن سرخپوستان به صورت کفار تصویر شده، حقوق و تکالیف‌شان بر همان مبنا مشخص می‌شد را به چالش کشید. در نتیجه او نقش مذهب به عنوان مبنایی برای جنگ علیه سرخپوستان و سیطره بر آنان را از میان برد. اما، اگرچه سرخپوستان مانند اسپانیایی‌ها بودند، جامعه‌شان، رفتار سیاسی و اقتصادی‌شان، شامل برهنگی، مصرف غذای خام و آدم‌خواری، بیان‌گر این بود که آن‌ها از همین رو، با قواعد جهانی فاصله دارند و همچنین باعث می‌شد که با اسپانیایی‌ها فرق کنند. به نظر می‌رسید که سرخپوستان واجد برخی از مؤلفه‌های اجتماعی

و فرهنگی زندگی متمدنانه هستند، اما باز هم به‌عنوان غیرمتمدن شناخته می‌شدند؛ سرخپوستان واجد برخی مشخصات انسان جهانشمول بودند، اما به‌وضوح از این شمول کنار گذاشته می‌شدند. از این‌رو، «مسأله‌ی سرخپوستان» بدل به مبنایی برای مباحث درباب روابط بین گروه‌های مختلف انسان‌ها در یک «جمهوری از همه‌ی مردم جهان» شد. در نتیجه، همان‌گونه که آنتونی آنگی یادآور می‌شود، مسأله‌ی ویتوریا، برقراری نظم در بین دولت‌های رسمی برابر نبود، بلکه برقراری نظم در میان موجودات با فرهنگ‌های مختلف بود. این تنش بین داعیه‌ی قانون طبیعی در برابر رفتاری که به‌گونه‌ای «غیرطبیعی» است، و لزوم درک دیگری درون چارچوب انسانیت جهانشمول بود که در سراسر دو درس‌گفتار ویتوریا در ۱۵۳۹ درباب سرخپوستان و درباب قوانین جنگ، جریان دارد. و همین تنش است که بیان‌گر ارتباط بین خشونت و قانون در سرتاسر امپریالیسم لیبرال که تازه سربرآورده بود، می‌باشد، امپریالیسمی که در آن ایده‌ی صلح تبدیل به تمّ کلیدی شد.

تحت‌تأثیر دینامیسم کشورگشایی‌های اسپانیا، ویتوریا سیطره‌ی استعماری - و در نتیجه سلب مالکیت - را در قلب قانون بین‌الملل قرار می‌دهد. در بطن این سیطره و سلب مالکیت، قوانین جنگ و صلح و پرسش از «تجارت آزاد» قرار دارد. به گفته ویتوریا، حقوق و تکالیف طبیعی قانون ملل شامل جامعه و دوستی، تجارت و بازرگانی، ارتباطات، مشارکت در امور عمومی، و آزادی مسافرت می‌باشد. از آن‌جایی که تجارت در ارتباطات انسانی و مبادله و توسعه دانش بشری نقش اساسی را ایفا می‌کند، حق حفاظت از خطوط ارتباطی از طریق تجارت و مبادله حقیقتاً منشعب از قانون طبیعی. بنابراین، «اسپانیایی‌ها حق دارند که به آن کشورها سفر کرده و در آن‌جا پرسه بزنند، تا جایی که به بربرها آسیبی نرسانند»، و «آن‌ها می‌توانند به‌صورت قانونی با بربرها به تجارت بپردازند، مادامی که به سرزمین‌شان آسیبی نرسانند.» عدم‌پذیرش تجارت با اسپانیایی‌ها توسط سرخپوستان یعنی عدم‌پذیرش حفظ قانون «طبیعی» حفاظت از راه‌های ارتباطی، و این یعنی وحشی‌گری. به‌علاوه، «اگر چیزی در میان بربرها به‌صورت مشترک بین خودشان و غریبه‌ها وجود دارد، قانونی نخواهد بود اگر بربرها، اسپانیایی‌ها را از بهره‌مندی و لذت‌بردن از آن منع کنند.» دلیل این امر کمی ریشه در اصل تجارت و کمی هم ریشه در این ایده دارد که در قانون طبیعی اگر چیزی متعلق به کسی نباشد، اولین یابنده مالک آن خواهد بود. معنی‌اش این است که اگر بربرها، اسپانیایی‌ها را از چیزی که «طبق قانون ملل» متعلق به بربرهاست محروم کنند - از این‌رو، طبق قانون طبیعی - «علیه آنان مرتکب جرم شده‌اند.»

اگر استدلال‌های ویتوریا سهم زیادی به‌ظهور قانون جهانی ملت‌ها کرد، به‌همان میزان هم سهم مهمی داشت در ظهور گفتمان اقتصاد سیاسی حول محور بازرگانی و انباشت؛ از خلال همین امر بود که ویتوریا به شکل‌گیری استدلال قانون طبیعی در فتوحات [استعمارگران] کمک کرد، زیرا حق مشارکت در بازرگانی و تجارت برای ویتوریا حقی طبیعی بود. همان‌گونه که ویلیامز اشاره می‌کند، درون گفتار تمامیت‌خواه اجباری بودن قانون طبیعی ملت‌ها، انگیزه‌ی منفعت به اشغالگر جایگاه بسیار ویژه‌ای اعطا می‌کرد، به‌گونه‌ای که مشارکت نکردن در تجارت به‌عنوان

نقطه‌ی مقابلِ منفعتِ مشترک بین همه انسان‌ها تلقی می‌شد. و باید به این انگیزه اجازه داده می‌شد که بر حقوق مالکیت عمومی فائق آید. به بیان ساده: باید با زمین‌های سنتی که توسط سرخپوستان بهره‌برداری می‌شد به‌عنوان شکلی از دارایی غیرقانونی برخورد می‌شد. از این‌رو، هر گونه «قانون مالکیت عمومی» بومیان باید برچیده‌شده و به‌وسیله‌ی قانون مالکیت خصوصی جایگزین شود، و سلب مالکیت بر همین مبنای قانون طبیعی رنگ و بوی قانونی به‌خود گرفت. همه می‌دانیم، این سلب مالکیت و جایگزینی املاک عمومی با املاک خصوصی تبدیل به برنامه مرکزی استعمار و بعد از آن اقتصاد سیاسی بورژوازی شد. در این نقطه است که پرسش از جنگ نقشی حیاتی پیدا می‌کند، اسپانیایی‌ها با استفاده از حق اساسی دیگری در قانون ملل، حق دارند که از خود در برابر جرائمی که سرخپوستان علیه‌شان مرتکب می‌شوند دفاع کنند: رفتن به جنگ. «اگر بربرها... بر بدسگالی خود پافشاری کنند و بکوشند اسپانیایی‌ها را نابود کنند، آن‌گاه اسپانیایی‌ها می‌توانند با آن‌ها دیگر نه مانند دشمنان بی‌گناه، بلکه به‌مثابه‌ی دشمنان خائنی رفتار کنند که علیه آنها حق هر گونه جنگی قابل اعمال است.»

با چنین استدلالی‌ست که درس‌گفتار ویتوریا عرصه نظری جدیدی را در برابر تفکر استعماری غربی می‌گشاید، با فراهم کردن منبع قانون طبیعی برای حق اسپانیا - و در ضمن آن حق هر دولت دیگری - در درگیر جنگ‌شدن با هر مردم بومی‌ای و فرمانروایی جهان جدید به‌مثابه‌ی وسیله‌ای برای امنیت حق بازرگانی. اگر ظهور قانون ملل برای مواجهه با مسأله‌ی جنگ بود، آن‌گاه جنگ فوق، جنگ بر سر انباشت بود.

از شاکله جنگ، به‌عنوان جنگ برای انباشت می‌توان فهمید که جنگی دائمی است. «جنگ ما بر علیه بت پرستان... دائمی است زیرا آن‌ها به‌قدر کفایت نمی‌توانند هزینه خسارات و تلفات بوجود آمده را جبران کنند، از این‌رو، «یک شهریار می‌تواند هر کاری که لازم بود را در جنگی عادلانه برای حفظ صلح و امنیت، انجام دهد»، من جمله غارت اموال بی‌گناهان، کشتن بی‌گناهان، و به بردگی بردن زن‌ها و کودکان، تا مرز نابودی مطلق:

جنگ افروخته می‌شود تا صلح از آن پدیدار شود، اما گاهی امنیت مگر با نابودی کامل دشمن حاصل نمی‌شود. خاصه این امر در نبرد با کفار رخ می‌دهد، که امید هیچ صلحی با ایشان نیست؛ از این‌رو تنها چاره‌کار نابودی همه آن‌هاست که توان سلاح به‌دست گرفتن دارند، با این فرض که ایشان فی‌الحال گناه کارند.

از این‌رو، قانون ملل ویتوریا دو راه پیش پای ما می‌گذارد: جنگی دائم در جستجوی تجارت آزاد یا نابودی کامل دشمن تجارتی.

در پرتو این روشنگری، توصیف جیمز براون اسکات از ویتوریا به‌عنوان یک لیبرال هم جالب توجه است و هم از منظر تاریخی با اهمیت. به‌عنوان یک استادِ باسابقه‌ی حقوق، اسکات مشاور وزارت کشور ایالات متحده در خلال سال‌های (۱۹۰۹-۱۹۰۶) بود، و معتمد و دبیر بنیاد کارنگی برای صلح جهانی در خلال سال‌های (۱۹۴۰-۱۹۱۰)؛ او همچنین به‌عنوان مشاور هیات آمریکایی در کنفرانس دوم لاهه در ۱۹۰۷ انجام وظیفه کرد، رئیس

مؤسسه‌ی آمریکایی حقوق بین الملل بود (۱۹۴۰-۱۹۱۵)، چندین اثر اصلی در حقوق بین الملل و کنفرانس لاهه نوشت، ویراستار و از همین رو بانی سری کارهای کلاسیک در باب حقوق بین‌الملل بود (ازجمله کارهای ویتوریا)، به تأسیس دادگاه بین‌الملل در ۱۹۲۱ کمک کرد، و تحت ریاست جمهوری وودرو ویلسون خدمت کرد. با این تصور که ویتوریا لیبرال بوده، اسکات تلاش کرد تا بین لیبرالیسم قرن شانزدهمی قانون ملل و لیبرالیسم در ابتدای قرن بیستمی سیاست خارجی ایالات متحده، ارتباطی برقرار کند، البته به واسطه‌ی کاتولیسیسمی که مدعی بود بنیان قانون بین‌الملل است. از دید او، «کشف» آمریکا، باعث تولّد قانون ملل جدیدی شد که در اصل کاتولیک بوده اما امروزه کاملاً در شکل لیبرالشی عرفی شده. به همین دلیل، او در صدد قرار دادن ویتوریا در درون سنت لیبرالی بود. امروزه استدلال اسکات به وسعت به‌چالش کشیده شده. به طور مثال، آرتور نوسبام، یکی از اولین‌ها از خیل کسانی بود که در پاسخ به اسکات موارد قطعی «غیرلیبرالی» که ویتوریا گفته یا درصدد تاییدشان بوده را نشان داد. هرچند استدلال نوسبام و دیگران ریشه در این فرض ساده‌انگارانه دارد که لیبرالیسم هرگز نمی‌تواند صرفاً به‌خاطر دلایل بازرگانی درگیر چنین امور غیرلیبرالی نظیر خشونت سیستماتیک علیه ضعفا و حتی مخالفان غیرمسلح بشود. اما از همین‌رو، و با اغماض از برخی نکات در قرائت اسکات از ویتوریا، به‌نظر من اسکات بدون این‌که بخواهد کمابیش به هدف زده: ویتوریا لیبرال است اما چیزی که اسکات و منتقدانش از دیدنش عاجزند، اتفاقاً خود همین/ امر است که باعث می‌شود که ویتوریا از اعمال جنگ بر علیه سرخپوستان دفاع کند. برای این‌که بفهمیم چرا، ویتوریا را باید در پرتو سنت امپریالیسم لیبرالی شناخت که از آن موقع به بعد در اروپا مستقر شد.

صلح، آزادی، خشونت

در باب آنچه پوکوک آن‌را «لحظه ماکیاولیستی» در تاریخ فکر سیاسی خوانده چیزهای زیادی گفته‌شده، که در آن زبان جدیدی تکوین یافت برای پاسخ به پرسش‌های مرتبط با تکوین یک جمهوری آزاد از خلال دیالکتیکی بین فضیلت و ثروت. میکایل هورنکوویست نشان‌داده که این ایده‌آل جمهوری‌خواهانه از آزادی عمیقاً درگیر با پروژه امپراتوری است، که در آن مالکیت تبدیل به سنگ‌محک آزادی می‌شود. زیرا در قرنی که ختم به ماکیاولی شد، همچنین سال‌های بعد، نویسنده‌ها یکی پس از دیگری درباره اهمیت امپراتوری برای آزادی قلم‌فرسایی کردند: برونی درباره حق حکمرانی بر جهان؛ داتی در باب مرکزیت امپراتوری برای امنیت و نظم اقتصادی؛ پالمیری درباره ارتباط بین همبستگی مدنی و توسعه امپراتوری؛ ساوونارولا درباره اهمیت امپراتوری در روم باستان؛ این لیست طولانی است و به‌خوبی توسط هورنکوویست ثبت و ضبط شده. از این‌رو، هنگامی که ماکیاولی خیمه‌های اولیه جمهوریت روم و فلورانس را برپا می‌کرد، این‌که به‌طور مثال شهر دو هدف دارد- یکی ثروت‌اندوزی است و دیگری آزاد بودن، او به جمع‌بندی و سروشکل دادن موضعی دست زد که در خلال قرن گذشته جا افتاده بود. این سنت تصور می‌کرد که آزادی «مستلزم تعهد به امپراتوری است؛ امپراتوری در مقام دفاع و گسترش آزادی حقیقی به صورت

ستیزه‌جویانه در دنیای دشمن». ملموس‌تر بگوییم، این «معنی‌اش، پیگیری امنیت ارضی است که توجیه‌کننده‌ی دخالت در حیات سیاسی دولت‌های همسایه و سلطه و درنهایت انضمام‌کردن سرزمین‌های بیگانه به سرزمین امپراتوری می‌شود». هورنکوویست خاطرنشان می‌کند نه تنها آزادی و سلطه‌ی امپراتوری ارزش‌هایی متضاد شمرده نمی‌شدند، بلکه به‌عنوان اهداف دوگانه و توأمان یک جمهوری سالم شناخته می‌شدند. مفهوم لیبرال و «انسان‌دوستانه» از جهانی متشکل از انسان‌های یک شکل، پیش‌فرضش سیاستی توسعه‌طلبانه بود که در آن در خلال تولید سیاست تملک و تسلط، دشمنان جدیدی را به‌وجود می‌آورد و در نتیجه مجبور به اعمال خشونت می‌شد. از آن‌رو که هیچ امپراتوری آزادی بدون سلاح وجود ندارد. هنر سیاست همان هنر جنگ بود، عنوانی که ماکیاولی به تنها کتاب از کتاب‌های اصلی‌اش که قرار بود در زمان حیاتش منتشر شود (۱۵۲۱) اختصاص داد. یا همان‌گونه که در کتاب معروف‌ترش آورده: شهریار موفق «حرفه‌ای به جز جنگ و آموختن قوانین و مقرارتش را اختیار نمی‌کند» این هنر جنگ نقشی مرکزی در سیاست امپراتوری ماکیاولی دارد اما ریشه‌اش باز می‌گردد به آزادی با قاعده‌ای که برای نظم داخلی الزامی است. امپراتوری‌های آزادی [liberty] همواره امپراتوری‌های خشونت بوده‌اند.

گرچه، به‌عنوان امپراتوری آزادی، این خشونت تحت نام‌های صلح و امنیت اعمال می‌شد. ویتوریا پیوسته می‌گفت، «هدف از جنگ، صلح و امنیت است». جنگ مشخصاً برای دفاع از مالکیت برافروخته می‌شود، برای بازپس‌گیری مالکیت و انتقام از بابت خسارات، و عموماً برای «استقرار صلح و امنیت» در می‌گیرد. این نکته برای توجیه جنگ‌های تدافعی و همچنین جنگ‌های تهاجمی به‌کار گرفته می‌شد.

هدف جنگ، صلح و امنیت ثروت عمومی است... اما هیچ تضمینی برای ثروت عمومی وجود ندارد مگر این‌که جلوی بی‌عدالتی دشمنان آن با ترس از جنگ سد شود. در مجموع عادلانه نیست که جنگ تنها برای عقب‌راندن دست مهاجمان بی‌انصاف از مرزهای ثروت عمومی آغاز شود، و هرگز درگیری را به اردوگاه دشمن نکشاند.

در حقیقت، این ایده‌ی پیش‌گیرانه‌ی «جنگ انسان‌دوستانه» بود که قرن‌ها بعد سر برآورد، ویتوریا تاکید می‌کند که آتش جنگ باید برای «خیر همه‌ی جهان» افروخته شود.

اهمیت این ایده‌ی ویتوریا که جنگ برای صلح و امنیت است ریشه در این امر دارد که به‌عنوان کلید اصلی در پیدایش قانون ملل سر و شکل گرفت، در اینکه جنگ‌های «دائمی» استعماری که منجر به این قانون ملل شد به‌صورت فزاینده‌ای شکل ایدئولوژیک صلح به‌خود گرفت، و این‌که این لحظه‌ای کلیدی در توسعه و تغییر شکل ساختاری مفهوم دولت بود. تاثیر بلندمدت و روز افزون تکنولوژی سلاح‌های جدید، مقررات انضباطی جدید، استحکامات، توسعه ابعاد ارتش‌ها و ناوگان‌ها، و تغییرات در استراتژی و تاکتیک‌هایی که به‌مدد این پیشرفت‌ها حاصل آمد، شامل مرکزیت یافتن منابع مالی که برای ثبات چنین پیشرفت‌هایی الزامی بود، بدین‌معنی بود که نه تنها فرایند مرکزیت یافتن و ملی‌شدن ماشین دولت به‌صورت پادشاهی‌ها و جمهوری‌های اروپایی سرعت گرفت، به‌طور

خاص در قدرت‌های استعماری اصلی نظیر انگلیس، اسپانیا، هلند و فرانسه، بلکه ماشین دولت به‌صورت یک ماشین جنگ درآمد. به گفته چارلز تیلی، جنگ دولت‌ها را می‌سازد و دولت‌ها جنگ را. هم‌زمان، این ماشین جنگ مشروعیت فلسفی خود را از شکل‌های گوناگونی اخذ می‌کرد: از «تفکر نظامی» ماکیاولیستی جدید در کارهای نویسندگانی چون جیرولامو کاتانو در ایتالیا و توماس دیجس در انگلیس، تا شرح‌های جا افتاده‌ای در باب طبیعت حاکمیت، مانند شش کتاب درباب جمهوری از بُدن (۱۵۷۶) و مصلحت دولت (۱۵۸۹) از بوترو، که هر دوشان توصیه می‌کنند که مقررات نظامی و آموزش جنگی، برای جنگ با دیگر ملت‌ها و تربیت خود مردم آن دولت الزامی است.

در خلال این تغییر ایدئولوژیک، از «صلح» به‌عنوان یک موضوع سیاسی یاد می‌شد. اومانیزتهایی نظیر اراسموس توصیه می‌کردند که صلحی ناعادلانه بهتر از جنگی عادلانه است؛ دولت‌مردان و حاکمان باید در باب صلح فراگیر با هم صحبت کنند تا در باب جنگی ابدی، برخی از آن‌ها *beati pacifici* («متبرک باد، صلح جویان») را به‌عنوان شعار خود برگزیدند و خود را پادشاهان صلح نامیدند، جشن‌های در ستایش صلح به‌صورت فزاینده‌ای برقرار شد با شدت و حرارتی که حتی یک قرن پیش از آن تصورش هم نمی‌شد. به‌طور مثال، کاترین مدیچی، ردایی صلح‌جویانه برای خود در نظر گرفت که در آن از نشانه‌های صلح نظیر رنگین کمان و جونو (فرشته صلح و ازدواج)، بر آن نقش بسته بود، و چارلز پنجم خود را به‌صورت آگوستوسی جدید می‌دید، امپراطور صلح – در تابلوی مشهوری از او اثر تیتان او در حال تاختن در میان دشتی است که در آن در حال گستراندن آرامش صلح بعد از نبردی خون‌بار به تصویر کشیده شده، در حالی که در مجسمه‌ای از او اثر لئون پامپئو او در حال «غلبه بر خشم» است. مسأله این‌جا فقط به‌تصویر درآمدن سوارکاری پادشاه برای نشان‌دادن تصویر یک «صلح‌گستر» نیست، بلکه پُررنگ‌تر شدن مسأله‌ی صلح از نظر فرهنگی و فکری است – برای مثال، قابل توجه است که در اواسط قرن شانزدهم سرودن اشعار در باب صلح فزونی گرفت. همان‌گونه که بن لویو نشان‌داده، در قرن شانزدهم «صلح» به‌عنوان یک ایده صورت پیچیده‌تر و در عین حال ملموس‌تری به‌خود گرفت و به‌عنوان اخلاقی اجتماعی تثبیت شد. در شکل شخصی‌اش مرتبط بود با امور خیریه، بخشش و ترحم نسبت به دیگران؛ در شکل دینی دلالت داشت بر آرامش به‌مثابه‌ی بخشی از مسحیت آرمانی؛ در حالت «سیاسی» ترش معنی بازگشت نظم و ثبات به همراه پایان یافتن یاغی‌گری بود؛ و در همراهی با برخی از افکار مرتبط با ظهور سرمایه («بازرگانی»، «سعادت»، «ثروت»، «سود») دلالت داشت بر برخی منافع ملموس برای ملت. این دُکترین صلح در مقابل و با فاصله از دُکترین «فقط جنگ» بوده و حول محور دولت-ملت شکل گرفته بود.

از این‌رو، منصفانه است اگر بگوییم که در خلال «انقلاب نظامی» در قرن شانزدهم، ایده‌های جدیدی از صلح به‌عنوان بخشی از گفتار سیاسی در حال رشدونمو بود. همان‌گونه که حقوق‌دان لیبرال قرن نوزدهمی سر هنری مین گفته بود، «به‌نظر می‌رسد که جنگ عمری به قدمت عمر بشریت دارد، حال این‌که صلح اختراعی مدرن است.»

اختراعی که در خلال انحصاری شدن خشونت توسط دولت‌های در حال توسعه و دولت‌هایی که می‌توانستند به خشونت تحت کنترل خودشان مشروعیت بخشیده و به آن سر و شکل ببخشند، ظهور یافت. گفتار صلح به میدان آمد تا گفتار جنگ را بسط بدهد، آن‌هم در همان قرن‌ی که جنگ را به‌عنوان یکی از اجزای لاینفک سیاست در نظر می‌گرفتند، به‌عنوان الزامی برای امنیت حاکمیت، و به‌گونه‌ای که «ماشین دائمی جنگ» کامل تلقی می‌شد. کتابی چون کتاب *سیاست جدید جنگ* اثر توماس بیکن (۱۵۴۲)، که تحت نام مستعار *تئودور باسیله* منتشر شد (در چاپ دومش در همان سال تحت عنوان *دفاع راستین از صلح* منتشر شد و دوباره پس از مرگ بیکن تحت عنوان اولیه‌اش منتشر شد بدون این‌که کسی متوجه چیز عجیبی در این تغییرات شود. این تغییرات نشان‌دهنده این بود که تا چه حد «صلح» به‌عنوان یک ایده‌آل شدیداً اغواگر در ذهن نظامی طبقه حاکم و نخبه اروپایی، باید زیر مجموعه‌ی منطق جنگ قرار می‌گرفت. از این‌رو، از سوی دیگر، «صلح‌طلبان» وفاداری چون اراسموس دست‌آخر کارشان به این‌جا می‌کشید که حق جنگ‌افروزی را به رسمیت می‌شناختند، مخصوصاً برای «آرامش» و «ثبات» جمهوری مسیحی و «عقوبت بزه‌کاران»؛ یعنی، برای برخورد با مخالفان و یاغیان بین‌المللی. از سوی دیگر، مدافعان سرسخت «هنر جنگ» مانند ماکیاولی نیز در باب «هنر صلح» قلم‌فرسایی کرده بودند. برای این‌که درمقابل دشمن خارجی به‌کار گرفته شود به امید این‌که آن‌ها را شکست بدهد (به علت این‌که «دلیل اتحاد همواره ترس از جنگ است») و در داخل نیز به‌عنوان سازوکاری برای برقرارکردن نظم داخلی به‌کار رود (مثالش این است که مردم را نسبت به باور داشتن به دین متقاعد کنیم)، و به روشنی از این بحث پیداست که هنر صلح در امتداد هنر جنگ قرار دارد. ماشین جنگ همان ماشین صلح است؛ و ماشین صلح نیز ماشین جنگ است. جنگ دائمی تحت عنوان صلح، به یک هنجار تبدیل شده است.

