

نقد
اقتصاد سیاسی

افراط‌گرایی و پایان مدرنیسم

فیصل دراج

ترجمه‌ی رحیم فروغی



نقد اقتصاد سیاسی

مهرماه ۱۳۹۷

اشاره: فیصل دراج سال ۱۹۴۳ در فلسطین چشم به جهان گشود و سال ۱۹۴۸ مثل خیلی‌های دیگر از کشورش آواره شد. در دانشگاه دمشق فلسفه خواند و دکترای فلسفه‌اش را سال ۱۹۷۴ از فرانسه گرفت. او سال‌ها در زمینه‌های ادبیات و اندیشه مقاله‌های بسیاری منتشر کرده است. از کتاب‌های منتشرشده‌اش نیز می‌توان به «واقعیت و الگو: درباره‌ی روابط سیاست و ادبیات»، «خاطرات شکست‌خوردگان»، «رمان و تأویل تاریخ»، «نظریه‌ی رمان و رمان عربی» و «مدرنیسم رو به قهقرا» اشاره کرد.

این منتقد فلسطینی در کتاب «مدرنیسم رو به قهقرا» ضمن مقایسه‌ی **طه حسین** با **آدونیس** و نوع برداشت و برخورد این دو با مدرنیسم و تلاش‌های متفاوت‌شان برای رسیدن به آن، جریان نوزایی عربی «النهضة» را که از نیمه‌های قرن نوزدهم آغاز شده و از نیمه‌های قرن بیستم رو به قهقرا رفته است، بررسی می‌کند و چرایی این سیر قهقراپی را توضیح می‌دهد. دراج بر این باور است که نوزایی عربی را نمی‌توان به عنوان دوره‌ای تاریخی نام‌گذاری کرد، زیرا مهم‌ترین ویژگی دوره‌ی تاریخی این است که جامعه‌ای که آن را از سر گذرانده باشد، هرگز به شرایط پیش از آن باز نگردد، در حالی که کشورهای عربی، به‌ویژه پس از شکست ۱۹۶۷ با استمرار و استقرار حکومت‌های دیکتاتوری از یک‌سو، و پیدایش جریان‌های تندرو اسلام‌گرا از سوی دیگر، عقب‌گردی خوفناک داشته‌اند. این مقاله واپسین مقاله‌ی آن کتاب است و شاید بتوان آن را خلاصه و نتیجه‌ی بررسی او دانست.

برخی حکیمان می‌گویند: «افروختن یک شمع، بهتر از نفرین به همه‌ی تاریکی‌ها است». این سخن با همه‌ی نجابتی که در آن است به شکل دیگری نیز تدوین می‌شود: «گرامی‌داشت یک شمع و از یاد بردن همه‌ی تاریکی‌ها، سهیم شدن در خاموش کردن همان یک شمع است». در جهان عرب چه بسا مسایلی هست که به این تاریکی و شمع‌های تنها احاله داده می‌شود، البته با یک تفاوت بنیادی که پایه‌اش آشکاربودن تاریکی و آشفته‌بودن شمع‌ها است، خواه کم‌شمار باشند و خواه پرشمار.

گرامشی می‌گفت: «وقتی ناتوانی قدرت و مخالفان را با هم دربرگیری، جامعه وارد بحران ارگانیک می‌شود». و **لنین** می‌گفت: «وقتی ناتوانی قدرت و مخالفان با هم برابر باشد، جامعه وارد فرآیندی از گسست و رکود می‌شود». وضعیتی که سال‌ها است در جهان عرب دیده می‌شود، از آن‌چه گرامشی و لنین هر دو گفته‌اند گذشته است. به این ترتیب که آن‌چه قدرت و مخالفان را همسان می‌کند تنها ناتوانی نیست، بلکه اشتراک آن‌ها در تصورات و رفتارهای همانند است، انگار آن دو، دو روی متفاوت از یک سکه‌اند.

با این‌که، بی‌گمان، نمی‌توان همه‌ی نظام‌های عربی را، با تفاوت‌های بی‌تردیدشان، به نظام یگانه‌ای خلاصه کرد، اما درنگ در اوضاع و احوال‌شان به شکل عمومی، این امکان را فراهم می‌کند که به الگویی نظری نزدیک

شویم که با بیش‌تر این نظام‌های مستقر سازگاری دارد، البته با تفاوت‌هایی که چندان ربطی ندارد به ماهیت‌شان. این الگو، که **پولاتنزاس** زمانی آن را الگوی منطقی-انتزاعی می‌خواند، فرصت پیش‌کشیدن گزاره‌های زیر را فراهم می‌کند:

۱) در جهان عرب، قدرت سیاسی سرچشمه‌ی اصلی افراط‌گرایی را تشکیل می‌دهد. قدرت سیاسی نخستین خاستگاه افراط‌گرایی، و افراط‌گرایی فرزند شرعی آن است. افراط‌گرایی اصلی الگوهایی را در قدرت سیاسی پدید آورده است که گونه‌های دیگر افراط‌گرایی با شکل‌های متفاوت از آن گرفته می‌شوند.

۲) افراط‌گرایی ثانوی، یا افراط‌گرایی مخالفان، از به‌طول انجامیدن افراط‌گرایی قدرت پدید می‌آید و دنباله‌ی آن است، البته با این تفاوت بنیادی که افراط‌گرایی ثانوی، افراط‌گرایی نخستین را به بالاترین حد می‌راند که دارای بیش‌ترین هماهنگی و بیش‌ترین خشونت است، به گونه‌ای که انگار افراط‌گرایی نخستین را بازتولید می‌کند و افراط‌گرایی تازه‌ای نیز به آن می‌افزاید.

۳) این دو شکل از افراط‌گرایی که به شکل متناوب جامعه را به بند کشیده و آن را مصادره کرده‌اند، به گونه‌ای همزمان در ویرانی جامعه و پیش‌راندن آن به سوی نابوی مشارکت می‌کنند.

