

پروژہا

پروژہای سوم

فلسطین

Palestine



پروژه‌ها
پروژهای سوم

فلسطین

الیاس سَنَبَر، ژیل دُلوز، موریس بلانشو،
شاهین کوهساری، حسام سلامت، علی ثباتی،
ایمان گنجی، روزبه گیلاسیان، پیمان غلامی،



<http://schizofactory.com/>

- ۴.....برهم‌زنندگان صلح / ژیل دلوز / ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی
- ۷.....یک بررسی مقدماتی درباره‌ی وضعیتِ فلسطین / ایمان گنجی
- ۱۵.....میزگردی درباره‌ی فلسطین: اگر صدای بمب‌های اتم بگذارد / روزبه گیلاسیان
- ۲۳.....سرخ‌پوست‌های فلسطین / گفتگویی میانِ اِلیاس سَنَبَر و ژیل دلوز / ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی
- ۲۷.....صهیونیست‌ها چه رویایی در سر دارند؛ یا تأملاتی در «مسئله‌ی یهود» / حسام سلامت
- ۳۱.....فلسطین: مقاومتِ هنوز و آفرینشِ ناممکن / پیمان غلامی
- ۳۶.....فلسطین، یک کلیک، و تمام / علی ثباتی
- ۴۷.....سنگ‌ها / ژیل دلوز / ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی
- ۴۹.....یهودی‌بودن / موریس بلانشو / ترجمه‌ی شاهین کوهساری

برهم‌زنندگان صلح

ژیل دلوز

ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی

چگونه فلسطینیان می‌توانستند «شرکای موثقی» در مذاکرات صلح باشند، وقتی هیچ کشوری ندارند؟ اما آنها چگونه می‌توانستند کشوری داشته باشند، وقتی کشورشان را از آنها گرفته اند؟ فلسطینیان هرگز هیچ گزینه‌ای به جز تسلیم بی‌قید و شرط پیش روی خود ندیده اند. مرگ تمام آن چیزی بود که به آنها پیشنهاد شد. در نزاع اسرائیل-فلسطین، اعمال اسرائیلی‌ها را مقابله به مثل‌هایی مشروع تلقی می‌کنند (حتی وقتی حملات آنها واقعاً بی‌تناسب به نظر می‌رسد)، در حالیکه اعمال فلسطینیان بی‌کم‌وکاست جنایت‌های تروریستی دانسته می‌شود. و مرگ یک فلسطینی نه به اندازه مرگ یک اسرائیلی توجهی به خود جلب می‌کند و نه تاثیری مشابه با آن دارد.

اسرائیل از سال ۱۹۶۹ بی‌رحمانه و بی‌وقفه جنوب لبنان را بمباران کرده و زیر رگبار مسلسل‌های هواپیماها گرفته است. اسرائیل به وضوح گفته است که یورش اخیر به لبنان تلافی حمله‌ی تروریستی به تل‌آویو نبوده (۱۱ تروریست در برابر سی‌هزار سرباز)؛ بر عکس، این اشغال نقطه‌ی اوج برنامه‌ای در میان مجموعه‌ای از عملیات‌ها بوده است که به صلاحدید اسرائیل انجام می‌شوند. اسرائیل جهت اجرای نوعی «راه‌حل نهایی» در برابر مساله‌ی فلسطینیان می‌تواند بر همدستی تقریباً متفق‌الرای دیگر دولت‌ها حساب کند (با قید و شرط‌ها و اختلافات کوچک متعدد). فلسطینی‌ها، مردمی بدون سرزمین و بدون دولت، برهم‌زنندگان صلح برای تمامی افراد درگیرند. اگر آنها کمک‌های نظامی و اقتصادی از کشورهای مشخص دریافت داشته اند، بیهوده و عبث بوده است. فلسطینی‌ها می‌دانند از چه حرف می‌زنند، وقتی می‌گویند که تنها هستند.

مبارزان فلسطینی همچین می‌گویند که مقاومت‌کردن و رسیدن به نوعی پیروزی را ترتیب دیده اند. گروه‌های مقاومت به تنهایی در جنوب لبنان باقی مانده اند و به نظر می‌رسد که خیلی خوب زیر حملات مقاومت کرده اند. از سوی دیگر، یورش اسرائیل ضربات کوری به پناهندگان فلسطینی و کشاورزان لبنانی وارد آورده؛ یعنی به همان جمعیت فقیری که از زمین نان درمی‌آورد. تخریب روستاها و شهرها، و قتل‌عام شهروندان بی‌گناه اثبات شده است. منابع بسیاری به استفاده از بمب‌های خوشه‌ای اشاره می‌کنند. این جمعیت جنوب لبنان، در تبعید دائمی‌شان پی در پی زیر حملات نظامی اسرائیل قرار می‌گیرند و از آن می‌گریزند؛ حملاتی که تفاوتی با اعمال تروریستی ندارند. آخرین وحشی‌گری‌های اسرائیل ۲۰۰۰۰۰ نفر را بی‌خانمان کرد و اکنون پناهندگان در جاده‌ها روان شده اند. دولت اسرائیل شیوه-ای را در جنوب لبنان استفاده می‌کند که در جلیله و جاهای دیگر در سال ۱۹۴۸ بسیار تاثیرگذار بود: این «فلسطینی‌سازی» جنوب لبنان است.

اغلب مبارزان فلسطینی از دل این جمعیت پناهندگان می‌آیند. اسرائیل فکر می‌کند که با ساختن پناهندگان بیشتر مبارزان را شکست خواهد داد؛ در حالیکه قطعاً مبارزان بیشتری تولید می‌کند.

تنها به خاطر داشتن رابطه با لبنان نیست که می‌گوییم: اسرائیل در حال قلع و قمع کشوری شکننده و پیچیده است. چیز دیگری در کار است. نزاع اسرائیلی-فلسطینی الگویی است که معین می‌کند چگونه معضلات تروریسم با مکان‌های دیگر، حتی در اروپا گره می‌خورند. مشارکت جهانی دولت‌ها و سازمان جهان‌گستر پلیس و اقدامات قضایی جنایت‌کارانه ضرورتاً به نوعی طبقه‌بندی در میان افرادی هرچه بیشتر و بیشتر خواهد انجامید که «تروریست»‌های بالقوه خوانده خواهند شد. این موقعیت مشابه جنگ داخلی اسپانیا است، وقتی اسپانیا به آزمایشگاهی تجربی برای آینده‌ای بسیار وحشتناک‌تر تبدیل شد.

امروز اسرائیل در حال انجام دادن یک آزمایش است. اسرائیل مدلی از سرکوب را ابداع کرده است که به محض اعمال شدن، به دیگر

کشورها سود می‌رساند. پیوستار بزرگی در سیاست اسرائیلی وجود دارد. اسرائیل معتقد است که اقدامات سازمان ملل در محکومیت کلامی اسرائیل در واقع سیاست اسرائیل را به یک حق بدل می‌سازد. اسرائیل خطاب به ترک سرزمین‌های اشغالی را حق ساختن شهرک‌ها در آنجا ترجمه کرده است. اسرائیل تصور می‌کند که فرستادن نیروهای حافظ صلح بین‌المللی به جنوب لبنان ایده‌ای فوق‌العاده و عالی است... چرا که این نیروها عوض نیروهای اسرائیلی آن ناحیه را به منطقه‌ای پلیسی و صحرایی امنیتی بدل می‌کنند. این نزاع گونه‌ی غربی از اخاذی است که کل جهان از آن دست برنخواهد داشت، مگر ما به نفع فلسطینیان و جهت به رسمیت شناختن آنها بابت آنچه هستند، متحد شویم: «شرکای موثقی» در مذاکرات صلح. آنها حقیقتاً در جنگ هستند، اما جنگی که خود انتخاب نکردند.

منبع:

Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Ames Hodges & Mike Taormina. New York: Semiotext(e): 2006. pp. 161-163



یک بررسی مقدماتی

درباره‌ی وضعیتِ فلسطین

ایمان گنجی

آیا در فضای فلسطین امکان برساخته‌شدن سوژه‌ی سیاسی وجود دارد؟

هر شکلی از پاسخ به این سؤال باید نقطه‌ی عزیمت خود را «اقتصاد سیاسی» قرار دهد. و باید در نظر داشت که امر اقتصادی و میل یا اقتصاد کار و اقتصاد میل درون‌ماندگار یکدیگر پیش می‌روند و نادیده‌گرفتن هر یک از دو سوی میل و کار نتیجه‌ای جز تقلیل نخواهد داشت. با این حال، در نظر گرفتن وضعیت اقتصاد سیاسی باید به بررسی ساختارهای مسلط اقتصادی آن وضعیت نیز بپردازد. به عبارت دیگر، برای بررسی موقعیت فلسطین باید اقتصاد اسرائیل را بررسی کرد تا نقاط نشت سیستمی وضعیت فلسطین و امکان برساخته‌شدن سوژه‌ی سیاسی معلوم شود.

۱. جهان اسرائیلی می‌شود

نخستین مشخصه‌های اقتصاد اسرائیل که سرنخ تحلیل وضعیت اقتصادی آن را در دست ما قرار می‌دهند و به اجبار، ما را در این موقعیت تاریخی به سطحی جهانی می‌کشانند، از این قرار هستند:

- اقتصاد اسرائیل تولیدی به معنای سنتی کلمه نیست؛ به عبارت دیگر اقتصاد اسرائیل وابسته به تولید کالاهای متعارف مادی و صنعتی نیست. پس اسرائیل شیوه‌ی تولید مادی کاپیتالیزم صنعتی را ندارد. #
- مهم‌ترین درآمد اسرائیل از های‌تک (High-Tech) تامین می‌شود و حدود ۴۵٪ کل درآمدهای این کشور را در بر می‌گیرد. اکثر

بازیگران مهم این عرصه، از جمله اینتل، موتورولا، آی.بی.ام و سیسکو در اسرائیل حضور دارند. به‌علاوه در زمینه‌ی نرم‌افزار نیز اسرائیل از کشورهای مهم صادرکننده و تولیدکننده است. #

- اسرائیل به وام‌های بلاعوض از آمریکا و اروپا نیاز مبرم دارد. #
- دولت اسرائیل حول بازار آزاد اسرائیل شکل گرفته است؛ درست همچون آلمان غربی و بر خلاف شکل بازار لیبرال کلاسیک که در آن بازار آزاد حول دولت و در منطقه‌ای رها از حاکمیت شکل می‌گرفت. #

برای فهم موقعیت دقیق اقتصاد اسرائیل و این عبارت که «جهان اسرائیلی می‌شود»، باید تحولات کار را بررسی کرد. نگرانی و هارت در کتاب «ثروت مشترک» سه تحول بنیادی در کار مشاهده کرده اند. اما پیش از بررسی آنها بهتر است اقتصاد فوردیستی و پست‌فوردیستی را به اختصار بگوییم.

اقتصاد فوردیستی نام خود را از فورد گرفته است. فورد را همه می‌شناسند. همان کارخانه‌دار معروف آمریکایی که صنایع ماشین فورد را به راه انداخت. فوردیسم نام شیوه‌ی تولیدی در اقتصاد است که تقریباً متناظر با دوره‌ی کینزی اقتصاد، یعنی تئوری‌پردازی‌های کینز مبنی بر دخالت دولت در اقتصاد است. اما برای فهمیدن اقتصاد فوردیستی شاید این جملات پائولو ویرنو بسیار کارساز باشند: « مبارزات کارگران غیرمتخصص آمریکایی را در دهه‌ی ۱۹۱۰ به یاد آوریم، مبارزاتی که به تحولات هنری فورد و فردریک تیلور ختم شد، نقطه‌ی عطفی که مشخصاً بر تفکیک سیستماتیک مهارت از کار متمرکز بود.» او در ادامه می‌افزاید: « کسانی که خود را تماماً با پارادایم فوردیستی وفق داده بودند و معتقد بودند که تنها شغلی مطمئن در کارخانه‌ها — که کالاهای مصرفی بادوام تولید می‌کند — "مرکزی" و "مولد" است.» همین چندجمله به حد کافی خصوصیات اقتصاد فوردیستی را بر ما آشکار می‌سازند. تفکیک سیستماتیک مهارت از کار، یعنی سلسله-مراتب کارگران عامی، متخصص و سرکارگر به سلسله‌مراتب توده‌ای-تری از کارگران ماهر در زمینه‌های مختلف به‌علاوه‌ی سرکارگران دستورگیر از روسا تبدیل شد. این روش تولید مبتنی بر تولید کالاها و متمرکز بود. کالاهای دارای جسمانیّت مادی ارجحیت داشتند و

تولید کالا بر هر نوعی از خدمات برتری داشت. توصیفات که فوکو از کارخانه‌های قرن بیستمی در «مراقبت و تنبیه» ارائه می‌دهد، ناظر به همین شیوه‌ی تولید و کارخانه‌ها است: کارخانه‌هایی با ردیف‌های بزرگ از میزهای کارگران ماهر که ناظری مرتباً به آنها سر می‌زند. از سوی دیگر، فضاهای انضباطی به‌عنوان تاکتیک‌های استراتژی‌های کلان قدرت (فضاهای حبس، کارخانه، تیمارستان، بیمارستان، سربازخانه، مدرسه و غیره) ناظر به همین شیوه‌ی تولید و هم‌دوران با آن است. اما با بحران دهه‌های ۷۰ غرب شیوه‌ی تولید فوردیستی جای خود را به شیوه‌ی تولید پسافوردیستی داد.

اقتصاد پسافوردیستی با تحولات عمیق در کارخانه‌ها تعریف می‌شود. در دهه‌ی ۷۰ اتوماسیون بزرگ در کارخانه‌های اروپایی رخ داد. بسیاری از کارخانه‌های مهم این دوران (مثل فیات در ایتالیا) بسیاری از کارگران خود را اخراج کردند و ماشین‌های عظیم صنعتی و اتوماسیون را جایگزین آنها کردند. به‌علاوه، همان‌طور که نگری و هارت در کتاب‌های امپراتوری، مالیتود و ثروت مشترک توضیح می‌دهند (همان‌طور که در ادامه در مورد استحاله‌ی کار هم می‌آوریم) کار غیرمادی هژمونیک شد و المان‌های انضباطی پیشین همچون تفکیک مهارت و تخصص‌گرایی اکید جای خود را به انعطاف‌پذیری و نوآوری و سیالیت دادند. برای فهم بهتر اقتصاد پسافوردیستی این نقل قول نسبتاً طولانی را از پائولو ویرنو می‌آوریم:

«پست‌فوردیسم تحقّق تجربی قطعه‌ای درباب ماشین‌ها»

ها نوشته‌ی مارکس است. مارکس می‌نویسد: "سرقت زمان کار بیگانه، که ثروت کنونی بر مبنای آن شکل گرفته، دیگر به بنیانی بدبخت و بی‌چیز در برابر این امر نو، یعنی سیستم اتوماتیزه-ی ماشین‌ها تبدیل می‌شود؛ امر نویی که صنایع بالادستی خود خلق می‌کنند. به‌محض آنکه شکل مستقیم و بلاواسطه‌ی کار دیگر سرچشمه‌ی عظیم ثروت نباشد، زمان کار در مقام مقیاس کار باز می‌ایستد و باید هم بازایستد، و بدین ترتیب ارزش مبادله هم دیگر نباید مقیاس ارزش مصرف باشد." (گروندریسه) در قطعه‌ای در باب ماشین‌ها از گروندریسه، که از آن نقل کرده‌ام، مارکس از فرضیه‌ای حمایت می‌کند که چندان مارکسیستی نیست: دانش انتزاعی — که بیشتر همان دانش علمی است اما به آن ختم نمی-

شود— در جهت بدل‌شدن به نیروی مولد اساسی پیش می‌رود و کار تفکیک‌شده و تکرار شونده را به نوعی پس‌ماند تنزل می‌دهد. می‌دانیم مارکس به تصویر نسبتاً روشن‌گری رجوع می‌کند تا پیچیدگی دانشی را نشان دهد که نقطه‌ی مرکزی تولید اجتماعی را می‌سازد و هم‌زمان محدوده‌های حیاتی آن را نیز از پیش تهیه می‌کند: خرد عمومی. برتری و مزیت جانبدارانه‌ی دانش از زمان کار [در مقام مقیاس] نوعی «بنیان بدبخت و بی‌چیز» می‌سازد و بنابراین به‌اصطلاح "قانون ارزش" (که بر طبق آن ارزش یک محصول توسط مقدار زمان کار نهفته در آن محصول تعیین می‌شود) که مارکس سنگ بنای مناسبات اجتماعی مدرن در نظر می‌گیرد، توسط خود توسعه‌ی کاپیتالیستی در هم شکسته شده و لغو می‌شود.

در این نقطه مارکس فرضیه‌ای درباب تفوق بر نرخ تولید مسلط ارائه می‌کند که با نظریات شناخته‌شده‌تر او در دیگر آثارش بسیار متفاوت است. در «قطعه»، بحران کاپیتالیسم دیگر مرتبط نیست با ناهم‌خوانی‌های نهفته در نوعی ابزار تولید که به‌درستی مبتنی بر زمان کار عرضه‌شده از سوی افراد است (و بنابراین مرتبط نیست با عدم تعادل‌های مربوط به زور تام و تمام قانون، برای مثال، مرتبط با سقوط نرخ سود). در عوض، آنچه به چشم می‌آید، تضادی شدید و نیرومند میان پروسه‌ی مولد — که مستقیماً و منحصراً به سراغ علم می‌رود— با واحد اندازه‌گیری ثروت است — که هنوز با کمیت کار تجسد یافته در محصولات انطباق دارد. به‌باور مارکس، بسط مترقی و تصاعدی این ابزارهای تباینی به اینجا ختم می‌شود که «تولید مبتنی بر ارزش مبادله در هم فرو شکند» (گروندریسه) و بنابراین ما را به کمونیسیم رهنمون سازد. آنچه در دوران پست‌فوردیسم بدیهی است، تحقّق عملی کامل همان گرایش توصیف شده توسط مارکس است— و البته بدون هیچ پیامد رستگاری‌بخشی. ناهم‌خوانی میان نقش ایفا شده توسط دانش با اهمیت روبه‌کاهش زمان کار، عوض آنکه به منبع بحران بدل شود، به فرم‌های جدید و پایدار قدرت جان بخشیده است. استحاله‌ی ریشه‌ای هر مفهومی از تولید، همچون همیشه، به همان حیظه‌ی کار کردن تحت فرمان رییس تعلق دارد. «قطعه» بیش از آنکه به غلبه‌کردن بر آن چیزی اشاره کند که از پیش موجود است، ابزارهای مناسبی در اختیار جامعه‌شناسان قرار می‌دهد و واقعیتی تجربی را توصیف می‌کند که در برابر چشمان همه‌ی ما وجود دارد: واقعیت تجربی ساختار پست‌فوردیستی.»

بنابراین تولید دانش و انعطاف‌پذیری و اتوماسیون مهم‌ترین مشخصه‌های پست‌فوردیسم هستند. از سوی دیگر، اگر فوردیسم متناظر با جامعه‌ی انضباطی در فوکو است، پست‌فوردیسم متناظر با جامعه‌ی کنترلی توصیف‌شده توسط اوست. دیگر آن مکان‌های حبس سابق با مرزهای جدا و اکید وجود ندارند، بلکه روش‌ها و فنون کنترل پیچیده‌تر و گسترده‌تر شده‌اند و ساحت‌های خرده‌قدرت هر چه بیشتر و بیشتر به انتشار سازوکارهای قدرت کمک می‌کنند. در پست‌فوردیسم مهم‌ترین ابزار تولید ارزش افزوده، بنا به مشخصه‌های تأثیری و عاطفی، همان ارتباط است؛ به عبارت دیگر زبان خود ابزار تولید می‌شود.

تحولات کار بر اساس گذار از اقتصاد فوردیستی به پست‌فوردیستی رخ داده‌اند. نگرانی و هارت این تحولات را به ترتیب زیر نام‌گذاری و توضیح داده‌اند:

- هژمونی تولید غیرمادی در پروسه‌های قیمت‌گذاری کاپیتالیستی: یعنی تولید تصاویر، اطلاعات، دانش، تأثیرات، کدها و مناسبات اجتماعی.
- زنانه‌سازی کار یا «زیست‌سیاسی» شدن کار
 - به لحاظ کمی: افزایش زنان در بازار کار مزدی در طی ۲ تا ۳ دهه‌ی اخیر در همه‌جای دنیا
 - به لحاظ کیفی: «انعطاف‌پذیری» زمانی کار برای هر دو جنس و نیز تغییرات روز کاری. به عبارت دیگر، ۸ ساعت کار، ۸ ساعت استراحت و ۸ ساعت خواب در کشورهای ثروتمند اروپایی فسخ شد و کار پاره‌وقت، چندشغلی‌بودن، ساعات کار غیرمنظم و پراکنده، و غیره باب شدند
 - به لحاظ کاری: وظایف تأثیری، عاطفه‌ای و ارتباطی در کار در همه‌ی بخش‌ها مرکزی می‌شوند و تمایز بین کار تولیدی و بازتولیدی از بین می‌رود، چون تولید کاپیتالیستی دیگر تولید کالاها را اصل قرار نداده بلکه روابط اجتماعی و فرم‌های زندگی را در کنار کالاها تولید می‌کند.
- تولید و کار جدید حاصل الگوهای جدید مهاجرت و فرآیندهای اختلاط اجتماعی و نژادی است. به عبارت دیگر، مهاجرت نیروی کار به‌طور فزاینده از کشورهای مختلف به نقاط مختلف دنیا و پیدایش شرکت‌های چندملیتی که نیروی کار از کشورهای مختلف

را در جاهای مختلف برای شرکت‌های مادر کنترل می‌کنند، اساساً شیوه‌های تولید سنتی و درون‌مرزی را دگرگون ساخته است. #

این تحولات نکاتی اساسی را درباره‌ی کار زیست‌سیاسی‌شده به ما می‌آموزانند. از سویی، اگر سودای اصلی مارکسیسم کلاسیک بازگرداندن مالکیت ابزار تولید به کارگر بود، اکنون «کارگر اجتماعی» با هژمونیک‌شدن کار غیرمادی ابزار تولید خود را، یعنی مالکیت مغز و زبانش را در دست دارد اما کمونیسم‌ای تحقق نیافته است. اما از سوی دیگر، می‌دانیم که مارکس توانست با مرکز قرار دادن کارخانه و کارگران صنعتی (پرولتاریا) نظریه‌ی اقتصادی و سیاسی خود را بنیان گذارد. به‌زبان دقیق‌تر، در آن زمان با اینکه تعداد کارگران صنعتی نسبت به کارگران سنتی (مثلاً کفاش یا خیاط) و نیز دهقانان کمتر بود، اما کار صنعتی و شیوه‌ی تولید صنعتی در حال «هژمونیک‌شدن» بود؛ یعنی به‌تدریج به کار و شیوه‌ی تولید غالب بدل می‌شد. آنچه مارکس را به ارجحیت‌بخشیدن به کارگران صنعتی بر دهقانان در پیشبرد پروژه‌ی انقلابی وادار کرد، تماماً بر اساس شیوه‌ی تولید توضیح‌پذیر است. کاپیتالیسم پس از گذار از فاز انباشت بدوی سرمایه، یعنی خارجی-بودن نسبت به فرآیند تولید و گرفتن اجاره‌بها (برای مثال، از زمین‌ها) به فاز انباشت سرمایه از طریق سود وارد شد و بنابراین باید مستقیماً در جریان تولید دخالت می‌کرد. این دخالت از خلال سازمان‌دادن کارگران و ایجاد تعاون برای تولید توسط آنها صورت می‌پذیرفت. سرمایه به این تعاون نیازمند بود تا بتواند از طریق تولید مبتنی بر تعاون کارگران به سود خود دست یابد (این مساله‌ای است که مارکس در فصل سوم سرمایه، فصل مربوط به «تولید ارزش مازاد مطلق» بدان پرداخته است). اما این تعاون چه‌طور شکل می‌گرفت؟ حول ماشین‌ها در کارخانه. کارگران جایی برای جمع‌شدن داشتند، در حالیکه دهقانان تک‌افتاده بودند و وابسته به زمین‌های شخصی بی‌آنکه تولید آنها مبتنی بر تعاون باشد. مارکس دقیقاً به همین تولید تعاون امیدوار بود و از همین رو تأکید داشت کاپیتالیسم‌ای که برای تولید سود مجبور به تولید تعاون بین کارگران است، دارد گور خودش را می‌کند. این فاز را می‌توان به‌صورت دیالکتیکی تحلیل کرد، کاری که لنین و دیگران

انجام داده اند. اما اکنون، پس از آنچه در مورد تحولات کار و هژمونیک‌شدن کار غیرمادی گفتیم، وفاداری به روش‌شناسی مارکس یک قدم به جلو می‌طلبد. امروز دیگر کاپیتالیسم نیست که تعاون را تولید می‌کند، زیرا کار غیرمادی اساساً مبتنی بر زبان و تاجر و ارتباط است و این ساحت، خود از پیش ساحت تعاون و امر مشترک مصنوع است. بنابراین کاپیتالیسم دخالتی در تولید تعاون ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، و هر روز به‌طور روزافزونی نسبت به پروسه‌ی تولید بیرونی‌تر می‌شود. این اتفاق دو پیامد مشخص دارد: کار هژمونیک زیست‌سیاسی هرچه بیشتر رو به سوی خودآیینی دارد، زیرا رابطه‌ی دیالکتیکی آن با سرمایه شکسته است؛ و سرمایه که نسبت به پروسه‌ی تولید بیرونی شده، دیگر نمی‌تواند با استفاده از «سود» انباشت شود و بار دیگر حرکت رو به عقب از فرم سود به فرم اجاره‌بها و بنابراین از انباشت مبتنی بر سود به انباشت بدوی رخ داده است. سرمایه اکنون انگل کار خودآیین زیست‌سیاسی است. آنچه امروز تحلیل‌گران پسااستعماری «کاپیتالیسم فاجعه» می‌خوانند بر همین اساس انباشت بدوی توضیح داده می‌شود — اگرچه تنها یکی از سویه‌های آن است. کاپیتالیسم به‌جای دخالت در پروسه‌ی تولید، در کشورهای جهان-سومی و به‌خصوص آفریقایی دست به تولید بحران‌های زیست‌محیطی یا مصنوعی می‌زند و از این خلال پول به چنگ می‌آورد (فیلم «الماس خونین» را به یاد آورید. یا حتی ماجرای فعلی لیبی. یا حتی افغانستان. یا حتی جنگ عراق. یکی از عوامل موثر در طولانی‌ترشدن جنگ عراق شرکتی چندملیتی بود که غذای آماده‌ی سربازان آمریکایی حاضر در جنگ را تامین می‌کرد). از همین رو فرم کنونی جهانی‌سازی بر جنگ استوار شده است. جنگی داخلی و دامنه‌دار در همه‌جای دنیا که تنها وظیفه‌ی ما در قبال آن انتخاب جبهه است: «بیش از دو جبهه وجود ندارد. شما به کدام یک تعلق دارید؟»

آنچه تا کنون گفتیم، همه در مقیاسی جهانی صادق است. اما اسرائیل نمونه‌ی اعلی همه‌ی این تحولات است. همان‌طور که در ابتدا گفتیم، اساساً اقتصاد اسرائیل مبتنی بر تولید کالا نیست. اسرائیل با اینکه مثل همه‌ی اقتصادهای دیگر کشورها هنوز هم تولید کالای مادی می‌کند،

اما قسمت اعظم درآمد خود را (۴۵٪) از بخش‌های تک در می‌آورد. از سوی دیگر، اسرائیل تمام فجایع کاپیتالیسم متاخر — کاپیتالیسم شیوه‌ی تولید پست‌فوردیستی، کاپیتالیسم جوامع کنترلی — را در خود جای داده است؛ همان فاشیسم‌ای که گتاری می‌گفت بالاخره روزی ما را و می‌دارد که حسرت‌امثال هیتلر و موسلینی را بخوریم. دیوار حایل غزه (بازمانده‌ای مثل دیوار برلین)، اردوگاه‌های اسرا و کارهای اجباری (بازمانده‌ای همچون آشویتس با فجایعی مشابه در صبرا و شکیلا)، چتر سرکوب‌میل و سکسوالیته (مبارزه با هم‌جنس‌بازان، جداسازی‌های جنسیتی، تبعیض‌های دینی، ترویج اسلام‌هراسی). در عین حال، الگوهای مهاجرتی اسرائیل نیز به‌طور شگفت‌آوری نشان از شیوه‌های مبارزاتی در کاپیتالیسم متاخر دارند که آنها را در بخش بعدی مقاله می‌آوریم. الگوهایی که نقاط نشت‌کردن یا خطوط گریز خود ساکنان اسرائیل هستند.

از سوی دیگر، باید در نظر داشت که تشکیل اسرائیل از ابتدا مبتنی بر اقتصادی نئولیبرالیستی بوده است. فوکو در «زایش زیست‌سیاست» در مورد دولت آلمان غربی اشاره می‌کند که سال ۱۹۴۸ — درست همان سالی که تبعید و اخراج فلسطینی‌ها آغاز شد — پیش از آنکه دولتی شکل بگیرد، بازار نئولیبرالیستی شکل گرفت و حول سیاست‌های بازار دولت آلمان غربی شکل گرفت. اسرائیل خود چنین حالتی داشت. خریدن زمین‌های اعراب، باج‌گرفتن و اجاره‌بها گرفتن از آنها، تقویت‌شدن با پول‌های آمریکا، و سپس اعلام دولت اسرائیلی.

اکنون همه‌ی کشورهای دنیا دقیقاً به سوی اسرائیلی‌بودن پیش می‌روند؛ اساساً جریان جهانی‌سازی جریان اسرائیلی‌سازی است. اتخاذ سیاست‌های نئولیبرال، فتح‌شدن آخرین سنگرهای دولت‌های رفاه — مثلاً در سوئد — هژمونیک‌شدن کار غیرمادی، اتخاذ شیوه‌های تبعیض‌آمیز نسبت به مهاجران و اقلیت‌ها — نمونه‌ی فرانسه و کولی‌ها، نمونه‌ی ایتالیا و مهاجران لیبیایی و تونس‌ی — بی‌ثبات‌شدن استخدام کارگراها، گرایش به سوی های‌تک، نرم‌افزار و صادرکردن تولید به جهان سوم، از بین‌رفتن پوسته‌ی لیبرالیسم در کشورهای غربی و اتخاذ سیاست‌های منوکراتیک و غیرپارلمانتاریستی با تک‌حزب‌ها، روی کار

آمدن یا افزایش محبوبیتِ محافظه‌کاران افراطی و ناسیونالیست‌ها به- خصوص در شرق اروپا و حوزه‌ی بالکان، ... همه‌ی اتفاقاتی که اصلاً خوشآیند نیستند، اما در عین حال با خود خیزش‌های سوپژکتیویته‌ی جمعی را نیز در انگلیس، یونان، مصر، تونس، لیبی، سوریه، ... به همراه آورده‌اند.

