

معضل اخلاقی و وعده‌های نافرجام: بررسی تاریخی - فلسفی جنبش خشونت‌پرهیز

دومنیکو لوسوردو



ترجمه‌ی آزاده ریاحی



۱- جنگ، انقلاب و «اهمیت نفی»^(۱)

جنگ جهانی اول، به‌ویژه در آلمان، با هلهله آغاز شد. عکس‌های برجای مانده از آن زمان، جوانانی را نشان می‌دهد که برای شرکت در جنگ از یک‌دیگر سبقت می‌جویند، تو گوپی خود را برای حوادث شورانگیزی آماده می‌کنند. جذابیت «این جنگ بزرگ و شکوهمند» به تعبیر ماکس وبر، از سوی روشنفکران پیشگام و بخش‌های وسیعی از مردم احساس می‌شد. اشتفان تسوایگ، شخصیت معروف [ادبی]، حال و هوای روحی در روزهای آغازین جنگ را در وین چنین توصیف می‌کند: «همه فراخوانده شدند تا وجود ناچیزشان را در میان توده‌ی برافروخته پرتاب کنند، جایی که همه‌ی خود خواهی‌ها زدوده می‌شود. در آن لحظه، احساس برکشیده شده‌ی برادری، همه اختلافات طبقاتی، منزلتی و زبانی را از بین می‌برد».^(۲)

با رودرو شدن کشور با چالشی طاقت‌فرسا، وحدت و هم‌نظری مردم و پیوند زندگی و وجدان شان ضرورت پیدا کرد؛ ضرورتی که هرگز پیش از آن به وجود نیامده بود. سربازان همه جا شتابان به جبهه رفتند و می‌خواستند جان خود را فدا کنند، اما، فلسفه و فرهنگ غالب در آلمان، بیش از هر کشور دیگری، آزمون‌های سخت رزمی و فعالیت‌های جسورانه‌ی بسیار خطرناک را به‌مثابه‌ی مراسم معنوی ستایش می‌کرد و برای آن قدرتی قائل بود که فرد را از بیهودگی و ابتدال زندگی روزمره می‌رهانید.

زمانی که جنگ هنوز در مراحل آغازین خود بود و پیش از آن که ایتالیا وارد جنگ شود، بندتو کروچه انتظار داشت که این جنگ «به زندگی اجتماعی کنونی جان تازه‌ای ببخشد». اما زمانی که همه پی بردند که، در واقع، سنگرهای آغشته به گِل و لای، جیره‌بندی سخت، خشن، و مرگ در انتظار آن‌ها است، تجربه‌ی دلخراش ناشی از این امر به حساب حال‌وهوای این روحیه نوشته شد. درست است که در آن سوی اقیانوس اطلس، بی‌درنگ پس از پایان گرفتن خصومت‌ها، هربرت هوور (Herbert Hoover)، یکی از نمایندگان معروف دولت آمریکا و رئیس‌جمهور بعدی آن کشور گفت که درگیری‌هایی که اخیراً پایان یافته به «تزکیه و پالایش مردان» خدمت کرده است، اما این اظهارنظر، احیای سرهم‌بندی شده‌ی ایده‌ای بود که حالا دیگر بازتاب ضعیفی در وجدان مردم داشت.^(۳)

حتی بیست سال بعد پیروزی‌های نخستین جنگ برق‌آسای هیتلر نتوانست همان سطح از شور و شوقی را احیا کند که طی ماه‌های جولای و اوت سال ۱۹۱۴ به وجود آورد. ویژگی تجارب تاریخی بزرگ اغلب تأسفبار هم بوده است - و پُسامدرنیست‌ها را خشنود می‌کند که وظیفه‌ی خود را تمسخر مفهوم پیشرفت می‌دانند - بدین معنا که این تجربه‌ها تأثیرات عمیقی برجای می‌گذارند و درس‌هایی را به درجات گوناگون یاد می‌دهند. لازم است به ماهیت بسیار پُر پیچ‌وخم پیشرفت‌های تاریخی تأکید ورزیم، اما در تحلیل نهایی، استفاده از اصطلاح «پیشرفت» تلویحاً توانایی انسان به یادگیری و بازگشت‌ناپذیری زمان تاریخی را نیز به رسمیت می‌شناسد، در واقع، بازگشت به زمان پیش از این تجارب تاریخی که مشخصه‌ی نسل‌های کاملی از انسان‌هاست، غیرممکن است. فضای طلسم شده ماه‌های جولای تا اوت ۱۹۱۴ با پیش آمدن بی‌علاقگی [به جنگ] و برجا گذاشتن آثار خود، هرگز تکرار نخواهد شد. جنگ دیگر به‌عنوان تجلیل یا فعالیت روحی یا گامی مثبت در شکل‌بخشی و رشد انسان مورد استقبال قرار نخواهد گرفت. با وام‌گیری از توصیف هگل، تجربه‌ی «اهمیت نفی»^(۴) را دیگر نمی‌توان از میان برد.

همین نظر را می‌توان در مورد انقلاب روسیه ابراز کرد. در آن زمان سقوط تزاریسیم و انقلاب فوریه پیام‌آور نوعی رستاخیز بود، رستاخیزی که محافل مسیحی و بخش‌های بانفوذ جامعه‌ی روسیه منتظر بودند تا به تجدیدحیات کامل بینجامد. آن‌ها پیدایش جماعت بسیار متحد، از میان رفتن شکاف بین فقر و غنا و حتی پایان گرفتن دزدی، دروغ، کفر و باده‌گساری را پیش‌بینی می‌کردند. همین پدیده چند ماه بعد تکرار شد. «این تحقق واقعی مزمور (سرود دینی) نماز چهارم شام یک‌شنبه است و سرود حضرت مریم: افتادن پُر شتاب این بیچاره‌مرد از تخت خود که از آلونکش بیرون آورده می‌شود» شیوه‌ی استقبال ناظر پُر حرارت مسیحی - فرانسوی، پیر پاسکال، از انقلاب اکتبر است، در عین حالی که در خارج از روسیه، جوانی، به نام ارنست بلوخ، سقوط «اخلاقیات سوداگرانه‌ای که شیطانی‌ترین جنبه‌های طبیعت بشری را می‌ستود» و «دگرگونی قدرت به عشق» را پیش‌بینی می‌کرد.^(۵)

سقوط رژیم‌هایی که همه از آن نفرت داشتند و پایان گرفتن دوره‌ای خون‌بار که غیرقابل تحمل شده بود، در ماه اکتبر نوعی شور و شوق ساده‌لوحانه‌ای را برانگیخته بود. با این همه، این وضعیت نمی‌توانست در مقابل برآمد تناقضات و درگیری‌های خونین در نظم جدید ایستادگی کند. در این‌جا نیز تجربه‌ی «اهمیت نفی» تأثیر محو‌ناشدنی خود را به جا گذاشت.

مشخصه‌ی آغاز قرن بیستم جنگ و انقلاباتی بود که نوید نیل به دولتی را می‌داد که صلح پایدار را با کاربست شیوه‌های گوناگون برقرار کند. به دیگر سخن، قهر به هدف تضمین نابودی همیشگی مصیبت خشونت به کار گرفته شد. اردوکنشی مشترک قدرت‌های اصلی به منظور سرکوب شورش بوکسورها در چین در سال ۱۹۰۰، اگرچه کشتارهای جمعی مشخصه‌ی آن بود، مورد تحسین و تمجید ژنرال فری فرانسوی قرار گرفت. او این مأموریت را تحقق «**رؤیای سیاست‌مداران ایدآلیست - یک ایالات متحده‌ی جهان متمدن**» می‌دانست و پیدایش جهانی که دیگر با مرزهای ملی و درگیری بین دولت‌ها مشخصه‌اش نبود.^(۶) در واقعیت، اگرچه چهارده سال بعد وحشت و بی‌زاری از جنگ جهانی اول هم‌چنان در حافظه‌ی جمعی مردم باقی مانده بود، این امر را نمی‌توان دلیل کاهش نفوذ ایدئولوژی‌ای دانست که در این‌جا بر آن اشاره رفت. گتانو سالوهمینی (Gaetano Salvemini)، در ایتالیا، ذیل این ایده برای خواست ورود ایتالیا به جنگی که به‌تازگی شروع شده بود، استفاده کرد: «لازم است که این جنگ، جنگ را نابود سازد». ترک «جنگ به خاطر صلح» قابل پذیرش نبود. این عنوان مقاله‌ای است که در این‌جا نقل شد.^(۷) این همان ایدئولوژی **رابطه‌ی حسن همجواری** بود که ویلسون بعدها برای دخالت ایالات متحده اعلام کرد (و سیاستی است که کاخ سفید با تغییری جزئی هم‌چنان اعلام می‌کند).

لنین این فریادهای هیجانی را رد کرد و مشکلی هم نداشت که نشان دهد این فریادها تا چه حد با واقعیت در تقابل قرار دارند. با این وصف، لنین مدافع انقلاب برعلیه جنگ بود و دستیابی به صلح پایدار را نوید می‌داد، گیرم در پایان فرایندی متفاوت، فرایندی که با از میان بردن نظام اجتماعی - سیاسی جهانی آغاز می‌شود؛ نظامی که در آن پدیده‌ی جنگ ریشه‌ی عمیقی پیدا کرده است.

وقتی تراژدی‌هایی را تحلیل می‌کنیم که مشخصه‌ی قرن بیستم‌اند، و نویدهایی را که جنگ‌ها و انقلابات موفق به تحقق آن‌ها نشدند، جملات کارل والنتین، هنرمند کاباره و دوست برشت به ذهن‌مان خطور می‌کند: «حتی آینده در گذشته بهتر بود».^(۸) به نظر نمی‌رسد آینده دیگر آن اندازه روشن باشد که بتواند قهری را که لازمه‌ی دستیابی به آن است (خواه در شکل جنگ، خواه انقلاب) توجیه کند.

باید تأکید کنیم که شاهد افول «روایت‌های شکوهمند» نیستیم. اگرچه شیوه پسامدرنیست‌ها در چالش با ایده‌ی پیشرفت به‌نوعی متناقض است، پیشرفت واقعی دیگر چیزی بیش از یک اسطوره نیست. یک روایت عصبی‌کننده امروزی دایر بر آن است که صلح پایدار را می‌توان با گسترش دموکراسی به دست آورد، دموکراسی‌ای که پایه‌های جنگ را برای همیشه در مقیاسی جهانی، حتی اگر لازمه‌اش استفاده از قدرت نظامی باشد، از بین می‌برد. به نام چنین چشم‌انداز غیرمحمولی است که «عملیات ژاندارم بین‌المللی» خونین و ویران‌گر انجام می‌گیرد. با وجود این، اگرچه این جنگ‌ها را گسترش و از طریق شبکه‌ی چند-رسانه‌ای پیچیده و عظیم رنگ و لعاب می‌دهند، دیگر نمی‌توانند شور و شوق توده‌ای گذشته را فراخوانند.

جنبه‌ی دیگری نیز هست که باید واریسی شود. یأس و ناامیدی ناشی از تکوین رویدادهای قرن بیستم، به شکل‌گیری قالب فکری و نگرشی منتهی شد که می‌توان آن را چنین خلاصه کرد: به جای به تعویق انداختن خشونت‌پرهیزی به آینده‌ی اجتماعی-سیاسی که تا حدودی مسأله‌آفرین است، آیا بهتر نبود خشونت‌پرهیزی را در حال حاضر بر پایه‌ی فردی آغاز می‌کردیم؟ درک این «تغییر عقیده» آسان است، اما جای تأسف دارد که از پیش مورد بررسی تاریخی جدی قرار نگرفته است. همگی ما معنای خون و اشک‌هایی را که ریخته شده می‌دانیم، خون و اشک‌هایی که برنامه‌های تغییر جهان از طریق جنگ یا انقلاب را تحت‌الشعاع قرار داده است، جنگ یا انقلابی که با شیوه‌های گوناگون انجام شد و نتایج متفاوتی به بار آورد، اما در مورد سختی‌ها، شکست‌ها و تراژدی‌های تمام‌عیاری که جنبش الهام‌گرفته از خشونت‌پرهیزی آن را تجربه کرد، چه می‌دانیم؟

۲- «مبارزه‌ی منفی» و تغییرات در تعریف قهر: «مجمع صلح آمریکا»

گروه‌هایی که تجسم این شیفتگی [به مبارزه منفی] بودند، ابتدا در ایالات متحده در سال ۱۸۱۵ در پی موج خستگی بعد از جنگ شکل گرفتند، جنگی که به تازگی با بریتانیای کبیر پایان یافته بود، یا به طور عمومی تر، به دنبال چرخه‌ی طولانی جنگ‌هایی که درگیری بین رژیم قدیم و فرانسه‌ی انقلابی دوره‌ی ناپلئونی باعث شده بود. این گروه‌ها در سال ۱۸۲۵ متحد شدند و «مجمع صلح آمریکا» و حتی «انجمن رادیکال‌تر عدم‌مقاومت نیوانگلند» را بنیان گذاشتند. مانیفست اصلی این جنبش مسیحی صلح دوست در کتاب «جنگ، با مذهب مسیح ناسازگار است» توضیح داده شده. این کتاب چند سال پیش به همت دیوید ال. داج منتشر شد. موضع این کتاب روشن بود: «روحیه‌ی شهادت، روحیه‌ی واقعی مسیحیت است» و هر عملی را که در تضاد با انجیل قرار گیرد باید «جنایت‌کارانه» دانست، و بنابراین هر شکلی از قهر را.^(۹)

نهاد برده‌داری که در ایالات جنوبی آمریکا نقشی اساسی داشت، نیز بر همین بنیاد به‌مثابه تجلی قهر و ستم ظالمانه‌ای محکوم می‌شد که انسان علیه انسان اعمال می‌کرد.^(۱۰) این رویکرد چندان تعجب‌برانگیز نیست، چرا که برده‌داری مدت‌های طولانی بود توجیه می‌شد، آن هم بر مبنای حق جنگ برای طرف پیروز، حقی که بر طرف مغلوب تحمیل می‌شد (به‌ویژه موضع‌گیری گروتیوس^۱ در این باره مناسب است). در مخالفت با این رویکرد نویسندگانی چون روسو علیه برده‌داری زبان به اعتراض گشودند، دقیقاً به این دلیل که آن را ادامه‌ی حالت جنگ می‌دانستند. بر پایه این پیش‌فرض‌ها، جنبش صلح‌طلبی به موازات تبلیغ برای الغای بردگی زمانی طولانی در ایالات متحده ادامه یافت. جنگ بین ایالات متحده و مکزیک، کمی پیش از نیمه‌ی قرن نوزدهم، پیوند

^۱ هوگو گروتیوس - Hugo Grotius (۱۶۴۵-۱۵۸۳) از شخصیت‌های معروف در زمینه‌ی فلسفه‌ی حقوق و تئوری‌های سیاسی است. او آثار زیادی در زمینه‌های گوناگون نوشته است ولی از نظر فلاسفه‌ی امروز به‌خاطر تحقیقاتش در زمینه‌ی قانون طبیعت و تاریخ عقاید شهرت دارد؛ شهرتی که تا چند سده به‌قوت خود باقی بود.

ناگسستی بین این دو هدف را، مستحکم کرد. فاتحان جنگ پس از فتح تگزاس و الحاق آن به جمهوری امریکای شمالی برده‌داری را که در خلال جنگ استقلال علیه اسپانیا ملغا شده بود، دوباره برقرار کردند. برای «مجمع صلح آمریکا» این لحظه‌ای باشکوه و با عظمت به شمار می‌رفت، به این دلیل که رویدادها ظاهراً تحقق کامل مانیفست سیاسی و ایدئولوژی آن‌ها را به اثبات می‌رساند.

با این همه، نخستین بحران درست چند سال بعد، زمانی ظاهر شد که می‌بایست دیدگاهی در مورد انقلاب اتخاذ می‌شد، انقلابی که در سراسر اروپا در سال ۱۸۴۸ گسترش پیدا کرده بود. با عطف توجه به فرانسه، این بحران به الغای نهایی برده‌داری در مستعمرات و ظهور یک جمهوری در شهرها منتهی شد که دوباره امیدها و نویدهایی را در باب صلح مداوم به وجود آورد، صلحی که تاریخش به انقلاب سال ۱۷۸۹ فرانسه برمی‌گردد. با وجود این، بی‌شبهت به مورد جنگ بین ایالات متحده و مکزیک، نوعی جدایی در روش تعهد صلح‌طلبان و طرفداران الغای بردگی وجود داشت، چراکه یک انقلاب خشونت‌آمیز برای جلوگیری از برده‌داری و برافراشتن پرچم صلح لازم بود. جنبش خشونت‌پرهیزی امریکا که از این وضعیت ناآرام بود، به ترفند متوسل شد. این ترفند عبارت بود از استقبال از نتایج [جنگ] بدون موضع‌گیری درباره‌ی انقلابی که آن نتایج را به وجود آورده بود. استدلال این بود که «مجمع صلح آمریکا» اصولاً بر این بنیاد به وجود آمده است که از جنگ بین ایالت‌ها جلوگیری کند، در حالی که موج شورش و ناآرامی در اروپا شکل یک رشته جنگ‌های داخلی به خود می‌گرفت.^(۱)

این معضلات سیاسی و اخلاقی که در سال ۱۸۴۸ هم‌چنان بر جا بود، نه سال بعد به شکل حادثی برآمد کرد. وقتی سپوی‌های (Sepoys) هندی، علیه قشون امپراتوری انگلیس در هندوستان، شورش کردند، دولت در لندن با اقدام‌های سرکوب‌گرانه واکنش نشان داد، واکنشی که خشونت آن نه کم‌تر، شاید شدیدتر از شورش اولیه [سپوی‌ها] بود. با این وصف، ایدئولوژی غالب به‌طرز ویژه‌ای بر ردّ «ترس و وحشت» شورشیان متمرکز شد. توکویل در این زمینه نمونه‌ی خوبی است. او احساسش را این طور نشان می‌دهد که بازگشت به «بربریت» در هندوستان «برای آینده‌ی تمدن و پیشرفت بشریت فاجعه‌بار خواهد بود». بدین ترتیب از کشور اصلی در غرب خواسته شد که با قدرت عمل کند و نظم عمومی را دوباره در مستعمره

هندوستان] برقرار کند: «در دوران ما برای ملت انگلیس، اگر همه‌ی منابع و تمامی اراده‌اش را به کار برد، تقریباً هیچ چیز غیرممکن نیست».^(۱۲)

یکی دیگر از مبلغان اصلی سنت لیبرالی، توماس بی. مکالی، حتی از این هم پا را فراتر گذاشت [و گفت]:

«ستم‌کاری‌های بومیان سپوی، ملت را به حدی برآشفته که در خاطر من سابقه نداشت است. فریاد بلند انتقام شنیده می‌شود... احساس تقریباً همگانی این است که از جان حتی یک سپوی در محدوده‌ی دیوارهای دهلی نباید گذشت، و من اذعان می‌کنم که این احساسی است که نمی‌توانم با آن همدردی نکنم».^(۱۳)

واکنش مارکس به این «فاجعه» کاملاً متفاوت بود. مارکس در عین حال که می‌پذیرفت که شورشیان مسئول عملیات وحشتناکی بودند، خشم اخلاقی یک‌جانبه‌ی مبلغان استعمار و تمدن غربی برترشان را که در حد افراط بود، به سخره گرفت. او معتقد بود: «رفتار سپوی‌ها با همه‌ی شرم‌آورش فقط، در شکل متراکم خود، یک واکنش طبیعی به رفتار خود انگلستان در هندوستان است». انگلیسی‌ها به اعمال «قدرت» سنگدلانه‌ی «مرگ و زندگی» ادامه دادند و اغلب درباره‌ی رفتار کثیف خود در نامه‌های شان لاف زده و گزافه‌گویی می‌کردند: «روزی سپری نمی‌شد که ده تا پانزده نفرشان [غیررزمندگان] را حلق‌آویز نکنیم» یا «ما دادگاه نظامی را سوار بر اسب تشکیل می‌دادیم و هر کاکاسیاهی که می‌دیدیم یا حلق‌آویز می‌کردیم یا به گلوله می‌بستیم». «تفریحی» که همه‌ی این رفتارها به وجود می‌آورد کاملاً روشن است. از دیگر سو، البته - طبق نامه‌ی منتشره در **روزنامه‌ی تایمز** - «قشون اروپایی زمانی که رودرروی بومیان قرار می‌گرفتند به دشمن تبدیل می‌شدند».^(۱۴)

موضوع «مجمع صلح آمریکا» چه بود؟ اکثریت‌شان چنین استدلال می‌کردند: حتی اگر حاکمیت بریتانیا در هندوستان منشاء غیرقانونی داشته باشد، با وجود این، والیان موظف بودند نظم را حفظ و تمکین از آن را تضمین کنند. به دیگر سخن، شورشیان اشتباه کردند که به قهر متوسل شده، و از قوانینی که اجرا می‌شد اطاعت نکرده و در تحلیل نهایی یاغی و جنایت‌کار شدند. بنابراین مسأله برسر جنگ نبود، بلکه برسر برخورد بین بزه‌کاری عمومی و نیروهای نظم و قانون بود. در نتیجه پشتیبانی از نیروهای

نظم و قانون هدف صلح‌طلبی را به خطر نمی‌انداخت و یا جنبشی که با آماج شکل ویژه‌ای از جنگ به وجود آمده بود، یعنی مبارزه‌ی مسلحانه بین کشورها. این امر می‌تواند شبیه تکرار دیدگاهی باشد که در سال ۱۸۴۸ اتخاذ شد و در حقیقت عصری از لحاظ نکردن جنگ‌های داخلی و استعماری در تعریف جنگ در آن مشاهده می‌شد. در عین حال، مهم است بر عنصر ناپیوستگی هم [در این زمینه] تأکید کرد. در عین حالی که نه سال پیش نگاه به جنبش انقلابی مثبت بود، هرچند این رویکرد آشکار نبود، در سال ۱۸۵۷ حمایت رسمی آشکاری از نیروهای سرکوبگری شد که مسئول نوعی قهر بودند، قهری که دست کم، و در راستای نقد مارکس، حتی وحشیانه‌تر بود و کم‌تر قابل توجیه. تعجب‌آور نیست که نتیجه‌ی آن یک انشعاب دردناک بود، تشکیلات هموند، «انجمن صلح لندن»، خود را با دیدگاه «مجمع صلح آمریکا» هم‌هویت ندانست. این انجمن [صلح لندن] با جدا کردن خود، از اصطلاح «جنگ» آشکارا برای توضیح کشمکش در هندوستان استفاده کرد و بدین ترتیب اعمال قهر دولت انگلیس را نیز رد کرد.^(۱۵) این، البته، موضع‌گیری متعادل‌تری بود، اما اگرچه موضع‌گیری بی‌طرفی آن‌ها پاره‌ای از عناصر حاکمیت استعماری (قساوت سرکوب) را همراه با شورش محکوم می‌کرد، خود حاکمیت استعماری را هم چنان جزء مقوله‌ی قهر قرار نمی‌داد.

تحلیل این فصل در تاریخ جنبش خشونت‌پرهیزی، بی‌نهایت روشن‌گر است: اعلان اخلاق بدون قید و شرط عشق، کار موضع‌گیری در رابطه با درگیری‌هایی را که اتفاق افتاد مشکل می‌کرد، کسانی که راهنمای عمل‌شان اصل عام خشونت‌پرهیزی بود، گرایش داشتند بنیاد نقدشان را بر شورش خشونت‌آمیز ستم‌دیدگان قرار دهند.

