

داستان آزادی‌بخشی ملی به کجا رسید؟

بررسی کتاب «تناقض آزادی‌بخشی: انقلاب‌های سکولار و ضدانقلاب‌های دینی»

نوشته مایکل والتسر

ترجمه محسن محمودی

در جامعه آمریکا، هر جای طیف چپ هم که باشید، همیشه در موضع اقلیت هستید؛ اما مایکل والتسر عموماً از این حاشیه‌نشینی خرسند بوده است. او خود را نوعی منتقد اجتماعی «در پیوند» [با جامعه]، منتقدی در قامت آلبر کامو، جورج اورول و مراد خود، ایروینگ هوو تعریف می‌کند. منظور والتسر از «در پیوند» چیزی متفاوت از [تعریف فرانسوی] روشنفکر «متعهد» است و تمایزی که او با روشنفکر «بی تفاوت ۱» ایجاد می‌کند روشن است. والتسر بیان می‌کند که منتقدان «در پیوند» در مرز و آستانه سخن می‌گویند؛ اما نه از بیرون. آنان قوانین را از میان بر نمی‌دارند؛ بلکه متمم و اصلاحیه عرضه می‌کنند. منتقدان در پیوند به سبک و زبان هم‌شهریان خود صحبت می‌کنند و آرمان‌هایی را به خاطرشان می‌آورند که نتوانسته‌اند به آن‌ها وفادار بمانند. آنان نه از سر خشم، بلکه از فرط عشقی ناکام قلم می‌زنند.

نیم قرن می‌شود که والتسر اینگونه از سر محبت، آمریکا را شرمسار ساخته است. گواه آشکار این سخن، مدیریت او در مجله دیسنت ۲ است. این نشریه، از جنگ سرد به این سو، یکسره از بدیل‌های سیاسی سوسیال‌دمکراتیک سخن رانده است. والتسر، جوان‌تر از آن است که محاکمات مک‌کارتیسم را به یاد آورد و پیرتر از آن که در جنگ ویتنام شرکت جوید؛ با این همه، او وارث بخشی از جناح چپ است که هنوز بابت امتزاج کمونیسم‌ستیزی و سوسیال‌دمکراسی به خود می‌بالد. وقتی والتسر در ملاء عام، با خستگی تصنعی می‌گوید: «تنها به امید چپ زنده است» یا بیان می‌کند که «چپ: همان‌جا که خانه امیدم است»، عمده مخاطبان را به خنده می‌اندازد. گویی نشانی جایی قدیمی و دورافتاده را گفته است.

اما اگر والتسر را از زاویه دیگر ورنانداز کنیم، چه‌بسا ببینیم که او در ایالات متحده، در مرکز سیاست قرار گرفته است. والتسر یکی از چهره‌های برجسته مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون است. او کارچاق‌کن سوسیال‌دمکرات

مجله نیویورک ریویو آو بوکز است. در برنامه چارلی رز حاضر می شود و در وست پوینت کتاب خوانی می کند. این جور جاها عموماً پاتوق افراد رادیکال نیستند. در آثار والتسر، در مقام نظریه پرداز سیاسی، مهم ترین نوشته ها اساساً درون کهنشکشان روبه گسترش قیود و شروط کمونیستی جان رالز می چرخند. او مرتباً صادرات نظریه اروپایی، یعنی فوکو، نگری و ژیزک را وارسی می کند و بر آن برجسب «بازگشت به فرستنده» می زند. او خود را در مقام حکم و قاضی جنگ ها می نشاند و اغلب، با امپریالیسم ستیزی مکانیکی چپ گراها چنان ناشکیبا است که ترجیح می دهد «امپریالیسم» را در گیومه بگذارد. در مقابل، به همان اندازه، در مواجهه با تزویرهای بشر دوستانه لیبرال ها کم طاقت و بی حوصله است .

به تعبیری، والتسر از این شخصیت سیاسی دوگانه استقبال می کند. او بر آن است که لیبرالیسم، بدون تزریقات آرمان شهری معمول، محکوم است از هر گونه تعهد به پیشرفت اجتماعی دست بکشد؛ اما بدون محدودیت های لیبرال، سودهای آرمان شهری، آستن فجایع خواهند بود. این فجایع از آنچه می خواهند بر آن ها لگام زنند، بدتر هستند. به بیان دیگر، رادیکالیسم و لیبرالیسم، محتاج یکدیگرند. به زحمت بتوان گفت که این موضع سیاسی، موضعی اصیل یا روشنگر است؛ اما والتسر همیشه در اتخاذ مواضع سیاسی، کج سلیقه خاصی از خود نشان می دهد. در عین حال، بی وقفه مشغول اتخاذ مواضع سیاسی است. بدین سان، وقتی والتسر می گوید «تنها به امید چپ زنده است»، گاهی روشن نیست که از چه صحبت می کند .