۲. شرایط تولید سوپژکتیویته‌ی جمعی

فرآیندهای سوپژکتیوسازی چیست؟ شاید بتوان رد سه چشم‌انداز به فرآیندهای سوپژکتیوسازی را پی گرفت. یکم، خودِ فوکو که در نگاه اول به نظر می‌رسد به باور او — و به روایت تاد می — «فرآیند سوپژکتیوسازی همان اتفاقی است که بر سر آدم‌ها می‌افتد تا آنها را در موقعیتی معین جای دهد. برعکس، برای رانسیر فرآیند سوپژکتیوسازی کاری است که مردم می‌کنند. فرآیند سوپژکتیوسازی همان اتفاقی است که وقتی مردم به صورت جمعی تحت پیش‌فرضِ برابری کنش می-ورزند، رخ می‌دهد.» اما چشم‌انداز سوم، چشم‌اندازی که بیش از همه با شیوه‌ی تولید غیرمادی و کار زیست‌سیاسی خودآیین هم‌خوان است، روایت دیگری از فرآیند سوپژکتیوسازی فوکو است. برای فوکو فرآیندهای سوپژکتیوسازی می‌توانند سوپژکتیویته‌های مخالف‌خوان را نیز تولید کنند؛ زیرا اصلِ آنتولوژیک قدرت فوکویی چنین است: «هرجا که قدرت باشد، مقاومت پیشاپیش حضور دارد». این سویه از کار او را نگرش و هارت در ثروت مشترک^{۱۱} به‌خوبی نشان داده‌اند؛ جایی که فوکو درباره‌ی جمله‌ی معروف مارکس «l'homme produit d'homme» (انسان انسان تولید می‌کند) سخن می‌گوید:

«به باور من آنچه باید تولید شود، آنطور که طبیعت مقرر ساخته یا آنطور که ذاتش تجویز می‌کند، انسان نیست؛ ما باید چیز دیگری تولید کنیم که هنوز وجود ندارد و نمی‌دانیم چه خواهد بود. در ثانی، من با انانی موافق نیستم که این تحقق تولید انسان به‌واسطه‌ی انسان را همچون تحقق تولید ارزش، تولید ثروت، یا تولید ابژه‌ای با استفاده‌ی اقتصادی در نظر می‌گیرند؛ بر عکس، این تولید تخریب آنچیزی است که ما هستیم، و آفرینش چیزی به تمامی دیگر است، یا ابداع تام و تمام و مطلق.»

نگرش و هارت ادامه می‌دهند که نمی‌توانیم این تولید را بر حسب سوژه‌ی مولد و ابژه‌ی تولیدشده در نظر بگیریم. اینجا مولد و تولیدشونده هر دو هم ابژه و هم سوژه‌اند. بنابراین فوکو فرآیند زیست‌سیاسی را محدود به بازتولید سرمایه در مقام یک نسبت اجتماعی نمی‌بیند، بل همچنین بالقوگی برای فرآیندی خودآیین را طرح می‌کند که می‌تواند سرمایه را تخریب کند و چیزی کاملاً نو بیافریند.

بنابراین باید فرآیندهای سوپژکتیوسازی را دقیقاً بر اساس وضعیت اقتصادی توصیف‌شده در بالا بخوانیم. این کار یعنی امکان‌هایی را که مطلقاً درونماندگار تولید می‌شوند، با این فرض که کاپیتالیسم هیچ بیرونی ندارد، مشخص کنیم: امکان‌ها یا همان فرم‌های ممکن برای تولید سوپژکتیویته‌ی جمعی یا همان سوژه‌ی سیاسی مطرح‌شده در سؤال آغازین مقاله.

نخستین فرم مبارزه، با این فرض که مبارزه همیشه و همواره مبارزه‌ی طبقاتی است، اکسودوس یا خروج دسته‌جمعی است. این اصطلاح تاحدی به داستان سفر یهودیان در کتاب مقدس اشاره دارد که برای گریختن از ارتش فرعون به صحرا پناه بردند. به‌هرحال، مفهوم خروج دسته‌جمعی را می‌توان به‌منزله‌ی گسترش «امتناع از کار» به سرتاسر مناسبات اجتماعی کاپیتالیستی و در مقام نوعی استراتژی عمومی امتناع یا پس‌زدن در نظر گرفت. مبارزه با ساختارهای حکمرانی اجتماعی نه به‌واسطه‌ی مخالفت‌های مستقیم که با توسل به کناره‌گیری صورت می‌پذیرد. در نتیجه خروج دسته‌جمعی جایگزینی است برای اشکال دیالکتیکی سیاست، که تقریباً همیشه در آنها دو آنتاگونیست در تضاد با یکدیگر قفل می‌شوند و سرانجام کار، شباهت‌یافتن آنها به یکدیگر در انعکاسی آینه‌ای و استاتیک است. سیاست دیالکتیکی به نفی‌ها شکل می‌دهد، اما خروج دسته‌جمعی به واسطه‌ی کسر عمل می‌کند. در نتیجه دولت نه به‌واسطه‌ی ضربه‌ای سهمگین به سرش، که از خلال کناره‌گیری توده‌ای و انبوه از شالوده‌اش و با ترک گفتن وسایل پشتیبانی از آن فرو می‌پاشد. به‌هرحال، اهمیت دیگر این سیاست کناره‌گیری، ساخته‌شدن همزمان جامعه‌ای نو است: یک جمهوری

جدید. بنابراین می‌توانیم این خروج دسته‌جمعی را همچون نوعی کناره‌گیری درگیرانه یا ترک‌گفتنی بنیان‌دهنده بفهمیم، که نه تنها به این نظم اجتماعی تن نمی‌دهد، بل دست‌به‌کار ساختن بدیل آن است. در موریس بلانشو و در پیوند با همان «کارِ کارنکردنیِ کار» یا امتناع از کار فعال بلانشویی می‌توان اکسودوس را دید. بلانشو در مقاله‌ای با عنوان یهودی‌بودن می‌نویسد:

«یهودی‌بودن وجود دارد تا ایده‌ی خروج دسته‌جمعی [اکسودوس] و ایده‌ی تبعید بتوانند در مقام تحرکاتی مشروع وجود داشته باشند؛ یهودی‌بودن به‌واسطه‌ی تبعید و به‌واسطه‌ی ابتکارعملی به نام خروج دسته‌جمعی وجود دارد، تا اینکه تجربه‌ی غیریت بتواند خویشتن را در سطح گوشت و پوست و در مقام نسبتی تقلیل‌ناپذیر اثبات کند... در هر زمانی باید آماده‌ی ترک‌گفتن بود؛ زیرا بیرون رفتن (به خارج قدم‌نهادن) اضطراری است که نمی‌توان از آن گریخت، اگر بخواهی امکان نسبتی عادلانه را حفظ کنی. اضطرار از ریشه برکندن؛ آری گویی به حقیقت کوچ‌گرانه. یهودیت در این امر نقطه‌ی مقابل الحاد (همه‌ی انواع الحاد) است. ملحدبودن یعنی ثبات‌داشتن، کاشتن خویشتن در زمین، یعنی مستقرساختن خویش به‌واسطه‌ی پیمانی با پایداری و ثبات که اقامت موقتی را مشروع می‌سازد و بی‌چون‌وچرایبی در سرزمین، آن را مجاز می‌کند. کوچ-گری پاسخ به نسبتی است که مالکیت نمی‌تواند آن را ادا کند. هر بار که بشر یهودی در طول تاریخ نشانه‌ای برای ما ساخته، این کار را با فراخوان‌های یک حرکت انجام داده است. ابراهیم که شادمان در تمدن سومری استقرار یافته بود، در نقطه‌ای معین از آن تمدن می‌گسلد و سکونت در آن را ترک می‌گوید. بعدها، مردم یهود از خلال خروج دسته‌جمعی بدل به یک مردم می‌شوند. و این شب خروج که هر ساله تجدید می‌شود، هر بار آنها را به کجا هدایت می‌کند؟ به مکانی که یک مکان نیست و جایی که سکنی‌گزیدن در آن ممکن نیست. صحرا از بردگان مصر یک مردم می‌سازد، اما مردمی بدون سرزمین که پیوندشان را یک کلمه برمی‌سازد. بعدتر، خروج دسته‌جمعی بدل به تبعیدی می‌شود که همه‌ی محاکمات حیاتی تسخیرشده آنها را همراهی می‌کند، در هر قلبی اضطراب، عدم امنیت، رنج و امید می‌آفریند. اما این تبعید، با آن دشواری و شدت، صرفاً نفرینی درک‌ناشدنی نیست. تبعید حقیقتی دارد؛ تبعید خود یک پیشه است؛ و اگر مقدر است یهودی‌بودن به آوارگی

بیانجامد — درست همان‌طور که انگار یهودی‌بودن خطابی به سکنی‌گزیدن موقتی بدون جایی برای آن است، انگار همه‌ی انواع نسبت‌های تثبیت‌شده‌ی نیرو با یک فرد، یک گروه، یا یک دولت را ویران می‌سازد— بدین دلیل است که آوارگی، چهره به چهره‌ی ضرورت امر کلی، راه را برای ضرورت و ایجاب‌ای متفاوت می‌گشاید و در نهایت وسوسه‌ی یکپارچگی—این همانی-هویت را ممنوع می‌کند.»

بلانشو در این متن نشان می‌دهد که ایده‌ی خروج دسته‌جمعی یعنی امتناع از هر شکلی از این‌همانی، کسبِ هویت و غیره تحت منطبقِ امر واحد: خواه این امر واحد نام‌اش دولت باشد، خواه ملت، و خواه هر چیز دیگری. بلانشو تأکید می‌کند دقیقاً همین خروج دسته‌جمعی بود که از بنی‌اسرائیلی‌ها مردم بنی‌اسرائیل، یعنی سوژه‌ای جمعی ساخت. خروج دسته‌جمعی نزد نگری و هارت نیز خود واجد چنین قابلیت است که به تولید سوژکتیویته‌ی جمعی می‌انجامد.

اما دقیقاً در همین نقطه می‌توان مقایسه‌ای کرد میان یهودی — نام آشنای سوژه‌ی سیاسی، همان نامی که در شعار دانشجویان مه ۶۸ آمده بود، در شعار «ما همه یهودی هستیم» — و فلسطینی. الیاس سنبر در گفت‌وگوی خود با ژیل دلوز نشان می‌دهد که چگونه یهودی‌ها با تکیه بر یهودی‌بودن خود، همان که بلانشو توضیح داده است، به فلسطینی‌کردن فلسطینی‌ها پرداختند. به عبارت دیگر، آنها با تکیه بر بیگانه‌بودن خویش و غیریت محض خویش به طرد و بیگانه‌سازی فلسطینی‌ها پرداختند. اما اکسودوس فلسطینی‌ها از جنبه‌ای دیگر نیز متفاوت است: اینبار فلسطینی‌ها از سرزمین‌شان بیرون رانده نشدند؛ آنها را به کرانه‌ها یا مرزهای سرزمین‌شانف دیگر کشورهای عربی راندند و در آن کشورها نیز بار دیگر طرد شدند. آنها دوبار در سرزمین خویش طرد شدند بی آنکه هرگز از مرزهای سرزمین خود به یک «بیرون» رفته باشند. «بیرون» ای برای فلسطینی‌ها نبوده است و این تفاوتی مهم است؛ زیرا مطرودین یا مالتیتودِ خروج دسته‌جمعی بیرون-ای برای رفتن ندارد؛ صرفاً به کرانه‌ها و حاشیه‌های کاپیتالیسم می‌رود. پس یهودی که همیشه دیگری هر جامعه‌ای در تاریخ بود، با شبه-

اجتماع صهیونیستی خود نام تاریخی دیگری را جایگزین نام تاریخی یهودی کرد.

باید این جمله‌ی آخر را بیشتر توضیح داد: یهودی نام‌ای تاریخی بوده است. نامی که به دیگری همه‌ی جوامع اطلاق می‌شد: سیاه‌ها در جایی، کردها در جایی، ترک‌ها در جایی، ... همه و همه یهودی جامعه‌ی خویش بودند. اما با آنچه در بالا در مورد فلسطینی‌ها گفتیم، می‌توان اکنون با خیال آسوده این نام تاریخی را از یهودی به «فلسطینی» تغییر داد و گفت اکنون هر جامعه‌ای فلسطینی خود را دارد. کسانی که بیرون‌ای برای اکسودوس ندارند، بلکه اکسودوس آنها رفتن به حاشیه است.

(گفته بودیم الگوهای مهاجرت در خود اسرائیل نیز جالب توجه اند. مردم اسرائیل به‌طور فزاینده‌ای در حال مهاجرت از این کشور به کشورهای دیگر هستند و طبق برخی از آمارهای منتشرشده، جمعیت اسرائیلی‌های خارج اسرائیل اکنون به مرز یک‌میلیون نفر رسیده است که ۱۳٪ جمعیت کل اسرائیل را تشکیل می‌دهند. پس ما با روند معکوسی از مهاجرت طرف شده ایم. آنانی که از ۱۹۴۸ به اراضی اشغالی فلسطینی‌ها آمده بودند، اکنون این اراضی را ترک می‌کنند و دوباره به اروپا و آمریکا باز می‌گردند. این آمار با خیزش‌های اخیر مردم اسرائیل و به خیابان آمدن آنها هم‌خوانی دارد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد دولت سرکوبگر اسرائیل مخالفان جدی خود را بین ساکنان رسمی دولت خویش یافته است).

جنبه‌ی دوم از تولید سوژکتیویته‌ی جمعی فلسطینیان را باید در «امتناع از بازنمایی» آنها دید. فلسطینی‌ها هرگز به بازنمایی شدن تحت نام هیچ گروه یا حزب یا دسته یا چیز دیگری در بین خود نیز رضایت نداده اند: تنها عرفات بود که تله‌ی بازنمایی او برای چندین سال انتفاضه‌ی مردم فلسطین را خاموش کرد و ضربات جبران‌ناپذیری به آن زد، اما دیگر پس از عرفات هیچ گروهی با صندوق‌های رای و ادعای بازنمایی مردم فلسطین نمی‌تواند کار خویش را پیش ببرد. از سوی دیگر، ظهور دوباره‌ی جنبش مقاومت — اگر چه با احتیاط و نیم‌بند — خود بازگوکننده‌ی این امر است که سوژکتیویته‌های نوی جمعی با

امتناع از بازنمایی شدن زیر بیرق هیچ نوع گروهی در حال پدید آمدن هستند.

جنبه‌ی سوم از تولید سوژکتیویته‌ی جمعی فلسطینیان را باید در «امتناع از کار» ایجابی، یعنی در کار فقرا دید. کار فقرا کاری است تولیدی خارج از مناسبات تولید کاپیتالیستی که به همین اعتبار «آفرینش» است. شاید بهترین نمود این آفرینش، این کار فقرا را بتوان بر دیوارهای غزه با گرافیتی‌ها، شعارنویسی‌ها، نقاشی‌ها و غیره دید یا با گروه‌های موسیقی زیرزمینی فلسطینی. این تجلی‌ها هر چقدر هم کم-رنگ به نظر برسند، اما نشان از پویایی سوژکتیویته‌ی جمعی هستند.

جنبه‌ی چهارم در گفتمان صلح یا ضدجنگ فعالانه‌ی فلسطینی‌ها است. این گفتمان صلح را نباید با صلح‌طلبی اخته‌ی گروه‌های حقوق-بشری و غیره اشتباه گرفت. گفتمان صلح با تاکید بر خلع سلاح هسته‌ای در برابر اسرائیل نوعی مبارزه‌ی فعالانه است، اگر چه نمی‌توان آن را به درستی و به صورت طبقاتی تحلیل کرد. اگر این گفتمان قابلیت براندازی پیدا می‌کند، از آن رو است که بدون جنگ کاپیتالیسم فاجعه و نمونه‌ی اعلی آن اسرائیل، چرخ‌های اقتصادش نخواهد چرخید.

بنابراین آنچه در موقعیت کنونی فلسطین اهمیت دارد و احتمالاً نشانه‌های امید برای مبارزه با اعلی‌ترین نمونه‌ی تحقق نئولیبرالیسم، یعنی قلمرویی به نام اسرائیل است، سازماندهی همین سوژکتیویته‌های جمعی در حال ظهور است؛ اما نوعی از سازماندهی که مبتنی بر هویت‌های قومی و قبیله‌ای نباشد و موقعیت مبارزه‌ی ضدکاپیتالیستی خود با اسرائیل را درک کند.

اگر این نوشته در این نقطه و پس از این همه کلی‌بافی به پایان می‌رسد، نشانه‌ی ناتوانی‌اش در تحلیل درست و مشخص وضعیت فلسطین است؛ اتفاقی که احتمالاً به این راحتی میسر نیست و بیش از این نظریه‌پردازی به پژوهشی مبارزاتی نیازمند است؛ از آن دست پژوهش‌ها که به قول نگری به آکادمیسین‌های بورژوا بفهماند مبارزان بسیار بهتر از آنها پژوهش‌کردن را بلدند و تفاوت‌شان این است که

پژوهش‌هایشان را در چرخه‌ی تولید و توزیع کاپیتالیستی به کار نمی-
اندازند.

#

میزگردی درباره‌ی فلسطین

اگر صدای بمب‌های اتمی بگذارد

روزبه گیلاسیان

#

توضیح نویسنده: هر گونه شباهت در عناوین یا مضامین این میزگرد با افراد و مفاهیم واقعی، اتفاقی است.

شخص الف: گاهی از خودم می‌پرسم آیا این تقابل سنگ با تفنگ است که این مبارزه را بی‌انجام نگه می‌دارد؟ آیا فراوانی سنگ‌ها و جان‌هاست که سبب می‌شود مهمات دو طرف ته نکشد؟ و آیا نوع سلاحی که هر طرف برای دفاع یا حمله از آن استفاده می‌کند به نوعی حقیقت و حقانیت طرفین را به اثبات نمی‌رساند؟ آیا نمی‌توان بی‌تردید آنکه سنگ از زمین بر می‌دارد را صاحب حق دانست؟ آیا نباید حق را به جانب فلسطین دانست که مجهز به سنگ است نه فشنگ آیا نابرابری این جنگ نباید ما را قانع سازد که حق با طرف فلسطینی است؟

شخص جیم: به نظر من حقیقت نه یک ابزار است و نه نسبتی با استفاده از ابزار دارد. آیا اگر سنگ‌ها را می‌شد با کلاهک‌های هسته‌ای عوض کرد آن وقت می‌شد حق را به این گونه که شما قسمت کردید قسمت کرد؟ نباید فریب این منطق اخلاق ضعیفان را خورد و حق را به کسی داد که در اوج ضعف حمله می‌کند. همواره وسوسه می‌شویم که در یک درگیری طرف ضعیف‌تر را بگیریم، در حالیکه حق شاید با قوی‌تر باشد نه به این دلیل که بازوی سترگ‌تر یا تجهیزات نظامی قوی‌تری دارد بلکه به این علت که حق به راستی با اوست. به نظر

من این طریق قضاوت ما را از مدار حق مداری خارج می‌کند. آیا می‌شود در هر نزاع خانوادگی حق را به زن داد چون ضعیف‌تر است؟

شخص دال: به گمان من حق همواره به واسطه معیاری سنجیده می‌شود. نمی‌شود در مورد حق بدون داشتن یک معیار قضاوت کرد. شاید ضعیف بودن معیار درستی نباشد. اما به هر حال نمی‌توان از نادرستی آن حقیقت را به طرف مقابل واگذار کرد. به راستی معیار حقیقت چیست؟ به راستی معیار حقیقت در این مثال خاص یعنی فلسطین چه می‌تواند باشد؟ به نظر من حق از آن کسی است که به راستی مالک سرزمین فلسطین است. اگر ما بتوانیم بگوییم ساکن اصلی این سرزمین کیست آنگاه می‌توانیم حق را به او بدهیم.

شخص الف: به نظر من این طرز استدلال ما را وارد دور بی‌پایانی می‌کند. معیار ساکن اصلی یک سرزمین بودن چیست؟ آیا با این طرز استدلال نمی‌توان گفت که بومیان سرخ پوست آمریکا حق دارند ادعای کشوری مستقل را بنمایند؟ برای دریافت بومی بودن باید به چه میزان به عقب برگردیم؟ و برای اثبات این موضوع باید حق را به کدام منابع تاریخی و کدام روایت‌ها بدهیم؟ آیا باید اصولن علم تاریخ را معیار قلمداد کنیم یا علم ژنتیک را؟

حتمن می‌دانید که تحقیقات مفصلی در مورد ریشه ژنتیک ساکنان عرب و یهود فلسطین صورت گرفته است. که گاهی به نظرات کاملن متناقض هم انجامیده است. مثلن دانشمندان علوم ژنتیک توافق دارند که در افراد خاورمیانه در زمان‌های پیش از تاریخ تداخل ژنتیکی بوده است. نبل در سال ۲۰۰۰ با انجام بررسی کروموزوم Y-haplotype برای بررسی نژادی یهودیان و مسلمانان فلسطینی عنوان کرد «ژن مشترک برای قسمت عمده‌ای از کروموزوم‌های Y وجود دارد که نشان‌دهنده نیای مشترک می‌باشد». نبل عنوان کرد که این یافته هماهنگ با شواهد تاریخی‌ای است که عنوان می‌کند «بخشی و یا کل عرب‌های مسلمان در این کشور از نوادگان ساکنین محلی، عمدتا مسیحی و یهودی هستند که پس از پیروزی اسلام در قرن هفتم بعد از میلاد به اسلام روی آوردند. این ساکنین محلی در واقع از نسل

جمعیت اصلی‌ای که چندین قرن و حتی در دوره‌های پیش از تاریخ در این منطقه می‌زیسته‌اند هستند». این نظر همچنین با تحقیقات دیگری رد یا تایید شده است. می‌بینید که این مساله بومی بودن پیچیدگی‌های خاص خود را دارد.

بهتر نیست قدیمی‌ترین دولت منطقه که زمانی فلسطین جز خاکش بود مسولیت اداره هر دو کشور فلسطین و اسرائیل را بر عهده بگیرد. می‌خواهم همه را به این نتیجه برسانم که تصمیم‌گیری در مورد این مساله نه امری درباره حقیقت بلکه مساله‌ای کاملن سیاسی است.

شخص جیم: اما سیاست نیز بر اساس حقیقت شکل گرفته و اعمال می‌شود. نمی‌خواهم بگویم حقیقت کشف شدنی است، یا ادعا کنم که حقیقت چیزی مخفی و متعلق به یکی از این دو است و می‌توان آن را کشف کرد اما اگر هم به چنین حقیقتی قائل نباشیم می‌توانیم حقیقت را خلق شدنی و فرض شدنی بدانیم. در این صورت باید پرسید به نام کدام حقیقت، سیاست ما دست به قضاوت می‌زند؟ قضاوت سیاسی می‌تواند خود را از قید افسانه‌های حقیقت موجود برهاند اما نمی‌تواند این کار را بدون تمسک به جعل حقیقتی دیگر صورت دهد.

شخص دال: این به نظرم همان مشکل اقناع است. ما انسان‌ها گویا دوست داریم به واسطه استناد به حقیقتی برتر همواره خود را قانع نماییم که موضع گیریمان درست است. از این جهت حقیقت همان حربه اخلاق در توجیه اقدام خویش است. من قبول دارم که سیاست و اعلام نظر سیاسی باید مبنایی داشته باشد. اما مطمئن نیستم این مبنا باید مبنایی حقیقی باشد یا لااقل خود را چنین بنماید. می‌شود از قید جستجو و توجیه خود خلاص شد. دستور داد و امر کرد که همگان سلاح‌های خود را چه سنگ چه موشک به زمین بگذارند. کمربندهای انتحاری خود را باز کنند و حتی از مذاکره‌های بی‌فایده دست بردارند. این یک دستور جهانی است که می‌تواند از سوی عالیترین نهاد بین المللی یعنی سازمان ملل متحد یا شورای امنیت بیرون بیاید. اما باید بیش از هر چیز و پیش از قضاوت و اسناد به حقیقتی والا و پذیرفته شده به جنگ و درگیری خاتمه دهد.

قضیه فلسطین به مانند درگیری قومی دو گروه است که از حیطة حقیقت خارج شده است، هر یک آن قدر حق دارد که دیگری را بکشد و با استدلال خویش خود و جامعه جهانی را راضی کند. اسرائیل از ترس عملیات انتحاری می‌کشد و فلسطینی برای تلافی کشتارها. سخن جامعه جهانی به عنوان یک قاضی بی‌طرف باید این باشد که از دو طرف بخواهد که حقایق خود را برای خودشان نگه دارند. در حضور دادگاه سخن نگفته و لال شوند. این بهترین روش است تا از تداخل و تقلب در حقیقت جلوگیری کرد.

شخص الف: مساله این است که این مشکل آنقدر سیاسی است که قاضی بی‌طرفی وجود ندارد. آمریکا هر تصمیمی که با حقایق و منافع خویش در تضاد باشد را حتی اگر از مجمع عمومی سازمان ملل در آمده باشد تهدید به وتو می‌کند. به گمانم این ساده‌ترین راهی بود که می‌شد پیشنهاد داد. آنچه ما پیوسته در حال تمرین و تجربه کردن آن هستیم همین آتش بس تا اعلام نظر جامعه جهانی است و آنقدر این اعلام نظر به تعویق افتاده است که صلح همانند جنگ موجود عادی شده است. اما همینکه این وضعیت، تاکنون به سرانجام نرسیده است خود حکایت از پیچیدگی این معضل دارد. جهان دو قطب شده است قطب طرفدار اسرائیل و قطب در تضاد با آن. از این جهت این جنگ در ظاهر جنگی بین دو کشور اما در هر حال جنگی ما بین تمام کشورهاست. جنگ فلسطین نمونه و مقیاس کوچکی از یک جنگ جهانی است که تمام دول در آن سهم هستند. از این رو صحبت صرف در مورد فلسطین یا اسرائیل نوعی کلاهبرداری و به انحراف کشاندن بحث است.

شخص دال: من مایلم از نوعی تاریخ سیاسی شده سخن بگویم. نمی‌خواهم تاریخ را به عنوان آنچه حق را به کسی می‌دهد تفسیر کنم اما بسیار مایلم که از خلال اتفاق‌های این چند دهه سیاست حاکم بر رویدادها را شناسایی و از خلال آن به حقیقت دست یابم. چه شد که بیانیه بالفور از طرف انگلستان در سال ۱۹۱۷ صادر شد تا تشکیل دولت اسرائیل را مورد حمایت قرار دهد؟ چرا در سال ۱۹۴۷ اعراب

از پذیرفتن طرح سازمان ملل برای تشکیل یک دولت اسرائیل و یک دولت فلسطین و یک منطقه ویژه تحت نظر قوای بین الملل در بیت المقدس سر باز زدند؟ چرا اسرائیل این طرح را پذیرفت؟ چرا کشورهای عربی همه با آن مخالفت کرده و به اسرائیل اعلام جنگ دادند؟ ما باید جوابی برای این سوال‌ها بیابیم یا لااقل از کلیت این سوال‌ها بتوانیم حد و حدود پاسخ خویش را معین نماییم.

همسایگان عرب و ارتش‌های آنان (لبنان، سوریه، عراق، مصر، اردن، ارتش جهاد، ارتش آزادی‌بخش عرب و عرب‌های محلی) بلافاصله پس از اعلام استقلال اسرائیل به این کشور حمله کردند، در سال ۱۹۴۸ حملات فلسطینی‌ها برای باز پس گرفتن سرزمین‌هایشان نه تنها توسط اسرائیل دفع شد بلکه اسرائیل توانست مناطق بیشاری را هم تصرف نماید. آن روز موج پان عربیسم تحت حمایت مصر به حمایت از فلسطینی‌ها می‌پرداخت. در جنگ سینا در سال ۱۹۵۶ نیروهای انگلیسی، فرانسوی و اسرائیلی کانال سوئز را اشغال کردند که با مخالفت جدی و دخالت آمریکا و شوروی روبرو شد و آن سه کشور وادار به ترک کانال سوئز شدند. یازده سال بعد، در سال ۱۹۶۷ جنگ شش روزه در خاورمیانه در گرفت که در آن اسرائیل اعراب را شکست داده و مناطق جدیدی را به تصرف خویش در آورد. در همین سال شورای امنیت سازمان ملل متحد قطعنامه ۲۴۲ را بتصویب رسانید که در آن تخلیه کامل مناطق اشغالی توسط اسرائیل را خواستار می‌شد. قطعنامه‌ای که تاکنون مفاد آن به اجرا نرسیده است.

در سال ۱۹۷۳ جنگی دیگر میان اعراب و اسرائیل درگرفت، که اینبار هم با پیروزی اسرائیل خاتمه یافت. پس از این جنگ اعراب دست به تحریم نفتی غرب زدند. چیزی که موجب بالا رفتن سرسام آور بهای نفت در بازارهای بین المللی شد، همان «شوک نفتی» (Oil-Shock) که هنوز گه‌گاه به آن اشاره می‌شود. در سال ۱۹۷۶ در کمپ دیوید قراردادی میان مصر و اسرائیل بسته شد، که به موجب آن مصر اسرائیل را به رسمیت می‌شناخت. در سال ۱۹۸۲ اسرائیل لبنان را اشغال کرد و هدف خود از این اشغال را سرکوبی جنبش حزب الله و

فلسطینیانی عنوان کرد، که علیه این کشور به طور مسلحانه می‌جنگیدند.

اما سرانجام پس از چهار دهه جنگ در آغاز دهه ۹۰، اسرائیل و سازمان آزادیبخش فلسطین در مذاکرات محرمانه‌ای که به «روند صلح اسلو» معروف گشت، به دستاوردهای بزرگی برای یک صلح پایدار در خاورمیانه رسیدند. اما این روند صلح پس از هفت سال به شکست انجامید. محاصره غزه — حمله به لبنان و سایر وقایع اخیر که بیشتر به یادمان هست هم معرف همین کش و قوس‌های سیاسی است.

به نظر من تمام این سال‌ها را می‌توان این گونه خلاصه کرد که جنگ زمانی در گرفته است که طرف مقابل از پذیرش نظر بین المللی سر باز زده است. ابتدا این امر توسط فلسطینی‌ها و با حمایت بی‌وقفه اعراب اتفاق افتاد و بعد از آن با یکه تازی‌های اسرائیل تحت حمایت آمریکا تداوم پیدا کرد. اسرائیل به خود حق می‌دهد به نام و عنوان نجات و حفظ امنیت شهروندانش هر وقت که خواست دست به ترور بزند و در برابر هیچ قدرت برتری پاسخ گو نباشد.

شخص جیم: تا آنجا که به روایت تاریخ مربوط می‌شود، فکر نکنم که کسی نداند یا نخواهد که بدانند چه روی داده است. اما هنگامی که صحبت از تفسیر و نتیجه گیری می‌شود اوضاع متفاوت می‌شود. به نظر من این سر باز زدن هر یک از طرفین درگیر از رای سازمان ملل نبوده که باید مورد توجه قرار گیرد آنچه اهمیت دارد دریافتن این حقیقت است که چرا سازمان ملل هیچ‌گاه نتوانسته یا نخواسته است رای خود را به طرفین بقبولاند.

شخص الف: به نظر من همیشه نه اسرائیل یا فلسطین بلکه حامیان این دو بوده‌اند که با هم جنگیده، صلح کرده و صلح را شکسته‌اند. این درگیری به علت منافع خاص درگیر در این ماجرا بوده است. اهدافی چون باز پس گیری سرزمین چیزی فرعی یا نکته‌ای انحرافی در این بحث است. مساله جفا دیدن یهود در طول تاریخ و حمایت محطاطانه از آن‌ها نیز صرفن پوششی بر این مساله است. چرا که

پست‌ترین خاک اکنون با ارزش‌ترین خاک شده است. فلسطین از لحاظ جغرافیایی در اعماق دریا‌های خشک شده واقع است. از این رو گودترین منطقه، غیر حاصل خیزترین و از نظر ثروت‌های طبیعی فقیرترین کشور است. آنچه باعث می‌شود این دریای مرده بدینسان مورد توجه و نظر قرار گیرد چیزی نیست جز لولا بودن فلسطین برای انتقال نیروهایی که تعادلات جهانی قوا را تنظیم کرده و حفظ درگیری را باعث زنده نگه داشتن چرخه پایدار تولید نسل خویش می‌دانند.