۳- «خشونت‌پرهیزی» و تشدید و افزایش قهر: جنگ داخلی

آمریکا

این نخستین بحران در جنبش صلح‌طلبی در هر دو سوی اقیانوس اطلس، بحران دیگر، بحران بسی‌ج‌تری را در پی داشت. «قانون برده‌ی فراری» در سال ۱۸۵۰ در ایالات متحده وضع شد و به اربابان جنوب [آمریکا] امکان داد تا بردگانی را که به شمال پناه برده بودند دوباره اسیر کنند. معنی این قانون این بود که حتی مردم سیاه‌پوست،

اگر متهم می‌شدند که برده‌ی فراری‌اند، در خطر بردگی اجباری قرار می‌گرفتند. زمانی که این نیروهای نظم و قانون تلاش کردند این قانون را به اجرا درآورند، با جنبش مقاومتی مواجه شدند که طرفداران الغای بردگی را دربر می‌گرفت. در پی این مقاومت، شورش‌های نسبتاً قابل‌ملاحظه‌ای پیش آمد که گاه با خون‌ریزی هم توأم بود. مصیبتی که «مجمع صلح آمریکا» با آن دست به گریبان شد از این قرار بود: خشونت‌پرهیزی تا کجا می‌توانست با قانونی درگیر شود که در عین این که می‌تواند شرم‌آور باشد، نیرویی قانونی آن را اجرا می‌کند، و تا چه اندازه می‌شود از بردگان سیاه‌پوستی حمایت کرد که می‌کوشند با پناه بردن به کانادا از برده‌داری در امان باشند؟ به دیگر سخن، پیرامون یک جنگ داخلی که در نهان آغاز شده اما چند سال بعد در کانزاس برملا شد، چه موضعی باید اتخاذ کرد؟ این بار برخورد بین طرفداران و مخالفان نهاد برده‌داری نیمه‌کاره پایان نگرفت و هر دو طرف به قهر متوسل شدند. پای‌بندی به اصل خشونت‌پرهیزی حتی در بین پیروان «مجمع صلح آمریکا» دچار تزلزل شد.

این وضعیت با آغاز جنگ داخلی آمریکا به اوج رسید. در آغاز پاره‌ای از اعضای جنبش صلح‌طلب از اتحادیه [ایالات] خواستند از توسل به اسلحه اجتناب ورزند و جدایی «صلح‌آمیز» ایالت‌های برده‌دار را تحمل کنند (نقدشان از قهر بیش‌تر بر جنگ متمرکز بود تا بر نهاد برده‌داری) با این همه، پس از جنگ فورت سومتر، زمانی که کنفدراسیون حمله نظامی را با فتح محل اتحادیه که در آن منطقه بود، با خصومت آغاز کرد، «مجمع صلح آمریکا» با پشتیبانی قاطعانه از لینکلن اتحاد خود را به طور گسترده احیا کرد. حتی در همین مورد هم، جنبشی که گسترش آرمان خشونت‌پرهیزی را وجهه‌ی همت خود قرار داد، با اتکا به استدلال شناخته شده‌ای، گزینش راهبردی خود را توجیه کرد، با این استدلال که این درگیری نه جنگ، بلکه سرکوب قانونی یک شورش جنایت‌کارانه است. سربازان اتحادیه [ایالات] نه سرباز به مفهوم حقیقی کلمه، بلکه پلیس‌هایی در نظر گرفته می‌شدند که در خدمت نظم عمومی بودند. طنز این چشم‌انداز این است که این درگیری را «عملیات پلیس» در مقیاسی می‌دانستند که قبلاً هرگز وجود نداشته و صدها هزار انسان در جنگ‌هایی شرکت کردند که سال‌ها در بخش وسیعی از کشور ادامه یافت و خون‌ریزی بسیار زیادی را در پی داشت. اکنون می‌توانیم

اضافه کنیم که این درگیری‌ها اگرچه در سطحی نبود که وضعیت جنگی تلقی شوند، مع‌الوصف، کشمکش‌ی بود که قربانیان آمریکایی آن بیش از مجموعه قربانیان آمریکا طی دو جنگ جهانی بود.

اما شاید بهتر باشد بر تناقض دیگری متمرکز شویم. دغدغه‌ی وفاداری به اصل خشونت‌پرهیزی اکثریت اعضای «مجمع صلح آمریکا» را برانگیخت تا لشکرکشی علیه جنوب را صرفاً به مثابه تلاشی برای برقراری مجدد نظم عمومی تلقی کنند. بنابراین، اگر سربازان اتحادیه [ایالات] فقط پلیس بودند، پیامد آن این بود که سربازان کنفدراسیون بزه‌کاران عادی‌ای بودند که سیستم دادگستری حتی پس از این که درگیری‌های مسلحانه پایان یافته بود، باید آن‌ها را مجازات می‌کرد. بدین ترتیب، چنین شد که جنبش صلح‌طلب هر اقدام مبنی بر عفو و اعتدال نسبت به طرف شکست خورده، به‌ویژه نسبت به رئیس کنفدراسیون را رد کرد. [جنبش] خشونت‌پرهیزی دگرگونه شد و حتی به شکل خشونت بدتر و گسترده‌تری تغییر یافت.

این دیالکتیک گاه ابعادی بسیار نگران‌کننده به خود گرفت. به مصیبت‌هایی بازگردیم که در آستانه و آغاز جنگ داخلی آمریکا به وجود آمد. این مصیبت‌ها برای چارلز استیرنز عذاب و ویژه‌ای به بار آورد. چارلز استیرنز (Charles Stearns) یکی از جذاب‌ترین و آشتی‌ناپذیرترین چهره‌ها در جنبش خشونت‌پرهیزی طرفدار الغای برده‌داری بود. او در سال ۱۸۴۰ از پیوستن به شبه‌نظامیان خودداری کرد و حتی از پرداختن جریمه‌ای که به خاطر سر باز زدن از وظیفه به او تحمیل شده بود، امتناع ورزید و سر از زندان در آورد. او بی‌شبهت به دیگر طرفداران جنبش که انعطاف‌پذیرتر و واقع‌گراتر بودند، نه فقط توسل به قهر در معنای دقیق کلمه، بلکه استفاده از هر نوع «فشار جسمی غیرآسیب‌زننده» را غیرقابل قبول می‌دانست. او با اخلاق «به دشمنان عشق بورز» که در انجیل آمده با مشروعیتی که تورات برای جنگ قائل شده بود، مقابله کرد. با این همه، در سال ۱۸۵۶، زمانی که قانون بردگان فراری به اجرا گذاشته شد، مخصوصاً پس از درگیری‌های کانزاس، مصیبت بزرگی پیش آمد: آیا طرفداران عدم خشونت می‌توانستند بدون واکنش به گسترش برده‌داری، دستگیری بردگان فراری یا اسارت سیاه‌پوستان آزاد دست روی دست بگذارند، اگر نخواهیم به زخمی‌ها و مرگ کسانی اشاره کنیم که سعی کردند با همه این مسائل مخالفت کنند؟ استیرنز تصمیم

گرفت همه‌ی پل‌ها را پشت سر خود خراب کند، حتی با وجود این که احساس می‌کرد تاکنون چنین عمل نکرده است. او معتقد بود که پاسخ قهرآمیز به قهر اجتناب‌ناپذیر است و در واقع هم اکنون پیش آمده است و این که در هر حال هدف اتحادیه [ایالات] افراد کاملاً نفرت‌انگیز را دربر می‌گیرد: در تحلیل نهایی، آن‌ها «نه انسان که جانوران وحشی‌اند»، که لازم است به همان روش «شیرها و بیرها» با آن‌ها برخورد شود و از میان برده شوند.^(۱۶) همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم نگرانی مربوط به وفاداری به اصل خشونت‌پرهیزی علیه افراد بشر با نانسائی کردن دشمن حل شد. این امر ممکن است انسجام رسمی این هدف را حفظ کرده باشد، اما در کاهش قهر هیچ تأثیری نداشت. به نظر می‌رسد که استیرنز از این قضیه که از مفاهیمی در نسل‌کشی آمریکایی‌های بومی استفاده می‌شد که شبیه مفاهیم مورد استفاده او بود، از اندک اطلاعی هم برخوردار نبود.

با این همه، در «انجمن صلح آمریکا» همه با آن موافق نبودند. دیگران آشکارا ناگزیری استفاده از قهر و نقض اصل عمومی خشونت‌پرهیزی را تحت آن شرایط قبول داشتند. از آن‌جا که وضعیتی که پیش آمده بود استثنایی بود، تضاد شدیدی بین دو اصلی به وجود آمد که به یک نسبت خشن و در عین حال اجتناب‌ناپذیر بودند، و باید یکی از آن‌ها را انتخاب کرد. این استدلال را خانم انجلینا گریمک (Angelina Grimke)، که پس‌زمینه فرقه‌ی کویکری (Quaker) داشت، پذیرفت و در رابطه با بردگان فراری موضع‌گیری کرد، امری که پی‌آمد آن کشاکش شدیدی بود وقتی مشاهده کرد که:

«گرچه ریختن خون انسان‌ها به نظرم شنیع و زشت است... تسلیم بی‌چون‌وچرای یک قربانی درمانده که سرنوشت برده را داشته باشد، شنیع‌تر و زشت‌تر است... در این صورت، چنین به نظر می‌رسد که باید بین دو شر، یکی را انتخاب کنیم، و تنها کاری که از دست‌مان برمی‌آید این است که شر کم‌تر را برگزینیم و آزادی را، اگر مجبور باشیم، در خون غسل تعمید دهیم. اکنون از پیروزی عدالت و انسانیت بدون خون‌ریزی کاملاً ناامیدم. یک جنگ موقت شری است که با بردگی همیشگی قابل مقایسه نیست.^(۱۷)

وقتی امر خشونت‌پرهیزی با یک بحران تاریخی اساسی روبه‌رو می‌شود، مشکلات و مصیبت‌های آن بار دیگر رخ می‌نماید. در این حالت است که تناقض آن بهتر مشاهده می‌شود: جنبش خشونت‌پرهیزی به همان اندازه که همه‌ی سازش‌ها را رد کرد و از بازاندیشی بر اصول خود سرباز زد، سرانجام به چهره‌ی دشمن جنبه‌ی جنایی بخشید و حتی آن را فاقد صفت انسانی کرد و در نتیجه به خشونت بیش‌تر دامن زد و آن هم به خشونت‌ی فاقد قانون.

۴- گاندی: بین خشونت‌پرهیزی و وفاداری به امپراتوری

هواخواهان کنونی خشونت‌پرهیزی بیش از هرکس از گاندی الهام می‌گیرند، بنابراین بهتر است بر او متمرکز شویم. رهبر جنبش استقلال هند در زندگی خود مجبور شد با سه جنگ اصلی درگیر شود. نخستین این جنگ‌ها جنگ بوئر (Boer) بود که از سال ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۲ طول کشید. در این جنگ لشکرهایی از امپراتوری بریتانیا با بوئرها یعنی نوآبادنشین‌های هلندی در جنوب آفریقا، جنگیدند. گاندی و طرفداران هندی او که نقش‌شان در این جنگ به نجات و حمل سربازان زخمی انگلیسی محدود بود، به‌عنوان داوطلب در این جنگ شرکت داشتند، و حتی به آن‌ها نشان‌های نظامی نیز اعطا شد. گاندی با این پیش‌فرض حرکت می‌کرد که حکم‌روایی انگلیس کلاً مفید است، اعلان کرد: «بنابراین، وظیفه‌ی معمولی ما به‌عنوان رعایا، این نیست که به کم و کیف جنگ وارد شویم، بلکه این است که زمانی که جنگ به طور واقعی درگرفت چنین کمک‌هایی را، تا حدی که در امکان‌مان هست، انجام دهیم». احساس او این بود که «بی‌عملی»، «جنایت» است و چشم‌انداز دست‌یابی به استقلال به لطف دولت بریتانیا را به تعویق می‌اندازد.^(۱۸) باید اضافه کنیم که اگر چه نقش گاندی به حمایت از ارتش بریتانیا، و بدون این که مستقیماً اسلحه به دست بگیرد، محدود بود، در عین حال، با غرور اشاره کرد که «یک گروه بزرگ و با عظمت که حدود هزار و صد هندی بود، دوربان (Durban) را به مقصد جبهه‌ی جنگ ترک کردند، تا به ارتش بریتانیا کمک کنند، ارتشی که دست‌کم در مراحل اولیه‌ی جنگ "عقب‌نشینی از پی عقب‌نشینی" را تحمل می‌کرد».^(۱۹) مشکل می‌توان چنین نگرشی را مدل خشونت‌پرهیزی دانست! در

حقیقت، این امر ارتباط اندکی با خشونت‌پرهیزی داشت، این که گاندی نه فقط فضایل نظامی انگلیس را می‌ستود «که شجاعانه در میدان نبرد می‌جنگیدند»، بلکه همین ستایش را نسبت به دشمن نشان می‌داد: «هر بوئری یک جنگجوی خوب است» و این که «آن‌ها [بوئری‌ها] نیاز به آموزش مفصل ندارند چراکه جنگیدن یکی از ویژگی‌های کل این ملت است». همین طور هم وقتی آزادی خود را در معرض تهدید می‌بینند، آماده اند «هم‌چون یک انسان»، «متهورانانه بجنگند». زنان هم «شجاع» توصیف شدند و نشان دادند که «از بیوه‌گی بیمی ندارند و حاضر نیستند با خیال‌پردازی [نسبت] به آینده نیروی خود را هدر دهند»^(۲۰). بنابراین، به جای این که قهر در ذات خود محکوم شود، به مجردی که به نماد شجاعت و دلاوری تبدیل گشت، به طور مستقل، از زاویه‌ی هدف‌های جنگی که دنبال می‌کرد، ارزش‌گذاری شد (حتی با وجود این که قهری بود که یک جمعیت کامل، از جمله زنان، به آن دست می‌زدند یا از آن پشتیبانی می‌کردند). این نگاه به قهر گام کوچکی با ایدئولوژی جنگی فاصله داشت، ایدئولوژی‌ای که آلمان در جنگ جهانی اول به کار گرفت...

در عین حال گاندی کشتار وحشتناک ناشی از قهر را نادیده می‌گرفت، کشتاری که ویژگی سیاست بوئری‌ها و انگلیسی‌ها به شیوه‌های گوناگون بود، روزا لوکزامبورگ بر آن [کشتار وحشتناک] متمرکز شد. او بوئری‌ها را نمایندگان «برده‌داری منسوخ در مقیاسی خُرد»^(۲۱) می‌دانست که به اخراج و برده‌سازی و حتی کشتار بومیان مشغول‌اند، و انگلیسی‌ها را نیرویی می‌دانست که گرچه خود را حامی بومیان وانمود می‌کردند، در قربانی کردن آن‌ها در اتحاد با بوئری‌ها، پس از دستیابی به هدف انباشت سرمایه و گسترش امپراتوری بریتانیا، تردیدی به خود راه نمی‌دادند. بنابراین مقایسه‌ای بین گاندی (قهرمان خشونت‌پرهیزی) و لوکزامبورگ (که تردیدی در تأیید قهر انقلابی نداشت) نتیجه‌ی غیرمنتظره‌ای به دست می‌دهد: گاندی قهر جنگ در هر دو سو [هم از سوی استعمار و هم از سوی بومیان] را مشروعیت می‌بخشید یا در بهترین حالت به آن به دیده‌ی اغماض می‌نگرد، در صورتی که لوکزامبورگ آن را قویاً محکوم می‌کرد و به‌عنوان ادامه‌ی خط مشی سیاسی که مترادف قهری دهشتناک است، بسی پیش از شروع جنگ انگلیس - بوئر مردود می‌دانست.

زمانی که چند سال بعد جنگ جهانی اول آغاز شد، گاندی متعهد شد که پانصد هزار نفر برای ارتش بریتانیا بسیج کند و با چنان اشتیاقی پیش رفت که به منشی مخصوص نایب‌السلطنه [بریتانیا] نوشت: «بر این باورم که اگر من مأمور اصلی سربازگیری شما شوم، می‌توانم برای شما نیرو ارسال کنم».^(۲۲) همین طور هم، زمانی که روی سخنش به هم‌میهنانی بود که مایل نبودند به جنگ بروند و در خدمت نیروی استعماری اشغال‌گر کشته شوند، گفت: «به ما به‌عنوان ملت ترسو نگریسته می‌شود، اگر بخواهیم از این سرزنش در امان باشیم، باید استفاده از اسلحه را یاد بگیریم». او گفت در غیر این صورت «اگر امپراتوری نابود شود، همراه آن امیدهای زنده‌ی ما نیز نابود می‌شود».^(۲۳) در این جا گاندی نه در دفاع از خشونت‌پرهیزی، که سهل است، هم‌وطنان خود را به طور کامل و با قاطعیت تشویق کرد که در جنگی شرکت کنند که هزاران کیلومتر دورتر از آن‌ها اتفاق افتاد، جنگی که طرفداران گوناگون جنبش انقلابی ضد نظامی‌گری آن را قتل‌عام بی‌معنی می‌دانستند، جنبشی که او خود به وجودش می‌آورد. بدین ترتیب [گاندی] قهرمان خشونت‌پرهیزی خدمت‌شایانی به تقویت و تحکیم ماشین نظامی پادشاهی بریتانیا کرد: «در پاییز سال ۱۹۱۴ حدود یک‌سوم ارتش بریتانیا در فرانسه، هندی بودند»، و در پایان جنگ یک میلیون هندی پس از طی سفری طولانی در جنگ شرکت کرده بودند. همین طور هم به همت موعظه‌های گاندی، این سربازان «سربازان وظیفه‌ی بی‌علاقه نبودند، آن‌ها در حقیقت، همه داوطلب بودند و آن هم داوطلبان پُر شور و شوق». کوتاه این که، از سه ارتش چندنژادی که در جنگ موضع گرفته بودند، یعنی روسیه، امپراتوری هابسبورگ و امپراتوری بریتانیا، فقط امپراتوری بریتانیا توانست انضباط [جنگی] را تا به پایان رساندن کشت و کشتار حفظ کند.^(۲۴)

۵- جنگ به مثابه آزمون «مردانگی»، یا قتل عام: گاندی و

بلشویک‌ها

در جریان هر دو جنگ انگلیس - بوئر و جنگ جهانی اول، گاندی مردم را با لفاظی به رفتن در جنگ تشویق می‌کرد که نیاز به واکاوی دارد. لحن گاندی نسبت به کسانی که در جنگیدن علیه بوئر‌ها بی‌علاقگی نشان می‌دادند، خشن بود. این شیوه‌ی برخورد حتی در صورت پیروزی نهایی آن‌ها [کسانی که با بی‌علاقگی به جنگ علیه بوئر‌ها می‌رفتند] ادامه می‌یافت. او چنین ملاحظاتی را صرفاً نشان «رفتار زنانه» می‌دانست. (۲۵) گاندی همان رویکرد خشن را طی جنگ جهانی اول علیه هم‌میهنانی به کار می‌گرفت که بر سر منطق شرکت در کشتار جمعی شک و تردید داشتند، کشتاری که جنبشی آن را انجام می‌داد که از خشونت‌پرهیزی طرفداری می‌کرد: «بین افراد شجاع و کسانی که رفتار زنانه دارند، نمی‌تواند دوستی وجود داشته باشد». در عین حال کسانی که «کاملاً بزدل و زنانه» بودند نژادی جدا از هم تلقی می‌شدند. احساس گاندی این بود که پیش از ترک جنگ لازم است «توانایی قدرت کامل برای ضربه زدن» را به دست آورد. (۲۶) گاندی ادامه می‌دهد: «ما به امپراتوری کمک می‌کنیم» و هم‌زمان «دفاع از هندوستان را تا حد معینی می‌آموزیم و مردانگی از دست‌رفته‌ی خود را به دست می‌آوریم». (۲۷)

بنابراین، هدف زدودن همیشگی «نگ رفتار زنانه» بود. چنین احساس می‌شد که این هدف در صورتی دست‌یافتنی است که روح فداکاری الهام‌بخش کل جماعت و مبارزان باشد: «فدا کردن پسران در این جنگ نه موجب درد و رنج، بلکه باید مایه‌ی مسرت باشد»، زنان نیز فراخوانده شدند تا از این دیدگاه پشتیبانی کنند: «این درخواست نباید آن‌ها [زنان] را بترساند، بلکه موظفاند از آن استقبال کنند». وقتی به پسران‌شان فکر می‌کنند، از یک نکته‌ی اساسی نباید غافل باشند: «اگر سربازان جدید در میدان جنگ کشته شوند، خود، روستا و کشورشان را جاودانه می‌کنند، و دیگر سربازان بی‌درنگ آن‌ها را نمونه و سرمشق قرار می‌دهند»، (۲۸) بین این درخواست از والدین به فدا کردن پسران‌شان و تجلیلی که قبلاً از زنان بوئر می‌شد، شباهت وجود

دارد، زنان بوئری که «از بیوه شدن ابایی نداشتند»، این قضیه ما را به نیت‌های مبهمی که در ایدئولوژی جنگ در غرب وجود دارد، باز می‌گرداند. توخولسکی (Tucholsky) در سال ۱۹۲۷ این نیات را چنین نشان می‌دهد: «نوع دیگری از انسان‌ها به کشیشان انجیلی در این جنگ حمله می‌کردند، انسان‌هایی که هرگز از خون‌آشامی خسته نمی‌شدند: یک طبقه‌ی اجتماعی معین، یک نوع مشخص زن آلمانی». این زن، در حالی که قتل‌عام ابعاد هرچه وحشتناک‌تری به خود می‌گرفت، «پسران و شوهران» خود را قربانی می‌کرد و شکوه می‌کرد که «به اندازه‌ی کافی [از آن‌ها] برای قربانی کردن» وجود ندارد.^(۲۹)

محکومیت قهر بر مبنای اصول را، با در نظر گرفتن رابطه بین مردم هندوستان و امپراتوری بریتانیا می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. روستائیان هندوستان به این برخورد مزورانه‌ی دوگانه تا حدودی پی برده بودند - همان‌طوری که زندگی‌نامه‌ی گاندی نشان می‌دهد که در این جا به آن مراجعه می‌کنم - و چند روزی پس از آن که «وادار شدند حتی علیه بی‌رحم‌ترین افسران بریتانیایی از خشونت بپرهیزند»، یعنی زمانی که خواست ثبت‌نام در ارتش بریتانیا را شنیدند، سر به شورش برداشتند.^(۳۰) این حادثه هیچ تأثیری بر گاندی نداشت. او می‌پذیرفت که «دیوانه وار سربازگیری می‌کند» اما به‌هیچ‌رو موضع خود را تغییر نداد: «من هیچ کار دیگری نمی‌کنم، هیچ فکر دیگری در سر ندارم، از هیچ چیز دیگری صحبت نمی‌کنم و بنابراین، اگر جز سربازگیری کاری انجام دهم، احساس می‌کنم برای انجام هر وظیفه‌ی مربوط به ریاست‌جمهوری نامناسبم».^(۳۱)

گرچه گاندی از جنگ جهانی اول به‌عنوان آزمون مردانگی و بخش مهمی از رشد و بلوغ فرد و کل ملت استقبال کرد، این جنگ محکوم شد و زبانی در مورد آن به کار برده شد که بسیار گزنده و تلخ تر از زبانی بود که بخش گسترده‌ای از طرفداران گوناگون جنبش انقلابی به کار می‌بردند، طرفدارانی که مارکسیسم و کمونیسم الهام‌بخش آن‌ها بود. فقط چند نمونه به دست می‌دهم، استالین در مورد آن [جنگ] گفت «کشتار کامل نیروی انسانی ملت‌ها»، بوخارین گفت که این جنگ «ماشین عظیم سوداگر مرگ است»، و روزا لوکزامبورک و کارل لیکنشت آن را «نسل‌کشی» نامیدند. برای

بررسی نهایی از تروتسکی نقل قول می‌آورم، نظر تروتسکی این بود که «کار قابیل مطبوعات» "میهن پرستانه" هر دو طرف مخالف [در این جنگ]، سند بطلان ناپذیر انحطاط اخلاقی جامعه‌ی بورژوازی است». در حقیقت، مفهوم «انحطاط اخلاقی» را زمانی که شاهد بودند بشریت «به بربریت کور بی‌شرمانه فرو می‌غلند، نمی‌شد انکار کرد. نتیجه گسترش «مسابقه‌ی دیوانه‌وار تشنه به خونی» بود به هدف استفاده از پیشرفته‌ترین فناوری برای آماج‌هایی که با جنگ سروکار داشت. «بربریت علمی» بود که اکتشافات عظیم بشری را «فقط برای نابودی بنیادهای زندگی اجتماعی متمدن و از میان بردن بشریت به کار می‌برد». همه‌ی چیزهای خوبی که تمدن را به وجود آورده بود، به خون‌ریزی و سنگرهای گل‌آلوده فرو افتاد: «سلامتی، آرامش، بهداشت، روابط خانوادگی روزانه، تماس‌های دوستانه، وظایف حرفه‌ای و در تحلیل نهایی، قوانین اخلاقی ظاهراً تباهی ناپذیر». برای مدت مدیدی سربازان متخاصم هر دو سو کوشیدند با این وضعیت با ستایش از برادری که هم لنین و هم استالین آن را به گرمی پذیرا شدند، مقابله کنند. استالین مخصوصاً ادعا داشت که این «برادری در مقیاس کلان در جبهه‌های جنگ» و «پیوندهای جدید برادری بین ملت‌ها» بود که به جنگ و کشت و کشتار پایان داد.^(۳۲) ظاهراً گاندی دغدغه‌ی ایده‌ی برادری را نداشت، دغدغه‌ای که در هر حال، با تعهد او به سربازگیری و تهیه‌ی گوشت دم توپ برای دولت بریتانیا، در کشاکش قرار می‌گرفت.

