



فلاخن

شماره‌ی ۴۰

هرگز نگاه

تضادهای اصلی

درس‌گفتاری از

آلن بدیو

درباره‌ی جنبش‌های

تسخیر میادین

ترجمه: بابک فراهانی

منت‌پو

فلاخن

شماره‌ی ۴۰

هرگردگاد

تضادهای اصلی

درس گفتاری* از

آکن بدیو

درباره‌ی

جنبش‌های تسخیر میادین

ترجمه: بابک فراهانی

* سمینار «درون‌ماندگاری حقایق ۴»، جلسه‌ی دوشنبه ۱۱ آوریل ۲۰۱۶

مناپون

امروز می‌خواهم - شاید نه به صورتی کاملن مستقیم - درباره‌ی اتفاقی که پیرامون مادر حال وقوع است صحبت کنم (اگر بر سر اصل وقوع یک اتفاق توافق داشته باشیم!): مجموعه‌ای از پروژه‌های ارتجاعی حکومت، مخالفت‌های صورت گرفته با این پروژه‌ها، تبلور این مخالفت‌ها حول مسئله‌ی اصلاح قانون کار، ... و در نهایت پیدایش جنبش «شب‌بیدار» که تجربه‌ی تسخیر دائمی میادین (سازمان‌دهی مجامع عمومی، تعریف طرز عمل‌های جدید، ...) را تجدید و بازآفرینی می‌کند.

اما من از چه منظری در این باره صحبت خواهم کرد؟ ... نه به عنوان یک مشارکت‌کننده و بر مبنای یک تجربه‌ی میدانی فعال (یا در قالبی شبیه به یک گزارش کار یا تحقیق)، و نه در مقام یک ناظر رسانه‌ای یا داور یا چیزهای دیگری از این قبیل. در عین حال، هدفم بیان یک نقطه نظر شخصی درباره‌ی این اتفاق نیست، بلکه می‌خواهم بر مبنای یک پرسش بسیار مشخص درباره‌ی این موضوع حرف بزنم:

«رابطه‌ی این گونه جنبش‌های محلّیت یافته در مکان و زمان، یا به عبارتی این شکل مشخص از «جنبش‌های توده‌ای» (نام ژنریک این نوع از موقعیت‌های تاریخی) با ایده یا فرایند استراتژیک تغییر واقعی قوانین جهان (اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دولتی، ...) چه می‌تواند باشد؟»

به بیان دیگر، این نظم حامل چه نمودار تغییری در شرایط حاضر است؟ و در همین راستا، واقعه‌ای

که با خصلتی رخدادی یا تاریخی پدیدار می‌شود، چگونه می‌تواند در عین حال واقعه یا مرحله‌ای از خودِ تفکر باشد؟ (تفکری جمعی درباره‌ی اوضاع موجود، و نیز درباره‌ی امکان بازآفرینی آنچه تحت نام‌های مختلف صورت‌بندی می‌شود: جنبش، سیاست، حتا تغییرِ زندگی، و غیره.) پس می‌توان هدف را به طور مشخص بررسی این مسئله قرار داد که آیا این نوع جنبش‌ها، و جنبشِ فعلی به طور خاص (با هر میزانی از حواشی و پیشامدها) آن گونه که خود یا دیگران بیان می‌کنند حامل تغییری در کنش و حیات جمعی هستند؟

ابتدا به یک نکته‌ی مقدماتی می‌پردازم که به حوزه‌ی مفاهیم مربوط می‌شود: نظری وجود دارد که نه صرفن در این جنبش بلکه از مدت‌ها پیش شایع شده و جنبش‌هایی از این دست را (که البته از چندین سال پیش رواج یافته‌اند و فرانسه با تأخیری قابل ملاحظه به آنها پیوسته است) قادر به تغییر یا اصلاحِ رادیکالِ استنباط ما از «سیاست» معرفی کرده و بحثِ اعمالِ شکل دیگری از سیاست و یا حتا الغای سیاست را پیش می‌کشد؛ یعنی نوعی اعمالِ غیرسیاسیِ سیاست، یا اعمالِ سیاستی در تقابل با سایر اشکال وجودی آن.

در اینجا طرحِ مختصرِ نکته‌ای را (که البته موضوع اصلیِ صحبت امروز نیست) لازم می‌دانم: گاهی شاهد استفاده از اصطلاح «امر سیاسی» در رابطه با بحث حاضر هستیم؛ تعبیراتی نظیر «تغییر امر سیاسی»، «نگرشی دیگر به امر سیاسی»، ... این اصطلاح غالبن در حوزه‌ای متداول است که «فلسفه‌ی سیاسی» نامیده می‌شود. حتا می‌توان گفت که فلسفه‌ی سیاسی به مثابه ساختِ مفهومی از «امر سیاسی» تعریف می‌شود که سپس به طور همزمان از دو منظر مفهومی و تجربی مورد بررسی قرار می‌گیرد. من اما اعتباری برای این اصطلاح «امر سیاسی» قائل نیستم و آن را خالی از هرگونه محتوا می‌دانم. چرا که آنچه همواره وجود دارد و در معرض تفکر قرار می‌گیرد «سیاست» و حتا به طور مشخص‌تر «سیاست‌ها» هستند. من فضای کشمکش بین «سیاست‌ها» را «سیاست» می‌نامم. از همین روست که سیاست نه یک مفهوم بسیط، بلکه همواره مفهومی دیالکتیکی است. حتا معتقدم آنجا که تنها یک سیاست وجود دارد در واقع هیچ سیاستی موجود نیست (هیچ سیاستی به معنی واقعی کلمه، یعنی سیاست به مثابه یک تعینِ سوژکتیو)، بلکه صرفن با امور دولتی سر و کار داریم: در یک کلام «مدیریت». و این مشخصن بخشی از ملاحظه‌ی وضع موجود است، بدین لحاظ که وجودِ سیاست‌های متفاوت (یا همان تکرر

سیاسی) در نظام پارلمانی فعلی چیزی جز یک افسانه نیست. در این نظام تنها یک سیاست وجود دارد، سیاست واحدی که از مدتها پیش و به خصوص از دهه‌ی ۱۹۸۰ تا امروز به طرز محسوس ادامه دارد. [شبه‌سیاست‌های] متفاوتی که جایگزین یکدیگر می‌شوند هیچ سیاست متفاوتی را به اجرا نمی‌گذارند، بلکه لاجرم ذات خود را که همانا وجود بی‌بدیل «سیاست واحد» است به منصفی ظهور می‌رسانند؛ امری که زمینه‌ی سوگواری برای «مرگِ چپ» را فراهم می‌کند (و البته باید اثبات شود که زمانی زنده بوده است، چرا که امکان مُردن مشروط به زنده بودن است!). اما این سیاست واحد چیست؟ تابعی از زوج «نظام نمایندگی بنیاد انتخاباتی» و «سرمایه‌داری لیبرال». در حقیقت، سیاست مورد نظر وظیفه‌ی اداره‌ی این زوج را به عهده دارد، و دست‌کم از بیست یا سی سال قبل به وضوح شاهدیم که این مدیریت با ضوابطی کاملن مشابه انجام گرفته و صرفن تفاوت‌هایی جزئی و کم‌اهمیت را در بر داشته است. نام پیشنهادی من برای این سیاست «کاپیتالوپارلمان‌تاریسم» است که بیانگر ساخت دولت در سیمای بازنمایی-انتخاباتی و در پیوند با سرمایه‌داری لیبرال است. البته در این میان یادآور شوم که از نظر من اصطلاح «سرمایه‌داری لیبرال» یک ترکیب حشوآمیز است، زیرا شکی نیست که سرمایه‌داری فی‌نفسه لیبرالیسم را در مقام آموزه، عمل و تفکر به همراه خود دارد. کارکرد اصطلاح مرسوم «نئولیبرال» نیز بیش از هر چیز خریداری آبرو برای لیبرالیسم است. در حالی که لیبرالیسم امروزی - تا جایی که به آموزه‌ها، پیشنهادات، عملکردها و حتا دشمنانش مربوط می‌شود - هیچ تفاوتی با آموزه‌های تعریف‌شده و بسط‌یافته در لیبرالیسم پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم ندارد. نئولیبرالیسم چیزی جز بازگشت به لیبرالیسم پس از یک دوره‌ی تلاطم نیست؛ تلاطمی به واسطه‌ی وجود کمونیسم. در واقع سرمایه‌داری پس از خلاصی از ماجرای کمونیسم، آموزه‌ی بنیادین مخصوص خود یعنی لیبرالیسم را بازیافته است. در این میان، پدیداری جریانی که خود را «سوسیالیسم لیبرال» (یا «لیبرالیسم سوسیال»، چرا که نه؟!) می‌نامد خود گواهی دیگر بر این است که [در نظام موجود] تنها یک سیاست (کاپیتالوپارلمان‌تاریسم) وجود دارد.

