

از نگاه روزنامه نگار

تا اعماق ذهن حزب‌الله

رابین رایث*

ترجمه: نیره محمودی

بخش پایانی

تغییر رویه حزب‌الله تحت رهبری نصرالله ناپید یا میانه‌روی خلط شود. برای حزب‌الله نیز مانند سایر گروه‌های اسلامی در خاورمیانه، تحول به معنای حفظ توانام آرمان و رای دهندگان بود. با به پایان رسیدن جنگ داخلی ۱۵ ساله لبنان در سال ۱۹۹۰ اوضاع تغییر کرد. از آن زمان تاکنون حزب‌الله ناگزیر از مشارکت در نظام سیاسی بوده است— با اینکه باید با واقعیت از دست دادن سلاح هایش که به این کرسی پارلمان را در اختیار دارد. این به معنای در اختیار داشتن فراسویون بزرگی در پارلمان است. این گروه برای اولین بار در سال ۲۰۰۵ به دولت پیوست. سال جاری نصرالله حتی دست به یک اقدام غریقال پیش‌بینی زد و با یک مسیحی راست گرا که زمانی از ژنرال‌های ارتش بود، هم‌پیمان شد. حزب‌الله همچنین به مدت ۶ سال در زمینه نظامی از خود خوشتنداری نشان داد. هنگامی که اسرائیل در سال ۲۰۰۰ به اشغال ۱۸ ساله لبنان پایان داد، نصرالله اعلام کرد، «ما جنوب لبنان را آزاد کردیم. گام بعدی آزادی بیت‌المقدس خواهد بود.» با این حال تا دو هفته پیش حملات نادر حزب‌الله فقط به منطقه مرزی مورد نزاع در مزاح شعبا محدود بود. اما این تحول تا پایان راه خود مسیری طولانی را در پیش دارد. نصرالله هنوز می‌خواهد هر روز راه را پیماید. چند هفته پیش از اینکه من با وی ملاقات داشته باشم، او در مورد چاپ کاریکاتورهایی که در یک روزنامه دانمارکی به چاپ رسیده‌بود و به پیامبر اسلام بی‌حرمی کرده بودند، سخنرانی کرد. این کاریکاتورها با اعتراضات گسترده در نقاط مختلف دنیا مواجه شد که در اثر آن بیش از ۱۰۰ نفر جان خود را از دست دادند. نصرالله این اقدام احمقانه را که به پیامبر اسلام دروغ نسبت داده بودند، محکوم کرد. اما عین حال حمله به سفارت دانمارک در بیرت را نیز نادرست بر نگیرم. ما به عنوان مسیحی و مسلمان، باید با یکدیگر همکاری داشته باشیم و به‌منظور مرود دانستن حمله به پیامبرانم و انسان‌های مورد احترام و تقدیس خود، باید با هم متحد شویم. «با این حال حزب‌الله هنوز از اجرای قطعنامه ۱۵۵۹ سازمان ملل که خواستار خلع سلاح این جنبش شده، امتناع کرده است. نصرالله در این مورد گفت: «نیروی هوایی اسرائیل می‌تواند در عرض چند ساعت با چند روز ارتش لبنان را نابود کند، اما نمی‌تواند این کار را با ماکند. ما جنگ چریکی را آموزش می‌دهیم. . . . لبنان هنوز به فرمول مقاومت مرمی نیاز دارد.» هنگامی که نصرالله در مورد تروریسم حرف می‌زند، پایش رو وجه دارد. گفت‌وگوی ما در مورد واقعه ۱۱ سپتامبر نمونه بارز از این رویکرد و وجهی بود، و از من پرسید: «افزادی که در این مورد هیچ شنیده‌ای ندارم؟» نصرالله گفت: «من در مورد پتانگون چیزی نگفتم، اما در زمان نفر دیگر کار می‌کردند، زنان و مردان، با جنگی که در خاورمیانه در جریان بود، چه ارتباطی داشتند؟ جنگی که آقای جورج بوش علیه مردم در جهان اسلام رهبری می‌کند، چه ارتباطی به آنان دارد؟ بنابراین ما این اقدام—با هر گونه اقدام مشابه—را محکوم می‌کنیم. اما در مورد پتتاگون بطور؟ او در پاسخ به این سؤال گفت: «من در مورد پتتاگون چیزی نگفتم، این بدان معنا است که ما همچنان سکوت اختیار کرده‌ایم. ما نه از این اقدام حمایت می‌کنیم و نه با آن مخالفت می‌ورزیم. خب، البته، روش اسامه بن لادن و سبک او را تایید نمی‌کنیم. ما به طور صریحی هر گونه عملیاتی که توسط آنان به اجرا درآمده است را محکوم می‌کنیم.» «به کارگیری تروریسم برای رهبر گروهی که موفق شد تعریف جدیدی از تاکتیک‌های تندروانه را ارائه کند، کار دشواری است. حزب الله در دوران مدرن برای اولین بار از بمب‌گذاران انتحاری استفاده کرد. این گروه همچنین برای اولین بار چند حمله را به طور همزمان به اجرا درآورد. القاعده و حماس و شبه‌نظامیان عراقی—تمام جنبش‌های سنی—از این تاکتیک‌ها سرمشق گرفتند. با این حال نصرالله بن لادن و طالبان را مردود دانسته است. در ماه آوریل (اسفند) فروردین) یکی از سول‌های القاعده در لبنان تلاش کرد تا او را ترور کند. رهبر پیشین القاعده در عراق (ابو مصعب الزرقاوی) نیز بهار سال جاری از حزب‌الله به عنوان جنبشی که «دشمن سنی‌ها» است، یاد کرد و آن را به خاطر جلوگیری از حملات فلسطینی‌ها علیه اسرائیل از درون لبنان، مورد انتقاد قرار داد. نصرالله گفت: «بدترین و خطرناک‌ترین چیزی که این نوع انجوع اسلامی ترویج کرده است، طالبان بود. کشور طالبان شیخ‌ترین نمونه از یک کشور اسلامی است. «حزب‌الله هرچند تلاشی می‌کند تا به مشروعبیت سیاسی دست یابد، با این حال همچنان از اصول خود که به نظر افراطی می‌رسد دست برنداشته است. نصرالله با اشاره به عراق گفت: «ابن غریقال پدیش و حرام است که بی‌گناه آسیب ببینند. وادار کردن عراقی‌ها به مقابله با ارتش اشغالگر امری طبیعی است. اما گردشگران آمریکایی، با روشنفکران، پزشکان، با استادی دانشگاه‌ها نیز هستند که هیچ ارتباطی با این جنگ ندارند. آنها بی گناه هستند، حتی اگر آمریکایی باشند، این حرام است. این پذیرفتنی نیست که به آنها آسیب وارد شود.» در سال ۲۰۰۴ حزب‌الله بیانیه‌ای صادر کرد و سربریدن یک مقاطعه کار آمریکایی به نام «نیکلاس برگ، توسط القاعده در عراق را محکوم کرد و آن به عنوان اقدام مطلق‌دی که به اسلام و مسلمانان صدمه وارد می‌آورد، یاد کرد. اما یک روز پیش از گفت‌وگو ما یک بمب‌گذار انتحاری بمبی را که با خود داشت در رستورانی در تل آویو منفجر کرد و موجب مرگ ۱۱ نفر و زخمی شدن بیش از ۶۰۰ غریبنظامی شد. این بمب بملو از میخ و سایر اجسام پرتاب‌شونده بود. از نصرالله پرسیدم که چگونه از این اشتباه علیه غیرنظامیان اسرائیلی استفاده می‌کند. او به موضوعی به نام «فلسطین اشغالی» اشاره کرد و آن را بسیار «پهچیده» توصیف نمود. او در پاسخ گفت: «به عقیده ما زنان و کودکان در فلسطین در هر صورت باید از این نزاع در امان باشند. اما پس از بیش از ده کشتار روزانه و ویران کردن خانه‌ها و مدارس و اشغالی که به فلسطینی‌ها تحمیل شد بود که این روش در دستور کار قرار گرفت. هیچ ابزار دیگری برای فلسطینی‌ها باقی نمانده بود تا از خود دفاع کنند. به همین دلیل است که من نمی‌توانم این نوع عملیات را در فلسطین اشغالی محکوم کنم.» «خبرنگار دیپلماتیک روزنامه واشینگتن پست، او این مصاحبه را برای کتاب آینده‌اش انجام داد. نام این کتاب «رویاها و سایه‌ها: آینده خاورمیانه» است.