۶- بسط مفهوم قهر و از دست دادن جهت

آرمان خشونت‌پرهیزی به جای آن که مانع‌گاندی شود که به طرز مؤثر و فعالانه شرکت در یک جنگ وحشتناک را تشویق کند، در دست او به شکل مفهوم افراطی و بسط یافته‌ی قهر تبدیل شد و این حاصل قطعه‌ی معروف نوشته‌ای است که در پایان سال ۱۹۰۹ منتشر شد. در این نوشته انگشت اتهام به سمت «تمدن مدرن لعنتی» یا «تمدن مدرن مفلوک»، «ببر» گرسنه‌ای که نمی‌تواند از دریدن انسان‌ها خودداری کند، یا «هیولایی» که حالا هندوستان را هم تهدید می‌کرد،^(۳۳) نشانه رفت. این اتهامی بود

که هیچ‌کس از آن در امان نماند، حتی پارلمان بریتانیا که می‌دانستند هیچ کاری برای بهبود و وضعیت اسفباری نکرده بود که زمینه‌ی بسیار مساعد قهر در آن وجود داشت. پارلمان بریتانیا که خودخواهی طبقات صاحب‌امتياز و روحیه‌ی تجاری بر آن حاکم بود، به یک «روسپی» تشبیه شد. در سال ۱۸۳۳ زمینه‌ی انتخابات با اعطای حقوق سیاسی به بخش‌هایی از مردم که قبلاً از آن محروم بودند، بسط پیدا کرد، اما احساس گاندی این بود که این نتیجه [اعطای حقوق سیاسی] «با اعمال قدرت جسمی»، «قهر»، و حتی «قهر حیوانی» به دست آمده بود.^(۳۴) این نخستین بسط و گسترش مفهوم قهر بود: درست است که «لایحه‌ی رفورم» سال ۱۸۳۳ پیش از ناآرامی‌های چارتیست‌ها تصویب شده بود، اما درباره‌ی «قهر» یا «قهر حیوانی» سخن گفتن واقعاً بی‌ربط است. با این همه، گاندی مفهوم قهر را از این هم فراتر گسترش داد: [از منظر گاندی] راه‌آهن، صنعت، استفاده از ماشین، شهری شدن و نابودی جامعه‌ی سنتی روستایی همه مترادف انقیاد، بردگی و قهر بود. حتی طب را به‌طرز خصمانه‌ای محکوم می‌کرد، با این استدلال که طب در تلاش برای درمان انسان‌ها «هزاران حیوان» را در جریان آزمایش‌هایش می‌کشد و حتی آن‌ها را در حالت «زنده می‌درد».^(۳۵) حکم نهایی او این بود که قهرآمیز بودن تجدد از دنیای پیش از آن بسی بارزتر است. [از نظر گاندی] جنبه‌ی تیره‌وتار جامعه‌ی سنتی با جنگ‌های مذهبی یا جنگ‌هایی که به نام مذهب به راه می‌انداخت، در مقایسه با بربریتی که از غرب گسترش می‌یافت و هندوستان را هم به نابودی تهدید می‌کرد، ناچیز تلقی می‌شد. «قربانیانی که در آتش تمدن [مدرن] از طریق شعله‌های سوزانش نابود می‌شوند، پایانی متصور نیست».^(۳۶)

بر بنیاد این واکاوی که ده سال بعد تکرار شد (آن هم فقط با حذف واژه‌ی «روسپی» در مراجعه به پارلمان بریتانیا)،^(۳۷) و بر مبنای محکومیت یکپارچه‌ی «قهر» که اساساً در تمدن مدرن پایه داشت، برای گاندی مشکل بود که در [چنبره] تناقضات و درگیری‌ای که ویژگی قرن بیستم بود، جایگاه خود را باز یابد. این امر توضیح‌دهنده‌ی تردیدی است که گاندی در رابطه با فاشیسم و نازیسم به نمایش می‌گذاشت. نامه‌ی او به رومن رولان (Romain Rolland) در بیستم دسامبر ۱۹۳۱ در این خصوص روشن‌گر است. نظری که درباره‌ی موسولینی داشت، به‌ویژه جالب است: «بسیاری از

اصلاحاتش توجهم را جلب می‌کند». گاندی مخصوصاً تحت‌تأثیر «مخالفت او [موسولینی] با شهری‌شدن بسیار پیشرفته» و اقداماتش «برای طبقه‌ی دهقان» قرار داشت که الهام گرفته از «عشق پرشور به مردم‌اش بود». این خیرخواهی [گاندی] را این حقیقت توضیح می‌دهد که فاشیسم را مترادف با بازگشت به زندگی روستایی و رد تمدن صنعتی مدرن می‌دانست، تمدنی که بسیار مورد نفرت بود. با وجود این، مسأله‌ی اصلی این نبود. با وجودی که گاندی مجبور بود «مشت آهنین» موسولینی را به رسمیت بشناسد، بلافاصله اضافه کرد: «قهر بنیاد جامعه‌ی غرب است». (۳۸) گسترش مفهوم قهر و رد خشونت اساساً ارزیابی شکل‌های گوناگون قهر را به طور مجزا بسیار مشکل یا غیرممکن کرده است.

این امر با تزلزلی که گاندی طی جنگ جهانی دوم از خود نشان داد، تأیید شد. طی این جنگ زمانی که سایه‌ی تعرض نازی بر انگلیس سنگینی می‌کرد، گاندی در دوم جولای ۱۹۴۰ نامه‌ی سرگشاده‌ای با عنوان زیر نوشت: «به هر فرد بریتانیایی»:

«مایلم که اسلحه‌های خود را زمین بگذارید، به خاطر این که برای نجات شما و بشریت بی‌فایده است. آقای هیتلر و سنیور موسولینی را دعوت کنید تا از کشورهایی که شما از آن خود می‌دانید، هر چه را که می‌خواهند ببرند. بگذارید آن‌ها مالک جزیره‌ی زیبای شما و بناهای بسیار زیبای آن شوند». (۳۹)

آیا در این‌جا شاهد نفی قهری هستیم که ویژگی‌ش قدرت و انسجام است، تغییر موضعی که گاندی طی جنگ انگلیس - بوئر یا جنگ جهانی اول داشت؟ در واقعیت امر، گاندی در نامه‌ای که به نایب‌السلطنه [بریتانیا] در ۲۷ جولای ۱۹۴۴ نوشت - در همین گیرودار هم ورق جنگ طی چهار سال بعد به طرز بارزی به ضرر رایش سوم برگشته بود - آشکارا «همکاری کامل با تلاش بریتانیا در جنگ» را پیشنهاد کرد، به شرط این که بریتانیا بلافاصله اعلامیه‌ای به نفع استقلال هندوستان صادر کند. (۴۰)

کلید درک موضع گاندی در این سال‌ها را می‌توان در یأس و ناامیدی او سراغ گرفت، یأسی که حاصل این حقیقت بود که شرکت هندوستان در جنگ جهانی اول کمک اندکی به پیشبرد هدف استقلال ملی [هندوستان] کرده بود. در حقیقت، زمانی که در بهار سال ۱۹۱۹ تبوتاب جشن‌های نایب‌السلطنه‌ی انگلیس فروکش کرد،

بریتانیای کبیر مسئول قتل‌عام امریتسار (Amritsar) بود، قتل‌عامی که نه‌تنها جان صدها هندی بی‌سلاح را گرفت، بلکه پی‌آمد آن تحقیر نژادپرستانه‌ی بسیار دامنه‌داری در سراسر کشور بود. و این حقیقت که به‌منظور تحمیل خفت و خواری به ساکنین شهر، آن‌ها را واداشتند تا «به‌خانه‌های‌شان چهاردست‌وپا» رفت‌وآمد داشته باشند. این خفتی بود که «نباید فراموش می‌شد».^(۴۱)

این امر توضیح‌دهنده‌ی گرایش گاندی به اتخاذ موضع بی‌طرفانه در جنگ جهانی دوم بود، به این دلیل که امتیاز مشخصی از جانب دولت بریتانیا در بین نبود: «آرزوی خوشی برای هندوستان به هزینه‌ی بریتانیا ندارم، همان‌گونه که آرزوی خوشی برای بریتانیا به هزینه‌ی آلمان ندارم» یا «آرزو نمی‌کنم که بریتانیایی‌ها شکست بخورند و همین‌طور هم آرزوی شکست آلمانی‌ها را هم ندارم».^(۴۲) گاندی این ادعای امپراتوری بریتانیا را که نماینده‌ی امر رهایی در جنگ علیه رایش سوم است، تأیید نمی‌کرد: «ادعای من این است که ما در هندوستان قانون هیتلری داریم، گیرم در لفافه‌ی جملاتی متعادل‌تر»، همین‌طور هم گفت: «هیتلر گناه بزرگ بریتانیای کبیر بود»، «هیتلر فقط پاسخی است به امپریالیسم بریتانیا».^(۴۳)

این داوری‌ها علاوه بر خشم نسبت به عوام‌فریبی و ناسپاسی دولت بریتانیا، تحت تأثیر درک بسیار غلطی بود که گاندی از پدیده‌ی فاشیسم و نازیسم داشت. این قضیه را می‌توان به طرز بارزی در دو نامه‌ای که در ماه می ۱۹۴۰ نوشت، ملاحظه کرد: «نمی‌خواهم شاهد شکست متفقین باشم. من هیتلر را به آن شریری که نشان داده می‌شود نمی‌دانم. او قدرت خیره‌کننده‌ای را به نمایش می‌گذارد و به نظر می‌رسد که پیروزی‌هایش را بدون خون‌ریزی زیاد به دست می‌آورد...» در عین حال هیتلر «ممکن است حتی قدرتی دوست‌داشتنی بوده باشد، احتمالاً هنوز هم باشد».^(۴۴) این اظهارنظر حتی بیش‌تر باعث تعجب می‌شود، وقتی در نظر بگیریم که در آن زمان تعرض [هیتلر] به فرانسه در اوج خود بود، و این واقعیت که روشن‌فکران لهستانی پیوسته کشته می‌شدند، عملی که گاه به «کشتار لهستانی» (هولوکاست لهستانی) مصطلح شد که ماه‌ها ادامه داشت.

اکنون سعی می‌کنیم طرحی از تاریخ جنبش خشونت‌پرهیزی در فصل دوم، پس از مشخص کردن بررسی نخست‌مان از «مجمع صلح آمریکا» به دست دهیم. وفاداری گاندی به اصول دو آتش‌اش، از صلح‌طلبان آمریکایی بسیار ناپایدارتر بود. اما رهبر هند، در مقابل، به تکوین دیالکتیک نامیمونی نپرداخت که به جنایی کردن و حتی نانسانی کردن دشمن منتهی شود، آن هم با پیروی قاطع از اصل خشونت‌پرهیزی تا پایان کار. با این همه، تلاش‌های لجوجانه‌ای هم در کار بود: به فرض این که «جنگ خود جنایتی علیه خدا و بشریت باشد»، نتیجه گرفته می‌شد که «روزولت و چرچیل کم‌تر از هیتلر و موسولینی جنایت‌کار جنگی محسوب نمی‌شوند». (۴۵) این خود بازهم این قانون را نشان می‌دهد که بر طبق آن محکومیت تمام‌عیار قهر، تمایز بین جلوه‌ها و وجوه آن را مشکل یا غیرممکن می‌سازد.

تناقض در این جاست: در عین حالی که گاندی قاطعانه از بریتانیای کبیر طی جنگ امپریالیستی ۱۸-۱۹۱۴ پشتیبانی کرد و گاه هم با شور و شوق، دقیقاً در لحظه‌ای که نیاز به استفاده از قهر باید روشن باشد، چرا که مسأله بر سر رویکردی بود با نقشه‌ی آشکاری جهت نابودی و انقید «بومیان» اروپای شرقی و «انحلال نهایی» یهودیان، درباره‌ی مشروعیت استفاده از قهر مردد بود.

زمانی که جنگ پایان گرفت، گاندی به طرزی غیرعادی تا آن جا پیش رفت که غیرمستقیم مبارزه‌ی مسلحانه علیه حاکمیت استعماری انگلیس را با ستایش از سوبه‌اش چاندرا بوس^۲ توجیه کرد. سوبه‌اش چاندرا بوس آماده بود در کنار نیروهای محور بجنگد، در صورتی که قصد او دستیابی به استقلال باشد:

^۲ سوبه‌اش چاندرا بوس به سال ۱۸۹۷ در شهر کوتاک در ایالت اوریسای هندوستان به دنیا آمد. در سال ۱۹۲۱ با گاندی ملاقات داشت. در سال ۱۹۳۰ شهردار کلکته و مدتی در کنار گاندی رئیس کنگره‌ی ملی هندوستان بود. به‌خاطر مبارزات استقلال‌طلبانه بین سال‌های ۱۹۲۰-۴۱ یازده بار به مدت سه سال به زندان افتاد. بوس برعکس رقبای درون حزبی خود، گاندی و نم (Nehru)، معتقد به استفاده از ابزار نظامی برای دستیابی به استقلال بود و همین طور بر این باور بود که پس از استقلال، هندوستان باید حاکمیتی اقتدارمدارانه، به سبک ترکیه‌ی کمال آتاتورک، داشته باشد. به همین دلیل با عقاید گاندی مخالف بود. در سال ۱۹۴۱ برای به دست آوردن کمک نظامی به خارج فرار کرد و پس از مذاکرات بی‌نتیجه، در سال ۱۹۴۴ (زمان جنگ جهانی دوم) لژیون هندی داوطلبان خدمت در ارتش نازی را

«سوبه‌اش میهن پرست بزرگی بود. او جان خود را فدای این کشور کرد. او ذاتاً یک جنگجو نبود، اما به فرماندهی یک لشکر تبدیل شد و علیه یک امپراتوری بزرگ اسلحه برداشت. سربازان این لشکر هندو، مسلمان، پارسی و مسیحی بودند. او خود را هرگز فقط یک بنگالی نمی‌دانست. نزد او جایی برای ذهنیت روستایی‌وار و تمایزات کاستی وجود نداشت. از دید او همه هندی بودند و خادمین هندوستان. او با همه یکسان برخورد می‌کرد.» (۴۶)

در این مورد، حتی قهری پذیرفته شده است که مرتکبین آن خود در کنار هیتلر می‌جنگیدند!

۷- تولستوی و گاندی

گاندی در مقطع معینی در زندگی خود با تولستوی آشنا شد و نامه‌ای در اکتبر سال ۱۹۰۹ به او نوشت و سلسله مکاتباتی را با او آغاز کرد، اما ادامه‌ی این مکاتبات یک سال بعد که این نویسنده بزرگ در گذشت به ناگاه متوقف شد. گاندی و تولستوی را اغلب با هم مقایسه می‌کنند، اما این مقایسه تا چه میزان معتبر است؟ ببینیم تولستوی مقاومت ملی مردم روسیه علیه ارتش ناپلئونی را چگونه توصیف کرده است. روستاییان ترجیح می‌دهند که علوفه‌ها را بسوزانند در حالی که می‌توانستند آن را به قیمت بیش‌تر به قشون‌های اشغال‌گر بفروشند. به سربازان فرانسوی که عموماً از گرسنگی رنج می‌بردند، با حمله‌های غافلگیرانه‌ی سریع از پشت تیراندازی می‌شد. مبارزه‌ی نامتقارن و نابرابری گسترش پیدا کرد:

«شمشیربازی که می‌خواست مسابقه طبق قوانین شمشیربازی انجام شود، ارتش فرانسه بود، دشمن آن که شمشیر را فرو نهاد و به چماق چنگ انداخت، مردم روسیه بودند... ناپلئون این وضعیت را احساس کرد و از این زمان رویکرد درست شمشیربازی را در مسکو در پیش گرفت و وقتی به جای شمشیر در دست دشمن، چماقی را بالای سر خود دپد، بی‌وقفه گلایه کرد.» (۴۷)

پایه‌گذاری و رهبری کرد و سپس رهبر «ارتش ملی هند» شد که قشون کمکی ارتش ژاپن بود. سوبه‌اش چاندرا بوس در ماه اوت ۱۹۴۵ ناپدید شد.

از این که معلوم شد دهقانان و روستاییان به پیچیدگی افسران و سربازان مؤدب و خوش‌رفتار ارتش مهاجم نیستند، نباید تعجب کرد. اما این وضعیت هیچ تأثیری بر تولستوی نداشت و او از جنبش مقاومت با حرارت ستایش کرد:

«و به نفع مردم است... که در لحظه‌ی آزمون، به پرسش این که دیگران در موارد مشابه چه مقرراتی را رعایت کرده‌اند، باز نایستند، بلکه بی‌چون‌وچرا و به چالاک‌ی چماق برگیرند و ضربه از پس ضربه [بر دشمن] فرود آورند تا نفرت و انتقامی که در دل دارند جای خود را به تحقیر و ترحم دهد.»^(۴۸)

بی‌تردید تولستوی در رمان «جنگ و صلح» عالی‌ترین و اثرگذارترین متن ادبی پیرامون درک مقاومت مسلحانه و جنگ نامتقارن را در اختیارمان گذاشته است که مردم و مخصوصاً طبقه‌ی دهقان علیه ارتش اشغال‌گر قدرتمندتر و مسلح‌تر سازمان دادند. (در آن زمان ناپلئون مخوف‌ترین ماشین‌آلات نظامی را در اختیار داشت).

اگرچه تولستوی چند سال پس از انتشار رمان «جنگ و صلح»، در سال ۱۸۸۰ به خشونت‌پرهمیزی روی آورد، حتی پس از این تاریخ تفاوت‌های اساسی معینی بین این دو چهره‌ای [گانندی و تولستوی] که اغلب با هم مقایسه می‌شوند وجود داشته است. آن‌جا که تولستوی در سال ۱۹۱۰، چهار سال پیش از آغاز جنگ جهانی اول، درگذشت، نمی‌توان او را با گاندی مقایسه کرد. گاندی برای رده‌های ارتش بریتانیا از هم‌وطنان خود در مقیاس وسیع فعالانه سربازگیری می‌کرد. اما در مورد جنگ روسیه با ژاپن در سال ۱۹۰۵ واکنش تولستوی با وفاداری میهن‌پرستانه (یا امپریالیستی) بسیار فاصله داشت، همان وفاداری‌ای که گاندی ده سال بعد به نمایش گذاشت. تولستوی به‌جای وفاداری، این جنگ [جنگ روسیه-ژاپن] و درگیری‌های امپریالیستی را محکوم، و در برخی موارد از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه استقبال کرد، انقلابی که منشأ آن مبارزه علیه این جنگ بود. تولستوی مشارکت در جنگ را فراخوانی می‌پنداشت تا «نظم موجود را نابود کنند»، البته «نه با زور» بلکه با «نافرمانی».^(۴۹) تولستوی بعدها در مقاله‌اش «مفهوم انقلاب روسیه» مستقیماً از هندی‌ها تقاضا کرد «تسلیم قدرتی نشوند که مشارکت‌شان در قهر را می‌خواهد، قهری که با گرفتن جان انسان پیوند دارد»، «در ارتش ثبت‌نام

نکنند» و «مالیاتی را نپردازند که به مصرف قهر می‌رسد».^(۵۰) این نقد در مقایسه با موضعی که گاندی طی جنگ جهانی اول اتخاذ کرد، نقد مترقیانه‌ای بود. در این جا می‌توانیم درنگ کنیم و اظهار نظر عام‌تری را ارائه دهیم. اگرچه لنین از تولستوی به خاطر حمایت نکردن از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه شدیداً انتقاد کرد، در عین حال هم به او اعتبار بخشید، به خاطر این که در رمانش «به نجات از شر گذشته» و مخصوصاً «تلاش برای به‌دور ریختن کامل کلیسای رسمی، زمین‌داران و دولت زمین‌دار و نابودی همه‌ی شکل‌های قدیمی و شیوه‌های زمین‌داری به‌منظور پاک کردن زمین از لوٹ آن‌ها» و جایگزینی حکومت طبقه‌ی پلیسی با جامعه‌ی دهقانان خرد آزاد و برابر، اشتیاق نشان داده بود».^(۵۱) ادعای مشابه در خصوص گاندی که، همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، در صدد بود جامعه‌ی پیشامدرن هندوستان بی‌تغییر باقی بماند، کار مشکلی است.

لنین از ایده‌های «تولستوی» به خاطر این که مترادف «پرهیز از سیاست» بود و هم‌چنین از خلوت‌گزینی شخصی که هدفش منحصر «کمال اخلاقی خود» بود، انتقاد کرد.^(۵۲) اگرچه اصطلاح «تولستوی» در سال‌ها و حتی دهه‌های پیش از جنگ جهانی اول به شعاری برای «ضد میلیتاریست‌ها» تبدیل شده بود، بلافاصله پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ مترادف «شکست‌طلبی» (و از آن پس تا حدودی مترادف «بلشویک») شد، همان زمانی که، مثلاً کسانی در فرانسه از شکست «تولستوی‌ها» استقبال کردند و امیدوار بودند جمهوری روسیه تلاش‌های جنگی خود را شدت دهد.^(۵۳) زمان کوتاهی بعد هم، غرب به ابعاد بحران و فرسودگی ناشی از جنگ در این سرزمین پهناور پی برد، سرزمینی که خودکامگی تزاری را به زیر کشیده بود. در هفدهم ماه ژوئن ۱۹۱۷ موسولینی خشم خود را در روزنامه «ایل پوپولو د ایتالیا» (Il Popolo d Italia) نشان داد، او به‌خاطر این حقیقت خشمگین بود که «انقلاب روسیه»، «تحت نفوذ شدید لنین قرار گرفته و از تولستوی فاصله گرفته بود، تولستوی، یک روسی اهل پتروگراد، که انحصار "صلح‌طلبی" را در اختیار داشت».^(۵۴)

۸- گاندی، بنهوفر و لوکاچ جوان

اگرچه باور تولستوی و گاندی به عدم خشونت زمینه‌های فرهنگی متفاوتی داشت و پی‌گیری‌شان متفاوت بود، در موضع‌گیری آن‌ها انگیزه‌ی مذهبی قویاً نقش داشت. مقایسه‌ی آن‌ها با چهره‌های دیگری که به‌نوعی به‌خاطر وجدان و انگیزه‌ی مذهبی‌شان خشونت را رد می‌کردند، می‌تواند جالب باشد. پیش‌تر نام آنجلینا گریمک را ذکر کرده‌ایم، رزمنده‌ی پرشور کویکر و صلح‌طلب زمانی که پی برد بین دو نوع مختلف قهر گزینش یکی اجتناب‌ناپذیر است، در حمایت از اتحاد ایالات [آمریکا] و ارتش آن طی جنگ داخلی امریکا موضع‌گیری قاطعی داشت. دیتریش بن‌هوفر (Dietrich Bonhoeffer)، پروتستان معروف، طی جنگ جهانی دوم به نتیجه‌ای رسید که بی‌شبهت به موضع‌گیری آنجلینا نبود.