حال که گله بی چوپان مانده است، این پرسش ضرورت و جذابیت بیشتری یافته است. دشوار بتوان گفت که والتسر چه موقع از مقام «متفکر پیش گام سوسیال دموکرات امریکا»، مقامی که رفقاییش به او داده بودند، به پدربزرگی تبدیل شد که با ملاطفت کمتری تحملش می کنند. بسیاری از مریدان آمیزه لیبرال چپ والتسر که پیش تر با او همدل بودند، کم کم سخن از این می رانند که عمده آثار والتسر آب به آسیاب سیاست های اسرائیل می ریزد. اما تقلیل تمام آثار والتسر به صهیونیسم، میل به انسجام و یکپارچگی ای است که در آثار وی چندان به چشم نمی آید. بی تردید، فاصله فزاینده والتسر با جناح چپ، جناحی که والتسر در آن منزل کرده است، محصول ادعاهای متضاد در باب عدالت اجتماعی از یک سو و وحدت گروهی از سوی دیگر است. اخیراً دیسنت برای حفظ اعتبار خود، ناگزیر رديه ای بر یکی از مقاله های والتسر منتشر کرد. موضوع این تلاش متقابل، رابطه چپ و اسلام گرایی بود؛ اما سخن ژرف تری نیز در کار بود. زخم زبان ها و لحن اندوهگین پاسخ والتسر، فراتر از نوعی مشاجره خانوادگی بود. اساساً، نبردی در کار

بود بر سر ماهیت و استقلال سیاست مدرن و افراطی‌ترین تجلی آن: انقلاب. از نظر والتسر، هر صحبتی دربارهٔ انقلاب و صدور آن، الزاماً، با تخمین و محاسبهٔ استفاده و سوءاستفاده از قدرت امریکا در جهان سروکار خواهد داشت.

\*\*\*

ترس از انقلاب، اصلی‌ترین سرشت سیاست خارجی امریکا در دهه‌هایی بود که والتسر به بلوغ رسید. ایالات متحده در راستای تلاش خود برای ثبات‌بخشیدن به نظم جهان پس از جنگ، که عمدتاً از پیش طراحی و برنامه‌ریزی شده بود، تا حدی از طرح مارشال بهره گرفت. هدف از این کار، جلوگیری از انقلاب‌های چریکی بود که شکست فاشیسم در اروپا، آتش آن‌ها را برافروخته بود. در عین حال، در مواجهه با انقلاب‌های ملل در حال توسعه و همچنین انقلاب‌های خانگی، شیوه‌های خشونت‌آمیزتری را می‌پسندید. با آغاز جنگ سرد در دههٔ ۱۹۴۰، برخی متفکران پیش‌گام کشور ترس حکومت ایالات متحده از انقلاب را به‌منزلهٔ شکستی فکری تلقی می‌کردند. در اوایل سال ۱۹۵۴، راینهولد نیبور، ابراز نگرانی کرد که با پیداشدن سروکلهٔ دولت‌های بیشتری در جهان سوم، ایالات متحده به بازی «مدیریت تاریخ» مشغول شده است. چنین کشورهایی، عوض اینکه هم‌رأی بوالهوسی‌های امریکایی باشند، موافق وعدهٔ شوروی می‌شدند. این در حالی بود که اتحاد شوروی، مجهز به فلسفهٔ تاریخ کاملاً روشن و صریحی بود. چنین فلسفهٔ تاریخی می‌توانست دولت‌ملت را در مسیر برادری جهانی جمهوری‌های سوسیالیست، به‌مثابهٔ ایستگاهی بین‌راهی تبیین کند. سیاست‌گذاران امریکایی نمی‌توانستند فلسفهٔ تاریخ مشابهی عرضه کنند؛ فلسفهٔ تاریخی که دیدگاهی قطعی و محتوم از تاریخ ارائه دهد که در آن، جهان غرق در وفور نعمت‌های مادی است و به‌لحاظ سیاسی نیز متشکل از دولت‌ملت‌های لیبرال و در پیوند با سرمایه است و امریکایی در جهان است که هم مستثنا و هم الگو است. تصور کنید: وقتی هری ترومن به گاوها رسیدگی می‌کرد و به بس‌نامه‌های عاشقانه می‌نوشت، استالین مشغول طرح و پرداخت «مارکسیسم و مسائل ملی» بود. مشکل بسیار وخیم‌تر از این حرف‌ها بود؛ چراکه ایالات متحده هنوز خودش را قدرت انقلابی‌ای تصور می‌کرد که از قرن نوزدهم تاکنون، سابقه نداشته است. اکنون، در نظام جهان پساجنگ، امریکا در حالی که هنوز به خاطر اولین علم‌دار عصیان بودن به خود می‌بالید، جایگاه عذاب‌آور قدرتی محافظه‌کار و مرتبط با امپراتوری‌های اروپایی ضعیفی را اشغال کرده بود.

در دههٔ ۱۹۶۰، هانا آرنت توانست یک گام جلوتر بگذارد و ترس امریکا از انقلاب را سرزنش کند. او این ترس را شکست پروپاگانداي امریکایی قلمداد می‌کرد. آرنت نوشت: «ناکامی در وارد کردن انقلاب امریکا به سنت انقلابی،

