

حکومت/امارت اسلامی و فقدان ایده‌ی صلح

مهدی خلجی



این‌جا خاور میانه است

سرزمین صلح‌های موقت

بین جنگ‌های پی‌پی

سرزمین خلیفه‌ها، امپراتوران، شاهزادگان، حرمسراها

و مردمی که نمی‌دانند

برای اعدام یک دیکتاتور

باید بخندند یا گریه کنند.

حافظ موسوی

یکی از سخن‌گویان طالبان، پس از تصرف مرکز پنجشیر، گفت که از نظر این گروه «جنگ دیگر تمام شده، و مردم دیگر جنگ نمی‌خواهند.»

آیا جنگ واقعاً «تمام شده است؟» آیا با وجود حکومت طالبان، حتی اگر «مردم دیگر جنگ نخواهند»، امکان صلح هست؟ آیا هر حکومتی می‌تواند به راستی خواهان و نگهبان صلح باشد؟ به عبارت دیگر، آیا با هر نوع حکومتی می‌توان سیاست خارجی صلح‌بنیاد داشت؟

نوشتار پیش رو، مدعی است پایان جنگ، یا نخواستن جنگ، آغاز صلح نیست. هر حکومتی به دلایل گوناگون می‌تواند جنگی را پایان دهد یا خواهان نبود درگیری نظامی باشد؛ مثلاً وقتی توانایی جنگیدن را از دست می‌دهد، یا در آستانه‌ی شکست است، اما صلح فقط «غیاب درگیری نظامی» نیست.

صلح: غیاب جنگ

توماس هابز در فصل سیزدهم کتاب *لویاتان* خود، «در باب وضع طبیعی آدمیان، و سعادت یا تیره‌روزی آن‌ها در آن وضع» وضع طبیعی میان آدمیان را جنگ می‌داند. از نظر او برابری انسان‌ها در عقل به برابری در امید و انتظار برای رسیدن به هدف‌های خود می‌انجامد، و این خود شعله‌ی دشمنی میان انسان‌ها را برمی‌افروزد، و زمینه‌ی جنگ را فراهم می‌سازد. از نظر هابز «در نهاد آدمی سه علت اصلی برای کشمکش و منازعه وجود دارد. نخست رقابت، دوم ترس، سوم طلب عزت و افتخار.» [1] بسیاری از فیلسوفان که درباره‌ی صلح اندیشیده‌اند، مانند باروخ اسپینوزا و ایمانوئل کانت، با این رأی هابز هم‌دلی دارند: جنگ خود به خود به پا می‌شود، ولی صلح نیازمند ایده و اندیشه و عزم و همت و تدبیر برای پیدایش و پایداری آن است.

مراد از صلح صرفاً نبود درگیری نظامی میان دو طرف نیست، زیرا دولت‌ها می‌توانند میل به جنگ داشته باشند، بدون آنکه از توانایی آن برخوردار باشند، یا به آتش‌بس تن دردهند، تنها از آن رو که دیگر امکان جنگیدن ندارند، یا به مصالح موقت دیگر خود از جنگ تا «اطلاع ثانوی» دامن درکشند. جنگ نه لزوماً غیاب درگیری‌های مسلحانه، که غیاب واقعی جنگ است. غیاب واقعی جنگ، یعنی نه فقط نبودن جنگ در جبهه‌های عینی و مرزهای جغرافیایی، که نبود خود ایده‌ی جنگ. زمانی کسی یا دولتی را می‌توان

صلح‌طلب واقعی دانست که نه تنها نظریه و ایده‌ای برای جنگ ندارد، که به جای آن نظریه و ایده‌ای برای صلح خلق کرده و بدان وفادار است.

تفاوت میان صلح‌طلب و صلح‌گرا

صلح وضعیتی همیشگی و همه‌جا برقرار نیست، امکان پیش‌گیری از جنگ یا پایان دادن بدان نیز همواره آسان و ارزان نمی‌نماید، در عین حال، امروزه بر خلاف دوران قدیم، دعوی و دعوت به صلح‌دوستی و صلح‌پرستی فراگیر و جذاب به نظر می‌آید.

نخست با جنبش روشنگری و سپس در پی فجایع دو جنگ جهانی اول و دوم و سرانجام با جنگ ویتنام، جنگ مفهومی منفی و صلح باری مثبت یافت.