این یگانگی سیاست موجود که در عین حال از فقدان سیاست به واسطه‌ی امحای خصلت دیالکتیکی آن (فضایی برای نزاع سیاست‌ها) حکایت دارد، امری است که امروزه شمار فزاینده‌ای از افراد به آن واقف‌اند. آنها از بسیاری جهات می‌دانند که امروز سیاست تنها یک افسانه است، و

آن گاه که افراد برای رأی دادن به این یا آن کاندیدا به پای صندوق‌ها فراخوانده می‌شوند، مفهوم اصلی و اولیه‌ی رفتار سیاسی از پیش مُلغاشده است. در نتیجه، این افراد به شکاکیت سیاسی روی آورده‌اند. به عنوان یک ملاحظه‌ی تجربی می‌توانم بگویم که رد پای این شکاکیت در جنبش کنونی و سایر جنبش‌های مشابه پیش از آن مشاهده می‌شود. به عبارتی، از آنجا که این جنبش علیه «سیاست واحد» [موجود] به پا خاسته است، خود به اعمال شکاکیت سیاسی تمایل دارد؛ به این معنا که به نوعی باید از سیاست چشم‌پوشی کرد و به دنبال چیز دیگری بود، چیز دیگری که مستقیم تحت نام سیاست صورت‌بندی نشود یا از اساس نام دیگری داشته باشد. به همین دلیل است که گاه اظهاراتی از این قبیل را می‌شنویم: «ما نمی‌خواهیم سیاست بورزیم؛ حتا به دنبال سیاست نوینی نیستیم؛ می‌خواهیم زندگی را تغییر دهیم؛ می‌خواهیم اشکال نوینی از زندگی ابداع کنیم.» من بر این باورم که این تمایل ضدسیاسی پیامد و تابعی از قوانین فقدان سیاست در قالب کاپیتالوپارلمانتاریسم است، چرا که در عین مخالفت با آن در نهایت به وضعیتی تن می‌دهد که زاده‌ی همین انحصار تھی از سیاست است. یعنی با وجود ادعای تجربه‌گری علیه سیاست واحد و غیاب سیاست، در مجموع به دلیل توسل غیرمستقیم به نام سیاست یا جایگزینی اش با شعارهای دیگر در نهایت بر فقدان آن صحنه می‌گذارد. تبلور این موضوع را در چنین عبارتی می‌توان مشاهده کرد: «زندگی مان را تغییر دهیم، چرا که ارزش زندگی ما والاتر از سیاست در تمام اشکال آن است.» البته من این را نه به عنوان اعتقاد تمام فعالان این جنبش‌ها، بلکه صرفن به عنوان یک سمپتوم شناور شناسایی می‌کنم.

باید این حقیقت را خاطر نشان کرد که حذف سیاست پیش از هر چیز محصول جهان غالب امروز است؛ نه تنها جهان غالب امروز، بلکه دولت‌های سوسیالیست قرن بیستم نیز وضعیت را سیاست‌زدایی کردند. و این سیاست‌زدایی دقیقن از همین طریق کنونی صورت گرفت، یعنی با تمرکز همه چیز در قدرت دولتی، با این همان کردن سیاست و مدیریت دولتی، و حتا با این همان کردن سیاست و مدیریت اقتصاد. در واقع این وجه مشترک آنها بوده است: اولویت مدیریت اقتصاد تحت سرپرستی یک دولت که خواه توسعه‌ی اقتصادی و خواه ورود به بازار لیبرال را به عنوان وظایف وجودی بنیادین اش در نظر می‌گرفته است. در حالی که از دید من موضع آنتاگونیک واقعی، عصیان واقعی، نه نفی سیاست و تأکید بر سایر وظایف (هر چند دلایلش برایم قابل درک باشد)، بلکه

دقیقن تأکید بر نقطه‌ی مقابل آن است: سرانجام یک سیاست، سرانجام یک سیاست حقیقی، سرانجام یک فضای بازسازی شده برای آنتاگونیسم سیاسی (فضایی که کاپیتالوپارلمانتاریسم آن را خفه کرده است)، سیاستی که قادر به بازآفرینی جهان واقعی مبارزه باشد. و این یعنی فرا رفتن از تضاد میان دو شکل از غیاب سیاست: غیاب سیاست در مقام تمرین زندگی، و غیاب سیاست در قالب اعمال قدرت اقتصادی. احیای جهان واقعی مبارزه یعنی احیای «سیاست» علیه «دولت». این در نهایت به معنای تقابل دو سیاست است، چرا که سیاست دولتی در صورت مواجهه با تهدید لاجرم باید از خود دفاع نموده و در نتیجه سوژگی سیاسی مخصوص به وجود خودش را عرضه کند؛ امری که امروزه به دلیل اجماع موجود بر سر سیاست دولتی مصداق ندارد.

حقیقت این است که یک «جنبش» - به مثابه چیزی که آغاز می‌شود، پایان می‌یابد، و احتمالاً شعارها و دستورالعمل‌هایی دارد - به خودی خود معادل یک «سیاست» نیست، بلکه یک لحظه‌ی تاریخی در فضای سیاست است. اضافه می‌کنم که نو سازی و بازآفرینی سیاست بدون لحظه‌های تاریخی‌ای از این دست ناممکن است. چرا که ثبت سیاست‌ها در تاریخ اصولاً مستلزم جنبش‌های جمعی است. با این وجود، هر آنچه تاریخی است سیاسی نیست. من خودم بعضی از این لحظه‌های تاریخی مهم و معنادار در سالیان اخیر را نشان‌گر «بیداری تاریخ» دانسته‌ام. این مقوله‌ای است که می‌توان وقوع تاریخی آن را به مثابه پیش شرط ممکن سیاست تلقی کرد، اما به خودی خود بر سازنده‌ی یک سیاست نیست. امروز می‌توان [آن تجربیات] را جمع‌بندی کرد و گفت: آنچه تاریخی است بی‌شک می‌تواند به واسطه‌ی فقدان سیاست شکست بخورد.

نمونه‌های فراوانی در گذشته‌ی دور یا بسیار نزدیک صحت این جمع‌بندی را تأیید می‌کنند. نمونه‌ی اخیر، همین جنبش تسخیر میادین است که از چند سال پیش در سرتاسر جهان (مصر، تونس، اسپانیا، ایالات متحده، یونان، هنگ کنگ، ترکیه، ...) پدیدار شده است. پس تقریباً با پدیده‌ای جهانی با یک فرم ویژه سر و کار داریم که عبارت است از تصاحب فضاهای شهری و نوعی سازمان‌دهی حیات جمعی در زمان تسخیر در قالب جنبش‌هایی با پیکربندی‌های درونی متغیر؛ در برخی از آنها جوانان - به خصوص جوانان دانشجوی و تحصیل کرده - دست بالا را دارند، و در برخی دیگر همچون مصر با یک اختلاط اجتماعی بسیار وسیع‌تر و متشکل‌تر مواجه هستیم. هستی تاریخی این جنبش‌ها و ابراز همدلی با آنها امری بدیهی است، اما امروز در شرایطی هستیم که،

با توجه به نمونه‌های متعددی که در اختیارمان است، امکان تحلیل این پدیده‌ی جدید و شناسایی ضعف‌ها و قوت‌های آنها را داریم.

می‌توان تصدیق کرد که تمام این جنبش‌ها در اصلاح بنیادی وضعیت سیاسی یا وضعیت دولتی ناکام بوده‌اند. به نظر من، دلیل این شکست رانه در بی‌بُنیه‌گی و بی‌قواره‌گی تاریخی این جنبش‌ها (چنین چیزی صحت ندارد، دموکراسی درونی آنها واقعی بوده است، نوبودگی آنها امری مسلم است)، بلکه در نسبت‌شان با سیاست باید جستجو کرد.

بارزترین نمونه در این رابطه جنبش مصر است، چرا که ترکیب اجتماعی آن عظیم‌تر و متنوع‌تر از سایر جنبش‌های مشابه بوده است (نه صرفن جوانان، و نه صرفن پیروان یک مذهب خاص، بلکه یک تنوع اجتماعی، مذهبی، خاستگاهی گسترده را در این جنبش شاهد بوده‌ایم)، دوام زیادی داشته است، و می‌توان گفت که لااقل از نظر تاکتیکی به پیروزی رسیده است. زیرا شعار محوری و نیروبخش افراد حاضر در میدان تحریر این بود: «مبارک گم شو!»... و مبارک گم شد! اکنون باید درباره‌ی چرایی به قدرت رسیدن السیسی تأمل کنیم که از بسیاری جهات شبیه به مبارک و بعضی حتا بدتر از اوست. چنین پیشامدی را چگونه می‌توان از منظر هستی درونی این جنبش توضیح داد؟ پاسخ این است که تنها نیروی «سیاسی» موجود درون جنبش، تنها نیرویی که نه تنها خصلتی تاریخی (یعنی رخدادی) داشت بلکه در وضعیت مستقر شده و ریشه دوانده بود، اخوان المسلمین نام داشت. در نهایت نیز همین نیرو بود که آشکارا بازی را به سود خود تمام کرد. زیرا تأکید بر ضرورت فیصله دادن به مسئله‌ی دولت و توسل به فرایند انتخاباتی، موجب کسب اکثریت قاطع آرا (به ویژه آرای طبقات پایین جامعه) از سوی اخوان المسلمین شد. این نیروی سیاسی، خوشایند بخش بزرگی از تظاهرکنندگان نبود. در نتیجه آنها دوباره، و این بار علیه اخوان المسلمین، دست به تظاهرات زدند. امری که امکان مداخله و مصادره‌ی قدرت از سوی ارتش را فراهم کرد.

بدین ترتیب، درسی که از تجربه‌ی مصر می‌توان گرفت از این قرار است: یکپارچگی تاریخی یک جنبش، به معنای یکپارچگی سیاسی آن نیست. این یکپارچگی تاریخی کافی نیست. چرا که فقدان یکپارچگی سیاسی (قناعت به یکپارچگی انضمامی، تاریخی، لحظه‌ای و به عبارتی حیاتی)، می‌تواند جنبش را با خطر یکپارچه شدن به واسطه‌ی یک امر صرفن سلبی مواجه کند. موضوع کاملن روشن است: هرگاه پیکربندی یک جنبش نه از منظری سیاسی بلکه صرفن از جنبه‌ی

تاریخی متشکل شده باشد، چنین جنبشی - دانسته یا نادانسته - دچار تفرقه‌ی سیاسی است و در نتیجه جز بر سر یک امر سلبی به توافق نخواهد رسید. زیرا کسانی که نمی‌توانند درباره‌ی آفرینش سیاسی، درباره‌ی ابداعِ ایجابی یک سیاست، به توافق و یکپارچگی برسند، در عین حال می‌توانند علیه دشمن مشترک‌شان توافق کنند.