شخص دال: من موافق نیستم که آنچه این درگیری را شکل داده، هدایت کرده و پایدار نگاه می‌دارد خواست سایر قوا برای حفظ منافع خویش است. در اینجا بحث‌های دینی چند صد ساله‌ای نیز در جریان است که فلسطین را از یک خاک بی‌ارزش به میعادگاهی الهی مبدل می‌سازد. وعده ظهور یهوه خدای موسی در همین سرزمین و بر کوه صهیون در اورشلیم، این سرزمین را مبدل به سرزمین موعود و نجات بنی اسرائیل ساخته است. محل عروج پیامبر اسلام و عروج مسیح هم همین جا بوده است و در روایات اسلامی و شیعی و همچنین برخی از روایات یهود و مسیحی نخستین نشانه‌های جهانی آخرالزمان هم در این سرزمین آشکار می‌شود و این سرزمین میعادگاه و مبدا وقایعی خواهد بود که به جنگ بزرگ جهانی منجر می‌شود و نجات بشریت نیز متعاقب این وقایع آغاز می‌گردد.

همچنین در تورات آمده که خداوند به حضرت ابراهیم گفت: از دیارت و قبیله‌ات و خانه پدرت بیرون شو و به سرزمینی که آن را به تو نشان می‌دهم برو و ابراهیم مطابق دستور خداوند عمل کرده و وارد سرزمین کنعانیان (فلسطین) می‌شود. در هنگام ورود حضرت ابراهیم خداوند بر او ظاهر شده و به او می‌گوید که این سرزمین را به نسل تو می‌دهم. همچنین در تورات آمده که حضرت ابراهیم در سرزمین کنعان سکنی گزید و مخاطب ندای آسمانی خدا قرار گرفت که‌ای ابراهیم چشم‌هایت را باز کن و از جایی که هستی به طرف شمال و جنوب و شرق و غرب نگاه کن که همه این سرزمین را که می‌بینی تا ابد از آن تو و نسل‌های توست.

یا حتی در قرآن، کلمه سرزمین مقدس (الأرض المقدسة) حداقل هفت بار آمده‌است و یک بار آن زمانی است که موسی با قوم یهود به سوی آن خوانده شد: «ای قوم! به سرزمین مقدسی که خداوند برای شما مقرر داشته، وارد شوید! و به پشت سر خود بازنگردید (و عقب گرد نکنید) که زیانکار خواهید بود!». به نظر من نمی‌توان این تعبیرات را نادیده گرفت.

شخص الف: آیا فکر نمی‌کنید که این تعبیر همه افسانه‌هایی هستند که در تنور جنگ می‌دمند. افسانه‌هایی که سبب می‌شوند عملیات انتحاری بی‌دغدغی این دنیا برای سامان بخشیدن آن دنیا توجیه گردد؟ یا ترورهای غیر انسانی اسرائیل را لاقول نزد مذهب‌یون دو طرف توجیه نماید. همان طور که می‌دانید در هر دو طرف افراد متعادل و تند رو فراوان هستند. مثلن یهودیان اسرائیل بیشتر از یهودیان اروپایی - آمریکایی هستند که به قبیله «اشکنازی» (Ashkenazy) تعلق دارند. این گروه نسبت به یهودیان شرقی که بیشتر به قبیله «سفاردیم» (Sephardim) تعلق دارند متعادل ترند.

یهودیان اروپایی-آمریکایی بیشتر به صلح با اعراب و تقسیم سرزمین با فلسطینیان آمادگی دارند تا یهودیانی که خاستگاه آنان کشورهای عربی می‌باشد.

بنیادگرایان یهودی در اوسط دهه هشتاد سده پیشین این ادعا را مطرح کردند که: «در تورات سرزمین فلسطین بعنوان سرزمین موعود به قوم برگزیده خدا (یهودیان) وعده داده شده است» و آنان برای اروپایی‌ها و آمریکایی‌های مسیحی اینگونه استدلال می‌کردند که برابر کتاب آسمانی تورات - که مورد قبول مسیحیان نیز هست - سرزمین فلسطین، سرزمین موعود یهودیان می‌باشد. تا به امروز این ادعا از سوی بنیادگرایان یهودی مرتباً مطرح می‌شود و برابر این ادعا آنان «همه سرزمین فلسطین» را برای خود می‌خواهند. اما این‌ها صرفن یک ادعا است نه یک باور راستین.

شخص جیم: البته این محدود به یهود نمی‌شود تندرهای مسلمان نیز در این سو به شکلی مشابه چنین استدلال‌هایی را مطرح می‌کنند. به طور مثال در دهه ۸۰ در میان «جماعت برادری اسلامی» گروه‌های بنیادگرایی تحت عنوان «حماس» و «جهاد» شکل گرفتند. که سیاست‌های بسیار تندروانه‌ای نسبت به عرفات و سازمان آزادیبخش فلسطین اتخاذ می‌کردند. همان کسانی که سیاست عرفات را به عنوان سیاست «تمکین و مماشات» در برابر اسرائیل به باد انتقاد می‌گرفتند.

شخص دال: به نظر من بحث‌ها بیش از اندازه منحرف شده است، بگذارید من هم انحرافی جدید به این بحث دهم. از یک طرف ما با یک تروریسم دولتی به نام اسرائیل طرف هستیم، از سوی دیگر با یک مردم بی‌دولت که در دل خویش تروریست‌ها را تربیت کرده، آموزش داده و به سمت مرگ (حیات دیگر) می‌کشاند. یکی از راه‌هایی که اکثر افراد صلح طلب در این بین دنبال کرده‌اند ایجاد مکانیسمی برای وجود یک انتخابات آزاد در فلسطین برای روی کار آمدن نمایندگان واقعی مردم و از سویی مهار کردن تندروی‌های دولت اسرائیل از طریق لابی‌های انتخاباتی و فشارهای بین‌المللی بوده است. به نظر شما تا چه میزان می‌توان به دموکراسی در فلسطین به عنوان یک راه حل غایی جهت رسمی کردن مذاکرات دل بست؟ آیا اولین انتخابات آزاد در ژانویه ۱۹۹۶ و انتخاب هیات ۸۸ نفره شورای مناطق خودگردان را می‌توان شروعی بر این مساله دانست؟

شخص جیم: قطعاً دموکراسی نسخه خوبی است که پی در پی تجویز می‌شود. اما دموکراسی تنها می‌تواند با خنثی سازی افراد و اعتبار بخشی به دولت‌ها روند چندگانگی درونی یک جامعه را حفظ کند پس از آن درگیری‌ها بین دولت‌ها همچنان ادامه می‌یابد. من بعید می‌دانم تندرهای فلسطینی بگذارند دموکراسی‌ای که آن‌ها را حذف می‌کند کنترل امور را در دست بگیرد.

حتی در صورت پذیرفته شدن یک کشور فلسطینی توسط مجمع عمومی و عدم مخالفت آمریکا، باز هم این تصور در فلسطینی‌ها وجود دارد که اسرائیل بر روی زمینی نشسته است که از آن او نیست.

تا این تصور وجود دارد روند صلح هر چند با قدرت اما در مقاطعی با عملیات‌های انتحاری تندرهای منحرف می‌شود. با دولت شدن فلسطین ما به سوی این واقعیت پیش می‌رویم که ایران و سایر هم‌پیمانان عرب به صورت مشروع به تجهیز تسلیحاتی بپردازند. آنگاه اگر نبردی بین این دو دولت شکل گیرد می‌توان آن را آغاز یک جنگ جهانی قلمداد کرد. به همین دلیل هم هست که لابی جهت عدم شکل‌گیری کشور فلسطین قوی است، چراکه جنگ دو دولت هم از لحاظ حقوقی و هم از لحاظ میزان صدمات و تلفات احتمالی بسیار مهیب‌تر و دامنه‌دارتر می‌تواند باشد.

شخص دال: اما امید بسیاری از تحلیل‌گران بر این است که وجود دموکراسی و دولت می‌تواند به میزان بسیار زیادی قدرت و مشروعیت افراطی‌هایی چون حماس و حزب الله را پایین بیاورد. به نظر من فلسطین یک جعل تاریخی است. در صورتی که این جعل به هر طریقی به ثبت برسد قدرت‌هایی چون ایران با استناد به این جعل و با تبلیغات گسترده برای آغاز ظهور منجی زمینه را برای قدرت‌گیری‌ها و فزون‌خواهی‌ها دو چندان می‌کنند. این وضعیت در صورتی که نیروهای افراطی برنده انتخابات و نیز مامور تشکیل دولت گردند دو چندان می‌شود.

شخص الف: جالب است که فلسطین را جعل و اسرائیل را اصل قلمداد کرده‌اید. همه امور را با معیار امنیت برای خود و امنیت سرمایه خود سنجیده‌اید. آیا نباید اسرائیل را بزرگ‌ترین دروغ از زمان تورات تا اکنون دانست. وعده‌ی الهی‌ای که محقق نشده است اما بهانه‌ای شده است برای چپاول و غارت بیشتر. به نظر من به جای اینکه زور بزنید سرنا را از سر گشاد آن زده و به زور با تحمیل دموکراسی به فلسطین به خنثی سازی بمب‌های انسانی‌ای بپردازید که در هر حال به علت تحقیر موجود منفجر خواهند شد. یوغ و افساری جدید برای کشور غاصبی چون اسرائیل بیابید که حتی افسارهای خود ساخته‌ای چون حقوق بشر را گردن نهاده و یاغی روز و دزد شب است.

این تجویز دموکراسی در هر حال، تجویز پزشکان سیاسی غرب برای اخته کردن نیروی مبارزه طلبی فلسطینی است. شما می‌خواهید با دموکراسی و نظم نهفته در آن آرایش نیروها را به نفع خویش منجمد نمایید. در نظم دموکراسی شما، کسی که تا دیروز سنگ می‌زد امروز باید مواظب باشد که از جانب خود نیروهای خودگردان و دولت فلسطینی دستگیر و محاکمه نشود. اگر کسی خواست با عملیات انتحاری و با انهدام تن خویش انتقام چپاول و خون برادرانش را بگیرد، قبل از همه توسط نظم دموکراسی دستگیر، تنبیه و تادیب شود. شما کمی زیاده مسایل را ساده می‌گیرید و این نه از مکارگی طرف مقابل بلکه از مکرری است که در سادگی شما نهفته است.

شخص جیم: بهتر است از عصبانی شدن خودداری نمایم. من معتقدم دموکراسی هر چند آسیب‌ها و عقب‌گردهایی نسبت به موضع قبلی است اما طریقی است که با آن می‌توان از حقانیت جهانی برخوردار شد. دموکراسی در فلسطین علاوه بر این کاربرد بین‌المللی کاربردی داخلی نیز دارد. دموکراسی سبب می‌شود سیاسی شدن جامعه فلسطینی از حالت بدوی و عوام‌فریبانه تحت کنترل نیروهای افراطی که صرفن با تحمیق جوانان سعی دارد آن‌ها را به سوی عملیات انتحاری بکشاند عمق بیشتر بیابد. ما در نظم دموکراسی می‌توانیم شاهد شکل‌گیری گروه‌ها و احزابی باشیم که می‌خواهند همچنان به مبارزه خویش در جهت آرمان‌های خود وفادار مانده اما چشم‌بند افراطی اسلام را از سر خویش باز کرده و سیاست را آن‌گونه که به صورت جهانی تجربه می‌شود تجربه کنند.

چرا باید رای اکثریت مردم فلسطین را و مشارکت دادن آن‌ها در سرنوشت خویش را امری بد قلمداد کنیم. چرا باید این مردم همواره محکوم باشند که به خاطر ایدئولوژی دیگران و افراط و فزون‌خواهی دیگران و با شارژهایی از لبنان و ایران و سوریه بدبخت شوند. چرا فکر نمی‌کنید که کشورهای حامی فلسطین همان قدر در بدبختی مردم فلسطین نقش داشته‌اند که کشورهای حامی اسرائیل.

مگر آنکه بخواهید به طور ابلهانه‌ای هر کس که از درون نظم دموکراسی بیرون می‌آید را دست‌نشانده دول غربی بنامید و آن کس که با سرمایه و تسهیلات ایرانی می‌جنگد را نماینده اصلی مردم فلسطین قلمداد کنید. این یک تجاهل است، یک میل به نادانی که از این نادانی سود سرشاری می‌برد.

شخص دال: پس از جنگ جهانی دوم، این فلسطین است که به نوعی محل منازعه‌های جهانی شده است. به نظر من این محل تا ابد درگیر می‌ماند تا آن جنگ موعود به تعویق بیفتد. من معتقدم حقی وجود دارد که در نهایت آشکار خواهد شد. من با دموکراسی یا هر کراسی دیگر کار ندارم، این شیوه‌هایی برای اداره کشور یا در نهایت برای اداره حقیقت است. حقیقت اما اداره‌پذیر نیست. ما می‌خواهیم به صلح پایدار برسیم یا لاقلاً قصد داریم نشان دهیم که چنین نیتی داریم، اما حقیقت این است که نه فلسطین و نه اسرائیل و نه حامیان‌شان هیچ یک به صلح باور نداشته و در طلب آن نیستند. صلح فقط در پای میز مذاکره اهمیت می‌یابد اما به محض اینکه فرد به خاک خویش پا می‌گذارد، به محض آنکه تاریخ کشورش به جلوی چشمش می‌آید دوست دارد به جنگ تا پیروزی ادامه دهد.

من می‌گویم حقیقت این مبارزه را پیروز نهایی آن تعیین می‌کند. کسی که سرزمین مقدسش را پس می‌گیرد. این فرد می‌تواند اسرائیلی یا فلسطینی باشد اما حقیقت این است که این خاک متعلق به یک نفر است. منظور من از این خاک نه تصرف فیزیکی یا تاریخی آن بلکه حقی است که از آن سایر حقوق جوشیده و می‌خروشد.

شخص جیم: این نگاه همچون نگاه اسلام رادیکال در نهایت به فاشیسم ختم می‌شود. نگاهی که حقیقت را صرفن عیان شده در صحرای نبرد می‌بیند و برای عیان‌سازی آن تا آخرین قطره خون جنگیده و تا آخرین لحظه خون می‌ریزد.

شخص الف: بله این ممکن است به فاشیسم ختم شود. اما شرایط امروز مگر چیزی جز یک فاشیسم نقابدار است؟ فاشیسمی که صرفن

به خاطر وحشت از خون از بریدن سر دست برداشته و به خفه خون کردن همه همت گماشته است. فاشیسمی که با ثروت و سیاست خویش به یک جنایت بی‌عیب و نقص دست می‌زند. بدون آنکه خونی بریزد و بدون آنکه اثر انگشتی به جا بگذارد هر کس که موافقش نباشد را خفه کرده و یا با زهر دموکراسی مسمومش می‌سازد.

شخص جیم: وقتی هر کس خود را صاحب حقیقت بداند و حاضر باشد برای اثبات حقیقتش دیگری را محو نماید، آنگاه است که نبرد بین دو فاشیسم صورت می‌گیرد. به نظر من نباید از این حقیقت طفره رفت که هر دو دیدگاه به نوعی فاشیسم ختم می‌شوند؛ یکی لخت و عریان و دیگری نرم و پنهان. اما این تلقی که حقیقت به صورت تاریخی و حتی تحت تعیین و خواستی دینی در نزد آن‌ها باقی مانده است سرچشمه این فاشیسم است.

شخص الف: اتفاق آنکه می‌گوید حقیقت نزد همگان است، آنکه سعی دارد حقیقت را پخش کرده و به دست باد بسپارد کسی است که تمام حقیقت را بر باد می‌دهد. از چه حقیقتی و از چه نسبت حقیقتی صحبت می‌کنید وقتی با مطلقیت انباشت ثروت و قدرت در یک سو مواجه هستیم. چرا باید ابلهانه به این تکثر فرهنگی که بازاری برای خورد کردن و تخلیه حقیقی قدرت انقلاب توده‌ها و کشورهای ضعیف است تن در داد. این چه نسبتی است که در هر جا و هر زمان حق را به دموکراسی می‌دهد. این چه نسبتی است که رای خود را در راس سازمان ملل با مکانیسم و تو تحمیل می‌کند. آیا ما امروز در مطلق‌ترین زمان ممکن به سر نمی‌بریم؟ نسبی بودن حقیقت فقط تا آنجا که به درد خلع سلاح کردن دیگری ضعیف می‌خورد معتبر است بعد از آن با سیلی از گزاره‌های مطلق طرف هستیم که در صورت انکار آن‌ها یا تروریست می‌شویم یا آنارشیت و یا در هر حال دیوانه. یعنی کسی که عقل موجود را نمی‌پذیرد.

شخص دال: کسی که در جامعه جهانی زندگی می‌کند اگر فراتر از خواست جمع و در برابر آن بیاستد به راستی یک یاغی است. این فرد اگر خودش را به این علت که با عقل جمعی به مخالفت برخواسته

است دیوانه قلم داد کند، کار اشتباهی صورت نداده است. اما باید بداند که نمی‌تواند آن گونه که یک دیوانه ترحم همگان را بر می‌انگیزد مظلوم نمایی کند. او می‌تواند به سرزمین یا سیاره‌ی دیگری برود اما در هر حال حق با اکثریت است که به هر طریق ممکن خود را از شر این تهدید خلاص کند.

شخص الف: شما با سیلی از دیوانگانی مواجه می‌شوید که چون سیلی محکمی به گوش شما بزنند دست از دروغ گفتن خود برداشته و اعتراف می‌کنید که تمام عقلانیت شما جز دیوانگی محض یک عقل چیزی نبوده است. روزی این ذهن‌های سرد کابل‌ها و سیم‌ها و الکترودهایی که شما به مغزهایشان وصل کرده‌اید را خواهند درید، آنگاه دیگر شما هیچ کنترلی بر آن‌ها نخواهید داشت نه تنها به آن‌ها کنترل نخواهید داشت بلکه چون کودک عاجزی بر دفع ادرار خود نیز کنترلی نخواهید داشت، آنگاه شاید از کودکی شروع کنید و این زبان تکلم متکلف و فریبنده را که چون دیوار مضحکی از او هام جلوی دیدتان را سد کرده است بردارید و بتوانید به زبان جدیدی که زبان رها شدگان است سخن بگویید.

شخص دال: متاسفم که عمر شما کفاف نمی‌کند تا این خواب‌هایتان تعبیر شود. پیش از آنکه شما بخواهید به زبان جدیدی سخن بگویید، آسمان شکافته می‌شود و ندای آسمانی گوش همگان را کر خواهد کرد.

شخص جیم: اگر صدای بمب‌های اتمی بگذارد.

پی‌نوشت:

شخص دال در سال ۲۰۲۰ بر اثر سانحه رانندگی به اتفاق همسر و دخترش درگذشت.

شخص الف در سال ۲۰۱۵ پس از ازدواج با خانم کاف که بیوه یک فلسطینی ساکن اردن بود به فلسطین رفت و بر اثر بمب گذاری در

خودرویی مجاور محل کارش زخمی و پس از ۲۰ دقیقه چشم از جهان فرو بست.

شخص جیم در حال حاضر زنده و رئیس مطالعات خاورمیانه در انستیتو نشنال پیس است.

سرخ پوست‌های فلسطین

گفتگویی میان ژیل دلوز و ایاس سنبر

ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی

ژیل دلوز: به نظر می‌رسد در اردوگاه فلسطینیان چیزی به پختگی رسیده باشد. لحنِ جدیدی آشکار است، گویی آن‌ها بر نخستین مرحله از بحرانِ خویش غلبه کرده باشند، گویی همراه با معنایی جدید از «حقوق»شان به نوعی قطعیت یا آرامش رسیده‌اند. به نظر می‌رسد این امر نشان‌گری آگاهی نوینی باشد. این لحنِ جدید انگار آن‌ها را قادر کرده است تا به شیوه‌ای جدید سخن بگویند، به شیوه‌ای که نه تهاجمی و نه دفاعی‌ست، بل در مقامِ جایگاهی «برابر» با جهان سخن می‌گویند. چطور این اتفاق را توضیح می‌دهید وقتی فلسطینیان هنوز به اهدافِ سیاسی خود دست نیافته‌اند؟

ایاس سنبر: ما درست پس از انتشار نخستین شماره‌ی مجله‌ی خویش به این موضوع پی بردیم. بسیاری از کسانی که درگیر مبارزه بودند گفتند که «آها، اکنون فلسطینیان مجله‌ی خاص خودشان دارند»، و به نظر می‌رسد که انتشار این مجله تصویری دیرپا از فلسطینیان در چشم جهان را متزلزل ساخته است. اما نباید فراموش کرد که در چشمان بسیاری تصویرِ مبارزانِ فلسطینی - همان کسانی که تلاش داریم از آن‌ها حمایت کنیم - بسیار انتزاعی بود. به عبارت دیگر، پیش از آن‌که واقعیتِ حضورمان را تحمیل کنیم، صرفاً پناهنده به شمار می‌آوردند. وقتی جنبشِ مقاومتِ ما روشن کرد که نمی‌توان مبارزه‌ی ما را نادیده گرفت، دوباره به تصویری کلیشه‌ای تقلیل یافتیم: ما را شبه‌نظامیانی خشک و خالی در نظر می‌گرفتند. این تصویر سوا می‌شد و تا بی-نهایت بازتولید. فکر می‌کردند که ما هیچ چیز دیگری نیستیم. ما باید خودمان را از این تصویر شبه‌نظامی به‌شکلی اکید خلاص کنیم و ترجیح می‌دهیم این تصویرِ دیگرگردد تصویرِ یک مبارز باشد.

به باور من حیرتی که مجله‌ی ما دامن زده است از این واقعیت نیز نشئت می‌گیرد که برخی از مردم باید به خویش بگویند که فلسطینیان واقعاً وجود دارند و وجود آن‌ها محضِ خاطرِ به ذهن آوردنِ اصولِ انتزاعی نیست. گرچه مجله فلسطینی‌ست، با این وجود حوزه‌ای برمی‌سازد که بسیاری از دغدغه‌ها را می‌توان در آن بیان کرد، جایی که نه تنها صداهای فلسطینی بل همچنین صداهای عربی، یهودی، و اروپایی می‌توانند شنیده شوند.

به‌علاوه به برخی باید فهمانده شود که این شکل از کار آن‌طور که از افق‌های مختلفی برمی‌آید به وجود فلسطینی‌های متفاوت و بی‌شماری در بخش‌های گوناگونِ جامعه‌ی فلسطینی اشاره دارد: نقاشان، مجسمه‌سازان، کارگران، کشاورزان، رمان‌نویسان، بانک‌داران، بازیگران، کسبه‌ها، پروفیسورها، و الخ. خلاصه، آن‌ها می‌فهمند که در پس این مجله کل یک جامعه وجود دارد.

فلسطین نه فقط یک مردم، بل یک سرزمین است. فلسطین همان چیزی‌ست که این مردم را به سرزمینی پیوند می‌زند که غارت شده و به یغما رفته است. این مکانی‌ست که تبعید و میلی وافر به بازگشت در آن دست به کار هستند، مکانی بی‌همتا که از همه‌ی آن رانده‌شدن - هایی شکل گرفته که مردم ما از سال ۱۹۴۸ به بعد متحمل شده‌اند. وقتی ما فلسطین را مطالعه می‌کنیم و در آن موشکافی به خرج می‌دهیم، حداقلی‌ترین جنبش‌هایش را پی می‌گیریم و تغییراتِ تأثیرگذار بر آن را دنبال می‌کنیم، تصویری از فلسطین در چشمان خویش خواهیم داشت که هرگز آن را از جلوی دیدمان بیرون نمی‌بریم.

ژیل دلوز: بسیاری از مقالات مجله‌ی شما با تحلیلی نو به روش‌هایی ارجاع می‌دهند که فلسطینیان را از قلمرویشان می‌رانند. این تحلیل بدین‌خاطر حیاتی‌ست که فلسطینیان خود را در یک موقعیتِ سنخ-نمای استعماری نمی‌یابند. به‌اندازه‌ای که فلسطینیان طرد و رانده شده‌اند، تحت استعمار در نیامده‌اند. شما در کتاب‌تان فلسطینیان را با سرخپوست‌های آمریکایی قیاس می‌کنید. در حقیقت دو جنبش متمایز در کاپیتالیسم وجود دارد. در اولین جنبش، مردم در سرزمین‌شان حفظ می‌شوند و نیز به کار و داشته می‌شوند، تا به‌جهت انباشتِ نوعی مازاد

به بیگاری کشیده شوند. معنای معمولی «مستعمره» چنین است. اما در جنبش دوم، یک قلمرو از مردم‌اش تهی می‌شود. بدین‌سان کاپیتالیسم جهشی عظیم در پرشی واحد است، حتا اگر به معنای واردات کارگر و کار یدی باشد. تاریخچه‌ی صهیونیسم، تاریخچه‌ی اسرائیل، و تاریخچه‌ی ایالات متحده همگی این مسیر را طی کرده‌اند. چگونه می‌توان خلایق آفرید؟ چگونه می‌توان قلمرویی را خالی کرد؟

یاسر عرفات در گفتگویی به حدود این مقایسه اشاره کرده است، و این حد با افق مجله‌ی شما همخوان است. او می‌گوید که تفاوت در جهان عرب نهفته است، در حالی که سرخپوست‌های آمریکایی پس از رانده‌شدن از قلمرویشان هیچکس را نداشتند که برای حمایت اقتصادی و نظامی به آن‌ها رو بیاورد.

الباس سنبر: در عوض ما، در مقام تبعیدشدگان، واجد موقعیت خاصی هستیم، زیرا ما را نه به کشوری خارجی بل به کرانه‌های بیرونی‌تر «سرزمین مادری‌مان» راندند. ما را کشورهای عرب تبعید کردند، جایی که به ذهن هیچکس خطور نمی‌کرد ما را بیرون کند. دارم به ریاکاری برخی اسرائیلی‌ها فکر می‌کنم که می‌گویند عرب‌ها بابت «ملحق‌نشدن» به ما بر خطا هستند - که به بیان اسرائیلی یعنی «ناپدیدکردن ما». آن‌هایی که ما را بیرون راندند ناگهان نگران نوعی به اصطلاح نژادپرستی عربی علیه ما شدند. آیا این یعنی ما با موقعیت‌های دشواری در برخی کشورهای عربی مواجه نشده‌ایم؟ البته که نه. قطعاً مواجه شده‌ایم. اما این دشواری‌ها از عرب‌بودن ما نشئت نگرفته‌اند. این دشواری‌ها گریزناپذیر بودند چراکه ما انقلابی مسلحانه بودیم و هنوز هم هستیم. اما برای استعمارگران یهودی‌مان در واقع سرخپوستان فلسطین‌ایم. همه‌ی آن‌چه می‌خواستند انجام دهیم ناپدیدشدن از جلوی چشم‌ها بود. بدین‌معنا، تاریخچه‌ی استقرار اسرائیل تکرار فرآیندی است که ایالات متحده‌ی آمریکا را به وجود آورد. شاید همین‌جا یکی از اساسی‌ترین عوامل همبستگی متقابل آن‌ها نهفته است.

همچنین، در این فرآیند عناصری را می‌بینید که نشان می‌دهند چگونه در دوران ائتلاف بریتانیایی در انقیاد نوعی استعمار کلاسیک، همان جایی که استعمارگران و استعمارشدگان در کنار یکدیگر زندگی می-

کنند، نبوده‌ایم. فرانسوی‌ها، انگلیسی‌ها، و غیره به دنبال تاسیس و برقراری نواحی‌ای بودند که خود شرط وجود آن‌ها مبتنی بر حضور مردم بومی بود. برای آن‌که تاثیرگذاری هر نوعی از سلطه می‌بایست مردمی برای تحت سلطه قرار گرفتن وجود می‌داشتند. این امر، شاید به‌نحوی غیرعمدی، نواحی مشترکی خلق می‌کرد، یعنی شبکه‌ها یا بخش‌ها، یا سویه‌هایی از زندگی اجتماعی که «رویاری» میان استعمارگر و استعمارشده در آن رخ می‌داد. این‌که این رویاری تاب‌نیآوردنی، استثمارگرانه، و خردکننده، یا ظالمانه بود این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که «استعمارگر بیگانه» باید ابتدا «در تماس» با «بومی‌ها» قرار می‌گرفت تا سلطه‌ی خویش را اعمال کند.

صهیونیسم سربرمی‌آورد اما فرضیات آن درست در نقطه‌ی مقابل [استعمار کلاسیک] قرار دارند: غیاب ما یک ضرورت است، و به-علاوه همان‌طور که آیلن هلوی نشان داده است، بنیاد طرد ما، جابجا کردن ما، «انتقال‌دادن» ما، و جایگزین‌کردن ما خصیصه‌ی ویژه‌ی صهیونیسم‌ها، یعنی تعلق‌شان به اجتماع یهودی‌ست. بدین‌شیوه، گونه-ی سرتاسر جدیدی از استعمارگر زاده شد، «یک ناشناس» که به میان انبوهی از آن‌چه پیش‌تر «استعمارگران بیگانه» خواندم وارد شد. این استعمارگر جدید با اساس قراردادن مشخصه‌های خودش برای طرد تام و تمام دیگری پیش می‌رود.

افزون بر این، به‌نحوی کشور ما در ۱۹۴۸ تنها تحت استعمار در نیامد - کشور ما «ناپدید شد». در هر حال، این اتفاق را استعمارگران یهودی که بدل به «اسرائیلی‌ها» شده بودند باید این‌گونه تجربه کرده باشند. جنبش صهیونیستی^۵ اجتماع یهودی در فلسطین را نه با این ایده که فلسطینیان یک‌روز این‌جا را ترک می‌کنند بل با این ایده بسیج کرد که این کشور «خالی» است. البته یهودی‌های دیگری بودند که سر رسیدند و دیدند که چقدر این حرف کاذب است و درباره‌اش نوشتند! اما اکثریت اجتماع یهودی همچون به گونه‌ای عمل کردند که انگار مردمی که هر روز به آن‌ها چهره به چهره می‌شدند، می‌زیستند، و کار می‌کردند، آن‌جا نبودند. در هر حال، این کوری جسمانی نبود. هیچکس تا آن حد تحقیق نشده بود. اما همه فهمیدند که مردم در

حال زندگی در میانه‌ی آن‌ها «در فرآیند ناپدیدشدن» هستند. و دریافتند که اگر این ناپدیدشدن بخواهد محقق شود آن‌ها از بیرون باید به‌شکلی عمل می‌کردند که انگار این ناپدیدشدن پیش‌تر رخ داده است، آن هم با «هرگز ندیدن» وجود دیگری، کسی که در هر حال بی‌هیچ کم‌وکاستی حاضر بود. اگر قرار بود که خالی‌کردن قلمرو موفقیت‌آمیز باشد این کار باید با خالی‌کردن «دیگری» از سر استعمارگر آغاز می‌شود.

یکی از راه‌های موفقیت صهیونیسم بازی‌کردن کارت نژادی بود، یعنی یهودی‌بودن را خود بنیادِ طردکردن و بیرون‌راندن دیگری قرار دادن. قلع‌ووقع‌های نژادپرستانه در اروپا برای این کار بسیار سودمند واقع شد زیرا برای صهیونیسم گواهِ تأیید گام‌هایی بود که باید برمی‌داشت. معتقدیم که صهیونیسم یهودی‌ها را زندانی کرده است و در آن‌ها را به اسارت همان بینشی که توصیف کردم درآورده است. و تأکید دارم که هنوز هم آن‌ها را در اسارت نگاه داشته است. این اسارت صرفاً مربوط به یک دقیقه‌ی خاص تاریخی نیست. از آن‌رو چنین حرفی می‌زنم که عقلانیت صهیونیستی پس از هولوکاست تغییر کرد. صهیونیسم دگرگون شد، و نوعی «اصل ابدی» کاذب برقرار کرد مبنی بر این که یهودیان همه‌جا از زمان‌های بسیار دور، در هر جامعه‌ای که می‌زیسته اند، «دیگری» بوده اند. با این حال، هیچ مردمی، هیچ اجتماعی، نمی‌تواند این موقعیت امر حاشیه‌ای شده، این «دیگری» نفرین شده را به شیوه‌ای اشغال کند که دائمی و تغییرناپذیر باشد. و خوشبختانه این امر، خصوصاً برای یهودیان، صادق است.