دفاع از صلح معنا و مبنایی واحد ندارد. گاهی صلح‌گرایی بی‌قید و شرط و نفی مطلق جنگ نه تنها هزینه‌ی مادی و معنوی چندانی بر دوش نمی‌گذارد که چه بسا مایه‌ی اعتبار نزد عامه گردد و اهدافی توده‌گرا و فریبکارانه را برآورد. چنین صلح‌گرایی خودنمایانه‌ای، نه به واقعیت تراحم یا توازن قوای سیاسی اعتنایی دارد، نه مسئولیت پیشنهاد روش‌ها و چاره‌های بدیل در سیاست‌گذاری را می‌پذیرد و نه تأثیر اقدامات و اعمال خود را در دستیابی به اهداف مطلوب می‌سنجد و به درکی واقع‌بینانه از وفادار می‌ماند. صلح و صلح‌گرایی بدین معنا تهی‌مایه، سلبی و انفعالی است، هیچ طرح و تدبیری برای پاس داشتن صلح و پیش‌گیری از جنگ جز اندرزهای اخلاقی و سانتی‌مانتالیسم و احساسات‌گرایی نمی‌شناسد. به عبارت دیگر، صلح‌گرایی آرمان‌شهری است و به جای آنکه بر مطالعات و محاسبات عقلانی استوار باشد، از تخیلی رمانتیک تغذیه می‌کند.

فرهنگ فلسفی آندره-گنت اسپونویل، فیلسوف فرانسوی، صلح را وضعیت غیاب جنگ - و نه لزوماً نبود درگیری - تعریف می‌کند که حتی ضرورتاً از توافق طرفین نیز حکایت ندارد، اما، کمابیش، در همه حال، بر خشونت نظامی مرجح است. [2]

اسپونویل بر قید «کمابیش» تأکید می‌گذارد، زیرا میان صلح‌طلب‌ها [3] و صلح‌گرایان [4] تمایز می‌نهد. او عبارتی از رساله‌ی سیاسی [5] اسپینوزا می‌آورد که «اگر صلحی، به واقع، بردگی، بربریت و مطرودیت باشد، چیزی نکبت‌بارتر از آن برای آدمیان نیست.» از دید او، صلح، در مقام فضیلتی در خور کرامت انسانی، لاجرم توأم با عدالت و آزادی است.

صلح‌طلبی» تصمیمی دل‌خواهی و آزادانه نیست، بلکه، در مقام فضیلتی اخلاقی، از قبول و اعتبار عام» بهره‌مند است. با این‌همه، «صلح‌طلبی» به معنای مطلوبیت یا مقبولیت هر گونه صلحی نیست؛ امری که وجه تمایز «صلح‌طلبی» از «صلح‌گرایی» شناخته می‌شود. «صلح‌طلب» بودن، یعنی صلح‌خواهی و سعی برای برقراری صلح یا پاسداری از آن، بدین شرط که چنان صلحی بازدارنده‌ی قطعی ظهور جنگ و بروز خشونت گردد. اسپینوزا نیز بر این رأی بود که جنگ نباید در چشم‌انداز صلح رؤیت‌پذیر باشد، و وضعی را تنها در صورتی می‌توان به راستی صفت صلح بخشید که در غیاب بردگی، مردمان در آزادی به سر می‌برند. سیمون وی، فیلسوف فرانسوی دیگر قرن بیستم نیز نظری نزدیک بدین داشت. از نگاه وی، خشونت یک‌سره مذموم است، اما این امر در هر شرایطی به ما حق محکوم کردن آن را نمی‌دهد، عدم-خشونت فقط در حالتی مطلوب است که کارگر باشد، و می‌دانیم که عدم-خشونت، همه‌جا و همیشه رویه و روشی اثرگذار نیست و امکان تأثیرگذاری آن از جمله به دشمن بستگی دارد. بر این روی، «صلح‌طلب»، صلح را به مثابه‌ی هدف تلقی می‌کند؛ هدفی که متأسفانه همیشه ابزارهای مناسب و کافی تحقق آن در دسترس نیست.

نه طالبان افغانستان، نه جمهوری اسلامی و ایدئولوژی فقیه‌سالار آن، در نظر و عمل،

پایبند صلح نیست و اصول هویت اقتدارگرای آنان با صلح هیچ همخوانی ندارد.