۴) به دلیل از دست‌رفتن فرصت‌های تاریخی، جست‌وجوی چشم‌اندازی برای جامعه‌ای جایگزین، با تکیه بر تعبیرهای آسان و رواج‌یافته‌ای مثل دموکراسی، تکثرگرایی و گشایش‌شدنی نیست؛ بلکه باید به شکل‌های بی‌سابقه‌ی دیگری تکیه کرد که جان‌گیری دوباره‌ی جامعه و جلوگیری از نابودی قدرت مرکزی را همزمان تأمین کنند. زیرا قدرت مرکزی نیرومند و خودتجدیدکننده شرط استمرار جامعه‌ی عربی در گونه‌های متفاوت آن است. این مقدمات، البته به شکل نسبی، مدخلی برای درنگ در افراط‌گرایی‌ای فراهم می‌کنند که گاه میان قدرت‌های منسوب به نوگرایی توزیع شده است، و گاه میان قدرت‌های منسوب به اسلام.

افراط‌گرایی قدرت سیاسی مسلط در جهان عربی در همه‌ی عرصه‌ها پدیدار می‌شود و در سیاست، اقتصاد، فرهنگ، آموزش و شکل‌گیری عادت‌های زندگی روزمره نفوذ می‌کند. در عرصه‌ی سیاسی بر دولت قدرت درنگ می‌کنیم نه بر قدرت دولت، دولتی که همه‌ی تصمیم‌گیری‌های سیاسی را برای خود احتکار کرده و در تلاشی قاطعانه برای کنارزدن جامعه آن را به مرزهای سکوت و فسخ پرتاب می‌کند. اما همین دولت که جامعه را از شأن سیاسی کنار می‌گذارد، ناگزیر دوباره آن را از نو می‌آفریند تا دشمن فراگیری را در آن ببیند که سزاوار محاصره است و باید تحت کنترل و مراقبت قرار گیرد. این نکته، قلع‌وقمع کلیت جامعه به‌وسیله‌ی بخش اقتدارگرای آن است و رشد و گسترش دستگاه‌های قدرت را توضیح می‌دهد. انگار کلیت جامعه به سازمان‌های قدرت و اداره‌های آن ساده و خلاصه شده‌اند. وضعیت قدرت، با فاشیسم پنهانی که در آن است، تفاوتی با «اهب» دریانورد در رمان «موبی دیک» ندارد. اهب‌نهنگی را که تعقیب می‌کرد شر مطلق می‌دید، تا این‌که سرانجام وقتی نهنگ دریانورد روان‌پریش و کشتی را با هم واژگون کرد، اهب شکست خورد.

وقتی دولت قدرت همه چیز را در درون خود قرار داده باشد و چیزی را برای بیرون، یعنی برای جامعه، وانگذاشته باشد، هر کار بنیادینی که به آن اقدام کند گاه تاحدودی و گاه کاملاً انگ فرمالیته می‌خورد. روزنامه‌های گوناگون در غیاب گفت‌وگوی اجتماعی به روزنامه‌ای واحد تبدیل می‌شوند، و حزب‌های گوناگون به یک حزب که چند چهره دارد؛ سازمان‌های سندیکایی نیز به سازمان‌های فرمالیته‌ای که تنها نیازهای دولت قدرت را برآورده می‌کنند، و نه چیزی از نیازهای جامعه را. در چنین اسلوبی احزاب سیاسی و سندیکاها، همانند سازوکار انتخابات، بیانگر نیازهای جامعه نیستند، بلکه به قدرت مرکزی ارجاع می‌دهند، که نیازهای واقعی جامعه را به حرف‌های خیالی تعبیر می‌کنند.

دولت قدرت، که با قدرت دولت متفاوت است، گزاره‌هایی را پیش می‌کشد که می‌توان آنها را در چهار نقطه‌ی اساسی ملموس خلاصه کرد: دولت، جامعه، شهروندی، خاموشی سیاست.

نقطه‌ی نخست، دولت: افراط‌گرایی قدرت به نفی دولت و نابودی مفهوم آن می‌انجامد. به لحاظ نظری، دولت، با ثبات و فراگیری بنیان‌ها و عرف‌ها و سنت‌هایش شناخته می‌شود که بر افراد و احزاب و گروه‌های گوناگونی که به قدرت می‌رسند فرمانروایی می‌کند. برخلاف دولت قدرت که قدرت را بالاتر از دولت، افراد را بالاتر از بنیان‌ها، و گروه‌ها را بالاتر از دستگاه‌ها قرار می‌دهد. در عملیات جابه‌جایی این‌چنینی دولت عقب‌نشینی می‌کند و جایگاهش را برای شکل‌های قدیمی اداره‌ی جامعه، که ربطی با دوران‌های تازه ندارند، خالی می‌کند. اگر به لحاظ نظری دولت بیانگر اراده‌ی کلیت اجتماعی به معنای نسبی باشد، وقتی قدرت آن را می‌بلعد، به دولت قدرت تبدیل می‌شود و حالا دیگر بیانگر اراده‌ی اجتماعی تکه‌تکه شده‌ای است که بنا بر اراده‌ی دیگری که دامنه‌ی گسترده‌تری دارد، تکه‌تکه شده و کنار گذاشته شده است. سرآغازهای گسست اجتماعی از این جایگزینی بیرون می‌آیند، و دولت قدرت نیز در چنین شرایطی است که به زبان اتو کشیده، تخم آتش‌افروزی داخلی را، یا به زبان دیگر، تخم جنگ داخلی را در جامعه می‌پاشد.