برای سیاست خارجی ایالات متحده زیان بار بوده است؛ این سیاست خارجی، اندک‌اندک، بابت نادانی جهانی و فراموشی ملی بهای بسیاری خواهد پرداخت.» آرنت در کتاب انقلاب گفت که این معضلی عادی است که انقلابیون جهان سوم متون انقلابی فرانسوی، روسی و چینی را از بر هستند؛ اما معلوم است که از متون انقلابی آمریکایی چیزی به گوششان نخورده است. این مسئله صحت ندارد: هوشی مین و بسیاری دیگر، از انقلاب آمریکا و قانون اساسی ایالات متحده به خوبی اطلاع داشتند. با این حال، در ارزیابی موسع تر، حق با آرنت بود که معتقد بود جهان سوم انقلاب «سوسیالیستی» را، که بر عدالت اجتماعی مستقیم استوار است، بر انقلاب «سیاسی»، که بر حمایت قانونی از مالکیت و حقوق شهروندی استوار است، ترجیح می‌دهد. همان‌طور که آرنت، در تفسیر آزادانه خود می‌گوید، بخت و ویژگی انقلاب آمریکا این بود که در کشوری با منابع نامحدود اتفاق افتاد؛ آن قدر نامحدود که مرفهان اجتماعی، طعمه آتش نفرت و انزجار نشدند. در مستعمره آمریکا فقر وجود داشت؛ اما آرنت نتوانست ردی از بدبختی و فلاکت بیابد. در مقابل، او نگران بود که ملی‌گرایان جهان سوم انقلابشان را همان‌طور بفهمند که انقلابی‌های فرانسوی می‌فهمیدند و بدین ترتیب، علاوه بر ضرورت‌های مادی و طغیان علیه ریاکاری نخبگان، در را بر استبدادگرایی و خشونت بگشاید. هنگامیکه «ضرورت بر حوزه سیاسی استیلا می‌یابد، یگانه حوزه‌ای که انسان می‌تواند در آن حقیقتاً آزاد باشد»، نتیجه همان چیزی خواهد شد که بر سر ژاکوبینی‌ها آمد. نیز همان‌طور که ابروینگ کریستول بر مبنای استدلال آرنت می‌گوید: «انقلاب موفق انقلابی است که به دست مردمی به بار بنشیند که واقعاً خواهان آن نیستند؛ اما با اکراه خود را در راه تحقق آن می‌یابند.»

اما سیاست‌گذاران آمریکایی عوض اینکه انقلاب آمریکا را به الگویی برای ملل در حال ظهور جهان استعماری تبدیل کنند، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ برنامه همه‌گیرتری را عملی کردند: نظریه مدرنیزاسیون. این حکایت خودستایانه‌ای بود که کار استعمارزدایی و ادغام سرمایه‌دارانه جهانی را به عنوان فرایندی مدیریت‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر توصیف می‌کرد: ورود ملل جدید به خود مدرنیته. این نظریه در کتاب والت روستو تحت عنوان مراحل رشد اقتصادی: مانیفست غیر کمونیستی ۳ (۱۹۶۰) تقدیس شد؛ ترفندی لنینیستی که نقطه پایان تاریخ لیبرال را، ماهرانه، جایگزین نقطه پایان کمونیستی آن کرد. در سال ۱۹۶۸، لوییس هارتس، از مورخان پیش‌گام لیبرالیسم آمریکایی، در مقابل کمیته روابط خارجی سنا حاضر شد و توضیح داد که انقلاب‌های جهان سوم بیشتر شبیه دردهای زایمان اروپا در جریان پشت سر گذاشتن قرون وسطا هستند تا اینکه به انقلاب‌های فرانسه یا آمریکا شباهتی داشته باشند. در همان سال، انسان‌شناس جوان آمریکایی، کلیفورد گیرتس، درباره جهان سوم استدلال مفرح و مشخصاً طعنه‌آمیزتری مطرح کرد: ملل جدیدی

که از دل امپراتوری‌های اروپایی سر بر می‌آورند با این مشکل مواجه‌اند که نیروی جمعی‌شان بر مخالفت با حکمرانی بیگانگانی از نژادی دیگر مبتنی است. به محض اینکه آنان به استقلال دست یابند، این نیرو محو می‌شود؛ چرا که فقط تقسیم‌بندی‌های قبیله‌ای و طبقاتی پیشین شتاب می‌گیرند. گیرتس این مسئله را «پارادکس ملی گرایانه» نامید و دو واکنش به آن شناسایی کرد: واکنش «ذات گرایانه» که در صدد پروراندن تعبیری نوستی از هویت مشترک در ملت تازه‌شکل گرفته بود؛ و میل به ساخت دولتی مدرن به تقلید از متروپل‌های استعماری در بین نخبگان این ملت‌ها. این دو انگیزش صرفاً منحصر به هم نبودند؛ اما گیرتس هم مانند آرنه این دو راه‌حل را مرهم‌های روان‌شناختی موقتی می‌داند که خود را به عنوان تغییر عمیق و ماندگار، غالب می‌کنند. انتظارات آن‌ها از مدرنیته نسخه‌ای برای سرخوردگی سیاسی بود.

\*\*\*

والتسر بیش از هر چیز، به دنبال دست‌وپنجه نرم کردن با معضل انقلاب در دهه ۱۹۶۰ بود. او این مسئله را در قالب رساله خود منتشر کرد و در اولین کتابش با عنوان انقلاب قدیسان ۴ به آن پرداخت. این کتاب بیشتر پژوهشی جدی درباره سیاست انقلابی بود تا سیاست آرنه: نیای فکری او در نیویورک، هارتس: استاد وی، یا گیرتس: دوست و همکار دیرینه‌اش. والتسر می‌خواست پویایی اولین انقلاب مدرن تاریخ را بفهمد: انقلاب شکوهمند ۱۶۴۲ که طی آن چارلز اول، پادشاه انگلستان، گردن زده شد و اندکی بعد، اولین حکومت جمهوری کشور تحت هدایت الیور کرامول به وجود آمد. در آن هنگام، مارکسیست‌های انگلیسی این قلمرو تاریخ‌نگارانه را کاملاً اشغال کرده بودند. آنان روی مفهوم «انقلاب بورژوازی» توقف کردند و انقلاب را نتیجه صعود طبقه مسلط جدیدی از بازرگانان و مغازه‌داران کوچک تفسیر کردند که در چارچوب رژیم کهن، دیگر کارایی ندارند.