اما «صلح‌گرایی» را بدین جهت باید منشی متفاوت از «صلح‌طلبی» دانست که بر خلاف آن، فضیلت قلمداد نمی‌شود و حتی آن را ردیلت هم نمی‌توان خواند. «صلح‌گرایی» آموزه یا ایدئولوژی‌ای است که جنگ را نه فقط به طور مطلق مذموم داور می‌کند که در هر شرایطی به محکومیت آن حکم می‌دهد، و حاصل آن را چیزی جز خسارت و خسران نمی‌پندارد. از این رو، در دید صلح‌گرا هیچ پایه و پشتوانه‌ای برای توجیه جنگ نمی‌توان یافت و باید در هر موقعیت، هر چه باشد، قاطعانه صلح را بر جنگ ترجیح داد. [الن

[6] فیلسوف و روزنامه‌نگار رادیکال و لیبرال فرانسه از هواداران شناخته‌شده‌ی چنین رویکردی به صلح است که البته بر خلاف بسیاری از هم‌اندیشان خود، جنگ کاملاً دفاعی در داخل مرزهای کشور را همچنان استثنایی مشروع می‌انگارد. ستیز او با نظامی‌گری [7] و صلح‌گرایی کسی چون او که بازمانده‌ی جنگ جهانی اول و وارث روان‌رنجوری یادگار آن دوران است، اسباب و انگیزه‌هایی قابل فهم دارد.

اسپونویل از فیلسوف دیگری در این جبهه یاد می‌کند: مارسل گُنش [8]؛ نظریه‌پرداز که اسپونویل موضع او را در قبال جنگ تناقض‌آمیز می‌یابد زیرا وی از یک سو، «جنگ عادلانه» [9] را به‌کلی نفی می‌کند ولی از سوی دیگر، جنگ دفاعی را مشروع می‌شمرد. اسپونویل می‌پرسد اگر جنگ عادلانه را فاقد مشروعیت بدانیم، مگر آنکه قربانیان آن محدود به مجرمان باشد، آیا این بدان معنا نیست که سازگاری جنگ و عدالت را در مواردی خاص پذیرفته‌ایم؟ چون انگیزه‌ی نبرد دفاعی نه انتقام‌گیری و مجازات که بازدارندگی یا

پیروزی است. هر جنگی جولان‌گاه شقاوت و قساوت است و بدین رو، هیچ جنگی عادلانه نیست. با این همه، از نفی مطلق عادلانه‌بودن جنگ نمی‌توان نتیجه گرفت که هر گونه صلحی تحمل‌پذیر یا مجاز است.

اسپونویل در ذیل «در آیهی جنگ» [10] با ذکر تعریف هابز از جنگ در لویاتان، می‌نویسد جنگ میان دولت‌ها وضع طبیعی و موقعیت اولیه است. او آنگاه به نکته‌ای پراهمیت اشاره می‌کند: جنگ واقعیتی است که رخ می‌دهد، در حالی که باید صلح را برقرار کرد. همین امر، «صلح‌طلبی» را در عین پرداختن به امور نظامی و جاهت و معنا می‌بخشد. وی بار دیگر به یاد می‌آورد که مناسبات خشونت‌آمیز میان قوا (جنگ) زمانی مشروعیت می‌یابند که مناسبات بدون خشونت آن‌ها (سیاست) نتایجی انتحاری یا حقارت‌آمیز به بار می‌آورد.