امروز در خاورمیانه، دیگری همان عرب و فلسطینی است. ناپدیدشدن این دیگری اکنون شیوه‌ی باب روز است؛ و این واقعیت که از این دیگری، کسی که در خطر ناپدیدشدن قرار دارد، قدرت‌های غربی تضمین و ضمانت می‌خواهد، اوج ریاکاری و کلبی‌مشربی است. ما کسانی هستیم که به تضمین نیاز داریم تا در برابر دیوانه‌بازی‌های رهبران نظامی اسرائیلی محافظت شویم.

در هر صورت، سازمان آزادی‌بخش فلسطین، تنها و یگانه نماینده‌ی ما، راه حلی برای نزاع مطرح کرده است: دولتی دموکراتیک در

فلسطین، دولتی که در آن دیوارهای موجود میان ساکنان‌اش، هر که می‌خواهند باشند، باید از بین برود.

ژیل دلوز: صفحات آغازین نخستین شماره از مجله‌ی شما حاوی یک مانیفست است: ما «مردمی شبیه هر مردم دیگری» هستیم. معنای این اعلان چندوجهی است. در وهله‌ی نخست، نوعی تذکر یا یک فریاد است. فلسطینی‌ها دائماً بابت به‌رسمیت‌نشناختن اسرائیل سرزنش می‌شوند. اسرائیلی‌ها می‌گویند «ببینید، آنها می‌خواهند ما را نابود کنند.» اما برای بیش از ۵۰ سال، فلسطینی‌ها برای به‌رسمیت‌شناخته‌شدن در مقام مردم مبارزه کرده اند. در وهله‌ی دوم، این اعلان نشانگر ضدیتی با مانیفست اسرائیل است که می‌گوید «ما مردمی شبیه دیگر مردم‌ها نیستیم.»؛ بابت تعالی و شناخت زجر و شکنجه‌ها. پس در مورد دوم، اهمیت دو متن نوشته‌شده راجع به هولوکاست توسط نویسندگان اسرائیلی و اهمیت این رخداد در اسرائیل، به‌خصوص با توجه به فلسطینیان و جهان عرب، با چنین فاجعه‌ای مخدوش نمی‌شود. دولت اسرائیل با این مطالبه که «با ما همچون مردمی واجد شأنی استثنایی برخورد کنید» وابستگی اقتصادی و مالی عجیبی به غرب پیدا می‌کند که هیچ دولت دیگری تاکنون نداشته است (بوآز اورون). این وابستگی به غرب شرح می‌دهد که چرا فلسطینیان چنین سفت و سخت به اعلان متضاد خودشان چسبیده اند: آنها می‌خواهند به همان چیزی که هستند، بدل شوند؛ یعنی به مردمی با شأن «غیراستثنایی». معنایی از تاریخ، در ضدیت با تاریخ به‌مثابه‌ی آخرالزمان وجود دارد که همان تاریخ به‌مثابه‌ی امکان، کثرت امر ممکن، وفور امکانات کثیر در هر لحظه است. آیا مجله‌ی شما قصد ندارد همین امر را در تحلیلش آشکار کند؟

الیاس سبتر: دقیقاً. ایده‌ی فریادی که جهان به یاد وجود ما بیندازد، عمیقاً با معنا است، اما خیلی هم ساده است. نوعی حقیقت است که به محض به‌رسمیت‌شناخته‌شدن، امور را برای کسانی که هنوز طالبی ناپدیدشدن مردم فلسطینی هستند، بسیار دشوار می‌کند. در نهایت، آنچه حقیقت مزبور می‌گوید، این است که به یک معنا، همه‌ی مردم «حقی برای حقوقشان» دارا هستند. این موضوع بدیهی است، اما

آنچنان هم قدرتمند است که نقطه‌ی عزیمت و سرنوشت هر نیاز سیاسی را باز می‌نمایاند. به صهیونیست‌ها بنگرید: در مورد این موضوع چه دارند بگویند؟ هرگز نخواهید شنید که بگویند: «مردم فلسطین هیچ حقی ندارند.» برای چنین موضعی هیچ میزان از زور و نیرو کفایت نمی‌کند و آنها خودشان می‌دانند. اما خواهید شنید که بگویند: «مردم فلسطینی وجود ندارد.» به همین خاطر است که تایید و تصدیق وجود مردم فلسطینی چنین قدرتمند است؛ بسیار قدرتمندتر از آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد.

منبع:

Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Ames Hodges & Mike Taormina. New York: Semiotext(e): 2006. pp. 194-201

صهیونیست‌ها چه رویایی در سر دارند؛ یا تأملاتی در «مسئله‌ی یهود»

حسام سلامت

• تن فلسطین سلاخی شده است؛ اسرائیل تمامی شکاف‌خورده است؛ قطعه‌نویسی فرم درخور چندپارگی خود موضوع پیش‌روست.

۱- مسئله‌ی فلسطین چیزی نیست جز فرافکنی مسئله‌ی یهود. یهودیان از روزی توانستند مسئله‌ی تاریخی خود را به ظاهر حل کنند که کمی آنطرف‌تر مسئله‌ای به مراتب مهیب‌تر ایجاد کردند. بنابراین از همان ابتدا با دو مسئله‌ی در هم‌تنیده سروکار داریم که تمیزشان از یکدیگر عملاً ناممکن است. سررشته‌ی یکی را که بگیریم به آن دیگری می‌رسیم و از آن دیگری اگر شروع کنیم دیر یا زود ناگزیر خواهیم بود به این دیگری ارجاع دهیم. و این یعنی حضور آنتاگونیستی دو جهان متفاوت در یک جهان واحد.

۲- یک نام بر مسئله‌ی یهود/فلسطین سنگینی می‌کند: صهیونیسم.

۲-۱. یهودیان پس از فتح اورشلیم به دست بابلی‌ها در سال ۵۸۶ پیش از میلاد با حقیقتی عینی مواجه شدند: آوارگی تاریخی و فرودستی اجتماعی. یهودیان اما با وجود همه‌ی مصائبی که به واسطه‌ی این فرودستی و آوارگی متحمل شدند به آینده

امیدوار باقی ماندند، چرا که یَهُوه در کتب عهد عتیق نجات و رستگاری را به آنان وعده داده بود. دیاسپورای یهودی در همه‌ی این سال‌ها به راه‌حل‌های بسیاری دل بست - از همکاری با دولت‌های محلی و شراکت اقتصادی با آنان گرفته تا تشکیل اجتماعات در- خود و عزلت‌گزینی در گتوها- اما در نهایت هیچ یک از این راه‌حل‌ها نتوانست آنان را از گزند «اکثریت» مصون نگه دارد. صهیونیسم نام «سیاسی»ترین راه‌حلی است که یهودیان برای پایان‌دادن به آوارگی‌شان در پیش گرفتند. اساساً شرط امکان شکل‌گیری گفتمان صهیونیستی با رونق‌گرفتن ایدئولوژی ناسیونالیسم در اروپای قرن نوزدهم فراهم شد. صهیونیست‌ها با الهام از اصول تفکر ناسیونالیستی، «مسئله‌ی یهود» را اینگونه صورت‌بندی کردند: یهودیان در مقام یک ملت واحد باید دولت سرزمینی خاص خودشان را تأسیس کنند، و گستره‌ی قلمرویی این دولت یهودی همان «ارض موعود» است، همان سرزمین پدری، همین فلسطین. صهیونیسم اساساً همان خطابی بود که دیاسپورای یهودی را به «بازگشت به خانه» فرامی‌خواند.

۲-۲. صهیونیسم همپای دیگر ناسیونالیسم‌های قرن نوزدهم ساخته‌شدن ملت را تابع دولت‌سازی کرد. صهیونیست‌ها مصرانه بر این باور بودند که پراکندگی ملت یهود را تنها به وساطت تشکیل دولتی یهودی می‌توان تمامیت بخشید: ملت تمامیت‌یافته‌ی یهود تنها می‌توانست محصول دولتی تماماً یهودی باشد. بنابراین صهیونیسم نام این شیفتگی کارکردگرایانه به «دولت یهودی» است.

تئودور هرتسل، بیانگذار صهیونیسم، در کتاب «دولت یهودی» نوشت: «فلسطین سرزمین کهن و فراموش‌ناشدنی ماست... یهودیانی که این سرزمین را بطلبند کشورشان را خواهند یافت. ما سرانجام در خاک خویش آزادانه خواهیم زیست و در خانه‌های خویش آسوده خواهیم مُرد». در پس این بیان رمائیک اما تمام الزام‌های دهشتناک دولت‌سازی خوابیده است، به تعبیر دیگر، این «زندگی آزادانه» و «مرگ آسوده» ای که هرتسل از آن حرف می‌زند مستلزم چیزی کمتر از تأسیس دولتی نیرومند که یهودیان زیر سایه‌ی امن‌اش احساس «در-خانه-بودن» کنند، نبود. دست‌کم دو رکن «دولت یهودی» ای که هرتسل رویایش را در سر می‌پروراند پیشاپیش مهیا بود: سرزمین و جمعیت، ارض موعود و قوم یهود. دولت می‌بایست جزء سوم برسازنده‌ای باشد که این دو را به وساطت خودش به هم بدوزد تا سه‌ضلعی دولت، سرزمین، جمعیت کامل شود. رأس این سه‌ضلعی اما از همان اول و هنوز هم دولت بوده و هست: بر قلمروهای سرزمینی حاکمیت دارد و جمعیت ساکن در این قلمروها را زیر سیطره دارد.

پس از شکست دولت عثمانی در جنگ اول، فلسطین به دست انگلستان افتاد. لژیون یهود از آن زمان به بعد به مرور وارد خاک فلسطین شد. صهیونیست‌ها می‌کوشیدند امپریالیسم بریتانیا را متقاعد کنند که با تشکیل دولت مستقل یهودی در فلسطین موافقت کند. تلاش‌های آنها در نوامبر ۱۹۱۷ منجر به صدور بیانیه‌ی بالفور شد که به موجب آن «دولت اعلیحضرت تأسیس یک موطن ملی برای قوم یهود را در فلسطین به دیده‌ی مساعد»

می‌نگریست. با وجود این آشکار بود که انگلستان نه تنها به هیچ قیمتی حاضر نیست قیمومیت‌اش بر فلسطین را به صهیونیست‌ها واگذارد بلکه در عمل در برابر مهاجرت و اسکان یهودیان مانع‌تراشی می‌کند. در واکنش به این سرخوردگی، صهیونیست‌های موسوم به «تجدیدنظرطلب» به رهبری ولادیمیر ژابوتینسکی که هدف «مقدس» صهیونیسم را توجیه‌گر توسل به هر وسیله‌ای می‌دانست، به مشی مسلحانه روی آوردند و مواضع اعراب و انگلیسی‌ها را هدف گرفتند. سازمان شبه‌نظامی بتار که ژابوتینسکی پایه‌گذار آن بود علیه سربازان انگلیسی و اعراب فلسطینی به حملات بسیاری دست زد و حتی در چند مورد با هاگانا، سازمان شبه‌نظامی وابسته به سازمان جهانی صهیونیسم، درگیر شد. بتار بعدها به گروه تروریستی ایرگون تبدیل شد که رهبری آن از ۱۹۴۲ به بعد با مناخیم بگین بود. ایرگون و گروه تروریستی منشعب از آن به نام اشترن برای عقب‌راندن انگلیسی‌ها از فلسطین به حملات تروریستی بسیاری دست زدند که مهلک‌ترین‌شان حمله به هتل کینگ دیوید در سال ۱۹۴۶ بود که به کشته‌شدن دست‌کم ۹۱ نفر انجامید. دولت اسرائیل بلافاصله پس از برپایی‌اش در می ۱۹۴۸ از تمام این گروه‌های شبه‌نظامی خواست که با پیوستن به دولت تازه تأسیس به نیروی نظامی آن بدل شوند. اهمیت این موضوع زمانی آشکار می‌شود که به ضرورت ادغام یا درونی‌شدن خشونت در محدوده‌ی دولت واقف باشیم. اساساً دولت طبق تعریف وبری از آن همان اجتماعی است که حق کاربست انحصاری خشونت مشروع در یک واحد سرزمینی مشخص را در اختیار دارد. دولت

اسرائیل هم که درست از همان بدو تأسیس‌اش با ضرورت تجمیع ابزارهای خشونت درون آپاراتوس‌های خود مواجه بود کوشید از رهگذر دعوت گروه‌هایی مثل ایرگون و اشترون به همکاری نظامی و ادغام‌شدن درون مرزهای قانونی، در عمل به دولت تبدیل شود و خود را در مقام دولت تثبیت کند. بنابراین پارادوکس‌های دولت‌سازی در اسرائیل به سمتی رفت که دولت تنها از رهگذر دولتی‌شدن تروریست‌های سابق می‌توانست به معنای دقیق کلمه دولت شود. دولتی‌کردن تروریسم اما تروریستی‌شدن دولت را به دنبال داشت.

۲-۵. صهیونیسم برای برساخت گفتمانی خود تا پیش از نازیسم به آوارگی تاریخی یهودیان استناد می‌کرد و پس از آن به هولوکاست. اساساً صهیونیسم از همان اول - و هنوز هم- برای احراز ایجابیت خود به قسمی سلبيت تام چنگ زد. این سلبيت، این مخاطره‌ی همیشه‌حاضر، این «دشمن»، همواره به صهیونیسم امکان داده است که از چیزی چون «استثنای یهودی» سخن بگوید. همه‌ی قدرت رتوریک ایدئولوژی صهیونیستی، چه در بدو شکل‌گیری‌اش و چه هم‌اینک، از این استثناسازی «تجربه‌ی یهودیان» می‌آید.

۲-۶. شکافی درونی در یهودیت هست: یهودیت به مثابه‌ی میراثی قومی - فرهنگی در برابر یهودیت به مثابه‌ی یک دین آیینی. شکاف درونی خود صهیونیسم هم که در واقع منازعه‌ی میان سکولارها و مذهبی‌ها است دقیقاً از همینجا می‌آید: صهیونیست‌های سکولار یهودیت را همچون قومیتی تاریخی می‌فهمند، یهودیت برای صهیونیست‌های مذهبی اما آیینی مذهبی است که باید بدان عمل کرد و بر مبنای

آن زیست. دولت‌گرایی اما بر هر دوی آنها حاکم است، با این تفاوت که اولی دولت را برای قدرت استعلایی آن در تمامیت‌بخشی به پراکندگی قوم آواره‌ی یهود می‌خواهد و دومی برای اجرای فرامین تلمود.

۲-۷. مسائل مربوط به ازدواج و طلاق تنها موردی است که ترتیبات آن یکسره در دست دادگاه‌های خاخامی است. نتیجه‌ی این انحصار چیزی کمتر از ناممکنی سخت‌گیرانه‌ی ازدواج به اصطلاح برون‌گروهی، ازدواج یک یهودی با یک غیریهودی، نیست. این در عمل معنایی جز دست و پا زدن برای حفظ «اصالت» هویت یهودی ندارد. صهیونیست‌های سکولار وظیفه‌ی نگهداری از مرزهای هویتی یهودیت و تعیین یهودی‌بودن یا نبودن، اینکه چه کسی یهودی هست و چه کسی نیست، را تماماً به خاخام‌های ارتودوکس واگذاشته‌اند. این تنها نقطه‌ای است که میان سکولارها و مذهبی‌ها نوعی اجماع به وجود آمده است، اجماعی البته به غایت استراتژیک که می‌بایست بنیان‌های «یهودی» اسرائیل را بازتولید کند. آرایش درونی صهیونیسم پیشاپیش امکان خلاص‌شدن آن از شر هویت‌گرایی را منتفی کرده است.

۳- فرانتس روزنتسوايگ، گرشلوم شولم، والتر بنیامین. مواجهه با این سه فیگور مواجهه با سه نوع یهودی‌بودن و سه دست واکنش نسبت به مسئله‌ی تشکیل دولت یهودی است. روزنتسوايگ در شمار یهودیانی بود که باید آنان را محافظه‌کار نامید. یهودیان محافظه‌کار کم‌وبیش همصدا با ارتودوکس‌ها اساساً ایده‌ی صهیونیسم را نوعی بدعت در آموزه‌های الهیات یهود می‌دانستند. به زعم آنها بازگشت به ارض موعود رسالتی است که می‌بایست به دست خود مسیحا انجام گیرد و از همین

حیث هرگونه بازگشت پیش از موعد به خانه اخلال در ترتیب زمانی ظهور مسیحا است. روزنسوایگ اما علاوه بر این فکر می‌کرد که بازگشت یهودیان به اسرائیل آنها را درگیر تاریخی سیاسی- سکولار خواهد کرد، تاریخی که برای حفظ حیات فرهنگی‌شان هم که شده باید از آن اجتناب کنند. در این میان بنیامین نماینده‌ی یهودیان «اروپایی» است، همان یهودیانی که حیات‌شان عمیقاً به فرهنگ اروپا گره خورده است و از همین رو، یهودی‌بودن خود را به مثابه‌ی میزهای که آنان را از روح عینی جدا می‌کند و به قسمی اقلیت‌گرایی هویت‌محور می‌کشاند، تعریف نمی‌کنند. بنیامین زمانی به شولم نوشت که اگر به اصرارهای او گوش می‌سپرد و به فلسطین مهاجرت می‌کرد هم‌اینک با مسائل کاملاً متفاوتی درگیر بود. او اما ترجیح داده بود در همان اروپا بماند و خودش را با مسائل «کلی» تر فرهنگ بورژوازی درگیر کند. گرایش بنیامین به ماتریالیسم تاریخی و ایده‌ی جهانشمول «رستگاری» اساساً او را از شر وسوسه‌ی پناه‌بردن به هویت‌گرایی الهیات صهیونیستی در امان نگه داشت، آن الهیاتی هم که عمیقاً بر کارهایش حاکم بود از جنسی بود که خود الهیات واژگون یا سکولار می‌نامید. از این حیث شاید موضع بنیامین به مواضع یهودیان اصلاح‌گرای ضدصهیونیست نزدیک باشد. اصلاح‌گراها برخلاف صهیونیست‌ها به هیچ‌وجه بر این باور نبودند که یهودیان چیزی بیش از اقلیتی مذهبی درون جوامع بزرگ‌تر هستند. آنان سودای چیزی بیش از برخورداری از حقوق مدنی و آزادی‌های سیاسی در سر نداشتند و عمیقاً منتقد خودجدابینی و جزئیت‌گرایی صهیونیستی بودند. شولم اما صهیونیسم را تنها راه‌حل مسئله‌ی یهود می‌دانست. او در سال ۱۹۲۳، در بیست‌وشش سالگی، به فلسطین مهاجرت کرد و باقی عمرش را همانجا ماند و همه‌ی عمرش را وقف مطالعه در آیین یهود و جریان‌های عرفانی آن کرد. به زعم شولم یهودیان تنها با تشکیل دولت در ارض موعود می‌توانند از آوارگی تاریخی و بلایای متعاقب آن رهایی یابند. در هر صورت اختلاف میان

روزنسوایگ، بنیامین و شولم بر سر صهیونیسم همان اختلاف درونی میان امکان‌های مختلف یهودی‌بودن است.

۴- نخستین گروه یهودیانی که به فلسطین مهاجرت کردند رویای ساختن جهانی سراسر نو در سر داشتند، جهانی مبتنی بر برابری و برادری که بتواند آرمان‌های سوسیالیستی را محقق کند. «کیبوتص»ها (در زبان عبری به معنای تعاون، همکاری، باهم‌بودن) که نخستین و موفق‌ترین تجربه‌ی اجتماعات سوسیالیستی به حساب می‌آیند به دست سوسیال‌صهیونیست‌هایی ساخته شدند که اغلب‌شان پس از شکست انقلاب ۱۹۰۵ روسیه به فلسطین مهاجرت کرده بودند. این مزارع اشتراکی نمونه‌ی درخشانی از حذف کامل مالکیت خصوصی و اشتراکی‌شدن موفق ابزار کار، وسایل تولید، مسکن و دیگر مایحتاج زندگی را به نمایش گذاشتند. تجربه‌ی اسرائیل درست از همان روزی شکست خورد که سودای برپایی اجتماعی برابانه جای خودش را به شهوت تأسیس دولتی هویت‌گرا داد. همینجا است که باید به تفاوت نازدودنی «اجتماع» و «دولت» فکر کرد.

۵- اسرائیل تنها با آزادکردن خود از شر جزئیت‌گرایی می‌تواند به روی آینده باز باشد، به تعبیر دیگر، اسرائیل تنها با «کلیت‌یابی» فراینده می‌تواند خودش و دیگران را نجات دهد. ساده‌تر بگوییم: اسرائیل باید آنچنان کلی شود - و این، کندن از اسطوره‌های بنیانگذار و خاستگاه‌های هویت‌گرایانه‌ی صهیونیسم را به یک ضرورت بدل می‌کند- که یهودی، فلسطینی، عرب، مسیحی و دروزی به نام‌های تصادفی تکینگی‌های هرچوره (whatever singularity) بدل شوند. این پسا صهیونیسم مستلزم در پیش‌گرفتن نوعی سیاست رادیکال دوستی است، و همینجا است که باید برابری و برادری را بازتعریف کرد.

فلسطین: مقاومتِ هنوز و آفرینشِ ناممکن

پیمان غلامی

مسئله

آیا امکانِ برساخته‌شدنِ سوژه در موقعیتِ خاصِ فلسطین وجود دارد؟ آیا موقعیتِ خاصِ فلسطین به سوژکتیویته‌ی جمعی مردمِ تحتِ ستم-اش راه می‌برد؟ و در نهایت، نسبت میان این سوژکتیویته و پراکسیس سیاسی چیست؟

چه باید کرد با موقعیت

از آغاز مسئله را مشروط می‌کنیم و به واسطه‌اش چند رویکرد رایج را کنار می‌گذاریم؛ شرایطی که در نهایت کارِ یادداشت حاضر را بسیار دشوار می‌کند. دیگر اهمیتی ندارد از حماقت — و البته، وقاحت — نئولیبرالیسم افسارگسیخته‌ی اروپایی و آمریکایی سخن بگوییم یا پتک تقدمان را بر سر رسانه‌های جمعی آن بگوییم و دادِ سخن سر دهیم که جنایت‌های روی داده در منطقه‌ی فلسطین را کژدیده می‌کنند و با جهت‌دهی ویژه‌شان، در سرتاسر سال‌های نبرد میان اسرائیل و فلسطین، سویه‌ای متفاوت از آنچه واقعاً در حالِ روی‌دادن است را برای مردم جهان نمایش می‌دهند — به‌واقع، حتی تلاش برای فهم رویدادهای «واقعاً در حالِ روی‌دادن» نیز فاقد اهمیت است. و نیز، دیگر اهمیتی ندارد از سازمان ملل و شورای امنیت آن حرفی بزنیم. اکنون چه کسی نمی‌داند که بیانیه‌های سازمان ملل از اساس مهم‌اند، چه کسی نمی‌داند زورِ نئولیبرالیسم شرکت‌های چندملیتی از جنسِ آمریکایی-اسرائیلی بر فعالیت‌های به‌اصطلاح بشردوستانه‌ی سازمان ملل — و حتی چهار عضو دیگر واجدِ حقِ وتوی آن — می‌چربد؛

همان نئولیبرالیسم یک‌طرفه‌ای که در فلسطین، عراق، افغانستان، و صدها کشور دیگر دست به جنایت‌های بی‌شمار می‌زند و، در آن واحد، دم از بشردوستی و حقوق — منسوب به — بشر. این روزها کار به جایی رسیده که به نظر می‌رسد باید به نئولیبرالیسم یاد بدهیم، که اگر نمی‌خواهد چیز دیگری باشد، دست‌کم به نام خودش وفادار بماند و اندکی، و به واقع اندکی، لیبرال باشد — می‌دانیم که نمی‌شود؛ ما نیز چنین نمی‌خواهیم، چراکه این‌همه بسنده‌ی مردم فلسطین نیستند.

حتی دیگر به بشردوستی خودمان نیز باید مشکوک باشیم — یعنی به مقوله‌ای به نام انسان. دیگر نمی‌توان به بشردوستی و گفتمان بشردوستانه اتکاء کرد. باید به بُهتِ خودمان از پس نگاهی خیره به تلویزیون‌ها و مونیتورها، و نیز از پس خواندن اخبار فلسطین در روزنامه‌ها و وب‌سایت‌ها نیز بگذریم. نه زدنِ زیرآبِ گفتمان‌های بشردوستانه بسنده‌ی مردم فلسطینی است، نه معصوم‌نمایی و بازتولیدِ خشونتِ واردشده بر بدنِ مردم، نه اعلامِ مظلومیتِ فلسطینیان، و نه راه‌اندازیِ کمپین‌های ضدخشونت، ضدجنگ، ضدیهودی، و ضدفلان و بهمان، و نه حتی تقابل‌های مذهبی.

فلسطین حتی از مرزهای واژه‌ی «فاجعه» نیز رد شده است. گرچه، تأکید بر وجه فاجعه‌برانگیز فلسطینیان و حوادث روی داده در آن نیز نه فقط روی دیگر سکه‌ی گفتمان‌های نئولیبرالیست بل، هم‌هنگام، بازگشت به وضعیتی انتزاعی در تحلیلِ موقعیت است؛ موقعیتی که از هرگونه بارِ انضمامی — یا دست‌کم ابژکتیو — تهی‌ست. آن‌که به هر دلیل پای فاجعه را به میان می‌آورد پیش از همه نوعی «شاهد-کارویژه» را به راه می‌اندازد: شاهدان گولاک، شاهدان آشویتس، شاهدان جنگ جهانی، شاهدان فلسطین، شاهدان رخدادهای اخیر، شاهدان فلان و بهمان اتفاق... اما شاهد-کارویژه به مکملی نیاز دارد تا بتواند به راه بیافتد و فاجعه را به پس از فاجعه منتقل، پرتاب، و ماندگار کند: «مؤلف-کارویژه». ترکیب‌بندیِ کثیفِ شاهد-کارویژه و مؤلف-کارویژه نه فقط مؤلف را در مقام «سوژه‌ی بیان‌گرِ رنجِ تاریخ» بازسازی می‌کند، بل هم‌هنگام به بازماندگانِ آنچه فاجعه می‌خوانند در مقامِ بازتولیدِ گفتمانی سود می‌برد که صورت‌بندیِ رویکردش جز این نمی‌تواند

باشد: «زندگی شما نباید به شیوه‌ای نو و متفاوت ادامه یابد، شما گرچه از فاجعه نجات یافته‌اید اما همچنان در بستارهای آن باقی خواهید ماند، چراکه ما مؤلف-کارویژه‌ها بر شما شاهد-کارویژه‌ها نام می‌نهم؛ و چه نامی بهتر از *بازماندگان فاجعه‌ای تاریخی و شاهدان زنده‌ی آن*». از این رو، آن‌که از فاجعه می‌نویسد اساساً در گیر و دار بازی سوژکتیو و رقت‌بار شاهد و مؤلف است — درست همان‌طور که مجله‌ی «پلی‌ئی» (Poli-Ei) بر روی جلدش می‌نویسد: «ما شاهد هستیم». هیچ تفاوت ماهوی بین شعار روی جلد مجله‌ی پلی‌ئی و پورنوگرافی‌اش با بلایی که مؤلف-کارویژه‌ها بر سر شاهد-کارویژه‌ها می‌آورند و صدای شهادت و رنج‌شان را از پی تاریخ درمی‌آورند وجود ندارد. از همین رو، اتصال کوتاه بلافصل میان مفهوم فاجعه و موقعیت فلسطین نیز به برساخته‌شدن نوعی مردم فلسطینی راه نمی‌برد — هرگز.

شروط مسئله، در نهایت، می‌گویند که باید درون‌ماندگار وضعیت فلسطین سوژه‌هایی مبارز تولید شوند و وضعیت تاریک حاکم بر این موقعیت را، بدون مداخله‌ی هر نوع میانجی خارجی — برای مثال، با اجتناب از هر گونه میانجی‌گری: وساطت سازمان ملل، یا کشورهای اروپایی و آمریکایی، یا کشورهای خاورمیانه، و الخ — تغییر دهند. حتی اگر یادداشت حاضر نیز از ترسیم این سوژکتیویته‌ی جمعی در فلسطین ناتوان باشد، باز هم «چشم‌انداز» ما در قبال مسئله‌ی فلسطین تغییری نخواهد کرد، و، به‌واقع، منوط است به اجتناب از میانجی‌های مبتنی بر صلح، فاجعه، بازسازی، و وحدت، و در عوض تلاش برای آفرینش نوعی مردم فلسطینی که درون‌ماندگار خود موقعیت فلسطین تولید می‌شوند.

اما می‌دانیم که می‌توان شروط مسئله را محکوم کرد: آیا موقعیت خاص فلسطین از موقعیت سرتاسری مناسبات حاکم بر جامعه‌ی جهانی جداست؟ آیا مناسبات حاکم تأثیری بر موقعیت فلسطین ندارند؟ به‌خصوص آیا موقعیت فلسطین از مناسبات تولید حاکم جداست؟ و نیز، آیا موقعیت مورد بحث از نسبت‌های میان شرکت‌های چندملیتی زاده‌ی نئولیبرالیسمی از جنس آمریکایی-اسرائیلی و

موقعیت اسرائیل-فلسطین جداست؟ یادداشت حاضر تمعداً از این ایرادات انضمامی به شروط مسئله‌اش رد می‌شود.

انقیاد؛ این بار به شیوه‌ی نو

منطق لیبرالیسم استعمار است. تفاوت بین لیبرالیسم متقدم و متأخر نیز در شیوه‌ی استعمار است. برای مثال، زمانی از کار اضافی سیاهان ارزش اضافی استخراج می‌شد. در این دوره لیبرالیسم در وهله‌ی اول به سرکوب و طرد دست می‌زد (یعنی رمزگان‌گذاری می‌کرد) و سپس بر زمین‌های سیاهان، بدن‌هایشان، فرزندان و همسران‌شان، و ارزش‌های اضافی‌شان استیلای دوباره می‌یافت (یعنی فرارمزگان‌گذاری می‌کرد). انقیاد در لیبرالیسم متقدم بر سرکوب، طرد، و فرارمزگان‌گذاری استوار بود. فرارمزگان‌گذاری لیبرالیسم متقدم بلافصل، به نام اربابان سفیدپوست، از دارایی‌های طردشدگان قلمروزدایی می‌کرد، و سپس، به نام رویای آمریکایی عاری از سیاهان، بر همان دارایی‌ها قلمروگذاری می‌کرد. در نتیجه، آپاراتوس انقیاد در لیبرالیسم متقدم با تهی‌کردن مردم از قلمرویشان سر و کار ندارد، بل که درون قلمرو دست به انقیاد می‌زند — یک‌بار قلمروگذاری و بار دیگر قلمروزدایی. این مسئله در مورد فلسطین — و موارد مشابه‌ای در آفریقا (برای مثال، جنگ‌های داخلی در برخی کشورهای فقیر آفریقایی که کشورشان را به چند قلمرو، با قوانین و منطق‌های مختلف، تفکیک می‌کند) — به طرز دیگری پیش می‌رود. اکنون مردم در فلسطین از خانه‌ها و سرزمین‌شان کاملاً تهی شده‌اند: روند ساختن شهرک‌های اسرائیلی، انتقال یهودیان جهان به‌واسطه‌ی یک نام — یک باور — و تجاوز، به زور نیروی نظامی، همگی بخشی از آپاراتوس لیبرالیسم متأخر هستند. اسرائیل نه صرفاً طرد و سرکوب، بل «تهی» می‌کند؛ اسرائیل نه فقط قلمروها را اشغال بل — مجدداً — تهی می‌کند. مسئله دیگر صرفاً بر سر بیرون‌کشیدن ارزش اضافی از بازوهای عده‌ای در اقلیت نیست، مسئله بر سر قسمی محوکردن و «حذف تام و تمام از قلمرو» است. به انقیاد کشیدن مردم فلسطینی بنا بر آپاراتوس‌های نئولیبرالیستی اسرائیل چیزی جز تهی‌کردن محض یک نام — مردم فلسطینی — و جانشینی نامی دیگر — یهودیان — نیست.