تاریخ در نزد مسلمانان همچون سایر ملت‌ها مهم است اما مسلمانان به آن با نگرانی و دیدی خاص می‌نگرند. رسالت محمد(ص) پیامبر خدا، ایجاد جامعه و دولتی اسلامی و تدوین و تبیین شرع مقدس اسلام بود. همه اینها حوادثی در تاریخ هستند که از حافظه تاریخی یا تاریخ مکتوب و روایت شده شناخته می‌شوند. حوادثی که از اعصار اولیه تاکنون مورد بحث مورخین بوده است. در خاورمیانه اسلامی انسان ممکن است مباحثی آتشین و حتی عداوت‌هایی تلخ درباره حوادثی بیابد که قرن‌ها یا گاهی هزاران سال پیش رخ داده‌اند، اینکه مثلاً چه چیزی اتفاق افتاده و اهمیت و ارتباط امروزیین آن چیست. به همان میزان که مسلمانان—به ویژه مسلمانان خاورمیانه—از تجربیات جدیدی که برداشت آنان و جهان را دگرگون کرده در رنج و تعب بوده‌اند و زبانی را هم که آنها به واسطه آن به بحث و جدل می‌پردازند، از آن شکل گرفته است. این آگاهی تاریخی ابعادی جدید در دوره‌های جدید یافته است. در سال ۱۷۹۸ انقلاب فرانسه به شکل یک نیروی مهاجم کوچک تحت فرماندهی ژنرال جوانی به نام ناپلئون بناپارت به مصر راه یافت. این نیرو پس از حمله به مصر و غلبه بر آن به مدت چندین سال بدون هیچ دشواری بر آن سرزمین حکمرانی کرد. ژنرال بناپارت سرمستانه اعلام کرد که او «به‌نام جمهوری فرانسه که براساس اصول آزادی و برابری شکل گرفته» به آن سرزمین گام نهاده است. البته این عبارت نه تنها در فرانسه انتشار یافت که به عربی نیز ترجمه شد.