نوربرت الیاس، در جستار «سقوط تمدن» [11] موقعیت اجتماعی برآمدن و نیروگرفتن نازیسم آلمان را بررسی کرده است. هدف او نشان دادن این واقعیت است که نازیسم، نه محصول اقلیتی قدرتیافته که فرآورده‌ی مشترک یک جامعه بود. او از جمله به همان دوگانگی ناسازگار منش و مشی جامعه در قبال حکومت، در سیاق آلمان نازی اشاره می‌کند: «توده‌های محکوم در جوامعی مانند ما معمولاً در دام گرفتارند؛ مثلاً از یک طرف منافع و احساساتی متضاد با طبقه‌ی حاکم و قدرتمند دارند و از طرف دیگر، بخشی از منافع و احساسات، ارزش‌ها و اعتقادات آنان با حاکمان یکی است.» بخت حکومت برای برخورداری از حمایت افکار عمومی، اغلب در مورد سیاست‌های ملی‌گرایانه یا مدعی ملی‌گرایی آن - به‌ویژه در عرصه‌ی بین‌المللی و در رقابت با دولت‌های دیگر - به اوج می‌رسد. توده‌ها ماجراجویی مرزپیمای دولت و میل مداخله‌گری و نفوذگستری آن در خاک دیگران را مثبت ارزیابی می‌کنند و چه بسا غرق غروری ملی، تفوق‌طلبی‌های مخاطره‌آمیز آن را مایه‌ی عظمت کشور و مطلقاً موجه بینگارند. این امر، خاصه در صورت بالاگرفتن تنش با کشورهای دیگر، به همبستگی بیشتری میان مردم می‌انجامد و از اصطکاک‌های سابق دولت با جامعه و ناخرسندی‌های عمومی می‌کاهد. اشتراک نظر و منافع، به اتحاد طیف حامی دولت با آن می‌انجامد و طیف دولت‌پناه مردم را - بی آنکه اکثریت مطلق جامعه باشند - نماینده‌ی کل ملت وامی‌نماید. بنابراین، وقتی از صمیم دل پشت دولت می‌ایستند و تصویر خود را در قابی مشترک با آن می‌بینند، بیان علنی اختلاف‌ها و شکایت‌های خود را ناممکن می‌یابند و با سرکوب خشم‌ها و رنج‌های خویش، اعمال اقتدار جبارانه را برای حکومت آسان‌تر و کارا تر می‌نمایند. همچنین، شدت فزاینده‌ی اختناق و خشونت چراغ‌های قلمرو عمومی را برای مخالفان و منتقدان دیگر نیز خاموش می‌کند. زورگویی و حریم‌شکنی حکومت، بی‌زاری و کین‌ورزی قربانیان را برمی‌انگیزد. در ذهن عمومی، حکومت، به شکل قدرتی قهار و غلبه‌ناپذیر ظاهر می‌شود و توانایی آن در ارباب، مهار و آزار شهروندان در تخیل جامعه ابعادی افسانه‌ای و گزاف‌پندارانه پیدا می‌کند. با بستن وجدان و زبان زیردستان به قفل قدرت، شور و خشم آنان به سرعت سر می‌ریزد، ولی به جای آنکه اقتدارگرایان را آماج انتقام خود قرار دهد، صرف تنش و برخورد آنها با

هم‌دیگر می‌شود. تداوم وادادگی جامعه در برابر حکومت توأم با گسستگی درونی و فرسودگی سرمایه‌های اجتماعی تا اطلاع ثانوی و آینده‌ای نامعلوم، قدرت ذهن فرد و جامعه را برای ادراک واقعی وضعیت پیرامون و ترغیب شهروندان به چارمجویی و رهایی از بندگی و بردگی به تحلیل می‌برد. تحت تأثیر رویه و رفتار دولت با دول دیگر، کمر دوتا کردن در خدمت اقویا و دست زور زدن بر سر ضعیفان، رسم رایج جامعه می‌شود و عاری از عار و عیب می‌نماید. دولت و کانون‌های قدرت، به تدریج، تنها پایه‌ها و پیوندهایی به نظر می‌آیند که می‌توان با آن وحدت و انسجام جامعه را حفظ کرد. جامعه از درون گسیخته و برای جامعه بودن وابسته به اقتدار دولت می‌شود و در نتیجه، هم جامعه‌ی مدنی جان نمی‌گیرد و هم روز به روز دستگاه دولت پهنا و پایی گسترده‌تر و حدناشناس‌تر می‌یابد. [12]