«مبارک گم شو!» شعار زیبایی بود، اما آنها که چنین شعاری را سر می‌دادند درک واحدی از معنای آن نداشتند. محتوای آری‌گویی مشترکی در این شعار سلبی وجود نداشت. و این در حالی است که سیاست با یکپارچگی آری‌گو آغاز می‌شود. تا زمانی که وحدتِ شما صرفن محتوایی سلبی داشته باشد، به رغم امکان برخورداری از یک قدرت تاریخی، درباره‌ی مسائل پیش رو همچون دولت، آرایش جامعه، نظام مالکیت و... دچار تفرقه خواهید شد. چرا که توان یکپارچه‌سازی امر سلبی تنها به جنبه‌ی تاکتیکی و زمانِ عمل‌گریِ خودش محدود می‌شود. سرانجام، شکست وجه تاریخی جنبشِ مصر خودبه‌خود حفره‌ی سیاسی بر سازه‌ی آن را پر کرد.

نمونه‌های دیگر نشان دادند که فقدان یکپارچگی سیاسی درون جنبش می‌تواند در نهایت موجب بازگشت خود جنبش به سیاستِ کلاسیک شود؛ یعنی بازگشت به رقابت سیاسی، از جنس همان رقابتی که در بافت اجتماعی سازمان دهی شده است. این همان اتفاقی است که در یونان و اسپانیا رخ داد، چرا که سیریزا و پودموس سازمان‌هایی پارلمانی هستند؛ سازمان‌هایی که قصدشان کسب قدرت در همان شکلِ نهادی و دولتی غالب در شرایط موجود است. این موضوع پیش از این در مورد سیریزا به اثبات رسیده و در برنامه‌ی پودموس نیز به صراحت ذکر شده است. بدین ترتیب، جنبش در نوعی تعویض یا جایگزینی نیروهای سیاسی موجود تبلور می‌یابد. بنا به تحلیل من، این جنبش‌ها در واقع مؤید شکل‌گیری یک سوسیال‌دموکراسی جدید به دلیل شکست، سازش‌کاری و فسادِ بیش از حد عیانِ سوسیال‌دموکراسی سنتی هستند! در نتیجه، پدیده‌ای از درون تجربه‌ی جنبش تاریخی زاده می‌شود که قرار است با ورود به بازی غالب، طرفِ چپ این بازی را تا حدی از طرف راست آن متمایز کند. چرا که امروز دروغین بودن تضاد میان سیاست‌های موجود بیش از اندازه نمایان است، و این موجب لطمه به سیستم خواهد شد. بنابراین نیاز به نوعی جایگزینی احساس می‌شود: جایگزینی «اپوزیسیون پارلمانی» با نیرویی که قدری نیرومندتر به نظر آید و پافشاری بیشتری بر مطالباتش داشته باشد. امری که شاید لزومن بد نباشد، اما به هیچ وجه

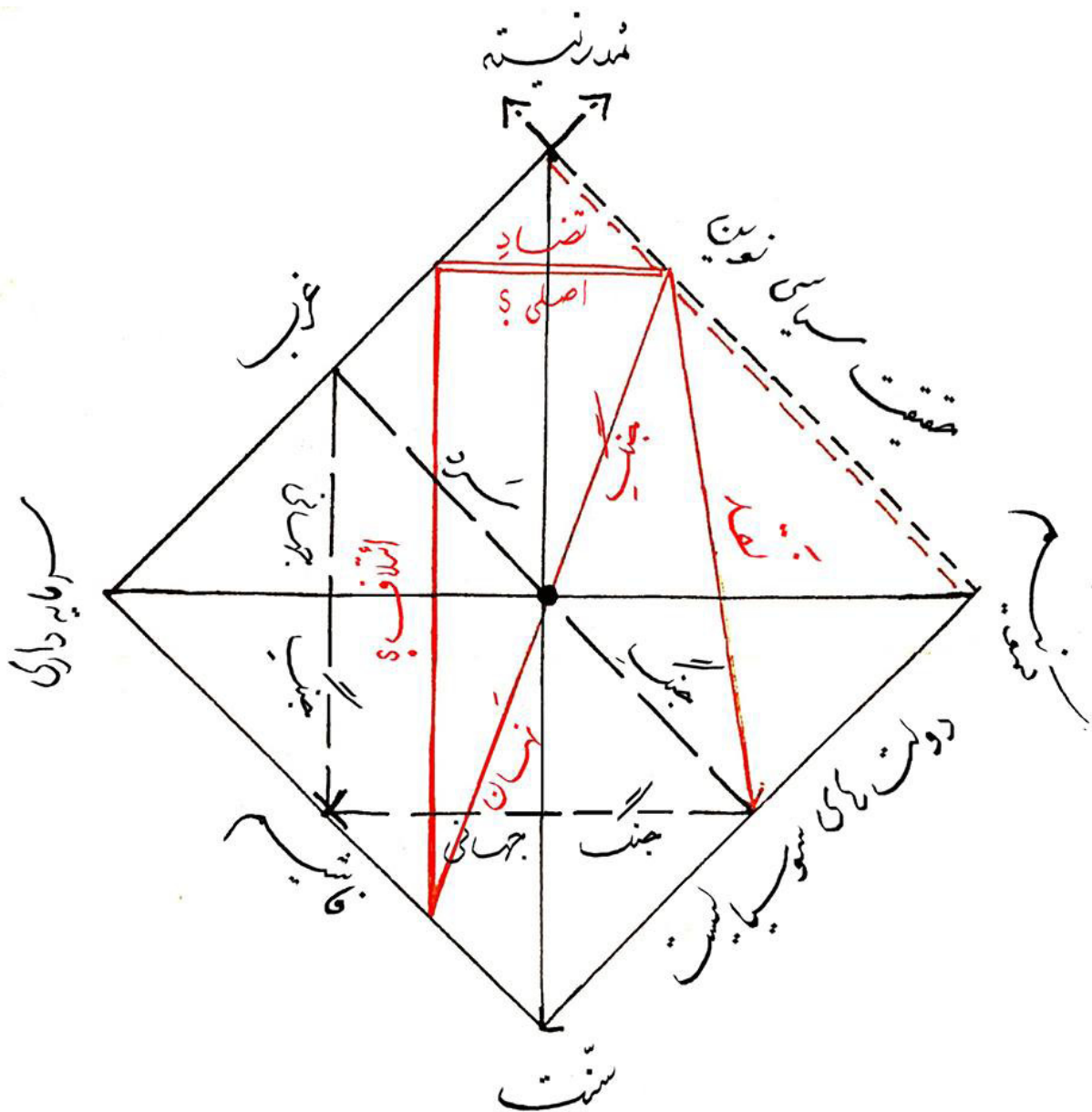
نمی‌تواند به مثابه یک جهش در فضای سیاسی تلقی شود، بلکه صرفن باید آن را تلاشی برای تصحیح یا جبران فساد گسترده‌ای دانست که پارلمان‌تاریسم در یونان، اسپانیا و البته در همین فرانسه به آن مبتلاست. در اینجا با یک اصل بدیهی روبرو هستیم: اگر پارلمان‌تاریسم روایت‌گر افسانه‌ی سیاست است، لاجرم باید اندکی روح زندگی در این افسانه جریان داشته باشد! چنانچه همواره نمایشنامه‌ای تکراری با شخصیت‌های تکراری به روی صحنه آورده شود، این نمایشنامه دیگر تأثیری بر مخاطب نخواهد داشت و در نتیجه تماشاگران دیگر به دیدن نمایش نخواهند آمد. به بیانی دیگر، مردم از حضور پای صندوق‌های رأی منصرف خواهند شد، و این [برای سیستم] آزاردهنده است (مگر اینکه رأی دادن را اجباری اعلام کنند؛ وسوسه‌ای دائمی که البته عمل به آن در کشورهایی که چنین عاداتی ندارند دشوار است!).

بنابراین، جنبش‌های تسخیر میادین باید به عنوان نمونه‌ای عبرت‌آموز در باب رابطه‌ی میان تاریخ و سیاست مورد توجه قرار بگیرند. این نمونه گویای آن است که تحت پوشش دموکراسی می‌توان به این تصور دست یافت که وحدت سلبی یک جنبش تاریخی برای تبدیل آن جنبش به سرآغاز یک گسست سیاسی - یا هر گسست دیگری - کافی است. در حالی که برآورد رویدادها، خلاف این موضوع را ثابت می‌کند. در این گونه موارد، وجه تاریخی جنبش خواه به واسطه‌ی فقدان محض وحدت سیاسی به شکست می‌انجامد (مثال مصر، و البته ایالات متحده)، و خواه به این دلیل که تنها خروجی ظاهرن موجود بازگشت به سیمای دولت در همین شمایل فعلی و با شعار بهبود دموکراسی است؛ به عبارت دیگر، بهبود وضع افسانه‌ی سیاسی و به کار افتادن مجدد آن به یمن بازیابی یک تنش درون‌ماندگار.