بنپارت مترجمین عرب را نیز به همراه خویش آورد، نکته‌ای حاشیه‌ای که به نظر می‌آید توسط بازدیدکنندگان بعدی منطقه نادیده گرفته شده است. اشاره به برابری مسئله دشواری نبود. مصریان نیز همچون بقیه مسلمانان خیلی خوب آن را درک می‌کردند برابری در میان معتقدین به اسلام در مقایسه‌ای چشمگیر با نظام کاستی هند در شرق و اریستوکراسی مسیحی پرخوردار از امتیاز در غرب اصل اساسی اسلام از زمان تاسیس در قرن هفتم بوده است. اسلام بر برابری اصرار و پافشاری کرده و میزان بالایی از موفقیت در اجرای آن را به دست آورده است. واقعیات زندگی آشکارا تبعیض‌هایی را موجب شد —تبعیض‌هایی عمدتاً اجتماعی و اقتصادی و گاهی قومی و نژادی—اما این تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها به دنیای عرب راه نیافت. سه استثنا برای اجرای برابری اسلامی در شرع مقدس بیان شده است: دون پایگی بردگان، زنان و بی‌دیان. اما این استثنائات خیلی چشمگیر نبودند. برای مدتی مدید در ایالات متحده—در عمل اگر نه در اصول—تنها پروتستان‌های سفیدپوست مرد «آزاد و برابر» زاده می‌شدند. این گواهی است بر اینکه نشان می‌دهد در قرن ۱۹ یا حتی اوایل قرن ۲۰ یک مرد فقیر دارای خاستگاه فقیرانه در خاورمیانه اسلامی نسبت به هر کشور دیگری در دنیای مسیحی مثل فرانسه پیش از انقلاب و ایالات متحده ناموفق‌تری برای رسیدن به جایگاه بالاتر داشت. برابری، اصلی قابل فهم بود اما درباره کلمات دیگری مثل آزادی که ناپلئون به کار برد چطور؟ این عبارت در میان مصریان باعث سردرگمی شد. کاربرد عربی برابری در آن دوره و حتی مدتی پس از آن کلمه آزادی —hurriyya— به هیچ‌وجه عبارتی سیاسی نبود بلکه عبارتی عفتی بود. فرد اگر برده نباشد آزاد است. «آزاد شدن» یعنی رهایی از بردگی و در دنیای اسلام برخلاف دنیای غرب «بندگی» و «آزادی» تا زمان اخیر به مثابه تشبیهی برای حکومت بد و خوب استفاده نمی‌شد. این سردرگمی ادامه یافت تا اینکه به دانشمند بسیار معروف مصری پاسخ را دریافت. «شیخ رفاعة رفیع الطهطاوی» استاد دانشگاه سنتی الازهر در اوایل قرن ۱۹ بود. حاکم مصر تصمیم گرفته بود که اکنون وقت آن است که برای رسیدن به غرب و همپایی با آن تلاش کند و لذا در سال ۱۸۲۶ اولین گروه اعزامی ۴۴ نفره دانشجویان را به پاریس فرستاد. شیخ طهطاوی با دانشجویان همراه شد و تا سال ۱۸۳۱ در پاریس باقی ماند. او در واقع مسئول امور مذهبی برای مراقبت از نیازها و تاللمات ریحی دانشجویان و نظارت بر آنان بود که مبدا به کار خلاف کشیده شوند—کاری که در پاریس آن زمان معنا نداشت. طی اقامتش در پاریس او ظاهراً پیش از هم‌اقران خویش آموخت و کتاب جالبی را که نشان از تاثیر فرانسه پیش از انقلاب بر او بود به رشته تحریر درآورد. این کتاب در سال ۱۸۳۴ در قاهره به عربی و در سال ۱۸۳۹ به ترکی ترجمه و منتشر شد. این کتاب برای دهه‌ها تنها کتاب برای توصیف کشور مدرن اروپایی بود که برای خوانندگان مسلمان در خاورمیانه در دسترس بود. شیخ طهطاوی فصلی را به حکومت در فرانسه اختصاص داد که در آن به توضیح چگونگی مباحثه فرانسویان در مورد «آزادی» پرداخت. او در ابتدا دچار سرگشتگی کلی درباره اینکه وضعیت برده نبودن چه ارتباطی با سیاست دارد، شده بود. بعدها فهمید و به توضیح آن پرداخت. شیخ می‌گوید: وقتی فرانسویان صحبت از آزادی می‌کنند همان چیزی را اراده می‌کنند که ما آن را عدالت می‌نامیم. دقیقاً درست بود. دقیقاً آنچه فرانسویان و به‌طور کلی غربیان از حکومت خوب و حکومت بد به عنوان آزادی و بردگی تصور می‌کردند که نزد مسلمانان عدالت و بی‌عدالتی تلقی می‌شد. این برداشت‌های مقایسه‌ای کسک کرد که او پرتوی بر مشاجرات سیاسی بنیاباند که با اکتشاف ۱۷۹۸ فرانسویان در دنیای مسلمان آغاز شد و اینکه تاکنون نیز در اشکال مختلفی ادامه یافته است.