توتالیتریزم و صلح

تجربه‌ی تاریخی و واکاوی تحلیلی، رژیم‌های توتالیتر را از بُن صلح‌ستیز نشان می‌دهد و امکان تعهد راستین آنان را به اصالت اخلاقی-سیاسی صلح در برابر جنگ یک‌سره منفی می‌شمارد. بیشتر اهل نظر، توسعه‌طلبی امپریالیسم را ممیزه و مقوم مهم از توتالیتریزم یافته‌اند. در بخش دوم کتاب **خاستگاه‌های توتالیتریزم**، [13] و سپس در جستاری با عنوان «انقلاب مجارستان و امپریالیسم توتالیتر» [14] این نکته به تفصیل بررسی شده است. هانا آرنست در **خاستگاه‌های توتالیتریزم**، نخست از لایه‌ی پنهان فراملی ایدئولوژیک به مثابه‌ی یکی از وجوه مشترک میان نازیسم و کمونیسم یاد می‌کند: نازیسم و بلشویسم بیش از هر چیز پان-ژرمنیسم و پان-اسلاویسم بودند. نازی‌ها سودای اتحاد نژاد ژرمن و رهبری آنها را در سر داشتند و روس‌ها به ایجاد جامعه‌ی جهانی اسلاوها به زمامداری خود می‌اندیشیدند. با این همه، استالین و هیتلر، هیچ‌یک، امیال امپریالیستی را به روی خود نیاوردند و از دین سنگینی که به ایدئولوژی جنبش‌های خواهان اتحاد فراملی [15] داشتند، با سکوت گذشتند. این دو نسل نوینی از نظام‌های توتالیتر بودند که در پی ظهور در اواخر قرن نوزدهم تصمیم گرفتند در اروپا بمانند و امکانات توسعه‌طلبی خود را در آن قاره به کار گیرند و قصد قاره‌های دیگر و دریانوردی‌های دور و دراز را از سر برانند. بر خلاف قدرت‌های امپریالیست پیش از خود، سلطه‌ی احساسات و گرایش‌های نژادی مرزی متمایز میان این نسل و نیاکان امپراطوری‌اندیشان می‌کشید. به رغم القای عامدانه‌ی وجود بلندپروازی‌های امپریالیستی در هر دو رژیم از طریق تبلیغات و ادبیات رسمی، هیچ‌یک از آن دو دولت برنامه‌ی مدون و روشن برای گسترش دامنه‌ی نفوذ خود تا ماورای مرزها نداشتند. موانعی چند آن را رؤیایی بی‌تعبیر نگاه داشتند اما آرمان توسعه‌طلبی عامه‌ی مردم را سخت مجذوب خود ساخت و در قیاس با خارج از کشور، اهمیتی کاربردی برای حاکمانی پیدا کرد که روزی سودای - به قول داستایفسکی - «اتحاد نوع بشر» و سروری بر سراسر زمین را در دل داشتند، اما اکنون آن خیال را برای بسیج توده‌ها و به انداختن باد خودبزرگ‌بینی و شوونیسم تنگ‌نظرانه به

سر آنان به کار می‌گرفتند. این جریان‌ها از یک‌سو، خودبتریبینی نژادی و وسواس فاصله‌گیری از اقوام و ملل دیگر را در مردم شدت می‌داد و از سوی دیگر توهم‌زدگی توده‌ها درباره‌ی توانایی فتح جهان و سلطنت قریب‌الوقوع آنان بر زمین را. این امر پدیده‌های جدیدی مانند «ناشهروندی» یا محرومیت از حق شهروندی^[16] خلق کرد، پدیده‌ای که بحرانی بنیادی در عمل و نظر آفرید. شهروندی یکایک اعضای جامعه و نمایندگی دولت از همگان معنا باخت و از آن پس این جنبش بود که «دولت» و «ملت» خود را داشت که تعلق نداشتن به آن، سلب حق شهروندی و راندن انسان‌های بی‌دفاع و بی‌پناه را در پی داشت. هر گونه انتقادی، از نظر رهبری، ارتداد سیاسی ناقد و دشمنی او را می‌رساند و طرد و تنبیه او را حق نظام و حافظ آن می‌پنداشت و در عین کوچک کردن دائره‌ی خودی‌ها از ادعای رهبری جامعه‌ای جهانی و شهروندانی از کشورهای دیگر دست نمی‌شست. سقوط احزاب اروپا و شکاف و اختلاف فزاینده میان طبقه‌ی تاجران و خرده‌پایان، انسجام جامعه را به باد داد و تنها طیفی فاقد اکثریت در جامعه به جا گذاشت که جز کرنش در برابر رهبری و التزام عملی به اوامر و منویات او منافع و مقاصد مشترکی میان آنان نبود. مکان عمومی و شیوه‌های حضور و رفتار در آن را دولت تعیین می‌کرد و شهروندان رویگردان از آن را به درون جامعه و فرهنگی زیرزمینی - با همهی مخاطرات و دل‌آشوبی‌هایش - سوق می‌داد. دیوارهایی شیشه‌ای فرد را از نزدیک‌ترین کسانش جدا می‌کرد. توزیع تحمیلی تنهایی بر افراد، جرم و جنایت و خشونت بیشتری را دامن می‌زد و حس و انهدگی، فشار اقتصادی و هراس از آینده‌ی خاکستری، شکاف‌های اجتماعی را عمقی‌تر می‌بخشید و افسردگی و فرسودگی افراد، تحمل‌همدیگر و تلاش صبورانه در حلّ معضلات مشترک را دشوار می‌نمود.