فکر می‌کنم تمام اینها ضرورت نوعی ابزار تعیین موقعیت را برای تمام کنش‌گران و ناظران این جنبش‌ها ایجاد می‌کند؛ ابزاری که امکان پرداختن به مسئله‌ی بنیادین رابطه‌ی میان امر تاریخی فعال (جنبش‌های واقعی) و آینده‌ی آنها از منظر موقعیت تاریخی خود سیاست‌ها را فراهم کند؛ یعنی از منظر بازآفرینی فضای سیاسی - به عنوان فضایی دیالکتیکی - در شرایطی که از هر سو قصد اعلام پایان سیاست را دارد. این پایان سیاست از یک سو در بارزترین شکل خود یعنی انحلال توافقی سیاست در مدیریت اقتصادی اعلام می‌شود، و از سوی دیگر در تمایل به جایگزینی وحدت سیاسی با یک وحدت تاریخی از طریق چشم‌پوشی و حتا عیب‌جویی از خلق سیماهای وحدت

سیاسی یا پرهیز از کشمکش میان سیاست‌ها تجلی می‌یابد.
 من برای چارچوب بندی این گونه مسائل و ارائه‌ی نوعی نقشه‌ی کلی که بر روی آن بتوان اوضاع
 و وقایع جاری را مورد ارزیابی قرار داد، نمای زیر را پیشنهاد می‌کنم:

ساختار معاصر



فرضیه‌ی بنیادین این طرح از این قرار است: اثرات سوژکتیو موقعیت جهانی معاصر، لااقل از دهه‌ی ۱۹۸۰، بر مبنای یک تضاد واحد قابل درک نیست. قصد من نشان دادن این نکته در رابطه با پروپاگاندهای سیاسی موجودی است که امروزه عمل‌گرای سوژکتیو گسترده‌ای دارند. به عبارتی دیگر، بحث بر سر گفتارهایی درباره‌ی سیاست، قدرت، تاریخ و... است که در مقیاسی تقریباً جهانی شایع هستند. من سه پروپاگاندهای کلان را در وضعیت موجود شناسایی می‌کنم:

نخست: اردوگاه غرب امپریال، یعنی سرمایه‌داری بزرگ جهانی شده در پیشرفته‌ترین شکل آن. این اردوگاه مدعی بازنمایی حقیقی تنها الگوی مدرنیته‌ی سیاسی یعنی دولت نمایندگی بنیاد دموکراتیک است، دولتی که مشروعیت خود را از انتخابات آزاد می‌گیرد. این پروپاگانده، سرمایه‌داری را به مثابه نظامی طبیعی، بدیهی و غیر قابل جایگزینی معرفی کرده و در نتیجه مسئله‌ی سازمان‌دهی اقتصادی را حل شده تلقی می‌کند. در واقع، ایده‌ی پایان تاریخ در همین تلقی نهفته است: سازمان‌دهی سرمایه‌دارانه به گونه‌ای است که امکان وجود شکل دیگری قابل تصور نیست (تفسیر رایج شکست دولت‌های سوسیالیست، ...). پس هیچ نیازی به مخالفت جدی با این سامانه‌ی اقتصادی غالب احساس نمی‌شود، و صرفن گاهی شاهد اصلاحات و تنظیمات جزئی هستیم. بدین ترتیب «تضاد اصلی» ماهیتی دولتی پیدا می‌کند، یعنی به طور عمده میان دموکراسی و دیکتاتوری و در اشکالی خفیف‌تر میان دولت اقتدارگرا و دولت آزاد برقرار می‌شود. خاطر نشان می‌کنم که این موضوع تقریباً ما را به بحث سیاسی پایان قرن هجدهم بازمی‌گرداند، از این قرار که منازعه‌ی سیاسی حقیقی در عرصه‌ی جهانی نهایتاً میان استبداد و دموکراسی (یا استبداد و جمهوری، ...) جریان دارد، چرا که پس‌زمینه‌ی منازعه (سرمایه‌داری جهانی شده به عنوان بنیان اقتصادی طبیعی هر نظم سیاسی یا دولتی) تغییرناپذیر است.

دوم: اردوگاه ارتجاع، یعنی پروپاگانده‌ی که سنت را علیه مدرنیته (و به طور خاص علیه ظواهر مذموم انگاشته‌شده‌ی مدرنیته‌ی دموکراتیک در شکل غربی آن) علم می‌کند. این اردوگاه غالباً به یک هویت، اعم از قومی، نژادی، ملی، مذهبی، ... متوسل می‌شود. در این میان باید نکته‌ی بدیهی اما مهمی را یادآور شوم: وقتی از هویت مذهبی سخن می‌گوییم، منظور فقط اسلام نیست. ممکن است پای مسیحیت در میان باشد، همان طور که به عنوان مثال در جناح راست حزب جمهوری خواه آمریکا افرادی هستند که قتل یک پزشک با سلاح گرم را به دلیل انجام

عمل سقط جنین کاملن طبیعی قلمداد می‌کنند. این یادآوری لازم است، زیرا در غیر این صورت خطر یک تلقی یک‌جانبه وجود دارد که تنها یک مذهب بد را می‌شناسد و سایر مذاهب را بهتر از آن می‌انگارد. خیر! هرگاه حیات جمعی به هویت‌هایی از این دست واگذار شود، گریزی از نتایج خشونت‌بار نخواهد بود. حزب جمهوری خواه آمریکا و نمونه‌های متعدد دیگری همچون لهستان امروز، واعظان یک ارتجاع مطلق در سیمای مسیحیت هستند. طبیعتن نمونه‌های اسلامی این ارتجاع هم کم نیستند: از یک سو در کشورهایمانند ایران و ترکیه، و از سوی دیگر باندهای مسلحی که به ویرانی خاورمیانه مشغول‌اند. در مورد یهودیت نیز مثال بارز اسرائیل را داریم. مثال دیگر این ارتجاع هویتی، ناسیونالیسم نظامی احیاشده در کشورهایمانند ژاپن، مجارستان و حتا هند است. همچنین می‌توان به نوعی اقتدارگرایی نیمه‌مذهبی از نوع روسیه‌ی پوتین اشاره کرد.

ملاحظه می‌کنید که هریک از این موارد نشان‌گر ویژگی‌هایی محلی است، اما نکته‌ی اساسی این است که تمام آنها بدون استثنا تطابق ارتجاع سنتی خود با سرمایه‌داری مسلط را مورد تأیید قرار می‌دهند. هیچ‌یک از آنها مدعی ترسیم راه جدیدی برای گریز از پس‌زمینه‌ی تغییرناپذیر سلطه‌ی تاریخی سرمایه‌داری نیست. در عوض، همگی سازگاری بازگشت ارتجاعی به سنت و رشد خشونت‌بار و نابرابرانه‌ی سرمایه‌داری را اعلام می‌کنند. مثلاً می‌دانیم که جریان راست افراطی مسیحی در آمریکانه مبلغ نوعی اقتصاد جمعی، بلکه هوادار سرسخت و متعصب مالکیت خصوصی است. بنابراین، این اردوگاه دوم را باید به عنوان یک «جریان درونی سرمایه‌داری» شناسایی کرد. و از آنجا که همواره باید این گرایش‌ها را در غلیظترین و رادیکال‌ترین شکل آنها مورد مطالعه قرار داد، من عنوان «فاشیسم» را برای توصیف این دومین پروپاگاندا غالب پیشنهاد می‌کنم. چون به نظرم امروز تعریف منطقی فاشیسم از این قرار است: رویکردی به شدت ضد مدرنیسم (نوستالژیک برای عصر ملل و مذاهب، متمایل به محافظه‌کاری و دولت اقتدارگرا) و در عین حال عمیقن متصل به نفس سرمایه‌داری.

همان‌طور که در اردوگاه اول، تضاد اصلی میان دموکراسی و دیکتاتوری یا میان آزادی تمام سبک‌های زندگی و اقتدارگرایی سنتی واقع می‌شود، در اردوگاه دوم (که امروز به سرعتی فراوان از جمله در خود اروپا در حال گسترش است) تضاد اصلی در همان پس‌زمینه‌ی سرمایه‌دارانه میان آزادی‌های مذموم و فاسد مدرن و نظم سنتی ساختار اجتماعی، یا به بیانی دیگر میان دموکراتیسم

اجتماعی و کیشِ انواع هویت‌های بسته (در یک کلام میان مدرنیته و سنت) برقرار می‌شود. این نکته را مؤکدن خاطر نشان می‌کنم که این تضادها که دائمی به عنوان تضادهای اصلی جهان معاصر تبلیغ می‌شوند - و به عنوان مثال از پروپاگاندا ضداسلامی نیز پشتوانه می‌گیرند - بر اساس توافقی بنیادین بر سر حفظ و تغییر ناپذیری سرمایه‌داری جهانی شده به عنوان شکل طبیعی سازمان‌دهی اقتصاد و تولید شکل می‌گیرند، و البته جنگ قدرت برای به چنگ آوردن این یا آن تکه از این جهانی شدن را به همراه دارند.

بی‌شک، جهت‌گیریِ سومی را نیز می‌توان تصور کرد: اردوگاه مبارزی که به رغم وجودش، امروزه در سطح جهانی تضعیف شده است. در این رویکرد سوم، تضاد اصلی همچنان میان یک جنبش جمعیِ رهایی‌بخش به نام «کمونیسم» (که البته مارکس از آن با عنوان جامعه‌ی آزاد نیز یاد کرده، پس نام‌های مختلفی می‌توان به آن داد) و کلیت سرمایه‌داری و نظام مالکیت خصوصی است. من به این موضع سوم تعلق دارم که مستقیم سرمایه‌داری را هدف می‌گیرد.

پیشنهاد من این است که قبل از پرداختن به خودِ موضع، ابتدا بزنگاه معاصر را بر مبنای دو تضاد و نه یک تضاد واحد مورد مطالعه قرار دهیم؛ یعنی نه از یک منظر مطلقن مارکسیستی (تأکید صرف بر تضاد طبقاتی)، و نه از منظر تضاد سنت - مدرنیته (با فرض اجتناب‌ناپذیر بودن سرمایه‌داری). بلکه معتقدم در حال حاضر برای توصیف و ترسیم نقشه‌ای از موقعیت جهان معاصر (از جمله رخدادهای مورد بحث) باید به نوعی درهم‌تنیدگی دو تضاد بیندیشیم.