نقطه‌ی دوم، جامعه: عقب‌نشینی دولت به خاموشی جامعه می‌انجامد. دولت که مفهوم مدرنی است، تنها به این دلیل می‌تواند جامعه را متحد کند که افراد از او فرمانبرداری می‌کنند، نه این که دولت فرمانبردار افراد باشد. این فرمانبرداری از آن‌جا اتفاق می‌افتد که دولت اندیشه‌ی برابری حقوق و برابری وظایف را عینیت می‌بخشد. اما وقتی دولت قدرت که افراط‌گرایی خلق می‌کند و به آن عینیت می‌دهد، رابطه‌هایش را شخصی می‌کند یعنی بعضی از افراد را بالاتر از دولت، و خاستگاه و مرجع دولت قرار می‌دهد، معیارهای دولت را کنار می‌زند و نابود می‌کند. روشن است که چنین کاری تنها وقتی سازمان می‌یابد که گروه‌های اجتماعی گسترده‌ای از دولتی که دیگر دولت نیست بیرون گذاشته شوند، یعنی نابرابری اجتماعی به عنوان قانونی لازم‌الاجرا برقرار شود. دولت قدرت در چنین حد و مرزهایی دو نقش بر عهده می‌گیرد: از سویی قدرتی است به نفع گروه‌های مسلط، و از سوی دیگر قدرتی است علیه آنچه از جامعه باقی مانده است. نتیجه‌ی این ساده‌سازی و خلاصه‌سازی دولت به قدرت، مهاجرت اجتماعی با وجوه گوناگون است، که افراد جامعه را، یعنی کسانی را که دولت آن‌ها را زیر ستم له کرده است، وامی‌دارد در جست‌وجوی خاستگاه‌ها و مرجع‌های تازه‌ای برای تعلق باشند و در شرایط فقیرسازی

جامعه، به خاستگاه‌های دینی و طایفه‌ای و اقلیمی و عشیره‌ای روی می‌آورند. تعلق‌های تازه به لحاظ منطقی و تاریخی با قدرتی که آن‌ها را تولید کرده است برابرند. قدرت افراط‌گرا در لحظه‌ی نخست دولت را نابود می‌کند و قدرت را باقی می‌گذارد، تا در لحظه‌ی بعدی جامعه را از هم جدا و رعیت و طایفه خلق کند. زیرا رعیت در رابطه‌ی جامعه‌ای، که دیگر جامعه نیست، با قدرت به وجود می‌آید، و طایفه‌ها نیز در رابطه‌ی جامعه‌ای، که دیگر جامعه نیست، با خود آن جامعه تولید می‌شوند. به همان اندازه که قدرتی که دولت را نابود کرده است به دورانی غیرمدرن نسب می‌برد، جامعه‌ای نیز که افراط‌گرایی اقتدارگرا آن را به رعیت و طایفه‌ها تقسیم کرده است به دورانی مدرن نسب نمی‌برد. به همین ترتیب، قدرتی که همه‌ی امور جامعه را درون خود قرار داده است، دگرگونی تاریخی فاجعه‌باری را به انجام می‌رساند. جامعه و دولت را از دوران‌های مدرن عقب می‌کشد و به دوران‌های قدیم بازمی‌گرداند.

نقطه‌ی سوم: شهروندی: شهروندی به معنای تعلق انسان به خاستگاه گسترده و پیشرفته‌ای است به نام وطن، که گذری کیفی از خاستگاه‌های تنگ و محدود را شکل می‌دهد. خواه این خاستگاه‌های تنگ و محدود اقلیمی باشند یا مذهبی یا قومی و نژادی. اما این گذر، تنها در آن فضای اجتماعی دموکراتیک و عقلانی محقق می‌شود که شکوفایی شخصیت انسانی و کرامت و آزادی‌اش را تأمین کند، جایی که دولت همگان است، جایی که همگان از حقوق و وظایف برابر برخوردارند. به این معنا شهروندی، یعنی تعلق به وطن و وفاداری به مصلحت ملی، بیانگر ارتقای اخلاقی و فرهنگی و ارزشی بی‌سابقه، و گذر از تعصبات محدود گذشته است. بنابراین، وطن از عبارت تنگ‌نظرانه‌ای که می‌گوید «دین مؤمن وطن اوست» که یک شخصیت‌بخشی دینی است، تبدیل به جایگاه گسترده‌ای می‌شود که شهروند با شهروندان دیگر در آزادی، و جست‌وجوی مشترک برای زندگی و آینده‌ی بهتر مشارکت می‌کند. این شخصیت‌بخشی از انسان آزادی آغاز می‌شود که معنای مسئولیت فردی و اجتماعی را آموخته است. همچنین از عبارت قدیمی که می‌گوید «برای سلطان و عزت سلطان»، انگار مرگ در راه سلطان مرگ در راه وطن است، که یک شخصیت‌بخشی قائم بر بالا و پایین است، می‌رسیم به جایی که عزت وطن به دلیل خاستگاه بلندمرتبه‌ی آن است، به این دلیل که عزت وطن آینده‌ی عزت و کرامت شهروند است.

دولت با تکیه بر روابط میان آزادی و برابری و تعلق مسئولانه، به تحقق شهروندی گرایش دارد؛ برخلاف دولت قدرت که شهروندی را با ملغی کردن شرایط آن ملغی می‌کند، اما روابط میان سیطره و تسلیم را باقی می‌گذارد. روابطی که یا به رعیت ارجاع داده می‌شوند، یا به محکومان و یا به محرومان، کسانی که کم می‌خورند، کم می‌نوشند و بسیار کم سخن می‌گویند. در این فرایند جایگزینی است که محرومیت از شرایط شهروندی جای شهروندی را می‌گیرد، کل به اجزا تکه‌پاره می‌شود و اجزای تکه‌پاره‌شده به اجزای بعدی. در این حد و مرزها که جامعه‌ی عربی در سطوح گوناگون به بیراهه می‌رود دین وطن می‌شود و تعلق اقلیمی جایگزین شهروندی، به گونه‌ای که فهم انسان فقیر محرومیتش را از شهروندی با جایگزینی فلاکت‌بارتر جبران می‌کند. همچنین در این حد و مرزهاست که به نام **طه حسین** صفتی اضافه می‌شود که نیازی به آن ندارد: اندیشمند مصری، به نام **جبران** صفت نوآور لبنانی را می‌افزایند و به نام **سعدالله ونوس** نمایشنامه‌نویس سوری پیوست می‌شود. می‌دانیم به اینکه این افزوده‌های منطقه‌ای تا اندک زمانی پیش از این لازم نبودند. با این حال و در چارچوب فرسایش