نمود واقعی این امر هیچ‌کجا بیش‌تر از محور *هنر جنگ* نیست: در امپراتوری. مفهوم *pax* [صلح به زبان لاتینی] در عباراتی نظیر *Pax Romana*، برای شکل‌گیری و توسعه‌ی تم امپراتوری در این دوران نقش اساسی داشت (و همین‌طور هم در خلال رشد امپراتوری‌های بعدی نیز باقی ماند، نظیر *Pax Britannica*, *Pax Americana*). اما در سنت رومی که *pax* از آن آمده این لغت بیشتر ناظر به مفهوم «استیلا» است تا مفهوم جدید «صلح». چیزی که این کلمه بر آن دلالت می‌کند صرفاً غیاب درگیری یا عقد یک پیمان نیست، بلکه تسلط یک هژمونی است که در نتیجه‌ی یک غلبه‌ی نظامی بدست آمده و با سلاح نیز از آن حراست می‌شود: الهه‌ی *Pax* در روی سکه‌های تراژانی در حالی حک شده که پای راستش را بر روی گردن یاغی مغلوب گذاشته. از این‌رو، *Pax* دارای لایه‌های مشخصی از هژمونی و نظامی‌گری است و عمیقاً مستتر در علائم و روابط نظامی است؛ همواره صلح پیروزمندی بوده و هست که از خلال جنگ و استیلا به‌دست می‌آید. *Pax* و *imperium* [امپراتوری] شانه‌به‌شانه‌ی هم بودند: صلح به‌صورت استیلا. یا به گفته‌ی ما، تسلط تحت عنوان صلح‌گستری.

فوکو در سری درس‌گفتارهایی در خلال سال‌های ۱۹۷۵ تا ۱۹۷۶، که ترجمه‌ی جدیدش آن را بسیار اثر گذار کرده، به بررسی روش‌هایی می‌پردازد که از طریق آن شاید جنگ را بتوان به‌صورت شبکه‌ای از تکنیک‌های استیلا در نظر گرفت: به‌گونه‌ای که سیاست در آن ادامه‌ی جنگ است به‌روشی دیگر، در مقابل فرمول مشهور کلاوزویتس. از این منظر، وظیفه نیروی سیاسی در دیکته کردن دائمی روابطی نهفته که به شکل یک جنگ پنهان خود را تحمیل می‌کند. «صلح متمدنانه»، به جای این که به معنی پایان جنگ باشد، به معنی ادامه آن است: «اگر ما به لایه‌های زیرین صلح، نظم، ثروت، و قدرت نگاه کنیم... آیا ما صدای گونه‌ای از جنگ دائمی و اولیه را می‌شنویم و می‌یابیم؟» «سیاستی» در ادامه‌ی جنگ به‌شیوه‌های دیگر وجود ندارد مگر سیاست «صلح». به این معنی که، صلح لیبرال، صرفاً جایگزینی است برای جنگ. از این رو، ما باید «جنگی را که در زیر صلح در جریان است بفهمیم»، زیرا «صلح خودش یک جنگ رمز گذاری شده است».[۱] می‌توان گفت، رمز گذاری شده تحت رمز صلح گستری.

«صلح گستری» عبارتی است که در خلال جنگ آمریکا در ویتنام شکل گرفت، به‌عنوان عبارتی جایگزین عبارت «ضد شورش» در سال‌های ۱۹۶۴-۶۵. درواقع، این عبارت در متن دوران جنگ‌های استعماری در قرن شانزدهم وارد گفتار سیاسی شد. در جولای ۱۵۷۳ فیلیپ دوم به این نتیجه رسید که خشونت ممتدی که نتیجه‌ی فتوحاتش در مستعمرات است در بین مردم خودش مسبب میزانی از نارضایتی شده است. از آن رو او اعلام کرد که هرگونه توسعه‌طلبی جدید برای امپراتوری باید تحت لوای «صلح گستری» صورت بگیرد نه تحت عنوان «کشورگشایی».

کشف سرزمین‌های جدید را نباید کشورگشایی نامید. از آنجا که ما می‌خواهیم سرزمین‌های تازه را به‌صورت صلح آمیز و از روی نوع دوستی کشف کنیم، نمی‌خواهیم واژه «کشورگشایی» را استفاده کنیم تا بهانه‌ای شود برای بکار بردن زور یا صدمه زدن به سرخپوستان... بدون نشان دادن هرگونه طمع نسبت به مال سرخپوستان، آن‌ها «کاشفان»، «فاتحان» یا «کشورگشایان» باید دست دوستی و همکاری به‌سوی اربابان و اعیان و اشرافی دراز کنند که بیشتر به‌کار پیشرفت صلح گستری در آن سرزمین می‌آیند.

همان‌گونه که تزوتان تودوروف یاد آور شده، نفس استیلا نباید متوقف می‌شد، بلکه ایده‌ی «استیلا» باید با ایده‌ی «صلح گستری» جایگزین می‌شد، این ابهام قرن‌ها بعد نیز هنوز در جریان است. خشونت تغییری نکرده، اما با وام‌گیری از سنت رومی، یعنی شکوه امپراتوری از طریق سلطه‌ی نظامی، که در آن pax دلالت بر «صلح گستری» می‌کرد، [خشونت] تحت عنوان «تسکین‌دهنده» شناخته می‌شد، عنوانی که اکنون مهجور است اما در قرن هفدهم

[1]. Michel Foucault, 'Society Must Be Defended': Lectures at the Collège de France, 1975-76, trans. David Macey, Allen Lane, London, 2003, pp. 15-16, 46-8, 50-51

به معنی «صلح کردن» بود. با سروکله زدن با برساخته شدن [مفهوم] نظم داخلی در زبان رایج، خیلی زود متوجه می‌شویم که «صلح گستری» برای توصیف اجبار کردن نوع خاصی از صلح، قانون، و امنیت به کار می‌رود. از این رو، صلح گستری، یک عمل پلیسی است: یک حرکت نظامی که با پوشش صلح بزرگ شده است. در خلال صلح گستری، جنگ (استعماری) تبدیل به صلح (استعماری) می‌شود، یک بازی زبانی که در متن جنگ‌های قرن شانزدهم ابداع شد و در خلال قرن‌های بعد به تکامل رسید: از «احکام صلح گستری» در اواخر قرن شانزدهم تا معاهداتی که توسط بسیاری به عنوان مستندات قطعی برای قانون بین‌الملل تلقی می‌شد، مانند معاهده وستفالی، که بارها در آن از خود به عنوان معاهده‌ای صلح گسترانه یاد شده است؛ از صلح گستری در ویتنام تا خیابان‌های بغداد در «جنگ علیه ترور». اگر صلح خودش جنگی رمزگذاری شده است، صلح طلبی هسته این رمزگذاری است.

در باب قانون هم همین وضع برقرار است. به گفته فوکو، «قانون، صلح گستری نیست». البته که نه، حداقل نه برای این که صلح گستری تقریباً همه‌اش درباب فرهنگ و ایدئولوژی است («قلب‌ها و مغزها»)، بهره‌وری و توسعه («مدرنیزاسیون»)، رفاه و امر جنسی (از سرشماری نفوس گرفته تا جزوات «اروتیک»)، و خیلی بیش از این، طیفی از فعالیت‌هایی که تغییر نام‌هایی که در خلال صلح گستری‌های خاصی نظیر جنگ ویتنام رخ داده را توضیح می‌دهد: بازسازی، ساخت‌وساز روستایی، فعالیت مدنی، و غیره، همه این‌ها گویای «سویه‌ی مولد» قدرت‌اند، همان‌گونه که فوکو می‌گفت و پرزیدنت جانسون نیز کمابیش همان را می‌گفت.

اما منظور فوکو این نبود. بلکه برعکس، برای فوکو، قانون با صلح طلبی یکی نیست زیرا «پس پشت قانون، جنگ به جنگ افروزی خود در همه سازوکارهای قدرت ادامه می‌دهد.» با این گفته، فوکو ناخودآگاه مجبور به رویارویی با پرسش از قانونی می‌شود که در سطح رویین قرار دارد: نگاه کردن به «پس پشت» قانون یکی از روش‌های فوکو است برای اشاره تلویحی به این که قانون در پرسش از قدرت-جنگ، اهمیتی ندارد، نکته‌ای که او بارها بر روی آن برای فراتر رفتن از مفهوم قدرت در «گفتار حقوقی» بر آن تاکید کرده. با این حال، همان‌گونه که فوکو بعدها فهمید، فهمیدن جنگ بدون توجه به پرسش از قانون اشتباهی جدی است. قضیه جدی‌تر از این است که از خلال قانون، جنگ به جنگ افروزی ادامه می‌دهد. این مدعی لازمه‌اش توسل به قانون است، یعنی توسل به خشونت و جنگی که از خلال قانون رخ می‌دهد اما قانونی که هدفش پوشاندن این خشونت و جنگ است- زیرا خشونت قانون^۱ همواره تحت عنوان «صلح» اعمال می‌شود. برخلاف نظر فوکو، قانون همان صلح گستری است. به علاوه، و حتی باز هم بیشتر بر خلاف نظر فوکو، این نکته گُل سر سبد تئوری قرار دلیبرالی است.

داستانی که درباب این سنت گفته می‌شود این است که قانون جایگزین جنگ شده؛ قرارداد اجتماعی حق طبیعی اعمال زور را به دولت واگذار کرده، که نتیجه‌اش می‌شود انحصاری کردن روش‌های خشونت و در نتیجه قدرت جنگ. این داستانی است که درباب سنت لیبرال توسط کارشناسان روابط بین‌الملل و مطالعات استراتژیک گفته شده و فوکو هم کمابیش همین را گفته است: «خلاصه این که، گفتار هابز یک «نه قطعی به جنگ است». این دیدگاه در

کارهای مهم‌تر فوکو نیز تثبیت شد، که در آن او رویکردی را پیشنهاد می‌کرد که «مدل خود را نبردی دائمی به‌جای قرارداد [اجتماعی] در نظر می‌گرفت». اما این شدیداً یک خوانش تک بعدی از هابز و تئوری قرارداد است، که در آن قادر به فهم این نیست که تئوریسین‌های قرارداد در قرن هفدهم مفهوم نبرد دائمی را در مدل خودشان از قرارداد حفظ می‌کردند و تلاش‌هایی برای گفتن «نه» به جنگ را رد می‌کردند.

غالباً گفته می‌شود که هابز تصور می‌کرد که خلق یک لویاتانِ بزرگ به گونه‌ای مشکل جنگ را حل می‌کند: «جنگ دائمی جاری در وضع طبیعی» را می‌توان با خلق یک حاکم که ابزار خشونت و در نتیجه قدرت جنگ را به‌انحصار خود در می‌آورد، از بین برد. با این کار، جنگ بین دولت‌ها تبدیل به شکل «مناسب» جنگ می‌شود و جنگ درون دولت‌ها شکل «نامشروع» خشونت. به این صورت، استدلال هابز نوعی از جنگ را مشروع شناخته و نوع دیگر را به‌عنوان جنگ داخلی، به‌مثابه‌ی جنگی غیرقانونی یا تبهکارانه می‌شمارد. اما این همه داستان نیست. زیرا ارتباط بین روابط بیرونی-خارجی جنگ و اهمیت درونی-داخلی صلح نقش مرکزی در اعمال خشونت را دارد، نه تنها به این معنی هابزی که انسان‌هایی که «صلح» را در خانه پاس می‌دارند این کارشان اگر نتوانند در برابر دشمنان خارجی از خود دفاع کنند بیهوده است، بلکه از این‌رو، که کنترل خشونت همواره امری دورنی است: در شکل قانون. «از این‌رو، ما باید بدانیم که شهروندان کُل حق خود را نسبت به جنگ و صلح به یک نفر یا یک شورا واگذار کرده‌اند؛ و این که این حق، که می‌توان آن را شمشیر جنگ نامید، به همان شخص یا شورایی تعلق دارد که مالک شمشیر قانون است». دو شمشیر: شمشیر جنگ و شمشیر باستانی قانون، که در دست یک «قدرت مافوق» قرار دارد. از این‌رو، از یک سو، خشونت‌ی که به‌انحصار دولت درآمده در حالت خارجی^۱ شکل جنگ و در حالت داخلی^۲ شکل قانون به‌خود می‌گیرد. بدین وسیله، مفهوم نظم که در این‌جا شکل گرفته بساط تاریخی خود را به‌عنوان عرضه‌کننده‌ی صلح از خلال جلوگیری از جنگ‌افروزی دولت‌ها پهن کرده است. و از سوی دیگر، و این نکته‌ای است که فوکو متوجهش نشده، مسأله‌ی جنگ داخلی را نمی‌شود به راحتی دور زد، و از این‌رو، برای هابز خصلت دائمی نظم اجتماعی کماکان باقی می‌ماند. چرا؟ زیرا برای هابز کسانی که نسبت به حاکم و قراردادشان رضایت ندارند دست‌آخر به «جنگ‌افروزی» روی می‌آورند. باید در نظر داشت که برخلاف نظر هابز وضعیت طبیعی اغلب به گونه‌ای انتزاعی فهمیده می‌شود، در رساله درباب شهروند او این را به‌طور مشخص به جنگ داخلی مرتبط می‌کند که کشورش در همان دوران درگیرش بود. در حقیقت، حتی پرسش از نیاز به اطاعت از سوی سوژه‌ها بر سازنده‌ی یکی از «پیشگامان حقیقی در جنگ‌افروزی است». در لویاتان این امر روشن‌تر می‌شود: به‌چالش کشیدن حاکمیت^۳ بازگشت به وضعیت جنگ است، که عموماً شورش نامیده می‌شود... زیرا شورش، یک جنگ مجدد است.

بنابراین، علی‌رغم تلاش هابز برای «الصاق» جنگ به دولت، او نمی‌تواند از این ایده که توده‌ی مردم نیز همواره در معرض شورش‌اند، دست بکشد، مردم همواره در معرض انقلاب‌اند و جامعه مدنی همواره در معرض هرج‌ومرج. برای درک این مسأله هابز برای یک‌بار دیگر سروقت مبحث جنگ رفت، و این بار نه برای رابطه‌ی بین

دولت‌ها بلکه برای نظم اجتماعی که توسط قرارداد [اجتماعی] برقرار شده است. زیرا بین همه صحبت‌های پیرامون «صلح و امنیت» در باب نظم حقوقی که در *لویاتان* به آن پرداخته شده، به عبارت هابزی چیزی که باید واقعاً درباره‌اش صحبت کرد صلح‌طلبی یک جنگ داخلی دائمی متفاوت با بقیه است.

همین منطق پیرامون صلح‌گستری در باقی نویسندگان در باب سنت قرارداد اجتماعی نیز وجود دارد که قاعده‌تاً باید به جنگ «نه» می‌گفتند، مانند لاک. موافقت لاک با برده‌داری مشخصاً «هیچ چیزی نیست، مگر *ادمه‌ی وضعیت جنگ*» که بعداً این امر با جامعه مدنی بوسیله‌ی قراردادِ بردگان در وضعیتی داخلی جور می‌شود. اما به‌طور مشخص تئوری لاک در باب مجازات نشأت گرفته از این ایده است که کسانی که مرتکب جنایت علیه ما شوند یا حتی نسبت به ما عداوت بورزند «نسبت به کل بشریت اعلام جنگ کرده‌اند». این استدلال در باب مجازات در فصل دوم از *رساله‌ی دوم* مستقیماً در استدلالی در باب جنگ رد پایش در فصل سوم نیز دیده می‌شود که در آن لاک پیشنهاد می‌کند «زور ناحق، بر علیه هر فرد، به‌وجود آورنده‌ی وضعیت جنگ است». به نظر می‌رسد این امر تلویحاً درگیر با مفهوم وضعیت طبیعی باشد: «زور... در جایی که هیچ مافوقی بر روی زمین برای پناه‌بردن به او وجود ندارد، وضعیت جنگ است». اما در چند خط بعد لاک اضافه می‌کند که زور بدون حق باعث می‌شود که وضعیت جنگ «هم در جایی‌ست که داوری مشترک وجود دارد، هم وجود ندارد». این جنگی‌ست که بدنه‌ی اجتماعی را در جامعه‌ی سیاسی مشخصی، اشباع کرده؛ درواقع، جنگ به‌عنوان ویژگی بر سازنده‌ای در جامعه‌ی سیاسی. شاید کسی به این نکته توجه کند که علی‌رغم این که لاک دوبار بر این نکته تأکید کرده که این قرائت از مجازات برای بسیاری «نظریه‌ای عجیب» به نظر برسد، در واقع خیلی هم با نظریه مجازاتی که ویتوریا پیشنهاد می‌داد تفاوت زیادی ندارد، و به‌علاوه حتی وقتی که لاک در حال پروراندن و فربه‌کردن تئوری مجازاتش بود این را در زمینه استعمار و حق جنگ بر علیه سرخپوستان انجام می‌داد. از این‌رو، معرفی دولت در استدلال لاک، که اغلب از خلال لنز جستجوی لیبرالی صلح فهمیده می‌شود، در واقع با منطق جنگ کاملاً سازگار است، که علیه بردگانِ یاغی، سرخپوستانِ مخالف، کارگران خودسر، و خلاف‌کارانی که افکار ضداجتماعی داشتند، به‌گونه‌ای ثابت اعمال می‌شد: جنگ لیبرال تحت نقاب صلح لیبرال.

به عبارت دیگر، جامعه مدنی [وضعیت اجتماعی] ساخته شده توسط قرارداد [اجتماعی] تحت عنوان صلح و امنیت برای لیبرالیسم به‌مثابه‌ی فضایی برای جنگ باقی می‌ماند. علی‌رغم میلش به محدودکردن جنگ به حیطه بین‌المللی، جامعه مدنی *همواره در حال جنگ است*. از یک‌سو، و در همراهی با افسانه‌ی صلح و بازرگانی به‌مثابه‌ی دوقلوهای به‌هم چسبیده، همواره جنگ دائمی سرمایه در جریان است (که توسط مارکس در مقالاتش در باب جنگ، مثلاً در جلد اول سرمایه به آن اشاره شده است). و از سوی دیگر، در جنگ‌های متعدد و دائمی و شبه‌دائمی‌اش بر علیه دشمنان بی‌شمار «درونی‌اش»: جنگ علیه جرم و جنایت، جنگ علیه مواد مخدر، جنگ علیه فقر، جنگ علیه بی‌کاری، جنگ علیه گدایان، و این رشته سر دراز دارد تا وقتی که جنگی که دیگر به‌صورت یک جنگ سروشکل

یافته تبدیل به جنگی شود که احتمالاً هیچ‌گاه پایانی ندارد: جنگ علیه ترور. همه این‌ها تشکیل‌دهنده مجموعه اصول حاکم بر صلح‌گستری دائمی در نظام‌های بورژوازی است و همه این‌ها به نحوی از انحاء محصولی است از برترین مفهوم در جامعه بورژوازی: امنیت. «برای صلح‌گستری، امنیت نقشی بنیادین دارد»، این نکته را کسی گفته که حساب کار کاملاً دستش است. از این‌رو، نیاز به صلح و امنیت همان نیاز به صلح‌گستری است.

فراتر از صلح

رولان بارت، یک بار در مقاله‌ای درباب «گرامر آفریقایی» به این نکته اشاره کرده بود که چگونه عملکرد گزارش‌های رسمی فرانسوی در باب مسائل آفریقا نه برای ارتباط بلکه برای ترس‌آفرینی و تهدید بود، اغلب با استفاده از تاکتیک استاندارد ایدئولوژی بورژوا: نام‌گذاری اشیاء به نام اضدادش.

جنگ/GUERRE [کلمه اسپانیایی معادل جنگ] - هدف انکار همین امر [جنگ] است. برای این امر، دو راه وجود دارد: یا نامش را تا می‌شود به کار نبرد (روش غالب)؛ یا به نام اضدادش آن را نام‌گذاری کرد (روشی مکارانه‌تر، که تقریباً مبنای تمام ابهام‌زایی‌ها در گفتار بورژوازی است). از این‌رو، جنگ به معنی صلح به کار می‌رفت، و صلح‌گستری در معنی جنگ.

این بصیرت بارت به‌طور مشخص حاصل تتبع در استعمار فرانسوی است، اما نکته‌سنجی او ناظر بر قاعده‌ای کلی است درباب یکی از مهم‌ترین ابهام‌زایی‌هایی که همواره با قدرت بورژوازی از بدو پیدایش همراه بوده. به نظر من، این ابهام‌زایی پیرامون جنگ و صلح ابداً محصول جنگ جهانی علیه ترور نیست، بلکه، ویژگی دیرپای ایدئولوژیک جنگ سراسری سرمایه است.

اما فهم این امر، قدم‌اول در راه تفکر خلاقه نسبت به جنگ است؛ این تفکر باید خارج و بر علیه ابهامی که در لیبرالیسم، و روابط بین‌الملل و مطالعات استراتژیک [در باب نسبت جنگ و صلح] وجود دارد، صورت بگیرد. همچنین تفکری است که باید خارج از چارچوب گفتار صلح و امنیت صورت پذیرد. همان‌گونه که توسط رتورت در یکی از بهترین تحلیل‌ها از جنگ عراق بیان‌شده، حقیقت جنگ دائمی علیه ترور «بیان‌گر فقر مفهوم "صلح" به‌عنوان چارچوب استراتژیک مخالف [جنگ] است». به‌همان نسبت که این امر در باب «جنگ علیه ترور» صدق می‌کند، درباب نبرد اجتماعی دائمی سرمایه نیز صادق است. از این‌رو، تفکر خلاق در باب جنگ لازمه‌اش دست کشیدن از افکار ساده‌لوحانه در باب صلح است.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Mark Neocleous, *War as peace, peace as pacification*; Radical Philosophy (Jan/Feb 2010).

به تعبیر باومن، بُعد روانی مشروعیت قدرت دولت مدرن را باید در عدم اطمینان و آسیب پذیری سوژه های آن جستجو کرد. نویسنده به میانجی فیگور استالین، تاریخ و پیشاتاریخ بنیادهای قدرت (دولتی) را تا سرچشمه های اسطوره ای و مذهبی آن احضار می کند تا نشان دهد دولت چگونه همزمان علاوه بر آنچه به ظاهر انجام وظیفه ی رفع نگرانی شهروندان به نظر می رسد، شبیه عدم اطمینان را جعل کرده و در کالبد اجتماعی تزریق می کند. سرمایه گذاری دولت روی آسیب پذیری و احساس عدم اطمینان شهروندان، بنیاد مشروعیت دولت است، و موضوع این عدم اطمینان، همان قدر می تواند آشفتگی های بازار آزاد باشد که تصمیمات اضطراری حاکم. در پارادایم امنیتی حاکم بر جهان در دهه ی گذشته، احضار ابرهای جنگ در افق ملی حاکمیت، و سرمایه گذاری روی تهدیدات و مخاطرات یک جنگ احتمالی، در صدر برنامه ی کاری دولت ها از ایالات متحده ی آمریکا تا حکومت های خاورمیانه بوده است. م.

یکی از بیماران بخش سرطانی الکساندر سولژنیتسن، مقام عالی محلی حزب است که روزش را با خواندن دقیق سرمقاله ی *پراودا** آغاز می کند، در انتظار عمل جراحی است و شانس زنده ماندنش پنجاه پنجاه است - و در عین حال هر روز و تا انتشار شماره ی بعدی *پراودا* با یک سرمقاله ی جدید که به اطاق عمومی بیماران تحویل داده می شود دلیلی برای نگرانی ندارد. او دقیقاً می داند چه کار انجام دهد، چه بگوید و چگونه بگوید و در مورد چه موضوعاتی ساکت بماند. در امور با اهمیت و درخصوص انتخاب هایی که حقیقتاً تعیین کننده اند و به حساب می آیند، نوعی احساس آسودگی ناشی از قطعیت دارد. او قادر نیست اشتباه کند.

ممکن است لحن سرمقاله های *پراودا* روز به روز تغییر کند؛ حتی نام ها و وظایفی که تا دیروز بر لبها جاری بودند ممکن است در طول شب غیرقابل بیان شوند. کردارهای معتبر و مؤثق روز قبل ممکن است امروز اشتباه و نفرت انگیز شوند، و اعمال غیرقابل تصور دیروز، امروز اجباری گردند. وقتی تفاوت روشنی میان درست و غلط وجود ندارد و مرز میان اجباری و ممنوع مبهم شده است، لحظه ی انتخابی در کار نیست. و اگر می خواهید به هیچ وجه اشتباهی از شما سرزنند فقط باید گوش دهید و به دنباله روی شنیده ها اکتفا کنید. زیرا همان طور که لودویک ویتگنشتاین توضیح داده «فهمیدن» یعنی بدانی چه طور ادامه دهی - شما در برابر کثرفهمی تحت الحمایه و در امان هستید و امنیت تان در حزب است و استالین، رهبر آن (بی شک به نام اوست که سرمقاله های *پراودا* سخن می گویند) هر روز به شما می گویند چه کنید. استالین در ازاء انجام تکلیف آزار دهنده ی فهمیدن به جای شما، بار مسؤولیت را از

* کلمه ی روسی به معنی حقیقت. بزرگ ترین روزنامه ی رسمی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و صدای رسمی حزب کمونیست از ۱۹۲۲ تا ۱۹۹۱ م.