از نگاه من، رخدادهای معاصر جهان حاکی از آن‌اند که در تلقی توده‌ها به طور عام، و طبقه‌ی متوسطِ جوامع ما به طور خاص، تضاد میان سنت و مدرنیته در نهایت علیه تضاد میان سرمایه‌داری و رهایی عمل می‌کند؛ بدین معنا که تضاد اول بر تضاد دوم پرده انداخته و سرانجام به نحوی اعتبار آن را باطل می‌کند. بدین ترتیب، امروز طرح تضاد میان سنت و مدرنیته، یعنی همان چیزی که فرانسوا اولاند آن را «دفاع از ارزش‌هایمان» (دفاع از ارزش‌های دموکراتیک جمهوری خواهانه علیه توحش سنت) می‌نامد، غالب با تأکید بر ضرورت فراموشی تضاد دیرین میان سرمایه‌داری و رهایی همراه می‌شود. این همان برنامه‌ی مدرن‌سازیِ آگاهیِ چپ است که حتا بر روی چهره‌ی مانوئل والس نقش بسته است؛ چهره‌ی مخوفی که می‌خواهد بر سر تضاد میان سنت و مدرنیته خون به پاکند، اما به وقت ملاقات با کارفرمایان بسیار دلپذیر می‌شود و کوچکترین نشانی از آن

هولناکیِ خونبار ندارد، چرا که «بر سر این تضاد دوم می‌توان به سازش رسید. فقط باید اندکی حسن نیت داشت! از این گذشته، امروز همه به نحوی لیبرال هستند! فقط افراد خبیث می‌توانند لیبرال نباشند!»

این مسئله تأثیراتی در مقیاس جهانی دارد، زیرا منجر به ظهور پدیده‌ای می‌شود که من آن را «میل به غرب» می‌نامم؛ میلی که به عنوان تنها دستاویز علیه سنت قلمداد می‌شود. از منظر این شیفتگی به مدرنیته و این شکل از تضاد آن با سنت، هر جنبشی در جهان کنونی در معرض خطر مصادره به سود سرمایه‌داری جهانی شده به واسطه‌ی ناپدید شدن یا نسبی‌سازی تضادی قرار دارد که فرایندی رهایی‌بخش را مستقیم در تقابل با این سرمایه‌داری قرار دهد. امروز به وضوح شاهدیم که غلیان سوژکتیو این تضاد میان سنت و مدرنیته که غالبین با عنوان «دفاع از ارزش‌های دموکراتیک» (و در نهایت، دفاع از نفس لیبرالیسم) مزین می‌شود، در راستای اختفای سوژکتیو تضاد بنیادین دیگر میان رهایی و سرمایه‌داری جهانی شده عمل می‌کند، و بدین ترتیب موجب پدیداری فراگیر نوعی سوژگی «میل به غرب» می‌شود که در حقیقت بیانگر میل به مدرنیته است؛ چنان که پنداری حرکت سوژکتیو بنیادین در دوره‌ی معاصر، گریز از سنت به دامن مدرنیته است. بر این اساس، می‌توانم به شرح مختصر نمای بالا پردازم. همان طور که در تصویر می‌بینید، با مجموعه‌ی دو تضاد درهم آمیخته سر و کار داریم: بر محور عمودی تضادی که مدرنیته را با جهان سنتی مواجه می‌سازد، و بر محور افقی تضادی که نبرد میان سرمایه‌داری و کمونیسم را معنا می‌کند. چنانچه هنوز با ذکر نام «کمونیسم» معذب می‌شوید، می‌توانید آن را با عناوین دیگری چون سیاست رهایی‌بخش، سیاست نوین، ... جایگزین کنید، یا هر نام دیگری که حاکی از ضرورت پایان دادن به نظم‌ننگین، نابرابرانه و ظالمانه‌ای باشد که مالکیت خصوصی بر کل بشریت تحمیل کرده است. در مرکز تصویر، یعنی در محل تقاطع دو محور نقطه‌ای قرار دارد که من آن را «ابهام سوژگی‌های معاصر» می‌نامم، یعنی سوژگی‌هایی که از سوی چهار اراده‌ی مختلف (و نه صرفن دو اراده) به این سو و آن سو کشیده می‌شوند. به نظر من، سوژگی خاص معاصران ما بر ساخته‌ی ترکیبی از این چهار اراده است که فارغ از هر سلسله‌مراتبی عبارت اند از:

اول: وسوسه‌ی هویتی سنت‌ها که همچنان با قوت زیادی پابرجاست. تبلور این امر در کشور ما تأکید بر فرانسوی بودن و ارزش‌های فرانسه است (و البته تأکید بر حضور خارجی‌های غیرعادی

که به این ارزش‌ها پای بند نیستند!). مشخصه‌ی سنت، همین عنصر هویتی است، چرا که سنت همواره در اراده به حفظ، تکثیر و تکرار یک هویت تجلی می‌یابد. بی‌شک نمونه‌های معاصر بی‌شماری برای این رویکرد می‌توان یافت.

دوم: شیفتگی به مدرنیته؛ این دومین سوژگی نیرومند در سرزمین ما با نشان‌گرهایی چون کالا، پول، توریسم، آزادی‌های عرفی، نظام دموکراتیک و امثالهم قابل شناسایی است.

سوم: پای‌بندی غالب به سرمایه‌داری به عنوان تنها راه موجود و طبیعی سازمان‌دهی جوامع. به عبارتی در این رویکرد سوم سرمایه‌داری به طبیعت ثانویه‌ی تمام سوژه‌ها بدل می‌شود، چرا که این سوژه‌ها باطن به ناممکن بودن هر راه دیگری متقاعد شده‌اند. این نکته را نباید دست‌کم گرفت: ممکن است سوژه‌ی مورد نظر به لحاظ صوری با بیاناتی ضد سرمایه‌داری ظاهر شود، اما این اعتقاد تا عمق وجودش نفوذ کرده باشد که هر راه دیگری عمل ناممکن است و در نهایت باید در چارچوب همین سیستم دست و پا زد.

چهارم: کمونیسم یا رهایی به مثابه ارزشی مطلق در ساحت تفکر و رویا که سرانجام دوران آن سپری شده و به پایان رسیده است! به رغم این تلقی، این سوژگی چهارم نیز همچنان به حیات خود - نزد آنان که جهان موجود را نامطلوب دانسته و از ضرورت ساخت جهانی دیگر سخن می‌گویند - ادامه می‌دهد.

بنابراین می‌توان نوعی چهارضلعی را تصور کرد که، با ضرب‌آهنگی متغیر و بسته به شرایط، در سوژگی‌های معاصر دوران دارد. اکنون می‌توانیم این نمای کلی را در خلاف جهت عقربه‌های ساعت مورد ملاحظه قرار دهیم. بر روی محیط این چهارضلعی، ابتدا با انحصار میل به مدرنیته در دستان سرمایه‌داری مواجه هستیم. این یک نکته‌ی اساسی در جهان امروز است: سرمایه‌داری در موقعیتی است که خود را در مقام تنها پشتوانه‌ی ممکن مدرنیته‌ی معاصر معرفی می‌کند؛ یعنی تنها پشتوانه‌ی ممکن ابداعات، تغییرات، آزادی‌های جدید، رفتارهای جدید و الا آخر. به بیانی دیگر، عنصر ژنریک سرمایه‌داری به مثابه یگانه عنصر حامل این مدرنیته تلقی می‌شود. در نتیجه، محوری وجود دارد که سرمایه‌داری را به مدرنیته متصل می‌کند و من - همچون همه! - آن را «غرب» نامیده‌ام. میل به غرب در واقع میل به این جهت‌گیری است، یعنی میلی که در نهایت مدرنیته و سرمایه‌داری را در نقطه‌ای به هم می‌آمیزد. چنین میلی با تبدیل مدرنیته به عمده‌ترین عذر

وجودی سرمایه‌داری به این حکم می‌رسد که غیاب سرمایه‌داری ضرورتی به چیرگی هویت‌های هولناک سنتی خواهد انجامید.

با ادامه‌ی حرکت در همان جهت قبلی، به محور دیگری میان سرمایه‌داری و سنت می‌رسیم. زیرا امروز با تلاش‌های متعددی در راستای همبستگی سرمایه‌داری با مضامین هویتی (ملی، نژادی، خانواده‌گرا، ...) روبرو هستیم. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، من این محور را «فاشیسم» می‌نامم، چرا که معتقدم ژنریک‌ترین تعریف فاشیسم دقیقین همین همبستگی‌های ظاهرن متناقض اما واقعی ممکن میان سرمایه‌داری و سنت است. سرمایه‌داری این تلاش‌ها را روا می‌دارد؛ در واقع، سرمایه‌داری در تمام طول تاریخ خود نسبت به فاشیسم رواداری نشان داده است. کشمکش‌هایی میان دموکراسی و فاشیسم وجود داشته است، اما چه در گذشته و چه امروز سرمایه‌داری به ماهو بستری برای بسیاری از دولت‌های تامل‌ناپذیر و اقتدارگرا بوده است. سرمایه‌داری به ویژه هنگامی که از سوی نیروی دیگری تهدید شود، قابلیت تطبیق با چنین رابطه‌ای را از خود بروز می‌دهد. پس ستیز میان لیبرال دموکراسی و فاشیسم را باید با اذعان به پس‌زمینه‌ی مشترک‌شان مورد توجه قرار داد؛ اشتراکی که ثابت می‌کند تضاد تاریخی میان دموکراسی و فاشیسم همواره از نظر استراتژیک کم‌تر از آنتاگونیسم بینادین میان سرمایه‌داری و کمونیسم بوده است.