جامعه نمونه‌های سلبی‌تری هم هست، مثلاً اینکه انسان به واژه‌ی «ادبیات کردی» یا «ادبیات نوبه‌ای» برخورد می‌کند. بی‌گمان این موضوع بر تکثرگرایی دلالت ندارد، که اگر داشت درست بود، بلکه در اسلوبی که «تکثرگرایی» در آن پدیدار شده است این موضوع نشان بیماری است. به همین دلیل آن‌چه اکنون به نسبت‌های متفاوت در جهان عرب برپاست به تکثرگرایی برنمی‌گردد، بلکه به ازهم‌گسیختگی اجتماعی برمی‌گردد.

نقطه‌ی آخر، خاموشی سیاست: اگر سیاست، آن‌گونه که **هانا آرن**ت می‌گوید، نخستین وجه مدرنیسم اجتماعی باشد، بنابراین قدرت افراط‌گرا که جامعه را به وضعیت رعیت باز می‌گرداند، جامعه‌ای با آرامش مرگ ارزانی می‌کند که هیچ سیاستی در آن نیست. سیاست به معنای مدرن تنها با حضور یا غیاب احزاب شناخته نمی‌شود، بلکه با گفت‌وگوی اجتماعی نوشونده‌ای شناخته می‌شود که چندصدایی اجتماعی در آن، به تلاش گروهی کیفی تغییر می‌کند و می‌تواند پرسش‌هایی درباره‌ی سلامت جامعه پیش بکشد و به پاسخ‌های درستی نیز نزدیک شود. این تکثر دلالتش را از احساس مسئولیت فردی و اجتماعی می‌گیرد و بیانگر ارتقا در سمت و سوهای گوناگون است. بنابراین خاموشی سیاست تنها از سکوت و رعیت و استبداد پرده برنمی‌دارد، بلکه تا وقتی سیاست‌ورزی برهانی بر وجود انسان و اعلان فردیت آزاد اوست به فقر فرهنگی و ارزشی و زیبایی‌شناسی نیز اشاره می‌کند.

افراط‌گرایی قدرت در سطح سیاسی، در مقوله‌ی دولت قدرت نمود می‌یابد. این افراط‌گرایی در سطح اقتصادی نیز پابرجا است و نام مشخصی دارد که عبارت است از قدرت سودمحور، که قدرت سیاسی را مدخلی برای رسیدن به ثروت می‌داند یعنی ثروتمندسازی قدرت و فقیرسازی جامعه، یا فقیرسازی جامعه پس از فقیرسازی دولت و به افلاس کشاندن آن. آمیختن قدرت و ثروت، سنتی موروثی است که ملت‌های عرب به شکل آشکار در زمان سلطه‌ی عثمانی با آن آشنا شدند. به این دلیل که دوران بعضی از نظام‌های عربی در دوران سلطه‌ی عثمانی تثبیت شده که از چند دهه پیش دست کم به لحاظ شکلی پایان یافته است. از آن‌جا که دوران سلطه‌ی عثمانی پایان یافته اما پایان نیافته است، دوگانه‌ی سرکوب و فقیرسازی باید بر دوگانه‌ی ثروت و قدرت بنا شود. به همین سبب اقتصاد هیچ‌گاه از علم اقتصاد گرفته نمی‌شود و هیچ‌گاه از سیاست ملی اقتصادی زاییده نمی‌شود، بلکه از حرص و طمع قدرت حاکم گرفته می‌شود. شاید بازگشت به آخرین صفحه‌های کتاب **محمد حسنین هیکل** که درباره‌ی جهان عرب در دروازه‌های قرن بیست‌ویکم سخن می‌گوید، تصویر نومیدکننده‌ای از پول‌های به غارت‌رفته‌ی عربی بدهد که در بانک‌های بیگانه خوابیده‌اند. به گونه‌ای که پول‌های متعلق به برخی از کشورهای عربی با بودجه‌ی سالانه‌ی بیست سال‌شان برابری می‌کند.

افراط‌گرایی قدرت اقتصادی در جدال ثروتمندسازی و فقیرسازی پدیدار می‌شود، جدالی که گروه‌های گسترده‌ای از مردم را از «جهان سوم»‌شان به «جهان چهارم» منتقل می‌کند و افراد دیگری را از «جهان سوم» به «جهان اول» می‌برد. گروه‌های اندکی از راه ثروت‌هایی که به شکل غیرقانونی انباشته‌اند، تا حد و مرز ریخت‌وپاش‌های سفیهانه از تولیدات پیشرفته‌ی جهان سرمایه‌داری برخوردار می‌شوند، در حالی که توده‌های استثمارشده «جهان سوم»‌شان را ترک می‌کنند و به «جهان چهارم» می‌روند. در این جهان معلوم با مجهول آمیخته است، ترس با بیچارگی و خشونت با ناکامی. بنابراین به نظر می‌رسد «جهان سوم»، که جهان عرب جزئی

از آن است، محکوم به ترس و گسست است. انگار نقش «قدرت سودمحور» صادرات ثروت و واردات گرسنگی است. انگار عرصه‌ی دورگه‌ای باشد که به واسطه‌ی قدرتی که به لحاظ نظری به جهان سوم نسب می‌برد و به لحاظ عملی به ثروت‌های غیرقانونی‌اش - نه چیزی بیش از این - جهان اول و جهان چهارم به شکل برابر در آن یافت می‌شوند.