از نظر والتسر کل داستان به همین جا ختم نمی‌شود. مردانی که بیش از هر کس دیگری به انگیزش انقلابی کمک کردند، در عین حال معتقدان سرسخت آیین پروتستان بودند که می‌پنداشتند کار خدا را بر روی زمین انجام می‌دهند. در جهانی انتقالی و به شدت بی‌ثبات، که در میان جامعه «سنتی» در حال رنگ‌باختن و جامعه «مدرن» در حال ظهور گیر کرده بود، این طبقه از روشنفکران نخستین پروتستان «با اعتماد به نفس و بی‌باکی خارق‌العاده، از رفقای خود متمایز شدند». آن‌ها با تشکیل میثاقی جدید، رسمی، غیر شخصی و ایدئولوژیک به حس نافذ رانه‌های معنوی پیرامون خودشان پاسخ دادند. این میثاق به جای وفاداری‌های سنتی به خانواده، صنف و پادشاه، تعهد و پایبندی به آیین را گرامی

می‌شمرد. آن‌ها با حس هدفمندی راسخ خود، انضباط شخصی انعطاف‌ناپذیر و حرکت خستگی‌ناپذیرشان به سوی تزکیه، اعتماد مردم عادی را به دست آوردند.

اما والتس نشان داد که پیوریتن‌ها، در مسیر شورش خود علیه نظم قدیم، نه تنها تصادفی وارد جهان جدید سیاست شدند، بلکه با این کار آشکار ساختند که ماهیت سیاست چیست: نوع جدیدی از کار زمینی که افراد برگزیده برای آن باید خود را برای دوره‌های زمانی طولانی مدت، متعهد سازند. این جهان‌بینی‌ای بود که از پارادایم فراز و فرودی دست کشید. چنین پارادایمی ملت‌ها و مردمان را تحت هدایت دوران‌های متناوب ظهور و سقوطی می‌دید که خداوند مقدر فرموده است. در عوض، سیاست عملی دنیوی مختص پروراندن و اصلاح بی‌وقفه اجتماع برگزیده بود. به بیان دیگر، والتس به جست‌وجوی ریشه‌های سیاست رفته بود. او طلایه‌داری را یافت که در نیمه قرن هفده وجود داشت. در مورد انگلیس، این طلایه‌دار از تلاش خود دست کشید و در دوران بازگرداندن پادشاهی انگلیس که بعد از آن بود، بسیاری از ایده‌ها و رویه‌های او در پیش گرفته شدند؛ سرنوشت‌سازترینشان امپریالیسم برون مرزها بود. این در حالی بود که ابعاد ایدئولوژیک پروژه‌شان متوقف شد. چیزی شبیه به سیاست سکولار بر جای گذاشته شد. این زیباترین جنبه انگلستان از نظر والتس بود. طلایه‌دارشان پبله شکننده لاروی بود که در مدرنیته استحاله شد.

خیلی راحت این برداشت به ذهن می‌رسد که در انقلاب قدیسان، والتس جوان مشغول سرگرمی‌ای مارکسیستی شده؛ سرگرمی‌ای که مطلوب نسل‌های گذشته بوده است: مطرح کردنِ خلاف واقع‌هایی درباره انقلاب روسیه؛ و در این مورد، این خلاف واقع که اگر بلشویک‌ها در راه پیوریتن‌های انگلیسی قدم نگذاشته بودند و هدف کوتاه‌مدتشان را تشخیص می‌دادند و با وقار از صحنه خارج می‌شدند یا از سوی اکثر مردم، از میدان به در می‌شدند، آنگاه آیا انقلاب روسیه در به وجود آوردن جامعه‌ای بهتر موفق نبود؟ در سال ۱۹۷۹، والتس در «نظریه‌ای برای انقلاب» که آخرین مقاله منتشرشده‌اش در نشریه‌ای مارکسیستی بود، به این درون‌مایه بازگشت و گفت که نتیجه مطلوبش ترمیدوری بوده است که در آن، «طبقه انقلابی»، یعنی اکثر افراد سرکوب‌شده در جامعه، «در برابر طلایه‌دار مقاومت کرده و جایگزین آن می‌شوند و آرام‌آرام از طریق مراحل عادی زندگی روزمره خود، بنا به تصور خود، جامعه‌ای بدیع ایجاد می‌کنند». چه بلایی سر طلایه‌دار می‌آید؟ بنا است که دوباره «در نقش‌های اجتماعی‌ای که والدین آن‌ها اشغال کرده‌اند، جذب شوند؛ یعنی نقش‌های حرفه‌ای و رسمی بدون هر گونه برجستگی سیاسی. از نظر والتس، نتیجه مطلوب انقلاب روسیه

می‌توانست مردم روس تازه مدرن‌شده‌ای باشد که در سال ۱۹۲۰ یا همان حدود، از طریق شوراها، قدرت دولت را دوباره به دست گیرند. این دوران، هم‌زمان بود با بازگشت لنین و بوخارین به کار خود به عنوان مدیران مدرسه.