در ادامه، ترسیم محور سومی را پیشنهاد می‌کنم که کمونیسم را به سنت پیوند می‌زند و به واقع در قالب دولت‌های سوسیالیست عینیت یافته است. باید یادآور شد که دولت‌های سوسیالیست در قرن بیستم و احزاب کمونیست مرتبط با آنها ثبات عقیدتی قدرت «غیرسرمایه‌دارانه»ی خود را (به هر حال این دولت‌ها انحصار مالکیت خصوصی را قطع کرده بودند) بخشن به واسطه‌ی نوعی سوءظن نسبت به هرگونه مدرنیته حفظ می‌کردند. البته تأکید می‌کنم که باید مدرنیته‌ی مخصوص خودشان را از این قاعده مستثنا کنیم، چرا که قطع انحصار اجتماعی مالکیت خصوصی توسط این دولت‌ها بی‌شک باید به عنوان ابداعی مدرن به رسمیت شناخته شود که در طول تاریخی هزاران ساله نظیر نداشته است. تجربه‌ی کشورهایمانند روسیه و چین - به رغم شکست‌شان - آفرینش و گسستی تاریخی بوده است، چرا که کلیه‌ی اشکال سازمان‌دهی اجتماع از هزاران سال پیش، و رای شیوه‌های متفاوت تولید، بر پایه‌ی انحصار مالکیت خصوصی و تأسیس طبقه‌ای از مالکان به مثابه طبقه‌ی طبیعتن حاکم در تمام دولت‌ها بنا شده بود. بدون ورود به جزئیات تاریخی، می‌توان گفت

که این تغییر بی سابقه، که موجب پیدایش مجموعه‌ای از اشکال غیر سرمایه‌دارانه‌ی سازمان‌دهی اجتماع در سطح جهان شد، در نهایت به دلیل بدگمانی به مدرنیته (به ویژه از منظر انحصار مورد ادعای سرمایه‌داری نسبت به مدرنیته) تا حد زیادی در سطح عقیدتی و در ساحت سوژگی به عناصر سنتی چنگ انداخت. در این رابطه می‌توان به چند نمونه اشاره کرد: مخالفت آشکار و سرسختانه‌ی حزب کمونیست فرانسه با قانونی شدن سقط جنین، رواج هم‌جنس‌گراهراسی، رئالیسم سوسیالیستی به منزله‌ی پوششی برای محافظه‌کاری شکلی در حوزه‌ی هنر، تحکیم و تشویق نهاد خانواده،... و سرانجام حتا بازگشت هویت ملی، همان‌طور که در سروده‌ای از آراگون می‌خوانیم: «حزبم رنگ‌های فرانسه را به من بازگرداند!»... در بعضی موارد حتا احتمال نوعی هویت‌گرایی نژادی دور از ذهن نیست؛ مثلن در برخی احزاب کمونیست، ردّ پُررنگی از یک بی‌اعتنایی استعماری نسبت به خلق‌های تحت ستم دیده می‌شد! مجموعه‌ی این موارد موجب گرفتاری دولت‌های سوسیالیست در یک بند سنتی شد که آنها را از بسط یک مدرنیته‌ی نوین باز داشت؛ مدرنیته‌ای که نه تنها در زمینه‌ی روش‌های تولید، فن‌آوری و ابداعات عینی تولیدی، بلکه در نگرش عام به جهان، بر ساخت سوژگی‌ها و نظام ارزش‌ها نیز قابلیت رویارویی با مدرنیته‌ی پیشنهادی سرمایه‌داری را داشته باشد؛ مدرنیته‌ای حقیقی که قادر به ارائه‌ی تعریف ویژه و نوینی از آزادی باشد و آن را در تقابل با تعریف سرمایه‌دارانه‌ی آزادی قرار دهد که امروز در سیمای میل جهانی به غرب متبلور می‌شود.

نکته‌ی مهم همین جاست: در گره‌گاه تضادهای اصلی، آن محوری که قرار است استراتژی تأسیس و معرفی شکلی کاملن متفاوت از سازمان‌دهی اجتماعی را در تضاد با سرمایه‌داری جهانی شده و سلطه‌ی استبدادی مالکیت خصوصی ترسیم کند، باید در عنصر ژنریک مدرنیته‌ای ریشه‌کند که از توان مقابله‌ی سوژکتیو و ابژکتیو با مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه برخوردار بوده و ظرفیت خلاقانه‌ی خود را در مقیاسی جهانی نمایان سازد.

کاستی در این زمینه، یکی از دلایل عمده‌ی شکست بوده است. به عبارتی، با شیوع این اعتقاد مواجه بوده‌ایم که برای حفاظت از دستاوردها-یعنی برای حفاظت از مالکیت جمعی دولتی شده به مثابه مادی‌ترین عنصر ضد سرمایه‌داری- از یک سو به دولتی اقتدارگرا نیاز است که تفوق مطلق آن در نهایت موجب ممانعت از بروز هرگونه سوژگی سیاسی در جامعه خواهد شد، و از سوی دیگر

باید تکه‌پاره‌هایی از سنت را در غیاب یک مدرنیته‌ی حقیقی نوین سازمان‌دهی کرد. این در حالی است که در دهه‌ی ۱۹۲۰ جستجوی فعالانه‌ی این مدرنیته‌ی نوین همچنان در روسیه ادامه داشت و انواع و اقسام ابداعات و طرح‌های کمونیستی کاملن جدید را شامل می‌شد. اما پس از آن، شاهد نوعی ارتجاع و انقباض دولتی و از نظر سوژکتیو سنت‌گرا بودیم.

بدین ترتیب، می‌توانیم به سراغ محور چهارم برویم که در تصویر فوق به صورت نقطه‌چین مشخص شده (افسوس!) و حاکی از ابداع یک سیاست نوین و ثبت آن در تاریخ آفرینش‌های سیاسی است. این ابداع، از یک سو عهده‌دار تضاد اصلی میان کمونیسم و سرمایه‌داری، و از سوی دیگر بر سازنده و بسط‌دهنده‌ی یک مدرنیته‌ی نوین خواهد بود. از دید من، هر جنبشی که ما در آن مشارکت می‌کنیم در نهایت باید روی همین مسئله کار کند.

امروز باید قاطعانه بر ضرورت در هم شکستن سلطه‌ی «میل به غرب» تأکید کرد؛ میلی فراگیر در سرتاسر جهان و از جمله نزد توده‌ی انبوه قربانیان سرمایه‌داری جهانی شده! شاید یادآوری برخی ارقام مستخرج از آخرین آمار، در فهم وضعیت واقعی جهان مفید واقع شود: امروز در جهانی به سر می‌بریم که دارایی دویست و شصت و چهار نفر از ساکنان آن برابر با سه میلیارد انسان دیگر است! این رقم در تاریخ سابقه نداشته است! هیچ سلطنت مطلقه‌ای موفق به ایجاد چنین شکافی نشده است! می‌توان چنین پدیده‌ای را طبیعی تلقی کرد و به آن خو گرفت، در عین حال می‌توان لحظه‌ای از خود پرسید که آیا به راستی اداره‌ی اقتصاد جهانی مستلزم این نابرابری است؟! خیر، این ضرورتی دروغین است، و ما حتا حق داریم آن را مطلقن بیمارگون توصیف کنیم! چرا که این پدیده را حتا از منظری صرفن اکولوژیک هم نمی‌توان طبیعی قلمداد کرد!

من گاهی شخصن از مشاهده‌ی بی‌تفاوتی فراگیر در برابر این پدیده‌ی هولناک حیرت می‌کنم! اما دلیل این بی‌تفاوتی چیست؟ در واقع افراد با خود می‌گویند «این وضعیت فوق‌العاده نیست اما به هر حال آزادی شخصی من را تضمین می‌کند، و البته اوضاع جایی که من هستم بهتر از مناطق دیگر است!»... بسیار خب، اگر چنین است پس آنهایی که در مناطق دیگر هستند حق دارند بخواهند به اینجا بیایند! ماجرای پناهندگان تنها بخشی از نفوذ «میل به غرب» در سرتاسر زمین را بازگو می‌کند. اما نیازی به پیچیده کردن این ماجرا نیست، دلیل آن کاملن روشن است: امروز پنجاه درصد از ساکنان زمین، هیچ چیز ندارند! و اما کوتاه‌ترین و متداول‌ترین توضیح برای این مسئله

چیست؟ «تقصیر خودشان است! به اندازه‌ی کافی کار نمی‌کنند! آن چنان که باید سوار ازابه‌ی تاریخ نشده‌اند!»... در حالی که افراد همواره به دلایلی کاملن عینی و مادی (زندگی فرزندان شان، خانواده‌شان،...) عازم جایی می‌شوند که ابژه‌ی «میل» است. بدیهی است که در شرایط جنگ خارجی یا داخلی، هنگامی که دار و دسته‌های مسلح تا درب خانه‌ها پیش آمده‌اند، شکنجه‌گران در کوی و برزن پرسه می‌زنند، و بمب‌ها نیز از فراز آسمان فرود می‌آیند، این موجِ عزیمت تشدید و تسریع می‌شود. همان طور که می‌دانید عزیمتِ کارگران آفریقایی تبار به فرانسه از دهه‌ها پیش آغاز شده و موضوع یک سال و دو سالِ اخیر نیست. اگر امروز شش میلیون مسلمان در این کشور زندگی می‌کنند، به این دلیل است که روزی به اینجا آمده‌اند. اما گاه این موضوع به گونه‌ای بازنمایی می‌شود که پنداری یک نسلِ مسلمان به طور ناگهانی و خودجوش از زمین سر برآورده است. خیر، آنها برای بقا آمدند، و این بقا تابعی از «میل به غرب» بوده است. زیرا این امر همواره به عنوان طبیعتِ وجودیِ جوامع تولیدی معرفی شده است. معنای چنین ادعایی این است که ایشان خارج از طبیعت بوده‌اند و سرزمین‌شان «طبیعتن» محل زندگی نبوده است. گاهی می‌گویند «تقصیر حکومت‌شان بوده است»، اما کافی است نگاه نزدیک‌تری به این سرزمین‌ها بیندازیم تا حقیقتِ ماجرا آشکار شود: بحث بر سر مناطقی است که از مدت‌ها پیش در معرض غارت‌های سازمان یافته بوده‌اند، با حکومت‌هایی فاسد که در مقامِ مزدوری برای قدرت‌های غربی امکانِ تداومِ بی‌دردسریِ چپاول‌ها را تضمین کرده و بدین ترتیب ساکنان این سرزمین‌ها را از امکانِ استقرار و حیات محروم می‌سازند.