عدالت برای همگان

همان گونه که به درستی شیخ طهطاوی گفت تصور سنتی اسلامی از حکومت خوب در قالب «عدالت» بیان می‌شود. این عبارت در چندین کلمه مختلف در زبان عربی و سایر زبان‌ها بیان می‌شود. متداول‌ترین آن «عدل» است که بر طبق «قانون» یا «مبدأ عدالت» (عدالت) که قانونی‌ها یا معانی «شرعیات» نامیده می‌شود که از سوی پروردگار بر پیامبر و جامعه

علوم سیاسی

آزادی و عدالت در خاورمیانه

برنارد لوئیس

ترجمه: محمدحسین باقی



مسلمانان نازل و آشکار گردید.)

اما عبارت متضاد عدالت چیست؟ رژیم

که معیارهای عدالت را رعایت نکنند کدام است؟ اگر حاکمی به‌عنوان حاکم «عادل» نامیده می‌شود، همان گونه که در سیستم حکومتی و ایده‌های اسلام سنتی تعریف می‌شود، باید دو پیش‌شرط را دارا باشد؛ یکی اینکه قدرت را به‌طور قانونی به‌دست آورده باشد دیگر اینکه به‌طور قانونی هم آن را اعمال کند. به عبارت دیگر او نباید رباخوار و خودکامه باشد. البته ممکن است که یکی از این دو ویژگی را داشته باشد هر چند طبیعی هم هست که هر دو ویژگی را در یک زمان دارا باشد. برداشت اسلامی از عدالت به خوبی مستند بوده و به عصر پیامبر اسلام می‌رسد. زندگی پیامبر —به‌طوری‌که در زندگینامه‌اش مطرح و در سنت و وحی الهی بازتاب می‌یابد—به دو مرحله تقسیم می‌شود. در مرحله اول او هنوز در شهر خود «مکه» است و با نظام حاکم به مخالفت می‌پردازد. وی همچنین یک مذهب یا دکتترین جدیدی آورده که آن الیگارش‌ی بت‌پرست و مشرکی را که بر مکه حکومت می‌کند به چالش می‌کشد. آیات قرآن و همچنین متون مربوط به سنی و زندگی پیامبر برای رسیدن به دوران خوشی در مکه دارد، که پیام ناسازگاری و مخالفت —شورش— را با خود دارد و ممکن است فرد نام آن را «انقلاب علیه نظم موجود» بنامد. سپس آن مهاجرت معروف به «هجرت» از مکه به مدینه پیش می‌آید، جایی که محمد(ص) نه قربانی حکومت و اقتدار که خود حاکم می‌شود. محمد طی دوران حبایش رئیس دولت بود و همان کاری را انجام می‌داد که روسای دولت نیز انجام می‌دندند. او رسماً دین خود را اعلام کرده و قوانین را به اجرا می‌گذاشت، مالیات وضع می‌کرد، جنگ می‌کرد و صلح