«قدرت سودمحور» پرسش‌هایی را پیش می‌کشد که به اخلاق اقتصادی یا اخلاق و اقتصاد یا اقتصاد و مسئولیت ملی تنه می‌زند. به دور از اخلاق اقتصادی مولد که برنامه‌ریزی، ملی‌سازی، و اصلاحات را در برمی‌گیرد، و این‌ها چیزهایی است که مربوط به رؤیاهای ملی بزرگ در دوران گذشته است، قدرت سودمحور چه قدیمش و چه نوپدیدش از طرفی سیاست کسر عوارض و مالیات عثمانی را پی می‌گیرد، و از طرف دیگر سیاست اسراف ثروت‌های ملی را. تعجبی هم در این نیست، تا زمانی که ثروت گشودگی به روی قدرت است و قدرت گشودگی به روی ثروت، انگار پول، بی‌توجه به راه‌های رسیدن به آن و بی‌توجه به راه‌هایی که بر سر آنها توافق می‌شود، منبع خودبسندگی شده باشد. بنابراین خیلی عادی است که بیش‌تر وقت‌ها پروژه‌های مولد غیب‌شان بزند و جایشان را کارهای طفیلی بگیرند که در غیاب تقریباً کامل معیارهایی که به قدرت خرید مردم یا به سلامت جسمی و روانی آنها اهمیت دهند، خیلی زود به سودآوری می‌رسند. شاید بازگشت به رمان «شرف»، آخرین رمان **صنع‌الله ابراهیم**، تصویر هولناکی از «تاجران تازه به دوران رسیده» به ما بدهد که از میان بردن سلامت مردم را هم به غارت دارایی آنها می‌افزایند، چنان‌که پوساندن اقتصاد ملی و توطئه علیه آن را هم به مسموم کردن مردم پیوست می‌کنند.

عزمی بشاره در کتابش «کوششی در نقد جامعه‌ی مدنی» می‌گوید: استفاده از اصطلاح بورژوازی برای توصیف ثروتمندانی که ثروت‌شان را در سایه‌ی روابط نیروی مسلط یادشده و در بخش‌هایی که مهم‌ترین‌شان پیمانکاری و بنگاهداری است به دست آورده‌اند، به عنوان مثال، تنها بر سبیل استعاره درست است. به‌طور مشخص در این پیمانکاری‌ها ثابت می‌شود که نزدیکی به حاکمان و رابطه با خویشاوندان حاکمان پدیده‌ای جانبی در اقتصاد نیست. بورژوازی مطلوب با دیدگاهی به جهان شناخته می‌شود که فردگرایی و عقلانیت و تولید و عناصر دیگر را با هم جمع می‌کند، نه مثل ثروتمندان امروز که هم در پول‌اندوزی و هم بیرون از پول‌اندوزی با تحقیر کیفیت و کیفیت‌گرایی تنها کمیت را گرامی می‌دارند و مقدس می‌شمارند. برای همین در اقتصاد امروز جایی برای بورژوازی عربی قدیم نیست که پروژه‌های تولید ملی را ایجاد و اجرا می‌کرد و در ساختن احزاب سیاسی و سازمان‌های فرهنگی مشارکت داشت، چیزی نزدیک به زبان‌آموزی در دیروز و امروز. در گذشته آموختن زبان بیگانه پیش از هر چیز دیگری به روشنفکری و فرهنگ برمی‌گشت، در حالی که امروز به چیزهای زیاد دیگری برمی‌گردد، بی‌آن‌که لزوماً تماسی با سطح روشنفکری و فرهنگی داشته باشد.

در سطح فرهنگی نیز افراط‌گرایی تفاوتی با سطوح دیگر ندارد. افراط‌گرایی فرهنگی نتیجه‌ی افراط‌گرایی سیاسی و تاجی بر سر افراط‌گرایی اقتصادی است، هر چند مشخصه‌هایش با بیان تازه‌ای ادا می‌شود. این بیان تازه چیزی جز انتزاع محض نیست، یعنی یک ایدئولوژی تلفیقی که میان دو امر انتزاعی در نوسان است. آن دو

عبارتند از: علم و ایمان. علم به تکنولوژی وارداتی برمی‌گردد و ایمان توجیهی برای رویارویی با همه‌ی اندیشه‌های انتقادی است که خواهان تغییرند، تکنولوژی نیز، در ایدئولوژی‌های تلفیقی، به تجارت مربوط می‌شود نه به جامعه و پیشرفت اقتصاد ملی، به همان اندازه که ایمان به ایدئولوژی اقتدارگرا مربوط می‌شود نه به آموزه‌های دینی. برای همین گشودگی در اقتصاد و بازار پذیرفته شده و جایز است، اما در عالم اجتهاد و اندیشه‌ها ممنوع است. در حد و مرزهای انتزاعیاتی که میان کلمه‌ها و مصداق‌هایشان فاصله می‌گذارند افراط‌گرایی به بالاترین اندازه‌اش می‌رسد. بنابراین افراط‌گرایی در دعوت به مطالعه و ملغی کردن شرایط آن نمود می‌یابد. و نیز در افزایش تعداد دانشگاه‌ها و کنار زدن دیدگاه انتقادی. در انتشار آموزش و فراگیر شدن بی‌سوادی، در گرمی‌داشت سنت‌های موروثی و شکوفایی سریال‌های آمریکایی، در گرمی‌داشت انقلاب اطلاعاتی و تبدیل رسانه به صنعت فرهنگ، در ستایش اصالت ملی و ریشه‌کن کردن حافظه‌ی ملی-فرهنگی. شاید این انتزاعی‌سازی که به آسانی و آرامی از بزرگ‌داشتن اسلام به «صلح ملایم با اسرائیل» منتقل می‌شود، همان چیزی است که در فرهنگ عربی موجی را برمی‌انگیزد که به شکل بی‌سابقه‌ای به حال خود رها شده است. به گونه‌ای که خلاقیت انسانی پوششی برای جنایت‌های اسرائیل است، جهان فرهنگی فراموش کردن جنایت‌های آمریکا است و گشودگی بر دیگری وارونه جلوه‌دادن اسلام.