دوش تان برمی دارد. او به راستی «دانای کل» است، نه فقط همه‌ی دانستنی‌ها را می‌داند، بلکه هرچیزی را هم که نیاز دارید و باید بدانید به شما می‌گوید. او واجد قدرت خط‌کشی میان حقیقت و خطا است.

در سوگند فیلمی از چپورلی، شخصیت اصلی - «مادری» روس که مظهر همه‌ی مبارزات دشوار و شجاعانه و کار طاقت-فرسا و نمونه‌ای سرشت‌نما از ملت روسیه‌ی همیشه عاشق استالین است - روزی با استالین دیدار می‌کند و از او می‌خواهد که به جنگ پایان دهد. او می‌گوید مردم روسیه رنج بسیاری برده‌اند و اکنون از این ایثار وحشتناک خسته‌اند، چه بسیار زنان که شوهران‌شان را ازدست داده‌اند و چه بسیار کودکان که پدران‌شان را - باید بر این همه رنج پایانی باشد - ... استالین پاسخ می‌دهد، آری، مادر، زمان پایان جنگ فرا رسیده است... و او به جنگ پایان می‌دهد.

استالین نه فقط دانای کل، بلکه «قادر مطلق» است. کافی‌ست بخواهد به جنگ پایان دهد، آن وقت جنگ پایان می‌پذیرد. اگر آنچه را آرزو یا حتی از او طلب می‌کنید انجام نمی‌دهد، نه به‌خاطر فقدان قدرت یا مهارت اثرگذاری و به فعل درآوردن امور، بلکه از آن‌روست که روی هم‌رفته باید دلایل مهمی برای تعویق یا خودداری از آن عمل وجود داشته باشد. (به یاد آورید! اوست که میان درست و غلط مرز می‌کشد) می‌توانید مطمئن باشید هر آنچه خیر و خوبی است به‌وقوع خواهد پیوست. شاید شما در کشف، فهرست‌بندی و محاسبه‌ی همه‌ی محاسن و مضار امر ناتوان باشید، اما استالین شما را از نتایج منطقی وحشتناک جهل‌تان محافظت می‌کند. و بنابراین اهمیتی ندارد که در پایان، معنا و منطق آنچه پیش می‌آید از شما بگریزد. آنچه برای شما حجمی از رخدادهای ناهماهنگ و پیشامدهای تصادفی و اتفاقی به نظر می‌آید، منطق، طراحی، نقشه و انسجام دارد. و این واقعیت که شما نمی‌توانید به چشم این انسجام را ببینید، دلیلی مضاعف است (شاید تنها دلیلی که نیاز دارید) بر این‌که چه قدر فراست استالین برای امنیت‌تان تعیین‌کننده است و تا چه اندازه به‌خاطر فرزاندگی و اشتیاقش به تقسیم ثمرات این فراست به او مدیون هستید.

در فاصله‌ی این دو داستان، برای کشف راز قدرت استالین بر ذهن و قلب سوژه‌های (انسانی) اش راه درازی وجود دارد. راهی دراز اما نه چندان طولانی....

سؤال بزرگی که نه‌تنها پاسخ داده نشده بلکه حتی پرسیده نشده، این است که چرا نیاز سوژه‌ها به اطمینان این قدر طاقت‌فرساست که آن‌ها را وا می‌دارد اذهانشان را به‌خاطر آن قربانی کنند و قلب‌هایشان را برای مقبول افتادن ایثارشان از سپاس‌گذاری پُر کنند؟ طبعاً برای این‌که اطمینان و قطعیت به عالی‌ترین نیاز، میل و رویای آدم بدل شود، نخست چنین اطمینانی باید «از دست رفته» باشد: مفقود یا ربوده‌شده.

میخائیل باختین، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن گذشته، برای حل معمای قدرت زمینی - انسانی، با تعریف «هراس کیهانی» آغاز می‌کند - احساسات انسان، انسان‌زیادی انسان، توسط شکوه غیرزمینی و غیرانسانی جهان برانگیخته می‌شود؛ به‌واسطه‌ی نوعی ترس از چیزی که بر قدرت بشری مقدم است و به‌عنوان بنیاد، ماده‌المواد و الهام [۱] به‌کار گرفته می‌شود. هراس کیهانی در کلام باختین، وحشتی است در برابر:

.... عظمت بی حد و قدرت بی کران؛ در برابر عرش پرستاره، حجم مادی کوه‌ها، دریا و هراس از انقلاب کیهان و فجایع بنیادی ... هراس کیهانی اساساً و لزوماً رمزآلود نیست (بلکه هراس در برابر عظمت و قدرتی مادی و وصف‌ناشدنی است)

شالوده‌ی هراس کیهانی، مواجهه‌ی ناموجودیت موجود وحشت‌زده، رنگ‌پریده و فانی با عظمت ازلی جهان است؛ ضعف مطلق، عجز در مقاومت و «آسیب‌پذیری» برآمده از کالبدی نیم‌بند و نحیف که جلوه‌ی «عرش پرستاره» و «حجم مادی کوه‌ها» از آن پرده برمی‌دارد، و همچنین درک این‌که انسان قدرت به‌چنگ‌آوردن، دریافت و جذب ذهنی آن نیروی هیبت‌آوری را ندارد که خود را در بزرگی و عظمت مطلق کهکشان آشکار می‌کند. چنین جهانی به هیچ فهمی تن نمی‌دهد. نیاتش نامعلوم و گام بعدی‌اش غیرقابل پیش‌بینی‌ست و اگر منطق یا طرح ازپیش‌موجودی در کردار آن وجود داشته باشد، بی‌شک از آستانه‌ی توانایی فهم انسان فراتر است. و چنین، هراس کیهانی یعنی وحشت از ناشناخته: دهشت از «عدم قطعیت».

آسیب‌پذیری و عدم قطعیت دو حالت وضعیت انسان هستند که به واسطه‌ی آن دو قالب «ترس از صاحب مقام» ریخته می‌شود: ترس از قدرت انسان، از قدرت مصنوع و محفوظ توسط انسان. این «ترس از صاحب مقام» متعاقب الگوی غیربشری قدرت که در هراس کیهانی بازتاب می‌یافت (یا حتی، از آن ناشی می‌شد) برساخته شده است.

به نظر باختین تمام نظام‌های مذهبی از هراس کیهانی بهره می‌برند و تصویر خدا به‌عنوان فرمانروای بزرگ جهان و ساکنانش، به واسطه‌ی احساس آشنای ترس از آسیب‌پذیری و لرز در برابر عدم قطعیت غیرقابل درک و جبران شکل گرفته است. هرچند باید اشاره کرد، با قالب‌ریزی دوباره‌ی این تصویر در آموزه‌های مذهبی، هراس کیهانی بکر و بدوی اولیه دست‌خوش یک دگردیسی سرنوشت‌ساز می‌شود.

در حالت بکر آن، هراس به‌صورت خودانگیخته زاییده‌ی یک نیروی «بی‌نام» و «بی‌جان» است که بی‌آن‌که سختی بگوید به وحشت می‌اندازد. او تقاضایی ندارد، دستورالعملی صادر نمی‌کند، نمی‌تواند دلواپس چیزهایی باشد که انسان‌های آسیب‌پذیر و هراسان مایلند انجام دهند یا از انجامش خودداری می‌کنند. راهی برای گفتگو با عرش پرستاره، کوه‌ها یا دریا وجود ندارد. آن‌ها نخواهند شنید و گوش نخواهند داد، حتی اگر بشنوند، فراموش کنید که پاسخی دریافت کنید. راهی برای طلب بخشش و رحمت از آن‌ها وجود ندارد. آن‌ها توجهی نخواهند کرد. گذشته از این، علی‌رغم نیروی شگرف‌شان، حتی اگر توجه می‌کردند، نمی‌توانستند تمنای توبه‌کاران را اجابت نمایند. مسأله فقدان چشم، گوش، ذهن و قلب نیست بل فقدان توانایی انتخاب و قوه‌ی تشخیص و بنابراین فقدان توانایی عمل بر مبنای اراده است، ناتوانی در سرعت بخشیدن یا کندکردن، متوقف‌نمودن یا نگه‌داشتن آنچه به هر صورت روی می‌دهد. اقدامات آن‌ها نه فقط برای انسان ناتوان بلکه برای خودشان نیز مرموز است. مثل خدای کتاب مقدس در ابتدای مکالمه‌اش با موسی، آن‌ها، «آن‌ها هستند» — ایست کامل!

«منم آنچه منم»، اولین کلماتی بودند که توسط منشأ مافوق بشری هراس کیهانی در آن برخورد فراموش نشدنی بر قلعه‌ی کوه «طور» به زبان آورده شدند. به محض جاری شدن این کلمات، بدین خاطر که کلماتی برای گفته شدن در کار بود، آن منشأ فوق بشری، اگرچه از حوزه‌ی کنترل و درک انسان بیرون ماند، از بی نام بودن دست شست. هیچ چیز در مورد آسیب پذیری و عدم قطعیت انسان بیمناک تغییر نکرد - اما چیزی فوق العاده مهم در رابطه با سرچشمه‌ی هراس کیهانی روی داد. او از این پس بر کردارش نظارت یافت و کنترل آن را به دست گرفت. اکنون می توانست مهربان یا قهار باشد، پاداش دهد یا مجازات کند. اکنون می توانست چیزی را طلب کند و بسته به این که درخواست- هایش اطاعت شده اند یا نه، رفتارش را تغییر دهد. نه تنها می توانست سخن بگوید، بلکه مخاطب سخن نیز می توانست قرار بگیرد، طرفی خوش مشرب یا خشمگین .

و چنین نه فقط، به طرز عجیبی، آن دگردیسی شگرف کون و مکان به خدا، همزاد با دگردیسی و بازسازی موجودات وحشت زده به بردگان فرامین یزدان بود، بلکه با تنفیذ غیرمستقیم قدرت به انسان نیز همراه شد. از این پس انسان ها باید رام و مطیع و فرمان بردار بودند - اما در عین حال انسان ها از موهبت برخوردار شدند که می- توانستند کارهایی انجام دهند تا مطمئن شوند آن بلایای مهیبی که به هراس شان واداشته، حداقل به شکل اساسی، آن ها را دچار نخواهد کرد... اکنون می توانستند در عوض روزهای سرشار از تسلیم، از نعمت شب هایی بدون کابوس بهره مند شوند

«تندر و آذرخش بود، و ابری تیره بر فراز کوه... و سرتاسر کوه بسی به لرزه درآمد» «پس تمامی مردمانی که در خیمه ها بودند به رعشه افتادند.» لیک میان آن همه غوغا و هیاهوی دهشتناک و سرگیجه آور صدای خدا شنیده می شد: «اینک همانا اگر ندای مرا اجابت کنید و پیمان مرا نگاه دارید، از میان همه مردمان، شما قوم برگزیده‌ی من خواهید بود.» «و مردم همه یک صدا جواب دادند و گفته شد آنچه پروردگار از ما خواسته انجام می دهیم » (سفر خروج، ۱۹: ۸) آشکارا خوشنود از سوگند راسخ فرمانبرداری شان، خداوند به ایشان وعده داد تا به «سرزمینی که شیر و عسل در آن جاری است» (سفر خروج تورات، ۳۳: ۳) رهسپارشان سازد.

می توان گفت اگر این مطلب، همان طور که باختین اشاره می کند، بدان معنی ست که داستان هراس کیهانی به ترس از صاحب مقام بازچرخ خورده است، این ماجرا هنوز پایان یافته و راضی کننده نیست. داستان بدین قرار است که از این پس، آن قوم، نفس خویش را مطابق شریعت مهار کرده است (به طور واضح و با جزئیات دقیق توضیح داده شده است که آن ها با امضا کردن چک سفید میثاق تسلیم به آمال خدا، توان دست یابی به آمال خویش را پیدا کردند) اما علاوه بر آن، از این پس خدا نیز- که حالا منشأ ترس از صاحب مقام است- به واسطه‌ی فرمان برداری مردمانش مقید و محدود می شود. خداوند واجد اراده و بصیرت شده تنها بدین خاطر که آن را دوباره به ایشان واگذار کند. مردم، همان طور که مصلحت موجودات رام است، اکنون می توانند خدا را وادارند تا بخشنده باشد. و بدین وسیله حق انحصاری داروی ضد آسیب پذیری را به دست آورند و از شر شیخ عدم قطعیت خلاص شوند. مشروط بر رعایت قانون، می توانند از شکنجه و آسیب عدم قطعیت در امان باشند. اما بدون آسیب پذیری و عدم قطعیت، هراسی در کار

نخواهد بود و بدون هراس، قدرتی. و چنین علی‌الحساب، افسانه‌ی خروج تورات در مورد خاستگاه‌های قدرت صاحب مقام که بتواند با نیروی وحشتناک الگوی کیهانی برابری کند، احتیاج به یک متمم دارد. و آن این است - کتاب ایوب. کتابی که پیمان کوه طور را با یک قرارداد یک طرفه جاگزین کرده، و تعهدی مورد قبول طرفین را با فسخ یک جانبه‌ی آن عوض می‌کند.

برای ساکنان دولت مدرن یا *Rechtstaat* افسانه‌ی ایوب هر چیزی است جز چیزی قابل فهم. افسانه‌ای مخالف با آموزه‌های اعتقادی‌ای که هارمونی و منطق محور آن‌هاست. برای فیلسوفان، افسانه‌ی ایوب سردردی مدام و علاج‌ناپذیر بوده، و بارها امیدهای آن‌ها را برای کشف و برقراری منطق و هارمونی در آشوب جاری رخدادها که «تاریخ» نامیده می‌شد برباد داده است. چه نسل‌هایی از متألهین که در سعی بیهوده برای شکستن فندق راز آن دندان‌هایشان را از دست دادند. و البته ماجرا همین‌گونه بوده است برای الباقی مردان و زنان مدرنی که یاد گرفته‌اند دنبال قاعده و هنجار بگردند (و از جمله همه‌ی کسانی که پیام کتاب خروج از تورات را از بر کرده‌اند). اما پیام کتاب ایوب این است: قانون و هنجاری وجود ندارد. به بیان دقیق‌تر، قاعده یا هنجاری در کار نیست که قدرت فرماندهی و حکمرانی را محدود کند. کتاب ایوب، نظر صریح و بی‌پرده‌ی کارل اشمیت را پیش‌تر پیش‌بینی می‌کند که «حاکم کسی است که قدرت معافیت دارد»

کارل اشمیت، هشیارترین و غیرمتوهم‌ترین کالبدشناس دولت مدرن، به‌طور قاطع اظهار می‌دارد، «کسی که یک ارزش را تعیین می‌کند، همیشه به‌طور ارتجالی ناارزشی را نیز مقرر می‌دارد. معنای این تعیین ناارزش، نابودی آن ناارزش است. [۲] با تعیین ارزش محدودیت‌های امر هنجاری، عادی و به‌قاعده ترسیم می‌شود و ناارزش استثنائی است که این مرز را نشان می‌دهد.

استثناء چیزی است که نمی‌توان آن را ذیل خود جای داد. استثناء رمزگذاری عمومی را به هم‌آوردی می‌طلبد، اما به‌طور همزمان عنصری صریحاً صوری و قانونی را آشکار می‌کند: تصمیم را در خلوص تام آن... قاعده‌ای وجود ندارد که بر آشوب منطبق شود. نظم باید ایجاد شود تا نظم حقوقی معقول و معنادار به نظر برسد. باید وضعیتی به قاعده خلق شود و حاکم، اوست که به‌طور قاطع تصمیم می‌گیرد که آیا این وضعیت واقعاً به کار می‌آید یا نه. استثناء تنها قاعده را مسجل نمی‌سازد بلکه قاعده نیز استثناء را به حال خود می‌گذارد. [۳]

جورجیو آگامبن، فیلسوف تیزهوش ایتالیایی، توضیح می‌دهد،

*قاعده با دربرنگرفتن و با صرف نظر از استثناء، آن را تحت شمولیت خود می‌گیرد. از این‌رو وضعیت استثنائی آشوبی مقدم بر نظم نیست، بلکه بیشتر وضعیتی برآمده از تعلیق نظم است... به این معنا، استثناء حقیقتاً، مطابق با ریشه‌ی لغوی‌اش از بیرون گرفته شده (*ex-capere*) است و نه به‌سادگی بیرون رانده. [۴]*

به عبارت دیگر، تضادی میان برقراری یک قاعده و ایجاد استثناء وجود ندارد. بدون قدرتِ معاف‌شدن از قانون، قدرتی برای برقراری قوانین وجود نخواهد داشت.

تمام این‌ها مسلماً گیج‌کننده است و منطق عقل‌سلیم را به چالش می‌کشد. بدون کتاب ایوب، کتاب خروج تورات در ایجاد بنیادهای لازم برای قدرت مطلق خداوند و فرمان‌بری قوم اسرائیل ناتوان است.

کتاب ایوب اعلام می‌کند که خداوند چیزی مدیون پرستندگان‌اش نیست - مطمئناً هیچ‌چیز به‌خاطر اعمال‌ش. قدرت مطلق خداوند، نیروی هواوهوس، نیروی اعجاز و نیروی چشم‌پوشی از منطق ضرورت فرمان‌برداری ناگزیر موجودات صغیر را هم شامل می‌شود. خدا می‌تواند چون اراده کند ضربه بزند و اگر او از ضربه زدن خودداری می‌کند، فقط به خطر اراده (نیک، مهربان، بخشنده و محبت‌آمیز)‌اش است. این تصویری کفرآمیز است که انسان می‌تواند اعمال خدا را با تمهیداتی چون پیروی صبورانه و مؤمنانه از دستورات او و اطاعت محض از قانون الهی کنترل کند. خدا، برخلاف عالم کرختی که جای آن را گرفته، سخن می‌گوید و فرمان می‌راند. به‌علاوه او می‌فهمد که آیا فرمان‌ها اطاعت شده‌اند (یا نه) و غوغاگران را مجازات می‌کند. او نسبت به آنچه انسان ضعیف می‌اندیشد و انجام می‌دهد بی-تفاوت نیست، اما برخلاف عالم کرختی که جای آن گرفته، او با آنچه انسان‌ها می‌اندیشند و انجام می‌دهند محدود نمی‌شود. او می‌تواند استثناءهایی ایجاد کند - و منطق‌های انسجام و شمول‌عام از این حق انحصاری الهی مستثنی و معاف نیستند - نیروی معافیت به‌طور همزمان قدرت مطلق خدا و ترس مدام و علاج‌ناپذیر انسان را بنیاد می‌نهد. انسان‌ها در نتیجه‌ی نیروی معافیت، درست مثل دوران پیشاقانون، آسیب‌پذیر و نامطمئن باقی می‌مانند.

اگر قدرتِ انسان بدین موضوع مربوط می‌شود (که می‌شود) و اگر بدین واسطه است که قدرتِ رگه‌های انضباطی‌ای را که بر آن تکیه می‌کند استخراج می‌نماید (که این چنین است)، از این‌رو، کلید تأثیر قدرت تولید ترس از صاحب مقام است. ممکن است هراس کیهانی به‌میانجی‌های بشری نیازی نداشته باشد، اما ترس از صاحب مقام مثل تمامی دیگر امور مصنوعی بدون این واسطه‌ها نمی‌تواند عمل کند. ترس از صاحب مقام نمی‌تواند طرح‌ریزی نشده باشد. قدرت‌های زمینی برای رهایی انسان‌های مبتلا به ترس نیست که روی صحنه می‌آیند - اگرچه هرچیز ممکن و ناممکنی را می‌آزمایند تا سوژه‌های‌شان را متقاعد کنند که به‌راستی قضیه همین است.

قدرت‌های زمینی مثل کالاهای جدید فروشگاه‌های مصرفی باید تقاضاهای خودشان را خود بیافرینند؛ آن‌ها، برای دوام، باید ابژه‌هایشان را آسیب‌پذیر و نامطمئن کنند و نگه‌دارند.

استالین، استادِ بزرگِ تولیدِ انبوهِ آسیب‌پذیری و ناامنی و در نتیجه ترس از صاحب منصب و مقام بود. درست به‌همین دلیل وحشتناک‌ترین ویژگی رعب و وحشت از استالین، یعنی تصادفی بودنش، اصلی‌ترین ویژگی آن بود.

مدت‌ها قبل از آن‌که استالین گوش به شکوایه‌ی مادر بسپارد و جنگ را خاتمه بخشد، به کرات قدرت‌ش را در تصفیه‌ی ناگهانی حزب و شکار بدون توضیح سحرگان و خاتمه یا تعلیق ناگهانی‌تر فعالیت آنان ثابت کرده بود. اطلاعی در دست نبود که کدام فعالیت بعدی سحر و جادوگری اعلام می‌شود، و چون تاس‌ها به تصادف ریخته می‌شد

و از آن‌جاکه ارائه‌ی دلیل اصلی ارتباط شما با گونه‌ی فعلی جادوگری تحت تعقیب گرفته، زیاده‌کاری و چیزی تجملاتی بود، نمی‌شد فهمید که آیا پیوند قابل درکی میان کردارهای انسان و نتایج منطقی آن‌ها وجود دارد یا نه (در جک مشهوری در شوروری ماجرا این‌طور بیان شده است: خرگوشی می‌شنود که شترها دستگیر شده‌اند، به سرعت فرار می‌کند تا جایی مخفی شود. خب، آن‌ها اول دستگیر می‌کنند و بعد می‌کوشند ثابت کنند شتر نیستی) به‌راستی، در هیچ جای دیگر و در هیچ زمان دیگری، تصویر کالوینیستی از موجود برتر، تا به این اندازه و تا به این حد باورکردنی و متقاعدکننده نشان داده نشده است. موجود برتری که برکت و محکومیت را بدون توجه به کردار قربانیانش و تنها با انتخاب‌های مرموزش تقسیم کرده، در حالی که نه التماس می‌پذیرد و نه شکوایه‌ای را خلاف رأیش تحمل می‌کند.

آن‌جا که همه، همیشه آسیب‌پذیر و نامطمئن‌اند، آنچه طلوع صبح فردا به ارمغان می‌آورد، نه بلایی ناگهانی، بلکه بقا و امنیت است که به‌صورت استثناء ظاهر می‌شود، درحقیقت در هیأت معجزه‌ای که ادراک انسان معمولی را به‌هم-آوردی طلبیده و به کارگیری حکمت، قدرت عمل و بصیرتی مافوق بشری را می‌طلبد. استالین در مقیاسی غیرقابل مقایسه با موارد دیگر، قدرت حاکمیت معافیت در طرز برخورد هایش به کار بست، درخصوص طرز برخوردی که مطابق قانون حق سوژه‌های حقوقی، شهروندان، و یا حق انسان‌ها به‌خاطر انسان بودن‌شان بود. اما او به‌همان اندازه، ترتیب وارونه کردن ظواهر امر را داد: اجتناب از توزیع تصادفی تاس‌ها بود که به‌عنوان استثناء، یک هبه‌ی استثنائی و نمایشی از مرحمت تلقی می‌شد. در ازای التفاتی که آدم دریافت می‌کرد، باید سپاس‌گذار می‌بود که بود.

عدم اطمینان و آسیب‌پذیری انسان، بنیاد تمام قدرت‌های سیاسی است. در گونه‌ی استالینیستی قدرت توتالیتار، در غیاب بازاری که شرایط انسانی تصادفی را به‌وجود آورد، این آسیب‌پذیری و عدم اطمینان توسط قدرت سیاسی تولید و بازتولید می‌شود. اکنون نیز درست در زمانی که آخرین پس‌مانده‌های «سیاست اقتصادی جدید» روی هم انباشت می‌شوند، چیزی مشابه آن دهشت و وحشت تصادفی در مقیاسی گسترده رها شده است. این باید بیش از یک تصادف صرف باشد.

در یک جامعه‌ی نسبتاً مدرن، آسیب‌پذیری و ناامنی وجودی و نیاز به پیگیری اهداف زندگی در شرایط عدم اطمینان حاد و جبران‌ناپذیر، با قرارداد زندگی در مسیر نیروهای بازار بیمه می‌شود. جز به منظور ایجاد و حمایت از شرایط قانونی آزادی‌های بازار، دلیلی برای دخالت قدرت سیاسی نیست. در طلب انضباط و رعایت قانون از سوژه‌هایش، مشروعیت قدرت احتمالاً منوط به وعده‌ی کاهش میزان عدم اطمینان و آسیب‌پذیری شهروندان باقی می‌ماند: وعده‌ی کاهش آسیب‌ها و خسارات ناشی از بازی آزاد نیروهای بازار و حفاظت از آسیب‌پذیری در برابر ضربه‌های بی‌نهایت دردناک آن‌ها و بیمه‌ی انسان برای کاهش عدم اطمینان در برابر مخاطراتی که رقابت آزاد به ناگزیر مستلزم آن است. چنین مشروعیتی بیان غایی خود را در تعریفی پیدا می‌کند که صورت مدرن حکومت از خود به دست می‌دهد، یعنی «دولت رفاه».