گروه سوژه‌ها مخالف گروه‌های تحت انقیاد هستند. این مخالفت قسمی خردسیاست برآمده از دل «نسبت» میان قلمروها و جدال بر سر قلمروهاست: کار گروه سوژه‌ها قلمروزدایی از رابطه‌هایشان در نسبت با تعیین‌های خارجی است. اما گروه‌های تحت انقیاد تمایل دارند که به وسیله‌ی تمامی تعیین‌های خارجی دست‌کاری گردند و با قوانین داخلی خودشان مسلط شوند — گویا هیچ چیزی یارای مقابله با سوپراگوی اسرائیلی را ندارد. از این‌رو، برساخته‌شدن سوژه، در شرایط تهی‌سازی از قلمرو (و نه سرکوب آن) نه با تعیین خارجی سر و کار دارد (برای مثال، گفتمان ایجاد دو کشور مستقل از هم اسرائیل و فلسطین) نه با پاره‌ای تعیین‌های موقت داخلی (فعالیت‌های جنبش فتح). حال چه می‌شود اگر رویکردمان را فراگیرتر کنیم؟ مسئله‌ی فلسطین نه مسئله‌ی موقعیت جغرافیایی-تاریخی قلمرویی به نام فلسطین که مورد تجاوز قرار گرفته است، بل نبرد تاریخی گروه سوژه-ها و گروه‌های تحت انقیاد بر سر قلمروها و برهم‌کنش‌های ناشی از این نبرد تاریخی در سطح جغرافیایی است. از همین‌روست که، از یک سو، این نبرد مختص یک مکان خاص، و بر سر یک نام خاص — برای مثال، بیت المقدس — نیست، و، از سوی دیگر، مفهوم تاریخ و جغرافیا هم‌بسته‌ی یکدیگر هستند: قلمروها اساساً با تاریخ گره خورده‌اند و صرفاً موقعیتی مکان‌شناختی نیستند، چراکه قلمروها در عین حال تاریخ‌های جدال بر سر حق‌اند. همین دقیقه است که امکان تفکر به حق و نیز حقیقت را دشوار می‌کند: چه کسی حق دارد بگوید به حقیقت نزدیک‌تر است؟ موقعیت بیرونی جنگ اسرائیل و فلسطین، گه‌گاه، و البته بر طبق بسیاری از رویکردها، به مسئله‌ی «حق در مقام امری سوپراکتیو» فروکاسته می‌شود، بی‌آن‌که در نظر گرفته شود این حق با رویکردی صلب در قبال حقیقتی صلب و یک‌جانبه همراه شده، و از اساس با «حق در مقام امری ایزکتیو» در تضاد قرار گرفته است.^۱

از این‌رو، گروه سوژه‌ها — این یگانه مبارزان عرصه‌ی سیاست — نه نسبت به حقیقت موضع می‌گیرند و نه با تعیین‌های خارجی کاری دارند، نه با قوانین صلب داخلی سر و کار دارند، و نه تاریخ و جغرافیا را از قلمرو حذف می‌کنند. پس مسئله‌ی فلسطین قسمی درهم‌تنیدگی امر تاریخی و امر جغرافیایی در مفهوم انضمامی قلمرو است. حال اگر جنگ بر سر قلمرو، و در نتیجه، بر سر حق و نه حقیقت، بر سر این‌همانی امر تاریخی و امر جغرافیایی و نه مقوله‌های تاریخ و جغرافیا در معنای صلب کلمه، باشد، و نیز اگر اسرائیل آن نیرویی باشد که آپاراتوس انقیادش بر تهی‌کردن قلمرو کار می‌کند، و در نهایت اگر رهایی فلسطینیان در برساختن گروه سوژه‌هایی باشد که نه با تعیین خارجی کار می‌کنند، نه با قوانین داخلی مسلط، آن‌گاه درون‌ماندگار وضعیت خاص فلسطین و موقعیت سوژه‌های حاضر (غایب؟) در آن، و نیز امور داده‌شده‌ی موقعیت فلسطین، باید گروه-سوژه‌هایی مبارز تولید شوند که وضعیت بغرنج حاکم بر این موقعیت را، بدون مداخله‌ی هر نوع میانجی خارجی، تغییر دهند.

هنوز در حال مقاومت

فلسطینیان دیگر مردمی گم‌شده نیستند. اگر فلسطین را قسمی اثر هنری بدانیم و اثر هنری گروه سوژه‌ها را، در گام نخست‌اش، درون-ماندگار خویش مقاومت بخوانیم، آن‌گاه گروه سوژه‌های فلسطینی، آثار مقاومت‌اند، بر-جامانده‌های قلمرو، واپسین قطعات تاریخ، و توجیهی مضاعف بر گم‌نشدن‌شان. فلسطین از آن‌رو اکنون در حال نفس کشیدن است که نه در حال مقاومت که هنوز در حال مقاومت است. مشخصه‌ی بنیادین گروه سوژه‌های فلسطینی «هنوز» است: آن‌ها هنوز-در-حال مقاومت‌اند. می‌توانیم از یکی از بی‌شمار دیوارنوشته‌های دیوار بلند بین فلسطین و اسرائیل آغاز کنیم که گواهی بر هنوز این

بر باد است — ما احتمالاً ایده‌ی عدالت در موقعیت فلسطین را می‌فهمیم، اما فلسطینیان واقع در چنان موقعیتی حتی به عدالت فکر هم نمی‌کنند. عدالت موتور محرکه نیست و مردم را نه به هم گره می‌زند و نه به حرکت وا می‌دارد، چراکه به‌طور پیشینی بر حق در مقام امری سوپراکتیو سر و کار دارد. حق، اگر ایزکتیو در نظر گرفته شود، بلافصل به نبرد قلمروها پیوند می‌خورد. از این‌رو پیکار، حتی بر سر حق، دو جنبه از مقاومت را در بر می‌گیرد. لذا اگر خواست پیکار خواست عدالت باشد، باید به موقعیت ایزکتیو مردم فلسطینی نظر داشت. دقیقاً از همین‌روست که مارکسیسم ارتدوکس بی‌وقفه می‌گوید «جنگ نه». «جنگ نه» گرچه مضمّن حق و اجرای عدالت است اما هنوز درون‌ماندگار موقعیت نیست.

۱. برای مثال، ایده‌ی عدالت — اجرای عدالت در منطقه‌ای که اکنون میان فلسطین و اسرائیل تقسیم شده است — از همان ابتدا و در سطح انتزاع نمی‌تواند با مقاومت همراه باشد. انگاره‌ی عدالت صرفاً به همبستگی مردمی راه می‌برد — خصوصاً در خارج از منطقه. عدالت نمی‌تواند پاسخی مشخص برای شرایط مشخص فلسطین داشته باشد، زیرا عدالت‌محوری با پیش‌فرض هستی‌شناختی خاص‌اش، بدون امکان بیان، بدون جنبش، و بدون پیکاری که معطوف به کنشی فراگیر یا دست کم قسمی دموکراسی موضعی شده، یا حتی معطوف به همین منطقه‌ی بحرانی باشد، از بنیاد

مقاومت است: «مقاومت کردن یعنی خارج شدن». اما این خروج، این بیرون زدن — که مستقیماً با مفهوم قلمرو نیز گره خورده است — دو سویه دارد: هستی‌شناسی جمعی (مقاومت کردن) و ساختن زیست-سیاسی مردم (خارج شدن). نمی‌توان سودای قلمرویی را داشت که گویی — در قسمی بازنمایی معصوم‌نمایانه — مورد تجاوز قرار گرفته است (تو گویی، بکارت جمعی مردم — مام وطن — دریده شده باشد)؛ بر عکس، نوعی مردم، یک مردم در راه، باید ساخته شود: ساخته شدن مردم از اساس پروبلماتیک است و ربطی به ایدئولوژی، مذهب، دولت، و تاریخ ندارد. مردم فلسطینی از راه دولت مستقل فلسطینی نیز ساخته نمی‌شود. از این‌رو، کنش مقاومت در فلسطین باید هم‌بسته‌ی دو موضع باشد: مقاومت در برابر یک قانون داخلی (دولت مستقل فلسطینی) و مقاومت در برابر تعیین‌های خارجی (میانجی‌ها و فشارها). پس مقاومت حال حاضر فلسطینیان معنای مشخصی دارد: «ما یک مردم — نوعی مردم — هستیم». چگونه می‌توان نوعی مردم شد؟ دست کم در وهله‌ی اول از راه همین مقاومت هنوز، این مقاومت دوجانبه علیه تعیین‌های داخلی و خارجی. مردم در وهله-ی نخست خودش را برمی‌سازد، از راه حل‌های مبتنی بر اداره‌ی دولتی طفره می‌رود، و مردم به‌ماهو مردم را تولید می‌کند — تولیدکردن جمعی مردم. پس مردم فلسطینی تنها از خلال مقاومت است که می‌توانند دست به مداخله بزنند.

در موقعیت خاص فلسطین، مقاومت، مقاومت هنوز، و مقاومت دو جانبه از اساس با برساختن مردمی برسازنده پیوند می‌خورد و می‌تواند با یک نام — مردم فلسطینی — هم‌بسته شود؛ همین‌جاست که مقاومت به آفرینش چفت می‌شود و هم‌هنگام کار جمعی گروه‌سوزها — مقاومت — هرآینه خود را نه فقط از هر قسمی از تعیین بل از هر فرمول‌بندی جهان‌شمول از ایده‌ی حق یا حتی حقیقت، و نیز ایده‌ی سوژکتیو و انتزاعی آزادی جدا می‌کند، و در نتیجه مستقیماً به ضرورت تولیدکردن سوژکتیویته‌ی جمعی‌شان منجر می‌شود. اما می‌دانیم تولید سوژکتیویته منوط است به فرآیندهای تولیدکردن — و به بیان دقیق‌تر تولیدکردن سوژکتیویته از اساس به تولیدکردن تولیدکردن

وابسته است. حال اگر مقاومت فلسطینیان در تمامی سویه‌ی مطرح-شده‌اش — مقاومت به‌ماهو، مقاومت در برابر قوانین داخلی، مقاومت در برابر تعیین‌های خارجی، مقاومت هنوز — به آفرینش، به نام مردم گره می‌خورد پس نقطه‌ی عزیمت فرآیندهای تولیدکردن — یا همان تولیدکردن تولیدکردن و در نتیجه تولیدکردن سوژکتیویته‌ی جمعی — از مسیر مقاومت، مقاومت هنوز، و مقاومت دوجانبه می‌گذرد.

آفرینش ناممکن

شک نباید کرد: تفکر از خلال فلسطین دشوار است. نه فلسطین ابژه‌ی تفکر است — و نه باید باشد و نه حتی می‌تواند باشد — و نه ما می‌توانیم موقعیت فلسطین را به انتزاع ناب تقلیل دهیم. مفهوم‌پردازی در قبال این وضعیت نیز هر آینه خطر از دست رفتن خود موقعیت را در بر دارد. چگونه می‌توان به فلسطین فکر کرد؟ مقاومت چگونه به پراکسیس سیاسی چفت می‌شود؟ تولیدکردن تولیدکردن چه فرآیندهایی دارد؟ نوعی مردم چگونه تولید می‌شوند؟ مقاومت هنوز با چه مفصل‌بندی‌هایی کار می‌کند؟ یادداشت حاضر تردید ندارد از این-که بگوید نسبت به این امر ناتوان است. اما در عوض می‌کوشد این ناتوانی را درون‌ماندگار نوشتار به صدا در آورد. ناتوانی نوشتن از فلسطین و دادن برنامه و «کارویژه» برای موقعیت خاص آن، جراحی رنجی را می‌زاید که باید درونی خویش حفظ کنیم تا بتوانیم همچنان بر مقاومت به‌مثابه‌ی یگانه تکیه‌گاه مردم فلسطینی صحنه گذاریم. نوشتار حاضر از همان ابتدا — در پاره‌ی «چه باید کرد با موقعیت» — خویش را از تمامی امکان‌های تفسیری و ارائه‌ی راه‌کار بر حذر می‌دارد، و تنها خط‌گریز را درون‌ماندگار خود مردم می‌جوید: مقاومت هنوز، تولید گروه‌سوزها، و آفرینش جمعی مردم. پراکسیس سیاسی نیز «از خلال همین ناتوانی» زاده می‌شود: ناتوانی تفکر به فلسطین، ناتوانی نوشتن از فلسطین، طفره‌رفتن خود نوشتار از فلسطینیان، و ناتوانی نگریستن از جایگاه یک فلسطینی.

تنها انقلابیون حقیقی هستند که دست به آفرینش ناممکن‌ها می‌زنند و از خلال آن به ممکن‌هایشان دست می‌یابند. ناتوانی تفکر از خلال فلسطین همین حرکت به سوی آفرینش ناممکن نوعی مردم در راه

فلسطینی است. فلسطین هنوز باید مقاومت کند، زیرا همین مقاومتِ هنوز است که آفرینشِ جمعی نوعی مردم را ممکن کرده و به پراکسیسِ سیاسیِ آنها و نیز به بر ساخته شدنِ سوژه‌گروه‌های فلسطینی معنا بخشیده است: فلسطین نامِ همین آفرینش است. فلسطینیان همچون قطراتِ باران هنوز از آسمان تاریخ چکه می‌کنند اما این قطراتِ دیگر مقاومت نمی‌کنند، آنها «هنوز در حالِ مقاومت» اند، قطعاتِ ایجابی بر جای مانده‌ای تاریخ‌اند و نه گواهِ فاجعه‌برانگیز بودنِ موقعیتِ سلبیِ آن، نیروهای تفاوت و شدتِ زندگی‌اند و نه مویه و مرگ، قدرتِ آفرینش‌اند و نه سکوت و سازش.

فلسطین، یک کلیک، و تمام

علی ثباتی

درآمد:

انواع گروه‌های سیاسی و اجتماعی، بسیار متفاوت و بعضاً معارض، ستیزه جو، اعم از چپ، آنارشیست، اسلام-گرا، پان-عربیست، صلح-طلب، حقوق بشری، و نظایرشان، سال‌هاست که متوجه بحران انسانی در فلسطین‌اند. وبلاگ‌ها و کمپین‌های مجازی و واقعی فراوانی در حمایت از مردم فلسطین به راه می‌افتد، سایت‌های رادیکالی نظیر TomDispatch [۱] به کرات طی این سال‌ها به سیاست‌های حمایت-گرانه‌ی آمریکا در قبال اسرائیل تاخته‌اند و به زیر پا گذاشته شدن حقوق انسانی توسط دولت آپارتاید اسرائیل اعتراض کرده‌اند، حتا نشریاتِ پرخواننده‌ای همچون گاردین هر از چند گاهی مطالبی اعتراض آمیز و به نسبت تند علیه سیاست‌های اسرائیل نگاشته‌اند [۲] یا کمپین جهانی واحد برای فلسطین [۳] که حتا شبکه‌ی فاکس-نیوز [۴] را نیز به موضع-گیری منفی و واکنش واداشت. روزی نیست که در حمایت از مردم غزه که در وضعیتی ضدانسانی به سر می‌برند در سایت‌هایی حقیقتاً پربیننده نظیر یوتیوب یا فیسبوک نمآهنگی اعتراضی ساخته نشود به مطالبی اعتراضی و همدردانه نگاشته نشود، همدردی با مردم فلسطین در بین چپ‌های سرتاسر دنیا کمابیش به یک اصل موضوعه می‌ماند و خیلی کم پیش می‌آید که با سر بر آوردن بحران‌ها و معارضات خونین در این منطقه آنی‌ترین و تندترین واکنش‌ها را از سوی چپ‌ها شاهد نباشیم. این یادداشت ابداً مدعی پاسخ دادن به، حتا، گوشه‌ای از پیچیدگی‌های چندین دهه تاریخ تراژیک، یکسره تروماتیک، و عمیقاً تبیین-ناپذیر سیاسی در حادترین منطقه‌ی سیاسی جهان نیست، بل بیشتر سعی دارد در پرتوی یک وضعیت مخرب و بازدارنده‌ی کلیتر که دامان رسانه‌های مجازی و کاربران‌شان را گرفته،

به رفتارشناسی کسانی که با فلسطین همدردی می‌کنند بپردازد و خود این مکانیسم یا ساختار ابراز همدردی با فجایع انسانی این منطقه را به تحلیل بگذارد؛ در واقع، این یادداشت نسبت به بُرد و توان تحلیلی و نیز اشراف تاریخی یا سیاسی خویش بی‌نهایت متواضع و بی‌ادعاست، صرفاً پرسشی را پیش می‌کشد که می‌تواند به طور بالقوه زمینه‌ساز بحث‌هایی بنیادی‌تر در فراسوی قلمروی این یادداشت باشد. یادداشتی که مدعی پرده برگرفتن از هیچ واقعیت شگفت، تاکنون مغفول مانده، و یا ژرفی نیست، بل صرفاً می‌خواهد درباره‌ی نوعی بی‌کنشی فراگیر هشدار دادن دهد که به شکلی فزاینده می‌تواند هر فاجعه‌ی انسانی‌ای، و از آن جمله وضعیت فلسطین، را دربرگیرد و نسبت و مناسبت این فاجعه با رسانه‌های مجازی و کاربران را قدری روشن‌تر سازد.

رسانه چگونه کار می‌کند؟ چیست آن چیزی که به رسانه منزلت یا کیفیت منحصر به فردش را می‌بخشد؟ فکر می‌کنم سطرهای آغازین گزین گویه‌ی کریستیان بوین، تحت عنوان «بدی»، که هستی مبهم تلویزیون را توصیف می‌کند زمینه‌ی خوبی برای بحث به دست دهد:

کثیف است. حتی تیرش هم کثیف است. پوشیده از طلا و مدفوع، مودم و قابلمه. همه جا سلطنت می‌کند. مانند ملکه‌ای چرب و کثیف، همه چیز را تصرف کرده، همه چیز را به کثافت ذاتی‌اش آلوده است و دیگر چیزی نمانده تا بر آن حکومت کند. هیچ کس دربرابرس مقاومت نمی‌کند. با جاذبه‌ی ابدی‌اش به سوی پایین، به سوی تاریکی زمان، بر همه چیز سلطنت می‌کند. در زندان‌ها مثل آرامبخش است. در برخی بخش‌های بیمارستان‌ها مدام حضور دارد. بهترین جای‌اش در همین مکان هاست: کسی به آن نگاه نمی‌کند، کسی به آن گوش نمی‌دهد، می‌گذارند تا در کنج خودش یاوه سرایی کند. آن را جلوی کسانی که دیگر نمی‌دانند با آن‌ها چه کنند، قرار می‌دهند. روزهای بیمارستان، مثل روزهای زندان، طولانی‌ترین از روزهای معمولی به نظر می‌رسد. باید گذراندشان. وظیفه‌ی نگهداری از معلولان ذهنی، زندانی‌ها و سالخورده‌گان را در سراهای سالمندان، به آن می‌سپارند. منزلت‌اش خیلی کمتر از منزلت این آدم هاست. آدم‌هایی که به خاطر سن از پا درآمده‌اند،

آدم‌هایی که به خاطر «قانون» یا طبیعت زخم خورده‌اند. از بی‌منزلتی برای‌اش ذره‌ای اهمیت ندارد. دل‌اش را به انجام وظیفه‌اش خوش می‌کند. وظیفه‌اش، قاطی کردن همه چیز است - کودکی و بدبختی، زیبایی و خنده، عقل و ثروت. قاطی کردن همه چیز درون یک توده‌ی شیشه‌ای چسبناک. به آن می‌گویند: پنجره‌ای رو به دنیا. اما بیشتر از آنکه پنجره باشد، توده‌ی دنیاست، دنیا زیر نور نکبت بار دنیا، ویرانه‌های دنیا که هر لحظه به روی موکت سالن ریخته می‌شوند. مسلماً می‌توان گشت و به خصوص در ساعت‌های اول شب می‌توان سخنان نو، چهره‌های تازه یافت. در زباله دانی‌ها، آدم‌ها به دنبال گنج می‌گردند. اما سواکردن بی‌فایده است. زباله‌ها خیلی سریع می‌رسند. کسانی که اداره‌شان می‌کنند، خیلی سریع کار می‌کنند. آدم دل‌اش به حال انسان‌ها می‌سوزد - دل‌اش به حال خبرنگاران تلویزیون که ذره‌ای عقل و ذره‌ای قلب ندارند، می‌سوزد. گرفتار بیماری زمان‌اند، بیماری‌ای که از دنیای کار به ارث برده‌اند: درباره‌ی خدا، درباره‌ی مادرتان صحبت کنید. یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه برای پاسخ به سؤال من مهلت دارید... [۵]

نوشتار ادبی متراکم است، در عین ایجاز لایه‌هایی متراکم و تو در تو از دلالت و تأویل-پذیری را در خود جای داده است، از خودش رمززدایی می‌کند، باز بر خودش رمزگذاری می‌نماید، و همیشه در معرض معناهایی افزون‌تر است، معناهایی مکمل و محتمل، و برای همین است که نوشتار ادبی همچون میدان‌های مغناطیسی نیروهایی در آن واحد منتشر شده و تمرکز یافته برای جذب و دفع معناهای تازه ایجاد می‌کند. گزین گویه‌ی بالا نیز مستثنا نیست، چراکه سطرهای پیش گفته ادبیتی منحصر به فرد دارند، تخیلی فشرده و سیال که در نهایت ایجاز طی چند سطر مختصات کلی رسانه، به طور عام، و تلویزیون، به طور خاص، را پیش چشمشان مخاطب ترسیم می‌کنند و چپستی رسانه - در اینجا تلویزیون - را در معرض پرسش قرار می‌دهند. در فراز یادشده، کارکرد تلویزیون همچون آمیزه‌ای متناقض-نما به وصف درآمده است که از سوی انسان را با فاجعه رودرو می‌کند و از دیگر سو شدت و مصیبت‌باری این فاجعه را یکسره تقلیل می‌دهد و از آن چیزی مصرف‌پذیر و سترون می‌سازد. سرعت و

کالاشدگی زمان، و نیز کالاشدگی خود فاجعه، هم-سان-شدن افراطی تمامی چیزهای قابل ارائه در رسانه، و نظایر این‌ها، رسانه را در متن بالا واجد کارکردی دوگانه توصیف کرده‌اند؛ این کارکرد دوگانه‌ی رسانه، یعنی تأکید گذاشتن بی‌وقفه و افراطی بر امر فجیع و در همان حال عادی-سازی، عادی-سازی و بدین طریق غیرفجیع-ساختن آن، عمومی و عام کردن امر تکین و در همان حال جا زدن امر عام همچون امری تکین، خصوصی-سازی مصائب عمومی و در همان آن عمومیت-بخشی به امور خصوصی همگی برآمده از چپستی و ساختکار پیچیده‌ی رسانه است که می‌توان مؤلفه‌های آن را بدین شکل برشمرد:

همه-جا-گستری

بوبن در فراز یادشده مشخصاً از حضور سرتاسری و تمامت-خواهانه‌ی رسانه سخن به میان می‌آورد. برای او، همه-جا-گستری ذات یا گوهر رسانه است البته اگر ذات را در معنای essence/essentia یا حقیقت فراتاریخی و متافیزیکی بل در معنای هایدگری کلمه [۶] در نظر بگیریم؛ یعنی امری زمان-مند، امری که در معرض تاریخیت است، چیزی که اگر در بدو امر، یعنی پیش از آنکه بسط یابد، درش دقت می‌کردیم، خود را بر ما می‌گشود و نشان می‌داد که به کدام سو روی آورده است و چگونه سمت و سو خواهد گرفت. رسانه همه-جا-گس‌تر است به این معنا که در پی گسترش تأثیر و نفوذ خود تا دوردست‌ترین کرانه هاست، از زندان و بیمارستان تا منزل شخصی و خانه‌ی سالمندان، از روستای پرت افتاده‌ی مرزی تا کران شهرهای مرکزی، رسانه تا هرآنجایی که هست خود را می‌گسترده. این شکل از به «نمایش» درآوردن امر فجیع در تمامی محیط‌ها و مکان‌ها، این سرتاسری شدن، و همه-جا-گس‌تر شدن رسانه به خودی خود بخشی از کارکرد ضروری آنجامعه‌ای است که گی دوبور به شکلی به یاد ماندنی آن را تحت عنوان «جامعه‌ی نمایش» صورت-بندی کرده است. در تکمله و تفسیری که سال‌ها بعد از نگارش و نشر کتابی به همین نام توسط خود مؤلف اثر بدان افزوده

شد، به نوعی جدید از جامعه‌ی نمایش اشاره شده است که در آن واحد هم متمرکز است (آنگونه که مثلاً جامعه‌ی نمایش هیتلری یا استالینی چنین بود) و هم منتشر است (آنگونه که جامعه‌ی نمایش آمریکائی اینچنین است)، جامعه‌ی نمایشی که حال منسجم شده است و هر دوی این منطق‌های یادشده را به طور همزمان درونی خویش کرده است:

نمایشگری منسجم توأمان به صورت متمرکز منتشر ظاهر می‌گردد، و بر مبنای این اتحاد ثمربخش اکنون هر دو خصیصه را در ابعادی بزرگ‌تر به کار می‌گیرد. شیوه‌ی کاربست پیشین آن‌ها بسیار تغییر کرده است. جنبه‌ی متمرکز آن را که بنگریم، اکنون دیگر مرکز هدایت‌کننده به یک مرکز غیبی تبدیل شده: دیگر هرگز نه رهبر و رئیسی در این مرکز قرار می‌گیرد، نه ایدئولوژی روشنی. و جنبه‌ی منتشر آن را که بنگریم، اثر نفوذ نمایشی بر تقریباً تمامی رفتارها و موضوع‌های اجتماعاً تولیدشده هرگز تا این حد نبوده است. زیرا معنای غایی نمایشگری منسجم این است که به میزانی که از واقعیت گفته در آن جذب شده؛ و آن را چنان که درباره‌اش می‌گفته بازساخته است. به گونه‌ای که واقعیت دیگر دربرابری همچون چیزی بیگانه قرار نمی‌گیرد. آن‌گاه که نمایشگری متمرکز بود، بزرگ‌ترین بخش جامعه‌ی پیرامونی از کنترل‌اش خارج بود؛ به هنگام منتشر بوده‌اش، بخشی ناچیز؛ و امروز هیچ بخشی نمایش هر واقعیتی را به تشعشع خویش و خویش را به آن واقعیت آمیخته است. [7]

مسئلاً این همه-جا-گستری و اینکه رسانه‌ای شدن جهان به تجربه‌ای لحظه‌ای و روزمره بدل شده باشد که پیشاپیش واقعیت را به کسوت نمایش و نمایش را به هیئت واقعیتی مسلم درآورده باشد، خود به ناگزیر منجر به نمایشی شدن امر فجیع، مصائب انسانی، می‌شود. کافی است در سایت‌های به اشتراک گذاشتن فایل‌های ویدئویی سرکی بکشید تا فیلم‌های کوتاه ارسال شده توسط انبوهی از ناخبرنگاران یا اسنپاراتزی‌ها را به «تماشا» بنشینید که با دوربین موبایل‌هایشان از صحنه‌های جنایت، خشونت خیابانی، سرقت، مرگ، تصادف فجیع، آتش-سوزی، غرق-شدگی، خودکشی و فوج فوج تصاویری از این

دست باشید. نیز می‌توانید «فجایع» مشابهی را از طریق تصاویر شکارشده توسط دوربین‌های مداربسته‌ی بانک‌ها، اوتوبان‌ها، فروشگاه‌های زنجیره‌ای و نظایر این‌ها از نظر بگذرانید. در واقع، هرچیزی در هر نقطه‌ای از مکان و هر وهله‌ای از زمان در معرض آن است که به خوراکی حاضرآماده برای مخابره‌ی همگانی و به اشتراک گذاشته شدن، تصویری شدن، و نمایشی شدن بدل شود.