این افراط‌گرایی که قدرت را سرآغاز قرار می‌دهد بی‌آن‌که آن را پایان نیز قرار دهد، دو ملاحظه‌ی اساسی را فرامی‌خواند: نخستین ملاحظه می‌گوید: سخن‌گفتن درباره‌ی افراط‌گرایی و درباره‌ی خشونت بنیادگرایی یا درباره‌ی افراط‌گرایی اسلامی اگر در جست‌وجوی ریشه‌های آن که از افراط‌گرایی اصلی آب می‌خورند نباشد، از معنا تهی خواهد بود. امروزه این شکل سخن‌گفتن انتزاعی از خشونت بنیادگرایی در میان روشنفکران عرب رواج دارد، کسانی که در چهره‌هایشان شرق‌شناسی استعماری قدیم، و موضوع ساختگی و ریاکارانه‌ی رسالت روشنفکری را با هم جمع می‌کنند. سرزمین‌های عربی امروز به فوئرباخی نیاز ندارند که در جنگل زندگی کند، بلکه به روشنفکر روشنگری نیاز دارند که رابطه‌ی میان غیاب قرص نان و نقش دین در تمنای امنیت از دست‌رفته را ببیند. از چیزهایی که شگفت‌انگیز است این‌که دانشگاهی‌های جدید به نام دفاع از عقلانیت و روشنگری، اسلام و تروریسم را با هم مرتبط می‌دانند. انگار ترور مساوی اسلام و پایه‌ی آن است و انگار دموکراسی جزء ارگانیک تمدن اروپایی و میراث مسیحی است. واقعیت امر این است که دانشگاهی‌های جدید، که از دست‌زدن در سالن‌های تنگ و کوچکی که بیش‌ترشان دشمن عربیت و اسلام هستند خوش‌شان می‌آید، تا زمانی که پدیده‌ی دینی را به زبان دینی می‌خوانند، بی‌آن‌که در اسبابی بیندیشند که در دوره‌ای معین اجتهاد اسلامی رواداری را تولید کرده است و در دوره‌ای دیگر الاهیات پیچیده‌ای به وجود آورده است، از نظر عینی تصویر وارونه‌ی شیخ سلفی را شکل می‌دهند.

ملاحظه‌ی دوم می‌گوید: تا وقتی افراط‌گرایی در اسباب اساسی‌اش از نیروهای افراطی تولید نمی‌شود، بلکه از قدرت‌های سیاسی تولید می‌شود، و تا وقتی افراط‌گرایی اصلی قدرت است و گونه‌های بعدی افراط‌گرایی از افراط‌گرایی اصلی گرفته می‌شوند، هم‌پیمانی سیاسی با قدرت‌های مستقر برای رویارویی با گرایش‌های دینی افراط‌گرا به ناکجا‌آباد می‌انجامد. این سخن تا وقتی درست است که بخواهیم بر دفاع از قدرت نیرومندی که

توان محافظت از وحدت ملی و جلوگیری از فروپاشی و پراکندگی جامعه را دارد تأکید کنیم. بنابراین همه‌ی تفکرات سیاسی ملی باید معادله‌ی سختی را تأمین کنند که می‌گوید باید همزمان از دستگاه‌های قدرت محافظت و آن‌ها را اصلاح کرد. از این‌جاست که در سال‌های اخیر فراخوان‌ها برای برانگیختن جامعه‌ی مدنی و تکثیر سازمان‌هایش چندان معنای ایجابی دربر نداشته است، زیرا جامعه‌ی مدنی به معنای نظری و تاریخی، وجود دولت نیرومند را شرط خود می‌داند، مگر این‌که هدف نابودی همزمان قدرت و جامعه باشد.

برخلاف باور به ضرورت دفاع از یکپارچگی دستگاه‌های قدرت، این قدرت همچنان سرچشمه و خاستگاه افراط‌گرایی است و به‌عنوان پایگاه مرکزی تأمین‌کننده‌ی شرایط از سرگیری حرکات «خشونت اسلامی‌شده» باقی می‌ماند. بی‌آن‌که از سیاست‌های خارجی که تلاش می‌کنند عربیت را با اسلام نقض کنند یا هر دو را به نامی سوم، غافل باشد. «افراط‌گرایی اسلامی‌شده» دستاورد اخیر را برای رفتارهای اقتدارگرایانه و ارتقای آن‌ها به شکل‌های همگون‌تر و خشن‌تر به ارث می‌گذارد. انگار هم نماینده‌ی سنت است و هم از آن گذر می‌کند. بر تعلقش به قدرت تأکید می‌کند نه بر بیگانگی‌اش با آن.

نخستین چیزی که «افراط‌گرایی اسلامی‌شده» به ارث می‌گذارد عبارت است از خاموشی سیاست به معنای اجتماعی‌اش. به این ترتیب در برابر حزب سیاسی قدیم مفهوم جماعت دینی سر برمی‌آورد و از واپس‌گرایی تاریخی هولناکی پرده می‌دارد. حزب سیاسی که تاکنون وجود داشت، به همه‌ی افراد جامعه بی‌توجه به دین‌ها و مذهب‌هایشان نظر داشت، ملی‌گرایی را با شهروندی به هم می‌آمیخت و نیز وطن را با کار گروهی برای ارتقای وطن. حزب که قدرت آن را نابود کرده است، یا به شکلی تهی از خود تبدیل کرده است، با کسانی که به آن‌ها روی می‌آورد، گفت‌وگو می‌کرد و برای قانع کردن‌شان از ابزارهای فرهنگی بهره می‌گرفت. از آن‌جا که حزب به همه‌ی مردم روی می‌آورد و این کار از اندیشه‌ی ملی و حقوق شهروندی سرچشمه می‌گرفت، میان زن و مرد، دانش‌آموخته و دانش‌نیاموخته، مسلمان و مسیحی، عرب و غیرعرب، و نظایر این‌ها فرق نمی‌گذاشت. اما مفهوم جماعت دینی همه‌ی این‌ها را نفی می‌کند و بر اولویت دین بر وطن تأکید می‌ورزد، و نیز بر اولویت اکثریت بر اقلیت، اولویت مرد بر زن، اولویت گذشته بر اکنون، اولویت اسلامی‌شدن بر شناخت، اولویت تکفیر بر اقناع، اولویت ترساندن بر گفت‌وگو، اولویت متن بر واقعیت، اولویت فرم بر محتوا و ... این اولویت‌ها تا بی‌نهایت تکثیر می‌شوند بی‌آن‌که این حقیقت را نفی کنند که: انحلال مفهوم حزب سیاسی، که مفهومی مدرن است، به بازگشت مفهوم جماعت دینی انجامیده است، و جامعه را به دوران‌های سپری‌شده باز می‌گرداند که هیچ ربطی به دوران‌های مدرن ندارند. دوران‌های مدرنی که مفاهیمی مانند ملی‌گرایی، دموکراسی، وطن، و شهروندی را به انسان ارزانی کردند.