این فرمول از قدرت سیاسی اما اکنون منسوخ شده است. در مسیر پیشرفت، تاریخ مصرف نهادهای دولت رفاه گذشته است و نظر به برداشته شدن محدودیت‌هایی که سابقاً بر فعالیت‌های اقتصادی و بازی آزاد رقابت بازاری و نتایج اقتصادی‌اش تحمیل می‌شد، دولت رفاه نیز از رده خارج شده است.

کارکردهای حمایتی دولت محدود به اقلیتی بیکار و ناتوان شده، اگرچه این گرایش وجود دارد که حتی همان اقلیت هم از گروه تحت‌مراقب اجتماعی خارج شده و در گروه تحت مراقب قانون و نظم قرار بگیرد. در مورد آن‌هایی که توان مشارکت در بازی بازار را ندارند به‌طور فزاینده‌ای این گرایش در کار است که موردشان در مقوله‌های جنایی (و به‌عنوان جنایت) بررسی شود. و چنین، دولت از رسیدگی به آسیب‌پذیری و عدم قطعیت ناشی از منطق (یا غیرمنطقی‌بودن) بازار آزاد دست می‌کشد و در نتیجه این مسأله به‌عنوان موضوعی شخصی بازتعریف می‌شود، به‌عنوان مسأله‌ای که افراد باید شخصاً با منابعی که در اختیار دارند با آن سروکله بزنند. به تعبیر اولریش بک، حالا از اشخاص انتظار می‌رود که برای تناقضات نظام راه‌حل‌های زندگی نامه‌ای بیابند. [۵]

این روند تازه یک اثر جانبی داشته: بنیادهایی تضعیف شده‌اند که به‌واسطه‌ی آن‌ها قدرت دولتی مدعی ایفاء نقشی تعیین‌کننده در نزاع با آسیب‌پذیری و عدم اطمینان بود. رشد گسترده و قابل ملاحظه‌ی بی‌تفاوتی، فقدان تعهدات و علایق سیاسی (به تعبیر مشهور پیترو دراکر «رستگاری توسط جامعه، دیگر نه!») و عزلت‌گزینی توده‌ای جمعیت از مشارکت در امور سیاسی نهادینه، همه بر فروریزی بنیان‌های قدرت دولتی گواهی می‌دهند.

با منتفی شدن دخالت‌های برنامه‌ریزی‌شده‌ی پیشین در ناامنی‌های ناشی از بازار و با بیان این‌که تشدید و دائمی‌سازی آن ناامنی، مأموریت تمام قدرت‌های سیاسی‌ای است که مراقب رفاه سوژه‌های‌شان هستند، دولت معاصر، برای حفظ مشروعیتش، باید عدم اطمینان و آسیب‌پذیری را در اشکال غیراقتصادی دیگری جستجو کند. به‌نظر می‌رسد حکومت ایالات متحده‌ی آمریکا چنین جایگزینی را به مهیج‌ترین شکل ممکن در مسأله‌ی امنیت شخصی پیدا کرده است: تهدیدها و هراس‌های مربوط به جان و دارایی‌های انسان و وضعیت ناشی از فعالیت‌های جنائی، رفتار ضداجتماعی «طبقه‌ی محروم» و اخیراً تروریسم جهانی. بر خلاف عدم امنیت ناشی از بازار که در آن همه‌چیز بیش از اندازه شفاف و واضح بود، این نوع ناامنی جایگزین که انتظار می‌رود موقعیت انحصاری از دست رفته‌ی دولت به‌عنوان عامل رستگاری را باز گرداند، باید به‌طور مصنوعی آب و تاب داده شود، یا دست‌کم، تا آن حد دراماتیزه شود که بتواند ترس کافی از صاحب مقام را برانگیزد و در عین حال بر ناامنی اقتصادی سایه افکند، ناامنی‌ای که دولت در قبال آن نه کاری می‌تواند انجام دهد و نه تمایل به انجام کاری دارد. میزان خطرات متوجه امنیت شخصی برخلاف مخاطراتی که بازار برای معیشت و رفاه می‌آفریند باید در تیره‌ترین وجه آن ارائه شود. در چنین مواردی (مانند مورد رژیم سیاسی استالینیستی) جلوگیری از تحقق تهدیدات می‌تواند همچون رخدادی فوق‌العاده و به‌عنوان نتیجه‌ی مراقبت و مواظبت و حسن نیت ارگان‌های دولتی مورد ستایش قرار گیرد. این وظیفه‌ای است که اف بی آی و سازمان سیا در ماه‌های اخیر مرتباً مشغول آن هستند: هشدار به شهروندان آمریکایی در مورد سوءقصد‌های قریب‌الوقوعی که امنیت‌شان را تهدید می‌کند، قراردادن آن‌ها در وضعیت آژیر قرمز و ایجاد تنش – چراکه وقتی تهدیدات به‌وقوع

نمی‌پیوندند، علاوه بر رفع تنش، تمام امتیازات این رفع خطر بنابه توافق همگانی به حساب ارگان‌های قانون و نظم ریخته می‌شود، ارگان‌هایی که دستگاه مدیرتی دولت به‌طور فزاینده‌ای به آن‌ها تقلیل یافته است. برخلاف این امیدواری که اکنون راه حل استالین یعنی قرارداد ترس از صاحب مقام به‌عنوان بنیاد قدرت دولتی، چیزی مربوط به گذشته است، به‌عنوان نتیجه‌ی بحث نمی‌توانیم چنین چیزی بگوییم. پنجاه سال پس از مرگ استالین، جستجوی ناامیدانه برای راه حل‌های تازه و اصلاح‌شده در کاربست و احضار عدم‌اطمینان و ترس هنوز در دستور کار قدرت‌های معاصر است.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Zygmunt Bauman, "Stalin", *Cultural Studies* <=> *Critical Methodologies* February 2004 vol. 4 no. 1 3-11

پانویس‌ها:

[۱] See Bakhtin (1965/1968); also Hirschkop's (1997) apt summary.

[۲] Schmitt (1963, p. 80); see the discussion in Agamben (1998, p. 137)

[۳] Schmitt (1922, pp.19-21); see discussion in Agamben

(1998, pp. 15ff).

[۴] Agamben (1998, p. 18)

[۵] See Beck (1986/1992, p. 137)

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* [Sovereign power and barelife] (D.Heller-Roazen, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press. (Original work published 1995)

Bakhtin, M. (1968). *Rabelais and his world* (H. Iswolsky, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1965)

Beck, U. (1992). *RisikoGesellschaft: Auf dem Weg in einere andere Moderne* (M. Ritter, Trans.). Newbury Park, CA: Sage. (Original work published 1986)

Hirschkop, K. (1997). Fear and democracy: An essay on Bakhtin's theory of carnival. *Associations*, 1, 209-234.

Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie: Vier Kapitel sur Lehre von der Souveranitat*. Munich, Germany: Duncker & Humboldt.

Schmitt, C. (1963). *Theorie des Partisanen, Zwischenbemerking zum Begriff des Politischen*. Munich, Germany: Duncker & Humboldt.

حدوداً یک ماه پس از واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر، فرانکو براردی، مارکسیست ایتالیایی، یادداشتی می‌نویسد که متن زیر نسخه‌ی ویرایش‌شده‌ی آن متن اولیه است. از ۱۱ سپتامبر تا امروز جهان دست‌خوش اتفاقات زیادی بوده است: جنگ افغانستان و عراق، بحران اقتصادی، جنبش اشغال و بهار عربی مجموعه رویدادهایی‌اند که کلیت‌شان احتمالاً پیچشی در رویکرد براردی ایجاد خواهند کرد. دست‌کم، امروز حرف‌های بیشتری برای گفتن و امید بیشتری برای ادامه‌دادن وجود دارد. فارغ از حال‌وهوای شبه‌علمی-تخیلی یادداشت، متن براردی به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه اضطراب، به‌عنوان پارادایم روانی حاکم، و آشفتگی منتج از آن، همه‌چیز را بلعیده و از نو شکل داده است. براردی این هشدار قدیمی را با داده‌های جدید تکرار می‌کند که، از منظر سرمایه‌داری، نظر به بحران‌های سرمایه‌ی مجازی، یگانه راه‌حل مواجهه با اضطراب درمقام نوعی مازاد فضایی نسبت به زمان، سرمایه‌گذاری و تخفیف آن در جنگ است. م.

جهانی‌سازی در پرتو تاریک جنگی جهانی بار دیگر چارچوب‌بندی شده و این یعنی مفهوم‌پردازی دوباره‌ی تغییری که در فرم اجتماعی، اقتصادی، و انسان‌شناختی جهانی‌سازی رخ داده، ضروری است. در طول دو قرن گذشته، کنترل جهانی، تکنو-توپای (techno-utopia) یا آرمان‌شهر فن‌آورانه‌ی) جامعه‌ی سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن بوده است. اینک زمان کنترل جهانی به سر آمده، و ما امروز کاملاً بیرون از این چارچوب قرار گرفته‌ایم. چارچوب حکمرانی جدید، اضطراب جهانی است. برای آن که بدانیم اضطراب به چه معناست باید از «اقتصاد توجه» و از «کار دیجیتال» حرف بزنیم. سرچشمه‌ی اضطراب معاصر همین‌جاست، یعنی در سازماندهی زمان در سپهر دیجیتال، و در نسبت میان فضای سایبر و زمان سایبر.

اضطراب چیست؟ می‌گویند روانشناسان به‌تازگی اختلال نوع جدیدی را کشف کرده و آن را «سندروم اضطراب» نامیده‌اند. به‌نظر می‌رسد این شکل همه‌گیر از اضطراب، از «سندروم اضطراب»، چیز کاملاً جدیدی در درک روان‌شناختی انسان از خویش است. اما اضطراب به چه معناست؟

همان‌طور که روانکاو سوئیسی-آمریکایی جیمز هیلمن در کتابش *Pan* یاد آور می‌شود، «اضطراب» (panic) در گذشته کلمه‌ای خوب و مطلوب بوده است. Pan حاکی از الوهیت طبیعت و تمامیت بوده، و در اساطیر یونانی، نمادی برای رابطه میان انسان و طبیعت است.

طبیعت جریان درهم‌شکننده‌ی واقعیت، اشیاء و اطلاعاتی‌ست که ما را احاطه کرده. فرهنگ مدرن بر پایه‌ی ایده‌ی تسلط انسانی و رام‌کردن طبیعت بنا شده است. و از این‌رو، احساس اولیه‌ی اضطراب، که چیزی خوشایند برای جهان باستان بود، به‌طور فزاینده‌ای به چیزی ترسناک و ویرانگر تبدیل شده است. امروز، اضطراب فرمی از آسیب‌شناسی روانی است. اضطراب وقتی روی می‌دهد که یک موجود زنده‌ی آگاه (فردی یا اجتماعی) مقهور سرعت فرایندهایی

شود که درگیر آن‌هاست، یعنی وقتی او فرصت تحلیل داده‌های ورودی اطلاعاتی را نداشته باشد. در چنین مواردی، ناگهان موجود زنده دیگر قادر به پردازش حجم اطلاعاتی‌ای نیست که وارد میدان ادراکش شده، یا حتی توسط خود او تولید می‌شود.

تمرکز فرم سرمایه‌دارانه‌ی سازماندهی کار به واسطه‌ی تغییر شکل‌های تکنولوژیک از حوزه‌ی تولید کالاهای مادی به سمت سپهر اطلاعاتی یا حوزه‌ی کالاهای نشانه‌شناختی جابه‌جا شده است. بدین لحاظ، نشان-سرمایه (Semio-Kapital) به فرم عام اقتصاد تبدیل می‌شود. تولید پرشتاب ارزش اضافی وابسته است به شتاب سپهر اطلاعاتی. دیجیتالیزه‌شدن سپهر اطلاعاتی جاده‌ای گشوده است به سمت این نوع شتاب. نشانه‌ها با سرعتی روبه‌رشد تولید می‌شوند و به گردش در می‌آیند، لیکن پایانه‌ی انسانی نظام (ذهن تجسم‌یافته) زیر فشاری روبه‌رشد قرار گرفته، در نهایت زیر این فشار خرد می‌شود. فکر می‌کنم بحران اقتصادی حاضر به عدم تعادل میان عرصه‌ی تولید نشانه‌شناختی و عرصه‌ی تقاضای نشانه‌شناختی مربوط می‌شود. این عدم تعادل در نسبت میان عرضه‌ی کالاهای نشانه‌شناختی و زمان اجتماعاً موجود برای توجه به آن‌ها، هسته‌ی بحران اقتصادی و در عین حال بحران‌های سیاسی و ذهنی‌ای است که در بطن آن زندگی می‌کنیم.

این وضعیت را می‌توان برحسب نسبت میان فضای سایبر و زمان سایبر توصیف کرد. فضای سایبر بر قابلیت تولید نامحدود هوش جمعی در بعدی شبکه‌ای دلالت دارد. توان هوش عمومی تا حد فوق‌العاده زیادی بالا می‌رود، وقتی تعداد بسیار زیادی از نقاط به لطف شبکه‌ی تلماتیک به هم متصل می‌شوند. و در نتیجه، تولید اطلاعات می‌تواند به شکل نامحدود کالاهای ذهنی عرضه کند. لیکن برخلاف فضای سایبر که به لحاظ مفهومی نامحدود است، زمان سایبر به هیچ‌وجه نامحدود نیست. من توانایی موجود زنده‌ی آگاه در پردازش اطلاعات (سایبرفضایی) را زمان سایبر می‌نامم. این توانایی نمی‌تواند به طرز نامحدود بسط یابد، چراکه درگیر محدودیت‌هایی فیزیکی، احساسی و عاطفی است. به نظر من، نسبت میان بسط و گسترش نامحدود فضای سایبر و قابلیت محدود پردازش زمان سایبر به‌مهم‌ترین مشکل ما در بحران کنونی سرمایه‌داری تبدیل شده است.

در سال گذشته ما شاهد یک ورشکستگی مخابراتی بودیم. شرکت‌های مخابراتی پول بسیار زیادی برای خرید فرکانس‌های UMTS (Universal Mobile Telecommunications System) سرمایه‌گذاری کردند. مبلغ زیادی نیز برای ایجاد زیرساخت‌های تکنیکی مثل شبکه‌ی کابل‌های فیبر نوری صرف شد. اما همه این‌ها اکنون کاملاً بی‌استفاده و خارج از رده‌اند. بنابر تایم اقتصادی (۶ سپتامبر ۲۰۰۱)، «عرضه‌ی بیش از تقاضای اطلاعات»، تنها ۲.۵٪ از شبکه‌ی کابل فیبر نوری مورد استفاده قرار می‌گیرد و باقی آن عملاً فاقد سیگنال است. در همین شماره‌ی تایم اقتصادی آمده، درواقع تنها از ۳٪ ظرفیت سیستم تلفن در سراسر جهان استفاده می‌شود. این مطلب به چه کار می‌آید؟ به یاد بیاوریم مارکس قبلاً چنین وضعیتی را با مفهوم «بحران تولید مازاد» توضیح داده بود. حتماً می‌دانید این به چه معناست. بحران تولید اضافی وقتی اتفاق می‌افتد که میزان کالایی که توسط ماشین‌آلات و کارگران تولید می‌شود بیشتر از توان جذب بازار باشد.

در طول تاریخ تحولات نظام صنعتی، بحران تولید اضافی موضوعی تکرارشونده است؛ چیزی که سرمایه‌داری را برای فائق آمدن بر آن، مجبور به از بین بردن کالاها، ظرفیت تولیدی و زندگی‌های انسانی کرده است.

چه اتفاقی دارد می‌افتد؟ آیا باید رابطه‌ای قائل شد میان این عدم تعادل قابل توجه و جنگی که آتش آن برافروخته شده و افق دنیای ما را تیره‌وتار کرده است؟

برگردیم به مفهوم اضطراب. نشان-سرمایه (Semio-Kapital) دچار نوعی بحران تولید اضافیست منتها شکل این بحران، نه فقط اقتصادی، که روان‌شناختی نیز است.

درواقع، نشان-سرمایه مربوط به تولید کالاهای مادی نیست، بلکه با تولید محرک‌های روانی ارتباط می‌یابد. محیط ذهنی با نشانه‌هایی اشباع می‌شود که نوعی برانگیختگی مدام ایجاد می‌کنند، نوعی شوک الکتریکی دائم که ذهن فرد یا ذهن جمعی را به فروپاشی می‌کشانند.

مشکل اضطراب عموماً مربوط می‌شود به مدیریت زمان. لیکن وجهی فضایی را هم درخصوص اضطراب می‌توان مشاهده کرد. در قرون گذشته، ساخت محیط شهری مدرن وابسته به طرح و برنامه‌ای خردگرایانه از شهر سیاسی بود. دیکتاتوری اقتصادی چند دهه‌ی گذشته موجب شتاب در گسترش فضاهای شهری شده است. کنش و واکنش میان پراکندگی سایبرفضایی و محیط فیزیکی شهری امکان سازماندهی عقلانی و خردگرایانه‌ی فضا را از بین برده است.

در فصل مشترک اطلاعات و فضای شهری، تکثیر پراکندگی آشوبناک بی‌قاعده و بدون طرح و برنامه‌ای را می‌توان دید که تنها برپایه‌ی منطق منفعت اقتصادی دیکته شده است. علت اضطراب شهری درک و مشاهده‌ی این پراکندگی و تکثیر تجربه‌ی کلان‌شهر است. در دوران مدرن، دست کم پس از رنسانس ایتالیایی، فضای شهری مطابق با تصویر کوسموس (kosmos) یعنی «نظم» در یونانی ساخته می‌شد. اکنون اما ما در حال تجربه‌ی تکثیر خطوط گریز (lignes de fuite) فضایی هستیم، و این باعث می‌شود به موجود زنده‌ی اجتماعی احساس گم‌شدگی در فضا دست دهد، این همان چیزیست که او را از پردازش تجربه‌ی طاقت‌فرسا و پیچیده‌ی آشفته‌ی کلان‌شهر ناتوان می‌سازد.

کلان شهر امتلاء و زیاده‌روی پیچیدگی در قلمرو ارضی است. تکثیر خطوط ارتباطاتی نوع تازه‌ای ادراک آشوبناک را ایجاد کرده است. داون پورت و بک در کتاب‌شان، *اقتصاد توجه*، می‌گویند مشکل اصلی کارگر سطوح‌شناختی، و به طور کلی مردمی که در محیط‌های حاد-اشباع شده‌ی اطلاعاتی زندگی می‌کنند، این است که آن‌ها دیگر وقتی برای توجه به چیزها ندارند، دیگر ما نمی‌توانیم ورودی‌های اطلاعاتی را بفهمیم و پردازش کنیم چرا که زمان ما با جریان حاد-اطلاعات اشباع شده است.

زمانی برای توجه در محل کار نداریم. مجبوریم مقدار بسیار زیادی از اطلاعات را پردازش کنیم و ذهن بدن-مان کاملاً با این فرایند تسخیر می‌شود. به علاوه، فرصت کافی برای تأثیرگذاری، برای ارتباط، و برای روابط اروتیک وجود ندارد. دیگر فرصتی وجود ندارد برای آن نوع توجه فضایی که به معنای توجه به بدن، به بدن خودمان، و بدن

دیگری است. در چنین وضعیتی، این احساس پدید می‌آید که کمتر و کمتر وقت داریم و بیشتر و بیشتر باید شتاب کنیم که در عین حال نتیجه‌ی این شتاب از دست دادن زندگی، لذت و فهم است.

فروپاشی نسبت میان فضای سایبر و زمان سایبر را می‌توان به‌عنوان خصیصه‌ی خاص وضعیت سیاسی فعلی نیز در نظر گرفت. جهان شتابناک به سمت جنگی جهانی می‌رود که دلایلش چندان روشن نیست، و حدودش نامعلوم است. برخی از جنگی الی‌الابد حرف می‌زنند، از امکان یک جنگ بدون پایان.

چرند است؟ بله، چرند است. اما در عین حال، این جنگ مزخرف هشداردهنده‌ترین علامت سندروم اضطراب است. کالین پاول، چند روز بعد از ۱۱ سپتامبر از شایعاتی سخن گفت که سرویس‌های اطلاعاتی در مورد بمب‌گذاری و هواپیمارمایی پیش از ۱۱ سپتامبر دریافت کرده بودند.

او گفت: «بله، این درست است، ما اطلاعاتی درباره اتفاقی مشابه با این اتفاق دریافت کرده بودیم، اطلاعاتی درباره بمب‌گذاری و چیزهایی مانند آن. اما ما همیشه اطلاعات زیادی دریافت می‌کنیم که قادر به پردازش یا حتی دیدن آن‌ها نیستیم.. ما بیش از اندازه اطلاعات داریم. مشکل ما این است،»

در این جا یا پیامد اشباع اطلاعاتی روبرو هستیم، که خود نتیجه‌ی گسترش بی‌حد فضای سایبر است. بدین لحاظ، اضطرابی که از آن حرف می‌زنم به اضطرابی اجتماعی تبدیل می‌شود، و ما وارد فاز تازه‌ای می‌شویم که به نظر من فاز جنگ اضطراب است.

از یک سو، جنگ راهی‌ست که سرمایه به‌وسیله‌ی آن می‌خواند مشکلات تولید اضافی را حل و فصل کند. به لطف جنگ، تولید تکنولوژیک وارد بعد تازه‌ای می‌شود، و سرمایه می‌تواند در سلاح و تولیدات امنیتی، و بیشتر امنیتی، و باز بیشتر امنیتی سرمایه‌گذاری کند.

از سوی دیگر، آشفتگی و ابهام ذهنی طبقه‌ی حاکم جنگ را گریزناپذیر کرده است. آن‌ها نمی‌فهمند چه اتفاقی دارد می‌افتد، چون واقعیت بیش از اندازه پیچیده و خصمانه شده است. از این رو، به شکلی بدوی واکنش نشان می‌دهند. طبقه‌ی حاکم جهانی مقهور پیچیدگی بیش از اندازه‌ی دنیایی شده که خود برای خویش ساخته است. آن‌ها دیگر قادر به فهم و حکمرانی به شکلی عقلانی نیستند.

این جنگ دو وجه دارد. نخست، واکنش کلاسیک نظام سرمایه‌داری‌ست که در آن جنگ پاسخی است برای حل بحران‌های اقتصادی مازاد تولید. این درست همان چیزی‌ست که رفیق کهنه کارمان لنین گفته است: «سرمایه‌داری، جنگ به همراه می‌آورد هم‌چنان که ابر، طوفان». تولید اضافی ایجاب می‌کند تمام ظرفیت‌های تولید، قابلیت‌های فکری و زیرساخت‌های تکنولوژیک بلااستفاده را به‌شکل تازه‌ای به کار بندیم. این نوع نظامی کردن هوش عمومی، عمده‌ترین خطری‌ست که این روزها با آن مواجه‌ایم، نظامی کردن ظرفیت فکری‌ای که به‌واسطه‌ی بسط و گسترش هوش جمعی ایجاد شده، و توسط تکنسین‌های شبکه پشتیبانی می‌شود.

در عین حال، من جنبه‌ای دیگری را نیز در این جنگ اضطراب می‌بینم، و آن نسبت میان پیچیدگی، پیچیدگی بیش از حد دنیای حاضر، و نوعی تظاهر به کنترل اوضاع است، یعنی این ادعا که واقعیت را می‌توان به قواعد اصول اقتصادی

سرمایه‌داری فروکاست، و این دعوی مضاعف که یک حکومت یا امپراطوری جهانی می‌تواند جهان پیچیده‌ی امروز را که تن به قواعد سیاسی و کنترل اقتصادی نمی‌دهد، مدیریت کند.

به عبارت دیگر، مشکل نسبت میان تنظیمات «اقتصادی» و تولید یا قابلیت تولید نامحدود هوش شبکه‌ای است. دلوژ و گتاری در *فلسفه چیست؟* می‌گویند زمانی که جهان سریع‌تر از مغز شما کار می‌کند، نتیجه نوعی آشوب خواهد بود. مشکل نسبت مغز است و جهان، نسبت فضای سایبر و زمان سایبر. مشکل پیش از هر چیز به لحاظ سیاسی تلاش برای کنترل و اداره‌ی این نسبت است. وقتی تظاهر می‌کنیم که قادریم قابلیت تولید نامحدود هوش شبکه‌ای را کنترل کنیم، درست مثل کاری که سرمایه‌داری از ما می‌خواهد انجام دهیم، به ناگزیر وارد جهان اضطراب و حالت اضطراب خواهیم شد.