زیاده‌انسانی شدن فاجعه

درست از همین منظرست که رسانه کارکردی غریب پیدا می‌کند، یعنی برخلاف انتظار جاافتاده‌ای که از اوایل قرن بیستم نسبت به تکنولوژی شکل گرفت و خود را در افسانه‌هایی به تصویر می‌کشید که ناظر بر ناآرمان‌شهری [8] دشمن‌خو بودند که در آن انسان‌ها به بردگی نیروهای ماشینی بیگانه و غیرانسانی درآمده بودند، نه تنها رسانه به مثابه‌ی یکی از بارزترین اشکال تکنولوژی به بیگانه‌سازی انسان‌ها نمی‌انجامد بل یکسره تمامی گوش و کناره‌های جهان را انسانی، و در واقع به تعبیری نیچه‌ای «زیاده انسانی»، می‌کند. این ذات تکنولوژی (البته ذات در معنای یادشده) است که اینچنین جهان را از انسانیت انباشته کرده در عمل هر شیء غریب، یا هر سوبیه‌ی رازواری از جهان را، به انعکاسی صرف از ذهنیت انسانی تقلیل دهد. هایدگر در مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» برخلاف انتظار معمول و مرسوم مبنی بر اینکه تکنولوژی تهدیدی است که انسانیت انسان‌ها را از ایشان بازمی‌ستاند و جهانی سراپا غیرانسانی، بیگانه‌گشته و ماشینی بنا می‌کند، مدعی می‌شود که تکنولوژی را توان آن هست تا به پاگیری این توهم دام زند که انسان بر همه چیزی تفوق می‌یابد و به در جهان هرچیزی که روی می‌آورد انعکاس نارسایستی تصویر خودش را در آن چیز بازمی‌شناسد [9]. به این اعتبار، رسانه به طور مداوم امر فجیع را زیاده‌انسانی می‌کند، امر فجیعی که به خودی خود واجد نوعی بی‌معنایی و هم‌ناک است، ولی در خلال بازنمایی شدن در رسانه بی‌وقفه به آن منزلتی معناپذیر، سراسر آشنا، و نمادین‌شدنی ارزانی داشته می‌شود و البته که

این آشناسازی و عادی کردن امر فجیع به یک باره صورت نمی‌گیرد. در واقع، بوین در ادامه‌ی همان گزین‌گویه می‌نویسد:

تلویزیون برخلاف آنچه ادعا می‌کند هیچ خبری درباره‌ی دنیا نمی‌دهد، تلویزیون دنیایی است که بر سر دنیا فرومی ریزد. دنیای تمام وقت، لبریز از رنج. و در این شرایط، غیرقابل دیدن، غیرقابل شنیدن. تو آنجایی، جلوی بشقاب‌ات یا روی مبلت. جنازه‌ای را جلوی‌ات می‌اندازند و پشت سرش یک گل فوتبال. بعد شما سه تا را رها می‌کنند — برهنگی مرگ، خنده‌ی بازیکن، و زندگی تو. زندگی تو که همین طوری هم به قدر کافی مبهم هست. هریک از شما را در گوشه‌ای از دنیا رها می‌کنند. از هم جدا هستید، چراکه اینگونه وحشیانه به هم مرتبط شده‌اید — مرده‌ای که همچنان می‌میرد، بازیکنی که همچنین دستان‌اش را بالا می‌برد، و تو که همچنان به دنبال معنای همه‌ی این اتفاق‌ها می‌گردی. [۱۰]

مشخص است که در وضعیت بالا شاهد حیرتی هستیم که از اینجا به جایی سریع از فاجعه به سرگرمی ناشی می‌شود، از مرگی فجیع به ظفرمندی مبتدل به ثمر رساندن گلی در مسابقه‌ی فوتبال و برعکس، اما تمام مسئله این است که این حیرانی، این جستجوی «معنای این همه»، دولت مستعجل خواهد بود چراکه سرانجام، دیر یا زود، نفس وقوع فاجعه در رسانه مهار می‌شود، شدت‌اش گرفته شده، به امری روزمره و عادی بدل می‌شود. بسیار خوشبینانه است اگر باور داشته باشیم که حیرت ناشی از فاجعه همچون وضعیتی دائمی ما را از حل شدن در نظام تصاویر نشانگانی و رسانه‌ای مصون می‌دارد. کاملاً برعکس، مرگ نیز از سویه‌ی تروماتیک یا آسیب‌زایش تهی می‌شود و مکانیسم‌های عادی سرانجام این مواجهه‌ی دردناک را نیز مهار و درونی‌خویش می‌کنند. گواهی بر این مدعا کلیپ‌هایی است که خود آمریکایی‌ها درباره‌ی یازدهم سپتامبر و صحنه‌ی برخورد هواپیماها به برج‌های تجارت جهانی بر روی سایت یوتیوب گذاشته‌اند و آن را به انواع موسیقی‌های متال نیز مزین کرده‌اند و درباره‌ی جنبه‌های «اسرارآمیز» و «ماوراء طبیعی» این فاجعه‌ی انسانی به روده-درازی‌های بی‌پایان پرداخته‌اند. یا بهتر از آن، صداوسیما‌ی ایران که مدتی پیش با

لحنی طنزآمیز درباره‌ی سارق مفلوکی حرف می‌زد که در حال ورود به ساختمانی برای سرقت در دریچه‌ی کولر گیر کرده بود و معلق میان زمین و هوا جان داده بود، و جالب‌تر اینکه این لحن طنزآمیز که مخصوص «چاشنی افزودن» به خیره‌های «باب روز» و «سرگرم کننده» است در عین حال با تصاویری از جسد معلق سارق که پاهای‌اش از سقف مغازه آویزان بودند هم‌زمان پخش می‌شد. رسانه، با این حساب، در نهایت امر فجیع را هم مزین به «چهره‌ای انسانی» می‌کند، یعنی آن را معناپذیر و از همین روی نمادین‌شدنی [۱۱] می‌کند. در حقیقت، مواجهه با فاجعه‌ای که از آپاراتوس یا دستگاه رسانه عبور داده شده است در وهله‌ی نهایی از بی‌معنایی بنیادین امر واقع [۱۲]، یعنی از مغاکی که در پس آن فاجعه نهفته است و ساحت معنا را به درون می‌کشد، یا دقیقاً از غیرانسانی بود و ناآشنا بودن فرجامین فاجعه، سرپا تهی شده است.

مصرف فاجعه

تا اینجا بر سرتاسری بودن فاجعه‌ی رسانه‌زده و تهی شدن آن از بار تروماتیک نخستین‌اش بحث کردیم. اما سؤال اصلی این است که آیا خود فاجعه قابلیت مصرفی شدن دارد؟ آیا می‌توان خود امر فجیع را نیز همچون کالایی رسانه‌ای به فروش رساند؟ به عبارتی، آیا مصرف-پذیری و فجایع انسانی مانع‌الجمع هستند؟ دست کم بودریار اینطور فکر نمی‌کند. برای او، وقتی که فاجعه‌ای انسانی نیز به ساحت بازنمایی یا وانموده‌ها گام می‌نهد در بطن یک فاصله‌ی امن، یک ساحت نمایشگری، جایگیر می‌شود که در عین مستقیم، زنده، عینی، حقیقی، و هم‌زمان بودن، به یمن همین وانمودگی به امری فروکاسته بدل می‌شود:

آنچه مشخصه‌ی جامعه‌ی مصرفی است، جهان‌شمولی حوادث در ارتباطات جمعی است. کلیه‌ی اطلاعات سیاسی، تاریخی، و فرهنگی به شکل یک‌سان، به گونه‌ای کم‌اهمیت و در عین حال معجزه آسا، در قالب حوادث دریافت می‌شوند. اطلاعات کاملاً به فعلیت درمی‌آیند، یعنی به شیوه‌ی فوق‌العاده جنبه‌ی نمایشی می‌یابند — و در عین حال کاملاً از فعلیت خارج می‌شوند، یعنی از

طریق رسانه‌ی ارتباطی از ما فاصله می‌گیرند و به نشانه تقلیل پیدا می‌کنند. پس مقوله‌ی اصلی تفکر جادویی و اسطوره‌ی ای ماست. این اسطوره بر درخواست‌های روزافزون برای دسترسی به واقعیت، «حقیقت» و «عینیت» تکیه دارد. همه جا فیلم‌های سینمایی ساخته شده بر اساس داستان‌های واقعی، گزارش‌های مستقیم، خبرهای فوری، عکس‌های تکان دهنده، برنامه‌های مستند و غیره به چشم می‌خورد. با این وجود، همه به دنبال آن چیزی هستند که در بطن وقایع و کشمکش‌ها می‌گذرد و نیز در جست‌وجوی وقایع به صورت زنده و رودررو — یعنی باز هم معجزه؛ چون حقیقت آن چیزهایی که دیده می‌شوند، از طریق تلویزیون به نمایش درمی‌آیند و بر روی نوار ضبط می‌شوند. [این امر] دقیقاً [ناشی از] این است که ما در کنار آن‌ها حضور نداریم. اما در اینجا با چیزی حقیقی‌تر از حقیقت سروکار داریم. به عبارتی، بودن در کنار حقیقت بی‌آنکه چنین باشد. یعنی باز هم با رؤیا مواجه هستیم. آنچه ارتباط جمعی در اختیار ما می‌گذارند، واقعیت نیست، بلکه سرسامی از واقعیت است یا به تعبیری دیگر، بدون اینکه بخواهیم با کلمات بازی کنیم، واقعیت بدون سرسام است، زیرا قلب آمازون، قلب واقعیت، قلب صمیمیت و قلب جنگ، «قلبی» که مکان هندسی ارتباطات جمعی است و واقعیت و احساسات سرگیجه آور را شکل می‌دهد، دقیقاً همان جایی است که هیچ خبری در آن نیست. ارتباطات جمعی، در واقع، نشانه‌هایی در اختیار ما می‌گذارند که تمثیلی از وقایع و مصیبت‌ها هستند؛ نشانه‌هایی که امنیت ایجاد می‌کنند. [۱۳]

اینجا مشخصاً بحث از مصرف فاجعه است، و اساساً سرسام هیچ-روی‌ندادن که تحت لوای سرسام دیوانه‌کننده و پرآشوب همه چیز-روی‌دادن به فروش می‌رسد. «قلب» مکان‌هایی که تصاویرشان مخابره می‌شود، این خود برهنه یا خود خود واقعیت [۱۴]، طی فرآیندی وارونه-نما مدام تهی‌تر می‌شود، تأکید فزاینده‌ی رسانه بر حضور زنده در واقع بسط و انتشار غیاب و مرگ است. قلبی از این دست حفره‌ای مکنده و تهی است که فرومی‌دهد هر آن واقعیتی را که قابلیت فروکاسته شدن به «کالافاجعه» ندارد، و نمی‌تواند در ساحت نشانگان بازنمایی شود، خود اگر چنین واقعیتی از اساس وجود داشته باشد؛ بی‌سبب نیست که در این شیوه‌ی تکنولوژیکی شدن، رسانه‌ای شدن، و

نهایتاً کالاواره شدن آنچه در رسانه شکل می‌بندد چیزی به شدت «توریستی» به چشم می‌خورد. در واقع، هایدگر در همان «پرسش درباب تکنولوژی» [۱۵] مثال روشنگری می‌زند. رودخانه‌ی راین در آلمان می‌تواند سازمایه‌ای باشد در شعری ژرف از فردریش هولدرلین، رودخانه‌ای که حس تعلق و تاریختی خاص خودش را دارد، با پلی چوبی که از کرانه‌ای به دیگر کرانه‌اش برکشیده شده است و نیز، در عین حال، به لطف و کرشمه‌ی تکنولوژی همین رودخانه سدبندی می‌شود و به هیئت منبع خروشان تولید انرژی درمی‌آید، منبعی ابزاری که دستخوش تکنولوژی شده صرفاً به وسیله‌ای قابل اندازه‌گیری یا پیمایش-پذیر تقلیل یافته است، و هایدگر با هدف آشکارکردن تهی‌ی این راین جدید بی‌درنگ مثال «گروه‌های توریستی»‌ای را پیش می‌کشد که «صنعت جهانگردی» به دیدن رودخانه‌ی راینی روانه‌شان کرده که دستخوش تکنولوژی است و از گذشته‌ی تاریخی-فرهنگی‌اش محروم شده است.

سرعت و زمان-کالا

اطلاعات و سرعت پیوندگی ناگسستنی دارند. سریع‌الوصول بودن اطلاعات (و از آن جمله اطلاعاتی در مورد فجایع انسانی) پیش‌شرط مصرف‌پذیری اطلاعات است. همانطور که بودریار یادآور می‌شود، «قلب» جنگ، واقعیت، یا آمازون چیزی نیست مگر فضای تهی پشت شیشه‌های نمایشگر رسانه؛ در واقع، این «قلب» چیزی مکان‌مند [۱۶] نیست، فاقد بُعد و مکان‌بودگی [۱۷] است، زمان توانسته مکان را به تمامی به تسخیر خویش درآورد؛ منتقد فرهنگی معروف فرانسوی، پُل جهان معاصر را نه حتا ناشی از وضعیت سرمایه‌دارانه‌ی متأخر بل ناشی از استیلای نظامی‌گرایی [۱۹] بر جهان معاصر بداند. برای او، افزایش سرعت با آزادی نسبتی معکوس دارد و به نوعی «مذهب» جدید در جهان معاصر بدل شده است؛ آمادگی قدرت‌ها برای بروز واکنش‌های نظامی سریع و «پیشگیرانه» [۲۰]، دسترس‌پذیری بی‌درنگ و آنی به همه کس و همه چیز، سیستم نظارت ماهواره‌ای که بیشتر

نقاط زمین را در دم قابل ردیابی می‌کند؛ از نظر ویریلیو «تصرف لحظه گوی سبقت را از تصرف قلمرو [ی جغرافیایی] ربوده است. شمارش معکوس صحنه‌ی نبرد شده است، واپسین خط مقدم آن» و «خشونت سرعت هم محل و هم قانون شده است، سرنوشت و سرمنزل جهان». بدین شکل، تمایزها و تفکیک‌هایی که ناظر به اموری همچون فضای خصوصی، فضای عمومی، و نظایر این‌ها بودند (یعنی اموری که جوامع کلاسیک‌تر را معنا می‌کردند) رفته رفته درنوردیده می‌شوند و جای خود را به رقابت چیزی چون بازار ثانیه‌ها می‌دهند. اینکه نظامی-گریزاده‌ی سرمایه-داری است یا برعکس، اینکه منطق سود و ارزش افزوده رانه‌ی قدرت است یا برعکس، مسئله‌ی یادداشت حاضر نیست و از حیث پیچیدگی نیز فراتر از دامنه و ظرفیت تحلیلی آن قرار دارد؛ اما در این بحثی نیست که، برخلاف نظر ویریلیو، کماکان ردپای منطق سرمایه در تسریع سرتاسری اطلاعات قابل مشاهده است. شاید اینجا نیز مفهوم «زمان-کالا» یا «زمان نمایشی» به کارمان بیاید، مفهومی که گی دوبور در کتاب یادشده‌ی جامعه‌ی نمایش فصل کاملی را به تشریح سازوکار آن اختصاص داده است:

زمان تولید، زمان-کالا، انباشت بی‌کرانی از فواصل هم ارز است. انتزاع زمان بی‌برگشتی است که همه‌ی اجزای‌اش می‌باید یگانه برابری کمی خود را از روی زمان سنج ثابت کنند. این زمان، در تمام واقعیت عملی خود، همان چیزی است که در خصلت مبادله شدنی خود هست. در این سلطه‌ی اجتماعی کار-کالاست که «زمان همه چیز است و انسان هیچ، یا حداکثر لاشه‌ی زمان» (فقر فرانسه). این زمانی است بی‌ارزش شده، شکل کاملاً وارونه‌ی زمان به مثابه «میدان توسعه‌ی انسانی». [۲۱]

رابطه‌ی معکوس فشردگی و تسریع زمان به مثابه‌ی کالا، از سویی، و آزادی و خودآیینی انسان، از دیگرسو، در فراز بالا مشهود است. زمان کمینه‌شده و مصرف‌پذیر، زمانی که هم «بی‌واسطه» است، چراکه «آناً» می‌آید و می‌رود، یعنی مطلقاً بر جای نمی‌ماند، و هرگز از طریق می‌انجی‌هایی نظیر تفکر و تأمل، خود را بر انسان عرضه نمی‌دارد، بلکه برعکس هر آن میانجی قابل تصویری را که بین انسان مصرف-

کننده و زمان-کالای پُرسرعت و کمینه‌شده‌ی مصرفی قرار دارد از میان برمی‌دارد؛ در واقع، همین رابطه‌ی مستقیم بین سرکوب و ویرانی می‌انجی‌های انسانی و سرعت گرفتن فزاینده و کالاواره شدن است که هایدگر را وامی دارد سرعت و شتاب را به فقدان تفکر و انحطاط ارتباط دهد و بگوید «... در این روزگار همه چیز را به سریع‌ترین و منحط‌ترین وجه تلقی می‌کنیم، فقط برای اینکه فوراً و آناً فراموش‌اش کنیم». [۲۲] واضح است که فاجعه‌ی انسانی نیز واجد منزلتی و رای این کالاوارگی نیست، فاجعه ارزش دارد چون در کنار دیگر امور می‌توان آن را به سرعت به نمایش درآورد و تصاویرش را به شکل زنده مخابره کرده در معرض عموم بینندگان قرار داد. پای این فاجعه، این امر وانموده‌ی پذیرفتنی شده، این امر ترومازدایی [۲۳] شده‌ی تقلیل یافته، به شدت بر روی شانه‌های همین زمان-کالای مصرفی است، در واقع می‌توان پیش‌تر رفت و ادعا کرد که از این منظر خود فاجعه چیزی نیست مگر ماده‌ی خام اولیه‌ای برای تولید کالاهای مصرفی تازه:

... زمانی که پایه‌اش در تولید کالا است، خود کالایی قابل مصرف است، که هرآنچه را که سابقاً، در فاز انحلال جامعه‌ی وحدت-مند قدیم، به صورت زندگی خصوصی، زندگی اقتصادی، زندگی سیاسی، از هم متمایز شده بود، یکجا گرد می‌آورد. کل زمان قابل مصرف جامعه‌ی مدرن نهایتاً همچون ماده‌ی اولیه‌ی محصولات جدید مختلف الشکلی که به صورت برنامه‌های زمانی اجتماعاً سازمان یافته بر جامعه غالب‌اند، پرداخته می‌شود... [۲۴]

تفکیک‌ها از میان برداشته می‌شوند، امر خصوصی و امر عمومی (هر شکلی از فاجعه‌ی انسانی از خودسوزی زنی اقلیتی تا نسل‌کشی عظیم رواندا) هر دو به محصولات خام اولیه‌ی تولید محصولات بدل می‌شوند. اساساً این خود زمان است که به مرتبه‌ی کالاوارگی تنزل یافته است. زمانی طبق فرمول معروف مارکسی منوط به «مدت زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید کالا» محاسبه می‌شود خود به ناگزیر به کالایی مصرفی بدل خواهد شد. اینگونه است که زمان-کالا، زمان نمایشی، روی هر چیزی می‌تواند گرد مصرف‌پذیری بپاشد، مرزها را

از میان بردارد، و همه چیزی را، و از آن جمله خود فجایع انسانی را، به مواد خام اولیه‌ی مناسب تولید مبدل سازد.

فاجعه و کمونیسیم تأثرات

پس، جهان کنونی جهان هم‌زمانی [۲۵] است. جهانی که در آن هر پدیده‌ای آن‌ا مخابره می‌شود و به دست همگان می‌رسد، هر چیزی، هر فردی، هر واقعه‌ای، درست مثل فیلم نمائش ترومن سوژه‌ی یک نمایش جهانی است. در چنین فضایی است که تنها امر اشتراکی میان تمامی انسان‌ها تأثرات عاطفی آنی می‌تواند بود. تأثرپذیری مفرط و لحظه‌ای همگان از فجاع، هراس‌ها، تهدیدها، تراژدی‌ها، تنها سرمایه‌ی مشترکی است که می‌تواند بین اعضای «جامعه‌ی جهانی» پیوندی ارگانیک یا اندام‌وار برقرار سازد. دیگر بحث بر سر باورها و عقاید نیست، دمکراسی باورها جای خود را به «کمونیسیم تأثرات» داده است. ویریلیو در مصاحبه‌ای با برنامه‌ی «Warum» این وضعیت را چنین صورت‌بندی می‌کند:

ما از دمکراسی عقاید، که به هر حال دمکراسی‌ای مبتنی بر بازنمایی‌ها (نمایندگی) [۲۶] یا گرد هم آیی‌ها بود، به دمکراسی مبتنی بر حادنمایی [۲۷] یا فرانمایی [۲۸] عواطف جا به جا شده‌ایم، تا جایی که «دمکراسی عواطف آنی» — چگونه باید آن را بنام — «کمونیسیم تأثرات» [۲۹]. چراکه ما دیگر درباره‌ی دمکراسی صحبت نمی‌کنیم، بل از تمامیت‌خواهی‌ای حرف می‌زنیم که نمونه‌اش کمونیسیم بود. بگذارید مثالی بزنم، تکنیک‌های داستان‌سرائی، تکنیک‌هایی از حیث بصری متناسب، تکنیک‌های روایت‌پردازی، که برای انتخاب شدن بوش و نیز سارکوزی به کار گرفته شد، این‌ها تکنیک‌های اثرگذاری هستند، ولی همچنین تکنیک‌های قدرتِ روشنفکری جمعی [۳۰]. به بیانی دیگر، کسی که سخن می‌راند، که می‌خواهد در انتخابات پیروز شود، یک نوع مغز جهانی را خطاب می‌کند که در آن صرفاً افراد حضور دارند اما افرادی که کنار یکدیگر به نوعی قدرتِ روشنفکری جمعی سر و شکل می‌دهند، اما کلمه‌ی «قدرتِ روشنفکری جمع» از کمونیسیم می‌آید. [۳۱]

در اینکه رسانه و این حالت هم‌زمانی و یک‌پارچه‌شدن مخاطبان جهانی‌اش مورد بهره‌وری سیاست‌مداران قرار می‌گیرد هیچ بحثی نیست. پیام نوروژی اوباما به ایرانیان، که چیزی نبود مگر قفل‌ک دادن حس ملی‌گرایی همیشه زخم خورده‌ی آن‌ها با بیتی از سعدی، و البته سرپوشی بر سیاست‌های خارجی کماکان فاجعه آفرین آمریکا در منطقه‌ی خاورمیانه، خود نمونه‌ای از این بهره‌وری رسانه‌ای است. اما مهم‌تر از آن، تأثیری است که این فرآیند هم‌زمان‌سازی بر خود فاجعه‌ی هم‌زمان‌شده می‌گذارد. یعنی تأثرات متحدالشکل، برانگیختگی عواطف جمعی مخاطبان، به همان شکلی که سرتاسری و همگانی برانگیخته می‌شود و بابت سر بر آوردن فاجعه‌ای انسانی آه و فغان سر می‌دهد، درست به همان نسبت، سریع‌تر هم به فراموشی همگانی دچار می‌شود. فجایع انسانی، پیش‌تر یادآوری شد، به امری روزمره و کلاوازه بدل شده‌اند. سقزدنِ ساندویچ و در همان حال دنبال کردنِ خبر خفه شدن چند کارگر در معدن، یا دنبال کردنِ خبر حمله‌ی اسرائیل به کشتی کمک‌های بشردوستانه‌ی ترکیه در عین رانندگی چیز چندان دشوارفهمی نیست. نمونه‌ی اخیرتر آن زلزله و سونامی ژاپن بود که به شکلی یکپارچه کاربران فیسبوک را در سرتاسر جهان به همدردی با مردم آسیب‌دیده‌ی ژاپن برانگخت، پروفایل‌هایی که یکسره به پرچم ژاپن تغیر شکل دادند، و این موج عواطف همسو و همراستا به همان سرعت که برآمد فروریخت. فاجعه‌ی ژاپن، خسارت‌ها، تهدیدهایی انفجار اتمی در فوکوشیما و گسترش تشعشعاتِ رادیواکتو، کماکان ادامه داشت، اما اصل موضوع، اصل فاجعه، دیگر به مصرف همگانی رسیده بود، و از همین روی ظرفیت دنبال شدن و پی‌گیری و کنش‌آفرینی نداشت، یعنی چیزی برای پی‌گیری و تغییردهی در میان نبود؛ در واقع جای این فاجعه را مخابره و ارسال تصاویر و خبرهای فاجعه‌ای دیگر به سرعت گرفته بود. این کمونیسیم تأثرات از آن حیث خطرناک نیست که همگان را هم‌سان می‌کند، و واکنش‌هایی یک دست را در همگان برمی‌انگیزد، بل خطر واقعی در این است که همگان را وامی‌دارد از این همدردی صرف قدمی فراتر نگذارند، یعنی در عین اینکه تأثیری همگانی در مقیاسی

جهانی شکل می‌گیرد، و شاید درست به همین علت، بی‌کنشی و بی‌تفاوتی زود هنگامی نیز در مقیاس جهانی شکل می‌گیرد. پس کمونیسم تأثرات در غایت امر تشدیدکننده‌ی حساسیت ما نسبت به فجایع نیست، بل ضمانت‌گر بی‌تفاوتی عملی ما نسبت به این فجایع است.

و فلسطین؟

فلسطین یکی از دیرپاترین و دائمی‌ترین وضعیت‌های فجیع انسانی بوده است. دهه‌های متوالی، در این منطقه سیاست‌های نژادپرستانه به اجرا گذاشته شده حملاتی خونین صورت گرفته است، جنایاتی صورت گرفته‌اند که مشخصاً مصداق جنایت جنگی، جنایت علیه بشریت، و حتا نسل‌کشی بوده‌اند. در واقع دهه‌های متوالی است، یعنی درست از بدو پاگرفتن جنگ داخلی در سال ۱۹۴۸، که اسرائیل — پیدا و پنهان — در این منطقه اعلام «وضعیت استثنا» کرده است، وضعیتی که در آن قانون، اخلاق، و حقوق به تعلیق می‌رسند، منطقه‌ای بر روی مرزهای بین درون و بیرون قانون و حقوق انسانی، و اینگونه است که بسیاری از اعمال خشونت بار و ضدبشری به نحوی استثنائی مجاز شمرده می‌شوند، و اینگونه می‌شود که فلسطین در واقع «منطقه‌ی عدم تعین» [۳۲] کل جهان و روابط بین الملل می‌گردد؛ و باز البته همانطور که آگامبن یادآور می‌شود، این وضعیت نه وضعیتی انتزاعی، متافیزیکی و پنهان از نظر بل به شکلی فزاینده وضعیتی عینی و انضمامی است، همانطور که گوآتنامو و ابوغریب یا دیگر اردوگاه‌های نظامی آمریکا به طور علنی بر پا می‌شوند و «حیات برهنه» ی مظنونان خویش را در مرز قانون و بی‌قانونی مطلق در اختیار خویش درمی‌آورند و حتا در مجلس قانون‌گذاری آمریکا و در سپهر عمومی آن کشور ضرورت شکنجه‌ی مظنونان را تصریح می‌کنند. وضعیت استثنا یک آن، دقیقه یا وهله‌ی منحصر به فرد نیست، بل وضعیتی است دائمی، هم بدان سان که وضعیت فلسطین ابداً وضعیتی منحصر به فرد و متعلق به یک وهله یا بزنگاه تاریخی خاص و محدود نبوده است؛ در عوض، این وضعیت وضعیتی است که کمابیش با خود

تاریخ روابط دولت‌مملت‌های مدرن گره خورده است و آدم و سوسه می‌شود بگوید این سیاست آپارتایدگونه و ضدبشری، این تعطیل و تعلیق هرگونه قانون و حقوق انسانی، همچون استثنائی سلبی است که به نوبه‌ی خود وجود هرآن قاعده‌ی ایجابی ممکن را در سیاست بین الملل می‌سر ساخته است، یعنی با تکیه بر همین امر استثنائی — وضعیت فلسطین همچون منطقه‌ای مرزی و نامتعین و واقع در درون-بیرون قوانین بین المللی — است که نفس روابط و دیپلماسی بین المللی می‌تواند قاعده‌مند و ایجابی شود.

به بحث خودمان بازگردیم. پس، فجایع انسانی که، برای مثال، بستن غیرقانونی مرزها به روی ساکنان نوار غزه توسط اسرائیل صرفاً یکی از اخیرترین نمونه‌های آن است، در دو سطح جریان دارند. در یک سطح، مسئله‌ی امر واقع یا واقعیت بی‌واسطه‌ای مطرح است که در این منطقه‌ی جغرافیایی-سیاسی در جریان است، با تمامی ستیزه‌ها و فجایعی که طی تاریخ قرن بیستم به خود دیده است. از سوی دیگر، شکل وانمایی این وضعیت در رسانه مطرح است، و جالب اینجاست که هرچند هر دوی این سطوح با یکدیگر هم‌خاستگاه، هم‌راستا و هم‌قدم هستند، باز اینگونه به نظر می‌رسد که از اساس بدون هیچ پیوند، تناسب یا مناسبتی در قبال یک دیگر هر یک به راه خود پیش رفته‌اند [۳۳]. جهان رسانه با بالاگرفتن هر فاجعه‌ی انسانی‌ای در این منطقه به جوش و خروشی مشخص درمی‌آید که، بیش و کم، شامل تمام آن مؤلفه‌هایی است که در سرتاسر این یادداشت پیرامون نسبت فاجعه و رسانه مطرح شد: هم با سرعت و سرسامی به این فجایع پرداخته می‌شود که به ناگزیر سرانجامی جز فراموش شدن، بی‌اثر شدن، تخفیف یافتن، و حفظ نوعی فاصله‌ی امن، توریستی و بی‌تفاوت نسبت به خود این فاجعه ندارد؛ هم به نوعی یک تأثر عاطفی هم‌زمان-شده، جهانی و سرتاسری، متحدالشکل و آنی، نسبت به قربانیان این فجایع شکل می‌گیرد که به همان سرعت و فراگیری پیدایش‌اش یکسره محو می‌شود؛ و نیز چیزی از جنس فروکاست فاجعه به فاجعه-کالا، یعنی مصرف پرشتاب اطلاعات و اخبار، زمان بسته‌بندی شده؛ و در نهایت امر نیز تقلیل‌یافتگی فجایع این منطقه به کالای زمان

در بازتاب رسانه‌های اش؛ چنان‌که مخصصی صعبی است که انگار هر نوع تلاش و توجهی نسبت به وضعیت مردم فلسطین دیر یا زود به جای ارتقاء به وضعیتی کنش‌گرانه، مؤثر، عملی و عملیاتی، یا به تعبیری اعتلایافتن به پراکسیس، صرفاً به مصرفِ عواطف، به سیلابِ تأثرات و همدردی‌های جهانی اما گذرنده، و — اگر بخواهیم از مارکس استعاره‌ای را وام بگیریم — به محدودماندنِ رابطه‌ی همگان با فلسطین در «مجموعه‌هایشان» می‌انجامد.

این یادداشت هر هدفی داشته باشد نمی‌خواهد به شکلی ساده انگارانه بر ضرورت به کار بردن رسانه‌ها، چه برای وضعیت‌ها و اهداف یادشده، و چه برای هر آن سیاست مردمی یا رادیکال دیگری خط بطلان بکشد. ادعای پیش‌نهادن هیچ بدیل یا آلترناتیو قاطعانه‌ای را هم ندارد. مسئله شاید در نهایت واردآوردن برخی «می‌انجی‌ها» بین فرد و رسانه باشد که مانع از روزمره شدن امر فجیع، تضمین بی‌کنشی و بی‌تفاوتی، و محدودماندن حساسیت‌های افراد به تأثر و همدردی آنی شود. شاید تزریق شوک‌های انتقادی به مخاطبان راه حلی نسبی باشد، که از نقطه‌های نامتمرکز و از سوی فعالان پراکنده در سرتاسر فضای رسانه‌ای صورت می‌گیرد. شاید هم فراگرفتن نوعی امتناع از همین وانهادگی، وادادگی، و تسلیم‌شدگی به آنی، به بی‌واسطگی، و به تأثرپذیری راه حلی مناسب باشد، یا چه بسا که راه حل دست‌یافتنی ترکیبی از تمامی این مسائل یادشده باشد و حتا موارد دیگری که بیرون از دیدرس و بضاعت این یادداشت‌اند؛ حتا شاید راه حل مورد بحث یا اصلاً وجود خارجی نداشته باشد یا یکسره چیزی «دیگر» باشد، مغایر با/متفاوت از هر آن پیشنهادی که این یادداشت می‌توانسته مطرح سازد. البته یک چنین ادعایی در هیچ کجای این یادداشت — دست کم به زعم نویسنده — طرح نشده است. تنها مسئله، تنها امید هرچند مختصر و محقرانه، و تنها بخت این یادداشت برای دست زدن به قمار نوشتن از فاجعه، پروبلماتیک‌کردن یا مسئله‌مندکردن شکل رابطه‌ای است که ما با فلسطین داریم، چه در آن سطحی که اخبارش را پوشش می‌دهیم، چه در سطح عواطفی که نسبت به قربانیان‌اش مبذول می‌داریم، و چه واکنش‌های همدردانه‌ای که کمابیش به شکلی

عاداتی نسبت به این منطقه و دیگر مناطق فاجعه‌خیز جهان معاصر روا می‌داریم؛ شاید به نحوی مبهم و گنگ، تلاشی نه چندان خوش‌بینانه برای یادآوری فقدان می‌انجی‌هایی که می‌بایست بین فرد و رسانه بر ساخته می‌شد ولی به نظر می‌رسد که تاکنون بر ساخته نشده باشد. سعی‌ای نه چندان بلیغ تا بل بتوانیم یا بخواهیم که — به قول بوین — با این «ویترین آلوده به تصویر» به نحوی دیگر مواجه شویم.