در حکومت‌های خودکامه، چارچوب سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری را نظر و نیاز رهبر

تعیین می‌کند و هیچ مرجعی او را به مسئولیت‌پذیری و انمی‌دارد.

امپریالیسم ملی، به تداوم جغرافیایی مستعمرات نمی‌اندیشد، اما آرمان اتحادی فراملی در امپریالیسم توتالیتیر، تداوم سرزمینی مدار سلطه و نفوذ را به اصل راهبردی آن بدل می‌سازد. هانا آرننت، از تفاوت دیگری میان دو نوع امپریالیسم ملی و توتالیتیر یاد می‌کند: دولت‌های امپریالیست ملی در استقرار و تداوم ثبات سیاسی در سطح جهانی منفعت و مشارکتی مؤثر داشتند، ولی قدرت‌های توتالیتیر توسعه‌طلب، مصلحت خود را در تنش‌آفرینی و ناآرامی پایان‌نیافتنی می‌بینند و برای تضعیف دولت مرکزی در کشورهای دیگر و افت سطح ایمنی و مقاومت آن در برابر بحران‌ها از پیمودن راه‌هایی پر پیچ و خم پروایی ندارند.

امپریالیسم مقوله‌ای تاریخی است. ماهیت و سازوکار توسعه‌طلبی دولت‌ها ثبات و ذاتی واحد ندارد. در عصر ما، مداخله‌گری برتری‌جوایانه دولت‌ها و نقض حاکمیت ملی کشورهای ضعیف‌تر اشکال خلاقانه و پیچیده‌ای یافته که آنها را از ارسال نیروی نظامی و اشغال جغرافیای بیرون مرزها بی‌نیاز می‌گرداند. امروزه، کاربرد قدرت نرم، سلطه‌ی اقتصادی، شبکه‌های مذهبی و شبه‌نظامی و برنامه‌های تسلیحاتی و هسته‌ای

شیوه‌های شناخته‌شده‌ی دولت‌هایی هستند که عزمی جزم برای کسب موقعیت هژمونیک و تفوق زورمندانه در منطقه یا محدوده‌ی خاک دیگر کشورها دارند. همه‌ی این دولت‌ها و سیاست‌ها را می‌توان امپریالیست یا «توسعه‌طلب» [17] خواند، بدون آنکه تشخیص و تمایز هر یک از آنها را نادیده گرفت. بر این روی، (George Stigler) دانشمندان نه تنها دولت‌ها که گاهی پدیده‌ای را «امپریالیست» خوانده‌اند؛ مانند جورج استیگر (George Stigler) اقتصاددان آمریکایی که در مقاله‌ای در سال ۱۹۸۴ علم اقتصاد را به سبب رویکرد تهاجمی‌اش به مسائل مرکزی شاخه‌های هم‌جوار اجتماعی آن از بُن امپریالیست خواند. [18]

صلح، همچون عدالت و آزادی، از آرمان‌هایی است که کم‌خردترین آدمیان را یارای بیان بیزاری از آن نیست. کیست که سیمای هم‌نوع صلح‌دوست و آشتی‌جوی خود را نپسندد و نسناید؟ فراتر از این می‌توان خود ایدئولوژی و رژیم توتالیتر را در شمار پیشاهنگان ضدجنگ و صلح‌پرست جای داد، چون تمام تمنا و اندیشه و انگیزه‌ی او گستردن چتر صلح بر سر جامعه است، که البته آرامش و آشتی پسند آن، پسایند اجرای کامل برنامه‌ی تمامیت‌خواهانه، مهار و مدیریت مطلق قلمرو عمومی و خصوصی و واداشتن یکایک شهروندان به تسلیم و تعبدی چشم‌بسته و بی‌چون و چرا به خدایان قدرت و نیروهای استیلاجوی حاکم است، امنیت و وحدتی گورستانی که با سلب آزادی از انسان‌ها به حیات معنوی و اخلاقی آنان پایان می‌دهد. به بیان نورتروپ فرای «نیروی برانگیزنده‌ی توتالیتراریسم، تکانه و رانه‌ی ابتدائی تمدن‌نیافته است، سوختن در آتش آرزوی بازگشت به آرامش تخریب‌گر نسخه‌ی جامعه از حقیقت و واقعیت، جایی که نبود تنش‌های آزادی عقلانی و دغدغه‌های اجتماعی، دیگر نیاز به هم‌سازی با محیط را نیز از میان برده است.» [19]