اما می‌دانید، خبر خوشی برای شما دارم. دیکتاتوری لیبرال در یک سو و همزاد آن، بنیادگرایی مذهبی در سوی دیگر، قلمروزدایی و بازقلمروگذاری، در آستانه‌ی جنگی خودویرانگرانه قرار دارند. گویا پدر اسامه بن‌لادن و پدر جرج بوش دوستان قدیمی هستند. داستان این طوری است. این یعنی پایان، پایان دیکتاتوری نئولیبرال. می‌دانید، وقتی یک غول نیرومندتر از آن است که کسی آن را شکست دهد، تنها راه غلبه بر آن این است که زور و نیروی غول را در برابر خود آن غول به کار برد. این کاری‌ست که دارند (با خودشان) می‌کنند. هله‌لویا! (Hallelujah) و حالا مشکل ما این است که چه باید کرد؟ مسأله‌ای سیاسی پیش روی ما این است، مسأله‌ی بازنمایی کار ذهنی و عقل عمومی از خود.

چه باید کرد؟ من می‌گویم باید این جنگ سراسری و جهانی را به نوعی فرایند انعشاب کار ذهنی، فکری و اطلاعاتی تبدیل کرد.

اولاً قبل از هر چیز باید جنبش‌های برآمده از سیاتل، جنوا را وارد مرحله‌ی تازه‌ای کرد. و آن هدایت این جنبش‌ها در مسیری علیه نظامی‌سازی کار ذهنی است.

دوماً، باید قاعده‌ی پیوستگی کلی میان لایه‌های اجتماعی و عاطفی متفاوت کار فکری را از بین برد. باید قاعده را زیر پا گذاشت و جنگ را متوقف کرد. این جنگ، جنگ اضطراب، شرایط لازم را برای انجام یک حرکت موفقیت آمیز در این مسیر مهیا کرده است.

این مقاله ترجمه‌ای‌ست از:

Franco Berardi (Bifo.) "Panic, War & Semio-Kapital", Sarai Reader 02

<<http://www.sarai.net>>



(۱). پاره‌ای نظریه‌های سیاسی می‌میرند و به رحمت ایزدی می‌پیوندند؛ پاره‌ای از آن‌ها، اگر خدا بخواهد، می‌میرند و به درک واصل می‌شوند ولی بعضی نظریه‌ها عمری طولانی در این دنیا دارند، تاریخی غالباً در خدمت اصحاب قدرت و البته گاهی هم همراه با گروه‌های مخالف نظام حاکم. نظریه‌ی جنگ عادلانه ابتدا در خدمت اصحاب قدرت بود. دست‌کم من توفیق آگوستینوس را چنین تعبیر می‌کنم: او به جای دیدگاه صلح‌باوران مسیحی که از بیخ‌وبن با جنگ مخالف بودند، از وجوب مذهبی فعالیت سربازان مسیحی دفاع کرد. حال، مسیحیان متقی می‌توانستند به نمایندگی از شهرهای دنیوی، محض خاطر امنیت و قوام امپراتوری (در این مورد، مشخصاً، آرمان «صلح رومی» یا Pax Romana) با اعدا بجنگند؛ ولی ایشان می‌بایست عادلانه و فقط در راه برقراری صلح می‌جنگیدند و همواره، بنا به دستور اکید آگوستینوس، با خاطری حزین و مغموم و به دور از خشم و شهوت.^[۱] از منظر مؤمنان صدر مسیحیت، این تقریر از جنگ عادلانه مستمسکی بیش نبود، ترفندی بود برای توجیه اخلاقی و مذهبی جنگ و راستش کاربرد نظریه هم چیزی به غیر از این نمی‌نمود. اما مدافعان هم می‌گفتند (و من تمایل به تأیید نظر ایشان دارم) که این نظریه جنگ را در جهانی ممکن می‌گرداند که در آن جنگ، گاهی، واجب و ضروری است.

البته نظریه‌ی جنگ عادلانه از همان ابتدا سویه‌ای انتقادی [رهیافتی انتقادی به مقوله جنگ] داشت: سربازان (یا دست‌کم فرماندهان‌شان) موظف بودند از شرکت در جنگ‌های کشورگشایانه حذر کنند و پس از نبردهایی که با پیروزی به پایان می‌رسند از رسم غارت و تجاوز (که در آن زمان رواج داشت) بپرهیزند. با این همه جنگ عادلانه نظریه‌ای دنیوی بود (به جمیع معانی کلمه) و برخلاف نظر رادیکال‌های مسیحی هم‌چنان در خدمت منافع دنیوی. البته یادتان باشد که رادیکالیسم مسیحی بیش از یک روایت داشت: می‌توانست در قالب مخالفتی صلح‌خواهانه با هرگونه جنگ جلوه کند و هم‌چنین می‌توانست به قالب خود جنگ درآید، در هیأت جنگ‌های صلیبی با انگیزه‌های مذهبی. آگوستینوس با رادیکالیسم نوع اول مخالف بود، حکیمان مدرسی در قرون وسطی، به تأسی از آگوستینوس، به مخالفت با روایت دوم برخاستند. فرانسیسکو د ویتوریا* در بیان این نظر، قولی مشهور دارد: «اختلاف مذهب نمی‌تواند علت موجهی برای جنگ عادلانه باشد.» طی قرن‌ها، از زمان جنگ‌های صلیبی تا دوره جنگ‌های مذهبی در عصر اصلاح دین (رُفرم)، بسیاری از کشیشان و واعظان اروپای مسیحی، بسیاری از خواندها و یارون‌ها (و حتی تعدادی از پادشاهان اروپا)، به مشروعیت کاربرد نیروی نظامی برای سرکوب کافران و

* متأله و فیلسوف اسپانیایی در قرن ۱۶ و مؤسس مکتب فلسفی سالامانکا و به قولی «پدر حقوق بین‌الملل». م.

مشرکان ملتزم بودند: ایشان نسخه‌ی خاص خود را از مقوله‌ی «جهاد» [البته با تعبیری بس متفاوت از مفهوم آن در دین اسلام] داشتند. در مقابل، ویتوریا مدعی بود «یگانه علت موجه و عادلانه برای برافروختن آتش جنگ در زمانی پدیدار می‌شود که آزار و اذیتی تحمیل شده باشد».[۲] جنگ عادلانه استدلالی بود از جانب مرکز آیین مسیح در رد نظر صلح‌باوران، از یک‌سو، و از سوی دیگر در رد حامیان جنگ‌های مقدس (جهاد) - و به سبب همین دشمنی‌ها، آموزه جنگ عادلانه به قالبی نظریه‌ای عرفی و دنیوی درآمد (گو این که هوادارانش همگی در زمره‌ی متألهان و متکلمین مسیحی بودند).

از این قرار، حکمرانان این جهان از نظریه‌ی جنگ عادلانه استقبال کردند و به هر جنگی دست زدند آن را (خود با استمداد از علما و روشنفکران) مصداقی از جنگ‌های معطوف به آرمان صلح و عدالت توصیف کردند. البته، در اغلب موارد، این توصیف به تزویر و ریا آغشته بود: ادای احترام رذیلت به فضیلت، باجی که بدان به نیکان می‌دهند. اما همین باجی که بدان به نیکان می‌دهند بدان را در معرض نقد نیکان قرار می‌دهد - یعنی، شیردلان و نیکوکارانی که شمارشان زیاد نبوده است (ولی می‌توان گفت: به هر حال، جهان خالی از ایشان نبوده است). دلم می‌خواهد از تاریخ عالم دانشگاهی به یک لحظه ظهور رشادت اشاره کنم: حول و حوش سال ۱۵۲۰ میلادی، جامعه مدرسین سالامانکا پس از تشکیل جلسه‌ای رسمی اعلام کرد جنگ اسپانیا برای تسخیر آمریکای مرکزی مصداق نقض قانون طبیعی و جنگی ناعادلانه است.[۳] من نتوانستم هیچ اطلاع موثقی راجع به فرجام کار آن مدرسین پاکیزه‌سرشت و نیک‌نهاد به دست آرم. بی‌گمان لحظه‌هایی از این دست در تاریخ فراوان نبوده است اما آنچه در سالامانکا روی داد نشان می‌دهد که نظریه‌ی جنگ عادلانه هرگز سویه انتقادی‌اش را از کف نداد. نظریه‌ی مزبور دلایل و براهینی دنیوی در توجیه جنگ اقامه می‌کرد اما دلایل و براهینی محدود - براهینی که لاجرم دنیوی بود. واداشتن آرتک‌ها به گرویدن به آیین مسیح به هیچ وجه انگیزه‌ای عادلانه و علتی موجه نبود؛ جنگ‌انداختن به مخازن طلای آمریکایی‌ها یا به بردگی کشیدن بومیان قاره آمریکا نیز علت موجهی نبود.

نویسندگانی چون هوگو گروتیوس و پوفندُرف*، نظریه‌ی جنگ عادلانه را در چارچوب حقوق بین‌الملل گنجانیدند، اما ظهور دولت مدرن و پذیرش حقوقی (و فلسفی) حاکمیت دولت‌ها نظریه جنگ عادلانه را در محاق برد و در پس‌زمینه عالم سیاست جای داد. حال، جلوی صحنه سیاست را کسانی اشغال کردند که می‌توانیم ایشان را امیران و شهریاران ماکیاولی‌گرا بخوانیم، مردان (و گاه زنان) سرسختی که به بهانه «مصلحت دولت» به هر کاری که لازم می‌دیدند (یا واجب جلوه می‌دادند) دست می‌زدند. حزم و تدبیر دنیوی بر عدالت دنیوی مستولی شد؛ واقع‌بینی بیش از پیش جای نگاهی را گرفت که به طعنه آرمان‌پرستی ساده‌لوحانه خوانده می‌شد. شهریاران دنیاپرست همچنان جنگ‌های خود را موجه جلوه می‌دادند، آن هم با استناد به قاموس حقوق بین‌الملل که در ضمن، لااقل تا

* هوگو گروتیوس، حقوق‌دان هلندی و از پایه‌گذاران حقوق بین‌الملل بر مبنای قانون طبیعی در نیم اول قرن ۱۶ پوفندُرف، حقوق‌دان، اقتصاددان و عالم سیاست آلمانی در قرن ۱۷ که در نظریه‌های «قانون طبیعی» هابز و گروتیوس بازنگری کرد. م.

حدودی، همان قاموس جنگ عادلانه بود. اما این توجیه‌ها فرع به قضیه عمل بود و به گمان من «جنگ عادلانه» کم‌اهمیت‌ترین دستاویزی بود که روشنفکران وابسته به دولت برای توجیه جنگ به کار می‌گرفتند. دولت‌ها، هر زمان که حاکمان و سردمداران‌شان جنگ را لازم می‌دیدند، دست‌زدن به جنگ را حق خود می‌دانستند و حاکم‌بودن حکام به این معنی بود که هیچ‌کس حق ندارد درباره تصمیم‌های ایشان داوری کند. ایشان نه تنها زمانی که دل‌شان می‌خواست جنگ راه می‌انداختند؛ بلکه هر طور هم که دل‌شان می‌خواست جنگ می‌کردند و به این قاعده روم قدیم استناد می‌جستند که جنگ در همه حال فعالیتی خلاف قانون یا بی‌قانون است: *inter arma silent leges* [یعنی «در هنگامه جنگ، قانون خاموش می‌شود»] - و این عبارت را همچنین تعبیر می‌کردند که هیچ قانونی مافوق یا ماورای اوامر و فرامین دولت نیست؛ و این یعنی همواره می‌شد برای رسیدن به پیروزی، قید و بندهای متعارف را در جنگ‌ها کنار گذاشت. [۴] استدلال‌های مربوط به عدالت را قسمی موعظه و اندرز اخلاقی تلقی می‌کردند که دخلی به اوضاع و احوال آشوبناک جامعه بین‌المللی ندارد. برای این دنیا، جنگ عادلانه چندان که باید دنیوی نبود.

در دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰، هنگامی که من در مقطع تحصیلات تکمیلی درس می‌خواندم، واقع‌بینی سیاسی (رئالیسم) آموزه غالب در حوزه «روابط بین‌الملل» به شمار می‌آمد. مرجع و مستند رایج نه عدالت بلکه منفعت یا مصلحت بود. استدلال اخلاقی مغایر با قواعد این رشته در روال مرسوم‌اش بودند، هرچند گروهی از نویسندگان از منفعت یا مصلحت به منزله‌ی اصل نوین اخلاق دفاع می‌کردند. [۵] در آن سال‌ها بسیاری از علمای حوزه سیاست، خود را به طعنه ماکیاولیست‌های مدرن می‌خواندند و آرزو داشتند می‌توانستند به نجوا در گوش شه‌ریار سخن بگویند؛ و بعضی از ایشان، که به جاه‌طلبی دیگران هم دامن می‌زدند، واقعاً به نجوا کردن در گوش حکام نایل شدند. اینان تمرین خونسردی و واقع‌بینی می‌کردند؛ و به شه‌ریاران یاد می‌دادند که چگونه با به‌کارگیری حساب‌شده‌ی زور به اهداف خود برسند (شه‌ریارانی که همیشه به چنین آموزش‌هایی نیاز نداشتند). نتایج و اهداف در چارچوب «منافع و مصالح ملی» درک می‌شدند و منافع ملی عبارت بود از حاصل جمع عینی قدرت و ثروت در زمان حال به اضافه امکان کسب قدرت و مکت و مال در آینده و هرچه مکت و مال بیشتر، بهتر؛ فقط شمار معدودی از نویسندگان از لزوم رعایت حدودی مبتنی بر حزم و دوراندیشی دفاع می‌کردند؛ اگر حافظه‌ام یاری کند، هرگز بحث حدود اخلاقی مطرح نمی‌شد. نظریه جنگ عادلانه فقط در دانشکده‌های معارف دینی، حوزه‌های علمیه و برخی دانشگاه‌های کاتولیک تدریس می‌شد و حتا در آن‌جاها هم که بالکل از دنیای سیاست بیرون بودند، نظریه را به‌زور به جانب مواضع واقع‌بینانه سوق می‌دادند؛ شاید به اقتضای صیانت ذات، مدافعان نظریه هم مجبور بودند لبه انتقادی آن را کند کنند.

جنگ ویتنام کل معادله را عوض کرد، گرچه راه یافتن این تغییر، به تراز نظریه زمان می‌برد. اتفاقی که افتاد ابتدا در قلمرو عمل روی داد. جنگ محل منازعات سیاسی شد؛ بسیاری به مخالفت با آن برخاستند، عمدتاً کسانی که گرایش‌های چپ داشتند. اینان کسانی بودند که زیر نفوذ عمیق مارکسیسم بودند؛ و البته به زبان منافع و مصالح

سخن می‌گفتند؛ ایشان هم‌نوا با شهریاران و استادان سیاست در آمریکا پرداختن به دیدگاه اخلاقی را کسر شأن خود می‌دانستند و با این همه تجربه‌ی جنگ ویتنام آنان را به بحث و استدلال اخلاقی کشاند. البته جنگ در نظر این گروه از بیخ‌وبن نسنجیده و شتابزده بود؛ پیروزی در آن غیرممکن بود؛ هزینه‌هایش گزاف بود، گیرم که آمریکایی‌ها به کسی جز خود فکر نمی‌کردند؛ جنگ ویتنام حتا از نظر امپریالیست‌ها نیز نمونه یک ماجراجویی نابخردانه امپریالیستی بود؛ این جنگ ایالات‌متحد را علیه آرمان آزادی و استقلال ملی ویتنام نشان داد و جهان سوم را از دولت آمریکا بیزار کرد (و البته بخش‌های مهمی از جهان اول را نیز). لیکن این گفته‌ها بیانگر احساسات اکثر مخالفان جنگ نبود، احساساتی که به طور مشخص به قربانی‌شدن نظام‌مند غیرنظامیان ویتنامی بر اثر خشونت جنگ‌افروزی آمریکا مربوط می‌شد. چپ‌ها، تقریباً برخلاف خواست خود، گرفتار مباحث اخلاقی شدند. همه ما در اردوگاه مخالفان جنگ ناگهان شروع کردیم به سخن‌گفتن به زبان نظریه جنگ عادلانه – گرچه خود درست نمی‌دانستیم چه کنیم.

شاید به نظر عجیب آید که به این شیوه از دهه ۶۰ یاد کنیم، زیرا به نظر می‌رسد چپ‌ها امروزه بی‌درنگ برهان‌ها و استدلال‌های اخلاقی اقامه می‌کنند و ای بسا استدلال‌های مطلق‌انگارانه اخلاقی. البته این توصیف از چپ معاصر به‌زعم من خطاست. نوع خاصی از بحث‌های اخلاقی با رنگ و بوی سیاسی، ابزاری و بی‌اندازه‌گزینشی بیش از پیش در میان نویسندگان چپ‌گرای معاصر رواج می‌یابد، اما این را نمی‌توان استدلال جدی اخلاقی به حساب آورد. این درسی نیست که ما از سال‌های جنگ ویتنام آموختیم یا می‌بایست می‌آموختیم. آنچه در آن زمان روی داد این بود که چپ‌ها و بسیاری دیگر نیز به جست‌وجوی یک زبان اخلاقی مشترک برآمدند و دستیاب‌ترین قاموسِ مطلوب در آن هنگام همانا زبان جنگ عادلانه بود. هیچ کدام از ما در آن زمان بدان تسلط کافی نداشتیم و عادت نداشتیم در حوزه‌ی عمومی درباره اخلاقیات سخن برانیم. استیلای واقع‌بینی سیاسی خود واژگانی را که نیاز داشتیم از ما ربوده بود و ما آهسته‌آهسته آنها را باز می‌یافتیم: تجاوز، تعرض، مداخله، انگیزه عادلانه، دفاع مشروع، مصونیت افراد غیرنظامی در جنگ‌ها، اصل تناسب جرم و جزا، زندانیان جنگی، مسأله غیرنظامیان، اصل تأثیر دوگانه [مانند بمباران پایگاه‌ها و ستادهای دشمن که دو پیامد محتمل دارد: (۱) پایان سریع جنگ (انگیزه‌ای اخلاقاً مشروع)؛ (۲) جان‌باختن احتمالی غیرنظامیان در خیابان‌های دوروبر آن پایگاه‌های نظامی «واقع‌های اخلاقاً ناپذیرفتنی»].، تروریسم (یا استفاده از قهر و ارباب) و جنایات جنگی و ما به تدریج دریافتیم که این واژه‌ها بی‌معنا نیستند. ولی هرگاه به معانی آنها التفات می‌کردیم، خود را درگیر بحثی می‌یافتیم که ساختاری ویژه خود داشت. همچون شخصیت‌های یک رمان، مفهوم‌ها در یک نظریه به روایت یا استدلالی که در آن ظاهر می‌شوند شکل می‌بخشند.

همین که جنگ تمام شد، جنگ عادلانه دستمایه بحث‌های دانشگاهی گشت؛ آنگاه بود که فیلسوفان و عالمان سیاست نظریه جنگ عادلانه را کشف کردند؛ درباره‌اش مقاله‌ها در نشریه‌ها نوشتند و در دانشگاه‌ها آن را تدریس کردند – و هم‌چنین در دانشگاه‌های نظامی و دانشکده‌های افسری. گروه کوچکی از سربازان کهنه‌کار جنگ

ویتنام نقش مهمی در محوریت بخشیدن به رشته اخلاق در برنامه درسی دانشکده‌های نظامی ایفا کردند.[۶] اینان خاطره‌های دلخراشی داشتند و دقیقاً از آن روی به نظریه جنگ عادلانه روی خوش نشان دادند که آن را نظریه‌ای انتقادی می‌انگاشتند و راستش این نظریه از دو جهت انتقادی است – هم انتقادی است به علل پیشامد جنگ و هم به آیین و روال جنگ. به گمان من، سربازان سابق مذکور بیشتر به جنبه دوم نظر داشتند. نه فقط چون می‌خواستند از وقوع کشتارهایی چون قتل عام «می لای» (My Lai) در جنگ‌های آینده جلوگیری کنند.* ایشان می‌خواستند، مانند تمام سربازان حرفه‌ای در اقصی نقاط جهان، میان حرفه خود و آدم‌کشی و خون‌ریزی محض تمایز بگذارند و به علت تجربه تلخ‌شان در ویتنام باور داشتند که این کار باید به صورتی منظم و حساب‌شده انجام پذیرد؛ نیل به این هدف به غیر از یک دسته قواعد و قوانین، محتاج یک نظریه بود. گمان می‌کنم، روزی روزگاری افتخارات اشرافی شالوده قوانین نظامی بوده؛ در عصری که بیش از گذشته بر مدار دموکراسی و برابری طلبی می‌گردد، از این قوانین می‌بایست با برهان عقلی دفاع کرد.

و این چنین بود که ما به استدلال روی آوردیم. بحث‌ها و مناظره‌ها فراخ‌دامن و گسترده شدند، گواين که چون جنگ به پایان رسید بحث‌ها عمدتاً دانشگاهی گشتند. به راحتی می‌توان از یاد برد که دنیای دانشگاهی در ایالات متحد چه مایه پهناور است: میلیون‌ها دانشجو و ده‌ها هزار پروفیسور در آن مشغول کارند. پس می‌بینید که خیل کثیری درگیر بحث‌ها شدند، شهروندان آینده و افسران ارتش، و نظریه عمدتاً در قالب راهنمایی برای نقادی در زمان جنگ ارائه شد، هرچند در نحوه ارائه نظریه هم چون‌وچرا کم نبود. پرونده‌ها و نمونه‌های مورد استناد ما از جنگ ویتنام می‌آمد و با هدف دعوت به انتقاد از آن مدون می‌شد (بحث بر سر سیاست «بازدارندگی هسته‌ای» نیز تا اندازه‌ای از زبان نظریه‌ی جنگ عادلانه بهره می‌جست، اما این یکی بحثی بی‌اندازه فنی و تخصصی بود و در مقایسه با موضوع ویتنام شمار بسیار کمتری را درگیر کرد.) در این جا پای جنگی در میان بود که هرگز نمی‌بایست درگیرش می‌شدیم، وانگهی ما به بدترین و سببانه‌ترین شکل درگیرش شده بودیم، توگویی هیچ حدود اخلاقی در کار نبود. وقتی به مرور گذشته می‌پرداختیم، آن را مجالی می‌یافتیم برای ترسیم خطی جهت حدگذاری – و برای متعهد شدن به موعظه‌ای اخلاقی که برای ترسیم دقیق آن خط لازم می‌نمود. از زمانی که پاسکال «اخلاق فروشی» یا «اظهار فضل» در زمینه اخلاقیات (Suistry) را تقبیح کرد، این واژه در میان فلاسفه اخلاق باری منفی یافته است؛ عموماً آن را بیش از اندازه روادار و آسانگیر می‌دانند: از نظر منتقدان، این نه کاربست قواعد اخلاقی بلکه راهی است برای دور زدن آن‌ها. با این همه، وقتی ما به پرونده‌های جنگ ویتنام باز می‌نگریستیم، بیشتر تمایل داشتیم رواداری و آسانگیری را نه تصدیق که انکار کنیم، بارها و بارها تأکید می‌کردیم که به هیچ وجه نایست آن وقایع و فجایع رخ می‌داد.

* در ۱۶ مارس ۱۹۶۸، سربازان ارتش آمریکا در ویتنام جنوبی تعداد زیادی از غیرنظامیان غیرمسلح را که اکثراً از زنان و خردسالان و سالمندان بودند در کلات‌های «می لای» کشتند – تعداد قربانیان را بین ۳۴۷ تا ۵۰۴ تن ثبت کرده‌اند. م.

البته جنگ ویتنام ویژگی دیگری هم داشت که به نقد اخلاقی جنگ نیرویی فوق‌العاده می‌بخشید: ما در آن جنگ باختیم و قساوت و سبعت ما به قطع و یقین به شکست و ناکامی ما دامن زد. در جنگی که نه برای غارت و چپاول که برای تسخیر «قلوب و اذهان» درمی‌گیرد، عدالت مفتاح ظفر است. بدین‌سان نظریه جنگ عادلانه بار دیگر همان آموزه دنیوی گردید که به راستی بود. و در این‌جا، به گمان من، عمیق‌ترین علت پیروزی این نظریه در روزگار ما نهفته است: اینک مصالح دولت‌ها ایجاب می‌کند که عادلانه بجنگند. چه بسا بتوان گفت هم‌اینک عدالت بدل به ضرورتی نظامی شده است.

ممکن است در برخی جنگ‌های گذشته کشتار عامدانه غیرنظامیان و همچنین بی‌اعتنایی معمول نظامیان به کشته‌شدن غیرنظامیان در نهایت مقرون به صرفه از کار در نمی‌آمده است.