به پا می‌داشت؛ در یک کلمه حکومت می‌کرد. سنت سیاسی، گفتارهای سیاسی و راهنمایی‌های سیاسی در این زمان بر مقاومت یا مخالفت با حکومت همان‌گونه که در زمان حضور در مکه بود متمرکز نمی‌شود، بلکه بر این متمرکز می‌شود که چگونه حکومت را اداره کند. لذا از ابتدای کتاب مقدس مسلمانان «حقوق» و «هنگ» سیاسی» در سنت متمایز بوده است: یکی ریشه در دوران مکه دارد که دوران «فعالیت» نامیده می‌شود و دیگری ریشه در دوران مدینه دارد که دوران «ثبات» نامیده می‌شود. برای مثال قرآن نیز بیان می‌دارد که وظیفه مسلمانان اطاعت است. «از خدا و پیامبر اطاعت کنید، از آنهایی که بر شما اقتدار دارند اطاعت کنید.» و این در احادیثی که منتسب به پیامبر است بیان می‌شود. اما همچنین احادیثی وجود دارد که محدودیت‌های سفت و سختی بر «وظیفه اطاعت» وضع می‌کند. او گفته‌ای که به پیامبر منتسب است و به‌طور عمومی به‌عنوان گفته‌هایی موثق پذیرفته شده گواه هستد؛ یکی این است «در گناه هیچ نوع اطاعتی جایز نیست» در عبارت دیگر اگر دستورات حاکم بر خلاف قانون الهی باشد نه تنها وظیفه اطاعت از آن را نداریم که باید با آن به مخالفت نیز بپردازیم. این پیش از آن «حق انقلابی» است که در اندیشه سیاسی غرب وجود دارد. در واقع وظیفه‌ای انقلابی با حداقل نافرمانی و مخالفت با قدرت است و دیگری «از مخلوقی که مخالف خلقش می‌کند اطاعت نکنید.»

مجدداً و آشکارا اقتدار حاکم را محدود می‌کند، حال هر چه شکل حکومت [یا حاکم] باشد. این دو سنت —یکی عصر ثبات و دیگری عصر فعالیت و ترویج—درست در تاریخ مدون و مکتوب دولت‌های اسلامی و اندیشه و عمل سیاسی تداوم می‌یابد. مسلمانان از همان اوان به مسائل سیاسی و حکومتی مثل کسب و اعمال قدرت، جانشینی، مشروعبیت—به‌ویژه مسائلی که به این بحث مربوط می‌شود—و محدودیت قدرت علاقه‌مند بودند. تمام اینها به خوبی در ادبیات غنی و متفاوت در سیاست ثبت شده است. ادبیاتی «ربانی»، ادبیاتی «حقوقی» که حقوق اساسی اسلام نامیده می‌شود، ادبیاتی «عملی»، کتاب‌هایی نگاشته شده به وسیله دولتیان و برای دولتیان در مورد اینکه چگونه امور هر روزه حکومت را اداره و حل و فصل کنند و البته ادبیاتی «فلسفی» نیز وجود دارد که عمیقاً از یونان باستان