«حکومت/امارت اسلامی» ایده‌ای توتالیتر

بر پایه‌ی خصائص مشترک و کلی میان تجربه‌های مختلف توتالیتراریسم، تاریخ‌نگاران و اندیشمندان سیاسی بسیاری ایده‌ی «حکومت/امارت اسلامی» را از زاد و رود معنوی توتالیتراریسم می‌شمارند. بر این پایه، هم حکومت طالبانی در افغانستان، هم جمهوری اسلامی در ایران از خون و خانواده‌ی توتالیتراریسم قلمداد می‌شوند که در کنار ویژگی‌هایی خاص و تاریخی‌اش، صورتی نورسیده و روزآمد از نمونه‌های پیشین آن است. امروزه، ایدئولوژی‌ها، جامعه‌ها و سازمان‌هایی توتالیتر خوانده می‌شوند که در پی واردات اجباری ساختارها و نهادهای دموکراتیک و وام‌چاره‌ناپذیر از ادبیات و مقوله‌های آن، صحنه‌ای برای تئاتر سیاست ساخته و آراسته‌اند که در نگاه اول، دموکراتیک به نظر می‌آید، ولی تأمل و تحلیل بیشتر در بافت آن، نقش پرده‌پوش و پوشالی عناصر و فرایندهای دموکراتیک و هسته‌ی اقتدارگرای آن را هویدا می‌نماید. چنین نظم و نظامی را نام‌هایی گوناگون داده‌اند، از «شبه‌توتالیتر» و «پساتوتالیتر» تا «اقتدارگرای انتخاباتی». هرچند در تعریف جامع و مانع هم‌خونان و خویشان آن اجماعی میان اهل نظر نیست، در انتسابش به نیاکان روسی

و آلمانی و ایتالیایی آن تردید چندانی روا نمی‌توان داشت. وجوه مشترک و مشابه جمهوری اسلامی با کمونیسم، نازیسم و فاشیسم، بر اصالت تبار و تیره‌ی توتالیتر آن صحه می‌گذارد.

نه طالبان افغانستان، نه جمهوری اسلامی و ایدئولوژی فقیه‌سالار آن، در نظر و عمل، پایبند صلح نیست و اصول هویت اقتدارگرای آنان با صلح هیچ همخوانی ندارد. میزان و نوع مداخلات و سلطه‌جویی‌های به‌ویژه جمهوری اسلامی را توازن قوا، توانایی‌های بازدارندگی و دفاعی و سرمایه‌ی اقتصادی آن تعیین می‌کند و در نتیجه، با تجربه و آزمون، بر حسب اطمینان از مخاطرات احتمالی و قدرتش در مهار آنها قدم پیش می‌گذارد. قدرت‌های امپریالیستی قدیم، فاقد سیاستی معطوف به اتحاد فراملی بودند و ثروت‌اندوزی و غارت‌گری اقتصادی انگیزه‌ی اصلی استعمارگری آنان بود. استعمارگری آنها کاملاً در چارچوب منافع ملی و در قالب دولت-ملت صورت می‌پذیرفت. از همین رو، فشارهای داخلی و مخالفت رقیبان سیاسی می‌توانست تصمیم‌های استعماری دولتی را تغییر دهد یا بر قلمرو تحت استیلای آن تأثیر گذارد. به عبارت دیگر، دولت‌هایی که خودکامه نبودند، حتی در کشورگشایی و استعمارگری از اراده‌ای مطلق و اقتداری فارغ از مسئولیت محروم بودند و محدودیت‌های سیاسی و مقررات حقوقی بسیاری تعیین‌کننده‌ی سیاست‌ها و نحوه‌ی اجرای آنها بودند. اعمال اقتدار دولت‌ها در دو سطح داخلی و خارجی، کمابیش، تابع الگوها و اشکالی مشترک و مشابه است، آن دستگاہی که با شهروندان سر و کار دارد همان سازمانی است که در تقابل یا تعامل با همتایان خارجی است.