جنگ بوئرهای شاهد مثالی از این قضیه است.^{*} اما برای ما، ویتنام نخستین جنگی بود که در آن ارزش عملی قاعده «عدالت در میانه جنگ» (Jus in bello) پدیدار گردید. بی‌گمان، «سندرم ویتنام» را عموماً مظهر درس عبرتی متفاوت شمرده‌اند: این درس که نباید درگیر جنگ‌هایی شد که محبوبیتی در وطن ندارند و حاضر نیستیم منابع لازم برای پیروزی را صرف‌شان کنیم. اما راستش درس دیگری هم در آن بود، درسی که با آن «سندرم» ارتباط داشت ولی با آن یکی نبود: ما نباید درگیر جنگ‌هایی شویم که درباره عادلانه بودن‌شان شک داریم و به علاوه وقتی درگیر جنگ می‌شویم باید عادلانه بجنگیم تا جمعیت غیرنظامیانی را که حمایت سیاسی‌شان شرط لازم برای کسب پیروزی نظامی است با خود دشمن نکنیم. در جنگ ویتنام، غیرنظامیان درگیر در جنگ خود ویتنامی‌ها بودند؛ ما زمانی جنگ را باختیم که حمایت «قلبی و عقلی» آنان را از کف دادیم، هنگامی که «قلوب و اذهان» ایشان دیگر با ما نبود. ولی این طرز فکر درباره وجوب حمایت غیرنظامیان هم ناپایدار از کار درآمده و هم پردامنه: جنگ در دنیای امروز نیازمند پشتیبانی خیل کثیر غیرنظامیان رنگ و وارنگی است که به جمعیت غیرنظامیانی محدود نمی‌شود که بلاواسطه از جنگ آسیب می‌بینند. با این‌حال، توجه اخلاقی به غیرنظامیان در خطر برای دستیابی به حمایت جمع بیشتری از غیرنظامیان برای هر جنگ مدرنی از واجبات است. من این جنبه قضیه را سودمندی دیدگاه اخلاقی خواهم نامید. تصدیق گسترده آن در تاریخ درگیری‌های نظامی امری کاملاً تازه است.

از این‌جا می‌آید نمایش عجیب و غریب جناب جرج بوش (پدر) در خلال جنگ خلیج: او چونان نظریه‌پرداز جنگ عادلانه سخن می‌گفت. [۷] خوب، نه‌چندان هم: آخر، سخنرانی‌ها و کنفرانس‌های مطبوعاتی بوش نشان از یک گرایش دیرینه آمریکایی داشت، گرایشی که پسرش نیز از او به ارث برده است، گرایش به قاتی‌کردن یا

^{*} Boer Wars ، عنوان دو نبردی‌ست که در سرآغاز دهه ۱۸۸۰ میان امپراطوری بریتانیا و دو جمهوری مستقل بوئرهای درگرفت. Boer در زبان هلندی به‌معنای «زارع» است و اشاره دارد به اولاد و اعقاب ساکنان هلندی زبان سرحدات شرقی دماغه امید نیک در قرن ۱۸ در آفریقای جنوبی. اولین جنگ بوئرهای با انگلستان نتیجه شورش زارعان- بوئرهای- علیه حکومت بریتانیا با هدف بازپس‌گیری استقلال‌شان بود. م.

خلط کردن جنگ‌های عادلانه و جنگ‌های صلیبی، تو گویی جنگ فقط زمانی می‌تواند عادلانه باشد که نیروهای خیر در برابر نیروهای شر صف‌آرایی کنند. لیکن در عین حال به نظر می‌رسید بوش می‌فهمد - و این یکی از مضامین ثابت سخنگویان نیروهای مسلح آمریکاست - که جنگ به معنای واقعی کلمه جنگ میان ارتش‌هاست، رزمی میان رزمندگان، نبردی میان نیروهای مسلح که باید جمعیت غیرنظامیان را از آن مصون داشت. من فکر نمی‌کنم که بمباران عراق در ۱۹۹۱ با معیارهای جنگ عادلانه همخوانی داشت؛ محافظت از جان غیرنظامیان یقیناً در گرو پرهیز از تخریب شبکه‌های برق‌رسانی و نیروگاه‌های تصفیه آب بود. زیرساخت‌های شهری، حتا اگر برای جنگ‌های مدرن لازم باشد، برای زندگی غیرنظامیان در شهرهای مدرن هم ضروری است و جنگ عادلانه به لحاظ اخلاقی به واسطه این ویژگی دوم تعریف می‌شود. [۸] با همه این اوصاف، راهبرد نظامی آمریکا در جنگ خلیج در نهایت محصول مصالحه‌ای میان مقتضیات رعایت عدالت و بمباران بی‌حد و حصر جنگ‌های ماضی بود؛ روی هم رفته، هدف‌گذاری به مراتب محدودتر و گزینشی‌تر از جنگ‌هایی چون جنگ کره یا ویتنام بود. دلایل این محدودیت‌ها پیچیده بودند: تا حدودی، بازتاب نوعی تعهد به مردم عراق بود (تعهدی که چندان محکم از کار درنیامد)، به آن امید که عراقی‌ها از شرکت در جنگ سرپیچی کنند و رژیمی را که آغازگر جنگ بود سرنگون سازند؛ و تا حدودی، بازتاب ضرورت‌های سیاسی ائتلافی بود که جنگ را ممکن می‌ساخت. آن ضرورت‌ها به نوبه خود فرآورده پوشش اخبار جنگ در رسانه‌ها بود - یعنی، دسترسی بی‌واسطه و فوری رسانه‌ها به وقایع نبرد و دسترسی مردم جهان به رسانه‌ها. بوش و ژنرال‌هایش معتقد بودند مردم کشتار غیرنظامیان را تحمل نخواهند کرد، و احتمالاً حق هم داشتند (ولی معنای تحمل نکردن یک چیز چندان روشن نبود و هنوز هم چندان روشن نیست).

از این روی، اگرچه بسیاری از کشورهایی که حمایت‌شان برای موفقیت در جنگ ضرورت داشت نظام‌هایی دموکراتیک نداشتند، خط‌مشی بمباران‌ها از جهات مهمی توسط توده‌های مردم تعیین می‌شد.

این قضیه همچنان صادق خواهد بود: رسانه‌ها همه جا حضور دارند، و کل عالم مشغول تماشاست. در این اوضاع و احوال، جنگ لاجرم باید متفاوت باشد. ولی آیا این به آن معنی است که جنگ بی‌حرف پیش عادلانه‌تر خواهد بود یا فقط به این معنی است که باید عادلانه‌تر در نظر آید، یعنی باید به زبان عدالت و اندکی قانع‌کننده‌تر از گذشته توصیف شود؟ این که شکی در پیروزی نظریه‌ی جنگ عادلانه وجود ندارد؛ حیرت‌انگیز است که سخنگویان ارتش‌ها در خلال جنگ‌های کوزوو و افغانستان با چه حد از حاضر جوابی از مقولات این نظریه بهره می‌گرفتند و داستانی علت و معلولی روایت می‌کردند که جنگ را موجه جلوه می‌داد و گزارش‌هایی از درگیری‌های نظامی به دست می‌دادند که بر قیدوبندهای ایشان در جریان نبرد تأکید می‌نهاد. استدلال‌ها (و سبب‌تراشی‌های) گذشته زمین تا آسمان فرق می‌کردند؛ توجیه جنگ عموماً از مراجعی به غیر از قوای مسلح تدارک می‌شد - مراجعی چون کشیشان، حقوقدانان و استادان دانشگاه و نه البته فرماندهان و نظامیان - و در

استدلال‌های ایشان معمولاً نشانی از جزئیات و مباحث تخصصی نبود. ولی کاربرد این مقولات، این کلمات مرتبط با عدالت و اخلاقیات، بر چه دلالت می‌کند؟

من، ای بسا از روی ساده‌دلی و خامی، مایلم بگویم عدالت، در تمامی کشورهای مغرب زمین، بدل به یکی از آزمون‌هایی شده است که هر استراتژی یا تاکتیک پیشنهادی در کارهای نظامی باید آن را از سر بگذراند. البته فقط یکی از آزمون‌ها و نه مهم‌ترین آزمون، ولی همین قدر هم به نظریه جنگ عادلانه جایگاه و پایگاهی می‌بخشد که پیش از این هرگز نداشته است. اینک ساده‌تر از هر زمانی در گذشته می‌توان این عبارت کلی را بر زبان جاری کرد: «نه، نمی‌توانیم، چون این جنگ بیش از حد تلفات غیرنظامی خواهد داشت؛ باید راه دیگری پیدا کنیم.» من مطمئن نیستم که ژنرال‌های پرشماری باشند که این گونه سخن بگویند اما عجالتاً تصور کنید که تعدادشان کم هم نیست؛ تصور کنید استراتژی‌ها را نه فقط از لحاظ نظامی که از منظر اخلاقی هم ارزیابی کنند؛ تصور کنید تلفات غیرنظامی‌ها به حداقل رسیده باشد؛ تصور کنید تکنولوژی‌های تازه‌ای ابداع شده باشند برای معدوم یا محدود کردن خسارات جانبی، و تصور کنید این تکنولوژی‌ها در دستیابی به اهداف مطلوب در عمل کامیاب باشند. نظریه اخلاقی نیز چونان قید و شرطی واقعی برای زمان و کم‌وکیف جنگ‌ها بدل به جزئی از فرآیند جنگیدن شده باشد. البته یادتان نرود که این تصویر پرورده قوه خیال است. اما ضمناً تا اندازه‌ای با واقعیت هم تطابق دارد؛ و بی‌گمان، به اقامه برهانی به مراتب جذاب‌تر از این مدعای جاف‌تاده‌تر کمک می‌کند که می‌گویند پیروزی نظریه جنگ عادلانه جز تزویر و ریا نیست. پیروزی این نظریه یک واقعیت است: پس با این حساب چه کاری برای نظریه‌پردازان و فیلسوفان می‌ماند؟

این سوال آنقدر در پهنه آگاهی ما حضور دارد که می‌توان هم‌اینک کسانی را دید که سعی می‌کنند به آن جواب بدهند. از آن میان، دو جواب هستند که دلم می‌خواهد به وصف و نقدشان بپردازم. جواب اول به نظر کسانی نزدیک است که می‌توان آنان را چپ‌های پست‌مدرن نامید: این دسته نمی‌گویند تأکیدها بر مقوله عدالت جملگی از روی تزویر و ریاست، زیرا از نظر ایشان ریاکاری متضمن وجود پاره‌ای معیارهاست ولی از آن‌جا که هیچ معیار عامی وجود ندارد، هیچ کاربرد عینی از مقولات نظریه جنگ عادلانه امکان‌پذیر نیست. [۹]

سیاستمداران و فرماندهانی که از این مقولات استفاده می‌کنند سر خود شیره می‌مالند هرچند، نه بیشتر از نظریه‌پردازانی که در وهله اول این مقولات را پرورش دادند. شاید تکنولوژی‌های نوین غیرنظامیان کمتری را به کام مرگ بفرستند، اما بحث و استدلال در این باره که قربانیان احتمالی کیستند و این که کشتن آن‌ها موجه است یا نه هیچ فایده‌ای ندارد. هیچ توافقی درباره عدالت و هیچ اتفاق نظری درباره گناه و بی‌گناهی ممکن نیست. این دیدگاه را می‌توان در یک جمله خلاصه نمود، جمله‌ای درباره موقعیت کنونی ما: «آن‌که در نظر شما تروریست است از نظر دیگری مبارز راه آزادی است.» برپایه این دیدگاه، نظریه‌پردازان و فیلسوفان چاره‌ای جز طرفداری از یکی از طرفین منازعه ندارند اما هیچ نظریه یا اصلی در کار نیست که بتواند راهنمای‌شان شود. لیکن این موضعی

محال است، زیرا معتقد است ما قادر به تشخیص و محکوم کردن کشتار آدم‌های بی‌گناه و مقابله و مخالفت فعال با آن نیستیم.

جواب دوم تأکید می‌گذارد بر ضرورت اخلاقی تشخیص موارد فوق و محکوم کردن و مخالفت مجدانه با آن‌ها و سپس افزایش دادن نظریه در این معامله – یعنی، تقویت قید و بندهایی که عدالت به پای جنگ و جنگ‌افروزی می‌زند. برای نظریه‌پردازانی که مفتخرند به زیستن بر لبه انتقادی نظریه، این جوابی واضح و قابل درک است. سال‌های سال، ما از نظریه جنگ عادلانه برای انتقاد از اقدام‌های نظامی دولت آمریکا استفاده می‌کردیم و اینک خود فرماندهان نظامی برای تبیین و توجیه آن اقدام‌ها از نظریه ما سود می‌جویند. روشن است که باید در مقابل این روند ایستادگی کنیم. آسان‌ترین راه آن است که مصونیت غیرنظامیان (غیرمسلح) را به قاعده‌ای هرچه نیرومندتر بدل سازیم تا چیزی چونان قاعده‌ای مطلق گردد: هرگونه اقدام به کشتن غیرنظامیان (چیزی قریب به) جنایت است؛ بنابراین هر جنگی که به کشتار غیرنظامیان انجامد غیرعادلانه است و از این‌روی هر جنگی غیرعادلانه است. پس آیین صلح‌باوری دگرباره از بطن همان نظریه‌ای برون می‌آید که در اصل برای جایگزینی آن تدوین شده بود. این راهبردی‌ست که اخیراً بسیاری از مخالفان جنگ افغانستان در پیش گرفته‌اند. معترضان در پردیس‌های دانشگاه‌های آمریکا راهپیمایی می‌کردند، با شعارهایی بدین مضمون که «بمباران را متوقف کنید!» آن هم با استدلالی بسیار ساده (و آشکارا صادق): بمباران جان غیرنظامیان را به خطر می‌اندازد. معترضان گویا احساس می‌کردند که «در خانه اگر کس است، یک حرف بس است.»

ولی من از آن‌جا که معتقدم جنگ هنوز که هنوز است، گاهی وقت‌ها، ضرورت می‌یابد استدلال آنان را قانع‌کننده نمی‌یابم و آن را، در کل، جوابی نادرست به پیروزی نظریه جنگ عادلانه می‌شمارم. این استدلال نقش انتقادی نظریه را در قبال جنگ نگاه می‌دارد (در قبال همه جنگ‌ها)، ولی آن نقش انتقادی را که نظریه همیشه خواستارش بوده از آن دریغ می‌کند، نقشی که در متن گیرودار جنگ معنا می‌یابد و منتقدان را وادار می‌دارد تا دقیق‌تر توجه کنند به آنچه سربازان می‌کوشند انجام دهند و آنچه می‌کوشند انجام ندهند. خودداری کردن از تمایز گذاشتن‌هایی از این دست، خودداری از توجه به گزینه‌های استراتژیک و تاکتیکی، حکایت از نوعی آموزه سوءظن بنیادی دارد و این افراط‌گری رویه کسانی است که هیچ‌گاه قرار نیست اعمال قدرت کنند یا از زور استفاده کنند، کسانی که حاضر نیستند دست به داوری‌هایی بزنند که لازمه این اعمال قدرت و استفاده از زور است. بالعکس، نظریه جنگ عادلانه، حتا وقتی مستلزم نقدی جدی بر بعضی اقدام‌های خاص در جنگ‌هاست، آموزه کسانی است که قویاً منتظرند تا اعمال قدرت کنند و عنداللزوم زور به کار برند. می‌توان این نظریه را آموزه‌ای راجع به پذیرش بی‌چون و چرای مسوولیت قلمداد کرد، زیرا از رهبران سیاسی و نظامی می‌خواهد تا قبل از هر چیز خود را مسئول تأمین رفاه برای مردم خویش بدانند اما از رفاه و آسایش مردان و زنان بی‌گناه جبهه مقابل نیز غفلت نورزند. مدافعان این نظریه مخالف کسانی هستند که با واقع‌بینی به دفاع از کشوری که در آن زندگی می‌کنند برمی‌خیزند و نیز مخالف کسانی هستند که انسان بودن مخالفان خویش را به رسمیت نمی‌شناسند.

مدافعان نظریه جنگ عادلانه تأکید می‌کنند بر وجود کارهایی که به لحاظ اخلاقی حتی در رویارویی با دشمن نیز روا نیستند. اما در عین حال تأکید می‌کنند که نفس مبارزه یا جنگیدن را نمی‌توان اخلاقاً ناروا شمرد. جنگ عادلانه جنگی است و باید باشد که مبادرت به آن ممکن است.

البته پیروزی نظریه جنگ عادلانه خطر دیگری هم به دنبال دارد - نه نسبی‌گرایی ریشه‌ای و مطلق‌گرایی تقریبی‌ای که هم‌اینک وصف کردم، بل نوع خاصی از کندشدن ذهنیت انتقادی، یک‌جور آتش‌بس موقت میان نظریه‌پردازان و سربازان. اگر غالباً رهبران سیاسی که روشنفکران را به ضیافت‌های شام دعوت می‌کنند در دل ایشان ترس می‌اندازند و جرأت اظهارنظر را از آنان سلب می‌کنند، ببینید وضع افسران و فرماندهانی که با زبان خود رهبران سیاسی سخن می‌گویند چه‌اندازه خراب است! و اگر فرماندهان نظامی در عمل به جنگ‌های عادلانه مشغول باشند، و اگر در میانه جنگ نیز قانون‌ها و ادار به سکوت نشوند، آنگاه چه جای سخن گفتن برای ما خواهد ماند؟ راستش را بخواهید، اما نقش ما تغییر چندانی نکرده است. برماست که هم‌چنان تأکید کنیم که جنگ فعالیتی است اخلاقاً قابل تردید و بی‌اندازه دشوار. حتی اگر فرض کنیم ما (در غرب) در خلیج فارس، در کوزوو و در افغانستان جنگ‌هایی عادلانه کرده‌ایم، هیچ تضمینی و حتی کوچک‌ترین نشانه امیدبخشی در کار نیست که جنگ بعدی ما جنگی عادلانه خواهد بود و حتی اگر به رسمیت شناختن حق مصونیت برای غیرنظامیان غیرمسلح بدل به ضرورتی نظامی شده باشد، باز هم با دیگر ضرورت‌های بعضاً واجب‌تر تعارض دارد. هنوز که هنوز است باید از عدالت دفاع کرد؛ تصمیم‌ها در این باره که کی و چگونه باید درگیر جنگ شد نیازمند بررسی و موشکافی دائم است، درست همان‌طور که همیشه بوده است.

در عین حال، بر ماست که شرح خود را از «کی و چگونه» چندان وسعت بخشیم که استراتژی‌های نوین، تکنولوژی‌های نوین و سیاست‌های نوین عصر جهان‌گستری را نیز دربرگیرد. تصورات قدیم شاید مناسب واقعیت‌های جدید و نوظهور نباشند: امروزی‌ترین نمونه «جنگ با تروریسم» است که به قسمی تشریک مساعی و همکاری بین‌المللی نیاز دارد که نه فقط در عمل بلکه در مقام نظر نیز به هیچ وجه پرورانده نشده است. برماست که با روی گشاده از ورود افسران نظامی به میدان بحث‌های نظری استقبال کنیم؛ آنان به پیشبرد بحث‌های مستدل در این زمینه یاری خواهند رساند، خیلی بهتر از حالتی که کسی به غیر از استادان دانشگاه علاقه‌ای به شرکت در این مباحث نداشته باشند. البته به هیچ وجه نمی‌توان افسار بحث را یکباره به دست ایشان سپرد. به قول قدما، جنگ مهم‌تر از آن‌ست که به فرماندهان نظامی واگذار شود؛ و این به قول اولی در مورد جنگ‌های عادلانه مصداق دارد. نقدهای کنونی بر روال جنگ‌ها فعالیتی دموکراتیک و دارای کمال اهمیت به شمار می‌آید.

(۱). حال اجازه دهید به دو مبحثی اشاره کنم که تازه‌ترین جنگ‌های ما پیش آورده‌اند، دو مبحثی که به طرح سویه انتقادی مقوله عدالت نیاز دارند.

نخست، مبحث جنگ بدون مخاطره. گروهی می‌گویند این یکی از ویژگی‌های ضروری مداخله‌های سربازانی‌ست که به دفاع از وطن خویش و هموطنان خویش برمی‌خیزند، زندگی خویش را به مخاطره نخواهند انداخت؛ چه‌بسا،

رهبران سیاسی ایشان جرأت نخواهند کرد از ایشان بخواهند جان خویش را به مخاطره افکنند. از این روی نجات جان انسان‌های گرفتار در ورطه بلا، انسان‌های درگیر با تهدید قتل عام یا تصفیه‌های قومی، فقط در صورتی ممکن است که جنگ بدون مخاطره ممکن باشد. [۱۰] البته روشن است که امکان چنین جنگ‌هایی منتفی نیست: می‌توان از فواصل دور به کمک بمب‌ها و موشک‌های دوربرد بسیار دقیق (در قیاس با فقدان کامل دقت در چنین تسلیحاتی در همین چند دهه گذشته) به جنگ نیروهای رفت که مردم را کشتار یا آواره می‌کنند و تکنسین‌ها/سربازهایی که این قسم سلاح‌ها را به طرف اهداف نشانه می‌روند در جمیع موارد در جنگ‌های اخیر عمدتاً در برابر پاتک‌های دشمن آسیب‌ناپذیرند. هیچ یک از مبانی و اصول نظریه جنگ عادلانه امکان این قسم جنگیدن را منتفی نمی‌کند. مادام که سربازان بتوانند اهداف نظامی را به طور دقیق نشانه روند، کاملاً حق دارند که از فاصله‌ای امن به جنگ پردازند و کدام فرمانده است که خود را در قبال جان سربازانش مسئول بشناسد و هرگاه که برایش ممکن باشد این قسم جنگیدن را برگزیند؟ آلبر کامو در تأملاتش در باب شورش و طغیان می‌گوید آدمی نمی‌تواند بکشد مگر آنکه آماده مردن باشد. [۱۱] لیکن به نظر نمی‌رسد این استدلال در مورد سربازان در جبهه‌های نبرد مصداق داشته باشد، آن‌جا که همه چیز معطوف است به کشتن افراد دشمن و در همان حال پرهیز از کشته‌شدن و با این‌همه، باید گفت در معنایی وسیع‌تر حق به جانب کامو است.