\*\*\*

وقتی والتسر مشغول نگارش انقلاب قدیسان بود، البته که جوامع «سنتی» پیگیرتری از پیوریتن‌ها و بلشویک‌ها هم بودند. این‌ها مردم جهان استعمارزده‌ای بودند که سریع‌تر از هر کس دیگری جای خود را پیدا کردند: «ملل جدید». اغراق دربارهٔ تب‌وتاب بر سر این تحول جهانی در بین لیبرال‌های امریکایی و چپ‌گرایان، کار دشواری است. آرنت در انقلاب کوبا چیزی یافت که آن را تحسین کند، کما اینکه گیتس در «ناصر» و «سناتور جان اف. کندی» و در شورشی‌های الجزایر چنین چیزی یافت. همانطور که گیتس در «انقلاب جهان سوم چه بود؟» می‌گوید، اینطور به نظر می‌رسید که قهرمانان پرجذبهٔ جهان سوم تلفیقی متهورانه را وعده می‌دهند: تلفیقی از ناسیونالیسم رادیکال، بی‌طرفی جنگ سرد، مخالفت جمعی با امپریالیسم غربی و «سیاست یک گام بزرگ به جلوی» ترقی ماتریالیستی. لحظهٔ کوتاه و ذوجنبینی وجود داشت که در آن بسیاری از لیبرال‌های امریکایی می‌خواستند این واقعیت را نادیده بگیرند که از میان نهضت‌های آزادی‌بخش ملی، تعداد اندکی دمکراتیک بوده‌اند و تعداد بسیاری درگیر مبارزات مسلحانه .

«داستان آزادی‌بخشی ملی به کجا رسید؟» این پرسشی است که والتسر در کتاب جدید خود درصدد پاسخ به آن برآمده است. این کتاب به رسالت اولیهٔ انقلاب‌شناسی وی باز می‌گردد. این پرسشی است که ارزش طرح دارد: چه بلایی سر رؤیاهای ملی‌گرایان سکولار و ضداستعماری آمد که از دل امپراتوری‌های اروپایی، دولت‌های جدیدی ساختند؟ تعداد کثیری از این دولت‌ها بر مبنای اصول سیوسیالیستی دولت پایه‌گذاری شدند و مفاهیم امریکایی «خودمختاری» را زیر سؤال بردند. والتسر می‌گوید، با این حال امروز به سراسر جهان نظر بیفکنید و ببینید که چه تعدادی از این دولت‌ها ظاهراً دوباره به سیاست قومی و مذهبی خود بازگشته‌اند. این سیاست، سیاستی است که وطن‌پرستان متعصب فرهنگی سکان هدایت آن را در دست دارند. شیرهای اوایل دوران استعمارزدایی -نهر، ناصر، هوشی مین- جای خود را به گروهی از رهبران کوتاه‌نظر دادند: ایندیرا گاندی، سوهارتو و لی دوان. اکنون وطن‌پرستان متعصب مذهبی، بسیاری از آن‌ها را به نقد کشیده یا جانشین آن‌ها شده‌اند: حزب بهاراتیا جاناتا در هند، جبههٔ نجات اسلامی در الجزایر، حزب «اسرائیل خانهٔ ما» در اسرائیل. رویه‌ها و سنت‌های «واپس‌گرایانه‌ای» که نسل ضداستعماری اولیه، علی‌الظاهر گمان می‌کردند به گذشته سپرده‌اند، به صورتی مهلک‌تر دوباره برگشته‌اند .

والتسر به طور مبسوط، به بررسی این موارد می‌پردازد: الجزایر، هند و اسرائیل، که خود با آن آشنا است. اصلی‌ترین نکته استدلالات وی این است که طلایه‌دار ضداستعماری در هر یک از این دولت‌ها، اشتباه بزرگی در قضاوتشان کردند که، به محض فروکش کردن شوروشوق استقلال، بدل به مانع و سد راه شد. آن‌ها در مسیر تلاش خود برای ساختن «انسان‌های جدید» از مردمشان، بیش از حد سرسخت و جدی بودند. همچنین بیش از حد عجله کردند، بی آن که کاری را انجام دهند که والتسر در کتاب‌های متعدد خود دربارهٔ یهودیت انجام می‌داده است: مواجهه انتقادی با سنت‌های خود برای جست‌وجوی فرصت‌های مناسب و بنیادینی که هنوز درون یا به موازات سنت امکان پذیر باشد. والتسر می‌نویسد که «آزادی‌بخش‌های اولیه باور داشتند که مبارزه آن‌ها هدفی واحد و مشخص دارد»؛ «اما مواجهه انتقادی با باورها و رویه‌های مذهبی شیوه جدیدی از آزادبخشی است: اکنون هدف، هنوز جای بحث دارد و اساساً نامشخص است یا بهتر بگوییم: مواجهات بسیار زیاد و نتایج معمولاً موقت و متعددی وجود دارد». آزادی‌بخش‌ها -نهر، بن بلا و وایزمن- عوض اینکه نسنجیده درگیر نوعی تقلید از مدرنیته شوروی یا امریکایی یا اروپای غربی شوند، می‌بایست با مراتض‌ها، پیشوایان و خاخام‌ها بیشتر مشورت می‌کردند.