در حکومت‌های خودکامه، چارچوب سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری را نظر و نیاز رهبر تعیین می‌کند و هیچ مرجعی او را به مسئولیت‌پذیری وانمی‌دارد. در نظام‌هایی مانند جمهوری اسلامی، نوع برخورد دولت با حقوق و حریم شهروندان بیشتر از این نظر با سبک دیپلماسی ورزیدن آن تمایز دارد که در داخل بر مسندِ قادری متعال ولی در خارج رودررو با دولت‌هایی اغلب برابر یا قوی‌تر از خود می‌نشیند. ظلم به ضعیفان و باج‌دهی به اقویا رویه‌ای است نه خوب نه بد؛ تنها حاجت و هدف می‌تواند آن را وسیله‌ای موجّه نماید. حاکمیت قانون در جامعه، مفهوم «مسئولیت» را در کانون اندیشه و عمل سیاسی می‌نشانند و در مقابل، حکومت فقه مقوله‌ی «مصلحت» را جایگزین مقام و نقش کلیدی آن می‌کند. سیاست‌های ملی و بین‌المللی کلان کشور در فرایندی غیردموکراتیک و فراخور منافع شخصی و گروهی حاکمان تعیین می‌شود. قانون اساسی و فقه شیعی حق تشخیص مصلحت را به طور انحصاری به رهبری واگذاشته‌اند تا دست وی، هر لحظه، برای منع اعمال قانون یا توقف اجرای سیاستی باز باشد.

باری، میان امپریالیسم و توتالیتراریسم تلازمی دو سویه برقرار نیست؛ توتالیتراریسم و امپریالیسم لاجرم توأم‌اند، ولی قدرت‌های امپریالیست لزوماً توتالیتر نیستند و مانند دولت‌های قرن هجدهم و نوزدهم اروپا قدرت‌هایی قانون‌مند، غیراستبدادی و عاری از بلندپروازی‌های فراملی ایدئولوژیک‌اند. آن قدرت‌ها دولت-ملت‌هایی بودند که برای کسب موقعیت بهتر در بازار به استعمار دست می‌زدند، ولی اصول ایدئولوژیک

حکومت‌های توتالیتری چون جمهوری اسلامی چارچوب دولت-ملت را می‌شکند و در سیاست خود درباره‌ی کشورهای دیگر رویکردی دولت‌سنج برمی‌گزیند. رژیم‌هایی از این دست در ارتباطات و ادبیات ایدئولوژیک خود، تقابل خارج و داخل را نمی‌پذیرند و در یارگیری مکتبی، تعلق و تشخص ملی را هیچ می‌گیرند. در آنجا خودی-غیرخودی یا دوست-دشمن را نه ملّیت افراد که تقدیر و تعهدشان به شخص رهبری و مقاصد و منویات وی معلوم می‌کند.

در ادبیات رسمی و زبان حاکمان جمهوری اسلامی به منظور اشاره‌ی تحقیرآمیز به قدرت‌های بزرگ جهانی، لقب امپریالیست یا «نظام سلطه» به کار می‌رود، ولی مانند بیشتر قدرت‌های توسعه‌طلب، در توصیف ماهیت خود یا توجیه سیاست‌ها و فعالیت‌های خارجی‌اش، از کاربرد آن تعبیر سربازمی‌زند. جمهوری و ایدئولوژی اسلامی برای «توسعه‌طلبی» و مفاهیم و مقوله‌های پیوسته بدان، ادبیاتی خاص و آماده دارد تا با اثبات «اصالت» اسلامی گفتمان آن توسعه‌طلبی‌های دولتش در تمایزی شفاف با امپریالیسم غربی دیده شود.

[1] توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۷

[2] André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001

[3] les pacifiques

[4] les pacifists

[5] Spinoza, *Tractatus Politicus*

[6] بود Émile Chartier که نام واقعی او Alain (1868-1951)

[7] antimilitarisme

[8] Marcel Conch

[9] guerre juste

[10] guerre

[11] "The Breakdown of Civilization"

[12] Norbert Elias, *The Germans*, Columbia University Press, 1998, pp. 376-383

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace, [13] Jovanovic, 1973

The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism”, in Thinking “[14] without Banister: Essays in Understanding, 1953-1975, New York,, Schocken, .2018, p. 109

این جستار به فارسی نیز ترجمه شده است: هانا آرنت، انقلاب مجارستان، مقاومت مردمی علیه
توتالیتریزم، ترجمه کیومرث خواجهیها، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۹۰

[15] pan-movement

[16] statelessnessness

[17] expansionist

[18] George Stigler, “Economics: The Imperial Science?”, The Scandinavian Journal of Economics, Vol. 86, No. 3 (Sep., 1984), pp. 301-313

[19] Nortrop Frye, “The Day of Intellectual Battle: Reflections on Student Unrest” in Northrop Frye's Writings on Education, University of Toronto Press 200.