نظریه پردازان جنگ عادلانه، تا آنجا که من اطلاع دارم، درباره این پرسش بحثی نکرده‌اند اما روشن است که باید در این باره بحث کرد. کشتارهای دسته‌جمعی و تصفیه‌های قومی عموماً روی زمین رخ می‌دهند. بمباران هوایی و استفاده از گازهای سمی ممکن است فاجعه به بار آورد، گواهی که در بوسنی، کوزوو، رواندا، تیمور شرقی و سیرالئون سلاح‌های به کار رفته تفنگ و قمر و چماق بود؛ کشتار و ارباب انسان‌ها از فاصله نزدیک روی می‌داد و مداخله بی‌مخاطره‌ای که از دور به عمل می‌آید – به‌ویژه اگر در درازمدت امید تأثیرش برود – احتمالاً شتاب وقایع را روی زمین افزایش می‌دهد. فقط در صورتی می‌توان از چنین پیشامدی جلوگیری کرد که مداخله به روی زمین منتقل شود و این انتقال از نظر من به لحاظ اخلاقی واجب است. هرچه باشد، هدف از مداخله نجات جان مردمانی است که گرفتار بلا شده‌اند و مداخله روی زمین، در موردی که وصفش رفت، لازمه تلاش برای نجات جان آدم‌هاست. ولی خوب، در این صورت مداخله دیگر بدون مخاطره نخواهد بود. اصلاً چرا کسی باید به چنین مخاطره‌هایی تن بسپارد؟

راستش مخاطره‌هایی از این دست یکی از ویژگی‌های مشترک «عدالت در میانه جنگ» است، و با آن که خیلی از سربازان تمایلی به قبول آنها ندارند، شواهد فراوانی هم از سربازانی داریم که این قبیل خطر را به جان خریده‌اند. اصل اساسی این است: وقتی عمل ماست که جان مردم بی‌گناه را به خطر می‌اندازد، حتی اگر عمل ما توجیه کافی داشته باشد، مکلفیم آنچه از دست‌مان برمی‌آید برای کاستن از آن مخاطره‌ها انجام دهیم، گیرم که لازمه‌اش به مخاطره افکندن جان سربازان خودمان باشد. اگر ما در خلال جنگی عادلانه اهدافی نظامی را بمباران می‌کنیم و از بخت بد غیرنظامیانی در حوالی این اهداف زندگی می‌کنند، باید حتی‌الامکان با اتخاذ روش‌های

مناسب در بمباران- فی‌المثل، با پرواز در ارتفاعات کمتر- مخاطره‌هایی را که بر غیرنظامیان تحمیل می‌کنیم کاهش دهیم. البته سبک و سنگین کردن مخاطره‌ها کاری مشروع است؛ ما نمی‌توانیم خلبانان خود را ملزم کنیم به پروازهای انتحاری. آنان، هم‌چنان که کامو اشاره می‌کند، باید آماده مردن و مهیای جان‌فشانی باشند لیکن این منافاتی ندارد با اتخاذ تدابیری برای حفظ جان آنان. اینکه مخاطره‌ها را چگونه باید سبک و سنگین کرد و به تعادل رساند مسأله‌ای است که در هر مورد باید به بحث گذاشته شود ولی کاری که روا نیست از نظر من کاری است که ناتو در جنگ کوزوو کرد، آن‌جا که سران ناتو پیشاپیش اعلام کردند هیچ نیروی زمینی رهسپار جبهه‌های نبرد نخواهند کرد، آن‌هم قطع نظر از هر اتفاقی که پس از آغاز جنگ هوایی در خاک کوزوو پیش آید. مسئولیت شدید کارزار صرب‌ها علیه غیرنظامیان کوزوو، که پیامد بلافصل جنگ هوایی بود، بی‌گمان بر دوش دولت و ارتش صربستان است. آن‌ها مقصرند و سزاوار نکوهش و بازخواست. ولی این قضیه در عین حال نتیجه قابل پیش‌بینی عمل ما نیز بود و تا بدان حد که ما هیچ کاری برای آماده شدن جهت این نتیجه نکردیم و تا آن‌جا که کاری برای مقابله با آن انجام ندادیم ما نیز سزاوار ملامت و شماتت بودیم. ما مخاطره‌هایی را بر دیگران تحمیل کردیم و از پذیرفتن آن‌ها برای خویش سرباز زدیم، حتی در زمانی که پذیرفتن آن‌ها برای کمک به دیگران واجب و ضروری بود. [۱۲]

مسأله دوم به چند و چون پایان جنگ‌ها مربوط می‌شود. بر پایه دیدگاه رایج، یک جنگ عادلانه (دقیقاً از آن سبب که جنگی صلیبی نیست) باید با استقرار دوباره وضع موجود به پایان رسد. سرمشق این الگو جنگ‌های متجاوزانه است که وقتی عادلانه به پایان می‌رسد که قوای متجاوز شکست خورده باشند. حمله‌شان دفع شده باشد و به پشت مرزهای سابق برگشته باشند. شاید این برای حصول نتیجه‌ای عادلانه تکافو نکند: کشور قربانی شاید حق داشته باشد که از دولت متجاوز غرامت بگیرد، به قسمی که خسارات وارده از جانب قوای متجاوز جبران شود- این برداشتی موسع از استقرار دوباره وضع سابق است، اما به هر حال در ذیل همان مقوله جای می‌گیرد و شاید پیمان صلح می‌باید مشتمل بر توافق‌نامه‌های امنیتی تازه‌ای متفاوت با توافق‌نامه‌های پیش از جنگ باشد تا وضع موجود در آینده ثبات بیشتری داشته باشد. اما این قضیه تا آن‌جا که به حقوق قربانیان مربوط می‌شود مصداق دارد؛ نظریه بنا به برداشت عمومی هیچ گونه اقدامی را در راستای تغییر بنیادین دولت متهاجم دربر نمی‌گرفت و حقوق بین‌الملل، با پیش‌فرض‌هایش درخصوص حق حاکمیت دولت‌ها، هرگونه تغییر رژیم تحمیلی را مصداق دیگری از تجاوز و تعدی محسوب می‌کرد. وقایعی که پس از جنگ جهانی دوم در دو کشور ژاپن و آلمان پیش آمد چیزی کاملاً تازه در تاریخ جنگ‌ها بود؛ مشروع بودن اشغال این دو کشور و اقدام برای تغییر و تجدید بنای سیاسی آن‌ها هنوز که هنوز است محل نزاع و مناقشه است، حتی به نزد نظریه‌پردازان و حقوق‌دانانی که لاقلاً نحوه برخورد با رژیم نازی را موجه می‌انگارند. از همین روی، هنگامی که جنگ خلیج به پایان خود در سال ۱۹۹۱ نزدیک می‌شد، کمتر دولتی آمادگی داشت و حاضر بود به بغداد قشون‌کشی کند و حکومت صدام حسین را سرنگون سازد، آن‌هم با وجود متهم کردن آن حکومت به اینکه در برافروختن آتش جنگ همچون رژیم نازی عمل کرده است. البته وقتی

جنگ خلیج به دفع قوای متجاوز به کویت توفیق یافت، هم دلایل نظامی و هم دلایل ژئوپلیتیکی علیه ادامه جنگ در دست بود اما در ضمن استدلالی هم بر مبنای عدالت مطرح بود: اینکه حتی اگر عراق به حکومتی جدید «نیاز داشت»، آن نیاز فقط به دست خود مردم عراق می‌توانست برآورده شود. حکومتی که از طرف قوای خارجی تحمیل می‌شد هرگز به عنوان دستاورد حق تعیین سرنوشت یا کارگزار این حق در آینده پذیرفته نمی‌شد. [۱۳]

با این همه، نمونه‌های مربوط به جنگ جهانی دوم ناقض این مدعای آخر است. اگر حکومت تحمیلی دموکراتیک باشد و با سرعت در راستای گشودن فضای سیاسی پیش رود و به سازمان‌دهی انتخابات همت بگمارد، ممکن است خاطره آن تحمیل را از اذهان پاک کند (و از این‌جا می‌آید تفاوت میان رژیم آلمان شرقی و غربی در دوران پس از جنگ). به هر تقدیر، مداخله بشردوستانه از بیخ‌وبن استدلال مربوط به چند و چون پایان جنگ را تغییر می‌دهد، زیرا در این مورد جنگ از همان آغاز کوششی‌ست برای تغییر رژیمی که مسوول اعمال ضدانسانی است. این مداخله را به انحای گوناگون می‌توان به انجام رساند: با پشتیبانی از نیروهای جدایی‌طلب، مانند کاری که هندی‌ها در بنگلادش امروزی کردند؛ با اخراج یک دیکتاتور، مانند کاری که دولت تانزانیا با عیدی امین (فرمانروای مستبد اوگاندا) کرد؛ یا با تأسیس یک حکومت جدید، مانند کاری که ویتنامی‌ها در کامبوج کردند. و در سال‌های نزدیک‌تر به ما، در تیمور شرقی، سازمان ملل متحد یک همه‌پرسی در مورد جدایی آن منطقه از اندونزی برگزار کرد و سپس به برپایی یک حکومت تازه یاری رساند. اگر مداخله‌ای در روآندا صورت گرفته بود، که بایستی می‌گرفت، یقیناً هدفش سرنگونی رژیم افراتیان هوتو (Hutu Power) می‌بود. عدالت، تلاش برای جایگزین کردن آن رژیم را ایجاب می‌کرد. ولی این چه نوع عدالتی است؟ کارگزارانش کیستند و کارهای‌شان تابع چه قاعده‌ای است؟

همان‌طور که نمونه روآندا نشان می‌دهد، اکثر دولت‌ها حاضر نیستند این نوع مسئولیت را به گردن بگیرند، و وقتی هم به هر دلیل سیاسی به گردن می‌گیرند، حاضر نیستند تسلیم مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی شوند. در کامبوج، ویتنامی‌ها میدان‌های کشتار را برچیدند که یقیناً کار درستی بود. اما سپس حکومت دست‌نشانده‌ای برگماشتند که تابع منافع خودشان بود و هرگز نه در درون کامبوج مشروعیت یافت و نه بیرون از آن، و هیچ قدمی برای خاتمه بخشیدن به زد و خوردها و درگیری‌های داخلی برنداشت. مشروعیت و خاتمه درگیری‌ها دو سنگ محکی است که می‌توان به یاری‌اش فرجام جنگ را سنجید. هر دو معیار، به تقریب در همه مصادیق مداخله بشردوستانه، احتمالاً مستلزم کاری بیش از استقرار دوباره وضعیت پیش از جنگ‌اند – وضعیتی که از هر چه بگذریم بحرانی پدید آورده بود که مداخله را لازم نموده است. البته مشروعیت و خاتمه درگیری‌ها معیارهایی‌اند که رعایت‌شان چندان آسان نیست. مشکلات تا اندازه‌ای به منافع و مصالح استراتژیک مربوط می‌شود، مانند مورد جنگ ویتنام با کامبوج. لیکن منافع مادی هم نقش عمده‌ای دارند: بازسازی حکومت کار پرهزینه‌ای است و به تخصیص منابع هنگفتی نیاز دارد – و اعتباری چندان به منافع و عواید حاصل از آن وجود ندارد، الا استفاده معنوی و غیرمادی قضیه. با همه این اوصاف، باز هم می‌توان به مفیدبودن اخلاقیات در مواردی از این دست اشاره کرد.

یک مداخله موفق و گسترده، منافع با اهمیتی در پی دارد: نه فقط قدردانی و دوستی، بلکه بهبود وضع صلح و ثبات در جهانی که کمبود آن دو در آن گران تمام می‌شود- آن هم نه فقط برای قربانیان مستقیم آن. با این حال، هر کشور خاص همواره دلایل متقنی برای خودداری از تحمل هزینه‌های این قسم عواید و منافع در چنته دارد، و تازه وقتی هم آن هزینه‌ها را تقبل می‌کند، دلایلی پیدا می‌کند برای مداخله به طریقی نامطلوب، به همین سبب ما همچنان به لبه انتقادی مقوله عدالت محتاجیم.

استدلال مربوط به چند و چون پایان جنگ با استدلال مربوط به مخاطره‌های آن شباهت دارد: همین که به شیوه‌هایی عمل کنیم که پیامدهای منفی چشمگیری برای دیگر انسان‌ها داشته باشد (گیرم که پیامدهای مثبتی هم داشته باشد)، نمی‌توانیم به روی خود نیاورده، میدان را خالی کنیم و به دنبال کار خود برویم. مداخله بشردوستانه‌ای را تصور کنید که با توقف کشتار مردم و سقوط رژیم جنایتکار به پایان می‌رسد؛ اما پس از جنگ، کشوری ویران و اقتصادی فروپاشیده و مردمی گرسنه و وحشت‌زده برجای می‌گذارد؛ نه قانونی به جا می‌ماند و نه هیچ مرجع اقتداری موثر و کارآمد. فرض کنید نیروهایی که مداخله کرده‌اند موفق شده‌اند، اما کارشان همین‌جا تمام نمی‌شود. اما چطور؟ آیا بهای مداخله خوب این است که مسئولیت انجام آن را دوباره و چندباره به عهده بگیرید؟ کار نیکان هرگز تمام نمی‌شود و این دور از انصاف می‌نماید. لیکن در جهان واقعی، نه فقط در قلمرو سیاست بین‌المللی بلکه همچنین در عرصه اخلاقیات هر روزه، اوضاع چنین باشد (گرچه بی‌گمان فضیلت هرگز مقوله‌ای ساده و عاری از پیچیدگی نیست). جنگ افغانستان و روسیه را در نظر آورید: دولت آمریکا به طریق موثری مداخله کرد، چون بدون حضور فیزیکی درگیر جنگ شد و سرانجام به پیروزی بزرگی دست یافت: روس‌ها مجبور به عقب‌نشینی شدند. این واپسین نبرد جنگ سرد بود. مداخله آمریکا بدون شک به انگیزه‌های استراتژیک و ژئوپلتیک انجام گرفت، این باور که مبارزه افغان‌ها جنگی استقلال‌طلبانه علیه رژیم سرکوب‌گر بود احتمالاً سهم بسزایی در برانگیختن مردم به مداخله داشت اما متحدان آمریکا در خود افغانستان تصور بسیار محدودی از آزادی و استقلال داشتند. [۱۴] وقتی جنگ به پایان رسید، افغانستان در ورطه ویرانی و هرج و مرج سقوط کرد. در آن مقطع، آمریکایی‌ها افغانستان را به حال خود رها کردند و رفتند، بی‌گمان کار غلطی بود، هم از لحاظ سیاسی و هم از نظر اخلاقی؛ روس‌ها عقب‌نشینی کردند و حق هم داشتند. ما (به طور نسبی) خوب عمل کرده بودیم، یعنی، به واسطه حمایت از آنچه شاید اکثریت وسیع مردم افغانستان را تشکیل می‌داد، و با این همه موظف بودیم به مداخله خوب خود ادامه دهیم، روس‌ها بد عمل کرده بودند و از مخمصه بیرون جستند؛ گیرم که روس‌ها موظف بودند به مردم افغان کمک مادی می‌کردند (یعنی غرامت می‌پرداختند) لیکن هیچ کس از آنان نخواست دیگر بار درگیر امور افغانستان شوند. این قضیه غیرعادی و خلاف قاعده می‌نماید و با این همه به‌زعم من این شرح صحیحی از تقسیم بار مسئولیت است. اما ما به فهم بهتری از چگونگی و چرایی مداخله نیاز داریم، نظریه‌ای راجع به «عدالت پس از پایان جنگ» که تجربه واقعی مداخله‌ها (و دیگر کارهای) بشردوستانه را دربرگیرد، به قسمی که کشورهای درگیر در جنگ‌هایی از این دست به مسوولیت‌های خود در صورت پیروزی وقوف یابند. اگر

آژانسی بین‌المللی وجود داشت (چیزی که هنوز وجود ندارد) که می‌توانست این مسوولیت‌ها را تعیین و حتا تنفیذ کند شاید وضع بهتر از حالا می‌شد.

این نظریه «عدالت پس از پایان جنگ» می‌باید حاوی توصیفی از شکل‌های مشروع اشغال یک کشور، تغییر رژیم و تحت‌الحمايه‌سازی باشد – و همچنین روشن است که باید حاوی توصیفی از فعالیت‌های نامشروع و غیراخلاقی در همه این حوزه‌ها باشد. نظریه‌ی جنگِ عادلانه همواره ناظر به ترکیبی از همین مقولات بوده است: جنگ عادلانه اقدام‌ها و عملیات‌هایی را که شبهه اخلاقی دارند محدود و قاعده‌مند می‌گرداند و از این طریق آن‌ها را در موقع لزوم ممکن می‌سازد. وقتی محدودیت‌ها پذیرفته شوند، اقدام‌ها و عملیات‌های مذکور موجه می‌گردند، و نظریه‌پرداز جنگِ عادلانه است که باید بگوید چه زمانی دست‌زدن به آن اقدام‌ها موجه است گیرم که به او به چشم دفاعیه‌پرداز و توجیه‌گر اصحاب قدرت نگاه کنند. وقتی محدودیت‌ها پذیرفته نشوند، وقتی قساوت‌های جنگ یا عواقب آن حد و مرزی نداشته باشد و افسارگسیخته گردد، او باید بی‌پرده این واقعیت را اعلام کند، گیرم که او را خائن یا دشمن مردم بخوانند.

باید مراقب باشیم که اسیر هیچ یکی از این دو حالت نشویم – دفاع یا انتقاد. راستش نظریه جنگ عادلانه ایجاب می‌کند که در آن واحد به هر دو حالت متعهد باشیم و بمانیم. از این حیث، جنگ عادلانه به حکومت نیک می‌ماند: تنشی ریشه‌دار و پایدار میان صفت و موصوف در کار است اما هیچ تناقض ضروری و ناگزیری میان‌شان نیست. وقتی اصلاح‌طلبان به قدرت می‌رسند و حکومت را بهتر می‌سازند (مثلاً با کاهش فساد) باید قادر باشیم این بهبود را تأیید کنیم و وقتی زیاده از حد بر مسند قدرت می‌مانند و به تقلید از اسلاف خویش روی می‌آورند، باید آماده باشیم تا رفتارشان را به نقد بکشیم. نظریه جنگ عادلانه به معنای دفاع و توجیه تک‌تک جنگ‌های به وقوع پیوسته نیست و از طرف دیگر رویه‌ای بر نفس جنگ هم نیست. نظریه جنگ عادلانه با هدف موشکافی بی‌وقفه و نقدی درونی تدوین شده است و ما هم‌چنان به آن نیاز داریم، حتا زمانی که فرماندهان جنگ مانند نظریه‌پردازان جلوه می‌کنند و من یقین دارم که همیشه به آن نیاز خواهیم داشت.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Social Research, Winter 2002, Reprinted, with minor alterations, in Walzer, 2004, Arguing about war

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. استدلال آگوستینوس درباره‌ی جنگِ عادلانه را می‌توان در کتاب (نوشته‌های سیاسی آگوستینوس قдіس ۱۹۶۲: ۱۸۰-

۱۶۲) مطالعه کرد، خوانندگان امروزی برای درک مفاد آن احتیاج به تفسیر و شرح متن دارند: بنگرید به Dean (1963: 134-171).

[۲]. بنگرید به: Vitoria (۳۰۴-۳۰۲)، و برای شرح آن، Johnson (1975: 150-171).

[۳]. بنگرید به: Boswell (1952: 129)، او از دکتر جانسن نقل می‌کند: «من شیفته دانشگاه سالامانکا هستم، چون وقتی اسپانیایی‌ها در مورد قانونی بودن فتح آمریکا مردد بودند، دانشگاه سالامانکا با قاطعیت تصریح کرد که قانونی نبوده است. او [= دکتر جانسن] این سخن را با شور و شوق بسیار بر زبان آورد...»

[۴]. من با کمی دودلی، بحث خودم را درباره ضرورت مداخله نظامی نقل می‌کنم و ارجاعاتی که در آن‌جا به برخوردهای همدلانه‌تر با موضوع شده است: (Walzer (1977: 144-151, 239-242, 251-255).

[۵]. بهترین بحث در باب آرای واقع‌گرایان سیاسی در کتاب Smith (1986) آمده است. فصل ششم کتاب درباره هانس مورگنتاوست که به طور مشخص با استدلال من در این‌جا ارتباط دارد.

[۶]. آنتونی هارتل یکی از آن سربازان کهنه‌کار سابق است که سرانجام کتابی درباره اخلاق جنگ نگاشت:

Moral Issues in Military Decision Making (1989)

[۷]. بنگرید به اسناد و مدارکی که در کتاب ذیل آمده است: Sifty and Cerf (1991: 197-352). در این کتاب سخنرانی‌های بوش و طیف وسیعی از دیگر عقاید و نظرات ثبت شده است.

[۸]. من بلافاصله پس از جنگ، مخالفت خود را با حملات به زیرساخت‌ها و تأسیسات زیربنایی در کتاب

Decose (1992: 12-13) ابراز کردم (هرچند دیگرانی بودند که پیش از من با این حملات مخالفت نمودند).

[۹]. مقاله استتلی فیش در نیویورک تایمز (۱۵ اکتبر ۲۰۰۱) شاهد مثالی است از هوشمندانه‌ترین تقریر از استدلال پست‌مدرنیست‌ها.

[۱۰]. این استدلال بر زبان چندین تن از شرکت‌کنندگان کنفرانسی در زمینه مداخله بشردوستانه در دانشگاه بیلفیلد آلمان در ژانویه ۲۰۰۲ جاری شد.

[۱۱]. «زندگی یک تن فدای زندگی دیگری می‌شود، و از دل این دو ایثارگری نوید یک ارزش می‌جوشد»، Camus (1956: 169).

همچنین بنگرید به استدلالی که در پرده اول نمایشنامه *عادل‌ها* (۱۹۵۸) مطرح می‌شود.

[۱۲]. برای آشنایی با استدلال‌هایی که استفاده از نیروی زمینی در کوزوو، بنگرید به:

Buckley (2000: 293-94, 333-335, 342)

[۱۳]. حرف‌های بوش درباره توقف پیشروی آمریکایی‌ها و اعلام پیروزی در جنگ از جانب او در منبع ذیل یافت می‌شود:

استدلال‌های که و علیه توقف جنگ در منبع ذیل در دسترس است:

Decosse (1992: 13-14, 29-32)

[۱۴]. آرتیوم بورویک (Artyom Borovik, 1990) گزارشی مفید و البته زیاده شخصی از جنگ روسیه در افغانستان نوشته است؛ برای

مطالعه تاریخی دانشگاهی از آن جنگ، بنگرید به: Goodson (2001)

مایکل والزر می‌گوید بسیاری از باورهای مشترک ما درباره‌ی در معرض حمله بودن افراد و مسئولیت آن‌ها موضوعیت خود را در خلال جنگ از دست می‌دهند. در گیرودار جنگ، همه چیز دگرگون می‌شود. هواداران واقع‌بینی در قلمرو سیاست ادعا می‌کنند جنگ مجالی برای طرح مسائل اخلاقی به جا نمی‌گذارد؛ والزر ادعا می‌کند جنگ به اخلاقیات، صبغه‌ای جمعی می‌بخشد. به اعتقاد من، شرایط جنگی هیچ چیز را به هیچ عنوان عوض نمی‌کند؛ فقط تشخیص و تعیین واقعیت‌های مربوط به وضعیت را دشوارتر می‌سازد. منظورم این نیست که اصول و قوانینی که بر فعالیت جنگ حکم‌فرمایند یا باید باشند، عیناً همان اصول و قانون‌های حاکم بر مناسبات فی‌مابین افراد هستند. درست همان‌طور که قوانین داخلی یک کشور نمی‌توانند به سادگی همان اصول، اخلاقیات فردی را بازگو کنند، چراکه اعلام و اجرای قانون‌ها پیامدهایی دارد که باید در تدوین و تنظیم قانون لحاظ شوند، اصول، قراردادهای و قوانین جنگ نیز نمی‌توانند به بازگویی اصول اخلاقیات فردی یا بین‌المللی بسنده کنند. قواعد جنگ باید محدودیت‌های معرفتی ما را در نظر گیرند و با عطف نظر به این مهم تدوین شوند که اعلان آن‌ها احتمالاً چه تأثیراتی در رفتار مردم خواهد داشت. اما گذشته از این مطلب، آن‌ها حتی‌الامکان باید نظیر همین اصول عدالت و تعهدی باشند که بر رفتار و کردار ما در فضاهای غیرجنگی حکم‌فرمایند.

والزر به شیوه‌های گوناگون این رهیافت فردگرایانه به جنگ را زیر سوال می‌برد. فی‌المثل می‌گوید این موضع به‌واقع چیزی جز روایتی مبدل و نقاب‌دار از جمع‌گرایی نیست. وقتی من ادعا می‌کنم در خلال جنگ خلیج، با واحدهای نظامی عراقی که از سربازان وظیفه تشکیل شده بودند باید به گونه‌ای متفاوت با نیروهای گارد جمهوری [حرس العراقي الجمهوری] برخورد می‌شد، والزر معتقد است من به این ترتیب محوشدن هویت اخلاقی فردی را، هرچند فقط در تراز یکان‌ها، می‌پذیرم و حال آن‌که دیدگاه سنتی، جمع‌شدن اخلاقیات فردی را در تراز کل ارتش یا نیروهای مسلح می‌پذیرد، یعنی در تراز که به آن اندازه اختیاری یا خودسرانه نیست. البته من جمع‌شدن را در هیچ تراز نمی‌پذیرم. منزلت یا مسئولیت اخلاقی هیچ سرباز اخلاقی را نمی‌توان بر مبنای عضویتش در گارد جمهوری یا سرباز، وظیفه بودنش تعیین کرد. در مقابل، تفاوت با برخوردی که از موضع من آید ریشه در وجوب عمل براساس احتمالات معقول دارد. درست همان‌طور که من به وجهی معقول می‌توانم احتمال بدهم شخصی که اسلحه‌اش را به طرف من نشانه رفته و فریادهای تهدیدآمیز سر داده، قاتلی بالقوه است، حتا اگر در واقع هنرپیشه‌ای باشد که آن‌قدر غرق نقش خودش به عنوان قاتل شده که حواسش اصلاً به حضور من در برابر سلاحش نیست، یک سرباز آمریکایی هم در جنگ خلیج حق دارد احتمال بدهد هر عضو گارد جمهوری به طرزی نکوهیدنی

مشغول دفاع و محافظت از نیروی متجاوز و تبهکار است، حتی اگر آن عضو به زور خانواده‌اش به گارد جمهوری عراق پیوسته و شخصاً تصمیم گرفته تیرهایش را به فضای بالای سر سربازان آمریکایی شلیک کند و به این سان هیچ تهدیدی از جانب او متوجه نیروهای ارتش آمریکا نباشد.

اما وقتی می‌بینیم، مانند این موارد، یک احتمال معقول اشتباه از کار درمی‌آید، چه باید کرد؟ به گمان من، معقول آن است که شرحی عینی از موضوع را بپذیریم و براساس آن نتیجه بگیریم که اگر چنانچه من هنرپیشه‌ای را که به طرزی معقول قاتل می‌انگارم بکشم، کار اشتباهی کرده‌ام، هرچند شاید با عذری که به طور کامل مرا تبرئه می‌کند. همچنین باید نتیجه بگیریم که اگر سربازی از جبهه‌ی حق علیه سربازان جبهه‌ی باطل اعمال خشونت‌ی کند در صورتی متناسب خواهد بود که آن‌ها جملگی مقصر و گناهکار باشند، آنگاه مع‌الوصف عمل او ممکن است به لحاظ عینی بی‌تناسب باشد اگر برخی از سربازان جبهه‌ی باطل از نظر اخلاقی بی‌گناه باشند.