مفهوم جماعت، که تصویری دینی است، حزب را، که تصویری سیاسی است، نفی می‌کند و همراه با آن همه‌ی مفهوم‌های سیاسی مرتبط با آن را انکار می‌کند. پارلمان ضرورتی ندارد، برای این‌که حکم از آن خداست نه از آن مردم؛ انتخابات بدعت است، امور مسلمانان با مشورت در میان خودشان انجام می‌شود؛ جبهه‌ی ملی کلمه‌ای ارتدادی است، زیرا خاستگاه و مرجع مسلمانان دین است نه وطن؛ سندیکاها بدعتی دیگرند، تصور اسلامی‌شده از

حرفه‌ها و تقسیمات اجتماعی شروع نمی‌شود، بلکه از کفر و ایمان، و تفاوت مسلمان و غیرمسلمان آغاز می‌شود. به این ترتیب کل موضوع بر نوعی ساده‌سازی بی‌نهایت استوار است. بنابراین جامعه همان مسلمانان‌اند، مسلمانان همان جماعت اسلامی‌شده، جماعت همان امرای جماعت، و امرا همان امیری است که بالاتر از او امیری نیست.

جماعت افراط‌گرا، همان‌گونه که خاموشی سیاست را به ارث گذاشت، همراه با آن و بی‌هیچ فاصله‌ای، خاموشی فرهنگ را هم به ارث گذاشت. مسأله روشن است و هیچ آشفتگی در آن نیست: اگر این‌گونه باشد که متن دینی در ذات خود خوانده نمی‌شود، بلکه در آگاهی فرهنگی-اجتماعی که آن را می‌خواند خوانده می‌شود، آن‌وقت آگاهی‌ای که در فضای تقدیر و محرومیت و نادان‌نگه‌داشته‌شدگی و قلع‌وقمع میراث ملی مدرن و فرهنگ مصرفی و بلاغت تهی قرار داشته باشد، وقتی متن دینی را می‌خواند، خواندنش خواندنی صوری خواهد بود، یعنی خواندن فرمالیته‌ای که کلمات را می‌شناسد اما محتوای‌شان را نمی‌شناسد. شاید هم نسبت به هر دو نادان است. در چنین شرایطی عقل و نقد و مقایسه و امر ملموس و سببیت اجتماعی و اسلوب تاریخی رخت برمی‌بندند و چیزی جز امور خارق‌العاده و عجیب‌وغریب و معجزه و اسطوره و نیروی کلمات و ارواح باقی نمی‌ماند. در چنین حالتی عجیب نیست که کارناوال‌های غیرعقلانی هولناک راه بیفتند، با جن گفت‌وگو کنند، علوم را اسلامی کنند، و مدرنیته را از شعر نو و تأثیر گرفته تا رمان و فلسفه و تا برسد به همه‌ی گرایش‌های فکری عقلانی و دموکراتیک، کفر خالص بدانند.

همان‌گونه که روشنفکر وجود ندارد مگر با وجود حزب سیاسی، یا با وجود زندگی اجتماعی که احزاب سیاسی رابطه‌ی بیگانه با آن شکل نمی‌دهند، خاموشی حزب سیاسی روشنفکر را به زمین سستی می‌زند که از پریشانی و تباهی خالی نیست. پس از آن که جماعت جای حزب سیاسی را گرفت، شیخ نیز جای روشنفکر را می‌گیرد با تفاوت نقش و وظیفه‌ای که میان این دو برقرار است. روشنفکر روشنگر امیر نبود، رؤیای امارت هم نداشت، زیر او پیش از آن که به انسان‌هایی که به آن‌ها روی می‌آورد نظر داشته باشد، به ارتقای وطن نظر دارد. به دلیل همین اختلاف جایگاه‌ها **حافظ یاسین** به کنج عزلت پناه برد، **جمال حمدان** اندوهگین ما را ترک کرد، صدای بزرگ **طه حسین** خاموش شد، نام **عبدالله ندیم** به معماها پیوست، **الیاس مرقس** را سکوت محاصره کرد، و **نصر حامد ابوزید** که مسلمان روشنگری بود کسی را نیافت که از تبعیدش جلوگیری کند.