برای بن‌هوفر جنگ با هیتلر با هر وسیله‌ی ممکن از جمله توطئه قتل او، گزینش ساده‌ای نبود: «بالدوین (Baldwin) حق داشت که گفت از قهر شرّ بزرگ‌تری هست که عبارت است از قهر به‌مثابه یک اصل، یک قانون و یک معیار». حمله‌ی رایش سوم و رفتار توسعه‌طلبانه‌ی دیوانه‌وار آن، وضعیت خطرناکی را به وجود آورد که کاملاً بی‌سابقه بود. بنابراین: «ضرورت فوق‌العاده، آزادی انسان‌هایی را می‌طلبد که مسئول‌اند» و بنابراین «مسئولیت» فردی هم لازم است به عهده گرفته شود، با این فرض که «در هر دو مورد انسان گناهکار می‌شود». (۵۶)

گویی مسیح به همه‌ی این امور آگاه بود:

«او [مسیح] می‌تواند در گناه انسان‌ها مشارکت کند و بار گناهان‌شان را به عهده بگیرد. مسیح مایل نیست به هزینه‌ی انسان‌ها، تنها موجود کامل دانسته شود. مایل نیست به عنوان تنها موجود بی‌گناه به انسان‌ها به دیده‌ی تحقیر بنگرد، در حالی که بشر زیر بار گناهانش نابود شود، مایل نیست خود را از زیر بار گناهان بشر برهاند. مسیح به‌عنوان کسی که در زیست تاریخی انسان‌ها مسئولانه عمل می‌کند، گناهکار می‌شود». (۵۷)

بنابراین، تقلید از مسیح اگر شرایط غم‌انگیز باشد، گزینش قهر را دربر می‌گیرد. در این‌جا مقایسه‌ای با گاندی شده است که کم‌وبیش در همان زمان از مردم بریتانیا

خواست که از متجاوزان نازی با آغوش باز استقبال کنند. این زمانی بود که گاندی هنوز به جنبش مقاومت خشونت‌پرهیزی نپیوسته بود! بن‌هوفر علیه این نگرش و کسانی که «به شرافت خصوصی پناه می‌برند»، شدیداً برخورد کرد.^(۵۸) در واقعیت امر، «تنها به قیمت خودفربیی است که [گاندی] می‌تواند سعادت خصوصی خود را در مقابل آلودگی از طریق کنش مسئولانه در این جهان حفظ کند. این طرز تلقی - عالم مذهبی پروتستان [بن‌هوفر] تأکید می‌کند - «دیوانه‌ای است که «بر این باور است که می‌تواند با خلوص اراده‌ی خود با قدرت شیطانی مقابله کند».^(۵۹)

او در نتیجه‌گیری‌اش می‌گوید:

«اگر کسی سعی کند با احساس مسئولیت از گناه بپرهیزد، با واقعیت‌نهایی هستی انسانی فاصله می‌گیرد... او برای بی‌گناهی شخصی خود جایگاهی و رای مسئولیتش در قبال انسان‌ها قایل می‌شود.»^(۶۰)

زمانی که لوکاچ جوان تحت‌تأثیر کشت و کشتار جنگ جهانی اول تصمیم به حمایت از انقلاب بلشویکی اکتبر گرفت، از استدلالی مشابه همین استدلال بالا بهره گرفت. لوکاچ، در پافشاری بر ماهیت ناگزیر «گناه» و توسل به «جدیت»، «وجدان» و «احساس [اخلاقی] مسئولیت»، به همراه هیل (Hebbel) اعلام می‌کند که: «حتی اگر خدا مرا بین گناه و عملی قرار داده بود که از آن لذت می‌برد - من که هستم که بتوانم از آن گریزی داشته باشم؟»^(۶۱)

لوکاچ جوان با اعتقاد به ماهیت ناگزیر گناه، به مبارزه‌ی انقلابی علیه نظام اجتماعی-اقتصادی‌ای روی آورد که آن را مسئول این کشت و کشتار می‌دانست، در حالی که بن‌هوفر علیه رژیم هیتلر توطئه‌چید و پایان کارش اعدام بود.

۹- انقلاب ضداستعماری، خشونت‌پرهیزی و توسل به قدرت مسلط

گاندی به گزینش متفاوتی روی آورد، اما آیا این گزینش را می‌توان منحصرأ در مفهوم خشونت‌پرهیزی توضیح داد؟ در خصوص هر یک از سه جنگی که رهبر هند [گاندی] مجبور بود با آن دست‌وپنجه نرم کند، ملاحظه کردیم که یا از امپراتوری بریتانیا بدون «پرداختن به مزایای جنگ» به گونه‌ای حمایت کرده است - و این را خود

او مورد تأکید قرار داد- یا اعلان کرد آماده است از آن به شرطی که دولت بریتانیا به هندوستان استقلال اعطا کند، پشتیبانی کند. تصویری که اکنون شکل می‌پذیرد، چنین است: اگر تاریخ بحث استعمار در غرب را بررسی کنیم، برآمد سه موضع‌گیری را مشاهده می‌کنیم. از سویی، کسانی بودند که مأموریت تمدن‌بخش قدرتهای بزرگ را تأیید می‌کردند، از دیگر سو، معدود کسانی که، حتی در مستعمرات، از جنبش‌های رهایی‌بخش ملی پشتیبانی می‌کردند. در عین حال، موضع‌گیری سوم هم در کار بود. این موضع‌گیری خواهان رفورم از بالا به منظور از بین بردن «خشونت» استعمار و هموار کردن راهی برای استقلال نهایی مستعمره بود.

این موضع‌گیری سوم همراه با دگرگونی‌هایی که رفتن او از غرب به هندوستان و جهان استعماری برایش در پی داشت، در نهایت در زبان گاندی جلوه‌گر شد. گاندی، در حقیقت، بر ماهیت بسیار مفید حکم‌فرمایی انگلیس تأکید می‌کرد و نمی‌توانست استقلال را بدون تأیید لندن تصور کند، تأییدی که ضرورت داشت از طریق ترکیب تشویق و فشار به دست آید. بنابراین، در عین حالی که، [مردم] از یک سو، در تلاش‌های جنگی امپراتور (به هدف تشویق فرمان‌فرمایان به این که مردم هندوستان به خاطر وفاداری و شجاعت شان شایسته‌ی خودمختاری‌اند) شرکت می‌کردند، از سوی دیگر، بر فشار از پایین تأکید می‌شد. فشار از پایین هرگز به نقطه‌عطفی نرسید و بنابراین، می‌باید از شکل‌های برخورد قهرآمیز اجتناب می‌شد. اگر چه فاز فشار، قهر علیه دولت بریتانیا را رد می‌کرد، فاز تشویق، استفاده از قهر را تا آن جایی که علیه بریتانیا اعمال نمی‌شد مد نظر داشت؛ قهری که نه علیه بریتانیا، بلکه همراه با آن علیه دشمنان امپراتوری [بریتانیا] اعمال می‌شد.

اکنون باید پرسشی را مطرح کرد: این مشی سیاسی تا چه اندازه موفق بود؟ به دیگر سخن، آیا استقلال هندوستان واقعاً نتیجه‌ی جنبشی بود که به خشونت‌پرهیزی روی آورد؟ تسلیم بریتانیا و ترک امپراتوری‌اش را باید در پرتو آشوب و بلوای عظیمی دید که با جنگ جهانی دوم آغاز شد، مخصوصاً در پرتو شکستی که ارتش سرخ به نقشه‌ی رایش سوم وارد کرد، نقشه‌ای که طبق آن هیتلر می‌خواست آن چیزی را بنا

نهد که اغلب از آن به نام «هند شرقی آلمان» در اروپای شرقی یاد می‌کرد. پایان زودرس «هند شرقی آلمان» ناقوس مرگ «هند شرقی بریتانیا» را نیز به صدا در آورد. افزون بر این، جنبش ضداستعماری در نتیجه‌ی رقابت بین قدرت‌های بزرگ امپریالیستی نیز تقویت شد. طی جنگ، ژاپن در هیئت «ارتش ملی هند بوس» از امر جنبش استقلال [هند] به منظور تضعیف بریتانیا پشتیبانی کرد. توجه به آن‌چه پس از شکست ژاپن پیش آمد نیز جالب است. دولت بریتانیا می‌خواست «خائنان»، هندیانی که در کنار ژاپن جنگیده بودند، را گوشمالی دهد، اما نتوانست فقط به این دلیل که: «از نظر همه‌ی هندی‌ها، سربازان "ارتش ملی هند بوس"، قطع‌نظر از جهت‌گیری سیاسی شان، قهرمانان واقعی بودند». (۶۲) با این همه، دیدیم که گاندی چگونه از بوس (Bose) تجلیل کرد. بوس رهبر شورش مسلحانه‌ای بود که بعد از «تسلیم سنگاپور، بیست هزار سرباز هندی را که به دست ژاپنی‌ها اسیر شده بودند نجات داد». بنابراین می‌توانیم درک کنیم که چرا دولت بریتانیا می‌خواست کسانی را تنبیه کند که سوگند وفاداری‌شان به امپراتوری را نقض کرده بودند، اما در آن زمان «بریتانیایی‌ها دیگر نمی‌توانستند شورشی رودررو را، حتی در بخش فعال نیروهای مسلح، تنبیه کنند». این ماجرا با حادثه‌ی جدی دیگری تأیید می‌شود: «در روز هیجده فوریه‌ی ۱۹۴۶ ملوانان نیروی دریایی هند در بمبئی شورش کردند، اکثر کشتی‌های جنگی در بندر را به تملک خود در آوردند، در عین حالی که شهر در تیررس توپ‌های کشتی‌های شان قرار داشت، یک گروه از شورشیان به ساحل رفتند و به سربازان انگلیسی در سربازخانه حمله کردند». در این مورد نیز، «انگلیسی‌ها مجبور بودند قول دهند شورشیان را ببخشند». (۶۳)

بنابراین، استقلال هندوستان به اقدامی غیر قابل‌اجتناب تبدیل شد، مخصوصاً به این دلیل که بریتانیا نمی‌توانست روی هیچ متحدی حساب کند. حتی آمریکا هم ناشکیبا بود، تا اندازه‌ای به این دلیل که درگیر از بین بردن موانعی بود که برسر راه ایجاد بازار جهانی به سرکردگی خود بود و تا حدی هم به خاطر این که از آن بیم داشت که جنبش استقلال‌طلبی با نفوذ گسترده‌ی کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها به وجود آید.

این هراس زمانی شدت گرفت که انقلابی که مائو تسه دونگ رهبری می‌کرد به سراسر چین گسترش یافت.

بنابراین، دستیابی هندوستان به استقلال را نمی‌توان از جنبش‌های بخش بی‌امان ملل مستعمرات به طور عام جدا کرد. این امر در سطحی جهانی تکوین پیدا می‌کرد و نفوذ پُر قدرتی به‌ویژه در آسیا داشت، نفوذی که شکست برنامه‌ی هیتلر در ایجاد هند شرقی آلمان و حتی شکستی که بر سه کشور آلمان، ایتالیا و ژاپن تحمیل شد، آن را تقویت کرد، کشورهایی که برای آغاز مجدد استعمار و رادیکالیزه کردن سنت آن بیش‌ترین تعهد را برای خود قایل بودند. بدین ترتیب بود که استالین‌گرا و راهپیمایی بزرگ [مائو] در دستیابی هندوستان به استقلال سهم بیش‌تری از ابتکارات خشونت‌پرهیزی گاندی داشت.

حتی اگر نمایش پُر عظمت قدرت نظامی در سطح بین‌المللی را نادیده بگیریم و منحصرأ بر هند شرقی بریتانیا متمرکز شویم، باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا این دگرگونی واقعاً بدون قهر یا خونریزی اتفاق می‌افتاد. متأسفانه با کشمکش‌هایی که در نهایت به شکل گیری هند و پاکستان منتهی شد، پایان سلطه‌ی بریتانیا «فقط مقدمه‌ای بود بر جنگ نابودکننده‌ای که بعد از استقلال [هند] در هر دو سوی مرز آغاز شد، زمانی که قطارهای پناهجویان گاه فقط جنازه می‌آوردند».^(۶۴) و «بزرگ‌ترین نمونه‌ی مهاجرت اجباری قرن در سطحی جهانی وجود داشت».^(۶۵) چرچیل به گونه‌ی آشکارا منفعت‌طلبانه‌ای از یک «کشت و کشتار وحشتناک» سخن گفت.^(۶۶) در حقیقت، گاندی نهایت تلاش خود را انجام داد که جلوی قهر را بگیرد یا آن را محدود کند، اما خود در نهایت قربانی آن شد. بنابراین، بررسی تاریخی جدی این جنبش [جنبش خشونت‌پرهیزی] که او الهام‌بخش و هدایت‌کننده‌ی آن بود، نمی‌تواند رویکردی انتزاعی به این فاجعه داشته باشد، درست همان‌گونه که چنین رویکردی باید بتواند ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ی کشوری را تحلیل کند که گاندی بنیان‌گذار آن بود.

هندوستانی که حاصل تبلیغ «خشونت‌پرهیزی» بود، بسیار روشن بود که نمی‌تواند صلح‌طلبی خود را حفظ کند. هندوستان وارث ارتش امپریالیستی انگلیس- هند بود و بلافاصله پس از اعلان استقلال ارتش را وارد میدان کرد یا تهدید کرد که به میدان

می‌فرستد تا نواحی و قلمروهایی را ضمیمه کند که می‌خواستند استقلال خود را حفظ کنند یا در پاکستان ادغام شوند. حتی پیش از قتل گاندی، هندوستان «از راه هوایی به دره‌های کشمیر لشکرکشی کرد» تا کنترل خود را علی‌رغم خواست آشکار مردم محل بر آن‌جا حفظ کند.^(۶۷)

۱۰- از گاندی تا دالایی لاما؟ خشونت‌پرهیزی به‌مثابه ایدئولوژی جنگ

غرب لیبرال مدت‌های طولانی نگاهی تحقیرآمیز به گاندی داشت. مخصوصاً تحقیری که در سخنان چرچیل راجع به گاندی معمولاً وجود داشت، آشکار است، وقتی از «مرتااض آشوب‌گر» و «پیرمرد کوتوله‌ی مفلوکی»، «که همیشه دشمن ما بوده است»، «پیرمرد پدرسوخته»^(۶۸) ای از نظر چرچیل که «آن‌چه را متعلق به بریتانیا است می‌خواهد تصاحب کند»، و «طرفدار بیرون راندن بریتانیا از هندوستان است» و «کنار گذاشتن دائمی تجارت بریتانیا از هندوستان».^(۶۹) این همان نخوت و تکبر امپریالیستی بود که گاه صبغهی نژادپرستانه داشت، نخوتی که فوران خشم او را در سال ۱۹۳۱ می‌توان مشاهده کرد:

«نگران‌کننده و در عین حال تهوع‌آور است که می‌بینیم آقای گاندی، یک وکیل آشوب‌گر "درجه چهار" [لندن]، حالا در سیمای یک مرتاض نوع شناخته شده در شرق، در عین حالی که هم‌چنان کارزار متمرذانه‌ی نافرمانی مدنی را سازماندهی و هدایت می‌کند، نیمه‌عریان از پله‌های کاخ سلطنتی شلنگ‌انداز بالا می‌رود تا با شرایط برابر با نماینده‌ی امپراتوری سلطنتی مذاکره کند».^(۷۰)

چرچیل، قطع‌نظر از این که جنبش استقلال‌طلبانه از قهر استفاده کرد یا از خشونت‌پرهیزی، احساس می‌کرد که به‌کارگیری هر نوع ابزار لازم جهت مبارزه با آن اهمیت دارد. او در سال ۱۹۳۲ و در رابطه با شورش سپوی (Sepoy) و سرکوب‌های خونباری که خشم مارکس را برانگیخته بود، از اعمال اقداماتی در هندوستان استقبال کرد که خشن‌تر از هر اقدامی بود که «از زمان شورش به بعد» ضرورت پیدا کرده بود.^(۷۱)

حتی امروزه هم سایه‌روشن شخصیت چرچیل کاملاً از بین نرفته است. یک روزنامه‌نگار مورخ که عموماً از ستون‌های روزنامه‌های مهم ایالات متحده و غرب استفاده می‌کند تا درباره‌ی محسنات بازگشت استعمار («استعمار باز می‌گردد» - و یک لحظه هم زودتر از موقع نیست) قلم‌فرسایی کند،^(۷۲) نظر زیر را درباره‌ی گاندی ارائه کرد: «او یک سال از لنین مسن‌تر بود و هم‌چون او رویکردی نیمه مذهبی به سیاست داشت، اگرچه در دمدمی مزاجی محض، بیش‌تر به هیتلر که بیست سال از او جوان‌تر بود، وجه اشتراک داشت.»^(۷۳) وقتی رهبر جنبش استقلال‌طلبانه‌ی هند با لنین مقایسه می‌شود، با او همان برخوردی می‌شود که با بلشویسم، برخوردی که از منظر روزنامه‌نگاران و مورخان هم‌رنگ جماعت، پیوند تنگاتنگی با نازیسم دارد.

با این همه، گرایش اصلی در ایدئولوژی غالب اکنون بسیار متفاوت است. در آغاز جنگ سرد، پس از این که نفرت و تحقیری که مخصوصاً چرچیل در خصوص دشمن «شرقی»، «ضد حکومتی»، امپراتوری بریتانیا و تمدن غرب فراموش شده بود، گاندی به‌مثابه مبلغ خشونت‌پرهیزی به هدف مقابله با جنبش‌های رهایی‌بخش انقلابی ملل تحت استعمار شهرت یافت، جنبش‌هایی که در سراسر آسیا و دیگر نقاط جهان بسط می‌یافت. بدین طریق، گاندی به برابرنهاد مائو، هوشی مین، کاسترو و عرفات تبدیل شد.

خشونت‌پرهیزی در قلمروی رآل پولیتیک همچون روشی تعیین‌کننده در مرکز قرار گرفت. میراث گاندی به‌عنوان قهرمان خشونت‌پرهیزی را امروزه چهاردهمین دالای لاما، همان‌گونه که کارزار چندرسانه‌ای بی‌وقفه تبلیغ می‌کنند، از آن خود کرده است. دالای لاما، در حقیقت، در مبارزه‌اش برای استقلال یا استقلال نسبی تبت، نه‌تنها اعلام می‌کند که می‌خواهد به اصل طبیعت مقدس زندگی وفادار باشد، بلکه از مفاهیمی که گاندی مورد استفاده قرار داده، آشکارا بهره می‌برد، مثلاً وقتی از تغییر تبت به «منطقه‌ی اهی‌مسا» (Ahimsa) طرفداری می‌کند، از اصطلاحی هندی استفاده می‌کند که به معنی وضعیت صلح و خشونت‌پرهیزی است.^(۷۴) این اظهارنظر در کمیته‌ی حقوق بشر در کنگره‌ی ایالات متحده در سال ۱۹۸۷ ارائه شد و دو سال بعد جایزه‌ی صلح نوبل به

چهاردهمین دالای لاما اعطا شد. جایزه‌ای که هرگز به گاندی اعطا نشد، وارث فرضی او [دالای لاما] به آن دست یافت.

اما داستان واقعی کدام است؟ واقعیت از دو کتابی که دو مأمور سیا (که مقام متفاوتی داشتند) نوشته یا با هم نوشته‌اند، به‌وضوح آشکار می‌شود. یکی از این دو مأمور دهه‌ها با دالای لاما کار کرد و تحسین و وفاداری خود را به «رهبر بودیست موعظه‌گر خشونت‌پرهیزی» ابراز داشت. او نقطه‌نظر قهرمانش را این‌گونه بیان می‌کند: «اگر دلیل مشخصی وجود داشته باشد ناظر بر این که بدیلی برای قهر وجود ندارد، در آن صورت قهر مجاز است». نتیجه این که تشخیص بین «روش»، و «انگیزه» ضرورت پیدا می‌کند: «در مقاومت تبتی‌ها علیه چین روش [کار] کشتن، اما انگیزه همدردی و دلسوزی بود، و این امر کاربست قهر را توجیه می‌کرد». همین‌طور هم دالای لاما- همان‌طور که مأمور سیا از او نقل کرد و او را ستود - شرکت آمریکا در جنگ جهانی دوم و جنگ کره را توجیه و حتی ستایش کرد، چون «برای حفظ دموکراسی، رهایی و آزادی» انجام می‌گرفت. این ایده‌های ارزشمند همواره طی جنگ ویتنام الهام‌بخش واشنگتن بود، با وجودی که در این مورد متأسفانه نتایج در سطح اهداف نبود.^(۷۵) بر این بنیاد، آشکارا هماهنگی کاملی بین او [دالای لاما] و مأمور سیا وجود دارد، مأموری که علامت می‌دهد که عکس او با حالت دوستانه و محبت‌آمیز در کنار دالای لاما گرفته شود. در حقیقت، او [مأمور سیا] علاقمند است که اشاره کند که طرفدار «اسلحه» نیست، درست مانند استاد بودیست محترم‌ش، اما فقط زمانی که مسأله‌ی استفاده از آن ناگزیر می‌شود، به تأیید استفاده از آن رضایت می‌دهد.^(۷۶) بنابراین، خشونت‌پرهیزی را زمانی که در پرتو آموزه‌های برنده‌ی جایزه‌ی نوبل [دالای لاما] بازخوانی کنیم، ظاهراً به آموزه‌ی الهام‌بخش سیا تبدیل می‌شود!

سرانجام مأمورانی از همان مؤسسه [سیا] که سراسر دنیا از آن وحشت داشتند، اهمیت اسطوره دالای لاما را فروگاستند. دالای لاما در سال ۱۹۵۹ از لازا (Lhasa) فرار کرد، امری که نشان داد «آمریکا به یکی از هدف‌هایش پس از تقریباً ده سال» نائل آمده است. وقتی دالای لاما از مرز بین چین (تبت) و هند عبور کرد، یکی از کسانی که به او کمک کردند تا فرار کند به ژنرالی ارتقا داد و دو نفر دیگر از رادیویی که سیا در

اختیارشان گذاشته بود، برای فرستادن یک پیام فوری، بدون هیچ دردسری، استفاده کردند. پیام چنین بود: «برای سی هزار نفر با هواپیما برایمان اسلحه بفرستید».^(۷۷) با این وجود، اگرچه شورش تبت قبل از سال ۱۹۵۹ با فرستادن سلاح و تجهیزات نظامی به غیرقابل دسترس‌ترین مناطق تبت تدارک دیده شده بود، اما محکوم به شکست بود.^(۷۸) این امر علی‌رغم آموزش‌های پیچیده به چریک‌ها و نیز این حقیقت بود که «انبار بی‌پایان اسلحه از طریق هوا (اسلحه‌هایی که هواپیماهای ایالات متحده با چتر برایشان فرو می‌ریختند) در اختیارشان گذاشته شده بود و فرصتی که داشتند تا از مناطق امن پشت خط مقدم جبهه آن سوی مرز چین در مقر موستنگ (Mustang) (در نپال) استفاده کنند. در نتیجه، کماندوهایی که از هندوستان به داخل آن‌ها نفوذ کردند به نتایجی رسیدند که «عموماً مایوس‌کننده»، و «از پشتیبانی اندکی در بین مردم محل برخوردار» بود. مختصر این که، ثابت شد تلاش برای حفظ جنبش چریکی از طریق هوا در سطح گسترده در تبت «شکست دردناکی بوده است»، و در سال ۱۹۶۸ نیروهای چریکی، در موستنگ، «از رمق می‌افتد» و نمی‌توانست «نیروی جدید سربازگیری کند». در نتیجه، ایالات متحده مجبور شد این مأموریت را کنار بگذارد، امری که دالای لاما را بسیار ناامید کرد: «او با تأسف اشاره می‌کند که واشنگتن حمایت خود را به‌خاطر برنامه‌های سیاسی و شبه نظامی قطع کرد».^(۷۹)

بنابراین، به‌سختی می‌توان دالای لاما را جانشین گاندی دانست. تنها مقایسه‌ی محدودی که می‌توان انجام داد با گاندی جنگ جهانی اول است، گاندی‌ای که این وظیفه را به عهده گرفت تا سربازان هندی را برای ارتش بریتانیا به امید حق‌شناسی از [سوی حاکمان] لندن بسیج کند. هندوستان بلندپروازی جدا کردن تبت از چین را به نوعی از بریتانیای کبیر به ارث برده است:^(۸۰) چریک‌های تبتی که سپاهی را با هدف مشخصی (نیروی ویژه‌ی جبهه) سازمان داده‌اند، تحت رهبری ارتش هندوستان طی درگیری کوتاه در مرز چین و هند در سال ۱۹۶۲ و چند سال پس از آن در جنگ بین هند و پاکستان جنگیدند. دو عکس که در ژوئن ۱۹۷۲ از دالای لاما گرفته شده، او را همراه با ژنرال هندی، سوجان سینگ اوبان (Sujan Singh Uban)، نشان می‌دهد که پس از «تأیید» درگیری هند با پاکستان که چند ماه پیش از آن صورت گرفته بود،

در برابر «نیروی ویژه‌ی جبهه» نطقی آتشین ایراد می‌کند.^(۸۱) حمایت دالای لاما از برنامه‌ی اتمی هند را هم در همین زمینه می‌توان درک کرد.