پانوشته‌ها:

۱. این سایت توسط تام انگلهارت، نویسنده‌ی جنجالی ضدسیاست‌های آمریکا، گردانندگی می‌شود و مهم‌ترین رسانه‌ی مجازی در افشا و مخالفت با سیاست‌های بین‌المللی آمریکاست:

<http://www.tomdispatch.com>

۲. برای نمونه، مقاله‌ای از سام باهور که در تاریخ ۴ آگوست ۲۰۱۱ در گاردین تحت عنوان *به زودی فلسطینیان حلقه‌ای کامل خواهند شد* منتشر شد. رد لینک زیر:

<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/aug/04/palestinians-secular-state>

۳. می‌توانید نماهنگ‌ها، پیام‌های شخصیت‌های شناخته‌شده‌ی جهانی، و برنامه‌ها و فعالیت‌های این گروه را در سایت یوتیوب دنبال کنید. برای نمونه نماهنگ زیر با اجرای مشترک شمار قابل توجهی از هنرمندان آمریکایی منتشر شد:

<http://www.youtube.com/watch?v=V28HnPTYz-I>

و نیز پیام ویدیویی اسقف توتو برای آزادی فلسطین که توسط همین شبکه منتشر شده است:

<http://www.youtube.com/watch?v=yZveHdjtoNw>

۴. گلن بک، مجری شبکه‌ی فاکس نیوز، در لینک زیر نسبت به این قبیل برنامه‌ی "خطرناک" هشدار می‌دهد:

<http://www.youtube.com/watch?v=VdngoOPn7fo&feature=related>

۹. militarism.

۲۰. preemptive.

۲۱. گی دوپور. جامعه ی نمایش. ترجمه ی بهروز صفدری. نشر آگه. چاپ اول
۱۳۸۲. ص. ۱۵۰

۲۲. ن.ک. به برگردان محمدرضا جوزی از متن سخنرانی هایدگر در یادبود کنرادین
کرویتز (موسیقیدان آلمانی) در:

۸. #dystopia

وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی. فلسفه و بحران غرب. به گردآوری رضا داوری
اردکانی. نشر هرمس. ۱۳۷۸. ص. ۱۲۲

۳. #de-traumatized

۲۴. گی دوپور. جامعه ی نمایش. ترجمه ی بهروز صفدری. نشر آگه. چاپ اول
۱۳۸۲. ص. ۱۵۱

۲۵. #synchronization

۲۶. #representative: این اصطلاح هم به معنای نمایندگی پارلمانی مردم در
سازوکارهای دموکراتیک و هم به معنای وانمایی کردن و انعکاس دادن چیزی دیگر
غیر از خود به کار می رود و اتفاقاً هم ویریلیو و هم متفکران چون لاکلائو با الهام از
فلسفه ی پساساختارگرایانه هردوی این معنای را در ترمینولوژی سیاسی از این
عبارت مراد می کنند، به شکلی که، قبرای مثال، برای لاکلائو بحران در بازنمایی هم
بحران مشروعیت در کشورهای دموکراتیک است، یعنی جایی که نفس امکان
نماینده گی کردنِ مردمان به بحران می انجامد، و هم در عین حال به معنای بحران در
بازنمایی یا انعکاس دادن بی کاستی و افزودگی و وفادارانه ی واقعیت یا چیزی
دیگر است.

۲۸. preventative: در تقابل با بازنمایی به معنای امری که بازنمایی-ناپذیر است
و به عبارتی می توان گفت خودارجاع است. تقابل بازنمایی و فرمانمایی در فلسفه ی
بدیو و توضیح امر تکین the Singular یا رخداد #Event# حائز اهمیت زیادی
است.

۱۶. #spatial

۱۷. #patiality

۲۹. #Communism of Affects

۳۰. Collective Intellectual Power : دست کم در بسط و توسعه ای که گرامشی به ایده ی «اسطوره» ای جرج سورل می دهد دیگر، برخلاف تفسیر ویریلیو، بحث بر سر هم-سان-سازی فکر و توده ای شدن اندیشه نیست، چون روشنفکر چپ گرامشیاپی روشنفکری ارگانیک یا انداموار است که هرچند به شکلی کالکتیو (جمعی) توده ها را خطاب می کند ولی این کار را در جهت افسون-زدایی و انتقادی کردن فضای اجتماعی انجام می دهد و نه اینکه در پی هم-سطحی و هم-سانی تفکرها باشد.

در این باره ن.ک.#*Revolution and the Party in Gramsci's Thought*

Dan Jakopovich در پیوند زیر:

<http://internationalviewpoint.org/spip.php?article1555>

۳۱. http://www.youtube.com/watch?v=1Ae_jMEFJ8M

۳۲. #Zone of Indeterminacy# : مراجعه کنید به فصلی قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه. نوشته ی جورجو آگامبن. ترجمه ی مراد فرهادپور و امید مهرگان در کتاب *قانون و خشونت*. نشر مؤسسه ی رخدادنو، سال ۱۳۸۷

همچنین بازخوانی الهام بخش رمان های قصر و محاکمه ی کافکا را با نظر به مفهوم *منطقه ی عدم تعیین* در کتاب زیر می توانید بخوانید:

سیاست کافکا: آستانه های قانون و میل. بارانه عمادیان. جزوه های گام نو. ۱۳۸۹. صص. ۴ - ۱۴

۳۳. آدم وسوسه می شود برای فهم این عدم وابستگی بین دو حوزه ی یادشده به نظام زبان شناختی یلمزلف تاسی بجوید بدان شکلی که توسط دلوز-گتاری در *مراکزفلات* و پیش به سوی یک نظریه ی ادبیات اقلیتی به کار گرفته شده است، و این بحث را پیش می نهد که بین فرم بیان *form of expression* و فرم محتوا *form of content* قائل به پهنه یا ساحت خودمختار و مستقل می شود، مثل جریان موسیقی در رمان مسخ کافکا که برآمده از فرم بیان و تصاویر نقاشی قاب شده بر دیوار که بیانگر فرم محتوا هستند و سوگیری مستقل از یکدیگری دارند. دلوز-گتاری این نظام زبان شناختی را همچون بدیلی برای نظام زبان شناسی سوسوری پیش می نهند که در آن بین دال و مدلول نسبت ها و هم وابستگی هایی هنوز در نظر گرفته می شود. برای مطالعه ی بیش تر ر.ک. به *by Beth Metcalf* در: *Hjelmslev's Univocity*

<http://users.rcn.com/bmetcalf.ma.ultranet/Hjelmslev's%20Univocity.htm>

سنگ‌ها

ژیل دلوز

ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی

اروپا دین بی‌پایانی به یهودیان‌اش دارد و هنوز آن را پرداخت نکرده است. در عوض، مردم معصومی به پرداخت کردن این دین مجبور شده‌اند: فلسطینیان.

صهیونیست‌ها دولت اسرائیل را نه فقط از دل پیشینه‌ی اخیر قتل عام-شان — همان دهشت فراموش‌ناشدنی اروپایی — بل همچنین از دل رنج این مردم دیگر، با استفاده از سنگ‌های همین مردم دیگر ساخته‌اند. ایرگون یک سازمان تروریستی نامیده شد، نه فقط بدین خاطر که محله‌های انگلیسی‌زبان را بمب‌گذاری کرد، بل بدین خاطر که دهکده‌ها را نابود کرد و مردم معصوم را کشت.

آمریکایی‌ها یک کشور غربی چندین میلیون دلاری را از دل همه‌ی این ماجراها ایجاد کردند. داریم باور می‌کنیم که دولت اسرائیل در زمینی خالی و متروک مستقر شد که برای قرن‌ها بازگشت عبرانی‌های کهن را انتظار می‌کشید. ارواح عده‌ی کمی از اعراب که در اطراف هستند، و به مراقبت از سنگ‌های خفته ادامه می‌دهند، از جایی دیگر برمی‌آیند. فلسطینیان — یعنی پرت‌شدگان، فراموش‌شدگان — فراخوانده شده‌اند تا حق اسرائیل برای وجودداشتن را به رسمیت بشناسند، در حالی که اسرائیلی‌ها واقعیت مسلم وجود مردم فلسطینی را انکار می‌کنند.

فلسطینیان از آغاز، به نوبه‌ی خویش، متحمل جنگی شده‌اند که تا به امروز در دفاع از سرزمین خویش، سنگ‌های خویش، و شیوه‌ی زندگی خویش ادامه داشته است. هیچکس به این جنگ نخستین اشاره نمی‌کند زیرا متقاعد کردن زورکی مردم به این‌که فلسطینیان عرب‌هایی هستند متعلق به جایی دیگر، بسیار حیاتی‌ست، و چه کسی می‌تواند به عقب باز گردد. چه کسی همه‌ی این اردنی‌ها را رها می‌کند؟ چه کسی

بی‌پرده و با صدای رسا فریاد می‌زند و می‌گوید که غلقه و پیوند بین یک فلسطینی و یک عرب دیگر نیرومند است، اما نه نیرومندتر از غلقه و پیوند بین دو ملت اروپایی؟ و فلسطینیان — حتی اگر رنج‌هایی را که از اسرائیلی‌ها برده‌اند فراموش کنند — آن‌چه را به‌دست همسایه-های عرب‌شان رنج برده‌اند چطور می‌توانند فراموش کنند؟ معمای این دین تازه چیست؟ فلسطینیان، رانده‌شده از سرزمین‌شان، در جایی مستقر شده‌اند که دست کم می‌توانند سرزمین‌شان را در نظر داشته باشند، و پندارشان از این سرزمین را به‌منزله‌ی واپسین تماس با هستی و همی‌شان حفظ کنند. اسرائیلی‌ها هرگز نمی‌توانند فلسطینیان را برانند، هرگز نمی‌توانند آن‌ها را تماماً محو کنند، و در نسیان شب مخفی‌شان سازند.

تخریب دهکده‌ها، کارگذاشتن دینامیت در خانه‌ها، اخراج از کشور، قتل و ترور — تاریخی از دهشت، دیگر بار بر سواحل معصومیت، از نو آغاز شده است. می‌گویند که سرویس جاسوسی اسرائیل غبطه‌ی جهان است. اما این چه جور دموکراسی است که سیاست‌هایش از کنش‌های سرویس جاسوسی‌اش تمییزندانی‌ست؟ افسری اسرائیلی پس از قتل و ترور ابو جهاد می‌گوید: «همه‌شان ابو نام دارند». آیا او صدای شنیع و وقیح آن صداهایی را یادآوری می‌کند که می‌گفتند: «همه‌شان لوی نام دارند...»؟

اسرائیل چطور موفق می‌شود — با سرزمین‌های الحاقی‌اش، با قلمروهای اشغالی‌اش، با مقیم‌ها و مستعمره‌هایش، با خاخام‌های دیوانه‌اش؟ از طریق اشغال، اشغال بی‌پایان: سنگ‌ها از درون بر سر اسرائیلی‌ها فرو می‌ریزند، سنگ‌هایی که از طرف مردم فلسطینی روانه می‌شوند، تا یادآوری‌مان کنند که مکانی در جهان وجود دارد — اهمیتی ندارند چطور محدود و محبوس شده است — که دین در آن واژگون شده است. سنگ‌هایی که از دست‌های فلسطینیان پرتاب می‌شوند سنگ‌های خود فلسطینیان، سنگ‌های زنده‌ی کشورشان هستند. یک دین نمی‌تواند با یک، دو، سه، هفت، یا ده آدم‌کشی در روز پرداخت شد، و نیز نمی‌تواند با موافقت‌های طرف ثالث پرداخت شود. طرف ثالث سرانجام هیچ جایی یافت نمی‌شود — هر مرگ اعلام

خطری برای زندگان است — و فلسطینیان به بخشی از جانِ اسرائیلِ بدل شده‌اند. فلسطینیان ژرفاهای آن جان را به صدا درمی‌آورند و آن را با سنگ‌های تیزشان عذاب می‌دهند.

منبع:

Gilles Deleuze. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Ames Hodges & Mike Taormina. New York: Semiotext(e): 2006. pp. 327-333

یهودی بودن

موريس بلانشو

ترجمه‌ی شاهین کوهساری

آماده باش، انتظار، انتظار، سیاهی‌ی روزگار. تأمل تاریخی در این کلمات، که اداکردنشان بسیار مشکل است، در همه حال، ساده‌گی آن‌ها را مجرد نگاه می‌دارد، خود را حتی در معرض مشکل بزرگ‌تر تاب‌آوردنِ آزمونِ شاقِ یک تاریخ قراردادن برای تبرئه‌ی خویش، تاریخی که **سیمون وی**^۱ (با کدامین ضرورت در اندیشه، با کدامین درد در اندیشه به آن؟) وادار شد چشم‌اش را به روی آن ببندد. چرا او، در عین ایمانِ مفرط به آشکاره‌گی **یونانی**، باید فراموش کند که هر گونه تأمل در رابطه با بیدادی بنیادین جز از مجرای شرطی هزاران ساله نمی‌گذرد که به یهودیان تخصیص داده شده است؟ چرا ما، در عوض، به وقت هر گونه تأملی چنین آشفته حال ایم؟ چرا حین همان تأمل در لحظه‌ی مورد نظر جلوی عملِ خویش را می‌گیریم؟ در حالی که می‌پذیریم، اگر بنا است بپذیریم، آنچه را که منفی است در شرط **یهودی بودن**^۲ - بار دیگر نائل شده به دریافتی روشن در باب افراطی منفی (با فرض این که این پرسشی است درباره‌ی [خود] روشنایی) - اما به موجب‌اش از به‌جا‌آوردنِ قدر و اعتبارِ مثبتِ **یهودیت**^۳ بازمی‌مانیم؟ آیا این به خاطر ترسِ احتمالی از بازیچه‌شدن در دستان **نهیلسم** و پست‌ترین بدیلِ آن، **یهودی‌ستیزی** نیست؟ اما شاید این ترس همان راهی است که چنین نیروهایی از طریقِ آن، و حتی با سرپیچی ما، خود را به ما تحمیل می‌کنند. ما از دیدنِ این چندپهلویی در حین کار بازمی‌مانیم.

یهودی بودن آشفته‌حالی است و مصیبت. این را باید به صراحت گفت حتی اگر این دعوی خود در هشیاری بی‌تمیز خویش، مایه‌ی تأسف باشد. یهودی در تمامی اعصار تحت ستم و در مظان اتهام بوده است. هر جامعه‌یی به او ستم روا داشته و می‌دارد. هر جامعه‌یی،

خاصه جامعه‌ی **مسیحیان**، یهودی‌ی خویش را داشته است تا در خلال نسبت‌های‌اش با جریانِ ستمِ عمومی، به تأییدِ خویش در برابر او پردازد. باید گفت - این را وادارِ **فرانز رزنزوایگ**^۴ ام - که حرکتی در تاریخ هست که هر یهودی را یهودی‌ی همه‌ی انسان‌ها می‌کند، بدین معنی که هر انسانی، هر که باشد، به گونه‌یی خاص مرتبط است (ارتباطی که هنوز واضح نیست) با مسئولیت در قبالِ این «دیگری»یی که یهودی است. «یهودی بودن»، به گفته‌ی **کلارا مالرو**^۵: «یعنی این که قرار نیست هیچ چیزی به ما اعطا شود». **هاینه**^۶ گفته است: «یهودیت؟ با من از آن سخن مگویید، دکتر! خدا نصیب نکند حتی برای بدترین دشمنان‌ام. جراحی و شرمساری، تمام چیزی است که از آن حاصل می‌شود: **یهودیت** مذهب نیست، سیه‌روزی است.» یهودی‌بودن آن‌گاه - داریم به آن می‌رسیم که - ماهیتاً شرطی منفی خواهد بود؛ از آغاز محروم‌بودن از اصلی‌ترین امکاناتِ زنده‌گی، آن هم نه به گونه‌یی انتزاعی که به گونه‌یی واقعی.

هنوز هم موجودیتِ یهودی این‌ها است تنها؟ فقدانِ صرف آیا؟ مشقتِ حیاتی صرف که از سوی دسته‌جاتِ خاصی از انسان‌ها و به تبعِ اغراضِ نفسانی‌ی منفورشان بر آن تحمیل می‌شود؟ آیا در یهودیت حقیقتی نیست که در عین حضور در غنای میراثی فرهنگی - ولو به رغمِ چالش با تمامی اصولِ مذهبی - برای اندیشه‌ی امروز نیز، پویا و حیاتی باشد؟ نشانه‌یی حیرت‌انگیز از بربریت در حقیقتِ وجود، و نیز جسارتِ طرحِ چنین پرسشی وجود دارد. **آلبرت ممی**^۷ در عجب است از این که چرا یهودی باید همواره در کار انکارِ خویش باشد؟ چرا او خود حقِ متفاوت‌بودن را از خویش سلب می‌کند؟^[۱] آیا یهودی‌ستیزی در طرقِ هستی‌ی ما طوری تعبیه شده که در مقام دفاع از آن‌ها که بدیشان می‌تازد، نتوانیم راهی جز سلبِ تمامیتِ وجود و حقیقت‌شان، ناپدیدساختن‌شان در یک انتزاعِ انسانی غیرواقعی، با قید این که انتزاعِ انسانی‌ی مزبور خود نسبت به آن‌ها متأخر است، بیابیم؟ یهودی مگر چی است جز انسانی چون سایر انسان‌ها؟ چرا سخن از یهودی؟ و اگر به نام‌اش می‌خوانند مثل این است که توداری‌شان ته کشیده است، مثل این است که کلمه‌یی خطرناک و

حتی مضر را بر زبان رانده اند، گویی یهودی بودن تنها حامل معنایی حقارت بار است به جای آن که حقیقتی حیاتی و نسبتی مستثنی و مهم را نمایان کند.

سارتر یهودی ستیزی را بسیار نکته سنجانه توصیف می کند. او نشان می دهد پرتروی اتهامی که بر علیه یهودی-جماعت عَلم شده است، چیزی را درباره ی یهودی آشکار نمی سازد اما در عوض همه ی آن چه را که باید، در باره ی یهودی ستیز لو می دهد، تا آن جایی که یهودی ستیز نیروی ستم اش را ساطع می کند، حماقت اش را، بستر فرومایه گی یش را، و هراسی را که از دشمن دارد. اما در تأیید این که یک یهودی چیزی نیست جز فراورده ی نگاه خیره ی دیگری، و تنها به این دلیل یهودی است که بدین نحو از سوی دیگری بدو نگریسته شده است (نگاهی که به موجب آن وادار شده هویت اش را انکار کند یا بر آن اصرار ورزد)، سارتر بر آن است تا یهودی را جور دیگری به رسمیت بشناسد، اما این جور دیگر جز در مقام چیزی در نفی یهودی ستیزی به چشم نمی آید. در این حقیقت شکی نیست که یهودی ستیزی موجودیت یهودی را دگرگون ساخته است (گیرم تنها با تهدید، در تنگنا قرار دادن، و در پاری مواقع، حذف آن از صحنه ی روزگار)؛ و شاید متأثر ساخته ایده یی را که یهودیانی خاص از برای خویش دارند - ایده یی که اگر چه در زمینه ی یک واقعیت تاریخی پیشین و اصلیتی که باید یهودیت نامید جای دارد، اما به گونه یی بلاشرط تعریف کننده ی مناسب هر انسانی با خویش است. یهودی بودن هم چنین نه می تواند بازگونه گی صرف تحریکات ضدیهودی باشد، نه گسست از شخص مجهول الهویه یی که یهودی باید به آن استحاله یابد، نه تنها به منظور ایمن بودن بل، از جهاتی به منظور خودبودن - غیابی چنین، که در آن واحد هم تعریفی از او است، هم جایی که بدان پناه می برد. یهودی بودن بر بیش از این ها دلالت می کند، و بی شک چیزی خاص که باید بر آن پرتو افکنده شود. این تنها می تواند ثمره ی کار طولانی و تأملی بیش تر شخصی باشد تا عالمانه. اندیشه یی یهودی وجود دارد و حقیقتی یهودی، که مربوط است به هر یک از ما، عهدی وجود دارد که باید به یافتن اش همت

گماریم، چه درون این اندیشه یا حقیقت و چه از طریق آن، نسبتی وجود دارد بین انسان و انسان که در معرض نابودی است، نسبتی که تنها با سرباززدن از بازجستی ضروری می توانیم از آن طفره رویم. پیشاپیش گفته باشم: بی شک، این بازجست در این جا به مثابه ی جریانی نشأت گرفته از ایجابی مذهبی مطرح نیست. نیز اعلام کنم که: این پرسش در باب عنایتی نخواهد بود که بخواهیم به فاکت های فرهنگی مبذول داریم. و در آخر این که: آن چه تجربه ی یهودی قادر است در این مرحله به ما بگوید، نمی تواند مدعی ته کشیدن معنایی باشد که [خود] ثروت اش را از آن دارد. فهمیدنی ها همان است که قادر به انجام اش هستیم. مضاف بر این که، آن چه اصلاً به دنبال اش هستیم گویا نه در بسطی دامنه دار، بل پیشاپیش و تقریباً به تمامی در خود کلمات یافتنی است: یهودی بودن.

وقتی پاسترناک به نوبه ی خویش می پرسد: «یهودی بودن دال بر چیست؟ اصلاً چرا وجود دارد؟» به باور من در میان تمامی پاسخ ها، پاسخی سه بخشی وجود دارد که نمی توانیم از انتخاب اش سرباززنیم: یهودی بودن وجود دارد، چه، ایده ی «خروج» (exodus) و ایده ی تبعید می توانند به مثابه ی جنبشی مشروع وجود داشته باشند؛ یهودی بودن وجود دارد به واسطه ی تبعید و به واسطه ی ابتکار عملی که همانا «خروج» است، این گونه است که تجربه ی غربت ممکن است هر چه دم دست تر به مثابه ی نسبتی فروکاست ناپذیر به تأیید خود پردازد؛ یهودی بودن وجود دارد، این گونه است که به وسیله ی اقتدار این تجربه می توانیم سخن گفتن آموزیم.

گواهی دردبار تاریخ، ما را به نقطه ی آغاز ره نمون می سازد. اگر یهودیت همواره محکوم به تعهد معنایی از برای ما است، بدیهی است این معنا، جز با نمایاندن این افاده نمی شود که باید در هر زمان ممکن آماده ی عزیمت باشیم چه، به بیرون قدم گذاشتن (خروج)، آن ایجابی نیست که در صورتی که بخواهیم نسبتی را که هم اکنون گفتم دوام بخشیم، بتوانیم از آن بگریزیم. ایجاب ریشه کن کردن؛ تأیید حقیقت خانه به دوشی. از این طریق یهودیت در تضاد با کفر (همه ی اشکال کفر) قرار می گیرد. کافر بودن ایستابودن است، کاشتن خویش هم چون

گیاهی بر یک زمین، ثبتِ خویش در اوراقِ یک قرارداد با تداومی که اقامتی موقت را تنفیذ می‌کند و با قطعیتی در «ارض» گواهی می‌شود. خانه‌به‌دوشی به نسبتی پاسخ می‌گوید که تملک، ارض‌کننده‌ی آن نیست. دعوت به حرکت، تنها نشانه‌ی است که همواره یهودیان برای ما در طول تاریخ از خویش بر جای گذارده‌اند. در عینِ استقرارِ سعادت‌مندان در تمدنِ سومری، ابراهیم، در لحظه‌ی معین، از آن تمدن می‌ترسد و از سکنی‌گزیدن در آن برائت می‌جوید. تا بعدها یهودیان مردمی شوند مدام در حالِ خروج. و به کجا می‌برندشان این شبِ خروجی که سال از پی‌ی سال تجدید شده؟ به مکانی که مکان نیست و سکونت در آن امکان ندارد. صحرا از برده‌گانِ مصر مردم ساخت لیک، مردمی بدونِ سرزمین، مردمی جای‌گرفته تنها در یک کلمه. بعدها «خروج» تبعیدی می‌شود همراه با تمامیِ آزمون‌هایی که یک وجودِ تحتِ تعقیبِ پیشِ رو دارد، دایر بر تشویش، ناامنی، سیه‌روزی، و امید در قلبِ هر یهودی. اما این تبعید، هرچه‌قدر هم شاق، تنها به مثابه‌ی نفرینی بازشناخته نمی‌شود که در نیافتنی است. «حقیقتِ تبعید»ی هست و «رسالتِ تبعید»ی؛ و اگر یهودی‌بودن این است که به پراکنده‌گی محکوم باشیم - چون فراخوانی که در رابطه با اقامتی موقت صورت می‌گیرد بی‌که مکانی از برای آن در نظر گرفته شده باشد، چون آنچه که هر گونه نسبت با قدرت از سوی شخصی واحد، گروهی واحد، یا کشوری واحد را نابود می‌کند - به دلیلِ مواجهه‌ی این پراکنده‌گی است با ایجابِ تمامیت، پراکنده‌گی‌یی که راه را بر ایجابی متفاوت می‌گشاید و نهایتاً مانعی بر سرِ راهِ وسوسه‌ی وحدت-هویت است.

آندره نتر^۸ در یکی از کتاب‌های‌اش به این مراتب از حضورِ (حضورِ ناحضور) یهودی پرداخته است. پیش از هر چیز، البته این یهودی است که مستحقِ این نام است (من کسِ دیگری را سزاوارِ دعوی‌ی آن نمی‌یابم)؛ اما نباید فراموش کرد که یک یهودی پیش از آن که یهودی باشد، بنی‌اسرائیلی است (هم‌او که امروزه اسرائیلی‌یش می‌نامند!) و پیش از آن‌که بنی‌اسرائیلی باشد عبرانی است، و یهودی‌بودن بدین ترتیب تحملِ وزن و انباشته‌گی‌ی این نام‌ها است بی‌که زیر بارشان

کمر خم کنی. در این جا سریعاً دوباره به ملاحظاتِ آندره نتر باز خواهیم گشت^[۲]. یهودی، در نظر به خاست‌گاه‌های‌اش عبرانی است. این‌جا خاست‌گاه، همان تصمیم است؛ تصمیمی که ابراهیم گرفت تا بر مبنای آن، خود را از آنچه هست جدا سازد، تصدیقِ خویش به مثابه‌ی فردی خارجی در پاسخ به حقیقتی خارجی. عبرانی از جهانی (جهانِ مستقرِ سومری) در ازای آنچه که با این‌که در این جهان است، اما «هنوز جهان نیست» می‌گذرد؛ چون یک کرجی‌بان، ابراهیم عبرانی نه تنها ما را دعوت به گذر از کرانه‌ی بی‌کرانه‌ی دیگر می‌کند بل، دعوت می‌کند ما را تا خویشتنِ خویش را گذر دهیم از هر گذرگاهی که ساخته می‌شود، تا تداومِ بخشیم میانِ دو-کرانه‌ی بی‌کرانه‌ی ما که همانا حقیقتِ گذرگاه است. به علاوه باید گفت: هر چند یادِ این خاست‌گاه که از گذشته‌ی چنین مقدس به سمت ما می‌آید بی‌شک در لفافه‌ی از رمز و راز پیچیده است اما چیزی که مؤید امری اسطوره‌ی باشد، درباره‌ی آن صدق نمی‌کند. ابراهیم به تمامی انسان است؛ انسانی ره‌سپار، هم‌او که با این عزیمتِ نخستین، سر‌آغازِ حقِ بشر، تنها خلقتِ راستین را رقم می‌زند. آغازی که در گذرِ نسل‌ها نزد یکایک ما به امانت گذاشته شده، اما در توسیعِ خویش ساده‌گی از کف داده است. عبرانی خودش عبرانی نخواهد ماند. رابطه با امرِ ناشناخته‌ی بی‌که بتوان به شناختِ آن راه برد، تنها در صورتِ فاصله است که شدنی است، با برآمدن از نهرِ ییوق^۹ در شبِ فنوئیل^{۱۰}، و با تماسی اسرارآمیز: نبرد بر سرِ چیزی است که کس نمی‌داند چیست، آنچه در معرضِ ازدست‌رفتن است، حقیقتی است از آن شب که به گاه روز بازپس‌گرفتنی نیست. یعقوب سراسیمه به بیرونی می‌دود که غیرقابل‌دست‌رسی است. او هم‌بازی‌ی کی است؟ نبرد او نه برای پیروزی است بل برای پذیرفتنِ خودِ نبرد است، در شبِ راستین کلمه که او به اقتدار می‌ایستد در برابرش تا زمانِ آن فرارسد که به سوی‌اش آید در هیئتِ رستگاری. بدین امتیاز، عبرانی اسرائیل می‌شود، کسی که مثلِ دیگران نیست، و برگزیدن، دگراندن. هم‌او که سوژه‌ی تحریفِ عجولانه‌ی امرِ خارجی است، هم‌او که مسئولِ انتخابِ مبهمی است که از دیگران جدای‌اش می‌سازد، هم‌او که در سایه‌ی رحمتِ غرابتی

است که خطر می‌کند آن را به قدرت، به امتیاز، به پادشاهی، و حکومت بدل سازد. انزوای اسرائیل - انزوای کاهنانه، عبادی، و نیز اجتماعی اسرائیل - نه فقط از مصائب انسان‌های هم‌جواری، بل از همین رابطه‌ی ویژه‌ی نشأت می‌گیرد که با خویش دارد، رابطه‌ی که این حدِ غایی، فاصله‌ی لایتناهی، حضوری که دیگری است را، در مجاورتِ خویش جای می‌دهد. یهودی این‌گونه به دنیا می‌آید. یهودی انسانِ خاست‌گاه‌ها است، هم‌او که نسبت‌اش با خاست‌گاه‌اش نه بر پایه‌ی اقامت در آن، که بر پایه‌ی فاصله با آن معنا می‌یابد، بنابراین می‌توان گفت که حقیقتِ آغاز در جدایی است. بنی‌اسرائیل، به معنای حضورِ یهودی در یک پادشاهی است. آندره نثر می‌گوید: «چه‌گونه می‌توان در آن واحد، هم در تبعید و هم در پادشاهی بود؟ هم در به‌در و هم پابرجا؟ همین تناقض است که صراحتاً از یهودی، یهودی می‌سازد.» (تناقضی که چه بسا نثر بسیار مایل است آن را به ترم‌های دیالکتیکی ترجمه کند، در حالی که این تناقض دال بر ناسازگاری‌یی است که دیالکتیک شامل آن نمی‌شود).

مصرانه تنها بر این نکته نظر کنیم: واژه‌های خروج و تبعید - همان‌گونه که توسط ابراهیم استماع شد حاوی معنایی هستند که منفی نیست: «سرزمین‌ات را ترک کن، نیز مردانِ فامیل و خانه‌ی پدریت را». این که باید به جاده‌ی سرگردانی ره سپرد، آیا به دلیل طردشدن از حقیقتی است؟ طردشدنی که هر آن‌چه سکنی‌گزیدن را ممنوع می‌سازد؟ یا در عوض آیا این راه‌گم‌کرده‌گی نمی‌تواند خود دال بر رابطه‌ی نو با «حقیقت» باشد؟ آیا این حرکتِ کوچ‌گرانه^{۱۱} (که در آن ایده‌ی تفرقه و جدایی حک می‌شود) نه به مثابه‌ی محرومیتی ابدی از اقامتی موقت، که به مثابه‌ی شیوه‌ی موتقی برای سکنی، چه‌گونه‌گی‌ی اقامت‌گاهی که ما را به تعیین مکانی یا ته‌نشینی در جوارِ واقعیتی همواره پیشاپیش برنهادده‌شده، مطمئن، و مستمر، وصل نمی‌کند، خود تأییدکننده‌ی خویش نیست؟ گویی مقیم‌شدن در یک جا لزوماً هدفِ غایی‌ی هر کنشی است! گویی حقیقت خود لزوماً در جایی مقیم است!