افزون بر خاموشی سیاست و خاموشی فرهنگ، انسان ساده‌ی عرب که دین را گشایشی گمان می‌برد و ایمان را تکیه‌گاهی می‌پنداشت، و در این گمان و پندار حق هم داشت، در فضای اجتماعی‌ای زندگی می‌کرد که او را به تقلید ریاکارانه وامی‌داشت نه به نوآوری. به این ترتیب به سراغ مخالفان قدرت رفت، بی‌آن که بداند از دروازه‌های گشادتر و هماهنگ‌تر آن به قدرت افراط‌گر برمی‌گردد. زیرا آنچه این جماعت اسلامی‌شده می‌گویند همان چیزی است که دولت قدرت می‌گوید، تازه چیزهای تازه‌ای هم به آن اضافه شد. هر دوی آن‌ها از گفت‌وگو و تکثرگرایی و نقد بیزارند، هر دوی آن‌ها برابری انسان‌ها را انکار می‌کنند، واقعیت امر این است که انسان تا هر دو تجربه را با هم نشناخته باشد، نمی‌تواند استبداد و نقیض‌اش را خوب از هم تمییز دهد. **پرشت** می‌گوید: فرزند مادرش را مادینه نمی‌بیند، مگر هنگامی که مادر با نرینه‌ای روبرو شود. به نظر می‌رسد انسان عرب، که در همه

جا استبداد او را محاصره کرده است، تنها مادرش را می‌بیند و بر این باور است که مادر به‌طور مطلق رابطه‌ای با مادینگی ندارد.

بعضی مکتب‌های فلسفی می‌گویند: تفاوت مضمون‌ها به معنای تفاوت ساختارهایی نیست که آن‌ها را حمل می‌کنند. برای همین ساختار سیاسی-ایدئولوژیک اقتدارگرا و ساختار فروبسته‌ی دینی، برخلاف تفاوت مضمون‌هایشان، به ساختار یگانه‌ای نسب می‌برند. به همین دلیل، پیروزی بعضی نیروهای دینی الجزایری در انتخابات شهرداری‌ها در ابتدای دهه‌ی نود میلادی چیزی را تغییر نداد، زیرا نیروهای دینی همه‌ی تعدی‌ها و زیاده‌روی‌های قدرت را از سر گرفتند، البته با یک تفاوت چشمگیر، و آن این‌که قدرت آنچه انجام می‌داد به نام قدرت انجام می‌داد، در حالی که نیروهای دینی کارهای قدرت را به نام حق و شریعت و آموزه‌های اسلامی از سر گرفتند. در این چارچوب می‌توانیم گفته‌ی **شعراوی** را درباره‌ی **انور سادات**، که امیرالمومنین نبود، یادآوری کنیم. آن گفته‌ی مشهور این است: به خدا اگر کار به دست من بود **سادات** را در جایگاهی می‌گذاشتم که از او درباره‌ی کارهایی که می‌کند پرسش نشود. (کتاب توظیف الفساد، بدر عقل، ص ۷۱) از این فراتر، **شعراوی** اصرار داشت که شورایی که قرآن به آن فرمان داده است برای حاکم الزام‌آور نیست. (همان کتاب، ص ۷۲) این سخن، معنایی جز تأیید دیکتاتوری حاکم و رضا دادن به استبدادش ندارد.

آن ناتوانی تاریخی که قدرت و مخالفان و جامعه را با هم در بر می‌گیرد، ما را به تأمل گروهی مسئولانه‌ای پیش می‌راند که افراط‌گرایی را در محاصره قرار می‌دهد، اما به نابودی جامعه و قدرت نمی‌انجامد. این اتفاق در شرایطی تاریخی می‌افتد که غالباً قدرت تنها منبعی است که می‌تواند از وحدت وطن و جامعه نگهداری کند. این وضعیت بعضی‌ها را وامی‌دارد از اجماع ملی میهنی تازه‌ای سخن بگویند یا از ائتلاف ملی تازه‌ای که عناصر و گروه‌های مخالف افراط‌گرایی را هم از درون جامعه و هم از درون قدرت در برگیرد، البته اگر این کار ممکن باشد. افراط‌گرایی اقتدارگرای عربی در سمت‌وسوهای گوناگون، جامعه‌ی عربی را، به زبان **فوزی منصور**، بیرون از تاریخ قرار داده است، یا اگر افراط‌گرایی استمرار داشته باشد، بی‌گمان بیرون از تاریخ قرار خواهد داد.

ملاحظه‌ی آخر درباره‌ی کلمه افراط‌گرایی و کاربردها و اسلوب آن: این کلمه را منابع آمریکایی-اسرائیلی-اروپایی، که خودشان را حقیقت و منبع حقیقت می‌دانند، تحمیل کردند و در فراگیرشدنش مشارکت داشتند. تصویری که باعث می‌شود از کلمه‌ای استفاده کنند، بی‌آن‌که ایدئولوژی اسلوب آن را به کار گیرند. در این اسلوب که با راستی و عینیت بیگانه است به هر که بخواهند صفت اعتدال‌ارزانی می‌کنند و به هر که بخواهند نیز صفت افراط‌گرایی می‌چسبانند. در این دیدگاه درهم‌کوبیدن عراق به وسیله‌ی ایالات متحده ترجمان مشروعیت بین‌المللی است، و فلسطینی منتسب به جهاد اسلامی افراط‌گرا خوانده می‌شود. حتی دیدگاه ملی سوریه که در دفاع از صلح عادلانه و فراگیر، عقلانی و روشمند است دیدگاهی افراط‌گرایانه به شمار می‌آید، در حالی که به همه‌ی اقدامات اسرائیل صفت اعتدال داده می‌شود. فراتر از این، در ایدئولوژی آمریکایی‌شده روشنفکر عرب که از هویت ملی و ملی‌گرایانه‌اش دفاع می‌کند روشنفکر افراط‌گرا به نظر می‌آید، در حالی که روشنفکر عرب

آمریکایی شده، که توجهش را از مسایل عراق و فلسطین گردانده و سرگرم مسایل دیگری شده، روشنفکر معتدل و جمیل الاعتدال است، با علم به این که او امریکایی شده است و در آمریکایی شدنش افراطی است.

در پایان، نقد افراط گرایی به تخصص دانشگاهی احاله داده نمی شود که نقد قدرت و آنچه شبیه قدرت است را خوش می دارد، بلکه در درجه ی نخست به مصلحت ملی و ملی گرایی احاله داده می شود، که بر قدرت و مخالفان ساختگی یا واقعی آن می شورد.