مناسبات مشترک تبت با ایالات متحده نقشی حتی بااهمیت‌تر داشت. افزون بر تحریم ظالمانه‌ی اقتصادی و خرابکاری و عملیات تروریستی مداومی که واشنگتن از تایوان [به چین] تحمیل می‌کرد، شورش تبت بخشی از استراتژی سیا بود و شیوه‌ی جهت «جلوگیری از گسترش منابع و ثروت چین» و ایجاد انگیزه برای سقوط جمهوری خلق چین. اگرچه آن‌ها به هدفشان نرسیدند، ولی چین ضعیف شد و افزون بر آن، ایالات متحده «از اطلاعاتی که نیروی مقاومت [تبت] گردآوری کرده بود، استفاده کرد». افزون بر آن، سیا و ارتش آمریکا توانستند «تجهیزات جدید- مثلاً هواپیما و چترباز»، و «تکنیک‌های جدید ارتباطات» را آزمایش کنند و به تجربه‌های ارزشمند دست یابند. در نتیجه، «درس‌هایی را که از [ماجرای] تبت به دست آمد»، توانستند «در مکان‌هایی چون لائوس و ویتنام» به عمل آورند.^(۸۲) بنابر این، جنگی که دالای لاما الهام‌بخش آن بود، یا در هر حال به نام او انجام شد، به هیچ‌رو بر مبنای خشونت‌پرهیزی نبود، بلکه تمرین عمومی‌ای بود برای بی‌رحمانه‌ترین جنگ‌ها در قرن بیستم.

پس بنابراین، اسطوره‌ی رایج و غالب را چگونه می‌توان توضیح داد؟ این بارهم مأمور سیا که دهه‌ها با رهبر جنبش استقلال طلب تبت در ارتباط بود، به فراهم کردن پاسخ این پرسش کمک می‌کند. پس از آغاز جنگ کره در سال ۱۹۵۰، سیا دستور گرفت که نه تنها «عملیات شبه‌نظامی» بلکه «جنگ روانی» علیه چین را هدایت کند.^(۸۳) این نقشه به دنبال شورش سال ۱۹۵۹ دقیق‌تر شد. «گروه استراتژی روانی» دستگاه حکومتی آیزنهاور را دعوت کرد تا «شورش را تا آن‌جا که ممکن است ادامه دهد و در همه‌ی رسانه‌ها بر حداکثر تبلیغ آن متمرکز شوند»، و سیا روابط عمومی یک شرکت را دعوت کرد تا به تبتی‌ها کمک کند تا امر مبارزاتی خود را تبلیغ کنند.^(۸۴) جهت اساسی این جنگ روانی قبلاً در سال‌های نخستین جنگ سرد توضیح داده شده بود، و هدف آن «شوراندن بودیست‌های آسیا علیه توسعه‌طلبی کمونیستی چین بود».^(۸۵) از آن‌جا که کمونیسم را به قهر مرتبط می‌ساختند، مقابله‌ی با آن با بودیسم و معناهای ضمنی خشونت‌پرهیزی آن مناسب‌تر داشت. از این لحظه به بعد «صفحه‌ی نمایش»

خشونت‌پرهیزی شخصیت دالای لاما ظاهر شد.^(۸۶) با وجود این، نه فقط خود رهبر، بلکه تمامی جهانی که او تجسم آن بود دگرگونی خیره‌کننده‌ای را از سر گذراندند. بدین ترتیب، تبت پیشامدرن پیشانقلابی به مکانی جادویی تبدیل شد، جایی که از برده‌داری، بندگی، قهر طبقه‌ی حاکم و در واقع همه‌ی شکل‌های قهر و خشونت نشانی نیست. در واقعیت امر، لازا «در روزهای خوش گذشته» نه یک بت، بلکه بیش‌تر شبیه «فلورانس دوره‌ی بورجیاس» (Borgias) بود که در آن قهر با توطئه و دسیسه در هم تنیده بود.^(۸۷) در تمامی این‌ها کوچک‌ترین اثری از اسطوره‌ی رایج جاری وجود ندارد. جنگ روانی، روابط عمومی شرکت‌ها و هالیوود (که تا آن زمان هم نقش اساسی طی جنگ سرد ایفا کرده بود) ید طولایی در معجزه کردن دارند.

«کنگره‌ی جوانان تبت» که با موضع قاطعانه‌تری پا جای دالای لاما گذاشت، از استفاده از سلاح و بازگشت به جنگ چریکی طرفداری کرد، جنگی که به‌موقع و به کمک واشنگتن به راه انداخته شد. در عین حال گاندی هم‌چنان از احترام درخوری برخوردار بود و موضعی را که در قبال ترسوها و بزدلان گرفته بود نقل می‌کردند.^(۸۸) سرانجام هم، گروه‌هایی که ادعا می‌کردند که چپ‌اند - از قبیل «حزب رادیکال فراملی» در ایتالیا به رهبری مارکو پانلا (Marco Pannella) - نه تنها به جنبش‌های رهایی‌بخش ملی (چون جنبش مقاومت فلسطین) برچسب خونبار و خشونت‌طلبی زدند، بلکه پا را از این هم فراتر گذاشتند. رادیکال‌های مشابه برای مقابله با این جنبش‌ها و بی‌خبر از آموزه‌های خشونت‌پرهیزی و در عین این که گرفتار تمایلات تمامیت‌خواهانه‌ی قاتلانه شده بودند، به طور منظم از جنگ‌هایی طرفداری کردند که واشنگتن برای صدور «دموکراسی» مشوق آن بود و تأکید ویژه‌ای بر جنگ‌هایی داشتند که اسرائیل علیه همسایگان عرب خود، به خصوص همه‌ی فلسطینی‌ها، به راه می‌انداخت. آیا طرفداری از جنگ‌های آمریکا-اسرائیل با اصل خشونت‌پرهیزی مغایرت دارد؟ رادیکال‌ها در وجود گاندی باز هم منبع الهام دم‌دستی پیدا می‌کنند، گاندی‌ای که از تلاش‌های جنگی امپراتوری بریتانیا حمایت کرد و مخالفان خود را به اتهام ترسو و حتی «زنانه بودن» به سکوت واداشت.

حالا دیگر «خشونت‌پرهیزی» به ایدئولوژی جنگ (گیرم در آن زمان، جنگ سرد) تغییر یافت، اما این همه‌ی داستان نبود. طی دوره‌ی کاملی از تاریخ، نقد خشونت، اگرچه گاه به شیوه‌ی متناقض، با انتقاد از غرب پیوند تنگاتنگی داشته است. چنین بود مورد «مجمع صلح آمریکا» که انقیاد سیاه‌پوستان را رد کرد و نمونه‌ی تولستوی که «امپریالیسم» را محکوم کرد و در خصوص مسابقه‌ی تسلیحاتی در بین قدرت‌های بزرگ هشدار داد، مسابقه‌ای که به‌زودی به فاجعه‌ی جنگ جهانی اول منتهی شد. همین را هم می‌توان در مورد گاندی گفت که گه‌گاه در مشابه دانستن چرچیل با هیتلر تردید به خود راه نمی‌داد و بدین طریق امپریالیسم بریتانیا را با «امپریالیسم» نازی مقایسه می‌کرد. با این همه، امروزه اعلان ایده‌آل خشونت‌پرهیزی پایه‌ی تحلیل از غرب پیش می‌رود، غرب به‌مثابه حافظ وجدان اخلاقی بشر که احساس قدرت می‌کند تا تحریم اقتصادی «بشردوستانه» و جنگ را در سراسر جهان به راه اندازد.

۱۱- خشونت‌پرهیزی و ناتوانی در تشخیص و محدود کردن خشونت

خوشبختانه در دیگر موقعیت‌ها پذیرش آرمان خشونت‌پرهیزی بیش‌تر جدی گرفته شده است و کم‌تر از منظر تعهدی در خدمت خویش به آن پرداخته اند. اخیراً فائوستو برتی‌نوتی (Fausto Bertinotti) (رهبر پیشین «حزب بازسازی کمونیستی» و رئیس مجلس نمایندگان) از مفهوم خشونت‌پرهیزی بهره گرفت و کوشید تأکید کند که از دوران کمونیسم قرن بیستم تاکنون، تغییرات زیادی صورت گرفته است. از نگاه او تروریسم و جنگ دو سوی یک سکه (قهر) اند، بدین ترتیب، نتیجه‌گیری او این است که همه‌ی کنش‌های مسلحانه [جنبش] مقاومت عراق و فلسطین، حتی هدف‌های نظامی را می‌باید در مقوله‌ی تروریسم بگنجانیم. آیا در این خصوص، تصویر منسجمی پیش رو داریم؟ برتی‌نوتی باور به خشونت‌پرهیزی خود را بر زمینه‌ی فلسفه‌ی تاریخ قرار داده است که از ارزش بررسی بیش‌تر برخوردار است:

گفته شد «خدا در آشویتس مرد». این هم برای مؤمنان و هم بی‌دینان شیوه‌ای بود که بگویند تکرار چنین خشونتی غیر قابل‌تصور است. اما دیری نپایید هیروشیما اتفاق افتاد، نوعی از خشونت به دست کسانی اعمال شد که نازیسم را شکست داده

بودند. آیا هیروشیما وجاهت قانونی داشت؟ می‌توانیم بگوییم قانونی بود، زیرا از آشویتس و نازیسم کم‌تر مخرب بودند و به این دلیل که نازیسم در اساس شامل نبود، سرکوب منظم و استفاده‌ی فراگیر از قهر می‌شد. آشویتس کلیسای جامع [نازیسم] بود، رنگ واقعی آن در شکل نسل‌کشی. هیروشیما این طور نیست. تفاوت در این است و این تفاوت مهمی است. هدف هیروشیما نابودی نبود، بلکه شیوه‌ی وحشتناک مخالفت با [نازیسم] بود. (۸۹)

این در واقع تحریف حوادثی است که چه در محدوده‌ی تاریخ و چه منطبق اتفاق افتاد. بدین ترتیب، بمب‌های اتمی‌ای که ریخته شد، آن‌هم زمانی که جنگ در اروپا پایان یافته بود و ژاپن می‌رفت که تسلیم شود، به «شیوه‌ای برای مخالفت» با آشویتس تبدیل می‌شود. اما مهم‌ترین جنبه [این قضیه] مشروعیت بخشیدن - گیرم به طور غیرمستقیم - به ویران‌گری هیروشیما (و ناکازاکی) و بدین طریق قانونی کردن عملی که مورخین سرشناس آمریکایی آن را «تروریستی» می‌دانند و در آن زمان در یاسالار لیهی (Leahy)، بالاترین مقام افسر دستگاه نظامی آمریکا، آن را «وحشیانه» نامید. (۹۰)

بنابراین، فرد طرفدار خشونت‌پرهیزی [برتی‌نوتی] حتی بی‌وجدان‌تر از یک کارشناس جنگی [در یاسالار لیهی] از کار در می‌آید! با این همه، هدف ما در این جا ارائه‌ی طنز مستقیمی علیه شخصی واحد نیست، بلکه باید اشاره کرد بار دیگر جنبش خشونت‌پرهیزی نتوانسته است بر سر تعهد خود که عبارت است از رد بی‌قیدوشرط و پایدار خشونت باقی بماند. در این مورد، چنین تعهدی دقیقاً به طرز احساساتی نادیده گرفته می‌شود زمانی که یک بررسی تاریخی انجام می‌گیرد.

اکنون بیایید به حال توجه کنیم و نمونه‌ی کشوری را در نظر بگیریم که نیرویی، با نقض منشور سازمان ملل، به آن حمله می‌کند، آن‌را مورد تاخت و تاز قرار می‌دهد و به اشغال نظامی در می‌آورد (مثلاً عراق). جنگ در دو جبهه یعنی علیه جنگ از یک سو، و علیه مقاومت مسلحانه (مترادفی برای تروریسم) از دیگر سو، به مفهوم مشخص کلمه چه معنی می‌دهد؟ ردّ جنگ مشخصاً در پیوند با گذشته است (عملی است که انجام شده و به اشغال نظامی تبدیل شده است)، در عین حالی که ردّ مقاومت مسلحانه با حال پیوند می‌خورد و بر کسانی برچسب تروریست می‌زند که از آن استفاده می‌کنند

تا از شرّ اشغال نظامی نجات پیدا کنند. این یک موضع‌گیری است که آن چه اتفاق افتاده را به رسمیت می‌شناسد، این حقیقت را که قهر پیش‌تر صورت گرفته است. در تحلیل نهایی مقوله‌ی قهر، مقاومت مسلحانه در مقابل اشغال را از خود اشغال به طرز برجسته‌تری نشان می‌دهد، ولو این که فقط ادامه‌ی قهر و تروری باشد که جنگ موجب آن بوده است. حال اگر به [مسأله] فلسطین توجه کنیم، متوجه می‌شویم کسانی که اصل خشونت‌پرهیزی را اعلام می‌کنند، بیش‌ترین نقد را به قربانیان دارند. اما ده‌ها سال اشغال نظامی و فرایند سلب مالکیت و مستعمره‌سازی سرزمین قربانیان که هنوز هم ادامه دارد، و دستگاه نظامی قهّاری از آن حمایت می‌کند که در سایه در کمین است، امری است که یا کاملاً نادیده گرفته یا کنار گذاشته می‌شود.

بیاپید از محدوده‌ی خاورمیانه عبور کنیم و نظری در مجموع به وضعیت بین‌المللی بیفکنیم. فیلسوف بزرگ، توماس هابس، مشاهده کرد که: «ماهیت جنگ نه در درگیری کنونی، بلکه در گرایش آشکار به آنست، طی زمان [جنگ] تضمینی به عکس آن [صلح] در کار نیست».^(۹۱) در پرتو این بررسی، گویی ایالات متحده به تعداد نامعلومی کشور اعلان جنگ کرده بود و مجبورند روزانه تروری را تحمل کنند که ابرقدرتی به آن‌ها تحمیل کرده است، ابرقدرتی که آشکارا مدعی حق مطلق حمله و حتی نابودی آن‌هاست.

اکنون بیاپید به جای تمرکز بر چارچوب نظامی، بر چارچوبی اکیداً اقتصادی متمرکز شویم و مجله‌ی «فارین افرز»، مجله‌ی غیررسمی وزارت خارجه آمریکا را مرور کنیم. پس از فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود»، تحریم اقتصادی عراق، در دنیایی که تحت هژمونی آمریکا متحد شده است، کامل‌ترین سلاح کشتارجمعی را به وجود می‌آورد. اگرچه تحریم اقتصادی رسماً برای جلوگیری صدام از دستیابی به سلاح‌های کشتارجمعی تحمیل شد، «در دوره پس از جنگ سرد احتمالاً بیش از مجموعه‌ی سلاح‌های کشتارجمعی طی کل تاریخ تلفات داشته است».^(۹۲) بنابراین، واشنگتن، در وضعیت بین‌المللی جاری، می‌تواند جمعیت یک کشور دشمن را بدون نیاز به شلیک یک گلوله از بین ببرد. در وضعیت کنونی، دیدگاهی که قهر را فقط با جنگ اعلان شده و «تروریسم» تعیین می‌بخشد، ناکافی و گمراه‌کننده است. اما تعریف تروریسم، صرفاً به

معنی حملات غافل‌گیرانه و عملیاتی که عراقی‌ها یا جنبش مقاومت فلسطین از فرط استیصال پیش می‌برند، نیز ناکافی و گمراه‌کننده است.

از زمان مارکس به این سو، سیر قهقرایی آشکاری را مشاهده می‌کنیم. اگر خود را به این محدود کنیم و مارکس را فیلسوفی بدانیم که می‌گفت قهر در دوره‌ی زمانی معینی اجتناب‌ناپذیر است، تئوری قهر او را به‌هیچ‌وجه درک نکرده‌ایم. این فقط یک جنبه است، بیایید جنبه‌ی دیگری را نیز بررسی کنیم:

«در تاریخ واقعی جهان، همان‌گونه که همگان می‌دانند، فتح، انقیاد، غارت، قتل - در یک کلام، خشونت - نقش اساسی داشته‌اند. اما علم اقتصاد سیاسی دل‌رحم همواره به باورهای شاعرانه چسبیده است.» (۹۳)

برای درک ساختار قهری که در تاروپود این نظام [سرمایه‌داری] جریان دارد، ابتدا لازم است این «باورهای شاعرانه» را هم در امور داخلی، هم در روابط بین‌المللی بر ملا کنیم.

تنها پس از انجام این کار است که می‌توانیم درک کنیم چرا گاندی حتی پس از آن که طرفداری از امپراتوری بریتانیا و تمدن غرب را عملاً رد کرد، عضو اخلاقی تیپ [ارتش] شد. گاندی، مخصوصاً به‌خاطر تمامی آن پشتیبانی‌های که طی جنگ جهانی اول (که از طرف نیروی سه‌جانبه به‌عنوان بسط و توسعه دموکراسی و از میان بردن ریشه‌های جنگ یک‌بار برای همیشه هدایت می‌شد) از دولت بریتانیا کرد، امروزه به‌عنوان قهرمان دخالت‌گری دموکراتیک (مثلاً از طرف حزب رادیکال در ایتالیا) معرفی می‌شود، و همین‌طور هم به‌عنوان قهرمان صدور «دموکراسی» مسلح. با این همه، رویکرد میانه‌روانه‌ای که او در خصوص مسأله‌ی استعمار دارد و ماهیت مبهم اصل خشونت‌پرهیزی‌ای که طرفدارش است، برای کسانی، حتی در بین چپ‌ها، به آغازگاهی برای تضعیف یا از بین بردن مبارزه علیه استعمار و امپریالیسم تبدیل می‌شود.

بسط رویدادها در رابطه با دو جریان‌ی که اخیراً پیش آمده است، این امر را به‌روشنی نشان می‌دهد. در تابستان ۲۰۰۷ تعداد زیادی از دانشگاه‌های بریتانیا به نشان اعتراض به سرکوب دائمی‌ای که اسرائیل علیه مردم فلسطین اعمال می‌کند، فراخوانی به بایکوت فرهنگی اسرائیل دادند، در عین حال هم در آغاز سال ۲۰۰۸ نویسندگان فلسطینی و

سازمان‌های گوناگون بازار کتابی را بایکوت کردند که در پاریس و تورین برگزار شده بود، به دلیل اینکه آن‌ها تصمیم گرفته بودند شصتین سالگرد تاسیس اسرائیل را جشن بگیرند. این دو رویداد ابتکاری در حمایت از مردمی انجام شد که مظهر ملت قربانی شده‌ای است که یک کشور [اسرائیل] چنین شرایطی را بر آن تحمیل کرده است، کشوری که هر چه بیش‌تر با افریقای جنوبی نژادپرست (حتی از سوی شخصیت‌هایی چون برژینسکی و کارتر) مقایسه می‌شود. با این همه، قهرمانان خشونت‌پرهیزی [دالای لاما و برتی‌نوتی] از موضعی دفاع کردند که این بایکوت‌ها را نفی می‌کرد: دالای لاما در مورد ابتکار دانشگاه‌های انگلیس^(۹۴) و برتی‌نوتی در مورد بازار کتاب تورین.

سرانجام، مهم است که یک مطلب دیگر را نیز نادیده نگیریم: برچسب تروریسم به هر نوع مقاومت مسلحانه علیه اشغال (خواه در عراق خواه در فلسطین) به معنی هم‌سطح قرار دادن قهر نامشخص علیه مردم عادی با مقاومت مسلحانه علیه نیروهای متجاوز اشغال‌گری است که در چارچوب قانون بین‌المللی و منشور سازمان ملل کاملاً مشروع‌اند. بنابراین، در عین حالی که از برخورد با قهر تجاوزگر به‌سادگی طفره می‌روند، جاروجنجال آن‌ها در رد عام و بدون قیدوشرط خشونت، حتی نمی‌تواند مانع قهری شود که بر ستم‌دیدگان اعمال می‌شود. این‌هاست محدودیت‌های اساسی جنبش خشونت‌پرهیزی در وضعیت کنونی، محدودیت‌هایی که در دو فصل آغازین تاریخ خود با نوعی نظم و ترتیب برآمد داشته است.

۱۲-دریافتی نظری پیرامون بحران‌های عمده تاریخی

نفی قهر به‌مثابه‌ی اصل و پرنسیپ، لازمه‌اش دریافتی نظری از بحران‌های تاریخی عمده است، گویا این بحران‌ها اجازه‌ی تأمل آرام بر مزایا و معایب درگیری مسلحانه و صلح‌دوستی را در اختیار می‌گذارند. زندگی واقعی با این امر، همان‌گونه که انقلاب اکتبر در روسیه به‌وضوح نشان داد، تفاوت اساسی دارد. انقلاب به جنگی در روسیه پایان داد که طی آن تلاش سربازان هر دو سوی نیروهای متخاصم برای دوست شدن و برادری با خشونت سرکوب شد، زیرا از همه‌ی آن‌ها انتظار داشتند که تحت هر شرایطی یا برای کشتن آماده باشند یا برای کشته شدن. سربازان فراری را به جوخه‌های آتش تحویل

می‌دادند یا این که جوخه‌ی آتش از پیش منتظر بود تا متخلفین را اعدام کند، حتی واحدهای نظامی‌ای را هدف می‌گرفتند که روحیه‌ی مبارزاتی ضعیفی از خود نشان داده بودند و در کشتن یا در معرض کشته شدن قرار گرفتن، حرارت کافی نشان نداده بودند. ستاد مرکزی روسیه، علی‌رغم فقدان مهمات، در دستور دادن به توپخانه برای عمل علیه واحدهایی که مظنون به بزدلی و ترس بودند، تردیدی به خود راه نمی‌داد. حتی آن سوی اقیانوس آتلانتیک، در کانادا، مسلسل‌ها را به کار انداختند تا شورش «سربازان فراری» ای را سرکوب کنند که به سربازگیری اجباری با هفت تیر و تفنگ اعتراض داشتند.^(۹۵) ریشه‌های انقلاب اکتبر نیاز به گزینش را پیش آورد. با این همه، این گزینش بین قهر و خشونت‌پرهیزی نبود، بلکه بین قهر جنگ امپریالیستی از یک سو، و قهر و جنگ انقلابی علیه امپریالیسم از دیگر سو بود. یک سال بعد، همان گزینش غم‌انگیز به کسانی تحمیل شد که از انقلاب اکتبر برای پایان دادن به جنگ در آلمان و اتریش و سرنگونی سلسله‌های هوهنزولرها و هابسبورگ الهام گرفتند، سلسله‌هایی که هم‌چنان مقاومت می‌کردند یا این راه‌حل را نمی‌پذیرفتند.

همین دیالکتیک در جنگ جهانی دوم تکرار شد. در این جنگ ایتالیا نمونه‌ی خوبی ارائه می‌دهد. مقاومت پارتیزان‌ها را جوانانی برانگیختند که از ثبت‌نام در ارتش سالو (Salò) خودداری کردند و به کوه‌ها رفتند. در این مورد هم گزینش بین دو نوع قهر متفاوت ضرورت پیدا کرد: آن‌ها [جوانان] یا می‌توانستند به گوشت دم تویی در خدمت جمهوری موسولینی و مخصوصاً رایش سوم درآیند، یا اسلحه به دست بگیرند و برای نابودی نازیسم و فاشیسم بجنگند.