پس چنانچه محور چهارم به طرز محسوسی ساخته نشود، اگر میلی متفاوت و متضاد با میل به غرب پدیدار نگردد، اگر سیاستی نوین پایانِ قطعیِ سرمایه‌داری هولناکِ جهانی شده را صراحتن در دستور کار خود قرار ندهد، صرفن با یک پاتولوژیِ جهانی سر و کار خواهیم داشت که امروز علائمِ حاد آن هرچه بیشتر نمایان می‌شود. در اینجا مشخص می‌توان به دو شکلِ بارز از این علائم اشاره کرد: از یک سو، ظهور گسترده‌ی نیروهای فاشیستی، از جمله در برخی دولت‌های ظاهرن معقولِ اروپای غربی؛ و از سوی دیگر، موجِ عظیم و روزافزونِ مهاجرتِ مردمانی که مأیوسانه به دنبال امکانی برای ادامه‌ی حیات هستند. و درهم تنیدگیِ این عوامل، به تدریج زمینه‌ی جنگ را فراهم خواهد کرد!

بنابراین، ما باید موقعیت خود را در این اَبَرگرداب تاریخی مشخص کنیم. پیدایش جنبش‌ها امر مبارکی است، چرا که جنبش مردمی به هر حال بیانگر خشم و نگرانی نسبت به برخی سویه‌های وضعیت موجود است. اما گاهی می‌توان در خود جنبش‌ها اثرات قابل توجهی از میل به غرب را تشخیص داد، بدین معنا که «در نهایت، اینجا بهتر از جاهای دیگر است»؛ این طرز تلقی، دید جهانی ما به امور را خدشه‌دار می‌کند. زیرا گرفتاری‌های ما قابل مقایسه با مردمانی نیست که با پذیرش خطر پنجاه درصدی غرق شدن در اقیانوس‌ها بر زورق شکسته‌ای سوار می‌شوند تا صرفن خود را به سرزمین دیگری برسانند. باید به آنها اندیشید، چرا که اندیشه به آنها بهترین راه برای اندیشیدن به خودمان است. در غیر این صورت، ما نیز به همان پاتولوژی نابرابرانه‌ی مرگ‌زامبتلا خواهیم شد.

از تمام این نکات می‌توان نتیجه گرفت که ارزیابی یک جنبش باید بر مبنای میل و تفکری صورت بگیرد که از میل به غرب رهایی یافته و صریحن خود را در تضاد با آن قرار دهد. پس ما به یک ایده‌ی استراتژیک نیاز داریم که امکان سنجش آنچه به صورت انضمامی در حال وقوع است را برایمان فراهم کند. هدف هر ایده‌ای در نهایت همین است. ما باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا وقایع جاری در حال تقویت و تحکیم محتوای آن ایده‌ی استراتژیک هستند یا نه؟ ما به جنبش نیاز داریم، اما در عین حال به ایده‌ای نیز در درون این جنبش نیازمندیم که بر مبنای آن بتوانیم خود جنبش را داوری کنیم. نباید صرفن به ایده‌هایی درباره‌ی جنبش اکتفا کنیم، بلکه باید به دنبال ایده‌هایی درباره‌ی خود ایده‌ی جنبش باشیم. به عبارت دیگر، مبارزان باید بتوانند موقعیت جنبش را در وضعیت موجود تعیین کنند.

به نظر من، این ایده‌ی استراتژیک را می‌توان در چهار مورد برنامه‌وار کلاسیک خلاصه کرد. اینها نه صرفن امیدهایی برای آینده، بلکه عمل‌گرهایی هستند که بر مبنای آنها می‌توان دامنه‌ی واقعی و استراتژیک عمل و تفکر جنبش را سنجید. این چهار مورد در قالب آری‌گویی به چهار امکان صورت‌بندی می‌شوند. بحث بر سر امکان‌هایی است که «میل به غرب» دقیقن در اعلام ناممکن بودن آنها تبلور می‌یابد. بدین ترتیب به اصلی بازمی‌گردیم که من همواره به اشکال گوناگون آن را مطرح کرده‌ام: یک سیاست واقعی سیاستی است که خودش درباره‌ی «ممکن» و «ناممکن» تصمیم می‌گیرد، یعنی سیاستی که هرگز با حریف خود درباره‌ی امکان‌ها به اجماع نمی‌رسد. چرا

که «سُلطه» اساسن عبارت است از اعلام «ممکن» و «ناممکن» و متقاعد ساختن افراد به صحت این اعلان. چشمگیرترین نمونه در این زمینه نیز معرفی سرمایه‌داری به عنوان تنها نظام ممکن است، و البته ضمایمی که به عنوان استدلال‌ات این ادعا پیش کشیده می‌شوند: «کمونیسم را دیدید! استالین را دیدید! اردوگاه‌ها را دیدید!...». ایده‌ی بنیادین حریف از این قرار است: «سرمایه‌داری تنها سیمای طبیعی و عقلانی سازمان‌دهی جامعه است!» و اما سیاست زمانی آغاز می‌شود که شما از توافق با حریف بر سر تعیین مرزهای ممکن و ناممکن تن می‌زنید؛ هنگامی که تصدیق می‌کنید که قانون شما برای سنجش ممکن و ناممکن متفاوت از قانون تحمیلی پروپاگاندا غالب است. این یک ایستار رهاننده‌ی به غایت اساسی است: ایده‌ی ما درباره‌ی ممکن و ناممکن متفاوت از ایده‌ی آن دویست و شصت و چهار نفری است که نیمی از دارایی‌های زمین را در تصاحب خود دارند، چرا که آنها خود را نفس امکان‌تلقی می‌کنند! آنها آن قدر خوب هستند که اغلب با عنوان «کارآفرین» مورد تمجید و تبلیغ قرار می‌گیرند: «آنها هستند که به ما کار می‌دهند!» ممنون آقایان! ممنون آقایان!... اما اگر برای کارآفرین بودن باید خود را معادل سه میلیارد انسان دیگر قرار داد که هیچ چیز ندارند (حتا کار هم ندارند، عجب تناقضی!)، شاید بهتر باشد ما خود را از وجود چنین کارآفرینانی محروم کنیم!

و اما آن چهار مورد، آن چهار معیار سنجش، که می‌توانیم علائم حیات‌شان را (ولو اینکه کم‌سو و کم‌رمق باشند) در هر جنبش و کشمکش واقعی مورد بررسی قرار دهیم:

اول: سازمان‌دهی حیات جمعی حول چیزی غیر از مالکیت خصوصی و سود ممکن است. در این زمینه، باید به گزاره‌ی بنیادین مارکس در مانیفست یعنی ضرورت محوری «لغو مالکیت خصوصی» بازگردیم. این ایده از مدت‌ها پیش (از جمله تا حدی نزد افلاطون) وجود داشته و موتور محرک کل تفکر‌رهای بخش در قرن نوزدهم بوده است، اما امروز تا حد زیادی فراموش شده و باید به هر قیمتی آن را احیا کرد. به عبارت دیگر سرمایه‌داری پایان تاریخ نیست و نباید باشد. این همان امکانی است که باید بر آن پافشاری کرد؛ چگونگی تحقق‌اش مسئله‌ی دیگری است. البته بدیهی است که کسی قصد ملی کردن کفش و کلاه شما را ندارد! اشاره‌ی من به این امر بدیهی به این دلیل است که عمومن به محض طرح موضوع «لغو مالکیت خصوصی»، [تبلیغات غالب] در صدد القای این تصور بر می‌آید که [کمونیست‌ها] می‌خواهند کاناپه‌ی شما را از چنگ‌تان در بیاورند!

خیر، بحث بر سر دارایی‌هایی است که قاعدتن به عموم تعلق دارند، به ویژه مجموعه‌های بزرگ تولیدی، تجاری، بانکی و...

دوم: سازمان‌دهی تولید حول چیزی غیر از تخصصی‌سازی و تقسیم کار ممکن است. به طور ویژه، هیچ دلیلی وجود ندارد که تفکیک کاریدی از کار فکری یا تفکیک وظایف مدیریتی از وظایف اجرایی پابرجا بماند. هیچ عقلانیتی نافی امکان ورود به عصری نیست که مارکس آن را عصر «کارگر چندجانبه» می‌نامید. هیچ دلیلی وجود ندارد که حفر چاه در خیابان توسط یک انسان آفریقایی و صدور دستورات از سوی فردی دیگر را عقلانی تلقی کنیم. این امری غیرعادی و بیمارگون است. مسئله بسیار عمیق‌تر از انگاره‌ی محاسباتی برابری است. در واقع ایده‌ی اصلی از این قرار است که تقسیماتی که خود کار را سازمان‌دهی می‌کنند، تقسیماتی زیان‌بار و مَهْلک هستند. لغو تقسیم کار نیز یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که مورد توجه عمیق مارکس قرار داشته، و البته امروز مورد غفلت واقع می‌شود. یکی از وظایف ویژه و عمده‌ی ما تلاش برای ابطال تقابل میان کار فکری و کاریدی است؛ تلاشی که متأسفانه اصلن به آن خون نکرده‌ایم.

سوم: سازمان‌دهی حیات جمعی بدون تکیه بر مجموعه‌های هویتی بسته (ملت، زبان، مذهب، رسوم...) ممکن است. و سیاست، به طور خاص، می‌تواند کل بشریت را ورای این ارجاعات [هویتی] گرد هم آورد. تمام این تفاوت‌ها می‌توانند و باید به شکلی خلاق وجود داشته باشند، اما در مقیاس سیاسی کل بشریت. و از این منظر، آینده متعلق به یک انترناسیونالیسم تمام‌عیار است؛ انترناسیونالیسمی واقعی و اثربخش در تمام سطوح. سیاست می‌تواند و باید در پهنای هویت‌هایی از این دست وجود داشته باشد. هیچ حقیقتی در این ادعا نیست که سازمان‌دهی سیاسی جمع‌های انسانی لاجرم باید بر مبنای این هویت‌ها صورت بگیرد. بار دیگر تأکید می‌کنم که ضرورت مورد بحث نه معطوف به ناپدید شدن این هویت‌ها، بلکه در راستای ایجاد همزیستی میان آنهاست؛ بدین معنا که نباید به مبنایی برای اصول جداسازی تبدیل شوند.