\*\*\*

والتسر بیشتر علاقه داشته است که تجزیه و تحلیل روان‌شناختی انجام دهد تا به وقایع جنبه تاریخی دهد. پارادوکس آزادی‌بخشی هم از این قاعده مستثنی نیست؛ اما حتی اینجا هم، تجزیه و تحلیل روان‌شناختی آزادی‌بخشی ملی جهان سوم، آشکارا مهم است. والتسر، بنیان‌گذاران مبارزات ضداستعماری را به خاطر صدمه زدن به بافت سنتی جامعه مقصر می‌داند. دهه‌ها بعد، سروکله این اشتباه آسیب‌زا دوباره پیدا می‌شود تا نسل‌های آینده را دچار مشکل کند. او معتقد است که این همان اتفاقی است که در سال ۱۹۲۲ در الجزیره افتاد: حزب بنیان‌گذار ضداستعماری اولیه، جبهه آزادی‌بخش ملی، نتوانست پیروزی احتمالی جبهه نجات اسلامی را در انتخابات عمومی بپذیرد و یک دهه جنگ داخلی به راه انداخت.

در اینجا، همانند دیگر جاها، مشکل دیدگاه هیدرولیک والتسر درباره تاریخ است که در این عبارت سرخوشانه وی خلاصه شده است: «سپس واپس‌ماندگی بازگشت». از نظر او، نیروهای متحرک در پس «مذهب» و «سنت» در



دولت‌های جدید، چندین دهه عاطل و باطل ماندند و هرگز چندان نشانی از تأثیر نیروهای جهانی نداشتند، تا اینکه ناگهان به شکلی متورم به جوامعشان برگشتند. آنان آمادهٔ حداکثرسازی کنترل بر و بهره‌برداری از دموکراسی‌هایی بودند که در ایجاد آن‌ها تنها سهمی اندک داشتند: آنان منبع احساسات ضداستعماری بودند. بی‌توجهی والتسر به دو مسئله، بیش‌ازپیش، این تصویر را به هم ریخت: وقتی اندک‌اندک این ظن در ملل جهان سوم تقویت شد که در عصر سرمایه‌داری جهانی، «آزادی‌بخشی ملی» خیالی بیش نیست، کوشش‌های آن‌ها برای مواجهه یا اصلاح سرمایه‌داری جهانی از طریق نهادهایی مانند نظم جدید اقتصاد بین‌المللی هماهنگ‌تر شد. فرصت‌های سیاسی در مقیاس جهانی، مثل بحران نفتی دههٔ ۱۹۷۰، وقتی هدر رفت که اعضای عرب اوپک تصمیم گرفتند عوض اینکه سودشان را در سرمایه‌گذاری‌های اساسی تر متمرکز کنند، دوباره به بازارهای مالی غربی سرازیر کنند. والتسر با تأمل در حکایت‌های ملی، تنها از دریچهٔ لئزهایی ملی‌گرایانه از این پروژهٔ مانع جهان‌سومی می‌گذرد. این شکست حمایت داخلی از آزادی‌بخشی ملی را تضعیف کرد و امیدها را برای بدیل‌هایی با زمینه‌های مذهبی‌تر، دوباره احیا کرد.

اما شاید عجیب‌ترین چیزی که در کتاب پارادوکس آزادی‌بخشی ملی از قلم افتاده، حیرت از این است که عبارت «آزادی‌بخشی ملی» اکنون امری منسوخ به نظر می‌رسد. امروزه هیچکس دربارهٔ این ایده صحبت نمی‌کند که والتسر در تلاش برای نجات است و این چند دلیل دارد. یکی این است که درک غالب از آزادی‌بخشی ملی در دوران استعمارزدایی، بیشتر به تعریف شوروی نزدیک بود تا والتسر: این فرایندی تاریخی بود که جدایی بلافصل و بی‌درنگ از حاکمیت استعماری را در بر می‌گرفت. اما منظور والتسر از «آزادی‌بخشی» چیزی بیش از استقلال صوری خشک و خالی است. منظور وی، پیوسته، آزادی‌بخشی تجدیدپذیر ملت و مردم است؛ یعنی فرایندی پایان‌ناپذیر از شهروند ساختن خودشان. آرنت هم در دربارهٔ انقلاب ۶۸، دل‌مشغول این مسئله بود و در آن به تأملات جفرسون دربارهٔ همین موضوع بازگشت. آرنت می‌پرسد که وقتی انقلاب کامل شد، چگونه می‌توان حال و هوای آن را زنده نگه داشت؟ از نظر آرنت، پاسخ نوعی کمون سیاسی محدود بود که آنجا بتوان پیوسته فعالیت استعدادهای سیاسی را دوباره تعریف و مسائل را در اجتماعات کاملاً مدنی، حل و فصل کرد؛ البته او [در آن زمان] دل‌بستهٔ شوراها و مجارستانی‌ای بود که در شورش علیه تهاجم سال ۱۹۵۶ شوروی، به یکباره، پیدا شدند، دست‌کم تا وقتی یهودستیزی آن‌ها را خراب و لکه‌دار نکرده بود.