این معضلات به درجات گوناگون تا به امروز ادامه دارد. در شماره‌ی دسامبر سال ۲۰۰۳ روزنامه‌ی «هرالد تریبون بین‌المللی» توضیح بی‌نهایت روشنگری را می‌توانیم درباره‌ی جنگ اخیر علیه عراق بخوانیم. زمانی که نیروهای اشغال‌گر در کنترل اوضاع و احوال با مشکلات بزرگ روبه‌رو شدند، تصمیم گرفتند «برای مردم عادی عراق (از طریق بمباران نوع تروریستی و دیگر تاکتیک‌های انتقام‌جویانه‌ی مشابه) هزینه‌ی همکاری نکردن را روشن کنند.^(۹۶) بیایید جملات این روزنامه‌ی آمریکایی را تحلیل کنیم: حمله‌ها نه‌فقط علیه مخالفان نظامی یا سیاسی رژیم جدید، بلکه علیه «عراقی‌های

عادی» نیز هست که به کار روزمره مشغول‌اند. عراقی‌های عادی نه به این دلیل هدف قرار می‌گیرند، که حامیان واقعی یا مظنون جنبش مقاومت‌اند، بلکه به این دلیل که به متجاوز کمک نکرده‌اند تا آن [جنبش مقاومت] را نابود کند. در این شرایط نوعی همکاری با قهر، خواه نیروهای اشغال‌گر انجام‌دهنده‌ی آن باشند، خواه جنبش مقاومت (که اغلب خودانگیخته تکوین می‌یابد)، اجتناب‌ناپذیر می‌شود. این قضیه در فلسطین بیش‌تر مناسبت پیدا می‌کند. در فلسطین مردم مجبورند برای «همکاری نکردن» با سیاست تصاحب [سرزمین‌ها]، مستعمره‌سازی و اشغال نظامی که اسرائیل پی‌گیری می‌کند، هزینه‌ی حتی سنگین‌تری بپردازند.

ماهیت نظری رد قهر بر مبنای پرنسیپ را این حقیقت تأیید می‌کند که طی بحران‌های تاریخی عمده، حتی حامیان پُرحرارت اصل خشونت‌پرهیزی در نهایت می‌پذیرند که با در نظر داشت ماهیت مطلق آن [خشونت‌پرهیزی] نیاز به سازش هست. این آن چیزی است که زمان اجرای قانون دستگیری بردگان فراری در ایالات متحده پیش آمد و جنگ داخلی آمریکا آغاز شد. زمانی که گزینش بین خشونتی که سیاهان را به بردگی وامی‌داشت و اذیت و آزار می‌کرد و قهری که هدف آن شکست ایالات برده‌دار و هدف بالقوه‌ی آن الغای بردگی بود، انجلینا گرمکه، کوویکر رزمنده، از «انجمن صلح آمریکا» که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، آشکارا از انتخاب دوم ادر رابطه با [معضل اخلاقی غم‌انگیز دفاع کرد. همین‌طور هم پی بردیم که یک عالم الهیات مسیحی [بن هوفر] تلاش کرد قتل هیتلر طی جنگ جهانی دوم را مخفیانه برنامه‌ریزی کند. بن هوفر این قهر را تنها راه پایان دادن به یک شکل قهر خشن و کشنده‌تر می‌دانست، یعنی جنگی که پیشوا [هیتلر] به راه انداخت تا «مردم بومی» اروپای شرقی را نابود کند و به انقیاد کشد.

نتیجه‌گیری ما این است که بحران‌های تاریخی که ابعاد آن متفاوت است، مردم را واداشته است که بین شکل‌های مختلف قهر دست به انتخاب بزنند. اگر ادعا شود که اصل خشونت‌پرهیزی مطلق و بی‌چون‌وچراست، ماهیت واقعی این معضل انکار می‌شود. اما فقط زمانی مطلق و بی‌چون‌وچرا تلقی کردن خشونت‌پرهیزی ممکن است که چشم بر تناقضاتی بسته شود که در این زمینه وجود دارد. گاندی در تمامی دوران زندگی خود از هر نوع پیشنهاد شورش مسلحانه‌ی مردم هند علیه فرمانروایی استعماری

[انگلیس] با وحشت اجتناب می‌کرد، اما حمایت یا دادن وعده تحت شرایط معین را تناقضی بر اصل خشونت‌پرهیزی تلقی نمی‌کرد، در خصوص جنگ‌هایی که امپراتوری بریتانیا به‌راه می‌انداخت. افزون بر این، زمانی که به هند استقلال داده شد، گاندی فکر انحلال ارتش یا نیروی پلیس را هم به خود راه نداد، زیرا رفتار آن‌ها حتی در مقوله‌ی قهر هم گنجانده نشد.

۱۳- بیزاری، قهر و پالایش روانی

بررسی تاریخ جنبش خشونت‌پرهیزی که تا این‌جا ترسیم کردیم به معنی آن نیست که از وظیفه‌ای شانه خالی کنیم که اکنون دیگر وقت آن فرا رسیده است. آگاهی دقیق‌تر به «جدی بودن نفی» که به لطف تجارب غم‌انگیز قرن بیستم حاصل شد، ما را به بازاندیشی مسأله‌ی قهر وامی‌دارد. در این بازاندیشی از چه روشی باید استفاده کرد؟ با بازخوانی مارکس آغاز کنیم. آن‌جا که مارکس می‌گوید «انقلاب لوکوموتیو تاریخ است» و «قهر، مامای هر جامعه‌ی کهنه‌ای است که آبستن جامعه‌ی نوین است»^(۹۷) اساساً حقیقتی به ما ارائه می‌شود. دوتوکویل قبلاً در فصل اصلی کتاب دومش تحت عنوان «دموکراسی در آمریکا» توضیح داده بود که «چرا انقلابات بزرگ نادر خواهند بود» اما با نگاهی به یک قرن و نیم پس از اظهارنظر لیبرال فرانسوی [دوتوکویل] (۱۸۴۰) پی می‌بریم که این دوره احتمالاً بیش‌ترین تعداد انقلابات در تاریخ جهان را رقم زده است. درواقع، دقیقاً به‌دلیل همه‌ی این انقلابات بود که چهره‌ی جهان با چنین سرعت شگفت‌انگیزی عمیقاً تغییر یافت. هشت سال پس از آن که متن قبلاً ذکر شده، منتشر شود «مانیفست حزب کمونیست» انقلاب پرولتری (یا «انقلاب بورژوازی» که زمینه‌ی تحول به «انقلاب پرولتری» دارد) «انقلاب دهقانی»، و «رهایی ملی» را در برابر نظامی پیش‌بینی کرد که خشونت به بار می‌آورد، نه فقط به این دلیل که مبنایش بر سرکوب اجتماعی و ملی گذاشته شده بود، بلکه هم‌چنین به این سبب که خطر «جنگ صنعتی نابودکننده‌ی بین‌المللی را افزایش می‌داد»^(۹۸) دست‌کم، تا آن‌جا که به این نکته مربوط است، روشن است که مارکس و انگلس نظری دوران‌دیشانه داشته‌اند.

از دیگر سو، قطعه‌ی زیر از کتاب «ایدئولوژی آلمانی» ظاهراً بیش‌تر پرسش‌برانگیز است: «بنابراین، این انقلاب ضروری است نه به این دلیل که طبقه‌ی حاکم را به هیچ طریق دیگری نمی‌توان سرنگون کرد، بلکه هم‌چنین از این‌رو که طبقه‌ی سرنگون‌کننده‌ی آن فقط در یک انقلاب می‌تواند خود را از پلشتی اعصار برهاند، و آماده‌ی پایه‌ریزی جامعه‌ی جدید شود.» (۹۹)

بازهم ایده‌ی نشان دادن سلاح به‌مثابه لحظه‌ای سازنده برای انسان ظاهراً مطرح می‌شود، گیرم به شیوه‌ای متفاوت. در این‌جا ما افول «جدی بودن نفی» را شاهدیم که در عین حال عامل اصلی برای انقلاب است، همان‌طور که قرن بیستم به شیوه‌ی درخشان و به‌گونه‌ی غم‌انگیزی آن را تأیید کرد.

ویژگی آثار سورل (Sorel) لحن مشخصاً نگران‌کننده‌ی آن‌هاست، اما کتاب او «تأملاتی در باب قهر» که در سال ۱۹۰۸ منتشر شد، بیش‌تر تحت تأثیر نیچه و مخصوصاً برگسون بود، تا مارکس. تأکید بر نقش مثبتی که قهر در تاریخ ایفا می‌کند، در پیوند با ژاکوبینیسم (که سورل شدیداً آن را رد کرد و پا جای پای دوتوکویل گذاشت) یا انقلاب روسیه نبود که چند سال پیش از آن آغاز شده بود، یا حتی نسبت به قیام‌هایی که در جهان مستعمره یا نیمه‌مستعمره (از قبیل قیام مهدی (Mahdi) در سودان، قیام بوکسرها در چین و جنبش ملی در فیلیپین که تلاش داشت پس از سرنگونی استعمار اسپانیا، از سلطه‌ی آمریکا رهایی یابد) رخ داد. در واقع، اثری از این وقایع در کتاب سورل نبود. او اشاره‌های نظری به یک انقلاب پرولتری در آینده داشت، اما در عمل قهری که او از آن طرفداری می‌کرد، اظهار ناشکیبایی او نسبت به ابتذال و بی‌نام و نشان جهانی بود که با پیدایش توده‌ها و احزاب سیاسی توده‌ای مشخص می‌شد. بدین طریق، مشخصه‌ی نمونه‌وار فرهنگ ضد سوسیالیستی دوباره مورد مراجعه قرار گرفت و با لحنی «انقلابی» بازتفسیر شد. در حقیقت، سورل، زمانی که چاپ چهارم کتابش یازده سال بعد منتشر شد، ماهیت ساده‌انگارانه‌ی «موافقت‌سه‌جانبه» را به خاطر تحمیل تحریم اقتصادی ناپودکننده به روسیه به‌سخره گرفت و در عین حال، برچسب بربر بودن به بلشویک‌ها زد و آن‌ها را وارثان بربریت «شمالی» آلمان و ویلیام دوم خواند. با این همه، این امر شرایط این مسأله یا مفهوم عمومی «تأملاتی در باب قهر» را تغییر نداد.

از نظر مارکس و انگلس قهر نقش بسیار متفاوتی داشت. برای درک چگونگی آن، بگذارید با طرح یک پرسش آغاز کنیم: پیشرفته‌ترین فرهنگ غرب چگونه باید به وحشت‌های استعمارگری واکنش نشان دهد؟ در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم از نظر دو فیلسوف روشنگری، رینال (Raynal) و دیدرو (Diderot)، انقلاب پی‌آمد ناگزیر اهمیتی بود که پدیده‌ی بردگان فراری پیدا کرد، اهمیتی که آن را این‌گونه توضیح می‌دهند:

«آن چه سیاه‌پوستان فاقدند رهبر به قدر کافی شجاعی است که آن‌ها را به انتقام‌گیری و کشت و کشتار سوق دهد. کجاست او، آن مرد بزرگی که طبیعت مدیون فرزندان آزوده، ستم‌دیده و زجرکشیده‌ی خویش است؟... بی‌تردید ظاهر خواهد شد. او خود را جلوه‌گر خواهد ساخت و پرچم مقدس رهایی را بر خواهد افراشت. این رهبر محترم رفقای بداقبال خود را گرد خواهد آورد. آن‌ها شتابان‌تر از سیل، آثار محوناشدنی خشم خود را همه‌جا برجای خواهند نهاد. همه‌ی مستبدان اسپانیایی، پرتغالی، انگلیسی، فرانسوی و هلندی شکار آهن و آتش خواهند شد. مزرعه‌های آمریکا در خونی غوطه‌ور خواهند شد که مدت‌های طولانی منتظرش بودند، و استخوان‌های آن همه سیه‌روزی که سه قرن برهم انباشته شدند از شادی تکان خواهند خورد. دنیای قدیم در تحسین دنیای جدید شرکت خواهد کرد. همه‌جا مردم از نام قهرمانی که حقوق نوع بشر را بازسازی کرد، تحسین خواهند کرد، همه‌جا بنای یادبود به افتخارش برپا خواهد شد. از آن پس رمز سیاه‌ناپدید خواهد شد و رمز سفید در صورتی که پیروزمندان فقط از انتقام سخن بگویند، وحشتناک خواهد شد!»^(۱۰۰)

چند سال بعد، زمانی که پرس‌ویل استوشک‌دیل (Percival Stochdale)، یک انگلیسی طرفدار الغای بردگی، از قیام بردگان سیاه‌پوست سنت دو مینیک، با شعری که برای نخستین بار در سال ۱۷۷۳ در جزوه‌ای منتشر شد، استقبال می‌کرد. در این شعر بردگان فراخوانده شده بودند تا «با خشم بی‌امان خود به دشمن حمله کنند و با دشمنان رنگ‌پریده‌ی خود، این نژاد را ریشه‌کن سازند».^(۱۰۱)

پیدا کردن این نوع توسل به «انزجار»، «تلافی‌جویی» و «انتقامی» که فرایند «کشتار» و نابودی ستم‌کاران را تکمیل می‌کند و از [اریختن] «خون‌شان» هیجان‌زده

می‌شود، در سنتی که از مارکس و انگلس درس می‌گیرد، کار سختی است. به هر حال، به نظر می‌رسد نمونه‌ی دیگری از این نظر وجود نداشته باشد که به استناد آن انتقام از سوی ستم‌دیدگان نابودی نظام برده‌داری را شامل نشود، بلکه آن نظام را به ضرر ستم‌گر سرنگون کند و «رمز سفید» را جایگزین «رمز سیاه» کند. یک انقلاب برای این که پیروز شود باید دشمن اصلی خود را بشناسد و گسترده‌ترین جبهه‌ی ممکن را علیه آن به‌وجود آورد، به گونه‌ای که احساسات بلاواسطه‌ی «تلافی‌جویی» و «انتقام» بتواند برای استدلال و تحلیل منطقی نیروهای درگیر و روش‌ها و آماج انقلاب زمینه فراهم سازد. همان‌طور که گرامشی گفت انقلابیون نمی‌توانند بدون عبور از فرایند «پالایش روانی» به هدف‌های خود دست یابند.

۱۴- هانا آرنت و نقد او از فانون، سارتر و انقلابات ضداستعماری

با نگاهی به یک نمونه منفی آغاز کنیم. هانا آرنت در سال ۱۹۶۹ زمانی که بر «توفیق» «سیاست خشونت‌پرهیزی» در ایالات متحده «مخصوصاً در قلمرو حقوق مدنی» تأکید می‌کرد و از این امر اظهار تأسف می‌کرد که «هواخواهان خشونت‌پرهیزی [اکنون] در موضع دفاعی»^(۱۰۲) قرار گرفته‌اند، لازم دید در باب تمجید از قهر رهایی‌بخش ستم‌دیدگان، ملل تحقیرشده‌ی مستعمرات که در نوشته‌های فانون و سارتر ارائه شده، [نوعی] تعادل برقرار کند. آرنت به‌طرز موثری «زیاده‌روی‌های پُر از لفاظی» این دو نویسنده،^(۱۰۳) را برجسته و به باد انتقاد گرفت و به جای هدف‌گیری نویسنده و چهره‌های منفرد، به خود این انقلاب‌های ضداستعماری بر پایه اظهارنظر مائو حمله می‌کند که گفته است «قدرت سیاسی از لوله‌ی تفنگ بیرون می‌آید»^(۱۰۴) مفهوم این نقد باید روشن باشد: ارتش در نظام دولتی نقش اساسی ایفا می‌کند، بنابراین یک ملت تحت استعمار که بخواهد خود را به‌عنوان دولت ملی مستقل بنیان نهد، باید ارتش مستقل به وجود آورد. با این همه، از نظر آرنت پیشگامان مبارزه‌ی گسترده‌ای که یک تمدن کهن (و یک پنجم بشریت) را جهت پاره کردن یوغ استعماری و نیمه‌استعماری رهبری کردند، به طرفداران شکل‌های کور و بی‌تمیز قهر تبدیل شدند. این تفسیر حتی بی‌پایه‌تر می‌نماید وقتی بر این حقیقت تأمل کنیم که مائو بر اهمیت پیشرفت اقتصادی،

حتی پیش از این که قدرت را به دست بگیرد، تأکید داشت. در آن زمان واشنگتن بر آن بود تا چین را به حکومتی تبدیل کند که «تنها راه نجاتش زندگی با آرد ایالات متحده باشد» و بدین ترتیب «تبدیل شدن به مستعمره‌ی ایالات متحده».^(۱۰۵) در نتیجه‌ی پیروزی نظامی بدون پیروزی در تلاش برای [دستیابی به] تولید کشاورزی و صنعتی، شکننده و بی‌نتیجه بوده است.

ردّ انقلاب چین بخشی از زمینه‌ی گسترده‌تر را تشکیل می‌داد. طبق نظر آرنست انتظار چندانی از «جنبش‌های رهایی‌بخش ملی» نمی‌توان داشت. او با نگاه به تاریخ به این نتیجه رسید که: «نادر بودن شورش‌های بردگان و قیام‌های پایمال‌شدگان و محرومان از ارث، انگشت‌نماست و در معدود مواردی که اتفاق افتادند، برای همه به کابوس بدل شده‌اند».^(۱۰۶) یادآوری حماسه‌ی بردگان سیاه‌پوست در سنت دو مینیک به رهبری توسن لوورتور (Toussaint Louverture) و نقش تعیین‌کننده‌ای که در فروپاشی نهاد برده‌داری در قاره‌ی آمریکا داشت، کار آسانی است، اما از نظر آرنست انقلاب مردم عادی که پیش‌برنده‌ی آن خود بردگان یا ملت‌های تحت استعمارند، امری غیرممکن یا خطرناک و زیانمند است. درست است که آرنست دخالت آمریکا در ویتنام را محکوم کرد، ولی بنیاد نقد او نه پذیرش حقّ یک ملت تحت ستم به رهبری یک انقلاب، بلکه درک هزینه‌ها و خسارات فراگیری است که جنگ در خود متروپل‌های امپریالیستی به‌بار می‌آورد. اظهار نظر او [در این خصوص] بی‌نهایت گویاست:

«اگر به تاریخ انقلابات نظر افکنیم، درمی‌یابیم که این نه خود ستم‌دیدگان و تحقیرشدگان بودند که راهنمای مسیر بودند، بلکه کسانی [این کار را انجام دادند] که مورد ستم قرار نداشتند و تحقیر نمی‌شدند، اما نمی‌توانستند تحمل کنند که بر دیگران ستم و تحقیر روا شود.»^(۱۰۷)

نگاه به مبارزه‌ی امریکاییان آفریقایی‌تبار هم‌زمان با مبارزه ملت‌های تحت استعمار، در مفهوم دقیق کلمه، نیز با بی‌اعتمادی و بی‌اعتنایی توأم بود. جنبش خشونت‌پرهیزی برای حقوق مدنی در سال ۹-۱۹۵۸ برآمد کرد و از جمله خواست آن لغو تبعیض نژادی در مدارس و تقاضا از مقامات فدرال برای مداخله به منظور پیشبرد این هدف بود. آرنست به این امر ایراد گرفت و گفت: «ادغام اجباری از تفکیک نژادی بهتر نیست»^(۱۰۸) مبنای

این نظر آرنت این بود که ادغامی که اساس آن قانون باشد و از طریق مداخله‌ی نیروهای نظامی فدرال در جنوب حاصل شود، خود یک عمل خشونت‌آمیز است.

اعتراضات روزبه‌روز رادیکال‌تر شد به‌طوری‌که در سخنرانی مشهور مارتین لوتر کینگ در سال ۱۹۶۳ هم، آن‌جا که «رؤیای» ادغام نژادی و برابری را یادآوری می‌کرد، کاملاً مشهود بود. اگر چه لوتر کینگ در باور به خشونت‌پرهیزی جدی بود، در عین حال هم «شرایط اسفناک» سیاه‌پوستان و «وحشتناکی وصف‌ناپذیر خشونت پلیس» را محکوم می‌کرد.^(۱۰۹) در سال‌های بعد، بخش‌های رادیکال‌تر جنبش [سیاه‌پوستان] تعادل پرسش‌برانگیز این موضع‌گیری را زیر سؤال بردند، این امر البته فقط به علت خشونت مداوم نهادهای دولتی و روابط اجتماعی نبود. فشار جنگ ویتنام ملموس‌تر می‌شد و این که تعهد به خشونت‌پرهیزی را چگونه می‌شد به طرز درخوری حفظ کرد، آن‌هم در شرایط سربازگیری اجباری و وادار کردن جوانان به جنگ در کشوری دوردست و کشتن یا کشته شدن. مسأله‌ی تعهد [تعهد به خشونت‌پرهیزی] در چنین شرایطی به امری مسلم تبدیل شد.

با این همه، آرنت تردیدی نداشت که: «خشونت چشم‌گیر فقط با ظاهر شدن جنبش "قدرت سیاهان" به میدان آمد». ^(۱۱۰) بیایید به سال ۱۹۶۹ بپردازیم. با تکیه بر گزارش یک روزنامه‌ی معروف غربی، برخورد با سیاه‌پوستان در ایالات متحده در این دوره چنین توضیح داده شده است:

«در دهه‌ی شصت بیش از چهارصد مرد سیاه‌پوست در آلاباما به‌وسیله‌ی دولت به‌عنوان موش آزمایشگاهی مورد استفاده قرار گرفتند. این افراد که از سفلیس زجر می‌کشیدند، معالجه نمی‌شدند چون مقامات می‌خواستند اثرات این بیماری را بر "نمونه‌ای از مردم" مطالعه کنند.»^(۱۱۱)

پرزیدنت کلینتون در مورد این حادثه در سال ۱۹۹۷ عذرخواهی کرد. با این همه، طبق ادعاهای آرنت، تنها کسانی که مسئول قهر بودند، خود آمریکایی‌های آفریقایی تبار بودند، یا دست کم رزمنده‌ترین آنان.

همان طور که می‌توان دریافت، در این جا نقد خشونت در واقع انتقاد از انقلابات و جنبش‌های ضد استعماری است. در این زمینه حمله به قانون و سارتر را می‌توان در

پرتو جدید و نگران‌کننده‌ای دید. آرنت این حقیقت را کاملاً نادیده می‌گیرد که تمجید خشونت رهایی‌بخش ملل ستم‌دیده و تحقیرشده در حقیقت واکنشی بود به تئوری و عمل انسانیت‌زدایی، کشتار یا نابودی ملل تحت استعمار که استعمارگری به آنان تحمیل کرده است.