«معامله» است، قراردادی میان حاکم و افراد تحت حکومت که در آن هر دو طرف تعهداتی به عهده دارند. برخی منتقدین ممکن است بدون توجه به نظریه‌خاطر نشان کنند که در قلمرو واقعیت، الگوی حکومت خودخواهانه، خودکامه و استبدادی تمام خاورمیانه و سایر بخش‌های دنیای اسلام را در احاطه خود داشته است. برخی فراتر می‌روند و می‌گویند «اینکه مسلمانان چگونه هستند، یا چگونه بوده‌اند، کاری نیست که غرب بتواند برای آن انجام دهد.» این تعبیر نادرستی از تاریخ است. انسان باید اندک‌نگاهی به گذشته داشته باشد تا دریابد که چگونه حکومت‌های خاورمیانه به دولت‌های فعلی رسیدند. این تغییر در دو مرحله اتفاق افتاد؛ مرحله اول: با یورش ناپلئون آغاز شد و تا قرن ۱۹ و ۲۰ یعنی زمانی که حاکمان خاورمیانه از نیاز برای رسیدن به دنیای مدرن آگاه شدند ادامه یافت آن‌گاه که سعی داشتند بلکه به وسیله حکمرانان داخلی —یعنی سلطان‌های ترکیه، پاشاها یا خدیوهای مصر و شاهان ایران—با نتایج اسفبار انجام شد. نوسازی به معنای معرفی سیستم‌های غربی ارتباط در بعد مبارزات و حکمرانی بود که ناگزیر شامل ابزار تسلط و سرکوب می‌شد. اقتدار دولت به‌طور گسترده‌ای با پذیرش ابزارهای کنترلی، نظارتی و اجرایی فراتر از ظرفیت‌های رهبران اولیه افزایش یافت تا اینکه تا پایان قرن ۲۰ هر حاکم پوشالی از هر دولت ضعیفی یا هر شبه‌دولتی قدرت بسیار بیشتری از خلفا یا سلطان‌های گذشته داشتند. اما شاید یک نتیجه‌بدتر از نوسازی ملغای قدرت‌های میانه در یک جامعه بود—اشراف زمین‌دار، تاجران شهری، روسای قبایل و دیگران—که در نظم سنتی به‌طور موثری اقتدار دولت را محدود می‌کردند. این قدرت‌های میانه به تدریج تضعیف شده و عمدتاً نابود گشتند تا اینکه از یک سو دولت قوی‌تر و مهاجم‌تر شده و از سوی دیگر محدودیت‌ها و کنترل‌ها تقلیل یافتند. این فرآیند به وسیله یکی از بهترین نویسندگان قرن ۱۹ در حوزه خاورمیانه افسر نیروی دریایی بریتانیا «آدولفوس اسلید» که مشاور نیروی دریایی ترکیه نیز بود و بیشتر زندگی حرفه‌ای اش را در آنجا گذراند توصیف و مشخص شد. او به صورتی صریح این فرآیند تغییر را به تصویر می‌کشد. او درباره چیزی که اشرافیت قدیمی می‌نامد یعنی عمدتاً اشراف زمین‌دار و بورژوازی شهری و اشرافیت جدید یعنی کسانی که بخشی از دولت هستند و اقتدارشان را از حاکم و نه مردم می‌گیرند، سخن به میان می‌آورد. نتیجه‌گیری او این است که: «اشرافیت قدیمی براساس دارایی خود زندگی می‌کند. دولت، سرمایه اشرافیت جدید است.» از نقطه نظر توسعه فعلی و آتی این واقعیتی اساسی و یک پیشگویی پیکربندی شده و چشمگیر است.

مرحله دوم: دگرگونی سیاسی در خاورمیانه را می‌توان با دقت و ذکر تاریخ مشخص کرد. در سال ۱۹۴۰ حکومت فرانسه، آلمان نازی را محاصره کرد. یک حکومت جدید در منطقه‌ای پرآب که «ویشی» نامیده می‌شد شکل گرفت و ژنرال شارل دوگل به لندن رفته و کمیته «فرانسه آزاد» را پایه‌گذاری کرد. امپراتوری فرانسه در آن مرحله، دور از دسترس آلمان‌ها بود و فرمانداران مستعمرات فرانسه برای تصمیم‌گیری آزاد بودند. آنها می‌توانستند با یا «ویشی» بمانند یا گرد دوگل جمع شوند. «ویشی» گزینه بسیاری از آنها به ویژه حاکمان سرزمین‌های تحت حاکمیت فرانسه یعنی لبنان—سوریه در قلمب خاورمیانه عربی بود. در آن زمان بود که پایه‌گذار ایدئولوژی‌ای که بعدها «بعثی» نامیده شد با پذیرش عقاید نازی و شیوه‌هایی برای موقعیت خاورمیانه شکل گرفته شد. ایدئولوژی در شرف تکوین حزب بعث بر پان‌عربیسم، ملی‌گرایی و شکلی از سوسیالیسم تأکید می‌ورزید. این حزب تا آوریل سال ۱۹۴۷ رسماً تاسیس شد، اما روند کار نشان داد که پایگاه نازیم در جایی است که با همانجا آغاز شده است.