اما اصلی‌ترین دلیل منسوخ شدن آزادبخشی ملی به‌عنوان شعار راهپیمایی، به فقدان مطلوبیت ملی‌گرایی در بین چپ‌گرایان مربوط می‌شود. بسیاری از چپ‌گرایان که در ویتنام فریاد «جنگ برای آزادی‌بخشی ملی» سر داده بودند، وقتی دولت جدید آرام‌آرام به شکنجه آن‌هایی دست زد که «ویتنامی‌های قایقی ۷» شدند، مقابل دولت جدید صف بستند. اندکی بعد، آزادی‌سازی ملی به ایده‌ای زنگار گرفته بدل شد. در دهه ۱۹۹۰، گروه‌های جدایی‌طلب، مانند حزب کارگران کردستان، دوباره استفاده از «آزادی‌بخشی ملی» را در شعارها و خواسته‌هایشان از سر گرفتند. وقتی زبان بومی رساتری وجود داشت، آزادی‌بخشی ملی، ناگه، توجیهی منسوخ برای دولتی منشعب به نظر رسید. تهاجم شوروی به افغانستان بخت و اقبال‌های آزادی‌بخشی ملی را از رنگ‌ورو انداخته بود: شوروی‌ها بیش از امریکایی‌ها با زبان آزادی‌بخشی ملی راحت‌تر بودند؛ اما اینجا از نظر بسیاری در جناح چپ، این دولتی سوسیالیستی بود که چنین بی‌شرمانه از کنترل خارج شده بود. این وضعیت تا جایی ادامه داشت که تعداد زیادی از چپ‌گرایان به این نتیجه رسیدند که یگانه غایت بازگشت به نیروهای اسلامی بومی و نبرد با شوروی‌ها و عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی دولت سوسیالیستی آن‌ها بود. مردم قایق ویتنامی و مجاهدین تنها دو نشانه از روندی جهانی بودند که نهایتاً بخش درخور توجهی از جناح چپ را به جایگزینی ایدئال حقوق بشر با آزادی‌بخشی ملی رهنمون ساخت. اما چنین به نظر می‌رسد که والتسر علاقه‌ای به این داستان ندارد.

\*\*\*

اگر یک چیز باشد که والتسر قرص و محکم علیه آن اظهار نظر کرده باشد، آن چیزی است که او نگرش بزدلانه به اسلام رادیکال در جناح چپ تلقی می‌کند. او اخیراً در دیسنت نوشت که «به دفعات با چپ‌گرایانی برخورد کردم که بیشتر دل‌مشغول‌گریز از اتهامات اسلام‌هراسی هستند تا محکومیت تعصب اسلامی. احیای اسلامی نوعی آزمون برای چپ‌گرایان است... برخی از ما در تلاشیم از آن سربلند بیرون آییم و بسیاری هم عملاً رد می‌شویم». به زعم والتسر، آن‌هایی که در این آزمون ناکام می‌مانند، چپ‌گرایانی هستند که «چنان غیرعقلایی از اسلام‌هراسی می‌ترسند که نتوانسته‌اند دلایلی منطقی برای ترس از بنیادگرایان اسلامی بیابند و در نتیجه، به‌سختی توضیح داده‌اند که در جهان چه خبر است.» به نظر می‌رسد که والتسر اخیراً اینترنت را کشف کرده و آنچه را که در آنجا یافته، دوست ندارد: عدم نگرانی کافی از سیاست‌های دینی معاصر یا سیاست اسلام‌گرایانه رادیکال. اما آیا محکومیت ناکافی چنین سازمان‌های جهانی فرومایه‌ای، همچون داعش، واقعاً مشکل اصلی است که دست از سر جناح چپ بر نمی‌دارد؟ مشکل این نیست که والتسر می‌خواهد حملات هوایی ایالات متحده قتل‌عام داعش را متوقف کند؛ بلکه مشکل اینجا است که آمریکا

خواستار این حملات می‌شود زیرا در وضعیت روحی‌ای قرار دارد که فکر می‌کند مداوماً هیلت‌های دیگری در راهند. دغدغه‌های اخلاقی و روان‌شناختی بلافصل هر گونه ملاحظه اخلاقی عام‌تر را تحت الشعاع قرار می‌دهد. پس هرگز هیچ نیازی نیست که خود را با این پرسش اذیت کنیم که چرا همیشه این ایالات متحده است که می‌تواند خود را در نقش ناجی داستان قالب کند؛ در حالی که قربانیان جهان هم‌چنان قربانی می‌مانند .

این گمان به‌سادگی سراغمان می‌آید که مشکل عمیق‌تر والتسر با چپ امروز مربوط است به اشتیاق این جریان برای تفسیری خیرخواهانه از هر نیروی ضدسرمایه‌داری و ضدامپریالیستی که دست‌برقضا در جهان فعال است و ریشه و خاستگاه آن هم اهمیتی ندارد. دل‌بستگی نویافته به پاپ فرانسیس در بین بخشی از جریان چپ کم‌اهمیت‌ترین نشانه آن است. فراگیرتر از آن، این حس عمومی است که مذهب یکی از منابع مدرنیته است که تأمین‌کننده مفاهیم و رویه‌های ضدسرمایه‌داری است. فیلسوفان رادیکال مشخصاً در شناسایی این نگاه به مذهب کار کشته نبوده‌اند: در سال ۱۹۷۸، میشل فوکو آشکارا یک سال کار آکادمیک خود را رها کرد و سپس در حفاصل انقلاب علیه شاه ایران، خود را به‌عنوان روزنامه‌نگار در تهران محک زد. فوکو در اوج خیزش [امام] خمینی نوشت: «این شاید اولین قیام بزرگ علیه نظام جهانی باشد. این شکل از شورش مدرن‌ترین و جنون‌آمیزترین شکل آن است». او از کشف این موضوع که پزشک تهرانی، روحانی شهرستانی، کارمند پست و دانشجوی دختر چادری، همگی، علیه شاه «اراده‌ای جمعی و کاملاً متحد» را شکل داده‌اند شگفت‌زده شده بود. فوکو، به‌جای شیوه‌ای والتسری، نتیجه گرفت که آن‌ها با سنت خودشان دست‌وپنجه نرم می‌کنند تا راه جدیدی به جلو بیابند. او درباره ایرانی‌ها نوشت: «مذهب برای آن‌ها شبیه وعده و تضمینی برای یافتن چیزی بود که به‌نحوی رادیکال ذهنیتشان را تغییر می‌داد». لازم بود که در مارکس تجدیدنظر شود: «اسلام در سال ۱۹۷۸ کاملاً افیون توده‌ها نبود؛ چراکه روح جهان بی‌روح بود.»