۱۵- شناسایی یا همکاری مشترک؟ مقایسه‌ای بین گاندی و فانون

آیا از پالایش روانی نهفته در تئوری انقلاب که مارکس و انگلس الهام‌بخش آن بودند، در آثار فانون و سارتر دیگر اثری نیست؟ تمرکز آرنت بیش‌تر بر سارتر است، اما به جای آن باید به‌طور ویژه به فانون اشاره کرد. چراکه فانون در رابطه با مسأله‌ی قهر رهایی‌بخش ملل تحت استعمار منبع [اطلاعات] در اختیار سارتر گذاشت. فانون نوشت: «نژادپرستی، نفرت، انزجار و "اشتیاق مشروع به انتقام‌گیری" به‌تنهایی نمی‌تواند مشوق یک جنگ رهایی‌بخش باشد... نفرت دستور کار و برنامه نیست.»^(۱۱۲) همان طوری که می‌توان درک کرد، لحظه‌ی پالایش روانی فراموش نشده بود، اما فانون در عین حال، اظهارنظر بی‌نهایت ساده‌ای در اختیارمان قرار می‌دهد: «در سطح فردی، قهر نیرویی پالاینده است. ملل تحت استعمار را از عقده‌ی حقارت پاک می‌کند.»^(۱۱۳) اما عجولانه است که فانون را مبلغ تأثیر نجات‌دهنده‌ی قهر، به خودی خود، بدانیم. نخست این که فانون بدون تمایز ملل تحت استعمار به خاطر این که به طور طبیعی به آرمان انقلاب‌های ضد استعماری جذب می‌شوند، برخورد نمی‌کرد: «در عمل معلوم می‌شود که پاره‌ای از اعضای جمعیت استعمارگر نسبت به مبارزه‌ی ناسیونالیستی بیش از پاره‌ای فرزندان بومی، نزدیک‌ترند.»^(۱۱۴)

با این همه، جنبش‌های رهایی‌بخش ملی‌ای که واقعاً بخواهند پیروز شوند نه فقط مجبورند هدف قهر انقلابی خود را به‌وضوح محدود کنند، بلکه هم‌چنین در لحظه‌ی معینی باید بدانند انتقال از فاز نظامی به فاز سیاسی - اقتصادی مبارزه را چگونه هدایت کنند. بنابراین، کشور تازه استقلال‌یافته برای این که زمینه‌ی واقعی اقتصادی و سیاسی جهت استقلال خود فراهم سازد، باید از وضعیت رشدنیافتگی خود رهایی پیدا کند. بنابر این، همت به کار و تولید جای شجاعت در مبارزه را می‌گیرد و چهره‌ی کارگر، خواه

متخصص خواه غیرمتخصص، جای چهره‌ی چریک را اشغال می‌کند. در لحظه‌ی تسلیم، مثل این است که قدرت استعمارگر بگوید: «اگر می‌خواهید استقلال به دست آورید، باید سختی‌های آن را هم تحمل کنید»، و بدین طریق است که «نمونه‌ی اعلامی استقلال به نفرین استقلال تبدیل می‌شود». بنابراین، لازم است بدانیم که چگونه به این چالش جدیدی که ماهیتاً دیگر نظامی نیست پاسخ دهیم: «این امر نیاز به سرمایه، تکنیسین، مهندس، مکانیک و غیره دارد».^(۱۱۵) به دیگر سخن، قانون، تاحدودی، این مسأله که بسیاری از کشورهای آفریقایی نتوانستند از فاز نظامی به فاز اقتصادی انقلاب فرارویند و هم تحول مثبت - برای نمونه تجربه‌ی انقلاب‌های ضد استعماری چین و ویتنام - را پیش‌بینی کرد. باز هم می‌توانیم استدلالی را که قبلاً با اشاره به مائو داشتیم تکرار کنیم: با تجلیل از قهر به خاطر قهر بدون تمایز، هنوز هم بسیار فاصله داریم.

بنابراین، و در نگاه نخست، صورت‌بندی خام حتی مشمئزکننده‌ای در اختیارمان قرار گرفته است که مشاهده کرده‌ایم. این قضیه را چگونه می‌توان توضیح داد؟ پاسخ را تجربه‌ی دوره‌ی طولانی و بی‌پایان حاکمیت استعماری و اعمال انسانیت‌زدایی آن در اختیارمان می‌گذارد. ستم‌گران به‌خاطر برتری نظامی خُردکننده و کنترل کامل بر نظام ایدئولوژیک، نتوانستند احساس حقارت و ناتوانی جبران‌ناپذیری را در ذهن قربانیان خود فرو کنند، و ابرمردان سفیدپوست را ظاهراً هاله‌ای از شکست‌ناپذیری دربر گرفته بود. بردگان سیاه‌پوست دقیقاً به همین دلیل، تا به دلیل اقدام به شورش که از همان آغاز محکوم به شکست بود، ترجیح دادند قهر را به خود تحمیل کنند: قرن‌ها عمل خودکشی و کشتن نوزادها جزء وقایع عمده‌ی رنج و عذابی بود که مردم سیاه‌پوست تحمل می‌کردند. در دیگر موارد، قربانیان تصور می‌کردند که پروردگار رحیمی می‌تواند آن‌ها را در مقابل اسلحه‌های متجاوزان و اربابان سفیدپوست آسیب‌ناپذیر کند. در نتیجه‌ی همین توهم بود که بین سال ۱۸۸۹ و ۱۸۹۰ امریکاییان بومی، با وجودی که در سرایشی نابودی قرار داشتند، آخرین مقاومت را از خود نشان دادند. همین درک غلط توضیح‌دهنده‌ی آن است که ده سال بعد، بوکسرها چگونه، هزاران کیلومتر دورتر، خود را برای جنگ با دشمنی آماده کردند که زیاده از حد قدرتمند و به‌نوعی شکست‌ناپذیر بود و به آن‌ها تجاوز کرده بود، و به لحاظ نیرو و غلبه داشت و تحقیرشان می‌کرد. این پدیده‌ها را امروزه، گیرم با اندکی تفاوت، هنوز هم می‌توان ملاحظه کرد. نمونه‌های آن

حمله‌های انتحاری (که به لحاظ تاریخی به بردگان بسیار شبیه‌اند)، مخصوصاً در فلسطین و خاورمیانه است و این حقیقت که این «شهدا» انتظار داشتند به جاودانگی و بهشت (شکلی از آسیب‌ناپذیری که بومیان آمریکا و بوکسرها داشتند و فکر می‌کردند می‌توانند با جادو به آن نایل شوند) دست یابند.^(۱۱۶) ادعای قانون را مبنی بر این که قهر «مردم تحت استعمار را از عقده‌ی حقارت می‌رهاند» باید بر این متن تاریخی و مردم‌شناختی دید.

اخیراً هر دو طرف متخاصم رفتارهای هولناکی در عراق و فلسطین مرتکب شده‌اند و گهگاه هم به اجساد دشمن به خاک افتاده بی‌احترامی کرده‌اند. این عملی است که باید بدون قید و شرط و به‌طور قطع محکوم کرد. با این همه، این بدان معنی نیست که نمی‌توانیم رویکرد متفاوتی در تحلیل پیشینه‌ی نظری، سیاسی و حتی هستی‌شناختی این اعمال فجیع داشته باشیم، اعمالی که مورد به مورد آن متفاوت‌اند. یادآوری پاره‌ای از نوشته‌های مارکس شاید در این‌جا می‌تواند مفید باشد: زمانی که مارکس به اتهام «آتش افروزی» ای که به کمون پاریس نسبت می‌دادند پاسخ می‌داد، بین «تخریبی که برخاسته از دفاع نومیدانه» بود و «تخریب برآمده از پیروزی» تفاوت قائل شد.^(۱۱۷) ملاحظاتی که در خصوص شورش سپوی داشت نیز در این‌جا به‌ویژه مناسب‌ت پیدا می‌کند. مارکس اشاره می‌کند که رفتار ردیلانه در چین و هندوستان را هم قدرت استعماری انجام داد، هم مردمی که تحت تجاوز و اشغال نظامی قرار داشتند. با وجود این، در عین حال که، از یک سو، ارتش استعماری صرفاً «تفریح‌های خارج از کنترل» انجام می‌داد، و از قهر به‌عنوان شکلی از سرگرمی به منظور اثبات سرکردگی و برتری خود بر بومیان استفاده می‌کرد، از دیگر سو، برآمد «جنگ‌های ناشی از قیام، جنگ‌های ملیت‌ها و جنگ‌های نژادی و مخصوصاً مذهبی‌ای در کار بود» که ملل ستم‌دیده به راه می‌انداختند. آن‌ها شکل کور و وحشیانه‌ی قهر را در تلاشی ناامیدانه به‌منظور پاک کردن آثار حقارتی به کار می‌بردند که نشان قدرت استعماری را بر خود داشت و می‌خواستند به‌رسمیت شناخته شوند، امری که با سرسختی از آن‌ها دریغ می‌شد.^(۱۱۸) حال بیابید به خاورمیانه‌ی کنونی بازگردیم. از سوئی، [نیروهای] پیروز را مشاهده می‌کنیم که در چارچوب ارتش منظم عمل می‌کنند و به انسان‌های زیردست

(Untermenschen) با حقارتی بی‌حدوحصر نگاه می‌کنند و رویکردشان به آن‌ها به‌مثابه‌ی موجودات مادون انسان تحقیر شده از بلندای برتری تکنولوژیک و نظامی است و با این باور که آن‌ها [خود] معرف تمدنی برتراند. ترانه‌ای را سربازی آمریکایی خوانده است که به شیوه‌ی درخشانی این نگرش را نشان می‌دهد. این ترانه در سطح گسترده‌ای در اینترنت موجود بود، ولی من آن را از روزنامه‌ی «کورییر دلا سی‌را» نقل می‌کنم. در این ترانه از کشتن یک دختر عراقی ستایش می‌شود و گروه کوچکی را می‌بینم که کف می‌زنند: «خون از بین دو چشمش به بیرون پخش شد. و من دیوانه‌وار خندیدم». چراکه عرب‌ها باید «می‌فهمیدند که با یک سرباز نیروی دریایی امریکا طرفانند».^(۱۱۹) از دیگر سو، عراقی‌ها و فلسطینیان هستند که خارج از چارچوب ارتش منظم قرار دارند و خشم خود را از مجموعه تحقیرهای درازمدتی که مجبور بوده‌اند به‌مثابه‌ی انسان‌های زیردست تحمل کنند، گهگاه با حمله به سربازان به خاک افتاده‌ی اسرائیلی و آمریکایی نشان دهند.

خشونت علیه اجساد دشمن تحت هر شرایطی باشد بربریت است. با این همه، این حقیقت به قوت خود باقی است که [خشونت] در یک مورد عبارت است از تقلیل مردم تحت استعمار به موقعیت انسان‌های زیردست، در حالی که در مورد دیگر، تلاش ناسنجیده و ابتدایی مردم تحت استعمار است به هدف از میان بردن نابرابری انسانیت‌زدا. در مورد نخست، خشونت کور و کنترل نشده به معنی نفی به رسمیت شناختن [منزلت یک ملت است] در حالی که در مورد دوم مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، شکل مستأصل و انحرافی به خود می‌گیرد. یک جنبش انقلابی معقول و سنجیده می‌باید کنش‌های بی‌شرمانه و تحقیرکننده را همه‌جا محکوم کند، اما سنجیده و معقول بودن این جنبش در قدرت ارزیابی خشونت به شیوه‌ای متفاوت، در عین محکوم کردن بی‌چون‌وچرای آن نیز هست.

جالب است گاندی و قانون را در خصوص رابطه بین خشونت و مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، با یک‌دیگر مقایسه کنیم. جمع کردن این دو می‌تواند متناقض و حتی تحریک‌آمیز باشد، اما، با بررسی دقیق موضع مشترک هر دو مؤلف به‌روشنی آشکار می‌شود. گاندی نوشت: «شرارت بریتانیایی‌ها این است که ملت تابع را از عزت

نفس محروم می‌کنند»^(۱۲۰) در عین حال، قانون مشاهده کرد که: «ملت تحت استعمار دست به اسلحه بردند نه فقط به این دلیل که از گرسنگی جان می‌کنند و شاهد تلاشی جامعه‌ی خود بودند، بلکه به این دلیل که استعمارگران با آن‌ها مانند حیوان برخورد می‌کردند و آن‌ها را فاقد شعور می‌دانستند» و این که ستم‌گران «در بین استثمارشوندگان حالت سلطه‌پذیری و بازدارندگی‌ای القا می‌کردند که وظیفه‌ی عاملان نظم و قانون را به طرز بارزی آسان می‌کرد»^(۱۲۱) در سطح نظامی سفت و سخت‌تر، به مردم تحت استعمار برچسب بزدلی زده می‌شود. بنابراین، آن‌ها برای این که به رسمیت شناخته شوند، مجبورند این اتهام را نیز رد کنند، اتهامی که حالا دیگر درونی شده و بدین ترتیب به مانعی بر سر راه احیای عزت‌نفس آن‌ها تبدیل شده است. گاندی بحث خود را این‌گونه ادامه می‌دهد:

«فقط [انسان‌های] برابر می‌توانند شریک باشند. شراکتی بین گربه و موش، بین مورچه و فیل وجود ندارد... با چنین ترس بزدلان‌های که ما داریم چگونه می‌توانیم با بریتانیایی‌ها برابر باشیم؟»

بنابراین، «مادام که از ترس نیروی نظامی فارغ نباشیم، شریک‌های برابر با انگلیسی‌ها محسوب نمی‌شویم»^(۱۲۲) به همین دلیل بود که گاندی هم‌میهنان خود را دعوت کرد که بر ثبت‌نام در ارتش امپریالیستی طی جنگ جهانی اول، حتی اگر دولت بریتانیا مانع ایجاد کند، پایدار و پیگیر باشند. این یک نکته‌ی اساسی است: «بریتانیا ملت قهرمانان است. آن‌ها شجاعت و دلاوری را به رسمیت می‌شناسد»^(۱۲۳) شجاعت و قهرمانی ملتی که، گاندی، همان‌گونه که می‌دانیم، فراخواندشان تا یک بار برای همیشه «زنانگی» خود را کنار و شجاعت و «مردانگی» خود را به نمایش بگذارند. قانون با استفاده از زبانی متفاوت از «خشونت» انقلابی ملت تحت استعمار به‌مثابه‌ی «عمل اجتماعی مطلق» سخن گفت.^(۱۲۴)

هم گاندی و هم قانون خشونت را شیوه‌ای جهت به رسمیت شناخته شدن می‌دانستند، که از طریق مشارکت فعال و حتی قهرمانانه در جنگ حاصل می‌شد. با وجود این، در عین حالی که گاندی این احساس را داشت که خشونت باید دشمنان امپراتوری [انگلیس] را هدف قرار دهد که از آن انتظار به رسمیت شناخته شدن را

داشتند، فانون خشونت را در رابطه با حمله به استعمارگران می‌دانست. این اختلاف را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

رویکرد گاندی را می‌توان در متن یک سنت دقیق گنجانده، سنتی که مخصوصاً رویدادهایی که در پایان قرن نوزدهم در ایالات متحده پیش آمد، توضیح‌دهنده‌ی آن است. آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار که در جنوب [آمریکا] از انواع تحقیر، تبعیض و اذیت و آزار رنج می‌بردند، تلاش کردند با جنگیدن در خط مقدم جبهه‌ی جنگ‌های اتحاد [ایالات]، به رسمیت شناخته شوند. در نتیجه، پاره‌ای گروه‌ها از شجاعتی ستایش کردند که سربازان سیاه‌پوست در «نبرد زانوی زخمی» [اشاره به قتل ۳۰۰ عضو بی‌دفاع از قبایل مختلف هندی سو (Sioux) توسط اعضای هنگ سواره‌نظام امریکا در داکوتای جنوبی] از خود نشان دادند.^(۱۲۵) این ایده در جنگ‌های گسترده‌ی بعدی هرچه بیش‌تر دست بالا را پیدا کرد. بدین ترتیب، آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار با قبول گوشت دم توپ شدن برای هدف‌هایی که به آن‌ها تعلق نداشت، یا در مورد «نبرد زانوی زخمی» حتی با اجرای سیاست اسارت و نابودی بومیان آمریکا، هدف خود را دست‌یابی به رهایی قرار دادند. در این معنا، باید درباره‌ی بلندپروازی در هم‌رنگ شدن سخن گفت تا مبارزه برای به رسمیت شناخته‌شدن (شناسایی که به ضرر دیگران پی‌گیری می‌شد).

گاندی در خصوص جنگ بوئر-انگلیس، درباره‌ی مردم بوئر با علاقه‌ی فراوان صحبت کرد، و با حرارت بر «رنج‌های باورنکردنی» زنان بوئری تأکید کرد، زنانی که در «اردوگاه‌های کار اجباری» به انقیاد و اسارت گرفتار آمده بودند. با این همه، او از هم‌میهنان خود دعوت کرد تا در کنار امپراتوری بریتانیا صف‌آرایی کنند تا «مردانگی» و «قهرمانی» خود را به نمایش بگذارند.^(۱۲۶) رهایی به قیمت یک نیروی سوم دنبال می‌شد، [یعنی] ملتی که گاندی آشکارا از آن ستایش کرده بود. افزون بر این، در خصوص جنگ جهانی اول، گاندی از کشور هندوستان خواست تا «همه‌ی فرزندان خوش‌بینه‌ی خود را به‌عنوان قربانی در اختیار امپراتوری قرار دهد»، همان امپراتوری‌ای که «انتظار داریم، در آینده‌ی نزدیک، شریک آن باشیم، به همان مفهومی که دومینیون‌های امپراتوری بریتانیا در خارج از کشور هستند».^(۱۲۷) هدف پی‌گیری مقررات سفیدپوستان بود و بهره‌مندی از خودمختاری‌ای که آن‌ها از آن بهره‌مند بودند،

اما با نبود آن [خودمختاری]، یک برنامه‌ی عام رهایی اهمیت داشت. از باب نمونه، به مستعمرات آفریقا یا خاورمیانه یا به این حقیقت اشاره‌ای نشده که خودمختاری در استرالیا و زلاندنو با رهاسازی جماعت سفیدپوست از هر شکل کنترل و ممانعت خارجی موجب نابودی مردم بومی شده است. در چارچوب برنامه‌ی عام رهایی، نقد عمومی‌ای هم از سلطه‌ی استعماری یا قهر در کار نبود. این است تفاوت اساسی با فانون (و جنبش کمونیستی).

در تحلیل نهایی خطمشی گاندی عبارت بود از تقاضای همگونی به نفع جمعیت هندوستان که مورد خطابش دولت بریتانیا بود. تصادفی نبود که گاندی از زمان جنگ انگلیس- بوئر «پیمان خود با امپراتوری بریتانیا» را اعلان کرد و پیوسته چهره‌ی یک مرد انگلیسی را به‌عنوان مدل برای هم‌میهنان خود برجسته می‌کرد. او شک و تردید درباره‌ی مشارکت در جنگ علیه ملت قهرمانی را وارد نمی‌دانست، ملتی که ممکن بود، در نهایت، حتی پیروز هم بوده باشد:

«آیا یک مرد انگلیسی حتی لحظه‌ای هم به این می‌اندیشید که اگر انگلیسی‌ها در این جنگ شکست بخورند، بر سرش چه خواهد آمد؟ مردی که می‌رود تا در جنگی شرکت کند، نمی‌تواند چنین استدلال‌هایی را بدون از دست دادن مردانگی‌اش ارائه دهد.» (۱۲۸)

اگرچه رویکرد گاندی در سال‌های بعد رادیکال‌تر شد، هرگز بر این محدودیت اساسی آغازین فایق نیامد. این امر توضیح‌دهنده‌ی پدیده‌ی خاصی است، پدیده‌ای که در حال حاضر هم در هندوستان در اوج خود قرار دارد، به‌گونه‌ای که جنبش‌های بنیادگرای پُرقدرت، هندو- آریایی‌های افسانه‌ای را به‌مثابه‌ی جمعیت اولیه این کشور به‌رسمیت می‌شناسد و از مردم می‌خواهند که هویت راستین خود را با از میان بردن هر نوع نفوذ بیگانه احیا و مطالبه کنند. بدین ترتیب، هم‌هویتی با مرد انگلیسی به هم‌هویتی با ایدئولوژی آریایی تبدیل شده که گاندی در قرن نوزده و بیست به آن باور داشت.

۱۶- شعار مبهمی که نمی‌تواند تحقق یابد

مشخصه‌ی اساسی تاریخی- فلسفی‌ای که در این جا ارائه کردیم، ابهام بی‌نهایت مفهوم خشونت‌پرهیزی را نشان می‌دهد. آیا این واکاوی مترادف این خواست است که همه‌ی ملت‌ها کاملاً خلع سلاح شوند و ارتش و نیروی پلیس خود را منحل کنند؟ خواست خشونت‌پرهیزی در صورتی معنی پیدا می‌کند که به مجموعه‌ای حمله‌ور شود که دولت اداره می‌کند، مجموعه‌ای که واجد شرایط تحمیل قهراند. با این همه، حتی اگر به این مجموعه‌ها حمله شود، خواست [خشونت‌پرهیزی] در حقیقت چیزی نیست مگر این که هر ملتی جایگاه خود را هم‌چون ملت وانهد. تعریف کلاسیک وبر از دولت به عنوان نهادی که مشروعیت استفاده از خشونت فیزیکی را در انحصار خود دارد، معروف است. با این وصف، حتی اگر هدف رد خشونت را جنگ بین ملت‌ها و ارتش‌هایی قرار دهیم که با آن‌ها می‌جنگند، مشکل [خشونت‌پرهیزی] منتفی نمی‌شود. مشاهده کردیم که گروه‌ها و شخصیت‌های برجسته در «مجمع صلح آمریکا» جنگ داخلی آمریکا را عملیات پلیسی ساده می‌دانستند. از دیگر سو، جنگ‌های استعماری طی تاریخ همواره به‌عنوان عملیات پلیس بین‌المللی معرفی شده و جنگ‌هایی که ایالات متحده برای حفظ امپراتوری جهانشیخ به راه انداخته است، تأییدکننده همین سنت است. در حقیقت، آن‌ها حتی نیاز بیش‌تری به چنین پشتوانه‌ی ایدئولوژیکی دارند.

برجسته‌ترین طرفداران کنونی خشونت‌پرهیزی اعضا یا مجامع گروه‌های چپ‌اند. بنابراین، آیا باید از کوبا خواست تا ارتش خود را منحل کند؟ کوبا در چنین صورتی پیروزی را به قهری واگذار می‌کند که در گذشته در تعرض به خلیج خوک‌ها تحمیل شد، و کماکان تا به امروز نه تنها از طریق اقدام پراکنده‌ی تروریستی، بلکه مخصوصاً از طریق محاصره‌ی نابودکننده‌ی اقتصادی و تهدید فشار نظامی ادامه دارد. این فشار خود، همان‌گونه که پیش‌تر با استفاده از تحلیل دقیق هابس مشاهده کردیم، یک نوع جنگ و رویارویی است. بنابراین، تقاضای خلع سلاح از کوبا در واقع شکلی از طرفداری از فشار نظامی، دیپلماتیک و اقتصادی است و هم‌چنان - جنگ - جاری امریکایی. رزمندگان خشونت‌پرهیزی می‌توانند با خلوص اعتقاد خود از منظر اخلاقی قانع باشند، اما اگر پایه‌ی تحلیل را بر اخلاق مسئولیت (مجموعه اشارات اخلاقی جهت درک زمینه‌ی

مناسبات و درگیری سیاسی) قرار دهیم، اثری از بی‌گناهی و خلوص در آن دیده نمی‌شود.

اهمیت گسترش تئوری خشونت‌پرهیزی در چپ با چگونگی آغاز آن متفاوت است. کتابی که عنوانش توجه‌مان را جلب می‌کند «تغییر جهان بدون کسب قدرت» (۱۲۹) اخیراً در محافل چپ موفقیت بزرگی کسب کرده است. وقتی آن را با دقت بیش‌تری واکاوی کنیم شعار «خشونت‌پرهیزی» به‌مثابه‌ی چشم‌پوشی از فتح و مدیریت قدرت [در ذهن] شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، بررسی یک جنبه‌ی مصیبت‌بار کمونیسم قرن بیستم موجب فرار از تاریخ و سیاست و گرویدن به مذهبی شد که به درجات گوناگون تغییر شکل یافته است. ضرورتی ندارد که همه این‌ها را علیه لنین سازمان داد، اما ارزش دارد که در این جا به گفته‌ی بن هوفر مراجعه کنیم:

«معنای اقدام سیاسی درک مسئولیت است. عمل سیاسی بدون [کسب] قدرت نمی‌تواند پیش آید. قدرت در خدمت مسئولیت قرار می‌گیرد.» (۱۳۰)

آیا مذهب خشونت‌پرهیزی دست‌کم می‌تواند خشونت را در جنبش‌های رهایی‌بخش محدود کند، حتی اگر نتواند با خشونت امپریالیستی و ارتجاعی چنین کند؟ پاسخ این است که نمی‌تواند. مشاهده کردیم که چگونه شخصیت‌ها و گروه‌های اصلی در «مجمع صلح آمریکا» در اواسط قرن نوزدهم وجدان‌های نیک «خشونت‌پرهیز» خود را به ترتیب از طریق بزه‌کارسازی و انسانیت‌زدایی هندی‌های شورشی و دست‌اندرکاران جدایی از ایالات برده‌دار جنوب، تسکین بخشیدند. این دیالکتیک که محکومیت بی‌قیدوشرط خشونت تشدیدکننده‌ی نهایی آن است، طی تمامی قرن بیستم نیز مشهود بود. به زحمتش می‌ارزد که توجه داشته باشیم که شعارهای جاری، سرسخت‌ترین توهمات جنبش کمونیستی را بار دیگر جلب کرده است، جنبشی که زمان طولانی جامعه‌ای را نوید می‌داد که در آن همه نوع خشونت و قدرت پس از فاز دیکتاتوری از میان می‌رود و در آن «دگرگونی قدرت به عشق»- با تکرار فرمول‌بندی اخیر که از بلوخ جوان مشاهده کردیم- پیش می‌آید. با این همه، این تصور که حتی به طرح یک قانون اساسی انگ بورژوازی (با اشاره به تداوم دولت و بنابراین، تداوم قهر و قدرت) می‌زند و به طور خود به خود باعث تضعیف هر نوع ایده‌ی محدود کردن قدرت می‌شود، نقش

نابودکننده‌ای در روسیه‌ی شوروی و در «قلمرو سوسیالیستی» ایفا کرد، نقشی که بسط یافت و در نهایت هم دولت استثنایی و هم قهر درون آن را تشدید کرد. (۱۳۱)

علاوه بر تأیید مجدد حق یک ملت ستم‌دیده در انتخاب آزاد شیوه‌های مبارزه برای رهایی، فاصله گرفتن از انتظار مسیحایی این که همه‌ی اشکال خشونت فیزیکی از میان خواهد رفت، برای محدود کردن مؤثر قهر و قدرت، یک نیاز اساسی است.