شاید گمان رود چند و چون طبقه‌بندی این اعمال فاقد اهمیت است، زیرا به هنگام ارتکاب عمل کسی به دانش لازم برای عمل به شیوه‌ای از لحاظ عینی درست دسترسی ندارد. شاید این طور باشد؛ ولی هدف من در تأکید بر تفاوت برخورد با گارد جمهوری و واحدی از سربازان وظیفه این بود که نشان دهم ما گاهی اطلاعاتی داریم که احتمالات برحق ما را تغییر می‌دهند. یکی از موارد اختلاف نظر میان والزر و من این است که آیا گمانه‌زنی‌های معقول درباره‌ی مسئولیت اخلاقی سربازان دشمن در قبال تهدیدی که متوجه ما می‌کنند ربطی به چگونگی برخورد ما با آنان دارد یا نه. والزر که این‌طور فکر نمی‌کند. نظر او این است که یک شخص در جنگ به واسطه‌ی تهدیدی که متوجه دشمن می‌کند در معرض حمله قرار می‌گیرد و منزلت یک سرباز به این اعتبار «جمع می‌شود» که او به صرف عضویت در ارتش دشمن، تهدیدی برای ما به حساب می‌آید. بالعکس، من معتقدم مسئولیت اخلاقی در ازای تهدیدی ناحق هر آینه معیار آن است که کسی در جنگ در معرض حمله قرار گیرد یا نه، و هرچند تقریباً تمامی سربازان جبهه‌ی باطل اخلاقاً در قبال تهدید ناحقی که پدید می‌آورند مسئول‌اند، بعضی از آنان مسئولیت بیشتری دارند و درجه‌ی در معرض حمله قرار گرفتن‌شان به تناسب درجه‌ی مسئولیت‌شان تغییر می‌کند. البته قبول دارم که اطلاعات موثق درباره‌ی درجه‌ی مسئولیت اخلاقی یک فرد در شرایط جنگی تقریباً هرگز در دسترس نیست. لیکن این به آن معنا نیست که در معرض حمله بودن یک سرباز لاجرم مسأله‌ای جمع می‌شود؛ معنایش این است که سربازان باید بر مبنای احتمالات معقول در مورد «در معرض حمله بودن» عمل کنند. ولی این گمانه‌زنی‌ها ممکن است در هر وضعیتی با وضعیت‌های دیگر فرق کند.

با این حال، والزر در ادامه می‌پرسد آیا مسائل مربوط به مسئولیت فردی هرگز می‌توانند در فضای جنگ واجد معنای اخلاقی و اهمیت عملی شوند. تشکیک او اولاً ناظر است بر این فرض که مسائل مربوط به مسئولیت فردی ممکن است به چگونگی رفتار سربازان با دیگر سربازان ربط داشته باشد. هر چند من فکر می‌کنم داورها درباره‌ی مسئولیت فردی، شاید وقتی از سوی تک‌تک سربازان درباره‌ی عمل خودشان صورت می‌بندند، دارای کمال اهمیت باشند اما به تأسی از والزر کانون توجه بر این مهم خواهم گذاشت که مسئولیت اخلاقی یک سرباز چه تأثیری در

نحوه‌ی برخورد محتملِ دیگر سربازان با او خواهند داشت. والزر این نظر مرا زیر سوال می‌برد که داوری‌ها راجع به مسئولیت فردی به نحوه‌ی رفتار در جنگ خلیج ربط داشتند. او می‌پرسد، اگر من مجبور بودم برای سربازان آمریکایی توضیح دهم که محدودیت‌های ناشی از اصل «تناسب» در مورد حمله به سربازان وظیفه‌ی ارتش بسیار جدی‌تر و سخت‌تر از مورد حمله به نیروهای «گارد جمهوری» است که سربازان ارتش از جناح آن محافظت می‌کردند، چه داشتم تا به ایشان بگویم؟

اجازه بدهید برای تسهیل مسأله برای خودم بر مثالی تمرکز کنم که در آن کاهش مسئولیت سربازان بارزتر از کاهش مسئولیت در میان سربازان وظیفه‌ی عراقی است. فرض کنید من فرمانده گردانی بودم که با ارتشی متشکل از سربازانی نوجوان رویارو بود، سربازانی از ۱۰ تا ۱۵ ساله که از خانواده‌هایشان جدا شده و با شست‌وشوی مغزی بدل به موجوداتی سنگدل و ددمنش شده و هم‌اینک تا بُن دندان مسلح‌اند و بر اثر تزریق مواد مخدر از هیچ چیز نمی‌ترسند. چنین ارتش‌هایی در واقعیت وجود دارند و سربازان نوجوانی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند از نظر والزر موقعیتی همانند سربازان عادی دارند و به همین سبب کاملاً در معرض حمله و کشته شدن‌اند. اگر اینان اخلاقاً بی‌گناه باشند یا در قبال تهدیدی که متوجه ما می‌کنند مسئولیت اخلاقی نداشته باشند، این موضوع از نظر والزر هیچ ربطی ندارد به رفتاری که رواست با ایشان بکنیم. ولی در همین جاست که من با سربازان تحت امرم سخن خواهم گفت:

«حواستان جمع باشد: گاهی باید قدرت آتش خود را به گونه‌ای تنظیم کنیم و به سطحی برسانیم که بتوانیم منزلت درخور اهداف آتش‌مان را به حساب آریم. اگر، برای نمونه، خبر شویم که قوای دشمن، شماری از غیرنظامیان بی‌طرف را گروگان گرفته و آنان را سپرِ خود ساخته‌اند، شاید مجبور شویم در قیاس با دیگر شرایط، نیروی نظامی کمتری به کار گیریم تا آسیب‌های احتمالی ناشی از آن را به حداقل رسانیم. در واقع شاید مجبور شویم سطح نیروی نظامی خود را به دقت براساس تعداد یا نسبت غیرنظامیان حاضر در میان سربازان دشمن تنظیم کنیم. هم‌اینک ما با ارتشی متشکل از کودکان مواجه‌ایم. ممکن است این‌ها به اندازه‌ی آدم بزرگ‌ها خطرناک باشند- و ای بسا خطرناک‌تر، به خاطر مواد مخدری که به خوردشان داده‌اند. ولی یادتان باشد که این بچه‌ها در ضمن قربانی کسانی هستند که دارند از آنان بهره‌کشی می‌کنند. این بچه‌ها بعید است در قبال کاری که دارند می‌کنند مسئولیت چندانی داشته باشند. پس آنچه از دست‌مان برمی‌آید باید به کار بندیم تا آنان را نکشیم، در صورت لزوم، مخاطره‌های اضافی را به جان بخرید تا بدون آسیب رسیدن به بچه‌ها آن‌ها را به عقب برانید یا اگر لازم بود، به جای کُشتن، آنان را درمانده گردانید، مطیع سازید یا دستگیر کنید.»

به گمان من، فرماندهی که این سخنان را خطاب به نفراتش بر زبان می‌آورد نه با ناباوری یا استهزای حرف‌هایش بلکه با توجه و احترام ایشان رویارو خواهد شد و تازه می‌توان اظهاراتی مشابه این را خطاب به سربازانی گفت که با ارتشی از سربازان وظیفه درگیر می‌شوند که به ضرب زور و تهدید خانواده‌هایشان از خانه و کاشانه به میدان جنگ‌شان آورده‌اند.

والزر هم ادعا می‌کند داورى‌ها درخصوص مسئولیت فردی نباید هیچ تأثیری در نحوه‌ی برخورد با اسرای جنگی داشته باشد و من باز با او موافق نیستم، هرچند مسأله در این مورد پیچیده‌تر است، به دلایلی که والزر در ضمن استدلالش تصدیق می‌کند: «معاهده‌ی تسلیم، توافق‌نامه‌ای دوجانبه است که آشکارا به نفع هر دو طرف است. اما این قضیه ضمناً به خوبی با استدلال‌های «سنتی» درباره‌ی برابری اخلاقی سربازان همخوانی دارد.» مسأله در این‌جا این است که برابری اخلاقی سربازان صرفاً تابع قرارداد نیست، صرفاً موضوع معاهده یا توافقی نیست که به نفع هر دو طرف تمام می‌شود.

به این‌سان، نحوه‌ی برخورد با اسرا در آن واحد هم تابع یک قرارداد است و هم تابع ملاحظات مربوط به حقوق فردی و در معرض خطر بودن افراد است، ملاحظات مستقل از مفاد قرارداد و معاهده.

درست است که قرارداد بدون توجه به مسائل مربوط به مسئولیت فردی به اجرا گذاشته می‌شود، به اعتقاد من این قضیه در مورد ملاحظات غیرقراردادی مربوط به حقوق و در معرض خطر بودن افراد مصداق ندارد. فی‌المثل، فرض کنید ما شماری از سربازان دشمن را در خاک کشور خود دستگیر کرده باشیم. اینان سربازان مزدور و اجیری هستند که با وعده‌ی غنایم جنگی در تجاوز به خاک ما به قصد تصرف میادین نفتی و دیگر منابع طبیعی ما شرکت کرده‌اند. به ما خبر می‌رسد که قوای متجاوز، مشغول ارسال نیرویی عظیم به ناحیه‌ای است که هم‌اکنون ما در آن مستقریم. باید به سرعت منطقه را تخلیه کنیم. اگر اسرای در بندمان را آزاد کنیم، یقیناً به ارتش دشمن خواهند پیوست. ولی اگر آنان را همراه خود ببریم، مانع حرکت ما خواهند شد، آذوقه‌ی ناکافی ما را کم و توجه ما را معطوف به جلوگیری از فرار خویش خواهند کرد، و تازه شاید تلاش کنند دشمن را از محل استقرار نیروهای ما مطلع سازند. باری، اینان به میزان متناهی مخاطرات ما را در تلاش برای فرار از دست دشمن افزایش خواهند داد. به این قرار، این اسیران به واسطه‌ی اعمال اختیاری و ناصواب خود ما را در موقعیتی قرار داده‌اند که یا باید ایشان را بکشیم یا خود را در معرض مخاطره‌ی چندبرابرشده‌ی کشته‌شدن بگذاریم. به اعتقاد من، ملاحظات مربوط به عدالت به ما اجازه می‌دهد ایشان را در چنین اوضاع و احوالی بکشیم. آنان خود را در معرض کشته شدن قرار داده‌اند، چون با عمل ناصواب و خطای خویش کاری کرده‌اند که اگر ما زنده‌شان بگذاریم و از خون‌شان بگذریم جان خود را بیش از پیش به خطر خواهیم انداخت. با این‌همه، ما نیز چنانکه پیش‌تر اذعان داشتیم به دلایل اخلاقی می‌توانیم به قراردادهای حاکم بر نحوه‌ی برخورد با اسرای جنگی پایبند بمانیم، هم نظر به مخاطرات خودمان در آینده و هم به خاطر تک‌تک سربازان هم‌میهن‌مان که هم‌اینک در اسارت دشمن به سر می‌برند. این‌که چگونه این ملاحظات ضد و نقیض را می‌توان به تعادل رساند بستگی به جزئیات هر مورد دارد.

ولی حالا تصور کنید اسرای ما نه سربازانی مزدور که در جنگی غیرعادلانه و به ملاحظه‌ی منافع شخصی به خاک ما تجاوز کرده‌اند، بلکه سربازان وظیفه‌ی اخلاقاً بی‌گناهی باشند که حکومت‌شان به ایشان دروغ گفته یا با تهدید خانواده‌هاشان مجبور به جنگیدن شده‌اند. در این صورت، مسئولیت آنان در قبال تنگنایی که دامن ما را گرفته است

به حداقل می‌رسد و ما به دلایلی قاطع، اعم از قراردادی و غیرقراردادی، نباید ایشان را بکشیم، حتا در اوضاع و احوالی که در بالا وصفش رفت.

والزر معتقد است دادگاه‌های بین‌المللی نیز عرصه‌ای هستند که در آن داورها درباره‌ی مسئولیت اخلاقی فردی سربازان، محلی از اعراب ندارد. او دو تجربه را در مقابل هم می‌گذارد: از سویی، محاکمه‌ی فردی شهروندان هلندی متهم به همکاری با نازی‌ها و از سوی دیگر، خودداری ما از محاکمه‌ی فردی سربازان آلمانی یا ایتالیایی به جرم شرکت در کارزارهایی که از دید ما مصادیق بارز جنگ‌های متجاوزانه و ناعادلانه‌اند. دلایل او برای این‌که چرا محاکمه‌ی فردی شهروندان هلندی صحیح بود اما محاکمه‌ی سربازان شرکت‌کننده در جنگ‌های ناعادلانه صحیح نیست، مستند به شکل خاصی از عذر تراشی است که در دسترس سربازان هست اما شهروندانی که با دشمن همکاری کرده‌اند به آن دسترسی ندارند. هر سربازی می‌تواند صادقانه بگوید: «هر کس دیگری هم درست کار می‌کرد و رفتار ما مورد تأیید مراجع اخلاقی جامعه‌مان بود: مقامات حکومت، روحانیون و غیره. در چنین شرایطی نمی‌توان مرا به محاکمه کشید که چرا نتوانستم براساس اصولی عمل کنم که فقط حالا می‌توانم درک کنم دلایل درست اخلاقی تأییدش می‌کرده است.»

درست است که اکثر سربازان شرکت‌کننده در جنگ‌های ناعادلانه می‌توانند این عذر را بیاورند اما آنان که با دشمن همکاری یا همدستی کرده‌اند و دیگر خیانت‌پیشگان چنین عذری نمی‌آرند و البته نمی‌توانند بیاورند. (اگر آنان که با دشمن همکاری کرده‌اند می‌توانستند چنین عذری بیاورند، آنگاه همدستی با دشمنان آن‌چنان شیوع می‌یافت که کار به تسلیم و انضمام میهن به خاک دشمن می‌کشید و دیگر نیازی یا امکانی برای محاکمه‌های بعدی خائنان به جا نمی‌ماند. آخر، اگر همگان به دشمن بپیوندند، دیگر صحبت از خیانت چه وجهی خواهد داشت؟ اگر تقریباً هر کسی خائن به میهن شود، دیگر که می‌ماند که خائنان را پای میز، محاکمه آورد؟) البته دلایل قوی‌تری در کار بود که چرا هلندی‌ها جا داشت خائنان به وطن‌شان را محاکمه کنند اما متفقین حق چندانی نداشتند که سربازان آلمانی و ایتالیایی را فرداً به محاکمه بکشند. آخر، زمانی که خیانت از حد می‌گذرد، این مدعا «هرکس دیگر هم بود همین کار را می‌کرد» برای تبرئه‌ی خاطیان تکافو نمی‌کند. به زعم من، این قضیه در مورد سربازان ایتالیایی و آمریکایی مصداق دارد. پس از پایان جنگ، اکثر این سربازان، دلایل فراوانی داشتند تا نه فقط، به تعبیر برنارد ویلیامز، احساس «ندامت مرتکبان» را از سر بگذرانند بلکه در عین حال احساس گناه کنند. حتا وقتی ایشان کاربرد زور و قهر را محدود به سربازان متفقین کرده بودند، باز هم در خدمت اهداف و اغراض سیاسی‌ای بودند که پلید و اهریمنی به شمار می‌آمد و انسان‌ها را به علت تلاش برای دفاع از جان و خانواده و استقلال سیاسی خویش کشته بودند.

این‌که چرا محاکمه‌ی این سربازان کار صوابی نبود، این نیست که هیچ گناهی در زمینه‌ی جرایم اخلاقی از ایشان سر نزده بود، این هم نیست که ایشان عذری جمعی داشتند که بالکل تبرئه‌شان می‌کرد و گناه‌شان را می‌شست. نه، قضیه دلایل عملی و مصلحت‌اندیشانه داشت. فی‌المثل، هرچند حتا در محاکمه‌ی خائنان در دادگاه‌های وطنی، احتمال

بی‌عدالتی و کین‌جویی بسیار هست، این احتمال وقتی فاتحان به محاکمه‌ی دشمنان مغلوب خارجی می‌پردازند چندبرابر می‌شود. وانگهی، هستند بسیاری از دشمنان خارجی که حتماً باید با رعایت کامل انصاف محاکمه شوند. همچنین بنا به مصالح عملی، نباید سربازان را پیش از واقعه تهدید به کیفر و مجازات کرد: فی‌المثل، دورنمای مجازات یا انتقام و کین‌جویی در لوای مجازات ممکن است پایان دادن به جنگ را به مراتب مشکل‌تر کند زیرا به سربازان در میدان جنگ انگیزه‌ی دوچندان می‌بخشد تا، به جای تسلیم شدن، به جنگیدن ادامه دهند. تصدیق این‌که این ایرادها بر مجازات شرکت‌کنندگان در جنگ‌های ناعادلانه پس از پایان جنگ وارد است، سازگاری کامل دارد با موضعی که من از آن دفاع می‌کردم. چراکه این ایرادها به برابری اخلاقی سربازان یا جمع‌ی شدن منزلت و شأن اخلاقی افراد در جنگ، استناد نمی‌جویند بلکه مبتنی بر ملاحظات‌اند که ماهیتی کاملاً عملی و مصلحت‌اندیشانه دارد. والزر نقد خود را با زیر سوال بردن اقتضا یا مناسبت عملی برداشت من از در معرض حمله بودن غیرنظامیان به پایان می‌رساند. او قبول می‌کند که اگر ما موشک‌هایی داشتیم که اهداف نظامی را به دقت مورد اصابت می‌گرفتند، آنگاه برخی از نظریه‌پردازان سنتی جنگ‌های عادلانه ممکن بود استفاده از آن‌ها را در مناطق مسکونی روا دارند. ولی از آن‌جا که این خیالی بیش نیست، به‌زعم او دیدگاه من در مقام عمل، اختلاف چندانی با دیدگاه خود وی نخواهد داشت، مگر شاید در مورد سفت و سخت بودن قید و بندهایی که هر یک از ما برای کشتن به روش‌های هدف‌مند قایل می‌شویم.

ولی من باز هم گمان می‌کنم اختلاف‌نظرهای اساسی‌تری میان دیدگاه‌های ما هست. تصور کنید دو پایگاه نظامی در خاک دشمن هستند که به لحاظ استراتژیک اهمیت یکسان دارند اما منابع و امکانات ما فقط برای ویران کردن یکی از آن‌ها بسنده باشد. با این همه، به هیچ یک از آن دو هدف نمی‌توان بدون تلفات جانی برای غیرنظامیان حمله کرد و شمار تلفات هم به احتمال زیاد در هردو مورد یکسان خواهد بود. یکی از دو هدف در پایگاهی حکومتی قرار گرفته است که ساکنانش عموماً از نظر قومی، مذهبی و سیاسی، متحد حکومت‌اند و تأثیر و نفوذ فراوانی در تصمیم‌گیری‌های آن دارند، از جمله تصمیم حکومت برای افروختن آتش جنگی غیرعادلانه علیه ما. پایگاه دوم اما در منطقه‌ای واقع است که سکنه‌اش از اقلیتی قومی تشکیل شده‌اند که اعضایش علناً بر حکومت شوریده‌اند و با جنگ‌افروزی آن مخالفت کرده‌اند. اگر مسئولیت اخلاقی تهدید ناعادلانه‌ای که متوجه ماست ربطی به مسأله‌ی در معرض حمله بودن افراد نداشته باشد، همان‌طور که از نظریه‌ی سنتی برمی‌آید، آنگاه اخلاقاً نباید فرقی کند که به کدام هدف حمله می‌کنیم. با این حال من معتقدم، نظر به این‌که فقط به یکی از دو هدف می‌توانیم یورش ببریم، روا نیست منطقه‌ای را هدف قرار دهیم که ساکنانش مخالف حکومت جایرند- و شاید این حکم حتا وقتی توقع می‌رود حمله به آن منطقه با تلفات کمتری نسبت به حمله به منطقه‌ی هواداران حکومت همراه باشد نیز صدق کند. (و باز، نه بدان علت که در معرض حمله بودن افراد در جنگ به مسأله‌ای جمع‌ی بدل می‌شود، بلکه به این علت که به شیوه‌ای معقول می‌توان فرض کرد تک‌تک اشخاص ساکن منطقه‌ی مخالفان حکومت مسئولیت کمتری نسبت به اشخاص ساکن در پایگاه هواداران حکومت در قبال عمل ناصواب حکومت دارند.) از این گذشته، مواردی از نوع

دیگر هم هستند که مسأله‌ای مشابه این را پیش می‌آورند - مثلاً، موردی که در آن یک هدف بالقوه در مرکز خاک دشمن قرار دارد، و هدف دیگر در مرزهای آن. با فرض اینکه حمله به هر یک از دو هدف تلفاتی جانی برای غیرنظامیان در پی خواهد داشت، از لحاظ اخلاقی علی‌السویه نمی‌نماید که غیرنظامیانی که آسیب خواهند دید شهروندان کشور دشمن باشند یا شهروند کشور بی‌طرف همسایه‌ی آن. زیرا به حکم عقل می‌توان فرض گرفت که اکثر شهروندان دولت متخاصم به درجاتی در قبال اقدام آن دولت مسئول‌اند و حال آنکه اکثر شهروندان دولت بی‌طرف به هیچ عنوان مسئولیتی در این زمینه ندارند.

والزر گمان می‌کند آنچه او عرف یا قرارداد جنگ می‌خواند چیزی نیست مگر به کار بستن اخلاقیات عادی ما (که در خلال قرن‌ها رشد کرده و جاافتاده است) در شرایط جنگ. ولی من در این مورد هم تردیدهایی دارم. نظریه‌ی سنتی جنگ‌های عادلانه، آن‌گونه که در عرف جنگ‌ها نمود یافته است، از قرار معلوم بیشتر شبیه به کار بستن ترکیبی از روایت هابزی دفاع از خویش و باورهای معمول ما درباره‌ی آسیب‌پذیری اخلاقی در برابر نیروهای تدافعی در شرایط جنگ است. محض نمونه، من نشان داده‌ام که به موجب معیارهای ما برای در معرض حمله بودن افراد، برخی از غیرنظامیان ممکن است در معرض بعضی شکل‌های آسیب دیدن قرار بگیرند (گرچه، همان‌طور که در مقاله‌ام تأکید کرده‌ام، عرفاً نه در معرض کشته شدن). والزر وقتی از روی مزاح به جنگ‌افروزان اشاره می‌کند می‌پذیرد که بعضی نظریه‌پردازان سنتی شاید بر این نظر صحنه بگذارند. ولی حرف من این است که اگر ایشان بنا داشتند بر این نظر صحنه بگذارند، حتا اگر فقط در مورد شرایطی فرضی، آنگاه دیگر نمی‌توانستند به نظریه‌ی سنتی وفادار بمانند که بر مصونیت غیرنظامیان تأکید می‌گذارند. نظریه‌ی سنتی اصل مصونیت غیرنظامیان را به این جهت در خود نمی‌پذیرد که آن را قراردادی مفید به حال هر دو طرف می‌انگارد؛ از آن روی بر این مصونیت صحنه می‌گذارد که آن را از استلزام‌های معیار آسیب‌پذیری در برابر نیروی تدافعی می‌داند، که از معیارهای خود آن نظریه است. بر طبق نظریه‌ی سنتی، انسان‌ها وقتی در معرض حمله قرار می‌گیرند که به طور فعال دیگران را تهدید کنند؛ از این روی، غیرنظامیان از آن‌جا که تهدیدی متوجه کسی نمی‌کنند نمی‌توانند در معرض حمله واقع شوند. ولی به گمان من، ما در عمل به این قضیه باور نداریم - نه فقط درباره‌ی «در معرض حمله بودن» در مناسبات میان افراد بلکه حتا در گیر و دار جنگ.

به نظر من باید با دقت بیشتر و ژرف‌کاوی دو چندان بنیادهای اخلاقی جنگ عادلانه را، فی‌المثل، در اخلاقیات دفاع فردی از خویش و دیگران بازجست تا بتوان تعیین کرد آن بنیادها دقیقاً چه استلزام‌هایی درباره‌ی موضوعاتی چون در معرض حمله بودن در گیرودار جنگ دارند. یقیناً حق با والزر است که در نهایت باید به قواعدی برای رفتار و قوانینی برای جنگ دست یابیم که نسبت به ماهیت جنگ حساس باشند و اگر به موقع به اجرا درآیند اثرات و تبعات فاجعه‌بار جنگ را دامن نزنند بلکه کاهش دهند. ولی به گمان من نمی‌توان، پیش از تحقیق جامع و مانع، دریافت که اصول و قوانینی که بهترین وجه‌المصالحه‌ی میان اعتقادات اساسی ما راجع به عدالت و در معرض خطر بودن و ضرورت برخورداری از قواعدی کارآمد متناسب با پیچیدگی‌های شرایط جنگ به حساب می‌آیند حتماً همان

قرارداد یا عرف حاکم بر جنگ (شاید با جرح و تعدیل‌هایی اندک) خواهد بود که والزر به دفاع از آن برخاسته است.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Killing in War: A Reply to Walzer, Jeff McMahan, *Philosophia* (2006) 34: 47-51.