و چهارم: امحای تدریجی دولت به مثابه قدرت مجزا و صاحب انحصار خشونت (پلیس و ارتش) ممکن است. به عبارت دیگر، انجمن آزاد انسان‌ها و عقلانیت مشترک آنها می‌تواند و باید جایگزین قانون و زور شود. توجه داشته باشید که موضوع صرفن ارائه‌ی یک برنامه نیست (هرچند می‌تواند این گونه به نظر آید)، یعنی موارد فوق برای توصیف جامعه‌ای در آینده‌ای نامعلوم که قرار

است با ابزاری نامعلوم محقق شود مطرح نشدند. اینها اصولی برای ارزیابی وقایع جاری هستند: «آیا آنچه اینجا در حال رخ دادن است ارتباطی با یکی از این چهار مورد دارد؟ کدام یک؟ و تحت چه شرایطی؟» و اگر هیچ‌گونه ردی از هیچ‌یک از این موارد پیدا نکنیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که رویداد مورد نظر در مسیر استراتژیکِ عام و ضروری برای خلق یک سیاست نوین قرار ندارد.

از دید من، ایده‌ی جنبش‌های تسخیر میادین در سال‌های اخیر (نه فقط جنبش شب‌بیدار، بلکه جنبش‌های مصر، ترکیه، اسپانیا، یونان، وال استریت، ...) پرداختِ مستقیم - و تا حدی فانتزی - به مورد چهارم بوده است؛ یعنی ساخت فوریِ یک حالت وجودیِ جمعیِ خلاص‌شده از هر قدرت مجزا، یا ساخت فوریِ یک قدرتِ درون‌ماندگار در محل: قدرت جمع بر جمع، و نه قدرتی که در سیمای یک [نهاد] مجزا بازنمایی شود. این همان ایده‌ی معروفِ سازمان‌دهی افقی است: بیم و بدگمانی نسبت به ظهور رهبران، بازنمایی جنبش در سیمایی افقی، نفی سلسله‌مراتب در جنبش، و اعتقاد به اینکه اینها بر سازنده‌ی دموکراسی واقعی و مطلق است. من معتقدم که این رویکرد موجب انزوای تجربیِ مورد چهارم می‌شود. یعنی آنچه به تجربه درمی‌آید نوعی محو کمابیش جادوییِ دولت در این ساخت افقیِ محلی است که سه مورد دیگر را در نظر نمی‌گیرد و روی هم‌رفته تأثیر و تسلطی بر آنها ندارد. این امر موجب جدایی این ساخت افقی از باقی [اجتماع] می‌شود. به عبارتی، با تجربه‌ای سر و کار خواهیم داشت که خود یک تجربه‌ی مجزاست! ... در پاسخ گفته می‌شود: «سپس جنبش را گسترش خواهیم داد.» بسیار خب، اما برای گسترش جنبش پیشنهادات دیگری نیز لازم است، باید بتوان دیگران را مورد خطاب قرار داد، باید وارد تجربه‌ای شد که به نحوی با سه مورد دیگر ارتباط پیدا کند. کل مسئله همین است. و دقیقن از این روست که من لفظ «دموکراسی» را ناکافی می‌دانم، چرا که «دموکراسی» به خودیِ خود تعارض با «مالکیت خصوصی» را تجویز نمی‌کند. قطعن تعداد قابل توجهی از آن دویست و شصت و چهار نفر که بخش اعظم ثروت‌های زمین را در اختیار دارند، دموکرات‌هایی تمام‌عیار هستند. ایده‌ی اصلی جمهوری خواهانی که کودتای ترمیدور را علیه روبسپیر صورت دادند از این قرار بوده است: «نشان خواهیم داد که تنها انسانِ واقعن آزاد، مالک است!» پس از سرنگونیِ روبسپیر، این موضوع تقریبن به همین صراحت در قانون اساسی ثبت شده است! ترمیدورین‌ها عمیقن معتقد بودند که وجود و حیاتِ فرد فاقد مالکیت اساسن محل تردید است و باید با ظنی ویژه به او نگریست. چرا که

ذات انسان را شر می دانستند و نتیجه می گرفتند که انسانی که مالکیت ندارد لاجرم در جستجوی آن خواهد بود و قاعدتن دست به دزدی خواهد زد، پس نباید قدرت را به دست چنین انسانی سپرد. حرف من این است که ایده‌ی دموکراتیک، ولو در نقطه‌ی اوج خود (یک تجربه‌گری مشروع و جالب در مقیاس جنبش‌های تسخیر میادین، خودگردانی درونی آنها،...) در صورت جدایی از سه ایده‌ی دیگر، هرآینه معادل جدایی از کل جامعه خواهد بود. و این اتفاقی است که به طرزی مشهود در مصر رخ داد. آنها توجهی به این امر نداشتند که اکثریت قابل ملاحظه‌ی افراد در صورت فراخوانده شدن به پای صندوق‌ها به اخوان المسلمین رأی می دادند و نه به تداوم بی پایان دموکراسی میادین. زیرا به خوبی می دانستند که این یک افسانه است، می دانستند که روزی باید به خانه بازگشت، و پس از بازگشت به خانه چه چیز در انتظارشان خواهد بود؟ هیچ چیز جز خود خانه به همان شکلی که هست و البته صاحب خانه‌ای که مبلغ اجاره را طلب می کند. این مثال جالبی است، چرا که نشان می دهد ما به نوعی همبستگی میان چهار مورد فوق نیاز داریم. و چنانچه من بخواهم واژه‌ی کمونیسم را با نیرویی مضاعف بازتعریف کنم، می گویم کمونیسم نامی برای همبستگی این چهار فرضیه یا چهار رأس برنامه است. این نام به ما می گوید که دموکراسی حقیقی جز از طریق پایان دادن به نابرابری‌های هولناک ناشی از مالکیت خصوصی و منطبق انباشت سرمایه، لغو تقسیم کار، و گسست از برتری جویی‌های هویتی (همچون توسل به ارزش‌های فرانسه، سنن مذهبی،...) ممکن نیست.

زایش سیاست نوین در جنبش‌های مردمی تاریخی و اشکال جدید سازمان دهی به واسطه‌ی حضور و جریان این چهار مضمون بنیادین در وضعیت و سوژگی‌های کنش گرد آن قابل تشخیص و تعریف است. باید بتوان در هر لحظه ضرورت تأکیدگذاری بر یکی از این چهار مضمون و نیز نحوه‌ی اتصال آنها را سنجید. اما پویایی انضمامی این مضامین در شعارها و دستورالعمل‌های اصلی یک جنبش متبلور می شود، و این امر ضرورت فرارفتن از شعارهای صرفن سلبی را برجسته می کند. زیرا همان طور که گفتم این گونه شعارها قدرت سازمان دهی نظام گردشی رؤس چهارگانه‌ی برنامه‌ی رهایی از سرمایه‌داری را ندارند. بنابراین، هر جنبشی در نهایت بر مبنای مواضع آری گوی خود در وضعیت انضمامی اش قابل قضاوت است. چنانچه صرفن بگویید «مرگ بر قانون کار»، در واقع مرگ جنبش را پیشاپیش اعلام کرده‌اید! شاید جنبش و قانون هر دو با هم بمیرند، اما به هر

حال فراتر از این نخواهید رفت!

هر جنبشی بیش از آنکه از منظر «آنچه هست» سنجیده شود، بر مبنای «آنچه می‌گوید» مورد داوری قرار می‌گیرد. زیرا تقریباً تمامی جنبش‌ها از نظر هستی‌شناختی به هم شباهت دارند! من معتقدم که ساختار درونی جنبش‌ها از یونان باستان تا کنون به ندرت تغییر کرده است: تجمعات، تسخیر اماکن، شغف جمعی، مجامع عمومی، حق بیان همگانی،... اینها را نباید به عنوان ابداعاتی هیجان‌انگیز معرفی کرد! خیر، این قانون جنبش‌های توده‌ای است، و به راستی فوق‌العاده است! اما این قانون نه با وضعیت عام موجود، بلکه با وضعیت خود جنبش (یعنی پیکربندی درونی آن) سروکار دارد. و در نهایت، ثبت واقعی جنبش در تاریخ به «آنچه می‌گوید» بستگی خواهد داشت. وجود جنبش‌های راست افراطی را از یاد نبریم که متأسفانه مشخصات صوری مشابهی دارند. حتا می‌توان به جنبش بزرگی اشاره کرد که آخرین در فرانسه علیه قانونی شدن ازدواج هم‌جنس‌گرایان به راه افتاد. در این جنبش نیز شاهد تجمعات جوانان با نشاطی بودیم که نیرومندان به پلیس درگیر می‌شدند، اما برای این که چه بگویند؟... مهملات! جفنگیات!... قضاوت ما این بود! هرگز آنها را مبارزان یک جنبش توده‌ای باشکوه نخواندیم، بلکه همواره با صفت «پلشت» توصیف‌شان کردیم! پس هستی‌صوری جنبش توده‌ای، شاخصی ثابت در دمونستراسیون تاریخی یک گروه معین است. اما آنچه در نهایت موضع دقیق این گروه را در نمودار ترسیم‌شده مشخص خواهد کرد، نه شکل آن بلکه بیانات ایجابی‌اش خواهد بود. در یک کلام، امر آری گو کلید معناگشایی جنبش است.

در خاتمه، می‌توان گفت که این جنبش یک نفس تازه است. از نکات جالب توجه در ظهور جنبش‌های مردمی دمیدن همین نفس تازه است، چرا که هر جنبشی در نهایت یک مرحله‌ی مهم اما موقتی است. آنجا که جنبشی در کار نیست، آنجا که نفسی برون نمی‌آید، مرگ پدیدار می‌شود. جنبش ذیل سیاست است، اما شاید ورزش این نفس تازه امکان به گردش درآمدن برخی از آن چهار فرضیه‌ی بنیادین را فراهم کند.

منجنيح
Manjanigh