این رساله ترجمه‌ای است از:

Domenico Losurdo, Moral Dilemmas and Broken Promises: A Historical-Philosophical Overview of the Nonviolent Movement, *Historical Materialism* 18 (2010) 85–134.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- این مقاله دربرگیرنده‌ی پاره‌ای از موضوعات و تأملاتی است که بعدها جمع‌آوری و در کتابم "مبارزه‌ی منفی، *La non – violenza. Una storia fuori dal mito*، بسط دادم. (لوسوردو ۲۰۱۰)
- ۲- تسوایگ، سال ۱۹۴۳، ص ۱۷۳.
- ۳- در مورد آلمان، نگاه کنید به لوسوردو ۱۹۹۱، فصل اول، در مورد کروچه و هوور نگاه کنید به لوسوردو ۱۹۹۷، فصل ۲، بخش سوم.
- ۴- هگل ۱۹۶۹-۷۹ ص ۲۴.
- ۵- نگاه کنید به لوسوردو ۲۰۰۸ صص ۵۶-۷، ۶۷.
- ۶- در مجموعه آثار لنین بین سال‌های ۱۹۵۵-۷۰ منتشر شده، ص ۶۸۴.
- ۷- مقاله‌ی "جنگ برای صلح" که ابتدا در مجله لیونیتا در ۲۸ اوت ۱۹۱۴ منتشر شد. نگاه کنید به سالومینی ۱۹۶۳، ص ۳۶۱.
- ۸- در مگریس ۲۰۰۷، ص ۱۲.
- ۹- چیگلر ۱۹۹۲، صص ۳، ۲۱، ۳۰-۳۱.
- ۱۰- چیگلر ۱۹۹۲، ص ۴۸.
- ۱۱- چیگلر ۱۹۹۲، صص ۱۱۲-۲۶.
- ۱۲- نامه‌هایی به هنری ریو، دوم اوت ۱۸۵۷ و ۳۰ ژانویه ۱۸۵۸، در تکویل ۱۹۵۴، صص ۲۳۰، ۲۵۴.

- ۱۳ - نگاه کنید به لوسوردو فصل دهم بخش ۳.
- ۱۴ - مارکس و انگلس.
- ۱۵ - چیگلر سال ۱۹۹۲، صص ۱۲۷-۱۲۸.
- ۱۶ - چیگلر سال ۱۹۹۲، صص ۱۱۶-۱۱۷.
- ۱۷ - در اثر چیگلر، ۱۹۹۲، ص ۱۳۴.
- ۱۸ - "ستیارها در افریقای جنوبی" (۱۹۲۸)، در مورد گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۶۲-۳.
- ۱۹ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۶۵، ۶۷.
- ۲۰ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۱۷-۱۸.
- ۲۱ - لوکزامبورگ ۲۰۰۳، ص ۳۹۳.
- ۲۲ - نامه به جی. آی. مفی ۳۰ آوریل ۱۹۱۸ در آثار گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۰ ص ۱۲.
- ۲۳ - "درخواست برای ثبت نام" ژوئن ۱۹۱۸، در آثار گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۸۳-۴.
- ۲۴ - فرگوسن ۲۰۰۴، صص ۲۵۵-۶.
- ۲۵ - "ساتیاگراها در افریقای جنوبی"، در آثار گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ ص ۶۳.
- ۲۶ - نامه به اس. ک. رودا ۲۹ جولای ۱۹۱۸، در آثار گاندی ص ۱۵۹.
- ۲۷ - "درخواست ثبت نام" در آثار گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۸۵-۷.
- ۲۸ - گاندی سال ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۸۶-۷.
- ۲۹ - توخوسکی ۱۹۸۵، ص ۲۶۷.
- ۳۰ - چادها ۱۹۹۷، ص ۲۳۰.
- ۳۱ - نامه به بی. گ. هورنی من، ۱۲ اوت ۱۹۱۸، در آثار گاندی ص ۱۹۰.
- ۳۲ - درباره‌ی برادری، نگاه کنید به آثار لنین ۱۹۵۵-۷ صص ۳۲۵. برای یک بررسی عمومی نگاه کنید به لوسوردو ۲۰۰۸، صص ۲۴۲-۵.
- ۳۳ - "هیند سواراج یا قانون خودمختاری هندوستان" در زندگی‌نامه‌ی گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۵۵، ۲۶۴.
- ۳۴ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۲۵۶، ۲۸۷.
- ۳۵ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۲۷۸ و مکرر آن
- ۳۶ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ صص ۲۶۵-۶.
- ۳۷ - گاندی ۱۹۹۷، ص ۱۶۵.
- ۳۸ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ ص ۲۹۷.
- ۳۹ - گاندی ۱۹۶۹-۲۰۰۱ ص ۳۸۷.

- ۴۰ - گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ صص ۲۳۹ - ۴۰.
- ۴۱ - برشت ۱۹۶۱، ص ۳۸.
- ۴۲ - نامه به روزنامه‌ی تایم هندوستان در تاریخ ده فوریه ۱۹۴۱، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ ص ۶۱. «صداقت من» ژانویه ۱۹۴۲، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ ص ۴۷۹.
- ۴۳ - «پاسخ به پرسش‌ها» ۲۵ آوریل ۱۹۴۱، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ ص ۲۰۰. مصاحبه‌ای که با رالف کوریستون در آوریل ۱۹۴۵ داشت، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱، ص ۲۲۳.
- ۴۴ - نامه به امیر کور، ۱۵ می ۱۹۴۰، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱، ص ۲۱۹، نامه به لرد لین لیت گو، ۲۶ می ۱۹۴۰، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ ص ۲۵۳.
- ۴۵ - مصاحبه با رالف کوریس تن در آوریل ۱۹۴۵، در گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱، ص ۲۲۳.
- ۴۶ - سخنرانی گاندی «در مراسم دعا خوانی» ۲۳ ژانویه ۱۹۴۸، در زندگی نامه گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۲ جی، ص ۲۹۳.
- ۴۷ - تولستوی ۱۹۷۸، ص ۱۲۱۶.
- ۴۸ - تولستوی ۱۹۷۸، ص ۱۲۱۶.
- ۴۹ - تولستوی ۱۹۸۵، ص ۵۴۱. در خصوص واکنش او به شکست ژاپن به دست روسیه، نگاه کنید به تولستوی ۱۹۸۵، صص ۵۳۷ - ۸.
- ۵۰ - سوفری ۱۹۸۵، ص ۶۰.
- ۵۱ - لنین ۱۹۵۵ - ۷۰ ای، صص ۲۰۳، ۲۰۱.
- ۵۲ - لنین ۱۹۵۵ - ۷۰ ای صص ۲۰۰ - ۳.
- ۵۳ - برای نمونه نگاه کنید به روزولت ۱۹۰۱، صص ۲۷ - ۸.
- ۵۴ - در فرو ۱۹۸۰، ص ۲۴.
- ۵۵ - فرو ۱۹۸۰، ص ۲۳.
- ۵۶ - بن هوفر ۱۹۹۵، صص ۲۰۸، ۲۰۹.
- ۵۷ - بن هوفر ۱۹۹۵، صص ۲۰۹ - ۱۰.
- ۵۸ - بن هوفر ۱۹۵۵، ص ۴۹.
- ۵۹ - بن هوفر ۱۹۵۵، ص ۴۸.
- ۶۰ - بن هوفر ۱۹۵۵، ص ۲۱۰.
- ۶۱ - لوکاج ۱۹۷۳، ص ۱۱.
- ۶۲ - توری ۲۰۰۰، ص ۶۰۴.
- ۶۳ - توری ۲۰۰۰، صص ۶۰۰، ۶۰۵.
- ۶۴ - سرکر ۱۹۸۹، ص ۴۳۴.

- ۶۵ - توری ۲۰۰۰، ص ۶۰۶.
- ۶۶ - چرچیل ۱۹۷۴، ص ۷۷۲۲.
- ۶۷ - توری ۲۰۰۰، صص ۶۲۱ - ۵.
- ۶۸ - در فرگوسن ۲۰۰۴ ص ۲۷۶، و چادها ۱۹۹۷، ص ۳۸۸.
- ۶۹ - در چادها ۱۹۹۷، ص ۳۰۲.
- ۷۰ - در چادها ۱۹۹۷، ص ۳۰۰.
- ۷۱ - در چادها ۱۹۹۷، ص ۳۲۳.
- ۷۲ - جانسون ۱۹۹۳.
- ۷۳ - جانسون ۱۹۸۳، ص ۵۲۱. پال جانسون نگاه کنید به لوسوردو، ۱۹۹۶، فصل ۳، بخش ۹.
- ۷۴ - دالای لاما ۲۰۰۸.
- ۷۵ - کنوس ۱۹۹۹، صص ۱۰، ۳۱۳.
- ۷۶ - کنوس ۱۹۹۹، صص ۱۰، ص ۲۷۴.
- ۷۷ - کنوس ۱۹۹۹، ص ۱۷۸. کنبوی و موريسن ۲۰۰۲، ص ۹۳.
- ۷۸ - کنوس ۱۹۹۹، صص ۲۲۵، ۳۱۲. حروف ایتالیك از آن نویسنده است.
- ۸۹ - برتی‌نوتی ۲۰۰۴ ای ص ۲.
- ۸۰ - کنوس ۱۹۹۹، ص ۲۵۶.
- ۸۱ - کنبوی و موريسن ۲۰۰۲، صص ۲۴۷ - ۸.
- ۸۲ - کنوس ۱۹۹۹، صص ۲۱۵، ۳۱۶. کنبوی و موريسن ۲۰۰۲، ص ۹.
- ۸۳ - کنوس ۱۹۹۹، ص ۶۳.
- ۸۴ - کنوس ۱۹۹۹، صص ۱۸۱، ۲۰۴.
- ۸۵ - کنوس ۱۹۹۹، ص ۸۸.
- ۸۶ - کنوس ۱۹۹۹، ص ۲۳۶.
- ۸۷ - کنوس ۱۹۹۹، ص ۲۴.
- ۸۸ - گلدنر ۱۹۹۹، ص ۳۸۶.
- ۸۹ - برتی‌نوتی ۲۰۰۴ آ ص ۲.
- ۹۰ - نگاه کنید به مجله لو سوردو ۲۰۰۷، فصل نخست، بخش سوم.
- ۹۱ - هابیس ۱۹۹۶، صص ۸۸ - ۹.
- ۹۲ - مولر و مولر ۱۹۹۹.

- ۹۳- مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ اف، ص ۷۴۲.
- ۹۴- نگاه کنید به روزنامه «اینترنشنل هرالڈ تربیون» شماره ۴ - ۵ اوت ۲۰۰۷.
- ۹۵- لو سوردو ، ۱۹۹۶ ، فصل سوم ، بخش سوم.
- ۹۶- فیلکینس ۲۰۰۳ ، درباره‌ی این مطلب، نگاه کنید به فصل اول، بخش ۵.
- ۹۷- مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ سی ، ص ۸۵ .، مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ اف ص ۷۷۹.
- ۹۸- مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ بی، ص ص ۴۹۲ - ۳ ، ۴۸۵.
- ۹۹- مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ آ ص ۷۰.
- ۱۰۰- رینال ۱۹۸۱ ، ص ص ۲۰۲ - ۳.
- ۱۰۱- در گگوس ۱۹۸۲ ، ص ۱۲۷.
- ۱۰۲- آرنٹ ۱۹۷۰ ، ص ۱۴.
- ۱۰۳- آرنٹ ۱۹۷۰ ، ص ۲۰.
- ۱۰۴- نقل شده در اثر آرنٹ ۱۹۷۰ ، ص ۱۱.
- ۱۰۵- مائو تسه دونگ ۱۹۶۹ - ۷۵ ، ص ۴۵۳.
- ۱۰۶- آرنٹ ۱۹۷۰ ، ص ۲۱.
- ۱۰۷- آرنٹ ۱۹۷۲ ، ص ۱۶۷.
- ۱۰۸- آرنٹ ۲۰۰۰ ، ص ۲۳۵.
- ۱۰۹- در نسخه هوفشتدتر و هوفشتدتر، ۱۹۸۲، ص ص ۴۵۰ - ۱.
- ۱۱۰- آرنٹ ۱۹۷۰ ، ص ۱۸.
- ۱۱۱- نقل شده در لوسوردو ۲۰۰۷ ، ص ۱۱۸
- ۱۱۲- قانون ۱۹۶۷ ، ص ۸۹.
- ۱۱۳- قانون ۱۹۶۷ ، ص ۵۱. درباره‌ی این موضوع ، نگاه کنید به بالیبار ۲۰۰۱ صص. ۱۳۰۳-۴ (ترجمه انگلیسی در بالیبار ۲۰۰۹) ، برتی نوتی ۲۰۰۴ آ ، ص ۳ و برتی نوتی ۲۰۰۴ ب ، ص ۲۸۴.
- ۱۱۴- قانون ۱۹۶۷ ، ص ۹۵.
- ۱۱۵- قانون ۱۹۶۷، ص ص ۵۴ ، ۵۷.
- ۱۱۶- نگاه کنید به لوسوردو ۲۰۰۷ ، فصل نخست، بخش دوم.
- ۱۱۷- مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ ای، ص ص ۳۵۸-۹.
- ۱۱۸- مارکس و انگلس ۱۹۵۵ - ۸۹ دی، ص ص ۲۸۵ - ۸۶.
- ۱۱۹- نگاه کنید به لوسوردو ۲۰۰۷ ، فصل نخست، بخش ۹
- ۱۲۰- «تقاضا برای ثبت نام» در زندگینامه گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ بی، ص ۸۶.
- ۱۲۱- قانون ۱۹۶۷ ، ص ص ۸۹ ، ۴.

- ۱۲۲ - گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ بی، ص ص ۸۰، ۸۳.
- ۱۲۳ - گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ بی ص ص ۸۵، ۸۲.
- ۱۲۴ - فانون ۱۹۶۷، ص ۴۴.
- ۱۲۵ - لیت واک ۱۹۹۸، ص ۴۶۳.
- ۱۲۶ - گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ سی ص ص ۱۸، ۶۳.
- ۱۲۷ - گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ بی ص ص ۷ - ۸.
- ۱۲۸ - گاندی ۱۹۶۹ - ۲۰۰۱ سی، ص ۶۳.
- ۱۲۹ - هالووی ۲۰۰۲.
- ۱۳۰ - بن هوفر ۱۹۵۸ - ۷۴، ص ۴۷۷.
- ۱۳۱ - لوسوردو ۱۹۹۷، فصل ۴، بخش دهم، و فصل ۵، بخش ۶. لوسوردو ۲۰۰۸ فصل دوم.

منابع

- Arendt, Hannah 1970, *On Violence*, New York: Harcourt, Brace and World.
- 1972, 'Thoughts on Politics and Revolution: a Commentary', in *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- 2000 [1959], 'Reflections on Little Rock', in *The Portable Arendt*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Balibar, Etienne 2001, 'Gewalt', in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Volume 5, edited by Wolfgang Fritz Haug, Berlin: Argument.
- 2009, 'Reflections on Gewalt', *Historical Materialism*, 17, 1: 99–125.
- Benjamin, Walter 2007 [1955], *Immagini di città*, New Edition, Italian translation by Marisa Bertolini, Turin: Einaudi.
- Bertinotti, Fausto 2004a, 'La guerra è orrore', *Liberazione*, 'Il documento', 4 January: i–iv.
- 2004b, 'Agire la nonviolenza', in *Agire la nonviolenza*, Milan: Punto Rosso.
- Bonhoeffer, Dietrich 1958–75, *Gesammelte Schriften*, Volume 3, edited by Eberhard Bethge, Munich: Christian Kaiser Verlag.
- 1995 [1949], *Ethics*, translated by Reinhard Krauss, Douglas W. Stott and Charles C.

- West, Minneapolis: Fortress Press.
- Brecher, Michael 1961, *Nehru: A Political Biography*, Boston: Beacon Press.
- Cesare, Bori Pier and Gianni Sofri 1985, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Bologna: Il Mulino.
- Chadha, Yogesh 1997, *Rediscovering Gandhi*, London: Century.
131. Losurdo 1997, Chapter 4, Section 10, and Chapter 5, Section 6;
- Losurdo 2008, Chapter 2.
- D. Losurdo / Historical Materialism 18 (2010) 85–134* 133
- Churchill, Winston 1974, *His Complete Speeches 1897–1963*, New York: Chelsea House.
- Conboy, Kenneth and James Morrison 2002, *The CIA's Secret War in Tibet*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Dalai Lama 2008, 'Five Point Peace Plan', available at: <<http://www.dalailama.com/messages/tibet/five-point-peace-plan>>.
- Fanon, Frantz 1967 [1961], *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington, New York: Grove Press.
- Ferguson, Niall 2004, *Empire: The Rise and the Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York: Basic Books.
- Ferro, Marc 1980, *L'Occident devant la révolution soviétique*, Brussels: Editions Complexe.
- Filkins, Dexter 2003, 'U.S. Gets Tough with Iraqi Town', *International Herald Tribune*, 8 December: 5.
- Gandhi, Mohandas K. 1969–2001a, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 10, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001b, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 17, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001c, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 34, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.

- 1969–2001d, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 54, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001e, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 78, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001f, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 80, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001g, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 81, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001h, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 84, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001i, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 86, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- 1969–2001j, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 98, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting.
- Geggus, David 1982, 'British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791–1805', in *Slavery and British Society 1776–1846*, edited by James Walvin, London: Macmillan.
- Goldner, Colin 1999, *Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs*, Aschaffenburg: Alibri Verlag.
- Hegel, Georg W.F. 1969–79, *Werke in zwanzig Bänden*, Volume 3, edited by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas 1996 [1651], *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstadter, Richard and Beatrice K. Hofstadter (eds.) 1982 [1958], *Great Issues in American History, Volume 3: From Reconstruction to the Present Day, 1864–1981*, New York: Vintage Books.
- Holloway, John 2002, *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press.

- Johnson, Paul 1983, *A History of the Modern World: From 1917 to the 1980s*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- 1993, 'Colonialism's Back – and Not a Moment Too Soon', *New York Times Magazine*, 18 April: 22.
- Knaus, John Kenneth 1999, *Orphans of the Cold War: America and the Tibetan Struggle for Survival*, New York: PublicAffairs.
- 134 D. Losurdo / *Historical Materialism 18 (2010) 85–134*
- Lenin, Vladimir I. 1955–70a, *Collected Works*, Volume 15, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- 1955–70b, *Collected Works*, Volume 24, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- 1955–70c, *Collected Works*, Volume 39, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Litwack, Leon F. 1998, *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow*, New York: Knopf.
- Losurdo, Domenico 1991, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e 'l'ideologia della guerra'*, Turin: Bollati Boringhieri.
- 1996, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Rome-Bari: Laterza.
- 1997, *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico*, Rome: Gamberetti.
- 2005, *Controstoria del liberalismo*, Rome-Bari: Laterza.
- 2007, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Rome-Bari: Laterza.
- 2008, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Rome: Carocci.
- 2010, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Rome-Bari: Laterza.
- Lukács, György 1973, *Tactics and Ethics: Political Writings 1919–1929*, London: New Left Books.
- Luxemburg Rosa 2003 [1913], *The Accumulation of Capital*, translated by Agnes Schwarzschild, London: Routledge.
- Magris, Claudio 2007, 'Preface', in Benjamin 2007.
- Mao Zedong 1969–75 [1949], 'The Bankruptcy of the Idealist Conception of History', in

- Selected Works*, Volume 4, Peking: Foreign Languages Press.
- Marx, Karl and Friedrich Engels 1955–89a, *Werke*, Volume 3, Berlin: Dietz Verlag.
- 1955–89b, *Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz Verlag.
- 1955–89c, *Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz Verlag.
- 1955–89d, *Werke*, Volume 12, Berlin: Dietz Verlag.
- 1955–89e, *Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz Verlag.
- 1955–89f, *Werke*, Volume 23, Berlin: Dietz Verlag.
- Mueller, John and Karl Mueller 1999, ‘Sanctions of Mass Destruction’, *Foreign Affairs*, May–June: 43–53.
- Raynal, Guillaume Thomas 1981 [1781], *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, edited by Yves Benot, Paris: Maspero.
- Roosevelt, Theodore 1901, *The Strenuous Life: Essays and Addresses*, New York: The Century.
- Salvemini, Gaetano 1963 [1914], ‘La guerra per la pace’, in *Opere*, Volume 3, Book 1, Milan: Feltrinelli.
- Sarkar, Sumit 1989, *Modern India, 1885–1947*, Houndmills: Macmillan.
- Sofri, Gianni 1985, ‘Gandhi tra Oriente e Occidente’, in Cesare and Sofri 1985.
- Tocqueville, Alexis de 1954, *Oeuvres complètes*, Volume 6, Book 1, Paris: Gallimard.
- Tolstoy, Leo 1978 [1869], *War and Peace*, London: The Folio Society.
- 1985, *Tolstoy’s Diaries*, Volume 2, London: Athlone Press.
- Torri, Michelguglielmo 2000, *Storia dell’India*, Rome-Bari: Laterza.
- Tucholsky, Kurt 1985 [1927], ‘Der Krieg und die deutsche Frau’, in *Gesammelte Werke*, Volume 5, edited by M. Gerold Tucholsky and F.J. Raddatz, Hamburg: Rowohlt.
- Ziegler, Valerie H. 1992, *The Advocates of Peace in Antebellum America*, Bloomington: Indiana University Press.
- Zweig, Stefan 1943, *The World of Yesterday*, New York: Viking Press



دومینیکو لوسوردو (۲۰۱۸-۱۹۴۱ **Domenico Losurdo**) روزنامه‌نگار، استاد فلسفه در دانشگاه اورینو، لوسوردو و رئیس مجمع بین‌المللی دیالکتیک بود، او با همکاری هانس هانیچ هولچ مجله فلسفی توپوس (**Topos**) را منتشر می‌کرد. در دهه‌ی شصت عضو حزب کمونیست ایتالیا شد و پس از انحلال آن در سال ۱۹۹۱ به «حزب بازسازی کمونیستی» پیوست. در حال حاضر عضو هیچ حزبی نیست. از او تاکنون آثار زیادی منتشر شده است، از جمله:

- ۱- امانوئل کانت: آزادی، حق و انقلاب ۲ - فلسفه به‌مثابه‌ی دفاع از کل خرد. ۳ - مارکسیسم آنتونیو گرامشی. ۴ - چپ، چین و امپریالیسم. ۵ - آزادی به‌مثابه‌ی یک امتیاز: ضد تاریخ لیبرالیسم. ۶ - هگل و میراث آلمانی. ۷ - فلسفه تاریخ و اخلاق....