والتسر هرگز سراسر است به ما نمی‌گوید که چگونه قیامی حقیقی را از قیامی کاذب تشخیص دهیم؛ اما برای تصدیق اعتبار آن، مانند فوکو، به‌غریزه‌اش اعتماد می‌کند. امروز خطرات انقلاب‌شناسی زیاد است: روزگاری که فرق‌نگذاشتن بین انواع انقلاب به این واژه اجازه می‌دهد که در همه جا، از سوریه گرفته تا لیبی، اعمال شود. سردرگمی چپ درباره حکومت اخیر اخوان‌المسلمین در مصر شاهد دیگری بر این مدعا است: اکنون به نظر می‌رسد که صرفاً دوره فترتی بوده که طبقه نظامی مصر آن را مهندسی کرده بود تا دست‌کم، تا حدی شکست بخورد. این طبقه پس از سه دهه حاکمیت سکولار مبارک، لازم دید سلطه خود را روزآمد و تقویت کند؛ اما تأیید محتاطانه چپ‌گرایانه از اخوان،

احتمالاً بی‌مورد بوده است؛ چنان‌که گویی دیگری دست بازتری داشته است. شاید کسی به پری اندرسون خرده بگیرد که اگر عوض استنطاق تصنعی سنت‌ها و مذاهب خود، طلایه‌دار ضداستعماری آن‌ها را کاملاً تضعیف می‌کرد، استعمارزدایی جهان حال و روز بهتری می‌داشت. ماکسیم رودینسون، هم‌اورد قدیمی و مارکسیست فوکو و نویسندهٔ اسلام و سرمایه‌داری ۸ (۱۹۶۶) جذاب‌تر بود. رودینسون کسی بود که گفت امکان سوسیالیسم اسلامی اندک است؛ [البته] با این فرض نادرست که امور اقتصادی در نصوص اسلام، اغلب به نفع نخبگان ارتجاعی دارای پیوندهای نزدیک با روحانیون و مفسران مذهب تمام می‌شود. با این وجود، از نظر رودینسون، اسلام هم صرفاً سپهری اجتماعی است که در آن هر چیزی، خوب یا بد، در کشورهای مسلمان به وقوع پیوسته است؛ مثل تجربهٔ مسیحیت که شاید تا این اواخر در اروپا وجود داشت. بنابراین، تلقی آن به‌عنوان مانعی غلبه‌ناپذیر بر سر راه توسعه یا بی‌تفاوتی به تحولات احتمالی آن، شکل خطرناکی از حماقت بود.

انقلاب‌های دوران ما نه آزادی ملی همراه دارند و نه بازسازی ملی. نگرانی صوری ایالات متحده از انقلاب‌های اجتماعی می‌تواند عجالتاً کنار گذاشته شود. از کیف گرفته تا قاهره و ورای آن، به‌جز چند استثنا، در دورانی از نخبه‌گرایی رقابتی و انقلاب‌های شبه‌سیاسی به سر می‌بریم. هر کدام از این‌ها با رسانه‌هایی کارآمدتر، وعده می‌دهند که مبنایی باثبات برای حقوق و آزادی‌های سیاسی را احیا و مردم را به درستی نمایندگی می‌کنند؛ اما بدل به ابزاری کثیف برای جایگزینی نخبه‌ای با نخبه‌ای دیگر می‌شوند. اینکه چرا و چگونه این اتفاق افتاده است علاقهٔ والتسر را بر نمی‌انگیزد. ترسیم قیاس‌های تاریخی احمقانه بین صلیبیون مسیحی در قرون وسطا و جهادگرایان بین‌المللی امروز، کاری که والتسر در آخرین اندیشه‌ها و افکارش انجام داده است، کمک چندانی نمی‌کند. می‌توان از یکی از مشعل‌داران واپسین چپ «خوب» انتظار پیشنهادهای روشنگرانهٔ بیشتری داشت.

اطلاعات کتاب‌شناختی:

والتسر، مایکل، تناقض آزادی‌بخشی: انقلاب‌های سکولار و ضدانقلاب‌های دینی، انتشارات دانشگاه ییل، ۲۰۱۵

Walzer, Michael. *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*. Yale University Press, 2015

[۱] alienated

[۲] Dissent magazine

[۳] The Stages of Economic Growth: A NonCommunist Manifesto

[۴] The Revolution of the Saints

[۵] Yisrael Beiteinu

[۶] On Revolution

[۷] Vietnamese boat people: ویتنامی‌های قایقی، اصطلاحی است مربوط به دو میلیون ویتنامی که با پایان

جنگ و در طول سال‌های ۱۹۷۸ تا ۱۹۷۹ و حتی تا اواخر ۱۹۹۰، با قایق از ویتنام کمونیستی می‌گریختند. [مترجم]

[۸] Islam and Capitalism