از سوریه بود که آلمان‌ها و بعثی‌های اصلی، یک رژیم نازی اولیه را در عراق توسط رشیدعلی گیلانی معروف تأسیس کردند. رژیم گیلانی به وسیله بریتانیا پس از یک حمله نظامی مختصر در مه—ژوئن ۱۹۴۱ ساقط شد. رشیدعلی به برلین گریخت جایی که او بقیه جنگ را به عنوان مهمان نزد هیتلر گذراند. بریتانیا و نیروهای فرانسه آزاد به سوریه رفته و آنجا تحت کنترل گلیست‌ها قرار گرفت. در سال‌های پایانی جنگ دوم جهانی، فرانسه و بریتانیا آنجا را ترک کردند و پس از مدت زمانی کوتاه شوری وارد سوریه شد. رهبران بعثی به راحتی از مدل نازی به مدل کمونیسم تغییر ایدئولوژی داده و تنها به مطابقت پذیری اندکی نیاز داشتند. این در واقع حزبی نبود که به معنای سازمانی و غربی آن برای پیروزی در انتخابات و رای دادن ساخته شده باشد. حزبی به معنای نازی و کمونیستی بود، بخشی از ابزار حکومتی که به ویژه با مرام آموزی، نظارت و سرکوب همراه بود و حزب بعث در سوریه و بخش جداگانه آن در عراق کارکردشان در همین مسیر بود. از سال ۱۹۴۰ و مجدداً پس از آمدن شوری، خاورمیانه به‌طور اساسی مدل‌های حکومتی غربی را وارد کرده است: مدل‌های فاشیستی، نازیستی و کمونیستی. اما صحبت از دیکتاتوری به‌عنوان شیوه‌ای کهن از انجام امور در این منطقه از جهان، به‌وضوح نادرست است. زیرا این کار به معنای نادیده‌انگاشتن اعراب پیشین، تحقیر اعراب فعلی و عدم نگرانی و امید برای اعراب آینده است. نوعی رژیم که به وسیله صدام ایجاد شد —و به وسیله برخی حاکمین دیگر در دنیای مسلمان ال‌گوبرداری شد و تداوم یافت—در واقع در دوران اخیر مدرن بود و با پایه‌های تمدن اسلامی بسیار بیگانه بود. قوانین و سنت‌های قدیمی‌تری وجود دارند که مردم خاورمیانه می‌توانند آن را بسازند.

سال سوم ■ شماره ۸۱۵ *شرق*

مفاهیم سیاسی

ایماژهای سیاسی

نادر شهریوری

بخش پایانی

روان آدمی اساساً بر تخیل استوار است. وابستگی و انتقاد را می‌توان محسوب شدن این تخیل در درون تکرار نیز دانست. اثر روانکاوی، خودمختار شدن سوژه است و به دو معنای آزاد ساختن تخیلش و برقراری محکمه‌ای اهل تمیز و تفکر که با تخیل باب‌گفت‌وگو را می‌گشاید و محصول‌اتش را مورد قضاوت قرار می‌دهد. خود این مختار شدن سوژه، این آفریدن فردی متخیل و متفکر، نیز اثر جامعه‌ای خودمختار است. مسلماً من به جامعه‌ای فکر نمی‌کنم که همه افراد آن میکمل آنرا یا بنهون، یا حتی صنعتگری بی‌مثال باشند. بلکه به جامعه‌ای فکر می‌کنم که در آن همه افراد آماده آفریدن باشند و آن را به نحوی آفریننده‌پذیرند، ولو با آن هر چه می‌خواهند بکنند.» به این ترتیب وی بر تخیل و ایماژ تأکید می‌کند، اما در عین حال نیز می‌پذیرد که اندیشه‌های وی اتوپیایی است و همواره مصداق عینی نداشته و آن را به نحوی آفریننده‌پذیرند، ولو با آن هر چه است وی از جامعه‌ای خودمختار نام می‌برد که در آن جامعه سوژه‌ها به آفریدن مشغولند، بنابراین از نظر کاستوریادیس دو جامعه وجود دارد.

۱ – جامعه خودمختار یا مستقل که خودشان ایماژهایشان را می‌سازند و سپس آنها را به صورت قوانین نهادینه می‌کنند.