اما چرا این همه سرپیچی از برساختنِ مفهومی حقیقی بر پایه‌ی سکنی؟ چرا جان‌شینی‌ی راه‌گم‌کرده‌گی به منظور فرمان‌روایی همان راه‌گم‌کرده‌گی، به جای تأییدی که کلمه‌ی هستی - در همانستی‌ی خویش - قادر به اقناع آن نیست؟ این نه پرسشی صرفاً در بابِ ضرورتِ اعطای امتیازی ویژه است، نه پرسشی در بابِ دعوی‌ی ایده‌نالیستی نابی که هر آن‌چه امرِ دنیوی را واپس می‌زند. به واسطه‌ی یونانی‌ها است که ما اولویتِ جهانِ ایده‌ها - اولویتی که باین‌حال، صرفاً راهی است برای امرِ مرئی تا به گونه‌ی نامرئی بر ما حکم راند - را درمی‌یابیم. به واسطه‌ی مسیحیان است که ما به انکارِ این جهان، خوارداشتِ زنده‌گی، و اهانت به حضور نائل می‌شویم. ترکِ محلِ سکونت، بلکه آمدورفتی چنین، برای تصدیقِ جهان به مثابه‌ی یک گذرگاه، اما نه برای فرار از این جهان، یا زیستن چون مهاجرین، در تیره‌بختی. واژه‌های «خروج» و «تبعید» مؤیدِ رابطه‌ی مثبت با بیرون‌گی اند، بیرون‌گی‌یی که ایجابِ آن دعوت نمی‌کند از ما که از آن‌چه خود داریم (که عبارت است از قدرتِ سازش‌مان با هر چیز، این همان‌کردنِ هر چیز، به‌من‌خودبازگرداندنِ هر چیز). «خروج» و «تبعید» صرفاً بیان‌گر همان ارجاع به بیرون‌ی هستند که واژه‌ی وجود حاملِ آن است. بدین سان، از یک سو، کوچ‌گری بر آن‌چه حقِ تقسیم مکان را به پرسش می‌کشد، با توسل به ابتکار عمل‌های مربوط به حرکتِ انسانی و زمانِ انسانی پای می‌فشارد. و از سوی دیگر، اگر ریشه‌داشتن در یک فرهنگ و در وابسته‌گی به چیزها کفایت نمی‌کند، به این خاطر است که نظامِ واقعیاتی که ما در آن ریشه دوانیده ایم، کلیدِ سایرِ روابطی را که باید پاسخ‌گوی‌شان باشیم در دست ندارد. در مقابلِ افقِ مرئی-نامرئی‌ی پیش‌نهادشده از سوی حقیقتِ یونانی (حقیقت به مثابه‌ی روشنایی و روشنایی به مثابه‌ی معیارِ سنجش)، معیارِ دیگری وجود دارد که در جایی و رای هر افق بر انسان فاش می‌شود، انسانی که باید نسبت‌اش با آن چیزی برقرار شود که خارج از دست‌رسِ او است.

این جا است که باید از موهبتِ بزرگِ اسرائیل، و تعالیم او در بابِ خدای واحد سخن به میان آوریم. من اما در عوض باید بی‌رحمانه

بگویم که آنچه ما در یکتاپرستی یهودی مدیون آن هستیم، وحی **خداوند** یکتا نیست بل، وحی گفتار به منزله‌ی مکانی است که آنجا انسان‌ها خود را در نسبت با آن چیزی نگاه می‌دارند که هر گونه نسبتی را سراسر نفی می‌کند: بی‌نهایت بعید، مطلقاً خارج. **خداوند** با انسان و انسان با **خداوند** سخن می‌گوید. این است فتح‌الفتوح اسرائیل! **هگل** آن‌گاه که به تأویل یهودیت می‌پردازد، می‌نویسد: «**خدای** یهودیان عالی‌ترین درجه‌ی انفصال است، و مانع از هرگونه اتحاد» یا «در باطن یهودی مگاکمی برگزشتنی است»، او صرفاً در حال غفلت از امری ماهوی است که هزاران سال است در کتاب‌ها، در تعالیم، و در سنت زنده به بیان درآمده است: این انگاره می‌گوید انفصال ابدی، اگر به راستی چنین انفصالی وجود داشته باشد، به گفتار باز می‌گردد، تا از گفتار، مکانی برای «به‌فهم‌درآمدن» بسازد، و اگر مگاکمی وجود داشته باشد که برگزشتنی است، گفتار قادر خواهد بود از آن بگذرد. فاصله نه از میان برداشته شده، نه حتی کم شده است؛ برعکس، بر آن ابرام شده، و در خلوص خویش، به ضرب گفتاری که در کار تقویت مطلقیت تفاوت است، محافظت شده است. اذعان کنیم که اندیشه‌ی یهودی نه چیزی از مراقبه می‌داند و نه از گفتار به مثابه‌ی مراقبه سر باز می‌زند. اهمیتی که این اندیشه برای ما دارد اما، اکیداً در آموزه‌ی است که سخن‌گفتن را گشاینده‌ی باب رابطه‌ی آغازین می‌داند که در آن ترم‌های درگیر، قرار نیست در ازای این رابطه کفاره‌ی بپردازند یا این‌که در قبال معیار سنجشی که بنا است عمومیت یابد، خود را انکار کنند، در عوض، آن‌ها، قرار است در عین پرسش‌گری، از این جهت در جمع پذیرای یک‌دیگر شوند که چیزی را به مثابه‌ی امر عمومی، اکیداً در این میان به اشتراک نگذارند. سخن‌گفتن با کسی به معنای اذن‌دخول‌دادن به او جهت ورود به نظامی از اشیاء و هستی‌ها نیست تا به مدد آن‌ها شناخته شود؛ بل، به رسمیت‌شناختن او به مثابه‌ی [فردی] ناشناخته و پذیرش او به مثابه‌ی یک خارجی است بدون وادارساختن او به بریدن از تفاوت خویش. گفتار در این معنا، همان ارض موعود است، آن‌جا که «تبعید» در اقامتی موقت به خویش پایان می‌دهد، آن‌جا که بحث بر سر بودن در خانه نیست بل بر سر بودن است همواره در

بیرون، درگیر در حرکتی که در آن خارجی خود را عرضه می‌دارد، بی که به انکار خویش پردازد. سخن‌گفتن، در یک کلام، در پی‌ی سرچشمه‌ی معناگشتن در پیش‌وندی است که واژه‌های تبعید [(exile)]، خروج دسته‌جمعی [(exodus)]، وجود [(existence)]، بیرونه‌گی [(exteriority)]، و بیگانه‌گی [(estrangement)]^۱، به خود می‌گیرند برای گره‌گشایی از اشکال گوناگون تجربه؛ پیش‌وندی که برای ما بیان‌گر فاصله و جدایی به مثابه‌ی خاصیت‌گاه هر آن‌چه «ارزش مثبت» است.

مطمئناً، عجولانه خواهد بود اگر دعوی خویش بر بازنمایی یهودیت را بر مبنای اجازه‌ی بی که در آن به نام **خداوند** داده شده تا در ناکجا ناپدید شود، سامان دهیم - گیرم که بصیرت در خصوص این نام و سکوتی که پیماینده‌ی آن است، در این همه متون حائز اهمیت، این اذن را به تأویل‌گر بدهد که هر گاه توانست کارش را بدون آن پیش برد، تلفظ آن را تعطیل نماید. به نسبت اومانیسیم یونانی، اومانیسیم یهودی با میزان دلواپسی‌یش در خصوص روابط انسانی متحیرکننده است، چنان استوار و چنان برتر که حتی آن‌گاه که نام **خداوند** نیز حضور دارد، تنها پرسشی است در باب انسان، و در باب آن‌چه که وجود دارد میان انسان و انسان، آن‌گاه که هیچ چیز ایشان را گرد هم نمی‌آورد یا از یک‌دیگر جدا نمی‌سازد جز خود ایشان. نخستین کلامی که درست پس از هبوط به گوش آدم می‌رسد این است: «کجا ای تو؟» کار **خدا** است که افضل پرسش‌های انسان را طرح کند: «انسان کجا است؟» - گویی از جهاتی **خدا** باید وجود داشته باشد تا پرسش انسانی امکان آن را بیابد تا به جای‌گاه رفیع و وسعت‌نظر خویش دست یابد، اما **خدایی** که به زبان آدمی سخن می‌گوید، تا ژرفای پرسشی که ما را دل‌مشغول داشته نیز به زبان تحویل داده شود. در کنکاش خویش پیرامون «فرمان‌ها [ی موسی]» **فرانک روزنروایگ** چنین اظهار نظر می‌کند: «نه جرأت توانم کرد هیچ یک از فرمان‌ها را انسانی جلوه دهم. . . . نه خواهم توانست طبیعت الهی تورات را در تمامیت خویش جز از طریقی که **خاخام نوبل** انجام می‌دهد نمایان سازم: "و **خداوند** بر **ابراهیم** ظاهر شد، **ابراهیم**

دیده برگشود و سه انسان دید^[۳] به یعقوب بازگردیم. او با حریفِ شبانه‌ی خویش چه کرد جز نبرد؟ حریفی که به سیاقی مسبوق به سابقه و مشخص چنین خطاب‌اش کرد: «تو با الوهیم چونان انسانی کشتی گرفتی»؛ و یعقوب هم حال که نام فنوئیل بر آن مکان بخشید گفت: «من خدا [الوهیم] را دیدم، روی در روی، و زنده‌گی‌یم محفوظ داشته شد.» آن‌گاه کمی بعدتر، او برادرش عیسو را ملاقات می‌کند، هم‌او که او بیش‌ترین دلیل برای ترس از او را دارد، و به او می‌گوید: «گر بدین موهبت نائل شده‌ام که مقبولِ نظرِ تو گردم، پس این هدیه را از من بپذیر؛ چه، من به چهره‌ی تو نظر دوخته‌ام، چنان چون کسی که به چهره‌ی خداوند نظر می‌دوزد، و تو از من خشنود خواهی گشت.» تعبیری نامعمول: یعقوب به عیسو نمی‌گوید که: «من به دیدارِ خداوند نائل شدم درست همان‌گونه که اکنون تو را می‌بینم» بل می‌گوید: «تو را می‌بینم بدان‌گونه که کسی خداوند را می‌بیند.» این امر نظرِ ما را مبنی بر این که معجزه (امرِ شگفت‌مناز) همانا حضورِ انسان است مسجل می‌سازد، این حضورِ دیگری (Other) است همان *Autrui*^{۱۲} - به همان اندازه دست‌رسی‌ناپذیر، منفصل، و دور که شخصِ [خدای] نادیده. این امر هم‌چنین مشخصه‌ی هولناکِ چنین مواجهه‌یی را نیز مسجل می‌سازد که پی‌آمدِ آن تنها، تأییدِ رسمی یا مرگ است. هر آن کس که به دیدارِ خداوند نائل می‌شود جان‌اش را به خطر می‌اندازد. هر آن کس که با دیگری مواجه می‌شود، تنها از دو راه می‌تواند با او ارتباط یابد: تاسی به خشونتِ مرگبار یا اعطای هدیه‌ی گفتار از طریقِ پذیرشِ آن دیگری.

اجبار به این که خود را در این تفاسیر، و راستای‌شان، تا آن‌جا که ممکن است محدود سازیم، به نظر من نمی‌تواند در حقیقتِ قضیه تغییری ایجاد کند. حقیقت از این قرار است: خوانشِ معنای تاریخِ یهودیان به واسطه‌ی [خود] یهودیت، جز با تأمل بر فاصله‌ی بی که انسانی را از انسانی دیگر، به گاه حضورِ *Autrui*، جدا می‌سازد، ممکن نیست. تفاوتِ یهودیان با سایر انسان‌ها از جنسِ تفاوتی که نژادپرستی همواره خواسته به ما بیاوراند نیست، آن‌ها در عوض، به گفته‌ی

لویناس، حاملِ گواهی دیگر اند: چهره‌ی انسانی (آن‌چه در «صورت» به «مرئیت» فروکاست‌ناپذیر است)^{۱۴}، نه [وجود] غریبه‌یی را بر ما عیان می‌سازد، نه در رابطه با او مسئولیتی بر دوش ما می‌نهد بل، فراخوانی است تنها به ایجابِ غربت؛ نه غربتی جداافتاده به واسطه‌ی جزایی دور از فهم، بل، غربتی [هم‌زمان] بیان‌گرِ انفصالِ ناب و ارتباطِ ناب، آن‌چه از انسانی به انسانِ دیگر، تخطی از قدرتِ انسانی است - مع‌هذا، قادر به هر کاری است. یهودی‌ستیزی از این منظر، به هیچ وجه امری عَرَضی نیست، یهودی‌ستیزی هیکلی از نفرت به دست می‌دهد که ملهم از دیگری است، تشویشی پیش از آن‌چه که می‌آید از دورادور و دیگرجای: نیاز به کشتنِ دیگری، تسلیم‌شدن به قدرتِ همه‌جانبه‌ی مرگ که در ترم‌های قدرتِ سنجش‌ناپذیر است. شاید بتوان گفت یهودی‌ستیزی سه مشخصه‌ی اصلی دارد: الف - تبدیلِ تمامی ارزش‌های «مثبت» یهودیت به ارزش‌های «منفی» و در رأسِ آن‌ها تأییدِ نخستینِ فاصله با تمامی چیزهایی که یهودیت ما را با آن مواجه می‌سازد، فاصله‌ی «نامتناهی»، «فروکاست‌ناپذیر»، و بی امکانِ درد و رنج (حتی به گاه فَصَح)^{۱۵}. ب - مسخِ منفی‌بودنی که پیش‌تر یهودی را به آن فروکاسته، به بزهی که چه به لحاظِ اخلاقی و چه به لحاظِ اجتماعی واقعی محکوم‌کردنی است. ج - یهودی‌ستیزی خود را به داوریِ نظری محدود نمی‌کند بل، با فراخوان به سرکوبِ عملی، اصلِ انکاری را که پیش‌تر مصروفِ برساختنِ تصویرِ ذهنیِ خویش از یهودیان کرده بود، هر چه بیش‌تر به کار می‌اندازد. انکاری به غایت مطلق، درست است که این انکار از بازتأییدِ رابطه-با-بی‌کرانه‌یی که لازمه‌ی یهودی‌بودن است باز نمی‌ایستد، هم‌چنین درست است که هیچ شکلی از اعمالِ قدرت نمی‌تواند یهودی‌بودن را از پای در اندازد چه، هیچ قدرتی را اساساً یارای برخورد با آن نیست (درست به این دلیل که می‌توان انسانی حاضر را کشت اما نمی‌توان حضوری خالی، حضوری همواره-غایب را از هستی ساقط کرد، شاید اما بتوان تنها اسبابِ ناپدیدیش را فراهم کرد). یهودی‌ستیز، در دست‌وپنجه‌نرم‌کردن‌های‌اش با نامتناهی، این‌گونه خود را در حالِ ارتکابِ انکار در جنبشی بی‌حدومرز می‌یابد. نه! حقیقتاً طردِ یهودیان

کافی نیست، محور آن‌ها از صفحه‌ی روزگار نیز کافی نیست، آن‌ها باید از تاریخ نیز به بیرون افکنده شوند، حتی از کتاب‌هایی که از درون آن‌ها با ما سخن می‌گویند، درست به مثابه‌ی حضوری که گفتار حک شده [بر لوح] از آن برخوردار است، حضوری که باید در نهایت معدوم شود: گفتار پیش و پس از هر کتاب و از خلال آن، از دورترین فاصله‌یی که تمام افق‌ها در برابرش کوتاه اند، انسان پیشاپیش‌روی آورده‌به‌انسان - در یک کلام: تخریب «دیگری» («autrui»)^{۱۶}.

بی نتیجه‌گیری بیش‌تر بگذارید در طرح اعتراضی پیش‌دستی کنم. می‌توانم به راستی دریابم که چرا بسیاری از کسانی که از یهودی‌ستیزی دچار هراس شده اند، بر آن اند تا هر آن کسی را که اتهامی متوجه‌ی یهودیان می‌سازد، با خوارداشت پرسش‌اش در رابطه با ما به سکوت وادارند. آن‌ها به چیزی که متافیزیک پرسش یهودی می‌نامند اعتراض دارند، به نظر آن‌ها این متافیزیک همان چیزی است که نفرت از یهودیان را می‌پرورد، نفرتی که توسط اسطوره‌یی تغذیه می‌شود که ربطی به شرایط واقعی وجود ندارد. بنابراین باید هر گونه معنای صرفاً غیرتاریخی را در پرسش یادشده رد کرد و جست‌وجوی معنا برای پاسخ به آن را تنها به تاریخی منحصر کرد که این پرسش از طریق آن به ما می‌رسد. بی‌شک اما، این‌جا تمایزگذاری‌هایی لازم است. بنا به مشاهده‌ی من، از یک سو، یهودی‌ستیزان نیز اساساً تنها بدین منظور در پی اجتناب از ایجاب متافیزیکی‌یی هستند که از سوی یهودیت و از طریق وجود یهودی به هر یک از ما اقامه می‌شود، که هر چه بیش‌تر پرسش درباره‌ی خواست خویش در باره‌ی سرکوب همه‌گی یهودیان (تقیح ریشه‌یی یهودی‌بودن) را واپس رانند. مسامحه درباره‌ی این جنبه از یهودی‌ستیزی، به معنای برکنارنگاه‌داشتن خویش از درگیرشدن عمیق با میزان خطر آن است، برکنارنگاه‌داشتن خویش از یافتن آن [دست کم] در یکی از ریشه‌های‌اش، و به طریق اولی روی‌گردانی از موضوع بحث، آن هم زمانی که به هر شکل و در هر نقطه از جهان در حال به تأییدرسانیدن و تقویت خویش است. اما از سوی دیگر، بی‌شک

نسبت‌هایی که یهودی‌بودن را به مردم یا ملتی خاص پیوند می‌دهند نیز نسبت‌هایی تاریخی اند که نباید به مثابه‌ی اموری بیرون از تاریخ در نظر گرفته شوند، نسبت‌هایی که جز با دخالت کار انسانی تغییر نمی‌کنند. آلبرت ممی در پایان کتاب خویش می‌پرسد: «آیا همه‌ی آن‌چه گفتیم در گذشته اتفاق افتاده است؟ به گمان‌ام تا اندازه‌یی چنین است. ممکن است ما وارد دوره‌ی کاملاً جدیدی از تاریخ شده باشیم، دوره‌یی که شاهد از میان رفتن تصاعدی بیدادی خواهد بود که تاکنون بر یهودیان رفته است. اما مضاف بر این حقیقت که سپر قهقرایی همواره ممکن است، این روند تنها شروع شده است، و این شروع‌شدن نیز، بیش‌تر بارها اتفاق افتاده است.» تولد دوباره‌ی کشور اسرائیل، به همان اندازه‌ی خودآگاهی عظیم‌تر ما نسبت به شرایط ستم، ممکن است ما را در این مسیر پیش برد. هر چند باید تصریح شود که پرسشی که یهودی‌بودن مؤید آن است و پرسشی که تأسیس کشور اسرائیل قرار است به آن پاسخ بدهد نمی‌تواند این‌همانی شوند، حتی اگر هر یک به تغییر دیگری انجامیده باشد. به نظر هرمان کوهن^{۱۷} درباره‌ی صهیونیست‌ها که از سوی روزنروایگ گفت‌آورد شده تأسی می‌جویم، نظری که آن‌ها را نه نقد می‌کند و نه تأیید: «این ارواح صمیمی می‌خواهند خوش‌بخت باشند.» پس از ظهور هیتلر، کوهن نمی‌توانست از این ساده‌تر پذیرای چنین تأملی باشد. چه، بعدها آشکار شد که پرسش، پرسشی نه در رابطه با خوش‌بخت‌بودن که در رابطه با خود بودن [(هستی)] است. اما اشتیاق به زنده‌گی خود صریحاً، به گفته‌ی روزنروایگ، موجب تعهدی متافیزیکی به زنده‌گی (و شاید به خوش‌بخت‌بودن) است، به طوری که تأمین امکان آزادی وجود برای یک مردم - گیرم به ضرب بازسازی «مکانی برای اقامتی موقت»، و شاید به تبع اقتضای خطرناک مدعایی ملی - هنوز فوری‌ترین تکلیف است. با این حال اگر این تکلیف، که خود از مجرای تقدیس مکان و نهایتاً کشوری برای سکونت می‌گذرد، به گونه‌یی نسبی حتی پاسخ‌گوی پرسش حفاظت از یهودیان باشد، نخواهد توانست پاسخی برای پرسش طرح‌شده از سوی یهودی‌بودن، که پرسشی جهانی است، دست‌وپاکنند. می‌توانیم خاطرجمع باشیم که

پانوشته‌های موریس بلانشو:

(اعداد درون براکت [] در متن ارجاع به این پانوشته‌ها هستند.)

1. Albert Memmi. *Portrait d'un Juif* (Paris: Gallimard, 1962)

2. André Neher. *L'existence juive* (Paris: Seuil, 1962)

#

۳- ن ک به: کار آیزاک هاینمن (Issac Heinemann) به اقتباس شارل تواتی

(Charles Touati) در:

La loi dans la pensée juive, (Paris: Albin Michel, Collection
Présences du Judaïsme, 1962)

پانوشته‌های مترجم فارسی:

#

1. Simone Weil (1909-1943)

فیلسوف و فعال سیاسی یهودی فرانسوی، وی با چشم‌پوشی از یهودیت، سعی بر تلفیق فلسفه یونانی و مارکسیسم با عرفان هندو از یک سو و کاتولیسیسم و عرفان مسیحی از سوی دیگر داشت. او فارغ‌التحصیل اکول نورمال سوپریور بود. به رغم عمر کوتاه، فعالیت تمام‌وقت سیاسی، و بیماری شدید در تمام عمر، آثار و رسالات بسیاری از او به جا مانده که اکثراً بعد از مرگ‌اش منتشر شده است. یکی از مفاهیم محوری فلسفه وی که در این‌جا مورد استفاده ی بلانشو نیز قرار گرفته مفهوم "Malheur" (به انگلیسی: affliction) به معنای «سیه‌روزی» یا «تیره‌بختی» است. وی معتقد بود که سیه‌روزی انسان که چیزی ورای ریاضت است و از سوی خداوند بر او عارض می‌شود، لزوماً نتیجه‌ی معاصی او نیست بل عامل استعلا ی جسم و روح او است.

2. Being-Jewish

3. Judaism

4. Franz Rosenzweig (1886-1929)

فیلسوف و متأله یهودی

5. Clara Malraux (1897-1982)

نویسنده‌ی فرانسوی

6. Heinrich Heine (1797-1856)

این تکلیف تنها فراورنده‌ی پرسشی از منظری نو است. در این‌جا باید از آندره نثر گفت‌آورد کنم. نثر می‌نویسد: **تئودور هرتزل**، و به طور کلی ایده‌نولوژی صهیونیستی، راه حلی کاملاً غربی را برای وضعیتی نوعاً شرقی (وضعیتی که شاید به‌تر است بگوییم متخطی از تمام دلالت‌های متعین تاریخی است) پیشنهاد می‌کند؛ این راه حل به غایتی به نام یک کشور/دولت ختم می‌شود گویی، حرکت برآمده از یهودیت در تمامیت خویش روی به هیچ چیز دیگری ندارد جز، تأسیس کشور/دولتی عینیت‌یافته بر اساس الگویی قرن نوزدهمی، کشور/دولتی با دعوی واقعتی یک قانون در خویش و به‌تمامی تصدیق‌گر استعلا. باز به گفت‌آوردی از آندره نثر تاسی می‌جویم: «این پرسش که دولت اسرائیل، خواه مذهبی باشد، خواه لائیک - خواه قابلیت این را داشته باشد که خود را در یک تسهیم یا ترکیب از این دو بُعد (یا حتی در لائیک‌نبودن و مذهبی‌نبودن خویش) تحقق بخشد - نه به حوزه‌ی عمل احزاب سیاسی، که به حوزه‌ی عمل فلسفه تعلق خواهد داشت: رسالت یهودی تماماً در پرسش‌گری است.» نمی‌توانم از وسوسه‌ی این نتیجه‌گیری بگذرم: در این جامعه‌ی که دارد در فلسطین امتحان پس می‌دهد - جامعه‌ی محصول منازعه، در معرض تهدید و نیز تهدیدشده از سوی چیزی که همان‌قدر خطرناک است که ضرورت این منازعه به منظور «محافظت» - (نیز به سیاق آنچه که موضوع جوامعی است بنانهاده‌شده بر مارکسیسم یا آزادشده از اسارت استعمار) این خود فلسفه است که به گونه‌ی خطرناک، به همان نسبت، در حال محک‌خوردن است، [چه، از این پس] چون سایرین، مجبور به متعین‌ساختن معنا و آینده‌ی «حقیقت کوچ‌گری» در سیمای یک کشور/دولت خواهد بود.

هاینه بلافاصله پیش از شروع *Reisebilder* در «یادداشت‌های سفر»، تحت تأثیر

«علم یهودیت» در «فلسفه‌ی تاریخ جهان» هگل قرار گرفته بود. ن ک به:

Todd Samuel Presner, *Jews on Ships; or, How Heine's Reisebilder Deconstruct Hegel's Philosophy of World History*, PMLA, Volume 118, Number 3, May 2003, pp. 521-538

7. Albert Memmi

نویسنده و منتقد معاصر و یهودی فرانسوی-تونسی، متولد ۱۹۲۰ و ظاهراً هنوز در قید حیات.

9. André Neher (1914-1988)

فیلسوف یهودی فرانسوی

۹- הנחלת (نهرالزرقاء) پرآب‌ترین شاخه‌ی رود اردن. ن ک به: (سفر پیدایش، ۳۲-۲۴: ۳۲)

۱۰- سفر پیدایش، همان.

11. nomadic

#

۱۲- *trangement* بدون پیش‌وند مورد اشاره از ریشه‌ی *trangam* به معنی «چیز عجیب و غریب» است.

۱۳- دیگری (*Autre*) به زبان فرانسوی قدیم.

۱۴- مؤلف در این‌جا با واژه‌های «visage» و «visibilité» بازی زبانی کرده است.

۱۵- واژه‌ی اصلی در متن *passed over* است که با عنایت به *Pass over* (Passover) که همان روز خروج یهودیان از مصر است و جهت تقریب به ترم‌های توراتی متن به «فصح» ترجمه شد.

۱۶- از این‌جا به بعد متن، پانوشت طولانی‌ی شماره‌ی ۴ بلانشو است که به دلیل اهمیت در ادامه‌ی متن اصلی می‌آید.

17. Hermann Cohen (1842-1918)

فیلسوف یهودی-آلمانی

#####

منبع:

Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, (tr. by Susan Hanson), *The Indestructible, Being Jewish*, pp. 123-130.



پروژه‌های منتشر شده:

پروژه اول: میشل فوکو

فهرست مطالب پروژه اول:

ژست ::::: مقدمه / حسام سلامت ::::: خطاب به دادگاه / میشل فوکو / ترجمه‌ی ایمان گنجی ::::: دو مرگی که پومپیدو رقم زد / میشل فوکو / ترجمه‌ی ایمان گنجی ::::: استفاده‌ی مناسب از مجرمان / میشل فوکو / ترجمه‌ی ایمان گنجی ::::: نامه به عده‌ای از رهبران احزاب چپ / میشل فوکو / ترجمه‌ی ایمان گنجی ::::: آیا شورش بی‌فایده است؟ / میشل فوکو / ترجمه‌ی محدثه زارع ::::: نامه به مهدی بازرگان / میشل فوکو / ترجمه‌ی حسام سلامت ::::: رودرویی با حکومت‌ها: حقوق بشر / میشل فوکو / ترجمه‌ی حسام سلامت

پروژه دوم: ویلیام باروز

فهرست مطالب پروژه دوم:

درآمد ::::: کات‌آپ (درباره‌ی روش کات‌آپ براین جیسین) / ویلیام باروز / ترجمه‌ی زهره اکسیری و پیمان غلامی ::::: کات‌آپ، سکوت، کلمه و تصویر / گفتگو با ویلیام باروز / ترجمه‌ی سرور جوان ::::: دو آبستره / ویلیام باروز / ترجمه‌ی زهره اکسیری و پیمان غلامی ::::: سه شعر کات‌آپ (دو زبانه) / ویلیام باروز ::::: یک شعر کات‌آپ (دو زبانه) / ویلیام باروز / ترجمه‌ی سرور جوان ::::: تزارا، جیسین، باروز، و همه (تحشیه‌ای بر روش کات‌آپ) / علی سطوتی قلعه ::::: «باروز شاعر هم هست، جداً»، بوطیقای برای چند دقیقه / الیور هریس / ترجمه‌ی علی ثباتی ::::: حدود کنترل / ویلیام باروز / ترجمه‌ی نسترن صارمی و علی سیاح ::::: منطق کنترل (ژیل دلوز و ویلیام باروز: حدود کنترل و روش کات‌آپ) / ناتان مور / ترجمه‌ی زهره اکسیری ::::: یادداشت‌هایی درباره‌ی باروز / مارشال مک‌لوهان / ترجمه‌ی نسترن صارمی و علی سیاح ::::: نامیرایی / ویلیام باروز / ترجمه‌ی محدثه زارع ::::: چهار سوار سرنوشت (متن یک سخنرانی) / ویلیام باروز / ترجمه‌ی ایمان گنجی ::::: بولشویک‌های باروز / پیمان غلامی ::::: لجن‌خند علی / داستانی از ویلیام باروز / ترجمه‌ی افشین داوودی ::::: پیلینگ / داستانی از ویلیام باروز / ترجمه‌ی فروغ پرهوده ::::: از اسپینوزا تا موسیقیایی - شدن (یادداشتی درباره‌ی داستان پیلینگ اثر ویلیام باروز) / پیمان غلامی

پروژه سوم: فلسطین

فهرست مطالب پروژه سوم:

برهم‌زنندگان صلح / ژیل دلوز / ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی / ص ۴ ::::: یک بررسی مقدماتی درباره‌ی وضعیت فلسطین / ایمان گنجی / ص ۷ ::::: میزگردی درباره‌ی فلسطین: اگر صدای بمب‌های اتم بگذارد / روزبه گیلاسیان / ص ۱۵ ::::: سرخ‌پوست‌های فلسطین / گفتگویی میان الیاس سنبر و ژیل دلوز / ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی / ص ۲۲ ::::: صهیونیست‌ها چه رویایی در سر دارند؛ یا تأملاتی در «مسئله‌ی یهود» / حسام سلامت / ص ۲۶ ::::: فلسطین: مقاومت هنوز و آفرینش ناممکن / پیمان غلامی / ص ۳۰ ::::: فلسطین، یک کلیک، و تمام / علی ثباتی / ص ۳۵ ::::: سنگ‌ها / ژیل دلوز / ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی / ص ۴۶ ::::: یهودی‌بودن / موریس بلانشو / ترجمه‌ی شاهین کوهساری / ص ۴۸

مجموعه‌ی «پروژه‌ها» همکاری همه‌ی کسانی را می‌طلبد که توانایی یاری‌رساندن به آن را دارند

پروژه‌ها از انتقادات، پیشنهادات، و مقالات شما استقبال می‌کند

با لینک‌دادن به اسکیزوفکتوری، یا ارسال الکترونیکی آثار تولیدشده در آن برای دوستان‌تان، یا به‌اشتراک‌گذاری آن در فضای اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، یا چاپ کاغذی آن، به تکثیر و توزیع این آثار، و نیز به جریان‌افتادن دانش‌های آزاد، فراگیر، و غیرهژمونیک یاری‌رسانی کنید

می‌توانید با ایمیل factory@schizofactory.com با ما در تماس باشید

محصولات منتشر شده در اسکیزوفکتوری فاقد کپی‌رایت هستند، و استفاده از آن‌ها به هر نحو آزاد است