۲ – جامعه وابسته که افرادش مستقل نیستند که ایماژهایشان را خلق کنند و از عناصر بیرونی و از اسطوره‌ها تاثیر می‌پذیرند که در چنین جامعه‌ای پیشرفت ممکن نیست.

نکته قابل تامل اینکه کاستوریادیس مسئله فناپذیری و



پذیرش فناپذیری را از ویژگی‌های اصلی جامعه مستقل در نظر می‌گیرد و به تبعیت از سنت هگلی اعتقاد دارد که صرفاً از این رهگذر است که چنین جامعه‌ای می‌تواند پنهاا و هنرهای فناپذیری خلق کندو بنابراین وی در این رابطه تأملی فلسفی انجام می‌دهد. وی می‌نویسد: «... تجربه آزادی تا آنجا غریقال تحمل می‌گردد که توانیم با این آزادی هیچ کاری انجام دهیم اما آزادی را برای چه می‌خواهیم؟ مسلماً آن را نخست برای خوشی می‌خواهیم، اما در عین حال، می‌خواهیم توانیم با آن کارهایی نیز انجام دهیم. اگر توانیم، اگر نخواهیم کاری انجام دهیم، این آزادی به هیئت چهوه محض خلأ درمی‌آید. انسان معاصر، از ترس این خلأ به بر کردن بیش از حد «اوقات فراغت‌اش» به یک حرکت یکنواختی بیش از پیش سریع پناه می‌برد. در عین حال، تجربه آزادی از تجربه مرگ جدایی‌ناپذیر است. می‌موجود —چه فرد باشد یا جامعه— چنانچه فناپذیری اش را نپذیرفته باشد، نمی‌تواند مستقل باشد، دموکراسی واقعی—و نه دموکراسی صرفاً «آیینی» —جامعه‌ای که درباره خود به تفکر می‌پردازد، جامعه‌ای که خود را به‌دست خود ایجاد می‌کند، جامعه‌ای که پیوسته نهادها و معانی‌اش را مورد سؤال قرار می‌دهد، به‌وضوح با تجربه فناپذیری بالقوه تمام معانی ایجاد شده به سر می‌برد. تنها از این رهگذر است که چنین جامعه‌ای می‌تواند «انباهای فناپذیریش» را بیافریند و در صورت ضرورت برپا کند؛ فناپذیلر بدان معنا که، برای تمام انسان‌های آینده، اشاره‌ای است به امکان آفریدن معنا «بقیاً نشان‌دهنده موقعیت اجتماعی— تاریخی» در نظری را بدین‌گونه ببینیم: «در این شرایط (فناپذیری سوندها و کانال‌های بیشمار عطش درمان، با تربیت وروانشناسان متخصص برای احضور» بر بالین محضران، با تبعید سالمندان و نظایر اینها.» او همچنین بر نازایی و اختگی عصر فعلی انگشت می‌گذارد اما با این همه این نازی را پایدیده‌ای فردی تلقی نمی‌کند. وی این نظری را «بقیاً نشان‌دهنده موقعیت اجتماعی— تاریخی» در نظری می‌گیرد. او همواره و همواره بر موقعیت اجتماعی—تاریخی تأکید می‌کند و آن «اروزه‌ای بسیار سنگین» به حساب می‌آورد و اثاثاتی امروزی فلسفه در آفریدن دیدگاه‌های تازه و اندیشه‌های فلسفی نو، در این قلمرو خاص، مبین تناقض جامعه معاصر است در آفریدن معانی اجتماعی تازه و مورد سؤال قرار دادن خود.» با وجود این نقد تنی توام با بدبینی، کاستوریادیس بر اهمیت تحقق ایماژها در لحظاتی تاریخی توجه می‌کند «لحظاتی» که ممکن است مانند همان دو برهه تاریخی، آدمیان خوشبینی آن را داشته باشند که آن‌گونه که می‌خواهند بزند (زندگی کنند) و به این ترتیب به نوشته خود اینگونه پایان می‌دهد: «در تاریخ لحظاتی هستند که در آنها هر چیزی که در طرفه‌العینی قابل وقوع و شدنی است در واقع خودمقدماتی داشته است و محصول کاری آرام و طولانی است. هیچ کسی نمی‌تواند بداند که آیا ما در حال عبور از یک مرحله کوتاه رخوت بازگشت هستیم، یا ما در حال ورود به یک دوران طولانی بازگشت تاریخی.» اما من صبور هستم.»

منبع: نقد عقل مدرن، رامین جهانپنگلو، نشر علم